جدید فقہی مباحث

اسلام کا نظام عشر وخراج

اراضی ہند کی شرعی حیثیت

جلد اوّل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

تاثرات
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد۔۸

ناشر:

ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الهند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امر و لانهي فما ذا تامرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، [illegible]تی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست مضامین اسلام کا نظام عشر و خراج

سُوالنامہ

اسلام کا نظامِ عُشر و خراج
اور
ھند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

محورِ اوّل:

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محورِ دوم!

اراضیٔ ہند کا تاریخی جائزہ

ا۔۔۔ محمد بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا۔ اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کسی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

۲۔۔۔ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ھند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محورِ سوم!

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

ا۔۔۔ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق

وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

۲۔ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں میں آزادی کے بعد سے کراب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں، ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم:

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

۱۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

۲۔ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

۳۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

۴۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائے گی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائے گی بھی عبادت ہے؟

۵۔ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

۶۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟۔ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟۔

محور پنجم:

۱۔ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار

ہوگا تو وہ نصاب کیا ہے ؟

۲ ــــ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اُگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟۔

۳ ــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کیے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟۔

۴ ــــ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

۵ ــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟۔

۶ ــــ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اُگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

۷ ــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

اسلام کا نظام عشر وخراج

اور

ہندوپاک کی اراضی کا شرعی حکم

از:- مولانا محمد ابوبکر، مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواڑہ، دربھنگہ

(محور اوّل)

عشر وخراج کی حقیقت اور عشری وخراجی اراضی کی تحقیق

مذہب اسلام نے زمین پر دو قسم کی چیزیں واجب کی ہیں۔ ایک کو عشر اور دوسرے کو خراج کہاجاتا ہے۔ ان دونوں کی حیثیت اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی ہے، البتہ چند امور میں دونوں کے درمیان فرق ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اسی لیے اس کو زکوٰۃ الأرض بھی کہاجاتا ہے، اور اس کی فرضیت قرآن پاک کی آیات، احادیث نبویہ اور اجماع امت سے ثابت ہے[1] ——— اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔

ثانیاً، عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور خراج ابتداءً اگرچہ غیر مسلموں پر واجب ہوتا ہے لیکن بقاءً مسلمانوں پر بھی عائد ہوجاتا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/۵۳،۵۲

ثالثاً، عشر کا وجوب زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج اگر موظف ہو تو ہر قابلِ کاشت زمین پر واجب ہے، ہاں خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح صرف زمین کی پیداوار پر واجب ہے۔

"قال فی البدائع: فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار۔ (۱)

وفیه ایضاً ان الکافر لیس من اهل وجوب العشر فاما المسلم فمن أهل وجوب الخراج فی الجملة (۲) ــــــ وفیه: اما سبب فرضیته (ا العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة وسبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة أو تقدیراً۔ اھ" (۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خاص حالات و صفات کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عشری (۲) خراجی

اس محور اول میں اصل مقصود اسی کو بیان کرنا اور متعین کرنا ہے کہ کون سی زمینیں عشری ہیں اور کون سی خراجی ــــــ تو اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جس زمین کے باشندے شروع ہی سے مسلمان ہو گئے، ان کی زمینیں عشری ہوں گی، جیسے اہل مدینہ، اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور ان کی زمینیں مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دی گئیں وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینیں نیز جو اراضی بیت المال کی طرف سے بطور ملکیت مسلمانوں کو دی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی ــــــ اور جو ملک صلحاً فتح ہو یا جنگ و جہاد کے ساتھ فتح ہو، اور وہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر برقرار رہیں تو ان کی زمینیں خراجی ہوں گی، جیسے شام و عراق اور مصر کی زمینیں۔ اسی طرح اگر کسی غیر مسلم نے مسلمان کی عشری زمین کو خرید لیا تو وہ زمین بھی خراجی قرار دی جائے گی، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں، اس لیے وہ غیر مسلم خریدار اس زمین کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے گا نیز اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کی زمین کو خرید لے گا تو وہ زمین حسب سابق خراجی ہی رہے گی؛ اسی طرح اگر کوئی غیر مسلم تھا اور اپنی زمین کا خراج ادا کر رہا تھا، پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس شخص کی زمین بھی خراجی باقی رہے گی، نیز جو زمینیں ملک کے فتح کرنے کے وقت بے کار تھیں اور کوئی شخص ان کا مالک نہ تھا، بعد میں

---

(۱) بدائع ۲/۵۴ (۲) ایضاً ۲/۵۵ (۳) حوالہ سابق ۲/۵۴

ان کو آباد کیا گیا. تو اگر کسی غیر مسلم نے ان کو آباد کیا تو وہ زمینیں خراجی ہوں گی ہاں اگر کسی مسلمان نے ان کو آباد کیا تو اس کے عشری و خراجی ہونے کے متعلق حضرات صاحبین کے درمیان قدرے اختلاف ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے، اگر ان زمینوں کو عشری پانی سے سیراب کیا گیا تو عشری اور اگر خراجی پانی سے سیراب کیا گیا تو خراجی ــــــ اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر وہ نو آباد زمین عشری زمینوں سے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی زمینوں سے قریب ہے تو خراجی اور اگر دونوں سے قریب ہے تو عشری ہوگی۔ حضرت علامہ شامی نے حضرت امام ابو یوسف رح کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

قال القدوری فی مختصره فی كتاب السير: وكل ارض اسلم أهلها عليها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهی ارض عشر وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهی ارض خراج ومن أحيا أرضاً مواتا فهی عند ابی يوسف معتبرة بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهی خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهی عشرية ،عندنا عشرية باجماع الصحابة رضوان الله عنهم وقال محمد رحمه الله تعالیٰ ان احياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو بماء دجلة أو الفرات والانهار العظام التی لايملكها احد فهی عشرية وان احياها بماء الأنهار التی احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهی خراجية [1] ــــــ قال ابن عابدين فی رد المحتار: المفتی به قول أبی يوسف انه يعتبر القرب [2] ــــــ وفی البدائع: ان الذمی لو اشتریٰ ارض عشر من مسلم فعليه الخراج. اهـ [3] ــــــ وفی القدوری: ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج علیٰ حاله ويجوز ان يشتری المسلم من الذمی ارض الخراج يوخذ منه الخراج اهـ [4] ــــــ ومثله فی الهدايه [5] ــــــ والبدائع [6] ــــــ وهكذا فی رد المحتار [7] ــــــ قال

---

(۱) قدوری /۲۴۱ (۲) شامی ۴/۲۸۴ (۳) بدائع ۲/۵۴ (۴) قدوری /۲۴۲

(۵) ہدایہ ۲/۵۴۳ (۶) بدائع ۲/۵۵ (۷) ردالمحتار ۴/۲۴۹

فی الهدایة وقد صح ان الصحابة اشتروا اراضی الخراج وكانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادائه المسلم من غیر كراهة۔ (۱)

سطور بالا میں کسی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کو پہچاننے کے لیے جو ضابط تحریر کیا گیا تو یاد رہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے عام تعامل کی روشنی میں اصل ضابطہ شرعی اس باب میں وہی ہے البتہ بعض دوسرے تعامل کی بنیاد پر بعض زمینیں مذکورہ بالا قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہیں، مثلاً اراضی مکہ غلبۃً فتح ہوئی ہیں اور پھر غانمین و مجاہدین کے درمیان ان اراضی کو تقسیم کرنے کے بجائے باشندگان مکہ ہی کے قبضہ و تصرف میں ان کو چھوڑ دیا گیا، تو مذکورہ بالا ضابطہ کے مطابق مکہ کی زمینوں کو خراجی ہونا چاہیے لیکن صاحب بدائع کے بقول حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کی وجہ سے احترام حرم کے پیش نظر اصل ضابطہ کو چھوڑ کر مکہ معظمہ کی زمینوں کو عشری ہی قرار دیا گیا۔

قال فی البدائع: وكان القیاس ان تكون مكة خراجیة لانها فتحت عنوة وقهرًا وتركت علیٰ أهلها ولم تقسم لكنا تركنا القیاس بفعل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم حیث لم یضع علیها الخراج فصارت مكة مخصوصة بذالك تعظیمًا للحرم، اهـ (۲)

اسی طرح اراضی بصرہ کو حضرت امام ابو یوسف کے قول کے مطابق خراجی ہونا چاہیے، اگر چوں کہ وہاں کی زمینوں پر باتفاق صحابہ عشر مقرر کیا گیا، اس لیے یہ زمینیں بھی ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

قال فی الهدایه: وكان القیاس فی البصرة ان تكون خراجیة لانها من حیز ارض الخراج الا ان الصحابة وظفوا علیها العشر فترك القیاس لاجماعهم اهـ۔ (۳)

خلاصہ کلام یہ کہ استثنائی صورتوں کے علاوہ کسی زمین کے عشری و خراجی ہونے کے سلسلہ میں اصل ضابطہ وہی ہے جو اوپر عرض کیا گیا، اسی کی روشنی میں تمام ملکوں کی اراضی کے عشری و خراجی ہونے کو سمجھنا چاہیے۔ بعض فقہاء نے اصول بالا کی روشنی میں عشری و خراجی اراضی کی چودہ قسمیں تحریر کی ہیں جن میں سے چھ کو عشری اور آٹھ کو خراجی قرار دیا ہے۔ ذیل میں ہم عشری و خراجی اراضی کی ان تمام قسموں کو حاشیہ شرح وقایہ کے حوالہ سے درج کرتے ہیں:

---

(۱) هدایه باب العشر والخراج من كتاب السیر ۲/۵۶۳ (۲) بدائع ۲/۵۶۹ (۳) هدایه ۲/۵۰۱ ومثله فی البدائع ۲/۵۸

قال العینی فی البنایة: إعلم ان الأراضی العشریة ستة، الاولی، ارض العرب کالحجاز والیمن الثانیة، أرض أسلم أهلها علی ذالك طوعًا، الثالثة، أرض فتحت عنوة وقسمت بین الغانمین الرابعة: أرض احییت وسقیت بماء العشر، الخامسة، الارض الخراجیة انقطع عنها ماء الخراج فسقیت بماء عشری، السادسة، جعل داره بستانا وسقاها بماء العشر والارض الخراجیة ثمان. الاولی، التی فتحت عنوة وترکت فی ایدیهم بالخراج المصروف علیها کما فعل عمر فی ارض سواد العراق ومصر الثانیه، ارض أحیاها کافر ذمی باذن الإمام أو قاتل (ای ذمی مع المسلمین) نوضع له الامام فی التحفة (ای اعطاه الامام غنیمة)، الثالثة، جعل داره (ای ذمی) بستانًا وان سقاها بماء العشر، الرابعة، طلب بعض الکفار من الإمام ان أراضیهم خراجًا من غیر قهر، الخامسة، أرض احییت بماء الخراج، السادسة، أرض اشتراها مسلم من کافر، السابعة، الأرض العشریة إذا انقطع عنها ماء العشر فسقیت بماء الخراج، الثامنه، لمسلم دار فجعلها بستانًا وسقاها بماء الخراج، وذکر ذالك کله الولواجی فی فتاواه، اهـ (١)

مذکورہ سطور میں بعض زمینوں کے عشری و خراجی ہونے کا حکم پانی کے عشری و خراجی ہونے کی بنیاد پر لگایا گیا ہے، اس لیے یہاں پر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ کون پانی عشری ہے اور کون پانی خراجی ہے، تو اس سلسلہ میں فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بارش کا پانی کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی جو قدرتی طور پر جاری ہے، نہ ان کو کسی نے کھودا ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہیں، جیسے عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں جیحون و سیحون اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ بڑے دریاؤں کا پانی کہ یہ تمام پانی عشری ہیں اور وہ نہریں جو کسی غیر مسلم حکومت یا جماعت نے اپنی محنت اور خرچ سے نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں

(١) عمدة الرعاية حاشیه شرح وقایه ١/٢٣٥ و ٢٣٦

ملک ہیں، جیسے بڑے دریاؤں سے نکالی ہوئی نہریں، مثلاً نہر یزدجرد، چوں کہ یہ نہریں فتح اسلامی سے قبل غیر مسلموں کی ملک تھیں اس لیے ان کا پانی خراجی ہے، نیز حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے۔

"قال فی رد المحتار: (ماء العشر) ھو ماء السماء والبئر والعین والبحر الذی لا یدخل تحت ولایة احد وماء الخراج ھو ماء انھار حفرتھا الأعاجم وکذا سیحون وجیحون ودجلة والفرات خلافاً لمحمد والحاصل أنه ماکان علیه ید الکفرة ثم حویناه قھراً وماسواه عشری اھ."(۱)

قال فی شرح الوقایة: وماء السماء والبیر والعین عشری وماء أنھار حفرھا الأعاجم خراجی کنھر یزدجرد ونحوه وکذا سیحون وجیحون ودجلة والفرات عند ابی یوسف وعشری عند محمد۔ (۲)

وفی حاشیه فالأنھار الصغار التی فی بلاد العجم وقد حفرھا الکفار وملك علیھا أھل الإسلام قھراً وعنوة خراجیة اھ۔ (۳)

وفی البدائع: ماء الخراج ھو ماء الأنھار الصغار التی حفرتھا الأعاجم مثل نھر الملك ونھر یزدجرد وغیر ذلك مما یدخل تحت الأیدی وماء العیون والقنوات المستنبطه من مال بیت المال وماء العشر ھو ماء السماء والآبار والعیون والانھار العظام التی لاتدخل تحت الایدی کسیحون وجیحون ودجلة والفرات ونحوھا إذ لا سبیل إلی اثبات الید علیھا وادخالھا تحت الحمایة وروی عن ابی یوسف ان میاه ھذه الانھار خراجیة لامکان اثبات الید علیھا او ادخالھا تحت الحمایة فی الجملة بشد السفن بعضھا علی بعض حتی تصیر شبه القنطرة۔ اھ(۴) ــــــ ومثله فی الھدایه(۵) ــــــ وھکذا فی رد المحتار من کتاب الزکوٰة(۶) ــــــ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۱) رد المحتار من کتاب الجہاد فی باب العشر والخراج ۱۸۳/۴ (۲) شرح وقایہ ۲۳۶/۱ (۳) عمدۃ الرعایۃ حاشیہ شرح وقایہ ۲۳۶/۱ (۴) بدائع ۵۱/۲ (۵) ہدایہ ۱۸۳/۱ (۶) رد المحتار ۵۶/۲

(محورِ دوم)

اراضیِ ہند کا تاریخی جائزہ

(۱) ملک ہندوستان کس طرح فتح ہوا، نیز یہاں کی اراضی کے ساتھ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دورِ تسلط سے پہلے تک مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا؟ اس کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے کہ اراضیٔ ہند کی فتح کا سلسلہ اسلام کی پہلی صدی ہجری کے اواخر ۸۹ھ سے محمد بن قاسم ثقفی کے ہاتھوں پر شروع ہو کر اسلام کی آٹھویں صدی ہجری اوائل ۷۰۱ھ میں علاء الدین خلجی پر جاکر پورے چھ سو اکیس سال میں مکمل ہوا، جو خطہ سب سے پہلے پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فتح ہوا وہ صوبۂ سندھ ہے، جس کے حدود اُس وقت آج کے صوبۂ سندھ سے (جو پاکستان میں ہے) بہت زیادہ وسیع تھے، مغرب میں مکران تک، جنوب میں بحرِ عرب اور گجرات، مشرق میں موجودہ ملک مالوہ کے وسط اور راجپوتانہ تک، شمال میں ملتان سے گذر کر جنوبی پنجاب تک کی اراضی اس وقت کے صوبۂ سندھ کے حدود میں شامل تھی، جس کی فتح خلیفۃ المسلمین ولید بن عبد الملک کے عہدِ خلافت میں حجاج بن یوسف والیٔ سرائے عراق کے زیرِ اہتمام محمد بن قاسم ثقفی کی قیادت میں عمل میں آئی، اور فتح کے بعد محمد بن قاسم ہی اس خطہ سندھ کے عامل (گورنر) مقرر ہوئے، جنہوں نے حجاج بن یوسف کے واسطے سے امیر المومنین کے احکام اور قانونِ اسلام جاری کیے، اب وہ قوانین کیا تھے؟ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس پورے خطۂ سندھ کی فتح کس طرح عمل میں آئی، تو تاریخی روایات کو پڑھنے سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ عام طور پر اس پورے خطۂ سندھ کی فتوحات صرف دو صورتوں کے ذریعہ ہوئی، کہیں صلح و امن سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، ہاں ایک دو علاقے کے لوگ از خود مذہبِ اسلام کو قبول کر کے حکومتِ اسلامیہ کے مطیع و فرمانبردار ہو گئے، ذیل میں ہم اس کے ثبوت میں بطورِ مثال کے چند تاریخی حوالہ جات نقل کرتے ہیں۔

سندھ کا سب سے پہلا مقام جو فتح ہوا وہ بندرگاہ دیبل ہے، جو موجودہ کراچی کے قریب ایک شہر کا نام تھا، غالباً آج وہاں پر ایک اسٹیشن ہے جو ڈابے جی کے نام سے مشہور ہے، بظاہر یہ نام اسی دیبل کی بدلی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے۔ اس مقام کی فتح کا جنگ و جہاد کے ساتھ قہراً ہونا اور چار ہزار مسلمانوں کا اس جگہ پر آباد ہونا محمد بن قاسم کا اس مقام پر جامع مسجد تعمیر کرنا، تاریخ ابن اثیر جزری میں مذکور ہے۔ (۳/۳۰۵) ــــــ اور مؤرخ

بلاذری نے اس کے ساتھ کچھ لوگوں کو جاگیریں دینے کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ (۱)

آئینۂ حقیقت نما میں ہے کہ بندرگاہ دیبل کی فتح کے بعد عام باشندگانِ شہر کے لیے معافی اور امن وامان کا اعلان ہوا، نیز مقامی لوگ اور ان کی جائیداد و اموال بالکل محفوظ رہے، سامان جنگ، شاہی اموال و خزائن جو دیبل میں موجود تھے وہ فاتحین کے قبضہ میں آئے، ان اموال کا پانچواں حصہ حجاج بن یوسف کے پاس عراق روانہ کیا گیا باقی فوج میں تقسیم ہوئے۔ (۲)

شہر بیرون امن و صلح کے ساتھ فتح ہوا (۳) ——— شہر ربیل میں امراء نے صلح وامان کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے درخواست قبول کر کے ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر دیا۔ (۴)

سیوستان کے علاقہ میں ابتداءً معمولی جنگ کے بعد باشندگان شہر نے صلح کے ساتھ قبضہ دے دیا، ان کی جان ومال اور زمینیں سب محفوظ رکھی گئیں، البتہ زمینوں پر حسب قاعدہ شرعیہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا۔ (۵)

کامل ابن اثیر میں ہے:

"فطلب أهلها الأمان والصلح منهم و وظف عليهم الخراج." (۶)

مقام بدھیا کا حاکم کاکا نامی خود محمد بن قاسم کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور امن کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے اس کو امن دے دیا اور بڑی عزت کے ساتھ اس کا استقبال کیا اور وہاں کی زمینوں پر کاکا ہی کے مشورہ سے خراج مقرر کیا گیا" (۷) ——— اور ہڑی کا قلعہ جنگ کے ساتھ عنوۃً فتح کیا گیا (۸) ——— مقام ساوندری سمد صلحاً فتح ہوئے (۹) ——— اسی طرح مقام بغرور کے حاکم داہر اسے اس شرط پر صلح ہوئی کہ ان کو اور ان کی مندروں کو کوئی نقصان نہ پہونچایا جائے، محمد بن قاسم نے یہ شرط منظور کر لی اور ان کی زمینوں کو انھیں لوگوں کے قبضہ و ملک میں باقی رکھ کر خراج مقرر کر دیا اور ایک مسجد کی تعمیر کرائی۔ (۱۰)

——— شہر سقہ، لوہانہ، قلعہ الور، قلعہ بابیہ صلحاً فتح ہوئے۔ مقام اسکندرہ اور قلعہ سکہ مقابلہ اور ٹکراؤ

---

(۱) فتوح البلدان /۴۲۵ (۲) آئینۂ حقیقت نما، باختصار /۸۶ (۳) کامل ابن اثیر ۴/۲۰۵، فتوح البلدان للبلاذری ۴۲۵

(۴) ایضاً (۵) بلاذری /۴۲۵ (۶) کامل بن أثیر للجزری ۴/۲۰۵

(۷) آئینۂ حقیقت نما /۸۹ (۸) بلاذری /۴۲۶، ابن اثیر ۴/۲۰۵

(۹) ابن اثیر ۴/۲۰۶ (۱۰) بلاذری /۴۲۶

کے بعد فتح ہوا، اسی طرح شہر ملتان اور اس کا علاقہ دو مہینہ تک سخت معرکہ آرائی کے بعد بزور شمشیر فتح ہوا۔ (۱)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ پورے خطۂ سندھ کی فتح عام طور پر دو ہی صورتوں کے ذریعہ عمل میں آئی، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ محمد بن قاسم نے مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا معاملہ کیا، اس معاملہ کی کچھ کہانی خود محمد بن قاسم کی زبانی سنیے جو انھوں نے برہمن آباد کی فتح کے بعد باشندگانِ سندھ کو خطاب کرتے ہوئے اپنے ایک بیان میں کہا،

"جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی، نہ مکان و اموال کو کسی قسم کا نقصان پہونچایا جائے گا، مالکانِ اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مالگذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا، وغیرہ" (۲)

محمد بن قاسم کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ باشندگانِ سندھ کی مملوکہ اراضی بدستور ہندو مالکان کی ملکیت میں رکھی گئیں اور ان سے صرف خراج وصول کیا گیا، اسی طرح حجاج بن یوسف نے محمد بن قاسم کے نام جو خط لکھا ہے اس میں مذکور ہے کہ

" جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔" (۳)

حجاج بن یوسف کے اس خط میں جو اپنے مذہب پر قائم رہنے والے لوگوں سے خراج وصول کرنے کا ذکر ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندو مالکان سابق کی مملوکہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں باقی رکھی گئیں، کیوں کہ کسی زمین پر خراج اور مال گذاری اسی وقت مقرر کیا جاتا ہے جب کہ ان پر مالکان کا قبضہ برقرار رکھا جائے اور اگر اس کے خلاف کیا جاتا تو پھر ان پر خراج کے بجائے عشر ہوتا اور وہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں ہوتیں اور ان پر عشر و خراج کچھ نہ ہوتا۔ (۴)

(۱-۲) آئینہ حقیقت نما ص۹۵ (۳) ایضاً ص۱۰۱ (۴) کماتال الشامی ۴/۲

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو بلاد صلح کے ساتھ فتح ہوئے، ان میں تو محمد بن قاسم نے شرعی حکم کے موافق شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ان کی اراضی و اموال پر کسی قسم کا کوئی تصرف مطلقاً نہیں کیا، ہر شخص اپنی اپنی املاک منقولہ اور غیر منقولہ پر بدستور سابق مالک و متصرف رہا، البتہ شرعی قاعدہ کے مطابق ان کی زمینوں پر خراج اور افراد پر جزیہ کی معمولی رقم مقرر کی گئی، اور جو علاقے جنگ کر کے فتح کیے گئے ان کی اراضی مملوکہ میں بھی صرف وہ زمینیں جو مفتوح راجہ کی املاک اور شاہی مقبوضات تھیں، ان ہی کو اراضی بیت المال میں داخل کیا گیا، جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضہ نے عراق میں شاہ کسریٰ اور اس کے متعلقین کی مملوکہ اراضی کو بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا تھا، باقی زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور برقرار رکھ کر خراج شرعی مقرر کر دیا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عراق، شام، مصر کی عام اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا۔

مختصر یہ کہ پورے صوبۂ سندھ کی اراضی مملوکہ پر باشندگانِ ملک کا مالکانہ قبضہ باقی رکھا گیا، صرف وہ شاہی مقبوضات جو راجاؤں کی املاکِ خاص تھیں اور جنگ و جہاد کر کے ان کو قہراً و عنوۃً فتح کیا گیا تھا، تو یہ زمینیں اور غیر مملوکہ اراضی کی جملہ اقسام مثلاً لاوارث زمینیں وغیرہ اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں اور انھیں اراضی میں سے محمد بن قاسم نے بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو جاگیریں عطا کیں، نیز مساجد وغیرہ تعمیر کرائیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی سندھ میں سے جو اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں، عموماً ان کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اراضی ہیں جو کسی شخص کو سلطان کی طرف سے بطور جاگیر مالکانہ طور پر دی گئیں یا وہ اراضی ہیں جو ہندو مالکانِ اراضی سے خریدی گئیں، ان دو صورتوں کے علاوہ بظاہر کوئی تیسری صورت معلوم نہیں ہوتی، سوائے اس کے کہ سندھ کے بعض خطے کے لوگ از خود مسلمان ہو گئے اور ان کو ان کی املاک و اراضی پر باقی رکھا گیا۔

مذکورہ بالا سطور میں یہاں تک جو کچھ تحریر کیا گیا وہ فقط اراضی سندھ کا مختصر جائزہ ہے جس کی فتح کی تکمیل ۹۵ھ میں مکمل ہو گئی تھی، اس کے تقریباً تین سو سال کے بعد ہندوستان کے بقیہ حصوں کی فتح شروع ہوئی جس کا آغاز ۳۹۱ھ میں سلطان محمود غزنوی کے ہاتھوں شروع ہوا، اور ۴۱۳ھ تک ان کی جنگوں کا رخ صرف پنجاب و سندھ کی طرف رہا کیوں کہ پنجاب تو پہلے ہی سے ہندو راجاؤں کے قبضہ میں تھا، البتہ سندھ جو محمد بن قاسم کے ہاتھوں فتح ہو چکا تھا اس کے بہت سے علاقوں پر تین سو سال

کے طویل عرصہ میں خلافت بغداد کے کمزور ہو جانے کے باعث ہندو راجاؤں نے قبضہ کر لیا تھا، اور دیگر بعض خطوں ملتان و دیبل وغیرہ پر قرامطہ قابض ہو گئے تھے جو منافقانہ اور ملحدانہ طور پر اپنے کو مسلمان ظاہر کرتے تھے، مگر درحقیقت وہ لوگ بے دین تھے، مذہب اسلام سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، سلطان محمود غزنوی نے ان تمام سے مقابلہ کر کے سندھ کو دوبارہ از سر نو فتح کیا پھر پنجاب کو فتح کیا، پنجاب کی فتح کے وقت ابتداً محمود غزنوی نے یہ طریقہ جاری رکھا کہ جس راجہ کا علاقہ فتح ہوا، اس سے اطاعت و خراج گذاری کا وعدہ لے کر معافی دے دی اور اس علاقہ کو اسی راجہ کی نگرانی میں چھوڑ دیا، مگر ان راجاؤں نے عموماً غداری کی، جب بھی ذرا موقع پایا خراج دینا بند کر دیا اور خود مختار بن کر مقابلہ کے لیے آمادہ ہو گئے اور اسی طرح ایک ایک راجاؤں نے کئی کئی مرتبہ غداری کی، بالآخران راجاؤں کی مسلسل بدعہدی سے مجبور ہو کر محمود غزنوی نے صوبہ پنجاب کو براہ راست سلطنت غزنوی کے ساتھ ملحق کر دیا، یہی حال سندھ کے ساتھ ہوا، آخر کار ان دونوں صوبوں کو ۴۱۲ھ میں سلطنت غزنی کے ساتھ لاحق کر کے اپنے عمال و حکام مقرر کر دئے جو ملک کا انتظام کرتے اور زمینوں کا خراج وصول کر کے دارالسلطنت غزنی کو پہنچاتے تھے، پنجاب و سندھ کی فتح کے بعد سلطان محمود غزنوی ہندوستان کے دوسرے خطوں کی طرف متوجہ ہوئے۔

تھانیسر کو عنوۃً فتح کیا (۱) ــــ قنوج کی فتح صلحاً ہوئی (۲) ــــ میرٹھ کی فتح بھی صلحاً ہوئی۔ مہابن کی فتح عنوۃً ہوئی، متھرا کی فتح صلحاً ہوئی، فتح پور کی فتح صلحاً ہوئی، کالنجر اور گوالیار کی فتح صلحاً ہوئی (۳) ــــ سومنات اور گجرات کی فتح عنوۃً ہوئی (۴) ــــ اجمیر کی فتح صلحاً ہوئی (۵) ــــ کشمیر کی فتح ۴۰۷ھ ہی میں صلحاً ہو گئی تھی اور کشمیر کا راجہ بوقت فتح مسلمان ہو گیا تھا۔ (۶)

مذکورہ صوبوں اور علاقہ جات کے علاوہ بھی بہت سے خطوں کو محمود غزنوی نے فتح کیا۔ محمود غزنوی کے بعد شاہان غزنی نے بنارس، ہردوار، دہلی وغیرہ کو فتح کیا۔ بنارس کی فتح صلحاً ہوئی، اور دہلی کی عنوۃً، پھر غزنی سلطنت کے زوال کے بعد غلاموں کی حکومت کے ابتدائی دور میں محمد بختیار خلجی کے ہاتھوں بہار کی فتح جنگ سے، آسام کی فتح صلحاً اور بنگال کی فتح جنگ کے ذریعہ عمل میں آئی، تبت کی فتح

---

(۱) آئینہ حقیقت نما / ۱۹۰ (۲) ایضاً / ۱۹۳ (۳) آئینہ / ۱۹۰

(۴) آئینہ / ۲۰۴ (۵) ایضاً (۶) کامل ابن اثیر

عنوۃً ہوئی۔

غلاموں کی حکومت کے اختتام کے بعد شاہان خلجی کا دور شروع ہوا، خاندان خلجی کا دوسرا بادشاہ علاء الدین خلجی گذرا ہے، اس نے ۶۹۴ھ سے لے کر ۷۱۰ھ تک مسلسل سولہ برس تک سعی و کوشش کر کے دکن مدراس وغیرہ کو فتح کیا۔ دکن وغیرہ کے مختلف خطوں کی فتح کہیں صلح کے ساتھ اور کہیں جنگ وجدال کے ساتھ ہوئی۔ بھیلسہ کی فتح عنوۃً ہوئی، دیوگیر یعنی دولت آباد صلحاً فتح ہوا، قلعہ رنتھبور کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔ قلعہ چتوڑ کی فتح بھی جنگ وجہاد سے ہوئی، ورنگل کی فتح صلحاً ہوئی، میسور و مالابار وغیرہ کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان کی فتح کا آغاز محمد بن قاسم کے ہاتھوں سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی پر جا کر اختتام پذیر ہوا، اور اس طرح چھ سو اکیس سال کی طویل مدت میں ہندوستان کا پورا برِ اعظم کوہ ہمالیہ سے راس کماری تک اور سندھ و گجرات سے بنگال و اڑیسہ تک مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت کے زیر نگیں ہو گیا اور یہاں پر پہونچ کر فتوح الھند کا سلسلہ پایۂ تکمیل تک پہونچ گیا۔ فتوح الہند کی اس طویل مدت میں جو غزوات و فتوحات ہوئیں ان پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک ہندوستان کا پورا خطہ عموماً دو صورتوں کے ذریعہ فتح ہوا، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ وجہاد سے، البتہ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ وہاں کے پورے باشندے از خود مسلمان ہو کر سلطنت اسلامی کے مطیع ہو گئے، بہرحال فتح کی جو بھی صورت پیش آئی ان تمام صورتوں میں یہاں کی اراضی یہیں کے باشندوں کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں، البتہ یہاں کے باشندوں سے اپنے مذہب پر قائم رہنے کی صورت میں ان کی زمینوں سے خراج اور مسلمانوں سے عشر وصول کیا گیا لیکن کہیں ایسا نہیں ہوا کہ یہاں کے باشندوں سے ان کی زمینوں کو چھین کر مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا ہو، سوا اس کے کہ جو اراضی غیر مملوکہ تھیں یا لاوارث تھیں یا راجاؤں کی مقبوضات تھیں، ان اراضی کو بیت المال میں داخل کیا گیا اور حسب ضرورت، ضرورت مندوں کو یا بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو بطور جاگیر کے دے دیا گیا۔

مختصر یہ کہ ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے مسلم فاتحین نے یہاں کی مملوکہ و مقبوضہ اراضی کو مسلمانوں پر تقسیم کرنے کے بجائے یہیں کے باشندوں کے قبضہ و ملکیت میں باقی رکھ کر غیر مسلموں سے خراج وصول کیا اور فتح کے وقت مسلمان ہونے والے لوگوں سے عشر، چنانچہ خود محمد بن قاسم کا یہ بیان گذر چکا ہے کہ "جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں

اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی نہ مکان واموال کو کسی قسم کا کوئی نقصان پہنچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مال گذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا۔ (۱)

اسی طرح حجاج بن یوسف کا یہ خط نقل کیا جا چکا ہے کہ:

" جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو، اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔" (۲)

محمد بن قاسم کا مذکورہ بیان اور حجاج بن یوسف کا مندرجہ خط اگرچہ علاقہ سندھ سے متعلق ہے لیکن بعینہ یہی معاملہ دیگر مسلم فاتحین نے ہندوستان کے دیگر خطوں کی اراضی کے ساتھ جاری رکھا، چنانچہ تاریخ ہند سے واقفیت رکھنے والے حضرات سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے۔

اب رہی یہ بات کہ غیر مسلموں سے جو خراج وصول کیا گیا، وہ کس قسم کا تھا تو عام طور پر تاریخ ہند میں اس کی وضاحت نہیں ہے، سوائے اس کے کہ حجاج بن یوسف نے علاقہ سندھ سے متعلق اپنے ایک خط میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔ (۳) لیکن ظاہر ہے کہ اس سے خراج کی کسی خاص قسم کی تعیین نہیں ہوپاتی، کیوں کہ خود راجاؤں کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ زمینوں کا خراج و مال گذاری کس طرح وصول کرتے تھے۔ ہاں علمائے سندھ نے علاقۂ سندھ کے خراج کے متعلق جو رسائل لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے علاقۂ سندھ کے غیر مسلموں کی زمینوں پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا، جس کی مقدار خمس یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ تھی، چنانچہ شیخ ابوالحسن دہری کے رسالہ "رفع الغریہ" میں ہے کہ

"ان خراج السند ہو الخمس ای ضعف العشر"

اسی طرح مخدوم محمد عارف سندھی کی بیاض اور مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی کی تحقیق سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے، بہر حال خراج کی یہ خاص مقدار اور خاص قسم علاقۂ سندھ سے متعلق ہے، رہے ہندوستان کے دیگر خطے تو ان کے

---

(۱) آئینہ حقیقت نما ص۳۶ (۲) ایضاً ص۱۰۱ (۳) ایضاً

متعلق تاریخ ہند میں صرف اتنی وضاحت ہے کہ ہندو مالکان کی اراضی کو انھیں کی ملکیت و قبضہ میں باقی رکھ کر ان پر خــــراج عائد کیا گیا، مگر عام طور پر یہ تفصیل مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان پر عائد کی گئی۔ البتہ علاءالدین خلجی کے متعلق آئینہ حقیقت نما اور نزہتہ الخواطر وغیرہ میں اتنا مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر کیا تھا اس کو بدل کر اس کے بجائے بٹائی کا قانون جاری کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے علاوہ ہندوستان کے دیگر خطوں میں خراج مؤظف کا قانون جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے خراج مقاسمہ سے بدل دیا، جس کا بظاہر اس کو کوئی حق نہ تھا۔ خــراج مؤظف اور مقاسمہ کی تفصیل محور چہارم کے تحت آرہی ہے۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کے معاملہ و برتاؤ کا علم ہوا وہیں غیر مسلموں کی اراضی سے وصول کیے جانے والے خاص قسم کے خراج کی مختصر سی جھلک بھی معلوم ہوئی اوپر کی تمام تفاصیل حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ القول الماضی سے ماخوذ ہے۔ من شاء التفصیل فلیراجعها ــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) انگریزوں کے دور حکومت میں اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی اس سلسلہ میں حالات و واقعات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی عموماً اراضی مملوکہ کے جو اصل مالک تھے انھیں کو ان کی اراضی کا مالک قرار دیا گیا، البتہ بعض جگہ اس منحوس دور حکومت میں مالکان اراضی کے ساتھ ظلم و زیادتیاں کی گئیں، جس کے نتیجے میں دوسرے لوگ بھی زمینوں کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک ہوگئے اور قانون نے بھی ان کو زمینوں کا مالک تسلیم کر لیا۔ مثلاً جو لوگ زمینوں کا صرف لگان وصول کرنے پر مقرر تھے جن کو جاگیردار اور تعلقہ دار یا ٹھیکہ دار کہا جاتا تھا، ان کو بھی بعض جگہ قانوناً زمین کے مالکان کی حیثیت دے دی گئی، جس کا بنیادی مقصد بظاہر یہ تھا کہ لگان کی وصولی باقاعدہ اور بر وقت ہو کر اس کی مقررہ رقم حکومت کے خزانہ تک جلد از جلد پہونچ جائے مگر اس قانون کا نقصان یہ ہوا کہ بہت سی جگہوں پر لگان وصول کرنے والے زمین کے مالکوں کے ساتھ ظلم و زیادتی کر کے خود ہی زمینوں کے مالک بن گئے اور اس طرح ان کو بھی زمین دار کہا جانے لگا۔ اور بعض جگہ لگان وصول کرنے والوں کو اگرچہ مالک زمین کی حیثیت نہیں دی گئی مگر ان کو زمینوں پر کم توڑ لگان مقرر کر دینے کا اختیار دیا گیا، اگر زمین کا مالک وہ کمر توڑ لگان جمع کر دیتا تو اس کو اس کی ملکیت پر باقی رکھا جاتا اور اگر وہ لگان جمع نہیں کرپاتا تو اس کو زمین سے بے دخل کر دیا جاتا اور پھر اس کی زمین کو نیلام کر دیا جاتا یا خود لگان وصول کرنے والا اس کا مالک ہوجاتا۔

الغرض بہت سی بدعنوانیاں کر کے لگان وصول کرنے والے لوگ زمینوں کے مالک ہوجایا کرتے تھے، اسی طرح جو لوگ مالکان اراضی کی زمینوں میں بٹائی یا کرایہ داری پر کاشت کرتے تھے، سنہ ۱۹۲۳ء میں ان کو بھی قانوناً بعض جگہ زمینوں کا نصف مالک قرار دے دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بٹائی پر یا کرایہ داری پر زمینوں میں کاشت کرنے والے لوگ جو دراصل زمینوں کے مالک نہ تھے وہ بھی زمینوں کے مالک بن گئے اور انہی مذکورہ بالا بدعنوانیوں سے متاثر ہو کر جاگیر دار، تعلقہ دار، ٹھیکہ دار، زمین دار، کاشت کار وغیرہ الفاظ مختلف جگہوں پر مختلف ومتضاد معانی میں مستعمل ہونے لگے، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ اردو لغات کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں مذکورہ الفاظ کے مختلف ومتضاد معانی لکھے ہیں۔ (من شاء التفصیل فلیراجع إلی الکتب اللغۃ الاردیۃ)۔

مذکورہ سطور میں انگریزوں کے عہد حکومت میں اراضی ہند کی ملکیت کے سلسلہ میں جن بدعنوانیوں کا تذکرہ کیا گیا ان پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الیاس برنی پروفیسر معاشیات جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن نے اپنی کتاب معیشۃ الہند میں ایک جگہ لکھا ہے کہ

"ہندوستان کی بیشتر مزروعہ زمین از روئے قانون سرکار کی ملک نہیں بلکہ لوگوں کی ملکیت ہے یعنی وہ اس کو خرید وفروخت کرسکتے ہیں، رہن رکھ سکتے ہیں، ہبہ کرسکتے ہیں اور ورثہ میں پا سکتے ہیں یہ لوگ شمالی ہند میں حسب حیثیت تعلقہ دار، زمین دار، خود کاشت زمین دار کہلاتے ہیں۔ (اور) دکن میں ان کو رعیت کہتے ہیں" (۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انگریزی عہد حکومت میں بھی سابق مالکانِ اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا گیا تھا، اسی کا نتیجہ ہے کہ آج تک سابق مالکانِ اراضی کو اپنی زمینوں میں تمام مالکانہ تصرفات خرید وفروخت ہبہ و وقف وغیرہ حاصل ہیں اور انتقال کے بعد ان کی زمینیں ان کی املاک منقولہ کی طرح ان کے وارثوں کے درمیان تقسیم ہوتی ہیں، ہاں جو لوگ اس عہد حکومت میں ٹھیکہ دار تھے مگر انھوں نے ظلم وغصب کر کے سابق مالکانِ اراضی کی زمینوں پر قبضہ کر لیا اور پھر انگریزی حکومت نے بھی ان کو مالک تسلیم کر لیا تو اگرچہ وہ غاصبین ابتداءً مجرم تھے مگر انگریزی حکومت کے ان کی ملکیت تسلیم کر لینے کی وجہ سے وہ لوگ زمینوں کے مالک ہو گئے اور ان کے بعد جن لوگوں کو یہ زمینیں وراثت میں ملیں یا جنھوں نے ان زمینوں کو ان سے خریدا وہ لوگ بھی اب اس زمین کے

---

(۱) معیشۃ الہند ص۲۴۵

شرعی مالک ہوں گے۔ (لما صرح به الفقهاء من ثبوت الملك للكافر لاستيلائه على مال المسلم)۔
نیز انگریزی حکومت نے جن لوگوں کی مملوکہ جائدادوں کو بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم و غیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کردیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان جائدادوں کے مالک ہو گئے۔
البتہ اگر کسی جگہ اوقاف کی زمینوں کو انگریزی حکومت نے ضبط کرلیا تو شرعًا سرکار ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا ہے تو وہ بھی اس کے مالک نہ ہوں گے۔
مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اراضی ہند کے ساتھ مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا، وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انگریزوں کی عمل داری کے پورے عہد میں ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی۔ اب رہی یہ بات کہ انگریزوں نے اراضی کے سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں سے کس صوبہ میں کیا برتاؤ کیا اور کس جگہ کیسا رویہ اپنایا اور کون سا قانون نافذ کیا تو اس کی مختصر جھلک محور سوم میں ملاحظہ ہو۔

(محور سوم)

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد برطانوی دور تسلط میں زیادہ سے زیادہ مال گذاری حاصل کرنے کے لیے حکومت برطانیہ نے مختلف موقعوں پر اراضی ہند کی نوعیت کے سلسلہ میں مختلف قسم کے قوانین جاری کیے، کبھی زمین کے اصل اور سابق مالکوں کے علاوہ مال گذاری وصول کرنے والوں کو زمین کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک کر دیا، لیکن ان سب کے باوجود ہر دور میں یہ بات مشترک رہی کہ زمین کے اصل مالکوں کو ان کی اراضی سے بالکل محروم نہیں کیا گیا بلکہ اصل مالکوں ہی کی ملکیت تسلیم کی گئی، البتہ مالکان اراضی کی ملکیت میں تحدید کردی گئی اور اس سلسلہ میں برطانوی سامراج نے جو نظام برپا کیا ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) زمین داری (۲) محل داری (۳) رعیت داری

زمین داری کا نظام سب سے پہلے ۱۷۹۵ء میں بنگال میں نافذ ہوا کہ جو لوگ حکومت کی طرف سے لگان وصول کرنے والے تھے ان کو مالکان اراضی کی حیثیت دے دی گئی یعنی اصل مالکوں کے ساتھ زمین کی ملکیت میں لگان وصول کرنے والوں کو بھی شریک کر دیا گیا تاکہ حکومت کو لگان کی رقم زیادہ سے زیادہ حاصل

مگر ظاہر ہے کہ یہ نظام سراسر ظلم تھا، مگر افسوس یہ ہے کہ برطانوی دانشوروں نے اس ظلم کو روا رکھا جس کے نتیجے میں لگان وصول کرنے والے لوگ بھی زمین دار کہے جانے لگے، حالاں کہ یہ لوگ حقیقت میں زمین دار نہ تھے۔

دوسرا نظام محل داری کا تھا، کہ ایک بستی کی کل اراضی کا مالک اس بستی کے آباد لوگوں کو قرار دیا گیا تھا، اس نظام میں گاؤں کی کل اراضی کا لگان ایک متعین رقم طے کر دی جاتی تھی جس کی ادائے گی اس گاؤں میں آباد تمام لوگوں پر مشترکہ طور سے یا انفراداً واجب ہوتی تھی، محل داری کا یہ نظام ابتداءً آگرہ اور اودھ میں نافذ کیا گیا تھا، اور بعد میں صوبۂ پنجاب میں بھی اس نظام کو رواج دیا گیا۔

تیسرا نظام رعیت داری کا ہے جو ۱۹۲۲ء میں بمبئی، مدراس وغیرہ میں جاری کیا گیا، اس نظام میں اراضی کی ملکیت میں کرایہ داری اور بٹائی پر کاشت کرنے والوں کو بھی اصل مالکوں کے ساتھ شریک کیا گیا، اگر غور کیا جائے تو اس نظام میں نظام زمین داری کا عنصر پایا جاتا ہے۔

الغرض برطانوی سامراج میں اراضی کے لگان کی وصولی میں سہولت یا بطور لگان کے زیادہ سے زیادہ رقم کی وصولی کے پیش نظر مختلف موقعوں پر مذکورہ تین قسم کے نظام کا نفاذ ہوا، لیکن ان تینوں قسم کے نظام کے زیر سایہ ظلم و عدوان کو خوب ترقی ہوئی، البتہ اس نظام کی وجہ سے اراضی کی ملکیت میں کیا فرق آیا، تو اس کی وضاحت محور دوم کے نمبر دوم میں تحریر کی جا چکی ہے۔

۲—— آزادی کے بعد ہندوستان میں کانگریس پارٹی زیر اقتدار آئی، کانگریس پارٹی کے دور حکومت میں تنسیخ زمین داری کا قانون جاری ہوا، جس کا مقصد بہ ظاہر یہ تھا کہ حکومت اور زمین جوتنے والے کسان کے درمیان پائے جانے والے مالکان کا خاتمہ کر دیا جائے اور ان کو بے دخل کر دیا جائے، لیکن عملی طور پر اس کا الٹا اثر یہ ہوا کہ ان قوانین کی رو سے درمیانی مالکان ہی کو زمین دار کا درجہ دے دیا گیا۔ آسام، بہار، گجرات، مدراس، مہاراشٹر میں غالباً درمیانی مالکوں کو بے دخل کیا گیا اور اراضی کے اصل مالکوں کو ہی ان کی اراضی پر برقرار رکھ کر ان کی ملکیت تسلیم کی گئی، اسی کے ساتھ ایک بدعنوانی کا اضافہ کر دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ مستقل کرایہ داروں کو جو زمین کو بہتر بنا کر اس میں مثبت تبدیلی لاتے ہیں، ان کو اپنی محنت کے معاوضہ کے وصول کرنے کا اختیار دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مستقل کرایہ دار عملی طور پر زمین کے مالکان کے ساتھ اراضی کی ملکیت میں برابر کے شریک ہو گئے، البتہ بیوہ یا غیر شادی شدہ عورت نابالغ یا دماغی مرض میں مبتلا شخص اسی طرح مسلح فوجیوں کی اراضی میں مستقل کرایہ دار کو بظاہر زمین کی ملکیت میں

شریک نہیں کیا گیا، لیکن کرایہ کی شرح مقرر کر دی گئی، چنانچہ گجرات، مہاراشٹر اور راجستھان میں کل پیداوار کا چھٹا حصہ زیادہ سے زیادہ کرایہ کے طور پر مقرر کیا گیا، آسام، کرناٹک، منی پور اور تری پورہ میں زیادہ سے زیادہ کرایہ کل پیداوار کے ایک چوتھائی سے لے کر پانچویں حصہ تک مقرر کیا گیا، پنجاب میں پیداوار کا ایک تہائی حصہ معقول اور موزون کرایہ تصور کیا گیا، جب کہ تامل ناڈو میں ۳۳ فی صد سے لے کر ۴۰ فی صد تک کرایہ کی شرح رکھی گئی، جموں، کشمیر میں پیداوار کا ایک تہائی اور آندھرا پردیش میں آب پاشی والی زمینوں میں کل پیداوار کا ایک چوتھائی اور صوبے کے دوسرے علاقوں میں کرایہ کے طور پر کل پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا گیا اور بہت سے صوبوں میں کرایہ داروں کو مالکان اراضی سے زمینوں کے خریدنے کا حق اختیاری طور پر دیا گیا، چنانچہ پنجاب میں حق خریداری اختیاری ہے اور بہت سی جگہوں پر تو اختیاری حق خریداری کی قید بھی ختم کر دی گئی ہے اور کرایہ داروں سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ زمینوں کو اصل مالکوں سے ضرور خریدیں، چنانچہ مغربی بنگال میں یہی قانون جاری ہے۔ پنجاب و بنگال کے علاوہ گجرات اڑیسہ، راجستھان، کیرالہ، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، کرناٹک، اتر پردیش اور مرکزی انتظام کے تحت علاقوں میں بھی حق خریداری کے قوانین کا نفاذ کیا گیا ہے۔ اور آسام، بہار اور جموں کشمیر میں تو اس سے بڑھ کر قابل افسوس امر یہ ہے کہ اختیاری حق خریداری کی بھی قید نہیں ہے بلکہ ریاستی حکومت کو پورا اختیار ہے کہ وہ مالکان اراضی کے مالکانہ حقوق بغیر کسی معاوضہ کے کرایہ داروں کو منتقل کر دے۔ اس کے علاوہ مالکان الاراضی کی ملکیتوں میں تحدید کا قانون جاری کیا گیا کہ اتنی حد تک ایک خاندان کے لوگ زمین رکھ سکتے ہیں اور بقیہ زمینوں کو حکومت گاؤں کے یا دیگر خاندانوں کے درمیان تقسیم کر دے گی یا مالکان اراضی کو معاوضہ دلوا کر یا کبھی بغیر معاوضہ دلوائے ہوئے از خود حکومت ان کی اراضی کو غریبوں، محتاجوں یا پسماندہ طبقہ کے لوگوں کو دیدے گی۔

الغرض زمینوں کی ملکیتوں کے سلسلہ میں حکومت موجودہ نے یعنی کانگریس حکومت نے بھی مختلف موقعوں پر مختلف قسم کے قوانین وضع کر کے ان کو نافذ کیا، لیکن اگر حق و صداقت کی روشنی میں غور کیا تو محسوس ہوتا ہے کہ مالکان اراضی کی ملکیت کے سلسلہ میں ظلم کرنے میں موجودہ کانگریسی حکومت انگریزوں سے کسی طرح پیچھے نہیں ہے مگر ان تمام ظلم و زیادتی کے باوجود اصولاً اس حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی ملکیت کو ایک حد تک تسلیم کیا ہے، چنانچہ "بھارت کا آئین" دفعہ ۳۰۰ میں ہے کہ

"بہ استثناء قانونی اختیار کے کسی شخص کو جائداد سے محروم نہیں کیا جائے گا" (۱)

(۱) بھارت کا آئین / ۲۰۵

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ برطانوی سامراج سے ۱۹۴۷ء میں آزادی حاصل کرنے کے بعد کانگریسی حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی زمینوں میں مختلف قسم کی تبدیلیاں کی ہیں لیکن ان سب کے باوجود ایک حد تک سابق مالکان اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا ہے، ہاں جن اشخاص کی زمینوں کو حکومت موجودہ نے غصب کر کے یا بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم وغیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کر دیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک ہو گئے، البتہ اگر کسی جگہ کانگریسی حکومت نے کسی مسجد یا اوقاف کی زمینوں کو ضبط کر لیا تو شرعاً یہ حکومت ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا یا بغیر خریدے از خود کانگریسی حکومت نے کسی کو دے دیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کانگریسی دور حکومت میں اراضی کے شرعی احکام بعینہ وہی ہیں، جو برطانوی سامراج کے دور میں تھے، جس کی مختصر سی جھلک محور دوم کے آخر میں پیش کی گئی۔

هذا ما عندي فقط والله سبحانه وتعالى اعلم۔

(محور چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات کے جوابات

(۱) اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت کے سلسلہ میں اتنی بات پر تو تمام علما متفق ہیں کہ یہ اراضی شام وعراق کے مثل مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ اس کے بعض خطے کے لوگ از خود فتح ہونے سے قبل ہی مسلمان ہو کر سلطان مسلم کے مطیع ہو گئے اور اس کے بعض خطے جنگ وجہاد کے ساتھ اور بعض صلح کے ذریعہ فتح ہوئے۔ اس کے بعد حسب اختیارات امام زمینوں کے متعلق مختلف صورتیں جاری ہوئیں۔ بعض اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں، بعض پر سابق مالکان اراضی کی ملکیت برقرار رکھی گئیں اور ان پر خراج مقرر کر دیا گیا، پھر ان میں سے بعض اراضی کے مالکان لاوارث مر گئے تو سلطان مسلم نے وہ زمینیں دوسرے لوگوں کو بطور ملک دے دیں، اسی طرح جو اراضی بیت المال کی تھیں ان میں سے بھی بہت سے لوگوں کو مالکانہ طور پر جاگیر میں دی گئیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی ہند کی مختلف اقسام ہیں، محور اول میں کسی زمین کے عشری وخراجی

ہونے کے سلسلہ میں جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان کی روشنی میں نیز دیگر دلائل و شواہد کی بنیاد پر ہندوستان کے جس خطہ کی زمین کا عشری ہونا معلوم ہو وہ عشری اور جس خطہ کی زمین کا خراجی ہونا معلوم ہو وہ خراجی ہونگی اور جن زمینوں کا کچھ حال معلوم نہیں اور وہ اس وقت مسلمانوں ... تصرف میں ہیں تو ایسی زمینیں بدلیل استصحاب حال مسلمانوں ہی کی ملک سمجھی جائیں گی اور ان میں عشر کا وجوب ہوگا۔ البتہ اگر درمیان میں کوئی کافر ان کا مالک ہوگیا تھا تو پھر وہ عشری باقی نہیں رہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اراضی مملوکہ عشری ہیں، چنانچہ عہد برطانیہ میں حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ میں اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے فتاویٰ دارالعلوم قدیم میں مسلمانوں کی مملوکہ اراضی کو بدلیل استصحاب حال عشری ہی کہا ہے۔ (۱)

ہاں جو مسلمان اپنی اراضی کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے اور ان کی زمینوں کو حکومت ہند نے قبضہ کرکے ہندؤں کو دے دیا بعدہٗ وہ زمینیں پھر کسی طرح مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں یا شروع ہی سے حکومت ہند نے مسلمانوں کو وہ زمینیں دے دیں تو یہ دونوں قسم کی زمینیں بوجہ استیلاء کافر عشری باقی نہیں رہیں، بلکہ خراجی ہوگئیں اور ان دونوں کے علاوہ باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے، جو عہد برطانیہ سے پہلے عہد اسلامی میں تھے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک ہیں اور کسی دور میں ان پر کافر کی ملکیت ثابت نہیں، وہ بدلیل استصحاب حال ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملک قرار دی جائیں گی اور عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی بھی وقت کافروں کا قبضہ ہوگیا پھر ان سے خرید کر یا کسی بھی جائز طریقے سے مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں، بعض عشری اور بعض خراجی اور ان دونوں قسموں کی زمینوں کے پہچاننے کا معیار بھی معلوم ہوا کہ جو زمینیں زمانہ قدیم سے مسلمانوں کی مملوکہ چلی آرہی ہیں اور درمیان میں کسی کافر کا مالک ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں تو وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کسی کافر کی ملکیت میں رہ چکی ہیں اور پھر مسلمانوں کی ملکیت میں آئی ہیں تو وہ زمینیں خراجی ہیں خلاصہ یہ کہ جن اراضی پر خراجی کی تعریف صادق آئے وہ خراجی اور جن پر عشری کی تعریف صادق آئے وہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ - فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۳ و ۴ /۱۶

عشری۔ کما حققہ المحقق التھانوی فی امداد الفتاوی و المفتی محمد شفیع الدیوبندی ثم الکراتشی فی احکام الأراضی وجواھر الفقہ۔

البتہ یہاں پر بعض حضرات علماء کو بعض فقہاء کے کلام سے اشتباہ ہو گیا ہے جس کی بنا پر بعض علماء نے تو اراضی ہند کے عشری وخراجی ہونے ہی کا سرے سے انکار کر دیا ہے۔(۱)______ اور بعض نے کہا کہ مسلمانوں کی تمام زمینیں عشری ہیں"(۲)______ لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ(۳) اور اسلام کا نظام اراضی میں مذکورہ دونوں قول کی مفصل تردید کی ہے، دراصل اشتباہ کی وجہ یہ ہے کہ علامہ شامی وغیرہ بعض فقہاء نے اراضی دار الحرب کے متعلق یہ تحریر کیا ہے کہ وہ نہ عشری ہوتی ہیں اور نہ خراجی(۴) اور ظاہر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے اس لیے یہاں کی تمام اراضی کا بھی یہی حکم ہوگا، البتہ اگر کوئی احتیاط پر عمل کرنا چاہے عشر نکال دے کیوں کہ مسلمانوں کی زمینوں میں اصل وظیفہ عشر ہے، پس بحالت اشتباہ عشر نکالنا ہی احوط ہوگا، لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے مذکورہ تمام اقوال کو تفصیل سے درج کرنے کے بعد ان پر تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں قول فیصل جو تحریر کیا ہے وہ یہی ہے کہ:

> "جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آئے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتداء ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی، اور جن زمینوں پر کسی کافر کی کسی زمانہ میں ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہو کر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی۔ واللہ اعلم" (۵)

اور شامی کی عبارت کے متعلق لکھا ہے کہ اس عبارت کا تعلق اصلی دار الحرب سے ہے جہاں کسی بھی وقت مسلمانوں کی حکومت نہ رہی ہو اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور وہاں کی زمینوں کے خریدنے وغیرہ کا کوئی تصور ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی زمینیں کافروں ہی کے استعمال میں ہوں گی، اس لیے اگر ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہوں اور نہ خراجی تو اس میں کوئی اشکال نہیں، البتہ جو ملک عارضی دار الحرب ہو اور

---

(۱) ملاحظہ ہو: معارف السنن شرح ترمذی ۵/۱۸۶ (۲) کما فی کفایت المفتی

(۳) جواھر الفقہ ۲/۲۹۳ (۴) ملاحظہ ھو: شامی باب الرکاز

(۵) جواھر الفقہ ۲/۲۷۰، اسلام کا نظام اراضی ۱۸۶/

مدتوں دارالاسلام رہ چکا ہو تو اس کے متعلق یہ حکم ہرگز نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی تائید شرح سیر کبیر کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ

لأن العشر و الخراج إنما يجب في أراضي المسلمين وهذه أراضي أهل الحرب ليست عشرية ولاخراجية ۔(۱)

عشر وخراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر عائد ہوتا ہے اور یہ زمینیں حربیوں یعنی دارالحرب کے کافروں کی ہیں اس لیے وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔

مذکورہ عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس سے وہی مفہوم ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا کہ اصلی دارالحرب کی زمینیں جو کبھی مسلمانوں کے زیر تصرف نہیں آئیں وہ نہ عشری ہوں گی اور نہ خراجی، لیکن جو ملک مدتوں دارالاسلام بھی رہا ہو اور بعد میں اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالیوں کے نتیجے میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو مگر مسلمانوں کی زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں ہی کے قبضہ وتصرف میں چلی آرہی ہو تو ایسی زمینوں کو احکام شرعیہ ضروریہ سے محروم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ان میں حسب دستور سابق عشر وخراج واجب ہوگا۔ چنانچہ امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے، اور شرح سیر کبیر کی عبارت اس کے لیے کافی دلیل ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً) اوپر شامی کی عبارت کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا بعینہٖ یہی بات حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاویٰ میں تحریر کی ہے۔ (۲)

خلاصہ یہ کہ صحیح قول کے مطابق ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں، یعنی بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔ مسلمانوں کی جن زمینوں کا عشری وخراجی ہونا متیقن طریقے سے معلوم ہے وہ اسی طرح عشری یا خراجی ہوں گی اور جن زمینوں کے متعلق کچھ معلوم نہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینوں کا یہی حال ہے کیوں کہ اس ملک کو فتح کیے ہوئے طویل زمانہ ہوگیا اور اس اثنا میں یہاں کی زمینوں پر کتنے انقلابات آئے، کتنی بستیاں بسیں اور اجڑیں ان کا حقیقی علم تو اللہ ہی کو ہے جو ساری کائنات کا خالق ومالک ہے، اللہ کے علاوہ کس کو اس کا صحیح علم ہے؟ اس لیے ایسی صورت میں استصحاب حال کو دلیل بنا کر یہی کہا جائے گا کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک چلی آرہی ہیں وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کافروں کے توسط سے ہو کر مسلمانوں کو پہنچی ہیں وہ خراجی ہیں۔(۳)

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۳۳۳ (۲) احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۱ (۳) مستفاد از جواہر الفقہ ۲/۲۷۰، امداد الفتاویٰ ۲/۵۹، مطبوعہ کراچی

مذکورہ تفصیلات سے ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت ظاہر و واضح ہوگئی، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں کون سی اراضی عشری ہے اور کون سی خراجی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا کچھ متعین نہیں اور نہ ان کا سابق حال ہی معلوم ہے اور وہ اس وقت مسلمانوں کے قبضہ و تصرف میں ہیں تو ان کے متعلق بدلیل استصحاب حال یہی سمجھا جائے گا کہ وہ زمینیں مسلمانوں ہی سے حاصل ہوتی ہیں اور ان میں عشر واجب ہوگا، نیز ایسی زمینوں کو عشری ہی کہا جائے گا۔

لان العشر اليق بالمسلم لما فيه معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج - (۱)

وفی معارف السنن قال الشیخ بلغنی عن الشیخ الکنکوهی انه افتی بان مالك الارض اذا لم يعلم ان ارضه انتقلت اليه من ايدی الکفار وکانت فی يده فعليه العشر فيها - والله أعلم - (۲)

سرکاری ٹیکس سے خراج کی ادائے گی

(۳) ہندوستان میں سرکار کو زمین کی مال گذاری دی جاتی ہے وہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ کیوں کہ یہاں کی سرکار کافر ہے اور کافر سرکار کو خراج وصول کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی فوج وغیرہ خراج کا شرعی مصرف ہے اس لیے ہندوستان کے مسلمانوں پر لازم و ضروری ہے کہ وہ خراج اپنے طور پر نکال کر دینی کاموں میں خرچ کریں جن میں بنا مساجد و مدارس وغیرہ بھی داخل ہے۔ کما حرره العلامة عبد الغفور الهمايونی السندی فی رسالته سراج فی تحقیق خراج السنده :

" پس بداں کہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید ادا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ

---

(۱) کما فی الهدایه ۵۰۰/۲ (۲) معارف السنن ۲۱۹/۵

مبین ہستند صرف نماید تا عنداللہ از عہدۂ آں برآید و در قیامت ماخوذ نہ گردد، واماآنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس درازائے خراج محسوب نمی گردد۔

لان الکافرین لیس لھم ولایۃ أخذ الخراج من المسلمین والمومنین وایضا لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیھم ما لا بنیۃ الخراج لایخرجون عن عھدتہ لانھم لیسوا بمقاتلین لاھل الحرب ولادافعین اعداء الاسلام عنھم وعن دارھم بل ھم أھل الحرب ودافعوا اعداء المسلمین والاسلام اعاننا اللہ تعالیٰ علیھم والمصرف للخراج المقاتلون لاھل الحرب ودافعوا لاعداء عن دار الاسلام۔[1]

اس مسئلہ کی مزید تحقیق اور علامہ ہمایونی کے رسالہ کی ضروری تلخیص احسن الفتاویٰ[1] میں ملاحظہ ہو۔ واللہ اعلم۔

(۴) نمبر ا، کے تحت عرض کیا جا چکا ہے کہ ہندوستان کی بعض زمینیں خراجی ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس طرح اور کس شرح سے کریں تو اس سوال کے جواب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خراج کیا ہے اور اس کی کتنی قسمیں ہیں اور ہند و پاک کی اراضی میں کس قسم کا خراج عائد ہوتا ہے تو یاد رہے کہ خراج عشر ہی کی طرح اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ایک ٹیکس ہے، البتہ خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اور عشر میں ٹیکس ہونے کے ساتھ عبادت کا پہلو بھی ہے۔

قال فی البدائع فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار[2]۔

وقال فی ھامش الھدایۃ فی الخراج معنی العقوبۃ للتعلق بالتمکن من الزراعۃ وان لم یزرع۔[3]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ خراج کیا ہے۔ رہی خراج کی قسمیں تو اس سلسلہ میں فقہاء نے خراج کی دو قسمیں لکھی ہیں۔ ایک خراجِ مؤظف اور دوسرا خراجِ مقاسمہ۔ خراجِ مؤظف کا مطلب یہ ہے کہ خراج کی مقدار نقد رقم سے مقرر کر دی جائے۔ اور خراجِ مقاسمہ کا مفہوم یہ ہے کہ بٹائی کی طرح پیداوار کا

---

(۱) احسن الفتاویٰ ۴/۳۳۸ تا ۳۴۲ (۲) بدائع ۲/۵۷ (۳) حاشیہ ھدایہ ۲/۵۷

کوئی حصہ نصف یا ثلث یاربع وغیرہ متعین کر دیا، خراج کی ان دونوں قسموں کے درمیان فرق یہ ہے کہ خراج کی پہلی قسم یعنی خراج مؤظف ہر کھیتی کے لائق زمین پر واجب ہے خواہ کھیتی کرے یا نہ کرے، چنانچہ اگر کسی کاشتکار نے سستی کی وجہ سے کھیتی نہیں کی تب بھی اس پر خراج مؤظف ادا کرنا واجب ہوگا اور خراج کی دوسری قسم کا تعلق پیداوار سے ہے اگر کھیت میں پیداوار ہوگی تو خراج واجب ہوگا اگر نہیں ہوگی تو خراج بھی واجب نہ ہوگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خراج مؤظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، لیکن خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہوسکتا ہے، چنانچہ شرح وقایہ کتاب الجہاد باب الوظائف میں لکھا ہے کہ

ان الخراج نوعان خراج موظف وهو الوظيفة المعينة التى توضع على الارض كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق وخراج المقاسمة كربع الخارج وخمسه ونحوهما فالذى لا يتكرر هو الموظف اما الخراج المقاسمة فهو يتكرر كالعشر۔ (۱)

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مؤظف اور یہ وہ متعین وظیفہ ہے جو زمین پر مقرر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کی آبادیوں پر مقرر کر دیا تھا۔ خراج مقاسمہ جیسے پیداوار کا چوتھا اور پانچواں حصہ وغیرہ، پس خراج مؤظف مکرر نہیں ہوتا، بہرحال خراج مقاسمہ تو وہ عشر کی طرح مکرر ہو جاتا ہے۔

حاشیہ شرح وقایہ میں مزید تفصیل دیکھنی چاہیے، خراج کی مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے پہلی قسم یعنی مؤظف کی مفصل بحث فقہ و حدیث کی کتابوں میں موجود ہے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کو فتح کیا تھا تو وہاں کی زمینوں کی پیمائش کرا کر اور مختلف پیداواروں کا اندازہ کر کے وہاں کی زمینوں پر خراج کی ایک رقم متعین فرما دی تھی، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں فی جریب ایک درہم (ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع (ساڑھے تین سیر) غلہ جو کھیت میں پیدا ہوا اور ترکاری کے قبیل کی چیزوں میں فی جریب پانچ درہم اور انگور و کھجور کے گھنے باغات میں

---

(۱) شرح وقایہ /۳۲۰

فی جریب دس درہم مقرر کر دیا تھا اور مذکورہ چیزوں کے علاوہ جن اشیاء کے خراج کی تعیین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ان کے متعلق فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق مقرر کیا جائے جو کل پیداوار کے نصف سے زائد نہ ہو اور خمس سے کم نہ ہو، البتہ اگر تجربہ سے ثابت ہو جائے کہ پیداوار بہت کم ہوتی ہے اور محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے تو خمس سے کم کرنا بھی جائز ہے البتہ نصف پیداوار سے زیادہ خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اگر کسی نے باغ کاٹ کر اس زمین میں زراعت شروع کر دی ہے تو اس سے باغ ہی کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کسی نے سبزی والی زمین میں سبزیوں کی صلاحیت کے باوجود سبزیوں کے بجائے زراعت کی تو اس سے سبزیوں ہی کا خراج وصول کیا جائے گا، نیز اگر کسی نے کھیتی کے قابل زمین کو چھوڑ دیا اور سستی و غفلت کر کے اس میں کھیتی نہیں کی تو بھی اس سے خراج مؤظف وصول کیا جائے گا، وہ ہرگز معاف نہ ہوگا، ہاں اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا اور کوئی آفت پہونچ جائے، جس کی وجہ سے وہ زمین کھیتی کے قابل نہ رہے تو اس سے خراج مؤظف معاف ہو جائے گا، یاد رہے کہ سطور بالا میں جریب کا ذکر آیا ہے، وہ ہمارے زمانہ کے موجود بیگہ سے قریب ہے یعنی ایک جریب کا رقبہ ۶۰ مربع ذراع ہوتا ہے اور یہاں پر ذراع سے مراد سات قبضہ کا ذراع ہے جب کہ عام ذراع چھ قبضہ کا ہوتا ہے اور ایک قبضہ چار انگشت کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک ذراع پونے دو فٹ (مساوی ۲۸ انگشت) ہوا، اور ساٹھ ذراع ۱۰۵ فٹ برابر ۳۵ گز یا ۳۲ میٹر ہوا اور اس طرح ایک جریب گیارہ ہزار پچیس مربع فٹ مساوی بارہ سو پچیس مربع گز یا ایک ہزار چوبیس (۱۰۲۴) مربع میٹر ہوا۔ (۱)

مذکورہ سطور میں خراج کی جو تفصیل درج کی گئی وہ خراج مؤظف کی ہے اور خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح زمین کی پیداوار پر ہے اگر کسی نے کھیتی نہیں کی جس کے نتیجے میں پیداوار نہیں ہو سکی اگرچہ اس نے کھیتی کرنے میں سستی ہی کیوں نہ برتی ہو، مگر خراج مقاسمہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے اگر پیداوار نہیں ہو سکی ہے تو عشر ہی کی طرح خراج مقاسمہ بھی واجب نہیں ہوگا، نیز جس طرح عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح خراج مقاسمہ بھی پیداوار کے سال میں مکرر ہونے

---

(۱) احسن الفتاوی

کی وجہ سے مکرر واجب ہو جاتے گا، ہاں خراج موظف سال بھر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، اگرچہ زمین ایک سال کے اندر دو یا زیادہ مرتبہ ہی پیداوار کیوں نہ ہو۔ خراج موظف کے سلسلہ میں جس طرح یہ تفصیل ہے کہ خراج کی مقدار پیداوار کے نصف سے زائد اور خمس سے کم نہ ہو۔ بعینہٖ یہی تفصیل خراج مقاسمہ میں ہے کہ اس کی مقدار کل پیداوار کے نصف اور خمس کے درمیان ہی ہونی چاہیے اس سے کم و زائد نہ ہو، بلکہ علامہ شامی کے بقول خراج مقاسمہ میں نصف پیداوار سے زائد خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، رہا خمس سے کم کرنا تو جائز ہے، مگر بہتر یہ ہے اس سے کم نہ کیا جائے، البتہ اگر کسی زمین میں محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے اور پیداوار کم ہوتی ہے تو خراج مقاسمہ خمس پیداوار سے کم کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں عشر اور نصف عشر بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔

کما فی رد المحتار: ویکون حکمہ حکم العشر ومن حکمہ ان لا یزید علی النصف وینبغی ان لا ینقصہ عن الخمس قالہ الحدادی وبہ علم ان قول الشارح وینبغی مذکور فی غیر محلہ لان الزیادۃ علی النصف غیر جائزۃ کما مر التصریح بہ فی قولہ ولا یزاد علیہ وکان عدم التنقیص عن الخمس غیر منقول فذکرہ الحدادی بحثا لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا کانت تحتیق فلو کانت قلیلۃ الریع کثیرۃ المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ کما فی ارض العشر انتہیٰ۔(۱)

وذکر ابن عابدین من قبل فی کتابہ ھذا عند ذکر الاراضی الشامیۃ السلطانیۃ والموقوفۃ منہا ما یوخذ منہ نصف الخارج ومنہا الربع ومنہا العشر والظاھر انہ خراج المقاسمۃ۔اھ۔(۲)

وذکر العلامۃ عبد الحی اللکنوی فی ھامش شرح الوقایۃ عند ذکر الخراج المقاسمۃ ھو کالعشر ماخذاً بالخارج فیوخذ من کل ما یوخذ منہ العشر او نصفہ من الرطاب والزروع والکروم والنخیل وغیر ذلک۔(۳)

---

(۱) رد المحتار ۳/۲۸۸، ۲۸۹ (۲) ایضاً ۳/۲۸۶ (۳) حاشیۃ شرح وقایہ ۲/۳۶

سندھی نے اپنی بیاض میں لکھا ہے نیز مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی نے جو تحقیق اراضی سندھ کے متعلق لکھی ہے اس سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہو گیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ (خمس) تھا، اس زمانہ میں ملتان، بھاول پور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبۂ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا، اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا کسی خاص علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری دور حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ان کے سلسلہ میں تاریخی روایات سے اتنی بات تو ثابت ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر نہیں ملتی کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی، مقاسمہ یا موظف، البتہ علاء الدین خلجی کے عہد حکومت میں جو اصلاحات اور تغیرات ہوئے اس کے ذیل میں کتب تواریخ نزہۃ الخواطر اور آئینہ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ (۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج موظف (نقد) جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کر دیا، اب اگر خراج موظف کو مقاسمہ سے بدل دینے کا یہ معاملہ مالکان زمین کی رضامندی سے ہوا تھا تو پھر مضائقہ نہیں ورنہ اس کو تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا (جیسا کہ اوپر تحریر کیا گیا)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علاقہ سندھ کی اراضی میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس ہے لیکن ہندوستان

---

(۱) ملاحظہ ہو: نزہۃ الخواطر ص، آئینہ ۱۴/۲

کی دیگر اراضی میں خراج موظف ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے کہ عام قابل کاشت زراعتی زمین میں ہر ایک جریب پر ایک درہم نقد یعنی ساڑھے تین ماشہ (۳ ½) چاندی اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گیہوں یا جو یا جو چیز بوئی جائے واجب ہے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور کھجور وغیرہ کے گھنے باغات کی ایک جریب پر دس درہم واجب ہے اور باقی اشیاء کا خراج اس حساب سے لگایا جائے کہ خراج کل پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔ (۱)

"قال فی الدر المختار من کتاب الجهاد فی باب العشر والخراج، الخراج نوعان خراج مقاسمة .... وخراج وظيفة .... كما وضع عمر رضي الله عنه على السواد لكل جريب هو ستون ذراعاً في ستين بذراع كسرى صاعاً من بر أو شعير ودرهماً .... ولجريب الرطبة خمسة دراهم ولجريب الكرم أو النخل متصلة قدر فيهما ضعفها ولما سواه مما ليس فيه توظيف عمر ...... طاقته وغاية الطاقة نصف الخارج فلا يزاد عليه .... ولا ينقص عن الخمس حدادي." (۲)

مذکورہ تفصیلات سے جہاں خراج کی اقسام اور مقدار معلوم ہوئی وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائیگی کس شرح سے کی جائے، یہاں پہونچ کر احقر یہ عرض کرنا چاہتا ہے کہ اگر کوئی شخص خراج موظف ادا نہ کرتا ہو تو کم از کم عشر کی طرح اپنی خوشی سے خراج مقاسمہ ہی ادا کرے۔

لما مر عن رد المحتار عن الخير الرملي خراج المقاسمة كالموظف مصرفاً كالعشر ماخذاً۔ (۳)

حكم هذا الخراج حكم العشر فيكون ذلك في الخارج كالعشر۔ (۴)

لیکن عوام میں جو من سیر کا رواج ہو گیا ہے کہ ایک من میں ایک سیر ادا کرتے ہیں تو یہ کسی طرح جائز نہیں ہے، معلوم نہیں یہ بات کہاں سے چل پڑی ہے۔ خدائے تعالیٰ تمام مسلمانوں کو سیدھے راستے پر چلنے کی

---

(۱) جواهر الفقه باختصار ۲/۲۸۱-۲۸۰ (۲) الدر المختار على هامش رد المحتار ۴/۲۸۴ تا ۲۸۶، هكذا في الهداية ۲/۵۷۱-۵۷۲ وبدائع ۲/۶۲ (۳) رد المحتار ۲/۲۸۳ (۴) بدائع ۲/۶۳

وفی ردالمحتار عن الخیر الرملی خراج المقاسمة کالموظف مصرفاً وکالعشر ماخذاً لافرق فیہ بین الرطاب والزرع والکرم والنخل المتصل وغیرہ الخ ۔(۱)
وذکر فی البدائع فی خراج المقاسمة ویکون حکم ھذا الخراج حکم العشر ویکون ذلک فی الخارج کالعشر الا انہ یوضع موضع الخراج لانہ خراج فی الحقیقة ۔ واللہ اعلم ۔(۲)

خراج کی بحث کے ذیل میں ایک مسئلہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اول فتح کے وقت خراج جون سی بھی قسم مقرر کی گئی وہی مقرر رہے گی، بعد میں اس کو بدلنا جائز نہیں، البتہ اگر مالک اراضی کی تراضی سے تبدیلی کی جائے تو بظاہر اس کی گنجائش ہے۔

کما ذکر ابن عابدین فی ردالمحتار وفی الکافی ولیس للامام ان یحول الخراج الموظف إلی خراج المقاسمة اقول وکذلک عکسہ فیما یظہر من تعلیلہ لانہ قال لان فیہ نقض العہد وھو حرام اھ ۔ قلت صرح بالعکس القہستانی ۔(۳)
یفہم من تعلیلہ لان فیہ نقض العہد وھو حرام یجوز ہذا بالتراضی فافہم ۔

مذکورۃ الصدر تفاصیل سے خراج موظف اور خراج مقاسمہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی، اب آئیے اس پر غور کیجیے کہ ہند و پاک کی اراضی میں کون سا خراج ہے تو اس سلسلہ میں میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے جواہر الفقہ اور نظام اراضی میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

" اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں تو اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ وہاں محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی اراضی پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا، جس کی مقدار خمس تھی یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ، چنانچہ شیخ ابو الحسن دہری نے اپنے رسالہ رفع الضریبہ میں لکھا ہے ان خراج السندھ ھو الخمس ای ضعف العشر ۔ اسی طرح مخدوم محمد عارف

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۸۴ (۲) بدائع ۲/۶۳ (۳) ردالمحتار ۳/۲۸۶

توفیق عطا فرمائے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وما صرح الفقہاء ھٰھنا فھو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال اللھم احفظنا منہ۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) احکام عشر میں شریعت نے آب پاشی کی وجہ سے عشر اور نصف عشر کا جو فرق رکھا ہے وہ درحقیقت زراعت ہی کے اخراجات کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے، اس لیے عشر و نصف عشر کا مدار صرف آب پاشی پر ہوگا، آب پاشی کی جو نوعیت ہوگی اسی کے تفاوت کے اعتبار سے مقدار واجب میں تفاوت ہوگا، اور آب پاشی کے علاوہ زراعت کے دیگر اخراجات مثلاً مزدوری، ہل بیل کی اجرت، بیج، کھیتی کی محافظت کا خرچ یا زمین کی اجرت، اسی طرح کھاد، دوا پاشی وغیرہ کا کوئی خرچ عشر میں وضع نہ ہوگا بلکہ حاصل شدہ کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ آب پاشی ہی کے اعتبار سے عشر میں نکالنا واجب ہوگا۔

کما فی البدائع: ولا یحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقي أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال، ونفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر اوجب العشر ونصف العشر مطلقاً عن احتساب هذه المؤن ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت لارتفع التفاوت، انتهى۔ (۱)

وعبارة الهداية هكذا: كل شئ مما فيه العشر لا يحتسب فيه العمال و نفقة البقر لأن النبي عليه السلام حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها۔

(۶) جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر مالک زمین اور کاشت کار (بٹائی دار) دونوں پر اپنے اپنے حصے کے بقدر واجب ہے۔

کما فی البدائع ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب ابي حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان يجب على مذهبه جميع العشر على رب الأرض۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۶۲/۲ وھکذا فی الھدایة ۱۸۳/۱ (۲) بدائع ۵۶/۲

فثبت بهذا ان العشر على رب الأرض عنده وعليهما عندهما من غير تفصيل

وهو الظاهر والفتوىٰ على قولهما بصحة المزارعة كما فى ردالمحتار ۔ (۱)

ہاں اگر بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر مالکِ زمین کے ذمہ واجب ہوگا۔

كما فى الرسالة المطبوعة للامارة الشرعية البيهار، عن مسائل الزكوٰة (ص۲۰) ولكن

ما وجدت تصريحا فى كتب الفقهاء الموجودة عندى، نعم يقاس على مسئلة للستعير

الذمى وان كانت هذه المسئلة ايضا مختلفة بين أئمتنا الثلاثة ۔ (۲)

ولكن قال ابن عابدين فى ردالمحتار نقلا عن شرح درر البحار لواستعارها ذمى

فالعشر على المعير اتفاقاً لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر.......اى لكونه

ليس أهلا للعشر اھ (۳)

قلت يفهم من تعليله لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر ان فى صورة

المزارعة من الكافر يجب العشر على رب الارض المسلم كما يجب العشر فى الاعارة

من الكافر على المعير۔

هذا ما عندى والله سبحانه وتعالىٰ أعلم۔

اور اگر بٹائی دار مسلمان ہو تو اس پر اپنے حصہ کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

لأن ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى

الأراضى التى لا مالك لها.......... ولان العشر يجب فى الخارج لا فى الارض فكان

ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ۔ (۴)

فقط والله سبحانه وتعالىٰ اعلم

یاد رہے کہ اگر مالک اراضی کو خوف ہو کہ بٹائی دار اپنے حصہ کی پیداوار کا عشر نہیں نکالے گا تو ایسی صورت

میں مالک اراضی پر لازم ہے کہ مشترک پیداوار سے عشر نکالنے کے بعد بٹائی دار کو حصہ دے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱ (۲) کما فی البدائع ۲/۵٦ (۳) وھکذا یفھم من الدرالمختار على هامش ردالمحتار ۲/٦۰

(۴) كما فى البدائع ۲/۵٦

لان اصحاب الاراضی کالحکام للمزارعین حتی انهم لایخافون من الحکام مثل مایخافون من اصحاب الاراضی لوصلة معاشهم و رزقهم بالزراعات الکائنة فی اراضیهم فاصحاب الاراضی حکام والمزارعون رعایاهم وجاء فی الحدیث الصحیح کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته۔اھ ۔(۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(محوز پنجم)

عشر کے چند ضروری مسائل

(۱) وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ہے، اس لیے پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے البتہ ایک صاع سے کم پر عشر واجب نہ ہوگا۔

قال فی الدر المختار: ویجب العشر فی عسل وان قل (الیٰ قولہ) بلاشرط نصاب راجع للکل وبلاشرط بقاء و حولان حول۔ وفی رد المحتار: (قولہ بلاشرط نصاب) وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً وقیل نصفہ و فی الخضروات التی لا تبقیٰ وھذا قول الإمام وھوالصحیح کما فی التحفہ۔(۲)

و فی الدرالمختار ایضا یجب العشر ویجب نصفہ (الیٰ قولہ) بلا رفع مؤن ای کلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحھم بالعشر فی کل الخارج ۔(۳)

وفی البدائع: النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فی کثیر الخارج وقلیلہ ولایشترط فیہ النصاب عند ابی حنیفة۔اھ۔ (۴)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں جو مقصود بالذات ہو عشر واجب ہے، خواہ گھاس ہو یا بانس ہو

---

(۱) والتفصیل فی احسن الفتاویٰ ۴/۳۵۳ (۲) شامی باب العشر ۲/۵۳و۵۴

(۳) الدرالمختار علی ھامش ردالمحتار ۲/۵۵و۵۶ (۴) بدائع ۲/۵۹

یا اور کوئی درخت ہو یا جانوروں کے لیے اگایا ہوا چارہ ہو یا سبزی ترکاری ہو یا غلہ، پھل، روئی وغیرہ ہو، بلکہ جو چیز دیرپا نہیں ہوتی یا جس کا عشر کاٹتے ہی دیا جا سکتا ہے تو ایسی چیزوں کا عشر کاٹنے ہی کے دن نکال دینا چاہیے۔

لقولہ تعالیٰ: وآتوا حقہ یوم حصادہ. قال فی ردالمحتار عند أبی حنیفۃ یجب العشر فی الخضروات ویخرج حقہا یوم الحصاد أی القطع۔(۱)

قلت صرح الفقہاء فی کتبہم ان علۃ وجوب العشر استغلال الارض بما یقصد بہ کما فی رد المحتار ان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلک وجب العشر کما صرح بہ (صاحب الدر المختار) بعدہ، اھ۔(۲)

وفی الدر المختار حتی لو اشغل ارضہ بہا یجب العشر، اھ قال ابن عابدین فلو استنمی ارضہ بقوائم الخلاف وما اشبہ او بالقصب والحشیش وکان یقطع ذلک ویبیعہ کان فیہ العشر غایۃ البیان ومثلہ وغیرہا قال فی الشرنبلالیۃ وبیع ما یقطعہ لیس بقید ولذا اطلقہ قاضی خان۔ اھ۔(۳)

ہاں جو چیز بالقصد اگائی نہیں جاتی تو اس میں عشر واجب نہیں ہے اور تالاب وغیرہ میں جو مکھانہ یا سنگھاڑہ وغیرہ کی کاشت کی جاتی ہے تو اس میں عشر واجب ہے۔

لکونہ من جنس ما یقصد بہ استغلال الارض فہو علۃ الموجب کما فی ردالمحتار(۴) أو لکون النماء بالماء لعموم قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما سقتہ السماء ففیہ عشر وما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر۔(۵)

(۳) اگر کسی زمین میں غلہ اگانے کے بجائے اس کو کھود کر تالاب بنا دیا جاتا ہے اور پھر اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور لوگ اس کو پیداوار کا درجہ دیتے ہیں تو اس میں اموال تجارت کی زکوٰۃ کے بجائے عشر واجب ہے، بشرطیکہ وہ زمین عشری ہو اور اس میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہو اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۵۳ باب العشر (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) شامی ۲/۵۵ وهکذا فی البدائع ۲/۵۸

(۴) ردالمحتار ۲/۵۴ (۵) بدائع ۲/۵۶

اس میں بورنگ وغیرہ سے پانی دینا پڑتا ہے تو اس میں نصف عشر واجب ہے اور اگر قدرتی پانی اور بورنگ وغیرہ کا پانی دونوں دینا پڑتا ہے تو جس پانی کی مقدار زیادہ ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور اگر وہ زمین خراجی ہے تو پھر زمین کا خراج نکالنا واجب ہے۔

قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها قلت يقاس عليه زراعة السمكة لاعتبار الناس اعداد الارض لها او لكونه مما يقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب، كما فی رد المحتار - (۱)

فاذا كانت الارض عشرية تجب فی زراعة السمكة العشر وان كانت الارض خراجية فان كان الخراج مؤظفا فلا شئ فی زراعة السمكة ويجب الخراج وإن كان الخراج المقاسمة فيجب الخراج فی زراعة السمكة لكون المقاسمة كالعشر ماخذاً ولما كانت زكاة التجارة لا تجتمع مع العشر والخراج فكان ايجاب العشر والخراج أولیٰ لانهما اعم وجوباً قال فی البدائع الاترىٰ انهما لايسقطان بعذر الصباء والجنون والزكوٰة تسقط به فكان ايجابهما أولیٰ - (۲)

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہوگا۔

قیاساً علی العسل ولكونه ملحقا بنماء الأرض قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها ولانه يتولد من انوار الشجر فكانه كالثمر (ای لكونه بمنزلة الثمر لتولده من ازهار الشجر وأوراقه) (۳)

أو لكونه مما يقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب - (۴)

وقال صاحب الهدايه من عدم وجوب العشر فی دود القز فهو محمول فی زمانه لانه ما كان يقصد به استغلال الارض فی زمان صاحب الهداية و أما فی زماننا فهو مقصود ومدار العشر علی القصد حتیٰ لو قصد به ذلك وجب العشر كما صرح الشامی فی رد المحتار بحثا عن الخضروات والحشيش اھ - (۵)

---

(۱) کما فی رد المحتار ۲/۵۴ (۲) بدائع ۲/۵۷ (۳) بدائع ۲/۶۳

(۴) کما فی رد المحتار ۲/۵۴ (۵) ایضاً ۲/۵۵

(۵) درخت ہو یا پھل جس چیز کی کاشت بالقصد کی جاتی ہے اس میں عشر واجب ہے۔
لکونه مما یقصد به استغلال الأرض فهو علة للوجوب کما فی ردالمحتار۔(۱)
وإنما المدار علی القصد حتی لو قصد به ذلك وجب العشر۔(۲)
وقال فی البدائع عند ذکر شرائط وجوب العشر أن یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعته نماء الارض وتستغل به عادةً (إلی قوله) حتی قالوا فی الارض إذا اتخذها مقصبة و فی شجرة الخلاف التی تقطع فی ثلاث سنین أو أربع سنین أنه یجب فیها العشر لان ذلك غلة وافرة ویجب فی قصب السکر وقصب الذریرة لانه یطلب بهما نماء الأرض فوجد شرط الوجوب فیجب اھ۔(۳)

(۶) جن سبزیوں کی باقاعدہ کاشت کی جاتی ہے ان میں عشر واجب ہے اور جو سبزیاں مکان کے ارد گرد افتادہ زمین میں یا گھر کی چھتوں پر یا گھر کے صحن میں اگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، ہاں اگر ایسا کرکے مستقل آمدنی حاصل کی جاتی ہے اور گھر کے ارد گرد افتادہ زمین کو کھیت بنالیا جاتا ہے تو پھر عشر واجب ہوگا۔
قال فی البدائع کون الخارج مما له ثمرة باقیة وهی الخضروات کالبقول و الرطاب والخیار والقثاء والبصل والثوم ونحوها فی قول ابی حنیفة الخ۔(۴)
ــــ وهو الصحیح کما فی التحفة، هکذا فی ردالمحتار۔(۵)
وفی الدرالمختار: واخذ خراج من دار جعلت بستانا أو مزرعة الخ ــــ
وفی ردالمحتار قید بجعلها بستاناً لانه لولم یجعلها بستانا وفیها نخل تغل اکرارا لا شیئ فیها (بحر) وکذلك ثمر بستان الدار لانه تابع لها کما فی قاضی خان۔(۶)

---

(۱) ردالمحتار ۵۳/۲ (۲) شامی ۵۵/۲ (۳) بدائع ۵۸/۲
(۴) بدائع ۵۹/۲ (۵) ردالمحتار ۵۳/۲
(۶) ردالمحتار ۵۷/۲، ومثله فی احسن الفتاوی ۳۴۳/۴

(۷) چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ پیداوار کا مالک ہونا کافی ہے اس لیے اراضی موقوفہ کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا کسی اور پر وقف ہو۔

قال فی البدائع: ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فی الارض التی لا مالك لها و هی الأرض الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض و قوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبی صلی اللّٰه عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وماسقی بغرب أودالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب فی الخارج لافی الارض فكان ملك وعدمه بمنزلة واحدة. اه[1]

وقال ابن عابدین فی ردالمحتار بعد نقل قول صاحب البدائع هذا ظاهر فيما اذا زرعها اهل الوقف اما إذا زرعها غيرهم با لاجرة فيجری فيه الخلاف الآتی فی الارض المستاجرة إلى آخره ماقال۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶

(۲) ردالمحتار باب العشر ۲/۵۴

محور اوّل

اسلام کا نظام عشر و خراج

اور

ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ـــــ آل مصطفیٰ مصباحی قادری ـ خادم دارالافتاء : طیبۃ العلماء .... الجامعۃ الامجدیۃ الرضویۃ، گھوسی مئو

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلے میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟۔

الجواب:۔

شریعت طاہرہ نے زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے مختلف اور متعدد صورتیں اصول اور ضابطے بیان فرمائے ہیں۔ بعض زمین عشری اور بعض زمین کے خراجی ہونے کی تحدید تعیین بھی بیان فرمادی ہے۔ ان کا عشری ہونا متعین ہے اور جن اراضی کے تعلق سے خراجی ہونے کی صراحت فرمادی ہے ان کا خراجی ہونا متعین ہے جن اراضی کے سلسلے میں شریعت کی جانب سے کوئی تحدید و تعیین نہیں۔ ان پر عشری یا خراجی کا حکم لگانے [illegible] ان کے تعلق سے بیان کیے گئے ضابطوں اور صورتوں کو مد نظر رکھنا ہوگا۔ جو زمین عشری ضابطوں [illegible] گی ان پر عشری ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور جن پر خراجی ضابطے صادق آرہے ہوں وہ [illegible] اور جو زمین عشری و خراجی تحدیدات و تقدیرات اور ان کے اصول و ضابطے سے بالاتر ہوں وہ

نہ عشری ہوں گی اور نہ ہی خراجی، اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

فقہاء کرام نے زمین کو چار حصوں میں تقسیم فرما کر انہیں تین فقہی صورتوں میں سمیٹ دیا ہے:-
(۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی۔

ردالمحتار میں ہے:

"واعلم ان الارض علیٰ اربعۃ اقسام مباحۃ و مملوکۃ لجمیع المسلمین و مملوکۃ لمعین و وقف . فالاوّل لا یکون عشریا ولا خراجیًا وکذا الثانی کاراضی مصر الغیر الموقوفۃ ...... والثالث والرابع اما عشری او خراجی واما الثانی وھو المملوکۃ لغیر معین فلم ار حکمہ والذی یظھر لی ان الکل لبیت المال[1]"

"زمین کی چار قسمیں (۱) مباحہ (وہ زمین جس کا استعمال سب کے لیے مباح ہو۔) (۲) تمام مسلمانوں کی مملوکہ زمین (۳) کسی معین شخص کی مملوکہ زمین (۴) وقفی زمین۔ پہلی قسم کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، یوں ہی قسم دوم کی زمین جیسے مصر کی غیر موقوفہ زمین، تیسری اور چوتھی قسم کی زمین یا تو عشری ہوں گی یا خراجی، دوسری قسم (غیر معین مملوکہ زمینیں) کا حکم میری نظر سے نہیں گذرا، لیکن میرے خیال میں سب بیت المال ہی کی ملک ہوگی۔"

علامہ شامی نے گو کہ اس پر بحث کی ہے، مگر مختلف مواقع میں اس کے جوابات بھی دیئے ہیں، اس سے ظاہر ہے کہ فقہی اعتبار سے زمین تین قسم کی ہیں، (۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی۔

عشر و خراج کی حقیقت

عشر کا لغوی معنیٰ دسواں ہے، اور اصطلاح شرع میں اس خاص دسویں حصّہ کا نام ہے جو زمین کی پیداوار سے مستحقین کے لیے نکالی جائے اور خراج کا لغوی معنیٰ زمین کی نشو و نما سے نکلنے والی شئے ___ اور

---

[1] باب الرکاز ۲/۴۰۔

صطلاحِ شرع میں زمین کے اس محصول وٹیکس کو کہتے ہیں جو سلطانِ اسلام وصول کرتا ہے، عنایہ[1] میں ہے:

" والعشر بضم العین احد اجزاء العشرة "

فتح القدیر میں ہے[2]:

" والخراج مایخرج من نماء الارض اونماء الغلام وسمی به ما یاخذ السلطان من وظیفة الارض والرأس "

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج مؤظف: " خراج مقاسمہ" زمین کی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس مقرر کردیا جائے۔ " خراجِ مؤظف": ایک معین مقدار لازم کردی جائے۔ مثلاً یا تو روپیہ مقرر کردیا جائے، یا غلہ اور روپیہ دونوں لازم کردیا جائے۔

درمختار میں ہے[3]:

" الخراج نوعان:- (۱) خراج مقاسمه ان کان الواجب بعض الخارج کالخمس ونحوه وخراج[۲] وظیفة ان کان الواجب شیئاً فی الذمة یتعلق بالتمکن من الانتفاع بالارض کما وضع عمر رضی الله عنه علی السواد "

عشر کا ثبوت اور اس کا شرعی معیار

کتاب وسنت، اجماعِ امت اور فقہائے اسلام کے اجتہادات سے "عشر" کی فرضیت ثابت ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے احناف نے ادلۂ اربعہ سے وجوبِ عشر کا ثابت ہونا نقل فرمایا ہے، امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی حنفی متوفی ۵۸۶ھ، بدائع الصنائع میں، خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی رد المحتار میں علامہ زین الدین نجیم بحر الرائق میں فرماتے ہیں[4]:

" اما الاول فالدلیل علی فرضیتہ الکتاب والسنة والاجماع والمعقول "

---

[1] والعشر الخ [2] ۲۸۸/۳ [3] ۲۸/۳ [4] بدائع ۲-۳/۵۲، شامی ۵۲/۲، بحر الرائق ۲۳۶/۲-

اما الکتاب: فقولہ تعالیٰ: "واٰتوا حقہ یوم حصادہ"۔ قال عامۃ اہل التاویل ان الحق المذکور ھو العشر او نصف العشر .... واما السنۃ فما روینا وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر .... واما الاجماع فلان الامۃ اجمعت علیٰ فرضیۃ العشر۔ واما المعقول فعلیٰ نحو ما ذکرنا فی النوع الاول لان اخراج العشر الیٰ من باب شکر النعمۃ واقدار العاجز وتقویتہ علی القیام بالفرائض ومن باب تطہیر النفس علی الذنوب وتزکیتھا وکل ذالک لازم عقلا وشرعا۔"

عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس چاروں سے ثابت ہے اس کی فرضیت پر کتاب اللہ کی یہ آیت دلیل ہے "کھیتی کٹنے دن اس کا حق ادا کرو"۔ عامۂ مفسرین اس بات کے قائل ہیں کہ آیت میں مذکور حق سے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔ اس کی فرضیت ہماری روایت کردہ حدیث پاک سے بھی ثابت ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے آسمان سیراب کرے اس میں عشر اور جس زمین کی آبپاشی چرس یا ڈول سے ہوئی ہو اس میں نصف عشر واجب ہے"۔ اجماع سے اس کا ثبوت بایں طور ہے کہ "امت مسلمہ نے عشر کی فرضیت پر اتفاق کر لیا ہے"۔ اور قیاس سے اس کی فرضیت کا ثبوت انہیں وجوہات کی بنا پر ہے۔ جو ہم نے نوع اوّل میں ذکر کی ہیں کیوں کہ عشر نکال کر فقیر کو دینا نعمت الٰہی کا شکر ہے اور عاجز کو فرائض کی ادائےگی پر قدرت وقوت بخشنے کے مرادف ہے، یونہی اس میں گناہوں سے نفس کی تطہیر اور اس کا تزکیہ بھی ہے۔ اور یہ ساری باتیں عقلاً وشرعاً ہر طرح ضروری ہیں"۔

خراج کا ثبوت شرعی

امام قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے خراج کا ماخذ کتاب اللہ اور تعاملِ صحابہ کو قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

" اما الفئ فھو الخراج عندنا خراج الارض لان اللہ تعالیٰ یقول فی کتابہ

"ما افاء اللّٰہ علیٰ رسولہ من اہل القریٰ فللّٰہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل[1]"

فیٔ زمین کے خراج ہی کو کہا جاتا ہے، کیوں کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا: جو غنیمت دلائی اللہ نے اپنے رسولؐ کو شہر والوں سے وہ اللہ اور رسولؐ کی ہے اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے۔

پھر قاضی موصوف نے کافروں سے خراج لینے پر حضرت عمر فاروق اور دیگر صحابہ کا اجماع سکوتی نقل فرمایا ہے؛ وہ رقم فرماتے ہیں:

"لما افتتح السواد شاور عمر رضی اللّٰہ عنہٗ الناس فیہ فرأی عامتہم ان یقسمہٗ وکان رای عمر ان یترکہٗ ولا یقسمہٗ، فتلا علیہم، قال فکیف اقسمہ لکم وادع من یاتی بغیر قسم فاجمع علیٰ ترکہ وجمع خراجہ و اقرارہٗ فی ایدی اہلہ ووضع الخراج علی ارضیہم والجزیۃ علیٰ رؤوسہم[2]"

جب سوادِ عراق فتح ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سلسلے میں صحابہ سے مشورہ کیا، رائے عامہ یہ ہوئی کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ تقسیم نہ کیا جائے اسے اس کے حال ہی پر چھوڑ دیا جائے، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی؛ .... اور فرمایا میں اسے تم میں کیسے چھوڑ دوں، جنہوں نے اسے حاصل کیا، پھر تمام صحابہ نے اسے اسی حال پر چھوڑنے، خراج لینے، اس کے اہل کا قبضہ اس پر برقرار رکھنے، ان کی زمینوں پر خراج مقرر کرنے اور ان کے رئیسوں پر جزیہ مقرر کرنے پر اتفاق کر لیا۔"

اب ذیل میں عشری زمین اور خراجی زمین کے تعلق سے فقہاء کرام کی بیان کردہ صورتیں اور ضابطے بیان کیے جا رہے ہیں، جن کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی؟ ہم اوپر ذکر کر آئے کہ بعض زمینوں کا عشری ہونا شریعت نے

---

[1] کتاب الخراج ص ۲۷ [2] کتاب الخراج ملخصاً ص ۲۰

متعین فرمادیا ہے جو کبھی بھی خراجی نہیں ہو سکتیں۔

علامہ برہان الدین مرغیانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں فرماتے ہیں :

"قال ارض العرب کلها ارض عشر وهی ما بین العذیب الیٰ اقصیٰ حجر بالیمن بمهرة إلیٰ حد الشام لان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم (علیهم السلام) والخلفاء الرّاشدین لم یأخذ والخراج من اراضی العرب والبصرة عند ابی یوسف کلها عشریة باجماع الصحابة"[1]

"عرب کی ساری زمینیں عشری ہیں، جن کی حد عذیب سے یمن کے آخری کنارے تک اور مہرہ سے شام تک، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے عرب کی اراضی پر خراج نہیں وصول فرمایا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک پورا بصرہ باجماع صحابہ عشری ہے"

زمین کے عشری ہونے کی صورتیں

شریعت کی معین کردہ عشری زمینوں کے علاوہ دیگر عشری اراضی کی شناخت کیسے کی جائے گی ؟ اس سلسلے میں کتب فقہ میں زمین کے عشری ہونے کے مختلف ضابطے اور متعدد صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ذیل میں ہم ان بکھری ہوئی صورتوں کو نقل کر رہے ہیں :

(۱) جہاں لوگ خود بخود مسلمان ہو گیے۔ جنگ کی نوبت ہی نہ آئی۔ (۲) مسلمانوں نے قہر و غلبہ اور زبردستی زمین فتح کر کے مجاہدین اسلام یا عام مسلمانوں پر تقسیم کر دی۔ (۳) مسلمانوں نے گھر کو باغیچہ بنایا، یا کھیت بنالیا اور اسے عشری پانی سے یا عشری اور خراجی دونوں پانی سے سیراب کرتا ہے۔ (۴) عشری زمین کے قریب پڑتی تھی اسے کاشت میں لایا۔ (۵) ایسی پڑتی کو کھیت بنایا جو عشری، خراجی دونوں سے قرب وبعد

---

[1] مجمع الانہر میں ہے۔ وماء السماء ای ماء الانهار الواقعة فی أرض عشریة وماء البئر المحفورة فیها والعین الواقعة فیها عشری ...... فما کان منها فی أرض خراجیة "فخراجی" اسی میں ہے۔ والحاصل ان الماء الخراجیة هو الماء الذی کان فی ایدی الکفرة ثم صار فی ایدی المسلمین سواء أقرّ اهله علیه اولا والعشری ما عدا ذالك " ١/١١-١٠

میں یکساں نسبت رکھتی ہے۔ (۶) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی، مسلمان نے اسے شفعہ میں لے لیا۔ (۷) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور بیع فاسد ہوگئی۔ (۸) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیارِ رویت کی وجہ سے واپس ہوگئی۔ (۹) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار شرط کی وجہ سے واپس ہوگئی۔ (۱۰) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار عیب کی وجہ سے بحکم قاضی اسلام واپس ہوئی۔

مذکورہ صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے عشری ہونے کے لیے بجائے خود مستقل سبب و علت ہیں۔ ان میں سے کسی ایک صورت کا بھی تحقیق جس زمین میں ہوگا وہ شرعی نقطۂ نظر سے یقیناً عشری ہوگی۔

ذیل میں چند فقہی نقول و حوالے پیش کیے جا رہے ہیں جو عشری زمین کے مذکورہ ضابطوں کو محیط ہیں، بدائع الصنائع میں ہے:

"ومنها الارض التی اسلم علیہا اھلھا طوعًا ومنہا ارض التی فتحت عنوۃ وقہرا وقسمت بین الغانمین المسلمین، ومنہا دار المسلم اذا اتخذھا بستانا لما قلنا وھذا اذا کان یسقی بماء العشر واما ما احیاہ المسلم من الارض المیتۃ باذن الامام فقال ابو یوسف ان کانت من حیز ارض العشر فھی عشریۃ وان کانت من حیز ارض الخراج فھی خراجیۃ، وقال محمد ان احیا ھا بماء السماء او ببئر استنبطھا او بماء الانہار العظام التی لا تملک مثل دجلۃ والفرات، فھی ارض عشر" ملخصًا

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"لو کانت الارض لمسلم بالشفعۃ باعھا من ذمی و قبضہا فان اخذھا منہ مسلم بالشفعۃ او ردت علی البائع لفساد البیع فھی عشریۃ کما کانت وان جعل مسلم دارہ بستانا فمؤنتہ تدور مع مائہ فان سقاہ بماء العشر فھو عشری وسقاہ بماء الخراج فھو خراجی وان المسلم سقاہ مرۃ بماء العشر ومرۃ بماء الخراج فالمسلم

ـہ ۵۶/۲ ۔

احق بالعشر۔ کذا فی معراج الدرایۃ[1]۔ ملخصًا۔

بحر الرائق میں ہے:

"وعشر ان اخذ ها منہ (الذمی) مسلم بالشفعۃ او ردت علی البائع للفساد واشار بقولہ للفساد الی کل موضع کان الرد فیہ فسخًا کالرد بخیار الشرط والرویۃ مطلقًا والرد بخیار العیب ان کان بقضاء۔ وان جعل مسلم دارہ بستانًا فمؤنتہ تدور مع مائہ۔ یعنی فان سقاہ بماء العشر فہو عشری۔ وان سقاہ مرۃ من ماء العشر ومرۃ من ماء الخراج فعلیہ العشر[2]"

مبسوط للسرخسی میں ہے:

"کل بلدۃ اسلم اہلہا طوعًا فہی ارض عشریۃ۔ وکل بلدۃ افتتحہا الامام عنوۃ وقسمہا بین الغانمین فہی ارض عشریۃ۔ وکذالک المسلم اذا جعل دارہ بستانًا او احیا ارضًا میتۃ فہی ارض عشریۃ[3]" ....

وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر فان اخذ فا مسلم بالشفعۃ او کان فی البیع خیار للبائع فاسدًا فرجعت الی المسلم فہی عشریۃ کما کانت[4]"

ھدایہ میں ہے:

"کل ارض اسلم اہلہا۔ او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فہی ارض عشر۔ وفی الجامع الصغیر: کل ارض فتحت عنوۃ ولم یصل الیہا ماء الانہار واستخراج منہا عین فہی ارض عشر۔ ومن احیا ارضًا مواتًا فہی عند ابی یوسف معتبرۃ بحیزہا۔ فان کانت من حیز ارض العشر فہی عشریۃ۔ وقال محمد ان احیاہا ببئر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا

---

[1] ۹۶/۱ [2] ملخصًا ۲۳۹/۱ [3] ملخصًا ۴/۳ [4] ۲/۳ [5] قال الشامی۔ وبالاول (ابو یوسف) یفتی ۳۰۲/۳

امد نهی عشریة . وكذا ان احیاها بماء السماء[1]"

درمختار میں ہے :

" وما اسلم اهله طوعًا او فتح عنوة وقسم بين جيشنا[2] وموات احيا[3] مسلم اعتبر قربه وكل منهما اى العشرية والخراجية ان سقى بماء العشر اخذ منه العشر الارض تسقى بماء العشر"

علامہ شامی نے پڑتی زمین کی کاشت کے بعد عشری یا خراجی ہونے کا حکم لگانے کے سلسلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے ۔ لیکن امام ابو یوسف کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

"(قوله اعتبر قربه) اى قرب ما احياه ان كان إلى ارض الخراج اقرب كانت خراجية وان كان إلى العشر اقرب فعشرية ـ وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم عند ابى يوسف واعتبر محمد الماء فان احياها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية وبالاول يفتى[2]"

امام احمد رضا نے ان تمام بکھری ہوئی صورتوں کو اپنے ایک فتویٰ میں جمع کر دیا ہے ۔

چنانچہ فتاویٰ رضویہ میں ہے ۔

"ما فتح وقسم بيننا وما اسلم اهله طوعًا قبل ان تظفر بهم وعشرية اشترها ذمى من مسلم فاخذها بشفعة او ردت على البائع لفساد البيع او بخيار شرط او روية مطلقا او عيب بالقضاء وما احياه مسلم بقرب العشريات او تساوى القرب اليها والى الخراجيات على قول ابى يوسف المفتى به اوسقاه بماء عشرى وحده اومع خراجى على قول الطرفين وكالاحياء جعله داره بستانا اومزرعة[3]"

---

[1] ملخصًا ۲/۵۹۱ [2] قال العلامة الشامى "ولو قال بيننا لشمل ماذا قسم بين المسلمين غير الغانمين فانه عشرى. لان الخراج لايوظف على المسلم إبتداءً ـ ۳/ ۲۶۸ [3] ۲/ ۳۸۳

کن اراضی کا خراجی ہونا متعین ہے

عشری زمین کی طرح بعض زمینوں کا خراجی ہونا بھی شریعت نے متعین کر دیا ہے۔ اس لیے وہ زمینیں ہمیشہ خراجی ہی رہیں گی، کتب فقہ میں خراجی زمین کی تفصیل ملتی ہے۔

تنویر الابصار و درمختار میں ہے:

"وسواد العرق وحدهٗ من العُذیب قریة من قری الکوفة إلیٰ عقبة حلوان قریة بین بغداد وھمزان عرضاً ومن العلث قریة شرق دجلة إلیٰ عبادان حصن صغیر بشط البحر طولاً خراجیةٌ[1]۔

ہدایہ میں ہے:

"وعمر رضی اللہ عنهٗ حین فتح السواد وضع الخراج علیها بمحضر من الصحابة و وضع علیٰ مصر حین افتتحها عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة علیٰ وضع الخراج علی الشام[2]"

خراج ہونے کی صورتیں

اُوپر ذکر کی گئی اراضی وہ تھیں، جن کے خراجی ہونے کی فقہاء نے تصریح فرمادی ہے، لیکن شرعی نقطۂ نظر سے ان کے علاوہ کون کون سی زمینیں خراجی کہلائیں گی؟ فقہاء احناف متعدد صورتیں اور ضابطے بیان فرماکر اس کا بھرپور تجزیہ کر دیا ہے، جنہیں ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

۱ــــ جو زمین مسلمانوں نے قہراً فتح کر کے ان کے اہل کو ان پر برقرار رکھا۔

۲ــــ مسلمانوں نے قہراً فتح کر کے دوسری جگہوں کے کافروں کو دے دیں۔

۳ــــ مسلمانوں نے صلح کے طور پر زمین فتح کی (اس سے مکہ معظمہ مستثنیٰ ہے)

۴ــــ مسلمان کے پاس عشری زمین تھی، ذمی نے خریدلی۔

---

[1] ملخصاً ۳/۲۰۸ [2] ۲/۵۹۰۔

۵ ـــــ خراجی زمین مسلمانوں نے خریدی۔

۶ ـــــ ذمی نے بادشاہِ اسلام کے حکم سے بنجر زمین آباد کی۔

۷ ـــــ بنجر زمین ذمی کو دے دی گئی۔

۸ ـــــ خراجی زمین کے پاس بنجر زمین تھی مسلمان نے اسے آباد کیا۔

۹ ـــــ مسلمان نے بنجر زمین آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا۔

۱۰ ـــــ مسلمان نے اپنے گھر کو باغ بنالیا اور اسے خراجی پانی سے سیراب کرتا ہے۔

۱۱ ـــــ کافر ذمی نے زمین خریدی اور خیارِ عیب کی عیب کی وجہ سے بغیر قضاء قاضی کے واپس ہوئی۔

عشری اراضی کسی طرح زمین کے خراجی ہونے کی متذکرہ بالا صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے خراجی ہونے کے لیے علت وسبب کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذیل میں فقہاء کرام کے چند اقوال وارشادات پیش کیے جارہے ہیں، جن سے مندرجہ بالا صورتیں اخذ کی گئی ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

"کل ارض فتحت عنوة فاقرّ اهلها عليها فهى ارض خراج وكذا اذا صالحهم ومكة مخصوص من هذا۔ وفى الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهى ارض خراج۔ ومن احيا ارضا مواتًا فهى عند ابى يوسف معتبر بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهى خراجية وقال محمد ان احياها بماء الانهار اللتى احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزد جرد فهى خراجية، ويجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمى ويؤخذ منه الخراج[1]۔"

عه قال العلامة الشامى، فى تفسير ارض الموت وفى رسالة الخراج لابى يوسف وايما قوم من اهل الخراج او العرب بادوا فلم يبق منهم احد وبقيت ارض هم معطلة ولا يعرف إنها فى يد احد ولا ان احدًا يدعى فيها دعوى واخذها رجل فحرثها وغرس فيها وادى عنها الخراج او العشر فهى له۔ وهذه الموات اللتى وصفت لك۔" رد المحتار ۳/ ۲۸۱   [1] ۲/ ۵۹۱ ۔

فتح القدیر میں ہے :

"نحن نقطع ان الارض اللتی اقر اهلها علیها لوکانت تسقی بعین اوبماء السماء لاتبقی علی العشریة بل تصیر خراجیة فی قول ابی حنیفة و ابی یوسف[1]"

بحرالرائق میں ہے :

"واما الارض الخراجیة فما فتحت قهرًا وترکت فی ایدی اربابها وارض نصاری بنی تغلب والموت اللتی احیاها ذمی مطلقًا اومسلم وسقاها بماء الخراج[2]"

اسی میں ہے :

"وخراج ان اشتری ذمی ارضًا عشریة من مسلم۔ ای یجب الخراج لان فی العشر معنی العبادة والکفر ینافیها[3]"

درمختار میں ہے :

"وما فتح عنوة ولم یقسم بین جیشنا الا مکة سواء اقر اهله علیه اونقل علیه کفار اُخر اوفتح صلحا خراجیه ......وذمرات احیاہ ذمی باذن الامام اورضخ له خراجی ولواحیاہ مسلم اعتبر قربه ......وکل منهما ای العشریة والخراجیة ان سقا بماء الخراج اخذ منه الخراج ..... اواشتری مُسلم من ذمی ارض خراج یجب الخراج[4]"

عالمگیری میں ہے :

" لوکانت الارض لمسلم باعها من ذمی غیر تغلبی وقبضها فعلیه الخراج عند ابی حنیفة ۔ وان جعل مسلم دارهٔ بستانا فی نته تدو ع ماءه (فان سقاهٔ بماء العشر فهو عشری) وان سقاهٔ بماء الخراج

ہ[1] ۵، ۳۹۰ ہ[2] ۲/۳۳۰ ہ[3] ۲/۳۳۹ ہ[4] ۳/۸۴ — ۲۷۸ ـ

فهو خراج بخلاف ما اذا جعل الذمی داره بستانا حيث يجب عليه الخراج كيف ما كان ، ولو ان الذمی سقاه مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج فالذی احق بالخراج[۱] :

بدائع الصنائع میں ہے :

" اما الخراجية فمنها الاراضی اللتی فتحت عنوة فمن الامام عليهم وتركها فی يد اربابها فانه يضع علیٰ جماعتهم الجزئية إذا لم يسلموا وعلیٰ اراضيهم الخراج اسلموا اولم يسلموا وكذا إذا من عليهم و صالحهم من جماجمهم واراضيهم علیٰ وظيفة معلومة من الدراهم اوالدنانير اونحو ذالك فهی خراجية وكذا اذا اجلاهم ونقل اليها قوما اٰخرين من اهل الذمة :

ومنها ارض نصاریٰ بنی تغلب ومنها الارض الميتة اللتی احياها المسلم وهی تسقی بماء الخراج ومنها ارض الموات اللتی احياها الذمی وارض الغنيمة اللتی رضخها الامام لذمی كان يقاتل مع المسلمين ودار الذمی اللتی اتخذها بستانا اوكرما[۲] "

فتاویٰ رضویہ میں ہے :

" وكثيرًا ... ماتكون خراجية ك... ج و من به علیٰ اهلها اونقل اليه كفار اٰخر. ومافتح صلحًا ومشرية اشتریٰها ذمی من مسلم و خراجية اشتریٰ ه‍ مسلم ومااحياه ذمی باذن الامام اورضخ لهٗ مطلقًا اومسلم ... ب الخراجيات او سقاه بماء خراجی حرفًا عن القولين ومثله ... الدار فی المسلم والذمی جميعًا[۳] "

---

[۱] ۱/ ۹۵ [۲] ملخصًا ... ۲/ ...

[۳] ... الدار ...

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق تو ان صورتوں اور ضابطوں سے بخوبی ظاہر ہے جو زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے تعلق سے مذکور ہوئیں، تاہم ذیل میں مزید فرق بیان کیے جا رہے ہیں۔

۱ــــ خراجی اور عشری دونوں قسم کی زمینیں اپنے اپنے وصف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور متبائن ہیں، مثلاً خراج اس زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہر و غلبہ کے طور پر فتح کی گئی ہو جب کہ عشر اس زمین پر واجب ہوتا ہے جہاں کے ... نے اسلام قبول کر لیا ہو، علامہ برہان الدین اور ابن ہمام نے اجمال کے ساتھ اس اختلاف وصف کو بیان فرمایا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"لان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوۃ و قہرًا والعشر فی ارض اسلم اهلها طوعًا، والوصفان لا یجتمعان"

فتح القدیر میں ہے:

"ولازم الاول الکرہ ولازم الثانی الطوع وھما متنافیان"[1]

۲ــــ عشری زمین کے لیے ابتداءً مسلمان کی ملک اور قبضہ ضروری ہے، اور زمین کے خراجی ہونے کے لیے ذمی کی ملک اور اس کا قبضہ ابتداءً ضروری ہے ورنہ خراجی زمین مسلمان کی ملک میں آنے کے بعد بھی خراجی رہ سکتی ہے، (جیسا کہ گذرا) جب کہ عشری زمین کافر کی ملک میں جانے کے بعد خراجی ہو جاتی ہے،

بدائع الصنائع میں ہے:

"فاما شرط الاصلیۃ فنوعان، احدھما الاسلام وانہ شرط ابتداء ھذا الحق فلا یبتدأ بھذا الحق الا علی مسلم بلاخلاف، لانہ فیہ معنی العبادۃ والکافر لیس من اھل وجوبھا ابتداءً فلا یبتدئ بہ علیہ"[2]

---

[1] ۵/۲۷۸ [2] ۲/۵۷ ۔

عشری اور خراجی زمین کی صورتوں نیز مذکورہ بالا وجوہ فرق سے عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق کی وضاحت ہو جاتی ہے، ان کے علاوہ بھی فرق نکالا جا سکتا ہے۔

محور چہارم

الجواب (۱)— آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد اراضی کے تعلق سے جو لائحہ عمل مرتب ہوا، اس کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں اکثر عشری ہیں، اور بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی۔ لیکن جب تک کسی خاص زمین سے متعلق خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو جائے، یہاں کی زمینوں میں عشر ہی واجب ہوگا[۱]

الجواب (۲)— جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو ان پر عشر واجب ہے،

ردالمحتار میں ہے:

"انہ یجب فیما لیس بعشری ولا خراجی کالمفاوز والجبال"[۲]

الجواب (۳)— گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں۔ گورنمنٹ کی مالگذاری اور خراج شرعی میں نمایاں فرق ہے۔ خراج کا مصرف لشکر اسلام اور عامۂ مسلمین کے مصالح ہیں اور یہاں نہ سلطنت اسلام ہے نہ لشکر اسلام اور نہ ہی گورنمنٹ مالگذاری وصول کر کے عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف کرتی ہے۔ تو گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری کا خراج شرعی سے کوئی تعلق نہ رہا۔

درمختار میں ہے:

"مصرف الجزیۃ والخراج للصالحنا کسد ثغور وبناء قنطرۃ وجسر وکفایۃ العلماء والمتعلمین وبہ یدخل طلبۃ العلم والقضاۃ والعمال ککتبۃ قضاۃ وشہود ورقباء سواحل ورزق المقاتلۃ وذراریہم"[۳]

الجواب (۴)— اگر ہندوستان کی بعض زمینوں کا خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے تو مسلمان مالک زمین خراج کی پہلی قسم خراج مقاسمہ ادا کرے گا یعنی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس

---

[۱] اس سلسلہ میں مزید تفصیلات انشاء اللہ تعالیٰ جلد ہی فقہ اکیڈمی کو روانہ کرنے کی کوشش کروں گا۔

[۲] شامی ۳/۳۰۶۔ [۳] ۳/۲۷۹۔

ادا کرے گا، خراج مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں یقیناً عبادت ہے، کیوں کہ مسلمانوں پر خراج کا وجوب بطور عقیدت نہیں ہوتا، نیز اس صورت میں خراج عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف ہوگا جیسے تعمیر مساجد، مدارس وغیرہ۔

الجواب (۵) ـــــ کھاد، دوا کی وجہ سے نہ تو عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے، اور نہ ہی اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے، بلکہ کل پیداوار کا عشر دیا جائے گا۔ اگر کھیت کی سیرابی بارش یا نہر یا نالے کے پانی سے ہوئی ہے اور اگر زمین کی آبپاسی چرسے یا ڈول سے یا فی زمانناً مشین سے یا پانی خرید کر کی گئی ہو تو نصف عشر واجب ہے ـــــــ شریعتِ طاہرہ نے عشر اور نصف عشر کا مدار صرف پانی پر رکھا ہے، کھاد یا دوا یا دیگر مصارف زراعت پر نہیں، فقہاء مطلق فرماتے ہیں۔ درمختار میں ہے:

"فتجب في مسقى سماء اي مطر وسيح كنهر يجب نصفه في مسقى غرب اي دلو كبير ودالية او دولاب (بلا رفع مؤن اي كلف - الزرع وبلا اخراج الزرع"[1]

حدیث میں فرمایا گیا:

"ماسقته السماء ففيه العشر وماسقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر"

ردالمحتار میں ہے:

"يجب العشر في الاول، ونصفه في الثاني بلا رفع اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ ونحو ذلك"[2]

اس لیے عشر یا نصف عشر پانی ہی سے متعلق ہوگا۔

الجواب (۶) ـــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے، ان کی پیداوار پر عشر مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے۔

---

[1] ۲/۵۵ [2] ۲/۵۶

درمختار میں ہے:

"وفی المزارعة ان کان بذر من رب الارض فعلیه ولو من العامل فعلیهما بالحصة"[1]

ردالمحتار میں ہے:

"والحاصل ان العشر عند الامام علیٰ رب الارض مطلقا عندهما کذالك لوالبذر منه ولو من العامل فعلیهما وبه ظهر ان ما ذکرہ الشارح هو قولهما اقتصر علیه لما علمت من ان الفتویٰ علیٰ قولهما بصحة المزارعة فافهم لکن ماذکر من التفصیل یخالفه ما فی البحر والمجتبیٰ والمعراج والسراج والحقائق والظهریة وغیرها من ان العشر علیٰ رب الارض عنده علیهما عندهما من غیر ذکر هذا التفصیل وهو الظاهر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج بینهما فیجب العشر علیهما"[1]

مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ علامہ کاسانی حنفی کے نزدیک صاحبین کا وہی قول راجح ہے جس میں مطلقا عشر کا وجوب مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں مسلمان ہوں، لیکن اگر مالک مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر صرف مالک پر واجب ہوگا۔ اور اگر مالک غیر مسلم اور بٹائی دار مسلمان ہو تو عشر صرف بٹائی دار پر واجب ہوگا، کیوں کہ عشر گو کہ پیداوار پر ہوتا ہے، لیکن اس کا اہل صرف مسلمان ہے اور اسے عاریت والے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، پیداوار پر عشر واجب قرار دیا ہے۔

محور پنجم

الجواب (۱) ——— پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، بشرطیکہ پیداوار کی مقدار کم از کم ایک صاع ہو، اس میں نصاب شرط نہیں ہے۔

---

[1] ۳/ ۶۱۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر...... بلاشرط نصاب"[1]

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا"[2]

الجواب (۲) ـــــ زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزوں کو فقہاء نے وجوب عشر سے مستثنیٰ کیا ہے، اور وہ ایسی چیزیں ہیں جن کی پیداوار سے منافع حاصل کرنا مقصود نہ ہو جیسے گھاس، تربز، نرکل، جھاؤ، کھجور کے پتے، کپاس، ترکاریوں کے بیج وغیرہ، لیکن اگر ان چیزوں سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط بقاء إلاّ فیما لایقصد به استقلال الارض نحو خطب وخصب فارسی وحشیش وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن و باذنجان وبذر بطیخ وقثاء وادویة وکحلبة وشونیز حتی لواشغل بها یجب العشر"

ردالمحتار میں ہے :

"قوله إلاّ فیما لایقصد الخ"........ اشار الیٰ ان ما اقتصر علیه المصنف کالکنز وغیرہ لیس المراد به ذالك وجب العشر کما صرح به بعدہٗ"

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں میں وجوب عشر اور عدم وجوب عشر کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے، جو اوپر مذکور ہوئی، یعنی اگر ان چیزوں کی کاشت سے مقصود زمین سے منافع حاصل کرنا ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

الجواب (۳) ـــــ مچھلی کی اس کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا اس پر احکام عشر جاری نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ عامۂ کتب میں ہے : "العشر المتعلق بالخارج"۔

---

[1] ۲/۵۴ [2] ۲/۵۵۔

اور ظاہر ہے مچھلی زمین کی پیداوار نہیں، لہٰذا اس میں عشر بھی واجب نہیں۔

الجواب (۴)____ ریشم کے کیڑوں کی پرورش وپرداخت کے لیے جو شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، اس پر عشر واجب نہیں، کیوں کہ عام طور پر اس سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، لیکن اگر کوئی شخص ریشم کی کاشت سے زمین کے منافع حاصل کرتا ہو، مثلاً ان درختوں کو کاٹتا اور فروخت کرتا ہو، تو عشر واجب ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فی الحطب ولاالحشیش والقصب والطرفاء والسعف لان الاراضی لا تستنمی بہذا الاشیاء بل تفسدھا حتی لواستنمی بقوائم الخلاف والحشیش والقصب وغصوان النحل اوفیہا دلب اوصنوبر ونحوھا وکان یقطعہ ویبیعہ یجب فیہ العشر کمافی محیط السرخسی[۱]"

الجواب (۵)____ درختوں میں عشر واجب نہیں، خواہ وہ باغات ہوں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہوں یا ایسے درخت جو جلانے کے کام میں لائے جاتے ہوں یا عمارت وفرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہوں، بہرصورت عشر واجب نہیں، کیوں کہ یہ زمین کے تابع ہوتے ہیں۔

عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فیما ھوتابع للارض کالنخل والاشجار[۲]"

ان کے روپیوں پر زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

الجواب (۶)____ سبزیوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"ویجب العشر عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ فی کل مایخرجہ الارض من الحنطۃ والشعیر والدخن والارز والاصناف الحبوب والبقول والریاحین والاوراد والرطاب وقصب السکر والزریرۃ والبطیخ والقثاء والخیار والبازنجان والاٰ العصفر واشباہ ذالک ممالہ ثمرۃ باقیۃ اوغیرباقیۃ قل اوکثر، ھکذا فی فتاویٰ قاضیخان[۳]"

---

[۱] ۹۵/۱ [۲] ۹۵/۱ [۳] ۹۵/۱

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط نصاب و بلا شرط بقاء"

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا وقیل نصفه وفی الخضروات اللتی لاتبقی وھذا قول الامام وھو الصحیح کما فی التحفة[۲]"

سبزیوں کی کاشت مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں ہو یا اپنی چھتوں پر دونوں کا حکم ایک ہے۔

الجواب : ـــــ اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے :

وملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملك الخارج فیجب فی الاراضی اللتی لا مالك لها وھی الاراضی الموقوفة لعموم قوله تعالی "یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" وقوله عزوجل "واتوا حقه یوم حصاده" وقول النبی صلی الله علیه وسلم "ما سقته السماء ففیه العشر" ولان العشر یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة[۳]"

"وکذالك الخارج من الاراضی الموقوفة علی الرباطات والمساجد یجب فیها العشر عندنا[۳]"

"ویجب الخراج فی الارض الوقف إلی الارض الخارجیة کما یأتی تقییده فی قوله خراجیة والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبله[۴]"

"ویؤخذ الخراج من ارض المرأة والصبی والاراضی الموقوفة[۵]"

(والله تعالی اعلم)

ھذا ما ظھر لی الآن لعل الله یحدث ذالك امرا

---

[۱] ۲/۵۳ [۲] ۲/۵۶ [۳] مبسوط ۳/۵ [۴] ردالمحتار ۳/۲۷۹ [۵] فتح القدیر ۵/۲۸۸۔

محور اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ـــــــــــ حضرت مولانا مفتی نظام الدّین صاحب (مفتی دار العلوم دیوبند)

الجواب وباللہ التوفیق :-

محققین فقہاء نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے "کل ارض اسلم اہلہا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فہی ارض عشر"[1] اور ایسی زمین سے جو چیز بعد غزوہ لیجاتی ہے عشر کہلاتی ہے اور جو چیز بغیر قتال و غزوہ لیجاتی ہے وہ فئی کہلاتی ہے۔ چوں کہ فتح مکّہ کے بعد لوگ جوق در جوق بغیر غزوہ وقہر کے خود بخود اسلام میں داخل ہوتے گیے، اس لیے پورے عرب کے لوگ یعنی بقدر احادیث صحیحہ عذیب اور اقصائے حجر "بمھرۃ الی الحدیث" کے درمیان کے لوگ مسلمان کہلائے اور ان پر ادائے گی عشر متوجہ ہو گئی، اس لیے کہ عشر میں ایک شان عبادت کی بھی ہے اور اس کے مخاطب مسلمان ہی ہوتے ہیں اور اس خطہ کے لوگ اسی کے مصداق رہے۔

اور اس کے علاوہ جو ملک صلح سے حاصل ہوتے یا جنگ سے حاصل ہوتے مگر وہاں کے لوگوں کی زمینوں پر امام المسلمین نے قبضہ نہیں کیا بلکہ ان کی دشمنوں سے ہر قسم کی حفاظت کے عوض اور ان کی دوسری ذمہ داریوں کے عوض کچھ لے کر (جس کو خراج جزیہ سے تعبیر کیا گیا ہے) انھی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی وہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

یہ ضابطہ فقہیہ" ہدایہ مع الفتح والعنایہ وغیرہ کے تمام ہی کتب فقہ میں باب العشر والخراج میں مصرح

---

[1] ھدایۃ۔

ہے اور اسی ضابطہ میں ہند و پاک دونوں ملکوں کی زمینوں کا حکم شرعی دائر ہے۔ اور یہی طریقہ عہد صحابہ و تابعین میں رائج و شائع تھا۔ اسی ضابطہ کے مطابق محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا وغیرہ کے حواشیٔ سمندر پر جو جہاد کیا اور جہاد میں جن زمینوں پر قبضہ کر کے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ عشری کہلائیں اور باقی خراجی کہلائیں۔ اور ہندوستان کے باقی زمینوں کی پیداوار کا حکم شرعی محور دوم (اراضیٔ ہند کے تاریخی جائزہ) میں آ جائے گا۔

محور دوم ___ اراضیٔ ہند کا تاریخی جائزہ

ہم محور اول کے بیان میں ذکر کر آئے ہیں کہ محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا کے حواشیٔ سمندر پر جو جہاد کیا اور اس میں جن زمینوں پر قبضہ کر کے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ بلاشبہ عشری قرار پائیں اور باقی زمیں خراجی کہلائیں۔

پھر محمد ابن قاسم کے بعد سے محمود غزنوی کے عہد تک کوئی قطعی حکم نہیں ملتا۔ پھر محمود غزنوی بلکہ شہاب الدین غوری کے حملوں کے دور میں یہ ملتا ہے کہ یہ لوگ فتح کرنے کے بعد اراضیٔ مفتوحہ پر قبضہ کر کے اپنی ملکیت قرار دے کر مجاہدین پر تقسیم نہیں کرتے تھے، بلکہ اسی مفتوح راجہ پر کچھ خراج مقرر کر کے اراضیٔ مفتوحہ بلکہ کل مفتوحہ علاقہ اسی راجہ کے حوالہ کر کے اپنے ملک چلے جاتے تھے، اور جب خراج مقررہ کی عدم ادائے گی دیکھتے تو پھر اگر حملہ آور ہوتے اور بعد فتح یوں ہی معاملہ کر کے واپس جاتے۔

پھر مسلم حکمراں جب سے فاتح ہونے کی حیثیت سے ہندوستان میں آ کر باشندہ ہوا، اس وقت سے ہندوستان کی تاریخ میں اکثر ایسا ہی ملتا ہے۔ کہ جو علاقہ فتح کیا، فتح کر لینے کے بعد اس مفتوحہ علاقہ کو غانمین میں تقسیم کر کے اس پر عشر لاگو نہیں کیا، اور ان پر جبر و اکراہ کر کے مسلمان نہیں بنایا۔ بلکہ لا اکراہ فی الدین کے حکم کے مطابق اس مفتوح قوم کو اس کے دین پر چھوڑ کر ان سے خراج لینے کا معاملہ کر کے مفتوحہ علاقہ ان ہی کے حوالہ کر دیا، اور ہمیشہ ان کے ساتھ نرمی و مراعات و مدارات کا معاملہ کرتے رہے، یہی طریقہ تقریباً ہر حکمراں اور فاتح کا حضرت عالمگیرؒ تک ملتا ہے، خواہ وہ حکمراں غلام خاندان کا رہا ہو یا خلجی، لودھی، سوری وغیرہ خاندان کا رہا ہو، یا مغل خاندان کا رہا ہو، کوئی واضح اور یقینی مثال کسی خطہ میں سوائے مالابار و کیرالا کے ایسی نہیں ملتی جس سے اس خطہ کو عشر شرعی کا خطہ قرار دیا جائے۔ سوائے شیر شاہ سوری کے۔

دورِ حکومت کے کیوں کہ اس کے دورِ حکومت میں صوبہ بہار کے بعض علاقہ میں کچھ عشری زمینوں کا وجود ملتا ہے، اور یہ انگریزی دورِ حکومت میں بھی باقی رہا۔

لیکن ان حکمرانوں کا آیت کریمہ" لا اکراہ فی الدین" کے مطابق مروت ومراعات اور مفتوح قوم کی دلجوئی ونصرت وغیرہ کے ساتھ ساتھ حدود شرع میں رہتے ہوئے وہ طریقہ جو اسلاف نے آیت کریمہ" وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم الآیۃ" کے پیش نظر اپنایا تھا، اختیار نہیں کیا، ورنہ جو حال کاشغر سے لے کر افغانستان کا ہوا وہی حال پورے ایشیا، کا بھی ہو سکتا تھا، وما کان ذالک علی اللہ بعزیز۔ اس لیے کہ آیت مذکورہ اپنے عموم واطلاق کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔ اور قیامت تک موجود رہے گی، اور پکار پکار کر دعوت دے رہی ہے کہ اس پر عمل بشرائطہا وقیودہا کے ساتھ تمام مساعی پر مقدم ہے،" فہل من رجل رشید یرکب علی ھذا الامر الجلیل والمحبوب عند اللہ العزیز۔"

بہر حال انگریزوں کے جانے کے بعد جب زمینداری ختم ہوگیا اور زمینداریاں ٹوٹ گئیں اور تمام ہی اراضیاتِ کاشت پر حکومت کا استیلاء ہوگیا تو تمام عشری زمینوں کی عشریت بھی ٹوٹ گئی اور ختم ہوگئی کیوں کہ عشری زمین کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ وہ زمین کسی غیر مسلم کے ملکیت میں نہ جائے کما صرح بہ فی المبسوط للسرخسی ایضًا۔

چنانچہ جب استیلاءِ حکومت محقق ہوگیا تو تمام اراضیاتِ کاشت حکومت کی ملک میں چلی گئیں۔ لہذا جو زمین عشری رہی ہوں ان کی عشریت بھی ختم ہوگئی بلکہ تمام اراضیاتِ کاشت ملک حکومت میں جانے کے بعد ان کی حیثیت اراضیاتِ محوزہ سلطانیہ کی ہوگئی، اور اراضیاتِ محوزہ سلطانیہ کے قبیل سے ہو جانے کی وجہ سے عشر وخراج سب ختم ہوگیا، محض اجارہ باقی رہ گیا جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"فلما دل الدلیل علی عدم لزوم المؤنتین العشر والخراج فی اراضی المملوکۃ والاحور کان المأخوذ منہا اجرۃ لاغیر۔"

اور اس کے آگے جو کلام" الدر المنتقی" سے نقل کیا ہے وہ عشری زمین ثابت ہونے کی صورت کا ہے اور یہاں غیر مسلم کی ملکیت میں چلے جانے کی وجہ سے عشریت ساقط ہو چکنے کے بعد کا ہے۔۔ نا فترقا، فتدبر۔

بعض حضرات حکومت کے اس استیلاء کو استیلاء مالکانہ نہیں فرماتے بلکہ استیلائے

منتظمانہ فرماتے ہیں، پس ان کے فرمانے کے مطابق ایسی زمین جو خاندانی طور پر کسی کے پاس ہمیشہ سے عشری چلی آرہی ہو اور استیلاء میں بھی ان ہی کے پاس اور ملک میں باقی رہ گئی ہوں، ان کا عشر نکالنا ان پر ضروری ہوگا۔

البتہ یہ بات باقی رہ گئی کہ اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد جو پیداوار بچے صرف ان کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے تو متن درمختار کے قول "بلا دفع المؤن الذی" سے بظاہر یہ معلوم ہورہا ہے کہ بعد وضع اخراجات کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے۔

لیکن متأخرین فقہاء میں محققین اس طرف گئے ہیں اخراجات وضع کرنے کے بعد جو نفع بچے اس کا عشر یا نصف عشر نکالا جائے جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"قال الصیرفی ویظہرانہا اذا کانت جزء من الطعام ان تحمل کالہالك ویجب للعشر فی الباقی لانہ لا یقدر ان یتولیٰ ذالك بنفسہ فہو مضطر الیٰ اخراجہ"[1]

اور ظاہر اطلاق اگرچہ کچھ اور ہو مگر صیرفی کا قول اشبہ بالفقہ اور اوفق بحال الزمان اور واقعہ کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ کاشت کرنے میں بہت سی پیداوار ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل ہی کاٹ کاٹ کر جانوروں کو کھلانا شروع کر دیتے ہیں جیسے باجرا، برسین اور دوسری چری وغیرہ اور بعض پیداوار ایسی ہوتی ہے کہ تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل کاشتکار اس کا تھوڑا تھوڑا حصہ خود کھانا شروع کر دیتا ہے، جیسے مٹر، چنا، اڑد، مسور، مونگ، پھلی وغیرہ کے دانوں کو خود استعمال کرتے ہیں، اور اس کا ڈانٹھل جانوروں کو کھلا دیتے ہیں، اور اس استعمال کا جواز خود اس آیت کریمہ سے بھی ملتا ہے:

"کلوا من ثمرہ اذا اثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا"

معلوم ہوا کہ بعض پیداوار مثلاً پھل کے بارے میں نص ہے کہ "جب اگر کھانے کے قابل ہو جائے تو اس کا کچا پکا پھل قبل از ادائے گی عشر کے بھی کھا سکتے ہیں، اور نص کا اشارہ اس طرف ہو گیا کہ جو پھل کھالیا اس کا شمار عشر یا نصف عشر لگانے میں نہ ہوگا، پس اس آیت کریمہ کا اشارہ اس طرف بھی ہو گیا کہ عشر لگانے

---

[1] شامی نعمانی ۲/۵۱

میں خرچ شدہ اشیاء کا شمار نہ ہوگا۔ وھو المراد۔

اور بعد استعمال یہ سب چیزیں ہالک اور نہ معدوم ہو چکی ہوتی ہیں تو ان کا دسواں یا بیسواں حصہ نکالنا متعذر اور دشوار بلکہ ناممکن سا ہو جاتا ہے اور اس کا مکلف بنانا آیت کریمہ "لا یکلف اللہ نفسا" الآیۃ۔۔ کے خلاف ہو جاتا ہے اس لیے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ نکالنا مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہو جائے گا۔ اور اس کا عدم لزوم ظاہر ہے۔

دلیل ۲

یہ بات کہ اخراجات وضع کرکے اس کا عشر دیا جائے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عشر کے مسائل خود اشارہ کرتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد عشر یا نصف عشر نکالا جائے، مثلاً مسئلہ یہ کہ جس پیداوار کی آب پاشی بغیر کسی خرچ، محنت وغیرہ کے محض آسمانی پانی سے ہو جائے تو اس پیداوار کا عشر (دسواں حصہ) نکالا جائے اور جس پیداوار کی آب پاشی کرنے میں خرچ و محنت کرنی پڑے جیسے دولاب و چرخ و اونٹ وغیرہ کے ذریعہ پانی لاکر ڈال کر کھیتی سیراب کرتے ہیں۔ یا اسی طرح سے پیسہ و محنت خرچ کرکے آبپاشی وغیرہ کی جائے تو اس کا عشر اس کی پیداوار کا محض بیسواں حصہ نکالا جائے۔ اس مسئلہ کا صاف اشارہ اس طرف ہے کہ اخراجات کا وضع کرنا عشر کی ادائیگی میں دخیل ہے۔ لہٰذا اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائیگی عشر کی جانی چاہیے۔

دلیل ۳

اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائیگی عشر کے وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ مسئلہ عشر نظیر ہے، اموال نامیہ للتجارۃ کی زکوٰۃ کی کہ میں تمام اخراجات روزمرہ اور ضروریات واجبہ کا خرچ وضع کرنے کے بعد جب نصاب کی مقدار سال بھر فاضل کی رہے تو صرف اس فاضل مقدار کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں نکالنا واجب ہوتا ہے، نہ کہ کل حاصل شدہ مال تجارت کا چالیسواں حصہ، اور نظیر کا حجت بننا تسلیم ہوتا ہے اس لیے عشر کی ادائیگی میں اخراجات ضروریہ وضع کرنے کے بعد عشر کی ادائیگی واجب ہوگی نہ کہ کل پیداوار کا عشر۔

دلیل ۴

عشر اور نصف عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز کا دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اگر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ مراد لیا جائے تو اس کا معلوم ہونا متعذر اور خارج از قدرت ہونا دلیل ۲ میں واضح ہو چکا ہے نیز آیت کریمہ "لا یکلف اللہ نفسًا" کے حکم سے خلاف مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہوگا، اسلئے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر مراد لینا ٹھیک نہ ہوگا بلکہ صرف بچت اور نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ مراد لینا متعین ہوگا۔

پس یہی عشر یا نصف عشر کی حقیقت شرعیہ نکلی، اور اسی مفہوم کی جانب آیت کریمہ "کلوا من ثمرہ اذا اثمر واتوا حقہ یوم حصادہ" میں حق کی اضافت اپنی ذات وحدہٗ لاشریک لہٗ کی جانب کرنے کے بجائے کھیتی کی جانب اضافت کرکے اشارہ فرمادیا کہ بغیر اور اسراف کرنے کے کھیتی کے تیار ادر پکنے تک کھاکر جو کچھ بچے اس میں سے کھیتی کا حق ادا کرو۔

اور حق کے معنیٰ ہیں شئی واجب الاداء یعنی ایسی چیز جس کا ادا کرنا لازم اور ضروری ہو، اور ایسی چیز کہ جب تک مراد واضح نہ ہو جائے اس کی ادائے گی سے سبکدوشی حاصل نہیں ہوسکتی، پس کھیتی کا حق بھی جب تک متعین و واضح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی ادائے گی صحیح نہیں ہوسکتی، اور کھیتی کا یہ حق اس وقت واضح و متعین ہوگا جب کھیتی کے کل آمد و خرچ کا حساب کرکے اس کے بچت و نفع کو متعین کرلیا جائے لہٰذا جب نفع و بچت متعین ہو جائے گی۔ تو اس کا دسواں یا بیسواں حصہ بھی متعین ہوجائے گا اور اسی دسویں یا بیسویں حصہ کو کھیتی کا حق قرار دے کر واجب الاداء قرار دیا جائے گا، اور اسی واجب الاداء کو شریعت مطہرہ نے عشر و نصف عشر سے تعبیر فرمایا ہے لہٰذا اس عشر و نصف عشر کی حقیقت شرعیہ یہی نکلی کہ کل پیداوار کے آمد و خرچ کا حساب کرکے جو بچت ہو اس کا دسواں یا بیسواں حصہ اور اس کی ادائے گی کا مطالبہ "واتوا حقہٗ" میں ہے۔

لہٰذا کل آمد و خرچ کا حساب کرکے پھر دیکھو اگر آپ پاشی وغیرہ خود کرنا پڑتی ہے تو اس کا صرف بیسواں حصہ ورنہ دسواں حصہ عشر میں دو، اور یہ فرق امر تعبدی ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں اس لیے اس کا لحاظ رکھنا واجب رہے گا۔

حاصل کلام: یہ ہے کہ علامہ صیرفی کی تحقیق خاص کر زمانۂ موجودہ کے حالات کے مطابق

ہرطرح اشبہ، افقہ اور راجح الاقوال اور قابل لحاظ نکلی، پس علامہ سیرفی کی تحقیق کے مطابق فتویٰ دینا غلط اور ناقابل قبول نہ نکلے گا، اور انہی وجوہ سے متاخرین علماء کے فقہائے محققین اس پر فتویٰ دیتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد جو بچے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ حسب تفصیل مذکور (یہ امر تعبدی ہے) ادا کرے، احقر بھی اس کو راجح اور افقہ سمجھتا ہے۔ فقط۔

رہ گیا یہ سوال کہ ان فقہائے متقدمین نے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنے کا فتویٰ کیوں دیا کیا وجہ تھی، ؟

تو جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں کھیتی آسان تھی، زمین میں قوت انبات بہت تھی اس پر تاریخ شاہد ہے، اور ۵۰ سال کا اپنا تجربہ بھی کاشت کے سلسلہ میں ہے، نقصان کبھی کبھار آفت سماویہ کی وجہ سے ہو جاتا تھا ورنہ اکثر نفع ہی ہوتا تھا، اور اب وہ حال نہیں رہا۔ حالات بدل گیے، شاید مشکل سے اور مختلف کاوشوں کے بعد پہلے کی طرح اب پیداوار ہوتی ہو، اس لیے وہ حکم بھی بدل گیا۔

کما یدل علیہ ھذہ الضابطۃ الشرعیۃ ولا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان[1]

اور اس تغیر احکام کے شواہد و امثال بھی بہت ہیں؛ مثلاً :

۱ــــ یہ کہ متقدمین کے نزدیک آثار صحیحہ شہیرہ کے پیش نظر عورتیں جماعت مساجد و عیدگاہ و نماز استسقاء کی جماعت میں مردوں کے ساتھ شامل ہوتی تھیں مگر متاخرین نے تبدل حال کی وجہ سے وہ حکم باقی نہیں رکھا، اور یکسر ممانعت فرمادی۔

۲ــــ استیجار علی الطاعات مطلقاً ناجائز اور ممنوع تھا مگر تغیر زمان کی وجہ سے امامت نماز جو خالص عبادت ہے اور قربت محضہ ہے، مگر متاخرین نے امامت صلوٰۃ و اذان کی اجرت کو جائز قرار دیا۔

۳ــــ صریح حدیث پاک میں ہے :

" اقرأ القران ولا تأکلوا بہ او کما قال " اس کے باوجود تعلیم قرآن میں اجرت لینا جائز قرار دی گئی۔

۴ــــ اور مثلاً آثار و اخبار کثیرہ کے مطابق خانۂ خدا (مساجد) کے دروازوں کا ہر وقت کھلا رہنا مطلوب

---

[1] قواعد الفقہ ص۱۱۳ ناقلاً عن المجلۃ۔

شرعی تھا، مگر جب حالات بدل گئے چوری کے واقعات رونما ہوئے تو متأخرین فقہاء نے نماز کے اوقات کے علاوہ مساجد کے دروازہ بند کرنے کا حکم دیدیا۔

۵ ـــــ شرعی حکومت کے زمانہ میں فتویٰ تھا کہ اگر کوئی عاقلہ بالغہ غیر کفو سے بغیر اجازت ولی نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، اور اس کا کھلا مفہوم ہے کہ جب نکاح منعقد و صحیح ہی نہ ہوگا تو حرام کاری کا دروازہ کھلے گا مگر حکومت شرعیہ میں فتویٰ قانون بن جاتا تھا اور حکومت خود ایسے نکاح کو قانوناً ختم کردیتی ہے اس لیے یہ فتویٰ صحیح تھا مگر جب شرعی حکومت ختم ہوگئی اور کوئی اس غلط نکاح کو ختم کرنے والا نہیں رہا تو ظاہر ہے کہ ہمیشہ حرام کاری کا دروازہ کھلا رہے گا، اور حرام کاری فروغ پاتی رہے گی، اس لیے اب یہ فتویٰ زمانہ کے بدل جانے سے ختم ہوگیا اور ظاہر روایت کے مطابق فتویٰ ہوکر یہ نکاح صحیح و منعقد قرار دیا جانے لگا، اب اگر کسی ولی کو عار ہو تو خود اعتراض کرکے توڑوانے کی فکر کرے، اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں، جو اس ضابطۂ شرعیہ" ولا ینکر تغیر الحکم بتغیر الزمان " کی مثالیں ہیں، اور اسی ضابطہ کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ علمائے متقدمین اگر ان تغیرات کو جو کاشت کاری میں پیدا ہوگیے ہیں، دیکھتے تو خود متقدمین بھی یہی فتویٰ دیتے جو متأخرین دیرہے ہیں، مثالیں تو تغیر زمان سے تغیر احکام کی بہت ہیں۔ مگر بخوف طوالت یہاں نقل نہیں کیجاتیں۔

بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ اگر کل پیداوار عشر یا نصف عشر کے حکم کو دائر نہ کیا جائے تو عشر و نصف کا فرق ہی ختم ہوجائے گا، اور صرف عشر ہی باقی رہے گا، حالاں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جس طرح کل پیداوار میں "ما سقتہ السماء" کی وجہ سے عشر واجب قرار پایا ہے۔

اور رہٹ و دالیہ وغیرہ کے ذریعہ خرچہ کرکے سیراب کرنے پر نصف عشر قرار پایا ہے، تو اسیطرح کل پیداوار کا آمد و خرچ معلوم کرکے اگر سیرابی قدرتی آسمانی پانی سے ہو تو عشر واجب کیا جائے اور جب رہٹ و دالیہ وغیرہ سے سیرابی ہو تو نصف عشر واجب ہو، لہٰذا ارشادِ رسالتؐ کا مدلول ہر حال میں محفوظ رہے گا اور مزاجِ شرع میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ البتہ کل پیداوار کی مقدار معلوم کرنا فی زمانہ متعذر ہے جیسا کہ اتقرر پہلے واضح کرآیا ہے۔ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہوکر "لا یعبأ بہ" کے درجہ میں ہوجائے گا۔

بعض حضرات عشر کو خراج و مقاسمہ پر قیاس کرتے ہیں، یہ قیاس غیر صحیح اور قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ عشر عبادات کے قبیل سے ہے، اور خراج و مقاسمہ معاملات کے قبیل کی چیز ہے اور

عبادات کو معاملات پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا ، ہاں اگر حکم عشر کو عبادت مالیہ ہونے کی وجہ سے کچھ مشابہت ہو سکتی ہے تو حکم زکوۃ سے ہو سکتی ہے ، اور حکم زکوۃ حکم عشر کی نظیر بن سکتا ہے اور ایک نظیر دوسری کے لئے حجت بن سکتی ہے ، اور زکوۃ میں ظاہر ہے کہ کل اخراجات وضع کرنے کے بعد جب سال بھر مقدار نصاب فاضل مال کی طرح باقی رہ جائے ، صرف اس کا چالیسواں حصہ زکوۃ میں نکالا جائے گا ، اس سے ضرور مسئلہ عشر میں تائید حاصل کی جا سکتی ہے ، جیسا کہ میں اسے مفصل طور پر کہہ آیا ہوں اور بخوف طوالت اسی مقدار پر کلام ختم کیا جا سکتا ہے ، اور امید ہے کہ اب جوابات باعث تسلی ہو جائیں گے ۔ فقط ۔

والله تعالیٰ اعلم ۔

الجواب وباللہ التوفیق :

اس مراسلہ (سیمینار ۲) میں تین عنوان مذکور ہیں (۱) ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت (۲) اسلامی مالیاتی ادارہ کا خاکہ (۳) کمپنی میں حصص کی شرعی حیثیت ۔

سوال ۱ :۔۔۔ ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت ۔۔۔ یہ زمینیں کئی طرح کی ہوتی ہیں ؟

(الف)۔۔۔ پہاڑی علاقہ کی زمینیں اور ان کی پیداوار کا شرعی حکم ۔

(ب)۔۔۔ خود رو جنگلات ، ان کی زمینوں کا اور ان کی پیداواروں کا شرعی حکم ۔

(ج)۔۔۔ میدانی علاقوں میں آبی زمینوں اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم ۔

(د)۔۔۔ میدانی علاقوں میں خشکی کے علاقوں میں ، مکانوں (آبادی) کی زمینوں کا اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم ۔

(ہ)۔۔۔ باغات کی زمینوں کا اور اُن کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم ۔

(و)۔۔۔ موات زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم ۔

(ز)۔۔۔ کاشت کی زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم ۔

ان ساتوں قسموں کا اور ان میں ہر ایک کی پیداوار و آمدنی کا شرعی حکم الگ الگ بیان کرنا اور ان کی شرعی حیثیت بتلانا بہت تفصیل طلب ہے ، سب کا تفصیلی حکم لکھنے کے لیے کئی ضخیم جلدیں درکار ہوں گی ، اس لیے اس وقت ان ساتوں عنوانوں میں سے اب اس عنوان (نمبر ، ز) کی شرعی حیثیت مختصراً عرض ہے ، اس عنوان کی کچھ تفصیل پانچویں سیمینار (ہند و پاک کی اراضیات کا تاریخی جائزہ) میں گذر چکی ہے ، اس تفصیل کو بھی پیش

نظر رکھا جائے کیوں کہ وہ ترجمانی خالص شرعی ترجمانی ہے۔

اراضیات کاشت زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ صحابہ وتابعین یعنی قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں تمام مندرجہ ذیل قسموں کی ہوتی تھیں :

۱ــــ اراضیاتِ عشر

اراضیاتِ عُشر وہ اراضی ہوتی تھیں کہ جس خطہ یا ملک کے لوگ خود بخود مسلمان ہو جاتیں تو ان کی زمین عشری قرار دی جاتی، اور وہ لوگ ان زمینوں کے مالک ومتصرف قرار دئے جائیں۔ اسی طرح جس خطہ یا ملک کو امام المسلمین نے لڑکر فتح کرکے اس کو مسلم مجاہدین پر تقسیم کر دیتے تو وہ زمینیں بھی مجاہدین کی ملک قرار پاجاتی تھیں، عشری ہو جاتی تھیں، اور پھر مجاہدین اس پر کاشت کریں تو بھی وہ زمین عشری ہی رہتی تھی۔ اور کاشت کرنے والوں کو پورے مالکانہ حقوق اس پر حاصل ہو جاتے تھے کہ وہ خرید وفروخت ہبہ وغیرہ سب تصرف کرسکتے تھے، اور وہ زمین قیامت تک عشری قرار پاتی تھیں، صرف ایک شرط یہ تھی کہ وہ زمین کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ جائے، جب کبھی وہ غیر مسلم کی ملک میں چلی جائے تو وہ عُشری باقی نہیں رہتی، کیوں کہ عشر از قبیل عبادت شئی کا نام ہے، اور اس کا محل محض مسلمان ہوتا ہے اور حکم شرعی کے مطابق عشر اور نصفِ عشر ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ

" واٰتوا حقہ یوم حصادہ"

۲ــــ اراضیاتِ خراجی

وہ اراضیات ہوتی تھیں جس کے باشندے خود مسلمان نہیں ہوتے اور نہ توڑ کر قبضہ کرنے کے بعد امام المسلمین نے ان فتح کردہ زمین کو مجاہدین میں تقسیم کیا بلکہ انہی لوگوں کے قبضہ وملک میں چھوڑ دیا اور اس قبضہ رکھنے اور کاشت کرنے کے عوض کے طور پر کوئی رقم مقرر کردیا، اس رقم کو خراج کہتے ہیں، اور اس زمین کو خراجی زمین کہتے ہیں۔

اس خراج والی زمین کو بھی قبضہ میں رکھنے والے خود مالک شمار ہوتے تھے، جس کو چاہیں فروخت کریں، چاہے مسلمان کے ہاتھ فروخت کریں یا غیر مسلم کے ہاتھ وہ زمین خراجی ہی شمار ہوتی تھی۔

۳۔۔۔۔ اراضی موات

اراضی موات سے مراد اوسر، بنجر، مغازہ و میدان کی پڑتی زمین مراد ہے، جو اب تک آباد نہ ہوئی تھی اس کا کوئی حصہ جو کوئی آباد کر لیتا تو وہ اس کا مالک ہو جاتا تھا پھر اس کا آباد کرنے والا اگر مسلمان ہوتا تو وہ زمین عشری ہو جاتی تھی، اور اگر اس کا آباد کرنے والا غیر مسلم ہوتا تو وہ زمین خراجی قرار پا جاتی تھی اور ان پر عشر وخراج کے سارے احکام اسی تفصیل و شرائط سے جاری ہو جاتے تھے جو عشری و خراجی زمینوں کے بیان میں گذر چکی ہے، حتیٰ کہ ان کے فوت ہونے پر کتاب و سنت کے مطابق وراثت شرعی جاری ہوتی تھی، البتہ یہ عشری زمین اگر کسی غیر مسلم کی ملک میں چلی جاتی تھی تو وہ دیگر عشری کی طرح عشری باقی نہ رہتی تھی بلکہ خراجی بن جاتی تھی۔ والتفصیل مامر بیانہ۔

اور ان ارضیات موات کے کسی حصہ کو حکومت خواہ آباد کر لیتی تھی تو وہ ارضیات بیت المال کی شمار ہو جاتی تھیں ارضیات بیت المال کے احکام عنقریب آ جائیں گے۔

۴۔۔۔ ارضیات معافی

معافی کی زمینوں سے مراد وہ زمینیں تھیں جن کو امام المسلمین خود کسی شخص کو خواہ مسلم کو یا غیر مسلم کو بالکل مفت دیدیا ہو اور اس پر عشر یا خراج کچھ عائد نہ کیا ہو تو اس کا مالک وہ شخص ہو جاتا تھا اور ہمیشہ مالک شمار ہوتا تھا، اور مرنے کے بعد حسب ضابطہ اس میں وراثت جاری ہوتی تھی۔ البتہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا اگر فروخت کر دیا تو اس کا معافی ہونا ختم ہو جاتا تھا۔

یہ چاروں قسمیں عموماً قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں ملتی تھیں اور انگریزی حکومت کے دور اقتدار میں بھی یہ چاروں قسمیں علیٰ حالہا موجود تھیں اور ان کی زمینوں کو حکومت نے اپنی ملکیت قرار نہیں دیا تھا، بلکہ کاشتکاروں کی ملک و قبضہ میں باقی رکھا تھا، البتہ عشر و خراج کے بجائے مالگذاری کی رقم ان پر لاگو کر دیا تھا جس سے خرابیت جو دنیاوی معاملہ تھا ختم ہو گیا تھا، باقی عشریوں کہ دینی عبادت کی چیز تھا، وہ مسلم کاشتکاروں پر باقی رہ گیا تھا، اور عشری زمین کا عشر یا نصف عشر حسب ضابطہ شرع ادا کیا کرتے تھے، اور اراضیات معافی کو علیٰ حالہ باقی رکھتے ہوئے اس پر کوئی مالگذاری کی رقم کی ادائے گی لاگو نہیں کی تھی، بلکہ بالکل مفت رکھا

چنانچہ احقر کے خاندان میں شاہی خاندان سے ایک خطہ اراضی معافی چلی آرہی تھی، احکام میراث کے اعتبار سے تقسیم ہوتے ہوتے بہت تھوڑی سی رہ گئی تھی، مگر وہ بھی بالکل مفت تھی کوئی مال گذاری وغیرہ اس پر لاگو نہیں تھی۔ البتہ انگریزوں نے شرعی بیت المال ختم کرکے اس کی اراضی پر نیز اراضیات محوزہ سلطانیہ پر اپنا تسلط اور اپنی ملکیت قرار دے لی تھی، اسیطرح اراضیات موات میں جو احیاء موات (آباد کرنے سے) باقی رہ گئی تھیں، یعنی اوسر، بنجر، مغازہ کی پرتی زمین اور خود رو جنگلات اوران کی زمینوں پر استیلاء کرکے اپنی ملکیت قرار دے لیا تھا، حالاں کہ حدیث پاک میں تصریح یہ ہے کہ تین چیزیں، (آگ پانی، خودرو پودے اور درخت) یہ کسی انسان کی ملک نہیں ہوتیں، (بلکہ صرف اللہ کی ملک ہیں) اور ہر شخص جو اس کو حاصل کرے خواہ اس کے لیے انکا استعمال مباح ہوجاتا ہے، غرض انگریزوں کا یہ استیلاء ان چیزوں پر غاصبانہ تھا، انگریزوں کے اس سے اراضیاتِ کاشت (عشری و خراجی) پر کوئی غلط اثر نہیں پڑتا تھا، اس لیے شاید کسی نے اس پر اس وقت تعرض ہی نہیں کیا اور خاتمۂ زمینداری قانون بن جانے کے بعد جب حکومت نے اراضیاتِ کاشت پر قبضہ کرکے اس کو زمینداروں اور اصلی مالکوں کے قبضہ دخل سے نکال کر پھر اپنے قانون کے مطابق مالگذاری دس گونہ و بیس گونہ وغیرہ دے کر کسی کو بھومی دھر یا سیر وغیرہ بنا دیا تو اس طرح کے اراضیِ کاشت پر تصرف کرنے سے حکومت کے استیلائے مالکانہ کا تحقق ہوگیا، اور شیلنگ کا قانون جاری ہوجانے کے بعد یہ استیلائے مالکانہ اور واضح و نمایاں ہوگیا۔ پھر بھومیدھروں اور سیر دھروں کے حق میں یہ معاملہ ان کے نام کا نہیں ہوتا بلکہ ایک قسم کا اجارہ اور ٹھیکہ ہوتا ہے اور ملکی قانون کے ماتحت ہوتا ہے رہ گیا یہ شبہ اجارہ یا ٹھیکہ میں مدتِ اجارہ و مدتِ عمل متعین و معلوم ہوتی ہے ورنہ یہ معاملہ فاسد ہوجاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم شرعی ہوتا ہے اور یہ دینے والے اس کے مخاطب ہی نہیں، لہذا یہ شبہ متوجہ ہی نہ ہوگا۔ کما لا یخفیٰ۔

اور پھر ان اراضیوں کی بیع و شراء یا ہبہ وغیرہ تصرفات کی یہ اجازت بھی تصرف مالکانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کی مراعات ہوتی ہے اور قانون اجازت کا محتاج ہوتی ہے اس کے حکومت کی اجازت سے مشروط ہوتی ہے اس لئے اس کو عطیہ قانون بھی نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف مراعات کا درجہ ہوتا ہے اور اسی لئے شرعی وراثت کے اجراء کا بھی کلی اختیار جو مالکانہ تصرف کی ایک قسم ہے نہیں ہوتا۔

انہی وجوہ سے بعض حضرات نے اس استیلاء کو استیلائے مالکانہ کے بجائے استیلاء منتظمانہ فرمایا ہے، وہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتا اور نہ سمجھ میں آتا ہے اور نہ اس پر حکم مالکانہ انداز کا جاری ہوسکتا ہے۔

قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں پائی جانے والی زمینوں کی پانچویں قسم :

۵ــــ اراضیات بیت المال

اراضیات بیت المال کی شرعی حیثیت پر کچھ کلام گذر چکا ہے اور خاتمہ زمینداری کے بعد ان سب کا حال وحکم بھی سب دیگر اراضیات کی طرح ہو گیا ہے۔ اب صرف بیت المال کے شرعی معنیٰ اور اس کے مصارف بیان کر کے مضمون ختم کر دیا جائے گا۔

بیت المال شرعی کا معنیٰ ہے شرعی خزانہ جو امام المسلمین کی نگرانی وحفاظت میں قائم کیا جائے مگر امام المسلمین اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ اس کا منتظم ومحافظ شمار ہوتا ہے، چنانچہ امام المسلمین بھی اپنی ذاتی اخراجات کے لیے اوسط درجہ کا وظیفہ لے سکتا ہے اور بس اور اس بات کا نگراں ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی کسی غیر مصرف میں صرف نہ ہونے پائے اور بیت المال کے مصارف کتب مذہب میں مفصل ومدلل طور پر مذکور ہیں اس کے مطابق عمل کرنا لازم رہتا ہے، اور اس کی حقیقت منعقد ہوتی ہے امام المسلمین کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اسی طرح کسی دوسرے شخص کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اور کسی کی کوئی زمین یا چیز بالکل لاوارث ہو جائے اس کا کوئی وارث نہ رہے تو بھی بیت المال میں داخل ہو جاتی ہے اسی طرح عشر وخراج کی آمدنی اور اموال ظاہریہ کی زکوٰۃ یہ سب بیت المال میں داخل ہوتی ہے اور بیت المال کے مصارف شرعاً متعین ہیں ان ہی میں اس کا صرف کرنا لازم رہتا ہے اور ان تمام امور کی درستگی وحفاظت سب امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جیسا کہ اوقاف اور اوقاف کی آمدنی ومصارف کی درستگی اور اس کی نگرانی امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے۔ مگر امام المسلمین اوقاف کا مالک نہیں ہوتا نہ تو اپنے ذاتی مصرف میں لا سکتا ہے اور نہ تو کسی دوسرے شخص کو منشاء واقف کے خلاف دے سکتا ہے، چنانچہ بیت المال شرعی کے احکام میں تفصیل کا موقع تو نہیں ہے صرف اس کے بعض مصارف کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً سد ثغور کے اخراجات اور ملکی دفاع کے اخراجات اور عاملین وغیرہ کے وظائف، علماء وصلحاء، خادمانِ دین کے وظائف اور غرباء ومساکین کے وظائف وغیرہ وغیرہ۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باسمہٖ سبحانہٗ

مکرمی : زَادَتْ مَکَارِمُکُمْ وَمَعَالِیْکُمْ

اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَۃُ اللہِ وَبَرَکَاتُہٗ

عافیت طرفین برائے طرفین مطلوب ہے امید کہ آنجناب بخیر و عافیت ہوں گے۔ احقر بھی الحمدللہ زندہ بخیر ہے، آپ کے سیمینار کا یہ دعوت نامہ تاریخ سیمینار سے صرف ایک ہفتہ قبل موصول ہوا اس لیے تفصیلی جواب نہ لکھنے پر معذرت خواہ ہوں۔

ہندوستان کی زمین کے موضوع پر احقر اس سے قبل ایک تفصیلی کلام لکھ کر بھیج چکا ہے۔ شاید اس میں ہندوستان میں مسئلہ عشر و خراج کے بارے میں کچھ تشنگی رہ گئی ہو اس لیے مختصراً کچھ عرض ہے کہ خراج تو محض دنیوی معاوضہ کے طور پر وصول ہوتا تھا اس لیے خراج مالگذاری وغیرہ غیر شرعی مطالبہ کے واجب ہونے سے ختم ہو گیا، البتہ عشر کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جو زمین زمانہ قدیم سے کسی مسلمان کی ملک عشری قرار پاکر چلی آرہی ہو یا اس انقلاب کے زمانہ میں کسی مسلمان ہی کی ملک سے منتقل ہو کر کسی مسلمان ہی کی ملک میں آگئی ہو درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملک میں نہ گئی ہو تو وہ زمین شرعاً عشری ہی باقی رہے گی۔ مالگذاری یا حکومت کے کسی غیر شرعی مطالبے وغیرہ کی وجہ سے اس کی عشریت موقوف نہ ہوگی، خاتمۂ زمینداره کے اس قانون میں اِستیلاء مالکانہ کہا جائے یا منتظمانہ کہا جائے۔ اس سے اس زمین کی عشریت میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

ہاں جن حضرات کے نزدیک یہ اِستیلاء مالکانہ ہوا ان کے قول کے مطابق بھی دیانۃً ان پر ادائیگی عشر کا حکم متوجہ رہے گا کیونکہ استیلاء مالکانہ کا مسئلہ عند العلماء مختلف فیہ ہو گیا ہے اور تقاضائے احتیاط یہی رہے گا کہ دیانۃً عشر ادا کرتے رہیں نیز اس لیے کہ عشر عبادت کے قبیل کی چیز ہے۔ اور عبادت میں اِحتیاط کا حکم ہے[1]۔

---

[1] کما فی قواعد الفقہ ۱۰/ ۔

البتہ وجوہ وجوب عشر کے سقوط کے باوجود ادائے گی عشر سے روکا نہیں جائے گا بلکہ ترغیب دی جائے گی، کیوں کہ یہ ادائے گی باعث خیر و برکت ہوگی بلکہ کہا جائے گا کہ مصرف عشر میں مقید کرکے نہ دے بلکہ ہر نیک کام میں زیادہ سے زیادہ دے تاکہ خیر و برکت حاصل ہو۔

دوسرا مسئلہ عشر یا نصف عشر کی ادائے گی کا ہے، کہ اس کو اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد صرف باقی کا عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے گا۔ یا اخراجات کاشت بغیر وضع کیے ہوئے کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ دیا جائے جب کہ علمائے متقدمین عام طور سے اخراجات کاشت وضع کیے بغیر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کرنے کے قائل ہیں، مگر علمائے معاصرین میں سے بعض محققین اشارۂ نصوص کی مدد سے فرماتے ہیں۔ کہ اخراجاتِ کاشت وضع کرکے نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کیا جائے مثلاً آیت کریمہ "واتوا حقہ یوم حصادہ" میں بھی یہ اشارہ موجود ہے کیوں کہ حق سے مراد نفع ہے اور نفع کہتے ہیں اس مقدار کو جو اخراجات وضع کرنے کے بعد بچے اور اس آیتِ کریمہ سے وضع اخراجات کے بعد جو بچے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ دینے کا حکم نکلا، اسی طرح حدیث پاک میں ہے کہ جب آسمانی پانی سے سیرابی ہو جائے تو دسواں حصہ اور جب خود پانی دیکر سیرابی کرتا ہو تو صرف بیسواں حصہ، اور اس میں کھلا اشارہ ہے کہ اس طرح سیراب کرنے میں اخراجات پڑیں گے اس لیے صرف بیسویں حصہ کا مطالبہ ہے اس مضمون و مفہوم کی اور بھی روایات ہیں ان سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متقدمین نے کیوں اس کا لحاظ نہیں کیا تو وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں زمین کی قوتِ انبات بہت قوی اور کثیر ہوتی تھی، اور یہ سب کاوشیں جو آج کل ہیں۔ نہیں کرنی پڑتی تھیں، اسی لیے اخراجات کاشت کا حساب کرنے اور وضع کرنے کی جانب التفات ہی نہیں ہوتا تھا، اور اب زمین کی قوتِ انبات بہت کمزور اور قلیل ہو گئی اور کاوش بہت کرنی پڑتی ہے اور اخراجات معلوم کرنے کی جانب ذہن از خود جاتا ہے، زمانہ بدل گیا اور فقہی ضابطہ تسلیم شدہ ہے "لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان"[1] اور اس کے شواہد بے شمار منقول ہیں کما لا یخفیٰ۔ بلکہ فی زمانہ اتنی کاوش اور خرچ کرنا پڑتا ہے کہ بعض مرتبہ نفع تو کیا خرچ بھی نہیں نکلتا، پس ایسی صورت میں کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں نکالنے کا حکم دیں تو "عود علی موضوعہ بالنقض والابطال" لازم آئے گا جو صحیح

---

[1] قواعد الفقہ / ۱۳

نہیں ہے[1]۔ اس لیے بھی الاشبہ بالفقہ بھی یہی نکلا، اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد دسواں یا بیسواں حصہ نکالا جائے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ شبہ کرے کہ جب یہ بات ہے تو "واتوا حقہ یوم حصادہ۔ الایۃ" کی قید کا کیا فائدہ ہوگا، تو فائدہ یہ ہے کہ اخراجات کاشت کا حکم "یوم حصادہ" آتے آتے عموماً ہوئی جاتا ہے اور اس حکم میں اموال تجارت کی طرح کوئی متعین نصاب نہیں اور نہ حولان حول کی شرط ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ جلد جلد "یوم حصادہ" میں بعد وضع اخراجات عشر یا نصف عشر کا جو حکم ہو اس کو ادا کرکے سبکدوشی حاصل کرلیجائے۔

وَاللہُ اَعلَمُ۔

---

[1] کما صرح بہ فی قواعد الفقہ / ۱۷ ناقدا عن الکرخی۔

محورِ اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ـــــ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی خادم مدرسہ مفتاح العلوم (بھیونڈی) بمبئی،

عشر کا ثبوت قرآن و حدیث اور اجماعِ امت اور معقول و قیاس تمام ادلہ سے ملتا ہے،

عشر کا ثبوت قرآن سے :

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : "واتوحقہ یوم حصادہ"۔ اس آیت کریمہ میں جو لفظ "حق" مذکور ہے، تمام اصحاب تاویل نے اس سے مراد عشر اور نصفِ عشر بتایا ہے، ایسا ہی باری تعالیٰ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے :

"یا ایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔"

اِس آیتِ کریمہ میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کے لیے بھی حق ہے جیسا کہ مخرج کی اضافت کل کی طرف مشیر ہے، جس سے معلوم ہوا کہ شئی مخرج میں اغنیاء اور فقراء دونوں کے حق ہیں، پھر حق کی مقدار کیا ہے، سنت نبوی سے حق کی مقدار معلوم ہوتی ہے۔

عشر کا ثبوت سُنّت سے

پیغمبر رسولؐ نے فرمایا! "ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی

بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر ۔"

"کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرے اس میں نصف عشر ہے اور جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا جائے اس میں نصف عشر ہے ۔"

عشر کا ثبوت اجماع امت سے

تمام علمائے امت نے عشر کے وجوب پر اجماع کر لیا ہے ۔

عشر کا ثبوت قیاس سے

عشر فقیروں کو دینا شکر نعمت کے باب سے ہے اور فرائض کے ادا کرنے میں تقویت بخشتی ہے اور عشر کے ادا کرنے کی وجہ سے دلوں کی صفائی ہوتی ہے اور یہ چیزیں عقلاً و شرعاً مطلوب ہے،

عشر کے واجب ہونے کا سبب

ارض نامی کا ہونا ہے، خارج کی وجہ سے حقیقت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے، لہذا عدم خروج کی وجہ سے عشر لازم نہ ہوگا، برخلاف خراج کے اس میں دونوں یعنی خارج حقیقی اور خارج تقدیری دونوں کا اعتبار ہوتا ہے ۔ بایں وجہ اگر زمین کی زراعت پر قدرت کے باوجود زراعت نہیں کیا تو اس پر خراج لازم ہوگا ۔

عشر کی تین قسم

اوّل قسم جائز ہے بلاخلاف، دوم ناجائز ہے بالاتفاق، سوئم جس میں اختلاف ہے، اوّل قسم کی تفصیل یہ ہے کہ زراعت اور کاشت کے بعد اسی طرح اگنے کے بعد عشر کے ادا کرنے میں جلدی کرے، کیوں کہ سبب کا وقوع حقیقت کے اعتبار سے ہو چکا ہے اور دوسری صورت جو ناجائز ہے بالاتفاق وہ یہ ہے کہ وقت سے قبل عشر ادا کرنے میں جلدی کر ڈالے، مثلاً زراعت سے قبل ہی ادا کر ڈالے، تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ کہ عشر ادا کرنے میں جلدی کرے زراعت کے بعد نبات سے پہلے،

تو یہ صورت حضرت امام ابو یوسف کے یہاں جائز ہے اور حضرت امام محمدؒ کے یہاں ناجائز ہے۔ اسی طرح خـــراج اور جزیہ میں تعجیل جائز ہے[1]

عشر کے شرائط

وجوب عشر کے کچھ شرائط تو اہلیت سے متعلق ہیں اور کچھ محلیت سے متعلق ہیں، پھر اہلیت کے چند شـرائط ہیں:

۱ــــ اسـلام کے ساتھ متصف ہو، کافر نہ ہو، کیوں کہ عشر میں عبادت کے معنیٰ ہیں، بایں وجہ عشر کے شرط میں یہ بھی ہے کہ عشر کی ابتدار مسلمانوں سے کی جائے، جب یہ بات ہے تو کافر پر عشر کا حکم عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ کافر کا عبادت سے کیا رشتہ، جس طرح کے کافر پر زکوٰۃ نہیں ہے، بایں وجہ ابتدار کفار پر عشر کا وجوب نہیں ہوسکتا، اور جب عشر کا وجوب اس پر متعذر ہوگیا، اب کفار اور ہنود اور ذمی کا دارالسلام میں رہکر اپنی اراضی سے پیدا ہونے والے غلے سے فائدہ اٹھانا امر مشکل ہوگیا، تو خـراج کا تعین ثابت ہوگیا باقی ابتـدار کی قید، تو یہ اس لیے کہ جس اراضی کی ملکیت جس کے قبضے میں ہے، اسی سے متعلق فیصلہ کیا جائے گا مسلـمان چوں کہ اصل عبادات میں سے ہیں اس لیے عبادت سے اس کی ابتـدار کی گئی، اس کے برخلاف خراج عبادت نہیں ہے، اس لیے کفار کے لیے ابتـدار ثابت کیا گیا۔

اور اس کے بعد اصول یہ ہے کہ جس اراضی پر عشر کا عمل درآمد ہوچکا ہے اس پر عشر ہی ہوگا، جس طرح کے خـراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، یعنی جس طرح جس اراضی میں خراج کا عمل جاری ہوچکا ہے، اب اگر وہ مسلمان کے قبضے میں بھی آئے تو خراج ہی لازم ہوگا، کیوں کہ مسلم من وجہ وجوب خـراج کے اہل ہیں، لہذا اس میں تغیر و تبدل کی ضرورت نہیں ہے، لہذا خراج سے عشر کی جانب انتقال کی زحمت نہ کی جائے گی۔

اور اس بارے اصول یہ ہے:

"کل ارض ابتدأت بضرب حق علیہا ان لا یتبـدل الحق بتبدل المالك، كالخراج والجامـع بینہما ان كل واحد منہما مؤنۃ

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۳/۵۴۔

الارض لا تعلق لہ بالمالك حتی یجب فی ارض غیر مملوکۃ فلا یختلف باختلاف المالك فامّا المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملۃ فلا ضرورۃ الی التغیر بتبدل المالك[1] "

ہر اراضی جس پر اولاً ایک حق (عشر یا خراج) متعین ہو چکا ہے تو اب اس حق میں تبدیلی نہیں ہو سکتی گرچہ مالک میں تبدیلی ہو گئی ہو (پہلے کفار مالک تھا اب مسلمان ہو گیے ہیں یا اس کے برعکس مسلمان مالک تھا پھر کفار مالک ہو گیا) جیسا کہ خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور علت جامعہ ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ (عشر اور خراج) میں سے ہر ایک ارض کی مؤنت ہے۔ اس کا تعلق مالک سے نہیں، اسی وجہ سے یہ غیر مملوکہ زمین میں بھی واجب ہوتا ہے، لہذا مالک کے اختلاف کی وجہ سے مؤنت میں اختلاف نہ ہوگا، اور مسلمان تو وجوب خراج کے اہل ہیں من وجہ، لہذا مالک کے تبدیلی کی وجہ سے تغیر مؤنت کی ضرورت باقی نہ رہی۔ رہا یہ سوال کہ جب تبدیلی مؤنت میں نہ ہوگی تو اگر کفار اراضی عشری کو خرید تا ہے تو اصول مذکور کے مطابق اس پر عشر لازم ہوگا کیوں کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی اور چوں کہ صاحب اشتراء کفار ہیں، اور کفار پر عشر لازم نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کفار کے لیے عبادت نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ کے پیش نظر تو ایسا ہی ہے کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر ضرورت کی وجہ سے انتقال من العشر الی الخراج جائز قرار دیا ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"(والارض) والاصل ان مؤنۃ الارض لا تتغیر بتبدل المالك إلا لضرورۃ وفی حق ذمی إذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورۃ لان الکافر لیس من اهل وجوب العشر[2] "

قاعدہ تو یہی ہے کہ اراضی کی مؤنت میں تبدیلی نہیں آئے، گو مالک میں تبدیلی آجائے، اگر ضرورت کی بنا پر تبدیلی کرنی پڑتی ہے، اور ضرورت پیش آئی ہے کہ ذمی نے مسلمان سے اراضی عشر خریدی اور کافر چوں کہ وجوب عشر کا اہل نہیں ہے بایں وجہ تبدیلی کی ضرورت پڑی۔

---

[1] بدائع الصنائع، ۲/۵۵۔

۲۔۔۔۔۔ رہا عاقل و بالغ ہونا تو یہ اہلیت کے شرط میں سے نہیں ہے، بلکہ عشر صبی لایعقل وغیرہ اور مجنون مکاتب، ماذون، اراضیٔ اوقاف وغیرہ تمام صورتوں میں ہوتا ہے، نبی کریمؐ کے قول:

"ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب اودالية

ففيه نصف العشر"

اور اللہ تعالیٰ کے قول:

"يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما

اخرجنا لكم من الارض" اور "آتوا حقه يوم حصاده"

کی وجہ سے جس میں عموم وشمول ہے۔ کیوں کہ عشر تو خارج شئی میں ہوتا ہے، نہ کہ ارض میں لہٰذا اراضی کا مالک ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

۳۔۔۔۔۔ حولانِ حول شرط نہیں ہے، برخلاف زکوٰۃ کے کہ اس میں حولان حول شرط ہے۔

۴۔۔۔۔۔ شرطِ عشر میں سے ایک یہ بھی ہے، عشر خراج کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

۵۔۔۔۔۔ مقصود بالذات اشیاء میں ہوا کرتا ہے، جیسے غلہ باجرہ، مکئی، جنار اور جو چیزیں غیر مقصود بالذات ہیں گھاس، بانس، لکڑی وغیرہ اس میں عشر نہیں ہے۔

۶۔۔۔۔۔ عشر اراضی عشری میں ہوتا ہے۔

۷۔۔۔۔۔ عشر بٹائی کی صورت میں ربّ الارض اور عامل دونوں پر اور کبھی صرف ربّ الارض پر ہوتا، اس میں قدرے تفصیل ہے (سیاتی ذکرہ) برخلاف خراج ہمیشہ ربّ الارض پر ہوتا ہے، بالاجماع[1]

۸۔۔۔۔۔ عشر کے لیے نصاب شرط نہیں ہے، لہٰذا اس میں قلیل وکثیر برابر ہے، رہا حضرات صاحبینؒ کا فرمان "۵ وسق ضروری ہے عشر کے وجوب کے لیے"، تو یہ آیت کریمہ اور حدیث کے مطلق کو مقید کرنا ہے، جب کہ یہ آیت کریمہ کے عموم کے خلاف بھی ہے، اس میں قدرے تفصیل ہے[2] (سیاتی ذکرہ)

۹۔۔۔۔۔ جن اراضی کو تجارت کے لیے خاص کرلیا جائے وہ بھی عشری ہو جاتی ہے یا جس اراضی کو خاص چیز اگانے کے لیے خاص کرلیا جائے وہ بھی عشر ہوتی ہے، خواہ جس چیز کو اگانے کے لیے

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۶ [2] بدائع الصنائع ۲/۵۹

متعین کر دیا ہے، شریعت کی نظر میں غیر مقصود ہی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کے بعد اب وہ مقصود بن گیا، جیساکہ اوّل کی تشریح صاحب بدائع نے یوں فرمائی ہے :

" لو اشتری ارض خراج او عشر للتجارة ان فیہا العشر او الخراج ولا تجب الزکاۃ للتجارۃ [۱]"

" کہ اگر اراضی کو جو عشری یا خراجی ہے تجارت کے لیے خرید ا تو اس میں عشر ہے یا خراج ہے اور زکاۃ تجارت واجب نہیں ہے خواہ عشری صورت ہو یا خراجی "۔

اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" لو اتخذھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہا العشر [۲]"

" اگر اراضی کو بانس، درخت یا گھاس اگانے کے لیے متعین کر دیا اور بنا دیا ہے تو اس میں عشر واجب ہے "۔

اراضی عشری و خراجی کی شرعی حیثیت

صاحب قدوری فرماتے ہیں :

جس زمین پر اس کے رہنے والوں نے اسلام قبول فرمایا، یا زمین کو غلبۃً فتح کیا اور غانمین کے درمیان تقسیم کر دی گئی تو یہ اراضی عشری کہلاتی ہے۔

اور وہ اراضی جس کو غلبۃً فتح کیا گیا ہے اور صاحب ارض کی ملکیت کو جوں کا توں رکھا، تو یہ اراضی خراجی کہلاتی ہے۔

اور اگر کسی نے غیر آباد زمین کو آباد کر دیا تو اس کے اراضی عشری و خراجی ہونے کا مدار قرب پر ہے چنانچہ اگر وہ اراضی عشری کے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی کے قریب ہے تو خراجی، یہ حضرت امام یوسف کے یہاں ہے۔ اور حضرت امام محمدؒ کے یہاں عشری و خراجی کا مدار ماءِ عشری و ماءِ خراجی پر ہے [۳]۔

---

[۱] بدائع ۲/۵۵ [۲] ھدایۃ مع فتح القدیر ۲/۴ [۳] قدوری ۵۷/ وکتاب السیر۔

مذکورہ باتوں سے تین باتیں مستفاد ہوتی ہیں :

۱ ـــــ جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد کفار کا قبضہ ہو جائے یا ان کے قبضہ کو باقی رکھا جائے تو ایسی اراضی خراجی کہلاتی ہیں۔ اور جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد مسلمانوں کے دست بدست جاری ہے درمیان میں کفار حائل نہ ہوئے ہوں تو یہ عشری ہے۔

۲ ـــــ دونوں میں بنیادی فرق فتح اولیٰ کے بعد کفار کا درمیان میں آجانا ہے۔

۳ ـــــ غیر آباد اراضی میں بصورت آباد مجتہدین کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا۔

صاحبؒ بدائع فرماتے ہیں :

"ومنها الارض التی اسلم اهلها طوعًا ومنها الارض التی فتحت عنوة وقهرًا وقسمت بین الغانمین المسلمین[1]"

"واما الخراجیة : الآراضی التی فتحت عنوة وقهرا فمنّ الامام علیهم فی ید اربابها فانه یضع علیٰ جماعتهم الجزیة اذا لم یسلموا[2]"

اراضی عشرہ کہلاتی ہے جس پر اس کے اہل نے بخوشی اسلام قبول کیا ہو یا جس اراضی کو غلبۃً فتح کیا ہو اور امام نے اس پر احسان کرتے ہوئے اسی اہل کفار کے قبضے میں چھوڑ دیا ہو اور ان پر خراج اور جزیہ متعین کر دیئے ہوں، جب کہ انہوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، (کیوں کہ اہل اسلام پر خراج نہیں ہے)۔"

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں بہت سی اراضی کو فتح کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی میں ان لوگوں پر خراج متعین کیا۔

ایسا ہی جب امیر المؤمنین نے ایک جماعت پر احسان فرمایا تھا اور ان کی اراضی جماجم کے بارے ایک خاص وظیفہ پر دینار یا درھم کی شکل میں صلح فرمایا تھا، تو ایسی اراضی بھی خراجی کہلاتی ہیں[3]

---

[1] بدائع ۲/۵۷۔

[2] بدائع ۲/۵۸۔ [3] بدائع ۲/۵۸

خراج کی دو قسم

خراج موظف ـــــ خراج مقاسمہ

ـــــ خراج موظف سال میں ایک بار لازم ہے، اس طور پر کہ امام اراضی پر جریب وغیرہ کے اعتبار سے ایک متعین رقم متعین کر دیتا ہے۔

ـــــ اور خراج موظف میں خروج من الارض ضروری نہیں ہے، بلکہ قدرت علی الزراعت مطلوب ہے۔

ـــــ اور خراجِ مقاسمہ: امام ان اہلِ کی اراضی میں ربع یا نصف یا ثلث، غرض کہ پیداوار کا ایک حصہ متعین کر دے، یہ خراج ہر پیداوار میں لازم ہوگا[1]

محور چہارم

اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت

❀❀❀

ہندوستان کی اراضی کی حقیقت جان لینے سے قبل ہندوستان کی حقیقت کیا ہے اس امر کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ ہندوستان کی اراضی کا فیصلہ کیا جا سکے۔

اور اس سے قبل دار الاسلام اور دار الحرب کا فیصلہ کن ممالک پر کیا جا سکتا ہے اس کی وضاحت ضروری ہے، اور یہ دار الحرب اور دار الاسلام کی تعریف و حد بیان کرنے پر موقوف ہے، فقہاء کرام نے اس بارے میں مختلف طرز اختیار کیا ہے۔

دار الاسلام کہتے ہیں

ا ـــــ جس پر مسلمان کا غلبہ ہو وہ دار الاسلام ہے، اور جس پر کفار کا غلبہ ہو وہ دار الحرب ہے۔

---

[1] ۹۲/۲۔ بدائع الصنائع۔

۲ــــــــ درمختار کے حوالہ سے یہ بات ملی کہ دارالحرب وہ ہے جس میں تین باتوں میں سے ایک پائی جائے (۱) اہل شرک کے احکام جاری ہوں، (۲) اہل شرک کے احکام دارالحرب جیسے ہوں، (۳) مسلمان یا ذمی امان اوّل کے ساتھ مامون نہ ہوں [1]

۳ــــــــ نہ دارالحرب کی سی ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے [2]

سنہ ۱۹۴۷ء کے بعد جب ہندوستان کے حالات میں تبدیلیاں آئی ہیں اور مسلمانوں نے سکون و اطمینان کی سانس لی ہے۔ یہ گذشتہ تاریخ سے جداگانہ تھیں۔

اس تبدیلی کی بناء پر (ہر مذہب و ملت والے اپنے دین کی اشاعت و ترویج کے مجاز ہیں)۔ سنہ ۱۹۴۷ء کے بعد کے اصحاب فتویٰ نے ہندوستان کو تیسری صورت (یعنی نہ دارالحرب نہ دارالاسلام ہے) کا لبادہ اڑھا ڈالا۔ اور کہہ ڈالا ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

جیسا کہ میرے استاذ حدیث فقیہ الامت حضرت مفتی محمود الحسن دامت برکاتہم نے فرمایا کہ ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

اب ہندوستان کی اراضی کو کیا کہا جائے، عشری یا خراجی. کسی کا متعین کرنا دلیل طلب کرتا ہے۔ اور کوئی پختہ دلیل نہیں ہے تو آخر ایسے ناگزیر حالات میں ہندوستان کی اراضی کو کس فہرست میں شمار کیا جائے۔

اور آگے پڑھیے اگر ہندوستان کو دارالاسلام کہیں تو بعید سے بعید ہے اور اگر دارالحرب کہیں تو علامہ شامی دارالحرب کی اراضی کے بارے میں فرماتے ہیں :

"عما وجد فی دارالحرب فارضہا لیست ارض خراج وعشر" [3]

دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔

البتہ ہندوستان کے کچھ اراضی کو عشری اور کچھ کو خراجی قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جو اراضی مسلمانوں کے قبضے میں ہیں تو ان کو عشری قرار دیا جائے احتیاطاً کیوں کہ عشر عبادت ہے اور مسلمان عبادت کا اہل ہے۔

---

[1] قواعد الفقہ ۲۸۸۔ [2] مذکورہ ۲۸۸۔ [3] شامی ۲/۳۲۰۔

اور جو اراضی کفار کے قبضے میں ہے ۔ اس کو خراجی کہا جائے ، کیوں کہ خراج تاوان ہے عبادت نہیں ، لہذا کفار اس کا مستحق ہے ۔

لہذا جب ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ دارالاسلام ہے اور فتح اولی سے اس وقت تک اراضی کا صورتِ حال معلوم نہیں کہ وہ سلسلہ جاری ہے یا درمیان میں کافر مالک ہوگیا تھا ۔

بہرصورت معلوم نہ ہونے کی صورت میں اور دارالحرب ہونے کی صورت میں عشر اور خراج کا تعین احتیاط کے پہلو کو اختیار کرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے ۔

حضرت تھانویؒ

فرماتے ہیں جن اراضی کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ عشری یا خراجی ، اس کو بدلیل اِستِصحابِ حال عشر قرار دیا ہے ، جب کہ وہ اراضی مسلمان کے قبضے میں بھی ہو۔[1]

استدراک

لیکن حضرت تھانوی نے جو مشکوکہ صورتوں میں باستصحاب الحال سے استدلال کیا ہے ۔ یہ اِستدلال برمحل نہیں ہے کیوں کہ استِصحاب حال احناف کے یہاں حجت نہیں ہے ۔ پھر یہ کہ استصحاب کی تعریف حضرت تھانویؒ کی تشریح پر صادق نہیں ہے ۔

علامہ لکھنوی صاحب نورالانوار فرماتے ہیں

"إستصحاب الحال معناهُ طلب الصحبة اى طلب صحبة الحال الماضى بان ان يحكم على الحال بمثل ما حكم فى الماضى وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل"[2]

---

[1] امداد الفتاویٰ ۲/ ۲۸ ۔ [2] نور الانوار / ۲۳۸ ۔

"استصحاب کے معنی ہیں حال کا متصف کرنا ماضی کے ساتھ یعنی حال پر ماضی جیسا حکم جاری کیا جائے، خلاصہ یہ ہے کہ اس طریقہ پر باقی رکھنا جس طریقہ پر تھا، دلیل مزیل نہ ہونے کی وجہ سے۔"

حضرت تھانوی نے فرمایا کہ اراضی کا حال کچھ معلوم نہیں ہے اور مسلمانوں کے قبضے میں ہے تو اس کو عشری قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ سمجھا جائے گا کہ زمانۂ ماضی میں بھی مسلمانوں کے قبضہ میں تھا۔ بدلیل استصحاب حال۔

غرض کہ حضرت تھانوی کی تشریح پر استصحاب کی تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ استصحاب حال میں حال پر ماضی جیسا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ماضی کا حال معلوم ہو، اور یہاں معلوم نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت نے جو بات پیش کی ہے اس میں ماضی پر حال جیسا حکم جاری کیا گیا ہے۔ جب کہ استصحاب حال کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں استصحاب حال حجت نہیں ہے، مگر یہ کہ دلیل موجود ہو۔ جیسے نبیؐ کی شریعت کی بقاء آج تک نبیؐ کے خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

"اختلف فی حجیتہ فقیل حجۃ مطلقا ونفاہ کثیر مطلقا و اختار الفحول الثلثۃ ابوزید وشمس الائمۃ وفخر الاسلام انہ حجۃ للدفع لا للاستحقاق وھو المشہور عند الفقہاء والوجہ انہ لیس لحجۃ اصلاً۔"[1]

استصحاب کی حجیت کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف رہا ہے بعض نے کہا جائز ہے اکثر نے اس کے حجت ہونے کا انکار کیا ہے، اور ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے کہا

---

[1] الاشباہ والنظائر /۱۲۳۔ کذا فی نور الانوار /۲۲۸

کہ استصحاب حال حجت ہے، لیکن حجت دفع (غیر کے الزام کو ختم کرنے کے لیے) ہے اور حجت استحقاق کا یہ بھی انکار کرتے ہیں، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ صحیح اور بے غبار بات یہ ہے کہ استصحاب حال بالکل حجت نہیں ہے، پھر حضرت تھانوی کا استدلال باستصحاب حال کیسے درست ہوگا، البتہ احتیاط کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

اراضی مشکوکہ کا آخری حل

علامہ حموی شارح الاشباہ والنظائر فرماتے ہیں: شک کی تین صورت ہے:

۱۔ شک کا مدار اصل حرام پر ہو۔

۲۔ شک کا مدار مباح پر ہو۔

۳۔ شک کا وقوع ایسی چیزوں میں واقع ہو جس کی اصلیت نہ ہو۔

اول صورت کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً ایک بکری ہے اور ذبح شدہ ہے، اب جس شہر میں بکری ذبح شدہ پڑی ہے، اس میں مسلمان اور کافر آباد ہیں بایں صورت اس مذبوحہ کا کھانا جائز نہیں ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا ذبح کرنے والا مسلمان ہے اور اظہار شک زکاۃ مبیحہ میں ہے۔ چنانچہ اگر مسلمانوں کی آبادی اکثریت کے درجہ پر ہے تو کھانا جائز ہے، کیوں کہ اغلبیت اور اکثریت طہوریت کا فائدہ دیتی ہے۔

ثانی صورت کا حل یہ ہے کہ پانی ہے، اس میں تغیر و تبدیلی ہے، اب اس میں احتمال یا تو نجاست کی وجہ سے ہے یا طول مکث کی وجہ سے بایں صورت اس سے طہارت و پاکی حاصل کرنا جائز ہے، کیوں کہ پانی کی اصلیت پاک ہونا ہے۔

ثالث صورت کا حل یہ ہے کہ مثلاً جس کے مال کا اکثر حصہ اموال حرام سے متعلق ہے، لیکن یقینی طور پر حرمت ثابت نہیں ہے۔ تو بایں صورت ایسے اموال سے خرید و فروخت جائز ہے، امکان حلت اور عدم تحریم کی وجہ سے، تاہم مکروہ ضرور ہے، مفضی الی الحرام کی وجہ سے[۱]

---

[۱] الاشباہ والنظائر / ۱۰۰۔

مذکورہ دوسری صورت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اراضی میں جب اصل عشری ہونا ہے، نہ کہ خراجی، کیوں کہ عشری میں عبادت کے معنی ملحوظ ہیں، اور روئے زمین کے خلیفہ کے انسانوں کی تخلیق کا مقصد عبادت خداوندی ہے۔

لہٰذا مذکورہ مشکوک صورت میں مسلمانوں کی ملکوکہ زمین کو عشری قرار دینا چاہیئے احتیاط کی بناء پر نہ کہ استصحاب الحال کے بناء پر، کیوں کہ یہ حجت نہیں ہے۔ (فلیتأمل)

کیا سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں ہے؟

ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے، جیسا کہ ماقبل کی تشریحات سے معلوم ہوا، جب کہ اراضی کے عشری وخراجی کا مدار اسی پر اور عشر وخراج کا مسئلہ اراضی عشری وخراجی پر رہے اور ہندوستان کی صحیح صورت حال معلوم نہیں۔

اور بقول علامہ شامی جو ممالک دارالحرب ہیں وہ نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی ہے۔

غرض کہ ہر دو صورت سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ البتہ احتیاطاً عشر دینا چاہیے تاکہ "لاتاخیرفی الخیر" پر بھی عمل درآمد ہوسکے۔

حضرت تھانوی فرماتے ہیں

کہ عشر وخراج شرعی حقوق ہیں، پس جس طرح سرکار کی جانب سے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح سرکاری محصول سے بھی عشر ساقط نہ ہوگا۔ اب اگر کوئی اشکال کرے کہ یہ تو "تکلیف مالایطاق" ہے جو شرعاً ممنوع ہے جیسا کہ اس پر باری تعالیٰ کا قول "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کی دلالت موجود ہے۔

تو اس کا حل یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق جو شریعت میں مرفوع ہے اس سے مراد مشروعیت کی نفی ہے وقوع کی نفی نہیں ہے۔ گو وہ غیر شارع کی جانب سے ہو، اور شریعت کی اجازت کے بغیر ہو،

البتہ اگر بعض حضرات کی رائے کے مطابق کہ دارالحرب کی اراضی نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی تو اگر کوئی عمل نہ کرے تو ابتلاء کی حالت میں گنجائش ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۲، ۷۷)

آخری بات

خراج کی دو قسم ہے، خراجِ مقاسمہ، خراجِ موظف، دونوں کی تفصیل صورِ اوّل میں گذر چکی ہے یہاں غرض یہ کرنی ہے کہ موجودہ ایام میں ہند کی حکومت خراجِ موظف کے شکل جامہ پہنا کر مالگذاری، خزانہ وغیرہ کے نام سے وصول کرتی ہے مگر باوجودیکہ اس کو خراج نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ ہندوستان کی صحیح صورتِ حال معلوم نہیں ہے، مگر احتیاط بہر صورت عشر دینے ہی میں ہے۔

خراج کے ادائے گی کی شرح اور نوعیت حکومت کے صوابدید پر موقوف ہے

موجودہ ایام میں جو مسلمان مالگذاری اور خزانہ اراضی کی ادائے گی کرتے ہیں اس کی قدریت و کمیت اراضی کے کیت اور مقداریت کے اعتبار حکومتیں طے کرتی ہیں۔ مسلمانوں کے تعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔

خراج کے عبادت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

فقہ کی کتابوں میں مصرح ہے کہ خراج عبادت نہیں ہے جو کافر کے لیے متعین ہے اور عشر عبادت ہے جو مسلمانوں کے لیے متعین ہے، یہاں تک تو بات صاف ہے۔

رہا موجودہ نظام اور قانون جو مالگذاری کی صورت میں مسلمانوں کے ذمے ہر سال لازم آتا ہے، یہ عبادت ہے یا نہیں، تو جہاں تک مالگذاری کا خراج کے حکم میں ہونے کا ہے تو اس پر بات گذر چکی ہے کہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ اور عبادت کی نفی خراج میں ہے مالگذاری میں عبادت کی نفی نہیں ہے۔

لہذا جب مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے اور عبادت کی نفی خراج میں ہے، مالگذاری تو موجودہ صورت جس کو ہم کبھی خراج کہدیتے ہیں اور کبھی مالگذاری۔ اور کبھی محصول، عبادت کے معنیٰ کو شامل ہوگا۔

کیوں کہ نہ دینے کی صورت کا مضرت کے وقوع کا خطرہ ہے، کیوں کہ نہ دینے کی صورت میں بسا اوقات ۹ر کی لکڑی ۹۰ر کا خرچہ بھر پاتا ہے۔

اور دفع مضرت جلبِ منفعت سے اولیٰ ہوتا ہے اور خیر ہے، اور خیر میں تاخیر نہیں جیسا کہ

فقہ کا قاعدہ ہے، اور غیر کی صورت عبادت ہے، گو نوعیت میں اختلاف ہو، اور مؤمن کا عمل من حیث المؤمن لغو نہیں ہو سکتا، جب کبھی بھی ہوگا تو اللہ کی مرضی کی خاطر ہوگا، غرض کہ موجودہ خراج جو مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے۔ عشر کی طرح یہ بھی عبادت ہے۔

اراضی پر صرف ہونے والے اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی

عشری اراضی میں مؤنت کی کم و بیش کی وجہ سے عشر میں تخفیف و تکثیر ہوتی رہتی ہے، چنانچہ آبپاشی اور قدرتی طور پر سیراب ہو جانے سے عشر لازم ہو جاتا ہے، اور مشینوں کے ذریعہ آبپاشی کرنے سے مؤنت کے کثیر ہونے کی وجہ سے عشر کے بجائے نصف عشر لازم ہوتا ہے، رہا مؤنت مثلاً دوائی کا استعمال، مزدور اور کسان، نگران کے خرچے وغیرہ کا خارج سے منکی اور منہا نہ کیا جائے گا[1]

مؤنت کی کثرت کی وجہ سے خفت ہے رفع مؤنت نہیں

کثرت مؤنت کی وجہ سے عشر سے نصف عشر کی جانب انتقال کرنے کا حکم شریعت نے جاری کیا ہے، لیکن خارج شدہ اشیاء سے مؤنت یعنی وہ صرفے جو اراضی میں صرف ہوئے اتنی قیمت کے بقدر خارج سے علیحدہ کر کے پھر باقی میں نفاذ عشر یا نصف عشر جاری کرنا شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت میں عشر اور نصف عشر میں کچھ فرق باقی نہیں رہے گا جو فرمان نبوی کے خلاف ہے، کیوں کہ نبی اکرمؐ نے مؤنت کے قلت و کثرت کی وجہ سے عشر اور نصف عشر سے تمیز دیا ہے، یعنی کثرتِ مؤنت کی وجہ سے نصف عشر ورنہ عشر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

"لان العلة في العدول من العشر الى نصفه في مستقى غرب ودالية هي زيادة الكلفة"[2]

---

[1] کذا امہ عہ الشامی ۲/۳۲۸ ۔ [2] شامی ۲/۳۲۸۔

عشر سے نصف عشر کی جانب عدول کا سبب ڈول وغیرہ سے سیراب کرنے کی وجہ سے ہوا کرتا ہے کیوں کہ اس میں کلفت اور مشقت زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے، مذکورہ عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے، کہ جن چیزوں سے کثرت مشقت اور مؤنت اور کثرت کلفت پیش آئے۔ اس میں مؤنت کے رفع سے قطع نظر نصف عشر کی جانب انتقال جائز ہوگا۔

لہٰذا ان دنوں کھاد وغیرہ میں مؤنت زیادہ ہونے کی وجہ سے تو علت جامعہ کی وجہ سے عشر کی جگہ نصف عشر ہونی چاہیے۔

اسی علت جامعہ کی وجہ سے علامہ شامی نے ایک جزیہ بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"لو اشترىٰ مـاء بالقرب او فى موضع ينبغى ان يقال بنصف العشـر لان كلفته ربما تزيد على السقى بغرب او دالية"[1]

اگر کسی نے پانی کا چشمہ یا حوض خریدا تو مناسب ہے کہ اس میں نصف عشر ہو، کیوں کہ بسا اوقات اس میں ڈول وغیرہ سے پانی کھینچنے کے مقابلے میں زیادہ مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مؤنت کثیرہ کی وجہ سے نصف عشر لازم ہونی چاہیے۔

رفع مؤنت جائز نہیں

شارح عنایہ فرماتے ہیں:

"ان النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت المؤنت لانه قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو باطل۔ وبيانه ان الخارج فيما سقته السماء اذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان۔ واذا كان الخارج فيما سقى بغرب اربعين والمؤنة تساوى ثلث عشرين قفيزا فاذا ارفعت كان الواجب قفيزين فلم يكن التفاوت بين ما سقته السماء وبين ما سقى بغرب والمنصوص خلافه"

---

[1] شامی ۲/۳۲۸۔

فتبين أن ما سقى بغرب ففيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة [1]۔"

علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤنت میں اختلاف اور تفاوت کی وجہ سے حکم میں بھی تفاوت کے ساتھ فیصلہ صادر فرمایا (بغیر رفع مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے) اس لیے کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرتا ہے تو اس میں عشر ہے اور ڈول وغیرہ پر نصف عشر ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہے تو رفع مؤنت کے کوئی معنی نہیں ہے۔ کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت منصوص علیہ میں عدم تفاوت کو مستلزم ہے، اور یہ باطل ہے۔

اس مسئلہ کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک زمین ہے اس کو آسمان کے پانی سے سینچا گیا، اب اس سے ۲۰ قفیز خارج ہوئے تو اس میں عشر دو قفیز متعین ہے۔ اور ایک خارج کا حصہ اور ہے جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، ۴۰ قفیز غلہ برآمد ہوتا ہے، اور مؤنت ۲۰ قفیز ہے۔ اور عشر دو قفیز ہے، تو جب مؤنت رفع کرلیں گے تو اس صورت میں وہ اراضی جس کو آسمان نے سینچا تھا، اور وہ اراضی جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، دونوں کے حق واجب برابر ہو گیے جو ایک منصوص علیہ کے خلاف ہے جو مستلزم ہے باطل کو، اور باطل چیزوں کی شریعت بیضا اجازت نہیں دیتی۔ (فلیتأمل)

لہٰذا معلوم ہوا کہ رفع مؤنت کا اعتبار نہ ہوگا، اور جس میں مؤنت کثیرہ واقع ہوا ہے تو اس میں عشر سے نصف عشر کی جانب انتقال علت جامعہ کی وجہ سے لازم ہونی چاہیے۔

بٹائی پر دی جانے والی اراضی کے عشر کا مسئلہ

بٹائی کی دو صورت ہے، بٹائی کا تعلق اگر دو مسلمان سے ہے۔ تو عشر دونوں پر بھی ہو سکتا ہے۔ جب کہ بذر اور بیج عامل کی جانب سے ہو، یہ حضرات صاحبین کے نزدیک ہے۔

لیکن اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہے تو عشر صرف رب الارض ہی کی جانب سے ہوگا اور حضرت امام اعظم کے نزدیک ہر صورت میں عشر رب الارض ہی پر ہوگا، خواہ بیج اس کی جانب سے ہو یا کہ عامل کی جانب سے۔

---

[1] فتح القدير لابن الهمام ۳/۸

علامہ شامی فرماتے ہیں

۱۔ "ان العشر عند الامام علی رب الارض مطلقا وعندھما کذالک لو بذرمنہ ولو من العامل فعلیھما والفتوٰی علی قولھما[۱]"

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیج خواہ رب الارض کی جانب سے ہو یا عامل کی جانب سے بہردوصورت عشر رب الارض پر ہوگا، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہو تو مسئلہ ایسا ہی، لیکن اگر عامل کی جانب سے ہے تو پھر دونوں پر ہے، اور حضرات صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔

۲۔ اور اگر بٹائی مسلمان اور کافر کے درمیان واقع ہے تو عشر مسلمان کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کافر کا عبادت سے کیا رشتہ[۲]

محور پنجم •

وجوبِ عشر کی کمیت وکیفیت اور اختلافِ رائے

****

اراضی سے جو چیزیں برآمد ہوتی ہیں وہ طرح کی اشیاء ہیں، (۱) مقصود (۲) غیر مقصود:

غیر مقصودی میں توسب متفق ہیں کہ اس میں عشر نہیں ہے، جیسے گھاس بانس وغیرہ، رہا مقصودی تو اس بارے میں اختلاف ہوگیا کہ ہر مقدار میں یعنی قلیل وکثیر سب عشر کے بارے میں برابر ہے یا نہیں۔

حضرتؒ امامؒ فرماتے ہیں، ہر خارج من الارض میں عشر ہے، قلیل ہو یا کثیر ہو، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اس کے لیے بھی ایک نصاب ہے، جس طرح زکوٰۃ کے لیے نصاب متعین ہے، تو اب عشر کا نصاب کیا ہے؟ فرماتے ہیں ۵ وسق، اور ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، یہ اختلاف باعتبار کمیت کے تھا،

---

[۱] شامی ۳۲۵/۲ [۲] بدائع الصنائع ۵۷/۲ ، بدائع ۶۵/۲ ۔

کیفیت میں یہ اختلاف نمودار ہوا کہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں مقصودی اشیاء میں بھی ان میں عشر لازم ہوگا، جو ایک سال باقی رہ سکتا ہو۔
حضرات صاحبین کے مقابلے میں بڑے امام صاحب فرماتے ہیں ہر چیز میں عشر لازم ہے خواہ دیر تک باقی رہے یا نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

"قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى في قليل ما اخرجته الارض وكثيرة العشر سواء سقي سيحا او سقته السماء إلا الحطب او القصب والحشيش ـ وقالا لايجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا ابلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في الخضروات عندهما عشر، فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء[1]"

حضرت امام صاحب نے فرمایا جو چیز زمین سے نکلے اس میں عشر ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو، خواہ اس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو، یا ڈول وغیرہ سے سینچا گیا ہو، غرض کہ ان تمام صورتوں میں عشر ہے (مقصودی ہے) ہاں گھاس بانس لکڑی میں عشر نہ ہوگا (غیر مقصودی ہے)
حضرات صاحبین کے نزدیک "ما اخرجت من الارض" میں دو بات ہونی چاہیے (۱) ۵ وسق اس کی مقدار ہو (۲) بقاء ہو۔ بایں وجہ حضرات صاحبین کے یہاں سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اختلاف ان حضرات میں دو چیزوں کی وجہ سے ہے اشتراطِ نصاب، شرطِ بقاء۔
(علم:- صاحب ہدایہ کی عبارت میں عشر سے مراد علم ہے جس کا اطلاق نصف عشر اور

---

[1] ہدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۔

دونوں پر ہوتا ہے [۱]

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا فیصلہ کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری امر ہے کہ چارہ کے سلسلے میں لوگوں کا عمل اور رویہ کیا ہے۔ تو ہمارے صوبہ بہار میں لوگوں کا عمل اس بارے میں تین طرح ہے :

۱۔ خالص جانور کے لیے موقع مناسب سے چارہ اگا لیتے ہیں۔

۲۔ ایک زمین کو چارہ اگانے کے لیے ہی خاص کر لیتے ہیں۔

۳۔ چارہ اگانے کا مقصد تجارت ہو۔

چنانچہ ہمارے دیار میں یہ تینوں طریقے رائج ہیں۔

اب واضح بات ہے کہ اگر اوّل صورت ہے تو اس میں عشر نہیں ہے۔

" لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا "

کیوں کہ وہ فی نفسہٖ غیر مقصود ہے۔ اور غیر مقصود اشیاء میں عشر نہیں ہے [۲]

اور اگر دوسری صورت ہے تو اس میں عشر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" لو اتخذھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للعشیش یجب فیہا العشر [۳] "

اگر کسی اراضی کو درخت یا بانس کے لیے اسی طرح گھاس اگانے کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر واجب ہے۔

اور اگر تیسری صورت ہے تو اس میں بھی دوسری صورت کی طرح عشر لازم ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں :

" قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارۃ او ارض خراج للتجارۃ - ان فیہا العشر او الخراج - ولا تجب الزکاۃ ای الزکاۃ

---

[۱] فتح القدیر ۲/۸ [۲] فتح القدیر ۲/۲ - شامی ۲/۳۲۷ [۳] ھدایۃ مع فتح القدیر ۲/۴ -

التجارة مع احدھما۔ ھو الروایۃ المشہورۃ"[1]

"حضرات احناف نے فرمایا جس نے کسی اراضی عشری یا خراجی کو تجارت کی غرض سے خریدی تو اس پر عشر ہے اگر اراضی عشری ہے اور خراج ہے اگر اراضی خراجی ہے، اور زکوٰۃ نہیں ہے یہی مشہور بات ہے"۔

صاحب بدائع کی عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر کسی کسی اراضی کو چارہ کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر ہے۔

مذکورہ نمبر ۲، ۳ میں اگرچہ چارہ غیر مقصودی نظر آرہی ہے لیکن تعین اور تخصیص اور نیت تجارت کی وجہ سے مقصود بن گیا ہے۔

حاصل کلام

مذکورہ تین صورتوں میں نمبر ۱ میں عشر نہیں ہے، اور نمبر ۲، اور نمبر ۳ میں عشر لازم ہے۔

تالاب کی مچھلیوں پر عشر یا زکاۃ؟

یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی ہے، کہ عشر "ما اخرجت الارض" سے اراضی عشری میں ثابت ہے اور مچھلی کا خروج من الارض نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مچھلیوں میں عشر نہیں ہونی چاہئیں[2]۔

لیکن صاحب بدائع نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جس سے یہ مستفاد اور مفہوم ہوتا ہے کہ تالاب کی مچھلیوں میں عشر ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارۃ او اشتری ارض خراج للتجارۃ ان فیھا العشر او الخراج ولا تجب زکاۃ التجارۃ مع مع احدھما ھو الروایۃ المشہورۃ عنھم[3]"

---

[1] [2] [3] بدائع الصنائع ۲/ ۵۷۔

فقہاء احناف نے فرمایا کہ جس اراضی عشری یا خراجی تجارت کے لیے خریدی تو اس میں عشر ہے، اگر عشری ہے، اور خراج ہے اگر خراجی ہے، اور زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی واقع نہ ہوگی، یہی بات مشہور ہے۔

مذکورہ عبارت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں، جو ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ عشر ان اراضی عشری میں ہوتی ہے جو مزارعت کے ساتھ وابستہ ہے اسی طرح وہ اراضیٔ عشری جو زراعت کے لیے ہوں، تجارت کے لیے خاص کر لیے ہوں۔ خواہ وہ خریدی ہوئی ہو یا ذاتی ہو اس میں عشر لازم ہے۔ یا خراج اگر خراجی ہے۔

۲۔ لفظ تجارت میں عموم ہے خواہ زراعت کے ذریعے یا صنعت و حرفت کے ذریعے یا تالاب کھدوا کر مچھلی کے ذریعے تجارت مقصود ہو۔ سب اس مفہوم میں داخل ہوں گے۔

رہا یہ سوال کہ خُرُوجٌ مِنَ الاَرضِ تو واقع نہیں ہو رہا ہے۔ تو ظاہر حال تو یہی ہے لیکن حقیقۃً دیکھا جائے تو اس سے زیادہ نمو اور بڑھوتری ہو رہی ہے۔

۳۔ اراضی عشری و خراجی خریدنے سے تجارت کے غرض سے اس سے عشر ہی لازم ہوگا یا خراج زکوٰۃ کا وجوب اور ثبوت نہ ہوگا، اور یہی مشہور و معتبر بات ہے اور اس بات کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہے:

حدیث شریف ملاحظہ ہو:

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال جاء هلال احد بنی متعان إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ وکان سئلہ ان یحمی وادیا یقال لہ سَلَبَۃ فحمی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذالك الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وهب إلی عمر بن الخطاب یسئلہ عن ذلك فكتب ان ادی الیك ما یؤدی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نحلۃ فاحم لہ سلبۃ والا فانما ھو ذباب غیث یاکلہ من یشاء" (ابوداود مع بذل المجھود ۳/۲۸)

عمرو بن شعیب اپنے اباسے اور انہوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے کہ قبیلہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ہلال تھا ، ایک مرتبہ پیغمبر کے پاس عشر کا شہد لے کر آیا اور اس سے قبل سلبہ نامی وادی سے متعلق سوال اور درخواست کی تھی یہ وادی ان کے شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دیں ، تو اس کے درخواست کو اللہ کے پیغمبر نے قبول فرمالیا تھا ، اور اس کے لیے سلبہ وادی کو خاص کر دیا تھا (تاکہ اس میں غیر مداخلت نہ کر سکے) پھر جب زمانہ آگے بڑھا ، اور حضرت عمر خلیفہ بنے تو ایک مرتبہ سفیان بن وھب نے حضرت عمر کی خدمت میں ایک خط ارسال کیا جس کا مضمون یہ تھا کہ سلبہ نامی وادی کے بارے میں کیا کیا جائے ، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ جس شخص کے ملک میں ہے اگر وہ وہی طریقہ اپنائے ہوئے ہے جو نبی کریمؐ کے زمانہ میں تھا تو پھر اسی کے ذمہ چھوڑ دے اور اگر وہ اس مقدار کو جو حضرت محمدؐ کے زمانہ اور موجودگی میں دیتا تھا اس سے ہاتھ روک لیا ہے تو اس صورت میں بارش کی مکھی کی طرح وہ بھی ایک مکھی ہے جو چاہے کھائے ۔"

اس روایت سے حضرت عمرؓ عنہ نے یہ سمجھا کہ ہلال شہد کا عشر اس وقت لیکر آیا ہے جب وادی سلبہ نبی کریمؐ نے اس کے لیے خاص کر دیا تھا ، جس کے معنیٰ ہیں غیر کو داخل نہ ہونے دینا ان کے لیے دخول کی اجازت نہ ہوتا تو کیا اس خصوص کی وجہ سے عشر لازم ہو سکتا ہے ؟ ۔

تو ایک عشری اراضی کو جس میں اچھی گھاسی کھیتی ہوتی ہے تالاب بنا کر مچھلی پالتا ہے تو عشر کیونکر نہ ہوگا ، تاکہ اس سے جو عشر نکلتا اس حق کے مفقود پر اس سے اس کی تلافی ہو جائے اور تلک بتلک پر عمل جاری کیا جاسکے ۔

سنگھارے اور مکھانے کا عشر یا زکوٰۃ

مذکورہ تفصیل سے سنگھارے کا اور مکھانے کا عشر ہوگا یا زکوٰۃ بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے ، اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں چیزوں میں بھی پہلی شئ کی طرح عشر ہے ، اور صاحب ہدایہ کا فرمان ہے :

" لو اتخذها مقصبة او شجرة او منبتا للحشيش فيجب فيها العشر "

"کہ کسی اراضی کو کسی مخصوص چیز کے لیے خاص کر لینے سے عشر لازم ہوتا ہے خواہ وہ شئ غیر مقصودی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کی وجہ سے وہی شئ مقصود بن جاتا ہے[1]۔"

ماحصل کلام اس بارے میں یہ ہے کہ مسئولہ تمام صورتوں میں عشر ہونی چاہیے نہ کہ زکوٰۃ۔

شبہ اور جواب

یہاں کوئی شبہ کر سکتا ہے کہ عشر کی حقیقت اور ماہیت یہ ہے کہ ما اخرجت الارض کا رشتہ وابستہ ہو۔ اور یہ تعلق سنگھارا اور مکھانا میں تو قدرے سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن مچھلی میں خروج من الارض کے معنی سمجھ میں نہیں آتا۔

سو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ جس زمین میں تالاب بنا کر مچھلی ڈالی گئی ہے وہ اراضی عشری ہے خالص زراعت کے لیے تھی، اب تالاب بنا کر زراعت کے نتیجہ میں جو عشر نکلنے والا تھا اس کا انسداد کر دیا ہے تو اسی مچھلی کے ذریعہ زراعتی اراضی سے جو شریعت کا حصہ متعین تھا۔ اس کی تلافی کی جائے گی تاکہ تلک بتلک حق ثابت ہو جائے۔

اور باقی رہا صاحب بدائع کا قول:

"والاصل اعتبار الحقیقة ولایجوز العدول عنها الا بدلیل قام دلیل العدول هناك فیجب العمل بالحقیقة فیما وراءه[2]"۔

"اصل تو حقیقت کا اعتبار کرنا ہے، اس کے خلاف عمل درآمد کرنا جائز نہیں ہے مگر دلیل موجود ہو، بصورت ایں دونوں پر عمل کرنا ثابت ہو جاتا ہے"۔

سے یہ نقض نہ کیا جائے کہ مذکورہ صورتوں میں عمل بالحقیقت سے عدول کیا گیا ہے، جیسا کہ تالاب کی مچھلیوں کے بارے میں جس کا تذکرہ ماقبل میں مذکور ہوا۔

کیوں کہ خارج من الارض جو زراعت کی رہین منت ہے، اور زراعت کے ذریعے خروج ہوتا ہے، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ اس زراعتی پیشہ اور شغل کا مقصد کیا ہے تو فقہاء نے اس بارے میں دو باتیں عرض کی ہیں:

---

[1] هدایة مع فتح القدیر ۲/۴ [2] بدائع ۲/۵۹۔

۱۔ ــــــــ نماء الارض :۔ زمین کی بڑھوتری۔ یعنی زمین کو فساد اور بگاڑ سے بچانا، کیوں کہ زمین کو جس قدر آباد کیا جائے اسی قدر نمو کی صلاحیت ہوتی ہے اور فساد کم ہوتا ہے۔ برخلاف بانس وغیرہ کے کہ اس میں زمین خراب ہو جاتی ہے۔

۲۔ ــــــــ زراعت کا ثانی مقصد غلہ کا حصول ہے[1]

حاصلِ بحث

یہ ہے کہ زراعت کا مقصد جب نماء ارض ہے اور غلہ کا حصول ہے تو مذکورہ صورتوں تالاب سے زمین کی نماء میں نقصان نہیں ہوتا، رہا غلہ کا حصول تو یہ زراعت سے دوگنا ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ مچھلی کی قیمت ہر موسم میں فلک بوس عمارت کی طرح ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے دیار بہار میں اور بنگلہ دیش میں ہر سال سیلِ رواں نمودار ہوتا ہے، اس وقت اگرچہ نماء باقی رہتا ہے لیکن خالص نماء کس مرض کی دوا بن سکتا ہے۔ تو اگر ایسے سنگین حالات میں اگر کسی نے زراعتی اراضی میں مچھلی وغیرہ کی کاشت کیا تو عشر لازم ہونی چاہیے۔ نہ کہ زکوٰۃ۔ (فتدبروا یا اولی الالباب)

ریشم کے کاشت پر عشر کا مسئلہ

اس سے قبل یہ بات گذر چکی ہے کہ ارض عشری عشر کے لازم ہونے کے لیے ضروری ہے، مذکورہ صورت میں ریشم کا خروج ریشم کے کیڑے سے زمین سے نہیں ہے۔ خواہ بلاواسطہ یا بالواسطہ بلاواسطہ تو ظاہر ہے، اور بالواسطہ اس لیے نہیں کہ ریشم کا کیڑا پتے کو کھاتا ہے اور پتے میں عشر نہیں ہے برخلاف شہد کے کہ اس میں بھی عشر نہیں ہونی چاہیے۔ تو سنیے شہد میں جو عشر لازم کیا گیا وہ اس وجہ سے کہ شہد کی مکھیاں پھول اور رس کھاتی چوستی ہے، اور دونوں میں عشر لازم ہوتا ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

"النحل یتناول انوار واثمار وفیہما العشر فکذا فیہما یتولد

---

[1] کذا فی البدائع ۲/۵۸

منها بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها[1]"

"شہد کی مکھیاں تو کلیاں اور پھولوں کے رس کو چوستی ہیں، بایں وجہ عشر ہے، ایسا ہی جو چیزیں ان سے پیدا ہوتی ہیں، برخلاف ریشم کے کیڑے درخت کے پتے کو کھا کر ریشم تیار کرتا ہے اور پتہ میں عشر نہیں ہے لہذا ریشم میں عشر نہیں ہے۔"

استدراک

صاحب ہدایہ نے ریشم میں عشر واجب نہ ہونے کی جو علت قرار دی، تفصیلی طور پر معلوم ہو چکا، اور ضمناً شہد کے بارے میں بھی حکم معلوم ہو چکا۔ لیکن صاحب ہدایہ نے شہد میں وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دی ہے حدیث میں یہ علت نہیں ہے، بلکہ وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دیا ہے وہ کچھ اور ہے۔

جس علت کی وجہ سے صرف شہد میں عشر ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہی ساتھ ریشم میں بھی عشر ثابت ہوتا ہے، وہ علت حدیث شریف میں بھی بیان کیا گیا ہے، پہلے حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے

"عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده. قال جاء هلال احد بنی متعان الی رسول الله صلی الله لعشور نحل له وکان سأله ان یحمی وادیا. فلما ولی عمر بن الخطاب رضی الله عنه کتب سفیان بن وهب الی عمر بن الخطاب یسأله عن ذلك فکتب ان ادی الیك ما کان یواری الی رسول الله صلی الله علیه وسلم من عشور نحله فاحم له سلبه والا فانما هو ذباب غیث یاکله من یشاء[2]"

حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے ابا اور انہوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے کہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ہلال تھا۔ نبیؐ کے پاس شہد لے کر آیا

---

[1] ہدایة ۲/۲۔ [2] بذل المجهود ۳/۲۸۔

اور اس سے قبل بھی آیا تھا اور نبیؐ سے یہ درخواست کی تھی کہ وادی سلبہ اس کے شہد کی مکھیوں کے لئے خاص کر دیئے جائیں (یعنی غیر اس میں مداخلت نہ کریں۔ حمی کے یہی معنی ہیں) تو اس کی اس درخواست پر نبی ؐ نے اس وادی سلبہ کو خاص کر دیا تھا۔ (پھر زمانہ آگے بڑھا) اور حضرت عمر فاروق رضؓ خلیفہ بنائے گئے"۔ تو اس وقت سفیان بن وہب نے حضرت عمرؓ کے پاس ایک خط لکھا جس کا مضمون تھا کہ وادی سلبہ کے بارے میں کیا کیا جائے حضرت عمر رضؓ نے اس کے خط کا جواب یہ دیا گیا کہ اگر انھوں نے ابتک وہی طریقہ جاری رکھا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا۔ (یعنی عشر دے رہا ہے) تو پھر وادی سلبہ کو اسی کے پاس چھوڑ دو۔ ورنہ تو وہ بارش کی مکھی کی طرح ہے جو چاہے کھائے۔

مذکورہ روایت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ عشر کی علت حدیث باب میں حمی ہے۔ یعنی غیر کی مداخلت کو روک دینا۔ تو اس کی تخصیص کی وجہ سے حضرت عمر رضؓ نے اس سے عشر لینے کا حکم نافذ فرمایا۔ (بذل)

۲۔ اگر حمی کی وجہ سے تخصیص نہ فرماتے تو پھر حضرت عمر رضؓ عشر نہ دینے کی صورت میں وادی سلبہ کے واپس کرنے کا حکم کیوں فرماتے۔ اور لوگوں میں اس کی تقسیم کر دینے کا حکم کیوں فرماتے۔ معلوم ہوا کہ شہد میں عشر کے وجوب کی علت وہ ہے جو صاحب ھدایہ نے فرمایا ہے۔ وہ تو سلبہ کی تخصیص کے بغیر بھی ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں حضرت عمر نے حکم کیوں نہیں فرمایا۔ اور اس کے بجائے عشر نہ دینے کی صورت میں زمین کے واپس لینے کا حکم نافذ کرنا جیسا کہ ابو سارہ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ اس بات کی صراحت کر رہی ہے کہ عشر کی علت شہد میں حدیث باب میں حمی کا وجود ہے۔ نہ کہ وہ جس کو صاحب ہدایہ کہتے ہیں۔

واعلم! یہاں پر یہ بحث چھیڑنے سے مقصود یہ ہے کہ جب وادی سلبہ کو ہلال کی شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دینے کی وجہ سے عشر ہو سکتا ہے تو اس اراضی میں جس کو شہتوت کے درخت لگانے کے لئے خاص کر لیا ہے تاکہ ریشم کے کیڑے کی غذا بن سکے اور تجارت جاری وساری رہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں بھی عشر لازم ہونی چاہیے۔

اور جن اراضی کو درخت اگانے ہی کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے تو ان میں عشر لازم ہوتا ہے۔

جب کہ درخت ہی مقصود ہو۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر

اگر کسی نے کسی اراضی کو بانس۔ گھاس۔ درخت اگانے ہی کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس میں عشر لازم ہوجاتا ہے۔

لیکن جب کسی اراضی کو درخت اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے لیکن وہ درخت بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ریشم کے کیڑے کے لئے غذا بنا کر تجارت مقصود ہے تو اس میں بھی عشر لازم ہوگا۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں۔

فيمن اشترى أرض أرض عشر للتجارة او اشترى أرض خراج للتجارة ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما۔ (۱)

جن اراضی کو تجارت کی غرض سے خریدی گئی ہے۔ اگر عشری ہے تو عشر اور خراجی ہے تو خراج۔ اور تجارت کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ خواہ عشری صورت ہو خواہ خراجی۔

حاصل کلام

تمام مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ برآمد ہوتا ہے کہ ریشم میں عشر ہے۔ جس طرح مذکورہ صورت کے ساتھ شہد میں عشر لازم ہوتا ہے۔ فتدبر فیہ خیر کثیر۔

پھل نہ دینے والے درختوں کے عشر کی شرعی حیثیت

جن درختوں میں پھل نہیں ہوتے اس کے اگانے کے دو طریقے اپنائے جاتے ہیں۔

۱ــــــ یہ کہ کھیتوں کے کنارے کھیتیوں کے آخری حدود پر کھیتوں کی جائداد کی حفاظت کی خاطر لگا دیئے جاتے ہیں جیسے ہمارے دیار میں ببول اور کھجور کے درخت کو لگا دیا جاتا ہے۔

۲ــــــ یہ کہ وہ درخت جس کے اندر پھل کی صلاحیت ہی نہیں ہے اور پھل ہوتا ہی نہیں ہے۔ اس کو ایک زمین

---

(۱) بدائع ۲/۵۷۔

میں اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں عشر لازم ہوگا۔

حاصل بحث

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ دو صورتوں میں سے اوّل صورت میں غیر پھل دار درخت میں عشر نہ ہوگا لکونہا غیرمقصودۃ فی نفسہا کیونکہ یہ غیر مقصود ہے اور غیر مقصود میں عشر نہیں ہوتا۔ (۱)

اور دوسری صورت میں عشر لازم ہوگا۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں: لو اتخذھا مقصبۃ أو مشجرۃ أو منبتا للحشیش یجب فیہا العشر۔(۲)

کہ اگر کسی اراضی کو درخت، بانس، گھاس وغیرہ کے اگانے کے لئے خاص کرلیا تو اس میں عشر لازم ہے۔

افتادہ اراضی یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنے پر عشر نہیں ہے۔

عشر کا تعلق زراعتی اراضی سے ہے پھر یہ کہ مقصود بالذات ہو۔ افتادہ اراضی میں یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنا غیر مقصودی اشیاء کے تحت داخل ہوگا۔ اور غیر مقصودی اشیاء پر عشر لازم نہیں ہوتا لکونہا غیرمقصودۃ فی نفسہا۔(۳)

علامہ عبدالرحمٰن جزیری فرماتے ہیں:(۴) أن یکون الخارج منہا مما یقصد بزراعتہ استغلال الارض ونماءھا

عشر کے منجملہ شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ زراعت کا مقصد غلہ کا حصول اور نماء ارض ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں غیر مقصود کے معنی پائے جانے کی وجہ سے عشر لازم نہ ہوگا۔

اراضی اوقاف پر عشر لازم ہے

اراضی اوقاف کی نوعیت خواہ کسی طرح کی ہو اس پر عشر لازم ہوگا خواہ وقف علی اللہ ہو یا وقف علی الاولاد۔ بہر دو صورت ما اخرجت الارض کے معنی پائے جانے کی وجہ سے عشر لازم ہوگا۔ رہا ملکیت تو عشر کے لئے خارج شرط ہے۔ نہ کہ کچھ اور بھی۔ فلا اشکال فیہ۔ (۵)

(۱) فتح القدیر ۲/۲ (۲) ھدایہ مع الفتح ۴/۲

(۳) فتح القدیر ۲/۲ بدائع الصنائع ۲/۵۷ (۴) کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعۃ ۶۱۶/۱ (۵) شامی ۳۲۶/۲

چھٹے فقہی سیمینار کے سوال نامہ کے جوابات

از ——— حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی (دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

جوابِ محورِ اول

اسلام میں حسب ذیل زمینیں عشری قرار دی گئی ہیں: اصل عرب کی پوری سرزمین جس کی حد بندی فقہاء نے کردی ہے۔ اس میں عراق و شام شامل نہیں ہیں، (واضح رہے کہ اردن، لبنان، فلسطین بشمول اسرائیل، شام ہی کا جز تھے) اور اس علاقہ کی زمینیں جہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا وہ سرزمین جسے مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا۔ اور امام نے اسے (خمس نکالنے کے بعد) مجاہدین میں تقسیم کردیا۔ اور وہ زمین جو پہلے کسی مسلمان کا گھر تھی مگر بعد میں اس کے مالک نے اسے باغ بنالیا، بشرطیکہ اس باغ کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔ وہ افتادہ (ارض موات او رقدیم) زمین جسے امام کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابلِ کاشت بنایا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔

نوٹ:-

عشری پانی وہ ہے جو بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں اور ایسے بڑے قدرتی دریاؤں سے حاصل شدہ ہو جو کسی کے قبضہ و ملکیت میں نہ ہوں۔ (جیسے عرب میں دجلہ و فرات اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ) عشری زمین اور عشری پانی کی مذکورہ بالا تفصیلات کتاب و سنت نیز تعاملِ صحابہ سے ثابت ہیں۔ جس کی پوری تفصیل فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتاب[1] بدائع الصنائع ص ۵۷-۵۸ ج ۲ میں موجود ہے، اسی کا ایک مختصر اقتباس یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ ......

---

[1] طبعۂ اولیٰ ۱۳۲۷ھ مطبع - شرکۃ المطبوعات العلمیۃ، (مصر)

"ماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التى لا تدخل تحت الايدى كسيحون وجيحون ودجلہ وفرات ونحوها"

عصر حاضر کے مشہور مصری عالم شیخ یوسف القرضاوی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "فقہ الزکاۃ ج ۱ ص ۳۰۹" میں منقح انداز سے عشری و خراجی زمینوں کی جو تفصیل (ابو عبید کی کتاب "الاموال" نیز امام ابو یوسف کی کتاب "الخراج" و دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے) ذکر کی ہے، وہ بھی اسی کے قریب ہے، کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ "عشری" کے علاوہ بقیہ اکثر زمینیں خراجی ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو یقیناً نہ خراجی ہیں نہ عشری ۔ محور دوم وسوم کے بارے میں فقہ اکیڈمی کی طرف سے ضروری معلومات جلد فراہم کرنے کا وعدہ سوالنامہ کے ساتھ منسلک خط میں کیا گیا تھا مگر وہ ابتک دستیاب نہیں کرائی گئیں۔

انگریزی دور کی ہندوستانی زمینوں کا حکم

جواب محور چہارم

(۱) سوالنامہ میں صرف آزادئ ہند ۱۹۴۷ء اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد کی زمینوں کی بابت سوال کیا گیا ہے، لیکن اس سوال (۱۹۴۷ء کے بعد کی صورت) کا جواب دریافت کرنا اس وقت تک راقم کے نزدیک ممکن نہیں جب تک اس سے ماقبل کی صورت کا حکم معلوم نہ ہو۔ اس لیے یہاں پہلے ۱۹۴۷ء سے قبل اور انگریزی حکومت قائم ہونے کے بعد کی صورت کا حکم بیان کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اس کے بعد سوالنامہ میں مذکور صورت حال کا جواب دینے کی سعی کی جائے گی۔ (واللہ الموفق)

۱۹۴۷ء سے پہلے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کا حکم

خوش قسمتی سے اس وقت ۱۹۴۷ء سے قبل۔ ہندوستان میں ایسے جلیل القدر علماء بکثرت موجود تھے، جو ایک طرف فقہی بصیرت، دقت نظر اور وسعت معلومات میں ممتاز تھے تو دوسری طرف عوام کا پورا اعتماد انہیں حاصل تھا۔ کہ ان کے فتاوے اور فیصلے سکہ رائج الوقت کی حیثیت رکھتے تھے مزید خوشی و اطمینان کی بات یہ ہے کہ ان اکابر علماء کے۔ اس موضوع سے متعلق۔ فتاوی بھی مطبوعہ

شکل میں موجود دستیاب ہیں۔ اس فہرست میں حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی، حضرت مولانا مفتی عزیزالرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دارالعلوم) قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمدؒ گنگوہی، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علیؒ تھانوی، مفتی اعظم مولانا مفتی محمد کفایت اللہؒ دہلوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) شامل ہیں۔

عشر و خراج واجب قرار دینے والے

ان حضرات میں مقدم الذکر دو کو چھوڑ کر بقیہ سب حضرات ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج۔ عشری پر عشر اور خراجی پر خراج، لازم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حضرت گنگوہیؒ کے مجموعۂ فتاویٰ "فتاویٰ رشیدیہ" کے اندر "باب العشر والخراج" (ص۳۵۸ تا ص۳۶۰، مطبوعہ رحیمیہ دیوبند) میں متعدد فتاویٰ اس مضمون کے موجود ہیں۔ اسی طرح حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے شہرۂ آفاق "امداد الفتاویٰ" نامی مجموعۂ فتاویٰ کی جلد دوم میں متعدد فتوے اس موضوع پر ملتے ہیں مثلاً[1] ص۵۱، ص۵۲، ص۵۳، ص۵۶، ص۵۸ (ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ۱۰) ایسے ہی مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ دہلوی کے مطبوعہ مجموعۂ فتاویٰ "کفایت المفتی" کی جلد چہارم کے ساتویں باب "عشر و خراج" میں ص۲۶، ص۲۹، ص۲۹۸، ص۲۹۹) متعدد فتاویٰ اس سے متعلق مذکور ہیں۔ اسی کے مثل حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ دیوبندی کی محققانہ کتاب "جواہر الفقہ" میں شامل ایک رسالہ کے اندر اس بارے میں پوری تحقیق مع نہایت تفصیلی دلائل کے ملتی ہے[2]۔

عشر واجب قرار نہ دینے والے

البتہ مقدم الذکر حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے (ہندوستانی زمینوں کو عشری و خراجی بظاہر تسلیم کرنے کے باوجود) عشری زمین پر مسلمانوں کے ذمہ عشر کو غیر لازم اس بنا پر قرار دیا ہے کیونکہ وہ ان زمینوں کا ٹیکس (خراج) حکومت وقت کو دیتے ہیں۔ اور ایک زمین پر بیک وقت دو محصول (عشر و خراج) لازم نہیں ہوتے۔ اس فتوے پر تفصیلی گفتگو آگے آ رہی ہے، اسی قسم کا ایک فتویٰ

---

[1] مثلاً ص۵۱ ص۵۲ ص۵۳ ص۵۶ ص۵۸ ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ۱۰ [2] دیکھئے جواہر الفقہ جلد دوم از ص۲۲۵ تا ص۲۹۹ ناشر مکتبہ تفسیر القرآن دیوبند [3] مجموعہ فتاویٰ مولانا عبدالحیؒ جلد دوم ص۱۳۴ یوسفی پریس فرنگی محل لکھنؤ

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا بھی فتویٰ دار العلوم مکمل و مدلل میں ملتا ہے[1]۔ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دار العلوم دیوبند) کے اس موضوع پر متضاد قسم کے فتوے ملتے ہیں، ایک تو اسی طرح کے جن میں عشری زمینوں پر عشر اور خراجی زمینوں پر خراج لازم قرار دیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے فتاویٰ دار العلوم میں شامل عزیز الفتاویٰ[2]، نیز فتاویٰ دار العلوم[3] وغیرہ۔

لیکن موصوف کے اسی مجموعۂ فتاویٰ (شائع کردہ دار العلوم) میں ایسے فتاویٰ بھی ملتے ہیں، جن میں اس سابق فتوے (وجوبِ عشر) سے رجوع کر کے عشر و خراج دونوں کے عدم لزوم کا فتویٰ دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۱۶۴، ۱۶۳ (فتاویٰ دار العلوم مکمل و مدلل جلد ششم) ایک فتویٰ بایں الفاظ ملتا ہے:

"روایات فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے زمینوں اور باغوں میں عشر نہیں ہے" فقط

جب اس جواب میں سائل نے یہ شبہ ظاہر کیا کہ "الامداد" (تھانہ بھون سے نکلنے والے رسالہ) شعبان میں لکھا ہے کہ:

"پیداوار میں جس سے آمدنی حاصل کرنی مقصود ہو عشر واجب ہوتا ہے خواہ غلہ ہو یا پھل"۔

اسی قسم کا جواب حضرت مولانا رشید احمد قدس سرہٗ کا منقول ہے، تو حضرت مفتی صاحبؒ (مولانا مفتی عزیز الرحمٰنؒ دیوبندی) نے یہ جواب دیا:

"اس بارے میں پہلے بے شک احقر نے بھی یہی لکھا ہے جو آپ نے نقل فرمایا، اب چند مدت ہوتی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ: "اراضی دار الحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی، یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ معلوم ہوتا ہے"۔

اس کے بعد اپنے اس خیال کی کچھ مزید تائیدات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں: "اس لیے اب بوجہ تصریح فقہاء، ہندوستان کی اراضی سے عشر کی نفی لکھنی پڑتی ہے، لہٰذا

---

[1] ۲/۱۶۰ [2] ناشر کتب خانہ امدادیہ دیوبند ۱/۱۸۳، ۱۸/۱۰ [3] مدلل ومکمل ۵۵/۳، ۵۹/۳ (شائع کردہ دار العلوم)۔

جو فتوے حسب قواعد عامہ وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اب اس کو چھوڑنا پڑا۔"

(اسی سے ملتا جلتا ایک فتویٰ اسی جلد کے صفحہ ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۶۷، ۱۷۶ پر بھی مذکور ہے) اسی طرح سے استدلال کرتے ہوئے، سندھ کے ایک مولوی صاحب نے بھی، ہندوستان کی زمینوں پر سے عشر ساقط ہونے کا فتویٰ دیا تھا جس کا ذکر امداد الفتاویٰ[1] میں حضرت تھانویؒ سے کیے گیے ایک سوال میں ہے جس کا تفصیلی جواب حضرت نے دیکر اس فتوے کی قوت سے تردید کی اور ہندوستان کی زمینوں کا عشری و خراجی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

عشر واجب قرار نہ دینے والوں کا قول مرجوح اور اس کے خلاف قول کے راجح ہونے کے دلائل و شواہد

ہندوستان کے یہ دو ممتاز علماء اگرچہ ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج واجب نہ ہونے کے قول میں تو متفق ہیں لیکن دونوں کے قول کا مبنیٰ الگ الگ ہے، مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ، جیسا کہ اوپر گزرا اس بنیاد پر مسلمانوں پر عشر لازم نہیں سمجھتے کہ حکومت وقت جو محصول زمینوں پر لیتی ہے وہ ان کے نزدیک "خراج" ہے (ضمناً اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مولاناؒ کے نزدیک غیر مسلم حاکم بھی خراج حاصل کرنے کا حقدار ہے) اور یہ مسلمہ اصول ہے (حنفیہ کے نزدیک) کہ بیک وقت ایک زمین پر عشر وخراج لازم نہیں ہو سکتے (لایجتمع العشر مع الخراج) اگرچہ دیگر ائمہ تینوں اماموں اور جمہور کے نزدیک مسلمانوں پر ان کی زمینوں کی پیداوار کا عشر بہرصورت واجب ہوتا ہے، کیوں کہ یہ زکوٰۃ کی طرح حق اللہ ہے[2]، مولانا عبدالحیؒ کی عشر کے سقوط کی اس دلیل کو تقریباً تمام علماء نے رد کر دیا ہے، خود مولانا مفتی عزیز الرحمٰنؒ باوجودیکہ وہ عشر وخراج دونوں کو ہندوستان کی زمینوں کے مالکوں پر لازم نہیں کہتے جب مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی بابت ایک سائل نے سوال کیا تو اسے وہ یہ جواب دیتے ہیں:

"معنیٰ قولہ "لایجتمع العشر مع الخراج" انہ لا یؤخذ من الارض الخراجیۃ العشر ولا من العشریۃ الخراج ولکن ان اخذ من العشریۃ الخراج فہل یسقط العشر فہو محل تأمل۔"

---

[1] ۲۹/۲ [2] دیکھئے یوسف القرضاوی کی "فقہ الزکاۃ" ۱ / ۳۱۴، ۳۱۸

"پس ظاہر آنست کہ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم حکم زمین خراجی نوشتہ اند کہ اگر از زمین خراجی حکام خراج گرفتہ اند ادائے عشر لازم نخواہد شد، لیکن اگر از زمین عشری خراج گرفتہ شد ظاہر آنست کہ دیانۃً بذمۂ مالک ادائے عشر لازم است[1]۔"

ظاہر ہے کہ اس فتوے میں مولانا عبدالحیؒ کی رائے کی پہلے توجیہ کی ہے پھر تردید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ[2] میں مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا مذکورہ بالا فتویٰ جس میں مولانا عبدالحیؒ کی تردید ہے، جس انداز سے نقل کیا ہے، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مفتی عزیز الرحمٰنؒ کے اس بارے میں ہم نوا ہیں۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کی اس رائے کی (کہ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینوں پر عشر واجب ہے اور نہ خراج) تقریباً تمام اکابر علماء، جن میں علماء دیوبند، بلکہ ان میں مفتی صاحبؒ موصوف کے بعض شاگرد بھی شامل ہیں۔ نے مخالفت کی ہے۔ اس پر سب سے زیادہ تفصیلی کلام حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ میں کیا ہے۔ موصوف نے مفتی عزیز الرحمٰنؒ کا نام لیے بغیر ان کی اس رائے کی مدلل مخالفت کی ہے، مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں: "۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہوجانے کے بعد ہندوستان کا دارالحرب ہونا جمہور علماء کے نزدیک محقق ہوچکا تھا، اس پر زمینوں کے عشری و خراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ "دارالحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی"۔ یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار "باب الرکاز" میں بایں الفاظ لکھا ہے:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دار الحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر[3]"

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے امام محمدؒ کی کتاب "سیر کبیر" کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة"

[1] فتاویٰ دار العلومؒ، عزیز الفتاویٰ، مکتبہ امدادیہ ۳-۲/۱۹، فتاویٰ دار العلوم مدلل ومکمل ۶/۱۸۲ [2] ۲/۲۷۷ [3] ۲/۲۷۸۔

حضرات فقہاء مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دیدیا گیا، تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں، نہ عشری رہیں نہ خراجی، پھر اس کے نتیجہ میں بعض علماء (غالباً مفتی عزیز الرحمن ہی مراد ہیں) نے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر و خراج سے مستثنیٰ قرار دیدیا۔ پھر کچھ اور تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب لکھتے ہیں:۔ دراصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے، کہ اراضیٔ دارالحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج کرنے کا مطلب کیا ہے؟ غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا تصور ہے، ایسے دارالحرب کے زمینوں پر ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی بلکہ کفار اہل حرب کی ملک ہوں گی، اس لیے ایسے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لیے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل میں مکرر نظر کی جائے:

"لان العشر والخراج إنما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب"

ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہا یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آرہے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ اس ملک کو دارالحرب کہا جائے گا، لیکن یہ دارالحرب، اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، اس لیے شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایت اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام عائد ہوں گے، شرح سیر کی عبارت خود اس کے لیے کافی دلیل ہے، "امداد الفتاوی" حضرت سیدی حکیم الامت قدس سرہٗ کی تحقیق بھی اس کے قریب قریب ہے، پھر حضرت تھانوی کی تحقیق تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:۔ "خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہوں گے، اگرچہ اپنی بداعمالیوں سے وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو"۔ موجودہ اکابر علماء میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہٗ اپنے "احسن الفتاوی" نامی مجموعہ

لہ خلاصہ جواہر الفقہ ا ن ص ۳۶۳ تا ۳۹۹ ج ۲۔ ؎ ج ۴ ص ۱۰۱۔

فتاوی ہیں۔ بظاہر مفتی عزیز الرحمٰنؒ کے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں، بعض حضرات کو شامیہ باب الرکاز کی عبارت :

"فان ارضها ای دارالحرب ليست ارض عشر وخراج"

سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ "ان پر نہ عشر ہے نہ خراج" حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر نہ عشر ہے نہ خراج، کیوں کہ وہ احکام شرع کے مکلف نہیں، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ کی عبارت اس مراد کی وضاحت کر رہی ہے :

"ونصہ۔ ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمين و[illegible] اراضی الحرب ليست بعشرية ولاخراجية"[1]

مزید براں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کسی زمین کے عشری وخراجی دونوں نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے مسلمان مالک پر عشر وخراج میں سے کچھ بھی واجب نہ ہو، بلکہ علامہ ابن عابدین شامی کی تصریح کے مطابق کوئی پیداواری زمین جس پر کسی شخص کی ملکیت ہو وہ عشر وخراج دونوں میں سے کسی ایک واجب سے خالی ہو ہی نہیں سکتی :

"فان ارض المعتدة للاستغلال لاتخلو من احدى الوظيفتين"[2]

علاوہ ازیں یہ کہ معتبر کتب فقہ میں ایسے متعدد جزئیات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کے عشری وخراجی نہ ہونے کے باوجود پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے۔ خود اسی کتاب (ردالمحتار لابن عابدین شامیؒ) میں کہ جس کے حوالہ سے سقوطِ عشر وخراج کا فتویٰ دیا گیا ہے، اسی کے صرف دو ورق بعد ہی یہ جزئیہ ملتا ہے :

"یجب العشر فی عسل ...... ارض غیرالخراج ولو غیر عشرية"

درمختار کی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں :

"لقوله ارض غيرالخراج) اشار الى ان المانع من وجوبه (وجوب العشر) كون الارض خراجية لانه لايجتمع العشر والخراج فشمل العشرية

---

[1] شرح السیر الکبیر ۴/۲۰۳ [2] ردالمحتار ۲/۵۲ مکتبۃ نعمانیۃ، دیوبند۔

ومالیست بعشریة ولاخراجیة [1]

اس سے معلوم ہوا کہ ارض خراجی وعشری کی نفی اور عشر وخراج کی نفی میں تلازم نہیں ہے۔

یہاں یہ امر بھی نظرانداز نہ ہونا چاہیے کہ موجودہ دور کے بالغ نظر علماء نیز مجالس فقہیہ وعلمیہ ہندوستان کو دارالحرب فرض کر کے یہاں کے مسائل بالخصوص مالی معاملات پر غور وفکر کا نہج اپنائے ہوئے ہیں، اگر اسے دارالحرب فرض کر لیا جائے تو بہت سی فکر ونظر پر مبنی بحثوں کا نہ صرف دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ اور نہ جانے کتنے مسائل پر تحقیق وگفتگو کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی، بلکہ دیگر بہت سے مسائل، مثلاً ہجرت کا ضروری ہونا نہ ہونا یہاں پر قیام کے جواز وعدم جواز وغیرہ۔ اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ان امور کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ آج کے ہندوستان کی زمینوں کے احکام شرعیہ متعین کرنے کے لیے ایسے فتوے کو بنیاد بنانا جس میں اسے "دارالحرب" مان کر رائے قائم کی گئی ہو درست نہ ہوگا، اس لیے بھی کہ انگریزی تسلط کے زمانہ کے بھی ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے اور ہر واقف جانتا ہے کہ اسے دارالحرب نہ بتانے والوں میں حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ سمیت کثیر فقہاء کبار اور رجال علم رہے ہیں، مقدم الذکر کا ایک تحقیقی فتوی ان کے مجموعۂ فتاویٰ میں شامل ہے جس میں اپنے موقف کے لیے قوی دلائل کے ساتھ دوسرے موقف کی ایک ایک دلیل کا جائزہ لے کر اس کی کمزوری واضح کی ہے اور حکیم الامت کے رسائل ودلائل تو اہل علم کے درمیان معروف ہی ہیں، جب انگریز کے دور کے ہندوستان کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رہا ہے تو آج کے ہندوستان کے دارالحرب ہونے پر کیوں کر اتفاق ہو سکتا ہے، جب کہ بہت سے علماء کے نزدیک انگریز کے جانے کے بعد ہند کی آئینی صورت حال میں کچھ نہ کچھ خیر کی طرف تبدیلی آئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زمین کی پیداوار میں حقوق واجب ہونے پر قرآن وسنت کی آیات وصحیح روایات ونصوص کے تقاضہ کو محض کسی فقہی نص، بالخصوص جب کہ وہ محتمل المعانی اور محل اختلاف بھی ہو، کی بنیاد پر نظرانداز کر دینا بڑی ہی عجیب بات ہوگی، چوں کہ اہل علم ان آیات وروایات سے واقف ہیں، اس لیے انہیں نقل کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، مگر صرف دو آیتوں کا ذکر تیمناً کیا جا رہا ہے:

"یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من

---

[1] ردالمحتار ج ۲ ص ۴۸-۴۹، [2] ج ۱ ص ۴۳-۴۴۔

الارض[1]" ھو الذی انشأ جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکلہ والزیتون والرمان متشابھا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ[2]"

اور صحیح حدیث نبوی ہے:

"فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر[3]"

یہاں اس بارے میں تفصیلی دلائل دینا اس وقت مقصود نہیں (تفصیل کے طالب کتب فقہ وتفسیر مثلاً احکام القرآن للجصاص و فتح القدیر دیکھیں) صرف اشارات کرکے اس طرف توجہ دلانا پیش نظر ہے۔

کونسی زمین عشری ہیں اور کونسی خراجی؟

مذکورہ تفصیل سے جب یہ بات بدلائل ثابت یا واضح ہوچکی کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں پر عشر (یا خراج) واجب ہے تو اب یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ کونسی زمینیں عشری ہیں اور کونسی خراجی؟ اس بارے میں بہت قدیم زمانے سے علماء بحث کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں، اس کی تفصیلی روئیداد کتب متعلقہ میں موجود ہے (تفصیل کے طالب انہیں دیکھیں) اس کا گویا خلاصہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے "جواہر الفقہ" میں نقل کردیا ہے، حضرت مولانا تھانوی کا اس بارے میں بڑا جامع اور فیصلہ کن فقیہانہ فتویٰ "امداد الفتاویٰ" میں ملتا ہے: "حاصل مقام یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں۔ ارثاً او شراءً وھلم جرا۔ وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے، بدلیل الاستصحاب، پس وہ بھی عشری ہوگی[5]" اس کے علاوہ بھی حضرت تھانوی کے متعدد فتویٰ، اسی مضمون کے امداد الفتاویٰ میں موجود ہیں، ان میں سے بعض میں موصوف نے بعض سائنس کے کچھ اشکالات کے جوابات بھی دیئے ہیں، مگر سب میں اصل حکم یہی ہے جو مذکورہ فتوے میں[6]۔ عشری وخراجی زمین کی یہی تعریف حضرت مولانا مفتی

---

[1] البقرۃ آیت / ۲۶۷ [2] الانعام آیت / ۱۴۱ [3] بخاری ۲/ ۲۰۱ کتاب الزکاۃ [4] ۲/ ۲۵۳ [5] امداد الفتاویٰ ۲/ ۵۲ [6] مثلاً دیکھئے / ۵۳ / ۵۶ / ۵۸۔

عزیز الرحمن کے فتوے سے بھی مفہوم ہوتی ہے۔ مفتی صاحب سے جب سوال کیا گیا کہ زمین عشری کی کیا تعریف ہے؟[۱] تو انہوں نے جواب دیا، عشری زمین کا مطلب ہے کہ جس زمین میں عشر واجب ہو وہ عشری ہے، جس وقت پورا حال معلوم ہو، جیسا کہ اس وقت ہے، تو عموماً یہ حکم کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین "عشری" سمجھی جاتی ہے اور کفار کی مملوکہ زمین "خراجی"۔ پس مسلمان کے پاس جو زمین معافی کی چلی آتی ہے یا اس نے کسی مسلمان سے خریدی وہ عشری ہے، اور جو زمین کافر سے خریدی ہے وہ خراجی رہے گی۔[۲] ایک اور فتوے[۳] میں مفتی صاحبؒ نے (ہندوستان میں) مسلمانوں کی تمام مملوکہ زمین کو عشری قرار دیا ہے۔ "جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے"۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے تو حضرت تھانویؒ کے نقطۂ نظر کی پوری طرح تائید کی ہے[۴]۔ اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے بھی حضرت تھانویؒ ہی کے نقطۂ نظر کو حق وصحیح بتایا ہے، موصوف کے الفاظ یہ ہیں: "لہٰذا حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی تحقیق ہی حق ہے[۵]۔" اور یہ بات اصولی طور پر بھی درست معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشری ہے، کیوں کہ آیات و احادیث کے اطلاق کا یہی تقاضہ ہے، چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک مسلمانوں کی ملکیت والی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے[۶]، مگر حدیث "لایجتمع علی مسلم خراج وعشر" کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک خراجی زمین سے عشر ساقط ہوگیا، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے فرمایا ہے[۷]، یہی سبب ہے کہ جو زمین خراجی نہ ہو اس پر عشر واجب ہوتا ہے:

"لانهم قد صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول وبانه زكاة الثمار والزروع وبانه يجب فى الارض الغير الخراجية وبانه يجب فيما ليس بعشرى ولاخراجى[۸]۔"

یہاں ایک سوال بعض حلقوں کی طرف سے یہ اٹھایا جاتا یا جا سکتا ہے، کہ ان زمینوں پر جن لوگوں کو حق تصرف حاصل ہے وہ مالکانہ ہے یا اس کی کوئی اور حیثیت ہے؟ لیکن اس سوال کا جواب فقہاء نے بصراحت دیدیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی زمین پر کوئی اگر بیع وشراء اور مالکانہ تصرفات بلا روک ٹوک کرتا ہو تو یہ اس

---

[۱] فتاویٰ دارالعلوم مدلل ۲/۱۰۹ [۲] فتاویٰ دارالعلوم مکتبہ امدادیہ ۳/۴۳ ۱۲ دیوبند [۳] جواہر الفقہ ۲/۲۰ [۴] احسن الفتاویٰ ۴/۳۰ [۵] فقہ الزکاۃ ۱/۳۱۴ [۶] دیکھئے فتح القدیر ۲/۲۴۶ طبع اولیٰ [۷] رد المحتار ۳/۵۵

اس کے مالک ہونے کی دلیل ہے :

"إن وضع اليه والتصرف من اقوى ما يستدل به على الملك ولذا تصح الشهادة بأنه ملكه"[1]

پھر اکابر علماء کا ان زمینوں کے متصرفوں پر عشر وخراج کا واجب قرار دینا بھی گویا ان کے مالک تسلیم کر لینے کا ثبوت ہے۔

انگریزی تسلط ختم ہونے کے بعد کی اور خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

اوپر کی تفصیل سے منقح اور مدلل طور پر جب یہ ثابت ہو چکا کہ انگریزی دور کے ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشری زمین میں عشر اور خراجی زمین میں خراج واجب تھا تو انگریزی تسلط کے بعد والے ہندوستان کی زمینوں کا حکم دریافت کرنا (جو اب ہندوستان یا بھارت کے نام سے معروف ہے) آسان ہو گیا۔

سب واقف جانتے ہیں کہ انگریزی تسلط کے ختم ہو جانے، یا "تقسیم ہند" کے بعد ہندوستان کے بعض صوبوں مثلاً یوپی میں حکومت ہند نے زمینداری مکمل طور پر ختم کر دی اور کچھ صوبوں میں جزوی طور سے برقرار رکھی، جہاں زمینداری باقی ہے وہاں کی زمینوں کے حکم میں تو شرعاً کوئی اصولی تبدیلی نہیں آئے گی۔ اسی طرح خاتمۂ زمینداری صوبوں میں بھی ان زمینوں کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، جو اپنے سابق مالکین کی ہی ملکیت ہیں یا وہ زمینیں مسلمان مالک سے دوسرے کسی مسلمان کی طرف بذریعہ ہبہ تامہ یا بیع ست یا وراثۃً منتقل ہو گئی ہوں (ان کے حکم میں بھی کوئی تبدیلی اصولاً نہیں ہوگی) مفتی محمد شفیعؒ نے بھی یہی رائے جواہر الفقہ میں دی ہے۔[2] تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم زمانہ سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں، کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں، وہ جس طرح برطانوی عہد میں عشری تھیں، آج بھی عشری رہیں گی۔

---

[1] شامی ج ۳، ص ۲۵۰۔

[2] جواهر الفقه ج ۲، ص ۲۶۲۔

خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

البتہ جو زمینیں خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہوئیں، یعنی جن زمینوں کو ان کے سابق مالک یا زمیندار (انگریزی دور کے مالک) سے حکومت ہند نے لے کر دوسرے کسی شخص (مثلاً کسان) کو مالک بنادیا (خواہ اس کا کچھ معاوضہ بھی سابق مالک کو دیا اور لاحق مالک سے وصول کیا ہو) تو ایسی زمین کا شرعی حکم پہلا جیسا رہنا ضروری نہیں۔ اگر دوسرا مالک غیر مسلم ہے تب تو شرعی حکم میں تبدیلی ظاہری ہے (کہ اب وہ عشری نہ رہے گی، اگر پہلے تھی بھی) کیوں کہ غیر مسلم عشر کا اہل نہیں۔ بقول کہ اس میں عبادت شان ہے۔ بدائع میں ہے: "لان فیہ معنی العبادۃ والکافر لیس من اھلہا"[1] یہ بھی ظاہری ہے کہ اگر زمین پہلے خراجی تھی تو اب تبدیلی کے بعد بھی، خواہ وہ مسلمان سے لے کر مسلمان کی ہی ملکیت میں دی گئی ہو، وہ عشری نہیں بنے گی۔

"ان الاصل ان کل ارض ابتدأت بضرب حق علیہا ان لایتبدل الحق بتبدل المالک کالخراج"[2]

البتہ جو زمینیں پہلے عشری تھیں اب وہ مسلمان زمیندار سے لے کر حکومت نے کسی دوسرے مسلمان ہی کو، خاتمۂ زمینداری قانون کے تحت، دیدیں تو ان کا کیا حکم شرعی ہوگا؟ یہ صورت ایسی ہے جو نسبتۃً زیادہ غور وفکر کی محتاج ہے، "خاتمۂ زمینداری" قانون کے ذریعہ مالک سے (زمیندار سے) زمین کا لے لینا اور اس کی ملکیت سلب کرلینا بظاہر "استیلاء" معلوم ہوتا ہے، جس سے متولی مالک بن جاتا ہے، یہاں اگرچہ مالک کوئی شخص نہیں، بلکہ حکومت ہے جو رعیہ کی نمائندہ ہوتی ہے اور چوں کہ اکثریت ہندوستان میں غیر مسلم ہے، اس لیے حکومت "للغالب حکم الکل" کے تحت غیر مسلم ہی سمجھی جائے گی، اوپر گذر چکا ہے کہ عشری زمین پر اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت ہوجائے تو وہ عشری نہیں رہ جاتی:

"والکافر لیس من اھل وجوبہا ابتداءً فلا یبتدأ بہ علیہ وکذا لایجوز ان یتحول الیہ"[3]

جب ایک بار اس کی یہ صفت (عشری ہونا) زائل ہوگئی تو پھر وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں آجانے

۱؎ / ۲۵۴ ۲؎ بدائع ۲/۵۵ ۳؎ بدائع ۲/۵۴۔

کے باوجود واپس نہیں آئے گی، اس کی تائید "بدائع" میں مذکور اس جزئیہ سے ہوتی ہے:

"ولو باع المسلم من ذمی ارضا عشریة فان ردها برضاء البائع لا تعود عشریة بل هی خراجیة علیٰ حالها عند ابی حنیفة لان الرد برضاء البائع بمنزلة بیع جدید والارض اذا صارت خراجیة لا تنقلب عشریة بتبدل المالک[1]"

جب سابق مسلمان مالک کی ملکیت میں واپس آنے کے بعد بھی عشری ہونے کی صفت واپس نہیں آتی تو دوسرے مسلمان مالک کی طرف منتقل ہونے سے کیوں کر لوٹ سکتی ہے؟ خلاصہ یہ کہ اگر عشری زمین کسی مسلمان سے لے کر حکومت ہند سے خاتمۂ زمینداری قانون کے تحت کسی مسلمان ہی کو دیدی تب بھی وہ عشری نہیں رہے گی۔

عوام زمین کے مالک ہیں یا نہیں؟

اب رہی یہ بات کہ خاتمۂ زمینداری کے بعد جو زمینیں حکومت ہند نے دوسرے لوگوں کو دیں تو ان نئے قبضہ گیروں کی حیثیت مالکانہ ہے یا کچھ اور؟ اس کا جواب پچھلے صفحات میں شامی کے حوالہ سے (۳/۲۵۷)، گذر چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قابض شخص کو اس زمین پر حکومت کی اجازت جدیدہ کے بغیر بیع و شراء اور ہبہ وغیرہ جیسے مالکانہ تصرفات کا اختیار ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہے، حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کی ایک فتوے سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، مولانا سے ایک شخص نے سوال کیا تھا کہ "زید قدر زمین کا زمیندار ہے اور خراج اس کا حاکم وقت کو دیتا ہے اور زید کو اختیار ہے کہ اس زمین پر خود کاشت کرے یا کسی دوسرے کو دیوے یا بیع و رہن کرے"، اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا موصوف نے لکھا:

"ھو المصوب"، مالک زمین مذکور کا زمیندار ہے ... بدلیل اس کے کہ اس زمین میں تصرف مالکانہ جیسے بیع رہن وغیرہ زمیندار کر سکتا ہے نہ کاشتکار اور نہ کوئی اور[2]"

اس کے بعد مولانا نے بطور استدلال شامی کی وہی عبارت نقل فرمائی جو اوپر گذر چکی ہے آج کل کے ماہرین قانون بھی "ملکیت" کی یہی علامت بتاتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت اور اس طرح کے دیگر مالکانہ تصرفات کے لیے کسی سے اجازت نہ لینی پڑے بلکہ وہ اس میں آزاد ہو تو مالک ہے جیسا کہ مسلم پرسنل لا بورڈ کے ایک ماہر

---

[1] بدائع ۲/۵۵ [2] مجموعہ فتاویٰ، مولانا عبدالحی ۲/۳۱۹۔

قانون نے یہ بات بتائی۔ حضرت گنگوہی کے فتوے سے بھی یہی بات مستفاد ہوتا ہے[1]۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس وقت از زمینداری کے خاتمہ کے بعد ا جن لوگوں کے تصرف میں جو زمینیں پہلے سے ہیں یا حکومت نے خاتمۂ زمینداری کے بعد دیدی ہیں، وہ لوگ قانوناً ان زمینوں پر بلا اجازت حکومت مالکانہ تصرفات مثلاً خرید و فروخت، ہبہ و رہن کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر کر سکتے ہیں تو وہ مالک ہیں اور ان پر عشر یا خراج (حسب تفصیل سابق) واجب ہوگا، اور اگر وہ قانوناً ایسے تصرفات (جو ملکیت کے علامت ہیں) نہیں کر سکتے تو دریں صورت حکومت مالک ہوگی وہ لوگ مالک نہیں سمجھے جائیں گے، بلکہ مستعیر یا مستاجر ہوں گے جس کا تعیین صحیح صورت حال معلوم ہو جانے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے، اور اس کے بعد ہی حکم شرعی لگانا ممکن ہو گا۔

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم یا متعین نہ ہو سکے تو اگر اس کے مالک مسلمان ہیں تو ان اراضی کی پیداوار سے انہیں عشر نکالنا ہوگا، اوپر بھی ضمناً یہ مسئلہ آچکا ہے، وہاں اس کی دلیل کے طور پر شامی کی یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

"صرحوا بان فرضیۃ العشر ثابتۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول وبانہ زکاۃ الثمار والزروع وبانہ یجب فی الارض الغیر الخراجیۃ وبانہ یجب فیما لیس بعشری ولاخراجی[2]"

ایسا ہی ایک جزئیہ درمختار (مع رد) میں مذکور ہے وہ عبارت بھی اوپر گذر چکی ہے[3]۔

کیا سرکار کو مال گذاری دینے سے عشر و خراج ادا ہو جائے گا؟

عشر کی ادائے گی

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن لوگوں پر عشر یا خراج واجب ہے وہ حکومت غیر مسلمہ کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ مال گذاری ادا کر دیں تو اس سے ان پر واجب حق عشر یا خراج کی ادائے گی ہو جائے گی، یا نہیں؟ اس سوال کا ایک جواب حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کے مجموعۂ فتاویٰ ص ۳۱۹ ج ۲ کے حوالے سے پہلے گذر چکا ہے کہ مولانا کے نزدیک سرکار کو مال گذاری (خراج) دینے سے عشر بھی ادا ہو جاتا ہے، مولانا

[1] دیکھئے فتاویٰ رشیدیۃ / ۳۵۹ [2] ردالمحتار ۳/ ۲۵۰ [3] ۲/ ۴۸-۴۹۔

کے الفاظ یہ ہیں :

"جس صورت میں کہ خـــــ سا زمین کا مالگزاری وقت کو دینا پڑتا ہو اس وقت ادائے عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے"

مولانا کے نزدیک جب [۱] ادا ہو جاتا ہے تو ـــــ راجی زمین کا خراج بطریق اولیٰ ادا ہو جائے گا حضرت تھانوی کے مجموعہ فتاویٰ [۲] میں مذکور ایک سوال سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا قاری عبدالرحمن صاحب محدث پانی پتی اور حضرت مولانا شیخ محمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بھی زمین عشری کی مالگذاری، سرکاری ادا کرنے سے عشر ادا ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر گذرا، مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی مولانا مفتی عزیز الرحمن نے توجیہ یہ فرمائی کہ اس سے مراد خـــــ راجی زمین کا خراج ادا ہونا ہے نہ کہ عشر کی ادائے گی، کیوں کہ عشری زمین کا خراج (مال گذاری) حکومت نے لیا ہے، تو عشر کی ادائے گی دیانۃً بذمہ مالک ہے [۳]، اس طرح کے متعدد فتویٰ مفتی صاحب موصوف کے فتاویٰ دار العلوم مدلل میں بھی ہیں، جن میں سرکاری مال گذاری سے عشر ادا نہ ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے [۴] اس سے معلوم ہوا کہ مولانا عبدالحیؒ کی رائے سے مولانا مفتی عزیز الرحمن نے اتفاق نہیں کیا، حضرت تھانویؒ سے جب مولانا قاری عبدالرحمنؒ پانی پتی اور مولانا شیخ محمد تھانویؒ کی اس رائے سے متعلق سوال کیا گیا، جو ابھی چند سطریں پہلے گذری، تو حضرت نے جواب دیا: "ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی [۵]۔ حضرت گنگوہی کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ مال گذاری سرکار کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا" [۶] حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ "سرکاری محصول ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوتا" [۷] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی جواہر الفقہ میں یہی فرمایا ہے کہ "عشر زمین زکوٰۃ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکاۃ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ کوئی حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، اگر زمینداروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس لیتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا۔ بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور ان کے مصرف پر خرچ کریں اور یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموال تجارت اور

---

[۱] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳ [۲] عزیز الفتاویٰ ۳-۲/۱۰۹ [۳] مثلاً ۱/۸۰ [۴] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳-۵۴ [۵] فتاویٰ رشیدیہ /۴۶۰-۴۵۹ [۶] کفایت المفتی ۴/۲۹۶-۲۹۸ -

نقد کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ غرض یہ کہ حضرات علماء دیوبند (میں جو عشر کے وجوب کے قائل ہیں وہ) سب کے سب اس رائے کے مخالف ہیں کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے عشر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ ان سب کے نزدیک عشر کی ادائے گی ذمہ پر رہتی ہے۔ کیوں کہ عشر عبادت ہے جس طرح زکوٰۃ (کہ انکم ٹیکس دینے سے وہ ساقط نہیں ہوتی) اس لیے یہی حکم شرعی راجح بلکہ متعین ہو جاتا ہے، کہ سرکاری مال گذاری دینے سے عشر ساقط نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے مصرف (فقراء وغیرہ کو) میں دینا ضروری ہوگا۔ (مفتی عزیز الرحمٰن کے بعض فتوٰی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مال گذاری دینے سے عشر کے سقوط کے قائل تھے، مگر یہ فتوے اس دور کے ہیں جب مفتی صاحب ہندوستان کی زمینوں سے عشر و خراج دونوں کے ساقط ہونے کے قائل ہو گیے تھے۔ لہٰذا اس "سقوط عشر" کا مطلب گویا عدم وجوب ہوا، چنانچہ ان فتاویٰ کے فاضل مرتب نے تقریباً یہی توجیہ کی ہے اس قسم کے فتووں کی)

خراج کی ادائے گی

عشر کے بارے میں حکم شرعی متعین ہو جانے کے بعد اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ خراجی زمینوں کی، سرکاری مال گذاری (غیر مسلم حکومت کو) ادا کرنے سے کیا خراج مالک زمین کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء دیوبند کی آراء بھی مختلف معلوم ہوتی ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ کے نزدیک غیر مسلم حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے خراج ساقط نہیں ہوگا بلکہ عشر کی طرح مالکِ زمین کے ذمہ یہ ہے کہ وہ مصارفِ خراج (معلمین، ائمہ مساجد وغیرہم) میں صرف کرے البتہ مسلم حکومت ہو تو خراج کی نیت سے اسے اگر مال گذاری دی گئی ہے تو خراج ساقط ہو جائے گا۔[۲]

ان دونوں حضرات (مفتی محمد شفیع اور مفتی رشید احمد صاحبان) کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ حکومتِ غیر مسلمہ خراج کو اس کے اصل مصرف (جن میں اہم ترین اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور اسلامی حکومت کا دفاع ہے) میں خرچ نہیں کرتی، بلکہ وہ اس کی اہل ہی نہیں، اس لیے ایسی حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے شریعت کی طرف سے عائد کردہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی اور چوں کہ مسلم حکومت ملکی دفاع پر بہت بڑی رقم صرف کرتی ہے جو خراج کا اہم ترین مصرف ہے، اس لیے خراج ادا ہو جائے گا۔ بشرطیکہ خراج دینے کی نیت کی

---

[۱] جواہر الفقہ ۲/۲۶۵–۲۶۶ [۲] جواہر الفقہ ۲/۲۲۸ تا ۲۸۸، احسن الفتاویٰ ۴/۳۳۸۔

نیز، حالاں کہ خراج میں نیت ضروری نہیں بلکہ اگر حکومت جبراً بھی وصول کرلے تو ساقط ہوجاتا ہے:

"یجوز للامام ان یمد یدہٗ الیہ فیأخذہٗ جبراً ویسقط عن صاحب الارض کمالو ادی بنفسہٖ[1]"

ان دو کے علاوہ دیگر اکابر علماء کے فتاویٰ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراجی زمین کا ٹیکس (مال گزاری) حکومت غیر مسلمہ کو ادا کرنے سے بھی خراج مالک کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا (واضح رہے کہ ان حضرات کے فتاویٰ انگریزی دور کے ہیں) چنانچہ حضرت گنگوہیؒ کا ایک فتویٰ، فتاویٰ رشیدیہ میں بایں الفاظ موجود ہے:

"زمین معافی کی ہو یا اس میں مال گذاری سرکاری ہو، محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں ہوسکتا، پس اگر زمین عشری ہے تو عشر ادا کرنا چاہیے اور اگر خراجی ہے تو خراج اس کا مال گذاری سرکاری میں محسوب ہوسکتا ہے۔"

حضرت مولانا عبدالحئیؒ صاحب کا فتویٰ جس کا تذکرہ اوپر کئی بار آچکا ہے، ابھی یہی ہے کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے خراج ساقط ہوجاتا ہے، مولانا تو عشر کا سقوط بھی مانتے ہیں تو خراج کا سقوط بدرجہ اولیٰ ہوگا، پھر فتوے کے الفاظ ہیں: "عشر وغیرہ ساقط ہوجاتا ہے" اس میں وغیرہ سے مراد، ظاہر کہ خراج ہی ہوسکتا ہے، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دیوبندی کے اس فتوے سے کہ جس میں مولانا عبدالحئیؒ فرنگی محلی کی اس رائے سے کہ "سرکاری مال گذاری سے عشر ساقط ہوجاتا ہے"، اختلاف کرتے ہوئے اس کا مکمل خراج کا ساقط ہونا قرار دیا ہے، یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مفتی صاحب موصوف کے نزدیک سرکاری مال گذاری دینے سے خراج ساقط ہوجاتا ہے۔

ان تین جلیل القدر علماء و مفتی حضرات کی رائے ہی راقم کو راجح معلوم ہوتی ہے، اس کی وجہ اولاً تو یہ کہ یہ تین حضرات زمانی اعتبار سے اقدم ہونے کے ساتھ مرتبہ میں بھی ارفع ہیں، ثانیاً یہ کہ جن حضرات نے غیر مسلم حکومت کو مالگذاری دینے سے خراج ادا نہ ہونے کی جو سب سے قوی دلیل دی ہے، وہ یہ ہے کہ غیر مسلم حکومت خراج کے بعض مصارف میں (مثلاً دفاع حکومت مسلمہ) خرچ نہیں کرسکتی حالاں کہ یہ مسلّم بات ہے کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا زکوٰۃ تک کا حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں تو خراج کا کیوں کر ضروری ہوگا، پھر خراج کے مصارف ایسے محدود

---

[1] ہدایہ ۲/۵۹ کے ۳۶۰/ کے مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ

اور قطعی طور پر ثابت و متعین بھی نہیں ہیں، جیسے کہ زکاۃ کے، اس لیے خراج کی رقم زکاۃ کے مصارف میں خرچ کی جا سکتی ہے۔ اس کا عکس درست نہیں۔ اور جب یہ بھی درست ہے کہ زکاۃ کی ادائے گی کے لیے بھی غیر مسلم کو وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ (اسی بنا پر بذریعہ منی آرڈر زکاۃ بھیجے جانے کا جواز ہے[1]) تو خراج کی ادائے گی کے لیے غیر مسلم کو وکیل کیوں نہیں بنایا جا سکتا؟ ظاہر ہے کہ حکومت کی حیثیت وکیل کی اور اس کے کارندوں کی وکلاء جیسی ہی ہوتی ہے جو کہ خراج دہندہ سے لے کر مصارف پر خرچ کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں، یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ غیر مسلم حکومت بھی ان بہت سے مصارف میں کثیر رقمیں خرچ کرتی ہے، جو خراج کے مصارف ہیں، مثلاً سڑکوں، ہسپتالوں کے بنانے، نہروں کے نکالنے اور مریضوں کے علاج و معالجہ میں، اور اب تو ہندوستان میں کئی صوبوں (مثلاً بہار و یوپی) کے اندر حکومت، عربی مدارس کے اساتذہ و علماء پر بھی خطیر رقمیں خرچ کر رہی ہے، تو پھر محض ایک دو مصرفوں میں (مثلاً دفاع میں) خواہ وہ کتنے ہی اہم سہی، خرچ نہ کرنے سے غیر مسلم اور مسلم حکومتوں کے احکام میں فرق کیوں کر ہو جائے گا؟ کفار کا اہل خراج یعنی خراج وصول کرنے کی اہمیت کا حامل ہونا بھی مذکورہ قرائن کے علاوہ، ان کے فتاویٰ سے معلوم ہو رہا ہے جو مال گذاری دینے سے خراج کے ساقط ہو جانے کے قائل ہیں[2] اور یہ تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خراج میں تملیک ضروری نہیں اور اس کا مصرف غیر مسلم بھی ہیں، جب کہ زکاۃ و عشر کا نہیں ہیں، (دلائل پہلے گذر چکے ہیں) اس لیے عشر اور خراج کے احکام میں فرق، کہ عشر ادا نہ ہو اور خراج ادا ہو جائے، فطری اور فقہی ہے، رہا یہ اشکال کہ غیر مسلم حکومت ہر مد کی آمدنی اس کے صحیح مصرف میں لگانے کے لیے الگ کر کے اس کے مصارف پر خرچ نہیں کرے گی، تو یہ اشکال آج کل کی مسلم حکومتوں کے بارے میں بھی ہے، کیوں کہ آج کل مسلم حکومتوں پر جس قسم کے لوگ مسلط ہیں، ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ہر مد کی رقم کو الگ رکھ کر اس کے مصارف میں خرچ کرتے ہوں گے، حقیقت سے شدید بے خبری کا ثبوت دینا ہوگا، لہٰذا اس بنا پر بھی مسلم غیر مسلم حکومتوں کے درمیان فرق کرنا درست نہیں، پھر آج کی نام نہاد مسلم حکومتیں دفاع کے نام پر جس طرح بے دریغ خرچ کرتی ہیں، (کہ فوجیوں کے لیے شراب جیسی ملعون چیز کا اہتمام تک ضروری سمجھا جاتا ہے) اسے صحیح مصرف میں خرچ کرنے کا مصداق قرار دینا تعجب خیز ہے۔

---

[1] شامی ۲/۲۶۵۔

[2] ۲/۲۳، امداد الفتاویٰ۔

اوپر کی تفصیل سے جب یہ بات سامنے آئی کہ "خـراج" کی ادائے گی غیر مسلم حکومتوں کو مال گذاری دینے
ں ہو جاتی ہے تو اب اس سوال کا جواب کہ "موجودہ ہندوستان میں مسلمان خـراج کی ادائے گی کس شرح
طرح کرے" خود نکل آیا، وہ یہ کہ جس شرح سے جو محصول حکومت کی طرف سے مقرر ہے، اس کی ادائے گی خراج
ائے سمجھی جائے گی، یہی بات ان اکابر کے فتاوے سے سمجھ میں آتی ہے، جنھوں نے سرکاری مال گذاری سے
اخراج کے سقوط کا فتویٰ دیا ہے، ویسے اصولاً خراج موظف، حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ معیار سے کم و بیش نہ
چاہیے، اگر وہ آج کے دور میں قابل تحمل ہو، اگر نہ ہو تو کمی کی جا سکتی ہے، مگر کل پیداوار کے نصف سے زیادہ
یس سے کم نہ ہونا چاہیے[1]۔ یہاں یہ بات فراموش نہ ہو کہ خراج کی ایسی تحدید منصوص و قطعی نہیں ہے جیسی
کوٰۃ کی، اس لیے اس کے اندر کمی و بیشی اتنی سنگین بات نہیں ہے جتنی کہ زکوٰۃ کے بارے میں ہے، اصلاً خراج
ت نہیں، عشر عبادت ہے:

"لان فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار[2]"

یوں جب راستہ سے کانٹا ہٹانا (اماطۃ الاذیٰ عن الطریق) بھی موجب اجر ہے تو خراج
سے جن مریضوں کا علاج ہو گا یا جن راہ گیروں کو سڑکوں کے بن جانے سے راستہ چلنے اور پلوں سے
رکرنے میں آسانی ہو گی اور حکومت کی طرف سے کھودی گئی نہروں سے جو اپنے کھیتوں کو سیراب کریں گے
ب لوگوں کے دل سے جو دعا نکلے گی تو اس کا فائدہ نیز اجر کا استحقاق خراج دینے والے کو ہونا بھی بدیہی
واضح رہے کہ یہ سب بھی خـراج کے مصارف ہیں[3])۔ ھدایہ اولین ص۵۷۹

صاحب بدائع "جو فقہی مسائل کے تجزیہ و تحلیل میں بہت فائق ہیں" نے عشر سے نصف عشر ہو جانے
عقلی دلیل دی ہے یا بالفاظ دیگر علت یا حکمت بتائی ہے اس کا تقاضہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے
سے بھی پیداواری اخراجات میں اضافہ ہو جائیں گے تو شرعاً یہ سہولت اس وقت بھی حاصل ہونی چاہیے،
کی عبارت یہ ہے:

"لان العشر واجب مؤنۃ الارض فیختلف الواجب بقلۃ المؤنۃ وکثرتھا[4]"

یعنی عشر کے بجائے نصف عشر کا وجوب ہو جانا چاہیے، لیکن اخراجات کو منہا کر کے عشر یا نصف

[illegible] بدائع [illegible]

عشر کی ادائے گی درست نہیں، کیوں کہ کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنا ہی ضروری ہے، (تمام کتب فقہ میں یہ حکم ملتا ہے، مثلاً دیکھیے ہدایہ اولین[1]۔

عالمگیری میں ہے:

"لا تحسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار...... وغير ذالك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرا او نصفا"[2]۔

جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے، اس میں عشر کی ادائے گی (راجح قول کی بنا پر، جو کہ صاحبین کا ہے) دونوں پر ہر ایک کے حصّہ کے بقدر واجب ہے، خواہ بٹائی دار غیر مسلم ہی ہو، ظاہر ہے کہ عشری زمین کا مالک تو مسلمان ہی ہوگا: بدائع میں ہے:

"ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما (الصاحبين) فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما"[3]۔

اور اس عبارت سے چند سطر قبل یہ ہے:

"ولو اعارها من كافر فكذ الك الجواب (يجب العشر على المستعير الكافر) لان العشر عندهما فى الخارج على كل حال"۔

یہاں ایک وضاحت بھی بے محل نہ ہوگی کہ عشر کے وجوب کے لیے احناف کے نزدیک نہ تو کوئی نصاب مقرر ہے بلکہ پیداوار کی مقدار پر واجب عشر نکالنا واجب ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ چیز جس کا عشر نکالنا ضروری ہے صرف اناج ہو، یا اس کی طرح دیر پا چیز ہو، اس لیے سبزی، پھل، ترکاریوں سے عشر نکالنا بھی حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، یہ مسائل بھی تمام کتب متعلقہ میں ملتے ہیں (مثلاً دیکھیے بدائع[4]) اور حنفیہ کے اس مسلک کا دلائل کے رو سے راجح ہونا بہت سے غیر حنفی ممتاز فقہاء نے بھی تسلیم کیا ہے، جن میں مشہور مالکی فقیہ قاضی ابن العربیؒ بھی ہیں، اور شافعی عالم یوسف القرضاوی بھی، دیکھیے "فقہ الزکاۃ" میں[5]۔

---

[1] /۱۸۳، [2] ۱/۱۸۶ مطبوعة المطبعة الكبرى ببولاق، [3] بدائع ۲/۵۶، [4] ۲/۵۹۔
[5] ۱/۳۵۶۔

اسلام کا نظام عشر وخراج

از:۔ مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

زکوٰۃ ـــــ اسلام کے بنیادی ارکان میں سے تیسرا اہم ترین رکن ہے، جس کی فرضیت نص قطعی سے ثابت ہے، کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائیگی کی تاکید وفضیلت اور عدم ادائیگی پر سخت ۔ یدیں بھی آئی ہیں۔ ـــــ زکوٰۃ ایک مستحکم فریضہ ہے جس کی اہمیت وفضیلت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مقدس ترین کتاب قرآن کریم میں اقامت صلوۃ کے ساتھ ادائیگی زکوٰۃ کا حکم متعدد جگہوں میں دیا ہے۔

زکوٰۃ کی ادائیگی میں غریبوں، مسکینوں، یتیموں اور بیواؤں کی مدد ہے جو باعث رضائے الٰہی ہے، زکوٰۃ دینے سے گناہ دھلنے کے ساتھ ساتھ ایمانی وروحانی قوت بھی حاصل ہوتی ہے اور انسانی قلب وجگر عرفان الٰہی کی مقدس روشنی سے منور وروشن ہوتا ہے۔ اس سے اخلاقِ حمیدہ میں جلا پیدا ہوتی ہے اور اخلاق رذیلہ سے صفائی ہوتی ہے۔ اللہ رب العزت کی جانب سے مال داروں پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ وہ اموال کی زکوٰۃ نکال کر غرباء ومساکین کا حق ادا کریں، اس لیے مسلمانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ زکوٰۃ کے ضروری مسائل معلوم کر کے اس پر عمل کریں اور اپنے ان تمام اموال کی زکوٰۃ نکالا کریں جن پر زکوٰۃ فرض ہے۔

زکوٰۃ جس طـــرح سونے، چاندی اور اموال تجارت پر فرض ہے اس طرح زمین کی پیداوار پر بھی زکوٰۃ فرض ہے جس کو اصطلاح شرع میں عشر کہتے ہیں ــــــــــ عشر چوں کہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے اس لیے بہت سے فقہاء نے عشر کے مسائل کو" باب زکوٰۃ الزروع والثمار " کے تحت ذکر کیا ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی ادائے گی پر ثواب اور عدم ادائے گی پر عتاب کے سلسلہ میں جتنی آیات و روایات آئی ہیں ان سب کا تعلق عشر سے بھی ہوگا۔ اور عشر ادا کرنے والے اور عشر ادا نہ کرنے والے ان وعدو وعید کے مستحق ہوں گے جو کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائے گی اور عدم ادائے گی پر کیے گئے ہیں ۔

چوں کہ عام طور سے لوگ عشر و خراج کے مسائل سے ناواقف ہیں اور اس کی ادائے گی میں کوتاہی کرتے ہیں بلکہ بہت سے لوگ غلط فہمی میں بھی پڑے ہوتے ہیں اس لیے اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے اٹھایا جانے والا یہ موضوع " اسلام کا نظام عشر و خراج اور ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم " نہایت ہی اہمیت کا حامل ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اکیڈمی کے ذمہ داروں کو اور عمرآباد میں ہونے والے چھٹے فقہی سمینار کو کامیاب بناتے ہوئے علماء و محققین کے قلم سے ہونے والے فیصلہ کو صحیح اور لائق عمل بنا دے۔

میں اپنے اس مقالہ میں پہلے عشر کے موضوع پر ترتیب وار چند باتیں ذکر کروں گا، جو درج ذیل ہیں پھر خراج کے موضوع پر کچھ تفصیل بیان کی جائے گی۔

(۱) وجوبِ عشر کا ثبوت کتاب وسنت اور اجماع و قیاس سے۔
(۲) عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف۔
(۳) سبب وجوب عشر۔
(۴) وجوبِ عشر کی شرطیں۔
(۵) وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے۔
(۶) عشر کی مقدار۔
(۷) عشری زمین۔
(۸) عشری اور خراجی پانی کی تحقیق۔
(۹) خراجی زمین عشری کب بنتی ہے۔

(۱۰) عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔
(۱۱) عشر و خراج کے درمیان فرق۔
(۱۲) عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

عشر کی فرضیت کتاب و سنت سے بھی ثابت ہے اور اجماعِ امت اور قیاس سے بھی، صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح عشر کی فرضیت کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

أما الاول: فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول۔(۱)

عشر کی فرضیت کی دلیل کتاب و سنت بھی ہے اور اجماع اور عقل بھی۔

عشر کی فرضیت قرآن کریم کی دو آیتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ پہلی آیت سورہ بقرہ کی ہے جس میں اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

يٰا ايها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض۔(۲)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرو۔

دوسری آیت سورۂ انعام کی ہے جس میں زرعی پیداوار کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

هو الذي أنشأ جنٰت معروشٰت وغير معروشٰت والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده۔(۳)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور پر ہوتی ہیں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۵ (۲) القرآن پ۳ سورہ بقرہ آیت:۲۶۷

(۳) القرآن پ۸ انعام، آیت: ۱۴۲

اور زیتون کو اور انار کو جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے، ان سب کی پیداوار کھاؤ جب وہ نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو۔ (بیان القرآن)

مذکورہ دونوں آیتوں کو بعض اہل علم نے صدقاتِ نافلہ پر محمول کیا ہے، لیکن اکثر اہل علم نے ان دونوں آیتوں کو عشر ہی پر محمول کیا ہے اور صحیح اور راجح قول یہی ہے ــــــــــ چنانچہ تفسیر مظہری میں آیت کریمہ" وممآ اخرجنالكم من الارض "کے تحت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رح تحریر فرماتے ہیں:

والصحيح أن الآية فى الزكاة لأن الامر للوجوب ولا وجه لحملها على التطوع فهذا أمر باخراج العشر من خارج الارض - (۱)

اور صحیح یہ ہے کہ آیت زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور اس کو نفل پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا یہ زمین کی پیداوار سے عشر نکالنے کا حکم ہوگا۔

قاضی صاحب دوسری آیت" وآتوا حقه يوم حصاده "کے ذیل میں رقم طراز ہیں:

إختلفوا فى هذا الحق فقال ابن عباس وطاؤس والحسن وجابر ابن زيد وسعيد ابن المسيب إنه الزكوٰة المفروضة من العشر ونصف العشر لأن الأمر للوجوب ولفظ الحق غالب استعماله فى الواجب والاجماع أنه لاواجب فى المال إلا الزكوٰة - (۲)

یعنی وآتوا حقه میں حق کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن عباس، طاؤس، حسن، جابر بن زید اور سعید بن المسیب اس بات کے قائل ہیں کہ حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر اور نصف عشر ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے اور لفظ حق کا زیادہ تر استعمال واجب ہی کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں ہے۔

صاحب بدائع الصنائع عشر کی فرضیت پر آیت کریمہ "وآتوا حقه يوم حصاده" سے استدلال کرتے

---

(۱) تفسیر مظہری ۳/۳۸۰ (۲) تفسیر مظہری انعام ۳/۲۹۳ نیز دیکھیے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/۹۹ (انعام) اور احکام القرآن للجصاص ۳/۹ - انعام

ہوتے تحریر فرماتے ہیں کہ عام اہل تاویل اس بات کے قائل ہیں کہ حق مذکور عشر یا نصف عشر ہے۔

وأما الكتاب فقوله تعالى "وآتوا حقه يوم حصاده" قال عامة أهل التاويل إن الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر۔ (۱)

علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں کہ بہت سے اسلاف اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہاں پر حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر یا نصف عشر ہے۔

ذهب كثير من السلف إلى أن المراد بالحق هنا هو الزكوٰة المفروضة العشر أو نصف العشر۔ (۲)

عشر کا وجوب حدیث سے

عشر کی فرضیت جس طرح قرآن کریم سے ثابت ہے اسی طرح احادیث صحیحہ اور روایات صحیحہ سے بھی ہے، متعدد صحیح روایات ہیں جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زرعی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب قرار دیا ہے۔ معرفۃ السنن والآثار میں بخاری، مؤطا امام مالک، مسند احمد، ابن خزیمہ اور بغوی فی شرح السنن وغیرہ کے حوالہ سے یہ روایت منقول ہے:

فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر۔(۳)

مسلم شریف، نسائی شریف، ابو داؤد اور دیگر کتب حدیث میں بھی صحیح اور مستند روایات موجود ہیں جن سے زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے ———— اسی طرح صحابۂ کرام کے آثار اور تابعین، محدثین، فقہا، اور ائمہ مجتہدین کے اقوال سے بھی عشری زمینوں کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے۔ تفسیر، شروحات حدیث اور فقہ و فتاویٰ کی مستند اور مشہور کتابوں میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۵

(۲) فقہ الزکوٰۃ ۳۴۴

(۳) معرفۃ السنن والآثار ۳/۲۸۵

عشر کا وجوب اجماع سے

عشر کا وجوب جس طرح کتاب و سنت، آثار صحابہ اور اقوال تابعین، فقہا، وائمہ مجتہدین سے ثابت ہے، اسی طرح اس کا ثبوت اجماعِ امت سے بھی ہے۔ تفسیر اور فقہ و فتاویٰ کی مستند کتابوں میں عشر کے وجوب پر امت کا اتفاق اور اجماع نقل کیا گیا ہے ——— چنانچہ تفسیر کی مشہور اور مستند کتاب تفسیر مظہری میں قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح آیت کریمہ "ومما أخرجنا لكم من الأرض" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

مسئلہ: أجمع العلماء على وجوب العشر في النخيل والكروم وفيما يقتات من الحبوب إن كان مسقيًا بماء السماء أو العيون أو الأودية والأنهار التي لا مؤنة فيها ونصف العشر إن كان مسقيا بغرب أو دالية.(۱)

یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ کھجور، انگور اور غذائی اشیاء میں عشر واجب ہے، اگر اس کی سیرابی آسمان یا چشموں یا وادی یا نہروں کے پانی سے ہوئی ہو، جس میں کوئی خرچ نہیں اور اگر ڈول وغیرہ سے سیرابی ہوئی ہو تو نصف عشر واجب ہے، فقہ و فتاویٰ کی شہرہ آفاق کتاب بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی نے عشر کی فرضیت پر امت کا اجماع نقل کیا ہے:

وأما الاجماع فلان الأمة اجمعت على فرضية العشر.(۲)

معاصر علماء میں سے علامہ یوسف القرضاوی نے بھی اپنی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" میں عشر کے وجوب پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو فقہ الزکوٰۃ کی عبارت:

وأما الاجماع فقد أجمعت الأمة على وجوب العشر أو نصفه فيما أخرجته الأرض في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل.(۳)

---

(۱) تفسیر مظہری ۱/۳۸۰

(۲) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶

(۳) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۴۸

عشر کا وجوب قیاس اور عقل سے

عقل اور قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ زمین کی پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکال کر اس کے مصارف پر خرچ کرنے میں بہت سے فوائد ہیں مثلاً اللہ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی ادائے گی، فقراء و مساکین اور بیواؤں، یتیموں کی مدد، ان کو فرائض کی ادائیگی پر تقویت اور اسی طرح نفس و مال کی طہارت ہے اور یہ سبھی چیزیں عقلاً اور شرعاً دونوں طرح ثابت ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے:

واما المعقول فعلی نحو ما ذکرنا فی النوع الاول لأن اخراج العشر إلی الفقیر من باب الشکر النعمة واقدار العاجز وتقویته علی القیام بالفرائض ومن باب تطهیر النفس عن الذنوب وتزکیتها وکل ذلك لازم عقلاً وشرعاً واللّٰه اعلم۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا وجوب کتاب و سنت، آثار صحابہ، اقوال تابعین، فقہاء وائمہ مجتہدین اور اجماع و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف

عشر کا لغوی معنی دسواں حصہ ہے اس کی جمع عشور اور اعشار آتی ہے" والعشر والعشیر جزء من عشرة والجمع اعشار و عشور"(۲) اور اصطلاحِ شرع میں عشر اس مقررہ خیراتی حصے کو کہتے ہیں جس کو شریعت نے عشری زمین کی پیداوار پر مقرر کیا ہو۔

العشر فی الاصطلاح هو اسم للماخوذ من المسلم فی زکوٰة الارض العشریة۔

لغوی اعتبار سے تو عشر کا اطلاق صرف دسویں حصہ پر ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زرعی پیداوار پر ہر حال میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۲۶/۲ (۲) لسان العرب ۲۹۵۳/۳

لیکن حدیث میں عشری زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کی تفصیل موجود ہے، یعنی اگر قدرتی پانی سے فصل تیار ہو ——— آب پاشی وغیرہ میں کوئی خرچ نہ لگا ہو تو اس میں عشر یعنی دسواں حصہ اور اگر آب پاشی وغیرہ میں خرچ ہوا ہو تو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے ——— البتہ فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے اور دونوں قسموں کے مسائل کو عشر ہی کے عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے

سببِ وجوبِ عشر

جہاں تک سببِ وجوبِ عشر کا تعلق ہے تو تقریباً تمام کتبِ فقہ میں عشر کی فرضیت کا سبب زمین کا قابل کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اگر زمین قابل کاشت نہیں ہے مثلاً بنجر زمین ہے یا مکان کی زمین ہے تو اس میں عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہے۔ اور اگر قابل کاشت تو ہے لیکن پیداوار کسی آفت سماوی یا کسی بھی وجہ سے ضائع اور ختم ہو گئی تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح زمین عشری اور قابل کاشت ہے اور کھیتی پر قدرت بھی ہے لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں کر سکا تو بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ سببِ وجوبِ عشر نہیں پایا گیا۔

اسی سے ایک مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے پیداوار کے حاصل ہونے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو کیا عشر ادا ہو جائے گا یا دوبارہ ادا کرنا ہوگا؟ ——— فقہاء نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں۔

(۱) بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا، دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) بالاتفاق عشر ادا نہیں ہوگا، دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) عشر کے ادا ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے اور پودا آجانے کے بعد عشر ادا کیا تو اس صورت میں چوں کہ سبب وجوبِ عشر کے پائے جانے کے بعد عشر ادا کیا ہے۔ اس لیے بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا۔

دوسری صورت

دوسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے سے قبل ہی عشر ادا کردیا تو اس صورت میں بالاتفاق عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر کے پائے جانے سے قبل ہی عشر ادا کردیا، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

تیسری صورت

تیسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کے بعد اور پودہ آنے سے قبل عشر ادا کیا تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابویوسف رح فرماتے ہیں کہ عشر ادا ہوجائے گا، اس لیے کہ پیداوار حاصل کرنے کا سبب یعنی کھیتی موجود ہے، اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر یعنی زمین کا قابلِ کاشت اور حقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا نہیں پایا گیا ــــــ لہٰذا جس طرح زراعت سے قبل عشر ادا نہیں ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی عشر ادا نہیں ہوگا۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوبِ عشر کا سبب دو چیزیں ہیں: زمین کا قابلِ کاشت ہونا، درحقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا۔

وجوبِ عشر کی شرطیں

البتہ اتنی بات واضح رہے کہ ہر زمین پر اور زمین کی ہر پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کی چند شرطیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) چوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادات کا اہل نہیں ہے اس لیے وجوب عشر کی شرطوں میں سے ایک بنیادی شرط اسلام ہے ــــــ غیر مسلم کی زمین پر عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عشری زمین کسی غیر مسلم کے قبضہ میں چلی جائے تو وہ بھی خراجی ہوجاتی ہے۔

احدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۷،۹۲۶

مسلم بلاخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه۔(۱)

(۲) وجوب عشر کی دوسری شرط زمین کا عشری ہونا ہے۔ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ جب خراجی زمین میں خراج عائد ہوتا ہے تو پھر اس میں عشر واجب قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی زمین پر دو وظیفے یعنی عشر و خراج عائد کیے جارہے ہیں اور یہ شرعاً ممنوع ہے ــــــ احادیث میں کسی مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں کے جمع کرنے کو منع کیا گیا ہے ــــــ نیز عراق اور مصر و شام کی زمین جس کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں خراجی قرار دیا، اس زمین پر اس وقت سے لے کر اب تک کسی بھی امام نے عشر واجب قرار نہیں دیا ہے ــــــ لہٰذا خراجی زمین پر عشر واجب کرنا اجماع کے خلاف ہوگا جو باطل ہے۔ حضرت علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية فإن كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب في الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في أرض واحدة عندنا .... وقال الشافعي يجتمعان .... ولنا ما روي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم ولأن أحداً من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذ من أرض السواد عشراً إلى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلاً الخ۔(۲)

(۳) وجوب عشر کی تیسری شرط زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے ــــــ اگر کسی وجہ سے پیداوار ہی نہ ہو مثلاً کھیتی ہی نہیں کی یا کھیتی تو کی لیکن کسی آفت سماویہ سے فصل ضائع ہوگئی تو ایسی صورت میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ میں واجب ہے اور جب پیداوار ہی نہیں ہوتی تو پھر عشر کیسے واجب ہوگا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۷ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۲۳

ومنها أی من شرائط المحلية وجود الخارج حتی إن الأرض لو لم تخرج شيئاً لم يجب العشر لأن الواجب جزء من الخارج و إيجاب جزء من الخارج ولا خارج محال ۔ (۱)

(۴) وجوب عشر کی چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں میں سے ہو جن کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کر کے ان سے نفع اٹھایا جاتا ہو، لہٰذا خودرو گھاس یا بانس یا کوئی دوسرا درخت جو خودرو ہو اس سے استغلال ارض مقصود نہ ہو تو ان میں عشر واجب نہیں ہے ——— بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها ان يكون الخارج من الأرض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلا عشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لأن هذه الأشياء لا تستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لأن الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الأرض ۔ (۲)

البتہ گھاس، بانس یا کسی دوسرے درخت کو فائدہ اٹھانے کے لیے لگایا تو اس میں عشر واجب ہوگا اس کی مزید تفصیل محور خامس کے ذیل میں آئے گی۔

شرح فتح القدیر میں ہے:

حتى لو اتخذ الارض مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش و أراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر ۔ (۳)

وجوب عشر کی یہ چند شرطیں ہوئیں جن کے پائے جانے کے بعد ہی عشر واجب ہوگا۔

وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

البتہ بعض اسباب و عوامل ایسے بھی ہیں کہ جن کے پائے جانے کی صورت میں عشر کا وجوب

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۲) ایضاً

(۳) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

اپنی تمام شرطوں کے باوجود ساقط ہوجاتا ہے ــــــ اس طرح کے اسباب جن سے وجوب عشر ساقط ہوجاتا ہے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مالک کی زیادتی اور تصرف کے بغیر پیداوار ضائع ہوجائے تو اس صورت میں عشر ساقط ہوجائے گا اس لیے کہ عشر واجب ہے پیداوار میں اور جب پیداوار ہی ختم ہوگئی تو جو اس میں واجب ہے وہ بھی ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ حولانِ حول کے بعد نصاب زکوٰۃ ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ بھی ساقط ہوجائے گی گرچہ سببِ وجوبِ زکوٰۃ پایا گیا ــــــ اور اگر کل پیداوار ضائع نہیں ہوتی، بلکہ کچھ ضائع ہوگئی اور کچھ محفوظ ہے تو امام صاحب کے قول کے مطابق جو پیداوار محفوظ ہے اس میں عشر واجب ہوگا اور جو پیداوار ضائع ہوگئی اس کا عشر ساقط ہوجائے گا۔

(۲) نعوذ باللہ اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے تو اس کی عشری زمین سے عشر ساقط ہوجائے گا، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

(۳) مالک بغیر وصیت کیے ہوئے انتقال کرجائے اور پیداوار بھی ہلاک ہوجائے تو عشر ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر پیداوار محفوظ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق عشر ادا کرنا ہوگا۔ (۱)

مقدارِ عشر

عشر کا معنیٰ تو دسواں حصہ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں ہر حال میں دسواں حصہ واجب ہو ــــــ خواہ آب پاشی وغیرہ میں مالک کے اخراجات ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ لیکن احادیث اور کتب فقہ میں عشر کی مقدار کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل بیان کی گئی ہے جو درج ذیل ہے:

(الف) اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا نہیں پڑتا یعنی نہ تو کھیتی کی سیرابی میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور نہ ہی کھاد وغیرہ دینا پڑتا ہے بلکہ آسمانی پانی یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہے۔

(ب) اور اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا پڑتا ہے تو ایسی صورت میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۵۱

واجب ہوگا۔ حدیث میں ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر (الحديث)

کتبِ فقہ میں ہے:

فما سقى بماء السماء أو سقى سيحًا ففيه عشر كامل وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر۔ (۱)

اگر سال کے کچھ حصہ میں آسمان یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوئی اور کچھ حصوں میں بورنگ وغیرہ کے پانی سے جس میں کچھ خرچ لگا تو ایسی صورت میں اکثریت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر زیادہ تر آسمان یا چشموں کے پانی سے سیرابی ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا، ورنہ نصف عشر ــــــــ اور اگر دونوں برابر ہیں تو نصف پیداوار میں عشر واجب ہوگا اور نصف پیداوار میں نصف عشر۔

ولو سقى سيحا وبآلة اعتبر الغالب ولو استويا فنصفه۔ (۲)

عشری زمین

عشر کے شرعی ثبوت ــــ اس کی لغوی و اصطلاحی تعریف ــــ سبب وجوب عشر ــــ وجوبِ عشر کی شرطیں ــــ اور وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔ عشر کے متعلق ان چند باتوں کو بیان کرنے کے بعد اب عشری زمین کی تحقیق پیش کی جارہی ہے کہ کون سی زمین عشری ہے۔ کتاب و سنت صحابۂ کرام کے فیصلے اور تابعین، محدثین، فقہاء اور ائمۂ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں درج ذیل زمینیں عشری ہیں:

(۱) عرب کی تمام زمینیں عشری ہیں۔ عرب کی کوئی زمین خراجی نہیں ہے گرچہ وہ اصولاً خراجی زمین کے تحت آتی ہو مثلاً مکہ مکرمہ عنوۃً اور قہراً فتح ہوا جس کی وجہ سے مکہ کی زمین اصولاً اور شرعاً خراجی ہونی چاہیے، لیکن مکہ کی زمین پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں کیا بلکہ عشر ہی لیا ــــ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۴۴

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۲/۵۱

عرب کی زمین پر خراج عائد نہ کرنے کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(الف) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء راشدین نے عرب کی زمین سے خراج نہیں لیا جس سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمین عشری ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خراج فیئ کے مشابہ ہے اور عرب کی زمین میں فیئ نہیں ہے، لہذا خراج بھی عائد نہ ہوگا، جیسا کہ خود عرب کے لوگوں پر خراج نہیں ہے۔ ان کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ اسلام میں داخل ہو جائیں یا جان دینے کے لیے تیار رہیں۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

اما العشرية فمنها أرض العرب كلها .... لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجًا فدل أنها عشرية إذ الأرض لا تخلوا عن إحدى المؤنتين ولأن الخراج يشبه الفيئ فلا يثبت في أرض العرب كما لا يثبت في رقابهم، والله أعلم۔ (۱)

امام ابو یوسف رح کی کتاب "کتاب الخراج" میں ہے:

وكذلك كل من لاتقبل منه الجزية بل يقبل منه الاسلام أو يقتل من عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر وان ظهر عليها الإمام لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على أرضين من العرب و تركها فهي أرض عشر حتى الساعة۔ (۲)

ارض عرب کی حد

علامہ کاسانی نے امام کرخی رح کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ عرب کی زمین میں حجاز، تہامہ، یمن، مکہ اور طائف کی زمین شامل ہے۔ (۳)

علامہ شامی رح نے تقویم البلدان کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ حصے شامل

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴ (۲) کتاب الخراج لأبی یوسف /۶۹ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۴

ہیں۔ تہامہ، نجد، حجاز، عروض اور یمن۔ (۱)

(۲) کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری کہلائے گی، جیسا کہ مدینہ طیبہ کے باشندے اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی زمین کو بدستور ان کی ملکیت میں رکھتے ہوئے ان کی زمین پر عشر واجب قرار دیا ——— اسی طرح طائف اور نجران کی زمین بھی عشری ہے۔

وأرض العشر كل أرض أسلم عليها أهلها فهي أرض عشر۔ (۲)

(۳) کوئی ملک بزورِ شمشیر فتح ہوا، اور وہاں کے باشندے مسلمان نہیں ہوئے، امیر المومنین نے کل زمین کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے حسبِ ضابطہ ایک حصہ بیت المال کو دے دیا، اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے تو مجاہدین کے حصہ کی زمین شرعاً عشری ہوگی۔ اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

وأيما أرض افتتحها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك وهي أرض عشر۔ (۳)

(۴) کوئی مسلمان اپنے گھر کو باغ یا کھیت بنا دے اور اس کو عشر کے پانی سے سیراب کرے تو ایسی زمین بھی عشری ہوگی اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

(۴)
ومنها دار المسلم إذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر۔

(۵) بنجر اور ناقابلِ کاشت زمین کو کسی مسلمان نے حاکم وقت کی اجازت سے قابلِ کاشت بنایا تو امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر وہ زمین عشری زمین سے قریب ہے تو وہ بھی عشری کہلائے گی اور اس پر عشر واجب ہوگا ——— اور اگر خراجی زمین سے قریب ہے تو اس پر خراج عائد ہوگا ——— اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اگر عشری پانی سے سیراب کیا ہے تو عشری ہے اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۲۵۳ باب العشر والخراج (۲) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۰

(۳) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۳ (۴) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴

خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو خراجی ہے ——— علامہ شامیؒ نے "در منتقی" کے حوالہ سے امام ابو یوسف رحہ کے قول پر فتویٰ نقل کیا ہے۔

(ولو احیاه مسلم اعتبر قربه) ما قارب الشئ يعطى حكمه (درمختار) (قوله اعتبر قربه) أى قرب ما أحياه إن كان إلى أرض الخراج أقرب كانت خراجية وإن كان إلى العشر أقرب نعشرية (نهر). وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عند أبي يوسف واعتبر محمد الماء فإن احياها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية (بحر) وبالأول يفتى د رمنتقى[1]

عشری اور خراجی پانی

آسمان کا پانی اسی طرح سمندروں، دریاؤں اور بڑی بڑی نہروں کا پانی عشری ہے، جیسا کہ عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون اور ہندوستان میں گنگا وجمنا وغیرہ کا پانی عشری ہے، البتہ ان چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی خراجی ہے جن کو عجمی بادشاہوں یا کسی شخص نے اپنے خرچ سے نکالا ہو جیسے نہر ملک، نہر یزدجرد وغیرہ اس طرح کی نہروں کا پانی خراجی پانی ہے۔[2]

خراجی زمین عشری کب بنتی ہے

اگر کوئی خراجی زمین ہو اور اس کا مالک اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو، تو وہ خراجی زمین از روئے شرع بیت المال کی ہوگی، پھر اگر کوئی مسلمان شخص حاکم وقت سے یا بیت المال کے منتظم سے شرعی طور پر خرید لے تو وہ شخص اس زمین کا شرعاً مالک ہوگا، اور وہ زمین عشری ہوگی ——— بعض حضرات نے اس طرح کی زمین سے عشر و خراج دونوں کو ساقط قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ زمین کے واجبات دو چیزیں ہیں، عشر اور خراج ——— کسی زمین پر یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج۔ مذکورہ زمین سے جب خراج ساقط ہوگیا تو عشر کا واجب ہونا یقینی ہے، اسی وجہ سے علامہ شامی نے مذکورہ

---

(۱) شامی ۲/۲۵۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

ول کی تردید کرتے ہوئے وجوبِ عشر کے قول کو راجح قرار دیا ہے ــــــ علامہ شامی وجوب عشر کی متعدد دلیلوں کے بیان کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ اس طرح کی اراضی جو بیت المال سے خریدی گئی اس میں وجوبِ عشر کا سبب یعنی زمین کا قابلِ کاشت ہونا اور اس کی شرط یعنی پیداوار کا مالک ہونا اسی طرح عشر کے واجب ہونے کی دلیل پائی گئی، لہٰذا اس طرح کی زمین پر عشر کے واجب نہ ہونے کا قول کسی خاص دلیل اور صریح نقل کا محتاج ہے۔

ولاشك أن هذه الأراضي المشتراة وجد فيها سبب الوجوب وهو الأرض النامية وشرطه وهو ملك الخارج ودليله وهو ما ذكرنا وقول المتن يجب العشر في مسقى سماء وسيح الخ فالقائل بعدم الوجوب في خصوص هذه الأرض يحتاج إلى دليل خاص ونقل صريح۔ (۱)

عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے

اس موقع سے عشری زمین کے سلسلہ میں عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ کے چند فیصلوں کو ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ اس کی روشنی میں ہم عشری زمین کو متعین کر سکیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے فیصلے ہمارے لیے نمونۂ عمل ہیں۔

۱ــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے جزیرۃ العرب کو عشری قرار دیا ــــ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دور میں عرب کی بہت سی سرزمین پر فتح پائی لیکن کسی پر بھی خراج عائد نہیں کیا، بلکہ سبھی سے عشر ہی لیا ــــ عرب کی بعض زمینیں اصولاً خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوئی تھیں اور وہ زمینیں بدستور مالکان کے قبضہ میں رہیں، لیکن ان زمینوں سے بھی عشر ہی لیا گیا ــــ مثلاً مکہ مکرمہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوا تھا اور وہاں کی زمین حسب دستور مالکان کے قبضہ میں ہی جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہاں کی زمین خراجی ہو، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کی زمین کو عشری قرار دیتے ہوئے اس سے عشر وصول کرایا۔ اس لیے کہ عرب کے بت پرستوں کے سامنے دو ہی صورتیں تھیں

(۱) شامی، کتاب العشر والخراج ۳/۲۵۵

یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جان دینے کے لیے تیار ہوں۔ ان سے خراج وصول کرنے کا سوال ہی نہیں تھا، نیز خراج ایک طرح سے ذلت ہے اور عرب کی زمین کی حرمت و تقدس اپنی جگہ پر مسلّم ہے وہ اس ذلت کو برداشت نہیں کر سکتی ہے ——— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین اور ان کے بعد شاہان اسلام نے بھی عرب کی تمام زمینوں کو عشری قرار دیا، کسی نے بھی عرب کی زمین سے خراج وصول نہیں کیا۔

۲ ——— اسی طرح نجران اور طائف کی زمین کو بھی عشری قرار دیا اور اس سے عشر وصول کیا ——— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دونوں فیصلوں سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمینیں عشری ہیں۔

امام ابو یوسف رح اپنی کتاب "کتاب الخراج" میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتتح فتوحًا من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شئ منها خراجا وكذ الك قول أصحابنا في تلك الأرضين ألا ترى أن مكة و لحرم لم يكن فيها خراج فأجروا الأرض العربية كلها هذا المجرى واجر النجران والطائف كذلك أولاترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولاتقبل منهم الجزية وهذا خلاف الحكم في غيرهم فكذلك أرض العرب۔ (۱)

۳ ——— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کے حق میں اس طرح فیصلہ کیا کہ خود ان کی ذات پر خراج عائد کیا لیکن ان کی زمینوں پر خراج عائد نہیں کیا بلکہ ان کی زمینوں سے عشر لیا۔ (۲)

۴ ——— اہل مدینہ ایمان لے آئے اور حضور اقدس صلی اللہ کو مدینہ آنے کی دعوت دی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باذن الٰہی صحابۂ کرام کے ساتھ مدینہ تشریف لے گئے اور مدینہ پہونچ کر وہاں کی زمین کو بدستور مالکان کے قبضہ میں باقی رکھا اور ان کی زمین کو عشری قرار دیا۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فیصلہ سے معلوم ہوا کہ جس جگہ کے لوگ شروع ہی میں مسلمان ہو گئے ہیں وہ بدستور اپنی زمین کے مالک رہیں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف ۵۸/ (۲) حوالہ مذکور ۵۹/

وكذلك أرضوهم لهم وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت أرضهم أرض عشر۔ (۱)

د ــــ نصاریٰ بنی تغلب کی سرزمین پر اصولاً خراج عائد تھا لیکن جب ان لوگوں نے خراج کو اپنے اوپر ذلت سمجھ کر دینے سے انکار کر دیا اور عشر کے نام پر ایک رقم دینے کے لیے تیار ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رض نے دوگنا عشر لینے پر ان سے مصالحت کر لی۔ گرچہ یہ رقم ان سے عشر کے نام پر لی جاتی تھی لیکن حقیقت میں یہ خراج ہی تھا۔

ومنها أرض نصارى بني تغلب لأن عمر رضي الله عنه صالحهم على أن يأخذ من أراضيهم مضاعفا وذلك خراج في الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجي۔ (۲)

۶ ــــ امام ابو یوسف رح کے قول کے مطابق بصرہ کی زمین خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ بصرہ ایک نئی آبادی ہے، مسلمانوں نے وہاں کی زمین کو امام وقت کی اجازت سے قابل کاشت بنایا اور وہ خراجی زمین سے متصل بھی ہے، لیکن صحابہ کرام نے بصرہ کی زمین کو عشری قرار دیا اس لیے اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

وقياس قول أبي يوسف أن تكون البصرة خراجية لأنها من حيز أرض الخراج وان أحياها المسلمون إلا أنه ترك القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر۔ (۳)

عشر و خراج کے درمیان فرق

عشر کے ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ عشر و خراج کے درمیان کیا فرق ہے؟ ــــ کتب فقہ میں عشر و خراج کی جو تعریف کی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو فرق بیان کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے ان دونوں کے درمیان مندرجہ ذیل فرق سمجھ میں آتا ہے۔

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف /۶۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۳) حوالہ مذکور ۲/۹۳۵

(۱) خراج موظف ذمہ میں واجب ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہے۔

(۲) خراج کا سبب وجوب زمین کا قابل کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو ——— اور عشر کا سبب وجوب پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ عشر بغیر پیداوار کے واجب نہیں، اور خراج بغیر پیداوار کے بھی واجب ہے۔

بدائع الصنائع میں ان دونوں فرقوں کو بہت واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے

واما المحل فلان الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية وسبب وجوب العشر الخارج حتى لا يجب بدونه والخراج يجب بدون الخارج۔ (۱)

(۳) اگر زمین سے سال بھر میں دو یا دو سے زائد مرتبہ فصل پیدا ہو تو بھی پورے سال میں خراج موظف ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ فصل پیدا ہوگی اتنی ہی مرتبہ عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ خراج موظف زمین پر ہے اور عشر پیداوار پر۔

(ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج) لأن عمرؓ لم يوظفه مكرّرا بخلاف العشر لأنه لا يتحقق عشرا إلا بوجوبه في كل الخارج ۔(۲)

(۴) عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں ہے بلکہ عبادت کی بھی ہے اور خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے۔ (۳)

(۵) عشر صرف مسلمان پر واجب ہے غیر مسلم پر نہیں اور خراج مسلم اور غیر مسلم دونوں پر واجب ہے۔

(۶) عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں، یعنی وہ آٹھ مصارف جو قرآن کریم میں مذکور ہیں، اور خراج کے مصارف سرحد کی حفاظت، فوج اور عمال حکومت کے اخراجات، علماء، مفتیان کرام اور قضاۃ حضرات کا گذارہ، سڑکوں اور پلوں وغیرہ کی مرمت اور دیگر مصالح عامہ ہیں۔ خراج کی رقم مذکورہ بالا مصارف پر صرف کی جا سکتی ہے۔ (۴)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۳ (۲) هدایه باب العشر والخراج ۲/۵۹۳

(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۴) فقه الزکوٰۃ ۱/۴۱۱

عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق

یہ تو عشر و خراج کے درمیان فرق تھا، جہاں تک عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق کا تعلق ہے تو ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشری زمین اس وقت تک عشری رہتی ہے جب تک کہ وہ نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں رہے ـــــ جب وہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو پھر وہ عشری نہیں رہتی ہے بلکہ خراجی ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے ـــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلے تو وہ خراجی ہو جاتی ہے ـــــ اس کے برعکس جو زمین ایک مرتبہ خراجی ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی ہی رہتی ہے محض کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے سے عشری نہیں ہوتی۔ چنانچہ کوئی مسلمان اگر کسی غیر مسلم سے زمین خریدلے تو وہ زمین مسلمان کے پاس بھی، خراجی ہی رہے گی، اس کو خراج ادا کرنا ہوگا[۱] ـــــ اسی طرح اگر کسی خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے تو بھی وہ زمین اس کے پاس خراجی ہی رہے گی[۲]، البتہ ایک صورت میں خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے جب خراجی زمین کا مالک انتقال کر جائے۔ اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً و اصولاً بیت المال کی ملک ہو جائے گی۔ پھر حاکم وقت یا بیت المال کے کسی منتظم سے کوئی مسلمان خریدلے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہو جائے گی۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔[۳]

خراج سے متعلق چند اہم مباحث

عشر کی تھوڑی سی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب خراج کی تفصیل بیان کی جارہی ہے ـــــ جس طرح عشر کے متعلق چند بحثیں کی گئی ہیں اسی طرح ان شاء اللہ تعالیٰ خراج سے متعلق مندرجہ ذیل چند بحثیں کی جائیں گی

۱ـــــ خراج کا ثبوت کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے۔

۲ـــــ خراج کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۲) حوالہ مذکور ۲/۹۲۹ (۳) شامی ۳/۲۵۵

۳ـــــ خــراج کا حکم۔
۴ـــــ سبب وجوب خراج۔
۵ـــــ وجوب خــراج کی شرطیں۔
۶ـــــ وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہو جاتا ہے۔
۷ـــــ خــراج کی قسمیں۔
۸ـــــ خــراج کی مقدار۔
۹ـــــ خــراجی زمین۔
۱۰ـــــ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے۔
۱۱ـــــ خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔

خــراج کا ثبوت قرآن کریم سے

خراج کا ثبوت صراحۃً قرآن کریم سے نہیں ملتا ہے۔ البتہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے دورِ خلافت میں جب عراق، مصر اور شام فتح ہوا، اور کچھ صحابہ نے وہاں کی زمین اصول کے مطابق غانمین و فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے وہاں کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے مصلحت عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف قرار دیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان کی زمینوں پر خــراج عائد کیا ـــــ اس مسئلہ میں حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیات فئی سے استدلال کیا۔ حضرت عمر فاروق رضؓ کا طریقۂ استدلال یہ تھا کہ مالِ فئی میں اللہ تعالیٰ نے بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ اگر زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کردی جائے تو بعد میں آنے والے محروم رہیں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک وقت ایسا آئے کہ غنیمت کی کل جائداد کا مالک ایک شخص بن جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو مسلم دشمن اور اسلام مخالف ہوں اور مالِ غنیمت کو اسلام کی مخالفت اور دوسروں کو اس سے روکنے میں استعمال کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے عراق، مصر اور شام کی مفتوحہ زمین کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کرنے اور اس پر خراج عائد کرنے میں آیاتِ فئی سے استدلال کیا۔

"الموسوعۃ الفقہیۃ" میں خراج کی مشروعیت پر قرآن کریم سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

القرآن الکریم بینت الآیات السابقۃ التی احتج بہا الامام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ حکم مسئلۃ وقف أرض السواد علی جمیع المسلمین۔ (۱)

خراج کا ثبوت حدیث سے

خراج کا ثبوت جس طرح آیاتِ قرآنیہ سے ہے اسی طرح احادیث نبویہ اور آثار صحابہ سے بھی ہے ابوداؤد شریف میں سہل بن حثمہ کی روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو دو حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا اور ایک حصہ مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کردیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھ کر ان سے خراج وصول کیا ــــــ اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ زمین جو بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی گئی ہو وہ مصلحت عامہ اور تمام مسلمین کے لیے وقف ہوگی اور اس کو مالکان کے قبضہ میں رکھ کر خراج وصول کیا جائے گا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں سہل بن حثمہ کی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

فالحدیث فیہ تصریح بما وقع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن خیبر حیث وقف نصفہا لمصلحۃ المسلمین وکذلک الحکم بالنسبۃ للأرض المفتوحۃ عنوۃ۔ (۲)

دوسری روایت جس سے خراج کا ثبوت ملتا ہے مسلم شریف کی ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

منعت العراق درہمہا وقفیزہا ومنعت الشام مدیہا ودینارہا ومنعت مصر اردبہا ودینارہا وعدتم من حیث بدأتم قالہا ثلاثا شہد علی ذلک لحم

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۹/۵۶ (۲) ایضاً ۱۹/۵۷

أبي هريرة ودمه۔ (مسلم شریف)

اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فتح کے بعد زمینوں پر خراج مقرر کریں گے لیکن آپ نے ان کو اس سے منع نہیں کیا، بلکہ اس کو باقی رکھا اور صحابہ کے سامنے آپؐ نے اس کی حکایت کی ــــــ یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن آدم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز و درہم کا تذکرہ حضرت عمر فاروق کے زمین پر خراج مقرر کرنے سے پہلے کر دیا تھا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم علم أن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين سيضعون الخراج على الأرض ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قرره وحكاه لهم ولذلك قال يحيى بن آدم يريد من هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل أن يضعه عمر على الأرض۔ (۱)

ان روایات کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے بھی خراج کا ثبوت ملتا ہے، جن میں زمین بزور شمشیر فتح کر کے مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ہے ــــــ جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

خراج کا ثبوت اجماع سے

خراج کا ثبوت اجماع سے بھی ہے، خراج کی مشروعیت پر امت کا اتفاق بھی ہے اور اس پر عمل بھی رہا ہے۔ حضرت عمر فاروق کے دَور خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں سب میں خراج عائد کیا۔

خراج کا ثبوت قیاس سے

خراج کی مشروعیت عقلاً اور قیاساً بھی ثابت ہے اور اس کی مشروعیت میں ایک خاص حکمت

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۵۸

اور مصلحت بھی ہے۔ جس مصلحت کے پیش نظر حضرت عمر فاروق نے عراق، شام اور مصر کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا۔

رأى امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن من المصلحة عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة و وقفها على جميع المسلمين وضرب الخراج عليها وأهم ما تقتضي به المصلحة في ذلك۔ (۱)

خراج کی لغوی تعریف

خراج باب نصر ینصر سے یا تو مصدر ہے یا اسم مصدر جس کا معنیٰ ہے ظاہر ہونا لسان العرب میں ہے اَلخَرجُ وَالخَراجُ - دونوں ایک ہی معنیٰ میں ہیں یعنی اپنے مال سے متعین مقدار نکالنے کا نام الخَرج یا الخَراج ہے۔

والخَرج والخَراج واحد وهو شيئ يخرجه القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم۔ (۲)

امام زجاج نے خَرج اور خَراج میں تھوڑا سا فرق بیان کیا ہے ـــــ امام زجاج کا کہنا ہے کہ خَرج مصدر ہے اور خَراج اسم مصدر ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اس غلّہ پر بھی ہوتا ہے جو زمین یا کسی دوسری چیز سے حاصل ہو۔ "انیس الفقہاء" میں ہے:ـــــ الخَرج ما يخرج من غلة الأرض اھ۔ (۳)

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "الخراج بالضمان" میں لفظ خراج کا استعمال غلہ ہی کے معنیٰ میں ہے جس کی پوری تفصیل "معجم لغۃ الفقہاء"[۴] اور "لسان العرب"[۵] میں موجود ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اجرت اور کرایہ کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ "اَم تَسأَلُهُم خَرجًا فَخَراجُ رَبِّكَ خَيرٌ" میں خراج کا اطلاق اجرت کے معنیٰ میں ہے۔ امام فرا نے آیت کریمہ کا مفہوم ان الفاظ

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۵۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۲۶ (۳) انیس الفقہاء فی تعریف الالفاظ المتداولۃ بین الفقہاء ۱۸۵/ (۴) معجم لغۃ الفقہاء، ۱۹۴/ (۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے، لسان العرب ۲/۱۱۲۶

میں بیان کیا ہے: "أم تسألهم أجرًا" (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ خراج کا لغوی معنیٰ ظاہر ہونے کا ہے اور اس کا اطلاق لغۃً غلہ پر بھی ہوتا ہے اور اجرت پر بھی۔

خراج کی اصطلاحی تعریف

خراج اصطلاحًا اس اسلامی ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو اسلامی حکومت ان اراضی سے لیتی ہے جن کو بزور شمشیر فتح کیا ہو یا مالکان نے اس کے دینے پر صلح کر لی ہو۔

ما تاخذهُ الدولة من الضرائب على الأرض المفتوحة عنوةً أو الأرض التى صالح أهلُهَا عليها۔ (۲)

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے کہ اصطلاح فقہاء میں خراج دو معنوں میں مستعمل ہے ایک عام۔ دوسرا خاص۔

خراج کا عمومی معنیٰ

خراج عمومی معنیٰ کے اعتبار سے ان اموال کو کہتے ہیں جن کے جمع وصرف کی ذمہ داری حکومت کی ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے خراج کا اطلاق ان تمام صدقات واجبہ ونافلہ پر ہوگا جن کی وصولیابی اور ان کے مصارف پر صرف کرنے کا حق حکومت کو ہو۔

خراج کا خصوصی معنیٰ

خراج اپنے خاص معنیٰ کے اعتبار سے اس ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو امام وقت کسی قابل کاشت خراجی زمین پر مقرر کرتا ہے۔

للخراج فى اصطلاح الفقهاء معنيان، عام وخاص۔

فالخراج بالمعنى العام: هو الأموال التى تتولى الدولة امرجبايتها وصرفها

---

(۱) لسان العرب ۲/۱۱۲۶ (۲) معجم لغة الفقهاء /۱۹۴

فی مصارفہا. واما الخرج بالمعنی الخاص، فہوالوظیفة او الضریبة التی یفرضہا الإمام علی الأرض الخراجیة الناصیة ۔ (۱)

خراج کا حکم خراج ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس قابل کاشت خراجی زمین ہو، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، عاقل ہو یا مجنون اور مرد ہو یا عورت، اس لیے کہ خراج قابل کاشت زمین کا فریضہ ہے اور زمین سے نما کے حصول میں مسلم وکافر، بالغ ونابالغ، عاقل ومجنون اور مرد وعورت سبھی برابر ہیں، لہذا سبھی لوگوں کی خراجی زمین پر خراج واجب ہوگا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں خراج کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

الخراج واجب علیٰ کل من بیدہ أرض خراجیة نامیة سواء أکان مسلماً أم کافراً صغیراً أم کبیراً عاقلاً أم مجنوناً رجلاً أم إمرأة وذلك لان الخراج مؤنة الأرض النامية وهم في حصول النماء سواء ۔ (۲)

سبب وجوب خراج خراج کے وجوب کا سبب زمین کا قابل کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار حقیقۃً موجود ہو یا تقدیرًا ـــــ اگر پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے، مثلاً زمین قابل کاشت ہے کھیتی کی جاتی ہو، پیداوار ہوتی ہو، لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں ہو سکی تو ایسی صورت میں گرچہ پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے اس لیے اس صورت میں خراج واجب ہوگا ـــــ بنجر زمین جو قابل کاشت نہیں ہے اس میں پیداوار نہ تو حقیقۃً ہے اور نہ ہی تقدیرًا، لہذا بنجر زمین میں سبب وجوب خراج نہ پائے جانے کی وجہ سے خراج عاید نہیں ہوگا۔

وجوب خراج کی شرطیں بنیادی طور پر وجوب خراج کی دو شرطیں ہیں۔ جب دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو خراج واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔

---

(۱) الموسوعة الفقہیة ۱۹/۵۲ (۲) حوالۂ مذکور ۱۹/۵۶

۱ ـــــــ پہلی شرط زمین کا خراجی ہونا ہے ـــــــ اگر زمین خراجی نہیں ہے تو اس میں خراج واجب نہیں ہوگا۔ خراجی زمین کی پوری تفصیل آئندہ صفحہ پر آرہی ہے۔

۲ ـــــــ وجوب خراج کی دوسری شرط یہ ہے کہ زمین میں نمو کی صلاحیت ہو ـــــــ اگر زمین بنجر اور ناقابل کاشت ہے اس میں نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو پھر خراج واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے

کچھ اسباب ایسے ہیں جن سے وجوب خراج کی شرطیں پائے جانے کے باوجود خراج ساقط ہوجاتا ہے، اس لیے وجوب خراج کی شرطوں کو بیان کرنے کے بعد اب وہ اسباب ذکر کیے جارہے ہیں جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے اور وہ یہ ہیں:

۱ ـــــــ کسی خارجی سبب سے زمین کے اندر نمو کی صلاحیت نہ ہو، مثلاً زمین پر پانی کا غلبہ ہو یا پانی ختم ہوجائے جس کی وجہ سے زمین پیداوار نہ اگا سکے، تو ایسی صورت میں خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۲ ـــــــ پیداوار کسی سماوی آفت سے ہلاک ہوجائے، مثلاً کھیتی سیلاب سے غرق ہوجائے یا آگ لگنے سے جل جائے، یا شدت ٹھنڈک سے ضائع ہوجائے اور سال کا اتنا حصہ باقی نہ ہو کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر کسی سماوی آفت سے پیداوار ضائع ہوگئی لیکن سال کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکتی ہے جس کی مدت مفتی بہ قول کے مطابق تین ماہ ہے ـــــــ یا پیداوار کسی غیر سماوی ایسی آفت سے ختم ہوئی ہے جس سے بچنا ممکن ہے، مثلاً بندر، چوپائے اور چوہا وغیرہ کے کھانے سے ضائع ہوئی ہے تو ان دونوں صورتوں میں خراج ساقط نہیں ہوگا۔ (۳)

۳ ـــــــ فصل کٹنے سے قبل اگر پیداوار ہلاک ہوگئی کسی سماوی آفت سے یا غیر سماوی ایسی آفت سے جس سے احتراز ممکن نہیں تو بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ البتہ اگر فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہوتی ہے تو خراج مؤظف ساقط نہیں ہوگا لیکن خراج مقاسمہ ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ خراج مؤظف زمین پر

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۶۱ (۲-۳) درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۶۳ کتاب العشر والخراج۔

واجب ہے اور خــراج مقاسمہ پیداوار پر۔ (۱)

۴ ـــــ خراجی زمین پر کوئی تعمیر کردی گئی، مثلاً رہائشی مکان یا سرائے خانہ بنادیا گیا یا خراجی زمین کو قبرستان بنادیا گیا تو ایسی صورت میں بھی خــراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۵ ـــــ کسی شخص نے زبردستی کھیتی کرنے سے روک دیا اور زمین دار کے اندر مقابلہ کی صلاحیت نہیں تو ایسی صورت میں بھی خــراج ساقط ہوجائے گا۔ (۳)

۶ ـــــ امام وقت خراجی زمین سے خراج کو معاف کردے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۴)

خــراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراجِ مؤظف اور خراجِ مقاسمہ۔

خــراج مقاســمــہ: مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں۔ خراج مقاسمہ اس اســلامی محصول کو کہتے ہیں جس کو امام وقت خراجی زمین کی پیداوار پر مقرر کرتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مسلمانوں نے کسی ملک یا شہر پر عنوۃً یا صلحاً فتح کیا اور امامِ وقت نے وہاں کی زمین مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے زمین کی پیداوار پر خراج عائد کردیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ پیداوار کا آدھا یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ زمین داروں کو ملے گا اور بقیہ حصہ اســلامی حکومت کو دینا ہوگا۔

خــراج مــؤظف: وہ اســلامی محصول ہے جس کو امام وقت خراجی زمین پر نقد کی صورت میں مقرر کرتا ہے حضرت عمر فاروق رضہ کے دورِ خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں، مثلاً عراق، مصر اور شام وغیرہ سبھی جگہ حضرت عمر فاروق نے خراج مؤظف مقرر کیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

علامہ شامی خراج کی تقسیم بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

واستفيد أن الخراج قسمان، خراج مقاسمة وهوما وضعه الإمام على أرض فتحها ومَنّ على أهلها بها من نصف الخارج أو ثلثه او ربعه ـــــ وخراج وظيفة مثل الذي وظفه عمر رضي الله عنه على أرض السواد ۔ (۵)

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۶۳۔ کتاب العشر والخراج (۲-۳) حوالۂ مذکور ۲/۲۶۳

(۴) الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۸۷ (۵) شامی ۲/۳۹ ۲/۲۶۳

یہاں پر ایک بحث یہ آتی ہے کہ کس خراجی زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کیا جائے اور کس پر خراج موظف اور اس کی مقدار کیا ہو اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ یہ اختیار شرعاً امام وقت کو ہوگا۔ وہ حالات کے پیش نظر خراج کی جو بھی قسم اور جو مقدار مقرر کرنا چاہے کر سکتا ہے ــــــ البتہ اس کی مقدار نصف سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ البتہ خیر الرملی کی تفصیل کے مطابق اگر کسی زمین کی پیداوار کم اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔

"فاذا فتح بلدة ومَنّ على اهلها بأرضها له أن يضع الخراج عليها مقاسمة أو موظفا........... وتقديره مفوض إلى راى الإمام - (۱)

واضح رہے کہ امام وقت ایک مرتبہ جس زمین پر خراج کی جو بھی قسم مقرر کر دے، دوبارہ اس میں تبدیلی پیدا نہیں کی جا سکتی ہے، مثلاً اگر ایک مرتبہ خراج مقاسمہ مقرر کر دیا تو اس کو خراج موظف میں یا خراج موظف مقرر کر دیا تو اس کو خراج مقاسمہ میں تبدیل نہیں کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں نقض عہد ہے جو حرام ہے ــــــ البتہ اگر زمین دار ان تبدیلی پر راضی ہو جائیں تو تبدیل کر سکتے ہیں۔

وفى الكافى: وليس للامام أن يحول الخراج الموظف إلى المقاسمة أقول وكذلك عكسه فيما يظهر من تعليله لأنه قال لأن فيه نقض العهد وهو حرام - (۲)

خراج مقاسمہ اور خراج موظف کے درمیان فرق

ان دونوں کے درمیان بنیادی طور پر یہ فرق ہے کہ خراج مقاسمہ زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج موظف خود زمین پر ہے، یہی وجہ ہے کہ خراج موظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے اور خراج مقاسمہ زمین کی ہر پیداوار پر واجب ہے، سال میں جتنی مرتبہ پیداوار ہوگی اتنی مرتبہ خراج مقاسمہ ادا کرنا ہوگا، اگر زمین ان کی سستی کی وجہ سے کھیتی نہ ہو یا فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہو جائے تو خراج مقاسمہ ساقط ہو جائے گا اور خراج موظف ادا کرنا ہوگا۔

---

(۱) شامی ۳/۲۶۰ (۲) حوالہ مذکور ۳/۲۶۲

خراج کی مقدار

خراج مقاسمہ تو زمین کی پیداوار پر نصف یا ثلث یا ربع یا خمس یا سدس ہے۔ امام وقت حالات کے پیش نظر اور زمین کی صلاحیت کے مطابق پیداوار کی جو بھی مقدار مقرر کردے اسے ادا کرنا ہوگا۔ البتہ خراج موظف کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق کے فیصلے موجود ہیں جن سے خراج موظف کی مقدار متعین ہوتی ہے ۔ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق نے خراج مواظفت مقرر فرمادیا ان میں مقرر کردہ مقدار کے خلاف کرنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہوگا۔ البتہ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق کی جانب سے کوئی مقدار متعین نہیں ہے ان چیزوں میں زمین کی قوت وضعف کے اعتبار سے خراج مقرر کیا جاسکتا ہے جو نصف پیداوار سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہ ہو

البتہ خیر الرملی کی صراحت کے مطابق اگر پیداوار کم ہو اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق نے حضرت حذیفہ کی نگرانی میں حضرت عثمان بن حنیف کو عراق کی پوری زمین کی پیمائش کا حکم دیا۔ جب حضرت عثمان بن حنیف نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔

حضرت عمر فاروق نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین پر جو قابل کاشت تھی اور اس پر پانی پہنچتا تھا، خراج موظف درج ذیل تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا۔

عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جَو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کے باغوں پر جو باہم متصل اور اس قدر گنجان تھے کہ ان کے درمیان کاشت نہیں ہوسکتی تھی، فی جریب دس درہم مقرر فرمایا۔ (۲)

جریب، درہم اور صاع کی تحقیق

ایک جریب برابر ساٹھ پائی ساٹھ ذراع ہے اور ایک ذراع برابر سات قبضہ اور ایک قبضہ برابر

چار انگل ہے، اس طرح ایک جریب ۱۲۲۵ مربع گز کی ہوگی ۔ (۱)

ایک درہم برابر تین ماشہ ۱ ⅕ رتی چاندی ہے ـــــــ ۸ رتی کا ایک ماشہ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ہوتا ہے، اس طرح دس درہم کا وزن ۳ تولہ، ½ ماشہ چاندی کے برابر ہوا۔

ایک صاع برابر کیلو گرام کے اعتبار سے ۳ کیلو ۳۸۲ گرام ہوئے ۔

خــراجی زمین

کتاب وسنت، آثار صحابہ اور محدثین، مجتہدین وفقہاء کے اقوال کی روشنی میں مندرجہ ذیل زمینیں خــراجی ہیں:

۱ ـــــ مسلمانوں نے کفار کے کسی ملک یا شہر کو بزور شمشیر فتح کرلیا اور اس کی زمین غانمین وفاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ تمام مسلمان اور مصلحت عامہ کے لیے وقف کرتے ہوئے مالکان کا قبضہ بدستور باقی رکھا گیا اور ان کی زمین سے اسـلامی محصول وصول کیا گیا، تو ان کی زمین شرعاً خراجی ہوگی اور اس زمین پر خراج عائد ہوگا۔

صاحب بدائع الصنائع عـلامہ کاسانی خراجی زمینوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

" أما الخراج فمنها الأرض التی فتحت عنوة وقهرا فمن الامام علیهم وتركها فی ید أربابها فإنه یضع علی جماعتهم الجزیة إذا لم یسلموا وعلی أراضیهم الخراج أسلموا أولم یسلموا ـ (۲)

۲ ـــــ کسی شہر یا کسی ملک پر مسلمان حملہ آور ہوئے ۔ وہاں کے کفار نے بغیر کسی لڑائی کے مسلمانوں سے صلح کرتے ہوئے ان کی اطاعت قبول کرلی تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے، اور ان کی زمین شـرعاً خراجی ہوگی ۔

وكل أرض من أراضی الأعاجم صالح علیها أهلها وصاروا ذمة فهی أرض خراج ـ (۳)

---

(۱) درمختار مع رد المحتار ۲۶۲/۳ (۲) بدائع الصنائع ۹۳۵/۲ (۳) کتاب الخراج لأبی یوسف /۶۹

۳ ــــ اسی طرح مسلمان کسی شہر یا ملک پر حملہ آور ہوئے اور وہاں کے غیر مسلم باشندے مسلمانوں کے خوف سے جلا وطن ہو گئے تو ان کی اراضی بھی از روئے شرع خراجی ہوگی۔

وما جلا عنها أهلها خوفا منا ۔(۱)

۴ ــــ بنجر اور ناقابل کاشت زمین کو کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنا دیا تو وہ زمین بھی خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عائد ہوگا۔

۵ ــــ کسی غیر مسلم نے مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو کر قتال کیا اور حاکم وقت نے غنیمت کی زمین میں سے کچھ زمین اس غیر مسلم کو بھی دے دی تو یہ زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

ومنها أرض الموات التي أحياها ذمي وأرض الغنيمة التي رضخها الامام لذمي كان يقاتل مع المسلمين ۔(۲)

۶ ــــ کسی مسلمان نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا اور اس کو خراجی پانی سے سیراب کیا تو ایسی زمین بھی خراجی ہوگی اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

۷ ــــ اسی طرح کسی غیر مسلم نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ایسی زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، خواہ خراجی پانی سے اس کو سیراب کرے یا عشری پانی سے۔

(وأخذ خراج من دار جعلت بستانا) أو مزرعة (ان) كانت (لذمي) مطلقا (أو لمسلم) وقد (سقاها بمائه) لرضاه به۔ (درمختار)۔ (قوله بمائه) أي ماء الخراج ۔(۳)

۸ ــــ اگر کسی غیر مسلم کے پاس خراجی زمین ہو اور اس کو جلا وطن کر کے اس کی جگہ پر کسی دوسرے غیر مسلم کو آباد کیا جائے یا کسی علاقہ یا کسی شہر کے تمام غیر مسلموں کو جن کے پاس خراجی زمین ہو جلا وطن کر کے ان کی جگہ پر دوسرے غیر مسلموں کو آباد کیا جائے اور ان کے قبضہ میں پہلے غیر مسلموں کی زمینیں چلی جائیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی، اس لیے کہ یہ لوگ پہلے والے لوگوں کے قائم مقام ہو جائیں گے۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۸۲۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۳) شامی ۲/۵۲

وكذا إذا أجلاهم ونقل إليها قومًا آخرين من أهل الذمة لأنهم قاموا مقام الأولين ۔(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خراجی زمینیں دو طرح کی ہوسکتی ہیں۔

الف:۔۔۔ مسلمانوں نے کفار کی زمین پر بزور شمشیر فتح کرکے زمین اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا، فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی ہو۔

ب:۔۔۔ کفار کی زمین صلح کے ساتھ فتح ہوئی اور کفار نے خراج دینے پر مصالحت کرلی ہو۔

ان دو بنیادی صورتوں کے علاوہ بھی خراجی زمین کی چند صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

عشری زمین خراجی کب بنتی ہے

خراجی زمین کی تعریف کے بعد اب ایک بحث یہ آتی ہے کہ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے۔۔۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عشری زمین بیع وشرا، یا دیگر جائز ذرائع کے ذریعہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو وہ عشری زمین خراجی بن جاتی ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے ۔۔۔۔ پھر مذکورہ عشری زمین کو جو غیر مسلم کی ملکیت میں جانے کی وجہ سے خراجی بن گئی دوبارہ کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب کوئی زمین ایک مرتبہ خراجی بن جائے تو مالک کے بدلنے سے وہ عشری نہیں ہوتی۔ اِلایہ کہ خراجی زمین کے مالک کا انتقال ہوجائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہوگی۔ بیت المال سے اگر کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح نے اس سلسلہ میں بہت ہی واضح اور صاف ستھری عبارت لکھی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

حتى إن الذمي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده .... لأن العشر فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة

بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

فلا يجب عليه العشر كما لا تجب عليه الزكوٰة المعهودة ولهذا لا تجب عليه ابتداء كذا في حالة البقاء۔ (١)

والأرض إذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك۔ (٢)

البتہ اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے عشری زمین فروخت کی اور دوسرے مسلمان نے حق شفعہ کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا تو وہ زمین بدستور عشری ہی رہے گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اصل معاملہ مسلمان ہی سے ہوا ہے نہ کہ غیر مسلم سے ـــــــ اسی طرح عشری زمین کی خرید و فروخت کا معاملہ کسی غیر مسلم سے ہوا لیکن کسی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی اور وہ زمین اسی مسلمان کو واپس مل گئی تو دوبارہ عشر لوٹ آئے گا اور وہ زمین حسب سابق عشری ہی رہے گی۔ اس لیے کہ جب بیع فاسد ہوئی تو گویا کہ بیع کا معاملہ اس غیر مسلم سے ہوا ہی نہیں۔

(وعشر إن أخذها منه مسلم بشفعة أو رد على البائع للفساد) أي يجب عشر واحد إن أخذها من الذمي مسلم بالشفعة أو رد على البائع المسلم لفساد البيع۔ أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم ـــــــ وأما الثاني: فلأنه بالرد والفسخ جعل البيع كأن لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد۔ (٣)

خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے

اس بحث کے اخیر میں خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دُورِ صحابہ کے چند فیصلے ذکر کیے جا رہے ہیں تاکہ ان فیصلوں کی روشنی میں خراجی زمین کا سمجھنا آسان ہو جاتے۔

١ ـــــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج یعنی دو ہزار جوڑے اور ایک روایت کے مطابق دو ہزار دو سو جوڑے دینے پر مصالحت کی جس کو وہ لوگ دو وقتوں

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٩٢٨ (٢) حوالہ مذکور ٢/٩٢٩ (٣) تبیین الحقائق ١/٢٩٥

میں ادا کرتے تھے، نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرالحرام میں۔

لما روی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صالح نصاری بنی نجران من جزیۃ رؤوسہم وخراج أرضیہم علی ألفی حلۃ وفی روایۃ علی ألفی ومائتی حلۃ تؤخذ منہم فی دفعتین لکل سنۃ نصفہا فی رجب و نصفہا فی المحرم۔ (۱)

۲ ـــــ نصاریٰ بنی تغلب کی زمین اصولاً خراجی تھی لیکن جب انھوں نے خراج کو ذلت سمجھ کر خراج کے نام پر کوئی رقم دینے سے انکار کیا اور عشر کے نام پر رقم دینے کے لیے تیار ہوئے تو حضرت عمر فاروق نے ان سے دوگونا عشر لینے پر مصالحت کرلی، اگرچہ ان سے عشر کے نام پر رقم وصول کی جاتی تھی، لیکن حقیقت میں وہ خراج ہی تھا یہی وجہ ہے کہ ان کی زمین کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی خراجی ہی رہی اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا گیا۔ (۲)

۳ ـــــ جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو کچھ صحابہ نے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا، جن میں بلال بن رباح اور عبدالرحمٰن بن عوف پیش پیش تھے ـــــ دیگر صحابہ مثلاً حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت طلحہ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم نہ کی جائے، بلکہ وہاں کی زمین مصالح عامہ اور مسلمانوں کے لیے وقف تسلیم کی جائے، اس لیے کہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کسی وقت پوری جائداد کسی ایک شخص کے قبضہ میں چلی جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو اس جائداد کو اسلام دشمنی اور مسلمانوں کی مخالفت میں استعمال کریں ـــــ حضرت عمر فاروق رضہ نے آیات فئی سے استدلال کرتے ہوئے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کردیا اور تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دیا اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا ـــــ اسی طرح شام اور مصر کی سرزمین میں بھی حضرت عمر فاروق رضہ نے فیصلہ فرمایا۔ (۳)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳ (۲) تبیین الحقائق ۱/۲۹۳ (۳) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: کتاب الخراج لأبی یوسف

علامہ ابن قدامہ اپنی مشہور کتاب "مغنی" میں فرماتے ہیں :

" دورِ رسالت یا عہد فاروقی یا بعد کے دور میں جن ملکوں اور شہروں کو بزورِ شمشیر فتح کیا گیا، ان میں سے کسی بھی ملک یا شہر کی زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ مصالح عامہ کے لیے وقف رہی اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ــــــ البتہ صرف خیبر کی آدھی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئی اور آدھی زمین مصالح عامہ کے لیے وقف رہی " (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو ملک یا شہر بزورِ شمشیر فتح ہو تو اس کی زمین مجاہدین و فاتحین کے درمیان حسب ضابطہ تقسیم کرنے یا تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دینے کے سلسلہ میں امام وقت کو شرعاً اختیار ہوگا، اگر مصلحت کا تقاضہ یہ ہو کہ فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کر دی جاتے تو امام وقت فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کر دے، اور اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دی جائے تو مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں علماء و فقہاء کے تین اقوال نقل کیا ہے۔

۱ ــــــ امام کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ جیسی مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرے۔

۲ ــــــ محض مسلمانوں کے قبضہ ہی سے زمین وقف قرار پائے گی، امام کو مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۳ ــــــ مسلمانوں کے درمیان زمین کی تقسیم حسب ضابطہ ضروری ہے۔

علامہ ابن قدامہ مذکورہ تینوں اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد اور قول اول کو راجح قرار دیتے ہوئے اخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

" امام کو جو اختیار حاصل ہوگا وہ مصلحت کے پیش نظر ہوگا نہ کہ خواہشات کے پیش نظر ــــــ لہٰذا جس میں مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور اس سے اعراض جائز نہیں ہوگا۔

إذا ثبت هذا فإن الاختيار المفوض إلى الامام اختيار مصلحة لا اختيار تشهٍ فيلزمه فعل ما يرى المصلحة فيه ولا يجوز له العدول عنه ۔ (۲)

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۶، (۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹،

محور پنجم

عشر کے چند اہم مسائل

عشر میں نصاب کی شرط

۱ــــــ عشر میں نصاب شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ملتے ہیں:

(۱) ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف وامام محمد رح اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح دیگر اموال میں وجوب زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہے اور وہ پانچ وسق ہے ـــــــ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اس طرح پانچ وسق کے تین سو صاع ہوئے ـــــــ ایک صاع انگریزی وزن کے حساب سے تین کلو تین سو بیاسی گرام کا ہوتا ہے، تو تین سو صاع کا وزن دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام ہوا ـــــــ گویا کہ اگر کسی کے پاس کم از کم دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام پیداوار ہو تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہوگا، اور اس سے کم ہو تو واجب نہیں ہوگا۔[1]

(۲) دوسرا قول امام ابو حنیفہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، یہی مسلک مجاہد، زہری اور ابراہیم نخعی کا بھی ہے ـــــــ عبد الرزاق نے سماک بن الفضل سے حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول بھی یہی نقل کیا ہے اور ان کا عمل بھی یہی تھا کہ وہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر لیا کرتے تھے۔ (۲)

فریق اول کے دلائل

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رح کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق سے کم میں صدقہ کو واجب نہیں قرار دیا گیا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

---

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، المغنی وغیرہ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶، شرح فتح القدیر ۲/۲۴۳، فقہ الزکاۃ ۱/۳۶۱

لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة۔

(۲) دوسری روایت طحطاوی کی ہے جس میں یہ صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ زرعی پیداوار میں عشر اس وقت واجب ہے جب کہ وہ پانچ وسق کو پہنچ جائے۔

ماسقت السماء أو کان سیحا أو بعلاً ففیہ العشر إذا بلغ خمسة أوسق۔

(۳) تیسری دلیل عقلی ہے کہ عشر زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ہے اور دیگر اموال زکوٰۃ میں وجوبِ زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے، اگر نصاب سے کم مال ہو تو اس میں شرعاً زکوٰۃ واجب نہیں۔ اسی طرح وجوبِ عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے۔

صاحبِ ہدایہ صاحبین کی عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولأنہ صدقة فیشترط فیہ النصاب لیتحقق الغنی۔

یعنی عشر ایک صدقہ ہے لہٰذا اس میں بھی نصاب کی شرط ہوگی تاکہ غناء کا تحقق ہو جائے۔

فریقِ ثانی کے دلائل

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر حضرات جو وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں، ان آیات و روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جو وجوبِ عشر کے سلسلہ میں عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

ولأبی حنیفة عموم قولہ تعالیٰ: "یا أیہا الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض"۔ وقولہ عز وجل: "وآتوا حقہ یوم حصادہ"۔ وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب أو دالیة ففیہ نصف العشر من غیر فصل بین القلیل والکثیر۔ (۱)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

امام صاحب رح کی دلیل آیت کریمہ :

یا أیہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض۔ اور۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ " اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد :

ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب أو دالیۃ ففیہ نصف العشر "

کا عموم ہے، جن میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورہ آیات اور حدیث عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے، جس سے معلوم ہوا کہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

(۲) خلیفہ عادل حضرت عمر ابن عبد العزیز کا عمل بھی اسی پر تھا اور اپنے عمال کو بھی یہی لکھا کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر لیں خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ علامہ انور شاہ کشمیری زیلعی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں :

وبذلك عمل الخليفة العدل عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عماله أن يأخذوا العشر من كل قليل وكثير۔ (۱)

علامہ کشمیری اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں :

" اس سے معلوم ہوا کہ امت کا تعامل بھی اسی پر رہا کہ ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر لیا گیا۔"

"فدل على أنه جرى به التعامل " (۲)

(۳) امام صاحب رح کی تیسری دلیل عقلی ہے کہ وجوب عشر کا سبب زمین کا قابل کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے اور اس سبب میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ زرعی پیداوار کی جو بھی مقدار ہو اس میں وجوب عشر پایا جائے گا۔ لہٰذا پیداوار کی ہر مقدار میں عشر واجب ہونا چاہیے۔

علامہ کاسانی امام صاحب رح کی جانب سے عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

" ولأن سبب الوجوب وهي الأرض النامية بالخارج لا يوجب التفصيل بين القليل والكثير " (۳)

(۱-۲) فیض الباری باب ما لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ ۲/۴۵ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

فریق اول کے دلائل کے جوابات

جہاں تک فریق اول کے دلائل کے جوابات کا تعلق ہے تو ان میں سے پہلی روایت کے تین جوابات دئے جاتے ہیں۔

الف:۔ علامہ کاسانی پہلی حدیث کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں کہ یہ حدیث خبر واحد ہے، لہٰذا قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أنه من الآحاد فلا يقبل من معارضة الكتاب والخبر المشهور۔ (۱)

ب:۔ اس کا دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ان الفاظ میں دیا ہے کہ:

اس حدیث کا تعلق زکوٰۃ تجارت سے ہے نہ کہ عشر سے۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں صحابہ کرام اوساق کے ذریعہ خرید و فروخت کرتے تھے۔ ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوا کرتی تھی۔ اس طرح پانچ وسق کی قیمت دوسو درہم ہوئی، اور زکوٰۃ تجارت کا نصاب بھی دوسو درہم ہے ۔۔۔۔ جس کی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانچ وسق یعنی دوسو درہم سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ہدایہ کی عبارت:

وتاويل ما رويناه زكوٰة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهماً۔ (۲)

ج:۔ مذکورہ حدیث کا تیسرا جواب علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری نے دیا ہے کہ:

مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد صدقات منتشرہ ہیں، یعنی وہ مختلف حقوق ہیں جو اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ کبھی کبھی واجب ہوتے ہیں۔ اس کا تعلق نہ تو زکوٰۃ سے ہے اور نہ ہی عشر سے ۔۔۔۔ اور یہ حقوق پانچ وسق سے کم مال میں واجب نہیں ہوتے ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۳۷

(۲) ھدایہ باب زکوٰۃ الزروع والثمار ۱/۲۰۱

"وقال الشيخ بدرالدين العيني في شرح البخاري إن المراد من الصدقة الصدقات المتفرقة وهي من الحقوق المنتشرة التي قد تجب في الأموال سوى الزكوٰة فالحديث عنده ليس من باب العشر كما عمل عليه الجمهور ولا من باب الزكوٰة كما به قال صاحب الهداية بل من باب الحقوق المنتشرة وحاصله أن تلك الحقوق لاتؤخذ ممن كان عنده هذا المقدار۔ (۱)

دوسری روایت کا جواب

صاحب ہدایہ یا علامہ بدرالدین عینی نے جو جواب دیا ہے وہ پہلی روایت کا جواب تو ہوسکتا ہے لیکن طحطاوی کی جو روایت ہے اس کا جواب نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ طحطاوی کی روایت میں خمسة أوسق کی قید صراحةً عشر کے ساتھ ہے اور یہ روایت صحیح اور اس کی اسناد قوی ہے ——— البتہ علامہ انور شاہ کشمیری نے طحطاوی کی مذکورہ روایت پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے اور مذکورہ حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے اس کا تفصیلی اور تشفی بخش جواب دیا ہے کہ :

"یہ حدیث عرایا پر محمول ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ " عرایا " عریہ کی جمع ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں، پہلے زمانہ میں امراء، فقراء و مساکین کو درخت دے کر یہ کہدیا کرتے کہ تم درختوں کی حفاظت و نگہداشت کرو اور اس کا پھل کھاؤ، پھر اگر کسی وجہ سے وہ لوگ اپنا درخت واپس لینا چاہتے تو واپس لے سکتے تھے لیکن ایسی صورت میں شرعاً ان کو یہ حکم تھا کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے عوض پانچ وسق پھل علیحدہ سے ان مساکین کو دے دیں ——— چوں کہ امراء پانچ وسق پھل علیحدہ سے مساکین کو دے دیا کرتے تھے اس لیے درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں سے پانچ وسق کے بقدر عشر ساقط ہوجایا کرتا تھا، جس کو حدیث میں عفو قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ پانچ وسق سے کم میں عشر نہیں ہے ——— پانچ وسق سے زائد پھلوں میں عشر واجب تھا۔"

---

(۱) فیض الباری ۳/۶۳

مذکورہ حدیث کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں صدقہ وصول کرنے والوں کا دائرہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ سہولت کے پیشِ نظر پانچ وسق سے کم میں عشر وصول نہیں کریں گے۔ بلکہ مالکان خود ہی اس کا عشر نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۱)

عقلی دلیل کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے وجوب عشر کے لیے شرط نصاب کی جو عقلی دلیل دی تھی کہ "جب دیگر اموال میں زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے تو عشر کے وجوب کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے"۔ اس کا جواب صاحبِ ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ عشر اور دیگر اموال کی زکوٰۃ میں فرق ہے —— دیگر اموال کی زکوٰۃ میں مال کا مالک ہونا اور حولان حول شرط ہے، اور عشر میں نہ تو حولانِ حول شرط ہے اور نہ ہی مال کا مالک ہونا۔ اور جب عشر میں مالک ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کی صفت مالدار ہونا کیسے ضروری ہوگی۔

ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء۔ (۲)

قول راجح اور وجہ ترجیح

اوپر دونوں فریق کے اقوال، ہر ایک کے دلائل اور فریق اول کے دلائل کے جوابات مذکور ہوئے پوری بحث کی روشنی میں امام صاحب رح کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اور فقہاء احناف نے امام صاحب رح ہی کے قول کو راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اور اسی پر امت کا تعامل بھی ہے۔ علامہ شامی امام صاحب کا قول بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وهذا قول الإمام وهو الصحيح كما في التحفة۔" (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری امام صاحب رح کے قول کی تائید کرتے ہوئے بہت ہی زوردار انداز میں لکھتے ہیں:

---

(۱) فیض الباری ۳/۳۶، ۳۷، ۳۸۰ (۲) ھدایہ ۲۰۱/۱ (۳) شامی ۴۹/۲

"فاذا شهد لنا ظاهر القرآن والحديث الصريح وتعامل السلف لم يبق ريب فی ترجیح مذهبنا" (۱)

یعنی جب ظاہر قرآن، صریح حدیث اور تعامل سلف نے ہماری شہادت دے دی تو ہمارے مذہب کو راجح قرار دینے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں بہت ہی اچھی بات لکھی ہے کہ:

"وجوب عشر کے لیے نصاب کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں نص عام اور نص خاص باہم متعارض ہیں۔ احتیاطاً اسی میں ہے کہ نص عام پر عمل کرتے ہوئے زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب قرار دیا جائے، کیوں کہ ایسی صورت میں نص عام اور نص خاص دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔"

"والحاصل أنه تعارض عام وخاص .... كان الايجاب أولى للاحتياط" (۲)

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح ہو، اس لیے کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولانِ حول کی شرط نہیں ہے، لہٰذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح عشر میں بھی نصاب کی شرط نہیں ہونی چاہیے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے نصاب کی شرط اور عدم شرط میں امام صاحب رح کا قول دلائل کی روشنی میں راجح ہے اور اسی پر امت کا عمل بھی ہے۔

کِس زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے؟

کس قسم کی زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے اور کس پر نہیں؟ کیا ہر قسم کی پیداوار پر عشر واجب ہے یا کچھ چیزیں عشر سے مستثنیٰ ہیں ـــــــ اس سلسلہ میں علماء وفقہاء کے مختلف اقوال ملتے ہیں:

۱ ـــــ عبداللہ بن عمر اور بعض تابعین وتبع تابعین مثلاً عبداللہ بن المبارک، حسن بصری، ابن سیرین اور امام شعبی وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف چار غذائی اشیاء میں عشر یا نصف عشر واجب ہے ان کے علاوہ کسی دوسری اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے۔ وہ چار اشیاء یہ ہیں ـــــــ غلوں میں

---

(۱) فیض الباری ۴/۴۵ (۲) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۳

گیہوں اور جو ـــــ اور پھلوں میں کھجور اور کشمش۔(۱)

یہ حضرات ابن ماجہ اور دار قطنی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کا طریقہ رائج فرمایا ـــــ لیکن اس روایت کی سند پر علامہ شوکانی نے کلام کیا ہے ـــــ ان کا کہنا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبداللہ العرزمی ہیں جو متروک الحدیث ہیں ـــــ لہٰذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ (۲)

۲ـــــ دوسرا قول امام احمد بن حنبل رحہ کا ہے ـــــ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ عشر ان اشیاء میں واجب ہے جو کیلی ہوں، باقی رہنے والی ہوں اور ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ـــــ اگر کسی چیز میں مذکورہ تین شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رحہ کے نزدیک ہر قسم کے میوہ جات مثلاً امرود، سیب اور زرد آلو میں، اسی طرح تمام سبزیوں میں مثلاً لکڑی، کھیرا، بیگن، شلغم اور گاجر وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے۔ (۳)

امام احمد بن حنبل رحہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "فیما سقت السماء العشر" کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کیلی وغیرہ کی قید "خمسۃ أوسق" والی روایت سے لگاتے ہیں۔

۳ـــــ تیسرا قول امام مالک رحہ اور امام شافعی رحہ کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک عشر ان غذائی اشیاء میں واجب ہے جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہوں اور جن کو خشک کیا جا سکتا ہو، مثلاً گیہوں، جو، مکئی اور چاول وغیرہ ـــــ ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لیے تین شرطیں ہوتیں ـــــ بطور غذا استعمال ہونے والی اشیاء ہوں ـــــ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں ـــــ ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ـــــ اگر کسی چیز میں ان تینوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ اخروٹ، پستہ، بادام اور اس طرح کی دوسری چیزوں میں عشر واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ اشیاء بطور غذا استعمال نہیں کی جاتی ہیں ـــــ گرچہ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں اور سیب، انار، امرود اور سبزیوں میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ ان اشیاء کو نہ تو خشک کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۱ (۲) نیل الأوطار ۴/۱۴۲ (۳) المغنی ۲/۶۹۰

یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں سبزی اور پھل سے زکوٰۃ کی نفی کی گئی ہے۔[۱]

۴ ــــ چوتھا قول احناف میں سے امام ابویوسف اور امام محمد کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک ہر قسم کے غلہ میں اور ان پھلوں میں عشر واجب ہے جو بغیر کسی دوا وغیرہ کے ایک سال تک باقی رہنے والے ہوں۔ جو پھل سال بھر تک باقی رہنے والے نہیں بلکہ وہ رکھنے سے خراب ہو جاتے ہوں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ سبزیوں میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں ہے ــــ ان کا استدلال حدیث "لیس فی الخضروات صدقة" سے ہے۔

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ سے قرآن کریم اور حدیث مشہور کے عموم کی تخصیص نہیں کی جا سکتی ہے یا یہ روایت زکوٰۃ تجارت سے متعلق ہے یا اس کا تعلق عاشر (عشر وصول کرنے والے) سے ہے کہ عشر وصول کرنے والا سبزیوں سے عشر وصول نہیں کرے گا، بلکہ سبزیوں کا عشر خود مالکان نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۲)

۵ ــــ پانچواں قول امام ابوحنیفہ رح کا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اشیاء کا بطور غذا استعمال ہونا، کیلی ہونا، قابل ادخار ہونا، باقی رہنا اور خشک ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت عموماً اور عادةً کی جاتی ہو اور اس سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو ــــ چنانچہ امام صاحب رح کے نزدیک ہر قسم کے پھل اور سبزی میں عشر واجب ہے۔

گھاس، بانس وغیرہ میں عشر

البتہ خودرو گھاس، بانس، لکڑیاں، بھوسہ، کھجور کی شاخ جس سے زنبیل وغیرہ بناتے ہیں، گوند، خطمی، اشنان، روئی اور بازنجان کا درخت، خربوزہ اور ککڑی وغیرہ کا بیج اسی طرح وہ اشیاء جو بطور دوا استعمال ہوتی ہیں، یہ اور اس طرح کی چیزیں جن کی کاشت عادةً نہیں ہوتی اور ان کی کاشت سے زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہوتا، ان میں امام صاحب کے نزدیک بھی عشر واجب نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) کتاب الأم ۲/۲۹، فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶-۹۳۸ (۳) در مختار مع رد المختار ۲/۵۰

لیکن اگر ان اشیاء کی باقاعدہ کھیتی کی جائے جن سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا ان اشیاء کی وجہ سے عشری زمین مشغول ہو تو ان دونوں صورتوں میں ان اشیاء میں بھی عشر واجب ہوگا ــــــ در مختار میں ہے کہ اگر زمین کو ان اشیاء سے مشغول کردیا تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

"حتی لو أشغل أرضہ بہا یجب العشر" (۱)

حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار میں شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ مذکورہ اشیاء میں دو صورتوں میں سے کسی بھی ایک کے پائے جانے پر عشر واجب ہوگا۔ یا تو قصد و ارادہ سے ان اشیاء کی کاشت ہوئی ہو یا زمین کو ان اشیاء سے مشغول کر رکھا ہو۔

("قولہ حتی لو شغل) قال فی شرح الملتقی إلا أن تقصد الزرع أو شغل أرضہ بشئ مما ذکر فیجب العشر اھ. فظاھرہ ان الموجب للعشر احد الشیئین فبالشغل بھذہ الاشیاء یجب" (۲)

بدائع الصنائع میں ہے کہ اگر زمین میں بانس لگادیا گیا جس سے کونپل نکلتا ہے اور اس کو ہر تین سال یا چار سال پر کاٹ لیا جاتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ "لأن ذالك غلة وافرة" اس لیے کہ اس میں بہت زیادہ آمدنی ہے۔ (۳)

شرح فتح القدیر میں بیع کی قید لگائی گئی ہے، یعنی ان اشیاء کو کاٹ کر فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

حتی لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشیش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبیعه وجب فیها العشر (۴)

لیکن علامہ شامی نے شرنبلالیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ کاٹ کر فروخت کرنے کی قید ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق اس سے فائدہ اٹھانا مقصود ہے خواہ فروخت کرکے قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے یا اپنے استعمال میں لاکر۔

---

(۱) الدر المختار علی ھامش رد المحتار ۲/۵۰ (۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/۹۰

(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۴) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

علامہ شامی کا رجحان بھی بہ ظاہر اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ اور کتب فقہ کے مطالعہ سے بھی یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ بیع کی قید نہ لگائی جائے۔" وبیع مایقطعه لیس بقید" (۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ان تمام زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے جن کی کاشت سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا زمین کو ان سے مشغول کر رکھا ہو۔

امام صاحب کا استدلال ان آیات اور روایات کے عموم سے ہے جن سے عشر کا ثبوت ملتا ہے ان آیات و روایات کا ذکر نصاب کی بحث میں گذر چکا ——— آیات اور روایات عام ہیں ان میں کوئی تفصیل اور کوئی قید نہیں ہے بلکہ ان سے ہر زرعی پیداوار پر وجوب عشر کا ثبوت ملتا ہے

قول راجح

دلائل کی روشنی میں امام صاحب کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، قرآن کریم، صریح اور صحیح روایات کے عموم اور امت کے تعامل سے امام صاحب کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

مالکی فقیہ ابن العربی نے امام صاحب کے مسلک کی تائید کی ہے ——— ترمذی کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

> " اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک دلیل کے اعتبار سے قوی ترین مسلک ہے، مساکین کے حق میں زیادہ مفید اور محتاط ہے، اور اس مسلک پر عمل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی بجا آوری بھی زیادہ ہے اور آیت و حدیث کا عموم بھی اس کا مؤید ہے۔"

فقہ الزکاۃ میں ہے:

> " وقد أيد ابن العربي الفقيه المالكي مذهب أبي حنيفة في أحكام القرآن وفي شرح الترمذي قال: وأقوى المذاهب في المسئلة مذهب أبي حنيفة دليلا وأحوطها للمساكين وأولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الأية والحديث " (۲)

معاصر علماء میں سے یوسف قرضاوی نے اپنی کتاب فقہ الزکاۃ میں اس مسئلہ پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے،

---

(۱) شرنبلالیۃ علی ھامش درر الأحکام فی شرح غرر الاحکام ۱/۱۸۶ (۲) فقہ الزکاۃ ۱/۳۵۶

اور امام صاحب رح کے قول کی تائید بہت ہی زوردار انداز میں کی ہے ـــــ امام صاحب رح کے خلاف دی جانے والی تمام دلیلوں کا تشفی بخش جواب بھی دیا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی اس مسئلہ میں علماء و فقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے بعد "تعقیب و ترجیح" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"واولی ہذہ المذاہب بالترجیح ہو مذہب أبی حنیفۃ الذی ہو قول عمر بن عبد العزیز ومجاہد وحماد وداؤد والنخعی، أن فی کل ما أخرجت الأرض الزکوٰۃ فہو الذی یعضدہ عموم النصوص من القرآن والسنۃ وہو الموافق لحکمۃ تشریع الزکاۃ فلیس من الحکمۃ ـ فیما یبدو لنا ـــ أن یفرض الشارع الزکوٰۃ علی زارع الشعیر والقمح ویعفی صاحب البساتین من البرتقال أو المانجو أو التفاح الخ"۔[1]

ان تمام مسلکوں میں امام ابوحنیفہ رح کا مسلک قابل ترجیح ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز، مجاہد، حماد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے ـــــ کہ زرعی ہر پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے۔ قرآن و سنت کا عموم بھی اس قول کی تائید کرتا ہے، نیز یہ قول زکوٰۃ کو مشروع قرار دینے کی جو حکمت ہے اس کے عین مطابق ہے۔ ہمارے خیال میں یہ حکیمانہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ شارع جَو اور گیہوں کے کاشت کار پر زکوٰۃ عاید کرے اور جن باغات میں سنترہ، آم اور سیب جیسے پھل پیدا ہوتے ہوں، ان کے مالکوں کو چھوڑ دے۔

بہرحال امام صاحب کا قول راجح اور لائق عمل ہے۔ امام صاحب کا قول احوط اور انفع للفقراء ہے۔

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ اور سنگھاڑا پر عشر

تحقیق سے معلوم ہوا کہ مکھانہ اور سنگھاڑا بھی زمین کی پیداوار ہیں۔ ان دونوں کا بیج زمین میں ڈالا جاتا ہے، اس سے پودے اگتے ہیں اور پھل اوپر آجاتا ہے ان دونوں کا رشتہ زمین سے بھی رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی برتن میں پانی رکھ کر مکھانہ اور سنگھاڑا کا بیج ڈالا جائے تو اس میں ان دونوں کی پیداوار نہیں ہوگی لہٰذا مکھانہ، سنگھاڑا اور اس جیسی دوسری پیداوار (جس کی کاشت پانی میں ہوتی ہو) پر شرعاً عشر واجب ہے۔

---

(١) فقہ الزکوٰۃ ١/٣٥٥

مچھلی پر عشر و زکوٰۃ

زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں عشر اور اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے اور مچھلیاں خواہ تالاب میں پالی جائیں یا ندی اور نالے سے نکالی جائیں، نہ تو زمین کی پیداوار ہیں، نہ اموال زکوٰۃ میں سے ہیں اور نہ ہی اموال تجارت میں سے، لہٰذا مچھلیوں میں شرعاً تو عشر واجب ہے اور نہ ہی زکوٰۃ۔

ولاشئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمك۔ (۱)

علامہ ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

"تمام اہل علم کے نزدیک مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ البتہ عمر بن عبدالعزیز سے ابو عبید نے ایک روایت وجوب زکوٰۃ کی نقل کی ہے۔ لیکن ابو عبید خود ہی فرماتے ہیں کہ لوگوں نے اس قول کو قبول نہیں کیا، اور ہمیں معلوم نہیں کہ کسی نے اس قول پر عمل کیا ہو۔"

علامہ ابن قدامہ اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"صحیح یہی ہے کہ مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے اس لیے کہ وہ شکار ہے اور شکار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ مچھلی میں زکوٰۃ کے وجوب پر نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع ——— لہٰذا اموال زکوٰۃ پر مچھلی کا قیاس صحیح نہیں ہے۔"

ملاحظہ ہو المغنی کی عبارت:

" وأما السمك فلاشئ فیه بحال فی قول أهل العلم كافة إلا شئ یروی عن عمر بن عبد العزیز رواه ابوعبید عنه وقال لیس الناس علیٰ هذا ولانعلم أحدًا یعمل به وقد روی ذالك عن أحمد ایضًا ——— والصحیح أن هذا لاشئ فیه لأنه صید فلم یجب فیه زكوٰة كصید البر ولأنه لانص ولا إجماع علی الوجوب فیه ولایصح قیاسه علیٰ مافیه الزكوٰة فلا وجه لایجابها فیه۔" (۲)

البتہ اگر کوئی شخص مچھلیاں، تالاب میں پال کر یا ندی وغیرہ سے نکال کر ان کی تجارت کرتا ہے تو ایسی

---

(۱) فتاویٰ قاضی خان علی هامش الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۰۷ (۲) المغنی لابن قدامہ ۳/۳۸

صورت میں مچھلیاں اموال تجارت کے حکم میں ہونگی اور ان کی مالیت پر شرعاً زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسا کہ دیگر اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ (۱)

ریشم پر عشر کتاب وسنت، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء ومحدثین سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عشر زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں واجب ہے۔ غیر زرعی اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے، اور یہ بات بھی متحقق ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے بلکہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے اور اس کیڑے سے ریشم تیار ہوتا ہے، لہٰذا ریشم میں شرعاً عشر واجب نہیں ہے۔

فقہاء احناف کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے۔ شہد پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ریشم میں بھی عشر واجب ہو، لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ فقہاء نے شہد اور ریشم کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے کہ شہد کی مکھیاں پھل پھول چوس کر شہد تیار کرتی ہیں اور پھلوں میں عشر واجب ہے، لہٰذا پھل سے تیار ہونے والے شہد میں بھی عشر واجب ہوگا ــــ اور ریشم کے کیڑے شہتوت کے پتے کھا کر ریشم تیار کرتے ہیں اور پتوں میں عشر واجب نہیں ہے لہٰذا ریشم میں بھی عشر واجب نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" ولأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها " (۲)

بعض حضرات نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جن چیزوں کی اصل میں زکوٰۃ واجب نہیں ان سے پیدا شدہ چیزیں میں واجب ہے، مثلاً زمین پر زکوٰۃ نہیں لیکن اس کی پیداوار میں عشر واجب ہے، شہد کی مکھی پر زکوٰۃ نہیں لیکن شہد میں عشر واجب ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں ریشم میں بھی عشر واجب قرار دیا ہے، اس لیے کہ ریشم کے کیڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لیکن مذکورہ قاعدہ اور اس کی روشنی میں ریشم میں عشر واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں بہت سی ان چیزوں میں بھی عشر واجب قرار دینا پڑے گا جن میں وجوب عشر کا قائل کوئی بھی فقیہ نہیں ہے۔

---

(۱) فقہ الزکاۃ ۱/۳۵۵ (۲) ہدایہ ۱/۲۰۲

یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے چوں کہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے، شہتوت زمین سے اگتا ہے لہٰذا کیڑے سے ہونے والی آمدنی پر بھی عشر واجب ہونا چاہیے ـــــ یہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ان تمام چیزوں میں عشر واجب قرار دینا ہوگا جن کا رشتہ کسی نہ کسی درجہ میں زمین کی پیداوار سے ہے ـــــ جب کہ یہ بات عقل و نقل کے خلاف ہے اور کوئی بھی فقیہ اس کا قائل نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے، لہٰذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا ـــــ البتہ اگر اس کی تجارت ہو تو یہ اموالِ تجارت میں شامل ہوگا اور اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

درختوں میں عشر

جن درختوں کے لگانے کا مقصد ان سے پھل حاصل کرنا ہوتا ہے ان کے پھلوں میں شرعاً عشر واجب ہے، خود ان درختوں میں نہیں۔ البتہ جو درخت پھل حاصل کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے ذاتی مصرف میں استعمال کے لیے لگائے جاتے ہیں، مثلاً جلانے کے کام میں یا فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں تو ان درختوں میں شرعاً عشر واجب ہے، اس لیے کہ وہ درخت یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کے لیے لگائے جاتے ہیں یا کم از کم زمین ان درختوں کی وجہ سے مشغول رہتی ہے ـــــ اور سوال ۲ کے جواب میں درمختار، طحطاوی علی الدرالمختار اور شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے پر عشر واجب ہوتا ہے ـــــ یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کی غرض سے کسی چیز کی کھیتی کی جائے، یا زمین اس سے مشغول ہو۔

سبزیوں میں عشر

سوال ۲ کے جواب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وجوبِ عشر کے لیے اشیاء کا غذا کے قبیل سے ہونا، کیلی ہونا، خشک ہونا اور سال بھر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت مقصود ہو ـــــ اور یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح اور مفتیٰ بہ ہے، لہٰذا مفتیٰ بہ اور راجح قول کے مطابق سبزیوں میں عشر واجب ہے ـــــ جو سبزیاں عشری زمین میں لگائی جاتی ہیں خواہ تجارت کی غرض سے لگائی جائیں یا اپنے استعمال کے لیے ان

ہیں بہرحال عشر واجب ہے ـــــ البتہ جو سبزیاں مکان کے احاطہ میں یا اس سے متصل افتادہ زمینوں میں جن پر فناء دار کا اطلاق ہوتا ہے یا مکان کی چھتوں پر لگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ مکان کی زمین عشری نہیں ہے۔ اور غیر عشری زمین کی پیداوار میں از روئے شرع عشر واجب نہیں ہے۔

جواب از سوال ۷ :

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، اس لیے کہ عشر سے متعلق آیات و روایات عام ہیں، اراضی مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو شامل ہیں، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں ـــــ اور جب عشر پیداوار میں واجب ہے تو زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ لہٰذا اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی شرعاً عشر واجب ہوگا۔ خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی۔

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں :

" وکذا ملك الأرض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج.. فیجب فی الأراضی التی لامالك لها وهی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالیٰ: "یاایها الذین أنفقوا من طیبات ماکسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض" وقوله عز وجل: " وآتوا حقه یوم حصاده" وقول النبی صلی الله علیه وسلم " ماسقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب أودالیة ففیه نصف العشر" ولأن العشر یجب فی الخارج لافی الأرض نکان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة۔" (۱)

واللہ اعلم بالصواب

هذا ما عندی والصواب من عند الله

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳/۲

عشری اور خراجی زمینوں کا مسئلہ

محور اوّل (مختصر جوابات)

از: ــــــــــ مولانا شمس پیرزادہ صاحب، بمبئی

اسلام نے کن زمینوں کو عشری اور کن زمینوں کو خراجی قرار دیا ہے؟

قرآن وسنت کی رو سے ہر وہ زمین جو کسی مسلمان کی ملک ہو عشری ہے۔

قرآن کی آیت "وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[1] "اور زمین سے جو چیزیں ہم نے تمھارے لیے پیدا کی ہیں ان میں سے خرچ کرو۔

اور آیت "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[2] "اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن،، کے حکم کی عمومیت اس پر دلالت کرتی ہے نیز فیما سقت السماء العشر[3] "جس زمین کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہےع‍ے" اس کی تائید ہوتی ہے اور خراجی زمینیں وہ ہیں جو کسی علاقہ کو فتح کرنے کے بعد یا مصالحت کے نتیجہ میں غیر مسلموں کے قبضہ میں رہنے دی گئی ہوں۔ ان کے لیے اسلامی حکومت نے جو خراج (ٹیکس) مقرر کر دیا ہو وہ انھیں ادا کرنا ہوگا۔

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں:

" ہر وہ زمین جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لاتے ہوں ان کی ملکیت ہے اور عشری زمین قرار پائے گی، خواہ وہ زمین عرب کی ہو یا عجم کی جیسے کہ مدینہ، جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لائے تھے یا جیسے کہ یمن، اسی طرح بت پرست عربوں کی زمین اور ہر اس فرد کی زمین عشری قرار پائے گی جس سے جزیہ نہ قبول کیا جاتا ہو، بلکہ اس

---

(۱) بقرہ: ۲۶۷ (۲) انعام: ۱۴۱ (۳) بخاری کتاب الزکاۃ۔

کے لیے اسلام لانے یا قتل کیے جانے کے سوا کوئی اور شکل نہ رکھی گئی ہو ــــــ خواہ امام نے اس زمین پر (بہ زور قوت) غلبہ حاصل کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرزمین عرب کے متعدد علاقے فتح کیے اور انھیں بغیر تقسیم کے چھوڑ دیا، چنانچہ وہ قیامت تک عشری (زمینیں) رہیں گی۔

عجمیوں کے علاقوں میں سے جس علاقہ کو بھی امام نے فتح کر لیا ہو اور پھر اسے اس کے باشندوں ہی کے قبضہ میں رہنے دیا ہو اس کی زمین خراجی ہے اور اگر اسے ان لوگوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہو جنھوں نے اسے بطور غنیمت حاصل کر لیا تھا تو وہ عشری زمین ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عجمیوں کی زمین فتح کرنے کے بعد اسے ان ہی لوگوں کے قبضہ میں رہنے دیا تو وہ زمینیں خراجی قرار پا گئیں۔

عجمیوں کے علاقہ کی ہر وہ زمین جس پر امام نے اس کے باشندوں سے مصالحت کر لی ہو اور وہ لوگ ذمی بن گئے ہوں خراجی زمین ہے۔" (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری زمین مسلمان کی ملک ہوتی ہے اور اس کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اس میں کمی بیشی کا کسی کو اختیار نہیں۔ یہ عشر عبادت کے طور پر ادا کیا جاتا ہے۔

رہا خراج تو وہ جزیہ کے حکم سے تعلق رکھتا ہے اور غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا جاتا ہے اس کی مقدار اسلامی حکومت مقرر کرتی ہے اور اس کی ادائیگی اسلامی حکومت کو ٹیکس کے طور پر کی جاتی ہے، خراج کا تعلق اجتہاد سے ہے جب کہ عشر کا تعلق نص حدیث سے ہے۔

عشری زمین اگر کسی غیر مسلم نے خریدی ہو تو اس پر خراج عائد ہوگا نہ کہ عشر کیوں کہ عشر کی ادائیگی ایک عبادت ہے اور وہ مسلمان پر واجب ہے:

" وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر .... فان بقیت

---

(۱) کتاب الخراج۔ اردو ترجمہ: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی: ص ۲۶۵

فی ملك الكافر والقطع حق المسلم عنها فهی خراجية فی قول ابی حنيفة رحمه الله تعالیٰ وقال ابويوسف رحمه الله تعالیٰ عليہ عشران وقال محمد رحمه الله تعالیٰ يوخذ منه عشر واحد؛(۱)

اگر کسی ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلی .... پھر اگر کافر کی ملکیت میں باقی رہی اور مسلمان کا حق اس سے منقطع ہوا تو وہ زمین ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق خراجی ہے اور ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس پر دو عشر واجب ہیں اور محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے ایک ہی عشر لیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اگر خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی ہو تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ رہا خراج تو وہ ساقط ہوجانا چاہیے لیکن جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ اس کو خراج بھی ادا کرنا ہوگا۔

فقہ السنۃ میں ہے:

" والزكاة كما تجب فی ارض العشر تجب كذالك فی ارض الخراج إذا اسلم اهلها او اشتراها المسلم۔ فيجتمع فيها العشر والخراج ولايمنع احدهما وجوب الآخر۔

قال ابن المنذر وهو قول اكثر العلماء؛ (۲)

زکوٰۃ جس طرح عشری زمین میں واجب ہے اسی طرح خراجی زمین میں بھی واجب ہے اگر اس کا مالک اسلام قبول کرلے یا اس زمین کو کوئی مسلمان خرید لے اس صورت میں عشر اور خراج دونوں ادا کرنا ہوں گے اور ایک چیز دوسرے کے وجوب میں مانع نہیں ہوگی۔

ابن المنذر کہتے ہیں اکثر علماء کا یہی قول ہے۔

مغنی میں ہے:

"يعنی ما فتح عنوة ووقف علی المسلمين وضرب عليهم خراج معلوم

---

(۱) المبسوط ۳/۶ (۲) فقه السنة۔ السيد سابق ۱/۳۵۵

فانہ یودی الخراج من غلتہ وینظر فی باقیہا فان کان نصابا ففیہ الزکاۃ اذا کان لمسلم و ان لم یبلغ نصابا ولم یکن لمسلم فلازکوٰۃ فیہ فان الزکاۃ لاتجب علی غیر المسلمین وکذلك الحکم فی کل ارض خراجیۃ" (۱)

یعنی جو علاقہ بزور فتح کیا گیا اور مسلمانوں کے لیے وقف کیا گیا اور ان پر مقررہ خراج عائد کیا گیا تو وہ اس کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے اور باقی حصہ اگر نصاب کے بقدر ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ زمین مسلمان کی ہو اور اگر نصاب کو نہ پہنچے یا نصاب کو پہنچے لیکن مسلمان کی نہ ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ زکوٰۃ غیر مسلموں پر واجب نہیں ہے، یہی حکم ہر خراجی زمین کا ہے۔

اور علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

" وإذا اسلم الذمی علی ارضہ کان خراجہا کما کان عندنا وقال مالك رحمہ اللہ تعالی یسقط ذلك وکذلك إذا باعہا من مسلم واعتبر خراج الأرض بخراج الرأس فکما لایجب علی المسلم بعد اسلامہ خراج الرأس فکذلك خراج الارض" (۲)

اگر کسی ذمی نے اسلام قبول کر لیا تو اس کی زمین پر اس کا خراج واجب ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک واجب ہے، البتہ مالک رحمہ اللہ تعالی کہتے ہیں کہ وہ ساقط ہو جائے گا اور اس صورت میں بھی جب کہ وہ کسی مسلمان کے ہاتھ میں فروخت کر دے۔ انھوں نے زمین کے خراج کو اشخاص پر عائد کیے جاتے والے خراج (جزیہ) پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مسلمان ہو جانے کے بعد اس پر شخصی خراج (جزیہ) واجب نہیں ہوتا اسی طرح زمین کا خراج بھی اس پر عائد نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی رائے ہی صحیح معلوم ہوتی ہے، یعنی خراجی زمین کے مسلمان کے ہاتھ منتقل ہو جانے سے اس کا خراج ساقط ہو جاتا ہے۔

(۱) المغنی ۲/۲۶، (۲) المبسوط /۸۳

محورِ پنجم

عشر کا نصاب اور دیگر مسائل

۱۔ عشر کا نصاب

عشر کے لیے نصاب حدیث سے ثابت ہے۔ بخاری میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ (بخاری کتاب الزکوٰۃ)

پانچ وسق سے کم پر صدقہ واجب نہیں ہے۔

اور صحیح مسلم کی حدیث میں یہ صراحت بھی ہے کہ:

لیس فیما دون خمسة اوساق من تمر ولاحب صدقة " (۱)

پانچ وسق سے کم مقدار پر صدقہ واجب نہیں نہ کھجور پر اور نہ غلہ پر۔

بخاری اور مسلم کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی یہ حدیث بیان ہوئی ہے۔ اس بنا پر جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ پانچ وسق سے کم ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔

ابوعبید لکھتے ہیں:

" انما یجب علی هذا العشر اونصف العشر بعد بلوغ ماتخرج الارض خمسة اوسق فصاعداً! بذلك جاءت السنة والآثار " (۲)

اس پر عشر یا نصف عشر اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ زمین کی پیداوار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ اسی کے مطابق سنت اور آثار وارد ہوئے ہیں۔

ابن رشد لکھتے ہیں:

---

(۱) مسلم کتاب الزکاۃ (۲) کتاب الاموال: ص ۴۷۹

"واما النصاب فانهم اختلفوا فی وجوبه فی هذا الجنس من مال الزکاة فصار الجمهور الیٰ ایجاب النصاب فیه وھو خمسة اوسق۔"[1]

رہا نصاب تو مالِ زکوٰۃ کی اس جنس پر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس میں نصاب کو واجب سمجھتے ہیں اور یہ نصاب پانچ وسق ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب کا اعتبار نہیں ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"ثم عنه ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ العشر یجب فی القلیل من الخارج وکثیره ولایعتبر فیه النصاب لعموم الحدیثین کما روینا۔"[2]

پھر ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عشر قلیل پیداوار میں بھی واجب ہے اور کثیر پیداوار میں بھی اور اس میں نصاب معتبر نہیں ہے ان دو حدیثوں کے عموم کی بنا پر جن کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں ارشاد ہوا ہے:

"فیما سقت السماء العشر" [3]

جس کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

لیکن یہ حدیث پانچ وسق والی حدیث کی معارض نہیں ہے۔ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:

"دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ حدیث بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں، رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے، لہٰذا ایک صحیح صریح اور محکم حدیث کو چھوڑ کر ایک مجمل متشابہ المعنی حدیث پر اکتفا کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟"[4]

اور امام ابویوسفؒ پانچ وسق والی حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں:

---

(۱) بدایة المجتهد ۱/۲۵۶ (۲) المبسوط ۳/۳ (۳) بخاری کتاب الزکوٰۃ

(۴) فقه الزکوٰۃ اردو، ص ۲۴۵ بحواله اعلام الموقعین ۲/۲۹

" والقول عندنا علی هذا "(۱) اور ہمارے نزدیک صحیح قول یہی ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات منقح ہو جاتی ہے کہ جیسا کہ حدیث میں بیان ہوا ہے اور جیسا کہ جمہور علما، و فقہا کا قول ہے عشر کے وجوب کے لیے پانچ وسق کا نصاب مقرر ہے، وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس لیے پانچ وسق تین سو صاع کے برابر ہوا، اور رائج الوقت وزن کے لحاظ سے نصاب کی یہ مقدار چھ سو ترپن ۶۵۳ کیلوگرام ہوتی ہے۔

۲۔ کیا عشر ہر قسم کی پیداوار میں واجب ہے؟

قرآن میں ارشاد ہوا ہے:

" انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض "(۲)

اپنی کمائی میں سے اچھی چیزیں خرچ کرو اور ان چیزوں میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:

" کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ "(۳)

کھاؤ ان کے پھل جب کہ وہ پھلیں اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن۔

ان دو آیتوں میں عمومیت کے ساتھ زکوٰۃ (عشر) ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زراعتی قسم کی ہو یا پھلوں کے قسم کی عشر (یا نصف عشر جو صورت بھی ہو) واجب ہے، اور حدیث " فیما سقت السماء العشر " جن چیزوں کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے " میں بھی عمومیت کے ساتھ ہر قسم کی پیداوار میں عشر ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رح کا مسلک بھی یہی ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الارض ففیہ العشر..............

---

(۱) کتاب الخراج: ص ۵۳ (۲) بقرہ: ۲۶۷ (۳) انعام: ۱۴۱

والمستثنی عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی خمسۃ اشیاء السعف فانہ من اغصان الاشجار ولیس فی الشجر شیء والتبن فانہ ساق للحب کالشجر للثمار والحشیش فانہ ینقی من الارض ولایقصد بہ الاستغلال الاراضی والطرفاء والقصب فانہ لایقصد استغلال الارض بہما عادۃ والمراد القصب الفارسی فاقصب السکر ففیہ العشر (۱)

پھرامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کی باغوں میں کاشت کی جاتی ہے اور جن کے ذریعہ زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر ہے ....

ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک اس سے مستثنیٰ پانچ چیزیں ہیں۔ کھجور کی شاخ، کیوں کہ وہ درختوں کی ٹہنیوں میں سے ہے اور درخت پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ بھوسہ (چھلکا) کیوں کہ وہ اناج کے لیے ساق ہے، جس طرح پھلوں کے لیے درخت۔ سوکھی گھاس کیوں کہ اسے زمین سے صاف کیا جاتا ہے اور وہ زمین سے منفعت حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح طرفاء کا درخت (ایک جنگلی درخت) اور قصب (نرکل) جن سے عادۃً منفعت اراضی حاصل نہیں کی جاتی۔ قصب سے مراد قصبِ فارسی ہے رہا قصب السکر (گنا) تو اس میں عشر ہے۔"

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں:

" ولیس فی القصب ولافی الحطب ولافی الحشیش ولافی التبن ولا فی السعف عشر ولاخمس ولاخراج واماقصب الذریرۃ فان کان فی ارض العشر ففیہ العشر.............. واماقصب السکر ففیہ العشر اذا کان فی ارض العشر" (۲)

نرکل (یا بانس) جلانے کی لکڑی، گھاس، بھوسہ اور کھجور کی شاخ میں عشر نہیں ہے اور نہ خمس اور خراج ہے۔ البتہ خوشبودار قصب اگر عشری زمین میں ہو تو اس میں عشر ہے ....

اور گنے میں بھی عشر ہے اگر اس کی پیداوار عشری زمین میں ہوئی ہو۔

---

(۱) المبسوط ۳/۲ (۲) کتاب الخراج: ص ۷۱

ہدایہ میں ہے:

" اما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت فى الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذ ها مقصبة او شجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر" (۱)

جلانے کی لکڑی، قصب (بانس، نرکل) اور گھاس معمولاً باغوں میں اگائی نہیں جاتی بلکہ باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے البتہ اگر کوئی شخص باغوں میں قصب، درخت یا گھاس اگائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء صرف اصناف اربعہ جن کا ذکر حدیث میں ہوا ہے یعنی گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کے قائل ہیں اور بعض کے نزدیک ان چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے جنہیں ناپا جا سکے اور جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنہیں خشک کیا جا سکے۔ یہ مسلک امام مالک اور امام شافعی کا ہے (۲) اور صاحب مغنی نے بھی قریب قریب یہی بات لکھی ہے۔ (۳)

قرآن وسنت کے نصوص سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زرعی ہو یا پھلوں کی ہو عشر واجب ہے لیکن شریعت نے درختوں پر عشر عائد نہیں کیا ہے بلکہ ان سے حاصل ہونے والے پھلوں پر کیا ہے اسی طرح غلہ پر کیا ہے نہ کہ اس گھاس پر جو اس کو لیے ہوئے پیدا ہوتی ہے، اگرچہ درختوں اور گھاس سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے اس لیے جو چیزیں اس قسم کی ہوں گی ان کو عشر کے حکم سے مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

مغنی میں ہے:

" ولا تجب فيما ليس بحب ولا ثمر سواء وجد فيه الكيل والادخار اولم يوجد" (۴)

جو چیز غلہ یا پھل نہیں ہے اس میں عشر خواہ وہ ناپی اور ذخیرہ کی جاتی ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) هدایه ۱/۱۸۴ (۲) بداية المجتهد ۱/۲۴۵

(۳) المغنى لابن قدامه ۲/۶۹۰ (۴) مغنى ۲/۲۹۳

جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے
ی فقیر کو صدقہ میں دی جاسکے، جب کہ ہر چیز کا عشر اسی جنس سے دینے کا حکم ہے۔
پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے، کیوں کہ عشر کا
زمین کی پیداوار کے لیے ہے نہ کہ پانی کی پیداوار کے لیے۔
واضح رہے کہ ان چیزوں میں عشر کے واجب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب یہ چیزیں تجارتی
ن کے لیے ہوں تو ان پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی۔

کیا مچھلی کی کاشت پر احکام عشر نافذ ہوں گے؟

اگر زراعتی زمین پر تالاب کھود کر مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے تو یہ چیز زراعت کی تعریف میں نہیں آتی،
زمین کی پیداوار نہیں بلکہ پانی کی پیداوار ہے اور مچھلیوں کی فصل بھی کاٹی نہیں جاتی، اس لیے اس میں عشر
جب نہیں ہوگا، البتہ زکوٰۃ اموال یا اموالِ تجارت کی زکوٰۃ کا حکم اس پر جاری ہوگا۔

کیا ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہے؟

شہتوت کے درختوں سے اگر شہتوت نصاب کے بقدر مقدار میں حاصل ہوتے ہیں تو ان پر عشر
نصف عشر) واجب ہوگا، لیکن ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی صورت میں ان کیڑوں سے حاصل ہونے والے
پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر اس پیداوار پر ہے جو براہ راست حاصل ہو اور ریشم ایسی پیداوار
ں ہے جو براہ راست درختوں سے حاصل ہوتی ہو بلکہ اس کے لیے شہتوت کے درخت محض ایک
ریعہ ہیں۔ ریشم کیڑے پیدا کرتے ہیں نہ کہ درخت۔ البتہ ریشم کا شمار اموالِ زکوٰۃ میں ہوگا۔

ان درختوں کا حکم جن سے مقصود جلانے وغیرہ کی لکڑی حاصل کرنا ہوتا ہے

درختوں کے پھلوں میں عشر واجب ہے نہ کہ درختوں پر۔ کوئی نص ایسی نہیں جس سے درختوں پر عشر
وجوب ثابت ہوتا ہے، اس لیے درختوں کی لکڑی خواہ جلانے کے کام میں لائی جائے یا عمارت اور فرنیچر
بنانے کے کام میں اس میں عشر نہیں ہے البتہ تجارت کی صورت میں اموالِ تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۶ــــ خضروات (سبزیوں) میں عشر

قرآن کے حکم مما اخرجنا لکم من الارض (جو چیزیں ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں) میں خضروات بھی شامل ہیں نیز حدیث فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر (جن چیزوں کو بارش نے سیراب کیا ہو ان میں عشر ہے اور جن کو آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو ان میں نصف عشر ہے) کے عموم میں بھی یہ سبزیاں داخل ہیں اس لیے ان میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) واجب ہے۔

فقہاء میں سے امام ابوحنیفہ رح سبزیوں میں عشر کے قائل ہیں لیکن امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کے نزدیک ان میں عشر نہیں ہے۔

"ولیس فی الخضروات عندھما عشر" (۱)

صاحبین رح کے نزدیک سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔

اور ابو عبید لکھتے ہیں:

"فالعلماء الیوم مجمعون من اھل العراق والحجاز والشام علی أن لاصدقة فی تلیل الخضر ولا فی کثیرھا اذا کانت فی ارض العشر" (۲)

عراق، حجاز اور شام کے علماء آج اس پر متفق ہیں کہ سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ہے خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں جب کہ عشری زمین میں ہو۔

امام مالک رح، امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک سبزیوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ (۳)

جو حضرات سبزیوں میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ دارقطنی کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت علی رض سے مروی ہے کہ:

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لیس فی الخضروات صدقة" (۴)

---

(۱) ھدایہ ۱/۸۴ (۲) کتاب الاموال، ص ۵۰۳ (۳) فقہ السنة۔ السید سابق ۱/۳۵۰ (۴) سنن دارقطنی ۲/۹۴

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبزیوں میں صدقہ (واجب) نہیں ہے۔

لیکن یہ حدیث جیسا کہ اس کے شارح محمد شمس الحق عظیم آبادی نے صراحت کی ہے ضعیف ہے۔ اور اس مضمون کی دوسری حدیثیں بھی مرسل اور ضعیف ہیں[1]، اس لیے قابلِ حجت نہیں، اور جب کوئی صحیح حدیث سبزیوں پر عشر کے عدم وجوب کی تائید میں موجود نہیں ہے تو قرآن وسنت کے سنت کے نصوص کے عموم کے پیشِ نظر سبزیوں میں عشر یا نصف عشر (جو صورت بھی ہو) واجب ہے۔

رہی یہ صورت کہ لوگ اپنے مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں تو نصاب کے بقدر ہونے پر عشر (یا نصف عشر) واجب ہوگا، اور اس کا نصاب پانچ وسق غلہ کی قیمت سے مقرر کیا جائے گا۔

۷ـــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر

عشر زکوٰۃ غنی پر (جو صاحب نصاب ہو) واجب کی گئی ہے، جیسا کہ حدیث معاذ سے واضح ہے۔

"تؤخذ من اغنیاءهم وترد فی فقراءهم" (۲)

ان کے اغنیاء سے لی جائے گی اور ان کے فقراء کو دی جائے گی۔

اور وقف کی صورت میں زمین اور اس کی پیداوار نہ شخصی ملکیت ہوتی ہے اور نہ اس کی افادیت اغنیاء کے لیے ہوتی ہے بلکہ یہ اللہ کے لیے وقف ہوتی ہے جس کا فائدہ امیروں اور غریبوں سب کو پہنچتا ہے، مثال کے طور پر اگر کوئی زمین کسی مدرسہ کے لیے وقف کی گئی ہو تو اس کا اور اس کی پیداوار کا مالک کوئی شخص یا اشخاص نہیں ہوں گے بلکہ یہ مدرسہ کے تصرف میں رہے گی۔ اور اس کی پیداوار کی فروخت سے جو رقم حاصل ہوگی وہ امیر وغریب سب بچوں کی دینی تعلیم پر خرچ کی جائے گی۔ اراضی اوقاف کی اس نوعیت کے پیشِ نظر اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوتا اور نہ قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی ہے جس سے اس کا وجوب ثابت ہو، البتہ اگر وقف علی الاولاد کی صورت ہو تو اس زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا جب کہ وہ نصاب کو پہنچ جائے کیوں کہ یہ وقف مخصوص افراد کے لیے ہے۔

---

(۱) دیکھئے: مغنی ۲/۲۶۳ (۲) بخاری کتاب الزکاۃ

ابوعبید فرماتے ہیں:

" فاما اذا کان المال موقوفاً علی اقوام باعیانہم فحکمہ حکم سائر الاموال"[1]

لیکن جب مال مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دوسرے اموال کا ہے۔

لیکن حنفی مسلک میں ہر قسم کی اراضی موقوفہ میں عشر واجب ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" وکذلك الخارج من الاراضی الموقوفة علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ لایجب الا فی الموقوفة علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاك اما الموقوفة علی اقوام بغیر اعیانہم فلا شیٔ فیہا" (۲)

اسی طرح جو زمینیں رباط اور مساجد کے لیے وقف ہوں ان میں ہمارے نزدیک عشر واجب ہے، شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں واجب ہے جب کہ وہ مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو، کیوں کہ اس صورت میں گویا کہ وہ مالک ہوجاتے ہیں۔ لیکن جو زمینیں بلاتعیین لوگوں کے لیے وقف ہوں ان میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

---

(۱) کتاب الاموال: ص ۴۹۶

(۲) المبسوط ۳/۳

عشر اور خراج کی حقیقت

از: ــــــــــــ مولانا بدر احمد مجیبی، خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف، پٹنہ

محور اول

اسلام میں زمین کی پیداوار پر جو زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اس کو عشر کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، اس زکوٰۃ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ قرآن کریم اور احادیث شریفہ سے اس کی فرضیت ثابت ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

"یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" (۱)

اس آیت کریمہ میں "ما اخرجنا لکم من الارض" سے زمین کی پیداوار مراد ہے اور اس کے انفاق یعنی اس میں سے عشر نکالنے کا حکم دیا گیا ہے۔

"وصرح الامام الزاهد ان فی قولہ تعالیٰ ومما اخرجنا لکم من الارض دلیل وجوب العشر" (۲)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"وآتوا حقہ یوم حصادہ" (۳)

---

(۱) سورہ بقرہ - آیت ۲۶۷ (۲) تفسیرات احمدیہ: ص ۱۰۲ (۳) سورہ انعام، آیت ۱۴۱

اس میں "حقہ" سے مراد پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

"قال ابن عباس فی روایۃ عطا، یرید بہ العشر فیما سقت السماء ونصف العشر فیما سقی بالدوالیب وھو قول سعید بن المسیب والحسن وطاؤس والضحاک" (۱)

کتب احادیث میں عشر کی فرضیت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے:

"عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریًا العشر وماسقی بالنضح نصف العشر" (۲)

درج بالا نصوص قطعیہ سے زمین کی پیداوار میں عشر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، عشر کی فرضیت پر تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے۔

خراج کے لغوی معنیٰ زمین کے محصول اور ٹیکس کے ہیں۔ راغب اصفہانی مفردات فی غریب القرآن میں لکھتے ہیں:

"والخراج مختص بالضریبۃ علی الارض" (۳)

مختار الصحاح میں ہے:

"والخراج الاتاوہ" (۴)

اور اصطلاحی معنیٰ میں خراج زمین کے اس محصول کو کہتے ہیں جو مسلمانوں کے امام نے یا اسلامی حکومت نے کسی زمین پر متعین کردیا ہو، خواہ وہ مقاسمہ کی شکل میں ہو یا توظیف کی صورت میں۔ خراج کا ثبوت عمل نبوی اور تعامل صحابہ کرام سے ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے:

"صالح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل نجران علی الفی حلۃ النصف فی صفر والنصف فی رجب یؤدونھا الی المسلمین" (۵)

---

(۱) تفسیر کبیر امام رازی ۴/۲۳۵ (۲) صحیح بخاری، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء (۳) المفردات فی غریب القرآن/۶

(۴) مختار الصحاح: ص ۶۸ (۵) سنن ابوداؤد ۲/۷۵

"روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صالح نصاری بنی نجران من جزیۃ رؤوسہم وخراج اراضیہم علی الفی حلۃ" (۱)

شریعت اسلامی میں عشر اور خراج کے پیش نظر زمین کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ عشری اور خراجی، عشر کا وجوب صرف عشری زمین کی پیداوار پر ہے۔ خراجی زمین کی پیداوار پر فقہاء احناف کے نزدیک عشر نہیں ہے، صرف خراج ہے۔

کسی زمین کے عشری ہونے کے چھ طریقے ہیں۔ امام صدر الشہید نے انھیں تفصیل سے بیان فرمایا ہے:

"قال الصدر الشہید حسام الدین فی شرح الکافی فی باب العشر الأرض العشریۃ ستۃ انواع، ارض العرب کلہا وحدودہا ما عرف، والثانیۃ أرض أسلم أھلہا طوعًا۔ الثالثۃ: إذا فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین، الرابعۃ: إذا احییت بماء العشر۔ الخامسۃ: ارض انقطع عنہا ماء الخراج وصارت تسقی بماء العشر۔ السادسۃ: إذا جعل المسلم دارہ بستانًا فأسقاہ بماء العشر" (۲)

اس عبارت کے پیش نظر عشری زمین کی درج ذیل قسمیں بنتی ہیں:

(۱) عرب کی سرزمین۔ یہ پوری سرزمین عشری ہے، اس کے کسی حصہ پر خراج نہیں ہے۔

(۲) جس شہر کے باشندوں نے خود سے اسلام قبول کرلیا ہے تو ان کی زمین بھی عشری ہے۔

(۳) جس شہر کو لشکر اسلام نے فتح کیا اور اس کی زمین مسلمان مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی تو یہ زمین بھی عشری ہے۔

(۴) پڑتی زمین جس پر کسی کا قبضہ نہ ہو اس کو کسی مسلمان نے آباد کرلیا ہے اور وہ عشری پانی سے سینچی جاتی ہے، یہ زمین بھی عشری ہے امام محمد رح کے نزدیک۔ (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) فتاویٰ غیاثیہ /۴۴ (۳) امام ابو یوسف رح کے نزدیک پڑتی زمین کی آبادکاری کے وقت اس کے قریب کی زمین دیکھی جائے گی، اگر اس کے قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قریب کی زمین خراجی ہے تو (بقیہ آئندہ صفحہ پر)

(۵) ایسی زمین جو خراجی پانی سے سینچی جاتی تھی اب اس میں خراجی پانی ملنا بند ہوگیا ہے اور اسے عشری پانی سے سینچا جانے لگا ہے تو اب وہ عشری زمین ہوگئی۔

(۶) کسی مسلمان نے اپنے دار کو باغ میں بدل دیا اور اس کی عشر کے پانی سے سینچائی ہو رہی ہے تو وہ بھی عشری زمین ہے۔

اسی طرح امام صدر شہید نے کسی زمین کے خراجی ہونے کے بھی چھ طریقے بیان کیے ہیں:

" والخراجية ستة ايضاً۔ ارض فتحت عنوة وتركت فى ايديهم وضرب الخراج عليها كارض العراق۔ الثانية: ارض الكفار طلبوا من الامام ان يضرب عليهم الخراج من غير قهر وفتح۔ الثالثة: ارض احياها كافر او اتخذ داره بستاناً بأى ماء سقاه۔ الرابعة: ارض احييت بماء الخراج۔ والخامسة: ارض عشرية انقطع عنها ماء العشر وصارت بحيث تسقى بماء الخراج۔ والسادسة: أرض مسلم اشتراها من الكافر" (۱)

خراجی زمین کی بھی درج ذیل چھ قسمیں ہوئیں:

(۱) لشکر اسلام نے کسی شہر کو فتح کرنے کے بعد اس کی زمینیں غیر مسلم باشندوں کے ہاتھوں میں ہی چھوڑ کر ان پر خراج مقرر کر دیا تو ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

(۲) کسی شہر کے کافر باشندوں نے مسلمانوں سے صلح کر کے خراج ادا کرنا منظور کر لیا، تو ان کی زمینیں بھی خراجی ہیں۔

(۳) کسی پڑتی زمین کو کافر نے آباد کر لیا یا کسی کافر نے اپنے دار کو باغ بنا لیا۔ یہ بھی خراجی زمینیں ہیں۔

(۴) کسی پڑتی زمین کو مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی خراجی پانی سے ہوتی ہو ایسی زمین امام محمد رح کے نزدیک خراجی ہوتی ہے۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک اس پڑتی زمین کے قریب خراجی زمین ہے تو وہ بھی خراجی ہے خواہ کسی پانی سے سینچائی ہو رہی ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یہ بھی خراجی ہوگی، پانی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام صدر شہید نے امام محمد رح کے قول کو اختیار کیا ہے اس لیے صرف اسی کو ذکر کیا ہے۔ متأخرین احناف کا فتویٰ امام ابو یوسف رح کے قول پر ہے۔ رد المحتار ۲/۲۶۳ - در منتقی ۱/۶۶۶ - (۱) فتاویٰ غیاثیہ: ص ۴۸

(۵) ایسی زمین جس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی تھی۔ اب اس میں عشری پانی ملنا بند ہوگیا اور خراجی پانی سے اس کی سینچائی ہونے لگی ہے تو وہ زمین بھی خراجی ہوگئی۔

(۶) کسی کافر کی زمین جس کو کسی مسلمان نے خریدا ہے وہ خراجی ہی رہے گی۔

عہد نبوی، عہد صحابہ و تابعین اور بعد کے ہر زمانے میں عشری زمینوں سے عشر کے وصول کرنے اور خراجی زمینوں سے خراج وصول کرنے پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا سواد عراق کی فتح کے بعد وہاں کی زمینوں پر خراج مقرر کرنا اس کی واضح دلیل ہے

"ولا شك فی اقرار عمر اهل السواد وضع الخراج علی اراضیهم علی کل جریب عامر او غامر عمله صاحبه اولم یعمله درهمًا وقفیزًا وفرض علی جریب الکرم عشرة وعلی الرطاب خمسة" (۱)

سواد کے علاوہ مصر کی فتح کے بعد بھی وہاں خراج مقرر کیا گیا اور شام کی فتح کے بعد بھی۔

"وعمر حین فتح السواد وضع الخراج علیها بمحضر من الصحابة و وضع علی مصر حین افتتحها عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة علی وضع الخراج علی الشام" (۲)

عہد صحابہ کے بعد بھی یہی تعامل رہا کہ اسلامی حکومت نے جن شہروں کے فتح کے بعد وہاں کی زمین مسلمانوں میں تقسیم کردی یا فتح سے قبل ہی وہاں کے لوگ مسلمان ہوگئے۔ ان کی زمین کو عشری قرار دے کر ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا، اور جن شہروں کی زمینیں ان کے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں یا وہ شہر مصالحت سے قبضہ میں آئے تو ان زمینوں کو خراجی قرار دے کر ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

محور چہارم۔ اراضی ہند کی شرعی حیثیت

ا۔ آزادی ہند کے بعد موجودہ ہندوستان کی وہ زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان میں سے

---

(۱) مرقاۃ ۸/۳۱ (۲) ھدایہ ۲/۵۹۰

کچھ تو خراجی ہوں گی اور بقیہ سب عشری ہیں)۔ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں درج ذیل صورتوں سے خالی نہیں ہیں۔

(۱) یہ معلوم ہے کہ اس زمین کو ابتداء میں اسلامی حکومت نے کسی مسلمان کو دیا تھا یا پڑتی زمین تھی کسی مسلمان نے اس کو آباد کیا تھا اور یہ عشری زمینوں کے قریب تھی اور اس مسلمان سے وراثۃً شراءً یا ہبۃً دوسرے مسلمان کو ملی اور یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ یہ موجودہ مسلمان مالک تک منتقل ہوئی، یہ زمین عشری ہے۔

(۲) پہلے کا حال معلوم نہیں ہے لیکن موجودہ مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ملی ہے۔ پہلے کسی کافر کی ملکیت رہی ہو اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، ایسی زمین استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار پائے گی۔

(۳) موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے اوپر کے کسی مسلمان مالک کو کسی کافر سے یہ زمین حاصل ہوئی ہے، یہ زمین خراجی ہے۔

درج بالا زمینوں میں سے پہلی دونوں زمینیں عشری ہیں اور تیسری قسم کی زمین خراجی ہے، چوں کہ پہلی قسم کی زمین کی تحقیق آسان نہیں ہے، اس لیے موجودہ زمین کی واضح شکلیں دوسری اور تیسری ہیں تیسری قسم کی زمین کہ موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے پہلے کسی مسلمان کو کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے یہ خراجی زمین ہے۔ ایسی اراضی مسلمانوں کے پاس عموماً کم ہیں۔ زیادہ تر دوسری قسم کی اراضی مسلمانوں کے پاس ہیں کہ کسی مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ہی یہ زمین ملی ہے، اور زیادہ پہلے کا حال معلوم نہیں ہے، نہ ہی کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے، ایسی اراضی استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار دی گئی ہیں مسلمانوں کی اکثر اراضی اسی دوسری قسم کی ہیں، اس لیے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں وہ سب عشری ہیں۔ اس زمین کے سوا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے۔

۲ــــ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے اور یہ مسلمانوں کے ساتھ خاص بھی ہے۔ جب کہ خراج زمین کا محصول اور ٹیکس ہے، اس میں صغار (ذلت) کا مفہوم ہے، اسی وجہ سے یہ ابتداءً کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔

"الابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولی لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار" (بدائع ۵۷/۲)

البتہ مسلمانوں کے اپنے عمل کی وجہ سے خراج ان کی زمین پر بھی عائد ہو جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ انھوں نے خراجی زمین کسی کافر سے خریدلی یا کسی ارض موات کو جو خراجی زمین کے قریب ہے آباد کر لیا، تو ان کی اس زمین پر بھی خراج لازم ہو جاتا ہے۔

اب دیکھیے کہ کوئی زمین کسی مسلمان کی ملکیت ہے اور اس کی تحقیق نہیں ہے کہ پہلے اس میں وظیفہ عشر جاری تھا یا خراج عائد تھا۔ جب اس کے خراجی ہونے کا علم نہیں ہے تو وہ عشری ہی قرار دی جائے گی، کیوں کہ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔

۳ —— سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس سے خراج ادا نہیں ہوگا علیٰحدہ سے خراج نکالنا ضروری ہے۔ یہاں اسلامی حکومت نہیں ہے اور حکومت کافرہ خراج کا مصرف نہیں ہے۔ خراج کا مصرف مصالح المسلمین ہیں[1]۔ مصالح المسلمین کی پوری تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس کا اجمالی تعارف علامہ شامی نے اس طرح کیا ہے:

"مایعود نفعه الی الاسلام"[2]

حکومت کافرہ کو مالگذاری ادا کرنے سے اسلام کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لیے مالگذاری دینے سے خراج کی ادائے گی نہیں ہوگی۔ علامہ ہمایونی سندھی نے اپنے رسالہ "سراج الہند فی خراج السند" میں تحریر فرمایا ہے:

"پس بداں کہ ہر کسے کہ خراج لازم آید او را لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدہ براں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد۔ واماں آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس در ادا خراج محسوب نگردد۔ لان الکافرین لیس لهم ولایة اخذ الخراج من المسلمین وایضاً لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیهم مالا بنیة الخراج لایخرجون عن عهدته لانهم لیسوا بمقاتلین لاهل الحرب ولا رافعین اعداء الاسلام عنهم وعن دراهم"

---

(۱) نقایہ میں ہے: ومصرف الجزیة والخراج وما اخذ منه بلاحرب مصالحنا کسد ثغور وبناء جسر ورزق العلماء والعمال والمقاتلة وذریتهم مصالح المسلمین کی مکمل تفصیل بحرالرائق اور رد المحتار میں ہے۔ (۲) رد المحتار ۳۰۷/۳ (۳) جواهر الفقه ۲۰۹/۲

علامہ ہمایونی کی یہ صراحت اس بارے میں قول محکم ہے کہ حکومت کو مالگذاری ادا کرنے سے اس فریضہ کی ادائے گی نہیں ہوتی اور اس طرح خراج سے عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ ذمہ داری باقی رہتی ہے۔

۴۔۔۔۔ خراج کی ادائے گی بھی واجب و ضروری ہے۔ اس میں عبادت کا مفہوم تو نہیں ہے مگر یہ زمین کا ایک محصول ہے جس کی ادائے گی ضروری ہے۔ ادا نہ کرنے کی صورت میں قیامت میں گرفت ہوگی۔

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مقاسمہ اور خراجِ مؤظف۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا کوئی حصہ متعین کر لیا جائے جو نصف سے زیادہ اور خمس سے کم نہ ہو۔

خراجِ مؤظف: ذمہ میں کسی متعین چیز کا واجب ہونا۔ خراجِ مؤظف کا تعلق زمین کے صلاحیت نمار رکھنے سے ہے۔ اس لیے اس کے لیے پیداوار کا ہونا شرط نہیں ہے۔ یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوادِ عراق کے باشندوں پر سالانہ خراج مؤظف اس طرح مقرر فرمایا تھا۔[1]

(۱) کھیت کی ایک جریب زمین (۳۲۲۵ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جو۔

(۲) سبزیوں والی ایک جریب زمین پر پانچ درہم۔

(۳) انگور اور کھجور کے گھنے باغ کے ایک جریب پر دس درہم۔

یہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مقرر فرمایا ہوا ہے۔ باقی اشیاء کے بارے میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اسی انداز سے ان میں بھی خراج لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

"اما خراج الوظیفۃ فقال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فی ارض الخراج علی کل جریب یصلح للزراعۃ قفیز ودرہم وعلیٰ جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم وعلی جریب الکرم عشرۃ دراہم کذا فی المحیط وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والقطن والبستان وغیرہا یوضع علیہا بحسب الطاقۃ۔ ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج" (۲)

---

(۱) شرح نقایہ ۲/۳۲۹، للعلی القاری عن طبقات ابن سعد وکتاب الاموال لابن زنجویہ

(۲) عالمگیری ۲/۲۳۶۔

ہندوستان کی اراضی کے بارے میں یہ صاف صراحت نہیں ملتی کہ جن زمینوں پر خراج عائد کیا گیا وہ خراجِ مقاسمہ تھا یا خراجِ مؤظف۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے خراج مؤظف کی تحقیق کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف کا حکم جاری ہے خراج مؤظف کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب پر ایک درہم (یعنی ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور باغات پر دس درہم واجب ہوں گے اور باقی اشیا کا خراج اس انداز سے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔"(۱)

خراج مؤظف سال میں صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہوتا ہے چاہے مالکِ زمین نے سال میں متعدد مرتبہ کھیتی کی ہو۔

"فاما خراج الوظيفة فلايجب فى السنة الامرة واحدة" (۲)

خراجِ موظف کے لیے پیداوار کا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ زمین کا نما کی صلاحیت رکھنا کافی ہے مالکِ زمین نے کھیتی کی ہو یا نہیں کی ہو اس پر خراج موظف لازم ہو جائے گا، یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے۔

"فان عطلها صاحبا وكان خراجها موظفا او اسلم صاحبها او اشترى مسلم فى ارض خراج يجب الخراج" (۳)

۵ ـــــ عشری زمین پر دو مختلف حالات میں دو مختلف فریضہ عائد کیا گیا ہے۔ اگر آب پاشی میں اپنا خرچ ہوا ہو، بارش، دریا اور سیلاب کے پانی سے سینچائی نہیں ہوئی ہو تو اس صورت میں نصف عشر واجب ہوتا ہے۔ اور اگر بارش، چشمہ اور سیلاب وغیرہ کے پانی سے سینچائی ہوئی ہو، جس میں اپنا خرچ نہیں ہے تو اس صورت میں پورا عشر واجب ہوتا ہے۔

"فماسقى بماء السماء او سقى سيحا ففيه عشر كامل وماسقى بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر" (۴)

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۸۷ (۲) بدائع ۲/۶۳، عالمگیری ۲/۲۳۹

(۳) درمختار علی هامش الرد ۳/۲۸۹ (۴) بدائع ۲/۶۲

فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ پیداوار میں سے عشر یا نصف عشر نکالنا ایک حتمی فریضہ ہے اس میں کوئی کمی نہیں کی جاسکتی۔ آب پاشی کے اخراجات کا اعتبار کرتے ہوئے خود شریعت نے دو مختلف فریضہ مقرر کیا ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے اخراجات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ عام اخراجات کی کثرت کو عشر کی تنصیف کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ شریعت نے اس کی علت صرف آب پاشی کے خرچ کو ہی قرار دیا ہے اور یہ تقدیر شرعی ہے اس کی اتباع لازم ہے۔

" وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فيما سقت السماء وكثرة المؤنة فيما سقى بغرب او دالية وقالوا لكثرة المؤنة تاثير في نقصان الواجب وهذا ليس بقوى فان الشرع اوجب الخمس والمؤنة فيها اعظم منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي ونتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليه " (۱)

اس لیے جدید طریق زراعت میں جو کھاد، دوا وغیرہ کے اخراجات پیش آتے ہیں ان کی وجہ سے عشر میں کوئی کمی نہیں آسکتی اور صرف ان کی بنیاد پر عشر نصف عشر میں نہیں بدل سکتا۔

اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر نکالا جائے؟ تو یہ بھی شرعاً صحیح نہیں ہے فقہاء کرام نے پوری صراحت فرمائی ہے کہ عشر پوری پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔

" بلا رفع مؤن أى كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر فى كل الخارج " (۲)

پیداوار تیار ہوتے میں مالک زمین کے جو اخراجات ہوئے ہیں، مزدوروں کی مزدوری، بیلوں کا خرچ، نگہبان کی اجرت اسی طرح کھاد، دوا وغیرہ ان سب کے حساب سے پہلے پوری پیداوار میں سے عشر نکالنا واجب ہے۔

" وفى الينابيع ولا يحتسب لصاحب الارض ما انفق على الغلة من سقى او عمارة أو أجرة حافظ بل يجب العشر فى جميع الخارج " (۳)

---

(۱) مبسوط ۳/۳ (۲) درمختار علی ھامش الرد ۲/۵۶ (۳) تاتارخانیہ ۲/۳۲۶

" لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة بل يجب العشر في الكل " (۱)

۶ــــــ زمین کی کاشت اس طرح پر کرنا کہ مالک زمین اور عامل کے درمیان پیداوار کے بعض حصے پر معاملہ ہو، یہ مزارعت ہے۔ جس کو عرف عام میں بٹائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزارعت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے تمام شرائط پائے جانے کے وقت جائز ہے۔ تعامل کی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

" هي عقد على الزرع ببعض الخارج ولاتصح عند الامام وعندهما تصح وبه يفتي " (۲)

سوال یہ ہے کہ عشری زمین میں اگر مزارعت کی جائے تو اس کا عشر کس پر واجب ہوگا۔ مالک پر، عامل پر یا دونوں پر؟۔

بدائع، بحر الرائق اور عالمگیری میں ہے کہ مزارعت میں صاحبین کے نزدیک عشر دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک صرف مالک پر واجب ہوگا۔

" وفي المزارعة على قولهما العشر عليهما بالحصة وعلى قوله على رب الارض " (۳)

لیکن علامہ ابن ہمام اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ بیج اگر عامل کی جانب سے ہے تو امام صاحب رح کے نزدیک مالک پر عشر لازم ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک زرع پر یعنی مالک اور عامل دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا، اور اگر بیج مالک کی جانب سے ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ عشر مالک پر لازم ہوگا۔

" ولو زارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول ابي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعندهما في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم " (۴)

---

(۱) فتح القدير ۲/۱۹۴ (۲) تنوير الابصار باب المزارعة

(۳) عالمگیری ۱/۱۸۶، بحر الرائق ۲/۲۳۸، بدائع ۲/۵۶ (۴) فتح القدير ۲/۱۹۴

فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ جیساکہ درمختار میں صرف اسی قول کو ذکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

" وفی المزارعة ان کان البذر من رب الارض فعلیه ولو من العامل فعلیهما بالحصة " (۱)

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب مالک اور عامل دونوں مسلمان ہیں۔ اگر مالک مسلمان ہے اور عامل کافر ہے تو عشر اس میں کس پر واجب ہوگا، اس کی صراحت مجھے نہیں ملی۔ البتہ کافر سے اعارہ کی صورت میں مالک پر عشر کے وجوب کو پیش نظر رکھا جائے تو کافر سے مزارعت میں بھی عشر کا حکم معلوم ہوجاتا ہے اعارہ کا مسئلہ اس طرح ہے کہ کسی کافر کو زمین عاریت میں دینے پر اس کا عشر کافر پر واجب نہیں ہوتا مالکِ زمین پر واجب ہوتا ہے۔

" فان اعارا لارض من ذمی فالعشر علی المعیرلان العشر صدقة لایمکن ایجابها علی الکافر والمعیرصار مفوتا حق الفقراء بالاعارة من الکافرفکان ضامنا للعشر " (۲)

مستعیر کافر پر عشر عائد نہ ہونے کی اور معیر یعنی مالک زمین پر عشر لازم ہونے کی جو یہ علت بیان کی ہے کہ عشر صدقہ ہے جس میں عبادت کا مفہوم ہوتا ہے اس لیے کافر پر اس کا وجوب ممکن نہیں ہے اور کافر سے اعارہ کر کے مالکِ زمین نے فقراء کا حق فوت کردیا اس لیے عشر اس پر لازم ہوگا یہی علت مزارعت بین المالك المسلم والعامل الکافر کی صورت میں بھی پائی جارہی ہے اس لیے یہاں بھی وہی حکم لگے گا کہ عشر صرف مالک زمین پر واجب ہے کافر پر نہیں۔

هذا ماعندی واللّٰه تعالیٰ اعلم

---

(۱) درمختار علی هامش الرد ۲/۶۱ (۲) مبسوط ۳/۵

جوابات سوالات متعلقہ عشر وخراج

از :———— مولانا عبد القیوم پالن پوری القاسمی، جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

محور اول

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں شرعی ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی ملک ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

اگر کوئی ملک اس طرح صلح کے ساتھ فتح ہو کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں انہی کی ملک میں باقی رہیں گی اور یہ اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔[1] جیسے مدینہ طیبہ کی اراضی کہ یہاں کے باشندوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی اور ان کو مدینہ تشریف لانے کی دعوت دی، اس لیے یہ زمینیں عشری قرار پائیں۔

اور اگر کوئی ملک جنگ سے فتح ہوا، اور امام المسلمین نے اس کی اراضی مالِ غنیمت کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو اراضی مجاہدین میں تقسیم ہوں گی وہ ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور وہ سب عشری ہوں گی[2] جیسے خیبر کی اراضی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم کر کے ان پر عشر لازم کیا۔

---

(۱) کل بلدة اسلم اهلها طوعًا فهي ارض عشرية لان ابتداء الوظيفة فيها على المسلم والمسلم لا يبدأ بالخراج صيانة له عن معنى الصغار فكان عليه العشر (مبسوط للسرخسي ۲/۷،

رد المحتار ۳/۲۵۳، جواهر الفقه ۲/۲۳۸-۲۳۹۔

(۲) كل بلدة افتتحها الامام عنوة وقهرًا وقسمها بين الغانمين فهي ارض عشرية لما بينا۔ مبسوط ۲/۷،

اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس شرط پر فتح ہوا کہ اس کے باشندے اپنے مذہب پر رہیں گے اور ان کی اراضی انہی کی ملکیت میں باقی رہیں گی تو اس صورت میں ان کی یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پائیں گی، ان میں ان کے مالکوں کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے خراج کا حکم متعین ہے۔ (۱)

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا لیکن امام المسلمین نے فتح کے بعد ان کی اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے سابق مالکوں کی ملکیت میں بدستور باقی رکھا تو یہ اراضی بھی سب خراجی ہوں گی (۲)۔ جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے شام و مصر و عراق کی اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا۔ بجز ان خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

اور وہ بنجر زمینیں جو ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہیں تھی، بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنایا یا کسی غیر مسلم نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو یہ نوآباد اراضی بھی خراجی ہوں گی۔ (۳)

اور جو غیر قابل کاشت اراضی ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہ تھی بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا، یا مسلمان نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک قرب وجوار کی اراضی پر ہوگا، اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ اراضی بھی عشری ہوں گی اور اگر قریب کی اراضی خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی، اور اگر قریب میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نوآباد اراضی عشری ہوں گی، اور امام ابو یوسف رحؒ کا قول راجح ومفتیٰ بہ ہے اور علامہ شامی رحؒ نے اس کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۴)

---

(۱) وکل بلدة فتحت صلحاً وقبلوا الجزیة فهی ارض خراج (حاشیه علی الهندیة ۱/۲۷۰۔ رد المحتار ۲/۲۵۵)

(۲) وکل بلدة فتحها الامام عنوةً وقهراً ثم من بها علی اهلها فهی أرض خراج (مبسوط ۳/۸، خانیه ۱/۲۷۰)۔

(۳) والذمی اذا جعل دارهٔ بستاناً أو احیاء ارضاً میتةً باذن الامام فعلیه فیها الخراج (مبسوط ۳/۸، شامی ۲/۲۵۹)

(۴) وموات ..... لو أحیاه مسلم اعتبر قربه (الدر المختار) قوله اعتبر قربه أی قرب ما أحیاه ان کان الی ارض الخراج اقرب کانت خراجیة وان کانت الی العشر اقرب فعشریة (نهر) وان کانت بینهما فعشریة مراعاة لجانب المسلم وهذا عند ابی یوسف واعتبر محمد الماء (باقی آئندہ صفحہ)

اور امام محمد رح کے نزدیک ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس پانی پر ہوگا جس سے ان اراضی کو سیراب کیا جاتا ہے، اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

پانی کے عشری یا خـــراجی ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں کا پانی اور اسی طرح وہ بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ، فرات، مصر میں نیل، ہندوستان میں گنگا، جمنا، یہ سب عشری پانی ہے، اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت یا خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں، وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان بڑے دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ و نہر جمن وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی ہے۔ (۱)

محورِ چہارم

(۱) موجودہ ہندوستان کی زمینیں بعض عشری، بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ خاتمہ زمین داری میں جن اراضی کو حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں لے لیا اور مالکوں کی ملک ختم کردی وہ اراضی مالکوں کی ملک سے نکل کر حکومت کی ملک میں داخل ہوگئیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ): فان احیاها بماء الخراج فخراجیة والا فعشریة (بحر) وبالاول یفتی درمنتقی (شامی ۴/۲۵۹) وقدمه ای قول ابی یوسف فی متن المنتقی فافاد ترجیحه علی قول محمد وقال ح وهو المختار کما فی الحموی علی الکنز عن شرح قراحصاری وعلیه المتون (رد المحتار ۴/۲۶۰ جواهر الفقه ۲/۲۴۹)۔

(۱) وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التی حفرها الاعاجم مما یدخل تحت الایدی، وماء العیون والقنوات المستنبطة من مال بیت المال، وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعیون والانهار العظام التی لاتدخل تحت الایدی کسیحون وجیحون الخ لعدم اثبات الید علیها وعن ابی یوسف انها خراجیة لامکان اثبات الید علیها الخ (البحر الرائق ۴/۲۵۸۔ جواهر الفقه ۲/۲۴۹)

یہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں، اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ جائے، پھر ان زمینوں میں سے جن اراضی کو حکومت نے اپنے قاعدہ وضابطے سے کچھ عوض لے کر یا بغیر عوض کے قابضین کی ملک میں دے دیا تو قابضین اس کے مالک ہو گئے اور یہ زمینیں خراجی ہو گئیں ۔(۱)

اور ان میں سے جن زمینوں پر حکومت نے قابضین یا دوسروں کو حقِ مالکان نہیں دیا وہ اب تک ملکِ حکومت میں باقی ہیں، اور یہ اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی ہیں بلکہ اراضیٔ محوزہ سلطانیہ کے درجہ میں ہیں[۲]۔

اور جو اراضی قانونِ تنسیخ زمینداری سے مستثنیٰ رہی ہیں اور حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں نہیں لیا، بلکہ وہ اب تک مالکوں کے قبضہ میں ہیں اور ان اراضی کے بارے میں معلوم ہے کہ اسلامی دور سے اب تک کسی غیر مسلم کی ملک میں نہیں گئی ہیں تو یہ اراضی عشری ہیں، اسی طرح اُن اراضی کو جو فی الحال مسلمانوں کی ملک میں ہیں بہ دلیل استصحاب عشری سمجھا جائے گا جن کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ کبھی کسی غیر مسلم کی ملک میں گئی ہیں یا نہیں ——— اور وہ اراضیٔ مملوکۂ مسلمین جن کے بارے میں بالیقین معلوم ہے کہ اسلامی دور کے بعد کسی بھی وقت غیر مسلم کی ملکیت میں رہی ہیں خراجی ہیں[۳]۔ اسی طرح ہندوستان چھوڑ کر پاکستان چلے جانے والے مسلمانوں کی اراضی جن پر حکومتِ ہند نے قبضہ کر کے دوسروں کو دے دی ہیں وہ بھی بوجہ استیلاءِ کافر خراجی ہو گئیں ہیں۔

(۲) جن زمینوں کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور وہ اراضی مملوکۂ مسلمین ہیں اور ان کو حکومت نے اپنی ملک میں نہیں لیا، ان کو بہ دلیل استصحاب عشری قرار دیا جائے گا ۔(۴)

(۳) سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرت فقیہ النفس مولانا رشید احمد گنگوہیؒ[۵]، اور حضرت مفتی عزیز الرحمن دیوبندیؒ[۶] اور حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی مدظلہٗ کی رائے یہ ہے کہ خراج میں محسوب کرنے کی گنجائش ہے، لیکن حضرت تھانویؒ[۸]

---

(۱) نظام الفتاویٰ ۱/۳۵۶ (۲) فتاویٰ محمودیہ ۳/۶۸، نظام الفتاویٰ ۲/۳۵۷ (۳) جواہر الفقہ ۲/۲۶۱

(۴) امداد الفتاویٰ ۲/۶۰، جواہر الفقہ ۲/۲۶۲ (۵) تالیفات رشیدیہ مع فتاویٰ رشیدیہ: ص ۳۶۶

(۶) فتاویٰ دار العلوم مکمل ومدلل ۶/۲۸۲ (۷) فتاویٰ محمودیہ ۳/۴۰ (۸) امداد الفتاویٰ ۲/۵۰

اور حضرت مفتی محمد شفیع[1] صاحب رحمۃ اللہ علیہ دیوبندی، مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی[2] وغیرہم کی تحقیق یہ ہے کہ حکومت کو دی جانے والی مالگذاری سے خراجی زمینوں کا خراج ادا نہ ہوگا بلکہ شرعی حق ہونے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنی خراجی زمینوں کا خراج نکال کر ہندوستان میں موجود مصارف خراج میں صرف کریں۔ اور علامہ ہمایونی سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج، خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا، بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم نکال کر ان مصارف میں خرچ کرنا واجب ہوگا۔ (۳)

لہٰذا احتیاط اس میں ہے کہ مسلمان خراجی زمینوں کا خراج بھی نکال کر ان کے مصارف میں صرف کریں اور سرکاری مالگذاری کو خراج کا قائم مقام نہ سمجھیں۔

(۴) محمد بن قاسم ثقفی رحمۃ اللہ علیہ کی فتوحات میں ہندوستان کے جو علاقے اور صوبے داخل تھے ان میں عموماً خراجِ مقاسمہ خُمس پیداوار واجب ہے اور اس کے علاوہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں خراجِ مؤظف کا حکم جاری ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے، مقاسمہ یا مؤظف، اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں۔ ارضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراجِ مقاسمہ مقرر ہے، جو محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا اور وہ خراجِ مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ .... اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہو گیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ تھا، اس زمانہ میں ملتان، بھاولپور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبہ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا۔

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۸۵ (۲) احسن الفتاویٰ ۴/۳۳۸

(۳) جواہر الفقہ ۲/۲۰۵

اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ——— ان میں اتنی بات ثابت ہے کہ اُن تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں، اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی مقاسمہ یا موظف۔

لیکن علاء الدین خلجی کے عہد حکومت کی اصلاحات و تغیرات کے ذیل میں کتب تاریخ نزہۃ الخواطر اور آئینۂ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا علاء الدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کر دیا۔

اور ایک تغیر یہ بھی کر ڈالا کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا ....

اس سے ثابت ہوا کہ ہندوستان کے اور علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج موظف (نقد) جاری تھا، اور خلجی نے جو اس کو مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کیا یہ معاملہ اگر مالکان زمین کی رضامندی سے تھا تو مضائقہ نہیں، ورنہ ان کو اس تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراجِ موظف کا حکم جاری ہے۔ خراج موظف کی تفصیل ——— یہ ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم (یعنی ۳ ½ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ دراہم اور گنجان باغات پر دس دراہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء کا خراج اس اندازے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے

بڑھے نہیں " (۱)

(۵) جدید طریق زراعت میں غیر معمولی ہونے والے اخراجات کو منہا کیے بغیر کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنا واجب ہے۔ کما فی العالمگیریہ:

" ولا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرًا او نصفًا كذا فى البحر الرائق " (۲)

(۶) جن عشری اراضی کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہیں ان کا عشر مالکِ زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصہ میں نکالنا واجب ہے۔ (۳) اگر خراجی زمینوں کو بٹائی پر دی ہیں اور ان میں خراج مقاسمہ واجب ہے تو اس کا حکم بھی مثل عشر ہے کہ مالک زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصے میں واجب ہے۔ (۴) اور اگر ان میں خراجِ مؤظف واجب ہے تو وہ بالاجماع مالکِ زمین کے ذمہ ہے، بٹائی دار کے ذمہ نہیں۔ (۵)

اور اگر نقد روپیہ کے عوض زمین کو اجارہ پر دیا تو خراجِ مؤظف بہرکیف مالکِ زمین پر ہے، (۶) اور عشر و خراجِ مقاسمہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مالکِ زمین اجرت بہت زیادہ لیتا ہے اور مستأجر کے پاس بہت کم بچتا ہے تو عشر اور خراجِ مقاسمہ مالک زمین پر ہے (۷) اور اگر اجرت کم لیتا ہے اور مستأجر کو بچت زیادہ ہوتی ہے تو عشر و خراجِ مقاسمہ مستأجر پر ہے، اس زمانہ میں عموماً اجرت کم لی جاتی ہے، لہٰذا عشر و خراجِ مقاسمہ مستأجر پر ہوگا۔

---

(۱) جواهر الفقه : ۱/۲۸۵ تا ۲۸۶ (۲) هنديه ۱/۱۸۷ (۳) جواهر الفقه ۲/۲۶۳ - فى البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر فى الخارج بينهما فيجب العشر عليهما (شامى ۲/۶۲) وخراج المقاسمة كالمؤظف مصرفًا وكالعشر مأخذًا - الى قوله - قد تقرر ان خراج المقاسمة كالعشر (رد المحتار ۲/۶۰) . (۵) ثم اعلم هذا كله فى العشر اما الخراج (اى المؤظف) فعلى رب الارض اجماعا (رد المحتار ۲/۶۰)، احسن الفتاوىٰ ۲/۲۳۵) (۶) والعشر على المؤجر كخراج مؤظف، قوله كخراج مؤظف فانه على المؤجر اتفاقاً لتعلقه بالزراعة (رد المحتار ۲/۶۳) (۷) لو آجر الارض العشرية فالعشر عليه وعندهما على المستأجر (قوله وبقولهما نأخذ) قلت لكن افتىٰ بقول الامام جماعة المتأخرين ...... قلت لكن فى زماننا عامة الاوقاف من القرى والمزارع لرضا المستأجر بتحمل غراماتها ومؤنتها (باقی آئندہ صفحہ پر)

محور پنجم

(۱) وجوبِ عشر کے لیے امام اعظم ابوحنیفہ رحہ کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔ پیداوار کی کم یا زیادہ مقدار پر عشر نکالنا واجب ہے۔ قرآن وحدیث کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے۔

"ممّا اخرجنا لکم من الارض الخ وآتوا حقّہٗ یوم حصادہ الخ - قال فی شرح التنویر یجب العشر...... وان قل .... بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول" (۱)

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز میں جس کو مقصود بنا کر اگایا گیا ہو اس میں عشر واجب ہے، لہٰذا جو گھاس، بانس، درخت مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں یا جانوروں کے لیے اگایا گیا چارہ جو دانہ پڑنے سے پہلے کاٹ لیا جاتا ہے ان سب میں عشر واجب ہے، البتہ بھوسہ جس سے اناج حاصل کر لیا ہو اور وہ مقصود نہ ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ (۲)

پانی میں کاشت ہونے والی چیزیں مکھانہ اور سنگھاڑہ اگر ان کی جڑیں مٹی سے ملتی ہیں تو عشر کا سبب الارض النامیہ پائے جانے کی وجہ سے اس میں عشر واجب ہوگا۔

(۳) مچھلی کی اس طرح کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ اس میں زکوٰۃ الاموال کا حکم ہوگا۔ (۳)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ): یستاجرها بدون أجر المثل بحيث لانفي الاجرة ولا اضعافها بالعشر او خراج المقاسمة فلا ينبغي العدول عن الافتاء بقولهما في ذلك .... فان امكن اخذ الاجرة كاملة يفتى بقول الامام والا بقولهما لما يلزم عليه من الضرر الواضح الذى لا يقول به احد (رد المحتار ۲/۵۷) واما خراج المقاسمة فعلى الخلاف (رد المحتار ۲/۵۷)

(۱) وفى الهداية: اما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت فى الجنان عادة بل تنقى عنهما حتى لو اتخذها مقصبة اومشجرة اومنبتا للحشيش يجب فيها العشر..... بخلاف السعف والتبن وفى الفتح وانما لم يجب فى التبن لانه غير مقصود بزراعة الحب غيرانه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لانه صار هو المقصود (فتح القدير ۲/۵)

(۲) احسن الفتاوی ۴/۳۰۰

(۳) وفى الهداية ۱/۱۸۲، بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها - فكذا لا عشر فيما يتولد منها -

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے۔ (۱)

(۵) باغات کے وہ درخت جن میں پھل اور درخت دونوں مقصود ہوں یا جلانے یا عمارت میں کام آنے والے درخت جب ان کو فائدہ اٹھانے کے لیے مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۶) جن سبزیوں کی کاشت عشری یا خراجی زمین میں کی ہے اس میں عشر یا خراج واجب ہے اور پھل یا سبزیاں اپنے گھر کے باغ میں یا اپنے مکان کے اردگرد کی افتادہ زمین میں یا اپنے مکانوں کے چھتوں پر اگائی ہیں ان میں عشر یا خراج واجب نہیں ہے۔ (۳)

(۷) اراضی موقوفہ علی المساجد والمدارس ہوں یا اراضی موقوفہ علی الاولاد ہوں، ان میں عشر واجب ہے۔ (۴)

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واکمل

---

(۱) حتی لو اشغل ارضہ بہا یجب العشر۔ الدر۔ فی رد المحتار: وان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلک وجب العشر کما صرح بہ بعدہ (رد المحتار ۲/۶۰) ولیس فی الاشجار التی تکون علی المسناۃ شئ (خانیہ ۱/۲۰)

(۲) ولا شئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمک (خانیہ ۱/۲۴۴)

(۳) فی کل ما تخرجہ الارض من الحنطۃ ...... والبقول والخیار والباذنجان والعصفر واشباہ ذلک لہا ثمرۃ باقیۃ أو غیر باقیۃ یجب فیہا العشر فی قول ابی حنیفۃ رح قل او کثر (خانیہ ۱/۲۴۲)۔ رجل فی دارہ شجرۃ مثمرۃ لا عشر فیہا وان کانت البلدۃ العشریۃ (خانیہ ۱/۲۴۴) وفی الشامیہ: قید بجعلہا ۔الدر۔ بستاناً لانہ لو لم یجعلہا بستاناً وفیہا نخل تغل اکراراً لا شئ فیہا (بحر) وکذلک ثمر بستان الدار لانہ تابع لہا (رد المحتار ۲/۵۴)۔

(۴) ویجب العشر فی الاراضی الموقوفۃ وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریۃ، وان کانت خراجیۃ ففیہا الخراج (فتاوی قاضی خان ۱/۲۰۶) وکذلک الخارج من الاراضی الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا وعند الشافعی لا یجب الا فی الموقوفۃ علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاک۔ أما الموقوفۃ علی اقوام بغیر اعیانہم فلا شئ فیہا۔ (مبسوط للسرخسی ۲/۵)۔

عشر و خراج کی حقیقت
اور
اراضیٔ ہند کا حکم

از: مولانا انیس الرحمٰن قاسمی، نائب قاضی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ
پھلواری شریف، پٹنہ

۱ــــــ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس کو اس روئے زمین کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے اور ان کو اپنی ملکیت میں رکھنے کا اختیار دیا ہے، مگر ساتھ ہی اس کا پابند بھی بنایا ہے کہ وہ اپنے مال میں غربا، و مساکین کا حق بھی سمجھے اور اس کو ادا کرے، اسی حق کو ادا کرنے کا نام صدقہ، زکوٰۃ اور عشر و خراج ہے۔

چنانچہ جس طرح اموالِ منقولہ سونا، چاندی، کرنسی نوٹ، اموالِ تجارت اور مویشی میں زکوٰۃ فرض ہے اسی طرح اموالِ غیر منقولہ یعنی اراضی مزروعہ میں بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں سے خرچ کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ہے:

" یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِنَ الْاَرْضِ " (۱)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ کمائی سے اور جو کچھ ہم نے (زمین سے) تمھارے لیے پیدا کیا

---

(۱) سورہ بقرہ، آیت ـ ۲۶۷

نے اس میں سے خرچ کرو۔

اسی طرح سورہ انعام کی آیت ۱۴۲ میں حکم دیا ہے:

" كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ " (۱)

ان آیات کے بارے میں جمہور مفسرین کی رائے یہی ہے کہ ان میں زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم ہے۔(۲) اور اسی زرعی حق کی تشریح و تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ملتی ہے۔ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب (دارقطنی) فيما سقت السماء او كان عثريا العشر (بخاری) (۳)

اسی لیے امت کا اس پر اجماع ہے کہ زرعی پیداوار میں زکوٰۃ یعنی عشر یا نصف عشر فرض ہے۔

۲۔ لیکن اصولی و اجمالی طور پر امت کے اس اتفاق کے باوجود یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ ہر قسم کی زمینوں پر جن کے مالک مسلمان ہیں عشر یا نصف عشر فرض نہیں ہے اور نہ ہی ہر قسم کی زمینوں پر خراج واجب ہے، بلکہ عشر و خراج کے وجوب کے لیے کچھ شرائط ہیں۔ اگر یہ شرطیں پائی جائیں گی تو عشر و خراج واجب ہوگا۔ اور اگر ان شرائط کا تحقق نہ ہوگا تو وجوب بھی نہ ہوگا۔

۳۔ چنانچہ عشر کے وجوب کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ عشری زمین کا مالک مسلمان ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے پیداوار حاصل ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں کی ہو جن کی کھیتی عام طور پر کی جاتی ہے اور ان کو اگانے و پیدا کرنے کا رواج ہو، اور ان سے عام طور پر نفع اٹھایا جاتا ہو، اور چوتھی و آخری بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ زمین جس میں پیداوار ہوتی ہو وہ عشری زمین ہو، اس لیے کہ بعض زمینیں خراجی ہوتی ہیں اور بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جو نہ عشری کے زمرہ میں آتی ہیں اور نہ خراجی زمینوں کے زمرہ میں

۴۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معروف کتاب " الخراج " میں ان زمینوں کی تفصیل بیان کی ہے جو عشری ہوتی ہیں وہ ایک جگہ عشری و خراجی زمینوں کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) سورہ انعام، آیت ۱۴۲ (۲) احکام القرآن جصاص ۹/۳، الجامع لاحکام القرآن ۹۹/۷

تفسیر مظہری ۲۹۳/۳، بدائع الصنائع ۹۲۵/۲، فقہ الزکوٰۃ ۳۴۳/۱

(۳) بدائع الصنائع ۳۴۶/۲، فقہ الزکوٰۃ ۳۴۶/۱

"فاما ما سألت عنه يا امير المومنين من حد ارض العشر من حد ارض الخراج فكل ارض اسلم أهلها عليها وهي من ارض العرب او ارض العجم فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين اسلم عليها أهلها وبمنزلة اليمن وكذالك كل من لاتقبل منه الجزية ولا يقبل منه الا الاسلام أو القتل، ومن عبدة الاوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهي ارض عشر حتى الساعة۔

قال: وايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ظهر على ارض الأعاجم وتركها في ايديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الأعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراج" (۱)

اور اے امیر المومنین! آپ نے عشری و خراجی زمین کی تحدید و تعیین کے بارے میں جو سوال کیا ہے تو اس بارے میں یہ (جواب) ہے کہ عرب و عجم کی سرزمین سے تعلق رکھنے والے افراد اگر خود سے اسلام لے آئے ہوں تو ان کی اراضی عشری ہوگی، جیسے کہ "مدینہ منورہ" کیوں کہ وہاں کے رہنے والے مسلمان ہو گئے تھے، اسی طرح یہ اراضی یمن کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح ان تمام لوگوں کی اراضی عشری ہوگی جن کے بارے میں شریعت کا یہ حکم ہے کہ ان سے جزیہ نہیں لیا جاتے گا، یا تو وہ اسلام قبول کریں یا پھر انھیں قتل کر دیا جائے گا، جیسے عرب کے مشرکین، تو ان کی اراضی عشری ہوگی، اگرچہ امام نے فتح حاصل کیا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی عرب پر فتح پائی اور پھر ان کو تقسیم کیے بغیر چھوڑ دیا تو یہ قیامت تک

(۱) کتاب الخراج، ص ٦٩

عشری ہے۔

اور خراجی اراضی وہ ہیں جو سرزمین عجم سے متعلق ہیں اور امام نے ان پر غلبہ حاصل کیا مگر ان کے رہنے والے لوگوں کو ہی دے دیا تو یہ اراضی خراجی ہیں اور اگر غلبہ کے بعد ان کو تقسیم کر دی مجاہدین میں تو یہ عشری ہوں گی، جیسا کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اراضی عجم پر غلبہ پایا اور ان کے رہنے والوں کو ہی دے دیا تو یہ خراجی ہیں۔ اسی طرح جن اراضی عجم پر صلح کر لی گئی اور ان کے لوگوں میں چھوڑ دی گئی تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

اس عبارت میں امام ابو یوسف رحؒ نے عشری زمینوں کی تشریح کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ:

(الف): ہر ایسی زمین و علاقہ جہاں کے رہنے والے لوگ بلا جہاد و قتال نفس تبلیغ سے از خود مسلمان ہو گئے ہوں، جیسے "مدینہ منورہ کے لوگ، اوس و خزرج" وغیرہ قبائل کے افراد مسلمان ہو گئے تھے تو اسلام لانے کے بعد یہ لوگ بدستور اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور یہ زمینیں عشری ہوں گی۔

(ب): دوسری قسم کی وہ زمینیں عشری ہیں جو عرب کی سرزمین ہے۔ وہاں کی اراضی کے مالک چاہے از خود اسلام لائے ہوں یا بزور شمشیر ان کی اراضی پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا ہو، یہ ہمیشہ عشری رہیں گی۔

(ج): تیسری قسم کی وہ تمام اراضی عشری ہیں جو عجم کی حدود میں ہیں اور وہاں مسلمانوں نے بذریعہ جہاد غلبہ حاصل کیا ہو، اور امیر المسلمین کے ذریعہ ان اراضی کی تقسیم مجاہدین میں ہوئی ہو (اور پھر وہ مسلمانوں میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہو) اسی ذیل میں وہ اراضی آتی ہیں جن کے مالک اسلامی فوج کے خوف سے بھاگ گئے ہوں اور ان کو امام نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحؒ نے دو طرح کی اراضی کو خراجی قرار دیا ہے:

(الف): اول وہ تمام اراضی عجم جس پر مسلمانوں کو فتح و غلبہ ملا ہو، مگر امام و امیر نے ان اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے ان کے مالکوں (اصحاب اراضی) کو ہی دے دیا ہو تو یہ اراضی خراجی ہوں گی۔

(ب): اسی طرح عجم کی وہ تمام اراضی جن کے مالکین (اصحاب اراضی) یا ان کی حکومت کے ساتھ صلح ہوئی ہو اور ان لوگوں نے مسلمانوں کو سالانہ خراج دینا طے کر لیا ہو تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

عشری اور خراجی اراضی کے درمیان فرق

امام ابویوسف رحؒ کی اس تحریر سے عشری اور خراجی زمینوں کی تحدید واضح ہوگئی، اور یہ کہ کون سی اراضی عشری ہوں گی اور کون سی خراجی۔ اسی طرح عشری اور خراجی اراضی کے درمیان یہ فرق بھی قائم رہتا ہے کہ کوئی زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں بلا انقطاع نسلاً بعد نسل باقی رہی ہو، اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت میں وہ زمین چلی گئی تو پھر وہ خراجی ہو جائے گی گرچہ بعد میں پھر کسی مسلمان کی ملکیت میں وہ آجائے، اس کے برخلاف جو زمین ایک بار خراجی ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی رہتی ہے چاہے وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں یا غیر مسلموں کی ملکیت میں، البتہ ایک شکل میں خراجی اراضی عشری ہو جاتی ہے وہ یہ کہ خراجی زمین کا مالک انتقال کر جائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً بیت المال کی ملک ہو جائے گی، پھر بیت المال سے کوئی مسلمان خرید لے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جا کر عشری ہو جائے گی۔ (۱)

اسی طرح عشر و خراج کے درمیان وجوب و مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ

(الف): عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اگر کسی زمین کی پیداوار سال میں دو یا تین بار ہوتی ہو تو اس میں عشر یا نصف عشر بھی اتنا ہی بار لازم ہوگا، جب کہ خراج سال میں ایک ہی بار واجب ہوتا ہے۔

(ب): اسی طرح عشر کا تعلق پیداوار سے ہے، اگر سال بھر زمین پڑتی رہ جائے تو عشر یا نصف عشر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، جب کہ خراجی زمین میں اگر کاشت نہ کی گئی تو بھی مقررہ خراج دینا ہوگا۔

(ج): عشری و خراجی زمین کے محصول میں مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ عشری اراضی کی پیداوار میں ہر حالت میں ان دو قسموں میں سے ایک قسم کی مقدار متعین ہے، یعنی اگر وہ اراضی عشری پانی سے سیراب ہوتی ہے اور اس میں ٹیکس یا خرچ نہیں لگتا ہے تو پیداوار کا دسواں حصہ فرض ہوگا، اور اگر خرچ لگتا ہے تو پھر بیسواں حصہ یعنی نصف عشر فرض ہوگا۔

(د): عشر و خراج کے درمیان "مصرف" کے اعتبار سے بھی فرق ہے۔ عشر کو انہی مصارف میں خرچ کیا جائے گا

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۲۸، ۲۹؛ ۔ ردالمحتار ۲/۳۵۵

جو مصارف اللہ نے قرآن میں زکوٰۃ کے لیے متعین فرما دیئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللّٰه وابن السبیل" (۱)

اس کے برخلاف خراج کے مصارف مسلمانوں و سلطنت اسلامیہ کی فلاح کے جملہ امور خیر ہیں اور ان کی تعیین امام المسلمین کے اختیار میں ہے۔ (۲)

(۵): ایک فرق عبادت و ثواب کے اعتبار سے یہ ہے کہ عشر میں تعبدی پہلو ہے جب کہ خراج ایک طرح سے زمین کا ٹیکس ہے، اسی لیے عشر صرف مسلمانوں پر فرض ہے، حتیٰ کہ اگر عشری زمین کو غیر مسلم خرید لے تو اس پر عشر لازم نہ ہوگا، بلکہ خراج متعین ہوگا۔ (۳)

یہ ہیں وہ بنیادی فرق جو عشری و خراجی اراضی میں فقہاء نے کی ہے۔ میں نے مختصراً ان کا ذکر کردیا۔

---

(۱) سورۂ توبہ

(۲) بدائع الصنائع ۹۳۰/۲ (۳) ایضاً ۹۲۸/۲

اراضی ہند کا شرعی حکم عشر و خراج کے باب میں

محور چہارم

موجودہ ہندوستان کی اراضی کے بارے میں علماء ہند کے دو اقوال ملتے ہیں:

ا۔۔۔۔ پہلا قول یہ ہے کہ وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہے اور ان پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق ہیں اور تاریخی طور پر ان اراضی کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ اراضی ابتدائی طور پر عشری تھیں یا خراجی، تو ایسی تمام اراضی عشری ہیں۔ یہی قول حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی اور حضرت مولانا عبد الصمد رحمانی کا ہے۔ ان حضرات نے یہ فتویٰ اس وقت دیا تھا جب کہ ہندوستان پر برطانیہ کا تسلط تھا اور حکومت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کو دار الحرب کہا جاتا تھا، اس لیے حکومت برطانیہ کے تسلط کے خاتمہ اور جمہوری حکومت کے آنے کے بعد اس حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا، یہی رائے احوط ہے اور اسی کا قائل راقم ہے۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انھوں نے کتاب السیر میں لکھا ہے اور اسے مولانا عبد الصمد رحمانی نے کتاب العشر والزکوٰۃ میں درج کیا ہے۔

۲۔۔۔۔ اسی طرح وہ تمام اراضی عشری ہیں جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں ہیں اور نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں ہونا اور ان کا عشری ہونا متحقق ہے۔ ان اراضی کا حکم موجودہ حکومت کے تنسیخ زمین داری وغیرہ کے قانون سے متاثر و متبدل نہ ہوگا، اس لیے کہ موجودہ قانون مالکوں کو ملکیت کے تمام اختیارات و تصرفات، خرید و فروخت، اجارہ، وراثت وغیرہ کو تسلیم کرتا ہے۔

۳۔۔۔۔ اسی طرح وہ تمام اراضی جن کے مالک ۱۹۴۷ء میں مسلمان تھے اور ان اراضی پر ان کو مالکانہ حقوق نسلاً بعد نسل چلے آرہے تھے اور زمین داری کے خاتمہ سے ان اراضی کا معاوضہ ان کو سرکار نے دیا، اور پھر وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ عشری ہوں گی، بشرطیکہ ان کے بارے معلوم نہ ہو کہ وہ خراجی اراضی ہیں۔

۴۔۔۔۔ اسی طرح وہ اراضی جو مسلمانوں نے غیر مسلموں سے خریدی ہیں یا سرکار سے ان کو ملی ہے، ان میں عشر

نہ ہوگا، اور سرکار کو جو ٹیکس لگان کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے وہ خراج میں محسوب ہوگا الگ سے خراج واجب نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان اراضی کے بارے میں خراجی ہونا معلوم ہو، ورنہ ان پر نہ عشر ہے نہ خراج۔

۵ ـــــ اسی طرح وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کی ملکیت میں سو دو سو سال یا کم و بیش عرصہ سے ہوں اور وہ اراضی ایسے علاقے کی ہوں جہاں کی حکومت عہد برطانیہ یا اس کے قبل غیر مسلم راجہ کی تھی اور اس راجہ کے ذریعہ مسلمانوں کو ملے ہوں اور ان پر مالکانہ حقوق حاصل ہوں اور ان راجاؤں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ مسلم حکومت کے باج گزار تھے اور ان کی اراضی خراجی تھی یا نہیں تو ان اراضی کے بارے میں ہندوستان کے علماء میں سے کسی عالم کا کوئی قول نظر سے نہیں گزرا کہ یہ اراضی شرعی طور پر خراجی ہیں یا عشری یا دونوں میں سے کوئی حکم ان پر عائد نہیں ہوگا۔
اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی روشنی میں جو انھوں نے دارالحرب کے مسلمانوں کی اراضی پر وجوب عشر کے بارے میں تحریر کیا ہے غور کیا جائے تو ایسی اراضی کو عشری قرار دینا احوط ہے یہی حکم جزائر انڈمان و نیکوبار کی اراضی کا ہوگا جو کبھی اسلامی سلطنت میں داخل نہیں ہوئے اور آج وہ ہندوستان کا جزء ہے اور مسلمان وہاں اراضی کے مالک ہیں۔

۶ ـــــ اراضی ہند کے بارے میں دوسرا قول جو اکابر علماء نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تنسیخ زمین داری کے بعد نئی جمہوری حکومت نے اراضی پر مالکانہ حق اسٹیٹ کے لیے رکھا ہے اور موجودہ مالکین حقیقۃً مالک نہیں ہیں بلکہ مال گزاری و ٹیکس ادا کر کے بطور اجارہ اپنے تصرف و قبضہ میں رکھتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک یہ تمام اراضی نہ عشری ہیں اور نہ ہی خراجی، جیسا کہ موجودہ عہد کے مفتی مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند کا قول ہے۔ لیکن یہ قول میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔
یہ ہے وہ مختصر وضاحت اراضی ہند کے شرعی حکم کی جو اس احقر کے نزدیک واضح ہوا ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

۷ ـــــ سوال میں عشری اراضی میں کھاد دینے کی صورت میں عشر یا نصف عشر کے وجوب یا اخراجات کے منہا کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے تو احقر کی رائے یہ ہے کہ کھاد سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے اور زراعت کے لیے زمین کھودنے اور دیگر اخراجات کرنے کے مماثل ہے،

اس لیے یہ منہا نہیں ہوگا، اور نہ ہی عشری زمین اس کی وجہ سے نصف عشر والی زمین کے حکم میں داخل ہوگا۔

محور پنجم: اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں کہ عشری زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں عشر ہے یا مخصوص و متعین چیزوں میں۔

ا ـــــ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے حکم انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (سورہ بقرہ) اور کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ (سورہ انعام) اور حدیث رسول "فیما سقت السماء او العیون العشر" (متفق علیہ) وغیرہ نصوص کے علی الاطلاق امر سے تمام نفع بخش زرعی پیداوار میں عشر (یا نصف عشر) کو واجب قرار دیا ہے، چاہے یہ اشیاء غذائی اجناس ہوں، جیسے:
گندم، جَو، مکئی، باجرا، دالیں، چاول یا پھل و میوے، مثلاً انگور، کھجور، کشمش، اخروٹ، نارنگی، سیب، انار، امرود، آم، کیلا، ناشپاتی، شفتالو، زرد آلو، بادام یا خضروات و سبزیاں جیسے کھیرا، ککڑی، آلو، گوبھی، ساگ وغیرہ۔
یا غیر غذائی اجناس جیسے زعفران، روئی، سن پات وغیرہ یا گنا، نرکل وغیرہ، اسی طرح ان کے قول پر وہ تمام اشجار جو عشری زمین پر مقصود بالذات کے طور پر لگائے جاتے ہوں اور ان سے نفع لیا جاتا ہو، جیسے شیشم، ساکھو، گھاس، بانس تو ان تمام میں عشر واجب ہوگا۔ (۱)

ان کے علاوہ دیگر فقہاء میں بعض تو چار مخصوص غذائی اجناس میں وجوب کے قائل ہیں اور بعض صرف ان غذائی اشیاء میں وجوب کے قائل ہیں جو باقی رہنے والی ہوں یعنی وہ سبزیاں اور زیادہ مدت تک باقی نہ رہنے والے پھلوں میں عشر کے قائل نہیں ہیں، مگر یہ قول احقر کے نزدیک راجح نہیں ہے، علماء احناف کا فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے۔

۲ ـــــ اسی طرح امام ابوحنیفہ رح ہر قلیل و کثیر پیداوار میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام ابویوسف رح و امام محمد رح اور دیگر فقہاء پانچ وسق (موجودہ وزن میں   ) کی مقدار میں وجوب کے قائل ہیں۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۸۶ ۔ بدائع الصنائع ۲/۵۸

یہ حضرات ان اخبار آحاد سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق کی روایت آئی ہے، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں ہے اور ان کا محل وہ عرایا اموال تجارت کو قرار دیتے ہیں[1]۔ امام ابوحنیفہ رح کا قول امام عمر بن عبدالعزیز کے قول اور اس عہد کے تعامل اور آیات و آثار کے اطلاق پر مبنی ہے اور یہی احوط و مفتیٰ بہ ہے۔

۳ ـــــ پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ اگر عشری اراضی میں ہوں تو ان میں عشر امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کر کے لازم کیا جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں زمین سے متعلق ہوتی ہیں اور زمین میں ان کا بیج ڈالا جاتا ہے۔

۴ ـــــ ان کے برخلاف اگرچہ مچھلی عشری زمین میں تالاب کھود کر پالی جائیں ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ فقہاء احناف اور علامہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور آثار میں بھی مچھلی پر عشر نہ ہونے کی صراحت آئی ہے۔ (۲)

۵ ـــــ فقہاء احناف نے ریشم میں عشر نہ ہونے کی صراحت کی ہے اس لیے ان کے قول پر ریشم میں عشر نہیں ہے[3]۔ البتہ امام یحیٰی بن آدم نے بعض فقہاء سے عشر کا وجوب نقل کیا ہے، اس لیے جہاں عشری زمینوں میں یہ مقصود بالذات ہو اس قول پر امام المسلمین عمل کر سکتا ہے۔ (۴)

۶ ـــــ جن درختوں کے عشری زمین میں لگانے کا مقصد پھل حاصل کرنا ہوتا ہے تو ان پھلوں میں عشر واجب ہے اور جن درختوں سے مقصود پھل نہ ہوں بلکہ وہ درخت ہی مقصود ہوں جیسے بانس، شیشم اور ساکھو وغیرہ اور ان کو بالمقصد عشری زمین میں لگا کر مشغول کر دیا گیا ہو اور اس زمین سے پیداوار نہ ہوتی ہو تو ان درختوں میں عشر ہوگا، جیسا کہ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ (۵)

۷ ـــــ عشری اراضی میں اگر سبزیاں اگائی جائیں چاہے تجارت مقصود ہو یا ذاتی استعمال میں صرف کرنا ہو ہر دو صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق عشر واجب ہوگا، اور یہی قول مفتیٰ بہ ہے[6]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳/۲، فیض الباری ۴۵/۳ (۲) فتاویٰ قاضی خاں علیٰ هامش الهندیه ۲۷۰/۱۔ المغنی لابن قدامه ۲۶/۳ (۳) الهدایه ۲۰۳/۱ (۴) فقه الزکوٰة ۱/ (۵) فتاویٰ هندیه ۱۸۶/۱ بدائع الصنائع ۵۸/۲ (۶) الفتاویٰ الهندیه ۱۰۶/۱

البتہ یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وہ سبزیاں جو مکان کے آنگن یا چھت یا مکان کے احاطہ میں لگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ مکان کی اراضی عشری نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی وہ خراجی ہوتی ہے۔ (۱)

۸۔۔۔۔۔ اراضی موقوفہ میں بھی اگر وہ عشری ہیں تو عشر واجب ہوگا۔ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر کرتے ہیں:

" وكذا ملك الارض ليس بشرط الوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى الاراضى التى لامالك لها وهى الاراضى الموقوفة۔ الخ " (۲)

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

(۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۰

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از:۔۔۔ مولانا اعجاز احمد قاسمی، مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دَملہ. مدھوبنی

(محور اوّل)

عشر و خراج کی حقیقت

شریعت نے اقتصادی و معاشی نظام کو وسیع سے وسیع اور ہر طبقہ کے لیے مفید تر بنانے کے لیے اغنیاء امت کے اموال میں بنام فقراء امت و رفاہ عامۃ الناس کچھ متعین حصہ مقدر کر دیا ہے تاکہ پوری امت فقر و افلاس، بے اعتمادی و یاس کے نازک مراحل سے نجات پا سکے۔ اموالِ تجارت میں واجب متعین "زکوٰۃ" کے نام سے موسوم ہے اور زمینی پیداوار پر عائد کردہ متعینہ مقدار "عشر اور خراج" کہے جاتے ہیں۔ عشر تعبداً و مصرفاً زکوٰۃ کی طرح ہے، اسی وجہ سے عشر کو "زکوٰۃ الأرض" و "زکوٰۃ الزروع" کہا جاتا ہے۔

عشر کا ماخذ قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں:

۱۔۔۔ "یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض"۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

"فالأول يتضمن زكوٰة التجارة والثانی یتضمن زکوٰة ما اخرج الله لنا من الأرض"[1]

۲۔ "وآتوا حقه يوم حصاده"

علامہ شامی رہ نے فرمایا:

"فان عامة المفسرين على أنه العشر اونصفه ومجمل بينه قوله عليه السلام" ماسقت السماء ففيه العشر وما سقى بغرب اودالية ففيه نصف العشر"[2]

عشر کا لغوی مفہوم "دسواں حصہ" ہے۔ حدیث مذکور سے جو تفصیل معلوم ہوتی اس سے عشری اراضی کی پیداوار میں دو قسم کا حق ثابت ہوا۔ ایک عشر اور دوسرا نصف عشر (بیسواں حصہ) لیکن فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں ہی پیداواری حق کو "عشر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق

عشر کی حیثیت شرعی ایک عبادت کی ہے اس لیے اراضی غیر مسلم پر عشر کے احکام جاری نہیں ہو سکتے، "لان فی العشر معنی العبادة والكفر ينافيها"[3] اور خراج محض ٹیکس ہے جس میں عقوبت کا معنیٰ پایا جاتا ہے، اسی لیے ابتداءً اراضی مسلمین پر خراج کے احکام نافذ نہیں کیے جاتے ہیں، "لانه عقوبة وهی الیق بالکفر" عشر اور خراجِ مقاسمت ارضی حق اور زمینی ٹیکس ہے۔[4] پیداوار نہ ہو سکے تو عشر اور خراج مقاسمت کا وجوب نہ ہوگا۔ گو زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود زراعت شستی یا کسی وجہ سے نہ ہو سکی ہو، اور خراجِ موظف ارضی ٹیکس اور زمینی حق ہے،[5] فقط زمین میں کاشت کی صلاحیت کا پایا جانا خراجِ موظف کے وجوب کے لیے کافی ہے، اگرچہ پیداوار حاصل نہ ہو سکے۔

"وجب الخراج أی الموظف تمكن ولم يزرع اما خراج المقاسمة فلايجب"[6]

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲۵/۱۲ (۲) شامی ۲/۲۶ باب العشر (۳) بحر

(۴) بشرط الخارج (۵) بغیر شرط الخارج (۶) درمختار علی هامش رد المحتار ۳/۲

آفات سماویہ اگر کاشت کو ضائع کردے تو عشر اور خراج مقاسمت دونوں ساقط ہوجائیں گے۔

ویسقطان بھلاک الخارج ای العشر والخراج المقاسمة لتعلقھما بعین الخارج۔

اگر کٹائی سے پہلے کاشت ضائع ہوئی ہے تو خراج موظف بھی ساقط ہو جاتے گا ______ اگر کٹائی کے بعد ہلاک ہو تو پھر خراج موظف معاف نہیں ہوگا۔

فان ھلک الخارج قبل الحصاد یسقط وبعدہ لا۔ (۱)

بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت ہی نہ ہو یا ایسی زمین جہاں تک پانی پہنچانا ناممکن ہو تو خراج موظف بھی ساقط ہوجائے گا۔

خراج کی قسمیں

خراج کی شرعاً دو قسمیں ہیں:

(۱) خراجِ موظف (۲) خراج مقاسمت (بٹائی)

پیداوار کے حصوں میں سے بعض حصہ شائع کا متعین کردینا مقاسمت ہے، جیسے کل پیداوار کا نصف یا ربع، خمس وغیرہ، اور اگر پیداوار کا ایک حصہ متعین نہ کرکے ذمہ میں کچھ نقد رقم متعین کردیا جائے تو اس کو خراج موظف کہیں گے۔ جیسے ایک جریب پر ایک درہم وغیرہ۔

خراج مقاسمة إن کان الواجب بعض الخارج کالخمس وغیرہ وخراج وظیفة ان کان الواجب شیئاً فی الذمة یتعلق بالتمکن من الانتفاع بالارض۔ (۲)

مصارف عشر وخراج

عشر کے مصارف، مصارفِ زکوٰۃ ہیں۔ اور خراج کے مصارف مصالح مسلمین میں صرف کرنا ہے۔ جیسے سرحدوں کی اصلاح، پلوں کی تعمیر وغیرہ، قاضیوں، حکومت کے کارکنان اور علماء کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے آل وعیال کا خرچہ دیا جائے گا۔ فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین اور طلبہ علم دین کو بھی اس میں سے

---

(۱) شامی ۲/۴۳ (۲) درمختار علی ھامش ردالمحتار ۲/۳۵۹ باب العشر والخراج

دیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج إلى ان قال والجزية يصرف فى مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماء هم منه ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم قال فى الفتح يعطى ايضا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۱)

خراج مقاسمت خراج موظف کے مثل ہے مصرفاً اور عشر کی طرح ہے تعلقاً بالخارج ؛

ان خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج ولذا يتكرر بتكرر الخارج فى السنة وانما يفارقه مصرفاً ۔(۲)

عشری اور خراجی زمینوں کی تحقیق

اسلامی تسلط کے بعد اراضی پر ابتداءً مسلمانوں کا قبضہ اور ان پر ان کی ملکیت اراضی کے عشری ہونے کی بنیاد ہے، پس وہ اراضی جہاں کے لوگ از خود برضا و رغبت اسلام میں داخل ہو گئے جیسے مدینہ طیبہ یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد حاصل ہوئیں اور پھر لوگوں نے اسلام قبول کر لیا، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور وہاں کے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا اور امیر المسلمین نے ان کی اراضی مجاہدین میں غنیمت کے ضابطہ کے مطابق تقسیم کر دیا یا مصلحتاً مجاہدین کے علاوہ دیگر مسلمین کے درمیان تقسیم کر دیا، یا ایسی بنجر زمینیں جن کو مسلمانوں نے امیر المسلمین کی اجازت سے عشری پانی سے قابل کاشت بنایا، مذکورہ تمام اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔

ومنها الارض التى اسلم أهلها طوعا او فتحت قهرا او قسمت بين الغانمين۔(۳)

وفى دار جعلت بستاناً إن كانت لمسلم سقاها بماء العشر فعشر ۔ (۴)

ويعتبر قربه عند ابى يوسف وعند محمد يعتبر الماء والمعتمد الاول ۔(۵)

---

(۱) فتح ۴/۳۸۴ (۲) شامی ۲/۳۵۹ (۳) بحر الرائق ۲/۲۴

(۴) ماخوذ من الشامی ۲/۳۵ (۵) در مختار

وہ اراضی جو فتح کے بعد بدستور کافر کے قبضہ میں رہنے کی وجہ سے یا خراجی صورتوں میں سے کسی صورت کی وجہ سے خراجی رہیں، کچھ عرصہ بعد غیر آباد اور لاوارث ہو کر بیت المال کے قبضہ میں گئیں اور امیر بیت المال نے شرعی مصالح کے پیش نظر کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دیا، یا کسی بھی طرح کسی مسلم کو مالکانہ حیثیت دے دیا، وہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی گو مسلمانوں کی ملکیت فتح کے بہت زمانہ بعد ہوئی اور اس سے قبل خراجی رہیں، تاہم زمین کے غیر آباد اور لاوارث رہ جانے کی وجہ سے اولاً بیت المال کی طرف منتقل ہوئیں بعدہٗ بیت المال سے از سر نو مسلمانوں کو ملیں، تو ابتدائی ملکیت حکماً مسلمانوں کی ہی قرار دی جائے گی۔ درمختار کی عبارت "ویجب الخراج فی أرض الوقف الا المشتراۃ من بیت المال" کے تحت علامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے فرمایا:

"ولم یذکر فی البحر العشر وانما قال بعدہ حقق ان الخراج ارتفع عن أراضی مصر لعودها الی بیت المال بموت ملاکها الی ان قال نعم ذکر العشر فقال انه لایجب ایضا لانه لم یر فیه نقلا قلت ولایخفی ما فیه لانهم قد صرحوا بان فرضیة العشر ثابتة بالکتاب الخ

وبانه سبب وجوبه الارض النامیة بالخارج حقیقة الخ ولاشك ان هذه الارض المشتراۃ وجد فیها سبب الوجوب الی ان قال فالقول بعدم الوجوب فی خصوص هذه الاراضی یحتاج الی دلیل خاص ونقل صریح ولایلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج"۔(۱)

تسلط کے بعد ابتداءً یا ثانیاً اراضی پر کافروں کا قبضہ اور ان کی ملکیت اراضی کے خراجی ہونے کی اصل ہے پس کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ وہ لوگ اپنے اپنے مذہب پر بدستور قائم رہیں گے تو صلح نامہ کی شرط کے مطابق یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور وہ اراضی بدستور انہیں کی ملکیت میں رہیں گی، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور امیر المسلمین نے مجاہدین کے درمیان ان کو تقسیم نہیں کیا، خواہ ان کی ملکیت بدستور باقی رکھا یا دوسرے کافروں کو مسلمان اراضی کا مالک بنادیا،

---

(۱) ردالمحتار باب العشر والخراج ۲/۳۵۳

یہ تمام اراضی خراجی ہوں گی۔

أما الارض الخراجية فما فتحت قهرا او تركت في ايدي اربابها وارض بني نصارى تغلب[1] ـــــ او فتح صلحا خراجية۔ (۲)

یا ایسی بنجر زمین جس کو کافروں نے قابل کاشت بنایا یا مسلمانوں نے خراجی پانی کے ذریعہ زراعت کے قابل بنایا، وہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

"والموات التي احياها ذمي مطلقا او مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون ودجلة"[3]

(محور چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں

آزادیٔ ہند اور قانونِ تنسیخ زمین داری کے بعد جن اراضی پر فی الوقت مسلمانانِ ہند کا قبضہ اور ان کی ملکیت متعارف ہے وہ چند نوعیت کی ہیں:

(۱) وہ اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً منتقل ہوتی ہوئی آرہی ہیں، مغلوی یا برطانوی کسی بھی دور میں ان اراضی پر کافروں کی ملکیت ثابت نہیں۔

(۲) وہ اراضی جن پر تقسیم ہند سے قبل مسلمانوں کی ملکیت تھی اور وراثۃً منتقل ہوتی ہوئیں ان تک پہنچی تھیں۔ مگر تقسیم ہند کے بعد اپنی جائداد اور پراپرٹی چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے، ان زمینوں میں سے بعض پر وہ از خود دوسرے مسلمانوں کو قبضہ دلا کر گئے اور قبضہ کے بعد مسلمانوں کی ملکیت حکومت نے تسلیم کر لیا، یا حکومت نے اپنے قبضہ میں لینے کے بعد مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا، اور بعض اراضی پر حکومت قابض ہونے کے بعد ہندوؤں اور سکھوں کے

---

(۱) البحر ۲۳۰/۱ (۲) درمختار (۳) بحر بحوالۂ مذکور

درمیان تقسیم کردیا۔

(۳) وہ اراضی جن پر کافروں کی ملکیت تھی اور ان کو مسلمانوں نے خریدا، یا کسی بھی جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔

(۴) وہ اراضی جن کے بارے میں کوئی تاریخ معلوم نہیں کہ کب اور کس طرح مسلمانوں تک پہنچیں۔

(۵) وہ اراضی جن پر کسی کی ملکیت نہیں۔ افتادہ، بنجر اور ناقابل کاشت تھیں اور مسلمانوں نے از خود قابل زراعت بنایا اور حکومت نے ان کے قبضہ کو قانونی حیثیت دے دی یا حکومت کی اجازت سے مسلمانوں نے زمین کو پیداواری بنایا۔

مذکورہ اراضی کے احکام کو معلوم کرنے سے قبل چند بنیادی نکتوں کی طرف رہنمائی ضروری ہے پہلی بنیادی بات تو یہ ہے کہ اراضی ہند بلاشبہ عشری یا خراجی ہیں، اس اصل پر کسی کو باب الرکاز میں درمختار کی عبارت "فی ارض خراجیۃ او عشریۃ" کے ذیل میں علامہ شامی کی عبارت:

"ویحتمل ان یکون احترزا عما وجد فی دارالحرب فان ارضہا لیست خراج او عشرۃ" (۱)

سے یہ شبہ نہ پیدا ہو کہ عشر وخراج کے وظائف دارالحرب کی اراضی پر جاری نہیں ہو سکتے ہیں اور ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے تو ضرور دارالحرب ہوگا ـــــ اور دار کی تیسری قسم فقہی ابواب میں معروف نہیں ہے ـــــ اس لیے کہ اولاً ہندوستان دارالحرب نہیں، دارالحرب کی جو تعریف فقہاء امت سے منقول ہے وہ ہندوستان جیسی حکومت پر صادق نہیں آتی۔ بالفرض ہندوستان کو دارالحرب کی فہرست میں داخل بھی کرلیا جائے تو وہ دارالحرب قطعاً نہیں ہے جو اصلی ہو، ان اراضی پر مسلمانوں کے استیلاء کا تصور نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کے رہنے سہنے اور لین دین تک کا تصور نہ رہا ہو، یقیناً ایسا دارالحرب اصلی دارالحرب ہوگا، اور اس کی اراضی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی ـــــ اراضی ہند اس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس دیار پر عرصہ دراز تک تقریباً ۸ سو سال مسلمانوں کا ڈنکا بجا، یہاں کی اراضی پر عشر وخراج کے احکام لمبے عرصہ تک جاری کیے جاتے رہے، پس یہاں کی زمینیں اس حکم سے الگ ہوں گی

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱

عشر وخراج کے وظائف یقیناً جاری کیے جائیں گے۔ شرح سیر میں امام سرخسی رح کی عبارت :

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین" (۱)

اسی کی طرف مشیر ہے۔ اس لیے کہ ارض المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت اور اقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو، اس لیے کہ حکم خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جاسکتا۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ وظیفۂ عشر وخراج مالک کے بدلنے سے متبدل نہ ہوگا الا بضرورۃ، خراجی زمین کافر سے یا مسلم سے مسلمان نے خریدا تو وظیفۂ خراج بدستور باقی رہے گا۔ اس اصل کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کافر نے عشری زمین مسلمان سے خریدا تو وہ بھی عشری رہے۔ لیکن عشر میں عبادت کا معنیٰ ہے اور کفر اس کے منافی ہے۔

"ان الاصل انه مؤنة الارض لاتتغیر بتبدل المالك الابضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة - (۲) ـــــــ لان فی العشر معنی العبادة والکفر ینافیها" (۳)

تیسری بنیاد یہ ہے کہ جس صورت میں حالات کے عدم علم کی وجہ سے نہ خراج کی کوئی دلیل مل سکے نہ عشر کی تو "حملا لحال المسلم علی الکمال واستصحابا للحال" وہ اراضی عشری سمجھی جائیں گی۔

"والاستصحاب عبارة عن الحکم ببقاء حکم ثابت بدلیل غیر متعرض لبقائه ولالزواله محتمل للزوال بدلیله لکنه التبس علیك حاله" (۴)

اسلامی تسلط کے بعد اراضی کا عشری ہونا یقینی ہے جس سے عدول یا بقاء کی کوئی دلیل موجود نہیں تو وہ استصحاباً عشری ہی قرار پائیں گی۔

چوتھی بنیاد: مردہ اور ناقابل کاشت اراضی کو قابل کاشت بنانے کے بعد عشری اور خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری اور خراجی ہونے پر ہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری وخراجی ہونے پر۔

وما أحیاه مسلم یعتبر قربه عند أبی یوسف وعند محمد یعتبر الماء

---

(۱) شرح سیر ۴/۳۰۲ (۲) بدائع ۴/۵۵ (۳) بحر (۴) ادلة التشریع ۲۶۷/

والمستند الاول" (۱)

مذکورہ بالا بنیادوں کی روشنی میں اراضی ہند کی شرعی حیثیت

(۱) پہلی صورت میں تمام اراضی عشری قرار پائیں گی۔

"لأنه أليق بالمسلم أى لما فيه معنى العبادة وكذا هو أخف حيث يتعلق بنفس الخارج" (۲)

(۲) دوسری صورت میں جو اراضی ایک مسلم کی ملکیت سے نکل کر دوسرے مسلم کی ملکیت میں گئیں خواہ تارکین وطن نے از خود حوالہ کر دیا یا مسلمانوں نے قبضہ کرلیا اور حکومت نے قبضہ کو تسلیم کرلیا تو مالک کے بدلنے سے وظیفہ عشر نہیں بدلے گا، اگر وہ اراضی اس وقت عشری رہی ہوں گی البتہ جن اراضی کو حکومت نے قبضہ میں لے لیا، حکومت کی شیئ ہوجانے کے بعد حکومت کی جانب سے مسلمانوں میں تقسیم کی گئیں، تو اراضی کے کافر حکومت کے قبضہ میں حاکمانہ طور پر چلی جانے کی وجہ سے ان اراضی سے وظیفہ عشر ختم ہوجائے گا۔ اس لیے وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ اور وہ بھی جن کو حکومت نے ہندوؤں اور سکھوں کے درمیان تقسیم کردیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں۔

(۳) تیسری قسم کے اراضی کافروں کے پاس ہوں کہ خراجی تھیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی۔

"لأن مؤنة الأرض لا تتغير بتبدل المالك اشترى مسلم من ذمى ارض خراج يجب الخراج" (۳)

(۴) چوتھی صورت میں جن اراضی کا حال معلوم نہیں، وہ اراضی تیسری بنیاد کی وجہ سے عشری رہیں گی۔

(۵) پانچویں صورت میں جن اراضی کو مسلمانوں نے قابل کاشت بنایا تو وہ اراضی عشری ہوں گی، امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری ہونے کی وجہ سے اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری ہونے کی وجہ سے، بصورت دیگر اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ علی اختلاف

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۵۳، باب العشر والخراج (۲) شامی ۳/۳۵۱ (۳) درمختار علی ہامش ردالمختار ۳/۳۰۴

القولین والمعتمد الاول۔

سرکار کو بنام مال گذاری دی جانے والی زمینی ٹیکس، خراجی زمین سے حکم خراج کو ساقط نہیں کرے گا اس لیے کہ حکومت مال گذاری نہ تو بنام خراج لیتی ہے اور نہ ہی وہ خراج کو مصارف خراج میں تقسیم کرنے کی پابند عہد ہے، نہ اس کے پاس اسلامی فوج ہے، بلکہ ان کی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کی جاتی ہیں ـــــ بلکہ حکومت اگر خراج کے نام سے بھی خراج وصول کرے تو بھی حکم خراج ساقط نہ ہوگا۔ مالکان اراضی از خود خراج نکال کر مصارف خراج میں صرف کریں۔

لأن الكافرين ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين وأيضاً ليسوا بمصارف الخراج كما فی جامع الفصولين ـ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (الآية)

درمختار کی عبارت" اخذ البغاة والسلاطين الجائرة" کے ذیل میں علامہ شامی کا قول:

"ويظهرلی ان اهل الحرب لوغلبوا على بلدة من بلادنا كذالك لتعليلهم اصل المسئلة بان الإمام لم يحميهم والجباية بالحماية" (۱)

اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جس طرح کسی مسلم سے باغیوں کے خراج وصول کر لینے سے خراج کا اعادہ نہیں ہوگا، اسی طرح بلاد مسلمین میں سے کسی پر اہل حرب اور کافروں کا غلبہ ہوجائے اور حکومت ہمارے ہاتھ سے چلی جائے جیسے ہندوستان تو اگر اہل حکومت علی شرط الخراج بنام خراج وصول کرے تو خراج ادا ہو جائے گا لیکن علامہ شامی کا یہ قیاس، قیاس مع الفارق معلوم ہو رہا ہے اس لیے کہ باغیوں کے خراج وصول کر لینے کے بعد خراج کے ساقط ہونے کا مدار آخذ کا مسلم ہونا ہے جو مسلمین کی جانب سے جنگ کرتا اور اپنے سرحدوں کی حفاظت کرتا ہے، گویا وہ مصارف خراج ہیں۔ علامہ شامی نے خود بیان فرمایا ہے کہ:

" لأنهم مصارفه وعلته لمحذوف فلا يفتون باعادته لانهم مصارفه إذ اهل البغی يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة۔" (۲)

اور کفار اپنی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کرتے ہیں اور وہ مصارف خراج نہیں۔ فکیف یقام الکفار

---

(۱) رد المحتار ۲/۳۲ باب زکوٰۃ الغنم (۲) ۲/۳۲، شامی باب زکوٰۃ الغنم

على المسلمين المقاتلين الدافعين عن الإسلام والمسلمين ۔ (۱)

جن اراضی کا جو خراج عہدِ اسلامی سے اِلیٰ یومنا ثابت رہا وہ بدستور باقی رہے گا، خراج کی جو قسم جس شرح کے ساتھ ادا کرنا معروف رہا اس قسم میں تبدیلی کیے بغیر حالات اور پوزیشن کو دیکھتے ہوئے شرح میں کمی یا زیادتی کی جا سکتی ہے ۔

ولیس للامام أن یحول الخراج الموظف إلى خراج المقاسمة اقول وكذلك عكسه فيما يظهر من تعليله لانه قال لان فيه نقض العهد وهو حرام" (۲)

وہ خراجی اراضی جن پر خراج کی کوئی قسم ثابت نہیں یا جن کا خراجی ہونا موجبات خراج میں سے کسی موجب کی وجہ سے فی الوقت ہوا۔ ان تمام خراجی اراضی پر خراج مقاسمت کا حکم جاری کرنا ناقص فہم میں مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ خراج مقاسمت تعلقاً، تکراراً، توافقاً و تخالفاً عشر کی طرح ہے ۔

" قال الشامی: وقد تقرر ان خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج ولذا يتكرر بتكرر الخارج فی السنة وانما يفارقه فی المصرف إلى ان قال وتجری الاحكام التی قررت فی العشر إلى ان قال ولاشك ان أراضی بلادنا خراجية وخراجها مقاسمة كما هو مشاهد"

ثابت ہوا کہ خراج مقاسمت کو بڑی حد تک عشر سے مناسبت ہے، مسلمانوں کی اراضی میں اصل عشر ہے ــــــ ان کی اراضی پر خراج کے احکام بعض ناگزیر سبب کی وجہ سے ہے ، لہٰذا خراج کی وہ قسم جو عشر سے زیادہ قریب ہو نافذ کرنا اقرب الی الفقہ والقیاس ہے ــــــ مقاسمت کی مقدار نصف خارج سے زیادہ نہیں ہوتی، اور عام حالات میں خمس سے کم نہیں ہونا چاہیے ۔

" وطاقة أی غاية الطاقة نصف الخارج لأن التنصيف عين الانصاف فلا يزاد عليه فی خراج المقاسمة ولا ينقص عن الخمس لان عدم التنقيص عن الخمس غير منقول " (۳)

---

(۱) رسالة الخراج (۲) ردالمحتار ۳/۳۶۲

(۳) ردالمحتار ۳/۳۶

علامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ " لا ینقص عن الخمس " محمول ہے اس صورت پر جب زمین کی پیداوار میں وجوب خمس کی گنجائش ہو، بایں طور کہ آمدنی زیادہ اور خرچ کم ہو، اخراجات اور خمس کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد کچھ باقی رہتا ہو۔ اور اگر آمدنی کم اور خرچ زیادہ ہو جاتا ہو اس طور پر کہ اخراجات اور خمس کو منہا کرنے کے بعد بہت کم بچتا ہو تو خمس سے کم واجب کیا جاسکتا ہے۔

لکن قال الخیرالرملی یجب ان یحمل علی ما اذا تطیق فلو کانت قلیلۃ الریع و کثیرۃ المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ کما فی ارض العشر الیٰ ان قال فمطالبتہ بالقسم ظلم علی ظلم و الظلم یجب اعدامہ فلا یجوز مساعدۃ اھل التیمار علیٰ ظلمھم بل یجب ان ینظر الیٰ ما تطیقہ الأراضی "(۱)

ان عبارات سے یہ روشنی ملی کہ پیداوار کی پوزیشن دیکھتے ہوئے مقاسمت میں خمس سے کم کیا جاسکتا ہے۔

زمانہ کے حالات کے اعتبار سے جدید طریق زراعت پر ہونے والے اخراجات کا بارگراں اس امر کی طرف داعی ہے کہ خمس مقاسمت کو کم کیا جائے۔ یقیناً کھیتوں کی تیاری، مزدوروں کی مزدوری اور زمین کی زراعتی پوزیشن کی وجہ سے کھاد و ادویات کے لازماً استعمال میں ایک بڑی رقم صرف ہورہی ہے اس کے بعد خمس کا وجوب ظلم کے مترادف ہوگا ـــــ اس لیے مقاسمت کی شرح کو خمس سے کم کرکے پیداوار کے ایک دوسرے وظیفہ شرعی عشر کو واجب قرار دیا جانا چاہیے۔ کلام خداوندی:

" ان اللّٰہ یرید بکم الیسر ولا یرید بکم العسر "

کا تقاضا بھی ہے اور مقاسمت کو عشر کے ساتھ مناسبت کا نتیجہ بھی ـــــ پس وظیفہ عشر اور عشر مقاسمت کے درمیان مصارف کے بنیادی فرق کو برقرار رکھتے ہوئے جو خراجی اراضی کے خراجی ہونے کو باقی رکھنے کی دلیل ہوگی، دیگر احکام مثلاً تعلق خارج، تکرر فی السنۃ، تساقط واجب بربنائے عدم زراعت وغیرہ میں مناسبت کی وجہ سے دونوں کی مقدار کو اگر ایک قرار دے دیا جائے تو میرے ناقص فہم

---

(۱) شامی ۳/ ۲۶۲

میں دونوں کی شرعی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیے۔ اراضی کے مسلمانوں کے قبضہ میں آجانے کے باوجود اراضی کا محکوم بالخراج رہنا اصل شرعی "ومؤنة الارض لاتتغير بتبدل المالك" کی وجہ سے ہے۔ اور خراج میں عقوبت کا معنیٰ ہے جو منافی اسلام نہیں۔

"بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق" (۱)

یہ خراجی عقوبت اجباری نہیں، خود کردہ اور اختیاری ہے۔

" ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداءً وجبرًا واما باختياره فيجوز"

کافروں کی اراضی خریدنے اور خراجی پانی سے زمین کو سیراب کرنے میں اختیار کو دخل ہے ـــــــــ البتہ اس معنیٰ میں عبادت کہا جاسکتا ہے کہ اس نے حکم شرعی کے مطابق وظیفۂ شرع، شرعی مستحقین تک پہونچادیا، پس امتثال حکم شرع کا ثواب ضرور ملے گا۔

عشری اراضی میں عشر اور نصفِ عشر دو وظیفے ثابت بالسنۃ ہیں۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ماسقت السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر (الحديث)

درمختار میں عشر سے نصف عشر کی جانب منتقل ہونے کی وجہ اخراجات کی کثرت بیان کیا ہے۔ "ودالية أى دولاب لكثرة المؤنة" (۲)

گویا آب پاشی پر آنے والے اخراجات کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار نہ دے کر نفس واجب میں کمی کردیا گیا ہے۔ اگر اخراجات کو منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار دیا جائے تو واجب کی تقسیم ختم ہوجائے گی جو ثابت بالسنۃ ہے اور وظیفہ ہمیشہ عشر کا ہی رہ جائے گا۔ واللازم باطل فالملزوم مثله ۔ پس تمیع پیداوار میں عشر یا نصف عشر کا حکم جاری ہوگا جس کی بنیاد قلت مؤنت اور کثرت مؤنت ہوگی۔ نفس پانی کو واجب کی کمی میں کوئی دخل نہیں بلکہ پانی پر خرچ ہونے والی اضافی رقم کو دخل ہے۔

لانه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة

---

(۱) بحر ۲/۲۳۸ (۲) درمختار علیٰ هامش ردالمحتار ۲/۶۹

كان الواجب واحدا وهو العشر دائما فى الباقى لانه لم ينزل إلى نصفه إلا المؤنة ولو رفعت المؤنة والباقى بعد رفع المؤنة لامؤنة فيه فكان والواجب دائما العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو قدر المساوى للمؤنة اصلاً۔(۱)

کھاد وادویات اور جدید طریق زراعت پر آنے والے دیگر اخراجات، آب پاشی پر آنے والے اخراجات سے مختلف نہیں بلکہ ان اخراجات سے کئی گنا زائد ہوتے ہیں، پس آسمانی پانی سے سیرابی کے باوجود مذکورہ اخراجات کی کثرت کی وجہ سے عشر کو نصف عشر کی طرف تبدیل کر دینا مناسب ہے۔

مزارعت یعنی وہ معاملہ جس کی وجہ سے زمین کی کاشت بٹائی کے طور پر ہو۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عقد مزارعت، عقد صحیح ہے اور اکثر اماموں کی رائے صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مزارعت کے عقد فاسد رہنے کے باوجود کسی نے اس طرح کا معاملہ کر کے پیداوار حاصل کیا تو ان کے نزدیک مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ پوری پیداوار کا عشر رب الارض پر ہوگا اور کل پیداوار اسی کی ہوگی۔ مزارع کی حیثیت عامل کی ہوگی، اس کو اس کے عمل کا اجر مثل دیا جائے گا بشرطیکہ بیج مالک زمین نے دی ہو، اور اگر بیج بٹائی دار نے دی تو کل پیداوار بٹائی دار کی ہوگی اور رب الارض کو پیداوار کے بقدر زمین کا اجر مثل دیا جائے گا۔ "فالخارج اما تحقیقا او تقدیرا" میں تقدیرًا کا یہی مطلب ہے۔ اس صورت میں بھی مالک زمین ہی کل عشر دے گا۔ دونوں ہی صورتوں میں اپنے حصہ کا عشر عین خارج ہوگا اور بٹائی دار کے حصہ کا عشر ذمہ میں واجب ہوگا۔ ذمہ میں واجب ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ عین خارج کے ہلاک ہو جانے بعد مزارع کے حصہ کا عشر ساقط نہ ہوگا، واجب الادا رہے گا۔

"لان المزارعة فاسدة عنده فالخارج له اما تحقيقا أو تقديرا(۲) ـــــ وفى البحر أوعلى قوله على رب الارض لكن يجب فى حصته فى عينه وفى حصة المزارع يكون دينا فى ذمته"(۳)

---

(۱) شامی ۲/۶۹ (۲) التفصيل كله مذكور فى الشامى ۲/۷۶ (۳) بحر ۲/۲۳۶

بٹائی دار کے درمیان جس شرح کے ساتھ جو طے پایا تھا اسی شرح کے مطابق پیداوار کی تقسیم ہو جائے گی، اور ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا مالک ہوگا اور اپنے حصہ کا عشر ہر ایک پر واجب ہوگا۔

"لکن ما ذکر من التفصیل یخالفه ما فی البحر والمجتبی إلی ان قال من غیر ذکر هذا التفصیل وهو الظاهر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج بینهما فیجب العشر علیهما" (۱)

بٹائی دار اور مالک دونوں ہی مسلمان ہوں، تو دونوں کے اپنے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی کافر ہو تو جو مسلم ہوگا اس کے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ مسلم صرف اپنے اس حصہ کا مالک ہے جو اس کو بٹائی سے حاصل ہوا۔ حصہ کافر پر اس کا کوئی حق نہیں، وہ کافر کی ملکیت ہے اور کافر اہل شرع نہیں ـــــــــ فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔ وقد اشتهر ان الفتوی علی الصحة۔

(محورِ پنجم)

(۱) عشر کے وجوب کے لیے کوئی متعین مقدار ضروری نہیں، پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا، یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رح کا قول ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے ایک متعین مقدار ضروری ہے۔ اس لیے کہ عشر بھی ایک زکوٰۃ ہے" زکوٰۃ المال والغنم" کی طرح اور زکوٰۃ المال وغیرہ کے لیے ایک نصاب تحقق غناء کے لیے مقرر ہے پس عشر کے لیے بھی ایک نصاب غناء کے تحقق کے لیے ضروری ہوگا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رح اور صاحبین کے قول کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کیا عشر "حق الزرع" ہے یا "حق الارض"؟ ـــــــــ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر حق الزرع ہے اور یہی مذہب دیگر ائمہ کرام کا ہے۔

واصل هولاء الائمة ان العشر حق الزرع ولهذا کان عندهم یجتمع العشر والخراج لأن العشر حق الزرع ومستحقه اهل الزکاة - ومما احتج الجمهور ان الخراج یجب فی الارض التی یمکن أن تزرع سواء زرعت أم لم تزرع وأما

(۱) ردالمحتار ۲/۶۷

العشر فلا يجب إلا في الزرع "(۱)

اور حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشر حق الارض ہے، پس زمین سے جو بھی حاصل ہوگا اس میں عشر واجب ہوگا، حقیقۃً عشر زکوٰۃ کی طرح نہیں، بلکہ ان دونوں کے مصارف کے ایک ہونے کی وجہ سے مجازاً عشر کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے امام جبراً عشر وصول کرے گا اور ترکہ سے بھی لیا جائے گا اور قرض کے باوجود واجب ہوگا اور اراضی مجنون، صغیر، مکاتب، ماذون، وقف تمام میں عشر واجب ہوگا۔

"وابوحنيفة يقول العشر حق الارض فلا يجتمع الحقان (۲) ـــــــ لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للامام اخذه جبرا ويؤخذ من التركة ويجب مع الدين وفي ارض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف وتسمية زكاة مجاز "(۳)

حضرات صاحبین رح کے نزدیک عشر کا نصاب پانچ وسق ہے، اگر پیداوار اس مقدار سے کم ہوگی عشر واجب نہ ہوگا، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کا وزن اسی کے حساب سے ساڑھے تین سیر اور گرام وکیلو کے حساب سے تقریباً تین کیلو ڈیڑھ سو گرام ہوتا ہے۔ اس طرح صاحبین کے نزدیک جب تک ۹ر کوئنٹل ۴۵ کیلو تک پیداوار نہ پہنچے عشر واجب نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل ارشاد گرامی: ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق (رواہ مسلم) ہے۔(۴)

والوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم (۵) ـــــــ جو پیداوار وسقی نہ ہو تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک اس کی قیمت کم تر درجہ کے وسقی چیز کے ۵ وسق کی قیمت کو پہونچ جاتے۔

"وقال ابو يوسف فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة في زماننا "(۶)

اور امام محمد کے نزدیک غیر وسقی میں اس نوع کی چیز جن وجہوں پر اندازہ ہوتی ہوں ان میں اعلیٰ درجہ کے اندازہ کے پانچ مثل ہوجائے تو عشر واجب ہوگا۔

وقال محمد إذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۵/۵۵ (۲) ایضاً (۳) درمختار علی ھامش رد المحتار ۲/۶۹

(۴) بحر ۲/۲۳۸ (۵) ھدایہ ۱/۱۸۱ (۶) ھدایہ ۱/۱۸۲

ہیں جن سے کوئی معتد بہ فائدہ مقصود نہیں ہوتا، سوائے کیڑوں کی پرورش اور پرداخت کے، البتہ ریشم کی اس کاشت میں کافی فائدہ ہوتا ہے۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے ان کیڑوں سے جن کی پرورش شہتوت کے پتوں سے ہوتی ہے اور پتوں پر عشر واجب نہیں اس لیے ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب نہیں ہوگا، بلکہ زکوٰۃ المال واجب ہوگی۔

برخلاف شہد کے کہ ان کی پیدائش بھی حیوان سے ہوتی ہے، مگر اس حیوان (شہد کی مکھی) کی پرورش وپرداخت پھل پھول سے ہوتی ہے اور ان دونوں میں عشر ہے ـــــــ حاصل یہ کہ ریشم کا وجود بواسطہ حیوان پتوں سے ہے اور شہد کا وجود بواسطہ حیوان پھلوں اور پھولوں سے ہے:

"لأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها"

(۵) وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں جیسے شیشم، مہوا، ساکھو وغیرہ جن کو یا تو جلاون کے کام میں استعمال کرتے ہیں یا عمارت اور فرنیچر کے استعمال میں لاتے ہیں تو ایسے درختوں میں عشر واجب ہوگا ـــــــ اس لیے کہ ان درختوں سے معتد بہ فائدہ مقصود ہے اور اراضی کو ان سے مشغول رکھا گیا ہے:

لانه يقصد بها استغلال الارض ففيها العشر۔

درمختار کی عبارت "حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر" کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے فرمایا:

"فلو استنمى ارضه بقوائم الخلاف وما اشبه او بالقصب او الحشيش وكان يقطع ذلك ويبيعه كان فيه العشر والخلاف كالكتاب وتشديده لحن صنف من الصفصاف" (۱)

اور اگر باضابطہ ان درختوں کو لگا کر ان سے تجارت مقصود ہو تو ان پر زکوٰۃ التجارت واجب ہوگا۔

(۶) اسی طرح وہ سبزیاں جن کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے اور ان سے مقصود فقط غلہ حاصل کرنا نہیں

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۹

خمسۃ احمال ــــــ اس لیے کہ روئی کے اوزان، اوقیہ، رطل، من، وقر، حمل میں سب سے اعلیٰ وزن ہے۔" وفی الزعفران خمسۃ امناء" اس لیے کہ زعفران میں رطل اور من میں اعلیٰ وزن من ہے ــــــ حضرت امام ابوحنیفہ رح کی دلیل ان تمام نصوص کا اطلاق ہے جو بغیر کسی تفصیل و تعیین کے آئی ہیں۔ ومما اخرجنالکم من الارض (الآیہ) ــــ فی ما سقت السماء ففیہ العشر (الحدیث)

ــــــ حضرات صاحبین رح نے اپنی اصل کی دلیل میں جو حدیث بیان فرمایا ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے اس طرح دیا ہے:

"وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ لانہم کانوا یتبا یعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درھما" (۱)

فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے مذہب پر ہے، علامہ شامی نے فرمایا:۔ ھذا قول الامام وھو الصحیح۔
حاصل کلام یہ کہ مفتی بہ مذہب کے مطابق پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا۔ وجوب کے لیے کوئی مقدار متعین نہیں۔

(۲) صاحبین رح کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے نصاب کی طرح بقاء کی بھی شرط ہے یعنی سال کے اکثر حصہ تک بغیر کسی خارجی تدابیر کے اپنی اصلی حالت پر رہ سکے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک چوں کہ عشر حق الارض ہے اس لیے بقاء کی شرط نہیں ہے ــــ پس زمین سے اگنے والی تمام سبزیات پر عشر واجب ہوگا خواہ سال کے اکثر تک باقی نہ رہ سکے، بشرطیکہ ان سبزیات سے غلہ حاصل کرنا یا کوئی اور فائدہ مقصود ہو۔

"والارض قد تستنمیٰ بما لایبقی والسبب ھی الارض النامیۃ ولھذا یجب فیھا الخراج" (۲)

گھاس، بانس، لکڑی جن سے کوئی فائدہ مقصود نہیں، باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے اس لیے ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔

(۳)
اما الحطب والقصب والحشیش لاتستنبت فی الجنان عادۃ بل تنقیٰ منھا

(۱) ھدایہ ۱/۱۸۱ (۲) ایضاً (۳) ھدایہ

ہاں اگر بانس، گھاس اور درخت وغیرہ کے لیے زمین کو خاص کردیا جائے جس سے معتدبہ فائدہ مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ حاصل یہ کہ ان اشیا میں وجوب عشر کے لیے مدار قصد ہے۔

حتیٰ لواتخذ ھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر۔(۱)

ولیس المراد ذاتہ بل لکونہ من جنس مالایقصد بہ استغلال الارض غالبا

وان المدار علی القصد حتی لوقصد بہ ذلک وجب العشر۔(۲)

پانی میں پیدا کی جانے والی چیزوں مثلاً کھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ عشر و خراج زمینی پیداوار میں واجب ہوتے ہیں جس کا سبب "الارض النامیۃ" ہے۔ وما اخرجت الارض ففیہ العشر" سے مراد وہ پیداوار ہیں جو زمین سے حاصل ہوتی ہوں۔ کھانہ، سنگھاڑا، کی پرورش درحقیقت پانی سے ہوتی ہے زمین سے نہیں، زمین کی حیثیت ظرف کی ہے، پس یہ اشیاء مما اخرجنا لکم من الارض کے معنی میں نہیں ہوں گی، بلکہ ان میں زکوٰۃ الاموال والتجارۃ کے احکام اپنے شرائط وتفاصیل کے ساتھ جاری کیے جائیں گے۔

(۳) زراعتی اراضی پر تالاب کھود کر زمین کو غلوں کی کاشت سے نکال کر مچھلیوں کی کاشت کے لیے خاص کردیا، اب ان اراضی سے الاضی کا نام ختم ہوگیا۔ اب حوض اور تالاب کے نام سے موسوم ہوچکا ہے۔ حقیقت کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی ہوجایا کرتی ہے۔ عشر متعلق بالخارج من الارض ہے، اور مچھلی متعلق بالخارج من الارض نہیں بلکہ من الماء ہے ـــــ پس مچھلی بھی "مما اخرجنا لکم من الأرض" کے حکم میں نہ ہوگی۔ علامہ شامیؒ "ولافی عین قیر" کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"لانہ لیس من انزال الارض انما ھو عین فوارۃ کعین الماء فلاعشر فیہا۔"

یہ علت فی ما نحن فیہ کی بھی بن سکتی ہے۔ مقصد ان مچھلیوں کی کاشت سے دراصل تجارت ہے اس لیے ان مچھلیوں میں زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگی نہ کہ عشر۔

(۴) شہتوت کے درخت جن کو ریشم کے کیڑوں کی حفاظت اور پرورش کے لیے لگائے جاتے

---

(۱) ھدایہ (۲) ردالمحتار ۲/۶۸

بلکہ غلہ حاصل کرکے ان سے تجارت مقصود ہے تو ان میں بھی زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگا، اگر ان سبزیات کی قیمت زکوٰۃ المال کے نصاب تک پہونچ جائے اور اس پر حول پر گذر جائے ــــــ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول" لیس فیما دون خمسة اوسق "کی تاویل میں صاحب ہدایہ کا قول" ماروياه زكوٰة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق اربعون درهما" فیما نحن فیہ کی تائید ہے ــــــ وہ سبزیاں جن سے مقصود تجارت نہیں بلکہ استعمال میں لانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر واجب ہوگا۔

(۷) وقف نام ہے "حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة" کا، وقف سے اراضی موقوفہ پر حکماً واقف کی ملکیت باقی رہتی ہے، فقط منفعت کا تصدق ہوتا ہے اور وجوب عشر متعلق بالخارج (پیداوار) ہے۔ پس اراضی موقوفہ پر واقف کی ملکیت گو باقی رہتی ہے، مگر منفعت اور پیداوار کے مالک چوں کہ اہل وقف ہیں، اس لیے اہل وقف کو زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس پر عشر واجب ہوگا۔

"ولذا كان للإمام أخذه جبرًا إلى أن قال ويجب في أرض وقف (درمختار)۔ أفاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الأرض فكان ملكه لها وعدمه سواء (بدائع)"[۱]

یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ زراعت اہل وقف نے خود کی ہو، اور اگر اہل وقف کے علاوہ کسی اور نے اجرت پر زراعت کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مؤجر (اجرت پر دینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ اور حضرات صاحبین رح کے نزدیک مستاجر (اجرت پر لینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ قلت هذا ظاهر فيما اذا زرعها أهل الوقف اما اذا زرعها غيرهم بالأجرة فيجري فيه الخلاف[۲] ــــــ قال في فتح القدير لهما ان العشر منوط بالخارج وهو للمستأجر وله انهما كما تستنمى بالاجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالايجاب عليه[۳]

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۷ (۲) ردالمحتار ۲/۶۷ (۳) ایضاً ۲/۶۷

دارالاسلام میں زمین کی فقہی تقسیم

از:۔۔۔۔۔۔ مولانا نعمت اللہ صاحب، استاذ دارالعلوم دیوبند۔

۱۔۔۔۔ **اراضی مملوکہ:** وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں شرعی اسباب ملکیت کے تحت داخل ہو۔

۲۔۔۔۔ **اراضی موقوفہ:** وہ زمین جس کو اس کے مالکین نے وقف کر دیا ہو جس کی وجہ سے کسی کا مالک بننا بنانا اور زمین کو رہن رکھنا ممنوع ہو گیا ہو۔

۳۔۔۔۔ **اراضی متروکہ:** آبادی کے قریب کی وہ زمین جو آبادی کے لوگوں کی ضرورت کے لیے ہو۔

۴۔۔۔۔ **سرکاری زمین:** وہ زمین جو غانمین میں تقسیم کرنے کے بعد باقی رہی ہو اور امام نے اس کو بیت المال کے لیے خاص کر دیا ہو، یا بلا تقسیم وہ زمین بیت المال کے لیے خاص کر دی گئی ہو۔ اس طرح وہ زمین جو مالک کے مرنے کے بعد ورثاء کے نہ ہونے کی صورت میں بیت المال کی طرف لوٹ آئی ہو۔ شامی میں ہے:

"هو ما مات أربابه بلا وارث وآل لبيت المال او فتح عنوة وابقىٰ للمسلمين إلىٰ يوم القيامة" [1]

۵۔۔۔۔ **بنجر زمین (موات):** وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو اور آبادی سے دور ہو کہ وہاں تک انسان

---

(۱) شامی ۴/۲۵۶

کی بلند آواز نہ پہونچ سکتی ہو اس زمین پر سرکاری حق ہے، حکومت کی اجازت سے جو کوئی اس کو آباد کرے گا وہ اس کا مالک ہوگا۔ شامی میں ہے:

" ارض لا ینتفع بہ من الاراضی ولیست مملوکۃ لمسلم ولاذمی وھی بعیدۃ من القریۃ اذا صاح من باقصی العامر وھوجھوری الصوت لایسمع صوتہ" (۱)

۶ ضبط کی ہوئی زمین (ارض الحوز)

وہ زمین جس کی کاشت سے اور خراج کی ادائے گی سے اس کے مالکین عاجز ہوں اور عاجز ہو کر وہ حکومت کے حوالہ کر دیں تاکہ حکومت اپنا خراج وصول کرنے کا انتظام خود کرے، اس طرح یہ زمین مالکین کی ملکیت پر باقی رہتی ہے، حکومت کاشت کراکے اپنا خراج وصول کر کے بقیہ آمدنی مالک کے حوالہ کرتی ہے، حکومت کے لیے ایسی زمین کو اس حالت میں فروخت کرنا یا وقف کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

" اراضی الحوزھی المملوکۃ التی عجزاصحابھا عن زراعتھا واداء ضریبتھا......
قال الامام الولوالجی فی فتاواہ ولوعجز رجل عن زراعۃ الارض وھی خراجیۃ رفعھا الامام الی بن یقدرعلی الزراعۃ ویاخذ منہ الخراج ویدفع الفضل الی رب الارض بعد حصۃ الزراع" (۲)

ارض عشری

(الف) **اراضی مملوکہ:**

یعنی (۱) جس جگہ کے لوگ مسلمان ہو گئے ہوں ان کی زمین عشری ہوں گی۔

(۲) وہ زمین جس کو امام نے بذریعہ جنگ قبضہ کر کے بعد الخمس مجاہدین میں تقسیم کر دیا ہو وہ بھی عشری ہوگی۔

" کل ارض اسلم اھلھا اوفتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ" (۳)

---

(۱) شامی ۲۷۸/۵ (۲) التحفۃ المرضیۃ لابن نجیم: ص۲۰۱ (۳) ھدایہ اولین: ۵۹۷

(۳) وہ سرکاری زمین جس کو سرکار نے فروخت کردیا ہو اور کسی مسلمان نے خرید لیا ہو تو ایسی زمین پر عشر ہوگا۔

"ان الخراج قد ارتفع عن اراضی مصر لعودها إلی بیت المال بموت ملاکها قال اذا اشتراها انسان من الامام بشرطه شراء صحیحاً ملکها ولاخراج علیها فلا یجب علیه الخراج" (۱)

"ولان المسلم لا یجوز وضع الخراج علیه ابتداء وان جاز بقاء ولان الساقط لا یعود کذا قال ابن نجیم" (۲)

البتہ ابن نجیم نے اس زمین کے متعلق کہا ہے کہ اس پر عشر بھی نہ ہوگا جس کی وجہ سے وہ زمین نہ عشری ہوئی نہ خراجی۔

"وقال ایضاً أنه لا یجب فیها العشر ایضاً قال لانی لم اره نقلا فی ذلك"

مگر علامہ شامیؒ نے اس پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قلت فیه نظر لما علمت ان الشرط ملك الخارج لانه یجب فیه لا فی الارض حتی وجب فی الخارج من ارض الصغیر والمجنون والمکاتب والوقف ولان سببه الارض النامیة بالخارج تحقیقاً ولا یلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن الماخوذ لبیت المال هو بدل الارض لا بدل الخارج علی أنه قد ینازع فی سقوط الخراج حیث کانت من ارض الخراج او سقیت بماءه بدلیل ان الغازی الذی اختط به الامام داراً لا شی علیه فیها فاذا جعلها بستانا وسقاها بماء الخراج فعلیه الخراج او بماء العشر فعلیه العشر۔الخ" (۳)

اس کے علاوہ باب العشر والخراج جلد ثالث ص۲۵۵ میں مدلل طور پر مزید اس کی تردید کی ہے۔

اس لیے اس کو بھی عشری زمین کہا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہوگا یا جس پانی سے سیراب کرایا ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے عشری یا خراجی کہا جائے گا یا اس کے پاس کی زمین کو دیکھ کر حکم لگایا جائے گا کہ

---

(۱) شامی ۲/۲۵۵ (۲) شامی ۲/۵۰ (۳) ایضاً ۲/۵۰

عشری ہے یا خراجی، مگر راجح یہ ہے کہ اس کو عشری کہا جائے گا۔

(۴) وہ سرکاری زمین جسے سرکار نے کسی مسلمان کو بالکلیہ دے دیا ہو امام ابو یوسف کتاب الخراج میں تحریر فرماتے ہیں:

"والارض عندی بمنزلة المال فللامام ان یجیز من بیت المال من له عناء فی الاسلام ومن یقوی به علی العدو ویعمل فی ذلك بالذی یریٰ انه خیر للمسلمین واصلح لامرهم وكذلك الارضون یقطع الامام منها من احب من الاصناف قال الشامی فهذا یدل علی ان للامام ان یعطی الارض من بیت المال علیٰ وجه التملیك لرقبتها كما یعطی المال حیث رأی المصلحة اذ لا فرق بین المال والارض فی الدفع للمستحق" (۱)

اسی طرح امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے عبارت نقل کرنے کے بعد کہا:

"قلت هذا صریح فی ان القطائع قد تكون من الموات وقد تكون من بیت المال لمن هو من مصارفه وانه تملیك رقبة الارض ولذا قال یوخذ منها العشر لانه بمنزلة الصدقة"

ان عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ سرکاری زمین جس کو امام نے ملکیت کے طور پر دیا ہو وہ عشری ہے۔

(ب) **ارض اموات** کو عشری یا خراجی قرار دینے کے لیے امام محمدؒ کے یہاں چوں کہ پانی کا اعتبار ہوگا اس لیے اگر عشری پانی کو استعمال کر دیا ہے تو عشری اور خراجی پانی کو استعمال کر دیا ہے تو وہ خراجی کہلائے گی۔

امام ابو یوسف رحؒ کے یہاں اس کے آس پاس کی زمین دیکھ کر فیصلہ ہوگا۔ اگر قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی۔

"لواحیا مسلم اعتبر قربه الیٰ قرب ما احیاه ان كان الیٰ الارض الخراج اقرب

---

(۱) شامی ۲/۲۶۵

کانت خراجیة وان کانت إلی العشر اقرب فعشریة هذا عند ابی یوسف وابی حنیفة واعتبر محمد الماء "(۱)

(ج) اراضی موقوفہ

موقوفہ زمین اگر وقف سے پہلے عشری تھی تو وہ وقف کے بعد بھی عشری باقی رہے گی۔

" والحاصل ان الارض تبقی وظیفتہا بعد الوقف کما کانت قبلہ " (۲)

ارض خراجی

(۱) (مملوکہ زمین) جس زمین کو مسلمانوں نے فتح کرکے اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہنے دیا، یا دوسری جگہ سے غیر مسلم لاکر آباد کرکے زمین ان کے حوالہ کردیا، یا وہ زمین جو بطور صلح کے ہو۔

"مافتح عنوة ولم یقسم بین جیش سواء اقر اهله علیه اونقل الیه کفاراً آخر اوفتح صلحاً خراجیة لانه الیق بالکافر" (۳)

مذکورہ زمین خراجی ہے خواہ اس کو کسی بھی پانی سے سینچا جاتا ہو۔

هو ولم یقید کونها خراجیة بان تسقی بماء الخراج لانه لافرق بینه وبین ما اذا سقیت بماء العشر کما اذا قسمت بین المسلمین فانها عشریة وان سقیت بماء الخراج " (۴)

اور مکہ اس سے مستثنیٰ ہے :

ومکة مخصوصة من هذا فان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فتحها عنوة وترکها لاهلها ولم یوظف الخراج " (۵)

(۲) ارض اموات : مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اگر اس کی سیرابی خراجی پانی سے ہو یا خراجی زمین کے قریب ہو تو علیٰ اختلاف الاقوال خراجی ہوگی۔

---

(۱) شامی ۳/۲۵۹ - هدایہ اولین /۵۹۱ (۲) شامی ۳/۲۵۵ (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) هدایہ اولین /۵۹۱

نوٹ: بصرہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ کما مرّ۔

(۳) اراضیٔ موقوفہ: وقف سے پہلے جیسی زمین تھی وقف کے بعد وہی وظیفہ باقی رہے گا۔ اگر عشری تو عشر اور خراجی تو خراج۔

والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبلہ " (۱)

غیر عشری وغیر خراجی زمین

(۱) اراضی مملکت: جو زمین حکومت نے مزارعت کے طور پر یا اجارہ کے طور پر کسی کو کاشت کے لیے دیا ہے ایسی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ اس لیے کہ امام صاحب نے عشر و خراج کے وجوب کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

حکومت نے بٹائی کی صورت میں جو حصہ دیا ہے یا اجارہ کی صورت میں جو کرایہ لیا ہے وہ خراج ہی کی ایک صورت ہے۔ صاحبین کے یہاں پیداوار پر عشر ہوتا ہے اس لیے اس کو عشر نکالنا واجب ہے اگرچہ شامی نے حکومت کے حصہ کو کالخراج کہہ کر اسی کو ترجیح دیا ہے کہ مستاجر اور مزارع پر علیحدہ سے کچھ نکالنا واجب نہیں۔

" فی التتارخانیة السلطان اذا دفع اراضی لامالك لها وهی التی تسمی الاراضی المملکة إلی قوم لیعطوا الخراج جاز وطریق الجواز احد شیئین اما اقامتهم مقام الملاك فی الزراعة واعطاء الخراج او الاجارة بقدر الخراج ویکون الماخوذ منهم خراجاً فی حق الامام اجرة فی حقهم۔ اھ

ومن هذا القبیل الاراضی المصریة والشامیة کما قدمناه ویوخذ من هذا انه لاعشر علی المزارعین فی بلادنا إذا کانت اراضیهم غیر مملوکة لهم لان ما یاخذه منهم نائب السلطان وهو المسمیٰ بالزعیم اوالتیماری ان کان عشراً فلاشئ علیهم غیره وان کان خراجاً فکذلك لانه لایجتمع

---

(۱) شامی ۲/۲۵۵

مع العشر وان كان اجرة فكذلك على قول الامام مع انه لا عشر على المستأجر واما على قولهما فالظاهر انه كذلك لما علمت من ان الماخوذ ليس اجرة من كل وجه لانه خراج فى حق الامام - فتأمل " (۱)

ممکن ہے علامہ شامی کے دور میں کاشت کاروں سے طرح طرح کے ٹیکس لیے جاتے ہوں اس لیے علامہ شامی نے اس کو کالخراج کہہ کر اس کے عشر کی نفی کی ہو۔

(۲) اراضیٔ متروکہ : یہ زمین بھی نہ عشری ہے اور نہ خراجی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

دارالحرب کی زمین

(۱) دارالحرب میں جب کوئی حربی مسلمان ہو جاتا ہے پھر مسلمان اس کو فتح کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خود وہ مسلمان ہونے والا شخص اور اس کی نابالغ اولاد اور اموال منقولہ جو اس کے قبضہ میں ہوں وہ سب اس کی ملکیت پر باقی رہتے ہوئے محفوظ ہوں گے اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوں گے مگر اس کی زمین مال غنیمت میں شمار ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان اس زمین کا مالک نہیں ہے ہدایہ میں ہے:

" ومن اسلم منهم معناه فى دارالحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافى ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعًا وكل مال هو فى يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال ولانه سبقت يده الحقيقة اليه يد الظاهرين غلبة او وديعة فى يد مسلم او ذمى لانه فى يد صحيحة معتبرة ويده كيده فان ظهرنا على دارالحرب فعقاره فئ " (۲)

ائمۂ ثلاثہ اور ابو یوسف رح کے یہاں زمین مسلمانوں کی ملکیت میں باقی رہے گی اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوگی۔

(۲) عشر صاحبین رح کے یہاں پیداوار میں ہے، امام صاحب رح کے یہاں مالک ارض پر مزارعت کی صورت ہو

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) ہدایہ ۲/۵۷

یا اجارہ کی۔

"ان العشر علی رب الارض عندہ وعلیھا عند ھما من غیر ذکر ھذا التفصیل ھو الظاھر کما فی البدائع من ان المزارعۃ جائزۃ عند ھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھا" (۱)

اسی طرح "العشر علی الموجر وقالا علی المستاجر وفی الحاوی وبقولھما ناخذ" اھ

اسی لیے امام صاحبؒ کے یہاں دارالحرب کی زمین جو مسلمان کی ملکیت میں ہے اس پر عشر نہیں ہوگا اور خراج بھی نہیں، اس لیے کہ یہ خالص اسلامی حکومت کا عمل ہے اور امام ابو یوسف رح کے یہاں چوں کہ یہ شخص زمین کا مالک ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

"قال ابو یوسفؒ فی کتاب الخراج سألت یا أمیرالمومنین عن قوم من اھل الحرب اسلموا علی انفسھم وارضیھم ما الحکم فی ذلک فان دمائھم حرام وما اسلموا علیہ من اموالھم فلھم وکذلك ارضھم ارض عشر. .... وکذلك کل بلاد اسلم اھلھا فھی لھم وما فیھا" (۲)

ہندوستان کی زمین

موجودہ دور کے ہندوستان میں مسلمانوں کی کاشت والی زمین میں اس کے پیداوار پر عشر واجب ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت حکومت نے زمین پر حق ملکیت کو اپنے لیے خاص کر لیا ہے۔ البتہ حکومت نے قابض کو ———— مالک کی طرح ہر طرح کے تصرفات کی اجازت بھی دے رکھی ہے اور اس کے بدلہ میں لگان وصول کرتی ہے، اس لیے یہ معاملہ مثل اجارہ کے ہے اور اجارہ میں امام ابوحنیفہ رح کے یہاں مستاجر پر عشر نہیں ہوتا ہے اور صاحبین رح کے یہاں پیداوار پر عشر ہے۔ اس لیے مستاجر پر عشر ہوگا۔ شامی میں ہے:

العشر علی المؤجر کخراج موظف وقالا علی المستأجر کمستعیر مسلم وفی الحاوی بقولھما ناخذ" (۳)

(۱) شامی ۲/۵۰۲ (۲) کتاب الخراج /۵۰۰۳، (۳) شامی ۲/۵۵

اراضی مملوکہ کا حکم شامی نے جو بیان کیا ہے کہ نہ وہ عشری ہے نہ خراجی، اور اگر اس کو امام، لوگوں کو کاشت کے لیے دے دے تو کاشت کاروں کو مالک کے درجہ میں فرض کیا جائے گا، حکومت جو کچھ وصول کرے گی اس کو خراج کا عنوان دیا جائے گا۔

یا یہ کہ اس میں اجارہ کی تاویل کی جائے مگر اس کو خالص اجارہ نہ کہا جائے گا بلکہ حکومت کے حق وہ خراج ہی ہوگا۔

"ان ما یاخذہ منہم نائب السلطان وھو المسمی بالزعیم اوالتیماری ان کان عشرا فلاشئ علیہم غیرہ وان کان خراجا فکذلک لانہ لایجتمع مع العشر وان کان الاجرۃ فکذلک علی قول الامام من انہ لاعشر علی المستاجر واما علی قولہما فالظاھر انہ کذلک لما علمت من الماخوذ لیس اجرۃ من کل وجہ لانہ خراج فی حق الامام تأمل" (۱)

شامی کا یہ بیان دارالاسلام کے لیے ہے دارالحرب میں حکومت غیر مسلم کی طرف سے وصول کردہ لگان کو نہ عشر کہا جاسکتا ہے نہ خراج، ادھر عشر کا وجوب قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے اور عشر پیداوار پر ہوتا ہے۔

"قد صرحوا بان فریضۃ العشر ثابتۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول وبانہ زکوۃ الثمار والزرع وبانہ یجب فی الارض الغیر الخراجیۃ وبانہ یجب فیما لیس بعشری ولاخراجی کالمفاوز والجبال وبان سبب وجوبہ الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ وبانہ یجب فی ارض الصبی والمجنون والمکاتب لانہ مؤنۃ الارض وبان الملک غیر شرط فیہ بل الشرط ملک الخارج فیجب فی الارض الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔الی آخرہ" (۲)

اس عبارت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ عشر کو واجب قرار دیا جائے گا،

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) شامی ۲/۲۵۵

البتہ حکومت کو لگان کی ادائے گی اگر غلہ کی شکل میں ہو تو اس غلہ کی مقدار کا استثنا، کرنے کے بعد عشر کا حکم جاری ہوگا، اگر روپیہ ادا کیا ہے تو بقدر اس روپیہ کے غلہ کی مقدار کا استثنا، ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے دیگر اموال زکوٰۃ میں اس کی کوئی مقدار تلف ہو جائے تو بقدر تلف شدہ کے اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعلاء السنن میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح مولانا یوسف بنوری بھی اسی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں اور بقدر لگان کے استثنا، کی بات مفتی کفایت اللہ صاحب نے ذکر فرمائی ہے اور دلیل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمانوں کی زرعی پیداوار پر عشر واجب کیا جائے اور بقدر لگان کے مستثنیٰ کیا جائے۔

واللہ اعلم بالصواب

زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر سے وضع کرنا

پانی کے اخراجات اور اس کی مشقت کی بنیاد پر شریعت نے عشر و نصف عشر کی تفریق کی ہے، اگر زمین کی سیرابی آسمانی یا چشموں وغیرہ کے پانی سے ہے تو عشر کا ورنہ نصف عشر کا حکم لگایا گیا ہے۔

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء و العیون اذا کان عشریًا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" (۱)

اس لیے پانی کے سلسلہ کے اخراجات کو ادائے گی عشر و نصف عشر میں وضع نہیں کیا جاسکتا ہے ورنہ یہ تفریق بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

پانی کے اخراجات کے علاوہ دوسرے زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر کی ادائے گی میں وضع کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے بلکہ یہ قیاسی مسئلہ ہے۔ علمائے احناف کے یہاں بظاہر دوسرے اخراجات مثل کھاد اور دوا اور نگرانی کے کسی کو بھی وضع اور منہا نہیں کیا جائے گا اور پوری پیداوار سے عشر و نصف عشر لگایا جائے گا۔ احناف جس طرح زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر

---

(۱) رواہ البخاری۔ مشکوٰۃ کتاب الزکاۃ۔

سے وضع کرنے کے قائل نہیں (جس کی تصریح آگے آرہی ہے)۔

اسی طرح اموال ظاہرہ کی زکوۃ میں بھی وہ کسی طرح کے دَین کو مستثنیٰ و منہا کرنا جائز نہیں قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر زراعتی دَین ہو تو وہ بھی مانع عشر و زکوۃ نہیں ہوگا اور دَین کی مقدار کو وضع نہیں کیا جائے گا۔

لا يمنع الدين وجوب العشر والخراج لانهما مؤنة الارض النامية ۔ (۱)

احناف کے مذکورہ بالا مسلک یعنی کاشت کے اخراجات کو وضع و منہا نہ کرنے کی صراحت علامہ شامی نے اس طرح کی ہے، فرماتے ہیں:

يجب نصفه فى مسقى غرب و دالية لكثرة المؤنة بلا دفع مؤن اى كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر فى كل الخارج قال فى الفتح يعنى لا يقال بعدم وجوب العشر فى قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة بل يجب العشر فى الكل لانه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو دفعت المؤنة كان الواجب واحداً وهو العشر دائماً فى الباقى لانه لم ينزل إلى نصفه الا للمؤنة شرعاً فعلمنا انه لم يعتبر شرعاً عدم عشر بعض الخارج۔ (۲)

البتہ علامہ صیرفی نے تفصیل کی ہے اور فرمایا کہ اگر اخراجات عین پیداوار کے قبیل سے ہیں تو اس کو وضع و منہا کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

" قال الصيرفى ويظهر انها اذا كانت جزأ من الطعام ان تجعل كالهلاك ويجب العشر فى الباقى لانه لا يقدر ان يتولى ذلك بنفسه فهو مضطر الى اخراجه " (۳)

صاحب فتح القدیر کا قول کہ اگر اخراجات کو منہا کر دیا جائے تو ساری زمین کا وظیفہ یکساں ہو کر عشر ہو جاتے یہ اس وقت ہوگا جب کہ پانی کے اخراجات و مصارف کو بھی وضع و منہا کیا جائے۔

پانی کے اخراجات اور دیگر کاشت کے اخراجات میں فرق ہے۔ حدیث شریف میں عشر و نصف عشر کی بنیاد زمین کو سیراب کرنے والے پانی کی نوعیت پر رکھی گئی ہے، دیگر اخراجات کے سلسلہ میں عشر و نصف عشر ہونے کی کوئی تفریق حدیث میں نہیں کی گئی ہے اس لیے اگر دیگر کاشت کے اخراجات کو وضع کرنے کے بعد پھر سیرابیٔ ارض کی نوعیت کے مطابق عشر و نصف عشر کا وظیفہ مقرر کیا جائے تو جس خرابی کا ذکر صاحب فتح القدیر نے کیا ہے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

---

(۱) شامی ۲/۵۰ (۲) شامی ۲/۵۱ (۳) شامی ۲/۵۱

اس سلسلہ میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس بنیاد پر صیرفی نے پیداوار کی جنس سے اخراجات کو کالہالک مان کر وضع ومنہا کیا ہے تقریبًا ایسی ہی ضرورت دیگر زرعی اخراجات کی موجودہ دور میں ہے اس لیے ان اخراجات کو بھی کالہالک مان کر وضع کیا جانا چاہیے یہی قرین عدل وانصاف ہوگا۔

زمین کی کاشت میں ہونے والے اخراجات کو عشر ونصف عشر وضع کرنے کے سلسلہ میں عبداللہ بن عباس کا فتویٰ اسی کا متقاضی اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

" وقد اختلف ابن عمر و ابن عباس فقال ابن عمر یخرج ما استدان و انفق علی ثمرته واهله یزکی ما بقی وقال الاخر یخرج ما استدان علی ثمرته ویزکی مابقی الیه اذهب ان لایزکی ماانفق علی ثمرته خاصة ویزکی مابقی .... فعلی هذه الروایة لایمنع الدین الزکوٰة فی الاموال الظاهرة الافی الزرع والثمار وفیما استدانه للانفاق علیها خاصة وهذا قول الخرقی لانه فی الخراج یخرجه ثم یزکی مابقی عنه " (۱)

اور حدیث سہل بن ابی حثمہ:

"حدث ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کان یقول اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع " (۲)

اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن العربی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں:

" وکذالك اختلف قول علمائنا هل تحط المؤنه من المال المزکی وحینئذ تجب الزکوٰة اوتکون مؤنة المال وخدمته حتی یصیر حاصلا فی حصة رب المال وتوخذ الزکوٰة من الراس والصحیح انها محسوبة وان الباقی هو الذی یوخذ عشرة ولذلك قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم دعوا الثلث اوالربع وهو قدر المؤنة ولقد جربنا ه فوجدنا کذلك فی الاغلب وبما یاکل رطبًا ویحتسب المؤنة ویتخلص الباقی ثلثة ارباع او ثلاث " واللّٰه اعلم۔

---

(۱) مغنی ابن قدامه ۴۲/۳ (۲) رواه الترمذی وابوداؤد

اس سے معلوم ہوا کہ موالک کے یہاں بھی زراعتی اخراجات محسوب ہوں گے، اور سہل بن ابی حثمہ کی حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے۔

ان سب باتوں کی وجہ سے قرین انصاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ زراعتی اخراجات وضع کر کے بقیہ کا عشر ونصف عشر ادا کرے اس لیے کہ اگر کاشت کار روپیہ پیسہ اور دیگر اموال تجارت میں مالک نصاب ہے تو زراعتی اخراجات اگر پیداوار میں محسوب نہ ہوں گے تو اموال نامیہ کی زکوٰۃ میں محسوب ہوں گے، یعنی اخراجات کی وہ مقدار اصل اموال نامیہ سے کم ہو جائے گی، اگر یہ مقدار اخراجات کی پیداوار میں محسوب ہو گی، تو اموال نامیہ کے راس المال کی مقدار بڑھ جائے گی اور اس کے ساتھ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، اس اختلاف کا نتیجہ تو ایسے کاشت کار پر ظاہر ہو گا جس کے پاس مال زکوٰۃ صرف پیداوار ہے تو ایسی صورت میں وہ مقروض رہتے ہوئے اپنے پورے مال کی زکوٰۃ ادا کرے تو ایک طرح کی اس کے ساتھ زیادتی ہو گی۔

واللہ اعلم بالصواب

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ——— مولانا محفوظ الرحمٰن، مفتاح العلوم، مئو

کتب فقہ میں زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے میں جو صورتیں مذکور ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عشری اور خراجی وہ زمینیں ہوتی ہیں جن پر مسلمانوں کا قبضہ ہوچکا ہو یا جن کی تفصیل کتب فقہ میں اس طرح مذکور ہے:

" ارض العرب كلها ارض عشر .... وكل ارض اسلم اهلها اوفتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي ارض عشر وكل ارض فتحت عنوة فاقر عليها اهلها فهي ارض خراج وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج ومالم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر ومن احيا ارضا مواتاً فهي معتبر بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية وقال محمد ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها اوماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لايملك احد فهي عشرية كذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهرالملك ونهر يزجرد فهي خراجية "(۱)

(۱) هدايه ۲/۵۷۱، باب العشر والخراج

عشری زمین

جس زمین کے باشندے خود بخود مسلمان ہو گئے ہوں جیسے مدینہ کی سرزمین، یا وہ زمین جس کے باشندوں پر اسلام لانے کے سوا کوئی رعایت نہ ہو، جیسے مکہ کی سرزمین- یا وہ ملک جس کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کی زمین مجاہدین میں تقسیم کردی گئی ہو، یا وہ زمین جو دارالاسلام ہونے کے بعد نہ کسی کی ملک میں رہی اور نہ ہی قابل زراعت، امیرالمومنین کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا، بقول امام محمدرح عشری پانی سے اور بقول امام ابویوسف رح وہ زمین عشری زمین سے متصل ہے تو وہ عشری ہوگی۔

خراجی زمین

جو ملک کہ صلحاً فتح ہوا ہو اور اس کی زمینوں کے تمام معاملات صلح کے ذریعہ طے ہوئے ہوں کہ وہاں کے باشندے اپنے مذہب پر باقی رہتے ہوئے اپنی زمینوں پر مالک رہیں گے، یا وہ ملک جو بزور طاقت فتح ہوا ہو، مگر وہ زمین مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئی بلکہ بدستور انھیں سابق اہل ملک کی ملکیت برقرار رکھی گئی، یا بنجر اور غیر مملوک زمین امیرالمومنین کی اجازت سے خراجی پانی سے قابل زراعت بنائی گئی یا خراجی زمین کے قریب تھی تو خراجی زمین کہلائے گی۔

بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمین میں بنیادی فرق یہ ہے کہ دارالاسلام ہونے کے بعد زمین پر کفار کا قبضہ حسب دستور سابق باقی رہے تو وہ زمین خراجی ہوتی ہے اور اگر ملک کفار کی نہ رہے اور خراجی پانی سے سیراب نہ کی جائے تو وہ عشری ہے

تعامل سنت و تعامل فقہاء وصحابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین پر اسلامی حکومت قائم ہو چکی اور اس وقت میں زمین کی جو تقسیم کردی گئی وہی اس کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار ہے۔

محورِ چہارم!

آراضی ہند کی شرعی حیثیت

۱-۲ آراضی ہند کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں کتبِ فتاویٰ سے صحیح معلومات نہیں ہوپاتی اور نہ اس سلسلہ میں کوئی ایسا جامع رسالہ ہی دستیاب ہوسکا جس سے کوئی صحیح فیصلہ کیا جاسکے بلکہ کتبِ فتاویٰ وغیرہ میں صرف دو تین رسالوں کا تذکرہ ملتا ہے جن کا ذکر کرنے والوں نے بھی دائرہ محدود ہی ذکر کیا ہے۔ ان رسالوں میں کسی کسی خطے کا تذکرہ ملتا ہے۔ پورے ہندوستان کی زمین کے بارے میں کوئی جامع رسالہ نہیں ہے۔ اور اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے ۱۹۴۷ء تک بعض احکامات میں متفقہ طور پر علماء محققین نے دارالحرب قرار دیا ہے اس کے باوجود اس درمیانی زمانے میں ہندوستان کی سرزمین کے عشری یا خراجی ہونے میں اختلاف رہا ہے ....
چنانچہ حضرت تھانوی رح اور گنگوہی رح کے فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین سلطنتِ اسلامیہ کے زمانہ سے مسلمانوں کی ملک میں چلی آرہی ہو وہ عشری ہے، اور محمد اعلیٰ تھانوی کے رسالے میں ہے کہ ہندوستان کی زمین پر عشر و خراج واجب نہیں۔ (۱)
انور شاہ کشمیری رح نے آراضی ہند کے بارے میں فرمایا کہ وہ عشری نہیں اس لیے کہ یہ دارالحرب ہے، معارف السنن میں ہے (۲):

" فائدہ! قال الشیخ اعلم ان اراضی بلاد الھند لیست بعشریۃ لانہا اصبحت من دارالحرب وھکذا تحقق عندی من کتب الفقہ "

۱۹۴۷ء کے بعد قانون تنسیخ زمین داری جو حکومت کی طرف سے بنا، اس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں ہوگا مالک حکومت ہوگی، حکومت اس کا معاوضہ دے گی، لیکن اب تک اس کا جو رویہ ہے اس میں اور اس قانون کے بننے سے پہلے کے رویہ میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے جو احکامات ۱۹۴۷ء سے پہلے کے رہے وہی احکامات آج بھی برقرار رہیں گے، اور فتاووں کی تحقیق سے

---

(۱) فتاویٰ محمودیہ ۳۹/ (۲) معارف السنن ۵/ ۲۱۰

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی لیکن زمینوں کی پیداوار پر زکوٰۃ شرعاً واجب ہے اس لیے مسلمان ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فیصلہ ہونے کے باوجود زمین کی زکوٰۃ کرے یہی احوط ہے۔

۳۔۔۔۔ سرکار کو دی جانے والی مال گزاری بیں شمار نہیں ہوگی۔

۴۔۔۔۔ ہندوستان کی جن زمینوں پر خراج واجب تھا اگر وہ متیقن ہے تو اس کی ادائے گی خراج متقاسمہ ہوگی۔

۵۔۔۔۔ جدید طریقہ زراعت میں ہونے والے اخراجات سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جائے گی، بلکہ عشر نکالنے کے بعد ہی ان اخراجات کو الگ کیا جائے گا۔ (۱)

"ولا یحتسب لصاحب الارض علی ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر لقولہ علیہ السلام ماسقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودانیہ او سانیہ ففیہ نصف العشر اوجب العشر مطلقاً عن احتساب ھذہ المعون"

۶۔۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے اس بیں عشر دونوں پر بقدر حصہ واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ ردالمحتار باب العشر میں ہے:

" وفی المزارعۃ ان کان البذر من رب الارض نعلیہ ولو کان بالعامل فعلیہا بالحصۃ" (۲)

محور پنجم

۱۔۔۔۔ عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔" قال ابوحنیفۃ فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر" (۳)

۲۔۔۔۔ زمین کی ہر پیداوار جو مقصود بالذات ہو اور اس کو بہ طور پیداوار زمین میں لگایا جاتے تو اس میں عشر

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۲ (۲) ردالمحتار ۲/۵۵ (۳) ھدایہ ۲/۱۸۱

واجب ہوگا، مثلاً گھانس وغیرہ اور خودرو چیزیں اسی طرح پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں کہ اگر ان کی کاشت کی جائے تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ــــ موجودہ مچھلی پالن اسکیم میں پالی ہوئی مچھلیوں پر اموال زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

۴ــــ ریشم کے کیڑوں سے ریشم کی پیداوار پر زکوٰۃ اموال کا حکم ہوگا۔

۵ــــ جو درخت کہ جلانے کی لکڑی حاصل کرنے کے لیے یا عمارت اور فرنیچر وغیرہ کے لیے لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب ہوگا۔

۶ــــ سبزیاں جس قسم کی بھی ہوں اس میں عشر واجب ہوگا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"بل یجب سواء کان خارج لہ ثمرۃ باقیۃ اولیس بثمرۃ باقیۃ وھی الخضروات کالبقول والرطاب والخیار والقثۃ والبصل والثوم ونحوھا فی قول ابی حنیفۃ رح"[1]

۷ــــ آراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

"وکذلک ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی التی لا مالک لھا وھی الاراضی الموقوفۃ"

آراضی موقوفہ علی الاولاد میں بھی عشر واجب ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۹

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ــــــــ مولانا مجیب احمد دیولوی، دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات

هُوَالْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ وَالسَّدَادِ ـــــ حَامِدًا وَّمُصَلِّيًا وَّمُسَلِّمًا

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی، کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں، ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم ہیں تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا، یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آجائیں گی وہ سب عشری ہوں گی۔

ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی

اجازت سے قابلِ زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور مسلمانوں نے اس زمین کو قابلِ کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا وہ عشری ہے تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہیں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی۔

امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمینیں عشری کہلائیں گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے قولِ ابویوسفؒ کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لیے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے، اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں اسی لیے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابلِ کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر لازم نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے حصہ کا نام ہے۔

بخلاف خراج کے کہ وہ قابلِ کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے اگر مالک نے غفلت برتی اور قابلِ کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔

عملی طور پر عشر اور خراج میں یہ فرق بھی ہے کہ اموال تجارت اور سونا چاندی وغیرہ اگر سال بھر رکھے رہیں ان میں کسی وجہ سے کوئی نفع نہ ہو بلکہ کوئی نقصان بھی ہو جائے، مگر نقصان ہو کر مقدار نصاب سے کم نہ ہوں تو بھی زکوٰۃ ان اموال کی ادا کرنا فرض ہے۔

بخلاف عشر کے کہ زمین میں پیداوار ہوگی تو عشر لازم ہوگا، پیداوار نہ ہوئی تو کچھ واجب نہیں (۲)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) شامی کتاب السیر باب العشر والخراج۔ ماخوذ از جواھر الفقہ۔

(۲) یہ مسائل بدائع الصنائع اور کتاب الخراج یحیٰی ابن آدم سے لیے گئے ہیں۔ ماخوذ از جواھر الفقہ۔

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں تحقیق

(محور چہارم)

ھو الموفق للصواب والسداد:

۱ ـــــــ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور اسی طرح تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ تو جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری رہیں گی۔

البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومتِ ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلم میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء سے خراجی ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومتِ ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی تو وہ بھی بوجہ استیلاء کے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی عہد میں تھے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی کافر کی ملکیت ثابت نہیں وہ بطور استصحاب حال کے ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

۲ ـــــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے استصحاب حال کی دلیل سے لہٰذا وہ بھی عشری ہوگی۔

۳ ـــــــ خراج چوں کہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے اس لیے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے گویا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں ہے۔

۴ــــــ ہندوستان کی جو زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائے گی مسلمان اسی شرع اور نہج سے کرے گا جو غیر مسلم کرتا ہے یعنی مسلمان کی خراج کی ادائے گی سے وہ عبادت نہ ہوگا بلکہ وہ محض ٹیکس ہی کی حیثیت ہوگی۔

۵ــــــ جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کرنا محلِ نظر ہے کیوں کہ عشر جو نکالا جاتا ہے تو وہ پوری پیداوار میں سے نکالا جاتا ہے۔ بونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جاتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی۔

ولا يحتسب لصاحب الأرض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر الخ. (بدائع ـ ماخوذ از جواہر الفقہ)

۶ــــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔ مثلاً دونوں نصفا نصف، یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اسی اعتبار سے عشر لازم ہوگا۔

مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو غیر مسلم ماخوذ نہ ہوگا، البتہ مسلم اپنے حصہ سے ادا کرے گا[1] کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہوگا اور کافر عبادت کا اہل نہیں، البتہ دونوں (مالک اور بٹائی دار) مسلمان ہوں تو دونوں پر حصہ وار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۴۴۶

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام کا نظامِ عشر وخراج

از:- مولانا محمد صدر الحسن ندوی مدنی استاد جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم
اورنگ آباد۔ مہاراشٹر

محور اول

عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی. عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے اور اس سلسلہ میں کتاب وسنت. تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہاء امت کے اجتہادات سے، ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

جواب ـــــ عشری اور خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"کل أرض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهو أرض عشر لأن الحاجة إلى ابتداء التوضيف على المسلم والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج۔"[1]

"وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهو ارض خراج وكذا إذا صالحهم لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج أليق به ومكة مخصوص

[1] هدايه باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

من هذا فان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فتحہا عنوۃ وترکہا لأھلہا ولم یوظف الخراج[1]

یعنی ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو یا جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہو تو وہ عشری زمین ہے اس لئے کہ اس میں ابتدائً مسلمان پر ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت ہے اور عشر اس کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ نسبتاً اخف ہے کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے۔

اور ہر وہ زمین جو جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور مالکان کے پاس ہی چھوڑ دی گئی ہو خراجی زمین ہے۔ اور اسی طرح وہ زمین جو صلح کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو۔ اس لیے کہ ابتداءً کافروں پر ٹیکس لگانے کی ضرورت ہے اور خراج ان کے زیادہ مناسب ہے اور مکہ مکرمہ اس قاعدے مستثنیٰ ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو عنوۃ فتح کیا اور اس کو اس کے مالکان کے پاس ہی چھوڑ دیا اور اس پر خراج عائد نہیں کیا۔

ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ درج ذیل صورتوں میں زمین عشری ہوتی ہے

(الف) عشری زمین

۱ ــــــ "ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں جیسے مدینہ۔ طائف۔ یمن اور بحرین کی زمین۔ اسی طرح مکہ کی زمین جو اگرچہ جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوئی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں پر احسان فرمایا اور ان کے جان و مال سے تعرض نہیں کیا۔ اس لیے ان کی زمین عشری قرار پائی۔

۲ ــــــ دوسری قسم میں وہ زمینیں داخل ہیں جو عَنوۃً (جنگ کے ذریعہ) حاصل کی گئی ہوں اور بعد میں امام نے اس کو وقف شدہ فیٔ کی حیثیت نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر ان کا خمس نکالا ہو۔ اور بقیہ حصہ فاتحین میں تقسیم کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کے معاملہ میں

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

کیا تھا جو جنگ سے پہلے یہود کی ملک تھی۔ ایسی زمینیں بھی اشخاص کی اپنی ملک میں عشری واجب ہے۔ اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی زمینیں خاص طور پر فاتحین میں تقسیم کر دی گئی ہوں اور ان کا خمس نکالا جا چکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشری ادا کرنا ہوگا۔

۳ ——— تیسری قسم عادیہ یعنی قدیم زمینوں کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ ان کو آباد کرنے والا۔ اس قسم کی زمین امام نے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دی ہو۔ یہ جزیرۂ عرب کی زمین بھی ہو سکتی ہے اور اس کے باہر کی بھی۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے بعد خلفاءؓ نے یمن، یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی زمینیں جاگیر کے طور پر اشخاص کو دی تھیں۔

۴ ——— چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی پہونچا کر اور فصل اگا کر زندہ (قابل کاشت) بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت سے ثابت ہے اور ان سب اقسام کا احادیث میں ذکر ہے۔ ان زمینوں میں سے اللہ تعالیٰ جو پیداوار نکالے اس میں زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔[۱]

(ب) خراجی زمین

ابو عبید کے قول کے مطابق ان ممالک کے علاوہ جو زمینیں ہیں وہ دو صورتوں میں سے کسی صورت سے خالی نہیں ہو سکتیں۔ یا تو عَنوۃً (جنگ کے نتیجہ میں) حاصل کی ہوئی زمین ہوگی جو فئ قرار پائی ہو مثلاً سوادِ عراق کی زمین، اہواز، فارس، کرمان، اصفہان اور رَے کی زمینیں نیز شام بجز شہروں کے اور مصر و مراکش کی زمینیں۔
——— یا صلح کی زمین ہوگی جیسے نجران، ایلہ، اذرح، دومۃ الجندل اور فدک وغیرہ کی زمینیں جن کے مالکان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کر لی تھی، یا آپؐ کے بعد ائمہ نے صلح کی مثلاً بلاد جزیرہ، آرمینیہ، کوہ خراسان وغیرہ کی زمینیں۔

زمین کی یہ دونوں قسمیں یعنی صلح کی زمین اور جنگ کی زمین جو فئ قرار پائی ہو ایسی ہیں کہ ان کی حیثیت عامۃ الناس کے لیے عام عطیہ کی ہو جاتی ہے ان زمینوں سے خراج وصول کیا جائے گا۔[۲]

---

[۱] کتاب الاموال ص۵۱۳ - ۵۱۲ [۲] حوالہ مذکور

اس طریقہ کو حضرت عمرؓ نے عراق وشام کے فتح ہو جانے پر اختیار کیا اور اس مسئلہ میں سورۂ حشر کی اس آیت سے استدلال کیا۔

"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرىٰ فلله وللرسول ولذي القربى واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. واتقوا الله إن الله شديد العقاب ٥ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانًا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ٥ والذين تبوّؤ الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون ٥ والذين جاءو من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤف الرحيم ٥"[1]

اور جو مال بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔ تاکہ وہ تمہارے مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا رہے۔ جو کچھ رسولؐ تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تمہیں روک دے اس سے رک جاؤ۔ اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرینؓ کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی حمایت پر کمربستہ رہتے ہیں یہی لوگ راستباز ہیں (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دارالہجرت میں مقیم تھے یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کرکے ان کے پاس آئے ہیں۔ اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دل میں محسوس نہیں کرتے۔ اور اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے دل کی تنگی سے بچالیے گئے وہی فلاح

---

[1] سورۃ الحشر آیت ۷تا۱۰

پانے والے ہیں۔ (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لیے کوئی بغض نہ رکھ۔ اے ہمارے رب! تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس فئے میں بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ لہٰذا اگر میں زمین تقسیم کردوں تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہیں بچے گا اور اگر میں اسے باقی رکھتا ہوں تو اس میں سے صنعاء کے چرواہے کو مل جائے گا اور اس کی عزت محفوظ رہے گی۔

حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں عراق و شام فتح ہونے کے بعد اراضی کی تنظیم و تقسیم کے بارے میں مشورہ ہوا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے اور حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی رائے یہ تھی کہ فوجیوں میں تقسیم نہ کی جائے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"کیا آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سنیں جو مجھے اس معاملہ میں شک کی نظر سے دیکھتے ہیں شاید ان کا خیال ہو کہ میں ان کی حق تلفی کرنا چاہتا ہوں، حالانکہ کسی فرد کی بھی حق تلفی کرنا میرے نزدیک صریح ظلم ہے۔ معاذ اللہ! خدا شاہد ہے کہ میں نے کبھی کسی معاملہ میں ان پر ظلم کیا ہو یا اب ظلم کرنے کا ارادہ ہو۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد اور کون سی زمین رہ گئی ہے جس کی آمدنی سے خلافت کا انتظام سنبھالا جاسکے گا۔ یہ تو محض اللہ کا فضل و کرم ہے کہ اس نے کسریٰ کے اموال، زمین، جائداد اور جفاکش کام کرنے والوں پر ہمیں غلبہ عطا فرمایا ہے۔

آپ لوگ خود اس کے شاہد ہیں کہ اموال منقولہ میں نے فوجیوں میں تقسیم کر دیئے ہیں۔ خمس (مال غنیمت کا پانچواں حصہ) بھی مناسب محل پر صرف کر دیا گیا ہے۔ اب صرف زمین (جائداد غیر منقولہ) باقی بچی ہے اس کے متعلق خیال ہے کہ اس کو اس کے آتش پرست مالکوں ہی کے پاس رہنے دیا جائے اور زمین پر خراج (ٹیکس) اور مالکوں پر ان کی جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ (جزیہ) مقرر کر دیا جائے۔ تاکہ یہ سب آمدنی اجتماعی مفاد کے کاموں میں خرچ کی جائے اور اس کے ذریعہ فوجیوں کی تنخواہوں اور موجودہ اور بعد کے آنے والے لوگوں کا بندوبست کیا جائے۔

آپ ہی بتائیے کہ کیا یہ ممالک سرحدوں کی حفاظت کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ رہ سکیں گے

کیا جزیرہ۔ کوفہ۔ بصرہ۔ عراق و شام اور مصر وغیرہ کے بڑے شہروں میں ان کی حفاظت کے لیے فوجی چھاؤنیوں کی ضرورت نہ ہوگی؟ اگر زمین تقسیم کردی جائے تو فوجیوں کی تنخواہیں اور دوسرے لوگوں کے وظیفوں کی رقم کہاں سے آئے گی؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس توضیح کے بعد پوری مجلس نے آپ کی تائید ان الفاظ میں کی۔

"الرأی رأیك فنعم ما قلتَ ونعم ما رأیتَ۔ آپ کی رائے صائب ہے جو کچھ آپ نے فرمایا بجا فرمایا اور جو رائے آپ کی ہے وہ نہایت بہتر رائے ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اور فیصلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔

"حضرت عمرؓ کی یہ رائے کہ آپ نے مجاہدین اور فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کرنے سے انکار کردیا اور اس کی تائید میں قرآن کریم سے دلائل پیش کیے۔ یہ سب محض توفیق الٰہی کا نتیجہ تھا اور کتاب اللہ پر بصیرت حاصل ہونے کی بنا پر تھا۔ جس حقیقت کو حضرت عمرؓ نے پالیا تھا۔ اس میں جماعتی لحاظ سے تمام مسلمانوں کی بھلائی تھی۔ لگان کی آمدنی کو ایک جگہ جمع کرکے عام ضروریات پر خرچ کرنا یہ اس سے کہیں زیادہ بہتر تھا کہ زمین کو چند لوگوں میں تقسیم کردیا جائے اور وہی لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں۔ اگر لگان کی آمدنی لوگوں کی تنخواہوں اور وظیفوں کے لیے وقف نہ ہوتی تو سرحدوں کی حفاظت اور فوجیوں کی کفالت کس مال سے کی جاتی اور ظاہر ہے کہ کوئی ملک اس قسم کے انتظامات کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔"[1]

جامع صغیر میں عشری اور خراجی زمین کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"کل أرض فتحت عنوۃً فوصل إلیها ماء الأنهار فهی أرض خراج وما لم یصل إلیها ماء الأنهار واستخرج منها عین فهی أرض عشر لأن العشر یتعلق بالأرض النامیة ونماءها بمائها فیعتبر السقی بماء العشر أو بماء الخراج۔"[2]

ہر وہ زمین جو جنگ کرکے فتح کی گئی ہو اور وہاں دریاؤں کا پانی پہنچ چکا ہو وہ زمین خراجی کہلائے گی۔ اور جہاں دریا کا پانی نہ پہنچا ہو بلکہ وہاں نہر نکالی گئی ہو وہ زمین عشری زمین ہوگی۔ اس لیے کہ عشر کا تعلق نامی زمین

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف ص۲۰ ۔ [2] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

ہے اور نماز کا تعلق پانی سے۔ تو عشری یا خراجی پانی سے سینچائی کا اعتبار ہوگا۔

عشری زمین وہ ہے جو اول سے مسلمان کے پاس ہو اور عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہو[۱]

جو ملک صلح سے لیا جائے یا اپنی قوت سے غلبہ حاصل کیا جائے مگر لشکر اسلام پر تقسیم کرنے کے بجائے خود کفار باشندوں کو ان کی املاک پر باقی رکھا جائے یا دوسرے کافروں کو زمینیں دے دی جائیں تو وہ خراجی ہوں گی۔[۲]

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو مفتوح کیا تھا اس وقت تک برابر وہ مسلمانوں ہی کی ملک میں چلی آئی ہو خواہ بروئے میراث یا بروئے خرید یعنی درمیان میں دو غیر مسلم کی ملک میں نہ آئی ہو اور جو ایسی نہ ہو وہ خراجی ہے۔[۳]

عشری وخراجی زمینوں کے بارے میں قرن اول کے کچھ فیصلے

(الف) مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا تھا اس لیے اس کا تقاضہ تھا کہ وہاں کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا لیکن احترام حرم کی وجہ سے بقول صاحب البدائع الصنائع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں فرمایا اسلئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

(ب) شہر بصرہ جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بسایا گیا باجماع صحابہ کرام وہاں کی زمینوں پر عشر عاید کیا گیا

(ج) عراق عرب کی زمینوں پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج نافذ کیا اور تمام صحابۂ کرام نے اس کی توثیق کی۔

(د) مصر و شام کی زمین بدستور اس کے قدیم مالکوں کے پاس ہی چھوڑ دی گئی اور اس پر خراج عاید کیا گیا۔

(ہ) بنی نجران کے نصاریٰ سے آپ نے اس شرط پر صلح فرمائی کہ وہ سالانہ بطور خراج دو ہزار جوڑے کپڑے کے ادا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں[۴]

(و) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے نصاریٰ بنی تغلب سے اس شرط پر صلح فرمائی کہ ان سے دوگنا عشر وصول کیا جائے گا[۵]

---

[۱] فتاوی رشیدیہ باب العشر والخراج ص ۳۵۸ [۲] فتاوی مولانا عبدالحی باب الخراج ص ۲۳۳۔

[۳] امداد الفتاوی ۲/۶۹ [۴] بدائع الصنائع ۲/۵۸

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی قسمیں

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی تین قسمیں ہیں ۔

۱ ـــــ عشری

۲ ـــــ خراجی

۳ ـــــ تضعیفی

عشری اور خراجی زمین کی تعریف گزر چکی ۔

تضعیفی

تضعیفی وہ عشری زمین ہے جو کسی بنی تغلب کے نصرانی کے قبضہ میں ہو۔ **تضعیفی** اس لیے کہتے ہیں کہ بنی تغلب کے نصرانیوں کو عشری زمین کی پیداوار میں عشر کا ضعف (دُگنا) یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ دینا ہوتا تھا ۔ بنی تغلب عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ **اس قبیلہ** کے نصرانیوں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ جس قدر مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دُگنا تم **سے لیا** جائے گا ۔[۱]

صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ یہ دُگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا۔[۲]

ایسی زمین جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھی اور نہ قابل زراعت ۔ بعد میں اس کو امام کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنیوالے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں خراجی ہوں گی ۔ اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا دار و مدار امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا ۔ اگر وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا ۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا ۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں دونوں قسم کی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمین عشری کہلائے گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمین خراجی ہوگی ۔ علامہ ابن عابدین کے نزدیک امام ابویوسفؒ کا قول راجح ہے ۔[۳]

---

۱ علم الفقہ مولانا عبدالشکور لکھنوی ج ۴/۳۶ ۲ بدائع الصنائع ۲/۵۸ ۳ رد المحتار باب العشر والخراج

خراجی پانی

خراجی وہ پانی ہے جس پر پہلے کفار کا قبضہ ہوا اور پھر اہل اسلام نے بزور اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔

عشری پانی

اور جس پانی پر خراجی پانی کی تعریف صادق نہ آتی ہو وہ عشری پانی ہے جیسے بارش کا پانی اور ان کنوؤں اور چشموں کا پانی جو کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ومن أحيا أرضا مواتا فهي عند أبي يوسف معتبرة بحيزها فإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وإن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية۔[1]

وقال محمد إن أحياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو ماء دجلة والفرات والأنهار العظام التي لا يملكها أحد فهي عشرية وكذا إن أحياها بماء السماء وإن أحياها بماء الأنهار التي احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية۔[2]

اگر کسی شخص نے بنجر زمین کو قابل کاشت بنایا۔ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں کے لحاظ سے اس پر حکم لگایا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں خراجی زمین ہے تو وہ خراجی ہوگی۔ اور اگر عشری زمین ہے تو یہ عشری ہوگی۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے بنجر زمین کو آباد کیا ایسے کنوئیں سے جس کو اس نے کھودا تھا یا چشمہ سے جس کو اس نے نکالا تھا یا دجلہ وفرات کے پانی سے یا ایسے بڑے دریاؤں سے جن پر کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ عشری ہوگی۔

۱-۲ ھدایہ۔ باب العشر والخراج ص ۵۹۱۔

عشر وخراج میں بنیادی فرق

عشر وخراج کی حقیقت اور اس کی تعریف پر غور کرنے سے عشر وخراج میں درج ذیل بنیادی فرق معلوم ہوتا ہے

۱ــــ خراج قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے۔ اگر کاشت نہ کی گئی جب بھی خراج دینا ہوگا بخلاف اس کے عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہے اور پیداوار نہ ہو تو عشر واجب نہ ہوگا

۲ــــ خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کا سرے سے کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا ہے بخلاف اس کے عشر میں ٹیکس کا مفہوم پائے جانے کے ساتھ ساتھ عبادت کی حقیقت بھی ہے لان فیہ معنی العبادۃ۔[1]

۳ــــ خراج ابتداءً کافروں کے ساتھ مخصوص ہے اور عشر صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے۔

۴ــــ خراجی زمین ہمیشہ خراجی ہی رہے گی اسی لیے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کوئی مسلمان خرید لے تو وہ خراج ادا کرے گا لیکن عشری زمین ہمیشہ عشری نہیں رہے گی۔ اگر کوئی غیر مسلم خرید لے تو وہ خراجی ہو جائے گی۔ کیوں کہ عشر میں عبادت کی حیثیت پائی جاتی ہے اور غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں ہو سکتا۔

لو اشتری مسلم من ذمی أرضا خراجیۃ فعلیہ الخراج ولا تنقلب عشریۃ لأن الاصل أنہ مؤنۃ الأرض لا تتغیر بتبدل المالک الا لضرورۃ وفی حق الذمی إذا اشتری من مسلم أرض عشر ضرورۃ لأن الکافر لیس من اھل وجوب العشر وأما المسلم فمن اھل وجوب الخراج فی الجملۃ فلا ضرورۃ إلی التغییر بتبدل المالک۔[2]

اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ اور وہ زمین عشری نہیں بن سکے گی۔ اس لیے کہ عشر کی اصل یہ ہے کہ وہ زمین کی پیداوار ہے جس میں مالک کے بدلنے سے کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر ضرورۃً۔ اور ذمی کے حق میں اگر وہ کسی مسلمان سے عشری زمین خریدے ضرورۃً۔ اس لیے کہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے اور مسلمان تو وہ وجوب خراج کا اہل ہے

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۴ [2] بدائع الصنائع ۲/۵۵

فی الجملہ۔ اس لیے مالک کے بدلنے سے زمین کی حیثیت میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔
صاحب ھدایہ فرماتے ہیں۔

یجوز أن یشتری المسلم أرض الخراج من الذمی ویؤخذ منه الخراج وقد صح أن الصحابة اشتروا أراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء وأخذ الخراج وادائه للمسلم من غیر کراهة [1]

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ ذمی سے خراجی زمین خریدے۔ اور اس مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ صحابۂ کرام خراجی زمین خریدتے تھے اور اس زمین کا خراج ہی ادا کرتے تھے۔ اس سے مسلمان کے خراجی زمین کے خریدنے اور اس سے خراج وصول کیے جانے کا جواز معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلمان کے لیے بغیر کسی کراہت کے خراج ادا کرنا جائز ہے۔

ابن قدامہ خراج کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فقہاء اسے خراجی زمین (وقف للمسلمین) سے تعبیر کرتے ہیں جس پر مقررہ خراج (ٹیکس) عائد کیا جائے گا۔ یہ خراج زمین کی قوت کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا جو اس کا کرایہ ہوگا۔ یہ زمین اس وقت ارباب زمین کے قبضہ میں رہے گی جب تک کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی۔ اور ارباب زمین کے اسلام قبول کرنے سے یا اس کو مسلمانوں کی طرف منتقل کر دینے سے خراج ساقط نہ ہوگا کیونکہ یہ خراج بمنزلہ کرایہ ہے۔[2]

۵۔ مصرف کے اعتبار سے بھی عشر و خراج میں فرق ہے عشر کا مصرف زکوٰۃ کا مصرف ہے بخلاف اس کے خراج کا مصرف مصالح عامہ ہے۔

۶۔ اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ امام یا اس کے نائب نے اگر کسی شخص کے لیے کسی زمین کا خراج معاف کر دیا تو یہ جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ اس شخص کے لیے حلال ہے بشرطیکہ وہ خراج کا مصرف ہو۔ لیکن اگر امام یا اس کے نائب نے کسی عشری زمین کا عشر کسی شخص کے حق میں معاف کر دیا تو اس کے لیے شرعاً معاف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مالک زمین کے لیے

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص ۵۹۳۔ [2] المغنی لابن قدامہ ۲/۷۱۶۔

عشر کو اپنے اوپر خرچ کرنا جائز ہے۔ بلکہ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ عشر نکالے اور مصرف عشر پر صدقہ کرے [۱]

۷۔۔۔۔۔ خراج سالانہ عائد کیا جاتا ہے یعنی سال میں صرف ایک بار خراج لازم ہوتا ہے بخلاف عشر کے۔ کہ وہ ایک سے زائد بار بھی لازم ہوسکتا ہے اور وہ اس طرح کہ زمین میں پیداوار سال میں ایک سے زائد بار ہو۔

۸۔۔۔۔۔ خراجی زمینوں پر ایک متعین ٹیکس ہوتا ہے۔ اس میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے بخلاف عشر کے۔ کہ اس میں بارش اور آبپاشی کے فرق سے فرق ہوجاتا ہے۔ بارش کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے اور آبپاشی کی شکل میں نصف عشر واجب ہوتا ہے۔

۹۔۔۔۔۔ خراج بمنزلہ زمین کے کرایہ کے ہے بخلاف عشر کے کہ وہ زکوٰۃ ہے۔ اس میں کرایہ کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس لیے عشر کو "زکوٰۃ الارض" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

مقدار عشر و خراج

مقدار عشر ۔۔۔۔۔ عشر کا لفظی مفہوم اگرچہ دسواں حصہ ہے۔ لیکن فقہی اصطلاح میں اس کا اطلاق عشر (دسواں) اور نصف عشر (بیسواں) حصہ دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" [۲]

جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جسے آبپاشی کے ذریعہ سیراب کیا جائے اسمیں نصف عشر ہے

وجوب عشر کے لیے عقل و بلوغ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح ملکیت زمین بھی شرط نہیں ہے مسلمان ہونا۔ زمین کا عشری ہونا۔ زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا اور عادۃً کاشت کے ذریعہ نفع اٹھایا جانا شرط ہے۔

مقدار خراج

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج موظف۔

---

[۱] رد المحتار ۳/۲۶۶ ۔ [۲] بخاری۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابوداؤد۔ ابن ماجہ

خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں۔ کہ پیداوار کا کوئی حصہ نصف یا ثلث مقرر کرلیا جائے۔ خراج مقاسمہ کو خراج موظف یا موظف کو مقاسمہ سے بدلنا بغیر زمینداروں کی رضامندی کے جائز نہیں ہے۔ لأن فیہ نقض العہد وھو حرام۔ یہ ضروری ہے کہ خراج مقاسمہ کی مقدار خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔[1]

خراج مؤظف

اس کا مفہوم یہ ہے کہ زمین پر نقد رقم متعین کی جائے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا۔ تو آپؓ نے حضرت عثمانؓ کے ذریعہ وہاں کی زمین کی پیمائش کرائی اور قابل کاشت زمینوں پر جہاں پانی پہونچتا تھا خراج مؤظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب (یعنی ۶۰ مربع گز) ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جَو یا جو چیز بوئی جائے اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو فی جریب دس درہم[2]

مصارف عشر و خراج

۱۔ مصرف عشر ــــــ عشر کا مصرف۔ مصرف زکوٰۃ ہے۔

۲۔ مصرف خراج ــــــ خراج مقاسمہ اور خراج مؤظف سے جو آمدنی ہوگی اسے فوج کے اخراجات۔ حکومت کے کارندوں۔ سرحدوں کی حفاظت۔ علماء۔ طلباء۔ قضاۃ۔ سڑکوں۔ پلوں کی تعمیر و مرمت اور عام مصالح ملک اور اہل اسلام میں خرچ کیا جائے گا۔ اسی طرح کفار سے جو جزیہ وصول کیا جائے گا اور ان کے مال تجارت پر ٹیکس سے جو آمدنی ہوگی وہ سب بھی مصالح عامہ میں صرف کی جائے گی۔

"وما جباہ الإمام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اھداہ اھل الحرب إلی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر

---

[1] ھدایہ۔ باب العشر والخراج [2] ھدایہ ۱/۵۹۲۔ کتاب الاموال ۶۹/

الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع عنه ارزاق المقاتلة وذراريهم[1]

ويعطى أيضًا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔[2]

اور امیر المومنین کو جو خراج زمین سے یا بنی تغلب کے عشر مضاعف سے حاصل ہو یا اہل حرب کی طرف سے اس کو کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو۔ وہ سب مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر، عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اس سے قاضیوں کو اور عمال حکومت اور علماء کو ان کی ضروریات کی حد تک عطایا دی جائیں گی۔ اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائیگا، مدرسین اور طلبۂ دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

محور چہارم

سوال نمبر (۱) ___ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے۔ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی۔ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو انکی تفصیل کیا ہے۔ کس بنیاد پر کس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

جواب

۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دار ومدار اس بات پر ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے فاتحانہ دخول کے وقت اگر یہ زمین کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئی تھی تو یہ زمین عشری ہوگی۔ اور اگر فتح کے وقت زمین کے مالک قدیم غیر مسلم کو ہی اس کا مالک برقرار رکھا گیا اور اس کے بعد اس پر خراج عاید کر دیا گیا۔ پھر وہ زمین مسلمان کی ملکیت میں بیع کے ذریعہ یا کسی دوسری جائز صورت کے ذریعہ آگئی تو یہ زمین خراجی ہی

---

[1] هدایه. باب العشر والخراج [2] فتح القدیر ۴/۳۸۴-

رہے گی۔ اگرچہ کہ اس پر اس وقت مسلمان کی ملکیت تام ہے۔ اور اگر فتح اسلامی کے وقت یہ زمین غیر آباد اور ناقابل کاشت تھی اور مسلمانوں نے اسے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنالیا تو یہ زمین عشری ہوگی۔ یا اس کو غیر مسلموں نے آباد اور قابل کاشت بنایا اور اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر خراج عائد کردیا گیا۔ اور کسی مسلمان نے اس سے بطریق بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے لے لیا تو اس پر خراج ہی عائد رہے گا۔

وہ مالکانہ زمینیں جو زمانۂ قدیم سے مسلمانوں ہی کے پاس ہیں اور اس پر کسی غیر مسلم کے مالکانہ تصرف کا کوئی تاریخی ثبوت نہ ملے تو وہ زمین جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھی ۱۹۴۷ء کے بعد بھی عشری رہے گی ــــــ پاکستان ہجرت کرنے والوں (مسلمانوں) کی وہ زمینیں جو حکومت ہند کے ذریعہ غیر مسلموں میں تقسیم کردی گئیں۔ اگر بذریعہ بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں آجائیں۔ جب بھی استیلاء کفار کی وجہ سے خراجی ہو جائیں گی۔ اور اگر مسلمانوں کی متروکہ زمین کسی مسلمان ہی کو حکومت نے دی تب بھی استیلاء کی وجہ سے وہ زمین عشری باقی نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ:

جو زمینیں برسہا برس سے نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آرہی ہیں اور کسی بھی دور میں اس پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے۔ اس اصولی قاعدہ استصحاب حال کی بناء پر مسلمانوں کی ملکیت سمجھی جائے گی اور اس پر عشری ہونے کی بنا پر عشر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی دور میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت مل گیا یا کسی زمین پر غیر مسلموں کا قبضہ مالکانہ تھا پھر بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ مسلمان کی ملکیت میں آگئی تو وہ زمین خراجی ہوگی اور اس پر خراج عائد کیا جائے گا۔

امام اہل سنت حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فاروقیؒ نے ہندوستان کی زمین کی نو حالتیں لکھی ہیں اور ان کے احکام بتائے ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

ہندوستان کی زمین جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان کی نو حالتیں ہیں۔

(الف)

۱ بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲ ـــــ موروثی ہیں مگر بادشاہی وقت سے نہیں اور معلوم نہیں کہ کس طرح قبضہ میں آئیں۔

۳ ـــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا ہے اور ان بیچنے والے مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔

۴ ـــــ مسلمانوں سے مسلمانوں نے خریدا مگر یہ معلوم نہیں کہ ان بیچنے والے مسلمانوں نے کس سے خریدا تھا۔

۵ ـــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور وہ اس سے پہلے مسلمانوں کی ملک میں تھیں۔

(ب)

۱ ـــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کی ہیں اور معلوم نہیں کہ وہ اس سے پہلے کس کی ملک میں تھیں۔

۲ ـــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔ لیکن ان بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدا تھا۔

۳ ـــــ مسلمانوں نے غیر مسلم سے زمین خریدی۔

۴ ـــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کیں اور وہ اس سے پہلے غیر مسلم کی ملک تھیں۔

"**الف**" کی پانچوں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر اگر وہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچی جائے تو عشر فرض ہوگا اور کنویں سے یا خریدے ہوئے پانی سے سینچی جائے تو نصف عشر فرض ہوگا۔ کیوں کہ ان سب صورتوں میں یہ زمین یا تو مملوکۂ اہل اسلام ہے یا کچھ معلوم نہیں ہے۔ نہ معلوم ہونے کی صورت میں بھی انہیں کی مملوکہ سمجھی جائے گی کیونکہ انھیں کی سلطنت تھی۔ اور مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں پر عشر یا نصف عشر ہی فرض ہوتا ہے۔

"ب" کی چاروں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر عشر واجب نہ ہوگا بلکہ وہ زمینیں خراجی ہوں گی یعنی اگر بادشاہ اسلام ہوتا تو ان پر خراج ہوتا۔[1]

سوال ۲ ـــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہوسکے ان کا کیا حکم ہے؟

جواب ـــــ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا تھانوی رح فرماتے ہیں:

"جس زمین کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے۔ یہی سمجھا جائیگا کہ مسلمانوں سے ہی حاصل ہوئی ہے بدلیل استصحاب حال۔ پس وہ بھی عشری ہوگی۔"[2]

---

[1] علم الفقہ ۴/۳۶۔ [2] امداد الفتاوی ۲/۵۰۔

سوال ۳ :۔۔۔۔۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے ؟

جواب :۔۔۔۔۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس مسئلہ پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:

"خراج کے معاملہ میں ان دونوں ملکوں (ہندوستان و پاکستان) میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ پاکستان میں خراجی زمینوں کا ٹیکس دینے والے اگر خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ حکومت پاکستان اگرچہ اس ٹیکس کو بحیثیت شرعی خراج کے وصول نہیں کرتی اور نہ اس کا نام خراج رکھتی ہے۔ مگر بہت بھاری رقم سرحدوں کی حفاظت اور فوجی ضروریات میں خرچ کرتی ہے جو شرعاً مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر خراجی زمینوں کا ٹیکس حکومت پاکستان کو ادا کرنے کے وقت دینے والے خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔

لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں۔ نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کی مد سے دیا جائے۔ اور نہ حکومت خراج کے اصول پر اس کو وصول کرتی ہے بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ اس لیے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر انکے ان مصارف میں خرچ کردیں جو ہندوستان میں موجود ہیں۔ مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبہ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علماء۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔[1]

اگر کوئی غیر مسلم حاکم مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج ۔ خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا۔

لأن الکافرین لیس لھم ولایۃ أخذ الخراج من المسلمین وأیضًا لیسوا بمصارف الخراج حتی إذا أدی المسلمون إلیھم مالأبنیۃ الخراج لایخرجون عن عھدتھم لأنھم لیسوا بمقاتلین لأھل الحرب ولادافعین اعداء الإسلام عنھم وعن دارھم[2]

اس لیے کہ کافروں کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور اس لیے بھی

---

[1] جواھر الفقہ ۲/۲۸۴۔ [2] جامع الفصولین۔

کہ وہ مصارف خراج نہیں ہیں۔ یہاں تک اگر مسلمان خراج نکال کر کافروں کو ادا کردیں خراج کی نیت سے۔ پھر بھی اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ وہ (کافر) اہل حرب سے جنگ نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ اسلام دشمنوں سے مسلمانوں کا اور ان کے ملک کا دفاع کرتے ہیں۔

سوال ۳۲:۔۔۔۔۔۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس طرح اور کس شرح سے کرے۔ کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح سے مسلمانوں پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے ؟

جواب:۔۔۔۔۔۔ خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف عشر میں عبادت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے لأن فیہ معنی العبادۃ۔[1]

اس سلسلہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی دقیع تحریر کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

ہندوستان میں خراجی زمینوں پر کس قسم کا خراج عائد کیا جائے۔ مقاسمہ یا مؤظف؟ اس کا انحصار ان کے احکام کے معلوم ہونے پر ہے۔ جو مسلم فاتحین نے فتح کے وقت نافذ کیے تھے۔ محمد ابن قاسم نے علاقۂ سندھ میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس نافذ کیا تھا اور صوبہ گجرات وراجستھان کو بھی داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا تھا۔ اس لیے ان علاقوں میں خراج مؤظف کے بارے میں اگر کوئی یقینی اور تحقیقی بات معلوم ہوجائے تو خراج مؤظف پر عمل کیا جائے گا۔

ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات محمد ابن قاسم کے بعد غزنوی۔ غوری اور علاءالدین خلجی کے عہد میں ہوئیں۔ ان تمام علاقوں کی زمین ان کے ہندو مالکان ہی کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں۔ اور ان پر خراج عائد کیا گیا۔ لیکن خراج کی کون سی قسم عائد کی گئی اس کی تفصیلات نہیں ملتیں۔ لیکن علاءالدین خلجی کے دور کی اصلاحات کے سلسلہ میں کتب تاریخ میں یہ درج ہے کہ اس نے فوج کو نقد تنخواہ دینے کا قانون جاری کیا جب کہ اس وقت تک تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چلا آرہا تھا۔ اسی طرح یہ بات بھی کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج (خراج مؤظف) مقرر تھا اس کے بجائے خراج مقاسمہ کا طریقہ رائج کیا۔ اور خلجی کے بعد محمد تغلق کے زمانہ میں بھی یہی دستور جاری رہا

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علاء الدین کے دور تک ہندوستان میں خراج مُوظف کا قانون تھا اور شرعًا علاء الدین خلجی کو خراج موظف کو خراج مقاسمہ میں بدلنے کا حق حاصل نہ تھا۔ الایہ کہ مالکان اراضی اس سے راضی ہوں ——— اس لیے یہ حقیقت اس بات کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں خراج موظف پر عمل کیا جائے گا۔ جب تک کسی خاص خطہ کے متعلق یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہاں ابتداءً خراج مقاسمہ عائد کیا گیا تھا[1]

خراج موظف کی مقدار

عام قابل کاشت زمینوں پر ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گندم یا جَو یا جس چیز کی بھی کاشت کی جائے۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم۔ انگور اور کھجور کے گنجان باغات پر دس درہم۔ اور انگور اور کھجور کے وہ باغ جو گنجان نہ ہوں اور دوسرے ہر قسم کے باغ جو گنجان ہوں اس پر خراج اس انداز سے لگایا جائے گا کہ خراج خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

سوال ۵: ——— احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے۔ کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے۔ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے؟

جواب: ——— عشر کا ثبوت قرآن کریم سے:

یاأیہا الذین اٰمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون ولستم بآخذیہ إلا أن تغمضوا فیہ[2]

اے ایمان والو! خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے۔ اور قصد نہ کرو گندی چیز کا اس میں سے کہ اس کو خرچ کرو حالانکہ تم اس کو کبھی نہ لوگے مگر یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ۔

دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے:

---

[1] جواہر الفقہ ۲/۸۷-۲۸۶ [2] سورۃ البقرہ ۲۶۷۔

وهو الذی أنشأ جنّٰت معروشٰت وغیر معروشٰت والنخل والزرع مختلفا أکلہ والزیتون والرمان متشابھا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ إذا أثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ[1]

اور وہی خدا ہے کہ جس نے باغ پیدا کیے کچھ ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور کچھ نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور اور کھیتی پیدا کی مختلف پیدا وار کی اور زیتون اور انار باہم ملتے جلتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے مختلف بھی۔ ان کے پھلوں سے فائدہ اٹھاؤ جب وہ پھلیں اور اس کی کٹائی کے وقت اس کا حق ادا کرو۔

حدیث شریف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر[2]

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا وہ عثری ہو تو عشر اور اگر رہٹ کے پانی سے سیراب ہوتی ہو تو نصف عشر ہے۔

اس بات پر پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے۔[3]

یہ بات سنت سے ثابت ہے اور جس پر اجماع بھی ہے کہ زمین کی پیداوار پر یا تو عشر واجب ہوتا ہے یا نصف عشر۔ اس مسئلہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے عشر کی مقدار میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

رہی یہ بات کہ فصل کاٹنے، زمین کو سیراب کرنے، زمین جوتنے اور خاص طور پر بیج، کھاد وغیرہ پر جو غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو کیا ان اخراجات کو وضع کرنے کے بعد عشر نکالا جائے یا اخراجات کو بغیر منہا کیے ہوئے پوری پیداوار سے زکوٰۃ (عشر) ادا کرنا ہوگی؟

محلّٰی میں ابن حزم نے عطا کا قول نقل کیا ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد اگر اتنی مقدار رہ جائے کہ اس پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہو تو اس کی زکوٰۃ دینا ہوگی ورنہ نہیں ـــــ ابن حزم اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس حق کو اللہ نے واجب ٹھہرایا ہے اسے نص قرآنی اور سنت ثابتہ کے بغیر ساقط نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول امام مالک امام شافعی امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔[4]

---

[1] سورۃ الانعام آیہ ۱۴۱ [2] بخاری، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ [3] بدائع ۲/۵۴ [4] المحلی لابن حزم ۵/۲۴۵

مالکیہ میں ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد بقیہ پیداوار سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے "دعوا الثلث اوالربع" سے استدلال کیا ہے۔ ان کے نزدیک پیداوار کا ایک تہائی یا ایک چوتھائی حصہ اخراجات کے تقریبًا برابر ہوتا ہے[1]

عشر کل پیداوار میں واجب ہوتا ہے نہ اس میں کوئی نصاب شرط ہے اور نہ قرض وغیرہ مانع ہے نہ اخراجات زراعت کے ان میں سے منہا کیے جائیں گے[2]

علامہ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ:

شارع نے مصارف کے فرق کی بناپر مقدار واجبہ میں فرق کیا ہے۔ اگر مصارف کا لحاظ نہ کیا جاتا تو مقدار واجبہ ایک ہی رہتی یعنی ہمیشہ عشر ہی واجب ہوتا۔ نصف عشر کی رعایت تو مصارف کے بقدر پیداوار کو اصل عشر سے مستثنیٰ نہیں قرار دیا ہے[3]

اس لیے میری رائے میں یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے کہ کھاد۔ دوا اور دوسرے اخراجات کو اصل پیداوار سے مستثنیٰ کرکے عشر نہیں نکالا جائے گا۔ بلکہ مجموعی پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر کھاد۔ دوا اور دوسری چیزوں پر غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو یہ بات بھی ایک حقیقت ہے کہ اس سے پیداوار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ جو معاین ومشاھد ہے۔ اس لیے مجموعی پیداوار سے ہی عشر نکالنا راجح معلوم ہوتا ہے۔

سوال ۶ ـــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

جواب:۔ ـــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً نصف نصف ہو اور دونوں مسلم ہوں تو مالک اور بٹائی دار اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر دیں گے[4]

---

[1] شرح ترمذی لابن العربی ۱۴۳/۳ [2] امداد الفتاوی ۶۹/۲
[3] فتح القدیر ۸/۲ [4] بدائع الصنائع ۵۶/۲۔

دونوں کے ذمہ ہوگا اپنے اپنے حصہ کے بقدر۔[1]

اور اگر کوئی ایک مسلمان ہو اور ایک کافر تو اس سلسلہ میں فتاوی رشیدیہ میں اس کی صراحت ہے کہ مسلمان اپنے حصہ سے دے گا اور کافر ماخوذ نہ ہوگا۔ عبارت یہ ہے:

"عشر حصہ دار ہوتا ہے مالک اور مزارع پر اور کوئی کافر ہوگا تو وہ ماخوذ نہ ہوگا۔ مسلمان اپنے حصہ کا دے گا۔"[2]

اسی طرح اگر زمین کے مالک کفار ہوں تو اس کے مسلمان کاشتکاروں پر عشر واجب ہے

ولو استأجرها من كافر فكذلك الجواب عندهما لأن العشر عندهما في الخارج على كل حال[3]

اور اگر کسی کافر سے مسلمان نے عاریۃً زمین لی تو صاحبین کے نزدیک وہی جواب ہوگا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر حال میں عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے۔

محور پنجم

سوال ۱ ــــ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا تو وہ نصاب کیا ہوگا؟

جواب ــــ وجوب عشر کے لیے نصاب کے بارے میں فقہاء امت کے دو مسلک ہیں۔

۱ ــــ امام ابو حنیفہ۔ ابراہیم نخعی۔ عطاء۔ مجاہد۔ حماد اور عمر بن عبدالعزیز کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔ ان کی دلیل بخاری کی درج ذیل روایت ہے:
حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

فیما سقت السماء العشر" جسے بارش کے پانی سے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

۲ ــــ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد بن حنبل۔ صاحبین اور جمہور علماء امت کا مسلک یہ ہے کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ ہے۔ نصاب پانچ وسق ہے۔ اس سے کم ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب

---

۱ امداد الفتاوی ۲/۶۰ ۲ فتاوی رشیدیہ ص ۳۵۹ ۳ بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

نہیں ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل درج ذیل متفق علیہ حدیث ہے۔

لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة[1] پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

امام ابن قیم دونوں حدیثوں میں تطبیق کی شکل پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث" بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے"۔ سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں۔ رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے[2]"

رہی یہ بات کہ اس میں سال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نمو فصل کٹنے کے وقت ہی مکمل ہو جاتا ہے نہ کہ سال بھر تک باقی رکھنے کی صورت میں[3] ____ اس سلسلہ میں صاحبین کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور متفق علیہ حدیث کی مخالفت بھی لازم نہیں ہوتی ____ دوسری بات یہ کہ زکوٰۃ کا شرعی اصول "تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم" ہے۔ زکوٰۃ صرف مالداروں پر واجب ہوتی ہے اور زکوٰۃ کا نصاب غنا کی کم سے کم حد ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق غریب پر بھی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی جو شریعت کے مزاج و منشا کے مطابق نہیں ہے۔ موجودہ وزن کے حساب سے پانچ وسق کا وزن تقریباً (۶۵۳) کلوگرام کے برابر ہوگا۔

سوال ۳: کیا زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے۔ جیسے گھاس۔ بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ۔ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ۔ سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

جواب: (۱) امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہر اس چیز میں زکوٰۃ واجب ہے جسے اللہ نے زمین سے پیدا کیا ہے اور جس کی کاشت سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو[4]

---

[1] متفق علیہ [2] أعلام الموقعين ۳/۲۲۹ [3] المغنی ۲/۶۵۹ [4] هدايه ۱/۱۹۰۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآن پاک کی آیت "ومما اخرجنا لکم من الارض" کے عموم سے ہے اسی طرح "واٰتوا حقہ یوم حصادہ" سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث نبوی "ونیما سقت السماء العشر ونیما سقی بالنضح نصف العشر" سے بھی عام ہے۔ اس میں غذائی اجناس یا غیر غذائی اجناس، قابل اکل وادخار ہونے یا نہ ہونے کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث میں کیل وموزون اور خشک کیے جانے کے لائق ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔

۲ــــــ امام احمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر اس پیدا دار میں واجب ہے جنھیں ناپا جاسکتا ہو۔ خشک کیا جاسکتا ہو اور اناج کی قبیل سے ہوں۔ اس سے صرف وہ چیزیں مستثنیٰ ہوں گی جن کو ناپا نہ جاسکتا ہو اور نہ اناج کی قبیل سے ہوں[1] اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

"ولیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی یبلغ خمسۃ اوسق"[2]

غلہ اور کھجور میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک وہ پانچ وسق نہ ہوجائیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک غلہ کا اگانا بھی شرط نہیں ہے۔ بلکہ زمین میں پیدا ہوجانا وجوب زکوٰۃ کے لیے کافی ہے اور استدلال "فیما سقت السماء العشر" اور حدیث معاذ "خُذِ الحب من الحب" سے ہے[3]

۳ــــــ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیدا دار پر عائد ہوگی جو قابل ادخار ہوں۔ نیز جو اناج اور پھل خشک ہوجاتے ہوں۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اخروٹ بادام۔ پستہ اور اس قسم کی دوسری چیزوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگرچہ ان کو ذخیرہ کرکے رکھا جاسکتا ہے کیونکہ غذائی اجناس نہیں ہیں۔ اسی طرح سیب۔ انار۔ شفتالو وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو خشک کیا جاسکتا ہے اور نہ وہ چیزیں قابل ادخار ہیں[4]

ان حضرات نے السنن الکبری للبیہقی میں مرسل حدیث معاذؓ سے استدلال کیا ہے۔ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خربوزہ۔ ککڑی۔ قصب، سبزیوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

---

[1] المغنی ۲/ ۶۹۰ [2] مسلم شریف۔ ابوداؤد شریف
[3] ابوداؤد۔ ابن ماجہ [4] المؤطا ص ۲۴۷۔

۴ـــــــ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، موسیٰ بن طلحہؓ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، ابن مبارک اور ابو عبیدؒ کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ چار غذائی اشیاء ہی میں واجب ہے اور وہ ہیں۔ گیہوں، جَو، کھجور اور کشمش۔[۱]

ان حضرات نے ابن ماجہ اور دارقطنی کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے۔

"انما سَنَّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الزکوٰۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب"[۲] ـــــــ رسول اللہؐ نے زکوٰۃ کو صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں لاگو فرمایا۔

ابن ماجہ کی روایت میں اگرچہ ذُرَّۃ (مکئی) کا ذکر ہے۔ لیکن امام شوکانی کی تحقیق کے مطابق محمد بن عبداللہ جو رواۃ میں سے ہے، متروک ہے۔[۳]

دوسری دلیل طبرانی اور حاکم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابو موسیٰؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ سوائے چار چیزوں گیہوں، جو، کھجور اور کشمش کے کسی چیز کی زکوٰۃ وصول نہ کریں۔[۴]

ان چار اقوال میں ابوحنیفہؒ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے اور یہی قول عمر بن عبدالعزیز، مجاہد، حماد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے۔ ابن عربی مالکی نے بھی اسی مسلک کی تائید کی ہے۔[۵] فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دلیل کے لحاظ سے قوی مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے۔ جو مساکین کے مفاد کے لحاظ سے احوط ہے اور اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرنے کے پہلو سے بھی انسب نیز آیات و احادیث بظاہر اسی پر دلالت کرتی ہیں۔[۶]

جن احادیث سے دوسرے حضرات نے استدلال کیا ہے ان میں سے کوئی حدیث بھی نقص سے پاک نہیں ہے یا تو اس کی سند میں انقطاع پایا جاتا ہے یا ضعیف ہے یا موقوف۔ اور اگر اسے صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے، تو ابن الملک وغیرہ علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ اس موقع پر ان چار اجناس کے علاوہ دوسری اجناس موجود نہیں تھیں یا یہ کہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔

حدیث "لیس فی الخضراوات صدقۃ" کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں۔[۷]

---

[۱] المحلی ۵/۲۰۹ [۲] ابن ماجہ۔ دارقطنی [۳] نیل الاوطار ۴/۱۴۳ [۴] طبرانی۔ حاکم۔
[۵] احکام القرآن ۲/۷۴۹ [۶] شرح الترمذی ۳/۱۳۵۔ [۷] ترمذی کتاب الزکوٰۃ۔

"یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور حجت کے قابل نہیں ہے"[1]

اس لیے راجح یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر ہے جبکہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہو اس لیے مکھانا اور سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح گھاس بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہے۔

سوال ۳ ـــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھودے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور اس کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے۔ کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں۔ دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے۔ کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہونچایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ ہونگے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

ب: ـــــ زمین کی پیداوار فقہائے امت کے نزدیک کھیتی۔ درختوں کے پھل اور شہد ہے اس لیے ایسے حیوانات جو سائمہ نہ ہوں اور پیداوار بڑھانے اور نفع حاصل کرنے کی غرض سے لے جائیں اموال تجارت پر قیاس کرتے ہوئے حولان حول (سال پورا ہونے) پر اصل اور منافع ملاکر دونوں کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ نکالا جائے۔

فقہائے معاصرین میں علامہ یوسف القرضاوی ریشم اور اس کے کیڑے کو شہد پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کے قائل ہیں کہ اصل یعنی ریشم کے کیڑوں پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی بلکہ اس سے پیدا ہونے والی شیٔ ریشم پر عشر واجب ہوگا۔[2]

سوال ۵ ـــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں۔ یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں

---

[1] التلخیص ص۱۰۰ فتح القدیر ۲/۳ [2] فقہ الزکوٰۃ ص۲۵ ۔

عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں۔ ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔۔ چونکہ متذکرہ بالا درختوں سے مقصود پھل نہیں ہے۔ اس لیے ان پر عشر کے احکام نافذ نہ ہوں گے۔ بلکہ ان درختوں کو اموالِ تجارت پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان میں چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا ہوگا۔

سوال ۵:۔۔۔۔ خضراوات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں۔ اس طرح کی کاشت کی صورتیں دو ہوتی ہیں۔۔۔۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں۔ ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔۔ گزشتہ صفحات کی تحریر کے مطابق میرے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ زمین سے جو چیز بھی نکلے اس میں عشر ہے۔ اور اس میں تجارت اور عدم تجارت کی کوئی شرط نہیں ہے اس لیے ہر دو صورت میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں نصاب کی بھی کوئی قید نہیں ہے۔ اس لیے قلیل ہو یا کثیر دونوں صورتوں میں عشر واجب ہوگا۔ میرے نزدیک دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ اس کا نصاب پانچ وسق (۶۵۳) کلوگرام ہے۔ اس لیے اگر نصاب کے بقدر ہو تو عشر واجب ہوگا اور اگر نصاب سے کم ہو تو عشر واجب نہ ہوگا۔

جن حضرات نے حدیث "لیس فی الخضراوات صدقۃ" سے استدلال کیا ہے وہ استدلال کمزور ہے۔ کیونکہ اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔[۱]

یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل حجت ہے۔[۲]

سوال ۶:۔۔۔۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب:۔۔۔۔ وجوب عشر کے لیے ملکیت زمین شرط نہیں ہے۔ اس لیے اراضی وقف جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہوگا۔

---

[۱] ترمذی کتاب الزکوٰۃ [۲] التلخیص ص ۱۷۹۔ فتح القدیر ۲/۳۔

صاحبین کے مسلک مفتیٰ بہ کے مطابق وجوب عشر کے لیے ملک الارض شرط نہیں ہے
بلکہ وجوب عشر کے لیے ملک الخارج کافی ہے

ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك الخارج فتجب في الأراضي التي لا مالك لها وهي الأراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا۔[1]

وقال ابن عابدين قد صرحوا بأن فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة إلى أن قال، وبأن الملك غير شرط فيه[2]

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی فرماتے ہیں کہ:
"ارض وقف میں بھی عشر واجب ہے۔[3]

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷ [2] رد المحتار ۲/۳۵۲۔
[3] امداد الفتاوی ۲/۶۹۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: مفتی محمد ظفیر الدین، مفتی دار العلوم۔ دیو بند

الحمد للّٰہ وکفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی ،

اسلام نے کائنات انسانی کو جو نظام حیات عطا کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، جسے لے کر خاتم الانبیاء رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں مبعوث ہوئے۔ یہ نظام حیات زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے اور رہتی دنیا تک کے لیے ہے، اس قانون زندگی میں ہر طبقہ کا پورا پورا لحاظ و خیال رکھا گیا ہے بادشاہ و گدا، امیر و غریب، حاکم و محکوم، بڑے چھوٹے اور مرد و عورت سبھوں کے حقوق پر مشتمل ہے۔

اس قانون اسلامی میں امن و سلامتی، ہمدردی و رواداری اور اخوت و مروت بھی ہے اور عدل و مساوات اور باہمی تعلقات کی پاسداری بھی، حکمراں طبقہ کی ذمہ داریوں کی بھی نشاندہی کی گئی ہے اور محکوم رعایا کے حقوق کی بھی، کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس روئے زمین پر سرمایہ دار و خوش حال اور فارغ البال بھی بستے ہیں اور محتاج و مزدور اور خستہ حال بھی، چنانچہ آپ جب کسی شہر میں جاتے ہیں تو جہاں بلند و بالا محل اور کوٹھیاں دیکھتے ہیں وہیں ٹوٹی ہوتی جھونپڑیوں کا لمبا سلسلہ بھی، سڑکوں پر جیسے زرق و برق لباس و پوشاک والے دیکھنے میں آتے ہیں وہیں پھٹے پرانے اور چیتھڑوں میں لپٹے ہوئے مزدور اور محنت کش بھی۔

اس قانون ربانی میں دونوں طبقوں کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، کسی ایک کو دوسرے کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا گیا ہے۔ "عشر و خراج" بھی دراصل اسی قانون الٰہی کا ایک اہم جزء ہے، جس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہے اسی طرح عشر و خراج کی ادائیگی بھی، عشر و خراج کا تعلق زمین اور زمین کی پیداوار سے ہے۔

جسے اسلام نے کسانوں اور کاشت کاروں پر لازم قرار دیا ہے، اسلامی حکومت عشر وصول کر کے غریبوں میں اس کی تقسیم کو لازم قرار دیتی ہے تاکہ وہ بھی دنیا کی راحتوں سے محروم نہ رہنے پائیں اور اپنی زندگی کے ایام حسن و خوبی کے ساتھ گذارنے پر قادر ہوں اور خراج کی رقم وصول کر کے ملکی مفاد اور رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا حکم دیتی ہے۔

عشر کے سلسلہ میں ارشاد خداوندی ہے:

یا ایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ (البقرہ)

اے ایمان والو! تم خرچ کرو اپنی پاک کمائی سے اور اس چیز سے جو ہم نے زمین سے تمہارے واسطے پیدا کیا۔

دوسری آیت ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام)

اور ادا کرو اس کا حق جس دن تم اس کو کاٹو۔

ان آیتوں میں بتایا گیا ہے کہ زمین کی پیداوار میں غریبوں کا حق ہے جس کا نکالنا زمین کے مالکوں اور پیداوار حاصل کرنے والوں کے لیے ضروری ہے اور اس کے نکالنے میں تاخیر نہ ہو جس دن غلہ کاٹ کر لاؤ اور مالش کرو اسی وقت نکال دیا کرو اور مستحقین کو پہنچا دیا کرو۔

زمین کی پیداوار سے جو دسواں حصہ نکالا جاتا ہے اسے اصطلاح شریعت میں عشر کہتے ہیں عشر کے معنیٰ دسواں حصہ ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے کہ بعض پیداوار میں دسواں حصہ ہے اور بعض میں بیسواں حصہ۔ حدیث نبوی ہے:

"ما سقت السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دلو لیسقی ففیہ نصف العشر"

جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو یا دریا اور قدرتی ندیوں سے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس زمین کی پیداوار ڈول وغیرہ سے سینچی ہے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کبھی پیداوار صرف بارانی اور قدرتی پانی سے ہوتی ہے اور کبھی پیداوار کی کنویں اور سرکاری نہروں سے سینچائی ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب سینچائی پر خرچ نہ ہو تو دسواں حصہ غریبوں کے لیے نکالا جائے

اور جب سینچائی پر خرچ آئے تو بیسواں حصہ، اصطلاحِ فقہ میں ان دونوں کی تعبیر عشر یا نصف عشر سے کی گئی ہے مگر عشر اور نصف عشر کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ زمین کا مالک مسلمان ہو اور وہ زمین ابتداء سے عشر نکالنے کے وقت تک مسلمان کے قبضہ میں رہی ہو، کسی کافر کے قبضہ میں نہ گئی ہو۔

أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلايبتدأ بهذا الحق الا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلايبتدأ به عليه ۔ (۱)

اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خریدے گا اور مالک ہو جائے گا تو پھر وہ زمین عشری باقی نہیں رہے گی بلکہ خراجی بن جائے گی۔

حتى ان الذمي لو اشترى ارض عشر من مسلم فعليه الخراج ۔ (۲)

عشر کو زکوٰۃ الارض بھی کہا گیا ہے، یعنی جس طرح زکوٰۃ میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے عشر میں بھی پایا جاتا ہے، عشری زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اور اس میں حولان حول کی شرط نہیں ہے بلکہ جب بھی غلہ پیدا ہوگا، عشر نکالا جائے گا، خواہ ایک زمین میں سال میں کئی مرتبہ غلہ پیدا ہو، ہر مرتبہ میں نکالنا ضروری ہے، غلہ کی کوئی بھی قسم ہو کسی خاص غلہ کی قید نہیں ہے۔ اگر کسی خاص وجہ سے زمین آباد نہیں ہو سکی اور غلہ پیدا نہیں ہوا تو اس وقت عشر نکالنا واجب نہیں قرار دیا گیا ہے اسی طرح زمین کی کاشت کی گئی، مگر کسی آفت کی وجہ سے غلہ نہیں پیدا ہوا، تو بھی عشر لازم نہیں ہے، اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک کوئی مقرر نصاب بھی نہیں ہے، کم و بیش جتنا ہو، سب میں عشر نکالنا ہوگا، پھر غلہ یا پھل ایسا ہو جو سال بھر نہ رہ سکے تو اس میں بھی عشر ہے۔

بلاشرط نصاب وبقاء وحولان حول لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للإمام اخذه جبراً ويوخذ من التركة ۔ (۳)

اس میں قرض بھی وضع نہ ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے، ورنہ نابالغ اور عاقل ہونے کی شرط ہے۔ نابالغ اور مجنون کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا اور مقروض کی زمین کی پیداوار میں بھی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۲) ایضاً (۳) درمختار

و یجب مع الدین و فی ارض صغیر ومجنون وماذون و وقف۔(۱)

وقف کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکلے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین کا مالک ہونا بھی عشر کے لیے شرط نہیں ہے جو زمین کا مالک نہیں ہے اور اس نے زمین میں غلہ پیدا کیا ہے، اس میں بھی عشر ہے۔

قولہ و وقف افاد ان ملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لہا وعدمہ سواء۔(۲)

جو پیداوار غلہ اور پھل کے حکم میں نہیں ہے ان میں عشر نہیں ہے۔

الا فیما لا یقصد بہ استغلال الارض نحر حطب وقصب وحشیش وتبن و سعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبزر بطیخ وقثاء وادویۃ کحلبۃ وشونیز۔(۳)

کسی نے کسی کو عاریتاً عشری زمین دے رکھی ہے اور وہ اس زمین سے غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے، جو غلہ لے گا وہ عشر بھی نکالے گا، اسی طرح کسی نے دوسرے کی عشری زمین کرایہ اور اجارہ پر لے رکھی ہے اور وہ اس زمین میں غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر اور نصف عشر ہے، اجارہ کی صورت میں مالک زمین پر عشر نہیں ہے بلکہ مستاجر پر ہے جو غلہ پیدا کرتا ہے، اگر کوئی زمین مساجد و مدارس اور خانقاہوں پر وقف ہے مگر ہے عشری اور اس زمین سے پیداوار حاصل کی جاتی ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے۔

وکذلك الخارج من الارض الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب منہا العشر۔(۴)

اسی طرح عشری زمین اگر کسی نے کسی کو بٹیداری پر دے رکھی ہے اور وہ اسے آباد کرکے پیداوار حاصل کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا، جتنا غلہ بٹیدار کے حصہ میں آئے گا اس کا عشر وہ نکالے گا، اور جس قدر غلہ مالک زمین کے حصہ میں آئے گا اتنے کا عشر یہ دے گا۔

وفی المزارعۃ ان کان البذر من رب الارض فعلیہ ولو من العامل فعلیہما بالحصۃ۔(۵)

---

(۱) درمختار (۲) بدائع، ردالمحتار (۳) درمختار (۴) المبسوط ۵/۳ (۵) درمختار

لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما ۔ (۱)

کسی نے زمین بہ نیت تجارت خریدی لیکن اس نے اس عشری زمین میں غلہ بو دیا اور غلہ حاصل کیا تو اس صورت میں غلہ سے بھی اس کو عشر ادا کرنا ہوگا ۔ اب اس پر تجارت کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اگر عشری زمین کی لگی ہوئی فصل بیچی ہے تو دیکھا جائے گا کہ فصل پکی ہوئی ہے یا کچی ہے۔ اگر پکی ہوئی ہے تو اس کا عشر بیچنے والے پر ہوگا اور اگر کچی تھی تو خریدار کے ذمہ عشر ہوگا۔

عشری زمین کا اگر کبھی غلہ ضائع ہو جائے، یا چوری چلا جائے تو جتنا حصہ ضائع ہو چکا ہے یا چور لے گیا ہے اتنے کا عشر ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

زمین آباد کرنے سے پہلے اس زمین کی پیداوار کا عشر نکالنا قبل از وقت جائز نہیں ہے، البتہ زمین کے آباد کر دینے اور پودوں کے نکلنے کے بعد عشر دے گا تو جائز ہوگا، پھلوں کا بھی یہی حکم ہے، جب تک ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا عشر نکالا نہ جائے گا۔

اس طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ جس پیداوار میں سینچائی کنویں یا سرکاری نہر وغیرہ سے ہو جس میں اخراجات ہوتے ہیں ایسی زمینوں کی پیداوار میں عشر کے بجائے نصف عشر ہے۔

ویجب نصفہ فی مسقی غرب او دلو کبیر لکثرۃ المؤنۃ وفی کتب الشافعیہ أو سقاہ بما، اشتراہ وقواعد نا الخ بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر ۔ (۲)

لان العلۃ فی العدول عن العشر الی نصفہ فی مسقی غرب ودالیۃ ھی زیادۃ الکلفۃ کما علمت وھی موجودۃ فی شراء الماء ۔ الخ ۔ فلو اشتر ماء بالقرب اُو فی حوض ینبغی أن یقال بنصف العشر لان الکلفۃ ربما تزید علی سقی بغرب اُو دالیۃ ۔

لیکن کھیتی میں جو دوسرے اخراجات ہوتے ہیں وہ وضع نہیں ہوں گے، جیسے بونے، حفاظت

---

(۱) ردالمحتار (۲) درمختار (۳) ردالمحتار

کرنے، بیلوں اور مزدوروں کے اخراجات اسی طرح قیمت کھاد وغیرہ عشر سے منہا نہیں ہوں گے، بلکہ پوری کل پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔

عشر ایسا ضروری حق ہے کہ سلطان اور حکومت کے معاف کر دینے سے بھی معاف نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر نکالنے کا حکم رب العالمین کا حکم ہے لہٰذا ہر حال میں عشر نکلے گا، سوائے خاص صورتوں کے جس کا ذکر گذرا۔

اگر کوئی ملک صلح سے فتح ہوا ہے اور اس کے بسنے والوں نے اسلام قبول کرلیا ہے، تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں چھوڑ دی جائیں گی، ان زمینوں کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ کی زمین، کہ یہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا ہے اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں آنے کی دعوت دی، اور جب آپ تشریف لے آئے تو سبھوں نے آپ کی اطاعت قبول کی، اس لیے یہاں کی زمین عشری قرار پائی اور مسلمانوں کا برابر اسی پر عمل رہا۔

یا کوئی ملک قہر وجنگ سے فتح ہوا اور امیر المومنین نے قاعدہ کے مطابق مال غنیمت کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال کے لیے مخصوص کرلیا، وہ چار حصے جو مجاہدین کے قبضے میں گئے اس پر عشر واجب ہوا، جیسے خیبر کی زمینوں کو آپ نے مجاہدین پر تقسیم فرمادیا، اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

یا جنگل پہاڑ کی زمین جو کسی کی ملک نہیں تھیں اور نہ قابل کاشت تھی بعد میں امیر المومنین نے اسے قابل کاشت بنانے کی سعی کی، جتنی زمینوں کو مسلمان نے قابل کاشت بنایا وہ عشری ہوں گی اور اس زمین کی پیداوار میں عشر لازم ہوگا۔

اگر کسی زمین کی سینچائی کچھ تو بارش کے پانی سے ہوتی ہو اور کچھ کنویں یا سرکاری نہر سے، جس میں اجرت دینا ہوتی ہے تو اس میں اکثر کا اعتبار ہوتا ہے، اگر اکثر سینچائی سے ہے تو نصف عشر ہے اور اگر اکثر بارش کا پانی ہے تو عشر ہے اور اگر برابر برابر ہے تو اس صورت میں آدھی پیداوار کا عشر واجب ہوگا، اور آدھی کا نصف عشر۔ فلو استویا فنصفہ۔ (در مختار)

اگر عشری زمین کا ٹیکس حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم لیتی ہے تو اس ٹیکس کی وجہ سے عشر معاف نہ ہوگا بلکہ مالکان کو الگ سے عشر ادا کرنا ہوگا، جیسے انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دینے سے زکوٰۃ معاف نہیں ہے،

اسی طرح عشری زمین کی مال گذاری ادا کرنے سے بھی عشر معاف نہیں ہوتا۔

پہلے ضمنی طور پر یہ بات آچکی ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشری زمین کا کوئی خاص نصاب مقرر نہیں ہے جیسا کہ مال تجارت وغیرہ میں نصاب ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں، آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں حکم مطلقاً ہے کہ زمین میں تم جو پیدا کرو اس میں عشر نکالو۔ بعض دوسرے ائمہ نے پیداوار میں نصاب مقرر کیا ہے اور وہ پانچ وسق ہے، جس کا وزن یہاں کے حساب سے چھبیس من ستائیس سیر بارہ چھٹانک ہوتا ہے یعنی جو اس سے کم غلہ پیدا کرتا ہے اس پر عشر اور نصف عشر نہیں ہے۔

مگر احناف، کم ہو یا زیادہ تمام پیداوار میں عشر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جس طرح مستحقین کو تملیکاً دینا ضروری ہے، یہاں بھی اسی طرح دینا لازم ہے لہٰذا غیر مستحقین کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا۔

احناف کے یہاں سبزی ترکاری اور میوہ میں بھی عشر لازم ہے بشرطیکہ مالک نے محنت کر کے لگایا ہو اور کھیت میں لگا کر حاصل کیا ہو، خودرو میں عشر نہیں ہے۔

جو زمین عشری نہیں ہے یعنی وہ ملک فتح ہونے کے بعد ذمیوں کے قبضہ و دخل میں زمین چھوڑ دی گئی ہو یا صلح سے فتح حاصل ہوئی اور زمین کافروں کے قبضہ میں رہنے دی گئی، اس میں عشر کے بجائے خراج ہے یا عشری زمین تھی، مسلمان نے کافروں سے بیچ دی، تو اس میں بھی خراج واجب ہے عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ کافر پر عبادت نہیں ہے۔

خراج کی دو قسمیں ہیں ایک خراج مقاسمہ دوسری خراج مؤظف، خراج مقاسمہ بٹائی کے طور پر ہے کہ خراج غلہ (پیداوار) میں ہے جیسے پیداوار کا نصف حصہ یا تہائی حصہ یا چوتھائی حصہ اور خراج مؤظف نقد ہے یعنی جس قدر نقد رقم طے کر دی ہے۔

فتح کے وقت جو خراج طے کر دیا گیا ہے ہمیشہ وہی دینا ہوگا، اس کا بدلنا درست نہیں، جہاں خراج مقاسمہ طے پا گیا ہے وہی دینا ہوگا اور جہاں مؤظف (نقد) طے ہوا ہے وہی دینا ضروری ہے۔ ایک کو دوسرے سے بدلنا درست نہیں ہے۔

اگر خراجی زمین میں سیلاب یا خشک سالی کی وجہ سے پیداوار نہ ہوئی ہو تو خراج معاف ہو جائے گا، البتہ اگر اس کی زمین قابل کاشت ہے کوئی آفت نہیں ہے مگر اپنی کوتاہی اور غفلت سے

قصداً کاشت نہیں کیا تو اس وقت خراج معاف نہ ہوگا، نقد خراج وصول کیا جائے گا۔ خراج مقاسمہ میں ایسے وقت میں غلّہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ غلّہ کا تعلق پیداوار سے ہے اور پیداوار ہوئی نہیں ہے تو غلّہ کہاں سے دے گا۔

خراجی زمین سے سال میں کئی فصل نکالی جائے تو نقد کی صورت میں ایک ہی خراج ہوگا اس میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، زمین جب خراجی ہوگئی تو اگر کوئی مسلمان اس زمین کو خریدے گا تو وہ سابق بدستور خراجی ہی رہے گی اور مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا۔

خراجی زمین میں اگر غلہ طے ہے اور اسے مالک نے بٹیداری پر دے دی ہے تو یہ دونوں پر لازم ہے، اپنے اپنے حصہ کا خراج نکالے گا، اور اگر خراج نقدی ہے تو نقد خراج مالک کے بجائے مستاجر ادا کرے گا۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے خراج مقاسمہ میں پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا تھا، خراج کی آمدنی ملک کے مفاد عامہ پر خرچ ہوگی، جیسے فوج کے اخراجات، عمال حکومت کے مشاہرے، علماء، مفتیوں اور قاضیوں کے وظیفے اسی طرح سڑکوں کے بنانے پلوں کے بنانے اور ان کی مرمت پر خرچ ہوگا، اس لیے خراج کی رقم مال گذاری دے کر سبک دوشی ہو سکتی ہے۔

اس وقت ہندوستان کی زمین کے سلسلہ میں مختلف علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، مگر سبھوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ یہاں کی جو زمینیں نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی زمانہ میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے اور وہ یقینی طور پر عشری ہیں اور ان زمینوں کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں بھی کافروں کی ملکیت ثابت ہے اور ان سے منتقل ہو کر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہیں وہ خراجی ہیں۔

آزاد ہندوستان میں چوں کہ تمام زمینوں نے اپنا تسلط قائم کر لیا جو زمین داروں کے قبضہ میں تھیں اور پھر آزاد حکومت نے وہ زمینیں کاشت کاروں میں تقسیم کی ہیں معاوضہ لے کر یا بلامعاوضہ وہ ساری زمینیں خراجی قرار پائیں گی، عشری باقی نہیں رہیں۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از :______ مفتی عزیز الرحمٰن مدنی دارالافتاء، بجنور

حامدًا ومصليًا، أما بعد !

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے :

انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض۔

اپنی پاکیزہ کمائیوں میں سے خرچ کرو اور جو ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

مذکورہ آیت میں ماکسبتم سے مراد مالِ تجارت ہے اور مما أخرجنا لكم من الأرض سے مراد عشر ہے۔

وآتوا حقّه يوم حصاده ______ اور اس کا حق کٹائی کے دن ادا کرو۔

اس آیت میں بھی مراد عشر ہے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے :

ما اخرجت الارض ففيه العشر ______ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے۔

عشر درحقیقت زمینی پیداوار کی زکوٰۃ ہے، زکوٰۃ کی شرح فی صد ۲، ۵ یعنی ڈھائی فی صد ہے جب کہ عشر کی شرح فی صد ۱۰ ہے، عشر صرف ان ہی زمینوں کی پیداوار پر ہے جو فقہی تفصیلات کے مطابق عشری ہوں اور عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیوں کہ اس میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے ایک اثر جس کو ابراہیم نخعی نے روایت کیا ہے۔

وفی کل ما اخرجت الارض صدقة۔ (کتاب الحجه ص۱۲۵)

ہر وہ چیز جس کو زمین پیدا کرے صدقہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عشر میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے اور یہ صرف مسلمانوں پر ان کی زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے اور اس کا مصارف بھی صرف مسلمان ہیں(۱)، جب کہ خراج کا مصرف مفاد عامہ ہے کیوں کہ خراج کی حقیقت زمین کے لگان جیسی ہے پیداوار پر اس کا انحصار نہیں ہے۔

نصف عشر

عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیہ نصف العشر۔ (۲)

جس کو نہریں اور بارش سیراب کرے اس میں عشر ہے اور جس کی سانیہ سے سیرابی ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

اس معنی پر مشتمل احادیث بخاری اور ابن ماجہ اور ابوداؤد میں مروی ہیں اس سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق غالباً اس وجہ سے ہے پیداوار میں قلت مشقت اور کثرت کا اعتبار رکھا گیا ہے(۳) امام شمس الدین سرخسی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے:

وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فیما سقته السماء وکثرت المؤنة فیما سقی بغرب او دالیة۔

اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

هذا تقدیر شرعی فنتبعه ونعتقد فیه المصلحة الخ۔ (۴)

یہاں تک دو مقدار شرعی حاصل ہوئی ہیں جن کا ماحصل اس قدر ہے کہ مشقت اور عدم مشقت سے پیداوار کی زکوٰۃ پر اثر واقع ہوتا ہے، موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اگرچہ بیشتر مقامات پر وہ نہیں ہے جو قدیم زمانہ میں تھا، لیکن ریگستانی علاقوں میں اب بھی قدیم طریقہ آب پاشی جانوروں کے ذریعہ سے پانی لانا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی تشریح کے مطابق اس فرق کا نتیجہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے۔

ولاتحسب منه اجرة العمال ولا نفقة البقر اذا کان یسقی سیحا او

---

(۱) قال فی البدائع أما سبب فرضیته ای العشر فالأرض النامیة حقیقة ۵۴/۲

(۲) کتاب الحجر ص ۱۱۵ (۳) فقہاء کے نزدیک دونوں پر عشر ہی کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۴) مسلم وطحاوی

تسقیہ السماء وان کان یسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ ففیہ نصف العشر[1]

وفی التاتارخانیہ : وکل شئی اخرجتہ الارض لایحتسب فیہ اجرۃ العمال ونفقۃ البقراہ ۔ ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ اذا اجرۃ حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج ۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کاشت کاری کے اخراجات عشر اور نصف عشر میں اثرانداز نہیں ہوتے ہیں البتہ سیرابی کی دشواریوں کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے۔ موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اور کھاد وغیرہ سے جہاں مصارف میں اضافہ ہوا ہے وہاں پیداوار میں بھی اضافہ ہوا ہے، اس لیے نص قرآنی یوم حصادہ اور احادیث اور حضرات ائمہ کی تشریحات کے مطابق عشر مطلقاً پیداوار پر ہے اسے اخراجات سے تعلق نہیں ہے یہ تو پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔ اخراجات بمنزلہ قرضہ بھی نہیں ہیں کہ ان کو وضع کیا جاسکے[3]۔ یہ بات دیگر ہے کہ زمین کی پیداوار پر واجب ہوگا یا نہیں، اس کا بیان آگے آتا ہے۔

زمین کی پیداوار

اس بارے میں بہت تفصیل ہے لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے اس بارے میں دو اصول معلوم ہوتے ہیں، ان ہی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام فرماتے ہیں:

۱ ــــــ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الاراضی ففیہ العشر۔ اھ

۲ ــــــ والاصل عند ابی یوسف ومحمد رح ان ما لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ فلاشئ فیہ کالبقول والخضروات والریاحین انما العشر فیما لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ واحتجا جًا فیہ بحدیث لیس فی الخضروات صدقۃ ۔ (۴)

---

(۱) کتاب الحجہ ۱۲۵/ (۲) ۲۳۶/۲ (۳) واذا اخرجت الارض العشریۃ طعامًا وعلی صاحبہا دین کثیر لم یسقط عنہ العشر وکذالک الخراج لانّ الدین یعدم غنی المالک بما فی یدہ۔ اھ (مبسوط ۳/۲)

(۴) مبسوط ۳/۲

اسی معیار پر تمام تفصیلات کو جانچا جا سکتا ہے اور حکم بیان کیا جا سکتا ہے، جہاں تک موجودہ زمانہ کا تعلق ہے کہ زمین کی ہر چیز قیمتی ہے تو ہماری رائے یہ ہے کہ تمام چیزیں ان دونوں اصول سے باہر نہیں ہیں، اس لیے مسائل اور فتویٰ کا معاملہ مجیب کی دقیق النظر اور حذاقت ذہنی پر موقوف ہے۔ رہا مچھلیوں کا معاملہ وہ عشر کے تحت نہیں آتا ہے بلکہ وہ رکاز اور معدن کے تحت ہے، مچھلیاں زمین کی پیداوار نہیں ہیں۔

" لاخمس فی السمکة "(۱)

اس لیے جو مچھلیاں تالابوں میں پیدا ہو جاتی ہیں یا پالی جاتی ہیں ان کو جب فروخت کر کے قیمت حاصل کی جائے گی تو قیمت پر زکوٰۃ کے احکامات نافذ ہوں گے۔ فروخت کرنے سے قبل تو مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ امام ابویوسف رح نے کتاب الخراج میں تحریر فرمایا ہے:

" وسألت یا أمیر المومنین عما یخرج من البحر من حلیة و عنبر فان فیما یخرج من البحر من الحلیة والعنبر الخمس فاما غیرهما فلا شئ فیه لانه بمنزلة السمك ۔(۲)

ارض عشری اور خراجی

خراج کے بارے میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ زمین کا لگان یا ٹیکس ہے۔ الخراج مؤنة الارض، اور مصرف خراج کے بارے میں بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ اس کا مصرف مفاد عامہ ہے۔ اس جگہ ارض عشری اور خراجی کو بیان کیا جاتا ہے، اس باب میں امام ابویوسف نے جامع طور پر بیان فرمایا ہے:

" فكل ارض اسلم اهلها عليها وهى من ارض العرب او ارض العجم فهى لهم ارض عشر بمنزلة المدينة حين اسلم اهلها و بمنزلة اليمن وكذلك كل من لاتقبل منه الجزية ولايقبل منه إلا الاسلام أو القتل وعبدة الأوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين العرب وتركها فهى ارض عشر

---

(۱) التاتارخانیہ ۲/۳۴۲ (۲) ۱/۴۰

حتی الساعة قال وایما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکها فی ایدی اھلھا فھی ارض خراج وقسمھا بین الذین غنموا فھی ارض عشر الخ[1]

خلاصہ یہ ہے کہ زمین کا مدار اس پر ہے کہ وہ کس طرح حاصل ہوئی ہے، جنگ کے ذریعہ یا صلح کے ذریعہ، اگر جنگ کے ذریعہ حاصل ہوئی ہیں تو زمین کو مالک کے حوالہ کر دیا گیا یا مسلمانوں میں تقسیم کر دیا، اگر مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تو عشری ہیں اور اگر کافروں کے پاس ہی رہنے دیا گیا تو صلح اور شرائط کے مطابق خراجی ہیں۔ غرض کہ اول مرتبہ میں زمین کی جو حیثیت ہے وہ ہمیشہ برقرار رہے گی۔ البتہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خرید لی اور پھر کاشت کی تو اس پر عشر بھی ہے پیداوار پر اور زمین کا ٹیکس بھی ہے[2]، لیکن اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خرید لیتا ہے تو اس پر عشر نہیں کیوں کہ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ (اس باب میں ذرا تفصیل ہے)۔

اس کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ غیر منقسم ہندوستان کی اراضی انگریزوں کے قبضہ کے زمانہ تک اور اس سے قبل مسلم قیام حکومت کے زمانہ اور اس سے قبل محمد بن قاسم کے دور حکومت اراضیوں کا حال مذکورہ بالا اصول کے تحت ہے، جو زمینیں خراجی تھیں وہ خراجی اور کچھ زمینیں عشری قرار پائیں۔ انگریزی دور اقتدار میں مسلم زمین داروں کی اراضیوں پر ہمارے اکابر بربنائے احتیاط عشر لازم کرتے آئے ہیں، لیکن انقلاب آزادی کے بعد پاکستانی اراضیوں کا معاملہ اتنا گنجلک نہیں ہے بلکہ صاف ہے وہاں کی اراضیوں کا حکم عشری ہے لیکن ہندوستان کی اراضیوں کے بارے میں یہ طے کرنا ہے کہ بھومی دھری کو بربنائے استیلا، جائز قرار دیا تھا، اب مسلم کاشت کار جو دس گنا دے کر مالک قرار پائے ہیں، ان کے بارے میں یہ پتا لگانا کہ فلاں زمین کی اول مرتبہ کیا حیثیت تھی انتہائی دشوار اور ناممکن ہے، اور یہی طے کرنا ہے کہ مسلم اراضیوں سے پر عشر واجب قرار دیا جائے یا نہ قرار دیا جائے۔

---

(۱) کتاب الخراج ۱/۶۹

(۲) صاحب ہدایہ نے ایک حدیث روایت کی ہے، لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ یعنی مسلمان پر صرف عشر ہی ہوگا۔ علامہ عینی نے ناقدین سے اس پر جرح نقل کی ہے اور حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ ۸۷۳/۲ مطبوعہ نولکشور۔

اراضیٔ موقوفہ

مذکورہ بالا معاملہ طے ہونے پر یہ طے ہونا آسان ہے کہ اراضی موقوفہ پر عشر ہے یا نہیں۔ اصولی طور پر اراضی موقوفہ عشر سے مستثنیٰ نہیں ہیں، علامہ سرخسی نے ارشاد فرمایا ہے :

فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج والكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخارج عن اراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه العشر عندنا۔[1]

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

ہندوستان میں عشری یا خراجی زمین

اسلام میں بندوبست اراضی یا زمین وجائداد کا انتظام اس پر موقوف ہے کہ کوئی ملک مسلمانوں کے قبضہ اقتدار میں کس طرح داخل ہوا ہے۔ اگر کوئی صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہے تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے ساتھ ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ زمینوں کے مالک وہی رہیں گے جن کے قبضہ میں زمین ہے اور اپنے مذہب پر برقرار رہتے ہوئے ان کی زمینوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ تو زمینیں خراجی ہوں گی اور خراج کی جو شرح بھی ان پر عائد کی جائے گی وہی رہے گی۔ لیکن اگر ملک کو صلح سے نہیں بلکہ قہر وغلبہ سے فتح کیا ہے اور امام اور خلیفہ یا افسر اعلیٰ نے، ان اقوام کو ان کے مذہب پر رکھتے ہوئے زمینوں کو ان کے پاس ہی رہنے دیا تو بھی یہ اراضی خراجی رہیں گی خراج کی جو بھی شرح مقرر ہو جیسے حضرت فاروق اعظمؓ نے شام، عراق، مصر کی زمینوں کے ساتھ معاملہ کیا تھا، بجز محدود حصہ کے کہ ان قطعات کو مسلمانوں کو دے دیا گیا تھا یا بیت المال میں داخل کر لیا گیا تھا تو وہ زمین عشری قرار پائیں

ان مذکورہ اقسام کے علاوہ سب زمینیں عشری قرار پائیں گی۔ امام ابو یوسف رحؒ نے کتاب الخراج میں اور فتاوی التاتارخانیہ میں اس کو تفصیل سے تحریر فرمایا ہے۔

وكذلك كل ارض اسلم عليها أهلها طوعًا وفى الححبة بلاقتال وللدعوة

---

(۱) المبسوط ۳/۴

الی الاسلام فانها تکون عشریة وکذلك کل ارض فتحت قهرا وعنوة و قسمت بین الغانمین فهی عشریة وکذلك ارض من اراضی العرب اذا فتحت عنوة وقهرا واهلها من عبدة الاوثان واسلموا بعد الفتح وترك الامام الاراضی علیهم فهی عشریة وکذالك کل بلدة من بلاد العجم اذا فتحها الامام قهرا وعنوة وتردد بین ان یمن علیهم علی رقابهم واراضیهم ویضع علی الاراضی الخراج وبین ان یقسم علی الغانمین ویضع علی الاراضی العشر قال وجعلت الاراضی عشریة۔ (۱)

اوپر چار قسم کی اراضی کو عشری قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر اراضی مسلمان کے پاس آتی ہے تو عشری ہے کیوں کہ عشر میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور مسلمان اس کے لیے ابیق ہے۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں اور نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنا لیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنا لیا گیا اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی، بہر حال ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک قرب و جوار کی زمینوں پر ہو گا، اگر قرب و جوار عشری ہے تو یہ بھی عشری، اور خراجی ہے تو یہ بھی خراجی ہوں گی اور اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ زمین عشری ہو گی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مدار پانی پر ہے اگر پانی عشری ہے تو زمین عشری اور پانی خراجی ہے تو زمین خراجی (۲)۔ واللہ اعلم۔

برصغیر کی اراضی

برصغیر یعنی غیر منقسم ہندوستان کی اراضی کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا دشوار تر ہے کیوں کہ حافظ جلال الدین سیوطی کی تحقیق کے مطابق اور حقیقت بھی یہی ہے کہ محمد بن قاسم رحمہ کے زمانے میں انھوں نے مغربی ہند یعنی سندھ کی اراضی پر ۹۳ھ میں قبضہ کیا، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

---

(۱) ۲/۳۲۳ (۲) ملخص از کتاب الخراج از امام ابو یوسف رحمہ ص ۳۲ تا ۶۶

في سنة ثلاث وتسعين ايام خلافة الوليد بن عبد الملك

فتحت ديبل ولاشك ان ديبل هو اكبر ديار الهند۔ (۱)

سنہ ۹۳ھ خلافت ولید بن عبدالملک کے زمانے میں دیبل فتح ہوا اور وہ سندھ کے بڑے قصبات میں تھا۔

اوپر مذکور ہوئے تمہیدی مضمون کے پیش نظر محمد بن قاسم نے جن شہروں کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور ان کو مالکان زمین کے پاس رہنے دیا ان پر خراج لگا دیا گیا اور کچھ علاقہ (مثلاً راجستھان کا کچھ حصہ) صلح کے ذریعہ فتح کیا اس کو شرائط صلح کے مطابق مالکان کے پاس رہنے دیا اس پر بھی خراج لگا دیا گیا۔

مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایۂ تخت برہمن آباد کے متعلق لکھا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کی زمینیں ان کو ان کے پاس رہنے دیا گیا، ان پر عشر مقرر ہوا، مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم نے جواہر الفقہ میں لکھا ہے:

"ولید بن عبدالملک کے آخری دور میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر کمزور پڑ گئی تو راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ پھر بغاوت کر کے برہمن آباد پر قابض ہو گیا اور خود مختار بادشاہ بن بیٹھا، اسی طرح سندھ کی دوسری ریاستوں کے راجہ بھی باغی ہو کر خود مختار بن گئے، جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے ان راجاؤں کے نام خطوط لکھے جن میں اول ان کو اسلام کی دعوت دی گئی اور پھر اطاعت کی، راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اس دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے، اس وقت حضرت عمر بن عبدالعزیز نے انھیں راجاؤں کو ان ریاستوں کا والی مقرر کر کے ان کی تمام اراضیوں پر ان کی ملکیت برقرار رکھی، اس لئے وہ سب اراضی عشری قرار پائیں۔ (۲)

محمد بن قاسم کے بعد سے لے کر محمد غوری کے زمانہ اور ان کے نائب السلطنت شمس الدین التمش کے زمانے تک ایک طویل زمانہ ہے، اس درمیانی فاصلہ میں ہندوستان میں اسلامی ریاستوں کا وجود اور سندھ کے علاقہ میں مسلمانوں کا وجود مشکوک سا معلوم ہوتا ہے، تاریخی شہادتوں سے

---

(۱) تاریخ الخلفاء (۲) جواہر الفقہ ۲/۲۵۶

یہ بات محتاج ثبوت ہے کہ تاریخ ہند میں اس طرح کا اجتماعی قبول اسلام یا ارتداد ہوا ہے، ہمارے اس قیاس کی غمازی مفتی صاحبؒ کے اس جملے سے بھی ہوتی ہے،

"لیکن ظاہر یہی ہے کہ عام اراضی سندھ کو عشری کہنا قول ضعیف ہے" (۱)

ہندوستان میں دہلی کے تخت پر غلام خاندان تغلق اور خلجی خاندان اور پھر لودی اور مغل خاندان کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت بزور شمشیر نہیں بلکہ بزور صلح رہی ہے۔ یہاں کی آبادی کا تناسب یہی بتلاتا ہے۔ اراضی کے بندوبست کے بارے میں علاء الدین خلجی، محمد تغلق، شیر شاہ لودھی، جلال الدین محمد اکبر کے دور حکومت میں کچھ ذکر ملتا ہے، اجتماعی طور پر یہ چیز ثابت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے زمینوں کا معاملہ اس اصول پر رکھا ہے جو جس زمین کا مالک ہے وہ اسی کی ہے، اسی طرح ریاستوں کی مجموعی تعداد، تعداد اوقاف اور جاگیرداری سے یہ ثابت ہے کہ بیشتر زمین خراجی رہی ہے اور عشری کم رہی ہے۔ مغل خاندان کے بعد انگریزوں کا زمانہ آیا تو انھوں نے بھی زمین کا لگان مقرر کیا۔ اس طرح کاشت کاری کے میدان میں دوسرے لوگوں کا زیادہ حصہ رہا اور مسلمانوں کا حصہ کم رہا۔ آزادی ہند کے بعد جب ملک کی تقسیم ہو گئی تو جس اصول کے تحت ریاستوں اور رجواڑوں کو ضبط کیا گیا اسی طرح بڑے بڑے زمین داروں کا بھی خاتمہ ہو گیا، زمینوں کا دس گنا وصول کر کے زمینوں کا کاشت کاروں کو مالک بنا دیا گیا، جس کو بھومی دھری کہا جاتا ہے زمین داروں کے پاس وہی اراضیاں بچیں جو خود ان کے زیر کاشت تھیں یا جن میں باغات تھے، اس باب میں بھی قدرتی طور سے مسلمانوں کے پاس یہ حق بھی کم ہی پہونچا، کیوں کہ مسلمانوں کی آبادی کا معاملہ یہ ہے جو پیشہ ور برادریاں تھیں اور ہیں جن کی تعداد زیادہ ہے وہ کاشت کار نہیں تھے، بہ حال اس وقت جو مسلمان کاشت کار ہیں وہ بھومی دھری قانون کے تحت زمینوں کے مالک نہیں، دادالہی زمینیں کم ہیں اور جو کچھ ہیں بھی وہ فروخت ہو کر دوسروں کے پاس جا رہی ہیں۔

بھومی دھری کے باوجود کاشت کاروں پر گورنمنٹ کی طرف سے لگان بھی مقرر ہے، اس میں

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۵۶

ہندو مسلمان سب برابر ہیں، اس کے علاوہ زمین کی پیداوار اب صرف برسات کی بارش یا دریاؤں کی آب پاشی پر موقوف نہیں ہے بلکہ ٹیوب ویل اور ٹریلیوں کے ذریعہ آب پاشی ہوتی ہے پیداوار زیادہ کرنے کے لیے مختلف قسم کے کھاد بھی چل پڑے ہیں، کھیتوں کی حفاظت کے لیے کرم کش ادویہ کا استعمال بھی ہوتا ہے، بہرحال پیداوار بھی بڑھی ہے اور اس پر اخراجات بھی بڑھے، کھیتی کے لیے بیجوں کی تقسیم اور اس کی وصول یابی کی کوئی شرح، غرض کہ کاشت کاری بھی ایک ذریعہ تجارت ہے جتنا اس پر خرچ کیا جائے اسی نسبت سے پیداوار میں اضافہ ہوگا اور اسلام کا قاعدہ یہ ہے،

کل شیٔ اخرجته الارض لایحتسب فیه اجرة العمال ونفقة البقر ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجرة حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج - (۱)

اس لیے میرے نزدیک ہندوستان میں عشری زمینوں کا یا عشری پیداوار کا وجود نہیں ہے بلکہ پیداوار سے جو حاصل ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ کا اصول جاری کیا جائے گا۔ فقط

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

---

(۱) التاتارخانیہ ۲/۳۲۶

عشر سے متعلق کچھ نئے مسائل

(محور اوّل)

از: ـــــــــــــــــــــــــــ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں مسلمان کی تمام ہی اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر و خراج کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لیے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

(۱) عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

(۲) عشر و خراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور

خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لیے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، اس لیے مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے گا۔

(۳) عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد و قیاس پر مبنی ہے۔ لہذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لیے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟ (۱)

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور سرخسی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) ابن مسعود راوی ہیں کہ آپ نے فرمایا: عشر و خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتا ـــــــ اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

(۲) حضرت عمرؓ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، تو حضرت عمرؓ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

(۳) حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل و انصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

(۴) خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کیے جانے والے علاقوں میں

---

(۱) المجموع ۵۳۹/۴

وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجود کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔ (۱)

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہوجائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

(۲) کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا گیا، اب بھی وہ عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیر مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کرلی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(۳) جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لیے عشری زمین شمار ہوگی۔[۲] امام صاحبؒ نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔ (۳)

(۴) اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنالیا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عشری وخراجی ہونے کا مدار گرد وپیش کی زمین کے عشری وخراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہو تو خراج واجب ہوگا۔ (۴)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۱-۱۹۰، المبسوط ۲/۲۰۶ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف /۶۹ مسائل العشر من ارض الخراج (۳) البحر الرائق ۵/۱۰۲، بدائع الصنائع ۲/۵۵ (۴) بدائع الصنائع ۲/۵۸

خــراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں :

(۱) مسلمانوں نے بزورِ قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائے گی، بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کر لیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔ (۱)

(۲) وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائے گی طے پائے۔ (۲)

یہ تو ابتداءً عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خــراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنے پڑے گا۔

(محور چہــارم)

اراضیٔ ہــند میں عشر و خراج کا مسئلہ

۱ــــ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر و خراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں (۱) اس لیے ائمہ ثلاثہ کے کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہرحال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے

---

(۱) بحرالرائق ۵/۱۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۸ (۳) المغنی ۲/۳۱۳

فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشا یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو۔ اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہ رہی اور خراج عائد نہ رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا، اس لیے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہیے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے:

"سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ کیا یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جاکر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہو۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا۔

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریق معافی زمین دی، مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوتی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوتی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔
(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدکیا ہے۔
(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمین عشری اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ بیسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جس میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے یعنی بادشاہِ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لیے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہیے۔" (۱)

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے۔

۲ــــ جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو اس میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا اس لیے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائے گی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه يوم حصاده" (۲) ـــــ کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔ (۳)

علامہ کاسانی نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

"الاراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولی لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار" (۴)

---

(۱) کتاب العشر والزکوٰة / ۵۸-۱۶۰ (۲) الانعام : ۱۴۱ (۳) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۴) بدائع ۲/۵۸-۵۷

"زمین" ملونت سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج ؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لیے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے، اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔ حصکفی نے عشر کی بابت لکھا ہے:

"لانه الیق بالمسلم" (۱) ــــ کہ عشر ہی مسلمان کو سزاوار ہے۔

سرکاری مالگذاری اور خراج کا مصرف

۳ــــ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے۔ غرض بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لیے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہیے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کیے جانے اور نہ کیے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذاری چوں کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لیے صرف نہیں کرتی اس لیے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ــــ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم ونسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کی دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ" وثالثها حواه مقاتلونا"(۲) ــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہو جاتے اور جبراً زکوۃ وخیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کرے تو زکوۃ دوبارہ

---

(۱) درمختار ۲/۵۴۲، باب العشر والخراج والجزیۃ (۲) درمختار علی هامش الرد ۲/۵۸

ادائیگی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لیے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں۔ علامہ شامی کے بقول:

" اما الخراج فلایفتون باعادته لأنهم مصارفه اذا اهل البغی یقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة " (۱)

خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لیے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رح نے اس مسئلہ کو امام محمد رح سے نقل کیا ہے۔ امام محمد لکھتے ہیں:

" ان ارض الخراج لایجب الا علیٰ من هو من اهل دارنا لانه حکم من احکام المسلمین وحکم المسلمین لایجری الا علیٰ من هو من دار الاسلام " (۲)

زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو، اس لیے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں لیکن انھیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو تو علامہ شامی کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی یہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا، اس لیے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلا حاصل ہے۔ " لاستیلاء المسلم علیهم " (۳)

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

۵ــــ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کیے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

---

(۱) رد المحتار ۲/۲۴ (۲) کتاب العشر والزکوٰۃ - از: مولانا عبدالصمد رحمانی، ص: ۱۵۱ (۳) رد المحتار ۲/ ۲۴۸ ط بالشام

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرتی پانی سے سیرابی کے لیے ۱۰٪ فی صد اور دوسری صورت میں ۵٪ فی صد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثنا مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہرصورت ۱۰٪ فی صد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بمقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی اور نہ حاجات اصلیہ کا استثنا ہے۔

(۲) کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہیے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لیے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی کا بیان ہے:

" ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر " (۱)

صاحب زمین کے لیے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آبادکاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثنا نہیں ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر فی الاول و نصفہ فی الثانی بلا رفع اجرۃ العمال و نفقۃ البقر وکری الانہار و اجرۃ الحافظ و نحو ذلک " (۲)

پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر اور دوسری صورت میں اس کا نصف (½) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت

---

(۱) بدائع ۲/۶۲ کتاب الزکوٰۃ (۲) ردالمحتار ۲/۵۶ باب العشر

وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔

علامہ ابن ہمام نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالباً ایسے غیر معروف اور ناقابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمامؒ نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمدرحؒ کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ما انفق علی زرعه واستدان ما انفق علی اهله احتسب ما انفق علی زرعه دون ما انفق علی اهله لانه من مئونة الزرع" (۱)

کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کیے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔

مکان کے گردوپیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶۔۔۔۔ مکان میں یا اس کے گردوپیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

"رجل فی داره شجرة مثمرة لا عشر فیه وان کانت البلدة عشریة بخلاف ما اذا کانت فی الاراضی" (۲)

ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر ولو کان الشجر غیر مملوک ولم یعالجه احد وخرج ثمرة شجرة فی دار رجل ولو بستانا فی داره لانه تبع للدار" (۳)

---

(۱) المغنی ۲/ ۲۱۳ (۲) خانیه علی هامش الهندیه ۱/ ۲۰۲ (۳) رد المحتار ۲/ ۲۰، باب عشر طبع پاکستان

عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔ (۱)

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہیے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کے طور پر استعمال کیا ہوا اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب قرار دیا جانا چاہیے۔

(محور پنجم)

عشر کا نصاب

ا ــــــ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر کے لیے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ عشر واجب ہوگا۔

" فی قلیل ما اخرجته الارض وکثیرة العشر " (۲)

مگر خود امام صاحب رح کے تلامذہ امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہونچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔ (۳)

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ رح اور مجاہد کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے (۴) ــــــ حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دیا ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے، جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری سے واضح طور پر اس مضمون

---

(۱) ملاحظہ ہو ۱/ کتاب الزکوٰۃ (۲) ھدایہ مع الفتح ۲/۲۴۲

(۳) کتاب الاصل ۲/۱۶۳ (۴) المغنی ۲/۲۹۶

کی روایتیں نقل کی ہیں[1]۔

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق موجود ہوں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: فی الرقۃ ربع عشر۔ اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا ہے: وفی سائمۃ الابل الزکوٰۃ۔

یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

لیس فی ما دون خمسۃ اوسق صدقۃ[2] ـــــ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

لیس فی مادون خمس ذود صدقۃ ـ پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لیے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان و تفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے حنفیہ کا نقطۂ نظریہ ہے کہ اس روایت کا منشا محض اتنا ہے کہ عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صواب دید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحبؒ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے۔ اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع ۵ ⅓ کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے مثقال کے

---

(۱) نسائی ۳۴۴/۱ (۲) ترمذی ۱۳۶/۱

حساب سے ایک صاع ۳ سیر ۶ چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳ سیر ۶ چھٹانک ۳ تولہ بنتا ہے۔ لہذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵ من ۱۲ ½ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵ من ۲۳ سیر ۳ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین (۳ ½) سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ (۱۱ ½) سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔ (۱)

مولانا عبدالصمد رحمانی رح کے یہاں مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے اس لیے پانچ وسق کی مقدار ۱۸ من تیس سیر ہوتی ہے (۲) ـــــــ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن (۶۵۳) کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے (۳) ـــــــ سعید محمد لحان کا خیال ہے کہ وسق کی کم سے کم مقدار ۹۲ ،۹۴ کلوگرام اور زیادہ سے زیادہ ۸۶۸، ۸، ۱۶ کلوگرام ہے (۴) ـــــــ واللہ اعلم بالصواب۔

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

۲ ـ ۵ ـــ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن میں نہیں؟ ـــــــ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رح کے یہاں انہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کرکے رکھے جا سکتے ہوں۔ ما ادخر واقتیت۔ (۵) امام احمد رح کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، مگر تین باتیں ضروری ہیں۔ اس کو پیمانہ سے ناپا جا سکتا ہو، دیرپا اور قابل ذخیرہ ہو، خشک چیز ہو۔ "جمع هذه الاوصاف الكيل والبقاء واليبس" (۶) ـــــــ اس لیے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لیے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد رح کا بیان ہے:

---

(۱) اوزان شرعیہ، جواهر الفقہ ۲/ (۲) دیکھیے، کتاب العشر والزکوٰۃ /۱۸۷

(۳) الفقه الاسلامی وادلته ۲/۸۱۱

(۴) مشکوٰۃ المصابیح مع تحقیق وتعلیق سعید محمد لحان ۱/۳۹۹

(۵) الافصاح ۱/۲۰۵ (۶) المغنی ۲/۲۹۳

"قلت أرأيت الرجل يكون له الارض من ارض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسي او غيره هل فيه عشر؟ قال لا ليس فيه عشر لانه حطب قلت وكذلك الحشيش والشجر الذي ليس له ثمر مثل وشبهه قال نعم" (۱)

میں نے امام ابوحنیفہ رحہ سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ رحہ اور امام ابویوسف رحہ نے کہا کہ نہیں، اس عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لیے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں ان کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداآوری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت ہی متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہو گئی ہے۔ شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے اس لیے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"اما الحطب والقصب والحشيش لاتستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر" (۲)

ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

---

(۱) کتاب الاصل ۲/۱۳۴، ۴۹ (۲) ھدایہ ۱/۱۹۱ باب زکوٰۃ الزروع والثمار

قاضی خاں کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل ارضہ مشجرۃ او مقصبۃ یقطعہا و یبیعہا فی کل سنۃ کان فیہ العشر وکذا لو جعل فیہا القت للدواب"۔ (۱)

اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لیے چارہ کی کاشت کی جائے۔

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو و نما کے لیے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لیے حنفیہ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غربا کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ــــ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں، ما اخرجت الارض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ"(۲) اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لیے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو و نما ہو، مگر ظاہر ہے وہ "اخرجت الارض" کا مصداق نہیں ہے، اس لیے اس میں عشر واجب نہیں ہونا چاہیے، اور اموال [illegible] سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہونی چاہیے، فقہا اس پر

---

(۱) خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۷۶ فصل فی العشر (۲) انعام: ۱۴۱

متفق ہیں، صرف امام احمد کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے۔

" واتفقوا على انه لاتجب الزكوٰة فى كل مايخرج من البحر من لؤلؤ ومرجان و زبرجد و عنبر و مسك و سمك وغيره ولوبلغت قيمته نصابا الا فى احدى الروايتين عن احمد اذا بلغ مايخرج من ذلك نصابا فعليه الزكوٰة "(۱)

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہونچ جائے۔ البتہ امام احمدرح سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔

اس پر امام محمدرح کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ "ما اخرجت الارض" میں ایک درجہ داخل ہے مگر نباتی شئ نہیں ہے:

" قلت أرأيت الرجل يكون له الارض وفيها عين يخرج منها القير والنفط والملح وارضهن ارض الخراج ما عليه؟ قال عليه خراج ارضه وليس عليه فى هذا شئ قلت أرأيت لوكان هذا فى ارض عشر هل فيه شئ؟ قال لا، قلت ولِمَ؟ قال لان هذا ليس مثمرة "(۲)

میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول پیٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین -- تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، میں نے دریافت کیا کیوں؟ آپ نے فرمایا: اس لیے کہ یہ پھل نہیں ہے۔

اب اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصۂ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی بعض نقول ملاحظہ ہوں۔

---

(۱) الافصاح ۲۱۸/۱ (۲) کتاب الاصل ۱۶۲/۴

المسلم اذا اعار ارضه العشرية فى ظاهر الرواية عن ابى حنيفة العشر على المستعير ان كان المستعير مسلما وان كان كافرًا فعلى رب الارض۔
ولواعارها عن كافر فالعشر على المعير عند ابى حنيفة "

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴۔ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہیے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب فى العسل ان كان فى ارض العشر" (۱)

عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ ابوداؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ (اس موضوع پر تفصیل کے لیے "نصب الرایہ" دیکھنی چاہیے) ——— صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفى العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعى لايجب لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريشم ولنا قوله عليه السلام: فى العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فى ما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها" (۲)

---

(۱) تاتارخانیہ ۱/۳۲۵ (۲) ہدایہ ۱/۲۰۳

جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے اپس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں، ہماری دلیل ارشاد نبوی ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لیے بھی کہ شہد کی مکھی پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اول تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لیے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو جیسا کہ فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں" وسمہ "نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رح نے خود امام ابو حنیفہ رح سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأيت الوسمة هل فيها عشر اذا كانت فى ارض العشر قال نعم فى قول ابى حنيفة رح" (۱)

میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رح نے کہا ہاں، امام ابو حنیفہ رح کے قول پر۔

اس لیے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں تو ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

٦۔۔۔۔ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہیے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی:

---

(۲) کتاب الاصل ۲/۱۶۳

لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج ؎ (۱)

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لیے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رح چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لیے امام صاحب کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع کے نزدیک بیج مالک زمین کی ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کی ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا۔

وجوزنا المخابرة فتجب الزكوٰة على العامل ولا شئ على صاحب الارض لان الحاصل له اجرة ارضه وحيث كان البذر من صاحب الارض واعطى منه شئ للعامل لاشئ على العامل لانه اجرة عمله ؎ (۲)

ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لیے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کی ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دی جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔

صاحبین رح کی رائے حصکفی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ اگر بیج عامل کی ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کی ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا[۳] ـــــ مگر کاسانی نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے۔

ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما ؎ (۴)

اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے اور پیداوار میں عشر واجب ہے پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی اور دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انھوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) فتح المعین للشیخ زین الدین تلمیذ ابن حجر هیثمی : ۳۹/

(۳) درمختار على هامش الرد ۲/۵۵ (۴) بدائع ۲/۵۶

اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے ۔

اراضی اوقاف

۷۔ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لیے مکلف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور ناعاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائداد میں بھی واجب ہونا چاہیے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ویجب مع الدین وفی ارض صغیر ومجنون ومکاتب وماذون ووقف"(۱)

دین نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

ھذا ظاھر فی ما اذا زرعھا اھل الوقف اما اذا زرعھا غیرھم بالاجرة فیجری فیہ الخلاف الاتی فی الارض المستاجرہ " (۲)

یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود ارباب وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

ویجب العشر فی الاراضی الموقوفة واراضی الصبیان والمجانین ان کانت عشریة (۳)

---

(۱) درمختار مع الرد ۴۹/۲ (۲) ردالمحتار ۴۹/۲ (۳) خانیہ علی ھامش الھندیہ ۱/۲۷۶-۲۷۷

وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔

علامہ کاسانی کا بیان ہے:

.... فیجب فی الاراضی التی لامالك لها۔

ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا۔

وهی الاراضی الموقوفة لعموم قوله تعالیٰ وقوله علیه السلام۔ (۱)

اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں عموم ہے۔

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے(۲)، البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

ولایجب العشر فی الاراضی الموقوفة وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریة وان کانت خراجیة ففیها الخراج۔ (۳)

اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں "یجب" کی جگہ غلطی سے لایجب طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرف نظر کرجاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے اس لیے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لیے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لیے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات وقف علی الاولاد کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہیے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵۶/۲

(۲) دیکھیے: ۱۸۵/۱۔ الباب السادس فی زکوٰۃ الزروع والثمار۔

(۳) خزانۃ الفتاوی ۲۴۶/۱۔ ط نولکشور، لکھنو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام کا نظام عشر وخراج و اراضی ہند کی شرعی حیثیت

مولانا حبیب اللہ قاسمی ـــــــ مفتی ومدیر دارالعلوم اعظم گڑھ یو۔پی

محور چہارم

۱ ـــــ عشر وخراج کا نظام اسلام کے نظام معیشت کی اہم کڑی ہے۔ داخلی۔ خارجی۔ دفاعی۔ اقدامی بہت سے نظام ان سے قائم ودائم تھے۔ لیکن سلطنت اسلامیہ کے زوال کے بعد یہ دونوں نظام اس قدر متاثر ہوئے کہ آج ان کی صحیح تصویر دھندلی ہوگئی۔ اللہ پاک جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی زید مجدہ کو کہ انھوں نے اس موضوع کو اٹھا کر وقت کے ایک اہم تقاضے کو پورا کیا ہے۔ اللہ پاک ان کی اس سعی کو قبول فرمائے اور نظام عشر وخراج پر امت مسلمہ کو عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اسلام نے یقیناً ایسی بنیادیں فراہم کی ہیں کہ ان کی روشنی میں اراضی کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے اس بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) ـــــ جن ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا اس طرح وہ ممالک فتح ہو گئے تو وہاں کی

زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

(ب) اور وہ ممالک جو عنوۃً فتح ہوئے اور امیر المومنین نے اراضی تقسیم کر کے کچھ حصہ مسلمانوں کو دیدیا وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی۔

(ج) اور اگر از قبیل موات تھیں اور مسلمانوں نے باذن امیر قابل کاشت بنالیا تو اس کا مدار قریب کی اراضی پر ہوگا۔ اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی۔ [1]

(د) اور اگر کوئی ملک صلحاً فتح ہوا اور یہ طے پایا کہ یہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر رہتے ہوئے اپنی اراضی پر قابض و دخیل رہیں گے۔ تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی۔

(ہ) اور اگر جنگ کے ذریعہ ملک فتح ہوا۔ لیکن امیر المومنین نے سابق قبضہ بحال رکھا تب بھی یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ [2]

الحاصل اساسی طور پر اسلام و کفر کا فرق عشر و خراج کے سلسلہ میں ملتا ہے اسی کے ساتھ یہ ضابطہ بھی ملتا ہے کہ وظیفۂ عشر و خراج ملک کے تبدل سے مبدل نہیں ہوتا۔ یعنی اگر خراجی زمین مسلمان نے خریدی تو اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لیکن اگر عشری زمین کسی کافر نے خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ عشر نہیں۔ چونکہ عشر فی الجملہ عبادت بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں [3]

لیکن ہندوستان کی اراضی کا اب حکم کیا ہے؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں ناکارہ کے نزدیک ارفق بالناس و ایسر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا فتویٰ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ:

(الف) "جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کو مسلمانوں ہی سے ملی ہیں خواہ وراثۃً ملی ہوں یا ہبۃً، وصیۃً ملی ہوں یا شراءً وہ زمینیں عشری ہیں۔"

(ب) "اور اگر کسی کافر یا حکومت کا قبضہ رہا ہو اور پھر کسی طرح مسلمان نے وہ زمین حاصل کر لی تو وہ زمین خراجی ہوگی چونکہ کفر یا استیلاء کفر مانع وجوب عشر ہے اور یہ بات اوپر آچکی ہے

---

[1] ردالمحتار باب العشر والخراج [2] شامی [3] بدائع الصنائع۔

"تبدل ملک سے وظیفہ عشر وخراج تبدیل نہ ہوگا۔ لہذا خراج ہی واجب ہوگا۔"

(ج) "اور جن اراضی کا حال معلوم نہ ہو کہ درمیان میں کسی کافر کا قبضہ رہا ہے یا نہیں۔ لیکن فی الحال مسلمان کے قبضہ و ملک میں ہو تو وہ زمین عشری کہلائے گی۔ اور استصحاب حال کے تحت یہ سمجھا جائے گا کہ یہ کسی مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا عشر واجب ہوگا۔"

حاصل کلام یہ کہ دو صورت میں ہند کی زمینیں عشری ہیں اور صرف ایک صورت میں خراجی ہیں جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

۲ــــــ ۱ کے تحت ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہ فیصلہ مشکل نہیں رہا کہ کونسی زمین عشری ہے اور کونسی خراجی۔ اس لیے کہ اگر مسلمان کا قبضہ ہے تو استصحاب حال کی دلیل سے عشری ہے اور اگر کافر یا حکومت کا قبضہ ہے تو استیلاء کفر کی وجہ سے خراجی ہے۔

۳ــــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں چونکہ کافر کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی کافر حکومت کی فوج وغیرہ مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر مسلمانوں کے پاس خراجی زمین ہو تو اس کا خراج نکال کر اپنے تئیں مصارف خراج پر خرچ کرنا ضروری ہے۔ مصارف خراج میں علماء۔ طلباء۔ مفتیان کرام۔ قضاۃ۔ مدارس اسلامیہ بھی داخل ہیں۔

لأن الكافر ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين والمؤمنين وأيضاً ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مالاً بنية الخراج لايخرجون عن عهدته الخ"[1]

۴ــــــ خراجی زمینوں کا خراج عشر وزکوٰۃ کی طرح عبادت تو نہیں ہے لیکن ایک شرعی واسلامی حق ضرور ہے جس کا ادا کرنا عشر کی طرح واجب ہے۔ البتہ یہاں ایک اہم سوال ضرور ہے کہ ہندی مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے کرے۔ یہاں پہونچ کر امیر المؤمنین کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چونکہ خراج مؤظف امیر المؤمنین ہی مقرر کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضہ نے اراضی عراق کی پیمائش کے بعد خراج مؤظف کے بارے میں احکامات جاری فرمائے تھے۔ یا پھر فقہاء امت اپنا کوئی اجماعی فیصلہ امت

---

[1] سراج الہند۔

کے لیے صادر کریں اور اپنے فیصلہ کی نظیر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو بنائیں۔

۵۔۔۔۔۔ عشر یا نصف عشر پوری پیداوار سے نکالنا ضروری ہے۔ زراعت میں غیر معمولی اخراجات ہوں یا معمولی۔ یہ اخراجات عشر نکالنے سے پہلے منہا نہیں کیے جا سکتے۔ بلکہ پہلے پوری پیداوار سے عشر نکالا جائے گا اس کے بعد اخراجات منہا کیے جا سکتے ہیں۔

ولا یحتسب بصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر لقولہ علیہ السلام ما سقتہ السماء ففیہ العشر۔ [1]

۶۔۔۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر واجب ہے یعنی مالک اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر ادا کریں گے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب دونوں مسلمان ہوں۔ اور اگر ایک مسلمان دوسرا غیر مسلم ہے تو مسلمان اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کرے لیکن غیر مسلم پر عشر واجب نہیں۔ چونکہ وجوب عشر کے شرائط میں سے پہلی شرط اسلام ہے اور دوسرے یہ کہ عشر فی الجملہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں۔ [2]

محور پنجم

۱۔۔۔۔۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ زکوٰۃ کی طرح اس کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں۔ اس کی وجہ قرآن کریم اور احادیث پاک کے الفاظ کا عموم ہے۔ مثلاً "مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" وما سقتہ السماء ففیہ العشر"۔

۲۔۔۔۔۔ وجوب عشر کے شرائط میں علامہ کاسانیؒ نے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو۔ لہذا بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے گھاس اگر لگائی گئی ہو تب تو اس پر عشر واجب ہے اور اگر خودرو ہو۔ تو اس پر عشر واجب نہیں۔ سنگھارا وغیرہ اگر خودرو ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اور اگر اس کی کاشت کی

---

[1] بدائع وشامی [2] بدائع الصنائع۔

گئی ہو تو اس پر عشر واجب ہے۔[1]

۳ ـــــ مچھلی کی کاشت پر ناکارہ کے نزدیک زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہونا چاہئے چونکہ زمین کی پیداوار میں مچھلی کو داخل کرنا ناکارہ کے نزدیک واضح نہیں۔

۴ ـــــ شہد کے چھتے پر قیاس کرتے ہوئے ریشم کے کیڑوں پر بھی وجوب عشر راجح معلوم ہوتا ہے

ویجب فی العصفر والکتان وبذرۃ لان کل واحد منہا مقصود فیہ حتی لو اشغل أرضہ بہا یجب العشر الخ۔[2]

۵ ـــــ درخت مثمر وبارآور ہوں یا غیر مثمر اگر اس کو مالک ارض نے لگایا ہے خودرو نہیں اور عادۃً انکی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہے چاہے بشکل جلاون یا بشکل فرنیچر۔ اس پر عشر واجب ہے۔[3]

۶ ـــــ سبزیاں چاہے تجارت کی نیت سے لگائی گئی ہوں یا ذاتی استعمال کے لیے بہرصورت خضراوات پر عشر واجب ہے۔[4]

۷ ـــــ وجوب عشر کے شرائط میں ملکیت زمین نہیں۔ لہذا اراضی وقف جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے اور وقف علی الاولاد کی اراضی پر بھی عشر واجب ہے۔

ویجب الی ان قال ووقف وفی الشامی افاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لہا وعدمہ سواء۔[5]

---

[1] بدائع [2] ردالمحتار ۲/۶۸) [3] بدائع وشامی

[4] احسن الفتاویٰ [5] بدائع۔ ردالمحتار ۲/۵۴۔

عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ میں زمینوں کا بندوبست

مولانا مجیب اللہ ندوی ——————— جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ

عہد نبوی اور عہد صحابہ میں زمینوں کے بندوبست کی نوعیت یکساں نہیں تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے مگر اتنی بات طے تھی کہ جو زمینیں غیر مسلموں کے پاس چھوڑ دی گئیں ان سے خراج وصول کیا گیا اور جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں دی گئیں یا جن لوگوں نے اسلام قبول کر لیا ان سے عشر وصول کیا جاتا رہا کم از کم خلافت راشدہ کے زمانہ تک اس میں کوئی فرق نہیں ہوا۔

البتہ یہ بات قابل تحقیق ہے کہ خراجی زمینیں رکھنے والے جب مسلمان ہو گئے تو ان پر صرف عشر لگایا گیا یا عشر و خراج دونوں یا صرف خراج ائمہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے مگر تعامل کیا رہا یہ بات قابل غور ہے۔

عہد نبوی میں زمینوں کا بندوبست

عہد نبوی میں بحیثیت سربراہ مملکت حضورؐ کے پاس دو واسطے سے منقولہ اور غیر منقولہ جائداد یں آئیں ایک مال غنیمت کے ذریعہ دوسرے مال فئے کے ذریعہ عام طور پر منقولہ جائداد کے لئے مورخین اور فقہاء غنیمت کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور غیر منقولہ جائداد کے لئے فے کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر قرآن و حدیث میں یہ دونوں لفظ ہم معنی بھی مستعمل ہوئے ہیں اس لئے یہاں ان کو ہم معنی ہی استعمال کیا گیا ہے۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں: فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں

آئیں وہ دو طرح کی تھیں ایک منقولہ اموال و جائداد مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ۔ دوسرے غیر منقولہ جائداد جیسے مزروعہ اور غیر مزروعہ زمینیں اور مکانات وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی ﷺ

منقولہ اموال میں نبی کریم ﷺ کا عام طرزِ عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس[1] ۱/۵ نکلوانے کے بعد بقیہ ۴/۵ کو ضرورت و خدمت کے تحت فوجیوں میں تقسیم فرما دیتے تھے یہ طرزِ عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوتے تھے لیکن جو منقولہ اموال صلح و معاہدہ یا ٹیکس کے ذریعہ آپ کے پاس آتے تھے اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا تھا بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرما دیتے تھے اور اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت و خدمت کا لحاظ فرماتے تھے جیسا کہ بنو نضیر وغیرہ کی منقولہ اشیاء میں کیا گیا یعنی بنو نضیر کا کل مال آپ نے مہاجرین میں تقسیم فرما دیا صرف دو مستحق صحابہ کو اس میں سے حصہ دیا۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس میں سے کچھ اپنے اور اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لئے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربیٰ یتامیٰ مساکین اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے اس سلسلہ میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آگے آئے گا یہ طرزِ عمل آپ ﷺ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ حنین تک اختیار فرمایا تھا۔

غیر منقولہ اموال میں آپ ﷺ کا طرزِ عمل

منقولہ اموال میں تو آپ ﷺ کا طرزِ عمل ہمیشہ یہی رہا مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپ ﷺ کا طرزِ عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا کبھی آپ ﷺ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا اور کبھی مفاد عامہ کے خاطر اسے حکومت کی ملک قرار دیا اور کبھی کسی جائداد کے بعض حصے کو تقسیم کیا اور

---

[1] خمس کو اسلامی حکومت کا حق اس لئے کہا گیا کہ وہ بھی مصالح عامہ ہی میں صرف ہوتا ہے۔ نبی کریم ﷺ جنگ کے بعد فرمایا کرتے تھے:
"ھذا غنائمکم وانہ لیس لی فیھا الا نصیبی معکم الخمس والخمس مردود علیکم" یہ غنائم تمہارے ہی لئے ہیں اس میں میرا حصہ بجز خمس کے کچھ نہیں اور خمس بھی تمہارے ہی اجتماعی مصالح پر صرف کر دیا جاتا ہے۔

بعض کو آپ نے اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا اور کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کے لئے خاص فرما دیا، غرض ضرورت و مصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے اس لئے کہ قرآن کی ہدایت میں یہ وسعت موجود تھی۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپ کو انصار نے دی تھی جن کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورتمند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لئے عنایت فرمایا کرتے تھے[1] اس کے بعد اہل کتاب صحابی حضرت مخیریق[2] نے غزوۂ احد کے دن آپؐ کو کچھ ذاتی باغات ہبہ کر دئے تھے جس کی آمدنی کو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لئے وقف فرما دیا تھا اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ بنو نضیر کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئی اور اسی موقع پر اس سورہ کا نزول ہوا جس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات تھیں خاص طور پر بنی نضیر کی جائدادوں کے بارے میں آپ کو رسول خدا اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں چنانچہ آپؐ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم فرما دیا[3]

---

[1] صحیح مسلم میں ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما فرغ من قتال اهل الخیبر وانصرف الی المدینۃ رد المهاجرون الی الانصار منائحهم التی کانوا منحوهم من ثمارهم۔ (مسلم) جب خیبر سے نبی واپس ہوئے تو مہاجرین نے وہ تمام زمینوں وغیرہ کے عطیات جو انصار نے ان کو دئے تھے انھیں واپس کر دئے۔ [2] حضرت مخیریقؓ صاحب حیثیت یہودی علماء میں تھے اور حضرت عبداللہ ابن سلام کے بعد اسلام لائے اور غزوۂ احد میں شریک ہوئے اور زخمی ہو کر شہید ہو گئے جس وقت یہ زخمی ہوئے تو حضورؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا آپ تشریف لائے تو اپنے کھجوروں کے کچھ ذاتی باغ فی سبیل اللہ وقف فرما یا اور جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔ آپؐ نے ان کے اس ایثار و قربانی اور خلوص کی بنا پر فرمایا: مخیریق سابق یهود "مخیریق یہود اسلام کی طرف لانے والوں میں ہیں اور خود آگے جانے والوں میں ہیں۔ [3] بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بنو نضیر کی کل زمین و باغ کی آمدنی کو اپنے لئے اہل و عیال کے کفاف کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا وہ آپ سامان جہاد کی تیاری میں صرف فرمایا کرتے تھے لیکن ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے چونکہ اس جائداد میں خدا نے آپ کو کلی اختیار دیا تھا کہ آپ جس طرح چاہیں صرف کریں اس لئے اس اختیار کی بنا پر اس کو عام طور پر نبی کریمؐ کا خالصہ (صفا) کہا جاتا تھا اسی بات کو بعض رواۃ میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ جائداد آپؐ کے لئے مخصوص تھی مگر اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اسے تقسیم نہیں کیا بلکہ اس میں محض آپؐ کے قبضہ و تصرف کا ذکر ہے اس لئے کچھ حصہ کا مخصوص کر دینا اس کے تقسیم کر دینے کے منافی نہیں ہے زرقانی نے اس کی ایک اور توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے منقولہ اموال اور مکان مہاجرین میں تقسیم فرمایا، زمین اور باغ نہیں اسی کو راویوں نے یوں بیان کیا ہے کہ آپؐ نے ان کے اموال کو مہاجرین میں تقسیم کیا یہ توجیہ اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ آپؐ نے انصار سے پوچھا کہ بنو نضیر کے اموال کو تمہارے اور مہاجرین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور ایک حصّہ کو ازواج مطہرات اہل بیت اور اپنی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا جو حصّہ اپنے اہل وعیال کے لئے مخصوص فرمایا تھا اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفاف ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف ہوتی تھی۔[1] حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں :

" اموال بنی نضیر حبسا نوائبہ "

بنی نضیر کی ساری جائداد ان دینی و دنیاوی ضروریات کے لئے مخصوص تھیں جو آپؐ کو پیش آتی رہتی تھیں۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپ کے قبضے میں آئی خمس نکالنے کے بعد اس کو آپؐ نے عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیا فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ :

" قسمہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المسلمین علی السہام "[2]

ان کی جائداد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مسلمانوں میں حصہ کے مطابق تقسیم کردیا۔

خیبر کی جائداد

اب تک وقت صلح یا جنگ کے ذریعہ مسلمانوں کو جتنی جائداد ملی تھیں ان میں سب سے بڑی منقولہ وغیر منقولہ جائداد خیبر[3] میں ملی۔ خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ خیبر کے منقولہ اموال کی تقسیم بھی اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپؐ فرمایا کرتے تھے[4] اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) درمیان تقسیم کردیا جائے؟ یا صرف مہاجرین میں؟ انھوں نے بخوشی اس کی اجازت دے دی کہ مہاجرین میں تقسیم کردی جائے صرف دو ضرورتمند انصاریوں کو اس میں سے حصہ دیا گیا ان کا استدلال لفظ "اموال" کی بنا پر ہے یعنی روایتوں میں اموال بنی نضیر کا لفظ ہی آیا ہے۔ [1] حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ فیجعل فجعل مال اللہ اس کو اس طرح صرف کرتے تھے جس طرح خدا کے مال کو صرف کرنا چاہئے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ کا قبضہ قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ قبضہ حاکمانہ تھا۔

[2] ص ۱۲۹ نیز زرقانی ج ۲ ص ۱۶۵۔ [3] خدا نے حدیبیہ کے موقع پر یہ وعدہ کیا تھا کہ : وعدکم اللہ مغانم کثیرۃ تاخذونہا اللہ تعالیٰ تم سے کثیر مال غنیمت کا وعدہ کرتا ہے جو تمہارے ہاتھ آئے گا اس وعدہ کی ابتدا خیبر سے ہوئی۔

[4] غزوۂ خیبر کے عین موقع پر مہاجرین حبشہ واپس آئے تھے آپؐ نے منقولہ اموال میں ان کا حصہ بھی لگایا تھا اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ آپؐ نے ان کو غیر منقولہ جائداد سے بھی حصہ دیا یہ صحیح نہیں ہے۔

پوری جائداد ۳۶ حصّوں میں تقسیم کردی گئی جن میں سے ۱۸ حصّے دینی وسیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کرلئے گئے بقیہ ۱۸ حصوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا ابوداؤد نے اسے کئی طریقوں سے روایت کیا ہے ایک روایت میں ہے :

"قسم خیبر علی ستة وثلثین سهما فعزل نصفها لنوائبه وما ینزل وعزل نصف الاخر بین المسلمین"

آپؐ نے خیبر کی زمینوں کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا اس میں سے ۱۸ حصّے آپؐ نے اپنی ہنگامی ضروریات اور دوسری ضروریات کے لئے الگ کردیا اور بقیہ ۱۸ حصّے مسلمانوں میں تقسیم کردئیے (ایک حصہ کو سو حصوں میں تقسیم کرکے ۱۸ سو حصے بنائے گئے۔)

ایک دوسری روایت میں ہے :

"قسم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم خیبر نصفین نصفا لنوائبه وحاجته ونصفا بین المسلمین قسم بینهم" [۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو دو حصوں میں تقسیم فرمایا نصف حصہ ہنگامی اور دوسری ضروریات کے لئے رکھا اور نصف مسلمانوں میں تقسیم فرمایا۔

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی آراضی آپؐ کے قبضہ میں آئی فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپ کی ذاتی ملکیت تھی مگر یہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی اس لئے آپؐ نے اس میں خصوصی مسلمانوں کو کوئی حصہ نہیں دیا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپؐ نے اس کو اپنے قبضہ ونگرانی میں رکھا مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

"وکان ما یاتیه منها الی ابناء السبیل" [۲]

جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپؐ مسافروں اور مہمانوں میں صرف فرماتے تھے۔

---

[۱] اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپؐ کے مالک ہونے کا مطلب کیا ہوتا ہے (ابوداؤد مع معالم السنن ج۳ ص۲۴۸)

[۲] فتوح البلدان ص۳۶ ابوداؤد میں حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں وکانت فدک لابناء السبیل فدک کی جائداد مسافروں کے لئے تھی

فدک وخیبر کے بعد فتح مکہ ہوا، مکہ کے بعد طائف اور حنین قبضہ میں آئے مگران سب کے لئے مسلمانوں کو جنگ وجدال کرنا پڑی بلکہ حنین وطائف میں تو جان ومال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی مگران تینوں جگہوں میں سے کہیں کی بھی زمین آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی مکہ میں مہاجرین کو صرف اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ کرلیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑکر چلے گئے تھے اور جن پر کفاروں نے قبضہ کرلیا تھا طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس کو فتح کرکے باقاعدہ آپؐ نے قبضہ فرمایا ہو۔[1]

منقول اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزِ عمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا اس کی روشنی میں آپ حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل کو دیکھئے جو انھوں نے سوادِ عراق کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا حضرت عمر نے سوادِ عراق میں بالکل وہی طرزِ عمل اختیار فرمایا جو نبی کریم صلعم نے حضرت مخریق کے باغات، بنونضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین، اور فدک اور وادی القریٰ کی اراضی اور مکہ اور طائف کے مملوکات میں اختیار فرمایا تھا، نبی کریمؐ نے بنو قریظہ کی زمین وباغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ بنی قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو آپؐ نے صرف مہاجرین ہی میں تقسیم فرمایا تھا انصار میں صرف دو یا تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا غرض یہ کہ غیر منقولہ جائداد میں آپؐ نے جو بھی تقسیم فرمایا وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازماً فوجیوں کا حق تھا بلکہ ضرورت ومصلحت کے تحت آپؐ نے ان کی تقسیم فرمائی۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق تمام تر نبی کریمؐ کے اس طرزِ عمل سے ہے جو آپؐ نے فے اور غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپؐ نے غیر منقولہ جائداد میں مختلف طرزِ عمل کیوں اختیار فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت واجازت سے کیا۔ فے اور غنیمت کے سلسلہ میں قرآن نے ابتداء ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات اتارنے کی کوشش کی کہ یہ مالِ غنیمت محض تمہاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ وانعام ہے چنانچہ پہلی بار غزوۂ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ؕ

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃ یعنی جنگ کے ذریعہ فتح نہیں ہوا اس لئے کہ اس کی جائداد تقسیم نہیں ہوئی امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم نے بدلائل یہ بتایا ہے کہ یہ عنوۃً فتح ہوا اس کے باوجود آپ نے اس کی تقسیم نہیں کیا اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہدو یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ اور بھی تنبیہیں کی گئیں اس کے بعد کچھ اور بھی احکام دئے گئے پھر اس کا مصرف بتایا گیا:

"وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنَ وَابْنِ السَّبِيْلِ"

جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کا ہے اور اس کے رسول اور ان کے قرابت داروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ⅕ کا مصرف تو بتایا گیا مگر بقیہ ⅘ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ⅘ حصہ بہر صورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا اب نبی کریم نے اپنے اسوہ سے اس کی جو تبیین اور تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ چیزیں اگر جنگ سے حاصل ہوئی ہیں تو لازماً فوجیوں میں تقسیم کر دی جائیں گی اور اگر بغیر جنگ کے کوئی منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام کیا جائے گا غزوۂ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور اسی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرمایا تھا[1] غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوۂ بدر کے دو سال بعد یعنی ۴ھ میں بنو نضیر کی جلا وطنی کے وقت نازل ہوا۔

"وَمَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" (حشر)

جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے اس کے لئے نہ تم نے گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جس پر چاہتا ہے غالب کرتا ہے اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

---

[1] گرچیوں کہ یہاں لفظ عام واقع ہوا ہے انما غنمتم من شیئٍ جن سے منقولہ اور غیر منقولہ دونوں طرح کی چیزیں مراد ہو سکتی ہیں اس لئے بعض ائمہ نے آپ کے اس طرز عمل پر جو آپ نے منقولہ اموال کے بارے میں اختیار فرمایا تھا غیر منقولہ چیزوں کو بھی قیاس کیا مگر یہ محض قیاس ہے آگے قرآن کی صراحت آرہی ہے۔

یہ حکم خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتاکر کہ غلبہ و اقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسول کے ساتھ مخصوص ہے اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبہ کے نتیجہ میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کرتا ہے اس لئے اس کا مصرف اپنے صواب دید سے وہی مقرر کرے گا۔[1]

چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لئے نازل ہوئیں جن میں واضح طور پر بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائداد ہاتھ آئے گی وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا وہ آیتیں یہ ہیں:

"مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَىْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ (حشر)

جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوایا ہے اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے اور قرابت داروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگیں جو کچھ رسول تم کو دے دیں وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس کے بارے میں اللہ سے ڈر و اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

---

[1] اس آیت کی تفسیر کے لئے احکام القرآن جصاص اور احکام القرآن قاضی ابوبکر بن عربی مالکی اور زاد المعاد دیکھنی چاہئے۔

[2] یہاں تک تو ان ہی مصارف کا ذکر ہے جس کا ذکر سورۂ انفال میں خمس کے سلسلہ میں کیا گیا تھا مگر آگے اس کے مصارف کو وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ کہہ کر بالکل عام کر دیا گیا ہے۔ [3] ان آیات کی جو تشریح امام ابوبکر جصاص نے کی ہے وہ ملاحظہ ہو سورۂ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاموال سوی الارضین وفی الارضین اذا اختیار الامام ذلک پھر سورۂ حشر کی ان آیات کے بارے میں فرماتے ہیں وما افاء اللہ علی رسولہ من الارضین فلله والرسول ان اختار ترکھا علی ملك اھلھا ویکون ذکر الرسول ھنا تفویض الامر علیہ فی صرفہ الی من ذکر فی سورۂ انفال کا تعلق منقولہ اموال سے ہے اور سورۂ حشر کا تعلق غیر منقولہ سے ہے جس میں امام کو اپنے صواب دید سے خرچ کرنے کا اختیار ہے۔

اس کے بعد پھر فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا پھر انصار کا پھر اس کے بعد آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی وَالَّذِيْنَ جَاۗءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ اوران کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے ان کا حق بھی اسی میں ہے (سورۂ حشر ع ۲)

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابل غور ہیں ایک کیلا یکون دولة بین الاغنیاء منکم اور دوسرا ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا اور تیسرا والذین جاؤا من بعد ھم پہلے جملے میں یہ تنبیہ کی گئی کہ ان اموال وجائدادوں کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلی جائے اور ان ہی میں گردش کرتی رہے اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو جائیں۔

پھر دوسرے جملے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی کریمؐ جس طرح بھی کر دیں اس پر سب کو راضی ہو جانا چاہئے تیسرے جملے میں پھر یہ بات واضح کر دی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ قیامت تک اسلامی حکومت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں گے ان سب کا حق اس میں ہے۔ ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریمؐ نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی کریمؐ کے مذکورہ بالا طرز کو سامنے رکھ کر تنہا حضرت عمرؓ کی نہیں بلکہ تمام قابل ذکر صحابۂ کرام کے فیصلہ پر نظر ڈالئے عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ وفرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عرب "سواد[۱] عراق" کہا کرتے تھے وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہو چکے تھے اور ان میں سے بھی کسی علاقہ کو فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا گیا۔ بلکہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کی فتح کے بعد امیر عراق حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو ان کے خط کے جواب میں یہ ہدایت بھیجی کہ:

اما بعد فقد بلغنی کتابك تذکر فیہ ان الناس سألوك ان تقسم بینہم مغانمھم وما افاء اللہ علیہم فاذا اتاك کتابی ھذا فانظر ما اجلب الناس علیك بہ الی العسکر من کراع ومال فاقسمہ بین من حضر من المسلمین واترك الارضین والانہار لعمالہا لیکون ذالك فی اعطیات المسلمین فانك ان قسمتہا بین من حضر کم لم یکن لمن بعد ھم شئ (کتاب الخراج ص۲۴)

---

[۱] جو چیز گہرے سبز رنگ کی ہوتی ہے اس کو عرب عموماً "سواد" یعنی سیاہی مائل کہا کرتے ہیں۔

امابعد تمہارا خط مجھے ملا جس میں ذکر ہے کہ لوگ غنیمت کے مال کو اور جو جائداد اللہ نے عنایت کی ہے فوجیوں کے درمیان تقسیم کردینے کا سوال اٹھا رہے ہیں تو جب میرا خط تمہیں پہنچے تو دیکھو کہ جو منقولہ مال وسامان وجانور وغیرہ لوگوں نے دشمنوں سے حاصل کرکے تمہارے پاس جمع کردیا ہے اسے ان کے درمیان تقسیم کردو اور جتنی آراضی اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دو تاکہ اس سے عام مسلمانوں کی مدد کی جاسکے اگر ان کو بھی تم نے تقسیم کردیا تو پھر بعد کے آنے والے مسلمانوں کے لئے کچھ باقی نہ رہے گا۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے بعض صحابہؓ[1] نے اس غلط فہمی کی بنا پر اختلاف کیا کہ سنت نبوی کے مطابق اسے فوجیوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہئے مگر حضرت عمرؓ نے اس کے تقسیم سے انکار کیا لیکن جب ان حضرات کا اصرار بہت بڑھ گیا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کرلیا جائے[2] ان کی جیسی رائے ہوگی ویسا ہی عمل کیا جائے گا چنانچہ آپ نے سب کو جمع کرکے یہ تقریر کی حمد وثنا کے بعد فرمایا:

"میں نے آپ لوگوں کو اس لئے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس میں آپ میری مدد کریں اس لئے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے اس میں آپ یہ نہ دیکھئے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے میری موافقت کی ہے میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کردے گی میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہار حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں)"

اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا:

"آپ لوگوں نے سنا ہوگا کہ جو لوگ سواد عراق کے زمینوں کی تقسیم کے حامی ہیں ان کا خیال ہے کہ

---

[1] جس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر ابن العوام اور حضرت بلال پیش پیش تھے۔ [2] تمام صحابہ کے ناموں کا ذکر نہیں ہے صرف بعض اجلہ صحابہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ وغیرہ کا ذکر ہے بعض روایتوں میں فاستشار المهاجرین الاولین سابقون الاولون مہاجرین سے بھی مشورہ کیا اور بعض روایتوں میں ہے کہ فارسل الی عشرة من الانصار من کبرائهم واشرافهم انصار میں سے جو دس ممتاز اور بڑے صحابہ تھے ان سب کو جمع کیا (کتاب الخراج ابو یوسف ص۱۵)

میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں حالاں کہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر ظلم کروں اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کے ملکیت میں ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو البتہ یہ میری شقاوت اور بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے کہ اگر میں نے کسریٰ[1] کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی علاقہ فتح نہیں کیا جاسکے گا (کیوں کہ ان کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے[2]) اس لئے میری رائے ہے کہ تمام آراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج اور جزیہ عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لئے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت پڑی رہے کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی کبھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطّے اور شہر مثلاً جزیرہ، شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لئے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے اگر میں یہ زمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا۔

ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا :

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے پھر انھوں نے سورۂ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جاچکی ہیں پہلی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ منھم کے بعد فرمایا کہ یہ بنونضیر کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور آگے والی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری آئندہ تمام فتح ہونے والی بستیوں کے لئے ہے اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا پھر انھیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا بلکہ آخر میں کہا کہ والذین جاؤ من بعدھم (اور ان لوگوں کے بعد جو آئیں ان کا بھی حق ہے)

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا :

" فکانت ھذہ عامۃ من جاء من بعدھم فقد صار ھذا الفئ من ھؤلاء جمیعا

---

[1] یہ علاقہ اس وقت ایرانیوں کے قبضہ میں تھا اور ان ہی سے مسلمانوں نے لیا تھا۔

[2] اور ممکن ہے کہ زمین کے مالک یہ علاقہ چھوڑ دیں اور ساری زمین بیکار ہو جائے۔

فکیف نقسم ھؤلاء وندع من تخلف من بعدھم بغیر قسم"[1]

تو یہ آیت عام ہے جس سے ان تمام لوگوں کا حق ثابت ہوتا ہے جو موجود ہیں اور جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم اس کو صرف ان موجودہ فوجیوں میں کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں ان کو کیسے محروم کر دیں۔

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ:

"لو قسمتھا بینھم صارت دولۃ بین الاغنیاء منکم"[2]

اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولت مندوں کی جاگیر ہو کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی بات سے اتفاق کیا۔ اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا پھر حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں اور اموال میں مختلف طرزِ عمل اختیار فرمایا تھا ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا اس وجہ سے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کر دی جائے تاکہ پھر کسی کو چوں و چرا کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے چنانچہ یہی ہوا کہ دو تین اصحاب کے علاوہ سب نے اس استدلال سے اتفاق کیا۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بھی پتہ چل گیا ہو گا کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائدادوں میں ہمیشہ افراد سے زیادہ اجتماعی مصالح کا لحاظ فرمایا اور وہی طرزِ عمل حضرت عمرؓ نے اختیار فرمایا اور اسی بندوبست

---

[1] کتاب الخراج امام ابو یوسفؒ

[2] احکام القرآن جصاص تشریح سورۂ حشر

کے مطابق پورے عہد خلافت راشدہ میں اور بنی امیہ کے دور میں بھی عمل ہوتا رہا اور جب یہ آبادیاں مسلمان ہو گئیں تو ان پر عشر نافذ ہوا جن کا مصرف بھی عامۃ المسلمین تھے البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے نومسلموں پر عشر و خراج دونوں نافذ کیا ان کی رائے یہ تھی کہ خراج زمین پر عائد ہوتا ہے جب کہ عشر پیداوار پر اس لئے دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام کیسے ہو سکتے ہیں بہت سے صحابہ، تابعین اور فقہاء اسی رائے کے قائل تھے[1] مگر جمہور امت دونوں کے ایک ساتھ نفاذ کے قائل نہیں ہے اور اسی پر بعد کے ادوار میں عمل ہوتا رہا۔

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ــــــ مفتی نسیم احمد قاسمی، رفیق اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

کائنات انسانی پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے بے شمار احسانات اور انعامات کیے ہیں جنھیں انسان شمار بھی نہیں کرسکتا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ـ (۱)

اگر تم احسانات خداوندی کو شمار کرنا چاہو تو شمار نہیں کرسکتے۔

ان احسانات میں سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا انسانوں پر ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اس کی سکونت اور رہنے سہنے کے لیے زمینی نظام قائم فرمایا اور زمین کو نہ صرف انسانوں کی سکونت کا ذریعہ قرار دیا بلکہ اسے کاشت اور پھل اگانے کے قابل بنا کر انسانوں کی معیشت اور خورد و نوش کا بھی انتظام فرمادیا ـــــ انسان اپنی محنت سے زمین کا سینہ چاک کرکے مختلف قسم کے پھل اور اناج اگاتا ہے اور قدرت کی دی ہوتی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر زمینی ذخائر اور خزانے سے فیضیاب ہوتا ہے، قدرت نے زمین کو انسانوں کے

---

(۱) الاعراف: ۱۰

لیے مسخر فرمادیا اور اس میں اپنی بے شمار برکتیں رکھ دی ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

ولقد مکناکم فی الارض وجعلنا لکم فیہا معایش قلیلا ما تشکرون۔ (۱)

ہم نے تمہیں زمین میں آباد کیا اور اس میں تمہارے لیے اسباب معیشت پیدا کیے گر تم کم ہی شکر گزارتے ہو۔

انسان زمین کا سینہ چاک کر کے اس میں بیج ڈال دیتا ہے زمین کے اندر اس بیج کی حفاظت، اس کی نشوونما کے لیے مناسب ماحول اور اس کی تربیت و پرداخت قدرت خداوندی اپنے حکیمانہ انداز سے کرتی ہے۔ شریعت کہتی ہے کہ زرعی پیداوار کا ایک حصہ اللہ کے ان بندوں پر صرف کیا جائے جن کے پاس دولت و جائداد نہیں اور جو محتاج و ضرورت مند ہیں۔ اصطلاح شریعت میں پیداوار کے ایک مخصوص حصہ (دسواں یا بیسواں) کو راہ خدا میں صرف کرنے کو عشر اور زمین کی زکوٰۃ کہا جاتا ہے، عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے جو زمین کی پیداوار سے وصول کیا جاتا ہے ــــ جس طرح اموال کی زکوٰۃ ادا کرنے والے کے قلوب روشن ہوتے ہیں اسی طرح عشر کی ادائے گی سے بھی غلہ اور پھل پاک ہوتا ہے اور دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تحقیق

عشر ایک شرعی اصطلاح ہے، عشر کا لغوی مفہوم دسواں حصہ ہے گر شریعت کی اصطلاح میں مسلمانوں کی زرعی پیداواروں کا ایک مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا عشر کہلاتا ہے۔ صاحب معجم لغۃ الفقہاء نے لکھا ہے:

العُشر، عین کے ضمہ اور شین کے سکون کے ساتھ دسویں حصہ کے معنی میں آتا ہے، اس کی جمع عُشور اور اعشار ہے، اور شریعت کی اصطلاح میں زمینی پیداوار سے جو مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا ہے اسے عشر کہا جاتا ہے۔ (۲)

مشروعیت

سونے چاندی، سائمہ جانور اور اموال تجارت کی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں بھی زکوٰۃ کو فرض قرار دیا ہے جسے عشر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ عشر کی فرضیت قرآن کریم، احادیث رسول، اجماع

---

(۱) الاعراف: ۱۰ (۲) معجم لغۃ الفقہاء / ۳۱۲

اور عقل و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

قرآن کی ان عمومی آیات سے بھی عشر کی فرضیت پر استدلال جا سکتا ہے جن میں زکوٰۃ کی فرضیت بیان کی گئی ہے، اس کے علاوہ قرآن کی مختلف آیات میں صراحتاً بھی زرعی پیداوار میں عشر کی فرضیت ذکر کی گئی ہے۔

سورہ انعام میں فرمایا گیا:

وهو الذی أنشأ جنت معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه یوم حصاده۔ (۱)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے ہیں اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں اور زیتون اور انار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے ہیں ان سب کی پیداوار کھاؤ جب نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے کاٹنے کے دن دیا کرو۔

امام ابوجعفر طبری نے اپنی تفسیر میں حضرت انس بن مالک سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، حضرت ابن عباس نے اس آیت کے بارے میں فرمایا کہ اس سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔ جابر بن زید، حسن، سعید ابن المسیب، محمد بن حنفیہ، طاؤس، قتادہ اور ضحاک بھی اس آیت سے عشر اور نصف عشر مراد لیتے ہیں۔ (۲)

امام ابوبکر جصاص رازی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

فروی عن ابن عباس وجابر بن زید ومحمد بن حنفیة والحسن وسعید بن

---

(۱) الانعام۔ آیت: ۱۴۱ (۲) تفسیر الطبری ۸/۱۵۸-۱۶۱

المسیب و طاؤس وزید بن اسلم وقتادہ وضحاک انھا العشر ونصف العشر(۱)

بعض مفسرین کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ عشر کی فرضیت سے پہلے نازل ہوئی تھی جب عشر کا حکم دیا گیا تو یہ آیت منسوخ ہوگئی، سدی اور ابراہیم کی رائے یہی ہے، امام حسن کہتے ہیں زکوٰۃ کی فرضیت سے اس آیت کا حکم منسوخ ہوا ہے۔(۲)

امام ابو بکر جصاص نے اس آیت کریمہ کے بارے میں مختلف مفسرین کی آرا نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے:

وآتوا حقه یوم حصاده کے بارے میں سلف کے درمیان تین چیزیں زیر بحث آتی ہیں:

(۱) کیا اس سے کھیتی اور پھلوں کی زکوٰۃ مراد ہے؟ جسے عشر کہا جاتا ہے۔

(۲) کیا اس سے عشر کے علاوہ دوسرا حق مراد ہے؟

(۳) کیا یہ آیت منسوخ ہے یا منسوخ نہیں ہے؟

اس آیت کے منسوخ نہ ہونے کی دلیل پوری امت کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ اناج یا مختلف قسم کے پھلوں میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جب ہم کسی حکم کے بارے میں یہ دیکھتے ہیں کہ اسے امت کے درمیان قبولیت عام ہے اور قرآن کریم کا لفظ بھی اس کو شامل ہے تو اس کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا زیادہ مناسب ہے کہ جس حکم پر امت کا اتفاق ہے اس کا ثبوت قرآن سے ہے اور وہی حکم آیت قرآنی کی مراد ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو ثابت کرنا درست نہیں ہوگا ـــــــ امام رازی یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس جگہ آیت کریمہ کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس آیت سے عشر مراد لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی ہے۔ (۳)

امام حسن بصری کے نزدیک بھی اس آیت سے عشر مراد ہے۔ (۴)

دوسری جگہ قرآن کریم نے زرعی پیداواروں میں عشر کے وجوب کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

یاایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض(۵)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۹ (۲) تفسیر طبری ۱۲/۱۶۸۔ احکام القرآن للجصاص ۳/۹

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/۹ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۲۲۳ (۵) سورۃ البقرہ: ۲۶۷

اے ایمان والو! خرچ کیا کرو عمدہ چیز کو اپنی کمائی میں سے اور اس میں سے جو کہ ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

اس آیت کریمہ میں اپنی پاکیزہ کمائی میں سے اور زمین کی پیداوار میں سے انفاق کا حکم دیا گیا ہے۔

عبیدہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد " ومما أخرجنا لكم من الأرض " کے بارے میں حضرت علی رضہ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس آیت میں اناج اور ہر قسم کے پھل اور ہر وہ چیز جس میں عشر واجب ہے اس کے انفاق اور ادائے گی کا حکم دیا گیا ہے۔ (١)

امام سدی نے بھی اس آیت سے اناج اور کھجور میں عشر کے ذریعہ انفاق مراد لیا ہے۔ (٢)

علامہ روح المعانی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

يعنى من الحب والتمر وكل شئ عليه زكوٰة۔ (٣)

حضرت علی رضہ اور سدی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی اور اناج اور پھلوں میں صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ (٤)

احادیث سے

مختلف احادیث میں بھی عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمر رضہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

فيما سقت السماء اوكان عثريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ (٥)

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا جو سرسبز و شاداب ہو اس پر عشر ہے اور جسے آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے:

قال قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فيما سقت الانهار والغيم العشر

---

(١) تفسیر الطبری ٣/٨١ (٢) حوالہ بالا

(٣) روح المعانی ١/١٩٠ (٤) مختصر تفسیر ابن کثیر ١/٢٤٠

(٥) بخاری ١/٢٠١ ، باب العشر فيما يسقى من السماء ورواه ابوداؤد فی باب صدقة الزرع ١/٢٢٣

وفیما سقی بالسانیة نصف العشر۔ (۱)

یعنی جو کھیتی نہروں اور آسمانی بارش سے سیراب ہوتی ہو اس پر عشر ہے اور جسے آب پاشی اور سینچائی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

حضرت معاذ بن جبل رضہ فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجتے وقت یہ حکم دیا تھا،

ان أخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر۔ (۲)

میں ان کھیتوں سے جسے آسمانی بارش نے سیراب کیا ہو عشر اور ڈولوں کے ذریعہ سیراب کی جانے والی کھیتیوں سے نصف عشر وصول کروں۔

ان احادیث کے علاوہ مختلف احادیث میں عشر کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے۔

اجماع امت سے

دور رسالت سے لے کر ہمارے اس زمانے تک پوری امت کا عشر کے وجوب پر اجماع اور اتفاق رہا ہے۔ شمس العلماء علامہ کاسانی نے اجماع امت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

و اما الاجماع فلان الامة اجمعت علی فرضیة العشر۔ (۳)

اور علامہ ابن المنذر اور ابن عبد البر نے لکھا ہے:

اجمع العلماء علی ان الصدقة واجبة فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب۔ (۴)

دکتور وہبۃ الزحیلی نے اجماع کے بارے میں لکھا ہے:

فقد اجمعت الامة علی فرضیة العشر۔ (۵)

عقل و قیاس سے

عقل و قیاس کا بھی تقاضہ یہ ہے کہ زمینی پیداواروں میں عشر واجب قرار دیا جائے کیوں کہ عشر کی ادائیگی سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا ہوتا ہے اور مج[illegible]ر و بے سہارا افراد کو اس کے ذریعہ تقویت

---

(۱) رواہ مسلم فی باب ما فیہ الزکاۃ من الاموال ۳۱۶/، والطحاوی ۳۱۵/ ۳ - نصب الرایة ۲/ ۳۸۵

(۲) رواہ ابن ماجہ ب باب صدقة الزروع والثمار ۱۳۱/، نصب الرایة ۲/ ۳۸۵ (۳) بدائع ۲/ ۵۴

(۴) فقہ السنة لسید سابق ۳۴۸/ ۳ (۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/ ۸۰۱

حاصل ہوتی ہے۔ عشر ادا کرنے والا گناہوں سے پاک ہوتا ہے اور اس کا مال پاک وصاف قرار پاتا ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے ذریعہ دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے اور اموال کی تطہیر ہوتی ہے ـــــــ علامہ کاسانی نے وجوب عشر کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الاول لان اخراج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته الى القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتذكيتها وكل ذلك لازم عقلاً وشرعاً۔

وجوب عشر کا سبب

عشر کا تعلق زمینی پیداوار سے ہے اور وجوب عشر کا سبب ارض نامی پیداوار ہونے کی صورت میں قرار پاتی ہے۔ لہٰذا صرف اس صورت میں ارض نامی پر عشر واجب ہوگا، جب کہ حقیقۃً اس میں پیداوار ہو ـــــــ اس کے برخلاف خراج کا تعلق زمین کی پیداوار سے نہیں ہے بلکہ وجوب خراج کے لیے یہ بات کافی ہوگی کہ زمین قابل کاشت ہو چاہے اس میں کاشت نہ کی گئی ہو مگر پھر بھی اس میں خراج واجب ہوگا۔ اگر زمین عشری ہو اور اس میں کاشت کی صلاحیت بھی ہو مگر اس میں کاشت نہ کی گئی تو اس صورت میں چوں کہ حقیقۃً پیداوار نہیں پائی گئی اس لیے عشر واجب نہیں ہوگا، اور اگر خراجی زمین میں کاشت کی صلاحیت وقدرت کے باوجود کاشت نہیں کی گئی تو تقدیراً نمو کے پائے جانے کی وجہ سے خراج واجب ہوگا ـــــــ بدائع الصنائع میں ہے :

واما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرًا .... ولو كانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت ارض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرًا۔ (۱)

وجوب عشر کی شرائط

وجوب عشر کی شرائط دو قسم کی ہیں :

---

(۱) بدائع ۲/۵۴

الف : عشر ادا کرنے والے کی اہلیت سے متعلق شرائط۔

ب : محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق شرائط۔

الف : عشر کے اندر عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اس لیے وجوب عشر کی پہلی شرط مسلمان ہونا ہے کیوں کہ مسلمان ہی عبادت کا اہل ہے، کافر عبادت کا اہل نہیں ہے اسی وجہ سے عشر صرف انھیں عشری اراضی پر واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں اگر کسی ذمی اور کافر نے مسلمان سے عشری زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا، عشر نہیں، حالاں کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ زمین کا ابتدا میں جو وظیفہ خواہ عشر ہو یا خراج مقرر ہو جائے وہ ہمیشہ باقی رہتا ہے، اس لیے اگر کسی مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی، تو مسلمان کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہ زمین عشری نہیں رہے گی بلکہ اپنی سابقہ حالت پر خراجی ہی رہے گی، اور مسلمان سے اس کا خراج وصول کیا جائے گا، مگر کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے اس لیے وہ اگر عشری زمین کا مالک بنتا ہے تو بھی وہ زمین خراجی قرار پائے گی اور اس سے خراج ہی وصول کیا جائے گا۔

بدائع میں ہے:

اما شرط الاهلية فنوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلا يبتدأ به عليه............ ولو اشترى مسلم من ذمى ارضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا ضرورة وفى حق الذمى إذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر۔ (۱)

یعنی شرط اہلیت کی دو قسم ہے پہلی قسم اسلام ہے اور ابتداءً عشر واجب ہونے میں مسلمان ہونا شرط ہے پس یہ حق صرف مسلمان ہی پر واجب کیا جا سکتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے، لہذا اس پر یہ حق واجب بھی نہیں ہوگا ۔۔۔۔۔۔ اگر کسی مسلمان نے ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب

---

(۱) بدائع ۲/۵۵-۵۴

ہوگا اور وہ زمین عشری میں تبدیل نہیں ہوگی، اس لیے کہ زمین کا وظیفہ ایک بار مقرر ہوجانے کے بعد مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا ہے الّا یہ کہ کوئی ضرورت داعی ہو ـــــ اور اس صورت میں جب کہ ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدی تو وہاں پر عشر کے بجائے خراج واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافر وجوب عشر کا اہل ہی نہیں ہے۔

عام احکام شریعت میں عاقل بالغ ہونا بھی شرط ہے مگر زمین پر عشر واجب ہونے کے لیے عقل اور بلوغ شرط نہیں ہے، لہٰذا نابالغ اور پاگل کی عشری اراضی پر بھی عشر واجب ہوگا۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

قال وان كانت الارض لمكاتب أو صبي أو مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا۔ (۱)

بدائع الصنائع میں ہے:

" عقل اور بلوغ وجوب عشر کی اہلیت کی شرائط میں سے نہیں ہے پس نابالغ اور پاگل کی زمین پر بھی عشر واجب ہوگا۔" (۲)

نابالغ اور پاگل کی طرف سے اس کے اولیاء عشر ادا کریں گے۔

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں ہے اس لیے اراضی اوقاف جن کا کوئی مخصوص اور متعین مالک نہیں ہوتا ہے ان اراضی پر بھی پیداوار ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

وكذا لك الخارج من الأراضي الموقوفة عن الرباطات والمساجد يجب العشر عندنا۔ (۳)

ب:ـــــ محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق تین شرائط ہیں۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ زمین عشری ہو، اگر زمین خراجی ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک عشر اور خراج علیٰحدہ علیٰحدہ وظیفہ ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں زمین کے اوپر خراج واجب قرار دیا جائے اور اس سے حاصل ہونے والی پیداوار پر عشر ـــــ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی

---

(۱) مبسوط ۳/۲ (۲) بدائع ۲/۵۶ (۳) مبسوط ۳/۵-۴

زمین پر عشر و خراج دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں ۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

منہا ان تکون الارض عشریۃ فان کانت خراجیۃ یجب فیہا الخراج ولایجب فی الخارج منہا العشر فالعشر مع الخراج لایجتمعان فی ارض واحدۃ عندنا وعند الشافعی یجتمعان ۔ (۱)

(۲) دوسری شرط زمین سے حقیقۃً پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے زمین میں پیداوار نہیں ہو سکی چاہے پیداوار حاصل نہ ہونے میں قدرتی اسباب کو دخل ہو یا اس کی غفلت و کوتاہی کو کہ اس نے اپنی غفلت و کوتاہی سے کاشت ہی نہیں کی، زمین غیر آباد رہنے دیا، یا کاشت کیا مگر اس کی حفاظت نہ کر سکا، بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا، کیوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے جب پیداوار ہوگی تو اس پر عشر واجب ہوگا اور پیداوار نہ ہونے کی صورت میں فریضۂ عشری ختم ہو جائے گا ــــــ بدائع میں ہے:

ومنہا ای من شرائط المحلیۃ وجود الخارج حتی ان الارض لولم تخرج شیئاً لم یجب العشر لان الواجب جزء من الخارج وایجاب جزء من الخارج ولاخارج محال ۔ (۲)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل کی جانے والی پیداوار ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کے اگانے اور کاشت کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کر کے نفع اٹھانا مقصود ہوتا ہو خود رو گھاس اور بے فائدہ قسم کے خود رو درخت اگر کسی عشری زمین میں ہو جائیں تو ان پر عشر واجب نہیں ہوگا ــــــ البتہ اگر گھاس یا درخت کو زمین میں اگایا جائے اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مقصود ہو تو عشر واجب ہوگا ــــــ علامہ کاسانی نے تحریر کیا ہے:

منہا ان یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعتہ نماء الارض وتستغل الارض بہ عادۃ فلا عشر فی الحطب والحشیش والقصب الفارسی لان ہذہ الاشیاء

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) بدائع ۲/۵۸

لا تستمنی بہا الارض ولا تستغل بہا الارض عادۃ لان الارض لا تنمو بہا بل تفسد فلم تکن نماء الارض حتی قالوا فی الارض اذا اتخذ ھا مقصبۃ و شجرۃ الخلاف التی یقطع فی کل ثلاث سنین او اربع سنین أنہ یجب فیہا لان ذلک غلۃ۔[1]

مالکیہ کے نزدیک وجوب عشر کی دو شرطیں

(۱) زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار اناج یا پھلوں میں سے کھجور اور زیتون کے قبیل سے ہو ان کے نزدیک میوہ جات مثلاً سیب، انار اور ترکاریوں میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار حاصل ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

شافعیہ کے نزدیک عشر واجب ہونے کے لیے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیداوار پر عشر واجب ہوگا جو ذخیرہ کر کے رکھے جانے کے قابل ہو نیز جو اناج اور پھل خشک ہو جاتے ہوں، مثلاً غذائی اجناس میں سے گندم، جو، مکئی، چاول اور اس قسم کی دوسری پیداوار اور پھلوں میں سے کھجور اور کشمش پر بھی عشر واجب ہوتا ہے ترکاریاں، میوہ جات جیسے انار، ککڑی اور تربوز جیسے پھلوں پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔

(۲) پیداوار نصاب کامل پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۳) عشری اراضی کسی معین مالک کی ملکیت میں ہو، لہٰذا مساجد اور رفاہ عام کے کاموں پر موقوفہ اراضی کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان اراضی کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا ہے۔[3]

حنابلہ کے نزدیک بھی عشر واجب ہونے کیلئے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کر کے باقی رکھا جاتا ہو، خشک کیا جا سکتا ہو اور ناپا

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) الشرح الصغیر ۱/۶۰۳، القوانین الفقہیہ /۱۰۵، مؤطا ۱/۲۷۶ (۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۰-۶۹۱

جاسکتا ہو۔

علامہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے:

"عشر ان زرعی پیداواروں میں واجب ہوتا ہے جنھیں ناپا تولا جاسکے جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جاسکتا ہو، چاہے یہ چیز اناج کی قسم سے ہوں یا پھل کی قسم سے جیسے گندم، جو وغیرہ او، پھلوں میں کشمش، کھجور وغیرہ، البتہ میوہ جات مثلاً شفتالو، امرود، سیب اور زردآلو اور سبزیوں پر عشر واجب نہیں ہے، جیسے لکڑیاں، کھیرا، بینگن، شلغم اور گاجر وغیرہ" (۱)

(۲) پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو۔ اور غلہ میں صفائی کے بعد پانچ وسق کی مقدار پوری ہونی چاہیے اور پھلوں میں خشک ہونے کے بعد تب اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا۔

(۳) غلہ تیار ہونے اور پھل پکنے کے وقت نصاب مذکور کا مالک آزاد مسلمان ہو، پس اگر کسی کی زمین میں خود بخود بیج گر گئی اور اناج تیار ہو گیا تو اس پر بھی عشر واجب ہوگا، کیوں کہ اس کا مالک آزاد مسلمان ہے اور وجوب عشر کے لیے زراعت ضروری نہیں ہے۔ (۲)

تین چیزوں کی وجہ سے عشر ساقط ہوجاتا ہے

(۱) کاشت کار کے تصرف و عمل کے بغیر زمینی پیداوار کسی قدرتی آفت سے تباہ ہوجائے تو چوں کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اس لیے پیداوار کے ختم ہونے کی صورت میں عشر بھی ساقط ہوجائے گا، اگر پیداوار کا کل حصہ تباہ نہیں ہوا تو اس صورت میں جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر واجب ہوگا ــــــ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک باقی ماندہ حصہ کے بقدر نصاب ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوگا۔

(۲) اگر کوئی مسلمان عیاذ باللہ مرتد ہوجائے تو اس کی زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ــــــ امام شافعی کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔

(۳) عشری زمین کا مالک وصیت کیے بغیر انتقال کرجائے تو اس پر سے بھی عشر ساقط ہوجائے گا،

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۹۱-۶۹۰ (۲) کشاف القناع ۲/ ۲۳۹-۲۴۲

مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر پیداوار باقی اور موجود ہو تو اس میں عشر کی ادائے گی ضروری ہوگی، صرف امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

خـــراج کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق

خَرج اور خَــراج کا لغوی اطلاق غلہ کی اس مقدار پر ہوتا ہے جسے لوگ اپنی پیداوار میں سے سالانہ نکالتے ہیں۔ زجاج کی رائے ہے خرج مصدر ہے جس کا معنی ظاہر ہے اور خراج، نکالے جانے والے غلہ کو کہا جاتا ہے، زمین کی پیداوار اور غلام ولونڈی سے حاصل ہونے والے منافع کو بھی خراج کہتے ہیں۔ ازہری کہتے ہیں کہ خراج اس آمدنی کو کہا جاتا ہے جو غلام سے حاصل ہو یا وہ ٹیکس جسے رعایا اپنے حاکموں کو ادا کرتی ہے، خراج کہا جاتا ہے۔ حدیث رسول "الخراج بالضمان" میں یہی مراد ہے یعنی اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا اور ایک عرصہ تک اس سے فائدہ اٹھاتا رہا پھر غلام میں کوئی قدیم عیب نکل آیا جو بائع کے پاس ہی پیدا ہو گیا تھا مگر اس نے خریدار سے چھپائے رکھا، اس عیب کی وجہ سے غلام لوٹا کر قیمت وصول کر لی جائے گی اور اس دوران اس غلام سے جو نفع حاصل کیا گیا وہ خریدار کی ملک ہوگی، اس لیے کہ اگر خدانخواستہ غلام کسی وجہ سے ہلاک ہو جاتا تو اس صورت میں خریدار ہی ضامن قرار پاتا، اس لیے فرمایا گیا کہ نفع کا حقدار بھی وہی ہوگا ــــــــ الخــراج بالضمان سے اسی طرف اشارا کیا گیا ــــــــ خراج اجرت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی " أم تسألهم خرجًا فخراج ربك خير" ــــــــ اور آیت قرآنی " فهل نجعل لك خرجًا" میں اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فئے اور جزیہ پر بھی خراج کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے سواد عراق اور اراضی فے پر جو خراج عائد کیا تھا وہ غلۃ الارض کے معنی میں تھا یعنی کاشتکاروں سے ایک مخصوص مقدار میں زمین کی پیداوار (علاوہ نقد کے) وصول کی جاتی تھی۔ (۲)

شریعت کی اصطلاح میں خــراج اس ٹیکس کو کہا جاتا ہے جو غیر مسلم رعایا سے خراجی اراضی پر وصول کیا جاتا ہے۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے:

---

(۱) بدائع ۲/۶۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۲۶۔ الاستخراج لاحکام الخراج لابن رجب الحنبلی ۲/

واما الخراج بالمعنى الخاص فهو الوظيفة او الضريبة التى يفرضها الامام على الارض الخراجية النامية ۔(۱)

ماوردی اور ابویعلی نے خراج کی یہ تعریف کی ہے:

ما وضع على رقاب الارض من حقوق تؤدى عنها ۔(۲)

معجم لغۃ الفقہاء میں ہے:

الخراج ما تاخذه الدولة من الضرائب على الارض المفتوحة عنوة أو الارض التى صالح أهلها عليها ۔(۳)

مشروعیت

قرآن کریم سے صراحۃً خراج کی مشروعیت ثابت نہیں ہے، مگر جب دور فاروقی میں ارض عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا مسئلہ درپیش ہوا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے سے استدلال کرتے ہوئے ان اراضی کو مصالح عامہ اور مفادات مسلمین کی خاطر وقف شدہ فئے قرار دیا، اور ان اراضی کو حسب سابق قدیم مالکان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا اور ان سے خراج مؤظف وصول فرمایا۔

حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے ہی سے خراج کا حکم مستنبط کیا۔ بعض مفسرین نے بھی آیت فئے سے خراج کا حکم مستنبط کیا ہے۔ معمر سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے:

بلغنى انها الجزية والخراج ۔(۴)

مختلف احادیث سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عراق، شام اور مصر کی فتوحات سے پہلے پیش گوئی فرمائی تھی:

روى مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام مديها ودينارها ومنعت مصر اردبها ودينارها وعدتم من حيث بداتم وعدتم من حيث بداتم

---

(۱) موسوعۃ فقہیہ کویت ۱۹/۵۲ (۲) الاحکام السلطانیۃ لابی یعلی /۱۶۶

(۳) معجم لغۃ الفقہاء /۱۹۳ (۴) تفسیر للقرطبی ۳۶/۱۳

وعدتم من حيث بداتم ۔ شهد على ذلك لحم ابي هريرة ودمه ۔ (۱)

اس حدیث سے خراج کے ثبوت پر بایں طور استدلال کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرات صحابہ کے ہاتھوں ممالک کے فتح کیے جانے اور ان پر خراج جزیہ لگانے کا علم ہوا اگر آپ نے اسے برقرار رکھا اور اس کے خلاف حکم نہیں دیا۔

الخراج للقرشی میں ہے:

يريد من هذا الحديث ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل ان يضعه عمر على الارض ۔ (۲)

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے:

انكم ستجدون اجناداً ويكون لكم ذمة وخراج وستفتح لكم ارضون على سيف البحر منها مدائن وقصور فمن ادرك ذلك منكم فاستطاع أن يحبس نفسه في مدينة من تلك المدائن أو قصر امن تلك القصور حتى يموت فليفعل ۔ (۳)

میرا خیال ہے کہ خراج کے ثبوت کے بارے میں نصاریٰ اہل نجران کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ نبی کریم ؐ نے ان سے دو ہزار جوڑے سالانہ پر مصالحت فرمائی تھی، ظاہر ہے کہ یہ بھی خراج ہی تھا۔ (۴)

غیر مسلم رعایا کی خراجی اراضی پر خراج واجب کرنے میں مختلف مصالح بھی ہیں جن میں سے بعض کی طرف اراضی مفتوحہ پر خراج کا حکم لگاتے وقت حضرت عمر بن الخطاب رضؓ نے اشارہ کیا تھا، مثلاً:

(۱) خراج واجب کرنے کی صورت میں امت مسلمہ کے مستقبل اور آنے والی نسل پر اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اور ہر دور میں امت اس سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہے، گویا وہ مسلمانوں کے حق میں ایک محفوظ خزانہ ہے جس سے انھیں برابر فائدہ ملتا رہتا ہے۔ اس مصلحت کی طرف حضرت عمر رضؓ نے یہ کہہ کر اشارہ فرمایا تھا:

---

(۱) أخرجه مسلم ۴/۲۲۰۔۲۲۱ (۲) الخراج للقرشی /۲،

(۳) وصلحا ابو حاتم فی ابو حدان وابو زرعة فی سند الشاميين الاستخراج لأحكام الخراج /۶ (۴) كتاب الاموال لحميد بن زنجويه ۱/۵۰۔۴۴۹

لولا ان اترك آخر الناس ببّانا ليس لهم من شئ ما فتحت على قرية الاقسمتها كما قسم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم خيبر ولكن أتركها خزانة لهم۔ (۱)

(۲) فئے قرار دے کر خراج عائد کرنے کی صورت میں ایک فائدہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا ہر طبقہ چاہے مالدار ہو یا غریب اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار ہوتا ہے۔ اور تمام مصالح مسلمین میں اسے صرف کیا جا سکتا ہے، چنانچہ حضرت معاذ نے اسی کی طرف اشارہ کرکے عمر فاروق رضؓ سے کہا تھا:

إنك ان قسمتها صار الريع العظيم فى ايدى القوم يبيدونه .... ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الاسلام سدّا فلا يجدون شيئا فانظر أمرًا يسع اولهم وآخرهم - (۲)

شرائط وجوب خراج

خراج واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) زمین خراجی ہو ـــــ لہذا عشری زمین پر خراج واجب نہیں ہوگا۔

(۲) خراجی زمین نامی ہو ـــــ نما، کی دو صورتیں ہیں، حقیقی اور تقدیری۔

حقیقی نما سے مراد یہ ہے کہ حقیقتاً زمین میں پیداوار ہو، جیسے کھیتی اور کھجور اور انگور کے باغات۔

نما تقدیری سے مراد یہ ہے کہ زمین قابل زراعت ہو لہذا ان اراضی پر خراج واجب نہیں ہوگا، جن میں مکانات اور گھر بنے ہوتے ہوں یا جو افتادہ اراضی ہیں اور کاشت کے قابل نہیں ہیں، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس طرح کی اراضی پر خراج واجب نہیں کیا تھا۔ (۳)

خراج کی مقدار

خراج کی مقدار کے سلسلے میں ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ:

ہر قابل کاشت زمین میں فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع پیداوار میں سے اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور انگور کے باغات پر فی جریب ۱۰ درہم اور اس کے علاوہ دیگر پیداوار مثلاً زعفران اور روئی پر

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۸/ ۱۸ (۲) کتاب الاموال لأبی عبید / ۸۳-۸۴

(۳) بدائع ۲/ ۵۴، حاشیۃ الاسوفی ۲/ ۱۹۸

غیر مسلم رعایا کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج مقرر کیا جائے گا، جس کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیداوار کا نصف حصہ ہو سکتی ہے، ان حضرات کا عمر فاروق رض کے معاملہ سے استدلال ہے کہ انھوں نے ارض عراق پر اسی شرح سے خراج مؤظف مقرر کیا تھا۔ (۱)

امام مالک رح کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ خراج کی تعیین کا اختیار امام المسلمین کو ہے، اسے حق ہے کہ خراجی اراضی کی حیثیت کا لحاظ کرتے ہوئے جو چاہے خراج مقرر کر دے، ان کا استدلال شعبی کی روایت سے ہے کہ حضرت عمر رض نے ابن حنیف کو عراق کی پیمائش کا حکم دیا تھا اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم، کھجور کے باغات میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم مقرر فرمایا تھا۔

زمین اور اس کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج کی مقدار کا تفاوت اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ امام المسلمین کو اس کے مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ (۲)

امام شافعی رح کا مسلک یہ ہے کہ جَو میں فی جریب ۲ر درہم، گندم میں فی جریب ۴ر درہم، ہر قسم کے پھل دار درخت اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم اور کھجور میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم اور زیتون پر فی جریب ۱۲ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا، ان کا استدلال بھی عثمان بن حنیف کی روایت سے ہے، اسی میں اس طرح خراج لگائے جانے کا تذکرہ ہے۔ (۳)

حنابلہ کے یہاں زمین کی عام پیداوار پر فی جریب ایک درہم اور ایک صاع اور کھجور کے باغ پر فی جریب ۸ر درہم اور ترکاری پر فی جریب ۶ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا۔ (۴)

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خراج مؤظف (۲) خراج مقاسمہ

(۱) خراج مؤظف: اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی ریاست خراجی اراضی کے مالکان پر خراج کی

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۳۵ - تبیین الحقائق ۳/۲۴۸ (۲) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الأئمۃ علی هامش المیزان للشعرانی ۲/۱۶۲، کتاب الاموال لأبی عبید/۹۷ (۳) مغنی المحتاج فی شرح المنهاج ۴/۲۳۵ (۴) المبدع لابن مفلح ۳/۳۸۱

ایک مخصوص مقدار مقرر کر دیتی ہے، جسے وہ مالکان ادا کرتے ہیں۔ مقرر کردہ مقدار کا پیداوار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، زمین میں پیداوار ہو یا نہ ہو، بہرحال مقررہ مقدار کی ادائے گی ضروری ہوتی ہے۔

چنانچہ جب دور فاروقی میں عراق فتح ہوا تو خلیفۃ المسلمین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان بن حنیف کو عراق کی اراضی کی پیمائش اور سروے کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، سروے اور پیمائش کے بعد عراق کی کل اراضی تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ (۱)

اراضی عراق کی پیمائش کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب اراضی پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں۔ خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو گھنے درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے۔

ہدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر میں ہے:

والخراج الذی وضعه عمر علی اهل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جریب الرطبة خمسة دراهم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراهم ۔ (۲)

الخراج لیحیی بن آدم القرشی میں ہے:

أما أرضهم فعلیها الخراج الذی وضعه عمر بن الخطاب علی الجریب قفیز ودرهم ۔ (۳)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کتاب الخراج میں اراضی عراق کے بارے میں امام شعبی کے حوالہ سے حضرت عمر بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ:

أن عمر بن الخطاب فرض علی الکرم عشرة دراهم وعلی الرطبة خمسة وعلی کل أرض یبلغها الماء عملت اولم تعمل درهما ومختوما .... وهو الصاع ۔ (۴)

---

(۱) هدایة مع فتح القدیر ۵/ ۲۸۲ (۲) هدایه مع فتح القدیر ۵/ ۲۸۲ (۳) الخراج للقرشی ۲۳/ (۴) الخراج لابی یوسف ۴۲/

خـراج مقاسمہ خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں یعنی اسلامی ریاست اراضی مفتوحہ کو ان کے مالکان کے پاس رہنے دے اور ان پر یہ شرط لگا دے کہ وہ خود زمین کی کاشت کریں اور حاصل ہونے والی پیداوار میں سے آدھا ½، تہائی ⅓، چوتھائی ¼ ریاست کو ادا کریں اور باقی اپنے پاس رکھیں۔

خراج مقاسمہ کا تعلق عشر ہی کی طرح زمین کی حقیقی پیداوار سے ہوتا ہے اور صرف اسی صورت میں اسلامی ریاست خراج مقاسمہ وصول کرنے کی حقدار ہوگی، جب زمین میں پیداوار ہو، خراج مقاسمہ کے واجب ہونے کے لیے زمین کا قابل کاشت ہونا کافی نہیں ہے بلکہ پیداوار حاصل ہونا بھی ضروری ہے، اس کے برخلاف خراج مؤظف کی صورت میں زمین کا قابل کاشت ہونا ہی خراج مؤظف کے واجب ہونے کے لیے کافی ہوگا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے خراج مقاسمہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

وأما خراج المقاسمة وهو أن يكون الواجب فيه السدس أو الخمس و هو كالعشر لابد من الزراعة حقيقةً ولايكفي التمكن لوجوبه لكن مصرفه مصرف الخراج المؤظف كما في الخانية بخلاف خراج الوظيفة فانه حق ثابت في الذمة يجب بالتمكن من الزراعة وان لم يزرع ـ (۱)

مصارف عشر و خراج اسلامی ریاست کے لیے بیت المال ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، بیت المال ایک ایسا خزانہ ہے جس سے حکومت اسلامی کی تمام ضروریات اور ضرورت مندوں کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، بیت المال میں حسب ذیل مدات کی رقمیں جمع ہوتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے مصارف علیحدہ علیحدہ ہیں۔

(۱) مال خمس: یعنی جو ملک جنگ کے ذریعہ فتح کیا جائے اور اسے امام مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم کر دے تو تقسیم سے پہلے کل مال غنیمت کا ۱/۵ خمس کے طور پر بیت المال کا حق ہوتا ہے، اس کا مصرف قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے۔ آیت غنیمت " واعلموا

---

(۱) رسائل ابن نجيم، الرسالة السادسة۔ التحفة المرضية في الاراضي المصرية /۶۳-۶۲

انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ (الآیۃ) میں مصارف خمس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، خمس مال غنیمت میں معدن ورکاز اور قدرتی خزانوں سے لیا جانے والا خمس بھی داخل ہے۔

(۲) زکوٰۃ وصدقات واجبہ اور مسلمانوں کی عشری اراضی سے وصول کیا جانے والا عشر۔ ان کے مصارف آیت قرآنی " انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ " میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔

(۳) کوئی مسلمان اپنا وارث چھوڑے بغیر وفات پا گیا یا صرف شوہر یا بیوی چھوڑا اور دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو اس کا مال، ترکہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔ مالی لقطہ بھی اسی حکم میں ہے۔ اس مد سے لقیط کے اخراجات اور لاوارث میتوں کی تجہیز وتکفین کے اخراجات فقرا، ومساکین کے دوا علاج اور معذور لوگوں کا نان ونفقہ ادا کیا جائے گا۔

(۴) خراج، جزیہ، صدقات بنی تغلب اور اہل ذمہ اور اہل حرب کے تاجروں سے اموال تجارت پر وصول کیا جانے والا عشر، ان سب رقوم کی مد ایک ہی ہے، اس مد سے مسلمانوں کو پیش آنے والے حوادث فوجیوں اور ان کے اہل وعیال کے اخراجات عام مصالح مسلمین، مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی سازشوں کو ناکام بنانے، اسباب اور اسلحہ جات کی خریداری، سرحدوں کی حفاظت، پلوں کی مرمت، نہروں کی کھدائی، قضاۃ، والیوں اور مفتیوں کے وظیفہ اور اسلامی ریاست کے دیگر عملہ کی تنخواہ کے اخراجات، مساجد کی تعمیر پر آنے والے مصارف اس مد سے پورے کیے جائیں گے۔ (۱)

مصارف خراج کے بارے میں کاسانی نے لکھا ہے:

اما مصرف النوع الثالث من الخراج واخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين و رزق الولاة والقضاة واهل الفتوىٰ من العلماء والمقاتلة وصدر الطريق وعمارة المساجد والرباطاة والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الانهار التى لا ملك لاحد فيها ۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/۱۷-۱۸ ۔ بدائع ۲/۶۸-۶۹ ۔ الفتاوىٰ التاتارخانية ۲/۲۴۳-۲۴۴

(۲) بدائع ۲/۶۹

ابن رشد مالکی نے لکھا ہے:

يُصرف خراجها أي خراج الأرض المفتوحة عنوة في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير۔ (۱)

امام نووی نے لکھا ہے:

ما يوخذ من خراج هذه الارض يصرفه الامام في مصالح المسلمين الأهم فالأهم ويجوز صرفه إلى الفقراء والأغنياء من اهل الفئ وغيرهم۔ (۲)

عشر اور خراج کے درمیان بنیادی فرق

عشر اور خراج دونوں میں بنیادی لحاظ سے کئی فرق ہیں:

۱ــــ عشر و خراج میں ذاتی لحاظ سے یہ فرق ہے کہ عشر صرف زمین کا ٹیکس ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک پہلو عبادت کا بھی پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ الارض (زمین کی زکوٰۃ) بھی کہا جاتا ہے، اس لیے عشر مسلمانوں کی اراضی کے ساتھ مخصوص ہے، کافروں کی اراضی پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں ذلت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے ــــ اسی وجہ سے خراج ابتداءً غیر مسلم رعایا کی اراضی پر لازم کیا جاتا ہے، اور ابتداءً مسلمانوں کی اراضی پر خراج عائد کرنا درست نہیں ہوتا ہے ــــ بدائع میں ہے:

"أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداءً هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بالاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً به عليه" (۳)

۲ــــ عشر اور خراج میں عملی لحاظ سے فرق یہ ہے کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اگر عشری زمین میں پیداوار نہ ہو، خواہ اس کا سبب مالک کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو غیر آباد چھوڑ دیا، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک

---

(۱) بداية المجتهد ۱/۳۰۱ (۲) روضة الطالبين ۲۷۶/۱۰ (۳) بدائع ۵۲/۲

مخصوص حصہ کا نام ہے۔

اس کے برخلاف خراج کا تعلق قابل کاشت اراضی سے ہے، اگر مالک اراضی نے اپنی غفلت وکوتاہی سے زمین کو غیرآباد رکھا تو اس حالت میں بھی اس پر خراج کی ادائے گی لازم ہوگی۔ واضح رہے کہ خراج سے خراج مؤظف مراد ہے، جس میں زمین پر نقد کچھ رقم بطور خراج عائد کردی جاتی ہے، خراج مقاسمہ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اس لیے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں وہ معاف ہوجائے گا۔

بدائع میں ہے:

وأما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجود الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أوتقديرًا .... ولوكانت الارض عشرية نتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولوكانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرًا۔ (۱)

۳۔ عشر اور خراج دو مستقل حق ہیں یہی وجہ ہے کہ عشر اور خراج کا مصرف الگ الگ ہے تو دونوں کے درمیان مصرف کے لحاظ سے فرق ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستقل حق ہیں۔ کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

ومما يفرق بين العشر والخراج ويوضح لك انهما حقان اثنان ويبين ذلك ان موضع الخراج الذي يوضع فيه سوى موضع العشر۔ (۲)

۴۔ عشر اور خراج میں ایک بنیادی فرق محل وجوب کے لحاظ سے بھی ہے ــــــ اور وہ یہ کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے جب کہ خراج (مؤظف) مالک زمین کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ اگر قابل کاشت زمین میں زراعت نہ بھی کی جائے تو بھی صاحب زمین کے ذمہ خراج واجب ہوگا، مگر عشر صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب کہ پیداوار ہو۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

"وأما المحل فلان الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج" (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۳ (۲) کتاب الأموال لأبي عبيد /۱۱۳ (۳) بدائع ۲/۵۷

عشری اراضی کی تفصیل

احادیث ، آثار صحابہ اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں عشری اراضی کی حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

۱ــــ ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں۔ جیسے مدینہ منورہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمین، اسی طرح مکہ کی زمین اگرچہ قتال کے بعد فتح ہوئی مگر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ پر یہ احسان فرمایا کہ ان کے اموال اور افراد سے تعرض نہیں کیا، ان کے اموال کو غنیمت قرار نہیں دیا۔ اس طرح کی اراضی خالصۃً عشری ہوگی اور وہاں کی مسلم عوام اپنی زمینی پیداوار سے عشر ادا کریں گی۔

۲ــــ دوسری قسم میں اس ملک کی زمینیں داخل ہیں جس کو مسلمانوں نے عنوۃ یعنی جنگ و قتال کے ذریعہ حاصل کیا ہو اور بعد میں امام المسلمین نے وقف شدہ فئے کی حیثیت قرار نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا، جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کے معاملہ میں کیا تھا، ایسی زمینیں بھی اشخاص کی ذاتی ملک ہیں جن میں عشر ہی واجب ہوگا، اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی اراضی فاتحین میں تقسیم کر دی گئی ہوں اور ان کا خمس نکالا جا چکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳ــــ تیسری قسم عادیہ یعنی ان قدیم اراضی کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ کوئی آباد کرنے والا، اگر اسی قسم کی اراضی امام المسلمین نے اسلامی ریاست کی طرف سے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دے دی ہو جیسے جزیرۃ العرب اور اس سے باہر کی اراضی، جیسا کہ رسول اکرم ؐ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے یمن، یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی اراضی جاگیر کے طور پر اشخاص کو دے دی تھیں۔ اس قسم کی اراضی پر بھی عشر ہی واجب ہوگا۔

۴ــــ چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی اور اپنی محنت کے ذریعہ قابل کاشت بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت نبوی سے ثابت ہے اور ان سب قسموں کا احادیث میں ذکر ہے۔

علامہ ابو عبید القاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں عشری اراضی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

أحدها كل ارض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة إلا انها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنَّ عليهم فلم يعرض لهم في انفسهم ولم يغنم أموالهم۔

والنوع الثاني: كل ارض اخذت عنوة ثم ان الامام لم يران يجعلها فيئًا موقوفًا ولكن رأى أن يجعلها غنيمة فخمسها وقسم اربعة أخماسها بين الذين افتتحوها خاصة كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض خيبر......
وكذلك الثغور كلها إذ اقسمت بين الذين افتتحوها خاصه۔

والنوع الثالث: كل ارض عادية لارب لها ولاعامر اقطعها الامام رجلا اقطاعًا من جزيرة العرب أوغيرها۔

والنوع الرابع: كل أرض ميتة رجل من المسلمين فأحياها بالماء و النبات فهذه الارضون التي جاءت فيها السنة بالعشر أو نصف العشر وكلها موجود في الحديث۔ (۱)

قاضی ابو یوسف نے خلیفہ وقت ہارون الرشید کے ایک سوال کے جواب میں عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کرلیا چاہے وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی تو اس کے باشندے زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی، جیسے مدینہ اور یمن کی زمین کہ جب ان دونوں کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی۔

اسی طرح مشرکین عرب جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے اور ان سے اسلام کا مطالبہ ہوتا ہے یا قتال کا، ان کی اراضی بھی عشری قرار پائے گی، اگرچہ ان کی اراضی پر امام المسلمین کا غلبہ ہوجائے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی زمینوں پر اپنے قبضہ وتسلط کے باوجود ان کے مالکان

---

(۱) كتاب الأموال لأبي عبيد/ ٦٢٦

کے پاس چھوڑ دیا (اور ان پر خراج عائد نہیں کیا) تو قیامت تک یہ اراضی عشری ہی رہیں گی"(۱)

الخراج لیحییٰ بن آدم القرشی میں امام مجاہد سے عشری زمین کے بارے میں یہ فتویٰ منقول ہے:

وکل من أسلم من خلق اللّٰہ قبل القتال فھم احرار مسلمون وارضوھم ارض عشر لأنھم أسلموا قبل أن یظھر علیھم المسلمون وقبل أن یجری علیھم الخراج۔ (۲)

شمس الائمہ سرخسی نے عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔ عرب کی ساری زمین عشری ہے۔ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکہ کی زمین خراجی ہو، کیوں کہ رسول اکرمؐ نے اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا ہے، لیکن آپ نے خراج عائد نہیں کیا۔ پس جس طرح اہل عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکتا اسی طرح ان کی اراضی پر خراج عائد نہیں ہو سکتا۔

۲۔ دوسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے مالکان نے بہ رضا و رغبت اسلام قبول کرلیا ان سے جنگ کرنے کی نوبت نہیں آئی تو یہ زمین بھی عشری ہوگی۔

۳۔ وہ ملک جسے امام نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا اور اس کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا تو یہ اراضی بھی عشری قرار پائے گی۔

۴۔ مسلمان نے اپنے مکان کو باغ بنالیا یا بنجر زمین کو اپنی محنت سے قابل زراعت بنالیا تو یہ زمین بھی عشری قرار پائے گی۔

نوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر یہ زمین عشری زمین کے قریب ہو تو عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی زمین کے قریب ہو تو خراجی قرار پائے گی، امام محمد رح کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے اگر اس زمین کی سینچائی بارش کے پانی یا دریاؤں سے نکالی جانے والی نہروں کے پانی سے کیا تو زمین عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی نہروں کے پانی سے سینچائی کی گئی تو خراجی قرار پائے گی۔ (۳)

---

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف رح /۸۲

(۲) کتاب الخراج للقرشی /۲۸

(۳) المبسوط للسرخسی ۳/۷-۸۔ بدائع ۲/۵۷

دارالحرب کے مسلمانوں کی اراضی کا حکم

اراضی عشر کے ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دارالحرب کے کچھ باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی اراضی کا حکم کیا ہوگا۔ انھیں عشری قرار دیا جائے گا یا خراجی ـــــــ اسی طرح کا ایک سوال ہارون الرشید نے قاضی ابویوسف سے کیا تھا۔ انھوں نے اس سوال کے جواب میں تحریر فرمایا:

فان دماءهم حرام وما أسلموا عليه من اموالهم فلهم وكذلك أرضوهم لهم وهى ارض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت أرضهم أرض عشر وكذلك الطائف والبحران۔ (۱)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے افراد کی جان و مال محفوظ ہوگا اپنی زمینوں اور اموال کے مالک ہوں گے اور ان کی زمینیں عشری ہوں گی جس طرح سے اہل مدینہ نے جب اسلام قبول کیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی، اسی طرح طائف اور بحرین والوں کے قبولیت اسلام کے بعد ان کی زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

اراضیِ خراج

اراضی کے خراجی ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) اسلامی ریاست کی طرف سے کسی غیر اسلامی ریاست پر حملہ کیا گیا اور صلح کی شرائط کے ساتھ ملک فتح ہوگیا تو اس ملک کی اراضی کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق انجام پائیں گے، جن پر دونوں ملکوں کے درمیان معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر باقی رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں لوگوں کی ملک رہیں گی تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج عائد کردیا جائے گا، اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی کیوں کہ ان کے مالکان غیر مسلم ہونے کی وجہ سے وجوب عشر کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں، اس لیے ان کی اراضی پر خراج متعین ہے

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف ۶۳/

اور اس ملک کے باشندے کی حیثیت ذمی کی ہوگی جو جزیہ دے کر اسلامی ریاست میں رہیں گے۔

(۲) خراجی اراضی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی ملک جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح ہوا اور اس ملک پر امام المسلمین کو پوری طرح قبضہ و اقتدار اعلیٰ حاصل ہوگیا، مگر امام نے اس ملک کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔ بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم رکھی اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کیا، تو یہ اراضی بھی خراجی قرار پائیں گی، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے عجم کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا کہ انھیں مالکان کی ملکیت میں رہنے دیا اور ان پر خراج لگایا۔

قاضی ابو یوسف رحؒ نے خراجی اراضی کی تعریف کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وأیما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکها فی أیدی أهلها فهی أرض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر، ألا تری أن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ظهر علی أرض الأعاجم وترکها فی أیدیهم فهی ارض خراج۔ وکل ارض من اراض الاعاجم صالح علیها أهلها وصارو ذمة فهی ارض خراج۔ (۱)

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں غیر مسلم رعایا کے قبضہ میں رہنے والی اراضی کی حیثیت وقف شدہ فئے کی ہوگی اور ان کی اراضی سے ملنے والے خراج کو مصارف خراج میں صرف کیا جائے گا جن سے عامۃ المسلمین کو فائدہ پہونچے گا۔

اراضی خراج کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی ملک کے غیر مسلم باشندے بلا جنگ و قتال محض مسلمانوں کے خوف اور ان کے ڈر سے اپنی اراضی چھوڑ کر بھاگ جائیں، اس طرح کی اراضی بھی وقف شدہ فئے کے حکم میں ہوں گی اور ان کے مالکان سے خراج وصول کرکے اراضی ان کے پاس رہنے دی جائیں گی۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

فاما ما جلی عنها أهلها خوفا من المسلمین فهذه تصیر وقفاً بنفس الظهور علیها لان ذلک متعین فیها إذا لم یکن لها غانم فکان حکمها حکم الفئ یکون للمسلمین کلهم۔ (۲)

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۸۲ (۲) المغنی لابن قدامۃ ۲ / ۷۱۹

علامہ ابو عبید نے اراضی خراج کے بارے میں لکھا ہے:

خراجی اراضی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) کسی ملک کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو تو اس کی اراضی فئے کے حکم میں ہوں گی، جیسے ارض عراق اہواز اور فارس وغیرہ۔

(۲) اس ملک کی زمینیں جسے صلح کے ذریعہ فتح کیا ہو، جیسے نجران، ایلہ، اذرح، دومۃ الجندل فدک اور اس قسم کے دیگر ممالک جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا آپ کے بعد امت نے صلح کیا، جیسے بلاد جزیرہ، ارمینیہ کے بعض شہر اور خراسان کے بہت سے علاقے، تو ان دونوں قسموں کی زمینیں فئے قرار پائیں گی جو عامۃ المسلمین کے نفع کے لیے ہوں گی۔ (۱)

علامہ شمس الدین سرخسی نے اراضی خراج کی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ہر وہ ملک جسے امام المسلمین نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا پھر وہاں کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے ان کی اراضی کو بدستور سابق ان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا، تو اس کی زمینیں خراجی ہوں گی، اس لیے کہ کافر پر خراج ہی واجب ہوتا ہے، اس پر وجوب عشر ممکن ہی نہیں، کیوں کہ عشر صدقہ واجبہ ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اس لیے اس پر خراج ہی متعین ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ زمین کا خراج جزیہ کی فرع ہے جو کافر پر عائد کیا جاتا ہے۔

(۲) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنا لیا یا امام المسلمین کی اجازت سے بنجر زمین کو قابل کاشت بنا لیا تو یہ بھی خراجی زمین قرار پائے گی اور اس پر خراج واجب ہوگا۔ (۲)

علامہ سرخسی نے صلح والی صورت کا تذکرہ نہیں کیا ہے اس لحاظ سے اراضی کی تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) مفتوحہ اراضی جو غیر مسلم رعایا کے قبضے میں باقی رکھی گئی اور ان پر خراج لگایا گیا۔

(۲) وہ اراضی جن پر صلح کیا گیا اور خراج عائد کیا گیا۔

(۳) وہ بنجر اراضی جنھیں غیر مسلم رعایا نے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنایا

شمس العلماء کاسانی نے اراضی خراج کی سات صورتیں ذکر کی ہیں۔

---

(۱) کتاب الأموال لأبی عبید/ ۶۱۶-۶۱۷ (۲) المبسوط للسرخسی ۳/

(۱) وہ اراضی جنھیں جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا، امام نے احسان کرتے ہوئے اراضی کو ان کے سابق مالکان کے قبضے میں رہنے دیا اور ان کی ذات پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لازم کیا۔

(۲) کسی ملک سے اس شرط پر صلح کی گئی کہ ان کے اموال اور اراضی ان کی ملکیت میں رہیں گی اور وہ اپنی اراضی کی طرف سے ایک مخصوص رقم جو آپس میں معاہدہ سے طے ہو جائے خراج کے نام پر ادا کریں گے اور اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے۔

جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ سے جزیہ اور ان کی اراضی پر دو ہزار جوڑے بہ طور خراج ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا۔

(۳) بنی تغلب کے نصاریٰ کی زمین خراجی قرار پائے گی۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے دو گنے عشر کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا جو درحقیقت خراج ہی ہے۔

(۴) بنجر اراضی جنھیں مسلمانوں نے خراجی پانی سے قابل کاشت بنایا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔

(۵) بنجر زمین جسے کسی ذمی نے قابل کاشت بنایا۔

(۶) کسی جنگ میں ذمی مسلمانوں کے ساتھ شریک رہا، غنیمت کی تقسیم کے وقت امام نے اسے بھی غنیمت میں سے کچھ اراضی دے دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔

(۷) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنا دیا تو اس پر بھی خراج ہی واجب ہوگا۔ (۱)

ابن قدامہ حنبلی نے اراضی کے بارے میں لکھا ہے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ زمین جس کے باشندگان نے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تو وہ اپنی اراضی کے مالک ہوں گے اور ان سے وصول کیا جانے والا خراج جزیہ کے حکم میں ہوگا۔ جب وہاں کے باشندگان اسلام قبول کرلیں گے تو ان سے خراج ساقط ہو جائے گا، اہل صلح کو اپنی اراضی کی فروختگی، ہبہ اور رہن رکھنے کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ اراضی ان کی مملوکہ ہیں۔

(۲) جس ملک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو اور امام نے اس کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر

---

(۱) بدائع ۲/۵۸

تقسیم کرنے کے بجائے اسے وقف شدہ فئ کی حیثیت سے مالکان کے قبضے میں باقی رکھا اور مالکان پر خراج مقرر کیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی اور جب تک وہ لوگ خراج ادا کرتے رہیں گے زمین ان کے قبضے میں رہے گی، اس طرح کی اراضی کا خراج بہرصورت باقی رہے گا، اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں چلی جائے تو بھی خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ (۱)

حاصل یہ ہے کہ جن بلاد غیر اسلامیہ سے امام المسلمین صلح کریں گے وہاں کی اراضی حسب سابق ان کے مالکان کی ملکیت میں باقی رہیں گی اور مطابق شرائط اسلامی ریاست کو خراج ملتا رہے گا، اس کے برخلاف اگر کسی ملک کو مسلمانوں نے جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور امام نے وہاں کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا، بلکہ اراضی کو فئے قرار دے کر قدیم مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان اراضی پر خراج مقرر کیا تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

عشری زمین ذمی کی ملکیت میں آ جائے اس کا حکم

اصل ضابطہ تو یہ ہے کہ جب زمین کا ایک بار وظیفہ مقرر ہو جاتا ہے چاہے وہ عشر ہو یا خراج وہ ملکیت اور مالک کی تبدیلی سے نہیں بدلتا ہے لیکن اگر کہیں پر ضرورت داعی ہو تو ملکیت کی تبدیلی سے وظیفہ میں بھی تبدیلی آجاتی ہے ــــــ مثلاً اسلامی ریاست میں رہنے والے ایک غیر مسلم (ذمی) نے کسی مسلمان کی عشری زمین خریدی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس ذمی پر عشر واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان پر واجب ہوتا تھا یا اس زمین کا وظیفہ عشر سے خراج میں تبدیل ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں علامہ ابو عبید نے فقہاء کے چار اقوال ذکر کیے ہیں۔

۱ــــ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ زمین عشری سے خراجی میں تبدیل ہو جائے گی۔

۲ــــ امام ابو یوسف رح کی رائے یہ ہے کہ اس پر دوگنا عشر واجب کیا جائے گا۔ (مگر در حقیقت یہ بھی خراج ہی ہوگا)

۳ــــ سفیان بن سعید کا خیال ہے کہ حسب سابق اس پر عشر ہی واجب ہوگا۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۸۴

۴۔۔۔ یحییٰ بن بکیر کا رجحان اس طرف ہے کہ اس زمین پر نہ تو عشر واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ حسن بن صالح کی بھی رائے یہی ہے۔ (۱)

امام سرخسی اس سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے چھ اقوال نقل کیے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ خراجی ہو جائے گی۔

۲۔۔۔ امام ابو یوسف رح کے قول کے مطابق دوگنا عشر وصول کیا جائے گا۔

۳۔۔۔ امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ حسب سابق وہ زمین عشری ہی رہے گی۔

۴۔۔۔ امام مالک رح فرماتے ہیں کہ ذمی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس زمین کو مسلمان کے ہاتھ فروخت کردے۔

۵۔۔۔ امام شافعی رح کی ایک روایت اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے یہ ہے کہ اسے عشر و خراج دونوں ادا کرنا پڑے گا۔

۶۔۔۔ شریک بن عبداللہ کا خیال ہے کہ اس پر نہ تو عشر ہی واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ (۲)

راقم الحروف کے نزدیک امام ابو حنیفہ رح کی رائے زیادہ مناسب اور معقول اور افراط و تفریط سے پاک ہے اسی پر عمل ہونا چاہیے اور اسی رائے کو اختیار کرنے میں ذمی کے ساتھ بھی عدل و توازن برقرار رہے گا۔

ارضِ خراجی مسلمان کی ملکیت میں آجائے

اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے ارض خراجی خریدلی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج عشر میں تبدیل ہو جائے گا یا خراج ہی باقی رہے گا اور مسلمان سے بھی اس زمین کا خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں ائمہ مجتہدین کے تین اقوال ملتے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابو حنیفہ رح اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج باقی رہے گا، اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ امام صاحب کے پاس اس سلسلے میں احادیث آثار صحابہ اور اجماع صحابہ کے علاوہ قیاسی دلیل بھی ہے۔ ابن مسعود رض کا اثر ہے کہ ان کے پاس

---

(۱) کتاب الاموال لابی عبید /۱۱۸ - ۱۱۶ (۲) مبسوط للسرخسی ۳/۶

عراق میں خراجی زمین تھی، جس کا وہ خراج ادا کرتے تھے۔ حسن بن علی اور حضرت ابوہریرہ رضہ سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ ابتداءً کسی مسلمان کی زمین پر خراج لگانا یقیناً ذلت اور صغار کی وجہ سے درست نہیں ہے، مگر جب ابتداء میں خراج کسی غیر مسلم پر عائد کردیا گیا تو اسے کسی مسلمان پر باقی رکھنے میں عقوبت اور صغار کا پہلو نہیں پایا جاتا اور ایسے ہی ہے کہ استرقاق (غلام بنانا) کی ابتداء میں تو بلاشبہ عقوبت کا پہلو پایا جاتا ہے، مگر اس کے بقاء میں نہیں پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام مسلمان ہوجانے کے باوجود بھی غلام ہی باقی رہتا ہے۔[1]

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رحہ نے ابن مسعود کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ (۲)

امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ عشر و خراج کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی دلیل دور فاروقی میں صحابہ کا اس بات پر اتفاق کرلینا ہے کہ ارض عراق پر صرف خراج لگایا گیا۔ اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں بھی وہ زمین چلی گئی تو اس سے بھی خراج وصول کیا گیا، عشر و خراج دونوں نہیں لگایا گیا، جیسا کہ ابن مسعود کا اثر گذر چکا [3] شعبی اور عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے کہ عشر و خراج ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ (۴)

۲۔۔۔ علامہ سرخسی کی صراحت کے مطابق امام مالک کا فتویٰ یہ ہے کہ خراجی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں آجانے کے بعد عشری ہوجائیں گی۔ (۵)

مگر ابوعبید کی تصریح کے مطابق امام مالک کی رائے وہی ہے جو جمہور فقہاء کی ہے۔ (۶)

۳۔۔۔ جمہور ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان سے عشر اور خراج دونوں ایک ساتھ وصول کیا جائے گا۔ خراج زمین پر واجب ہوگا اور عشر زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار پر۔ امام مالک بن انس، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد سفیان، عبداللہ بن مبارک، شافعی، ابن ابی لیلیٰ، شریک وغیرہم کی رائے یہی ہے، ابوعبید نے جمہور علماء

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/۵ (۲) قال فی فتح القدیر: لما روی ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراہیم عن علقمۃ عن عبداللہ ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع علی مسلم عشر وخراج فی ارض ۲/۲۰ (۳) فتح القدیر حوالہ بالا (۴) کتاب الاموال لابی عبید /۹۱ (۵) المبسوط للسرخسی ۲/۵ (۶) کتاب الاموال لابی عبید /۱۱۴

کی رائے کو راجح قرار دیا ہے(۱) ـــــ جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ عشر ایک واجبی حق ہے جو مسلمانوں کی زمینی پیداوار پر واجب ہوتا ہے، لہٰذا وجوبِ خراج وجوبِ عشر کے لیے مانع نہیں ہوگا، نیز وہ حضرات کہتے ہیں کہ عشر اور خراج دو مختلف حق ہیں جن کے وجوب کا سبب بھی الگ ہے، لہٰذا ایک کے وجوب سے دوسرے کے وجوب کی نفی نہیں ہوگی۔ (۲)

خراجی اور عشری پانی کی تفصیل

اس جگہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خراجی اور عشری پانی پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے، کیوں کہ بعض ائمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دارومدار پانی کے اوپر ہوتا ہے، اگر اسے عشری پانی سے سینچ کر قابلِ کاشت بنایا جائے تو وہ عشری کہلاتی ہے اور اگر اسے خراجی پانی سے کاشت کے لائق بنایا جاتا ہے تو اسے خراجی زمین قرار دیا جاتا ہے۔

۱ـــــ بارش، کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی، اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں اور سمندر جو دنیا کے طول وعرض میں قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی انسان کے عمل وارادہ کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے مصر میں دریائے نیل، عراق میں دجلہ و فرات، خراسان میں سیحون جیحون اور ہندوستان میں گنگا، جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا، ان سب کا پانی عشری ہے۔

۲ـــــ وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے نہر الملک، یزدجرد وغیرہ ـــــ اور جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ وجمن وغیرہ، چوں کہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی، اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

علامہ کاسانی نے عشری اور خراجی پانی کے بارے میں لکھا ہے:

وقال محمد إن أحياها بماء السماء أو بئرًا استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لاتملك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشر وإن شق لها نهرًا من أنهار

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱۴۰۱۵/۳ (۲) فقہ الزکاۃ ۱/۲۱۳

الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي أرض خراج ۔ (۱)

اور مبسوط سرخسی میں ہے:

إن أحياها بما ، السماء ، استنبطها أونهر شقه لها من الأودية العظام كالفرات والدجلة وجيحون فهي عشرية وإن شق لها نهرًا من بعض الأنهار الخراجية فهي خراجية: (۲)

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں رسول اکرمؐ کے چند اہم فیصلے

کسی بھی زمین کے بارے میں عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت اور آپ کے قضایا کی طرف رجوع کریں کہ آپ نے کن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی ـــــ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت میں پورا جزیرۃ العرب بحرین یمن کے علاوہ بہت سارے وہ ممالک تھے جنھیں جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا گیا یا جن کے باشندگان سے جزیہ اور خراج کی ادائے گی کی شرط پر معاہدہ صلح کیا گیا۔ ہم جب عہد رسالت کی اراضی پر نظر عمیق ڈالتے ہیں تو ہمیں اس دور میں پانچ قسم کی اراضی نظر آتی ہیں ـــــ ان اراضی کی تفصیل یہ ہے:

۱ـــــ جن بلاد کے لوگوں نے جنگ وقتال کے بغیر دعوت اسلام پر لبیک کہا آپ نے حسب سابق ان کی اراضی پر ان کی ملکیت کو برقرار رکھا اور اراضی کی پیداوار سے صرف عشر وصول کیا گیا، جیسے مدینہ، بحرین اور اس قسم کے دیگر بلاد اسلامیہ ـــــ صرف مکہ میں یہ استثنائی صورت رکھی گئی کہ اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا، مگر آپ نے حرم مکہ کے تقدس وحرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے وہاں کی اراضی اور اموال کو مال غنیمت قرار نہیں دیا اور اہل مکہ پر احسان کرتے ہوئے اراضی پر ان کی ملکیت کو باقی رکھا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

أحدهما كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة إلا أنها كانت افتتحت بعد القتال ولكن

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) المبسوط للسرخسی ۲/

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علیہم فلم یعرض لہم فی انفسہم ولم یغتنم اموالہم۔ (۱)

کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے:

حدثنا حمید قال ابو عبید وجدنا الآثار عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والخلفاء بعدہ قد جاءت فی افتتاح الأرضین بثلاثۃ احکام أرض اسلم علیہا أھلہا فھی لھم ملک أیمانھم وھی أرض عشر لا شئ علیہم فیہا غیرہ۔ (۲)

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب کی ساری زمینیں عشری قرار دی گئی تھیں اور مسلمانوں نے ہمیشہ انھیں عشری برقرار رکھا ہے۔ امام محمدؒ نے لکھا ہے:

ارض العرب کلہا ارض عشریۃ وحدھا من العذیب إلی مکۃ ومن عدن أبین الی أقصی حجر با لیمن بمھرۃ۔ (۳)

ارض عرب کی حد علامہ ابن عابدین شامی نے باب العشر والخراج کتاب السیر میں تقدیم البلدان کے حوالہ سے لکھا ہے:

۱۔ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں، تہامہ۔ نجد۔ حجاز۔ عروض۔ یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے۔ حجاز اور عراق کے درمیانی حصہ کو نجد کہا جاتا ہے اور حجاز دہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پھیلا ہوا ہے اور اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عراق کا علاقہ یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن کے علاقے بھی شامل ہیں۔ (۴)

۲۔ عہد رسالت میں دوسری قسم کی وہ اراضی تھیں جن کے مالکان سے آپ نے اس شرط کے ساتھ صلح فرمایا کہ وہ اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے اور اپنی اراضی کی طرف سے خراج ادا کریں گے، گویا صلح کے ذریعہ فتح کی گئی اراضی پر خراج کا حکم لگا کر انھیں خراجی قرار دیا گیا۔

---

(۱) کتاب الاموال لأبی عبید/۶۱۵ (۲) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ /۱۸۴

(۳) مبسوط للسرخسی ۳/۷ (۴) رد المحتار ۴/۱۷۶

اس سلسلہ میں دور رسالت کا ایک مشہور واقعہ جو نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ پیش آیا تھا، یہ تھا کہ آپ نے ان سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی تھی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے سالانہ ادا کیا کریں گے نصف کی ادائے گی ماہ صفر میں اور نصف کی ادائے گی ماہ رجب میں کرنی ہوگی۔ آپ نے نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ جو معاہدۂ صلح فرمایا تھا، اس کے الفاظ یہ تھے۔

"عن ابی المليح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح أهل نجران وكتب لهم كتابًا: بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب النبى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل نجران اذ كان عليهم فى كل سوداء وبيضاء وصفراء وثمرة ورقيق أو افضل عليهم وترك لهم على الفى حلة فى كل صفر ألف حلة وفى كل رجب الف حلة - كل حلة اوقية مازاد الخراج أونقص فعلى الاواق يحسب وما قضوا من ركاب او خيل أودرع أخذ منهم بحساب وعلى نجران مثوى رسلى عشرين ليلة فما دونها وعليهم عارية ثلاثين فرسًا وثلاثين بعيرًا وثلاثين درعًا إذا كان كيد باليمن دون معذرة وما هلك بما أعاروا رسلى فهو ضمان على رسلى حتى يؤدوه إليهم ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم واموالهم وملتهم وبيعهم ورهبانيتهم واساقفتهم وشاهدهم وغائبهم وكل ما تحت ايدهم من قليل وكثير لا يغيره استعفا من سقيفاه ولا واقفًا من وقيفاه الخ - (۱)

نصاریٰ بنی نجران سے جو خراج رسالت مآبؐ نے وصول فرمایا تھا اس کی حیثیت خراج موظف کی تھی کہ ان کی تمام قابل کاشت اراضی پر خراج کی ایک مقررہ مقدار طے کردی گئی تھی، جسے وہ سالانہ ادا کیا کرتے تھے۔

اسی طرح آپ کے قاصد نے بھی اہل بحرین سے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح فرمائی تھی اور ان کی زمین کو خراجی قرار دیا تھا۔

---

(۱) كتاب الاموال لحميد بن زنجويه ۲/۴۵۰-۴۴۹

مشہور مؤرخ یاقوت الحموی کی معجم البلدان میں اہل بحرین سے کئے گئے معاہدہ صلح کی اس طرح تفصیل کی گئی ہے:

"ہجرت کے آٹھویں سال رسول اکرم ص نے العلاء بن عبداللہ بن عماد الحضرمی کو اہل بحرین کے پاس بھیجا کہ انھیں دعوت اسلام دیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ کریں اور ان کے ذریعہ منذر بن ساوہ اور سیبخت مرزبان کے پاس دعوتی خطوط ارسال فرائے کہ یا تو وہ دونوں دعوت اسلام پر لبیک کہیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ ہو جائیں، چنانچہ ان دونوں نے دعوت اسلام قبول کرلی اور ان کے ساتھ تمام اہل عرب اور بعض عجمیوں نے دعوتِ اسلام کو سینے سے لگایا، مگر وہاں کے مجوسی، یہودی اور نصاریٰ نے صلح پر آمادگی ظاہر کی اور قاصد رسول اور ان کے درمیان اس طرح صلح نامہ لکھا گیا:

بسم الله الرحمٰن الرحيم هذا ما صالح عليه العلاء بن الحضرمي أهل البحرين صالحهم علىٰ أن يكون العمل ويقاسمونا الثمر فمن لايفئ بهذا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وجزية الرؤوس فانه اخذ لها من كل حالم ديناراً۔ (۱)

صلح نامہ کی رو سے اہل بحرین کی اراضی پر خراج تھا اور ان کی جانوں پر جزیہ اس طرح مقرر کیا گیا کہ ہر بالغ پر ایک دینار مقرر کیا گیا۔

اسی طرح سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہجر ایلہ، دومۃ الجندل، اذرح اور ملک شام کے بعض شہروں کے باشندگان سے خراج کی ادائے گی کی شرط پر صلح فرمائی تھی۔

المغنی میں ہے:

فأما ارض الصلح فارض هجر والبحرين وأيلة ودومة الجندل واذرح فهذه القرى التي ردت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية ومدن الشام ماخلا أرضحنا إلا نيساريه۔ (۲)

مذکورہ بالا احادیث و آثار سے اراضی صلح کا حکم یہ ثابت ہوا کہ جن شرائط صلح کے ساتھ معاہدہ کیا گیا

---

(۱) معجم البلدان ۱/۳۱۳ (۲) المغنی لابن قدامة ۲/۷۱۶

اسلامی ریاست کے لیے ان شرائط کی پابندی لازم ہوگی، اور شرائط صلح میں خراج کی جو مقدار مقرر ہو چکی اس سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ کتاب الاموال حمید بن زنجویہ میں ہے:

وارض افتتحت صلحاً علی خراج معلوم فهم علی ما صولحوا علیه لا یلزمهم اکثر منه۔ (۱)

۳ــــ عہد نبوی میں تیسری قسم کی وہ اراضی تھیں جنھیں آپ نے یا آپ کے اصحاب نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا، ان اراضی کے بارے میں بارگاہ نبوت سے کیا فیصلہ صادر ہوا اس کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اراضی خیبر کے بارے میں احادیث و آثار کی تلاش و جستجو کی جائے کیوں کہ خیبر عہد نبوی میں فتح ہوا۔ خیبر کی اراضی کا حکم معلوم ہونے کے بعد اس طرح کی اراضی کے بارے میں حکم نبوی واضح ہو جائے گا ــــــ خیبر سے متعلق احادیث و آثار اور کتب سیرت و تاریخ کی ورق گردانی کے بعد خیبر کی زمین کے سلسلے میں یہ تفصیل سامنے آتی ہے:

۱ــــ خیبر مدینہ سے سات منزل کی دوری پر ملک شام جانے والی راہ پر ایک نہایت ہی زرخیز اور سرسبز و شاداب علاقہ تھا اس میں سات مشہور قلعے تھے۔ یہودیوں کا یہ مرکزی مقام تھا۔ بعض روایات کے مطابق ۶ھ یا ۷ھ بعض روایت کے مطابق ۸ھ اور احمد بن جابر کے قول کے مطابق ۹ھ میں خیبر پر آپ نے فوج کشی کی، خیبر کے تمام قلعوں کو فتح کرنے میں تقریباً ایک ماہ کا عرصہ لگ گیا۔ فتح خیبر کے بعد آپ نے اس کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا فیصلہ فرمایا، اس سلسلے میں صحیح روایات و آثار سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بطور خمس نکالا اور باقی کو دو حصہ میں تقسیم فرمایا۔ ایک حصہ کو مہمان نوازی، سفارت اور نوائب مسلمین کی خاطر بیت المال میں داخل فرمایا، اور نصف فاتحین کے درمیان تقسیم فرمایا اور اس میں ایک حصہ اپنا بھی مقرر فرمایا ...... ولرسول الله صلی الله علیه وسلم واحد؟۔ (۲)

مجمع بن یعقوب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ:

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جائداد کے اٹھارہ سو حصے کیے اور اصحاب حدیبیہ جن کی تعداد

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۸۷ (۲) ابوداؤد باب حکم ارض خیبر

پندرہ سو تھی جن میں تین سو گھوڑ سوار تھے ان میں تقسیم فرمایا، اور خیبر کے مال میں صرف اہل حدیبیہ ہی کو شامل کیا گیا"۔ (۱)

یحییٰ بن سعید بن بشیر بن یسار کے حوالہ سے اراضی خیبر کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ نقل کیا ہے :

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما افاء اللہ علیہ خیبر قسمھا علی ستۃ وثلاثین سھمًا جمع کل سھم منھا مائۃ لھم وعزل نصفھا لنوائبہ وما ینزل بہ وقسم النصف الباقی بین المسلمین ۔ (۲)

اور اراضی خیبر کے بارے میں ابن شہاب نے لکھا ہے :

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتتح خیبر عنوۃ بعد القتال وکانت مما أفاء اللہ علی رسولہ فخمسھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقسمھا بین المسلمین ۔ (۳)

اراضی خیبر کو مال غنیمت قرار دے کر آپ نے فاتحین میں تقسیم فرمایا — مگر صحابہ کرام جن میں زیادہ تر تجارت پیشہ تھے اور زراعت وکاشت کاری کے طریقوں سے واقف نہیں تھے اور نہ آپ کے پاس اتنا عملہ تھا جو خیبر کی اراضی کی دیکھ بھال کر سکیں تو آپ نے خیبر کے یہودیوں سے آدھی پیداوار اور آدھے پھلوں کے عوض بٹائی کا معاملہ فرمایا کر زمین ان کے حوالہ کر دی، چنانچہ ابن عمر کی روایت میں صراحت ہے :

عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل خیبر علی شطر ما یخرج منھا من ثمر أو زرع ۔ (۴)

بعض لوگوں نے اسے یہ سمجھا کہ آپ نے یہودیوں کو ان کی اراضی واپس فرما دی اور ان پر خراج مقاسمہ (یعنی زمین کی آدھی پیداوار) عائد کیا۔

چنانچہ ابن عباس کی روایت میں ہے :

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۹۰ (۲) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۱، معجم البلدان ۲/۴۶۸

(۳) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۰ (۴) حوالہ بالا ۱/۷۹

دفع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خیبر أرضہا ونخلہا إلی أھلہا مقاسمۃ علی النصف۔ (۱)

مگر راقم الحروف کے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ آپ نے اہل خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر مسلمانوں میں تقسیم فرمادی اور اس بنیاد پر وہ اراضی عشری قرار پائی، البتہ افراد کی کمی کے باعث انہیں بٹائی کے طور پر اراضی دے دی گئی، پھر جب دور فاروقی آیا اور اسلامی ریاست کے پاس اتنا عملہ ہو گیا، جو خیبر کی اراضی کے نظام کو سنبھال سکیں تو انھوں نے یہود خیبر سے اراضی لے کر مسلمانوں کو واپس کر دی، چنانچہ ابن یسار کی روایت ہے:

فلما صارت الاموال فی ایدی رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن لہ من العمال ما یکفون عمل الارض فدفعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی الیہود یعملونہا علی نصف ما خرج منہا فلم تزل علی ذلک حیاۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وحیاۃ أبی بکر حتی کان عمر فکثر العمال فی أیدی المسلمین وقووا علی عمل الارض فاجلی عمر الیہود إلی الشام وقسم الاموال بین المسلمین إلی الیوم۔ (۲)

خیبر کی اراضی کے بارے میں مختلف روایات ہیں، اس لیے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہو گیا ہے کہ عنوۃ فتح کی گئی اراضی کا حکم شرعی کیا ہو گا۔

۱۔ حنفیہ، سفیان ثوری اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عنوۃ فتح کی گئی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو مال غنیمت قرار دے کر اس کا خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کر دے اور باقی ۵/۴ فاتحین کے درمیان تقسیم کر دے اور اگر چاہے تو مفتوحہ اراضی کو وقف شدہ فئے قرار دے کر سابق مالکان کی ملکیت میں رہنے دے اور ان پر خراج لگا دے، اس صورت میں وہ اراضی حسب سابق مالکان کی ملکیت میں رہے گی، اور انھیں اراضی کی فروختگی اور دیگر تصرفات کا اختیار حاصل ہو گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اراضی عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کے ساتھ

(۱-۲) کتاب الأموال لابی عبید/۹۷

کیا۔ امام جصاص صاحب کہتے ہیں اس طرح کی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سلف ثابت ہے۔ (۱)

۲ــــــ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی۔ لہٰذا پانچواں حصہ بطور خمس نکال کر باقی فاتحین میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے :

وارض اخذت عنوة فهي التي اختلف فيها المسلمون فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة تخمس وتقسم فيكون اربعة اخماسها خططا بين الذين افتتحوها خاصة ويكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك وتعالىٰ وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها الى الامام۔ ان رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر فذلك له وان رأى أ يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا كما صنع عمر بالسواد۔ (۲)

خیبر کے علاوہ عہد رسالت میں قریظہ، نضیر قبائل یہود اور عرب کے مختلف علاقے فتح ہوئے مگر آپ نے ان کی اراضی کو تقسیم نہیں فرمایا۔ امام ابویوسف رح نے لکھا ہے :

وظهر على قريظة والنضر وعلى دار من دور العرب فلم يقسم شيئاً من الارض غير خيبر۔ (۳)

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے بنو نضیر کی اراضی کو مہاجرین کے درمیان تقسیم فرمایا اور انصار میں سے دو صحابی جو بہت ضرورت مند تھے انھیں اس میں شریک فرمایا۔ (۴)

۴ــــــ عہد رسالت میں چوتھی قسم کی وہ اراضی ملتی ہیں جنھیں مسلمانوں نے اپنی محنت سے قابل کاشت بنایا، سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بہ طور جاگیر دے دی، جیسے حضرت وائل کو حضر موت میں قطعہ زمین، بلال بن حارث مزنی کو قابل زراعت زمین کا ایک بڑا حصہ، حضرت زبیر کو مدینہ

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/۳۳۲ (۲) کتاب الخراج لأبی عبید/ ۶۹ (۳) کتاب الخراج/ ۸۱ (۴) سیرت ابن هشام

کے پاس اور حضرت عمرؓ کو خیبر میں جاگیریں عطا کی گئیں "(۱) اس طرح کی اراضی عشری قرار پائیں اور ان کے ساتھ مسلمانوں نے عشری اراضی کا معاملہ فرمایا۔ احیاء اموات کے بارے میں ارشاد نبوی ہے :

من أحيا أرضا ميتة فهي له من احاط حائطا على أرض فهي له ۔ (۲)

اور حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث میں ہے :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحيا ارضًا ليست لأحد فهو أحق بها ۔ (۳)

۵ ــــ اراضی کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے عادیہ کہا جاتا ہے یعنی وہ اراضی جن کے مالک ختم ہو گئے اور اب ان کا کوئی مالک نہیں ہے، اس طرح کی اراضی کے بارے میں نبی کریمؐ کا ارشاد گرامی ہے :

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عادي الارض لله ولرسوله ثم هي لكم۔ (۴)

ابو عبید نے عادیہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے :

والعادي: كل أرض لها ساكن في آباد الدهر فانقرضوا فلم يبق منهم انيس فصار حكمها إلى الإمام۔ (۵)

یعنی اس طرح کی زمین کی مالک اسلامی ریاست ہوگی اور وہ جسے دے گی وہ اس کا مالک ہوگا، پس آپ نے اس قسم کی اراضی مسلمانوں کو عنایت فرمائیں، وہ ان کے مالک ہوتے اور ان کے ذمہ عشر کی ادائیگی لازم ہوتی۔ یہ عہد رسالت کی اراضی کے بارے میں رسول اکرمؐ کے فیصلوں کا خلاصہ ہے۔

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے سلسلے میں تعامل صحابہ

دورِ فاروقی میں فتوحات کے دروازے کھل گئے، عراق، ایران اور مختلف عجمی ممالک اسلام کے زیر نگیں ہو گئے۔ پس ہمیں دیکھنا چاہیے کہ خلیفۂ راشد حضرت عمر فاروق رضؓ نے ان مفتوحہ ممالک کی اراضی کے بارے میں کیا فیصلہ فرمایا۔ اس سلسلے میں آثار صحابہ اور کتب سیر و تاریخ سے جو تفصیلات سامنے آتی ہیں وہ یہ ہیں۔

---

(۱) كتاب الأموال لأبي عبيد / ۳۴۸ (۲) ابو داؤد باب قسم الفئ (۳) كتاب الأموال لأبي عبيد / ۳۴۶

(۴) حوالہ بالا / ۳۴۶ (۵) حوالہ بالا / ۳۵۳

دَورِ فاروقی میں جب عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک فتح ہوئے تو بعض صحابہ جن میں بلال بن حارث، زبیر بن العوام اور بعض دیگر صحابہ نے خلیفۃ المسلمین سے یہ مطالبہ کیا کہ ہم نے ان ممالک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا ہے اس لیے آپ مال غنیمت قرار دے کر خمس ۵٪ بیت المال میں داخل کردیں اور باقی فاتحین کے درمیان تقسیم کردیں، جیسا کہ ارضِ خیبر کے ساتھ رسول اکرم ؐ نے معاملہ کیا تھا ـــــــ بعض آثار سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے مطالبہ پر حضرت عمرؓ نے ارضِ عراق اور دیگر مفتوحہ ممالک کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر تقسیم کرنے کا ارادہ بھی فرمالیا تھا، مگر جب حضرت علی ابن ابی طالب سے مشورہ فرمایا تو انھوں نے یہ مشورہ دیا :

"دعهم يكونوا اعادة للمسلمين" (۱)

عبداللہ بن ابی قیس کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ مقام جابیہ میں تشریف لائے اور مفتوحہ اراضی کو مسلمانوں میں تقسیم فرمانے کا ارادہ فرمالیا، مگر معاذ بن جبل نے انھیں تقسیم سے منع فرمایا اور یہ مشورہ دیا :

انك ان قسمتها صار الريع العظيم فى ايدى القوم ثم يبيدون فيصير ذالك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدًا وهم لايجدون شيئًا فانظر امرا يسع اولهم وآخرهم۔ (۲)

ان اراضی کے بارے میں حضرت عمر فاروق، علی بن ابی طالب اور معاذ بن جبل اور ان کے ہم خیال صحابہ کی رائے یہ ہوئی کہ اگر ان اراضی کو فی الوقت مسلمانوں میں تقسیم کردی جائے تو اس سے آنے والی مسلم نسل کا نقصان ہوگا اور یہ دولت صرف چند مسلمانوں کی ذات تک محدود ہو کر رہ جائے گی، اس کے برخلاف اگر اراضی کو فئے قرار دے کر عامۃ المسلمین کے مفادات و مصالح پر وقف کردیا جائے تو اس کے فائدے زیادہ ہوں گے اور قیامت تک آنے والے مسلمان اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے اور اسلامی ریاست بھی مستحکم ہوگی۔ ان حضرات نے آیت فئے سے استدلال کیا جس میں فرمایا گیا ہے :

ما أفاء اللّٰه على رسوله من أهل القرىٰ فللّٰه و للرسول ولذى القربى واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم .... والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا الخ ۔(۳)

---

(۱) کتاب الأموال لأبی عبید/ ۶۳ (۲) ایضاً/ ۶۵ (۳) الحشر ۶ ـ ۱۰

" والذین جاؤا من بعدہم" سے حضرت عمر فاروقؓ نے یہ مراد لیا کہ مال فئے میں آنے والے مہمانوں کا بھی حصہ ہے اس لیے آیت فئے میں مصارف فئے ذکر کیے گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے اپنے مختلف ارشادات میں اسی مصلحت عامہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے ـــــ ایک جگہ فرمایا،

ولكن احبه فيما يجرى عليهم وعلى المسلمين - (۱)

اور کہیں فرمایا :

لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها - (۲)

اور فاتح عراق سعد بن ابی وقاص کو لکھا :

فانا لو قسمناها بين من حضر لم يكن بعدهم شئ - (۳)

ابو عبید نے مال فئے قرار دینے کی مصلحت یہ ذکر کی ہے :

أراد ان تكون فيئا موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثه قرن بعد قرن فتكون قوة لهم على عدوهم - (۴)

حاصل یہ ہے کہ آپ نے اراضی مفتوحہ کو فئے قرار دیا اور ان اراضی کو سابق مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج موظف مقرر کیا ـــــ ارض عراق کے بارے میں انھوں نے عثمان بن حنیف اور حذیفہ بن الیمان کو پیمائش کا حکم دیا اور فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو، اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور کھجور یا انگور کا باغ جو گھنا ہو اس پر فی جریب ۱۰ درہم مقرر فرمایا۔

امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج میں ہے :

فترك الارض واهلها وضرب عليهم الجزية واخذ الخراج من الارض - (۵)

۲ ـــــ حضرت عمر فاروق نے اپنے دور خلافت میں نصاریٰ بنو تغلب سے دوگنا عشر کی ادائیگی کی شرط پر صلح کی تھی، یہ بھی درحقیقت خراج ہی تھا ـــــ بدائع میں ہے :

منها ارض نصارى بنى تغلب لان عمر رضى الله عنه صالحهم على أن ياخذ من

(۱-۲) کتاب الاموال لأبي عبید /۷۳ (۳) حوالہ بالا /۷۴ (۴) احکام القرآن للجصاص ۳/۴۳۰ -

ھدایہ ۱/۵۹۲ (۵) کتاب الخراج لأبی یوسف /۲۳

أراضيهم العشر مضاعفا وذلك خراج فى الحقيقة فى لايتغير بتغير حال المالك كالخراجي -(۱)

ائمہ مجتہدین کے اقوال وفتاویٰ

طوالت کے خوف سے صرف چند ائمہ مجتہدین کے اقوال زمین کے عشری اور خراجی ہونے کی بابت نقل کرنا کافی ہوگا۔

۱۔۔۔ مشہور تابعی حضرت مجاہد سے منقول ہے:

ايما مدينة اخذت عنوة فاسلم أهلها قبل ان يمتستموا منهم احرار واموالهم للمسلمين وكل من اسلم من خلق اللّٰه قبل القتال منهم احرار مسلمون وارضوهم ارض عشر ۔ (۲)

۲۔۔۔ حسن بن صالح کا فتویٰ ہے:

إذا أسلم عليها أهلها ومن احيىٰ أرضا ميتة أو استخرجها فهذه أرض عشر وفيها الصدقة قال ومن أسلم من أهل الصلح الذين لم يوضع على ارضهم الخراج فارضه أرض عشر۔(۳)

۳۔۔۔ حسن بصری کا قول ہے:

عن الحسن البصرى انه كان يقول ما كان فى العسكر فهو للذين غلبوا عليه والارض للمسلمين - (۴)

۴۔۔۔ اور اراضی خراج کے بارے میں خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز نے اپنے پیش رو خلفاء کی تائید میں یہ فرمان جاری کیا تھا:

طلب اناس من أهل السواد إلى عبد الحميد فكتب لهم إلىٰ عمر بن عبد العزيز

---

(۱) بدائع ۵۸/۲ (۲) كتاب الخراج للقرشى ۲۶/

(۳) حوالہ بالا ۳۰/ (۴) حوالہ بالا ۲۶/

فی ارضین فی ایدیهم ان یرفع عنها الجزیة ویضع علیها الصدقة فکتب إلیه عمر: أما بعد فانی لا أعلم شیئا هو انفع لناشیة المسلمین ومادتهم من هذه الارض التی جعلها الله فیئالهم فانظر من کان منهم له بها أرض أومسکن فاجر علیٰ کل جدول منها ما کان یجری فعل ذلك۔ (۱)

۵ــــ اراضی عشر و خراج کے بارے میں قاضی ابویوسف رہ نے تحریر کیا ہے:

فکل ارض أسلم علیها أهلها وهی من أرض العرب أو أرض العجم فهی لهم وهی ارض عشر وأیما دار من دور الأعاجم قد ظهر الامام وترکها فی ایدی أهلها فهی ارض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر...... وکل ارض من اراضی الاعاجم صالح علیها أهلها وصاروا ذمة فهی ارض خراج۔(۲)

---

(۱) کتاب الخراج للقرشی /۶۳

(۲) کتاب الخراج لابی یوسف /۶۹

عشر و خراج کی حقیقت

(محورِ اوّل)

از :— مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مدرسہ احمدیہ ابابکرپور، ویشالی

اللہ رب العزت نے زمین کو مخلوقات کے لیے وجود بخشا اور اسے خوراک کے حصول کا بہترین ذریعہ بنایا، اس کی قوت نمو کے لیے جن جن چیزوں کی ضرورت تھی سارے فراہم کیے اور ان بے پایاں انعامات و نوازشات کے بعد پیداوار میں کچھ حصہ متعین کیا کہ اسے نکال کر سائل اور محروم لوگوں کو دے دیا جائے تاکہ اللہ کے غریب بندوں کے لیے بھی کفاف کا سامان ہو سکے اور کچھ ٹیکس لگایا تاکہ رفاہ عام کے دیگر کاموں میں اسلامی حکومت کو مالیات کی کمی نہ ہونے پائے، غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ تقسیم دولت کے ثانوی مدات میں اور اسلامی اقتصادیات کو متوازن کرنے میں ان دونوں چیزوں کی بڑی ضرورت ہے، ورنہ پورا سماج اس سے متاثر ہوگا اور مالیات کے بحران سے نت نئے مسائل پیدا ہوں گے۔

عشر کی حقیقت

عشر کے معنیٰ دسویں حصہ کے ہیں اور اصطلاح میں یہ زرعی پیداوار پر لگائے گئے زکوٰۃ کا دوسرا نام ہے، اسی لیے فقہاء، محدثین نے اس کے لیے زکوٰۃ الزروع والثمار کا لفظ استعمال کیا ہے، البتہ یہ دیگر زکوٰۃ سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں حولانِ حول کی قید نہیں ہے۔

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

وهذه الزكاة تمتاز عن زكوٰة الاموال الاخرىٰ من مواش ونقود وعروض تجارة بانها لايشترط فيها حولان الحول بل تجب بمجرد الحصول عليها إذ هي نماء الارض وغلتها۔ (۱)

قرآن اور عشر

قرآن کریم کی دو آیتوں سے واضح طور پر عشر کی فرضیت کا ثبوت ملتا ہے۔

۱۔ یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض، ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون ولستم بآخذیه إلا ان تغمضوا فیه، واعلموا ان الله غنی حمید۔ (۲)

۲۔ وهو الذی أنشأ جنّٰت معروشٰت وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفاً اکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه یوم حصاده ولاتسرفوا إنه لایحب المسرفین۔ (۳)

پہلی آیت کے بارے میں سارے مفسرین متفق ہیں کہ "انفقوا" امر کا صیغہ وجوب کے لیے ہے اور مراد اس سے صدقہ ہے، آیت کا دوسرا جز "ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون" انفاق سے صدقہ مراد ہونے پر خاص طور سے دلالت کرتا ہے۔

احکام القرآن میں ہے:

ولم یختلف السلف والخلف فی ان المراد به الصدقة۔ (۴)

دوسری آیت پہلی آیت سے زیادہ واضح اور صاف ہے، ابن العربی لکھتے ہیں:

وقد افادت هذه الأیة وجوب الزکاة فیما سمی الله سبحانه و أفادت بیان ما یجب فیه من مخرجات الارض التی اجملها فی قوله ومما اخرجنا لکم من الارض نسرها هنا فکانت آیة البقرة عامة فی

---

(۱) فقه الزکاة ۱/۳۴۲ (۲) البقره: ۲۶۷ (۳) الانعام: ۱۴۲

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۱/۵۴۳

المخرج كله مجلة فى القدر وهذه الأية خاصة فى مخرجات الارض مجلة فى القدر۔ (۱)

دیگر تفاسیر میں مختلف حضرات مثلاً ابن عباس رض، طاؤس، حسن، جابر بن زید، سعید بن مسیب، زید بن اسلم، قتادہ، ضحاک، انس بن مالک، ابن الحنفیہ وغیرہ سے منقول ہے کہ آیت میں "آتو حقہ" سے مراد وہ فرض زکوٰۃ ہے جو عشر اور نصف عشر کی صورت میں ہے۔

اس بارے میں مفسرین کی دوسری آرا بھی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں "حق" سے مراد وہ صدقہ متعینہ ہے جو عشر اور نصف عشر کی فرضیت سے پہلے فرض تھا۔ عشر اور نصف عشر کے احکام نے اسے منسوخ کر دیا، کیوں کہ زکوٰۃ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی تھی، عام مفسرین اس سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ اسے مجمل گردانتے ہیں جس کی تفصیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بیان کی۔

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

وفى تسمية هذا نسخا نظر لانه قد كان شيئًا واجبًا فى الأصل ثم انه فصل بيانه و بين مقدار المخراج وكميته ۔ (۲)

عشر اور احادیث

متعدد احادیث میں بھی عشر کا ذکر ہے جو اصلاً "وآتوا حقه يوم حصاده" کی تفصیل ہے، یہاں ان میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ عن ابن عمر رض: ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ رواه البخارى۔

---

(۱) احکام القرآن: ۲۱۳ (۲) تفسیر طبری، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی ۱۳/۲۱۳، تفسیر طبری، ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبی ۷/۹۹، تفسیر ابن کثیر ۲/۱۸۱، احکام القرآن: ابوبکر جصاص، تفسیر مظہری، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۲/۲۹۴، تفسیر روح المعانی: علامہ محمود آلوسی ۸/۳۸

(۳) تفسیر ابن کثیر ۲/۱۸۲

۱ ـــ عن معاذ رضؓ : ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء والبعیل والسیل العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر. رواہ البیہقی والحاکم وصححہ ۔

۳ ـــ عن جابرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیماسقت الانہار والغیم العشور وفیما سقی بالساقیۃ نصف العشور، رواہ احمد ومسلم والنسائی وابوداؤد ۔

عشر اور اجماع

ان آیات واحادیث کی روشنی میں ہر مسلک کے علماء و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کھیت کی پیداوار میں زکوٰۃ ہے، اس طرح بالفاظ دیگر اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے ۔

تفسیر مظہری میں ہے :

اجمع العلماء علی وجوب العشر فی النخل والکروم وفیما یقتات من الحبوب ۔ (۱)

عشری زمین

عشر کی فرضیت کے لیے سب سے پہلی اور بنیادی شرط زمین کا عشری ہونا ہے، اس سلسلے میں سنت، تعامل عہد صحابہ، تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے جو روشنی ملتی ہے اس کے پیش نظر درج ذیل اراضی عشری قرار دی گئی ہیں :

۱ ـــ ایسی زمین جس کے مالک ابتداءً مسلمان ہو گئے، کتاب الخراج لابی یوسف میں ہے :

کل أرض أسلم علیها أهلها فهی ارض عشر ۔ (۲)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں :

فکل ارض أسلم اھلھا علیھا وھی من أرض العرب أو ارض العجم فھی لھم وھی أرض عشر بمنزلۃ المدینۃ حین أسلم علیھا أھلھا وبمنزلۃ الیمن۔(۳)

(۱) تفسیر مظہری ۱/۲۹۳ (۲) کتاب الخراج ۱/۱ (۳) کتاب الخراج لأبی یوسف /۸۲

۲ ـــــ جس ملک کو بزورِ شمشیر فتح کیا گیا ہو اور باشندگان کے لیے اسلام کے لیے علاوہ دوسرا چارہ کار نہ رہ گیا ہو ایسے ملک کی اراضی عشری ہوں گی۔

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية ولا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل ومن عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر۔ (۱)

۳ ـــــ ایسی زمین جو بزورِ طاقت فتح کی گئیں اور مجاہدین میں تقسیم کر دی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی۔

وأيما ارض افتتح الامام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها........ وهي أرض عشر۔ (۲)

۴ ـــــ ہر وہ زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو اور خلیفہ وقت نے اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مسلمانوں کے حوالہ کر دیا۔

كل ارض عادية (قد) لا رب لها ولا عامر اقطعها الامام رجلًا اقطاعاً۔ (۳)

۵ ـــــ ہر وہ بنجر اور سرزمین جسے کسی مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے کی جا رہی ہو :

كل ارض ميتة استخرجها (استحياها) رجل من المسلمين فأحياها بالماء والنبات۔ (۴)

خراج کی حقیقت

خراج کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد رائیں ہیں۔ قرآن کریم میں ایک جگہ یہ لفظ آیا ہے ـــــ أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير ـــــ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباس فرماتے ہیں ـــــ خرجًا بمعنى اجرًا ـــــ

ابو عبیدہ کہتے ہیں :

الخراج في كلام العرب إنما هو الغلة ألا تراهم يسمون غلة الأرض

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف/ ۸۲ (۲) ایضاً / ۶۴ (۳) الأموال / ۵۱۳ (۴) کتاب الخراج / ۳۵

والمملوك خراجا ومنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قضى بالخراج بالضمان ۔ (۱)

امام رازی کہتے ہیں :

الخراج إسم لمايخرج من الفرائض فى الاموال و يقطع على القرية وعلى مال الفئ ويقع على الجزية وعلى الغلة ۔ (۲)

اور بعضوں کی رائے ہے :

هوالمال الذى يجبى و يؤتى به الأوقات محدودة ۔ (۳)

بہرکیف معنی جو ہوں شریعت کی اصطلاح میں یہ اراضی کا ٹیکس ہے جو حکومت اسلامیہ ابتداءً غیرمسلموں پر لگاتی ہے اور بعض مخصوص حالات میں مسلمانوں کو بھی ادا کرنے ہوتے ہیں ۔

خراج کی حیثیت

خراج کی حیثیت عقوبت کی ہے یا وہ محض ایک ٹیکس ہے اس سلسلے میں متقدمین کی رائے یہ ہے کہ اس میں یک گونہ عقوبت کی حیثیت ہے، ہدایہ میں ہے :—— وهو عقوبة تليق بحاله ۔ (۴)

لیکن عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خراج میں صرف عبادت کی حیثیت نہیں ہے، چوں کہ غیرمسلم عبادت کے اہل نہیں ہیں ۔ (۵)

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

ان الخراج اجرة الارض والعشر زكاة الزرع ۔ (۶)

مغنی کے حوالے سے یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

واما قولهم ان الخراج وجب عقوبة بسبب الكفر فليس كذلك أيضاً،

---

(۱) کتاب الخراج /۴۵ (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) هدایه ۱/۴۳

(۵) معارف القرآن ۱/۶۳۹ (۶) فقه الزکاة /۴۱۷

لأنه إنما وجب اجرة الارض سواء كانت في يد مسلم أو كافر ولو كان الخراج عقوبة ما وجب على مسلم كالجزية ۔ (۱)

خراجی زمین کچھ زمینیں ایسی ہیں جو خراجی کہلاتی ہیں اور ان پر عشر کے علاوہ کچھ محصولات مقرر ہیں، ایسی زمینوں کی شناخت کے لیے فقہاء نے مختلف تعریفیں اور صفت بیان کی ہیں :

۱ ــــ وہ زمین جسے بزور قوت فتح کیا گیا اور اسے مفتوح قوم کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا ہو۔

وهي الارض التي فتحت عنوة وتركت في أيدي أهلها۔ (۲)

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

ما افتتح من ذلك عنوة فهوا ارض خراج وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه۔ (۳)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ جزیرۃ العرب کے سوا جس ملک میں امام المسلمین کا غلبہ ہو گیا اور زمین کو وہاں کے باشندگان کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا وہ خراجی ہے ۔

ايما دار من دور الأعاجم ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي خراج ۔ (۴)

۲ ــــ اس ملک کی زمینیں جو صلح کے ساتھ فتح ہوئیں اور زمین بدستور انھیں کے قبضے میں رہنے دینے پر صلح ہوئی وہ بھی خراجی ہوں گی ۔

وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه ــــ كل أرض من أرض الأعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمته فهي أرض خراج ۔

۳ ــــ وہ زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت رہی ہوں اور وہ مذکورہ بالا دونوں طریقوں کے علاوہ مسلمان کو منتقل ہو گئی ہوں، بیع و شرا وغیرہ کے ذریعہ تو وہ بھی خراجی رہیں گی، اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ خراجی زمین بہر صورت خراجی رہے گی، عشری نہیں ہوگی ۔

ولا يحل لأحد أن يحول أرض خراج إلى أرض عشر۔ (۵)

---

(۱) المغنی ۲/۲۷، (۲) فقہ السنہ ۱/۳۵۵ (۳) کتاب الخراج ۶۷ (۴) ایضاً (۵) ایضاً ۱۰۳

عشری و خراجی زمین کے درمیان بنیادی فرق

ان دونوں قسم کی زمینوں کے مابین بنیادی فرق ملکیت کا ہے، اگر زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو تو اس پر عشر واجب ہوتا ہے اور کافر کی ملکیت ہو تو حکومت اسلامیہ خراج عائد کرتی ہے، البعض خاص حالات وصفات سے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کے احکام متغیر ہوتے ہیں، مثلاً اگر وہ زمین کسی کافر سے خریدی گئی ہو تو مسلمان کے حق میں بھی وہ خراجی رہے گی یا وہ غیر مزروعہ زمین جسے قابل زراعت بنایا گیا ہو اور سینچائی خراجی پانی سے کی جارہی ہو یا بقول امام ابویوسف رح ان کے آس پاس کی زمینیں خراجی ہوں تو وہ بھی خراجی قرار دی جائے گی، لیکن کافر کی ملکیت والی ہر زمین خراجی ہی رہے گی چاہے اس کے پہلے وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہی کیوں نہ رہی ہو۔

بدائع میں ہے:

ولواشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية فعليه الخراج ولاتنقلب عشرية لأن الاصل انه مؤنة الارض لاتتغير بتبدل الملك الابضرورة وفي حق الذمي اذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من أهل وجوب الخراج في الجملة فلاضرورة إلى التغير بتبدل المالك۔ (۱)

اس کے علاوہ عشری و خراجی زمین کے درمیان جو فرق ہے وہ بنیادی نہیں ہے بلکہ احکام سے متعلق ہے اس لیے ہم اس پر بحث کرکے خواہ مخواہ مقالہ کو طول دینا نہیں چاہتے۔

محور چہارم

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت

مولانا ہمایونی نے سراج الہند فی تحقیق خراج السند میں مخدوم محمد عارف کی بیاض کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۵

الظاهر ان ارض السند والہند خراجیة وفرایضها الخمس کما حققه الشیخ المحقق الدهری فی رسالته المسماة برفع الضرورة۔

لیکن عام علماء کی رائے یہ ہے کہ ہندوستان میں چار قسم کی زمینیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ وہ زمین جس پر مسلمانوں کی ملکیت زمانہ قدیم سے چلی آرہی ہے اور غیر مسلموں کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

۲۔ وہ غیر مزروعہ زمین جسے مسلمانوں نے آباد کیا اور اس پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق قائم ہو گئے۔

۳۔ وہ زمینیں جن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں کہ کیسے مسلمانوں کے پاس پہونچیں، مگر اس وقت وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہیں، ان تینوں قسم کی زمینیں عشری ہیں۔

۴۔ وہ زمینیں جو کافر سے منتقل ہوتی ہیں اور یہ منتقلی اسلامی حکومت کے ذریعہ نہیں ہوتیں، ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اراضیات ہند بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔" (۱)

حضرت تھانویؒ امداد الفتاویٰ میں لکھتے ہیں:

"حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں 'ارثا و شراء و هلم جرا' وہ زمینیں عشری ہیں اور درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہیں، بدلیل استصحاب حال۔ پس وہ بھی عشری ہوگی۔" (۲)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی بھی یہی رائے ہے، لکھتے ہیں:

"جو زمینیں سندھ، پنجاب یا ہندوستان کے کسی دوسرے علاقہ میں مسلمانوں کے اندر نسلاً بعد نسل متوارث چلی آرہی ہیں اور کسی غیر مسلم مالک سے ان کے خریدنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے تو بطور استصحاب حال کے ان زمینوں کا پہلا مالک مسلمان ہی کو سمجھا جائے گا، اگرچہ اس

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ /۳۶۰ (۲) امداد الفتاویٰ /۵۰

علاقہ کی عام زمینوں پر غیر مسلم مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھنا اول فتح میں معروف ومشہور ہو۔ (۱)

ان فتاویٰ کی روشنی میں یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ ہندوستان کی ساری زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے بلکہ کچھ عشری ہیں اور کچھ خراجی۔ البتہ ایک بات جو بار بار ذہن میں کھٹکتی ہے وہ یہ کہ خراج دارالاسلام کی خصوصیات سے ہے لہٰذا جو ملک دارالاسلام نہیں رہا، مثلاً ہندوستان، وہاں خراج کا وجوب عقلاً ونقلاً سمجھ میں نہیں آتا۔

قال فی البنایة فی بیان الجزیة والخراج ان کلا منهما من احکام دارنا فلما رضی بوجوب الخراج علیه رضی بان یکون من اهل دارنا۔ (۲)

وقال شمس الائمة سرخسی ان خراج الارض لایجب علی هو من اهل دارالاسلام لانه حکم من احکام المسلمین وحکم المسلمین لایجری الا علی من هو من اهل دارنا۔ (۳)

فقہاء کی ان عبارات کی روشنی میں ہندوستانی زمین کی ایک قسم جو کافر سے مسلمان کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے خراجی تھیں ان کو بھی عشری ہونا چاہیے اس لیے کہ ہندوستان دارالاسلام تو یقیناً نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ ہم اسے دارالمعاہدہ کہہ سکتے ہیں، جس کے تحت ہم سرکاری ٹیکس ادا کرتے ہیں اور حکومت دستوری طور پر ہی سہی جان ومال کی حفاظت کا وعدہ کرتی ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مفتی عزیزالرحمٰن صاحبؒ نے ہندوستان کی اراضی جو مملوکہ مسلمین ہیں ان پر مطلقاً عشر کا فتویٰ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے۔" (۴)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۵۹ (۲) علیٰ هامش الهدایة تحت قوله فاذا وضع علیه الخراج

(۳) سیر کبیر ۴/ (۴) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۱

واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے۔ (۱)

راقم الحروف کا بھی خیال یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کی ملکیت ہیں قطع نظر اس کے کہ وہ کبھی خراجی تھیں یا نہیں مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے، سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر یہ خراج کسی وجہ سے مسلمانوں کو ادا کرنا پڑتا ہے تو امر شرعی کی تعمیل کے نقطۂ نظر سے یہ عبادت ہوگی اور اجر کی امید بھی رکھنی چاہیے۔

عشر اور نصف عشر

احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر نصف عشر میں بدل جاتا ہے اس سلسلے میں بہت ساری احادیث وارد ہیں۔

۱۔ عن ابن عمرؓ: ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر، رواہ البخاری۔

۲۔ عن أنس قال: فرض رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالدوالی والسوانی والغرب والناضح نصف العشر۔

۳۔ عن معاذ: بعثنی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم إلی الیمن فامرنی أن آخذ مما سقت السماء وما سقی بعلاً العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر أخرجہ ابن ماجۃ۔

ان احادیث کی روشنی میں امت کا اجماع ہے کہ سینچائی کے قدرتی ذرائع سے جو پیداوار ہوگی اس میں عشر نکالا جائے گا اور سینچائی اگر خود کرنی پڑتی ہو تو یہ نصف عشر میں بدل جائے گا۔ یہی حکم آب پاشی کے ان تمام ذرائع کا ہے جن میں مختلف ومشقت اور اضافی اخراجات ہیں۔

قال فی المغنی وفی الجملۃ کل ما سقی بکلفۃ ومؤنۃ من دالیۃ أو سانیۃ

---

(۱) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۲

أو دولاب أو ناعور أو غير ذلك ففيه نصف العشر وما سقى بغير مؤنة ففيه العشر۔ (۱)

امام نووی نے ابوعبید کا قول نقل کیا ہے کہ بارانی سینچائی کا مطلب وہ تمام ذرائع ہیں جن میں محنت و مشقت نہیں ہوتی :

وهذا كل ما سقى بغير آلة وكلفة سواء كان من المطر أو من ماء ينصب إليه من جبل أو نهر أو عين كبيرة أو يشرب بعروقه فكله فيه العشر۔ (۲)

جدید طریق زراعت کے غیر معمولی اخراجات

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور بعد کے ادوار میں غیر معمولی محنت و مشقت اور اضافی اخراجات کا تعلق صرف آب پاشی سے تھا، اس لیے عشر کو نصف عشر میں بدل دیا گیا۔

لأنه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ـــــ لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة ۔ (۳)

مگر اب حالات بدل گئے ہیں، اب اضافی اخراجات پانی کے ساتھ ساتھ کھاد اور دواؤں وغیرہ پر بھی آتے ہیں اور کھیتی بہت مہنگی ہوگئی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے؟

اس سلسلے میں جو شکلیں بنتی ہیں ان میں سے دو شکل تو یہ ہے کہ قدرتی ذرائع سے سینچائی ہوتی ہے یا آب پاشی کے دیگر ذرائع سے، دونوں کے ساتھ جو اضافی اخراجات کھاد، دوا وغیرہ کے لیے ہوتے ہیں اس کے پیش نظر عشر یا نصف عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جا سکتی کیوں کہ مسئلہ منصوص ہے مجتہد فیہ نہیں۔

---

(۱) المغنى ۶۹۹/۲ (۲) الروضة للنووى ۲۳۳/۲

(۳) فتح القدير بحواله شامى ۵۱/۲

رہ گئی بات منہائی کی تو اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

اما التفاوت الاخرىٰ فلم يات نص باعتبارها ولا بالغائها ۔ (۱)

فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دیگر اخراجات منہا نہیں کیے جائیں گے۔ امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں:

(۲)
ولا تحسب منه اجرة العمال ولا نفقة البقر كان يسقى سيحا او تسقيه السماء۔

شامی میں ہے:

بلا رفع مؤن الزرع إلىٰ مكف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج ۔ (۳)

الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

وما ينفق على الزرع من الكلف يحسب على الزارع فتجب الزكوٰة في كل الخارج بدون ان تخصم منه النفقات ۔ (۴)

یوسف قرضاوی کی رائے ہے کہ شریعت کی روح کا منشا یہ ہے کہ اخراجات کے منہائی کے بعد عشر نکالا جائے، اس سلسلے میں ان کے جو دلائل ہیں وہ درج ذیل ہیں:

ولكن الاشبه بروح الشريعة اسقاط الزكوٰة عما يقابل المؤنة من الخارج والذي يؤيد هذا امران:

الأول: ان للكلفة و المؤنة تاثيرا في نظر الشارع فقد تقلل مقدار الواجب كما في السقي بألة جعل الشارع فيه نصف العشر فقط وقد تمنع الوجوب أصلا كما في انعام المعلوفة اكثر العام فلا عجب ان يؤثر في اسقاط ما يقابلها من الخارج من الأرض ۔

الثاني: ان حقيقة النماء هو الزيادة ولا يعد المال زيادة وكسبا اذا كان قد

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۳۹۶/۱ (۲) کتاب الخراج /۵۲ (۳) شامی ۶۹/۲

(۴) الفقہ علی المذاہب الأربعۃ کتاب الزکوٰۃ ۶۱۴/۲

انفق مثله فی الحصول علیه ولهذا قال بعض الفقهاء ان قدر المؤنة بمنزلة ماسلم له بعوض فكانه إشتراه وهذا صحيح ۔

فقہاء کے تمام دلائل کو دیکھنے کے بعد یہی بات واضح ہوتی ہے کہ عشر سے نصف عشر میں بدلنے کا جو حکم ہے وہ سینچائی کے ساتھ خاص ہے، دیگر اخراجات کی منہائی کو علت مؤنت کے تحت لاکر کچھ حصے کا بلا عشر نکال دینا صحیح نہیں، آج اخراجات کی جو شکل ہے وہ کم ہی سہی اس وقت بھی موجود تھے، پہرے داروں کے اخراجات، بیج کے اخراجات اور فصلوں کی تیاری پر آنے والے اخراجات ان دنوں بھی تھے لیکن اس سلسلے میں کسی واضح حکم کا مذکور نہ ہونا یہ بتاتا ہے کہ دیگر اخراجات عشر کی تقلیل یا منہائی کے لیے مؤثر نہیں ہیں۔ بعض رایوں اور قیاس مع الفارق کا ذریعہ ان حقوق کو ساقط کرنا جسے اللہ نے فرض کیا ہے عقلی طور پر بھی سمجھ میں نہیں آتا۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

لايجوز اسقاط حق أوجبه الله تعالى بغير نص قرآن ولا سنة ثابتة ۔ (۱)

ہدایہ میں ہے کہ مؤنۃ کی وجہ سے احکام بدل گئے، پھر بعض حصوں سے عشر یا نصف عشر کو کلی طور پر ساقط کرنے کا کیا مطلب ہے:

لأن النبی صلی اللہ علیه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها ۔ (۲)

مزارعت اور عشر عشر کے وجوب کے لیے ملکیتِ زمین شرط نہیں ہے، بلکہ پیداوار شرط ہے۔ بدائع میں ہے:

ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فتجب فى الاراضى التى لامالك لها ۔ (۳)

اس لیے بٹائی کے طور پر جو کاشت ہوتی ہے اس میں دونوں پر یعنی مالک زمین اور بٹائی دار پر

---

(۱) المحلی ۲۵۸/۵ (۲) هدایه ۱۸۳/۱ (۳) بدائع ۵۶/۲

اپنے اپنے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا، صاحبین کا یہی مسلک ہے:

شامی میں ہے:

ان المزارعة جائزة عندهما والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما۔ (۱)

اگر دونوں میں سے ایک مسلم اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان پر بقدر حصہ عشر واجب ہوگا، کیوں کہ احکام عبادت اسی کی طرف راجع ہیں، غیر مسلم پر کچھ نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ عبادات کا مکلف نہیں اور عشر کی ادائے گی عبادت ہے۔

محور پنجم

نصاب عشر

ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور کے نزدیک زکوٰۃ کی طرح عشر کا بھی ایک نصاب ہے جو حدیث " ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة" سے مستفاد ہے، لیکن حضرت ابن عباس، امام ابوحنیفہ، عطا، عمر بن عبدالعزیز، ابراہیم نخعی، مجاہد اور امام زفر کے یہاں اس کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ قلیل وکثیر میں بقدر مقدار عشر واجب ہے اور دلائل " ومما اخرجنا لكم من الارض (الآية)" اور حدیث " فيما سقت السماء العشر" کی عمومیت ہیں۔ اور یہ کہ اس میں حولانِ حول شرط نہیں اس لیے نصاب بھی ضروری نہیں ہوگا۔

یہاں پر دو اور مذاہب قابل ذکر ہیں، ایک داؤد ظاہری کا جن کا کہنا ہے کہ جن چیزوں میں کیل ہے ان میں پانچ وسق کو نصاب مانا جائے، اور جو کیلی نہیں ہیں جیسے روئی، زعفران اور سبزیاں، ان کے قلیل وکثیر میں عشر ادا کرنا ضروری ہے۔ اس مذہب کی بنیاد دونوں احادیث "فيما سقت السماء العشر" اور " ليس فيما دون خمسة اوسق" میں تطبیق پر ہے۔ (۲)

صاحب بحر نے باقر اور ناصر سے ایک دوسرا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ کھجور، کشمش، گیہوں اور جو میں نصاب معتبر ہے اور دوسری چیزوں میں نہیں، اس مذہب پر تبصرہ کرتے ہوئے شوکانی نے لکھا ہے:

---

(۱) شامی ۲/۵۷ (۲) نیل الاوطار ۴/۱۵۱

وهو قصر للعام على بعض ما يتناوله بلا دليل - (۱)

مدارِ اختلاف

یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ عام، خاص میں تعارض ہو تو ترجیح کس کو دی جائے گی اور عام کو خاص کرنے میں خبرِ واحد مؤثر ہے یا نہیں، جن حضرات نے عام کا بیان حدیث اوسق کو مانا ہے ان کے نزدیک پانچ وسق ہونا ضروری ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کی دلیل جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، یہ ہے کہ مما اخرجنا لکم من الارض کی عمومیت کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لیے خبرِ واحد سے خاص نہیں کیا جا سکتا اور خمسۃ اوسق والی حدیث میں کافی احتمالات ہیں۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

دلائل کا جائزہ

سارے دلائل پر غور کرنے کے بعد صاحبین اور جمہور کا مذہب زیادہ بہتر اور احادیث سے قریب تر معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے غنا ضروری ہے اور اس کا تحقق بغیر نصاب کے نہیں ہوتا، جہاں تک احادیث کی عمومیت کا تعلق ہے تو دونوں احادیث پر عمل ممکن ہے اور تطبیق کی کئی شکلیں ذکر کی گئی ہیں۔ امام بخاریؒ لکھتے ہیں:

هذا تفسير الأول لأنه لم يوقت فى الأول يعنى حديث بن عمر فيما سقت السماء العشر وبين فى هذا ووقت الزيادة مقبولة والمفسر يقضى على المبهم اذا رواه اهل الثبت - (۲)

ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

فان قوله فيما سقت السماء العشر انما اريد به التمييز بين ما يجب فيه العشر وما يجب فيه نصفه فذكر النوعين مفرقا بينهما فى مقدار الواجب واما مقدار النصاب فسكت عنه فى هذا الحديث وبينه نصا فى الحديث الآخر - (۳)

---

(۱) نیل الأوطار ۴/۱۵۱ (۲) بخاری (۳) إعلام الموقعین ۲/۳۲۰ - ۳۲۹

جہاں تک حولان حول کی شرط کے نہ ہونے سے عدم نصاب کا تعلق ہے تو یہ بات دل کو اس لیے نہیں لگتی کہ زراعت میں کھیتی کٹ جانے سے نمو تام ہو جاتا ہے، جب کہ دیگر اموال میں سال بھر نمو کا امکان باقی رہتا ہے اسی لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں :

إنما لم يعتبر الحول لانه يكمل نماءه باستحصاده لا ببقائه واعتبر الحول فى غيره لانه مظنة لكمال النماء فى سائر الأموال والنصاب اعتبر ليبلغ المواساة منه فلهذا اعتبر فيه.

يحققه : ان الصدقة انما تجب على الاغنياء ولا يحصل الغنى بدون النصاب كسائر الاموال الزكوية ۔ (۱)

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور معلوم ہوتی ہے کہ آیت "یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" ایک ہی آیت کے دو جز ہیں اور دونوں کا اسلوب اور حرف عام یکساں ہے، علماء و فقہاء متفق ہیں کہ ماکسبتم کا عموم متبدل بہ خصوص ہے اور اموال کا نصاب مقرر ہے، پھر آیت کے دوسرے جز کو خاص کرنے میں کیا قباحت ہے جب کہ اس سلسلے کی واضح روایت موجود ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ان دلائل کی روشنی میں عشر پانچ وسق سے کم پر نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ صاحبین کا قول ہے زیادہ سے زیادہ اس قول کو راجح قرار دینے میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ انفع للفقراء نہیں ہے لیکن میرے خیال میں انفع للفقراء کا مقام تحقق غنا کے بعد ہے، جب تحقق غنا ہی پانچ وسق سے کم میں نہیں ہوگا، تو انفع للفقراء کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔

وسق کی تحقیق

علماء کا اجماع ہے کہ ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، البتہ صاع کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ حضرت مولانا مدنی رح کی تحقیق کے مطابق صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے، لہٰذا ایک وسق

---

(۱) المغنی ۲/۲۹۶ - ۲۹۵

دو سو دس سیر کا ہوا، جس کے پانچ من دس سیر ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی نے ۵ وسق، ۱۷ ½ من یا ۶ ½ کوئنٹل کے برابر لکھا ہے[1]۔ لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنی تصنیف "ارجع الاقاویل فی اصح الموازین والمکاییل" میں ایک وسق بحساب درہم پانچ من ڈھائی سیر اسی تولہ کے سیر سے اور بحساب مثقال پانچ من پانچ سیر لکھا ہے[2]! اور یہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

عشر کن چیزوں میں ہے؟

نصاب عشر کے ساتھ ساتھ یہ سوال بھی بڑا اہم ہے کہ عشر کن چیزوں میں ہے؟ فقہاء کے درمیان اس میں خاصا اختلاف ہے۔ امام صاحب چوں کہ عموم کے قائل ہیں اس لیے ان کے یہاں یہ عموم باقی ہے اور اس کے پیش نظر "کل ما اخرج اللہ من الارض" میں عشر واجب ہے بشرطے کہ قصداً کھیتی کی گئی ہو۔ سید سابق لکھتے ہیں:

رای ابی حنیفۃ: ان الزکوٰۃ واجبۃ فی کل ما انبتہ الارض لا فرق بین الخضروات وغیرھا واشترط ان یقصد بزراعتہ ۔ (۳)

قصداً زراعت کی قید امام صاحب کے نزدیک اتنی اہم ہے کہ ایندھن کی لکڑی، حشیش اور بانس کی بھی کھیتی قصداً کی جائے تو ان میں عشر ہوگا۔

حتی لو اتخذ ارضہ مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر۔ (۴)

بلکہ اگر یہ پودے خودرو بھی ہوں لیکن ان کی دیکھ ریکھ کی جاتی ہو، اسے نقصان پہونچانے سے روکا جاتا ہو اور سینچائی وغیرہ کی جاتی ہو تو ان پر بھی عشر ہے۔

وفی الجوھرۃ اذا تخذ ارضہ مقصبۃ أو مشجرۃ للحشیش وساق إلیہ الماء ومنع منہ الناس یجب فیہ العشر۔ (۵)

---

(۱) اسلام کا نظریۂ ملکیت / ۳۳۵ (۲) جواہر الفقہ اول / ۳۳۸ (۳) فقہ السنۃ ۱ / ۳۲۹

(۴) ھدایہ / ، (۵) الجوھرہ ۱ / ۱۲۸

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں :

" اگر پیڑ اور پودہ خود رو ہے تو اس میں عشر بھی نہیں ہے اور وہ ملک بھی نہیں ہے اور اگر پرورش کیا ہے لگایا ہے تو اس میں عشر بھی ہے اور وہ ملک بھی ہے غیر شخص کو اس کا کاٹنا درست نہیں ہے۔" [1]

صاحبین رح کی آراء

امام ابویوسف رح اور امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ عشر انھیں چیزوں میں ہے جو بغیر کسی تدبیر کثیر کے سال بھر رہ سکتے ہوں، چاہے وہ کیلی ہوں یا موزونی، چوں کہ میوہ جات اور سبزیاں اتنے دن نہیں رہ پاتیں اس لیے ان کے یہاں ان اشیاء میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ان الزكوٰة واجبة فى الخارج من الارض يشترط ان يبقى سنة بلا علاج كثير سواء كان مكيلا كالحبوب أو موزونا كالقطن والسكر۔ فان كان لا يبقى سنة كالقثاء والخيار والبطيخ والشمام ونحوها من الخضروات والفراكه فلا زكاة فيه ۔ [2]

امام ابویوسف رح لکھتے ہیں :

ولست ارى العشر على مايبقى فى أيدى الناس ليس على الخضر التى لابقاء لها ولا على الاعلاف ولا على الحطب عشر والذى لايبقى فى ايدى الناس هو مثل البطيخ والقثار والخيار والقرع والباذنجان والجزر والبقول والرياحين واشباه هذا فليس فى هذا عشر۔ [3]

مذہب مالک رح و شافعی رح

امام شافعی رح کا مسلک یہ ہے کہ وہ غذائی اجناس جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں اور انھیں غذائی اجناس کے طور پر محفوظ کیا جاتا ہے، اس کی کھیتی کی جاتی ہے ان میں عشر ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۳۵۸ (۲) فقہ السنۃ ۱/ ۳۴۹

(۳) کتاب الخراج لابی یوسف /۵۲

ذهب الشافعی إلی وجوب الزکوٰۃ فیما تخرجہ الارض بشرط ان یکون مما یقتات ویدخر ویستنبتہ الآدمیون کالقمح والشعیر۔ (۱)

امام مالک رح کا مذہب تقریباً وہی ہے، صرف وہ "فیما یقتات" کی قید نہیں لگاتے، اسی لیے ان کے یہاں قرطم اور سمسم میں بھی زکوٰۃ ہے۔ یوسف قرضاوی نے ان دونوں حضرات کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

فلا زکوٰۃ عند المالکیۃ والشافعیۃ فی الجوز واللوز والبندق والفستق وما کان مثلها وان کان ذلك مما یدخر لانه لیس مما یقتات الناس به وکذلك لازکوٰۃ فی التفاح والرمان ولا فی الکمثری والخوخ والبرقوق ونحوها لانها مما لا ییبس ولا یدخر۔ (۲)

مذہب احمد امام احمد رح کا کہنا ہے کہ عشر کے لیے اشیاء کا کیلی، باقی رہنے والی اور خشک ہونے والی ہونا ضروری ہے، اسی لیے ان کے یہاں فواکہات اور سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے:

ذهب احمد إلی وجوب الزکوٰۃ فی کل ما اخرجه الله من الارض من الحبوب والثمار مما ییبس ویبقی ویکال ویستنبته الآدمیون فی اراضیهم وتجب عنده ایضا فیما جمع هذه الاوصاف من الثمار الیابسة ۔ ولا زکوٰۃ عنده فی سائر الفواکهة (۳)

دیگر مذاہب اس سلسلے میں کچھ دوسرے مذاہب بھی قابل ذکر ہیں۔ ابن عمر رض کی رائے ہے کہ چار قسم کے غذائی اجناس میں ہی عشر واجب ہے، غلہ میں گیہوں اور جَو اور میوہ جات میں کھجور اور کشمش، یہی رائے ایک روایت کے مطابق احمد، موسیٰ بن طلحہ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک اور ابو عبید کی ہے[۴]، ان حضرات کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت کردہ حدیث

---

(۱) فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۲) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۵۰ (۳) فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۴) المحلی ۵/۳۰۹

"الزکوٰۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والذبیب" ہے۔ لیکن شوکانی نے کہا ہے کہ محمد بن عبداللہ العرزمی اس حدیث کی سند میں موجود ہیں اور وہ متروک ہیں۔ (۱)

ان حضرات کی ایک اور دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوسف قرضاوی نے لکھا ہے:

ولان غیر ھذہ الاربعۃ لانص فیہ ولا اجماع ولا ھو فی معناھا فی غلبۃ الاقتیات بہا وکثیرۃ نفعھا ووجودھا فلم یصح قیاسہ علیہا ولا الحاقہ بہا فیبقیٰ علی الاصل۔ (۲)

مدارِ اختلاف

دراصل یہ اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ احادیث میں جن اشیاء میں عشر کا ذکر ہے وہ شیٔ معین ہے یا مراد معلول بہ علت ہے، اس لیے جن لوگوں نے حدیث میں مذکور اشیاء کو شیٔ معین سمجھا انھوں نے انھیں اشیاء میں خاص کر دیا اور جنھوں نے معلول بہ علت گردانا انھوں نے علت کی عمومیت سے حکم کو عام کر دیا، پھر جن چیزوں میں علت کے وجود اور عدم کا اختلاف ہوا اس کا حکم بھی مختلف فیہ ہو گیا جیسا کہ زیتون کے بارے میں امام مالکؒ کا قول ہے کہ اس میں زکوٰۃ ہے اور امام شافعیؒ کا آخری قول اس کے خلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے نہ تو شیٔ معین سمجھا اور نہ معلول بعلت گردانا، "مما اخرجنا لکم من الارض اور فیما سقت السماء العشر" کی عمومیت کو دیکھتے ہوئے سب میں عام کر دیا۔

فلم یشترط ان یکون الخارج من الاقوات ولا ان یکون مما ییبس ویدخر ولا ان یکون مما یکال ولا ان یکون ماکولاً۔ (۳)

ترجیح

تمام اقوال اور سارے ادلہ پر غور کرنے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اس سلسلے میں زیادہ واضح اور صحیح معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ حصر والی جتنی حدیثیں ہیں وہ سب کی سب یا تو منقطع ہیں یا ضعیف اور اگر ان کی صحت تسلیم کر لیا جائے تو بھی ان کا حصر اضافی ہوگا نہ کہ حقیقی یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے

---

(۱) نیل الاوطار ۴/۱۴۳ (۲) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۵۰ (۳) ایضاً ۱/۳۵۴

کسی نے بھی اسے اپنا مستدل نہیں بنایا۔

رہ گئیں وہ حدیثیں جن میں حصر تو نہیں مگر چند اشیاء کا ذکر ہے، اس کے بارے میں یاد رکھنا چاہیے کہ ذکر شئی نفی ماعدا کو مستلزم نہیں ہوتا، ان کے علاوہ کچھ احادیث وہ ہیں جن میں بعض چیزوں میں عشر کی نفی کی گئی ہے جیسے "لیس فی الخضروات صدقة" وغیرہ وہ قابل حجت نہیں ہیں۔

امام ترمذی نے لکھا ہے:

اسناد هذا الحديث ليس بصحيح فلايصح فى هذا الباب شئ عن النبى صلى الله عليه وسلم۔

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے:

وأقوى المذاهب فى المسألة مذهب أبى حنيفة دليلا واحوطها للمساكين واولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث۔

ان تفصیلات کی روشنی میں محور پنجم کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ عشر کے لیے نصاب کا اعتبار ہوگا اور وہ پانچ وسق ہے۔

۲۔ گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر عشر ہوگا، اگر وہ ملک ہوں، سینچائی کی جاتی ہو اور نقصان پہونچانے سے روکا جاتا ہو، چوں کہ مکھانہ اور سنگھاڑہ کی کھیتی بھی ان دنوں اسی انداز میں کی جاتی ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

۳۔ مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۴۔ ریشم پر عشر کے بارے میں فقہاء کی رائے عام طور پر یہی ہے کہ اس میں عشر نہیں ہے، لیکن بحر ذخار میں ایک اصول لکھا ہے، اس کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ ریشم پر عشر واجب ہے، اصول یہ ہے:

ان مالم تجب الزكاة فى اصله تجب فى نمائه و انتاجه كالزرع بالنسبة للارض والعسل بالنسبة للنحل والالبان بالنسبة للانعام والبيض بالنسبة للدجاج والحرير بالنسبة للدود۔

(۱) البحر الزخار ۲/۱۶۲

اور اس اصول کے بعد ریشم کا حکم صراحۃً لکھا ہے :

فاوجب الزکاۃ فی القز کالعسل لتولدھما من الشجر لافی دود کالنحل الا اذا کان للتجارۃ - (۱)

۵۔۔۔۔ باغات خواہ وہ پھلدار ہوں یا ایندھن، عمارت، فرنیچر وغیرہ میں ان کی لکڑیوں کو استعمال کرنے کے لیے کاشت کی گئی ہوں ان پر عشر ہوگا، کیوں کہ ان کی کاشت بالقصد ہوتی ہے اور ملکیت متعین ہوا کرتی ہے۔

۶۔۔۔۔ باضابطہ تجارت کے لیے اگائی جانے والی سبزیوں پر عشر واجب ہے، مال تجارت کی حیثیت سے زکاۃ واجب نہیں۔

"وعلی ھذا لواشتری ارضا زراعیۃ للتجارۃ فزرعھا او خرجت مایجب فیہ العشر اکتفی بزکاۃ العشر عن الخارج ولم تجب زکاۃ التجارۃ عن الارض نفسھا حتی لاتکرر الزکوۃ فی مال واحد" (۲)

رہ گئیں مکان کے گرد وپیش کی افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر اگائی جانے والی سبزیاں تو ان میں عشر نہیں ہے۔

فتاوی بزازیہ میں ہے :

والشجرۃ المثمرۃ ان کانت فی الدار لاعشر فیھا وخلاف الکائنۃ فی الاراضی لان المساکن مع یتبعھا عفو لا الاراضی - (۳)

۷۔۔۔۔ وقف علی الاولاد کی اراضی پر عشر ہے۔

---

(۱) البحر الزخار ۲/۱۷۳

(۲) شامی ۲/۱۹ والمغنی ۲/۶۳۰ بحوالہ فقہ الزکوۃ ۱/۳۲۹

(۴) فتاوی بزازیہ علی ھامش فتاوی ھندیۃ ۴/۹۱

ہندوستان میں عشر و خراج کے شرعی احکام

از: مولانا محمد زید
جامعہ عربیہ، ہتھورا- باندہ

عشر و خراج کی تعریف

شریعت نے جن مالوں پر زکوٰۃ واجب کی ہے ان میں کھیتی[1] کی پیداوار بھی ہے، فقہی اصطلاح میں اسی کو عشر کہتے ہیں، فقہاء کی تصریح کے مطابق زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا نام عشر ہے، زمین کی زکوٰۃ کا نام نہیں[2] خراج خالص زمین کا وظیفہ ہے جو بطور ٹیکس کے ذمیوں پر عائد کیا جاتا ہے[3]۔

وجوبِ عشر کا سبب

وجوب عشر کا سبب قابل کاشت زمین کی حقیقی پیداوار ہے، البتہ وجوب خراج کے لیے حقیقی پیداوار کے ساتھ تقدیری پیداوار بھی کافی ہے، مثال کے طور پر قابل کاشت عشری زمین میں کاشت ہو سکتی تھی، لیکن کھیت والے نے نہیں کی تو حقیقی پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے عشر تو واجب نہ ہوگا، البتہ خراجی زمین میں خراج ہو جائے گا اور یہی مطلب تقدیری کا علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس

---

(۱) اصلاح انقلاب للتھانوی ۱/۳۶۱ (۲) قد صرحوا بان العشر زکوۃ الثمار والزرع (شامی ۲/۲۹) والعشر زکوۃ الزرع لا زکوۃ الارض (تفسیر مظہری ۱/۳۵۴) (۳) فان الخراج وظیفۃ الارض (مظہری ۱/۳۵۴) والخراج نوعان خراج الارض وخراج الرأس ویسمّی ذلک جزیۃ (تاتارخانیہ ۵/۳۰۶) والجزیۃ ما یوخذ من اھل الذمۃ (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۸/۹۵)

کی وضاحت فرمائی ہے۔(۱)

عشر وخراج کا باہمی فرق

مذکورہ تفصیل سے عشر وخراج کے مابین فرق بھی واضح ہو جاتا ہے کہ

(۱) عشر دراصل زکوٰۃ کی ایک قسم ہے جو عبادت ہے اس کی ادائیگی میں عزت ہے، برخلاف خراج کے جو زمین کا وظیفہ ہے اور قابل کاشت زمین پر بطور ٹیکس عائد کیا جاتا ہے جس میں بجائے عبادت کے عقوبت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں جس کی ادائیگی میں ابتداءً ذلت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔(۲)

(۲) عشر وخراج کے مابین ایک فرق یہ ہے کہ وجوبِ عشر کا سبب زمین کی حقیقی پیداوار ہے اور وجوب خراج کے لیے تقدیری پیداوار کافی ہے۔ کما مر۔

(۳) عشر وخراج کے مابین مصرف کے اعتبار سے بھی فرق ہے کہ عشر کا مصرف بعینہٖ زکوٰۃ کا مصرف ہے اور خراج کے مصرف میں تعمیم ہے جس کی سب سے زائد تفصیل ابن نجیم نے اپنے رسالہ(۳) میں فرمائی ہے جن سب کا حاصل یہ ہے کہ "مصالح مسلمین" خراج کا مصرف ہیں۔

وجوبِ عشر کے شرائط

ادائیگی عشر جب عبادت اور نوعِ زکوٰۃ ہے تو اس کے وجوب میں وہ شرائط ضروری ہوں گے خراج میں جن کا پایا جانا ضروری نہیں۔

علامہ کاسانی رح فرماتے ہیں کہ وجوبِ عشر کے شرائط دو قسم کے ہیں، ایک باعتبار اہلیت کے، دوسرے باعتبار محلیت کے۔ اہلیت کے اعتبار سے تو شرط ہے صاحب ارض کا مسلمان ہونا، نیز اس کی فرضیت کا علم ہونا، اور محلیت کے اعتبار سے زمین کا عشری ہونا شرط ہے۔ (۴)

---

۱ واما سبب فرضيته فالأرض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الأرض النامية بالخارج حقيقةً أو تقديرًا اھ (بدائع ۵۴/۲)

۲ لأن في الخراج معنى الصغار (مبسوط ۵/۳) قال تعالى: "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" أي ذليلون (مرقاة شرح مشكوٰة ۶۵/۸) ۳ رسائل ابن نجيم التحفة المرضية ص۹۳۔

۴ وأما الشرائط الفرضية فبعضها شرط الأهلية وبعضها شرط المحلية أما شرط الأهلية فنوعان أحدهما الإسلام والثاني العلم بكونه فرضًا۔ وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية (بدائع الصنائع ۵۰/۲)

وُجوبِ عشر کے اسباب

کسی بھی حکم شرعی کے لیے اسباب بھی ہوتے ہیں اور شرائط بھی، پس سبب پایا جائے اور شرط نہیں یا شرطیں پائی جائیں مگر سبب نہیں تو دونوں حالتوں میں حکم نہیں پایا جائے گا مثلاً عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے اور پیداوار اراضی کا مالک ہونا سبب ہے۔ پس مالک پیداوار تو ہو لیکن اراضی عشری نہ ہو یا اراضی عشری ہو لیکن پیداوار کا مالک نہ ہو تو عشر واجب نہیں ہوگا۔

غلط فہمی کا ازالہ

تنبیہ اس واسطے ضروری تھی کہ بہت سے اہل علم نے وجوبِ عشر کا مدار محض اس کے سبب کو قرار دے دیا، یا ملکِ ارض کی شرط نہ ہونے کو کافی سمجھ کر وجوبِ عشر کا فیصلہ صادر فرما دیا۔ زمین کے عشری غیر عشری کی بحث ہی درمیان سے ختم کر دی اور محض اتنا کہنا کافی سمجھا کہ :

"وجوبِ عشر کا اصلی سبب تو پیداوار ہے۔ ملکِ ارض شرط نہیں، البتہ ملک خارج شرط ہے اور وہ حاصل ہے سبب موجود، شرط حاصل لہٰذا ہندوستان جیسی زمینوں پر مطلقاً وجوبِ عشر ہوگا۔"

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ سبب اور شرط دونوں علٰحدہ علٰحدہ حقیقتیں ہیں، محض سبب کے پائے جانے سے حکم عائد نہ ہوگا، جب تک کہ دیگر شرائط بھی متحقق نہ ہوں اور وجوبِ عشر کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے، کما مر۔ وجوبِ عشر کے لیے جب زمین کا عشری ہونا شرط ہے تو ضروری ہے کہ عشری غیر عشری زمین کی تحقیق کی جائے۔

عشری و خراجی زمین کی تحقیق

عشری و خراجی زمین سے متعلق کتاب و سنت اور آثار صحابہ و تابعین اور ان کے تعامل سے جو روشنی ملتی ہے وہ بعینہٖ وہی ہے جس کو ہمارے فقہاء نے ضبط فرمایا ہے ان سب کے دلائل آثار صحابہ و تابعین، ابو عبیدہ کی کتاب الاموال، زیلعی، شرح نقایہ، اعلاء السنن، عمدۃ الرعایۃ و جواہر الفقہ میں مذکور ہیں۔

فقہاء کی تصریحات کے مطابق زمینیں دو قسم کی ہیں، بعض زمینوں کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا اجماع صحابہ سے ان کا عشری و خراجی ہونا طے کر دیا گیا ہے۔ ایسی زمین ہمیشہ تا قیامت علیٰ حالہ باقی رہیں گی۔ ان کے متعلق ضابطہ یا قیاس آرائی کرنا درست نہیں۔ علامہ کاسانی اور مفتی محمد شفیع صاحب نے اس کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔ (بدائع ۲/۵۷۔ جواہر الفقہ ص ۲۰)۔

البتہ ان مخصوص زمینوں کے علاوہ عام زمینوں کے متعلق فقہاء نے چند ضابطے بیان فرمائے ہیں جن سے زمین کے عشری و خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

عشری و خراجی زمین کا معیار

۱ــــ عشری زمین ایک تو وہ کہلاتی ہے جس کے باشندے طوعاً یعنی از خود اسلام لے آئے ہوں اور اس طرح دارالاسلام میں شامل ہو گئے ہوں ۔ یدل علیہ قولہ طوعاً، منہا الارض التی اسلم علیہا اھلہا طوعاً ۔ (۱)

۲ــــ ایسا ملک جس کو امام نے عنوۃً یعنی اپنی قوت سے فتح کیا ہو اور مجاہدین کے مابین اس کی زمین کو تقسیم کر دیا ہو، ایسی زمین بھی عشری کہلاتی ہے۔ (۲)

۳ــــ ایسی زمینیں جس پر امام نے غلبہ حاصل کر لیا لیکن اس کے باشندوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، البتہ امام نے احسان کر کے ان کی زمینیں ان ہی کے حوالہ کر دیں ایسی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔ (۳)

۴ــــ ایسا ملک جس کو امام نے قہراً نہیں بلکہ بطور صلح کے فتح کیا ہو اور اس ملک کے باشندوں نے اسلام کی ماتحتی اور ذمی بن کر جزیہ دینا قبول کر لیا ہو، ایسی زمینیں بھی خراجی کہلاتی ہیں۔ (۴)

اس کے علاوہ ارض موات اور بستان وغیرہ میں تفصیل ہے جو کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔ (۵)

عشری و خراجی زمینوں کا یہ معیار عام طور پر فقہاء نے ذکر فرمایا ہے اس معیار کے مطابق جس زمین پر عشری کی تعریف صادق آئے گی وہ عشری اور جس پر خراجی کی تعریف صادق آئے گی وہ خراجی ہوگی[۶] ورنہ نہ خراجی ہونا چاہیے نہ عشری عبارات فقہاء کے مفہوم کا یہی مقتضیٰ ہے۔

یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ عشری و خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے جتنی صورتیں ذکر فرمائی ہیں وہ سب غلبہ اسلام کی ہیں۔ باقی ایسی زمینیں جس پر غیر مسلم حکومتیں قابض رہ چکی ہوں اور وہ ان ہی کے زیر اقتدار ہوں یا ایسا ملک جس پر غیر مسلموں نے بطور قہر یا صلح کے قبضہ کر رکھا ہو اور مسلمان مغلوب و ماتحتی

---

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) خانیہ ص۲۷۲، بدائع ص۵۷ (۳) ایضاً وکتاب الخراج۔

(۴) ایضاً (۵) خانیہ (۶) امدادالفتاویٰ ۲/ جواھرالفقہ ۲/۲۶

میں ہوں، جیساکہ ہندوستان کی حالت ہوچکی ہے، ایسے مسلمانوں کے زیر تصرف یا مملوکہ زمینیں عشری ہوں گی یا خراجی؟ اور غیر مسلم کے تسلط و اقتدار کے بعد ایسی زمینوں کا کیا حکم ہوگا؟ اس موقع پر فقہاء نے ایسی صورتوں کا ذکر نہیں فرمایا، البتہ اس کی تصریح فرمائی ہے کہ عشری زمین پر کسی کافر کی ملکیت ثابت ہوجانے سے وہ زمین غیر عشری ہوجاتی ہے۔[1] اور تسلط و استیلاء کافر کی جملہ صورتوں کا یہ حکم ذکر فرمایا ہے کہ غیر مسلم کے استیلاء و تسلط سے وہ شئ ہماری ملک سے خارج ہوکر ان کی ملک میں داخل ہوجائے گی۔[2] اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

عشری زمین کی جامع ومانع تعریف

اکابر علماء نے فقہاء کے بیان کردہ معیار کے مطابق مختلف صورتوں وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے عشری زمین کی جو تعریف فرمائی ہے وہ یہ ہے:

الارض العشرية ما فتحها المسلمون عنوة وقسموها بين الغانمين أو أسلم أهلها برضاهم و أُقرّوا عليها ولم يملكها كافر منذ فتحوها إلى الآن والخراجية ما فتحوها صلحًا واقرّ اهلها عليها أوكانت عشرية فملكها كافر في وقت ۔[3]

یعنی عشری زمین وہ ہے جس کو مسلمانوں نے عنوۃً فتح کیا ہو اور غانمین کے درمیان اس کو تقسیم کردیا ہو یا اپنی مرضی سے کسی ملک کے باشندے اسلام لے آئے ہوں اور اسی زمین پر برقرار رکھے گئے ہوں اور جب سے مسلمانوں نے فتح کیا ہو کوئی کافر آج تک اس کا مالک نہ ہوا ہو، اور خراجی زمین وہ ہے جس کو بطور صلح کے حاکم نے فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو اسی پر برقرار رکھا ہو، یا عشری زمین ہو اور کسی وقت بھی کسی کافر کے زیر ملک آچکی ہو ایسی زمین خراجی کہلاتی ہے۔

محقق تھانوی رحمۃ اللہ علیہ عشری زمین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو فتح کیا ہے تو وہ زمین کسی کافر کے قبضہ میں نہ آئی ہو۔[4]

---

(۱) لواشترى مسلم من ذمي ارضًا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الأصل ان مؤنة الارض لاتتغير بتبدل المالك ۔ شامی ۲/۵۵ ۔ (۲) لان ملك المسلم يزول عن ماله باستيلاء الكفار عليه ۔ بدائع ۷/۱۲۶

(۳) امداد الاحکام تھانوی مولانا ظفر احمد صاحب (۴) وعظ العشر ملحقہ حقوق وفرائض ص۵۸۹۔

عشری زمین کی حقیقت کا حاصل یہ ہے کہ جو زمین اس وقت مسلمان کی ملک میں ہو اور اس کے قبل اس کا کسی کافر کی ملک میں آنا معلوم نہ ہو، بس ایسی زمین عشری ہے۔ (۱)

اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی (۲) ——— حضرت گنگوہیؒ نے بھی یہی تعریف فرمائی ہے۔ (۳)

کافر کی ملک میں آجانے سے زمین غیر عشری ہوجاتی ہے

عشری زمین کی مندرجہ بالا تعریف میں تو کسی کو کلام نہ ہونا چاہیے، اس تعریف میں یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ عشری زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک کہ کسی کافر کی ملکیت میں نہ آئی ہو، ورنہ غیر عشری ہو جائے گی۔ فقہاء نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذمی اپنی زمین کو کسی مسلمان سے فروخت کردے تو بالاتفاق وہ خراجی ہی رہے گی (۴) خراجی ہوجانے کے بعد خود مالک کے اسلام لے آنے یا کسی مسلمان کو فروخت کردینے سے اس میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی (۵) کیوں کہ زمین کی مؤنۃ مالک کے بدلنے سے متغیر نہیں ہوتی۔ (۶)

کفار کا تسلط ہوجانے سے بھی زمین غیر عشری ہوجاتی ہے

مندرجہ بالا تصریحات کے مطابق عشری زمین کسی کافر کی ملک میں آجانے سے جب غیر عشری ہوجاتی ہے تو اگر کسی ملک کی زمین پر کفار کا استیلاء وتسلط ہوجائے تو بدرجہ اولیٰ ایسی زمینیں غیر عشری ہوجائیں گی کیوں کہ تسلط واستیلاء کی وجہ سے کفار اس کے مالک ہوجائیں گے، چنانچہ فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ استیلاء سبب ملک ہے جس کی وجہ سے مسلمان کافر کے مال کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا کافر بھی مسلمان کے مال کا مالک ہوجائے گا۔ (۷)

---

(۱) اصلاح انقلاب ۱۳۶/۵ (۲) امداد الفتاوی ۵۹/۲ (۳) فتاویٰ رشیدیہ ۳۵۸/

(۴) لو باع هذا الذمی ارضه من مسلم فهی خراجیة علی حالها فی قولهم جمیعاً (تاتارخانیہ ۳۲۲/۵) (۵) بعدما صارت خراجیة لاتتبدل باسلام المالك ولا ببیعها من المسلم (مبسوط ۳/۳) (۶) لأن الأصل ان مؤنة الارض لا تتغیر بتبدل المالك (بدائع الصنائع ۵۵/۲) (۷) ان الاستیلاء سبب یملک به المسلم مال الکافر فیملک به الکافر المسلم کالبیع والهبة (مبسوط ۵۲/۱۰)

علامہ کاسانی رح فرماتے ہیں:

استیلاء کفار کی وجہ سے مسلمان کی ملک اس کے مال سے ختم ہوجاتی ہے[1]۔ البتہ اس میں ایک شرط بھی[2] ہے وہ یہ کہ کفار ان املاک کو اپنے قبضہ میں اس طرح کرلیں کہ مسلمانوں کے لیے فی الحال یا فی المآل (یعنی آئندہ) واپسی کی امید نہ رہے، فقہی اصطلاح کے مطابق احراز کامل ہونا چاہیے، جس کی حقیقت اقتدار کامل ہے۔

اشیاء منقولات میں اس کا تحقق اس وقت ہوگا جب کہ کفار دارالاسلام سے دارالحرب میں منتقل کرلیں، البتہ غیر منقولات مثلاً زمین میں انتقال کا تو امکان نہیں اس لیے یہاں استیلاء کا تحقق اور احراز کامل اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی حقیقت و معنی پائے جائیں یعنی یہ کہ غیر مسلموں کے لیے مسلمانوں کی طرف سے فی الوقت یا آئندہ واپسی کا خدشہ باقی نہ رہے اور وہ املاک کلی طور پر انہیں کے زیر اقتدار رہوں، وہی اس پر قابض و متصرف ہوں جس طرح چاہیں حسب منشاء اس میں تصرف کریں، ایسی صورت میں واقعۃً اس کو احراز کامل کہا جائے گا اور استیلاء کامل کی وجہ سے ایسے اموال و جائداد مسلمانوں کی ملک سے خارج ہوکر غیر مسلم کی زیر ملک آجائیں گی اور ایسی صورت میں لامحالہ عشری زمین بھی تحقق ملک غیر مسلم کی وجہ سے غیر شرعی ہوجائیں گی۔

ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا کتب فقہ ہدایہ و شروح ہدایہ وغیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان الاستیلاء لایتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار علی المحل (المحل عام للمنقولات وغیر المنقولات) حالاً ومآلاً۔

وفی الکفایة یعنی ان الکفار اذا ستولوا علی اموال المسلمین فهم ماداموا فی دارالإسلام ان اقتدروا علیها حالاً لم یقتدروا مآلاً لأنّ الظاهر انّ المسلمین یغلبون علیهم ویاخذون الاموال واما اذا احرزوها بدارالحرب فقد اقتدروا علیها حالاً ومآلاً لانقطاع ولایة المسلمین[3]

عبارت کے خط کشیدہ الفاظ قابل غور ہیں، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ استیلاء کی شرط احراز ہے

---

(۱) لان ملك المسلم یزول عن ماله باستیلاء الکفار علیه (بدائع ۱۲۸/۷)

(۲) تاتارخانیه ۳٦۸/۵ (۳) کفایه شرح هدایه ۲۵٦/۵

اور احراز نام ہے اقتدار علی المحل حالاً و مآلاً کا۔ یعنی ایسا اقتدار کہ مسلمانوں کے لیے اس کی واپسی مشکل ہو جائے، اور ان کی ولایت اس سے منقطع ہو جائے۔ ایسی حالت میں کفار اس کے مالک ہو جائیں گے، اور ملک کفار ثابت ہو جانے سے عشری زمین غیر عشری ہو جاتی ہے۔ کما سیأتی۔

اراضی دارالکفر اور غیر عشری غیر خراجی زمینوں کی تحقیق

اب تک کی ساری بحث کا حاصل وخلاصہ یہ تھا کہ عشری زمینیں استیلاء کفار کی وجہ سے غیر عشری ہو جاتی ہیں، البتہ غیر عشری ہو جانے کے بعد وہ خراجی ہوں گی یا غیر عشری و غیر خراجی؟ یعنی ایسی زمینوں کا وظیفہ عشر ہوگا یا خراج یا کچھ بھی نہ ہوگا؟

عامۃ فقہاء نے اس سے تعرض نہیں فرمایا اور جن فقہاء نے فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ تصریحات فقہاء کے علاوہ اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، گو کسی مسلمان کی زیر ملک ہوں، جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

عبارات فقہاء کا مقتضیٰ

بعض فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ مسلمانوں کی زمینوں پر اگر مشرکین غالب آجائیں، اور امام پھر ان کو فتح کرلے اور مسلمان ان زمینوں پر غالب آجائیں تو ایسی زمینیں سابقہ حالت کی طرف عود کر آئیں گی، اگر عشری تھیں تو عشری، خراجی تھیں تو خراجی رہیں گی۔

فی العالمگیریۃ ولو افتتحها الامام عادت إلی الحکم الاول۔ الخراجی یصیر خراجیا والعشری یصیر عشریا۔ هکذا فی السراج الوهاج ۔(۱)

وعاد الماخوذ علی حکمه الاول الخراجی عاد خراجیاً والعشری عاد عشریاً۔(۲)

اس کا مفہوم یہ نکلا کہ جب امام کے فتح کے بعد زمینیں حسب سابق عشری یا خراجی ہو جائیں گی تو قبل از فتح غلبہ کفار کے وقت نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ ہکذا فہمت۔

---

(۱) عالمگیری ۲۳۲/۲ (۲) بدائع الصنائع ۱۳۱/۲

مولانا ظفر احمد صاحب اس قسم کی عبارتوں کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

قلت فیہ دلالۃ علی ان ارض الاسلام اذا صارت دار الحرب لاتبقیٰ خراجیۃ و لاعشریۃ دل علیہ قولہ عادت إلی الحکم الاول فافہم۔ (۱)

عالمگیری کی مذکورہ بالا عبارت ہی سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ امام المسلمین کے فتح کیے بغیر غیر مسلم حکمراں کے استیلاء وتسلط کے بعد ان کے توسط یا احسان سے جو زمینیں مسلمانوں کی مملوکہ ہوں گی وہ بھی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ کیوں کہ عشری وخراجی کی طرف واپس آنے کی شرط اور اس کا معیار فقہاء کے بیان کردہ معیار وتصریح کے مطابق فتح امام ہے۔ واللہ اعلم۔

اصول کا مقتضیٰ

اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو فقہا کے بیان کردہ معیار کے مطابق ایسی زمینیں نہ عشری ہوں گی، نہ خراجی۔ عشری نہ ہونے کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی۔ اور خراجی اس وجہ سے نہ ہوں گی کہ خراجی زمین تو وہ کہلاتی ہے جس کو امام نے فتح کرکے غیر مسلموں ہی کے حوالہ ان کی زمینیں کردی ہوں اور غیر مسلموں نے اسلام کی ماتحتی جزیہ دینا قبول کرلیا ہو ایسی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے :

کل بلدۃ فتحت صلحًا وقبلوا الجزیۃ فھی ارض خراج۔ (۱)

قاضی ابو یوسف رہ خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وکل ارض من اراضی الاعاجم صالح علیھا اھلھا وصاروا ذمۃ فھی ارض خراج (۲)

فقہاء کے ذکر کردہ معیار میں یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ ایسے خطہ کی زمین خراجی ہوگی جس کے باشندوں نے اسلام کی ماتحتی اور جزیہ دینا قبول کرلیا ہو اور وہ ذمی بن گئے ہوں اور ظاہر ہے کہ اراضی کفر میں یہ ممکن نہیں بلکہ جزیہ وخراج کہتے ہی اس کو ہیں جو ذمیوں سے وصول کیا جائے جس میں انقیاد وذلت کی شان ہوتی ہے (۳)

---

(۱) قاضی خاں ص۱؂ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف / ۶۹ (۳) لان فی الخراج معنی الصغار (مبسوط ۵/۸) قال تعالیٰ: حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ای ذلیلون ۔ ۔ ۔ منقادون (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الجزیۃ ۸/۲۵)

لزوم خراج کا حکم تو ان لوگوں سے متعلق ہوتا ہے جو ذمی بن کر اسلام کی ماتحتی میں رہتے ہوں اور وصولیابی کا حکم مسلمانوں سے متعلق ہے کہ مسلمان حکمراں اس کو وصول کریں گے[1] ظاہر بات ہے کہ غیر دارالاسلام میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اولاً تو زمین غیر خراجی، دوسرے مسلمان حکمراں کے لیے جو حکم ہے وہ غیر دارالاسلام میں عائد نہیں ہو سکتا۔

فقہاءِ کرام کی واضح تصریحات

اسی وجہ سے فقہاء نے واضح الفاظ میں تصریح فرمادی ہے کہ عشر ہو یا خراج اراضی مسلمین ہی میں اس کا وجوب ہوتا ہے، اراضی حرب نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔ چند تصریحات ملاحظہ ہوں:

۱۔ الأراض النامية لاتخلوا عن وظيفة في دارنا والوظيفة إما الخراج أو العشر۔(۱)

۲۔ لأن العشر والخراج انما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب وأراضي اهل الحرب ليست بعشرية وخراجية۔(۲)

۳۔ لأن خراج الارض لايجب إلا على من هو من اهل دار الاسلام لانه حكم من احكام المسلمين وحكم المسلمين لايجري إلا على من هو اهل دار الاسلام۔(۳)

۴۔ وصرّح الشامي عن القهستاني وشرح الشيخ اسماعيل وغيرهما بان ارض الحرب ليست ارض خراج وعشر۔(۴)

فقہا کی عبارتوں کا مصداق

یہ ہیں فقہاء کی تصریحات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہوں گی نہ خراجی اور یہ حکم عام ہے ہر دارالحرب کو خواہ وہ دارالحرب اصل سے ہو یا دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بنا ہو، اور مسلمانوں کی زمینیں ان کی ملک سے خارج ہو چکی ہوں یا باقی ہوں، بہر صورت اراضی دارالحرب نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ کیوں کہ عام فقہاء کی عبارتیں عام ہیں اور تخصیص کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں۔ نیز عشری یا خراجی کی تعریف بھی ایسی زمینوں پر صادق نہیں آتی۔ اس لیے ایسی

---

(۱) مبسوط سرخسی ۳/۶ (۲) شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳ (۳) ایضاً

(۴) شامی باب الرکاز ۲/۷۳، اعلاء السنن ۱۲/۳۲۱

زمینیں غیر عشری غیر خراجی ہوں گی۔

جس طرح دارالاسلام میں بسنے والے کفار کے مخصوص احکام ہیں اسی طرح دارالکفر میں جو مسلمان رہتے ہیں ان کے بھی کچھ احکام ہیں، بہت ممکن ہے کہ فقہاء نے دارالکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے یہ حکم بیان فرمایا ہو کہ ایسے ملک کی زمینیں ان کے حق میں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔

عبارات فقہاء کا صحیح محمل و بامعنیٰ مفہوم یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ حکم دارالکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے ہے کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، ورنہ ظاہر ہے کہ کفار کے لیے یہ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی کیوں کہ فروع کے لیے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے ان پر عشر و خراج کا حکم عائد ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے فقہاء کا یہ فرمان اصلاً دارالکفر میں بسنے والے مسلمانوں کے لیے ہے کہ ان کی مملوکہ زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ ظاہر عبارت کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا شرح سیر کبیر کی عبارت لان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین الخ کو نقل کرنے کے بعد حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔" (۱)

اسی طرح اس کا برعکس بھی سمجھنا چاہیے کہ اراضی غیر مسلمین سے مراد وہ اراضی ہوں گی جو غیر اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں (جیسا کہ فی الوقت ہندوستان میں ہیں) خواہ ملکیت کسی مسلم کی ہو۔

عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محض ملکیت مدار نہیں بلکہ حکومت مسلمہ یا غیر مسلمہ کے اقتدار کا اعتبار ہے جیسا کہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح کے کلام سے ظاہر ہے۔ واللہ اعلم۔

اکابر علماء و فقہاء کی آراء

یہی رائے اکابر علماء و فقہاء کی بھی ہے جیسا کہ ان کے فتاویٰ سے ظاہر ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہیں نہ خراجی، اور ایسی زمینوں پر نہ عشر واجب ہوگا نہ خراج۔

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/۲٦٦

۱ ـــــ محقق تھانوی رح سے سوال کیا گیا کہ اراضی عشری وخــراجی دارالاسلام میں منحصر ہیں یا غیر دارالاسلام میں بھی عشری وخراجی ہے؟ اس کے جواب میں حضرت تھانوی رح نے شامی کی یہی عبارت ذکر فرمائی ہے: فان ارضہا لیست ارض عشر وخراج ۔ یعنی اراضی حرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ (۱)

۲ ـــــ ایک اور سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: "ہندوستان اگر غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ (۲)

۳ ـــــ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی رح فرماتے ہیں: "روایات فقہیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب میں عشر نہیں" اور فرماتے ہیں: "ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ (۳)

۴ ـــــ حضرت اقدس مفتی عزیزالرحمٰن صاحب رح کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ اراضی دارالحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ اور فرماتے ہیں: اراضی دارالحرب کو علامہ شامی نے عشری وخراجی ہونے سے خارج کیا ہے۔ (۴)
غالباً اسی بنا پر حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح نے "مالابدمنہ" میں اراضی ہند کو عشری قرار نہیں دیا۔

۵ ـــــ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خــراجی۔ (۵)

۶ ـــــ علامہ انور شاہ کشمیری رح نیز قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی بھی یہی رائے ہے۔ (۶)

الغرض فقہاء کی تصریحات کے مطابق جمہور اکا علماء وفقہاء کی یہی رائے اور فتویٰ ہے کہ اراضی دارالحرب نہ عشری ہوں گی نہ خراجی اور ایسی زمینوں پر عشر وخراج کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتاویٰ دارالعلوم جدید۔

ہندوستان دارالحرب ہے

دارالحرب ودارالاســلام کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے بموجب موجودہ حالات میں ہندوستان بے شک دارالحرب ہے۔ دارالحرب کی تعریف میں امام صاحب رح وصاحبین رح کا اختلاف بھی منقول ہے

---

(۱) امداد الفتاوی ۲/۱ (۲) ایضاً ۲/۷ (۳) امداد الاحکام ۲/۳۶

(۴) عزیز الفتاوی ملحقہ فتاوی دارالعلوم قدیم ۲/۲۸ (۵) امداد المفتیین ملحقہ فتاوی دارالعلوم قدیم ۲/۶۹

(۶) فتاویٰ دارالعلوم جدید، باب العشر، سوال ۲۵، ۲/۳۲۔

امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دارالحرب بننے کی تین شرطیں ہیں، اور صاحبین رح کے نزدیک محض غلبۂ کفار سے دارالحرب بن جاتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ حالات میں ہندوستان کو امام صاحب و صاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر دارالحرب ہونا چاہیے۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کیوں کہ غلبہ کفار بے شک موجود ہے۔ (۱)

اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ اسلام و کفر کی محض نسبت کر دینے سے دارالاسلام یا دارالکفر نہیں بن جاتا اور نہ ہی یہ نسبت مقصود ہے۔ مقصود تو امن و امان ہے، اگر مسلمانوں کو مطلقاً امن و امان حاصل ہو اور کفار کے لیے خطرہ ہو اور وہ مغلوب ہوں تو ایسا دار دارالاسلام ہے اس کے برخلاف اگر امن و امان مطلقاً کفار کو حاصل ہو اور خوف و خطرہ مسلمانوں کو لاحق ہو (جیسا کہ ہندوستان کی موجودہ حالت ہے) تو ایسا دار دارالکفر ہے، الغرض محض کفر و اسلام مدار نہیں بلکہ خوف و امن پر اس حکم کا مدار ہے۔ (۲)

وجه قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ ان المقصود من اضافة الدار إلی الاسلام والکفر لیس هو عین الاسلام والکفر وانما المقصود هو الامن والخوف ومعناه ان الامان ان کان للمسلمین فیها علی الاطلاق والخوف للکفرة علی الاطلاق فهی دارالاسلام۔

وان کان الامان فیها للکفرة علی الاطلاق والخوف للمسلمین علی الاطلاق فهی دار الکفر والاحکام مبنیة علی الامن والخوف لا علی الاسلام والکفر۔ (۳)

اس تصریح کے پیش نظر ہندوستان جیسا ملک امام صاحب و صاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر دارالکفر ہوگا۔ صاحبین رح کے نزدیک تو ظاہر ہے کیوں کہ غلبہ کفار بے شک موجود ہے۔

اور امام صاحب رح کے نزدیک بھی اگر اس علت و بنیاد کو مدنظر رکھا جائے جس کا امام صاحب نے دارالکفر و دارالاسلام ہونے میں اعتبار کیا ہے یعنی کفار کو امن و امان ہونا اور مسلمانوں کو خوف خطرہ لاحق ہونا، ظاہر بات ہے کہ مجموعی حیثیت سے فی الوقت ہندوستان کی یہی حالت ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس لیے امام صاحب کے نزدیک ہندوستان کی یہی حالت ہے جیسا کہ ظاہر ہے، اس لیے امام صاحب رح کے نزدیک ہندوستان دارالکفر ہونا چاہیے۔

---

(۱) کیوں کہ غلبہ کی تعریف یہ ہے کہ غلبہ نام ہے اس کا کہ کفار اپنا حکم جاری کر دیں تو کوئی مانع نہ رہے تحذیر الاخوان ۵/ (۳) بدائع ۱۳۰/۷

(۲) قال ابوحنیفة رح لاتصیر دارالکفر الا بثلاث شرائط۔ وقال ابویوسف رح و محمد رحمهما الله انها تصیر دارالکفر بظهور احکام الکفر فیها۔ بدائع ۷/۱۳۰

رہ گئے امام صاحب رح کے ذکر کردہ شرائط ثلاثہ سو اس کا ذکر امام صاحب رح نے بہ طور علامات کے فرمایا ہے جس میں تغیر و تخلف بھی ہوتا رہتا ہے، ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اکابر علماء و فقہاء ہند کی بھی یہی رائے ہے۔

اکابر علماء و فقہاء کی تصریحات

۱۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ دارالحرب وہ ہے کہ حاکم متصرف اس کا کافر ہو جیسا کہ تمام کفار کے ملک میں ہوتا ہے۔ اور فرماتے ہیں: صاحبین اور امام صاحب کا اس میں اتفاق ہے کہ دارالاسلام جب مغلوب کفار ہو جائے گا، دارالحرب ہو جاوے گا۔ (۱)

۲۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رح فرماتے ہیں:
"شرعی اصطلاح میں دارالحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلم کا ہو تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ علامات ہیں اور ہندوستان میں غیر مسلم کا تسلط ہونا ظاہر ہے۔ (۲)

۳۔ علامہ انور شاہ کشمیری رح فرماتے ہیں: جس ملک میں کفر کی شوکت ہو، ملک کا بڑا سربراہ غیر مسلم ہو اور وہاں تنفیذ احکام اسلامیہ (مثل حدود و قصاص) کی کوئی بھی صورت ممکن نہ ہو وہ دارالحرب ہے، خواہ وہاں مسلمانوں کو ادائے احکام شرعیہ کی اجازت ہو جیسے انگریزی دور میں تھی۔ (۳)

۴۔ شاہ عبدالعزیز رح کا بھی یہی رجحان ہے، جیسا کہ ان کے فتاویٰ سے ظاہر ہے۔ (۴)

۵۔ نیز مولانا ظفر احمد صاحب، حضرت مدنی و گنگوہی کی بھی یہی رائے ہے۔ (۵)
الغرض ہندوستان، ہمارے تمام اکابر علماء، وفقہا کے یہاں کے نزدیک دارالحرب ہے۔

۶۔ چنانچہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ اس سوال کے جواب میں کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ ہمارے حضرات کے نزدیک ہندوستان دارالحرب ہے۔ (۶)

---

(۱) ضمیمہ تحذیر الاخوان / ۱۵ (۲) حسن العزیز ۳ / ۱۲۴ (۳) ملفوظات محدث کشمیری / ۱۴۹ - انوار الباری ۱ / ۱۹۹ (۴) فتاوئے عزیزی / ۱۱۷، ۱۱۵، فتاویٰ محمودیہ ۴ / ۲۴۴ (۵) حضرت مدنی رح فرماتے ہیں: ہندوستان دارالحرب ہے وہ اس وقت تک دارالحرب باقی رہے گا جب تک اس میں کفر کو غلبہ حاصل رہے گا، دارالحرب کی جس قدر تعریفات کی گئیں ہیں اور جو شروط بیان کی گئی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں (اسیران مالٹا / ۱۵۴) (۶) امداد المفتیین محقہ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۵ / ۶۶

اور اکابر علماء وفقہاء کا ہندوستان کو دارالحرب فرمانا اس وقت تھا جب کہ ہندوستان کی حالت مسلمانوں کے حق میں موجودہ حالات کی بہ نسبت بدرجہا بہتر تھی، مسلمان قاضی ہوتے تھے جو شرع کے مطابق فیصلے کرتے اور ان کے فیصلوں کی تنفیذ ہوتی، مسلمانوں کی جان و مال، مساجد و مقابر محفوظ تھیں اور اب تو کچھ بھی نہیں (حتی کہ تحفظ جان و مال کی خاطر ضرورتًا جمہور علماء ہند نے جواز بیمہ کا فتویٰ دیدیا)، اس لیے اب موجودہ حالات میں تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

جب ہندوستان کا دارالحرب ہونا متعین ہے، نیز فقہاء کی تصریحات کے مطابق یہ بھی ثابت ہے کہ اراضی حرب نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی تو بقاعدہ إذا ثبت الشيء ثبت بجميع لوازمه موجودہ حالات میں ہندوستانی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، اور یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہوگا نہ خراج۔ واللہ اعلم۔

ہندوستانی زمینوں کے مختلف ادوار

اسلامی دور ہندوستان اور سندھ کی زمین کو محمد بن قاسم الثقفی نے ۹۳ھ میں فتح کیا تھا[1]، اور محققین کی تصریح کے مطابق محمد بن قاسم الثقفی نے مفتوحہ اراضی پر خراج مقرر فرمایا تھا[2]۔ لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ بعض مجاہدین کو کچھ جاگیریں بطور ملک کے بھی دی گئی تھیں[3]۔ نیز یہ بھی ثابت ہے کہ سندھ کی بہت سی ریاستوں کے راجہ باغی ہو کر خود مختار بن گئے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رح نے اپنے دورِ خلافت میں ان کو اسلام کی دعوت دی چنانچہ وہ اسلام لے آئے اور عمر بن عبدالعزیز رح نے ان کی تمام اراضی پر ان کی ملکیت برقرار رکھی[4]۔ ظاہر ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے ایسی زمینیں عشری ہوں گی۔

ادھر محمد بن قاسم اور مسلم فاتحین کا خراج مقرر کرنا بھی ثابت ہے، نیز اس طویل مدت تقریبًا تیرہ سو برس کے انقلابات کے بعد کسی زمین کی صحیح صورت حال معلوم کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنا امر مستبعد بلکہ عادۃً ناممکن ہے اس لیے اس تحقیق کی بنیاد پر تو فیصلہ کرنا مشکل ہے، یہی رائے مفتی رشید احمد صاحب نے اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمائی ہے۔ (۵)

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۵۹ (۲) سراج الہند فی تحقیق خراج سندھ (۳) فتوح البلدان للبلاذری/۴۲۵

(۴) کامل ابن اثیر ۴/۲۲۴ (۵) احسن الفتاویٰ ۴/۲۷

انگریزی دَور

ہندوستانی زمینوں کا انقلاب پذیر دور برطانوی دور ہے، ۱۹۵۷ء کے بعد برطانوی حکومت نے سلطنت کی باگ ڈور اپنے قبضہ واقتدار میں لے لی تھی، اور عام اعلان کر دیا گیا تھا کہ تمام زمینیں ضبط کر لی گئیں اور کسی کا کوئی حق نہیں، جس کو جو زمین دی جائے گی، دعویٰ ثبوت کے بعد حاکم کی تجویز سے دی جائے گی۔ چنانچہ جن زمینوں کے مالکوں نے دعویٰ کر کے بینہ پیش کئے ان کو وہی زمینیں یا اس کے عوض دوسری زمینیں عطا کی گئیں، اور بعض لوگوں کو محض کسی صلہ میں بطور انعام کے عطا ہوئیں اور سرکاری مال گذاری جو سالانہ زمین داروں سے لی جاتی ہے، اس کو مقرر کر دیا اور بعض سے معاف کر دیا۔(۱)

برطانوی دَور حکومت میں اراضی کا نظام و دستور یہ تھا کہ زمین دار اپنی مملوکہ زمین کو برائے کاشت کاشتکاروں کو دیا کرتا، جس کا لگان خود زمین دار کاشت کار سے وصول کرتا تھا، البتہ حکومت برطانیہ نے خود زمین دار یعنی زمین کے اصل مالک پر خاص قسم کا ٹیکس (مال گذاری) رقبہ زمین کے لحاظ سے عائد کر رکھا تھا، جس کو حکومت خود وصول کرتی اور کاشت کی لگان سے حکومت کو کچھ واسطہ نہ ہوتا تھا۔

اس صورت حال میں بہ کثرت زمین دار خیانت سے بھی کام لیتے تھے اور وہ اس طرح سے کہ حکومتی کاغذی کارروائی میں زمین دار کے نام زمین کم لکھی ہوتی حالاں کہ وہ اس سے زائد پر قابض ہوتا تھا۔ مثلاً ایک زمین دار تیس بیگھہ زمین پر قابض ہے اور کاغذی کارروائی میں صرف بیس بیگھہ درج ہے، اس کا فائدہ یہ ہوتا تھا کہ کاشتکاروں سے تو زمین دار کو پوری زمین کی لگان حاصل ہوتی تھی، لیکن حکومت جو زمین دار سے مال گذاری وصول کرتی وہ صرف بیس بیگھہ کے مطابق۔ گویا حکومت کی نگاہ میں وہ صرف بیس ہی کا مالک ہے حالاں کہ اس کی مملوکہ زمین تیس بیگھہ ہوتی۔

اور زمین دار اپنی مملوکہ زمین میں سے بعض زمین کو تو کاشت کار کو دیتا جس کا لگان وصول کرتا اور بعض زمینوں میں خود ہی کاشت کرواتا اور بعض کو یوں ہی پڑا رہنے دیتا۔

یہ صورت حال اور نوعیت تھی انگریزی دَور کی۔ اس صورت حال کا شرعی حکم عنقریب ذکر کیا جائے گا۔

---

(۱) استفتا، امداد الفتاویٰ ۲/۷۰

جمہوری دَور

انگریزی دورِ حکومت کا نظام و دستور عملی حال جاری رہا، یہاں تک کہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان انگریز سے آزاد ہوا، اور اس وقت ہندوستانی زمینوں پر ایک نیا دور آیا جس کو ہم جمہوری دور کہہ سکتے ہیں، اس جمہوری دور میں حکومت کی طرف سے قانون زمین داری کی جو تشریحات شائع ہوئی تھیں ان میں واضح کردیا گیا تھا کہ کوئی زمین دار مالک نہیں رہا، تمام زمینوں کی مالک حکومت ہے وہ جس کو چاہے دے اور جس طرح چاہے دے مالک کو اس کا معاوضہ دیا جائے گا۔[1]

اس جمہوری دور کے متعلق احقر نے ماہر قانون دانوں نیز جن پر بیتی ہے اور جو اس صورت حال کے عینی مشاہد تھے ان سے معلومات فراہم کی ہیں، ان کے بیان کے مطابق ۱۹۴۷ء میں آزادی ہند کے بعد حکومت نے زمین داری تو ختم کردی اور زمین داری کی جملہ مملوکہ زمین کی خود گورنمنٹ مالک بن گئی، البتہ اس کا معاوضہ زمین دار کو دے دیا اور معاوضہ بھی صرف اتنی زمین کا دیا جتنا کہ کاغذ میں اس کے نام درج تھی، باقی افتادہ یا غیر درج شدہ زمین کو اپنی تحویل میں لے کر اس کا معاوضہ بھی نہ دیا۔

اور جن زمینوں کا معاوضہ دیا وہ دو قسم کی تھیں۔ ایک تو وہ زمین جس کو مالک نے کاشت کار کو دے رکھا تھا۔ دوسرے اس زمین کا جس کی کاشت خود زمین دار کرتا تھا۔ پہلی صورت کا معاوضہ دوسری صورت کی بہ نسبت زائد تھا اور یہ معاوضہ صرف اس وجہ سے تھا کہ اب ان زمینوں کا مالک زمین دار نہیں رہا بلکہ زمین دار کو زمین سے بے دخل کر کے حکومت نے ساری زمینیں اپنے زیرِ تصرف کرلیں اور حکومت نے اپنی حسبِ منشا ان میں تصرف کیا، چنانچہ ایک تصرف تو حکومت نے یہ کیا کہ جس کاشت کار کے زیرِ تصرف جو زمین تھی حکومت نے کاشت کار ہی کو اس کا مالک بنادیا اور وہ لگان جو پہلے زمین دار وصول کرتا تھا اب حکومت وصول کرنے لگی۔ حکومت کے اس مالکانہ تصرف کی وجہ سے بہت سے زمیندار مفلوک الحال کنگال ہوگئے اور کتنے کاشت کار غنی اور مال دار بن گئے۔

اور جس زمین کی کاشت خود زمین دار کرتا تھا اس کو بھی حکومت نے اپنی تحویل میں لیا لیکن زمین دار ہی کو اس کا مالک بنادیا اور اس کا لگان خود حکومت ان زمین داروں سے وصول کرنے لگی اور جس طرح حکومت نے کاشت کاروں کو زمینوں کا مالک بنادیا کہ وہ جس طرح چاہیں اس میں مالکانہ تصرف بیع و شرا کرسکیں، زمین دار

---

[1] فتاوی محمودیہ ۲/۴۶

اس میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح حکومت نے صرف ان زمینوں کا مالک زمین داروں کو بنا دیا جس میں کہ وہ خود کاشت کرتے تھے اور ان زمینوں میں مالکانہ تصرف کی اجازت دے دی یعنی دونوں ہی صورتوں میں حکومت کی طرف سے تملیک پائی گئی۔

اس صورت حال کا شرعی حکم

فقہی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہ صورت حال بے شک غلبہ و استیلاء کفار کی ہے جس کی وجہ سے مسلمان کی ملک زائل اور کفار کی ثابت ہو جاتی ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا۔

بالکل واضح حقیقت ہے کہ جب زمین داری ختم ہوئی اور زمین دار مغلوب و مسلوب ہو گئے حتی کہ ان کی مملوکہ زمینوں سے ان کی ولایت ختم ہو گئی، واپسی کی امید بھی نہ رہی اور اقتدار غیر مسلم کا ثابت ہو چکا اور حکومت نے کاشت کار کو اس کا مالک بنا دیا چنانچہ آج بھی وہ اس کے مالک چلے آرہے ہیں ـــــــ ظاہر ہے کہ یہ مالک بنانا اسی وقت ہوگا جب کہ حکومت خود بھی مالک بن گئی ہو، کیوں کہ ثبوت ملک کے بغیر تملیک ممکن نہیں تملیک کے لیے خود مالک ہونا ضروری ہے۔ (۱)

یقیناً تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس استیلاء کی وجہ سے کفار ساری زمینوں کے مالک ہو گئے اور وہ ساری زمینیں ملک کفار میں داخل ہو کر غیر عشری، غیر خراجی ہو گئیں۔ کما مر۔

البتہ وہ زمینیں جن پر خود زمین دار کاشت کرواتا تھا اور حکومت نے بھی زمین دار ہی کے پاس باقی رہنے دی اس کے متعلق سوچا جا سکتا تھا کہ شاید وہ عشری ہوں اور ملک کفار اس میں ثابت نہ ہوئی ہو لیکن یہ صحیح نہیں۔ کیوں کہ استیلاء کفار جس طرح اس زمین پر ہوا جو کاشت کار کے زیر تصرف تھی اور اقتدار کفار کے بعد کافر حکومت نے کاشت کار ہی کو اس کا مالک بنا دیا، اسی طرح استیلاء کفار ان زمینوں پر بھی ہوا تھا، جو زمین دار کے زیر تصرف تھیں کیوں کہ دہی اقتدار و استیلاء تو ان کی طرف بھی متوجہ ہوا تھا جس کی وجہ سے حکومت نے مالکانہ تصرف کیا تھا کہ زمین دار کو بے دخل اور کاشت کار کو مالک بنا دیا تھا، ظاہر بات ہے کہ اس استیلاء کی وجہ سے کفار اس کے مالک ہو گئے، البتہ یہ ان کا احسان تھا کہ انھوں نے پھر زمین دار ہی کو اس کا مالک بنا دیا، گویا

---

(۱) بدائع

ملک کفار متحقق ہونے کے بعد از سر نو زمین دار کی ملکیت ثابت ہوئی، ورنہ وہ بالکلیہ بے دخل بھی کر سکتے تھے ایسی صورت حال میں واقعۃً ایسی زمین ملک کفار ہو جانے کی وجہ سے غیر عشری ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

مختلف ادوار کے لحاظ سے ہندوستانی زمینوں کے شرعی احکام

جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا کہ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دور کے مابین جو تغیرات ہوئے اس کی بنیاد پر صحیح صورت حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کسی نتیجہ تک پہنچنا مشکل ہے، البتہ انگریزی دور میں جو تغیر واقع ہوا، اس کے متعلق اکابر علماء و فقہاء کی آرا مختلف ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ساری زمینیں انگریز کے زیر اقتدار و تصرف آچکی تھیں اور ساری زمینیں انگریز نے ضبط بھی کر لی تھیں جس کی تفصیل عنقریب ذکر کی جا چکی۔

ظاہر ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے غیر مسلم حکومت کے استیلاء و تسلط کی وجہ سے وہ زمینیں اب نہ عشری رہیں گی نہ خراجی، جس کی تفصیل و دلائل ماقبل میں ذکر کیے جا چکے۔ چنانچہ علاوہ چند حضرات کے جملہ اکابر علماء و فقہاء کا فتویٰ یہی ہے کہ انگریزی حکومت کے تسلط کے بعد ہندوستان کی زمینیں نہ عشری رہیں گی نہ خراجی۔

(۱) لیکن حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انگریزوں کے زمینوں کو ضبط کرنے کے دو معنیٰ ہو سکتے ہیں، ایک قبضہ مالکانہ اگر یہ ہوا ہے تو وہ اراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضہ ملکانہ و حاکمانہ اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اسی کو ترجیح ہے، اگر ایسا ہوا تو اراضی عشر بحالہا عشری رہیں، البتہ اگر پہلے سے وہ ارض عشری نہ تھی یا سرکار نے کوئی دوسری زمین اس کے عوض میں دے دی یا کسی صلہ میں اس کو کوئی زمین دی سو چوں کہ وہ دینے کے قبل استیلاء سے سرکار کی ملک ہو گئی لہٰذا وہ عشری نہ رہی۔[1]

یہی رائے حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی طرف منسوب ہے۔ (۲)

ان حضرات کے نزدیک ہندوستان کی عشری زمینیں ضبط انگریز کے بعد بھی عشری ہی رہیں کیوں کہ یہ ضبط منتظمانہ تھا نہ کہ مالکانہ، اس کے برخلاف تمام اکابر علماء و فقہاء، انگریز کے اس تصرف کے بعد سے ہندوستانی زمینوں کو علی الاطلاق غیر عشری غیر خراجی قرار دیتے ہیں۔

---

(۱) امداد الفتاوی ۲/۶۰ (۲) فیہ قولان احدھما وجوب العشر — ھذا ما اختارہ الشیخ رشید احمد المحدث الکنکوھی فی فتاواہ ومولانا اشرف علی التھانوی رحمہما، عدم القطع بکون ہند دار الحرب — والقول الثانی عدم وجوب العشر والخراج اختارہ محمد علی التھانوی الخ۔ فتاوی محمودیہ ۲/۳۹

شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی اسی رائے کو اختیار فرمایا ہے کہ اراضی ہند نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ، شیخ محمد علی تھانوی، شیخ جلال الدین تھانیسری کا بھی یہی رجحان ہے۔ (۱)

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی رائے

یہی رائے قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی ہے۔ ہندوستان کی زمینیں غیر عشری ہیں، چنانچہ اپنی کتاب "مالابدمنہ" میں فرماتے ہیں "احکام عشریہ کہ دریں دیار نیست" اس کا حاصل یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں عشری نہیں۔ (۲)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی رائے

حضرت مولانا عبدالحی رح کی کوئی مفصل تحریر یا فتویٰ اس بابت نہیں مل سکا تاہم عمدۃ الرعایہ میں مولانا نے تصریح فرمادی ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی چنانچہ غیر عشری غیر خراجی زمینوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فمثل هذه الارض لاتكون عشرية ولا خراجية فلايكون الماخوذ منها عشرًا ولا خراجًا وهذا هو حكم كثير من اراضى بلاد الهند على ما حققه القاضى محمد اعلى ابن الشيخ على التهانوى۔ (۳)

مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ و مولانا عبدالکریم صاحب کا فتویٰ

مولانا ظفر احمد صاحب نیز مولانا عبدالکریم صاحب کا بھی فتویٰ یہی ہے کہ ہندوستانی زمینیں نہ عشری ہیں

---

(۱) اعلم ان اراضى بلاد الهند ليست بعشرية لانها اصبحت من دار الحرب ــ وكذا صرح قبله الشيخ عبدالعزيز فى فتاواه، قال وذكر الشيخ مولانا محمد اعلى التهانوى فى رسالة بان اراضى الهند ليست بعشرية ولا خراجية الخ۔ معارف السنن ۲۱۸/۵

(۲) مالابدمنہ کتاب الزکوٰۃ مجتبائی صـ۹۳ (۳) عمدۃ الرعایۃ حاشیۃ شرح وقایۃ ۳۱۸/۱

نہ خراجی، چنانچہ متعدد فقہی عبارات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ان عبارات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ خراجی نہ عشری" (۱)

مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا فتویٰ

حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنے فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں مدت سے علماء کا اختلاف ہے"

(اس کے بعد کچھ عبارتیں ذکر کر کے فرماتے ہیں):

"ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی تمام زمینوں میں عشر واجب نہیں اگر کوئی احتیاطاً ادا کر دے تو اولیٰ وافضل ہے اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو اس کو تارک واجب بھی نہیں کہا جا سکتا۔ (۲)

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا فتویٰ

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے متعدد فتاویٰ میں تصریح فرمائی ہے کہ ہندوستان اور اس جیسے ملک کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، چنانچہ ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان جیسے ملک میں کوئی زمین عشری خراجی نہیں۔ اراضی ہندوستان میں عشر و خراج کچھ نہیں، نہ وہ عشری ہیں نہ خراجی" (۳)

اس سلسلہ میں مفتی عزیز الرحمٰن رحؒ کی مفصل تحریر خاص طور پر قابل توجہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کے غیر عشری غیر خراجی ہونے کا فیصلہ گویا متفقہ فیصلہ تھا اور وہ تحریر یہ ہے۔

متفقہ فیصلہ

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ فرماتے ہیں:

"پہلے ایک زمانہ تک علم رہا کہ ہندوستان کی عشری زمینوں میں عشر واجب ہے پھر کچھ زمانہ کے بعد "مالابد منہ" میں حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رحؒ کی یہ تحقیق و تصریح پر نظر پڑی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوٰۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں

---

(۱) امداد الاحکام ۲/۳۸ (۲) امداد المفتیین ملحقہ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۵/۷۰

(۳) فتاویٰ دارالعلوم جدید ۶/۳۰۷، رقم ۳۹۸۔

عشری نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحب کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں عشری نہیں ہیں اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا کیوں کہ قاضی صاحب حضرت شاہ ولی اللہؒ کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ وغیرہ حضرات کے ہم عصر ہیں اور سب حضرات باہم متفق ہیں باہم کوئی اختلاف نہیں، ضروری ہے کہ یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں۔

پھر اس کے ساتھ یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوٰۃ کے نہیں کرتا تعجب بھی ہوتا تھا اور تردد بھی ہوتا تھا اور گویا حضرت قاضی صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا اہتمام چھوڑ دیا، ضرور کوئی بات ہے جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہوگیا۔

اس کے بعد ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی رحؒ وجوب عشر کا حکم فرماتے ہیں اور تحریراً و تقریراً اس کو ظاہر فرمایا ہے لیکن چوں کہ عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا ضروری ہے اور دار الحرب کی اراضی عشری نہیں ہوتی تو وجوب عشر کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اور حضرت کا قول و فعل احتیاط پر مبنی کہا جائے۔ چنانچہ ہمارے مرشد مولانا شاہ رفیع الدین صاحب قدس سرہ بھی اپنے خاص لوگوں کو عشر نکالنے کا حکم فرمایا کرتے تھے۔"(۱)

یہ سارے فتاوی ۱۹۴۷ء سے قبل آزادی ہند سے پہلے کے ہیں جس کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی جب کہ انگریزوں کے ضبط و تسلط میں اس کا بھی احتمال تھا کہ شاید وہ ضبط مالکانہ نہیں بلکہ منتظمانہ ہو، جیسا کہ حضرت تھانویؒ کی رائے ہے لیکن جمہور علماء نے حضرت تھانویؒ کی رائے سے اتفاق نہیں فرمایا۔

۱۹۴۷ء آزادی ہند کے بعد جو تغیر واقع ہوا جس میں کہ واقعۃً حکومت نے زمین داری سلسلہ کو ختم کر دیا اور خود ہی حکومت تمام زمینوں کی مالک بن گئی چنانچہ اس نے مالکانہ تصرفات بھی کیے اس وقت تو یہ احتمال بھی باقی نہ رہا کہ یہ ضبط و تسلط منتظمانہ ہوگا۔

---

(۱) فتاوی دار العلوم جدید ۲/۴۲۰

اس انقلاب کے وقت بہت سے اکابر علما، وفقہا حضرت تھانوی رح، علامہ انور شاہ کشمیری حضرت گنگوہی رح جیسے مشاہیر دنیا سے رخصت ہو چکے تھے ــــــ موجودہ دور کے اہل علم وارباب افتا، نے آزادی ہند کے بعد جو فتاوی تحریر فرمائے اس میں بھی حتمی طور پر یہی فتویٰ دیا گیا کہ ہندوستان کی زمین اب نہ عشری ہے نہ خراجی۔

حضرت اقدس مفتی محمود حسن گنگوہی مدظلہ، کا فتویٰ

حضرت اقدس مفتی صاحب فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں: قانون زمین دارہ کی تشریحات جو حکومت کی طرف سے شائع ہوئی تھیں ان میں واضح کر دیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں رہا، مالک حکومت ہے وہ جس کو چاہے دے اور جس طرح چاہے دے اس صورت میں جب کہ مالک مسلم نہیں اس میں عشر کا کیا سوال۔(۱)

اور فرماتے ہیں، موجودہ حالت میں جب کہ زمینیں ملک سرکار ہیں تو وہ نہ عشری ہیں نہ خراجی۔(۲)

حضرت اقدس مفتی نظام الدین صاحب کا فتویٰ

یہی فتویٰ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا بھی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"خاتمہ زمین دارہ میں جن زمینوں کو حکومت نے اپنے قبضہ وتصرف میں لے لیا اور ملک مالکان ختم کر دیا ــــــ وہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ کبھی ملک غیر مسلم میں نہ جائیں۔(۳)

اور اگر ذرا دیر کے لیے کافر اس کا مالک ہو جائے تو اس پر عشر واجب نہیں رہتا۔(۴)

علما مظاہر علوم سہارن پور کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ ہندوستان کی زمینیں اب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔(۵)

احقر کی رائے گذشتہ مباحث میں فقہا کی تصریحات سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عشر ہو یا خراج دونوں ہی کے لیے زمین کا عشری یا خراجی ہونا شرط ہے اور فقہا، نے عشری یا خراجی زمین کا جو معیار مقرر فرمایا ہے اس کے

---

(۱) فتاویٰ محمودیہ ۳/۳۶ و ۹۸ (۲) ایضاً (۳) نظام الفتاویٰ ۱/۳۵۶ (۴) ملفوظات فقیہ الامت ۱/۳۵

(۵) کما أفادنا استاذنا الشیخ مفتی یحییٰ مدظلہ

بموجب یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی ، نیز اراضی حرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی پہلے اگر عشری رہی بھی ہوں انگریزی دور کے انقلاب نے استیلا، کفار کی وجہ سے اس کو غیر عشری بنا دیا، البتہ حضرت تھانوی رح نے اس میں کلام فرمایا ہے، لیکن ۱۹۴۷ء میں جو تغیر ہوا اور حکومت نے جس طرح اراضی ہند کو اپنے قبضہ و تصرف میں لیا جس کی وجہ سے اصل مالکان محروم کنگال ہو گئے ۔اور حکومت نے حسب منشاء جتنا چاہا اس کا معاوضہ دے دیا اور یہ معاوضہ بھی اس وجہ سے تھا کہ حکومت اس کی مالک بن گئی، اس صورت حال میں کفار کی ملک و استیلا ، دونوں ہی شانیں پائی جاتی ہیں ، اس لیے ملک کفار ثابت ہو جانے کی وجہ سے ہندوستان کی زمینیں اب نہ عشری ہیں نہ خراجی اور یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہے نہ خراج واللہ اعلم ۔

احتیاط کا تقاضا

البتہ احتیاط اسی میں ہے کہ عشر نکال ہی دینا چاہیے کیوں کہ اس میں نقصان کچھ نہیں اور صدقہ نفلی کا ثواب ملے گا ۔ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح فرماتے ہیں :

"زمین عشری و خراجی کے لیے جو اصول مقرر کیے گئے ہیں ان سے اشتباہ ہوتا ہے کہ بعض زمینوں میں عشر واجب ہو، اس لیے اگر کوئی احتیاطاً ادا کر دے تو اولیٰ و افضل ہے خواہ اس کی یہ صورت کرے کہ جتنے صدقات نفلیہ ادا کرتا ہے سب میں عشر کی نیت کرے ، اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو اس کو تارک واجب بھی نہیں کہا جا سکتا" (۱)

اسی طرح مفتی عزیز الرحمٰن صاحب فرماتے ہیں کہ اگر چہ اصولی حیثیت سے عشر کی ادائے گی واجب نہیں لیکن احوط یہ ہے کہ عشر دینا چاہیے ۔ (۲)

شبہات کے جوابات

احقر کی رائے کے مطابق شرعی دلائل کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی اور جن دلائل سے وجوب عشر و خراج کا شبہ ہوتا ہے جن کا سہارا لے کر بعض اہل علم وجوب عشر و خراج کے قائل ہوتے ہیں ان کی تحقیق آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیں ۔

---

(۱) امداد المفتیین فتاویٰ دار العلوم قدیم ۷۰/۵ (۲) ایضاً ۶۹/۵

زمین کا وظیفہ ہر حال میں عشر یا خراج متعین نہیں

بعض[1] اہل علم حضرات فرماتے ہیں کہ زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ہر حال میں متعین ہے یعنی ایسا ممکن نہیں کہ کسی زمین میں نہ عشر ہو نہ خراج بلکہ عشر و خراج میں سے ایک تو ضرور ہی ہوگا۔

لأن الأراضی لاتخلوا عن مؤنة اما العشر و اما الخراج ۔(۲)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عشر و خراج میں اس طرح کا تلازم کہ ایک کے معدوم ہونے سے دوسرا وظیفہ ضرور مقرر ہو جائے صحیح نہیں، کیوں کہ عشر یا خراج ہر ایک کے کچھ شرائط ہیں، اگر پائے جائیں گے تو وظیفہ بھی مقرر ہوگا ورنہ نہیں، البتہ وظیفہ جو ہوگا وہ یا تو عشر ہوگا یا خراج ——— بلکہ احناف کے نزدیک تو دونوں میں اس معنیٰ کر منافات یعنی تباین کی نسبت ہے کہ دونوں ایک ساتھ جمع تو نہیں ہو سکتے کہ بیک وقت ارض واحد میں عشر بھی ہو اور خراج بھی[3]، البتہ یہ ممکن ہے کہ دونوں نہ ہوں نہ عشر نہ خراج، چنانچہ بعض صورتوں کے متعلق فقہاء نے تحریر بھی فرمایا ہے:

هذا نوع ثالث لاعشرية ولا خراجية ۔(۴)

اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ زمین میں عشر و خراج میں سے ایک تو ضرور ہی ہوگا اور کوئی زمین اس سے خالی نہیں، اور جن فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ اراضی مؤنۃ سے خالی نہیں یا تو ان میں عشر ہوگا یا خراج[5] ——— یہ حکم بھی دار الکفر کے لیے نہیں بلکہ دار الاسلام کے لیے ہے۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے واضح الفاظ میں اس کی تصریح فرمائی ہے:

(۶)
الأراضی النامية لاتخلوا عن وظيفة فی دارنا والوظيفة اما الخراج او العشر۔

یعنی دار الاسلام میں اراضی نامیہ وظیفہ سے خالی نہ ہوں گی اور وظیفہ یا تو عشر ہوگا یا خراج۔

---

(۱) كفاية المفتى فتوىٰ مولانا جميل الرحمٰن (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۷

(۳) و بينهما تناف من وجه فان الخراج يجب فى ارض فتحت عنوة وقهرًا والعشر فى ارض أسلم أهلها طوعًا والوصفان لايجتمعان فى ارض واحدة - عمدة الرعاية ۲/۳۲۰ حاشيه شرح وقاية -

(۴) شامی وملتقى الابحر ۱/۲۶۳ (۵) بدائع ۲/۵۷ (۶) مبسوط سرخسی ۳/۶

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ غیر دارالاسلام میں نہ عشر ہوگا نہ خراج ۔ ومفاهيم كتبنا حجة ۔[1]
اور وجہ اس کی یہی ہے کہ اراضی غیر دارالاسلام میں اقتدار وتسلط غیر مسلم کا ہوتا ہے گو زمینیں مسلمانوں ہی کی زیر ملک ہوں، کیوں کہ ایسی زمینوں پر نہ عشر کی تعریف صادق آتی ہے نہ خراج کی ۔

اراضی دارالحرب میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں

فقہاء کی تصریح کے مطابق اراضی حرب نہ تو عشری ہیں نہ خراجی، یہ تو سب کو مسلم ہے اس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں البتہ اس قسم کی عبارتوں میں بعض حضرات نے مختلف توجیہات وتاویلات کی ہیں ۔ بعض[2] اہل علم حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس دارالحرب کے لیے ہے جو اصل سے دارالحرب ہو اور جس دارالحرب میں ایک مدت تک مسلمان فاتح قابض رہے ہوں اور اب تک مسلمانوں کی املاک ان کے قبضے میں ہوں ایسے دارالحرب کا یہ حکم نہیں ہے ۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں اور فقہاء کی عبارات اس کی مؤید نہیں اور ان میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ۔ عبارات فقہاء عام ہیں ان کو عام ہی رکھنا چاہیے، ورنہ فقہاء کی تخصیص بھی صراحۃً یا اشارۃً اسی مقام میں یا دوسرے مقام میں ضرور فرماتے ۔

ظاہر تو یہی ہے کہ فقہاء کا یہ فرمان دارالحرب کے مسلمان باشندوں ہی کے لیے ہے کہ ان کی مملوکہ زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، کیوں کہ اراضی کفار کے متعلق یہ حکم بیان کرنے کی کیا ضرورت کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، کیوں کہ وہ تو فروع کے مکلف ہی نہیں ۔

حضرت اقدس مفتی محمد شفیعؒ صاحب ہی تحریر فرماتے ہیں کہ اراضی مسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہوں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو ۔ (۳)

اسی طرح اراضی غیر مسلمین سے مراد وہ اراضی ہوں گی جو غیر اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو ۔ واللہ اعلم ۔

---

(۱) رسم المفتی /۹۲ (۲) جواهر الفقه ۲/۲۶۶

(۳) جواهر الفقه ۲/۲۶۶

حقیقت یہ ہے کہ زمین کے عشری ہونے سے صرف نظر فرما کر صرف یہ کہنا کہ چوں کہ دارالحرب میں مسلمان ہی زمین کا مالک ہوتا ہے، حتیٰ کہ ابویوسف رحؒ کے قول کے مطابق اس کا دار اور ارض مال غنیمت نہ بنے گا، لہٰذا ایسی زمین پر عشر واجب ہوگا، سمجھ میں نہیں آتا۔

دونوں مسئلے علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ملک مسلمان کے مال غنیمت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ علیحدہ ہے، عشر و خراج کے وجوب کا اس سے کوئی تعلق نہیں (اور نہ ہی امام ابویوسف رحؒ نے عشر و خراج کے مسئلہ کو اس مسئلہ سے مربوط فرمایا ہے) یہ تو محض دوسرے حضرات کا قیاس ہے حالاں کہ وجوب عشر کا مدار تو زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہے اور قاضی ابویوسف رحؒ کے قول کے مطابق بھی محض مسلمان کے لیے ملک ارض تسلیم کر لینے سے اس زمین کا عشری ہونا لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

رہ گیا مال تجارت وغیرہ میں وجوب زکوٰۃ کا حکم سو یہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے شرائط پائے جاتے ہیں اگر اس کے بھی شرائط وجوب نہ پائے جائیں تو اس کا بھی وجوب نہ ہوگا اور وجوب عشر کے اگر شرائط پائے جائیں تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ دونوں کے شرائط علیحدہ علیحدہ ہیں، اور شرائط ہی پر مدار وجوب ہے، شرائط سے قطع نظر ایک کو دوسرے کی نظیر بنانا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

کتاب الخراج کی ایک عبارت سے اشتباہ

اس سلسلے میں قاضی ابویوسف رحؒ کی ایک عبارت بھی پیش کی جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب کے باشندوں میں کوئی قوم یا اہل شہر اسلام قبول کر لیں تو ان کی جان و مال محفوظ اور ان کی مملوکہ زمین عشری ہوگی۔ اور وہ عبارت یہ ہے:

قال ابویوسفؒ وسألت یا امیر المؤمنین من قوم من أهل الحرب أسلموا علی انفسهم و أراضیهم ما الحکم فی ذلك ؟ فان دماءهم حرام وما اسلموا علیه من اموالهم فلهم وكذلك ارضوهم لهم وهی ارض عشریة بمنزلة المدینة حیث أسلم اهلها مع رسول الله صلی الله علیه وسلم وكانت ارضهم ارض عشر وكذلك الطائف والبحرین

(۱) وأما شرائط المحلیة فانواع منها ان تكون الأرض عشریة - بدائع ۵۶/۲

وكذلك اهل البادية إذا اسلموا فلهم ما اسلموا عليه وهو في ايديهم وارضهم ارض عشر۔ (۱)

اس عبارت کے پیش نظر بعض محققین[۲] نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب میں بسنے والے مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری ہوں گی، کیوں کہ جب حربیوں کے اسلام لے آنے سے ان کی زمین عشری ہوجاتی ہے تو دارالحرب کے وہ مسلمان جو اصلاً دارالحرب ہی کے باشندے ہوں ان کی مملوکہ زمین بدرجہ اولیٰ عشری ہوگی، یہ استدلال ہے بعض اہل علم حضرات کا۔ (۲)

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال بھی ناکافی ہے، جس کے وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اولاً تو یہ استدلال ہی محل نظر ہے کیوں کہ مستدلین حضرات اس عبارت سے دارالحرب میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے عشری ہونے کا استدلال کر رہے ہیں اور یہ عبارت عام ہے جس سے بغیر کسی تفصیل کے مسلمانوں کی تمام زمینوں کا عشری ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ خود مستدلین حضرات ہی اس کے قائل نہیں اور متعدد صورتوں میں دارالحرب میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے غیر عشری ہونے کے قائل ہیں، مثلاً وہ زمین جو حکومت یا کسی کافر کے زیر ملک آچکی ہو، اس کو غیر عشری قرار دیتے ہیں، حالاں کہ اس عبارت کے پیشِ نظر مطلقاً مسلمانوں کی تمام زمینوں کو عشری ہونا چاہیے۔ اصل مسئلہ سے اس عبارت سے استدلال وانطباق ناقص ہے۔

(۲) ثانیاً اس عبارت کا وہ مطلب بھی نہیں جو سمجھا جارہا ہے کہ ہر صورت میں دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے شخص کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، بلکہ عبارت خاص صورت سے متعلق ہے جیسا کہ خود عبارت نیز دوسری عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

عبارت کا مطلب تو یہ ہے کہ اہل حرب کے شہروں، بستیوں میں سے کوئی شہر یا بستی یا کوئی قوم اسلام کرلے تو اس شہر وقوم پر دارالاسلام کے احکام نافذ ہوں گے اور وہ شہر دارالاسلام اور اس کے باشندے دارالاسلام کے باشندے ہوجائیں گے۔ چنانچہ اسی عبارت میں بطور مثال ونظیر کے اہل مدینہ کے اسلام لانے کو پیش کیا گیا ہے کہ چوں کہ وہ از خود اسلام لے آتے تھے اس لیے ان کی زمینیں عشری ہوں گی

---

(۱) کتاب الخراج للقاضی ابی یوسف ۶۳/ (۲۱۲) اعلاء السنن وغیرہ

اور وجہ اس کی یہی ہے کہ مدینہ اب دارالاسلام بن گیا اس میں دارالاسلام کے احکام نافذ ہی ہونا چاہیے۔

اور یہاں جو صورت زیر بحث ہے وہ اس سے مختلف ہے یہاں کے مسلمان تو اصلاً دارالحرب کے باشندے ہیں یعنی ان کے مسلمان ہونے یا ان کے اسلام قبول کر لینے سے دارالحرب دارالاسلام نہیں بن گیا، بلکہ دارالحرب ہی ہے اور اہل حرب ہی کا اس پر پورا تسلط ہے۔ فافترقا۔ اس لیے اس عبارت سے یہ سمجھنا کہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والوں یا اہل مسلمان باشندوں کی زمینیں عشری ہیں درست نہیں۔

(۳) کیوں کہ یہ اور اس قسم کی فقہاء کی دوسری عبارتوں سے اصل مقصود بتلانا یہ ہے کہ غلبہ اسلام وظہور مسلمین وامام کے قبل کوئی قوم اگر از خود اسلام لے آئے تو غلبہ اسلام و فتح امام کے بعد وہ مسلمان آزاد ہوں گے اور ان کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، اور اگر غلبہ اسلام کے قبل اسلام نہ لائیں تو حسب قاعدہ ان کی زمین خراجی ہوگی اور وہ حربی شہر اور اس کے باشندے دارالاسلام کے ماتحت ہو جائیں گے، چنانچہ فتاویٰ تاتارخانیہ وغیرہ کی عبارات میں صاف طور پر اس کی تصریح موجود ہے وہو ہذا۔

واذا اسلم اهل مدينة من مدائن اهل الحرب قبل ظهور المسلمين عليهم كانوا احرارًا ويوضع على اراضيهم العشر دون الخراج وكذالك ان صاروا ذمة قبل الظهور عليهم۔ (۱)

ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا علامہ کاسانی کی عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ عشری زمین کا معیار بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منها الارض التی اسلم علیها اهلها طوعًا۔ (۲)

یعنی عشری زمین وہ بھی ہے جس کے باشندوں نے طوعًا یعنی از خود اسلام قبول کر لیا ہو۔

لفظ طوعًا سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلام لاکر وہ دارالاسلام کے تابع ہو گئے ہوں، قہر و جبر کو اس میں دخل نہ ہو ورنہ مقہور ہونے کی صورت میں ان کی زمین خراجی ہوگی۔ واللہ اعلم۔

الغرض کتاب الخراج کی قاضی ابو یوسفؒ کی اس عبارت سے یہ استدلال وانطباق درست نہیں کہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، کیوں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ

---

(۱) فتاویٰ تاتارخانیہ ۳۱۹/۲ (۲) بدائع ۵۷/۲

اسلام لانے والے شہر دارالاسلام بن گئے ہوں جیسا کہ اہل مدینہ کا حال تھا، یا پھر (دارالحرب سے آزاد ہو کر) دارالاسلام کے تابع ہو گئے ہوں جیسا کہ طائف وغیرہ کا حال تھا اور موجودہ حالات میں ہندوستان کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے کیوں کہ یہاں مسلمانوں کے اصلی باشندے ہونے کے باوجود یہ دار نہ تو دارالاسلام ہے نہ کسی دارالاسلام کے تابع، اس لیے اس عبارت سے اس صورت حال کا کوئی تعلق نہیں۔ واللہ اعلم۔

(۴) بالفرض والتقدیر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو دوسری کتابوں مبسوط، سیر کبیر وغیرہ کی تصریحات اس کے خلاف ہیں جن میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اراضی حرب نہ عشری ہیں نہ خراجی اور عشر و خراج کا وظیفہ دارالاسلام سے متعلق ہے۔ (۱)

مبسوط وغیرہ کی یہ عبارتیں عام ہیں جن سے مطلقاً اراضی حرب کا غیر عشری غیر خراجی ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس کے برخلاف کتاب الخراج کی ایک عبارت ہے جس کا مقتضیٰ (بعض حضرات کے نزدیک) یہ ہے کہ دارالحرب میں مسلمانوں کی زمینیں عشری ہوں گی۔

تعارض کی صورت میں ظاہر ہے کہ اصول کے پیش نظر مبسوط سیر کبیر کو کتاب الخراج پر ترجیح ہوگی کیوں کہ اول مسائل اصول میں سے ہے اور ثانی نوادر میں سے اور تعارض کی صورت میں مسائل اصول کو ترجیح ہوگی۔ صرح به الفقہاء۔ (۲)

---

(۱) الاراضی النامية لا تخلوا عن وظيفة فی دارنا۔ مبسوط ۶/۳۔ لان العشر والخراج انما يجب فی اراضی المسلمين وهذه اراضی اهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية۔ شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳

حقيقة العشر و الخراج

والفرق بين الأراضي العشرية والخراجية

از: مولانا عبد الله جرلم، جامعة دار السلام، عمر آباد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين وعلى أله وصحبه أجمعين أما بعد:

فهذا جواب: عن حقيقة العشر والخراج والفرق بين الأراضي العشرية والخراجية.

فأقول وبالله التوفيق.

العشر في اللغة: هو جزء عن عشرة أجزاء. (١)

وفي الاصطلاح: ينطلق على ما يجب على المسلم من زكاة في الخارج من أرضه وهو مأخوذ من قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر. (٢)

والخراج في اللغة: المنفعة ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان. (٣)

---

(١) انظر المصباح المنير ٤١٠.

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء و بالماء الجاري.

(٣) اخرجه ابوداؤد في البيوع فيمن يشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، والترمذي في البيوع باب فيمن يشترى العبد ويشتغله ثم يجد فيه عيبا، والنسائي في البيوع باب الخراج بالضمان وابن ماجة في التجارات باب الخراج والضمان.

قال الفيروزآبادي : أي غلة العبد للمشتري بسبب انه في ضمانه وذلك بان يشتري عبدا ويستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب دلسه البائع فله رده والرجوع بالثمن، واما الغلة التي استغلها فهي له طيبة لانه كان في ضمانه ولو هلك هلك من ماله.

وقال الخطابي : معنى الخراج الدخل والمنفعة . (١)

و في الاصطلاح : ينطلق على ما يجب على الذمي من مال عينه الامير في مقابل ارض ينتفع بها هذا هو الاصل اما وجوبه على المسلم اذا اشترى ارضا من ذمي أو أحيا ارضا من حيز ارض الخراج كما هو عند ابي يوسف، نهر بالتبع .

والدليل على هذا الاصطلاح اتفاق الفقهاء على تقسيم الارض الى نوعين عشرية وخراجية (٢) ويعنون به ما تقدم .

الفرق بين العشر والخراج

أما الفرق بين الارض العشرية والخراجية ، فالعشرية ، هي الارض التي اسلم اهلها عليها طوعا، او فتحت عنوة وقسمت بين الفاتحين او التي احياها المسلمون .

- أما الخراجية : فهي التي فتحت عنوة وتركت في ايدي اهلها نظير خراج معلوم او فتحت صلحا على ان الارض للمسلمين ، يسكنها الكفار بخراج معلوم . (٣)

وقد سئل الامام ابو يوسف عن ذلك فأجاب بالتفصيل وقال : كل أرض أسلم اهلها عليها وهي من ارض العرب او ارض العجم فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين أسلم أهلها وبمنزلة اليمن وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية و لا يقبل منه إلا

---

(١) انظر معالم السنن ٧٧٢/٣ ، والقاموس المحيط ١٨٥/١ وانظر هذا التفسير عند ابي عبيد في الاموال/ ٨٨

(٢) انظر الخراج لابي يوسف/ ٨٢، والاموال لابي عبيد/ ١٨٣ ، والمجموع / ٥٣٨٥٣ ، وبدائع الصنائع ٥٧/٢ ، وفقه السنة ٣٥٥/١ ، وكشاف القناع ٨٧/٣ ، وفقه الزكاة ٤٠٥/١ .

(٣) انظر المجموع ٥٣٦/٥ - ٥٣٨ ، وكشاف القناع ٨٧/٣ .

الاسلام او القتل من عبدة الأوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهي ارض عشر حتى الساعة وايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدى اهلها فهي ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر، ألا ترى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ظهر على ارض الاعاجم وتركها في أيديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الاعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراج . (١)

وقال صاحب الاقناع ان الصلح على نوعين، احدهما ان يصالحهم على ان الارض لنا ونقرها معهم بالخراج فهذه الارض تصير وقفا بنفس ملكنا لها ويكون كالخراج اجرة لايسقط باسلامهم ويؤخذ منهم وممن انتقلت اليه من مسلم ومعاهد .

الضرب الثاني : ان يصالحهم على انها لهم ولنا الخراج عنها فهذه ملك لهم خراجها كالجزية (التي توخذ على رؤسهم) ان اسلموا اسقط عنهم كما لوانتقلت إلى مسلم . (٢)

اجتماع العشر والخراج في ارض واحدة

واذا علمنا الفرق بين الاراضي العشرية والخراجية فهل يمكن اجتماع العشر والخراج في ارض واحدة ؟ ـــــ اختلف فيه العلماء الى قولين :

فمنهم من ذهب الى انها يجتمعان وذلك إذا اسلم صاحب الارض الخراجية او اشتراها مسلم .

قال ابن المنذر : وهو قول اكثر العلماء وممن قال به عمر بن العزيز وربيعة والزهري ويحيى الانصاري والاوزاعي والثوري واليه ذهب من الائمة الاربعة مالك والشافعي واحمد . (٣)

ومنهم من ذهب إلى انهما لايجتمعان واليه ذهب الامام ابو حنيفة واصحابه(٤) والليث ابن سعد

---

(١) كتاب الخراج / ٨٣ (٢) كشاف القناع ٤/ ٨٨ - ٨٩ (٣) انظر المجموع ٥/ ٣٩٥، ٥٤٣ والمغني ٢/ ٧١٦

(٤) انظر بدائع الصنائع ٢/ ٥٧

والشعبي وعكرمة . (١)

أدلة القول الأول

استدل اصحاب القول الأول بالكتاب والسنة والمعقول.

١ ـــ اما الكتاب فقول الله تعالى" يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض". (٢)

٢ ـــ وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر. (٣)

وجه الاستدلال بهذه النصوص انها عامة تشمل الارض الخراجية والعشرية من غير تفريق . (٤)

٣ ـــ واما المعقول فاولا ان العشر والخراج حقان يجبان بسببين مختلفين لمستحقين فلم يمنع احدهما وجوب الأخر، كالكفارة والقيمة في الصيد الحر في المملوك. (٥)

قال القرضاوي: وذلك ان سبب الخراج التمكن من الانتفاع وسبب العشر وجود الزرع كما ان العشر يتعلق بعين الخارج من الارض والخراج يتعلق بالذمة ، ومصرف العشر هم الاصناف الثمانية في آية (انما الصدقات...... الخ) ومصرف الخراج رواتب الجند والموظفين والمصالح العامة للدولة . (٦)

٤ ـــ وثانيا ان العشر وجب بالنص فلا يمنعه الخراج الواجب بالاجتهاد .

واستدل اصحاب القول الثاني بما ياتي :

١ ـــ عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم. (١)

---

(١) انظر فقه الزكاة ٤١٢/١ . والاموال ١٠٧/ . والمصنف لابن ابي شيبة ٢٠١/٣

(٢) البقرة : ٢٦٧ (٣) سبق تخريجه .

(٤) انظر المغني ٧٢٦/٢ . المجموع ٥٤٩/٥ . فقه السنة ٢٥٦/١ . فقه الزكاة ٤١٤/١

(٥) انظر المرجع السابق . (٦) المجموع . (٧) انظر بدائع الصنائع ٥٧/٢

لكن قال النووى عن هذا الحديث انه حديث باطل مجمع على ضعفه انفرد به يحيى بن عنبسة عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعى عن علقمة عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال البيهقى رحمه الله فى معرفة السنن والآثار هذا المذكور انما يرويه ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم من قوله فرواه يحيى بن عنبسة هكذا مرفوعاً ويحيى بن عنبسة مكشوفا لامرفى الضعف لروايته عن الثقات الموضوعات قاله ابواحمد بن عدى الحافظ فيما اخبرنا به ابوسعيد المالينى عنه . (١)

٢ــ عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام دينارها ومُدْيَها ومنعت مصر دينارها وإردبها وعدتم كما بدأتم قالها ثلاث مرات نشهد بذلك لحم ابى هريرة ودمه . (٢)

وجه الاستدلال :

انه صلى الله عليه وسلم اخبر عما يكون فى آخر الزمان من منع الحقوق الواجبة وبين تلك الحقوق بما ذكر فى الحديث وهو عبارة عن الخراج المضروب عليهم من الدرهم والقفيز لا العشر فلوكان العشر واجبا معه لاقترن به فى الاخبار . (٣)

ونوقش بانه ليس فى الحديث دلالة على عدم اخذ الزكاة من الارض الخراجية فقد قال النووى فيه تاويلان مشهوران فى كتب العلماء المتقدمين والمتأخرين، احدهما انهم سيسلمون وتسقط عنهم الجزية .

والثانى : انه اشارة الى الفتن الكائنة فى آخر الزمان، حتى يمنعوا الحقوق الواجبة عليهم من زكاة وجزية وغيرها ولوكان معنى الحديث ما للزم ان لاتجب زكاة الدرهم والدنانير والتجارة وهذا لايقول به احد . (٤)

٣ــ قال عمر بن الخطاب فى دهقانة نهر الملك حين اسلمت دعوها فى ارضها تؤدى عنها الخراج . (٥)

---

(١) المجموع ٥/٥٥٠ (٢) رواه ابوعبيد فى الأموال /٨٥، ومسلم فى كتاب الفتن حديث ٣٣

(٣) انظر فقه الزكاة ٤١٣/١ (٤) المجموع ٥/٥٥٤ (٥) الاموال لابى عبيد /٨٦

وجه الاستدلال:

ان عمر بن الخطاب امر باخذ الخراج ولم يامر باخذ العشر ولو كان واجبا لامر به .(١)

واجيب بانه امر باخذ الخراج منهما لانهما اخرته فلا يسقط باسلامها ولا يلزم من ذلك سقوط العشر وانما ذكر الخراج لانهم ربما توهموا سقوطه بالاسلام كالجزية واما العشر فمعلوم لهم وجوبه على كل حر مسلم فلم يحتج الى ذكره كما انه لم يذكر اخذ زكاة الماشية منها وكذا زكاة النقد وغيرها . (٢)

٤ ـــ ان احدا من ائمة العدل وولاة الجور لم ياخذ من ارض السواد عشرا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلا . (٣)

ونوقش بان دعوى الاجماع منقوضة بما نقل عن عمر بن عبد العزيز انه اخذ العشر والخراج معا، فقد روى عن يحيى بن آدم عن عمرو بن ميمون بن مهران قال سألت عمر ابن عبد العزيز عن المسلم يكون له الخراج قال خذ الخراج من ههنا واشار بيده الى الارض وخذ الزكاة من ههنا واشار بيده الى الزرع قال شريك لعل عمر لا يكون قال هذا حتى سأل عنه او بلغه فيه فانه كان ممن يقتدى به . (٤)

وروى ابو عبيد عن ابراهيم بن عبلة قال كتب عمر بن عبد العزيز الى عبد الله ابن عوف عامله على فلسطين فيمن كان فى يده ارض يحرثها من المسلمين ان يقبض منها جزيتها ثم ياخذ منها زكاة ما بقى بعد الجزية قال ابن ابى عبلة انا ابتليت بذلك ومنى اخذ واذلك . (٥)

اما القول بان عمر والصحابة رضى الله عنهم لم ياخذوا العشر مع الخراج فلأن أرض الخراج فى عصرهم كانت فى ايدى الكفار فان ادعى انهم لم ياخذوا العشر ممن اسلم فهذه دعوى لا دليل عليها . (٦)

---

(١) فقه الزكاة ١/٤١٣ (٢) المجموع ٥/٥٥٦ (٣) بدائع الصنائع ٢/٥٧ (٤) الخراج ليحيى بن أدم /١٦٥ نقلا عن فقه الزكاة ١/٤١٦ (٥) انظر المغنى ٢/٧٢٧ (٦) فقه الزكاة ١/٤١٦

٥ ـــــ ان سبب وجوبها واحد وهو الارض النامية فلايجتمعان فى ارض واحدة كما لا يجتمع زكاتان فى مال واحد وهى زكاة السائمة والتجارة والدليل على ان سبب وجوبها الارض النامية انهما يضافان الى الارض يقال خراج الارض وعشر الارض والاضافة تدل على السببية فتثبت ان سبب الوجوب فيهما هو الارض النامية . (١)

واجيب بأن الامر ليس كذلك لان العشر يجب فى نفس الزرع والخراج يجب عن الارض . (٢)

والذى يدل ذلك ان مقدار العشر يختلف بكثرة الغلة وقلتها بخلاف الخراج فانه لايختلف بذلك .

٦ ـــــ ان الخراج يباين العشر فان الخراج وجب عقوبة بينما العشر وجب عبادة ولا يمكن اجتماعهما فى شخص واحد فيجبا عليه معا . (٣)

واجيب بان الخراج لم يجب عقوبة وانما هو اجرة الارض ولوكان عقوبة لما وجب على المسلم كالجزية . (٤)

قال القرضاوى : ومما يشهد لذلك ان الدول الحديثة تفرض على مواطنيها ضريبة تسمى "ضريبة الاملاك العقارية" وهى قطعا لاتقصد بذلك عقوبتهم بل اسهامهم فى نفقات الدولة واذن لاسبيل للقول بان سبيلهما متنافيان فان الخراج اجرة الارض والعشر زكاة الزرع ولاتنافى بينهما كما لو استاجر ارضا فزرعها . (٥)

الراجح : يتضح بالنظر الى الادلة ومناقشتها ان ماذهب اليه الجمهور هو الراجح .

واذا قلنا ان العشر والخراج يجتمعان فى ارض واحدة فيجب على المسلم فى الهند ان يزكى فيما يخرج من ارضه اذا بلغ نصابا سواء تعين كون الارض خراجية او عشرية ام لم يتعين .

وما تفرضه الحكومة على الارض من مكس لايكون مانعا من وجوب الزكاة هذا ما عندى والله اعلم بالصواب .

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٥٧ (٢) المجموع ٥/٥٥٨ والمغنى ٢/٧٢٦ (٣) فقه السنة ١/٣٥٧ وفقه الزكاة ١/٤١٣

(٤) المغنى ٢/٧٢٦ (٥) فقه الزكاة ١/٤١٧

اسلام کا نظام عشر وخراج

از: ــــــ مولانا سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی، دارالعلوم
بڑودہ، گجرات

حامدًا ومصلّیًا ومسلّمًا!

عشر اور خراج شریعت اسلامیہ کے دو اصطلاحی لفظ ہیں، ان دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔
فرق یہ ہے کہ عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں بلکہ اس میں عبادت کا بھی پہلو ہے اسی لیے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے اور خراج میں عبادت کا کوئی پہلو نہیں وہ خالص ٹیکس ہے، بنا بریں عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالکِ زمین کی غفلت وکوتاہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا، کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہ ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔

بہ خلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے چنانچہ اگر مالک نے غفلت برت کر قابل کاشت زمین میں کاشت نہ کی تو خراج اس حالت میں اس پر واجب ہوگا، مراد اس سے خراج موظف ہے یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بہ طور خراج کے عائد کردی گئی ہے وہ اس صورت میں معاف نہ ہوگی بلکہ واجب الادا ہوگی۔ خراج کی دوسری قسم جس کو ”خراج مقاسمہ“ کہتے ہیں وہ اس صورت میں معاف ہو جائے گا کیوں کہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں۔

قال فی البدائع اما سبب فرضیته (ای العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة وسبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة اوتقدیرا حتی لواصاب الخارج آفة نهلك لایجب منه العشر ولا الخراج فی الارض الخراجیة لفوت النماء حقیقة اوتقدیرا ولوکانت الارض عشریة فتمکن من زراعتها ولم یزرع لایجب العشر لعدم الخارج حقیقة ـ (۱)

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا خراج میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا وہ زمین پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش پیداوار کی مقدار کے مطابق نہیں ہوتی تو ایسی زمین میں خراج بھی واجب نہیں ہے۔

ولوکانت ارض خراج نزه او غلب علیه الماء بحیث لایستطاع فیها الزراعة او سبخة لایصل الیها الماء فلاخراج فیه لعدم الخارج حقیقة أو تقدیرا۔ (۲)

لفظ عشر کا مصداق

لفظ عشر کے معنیٰ اصلی دسواں حصہ، مگر حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تفصیل واجباتِ عشریہ کی بیان فرمائی ہے اس میں عشری زمینوں کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، ایک میں پیداوار کا دسواں حصہ عشر واجب الادا، ہے اور دوسری میں بیسواں حصہ نصفِ عشر واجب الادا، ہوتا ہے۔ لیکن فقہا، کرام کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد شدہ زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ کہ زمین کے واجبات دو قسم پر ہیں: "عشر اور خراج"۔ ان دونوں کے احکام میں فرق ہے، منجملہ ایک فرق یہ بھی ہے کہ عشر مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور خراج غیر مسلموں پر۔

اور اصول یہ ہے کہ جو وظیفہ عشر یا خراج کسی زمین پر ابتدا، عائد ہو گیا پھر وہ وظیفہ مالک

(۱-۲) بدائع الصنائع ۲/۵۴

کی تبدیلی کی وجہ سے نہیں بدلے گا، اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی کافر سے کوئی خراجی زمین خریدے گا تو اس پر خراج ہی واجب ہوگا، اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ اگر معاملہ برعکس ہو کہ مسلمان کی عشری زمین اگر کوئی غیر مسلم خریدے تو اس پر بھی عشر واجب رہے، لیکن چوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں اس لیے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملکیت میں منتقل ہو جائے تو پھر اس کا وظیفہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا۔

قال فی البدائع: من باب العشر ولو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجية فعليه الخراج ولاتنقلب عشرية لان الاصل أنه مؤنة الارض وهی لاتتغير بتغير المالك الا لضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر فلاضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة فلاضرورة إلى التغيير بتبدل المالك۔ (۱)

زمینوں کے عشری اور خراجی قرار پانے کا شرعی ضابطہ ومعیار

خراجی زمینیں: اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں گے اور زمینیں بدستور انھیں لوگوں کی ملکیت رہیں گی، جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے، اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد مسلمانوں کے خلیفہ یا بادشاہ نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور باقی رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی جیسے شام وعراق ومصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے یہی معاملہ فرمایا، بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے

---

(۱) البدائع ۲/۵۵

یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

عشری زمینیں: اور اگر صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو ان کی زمینیں بہ دستور ان کی ملکیت ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا اور یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی، جیسے کہ مدینہ منورہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہوکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں تشریف آوری کی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی اس لیے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار دی گئیں۔

یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا، اور امام المسلمین نے ان کی زمینیں مال غنیمت کے قانون سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر کے پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہوکر مجاہدین کی ملکیت میں آگئیں وہ سب عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدوں میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت دکسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں اسلامی امیر کی اجازت سے ان کو قابل کاشت بنایا گیا یا آبادیوں میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا قابل کاشت زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اُسے قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں تو یہ نو آباد زمینیں عشری ہوں گی۔ اور مسلمان یا ذمی کافر نے اس زمین کو گاہے عشری پانی سے اور گاہے خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو مسلمان کی زمین سے عشر اور کافر کی زمین سے خراج وصول کیا جائے گا۔

اور امام محمد رح کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا کہ جس پانی سے اس کو سیراب کیا گیا ہے وہ پانی عشری ہے تو وہ زمینیں عشری کہلائیں گی، اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو وہ زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے امام ابو یوسف رح کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

الاراضی نوعان عشریة وخراجیة، اما العشریة فهی التی یجب فیها العشر الذی فیه معنی العبادة وتشتمل علی ما یأتی،

١ ـــــ ارض العرب من العذيب (قرية من القرى الكوفة) إلى اقصى حدود اليمن وعدن لان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون بعده لم يأخذوا من ارض العرب خراجا فدل انها عشرية وكما لارق عليهم لاخراج على اراضيهم -

٢ ـــــ والاراضي التي أسلم أهلها طوعًا لانها أرض إسلامية يناسبها ما في معنى العبادة -

٣ ـــــ والارض التي فتحت عنوة وقهرا وقسمت بين الغانمين المسلمين للعلة السابقة -

٤ ـــــ دار لمسلم إذا اتخذها بستانا وكان يسقى بماء العشر فإن كان يسقى بماء الخراج فهي خراجية -

٥ ـــــ المسلم إذا احيى الارض الميتة بإذن الإمام وهي من توابع الارض العشرية أو تسقى بماء العشر وهي ماء السماء، وماء العيون المستنبطة من الاراضي العشرية فهي عشرية عند أبي يوسف رح -

وقال محمد رح: إن أحياها بماء السماء، أو ببئر استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لا تملك مثل دجلة والفرات فهي عشرية وان شق لها نهر من نهر الأعاجم فهي خراجية - (١)

وحاصله انه سيأتي ان ما أحياه مسلم يعتبر قربه عند أبي يوسف رح وعند محمد رح يعتبر الماء والمعتمد الاول - (٢)

وفي دار جعلت بستانا خراج ان كانت لذمي مطلقا خلافا لهما أو لمسلم سقاها بمائه وان سقاها بماء العشر فعشر ولو ان المسلم او الذمي سقاها مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج فالمسلم احق بالعشر والذي بالخراج -(٣)

الفقه الإسلامي وادلته ٢/٨٢٠-٨٢١ - تحفة الفقهاء ١/٣٢٠ - بدائع ٢/٥٤-٥٨، (٣-٢) رد المحتار ٢/١٧٦

وأما الخراجية . فهي التي يجب فيها الخراج لأنها في الأصل ارض الكفار وهي الأراضي التي تتحت عنوة وقهرا فمن الإمام على أهلها وتركها في يد اربابها بعدان وضع على اشخاصهم الجزية إذا لم يسلموا وعلى اراضيهم الخراج اسلموا اولم يسلموا . (١)

وأما الأراضي الخراجية : فسواد العراق كلها خراجية .

وكل ارض نتحت عنوة وقهرا وتركت على أيدى أربابها ومن عليهم الإمام فانه يضع على أعناقهم إذا لم يسلموا والخراج على اراضيهم إذا اسلموا أو لم يسلموا .

وكذلك إذا اجلاهم ونقل إليها آخرين فالجواب كذلك .

والمسلم إذا أحى أرضا ميتة وهي تسقى بماء الخراج فهي خراجية .

وكذلك الذمي إذا أحىٰ أرضا ميتة باذن الإمام او رضخ له أرضا في الغنيمة إذا قاتل مع المسلمين .

وكذلك الذمي إذا اتخذ داره بُستانا فانها تكون خراجية .

وأما الذمي إذا اشترىٰ من مسلم ارض العشر فإنها تصير خراجية عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف عليه عشران وقال محمد عليه عشر واحدٌ .

والصحيح ما قاله أبوحنيفة لأن العشر والخراج شرعًا لمؤنة الأراضي فمن كان أهلا لاداء العشر يوضع عليه العشر ومن لم يكن يوضع عليه الخراج فاما الذمي إذا اشترىٰ أرض المسلم وهو ليس من أهل العشر يجب ان تنقلب خراجية والمسلم إذا اشترى من الذمي أرضا خراجية لاتنقلب عشرية لان المسلم من أهل وجوب الخراج في

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٨٢١/٢

الجملة ، والأصل أن مؤنة الارض لا تتغير من حالها إلا لضرورة وفي حق الذمي ضرورة لانه ليس من أهل وجوب العشر۔ (۱)

خراجی اور عشری پانی کی تشریح

بارش کا پانی اور کنوؤں اور چشموں کا پانی اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ اور فرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں سیحون اور جیحون اور ہمارے ہندوستان میں گنگا، جمنا اور دوسرے بڑے دریا وغیرہ (مگر بڑے دریاؤں کے پانی میں امام ابو یوسف رح کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک وہ بھی خراجی ہیں) یہ سب عشری پانی ہیں۔

اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت و خرچ سے نکالی ہیں اور عادۃً وہ نہریں نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے مذکورہ بالا دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگا و جمنا وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے وہ غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا تعامل اس پر شاہد عدل ہے۔ (۲)

ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي ماء الانهار التي شقها الأعاجم وماء جيحون و سيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد وخراجي عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر وهذا يدٌ عليها۔ (۳)

عشر و خراج کے مذکورہ ضابطہ سے استثناء

البتہ بعض مواقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرام رض کے اجماع کی بنا پر اس ضابطہ

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۳۲۰/۱-۳۲۱ (۲) بدائع صنائع ۵۸/۲ (۳) ھدایہ مع فتح القدیر ۱۹۹/۲

ہے کسی قدر استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم اور ضروری ہے مثلاً مکہ معظمہ قہراً فتح ہوا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں فرمایا بلکہ سابق مالکان کی ملکیت میں برقرار رکھا، لہذا مذکورہ بالاضابطہ کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مکہ معظمہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا وہ ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پاتیں لیکن صاحب بدائع صنائع وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس معاملہ میں قیاس کو اس لیے ترک کیا گیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا، اس لیے مکہ معظمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

وکان ینبغی فی القیاس أن تکون أرض مکۃ أرض خراج لأن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتحہا عنوۃ وقہرا ولکنہ لم یوظف علیہ الخراج فکما لارق علی العرب لاخراج علی ارضہم (۱)

اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں آباد کیا گیا، یہ ارض موات یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیا کیا اور قابل کاشت بنایا مگر بصرہ کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں سے متصل ہے اس لیے امام ابویوسف رحہ کے قول پر ضابطۂ مذکورہ کا مقتضٰی یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جاتیں مگر باجماع صحابہ کرامؓ اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا اس لیے یہ ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

والبصرۃ احیاہا المسلمون لانہا بنیت فی أیام عمرؓ وہی فی حیز ارض الخراج فقیاس قول أبی یوسف رح أن تکون خراجیۃ الخ۔ (۲)

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ و تابعین کا تعامل

پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء راشدین نیز ان کے بعد کے سلاطین اسلام و ارباب اقتدار نے بھی اسی طرح برقرار رکھا ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رح نے بحوالہ تقویم البلدان نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے

---

(۱) مبسوط سرخسی ج ۲ (۲) ردالمحتار ج ۲ ص ۱۸۹

شامل ہیں، تہامہ، نجد، حجاز، عروض، یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے اور حجاز و عراق کے درمیانی حصہ کا نام نجد ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہنچتا ہے اسی میں مدینہ منورہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عروض یمامہ سے بحرین تک ہے، یمن میں عدن بھی داخل ہے۔ (۱)

بعض علماء نے جزیرۃ العرب کا طول عدن سے عراق تک اور عرض ساحل جدہ سے ملک شام تک ایک نظم میں ضبط کیا ہے۔ (۲)

اسی طرح عراق کی کل زمینیں خراجی ہیں، حضرت فاروق اعظم رضؓ نے جب اس ملک کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرام رضؓ کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا۔ عراق کی حدود طولاً عُذیب علاقۂ کوفہ سے عقبۂ حلوان قریب بغداد تک اور عرضاً علث شرق دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے۔ (۳)

اسی طرح مصر و شام کی زمینوں میں بھی جن پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی گئی، ان پر خراج عائد فرمایا۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج پر صلح فرمائی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے کے سالانہ ادا کیا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریق بعد تک جاری رہا۔ (۴)

نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس پر مصالحت فرمائی کہ اُن سے خراج کے بجائے دوگنا عشر وصول کیا جائے، مگر شرعی حیثیت سے یہ دوگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور مصارف خراج ہی میں صرف ہوتا تھا۔ (۵)

عشر و خراج کے بارے میں ہندوستان کی زمینوں کی شرعی حیثیت

تقسیم ملک سے پہلے یا بعد میں ہندوستان کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۶۶ (۲) شامی ۴/۳۵۰ (۳) فتح القدیر ۵/۲۸۰

(۴) بدائع صنائع ۲/۵۸ و ھدایہ مع فتح القدیر ۵/۲۸۸ (۵) بدائع و دیگر کتب

قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے تو وہ جس طرح قبل از تقسیم عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری ہی رہیں گی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی متروکہ اراضی

تقسیم کے بعد جو مسلمان اپنی مملوکہ زمینیں ہندوستان میں چھوڑ کر ترک وطن کر کے پاکستان منتقل ہو گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکین وطن ہندوؤں اور غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ وہ زمینیں اگر اُن سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے کسی مسلمان کی ملکیت میں آجائیں تو وہ زمینیں اگرچہ پہلے عُشری ہوں مگر اب غیر مسلم استیلا کی وجہ سے خراجی ہو جائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمان کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو دے دی ہو تو وہ بھی غیر مسلم استیلاء کی وجہ سے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی سلطنت کے عہد میں تھے یعنی جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آتی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ بہ طور استصحاب حال کے ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن زمینوں پر کسی وقت غیر مسلم کا قبضۂ مالکانہ تھا پھر اس نے خرید کر یا دوسرے کسی جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی ہیں۔

دارالحرب کی زمینوں سے متعلق ایک غلط فہمی کا ازالہ

علامہ شامی رحؒ نے باب الرکاز میں عشری یا خراجی زمین خمس معادن کے وجوب کی شرط کے سلسلہ میں لکھا ہے:

ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر۔

یہ بھی احتمال ہے کہ ارض خراجیہ وعشریہ کی قید اس زمین سے احتراز کے لیے ہو جو دارالحرب میں ہے کیوں کہ دارالحرب کی زمین ارضِ خراجی ہے نہ عشری۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی رح نے شرح سیر کبیر میں ایک مسئلہ کی وضاحت کے ذیل میں لکھا ہے:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وھذہ اراضی أھل الح ب

لیست بعشریۃ ولاخراجیۃ۔

کیوں کہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمین پر عائد ہوتا ہے اور یہ ۔ ا اہل حرب کفار کی ہیں اور اہل حرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی

حضرات فقہاء کی درج بالا عبارات سے یہ غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے کہ جب انگریز کے تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دے دیا گیا تو اب ہندوستان کی زمینیں سب کی سب خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں یا مسلمانوں کی ملک ہوں وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔ لہٰذا خود یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ دارالحرب کی زمینوں کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج ہونے کا کیا مطلب ہے؟۔

غور کرنے سے شرح سیر کبیر کی عبارت ہی سے مسئلہ کی حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے۔ وہ یہ کہ مذکورہ بالاعبارت سے وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل ہی سے دارالحرب ہے، اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہے، ایسے دارالحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہ ہوں گی بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں بنا بریں ایسے اصلی دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

شرح سیر کبیر کی درج ذیل عبارت اس کا واضح ثبوت ہے:

"لان العشر والخراج انما یجب فی أراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب"

کیوں کہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب کی ملکیت ہیں۔

اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ زمینیں ہیں جو اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہیں، خواہ اس پر ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو، کیوں کہ یہ بات اپنی جگہ متیقن ہے کہ خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جاسکتا اس لیے اراضی المسلمین سے "اراضی حکومت مسلمہ" مراد ہونا واضح و متعین ہے۔

لیکن یہ بخوبی واضح ہے کہ یہ حکم ایسے ہی خطۂ ملک کے لیے ہوسکتا ہے جہاں ابتداء سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے۔ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس

دارالاسلام رہا ہے، یہاں بے شمار مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے اب تک مالک چلے آتے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دارالحرب کہا جائے گا لیکن یہ دارالحرب اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، جو دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بن گیا کہ اس میں مسلمان کی املاک موجود ہیں ۔

لہٰذا شامی اور شرح سیر کبیر کی مذکورہ بالا روایات اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام یقیناً جاری ہوں گے۔

علامہ شامی کی عبارت سے عشر یا خراج کے وجوب کی تائید

مصر و شام کی شاہی زمینوں کے "موت مالک بلا وارث" کی بنا پر بیت المال کی تحویل میں آجانے کے بعد اُن زمینوں میں سے کوئی زمین اراضی بیت المال کی جواز بیع کی شروط معتبرہ کو ملحوظ رکھ کر امام المسلمین نے کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت کردی تو کیا اس خریدار پر اس زمین کا خراج یا عشر واجب ہوگا یا نہیں؟

علامہ ابن نجیم وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس زمین میں نہ خراج واجب ہے اور نہ عشر۔ مگر علامہ ابن عابدین شامی رح اس قول کی تردید میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

" وجوب عشر کے سبب و شرائط کے تحقق نیز وجوب عشر کے کتاب و سنت و اجماع امت سے ثبوت اور وجوب عشر کے بارے میں قول فقہاء کے اطلاق کے پیش نظر اس کی خریدی ہوئی زمین پر خراج تو ساقط ہو جائے گا، مگر سقوطِ خراج کے سبب عشر ساقط نہیں ہوگا، بلکہ واجب الادا ہوگا۔ کیوں کہ ہر وہ زمین جس سے تحصیل آمدنی مقصود ہو، عشر و خراج دونوں سے خالی نہیں ہو سکتی "۔

اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی ملکیت میں جو زمینیں ہیں ان پر عشر یا خراج ضرور واجب ہوگا۔

ثم اعلم انه اذا باعها الامام بشرطه لم یجب علی المشتری خراج لانه بعد اخذ الثمن لبیت المال ولا یمکن ان تکون المنفعة کلها له او بعضها ولان المسلم لا یجوز وضع الخراج علیه ابتداء وان جاز بقاء ولان الساقط لا یعود کذا قاله ابن نجیم فی التحفة المرضیة وقال ایضا انه لا یجب فیه العشر

ایضا قال لانی لم أر نقلا فی ذلک قلت وفیه نظر لما علمت ان الشرط ملک الخارج لانه یجب فیه لافی الارض حتی وجب فی الخارج من ارض الصغیر والمجنون والمکاتب والوقف ولان سببه الارض النامیة بالخارج تحقیقاً ولا یلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن المأخوذ لبیت المال وهو بدل الارض لا بدل الخارج علیٰ انه قد ینازع فی سقوط الخراج حیث کانت من ارض الخراج أو سقیت بمائه بدلیل ان الغازی الذی اختط له الامام داراً لا شئ علیه فیها فاذا جعلها بستانا وسقاها بماء العشر فعلیه العشر او بماء الخراج فعلیه الخراج کما یأتی فان وضع الخراج علیه ابتداءً بالتزامه جائز ولا یلزم من سقوطه حین صارت لبیت المال لعدم من یجب علیه ان لا یجب حین وجد التزام المشتری بسقیه ما اشتراه بماء الخراج لان ذلک بسبب حادث کمن آجر داره لرجل مدة ثم انقضت المدة فان اجرتها تسقط لعدم من تجب علیه فاذا آجرها آخر تجب الاجرة ثانیا وعلیٰ فرض سقوط الخراج لا یسقط العشر فان الارض المعدة للاستغلال لا تخلو من احدی الوظیفتین لما ذکرنا من مسئلة الدار وحیث تحقق السبب والشرط مع قیام ما قدمناه من ثبوته بالکتاب والسنة والاجماع وهو دلیل الوجوب الشامل للارض المتنازة المذکورة ومع اطلاق قول الفقهاء یجب العشر فی مسقی سماء وسیح ونصفه ومسقی غرب ودالیة فلا حاجة إلی نقل فی خصوص ذلک حیث تحقق ما ذکرنا فیه بل القول بعدم الوجوب یحتاج إلی نقل صریح ۔ (۱)

عشر کی تعریف عشر زمین کی زکوٰۃ ہے جیسے کہ سونے چاندی، مال تجارت، مویشی وغیرہ پر زکوٰۃ فرض

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۵۴-۵۵

ہے، سونے، چاندی اور اموال تجارت پر چالیسواں حصہ بہ طور زکوٰۃ نکالنا فرض ہے جانوروں کی زکوٰۃ کا قانون جداگانہ ہے، اسی طرح زمین کی زکوٰۃ کا قانون ان سب سے مختلف ہے، بعض صورتوں میں پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ اور بعض صورتوں میں نصف عشر پیداوار کا بیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں بہ غرض سہولت عشر ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر کی فرضیت مع دلائل

زمین کی زکوٰۃ (عشر) کا فرض ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے

وآتوا حقہ یوم حصادہ (قرآن کریم) ——— حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے زکوٰۃ مفروضہ عشر یا نصف عشر مراد لیتے ہیں۔

یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض الخ (قرآن کریم)۔

اور زکوٰۃ پر نفقہ بولا جاتا ہے، جیسے کہ حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے:

والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ۔الخ

اور حدیث شریف میں ہے کہ

فیما سقت السماء والعیون اوکان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر ——— وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ فیما سقت الانہار والغیم العشور وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشور۔

اجماع: عشر کی فرضیت پر اجماع امت ہے۔

دلیل عقلی: عشر کی ادائے گی نعمت خداوندی کی شکر گذاری، فقیر ومحتاج کو فرائض کی ادائے گی پر تقویت اور نفس کو معاصی اور رذائل سے پاک وصاف کرنے وغیرہ خوبیوں پر مشتمل ہے جو شرعاً وعقلاً مطلوب ولازم ہیں۔ (۱)

---

(۱) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۰

وجوب عشر کی شرائط

پہلی شرط : مسلمان ہونا ہے کیوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں اسی بنا پر اگر کسی مسلمان کی کوئی عشری زمین کافر خریدے تو اس زمین پر عشر کے بجائے خراج عائد کر دیا جاتا ہے کیوں کہ عشر ایک اسلامی عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں اس لیے بہ مجبوری اس زمین کا وظیفہ بدلا گیا ورنہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ ابتداء میں زمین کا جو وظیفہ مقرر ہو جائے خواہ عشر ہو یا خراج وہ ہمیشہ کے لیے ناقابل تبدیل ہوتا ہے، اسی لیے اگر مسلمان نے کسی کافر کی خراجی زمین خریدی تو خریدار کے مسلمان ہونے کے باوجود اس زمین کا وظیفہ خراج ہی رہے گا۔ (۱)

دوسری شرط : زمین کا عشری ہونا، خراجی زمین میں عشر واجب نہیں، کیوں کہ حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایک زمین میں دو وظیفے عشر و خراج جمع نہیں ہو سکتے۔ (۲)

أن تكون الارض عشرية فلا تجب الزكوٰة فى الارض الخراجية لان العشر والخراج لايجتمعان فى ارض واحدة ۔ (۳)

تیسری شرط : زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے پیدا نہ ہو خواہ کسی تقدیری سبب سے یا اس کی کوتاہی اور غفلت سے کہ زراعت ہی نہیں کی یا اس کی خبر گیری اور حفاظت نہیں کی، بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا۔ (۴)

وجود الخارج فلو لم تخرج الارض شيئا لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج ۔ (۵)

چوتھی شرط : یہ ہے کہ پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کو پیدا کرنے اور اگانے کا رواج ہو عادةً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو، خودرو گھاس یا بے کار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں

---

(۱) بدائع ۲/ (۲) ایضاً (۳) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۲ (۴) بدائع ۲/

(۵) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۲

جائیں توان میں عشر واجب نہیں، گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہے توان میں بھی عشر واجب ہے اور اگر ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا ہے تو نہیں ۔ (۱)

و منها ان یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلا عشر فی الحطب والحشیش والقصب الفارسی لان هذه الاشیاء لاتستمنی بها الارض ولاتستغل الارض به عادة .... حتی قالوا فی الارض إذا اتخذها مقصبة وفی شجرة الخلاف التی یقطع فی کل ثلاث سنین او اربع سنین انه یجب فیه العشر۔ (۲)

عقل و بلوغ شرط نہیں

عام احکام شرعیہ میں عاقل و بالغ ہونا بھی شرط ہوتا ہے مگر زمین پر وجوب عشر کے لیے یہ دونوں شرطیں نہیں مالک زمین نابالغ بچہ ہی یا مجنون ہو مگر اس کی زمین سے پیداوار حاصل ہوتی ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ ان دونوں کے اولیاء پر اس کی ادائے گی فرض ہو گی، بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ بچہ یا مجنون کے مال میں واجب نہیں ہے۔

واما العقل والبلوغ فلیسا من شرائط اهلیة وجوب العشر حتی یجب العشر فی ارض الصبی والمجنون الخ۔ (۳)

زمین کی ملکیت بھی شرط نہیں

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی ضروری نہیں اسی لیے وقف کی زمینیں جو کسی کی ملک میں نہیں ہوتیں ان کی پیداوار پر بھی عشر واجب ہے، نیز جس شخص کی زمین اپنی ملک نہیں بلکہ کسی سے عاریت یا کرایہ پر لے کر اس میں کاشت کرتا ہے تو پیداوار کا عشر اسی شخص کے ذمہ ہے جو پیداوار حاصل کرتا ہے، مالک زمین کے ذمہ نہیں۔

(۱ - ۲) بدائع صنائع ۲/۵۸ (۳) بدائع ۲/۵۶

وكذلك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب في اراضي التي لا مالك لها وهي الاراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبت ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وآتوا حقه يوم حصاده، وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب او دالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة۔

وآجر ارضه العشرية فعشر الخارج على المواجر عنده وعندهما على المستاجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا ان العشر يجب في الخارج والخارج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير۔ (۱)

على خلاف المستأجر بين الإمام وصاحبيه بدائع وفي الحاوي وبقولهما نأخذ۔ (۲)

ويجب الخراج في ارض الوقف والصبي والمجنون لوكانت الارض خراجية والعشر لو عشرية ۔(۳)

أحكامِ عُشر

(۱) اگر کسی شخص نے اپنی زمین نقد روپیہ کے عوض کرایہ یا مقاطعہ پر دی تو اس کی پیداوار کا عشر مفتی بہ قول کے مطابق مالک زمین کے ذمہ نہیں بلکہ مقاطعہ دار کے ذمہ ہے جو کاشت کر کے پیداوار حاصل کرتا ہے۔ (۴)

(۲) پیداوار کا عشر ادا کرنے سے قبل اس غلہ کو کھانا، فروخت کرنا وغیرہ تصرفات جائز نہیں ورنہ اتنی مقدار کا بھی عشر ادا کرنا ہوگا۔

ولا یاکل من طعام العشر حتی یؤدی العشر وان أكل ضمن عشره۔ (۵)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) درمختار ۲/۳۳۴ (۳) رد المحتار ۲/۱۴۸ (۴) درمختار (۵) مجمع الفتاوی

(۳) جس شخص پر عشر یا خراج واجب الادا تھا وہ ادائے گی سے قبل مرگیا تو اس کے ترکہ (میراث) میں سے وہ عشر یا خراج وصول کیا جائے گا۔

من علیہ عشر او خراج ومات أخذ من ترکتہ وفی روایۃ لابل یسقط بالموت والاول ظاھر الروایۃ۔ (۱)

(۴) اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت پر دے دی کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشت کار کا مثلاً دونوں نصا نصف ایک تہائی اور دو تہائی، اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔

فأما علی مذھبھما فالمزارعۃ جائزۃ والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما۔ (۲)

(۵) اگر کسی شخص نے کوئی عشری یا خراجی زمین بہ غرض تجارت خریدی اور اس میں کاشت کر رہا ہے تو اس کی پیداوار پر عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، زکوٰۃ تجارت واجب نہ ہوگی کیوں کہ زمین کا اصل وظیفہ عشر یا خراج ہے، نیت تجارت کی وجہ سے اس میں دوسری زکوٰۃ لازم نہ آئے گی۔

وعلی ھذا قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارۃ او اشتری ارض خراج للتجارۃ ان فیھا العشر او الخراج ولا تجب زکوٰۃ التجارۃ مع احدھما .... لان سبب الوجوب فی الکل واحد وھو الارض الا تری انہ یضاف الکل الیھا یقال عشر الارض وخراج وزکوٰۃ الارض وکل ذلک حق اللہ تعالیٰ وحقوق اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بالاموال النامیۃ لا یجب فیھا حقان منھا بسبب مال واحد کزکوٰۃ السائمۃ مع التجارۃ واذا ثبت انہ لا سبیل الی اجتماع العشر والزکوٰۃ واجتماع الخراج۔ (۳)

وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی تعیین و تحدید نہیں

عشر کا ضابطۂ شرعی امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ ہے کہ پیداوار کم ہو یا زیادہ بہر حال اس کا عشر ادا کرنا

(۱) درمختار ۳۳۲/۲ (۲) بدائع ۵۶/۲ (۳) بدائع ۵۸/۲

واجب ہے، اس کے لیے زکوٰۃ کی طرح کسی خاص نصاب کی تعیین وتحدید نہیں کہ جس سے کم پر عشر
ساقط ہو جائے۔ وجہ اس کی قرآن وحدیث کے الفاظ کا عموم ہے، یعنی قرآن کریم کی آیات کر نور صلی اللہ
علیہ وسلم کی احادیث یہ بتلاتی ہیں کہ زمین کی پیداوار کم ہو یا زیادہ بہرصورت عشر واجب۔

وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر في كثير الخ
وقليله ولا يشترط فيه النصاب عند ابي حنيفة رح .... ولأبي حني
عموم قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبت ما كسبت
ومما أخرجنا لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وق
النبي صلى الله عليه وسلم : ما سقته السماء ففيه العشر وما سقـ
بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكث
ولان سبب الوجوب وهي الارض النامية بالخارج لا يوجب التفصيل بـ
القليل والكثير۔ (۱)

مقدار واجب

لفظ عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصہ لیکن مقدار واجب میں حضور اکرم صلی لیہ وسلم
نے یہ تفصیل بیان فرمائی ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر (۲)
فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر وما سُقي بالنضح نصف الع (۳)
عن جابر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما سقت الانهار
والغيم العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر۔ (۴)

یعنی جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہوا اس میں عشر ہے اور جس کو بڑے ڈول وغیرہ کے ذریعہ سیراب
کیا جائے اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے۔

---

(۱) بدائع ۲/۵۹ (۲) ایضاً (۳) بخاری شریف ۱/۲۰۱
(۴) مسلم و ابوداؤد بحوالہ المغنی ۲/۲۹۳

چنانچہ یہ بات واضح ہوگئی کہ جس زمین کی آب پاشی پر کچھ محنت یا خرچ ہو، جیسے چاہی زمینوں میں یا نہری زمینوں میں جن میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے تو ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ واجب الادا ہوتا ہے۔ (نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اصطلاح میں عام طور پر جس کو عشر کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے ضمن نصف عشر بھی داخل ہے)۔

(۶) اگر کسی زمین کی آب پاشی کچھ تو بارش سے اور کچھ کنویں یا نہر وغیرہ کے پانی سے ہو تو اس میں اکثر کا اعتبار کیا جائے گا کہ زیادہ آب پاشی بارش کے پانی سے ہے تو بارش سے ہے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نصف عشر واجب ہوگا۔

ولو سقی الزرع فی بعض السنة سیحا وبعضها بآلة یعتبر فیه الغالب لان للاکثر حکم الکل۔ (۱)

(۷) جس زمین کی آب پاشی بارش اور کنویں وغیرہ سے برابر ہو تو اس میں آدھی پیداوار کا عشر اور آدھی کا نصف عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۸) بونے، کاٹنے، جوتنے نیز حفاظت کرنے اسی طرح بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو خراجات ہیں اُن کو وضع کیے بغیر پوری پوری پیداوار کا عشر ادا کرنا لازم اور ضروری ہے۔

ولایحتسب لصاحب الارض ما أنفق علی الغلة من سقی او عمارة او اُجر الحافظ اُو اُجر العمال اُو نفقة البقرة لقوله صلی اللّٰه علیه وسلم ماسقته السماء ففیه العشر وماسقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر اوجب العشر و نصف العشر مطلقا عن احتساب هذه المؤن ولأن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اوجب الحق علی التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت المؤن لارتفع التفاوت۔ (۳)

(۹) صاحب بدائع کے درج بالا دلیل کے پیش نظر جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کو بھی اصل پیداوار سے وضع نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ

---

(۱) بدائع ۶۲/۲ (۲) ردمختار (۳) بدائع ۶۲/۲

کاشت میں جدید طریقوں کو اختیار کرنے سے پیداوار بھی زیادہ ہوگی اور اختیار نہ کرنے کی صورت میں اسی کے تناسب سے پیداوار میں کمی واقع ہوگی، لہٰذا کل مجموعی پیداوار ہی پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔

(۱۰) اگر کوئی بادشاہ یا اس کا نائب کسی عشری زمین کا عشر معاف کردے تو شرعاً نہ تو اس کے لیے معاف کرنا جائز ہے اور نہ مالک زمین کو یہ عشر اپنے خرچ میں لانا جائز ہوگا۔ بلکہ اس کے ذمہ لازم ہے کہ خود مقدار عشر نکال کر فقرا، مساکین وغیرہ پر صدقہ کردے۔

وترك (السلطان او نائبه) لا يجوز اجماعًا و يخرجه بنفسه إلى الفقراء۔(۱)

(۱۱) احناف کے یہاں پیداوار کے عشر یا نصف عشر دینے کے بجائے غربا، فقرا، مساکین کو اس کی قیمت دینا بھی جائز ہے۔

واما صفة الواجب فالواجب جزء من الخارج لانه عشر الخارج أو نصف عشره وذلك جزءه إلا انه واجب من حيث انه مال لا من حيث انه جزء عندنا حتى يجوز اداء قيمته عندنا وعند الشافعي الواجب عين الجزء ولا يجوز غيره۔(۲)

مکھانہ، سنگھاڑا، درختِ شہتوت وغیرہ کی کاشت پر عشر واجب ہے

زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر وجوب عشر کے لیے یہ شرط ہے کہ اس میں کسی چیز کی کاشت سے عادۃً نماء ارض اور تحصیل آمدنی مقصود ہو، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تحصیل آمدنی کی غرض سے اپنی زمین میں بانس وغیرہ بوتا ہے تو اس پر عشر واجب ہے۔

لہٰذا درج بالا اصول کے پیش نظر پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ نیز جلانے اور تعمیرات میں کار آمد لکڑیوں کے درخت اگانے نیز ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگانے کی صورت میں ان پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا، کیوں کہ دور حاضر میں اس کاشت سے عادۃً نماء ارض اور تحصیل آمدنی ہی مقصود ہے اور ہر ایسی زمین جس سے مذکورہ بالا غرض

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۶۶ (۲) بدائع ۲/۶۳

وابستہ ہو حسب تصریح فقہاء وہ زمین عشر و خراج ان دونوں وظیفوں سے خالی نہیں ہو سکتی، لازمی طور پر وہاں عشر یا خراج واجب ہوگا۔(۱)

فان الارض المعدة للاستغلال لا تخلوا من احدی الوظفتین ۔ (۲)

إذا الارض لا تخلوا عن احدی المؤنتین ۔

اور دوسری جگہ مذکور ہے:

لان الاراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج ۔(۳)

کھیتی کی زمینوں کو تالاب بنا کر اس میں مچھلی کی کاشت کا حکم

آج کل عام طور پر زراعتی زمینوں میں تالاب کھود کر اس میں بارش، ندی، نہر، بورنگ وغیرہ سے پانی بھر کر اس تالاب میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اس لیے کہ مچھلی میں پیداوار کی دیگر اقسام کی بہ نسبت اخراجات و محنت کم اور نفع بہت زیادہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس مچھلی کی کاشت کو داخل زراعت قرار دے کر اس پر عشر اور زکوٰۃ اموال میں سے کون سا حکم جاری و نافذ ہو؟

زمین میں تالاب کھود کر چوں کہ یہ کاشت کی جاتی ہے لہٰذا مچھلی کی یہ پیداوار زمین سے متعلق ہے اور زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ہے، نیز عشر و خراج کا حکم وجوب زکوٰۃ اموال کے حکم وجوب کی بہ نسبت عام ہے بنا، بریں مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کے بجائے عشر و خراج ہی کے احکام جاری و نافذ ہوں گے۔

وجه ظاهر الرواية ان سبب الوجوب فی الکل واحد وهو الارض ألا تری أنه يضاف الکل إليها يقال عشر الارض وخراج الارض وزکوٰة الارض وکل واحد من ذلك حق الله تعالیٰ وحقوق الله تعالیٰ المتعلقه بالاموال النامية لا يجب فيها حقان بسبب مال واحد کزکوٰة السائمة مع التجارة واذا ثبت انه لا سبيل إلی اجتماع العشر والزکوٰة واجتماع الخراج والزکوٰة فايجاب العشر

---

(۱) بدائع صنائع ۲/۵۸ (۲) ردالمحتار ۲/۵۳ (۳) بدائع صنائع ۲/۵۷

أوالخراج اولیٰ لانهما أعم وجوبا ألا ترىٰ أنهما لا يسقطان بعذر الصبا والجنون والزكوٰة تسقط فكان ايجابهما اولیٰ ۔ (۱)

اراضی وقف پر وجوب عشر وخراج

عشر وخراج کے وجوب کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے زمین کی ملکیت شرط نہیں کیوں کہ عشر وخراج پیداوار پر واجب ہوتا ہے نہ کہ زمین پر لہٰذا زمین کی ملکیت وعدم ملکیت اس میں یکساں ہے لہٰذا وقف کی زمینیں اگرچہ کسی کی مملوک نہیں، مگر ان پر عشر وخراج واجب ہوگا۔

ثم فی العشر والخراج لا يعتبر المالك ولا اهليته حتى يجب فی الارض الموقوفة ويجب فی اراضی المكاتب والصبيان والمجانين ويجب الخراج فی ارض الوقف والصبی والمجنون لوكانت الارض خراجية والعشر لوعشرية ۔ وكذالك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فی الاراضی التی لا مالك لها وهی الاراضی الموقوفة .... ولان العشر يجب فی الخارج لا فی الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ۔(۲)

زمین کے سرکاری محصول یا اور کسی ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا

عشر زکوٰۃ زمین کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے لہٰذا کوئی مسلم یا غیر مسلم حکومت اگر زمین داروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس وصول کرتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا بلکہ مسلمانوں کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ خود اپنے طور پر اپنا عشر واجب نکال کر مصارف عشر (مصارف زکوٰۃ) میں خرچ کریں۔

مصارفِ عشر

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں اور جس طرح ادائے زکوٰۃ کے لیے یہ ضروری

---

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) تحفۃ الفقہاء ۱/۳۲۵، شامی ۲/۱۸۴، بدائع ۲/۵۶

ہے کہ کسی مستحق زکوٰۃ کو بغیر کسی معاوضہ، خدمت وغیرہ کے مالکانہ طور پر قبضہ کر دیا جائے، اسی طرح عشر کی ادائے گی میں بھی تملیک ضروری ہے۔

اما رکنہ فهو التمليك لقوله تعالىٰ وآتوا حقه يوم حصاده والايتاء هو التمليك لقوله تعالىٰ وآتوا الزكوٰة فلا تتأدى بطعام الإباحة وبما ليس بتمليك رأساً من بناء المساجد وبما ليس بتمليك من كل الوجوه - (۱)

وجوبِ عشر کا وقت

امام اعظم ابو حنیفہ رح کے نزدیک زمین میں بوئے جانے والے دانوں کے اُگ کر باہر نکل آنے سے اور پھل دار درخت پر پھل لگ جانے اور ظاہر ہو جانے سے عشر واجب ہو جاتا ہے۔

واما وقت الوجوب وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة رح - (۲)

پیداوار کی تکرار موجب تکررِ عشر ہے

وجوبِ عشر کے لیے سال گذرنا (حولان حول) شرط نہیں، اس لیے اگر کسی زمین میں ایک مرتبہ سے زیادہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر مرتبہ کی پیداوار پر الگ الگ عشر واجب ہوگا۔

والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو أخرجت الارض فى السنة مرارا يجب العشر فى كل مرة لان نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولان العشر فى الخارج حقيقة فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج وكذلك خراج المقاسمة لانه فى الخارج فاما خراج الوظيفة فلا يجب فى السنة الامرة واحدة لان ذلك ليس فى الخارج بل فى الذمة عرف ذلك بتوظيف عمرؓ وما وظف فى السنة إلا مرة واحدة - (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۶۵ (۲) بدائع ۲/۶۳

(۳) بدائع ۲/۶۲

عشر کب ساقط ہو جاتا ہے؟

پیداوار کے خود بخود ہلاک ہو جانے کی وجہ سے عشر ساقط ہو جاتا ہے۔ پوری پیداوار ہلاک ہو گئی تو پورا عشر ساقط ہو جائے گا اور اگر کچھ حصہ ہلاک ہوا ہے تو اتنی مقدار کا عشر ساقط ہو گا اور باقی مقدار قلیل ہو یا کثیر اس کا عشر واجب رہے گا۔

اگر مالک زمین کے علاوہ اور کسی شخص نے پیداوار ہلاک کر دی تو مالک اس شخص سے ضمان وصول کرے گا اور ضمان کی رقم میں سے عشر ادا کرے گا۔ اور اگر کسی نے پیداوار کا کچھ حصہ ہلاک کر دیا ہے تو ہلاک شدہ مقدار کا ضمان وصول کر کے اس ضمان کی رقم میں سے ہلاک شدہ مقدار کا عشر ادا کرنا لازم ہو گا۔

واما ما یسقط بعد الوجوب فمنها هلاك الخارج من غیر صنعه لان الواجب فی الخارج فاذا هلك یهلك بما فیه کهلاك نصاب الزکوٰة بعد الحول.......... وان هلك البعض یسقط الواجب بقدره ویؤدی عشر الباقی قل الباقی او کثر .... وان استهلکه فان استهلکه غیر المالك اخذ الضمان منه وادی عشره وان استهلك بعضه ادی عشر القدر المستهلك من الضمان الخ۔ (۱)

خراج سے متعلق تفصیلات

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوٰۃ یا عبادت تو نہیں ہے مگر زمینوں پر ایک ایسا حق شرعی ہے کہ عشر کی طرح اس کی ادائے گی بھی واجب ہے۔

خراج کی دو قسم

خراج کی دو قسمیں ہیں، خراج مقاسمہ اور خراج موظف۔ خراج مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں کہ پیداوار کا کوئی حصہ مثلاً نصف یا ثلث مقرر کر دیا جائے، اور خراج موظف کے معنی یہ ہیں کہ نقد رقم مقرر کر دی جائے۔

---

(۱) بدائع ۲/۶۵

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ اول فتح کے وقت جس زمین پر جس طرح کا خراج لگا دیا گیا پھر اس کی تبدیلی جائز نہیں، مثلاً خراج مقاسمہ کو خراج موظف سے بدل دینا یا اس کا برعکس کرنا جائز نہیں ۔

خراج موظف کی مقدار

جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان بن حنیف رضؓ کو سرزمین عراق کی پیمائش (سروے) کا حکم دیا اور حضرت حذیفہؓ کو اس کام کا نگراں مقرر فرما دیا، پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی گئی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ "جریب" ساٹھ مربع گز کو کہتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو یا پھر وہ چیز جو اس میں بوئی جائے ۔ اور ترکاری کی ایک جریب میں پانچ درہم ۔ انگور یا کھجور کا ایسا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو یعنی وہ ایسے گنجان ہوں کہ ان میں زراعت نہ ہو سکے تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے ۔ (۱)

حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس زمانہ کی عام پیداوار کا جائزہ لے کر درج بالا اشیاء کا خراج متعین فرمایا۔

ان کے سوا دوسرے پہلوؤں کے باغات (خواہ گنجان ہوں کہ جن میں زراعت نہ ہو سکے یا متفرق ہوں نیز انگور و کھجور کے وہ باغات جن میں کاشت ہو سکتی ہو) اور دوسری قابل کاشت اشیاء جن کا خراج حضرت فاروق اعظم رضؓ نے متعین نہیں فرمایا اُن کے متعلق فقہاء کرام نے تحریر کیا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو، اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں تو اس کے مناسب کمی کر دی جائے ۔ (۲)

اما خراج الوظيفة فاوظفه عمر ففي كل جريب ارض بيضاء تصلح للزراعة قفيز مما يزرع فيها ودرهم القفيز صاع والجريب ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا ...... وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم

---

(۱) ھدایہ ۲/۵۹۲ (۲) ھدایہ ، باب العشر والخراج

عشرة دراهم هكذا وظفه عمر رض بمحضرین الصحابة رض ولم ینكرها
علیه احد ومثله یكون اجماعًا۔ ا ما جریب الارض التی فیها اشجارٌ مثمرة
بحیث لایمکن زراعتها لم یذکر فی ظاهر الروایة وروی عن ابی یوسف رح
انه قال اذا كانت النخیل ملتفة جعلت علیه الخراج بقدر ما تطیق ولا ازید
علی جریب الکرم عشرة دراهم .... لان مبنی الخراج علی الطاقة الا تری
ان حذیفة بن الیمان وعثمان بن حنیف رض لما مسحا سواد العراق بامر عمر رض
و وضعا علی کل جریب یصلح للکرم عشرة دراهم فقال لهما عمر رض لعلکما حملتما
ما لا تطیق فقالا بل حملنا ما تطیق ولو زدنا لا طاقت فدل الحدیث ان مبنی الخراج
علی الطاقة فیقدر بها فیما وراء الاشیاء الثلثة المذکورة فی الخبر۔

واما خراج المقاسمة فهو ان یفتح الامام بلدة فیمن علی اهلها ویجعل
علی اراضیهم خراج مقاسمة وهو ان یُؤخذ منهم نصف الخارج اُو ثلثه اُو ربعه
وانه جائز لما روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم هکذا فعل لما فتح خیبر و
یکون حکم هذا الخراج حکم العشر ویکون ذلك فی الخارج کالعشر الا انه
یوضع موضع الخراج لانه خراج فی الحقیقة۔ والله اعلم ۔ (۱)

اَحکَام الخَراج

(۱) مذکورہ بالاتفصیل سے خراج مقاسمہ کا بھی اندازہ قائم ہوجاتا ہے کہ پیداوار کے پانچویں حصے سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

(۲) اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا کسی اور آفت سے وہ قابل کاشت نہ رہے تو خراج معاف ہوجائے گا۔ (۲)

(۳) البتہ زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود اپنی غفلت وکوتاہی سے کاشت نہ کی تو خراج موظف

---

(۱) بدائع صنائع ۲/۶۲-۶۳ (۲) ھدایہ

وصول کیا جائے گا وہ معاف نہ ہوگا، مگر خراج مقاسمہ اس صورت میں بھی معاف ہو جائے گا کیونکہ مقاسمہ تو پیداوار سے متعلق ہے اور جب پیداوار نہیں تو خراج بھی نہیں۔ (۱)

(۴) زمین پر خراج مقرر ہو جانے کے بعد مالک زمین کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں بھی وظیفۂ زمین تبدیل نہ ہوگا، خراج ہی واجب ہوگا۔ (۲)

(۵) مسلمان کو کسی کافر سے خراجی زمین خریدنا جائز ہے مگر مسلمان کے مالک ہو جانے کے بعد بھی وظیفۂ زمین بدستور خراج ہی رہے گا۔ بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے کہ انھوں نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج ادا کرتے رہے، جس سے معلوم ہوا کہ مسلمان کو خراجی زمین خریدنا اور اس کا خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ (۳)

(۶) اگر زمین میں سال بھر میں دو یا زیادہ مرتبہ پیداوار حاصل کی جائے تب بھی خراج موظف ایک ہی رہے گا مکرر واجب نہ ہوگا، کیونکہ خراج موظف کا تعلق پیداوار سے نہیں بلکہ زمین سے ہے، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ عشری زمین سے سال بھر میں غلہ اگایا جائے گا اتنی مرتبہ عشر ادا کرنا بھی واجب ہوگا، کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے۔

ولایتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنة لو عمَّ ظفا والأبان كان خراج مقاسمة تكرر لتعلقه بالخارج كالعشر فانه يتكرر۔ (۴)

(۷) اگر خراجی زمین کسی دوسرے شخص کو اجارہ پر دے دی تو اگر یہ اجارہ بٹائی کی بنیاد پر ہے کہ مالک زمین اور مستاجر کے درمیان پیداوار کے حصے مقرر ہو کر تقسیم ہو تو خراج مقاسمہ بھی دونوں شخصوں پر اپنے اپنے حصہ کے مطابق واجب ہوگا اور اگر اجارہ کچھ نقد رقم پر کیا گیا ہے تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق خراج موظف مستاجر کے ذمہ ہوگا جیسا کہ باب عشر میں گذرا۔ (۵)

(۸) اگر کسی بادشاہ یا اس کے نائب نے کسی شخص کے لیے خراج زمین معاف کر دیا تو معاف کرنا جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ کا استعمال اس شخص کے لیے جائز ہے بشرطیکہ یہ شخص مصرف خراج ہو،

---

(۱) هدايه مع فتح القدير ۴/۳۶۲ (۲) هدايه (۳) هدايه مع فتح القدير ۴/۳۶۵

(۴) درمختار ۴/۱۹۲ (۵) ردالمحتار وغیرہ

مثلاً دینی خدمات یعنی تعلیم، تبلیغ، قضا، یا جہاد وغیرہ میں مشغول ہے اور جو شخص مصرفِ خراج نہ ہو تو اس کو خراج کی یہ رقم یا غلہ وغیرہ خود استعمال کرنا جائز بلکہ خراج کی مذکور رقم اس کے لیے واجب التصدق ہے۔

ترك السلطان أو نائبه الخراج لرب الأرض أو وهبه له ولو بشفاعة جاز وحل له لو مصرفا والا تصدق به وبه يفتى.......... ولو ترك العشر لا يجوز اجماعا ويخرجه بنفسه للفقراء۔ (۱)

مصارفِ خراج

خراجی زمینوں سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو اس کا مصرف اسلامی ملک اور مسلمانوں کی مصالح عامہ ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات و تنخواہیں، عمال حکومت اور علماء وطلبہ نیز مفتیوں اور قاضیوں کا بقدر کفایت گذارہ خراج کی مد سے دیا جائے گا۔ سڑکوں اور پلوں کی تعمیر ومرمت کا خرچ بھی اس مد سے دیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الی الامام والجزية يُصرف فی مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر الا الجسر ويعطی قضاة المسلمين وعمالهم منه ما يكفيهم ويدفع منه أرزاق المقاتلة وذراريهم قال فی الفتح يعطی أيضا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۲)

اور امیر المؤمنین جو رقم خراج اراضی سے یا بنی تغلب کے دوگنے عشر سے حاصل کرے یا اس کو اہل حرب کی طرف سے کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو، وہ سب مسلمانوں کی مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں اور اس سے قاضیوں عمال حکومت اور علماء کرام کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائے گا، فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین وطلبۂ علم دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

(۱) رد المحتار ۴/۱۶۶ (۲) فتح القدیر ۴/۳۸۴، درمختار ۴/۲۱۷ (۳) فتح القدیر ۴/۳۸۴

ہندوستان میں ادا، خراج کی صورت

ہندوستان میں چوں کہ اسلامی حکومت نہیں ہے لہٰذا مسلمانانِ ہند پر واجب ہے کہ وہ اپنی خراجی زمینوں کا خراجِ موظف یا خراجِ مقاسمہ خود اپنے طور پر نکال کر مدارس اسلامیہ، علما، طلبۂ دین وغیرہ مذکورہ بالا مصارف خراج میں صرف کریں۔

زمین کا محصول یا زمین کے سلسلہ کا کوئی ٹیکس ادا کرنے سے خراج کی ادائے گی شرعاً معتبر وصحیح نہ ہوگی۔

لان الکافرین لیس لھم ولایۃ أخذ الخراج من المسلمین وایضا لیسوا بمصارف الخراج کما فی جامع الفصولین۔

واللّٰہ اعلم بالصواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواب

محوراوّل

از:۔۔۔۔۔۔ مولانا عبد الرحمٰن صاحب ۔۔۔۔۔۔ مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی۔ اور ان پر عشر واجب ہو گا۔ یہ زمینیں عشری ہوں گی جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر کے رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو مدینہ طیبہ آنیکی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی۔ اس لیے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار پائیں۔

اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے ضابطے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آگئیں وہ سب عشری ہوں گی۔ جیسے خیبر کی زمین کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے۔ اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور ان ہی لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی جن کی ملکیت میں ابتک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا۔ اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں اور ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی ہوں گی۔ جیسے شام وعراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہی معاملہ فرمایا۔ بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

أرض العرب وهي من حد الشام والكوفة إلى أقصى اليمن وأسلم أهله طوعا أو فتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة أيضا بإجماع الصحابة عشرية لأنه أليق بالمسلم وكذا بستان مسلم أو كرمه كان داره۔ درر إلى قوله (وسواد) قرى (العراق وحده من العذيب إلى عقبة حلوان عرضا ومن العلث إلى عبادان طولا وما فتح عنوة ولم يقسم بين جيشنا إلا مكة سواء أقر أهله عليه أو نقل إليه كفارا أخر أو فتح صلحا خراجية۔ [1]

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنایا گیا۔ تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمانوں نے ان کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا۔ وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا۔ اور اگر وہ خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نوآباد اراضی عشری ہوں گی ــــــــ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس کا پانی پر ہے جس سے ان کو سیراب کیا جاتا ہے۔ اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے امام ابویوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

وموات أحياه ذمي بإذن الإمام أو رضخ له كما مر خراجي ولو أحياه مسلم اعتبر قربه وكل منهما أي العشرية والخراجية إن سقي بماء العشر أخذ منه العشر وإن سقي بماء الخراج أخذ منه الخراج لأن النماء بالماء قال

---

[1] درمختار على هامش الرد ۳۲۵/۳ تا ۳۲۷۔

وفي رد المحتار بعد كلام طويل فتحصل أن الماء يعتبر فيما لو أحيا مسلم أرضا أو جعل داره بستانا بخلاف المنصوص على أنه عشري أو خراجي وقدمنا عن الدر المنتقى أن المفتى به قول أبي يوسف رح أنه يعتبر القرب وهو ما مشى عليه المصنف أولا. الخ. [1]

محورِ چہارم کا جواب

۱ــــــ تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی دور میں بھی ان پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری ہیں۔ البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان چلے گئے ہیں۔ انکی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء کی وجہ سے خراجی ہو جائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی ہو تو وہ بھی بوجہ استیلاء عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

۲ــــــ اگر اس سے مراد افتادہ زمین ہے تو اگر یہ حکومت کی نہیں ہے بلکہ اپنے گھر کے قریب ہے اور اپنی ہے۔ اس کے استعمال میں اجازت کی ضرورت نہیں ہے تو ایسی زمین تو گھر اور اس کے قرب و جوار کی زمین عشری نہیں ہے اور نہ خراجی ہے۔

اور اگر یہ ارض موات ہے تو اس کا ایک حکم تو محور اول کے ذیل میں مذکور ہوا۔ جہاں امام ابو یوسفؒ کے قول کی ترجیح ذکر کی تھی۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ اب ہندوستان میں ارض موات ظاہر ہے کہ حکومت کی ملک ہے۔ اس کی اجازت سے اگر مسلمان اس کا احیاء کرے گا تو یہ زمین خراجی ہوگی۔

۳ــــــ ہندوستان میں سرکار کو دی جانے والی مالگذاری سے خراج ادا نہیں ہوگا۔

---

[1] رد المحتار ۳/۲۸۴۔

۴۔ عشر و خراج، شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں مشترک ہے۔ عشر میں ٹیکس کے ساتھ ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن چونکہ اسلامی حکومت کا عائد کردہ ٹیکس ہے اور اس کے مصارف بھی متعین ہیں اس لیے اس کی ادائیگی ضروری ہے اسلامی حکومت ہوتی تو وہ وصول کرتی اور اس کو اس کے مصارف میں صرف کرتی۔ وہ نہیں ہے تو خود مسلمان کو خراج کی رقم اس کے مصارف میں خرچ کرنا چاہئے۔ خراج کی زمین سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو تو اس کا مصرف (اسلامی حکومت میں) تو عام مصالح ملک و اہل اسلام ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات اور عمال حکومت اور علماء و طلباء، مفتیوں اور قاضیوں کا نفقہ بقدر کفایت اس مد سے دیا جائے گا۔ سڑکوں اور پلوں کی تعمیر و مرمت کا خرچہ بھی اس مد سے کیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الی الامام والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطی قضاة المسلمین وعمالهم وعلماءهم منه ما یکفیهم ویدفع منه ارزاق المقاتلة وذراریهم اهـ قال فی الفتح ویعطی ایضا المعلمین والمتعلمین وبهذا اتدخل طلبة العلم ۔[1]

لیکن ہندوستان میں ان میں سے بعض مصارف نہیں ہیں۔ اس لیے ہندوستان میں مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کریں جو ہندوستان میں موجود ہیں جیسے مدارس دینیہ کے مدرسین و طلباء، فتوی اور تبلیغ و قضا کے کام کرنے والے علماء ان پر یہ رقوم خرچ کریں۔

ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے، مقاسمہ یا موظف اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں۔ اراضی سندھ کے متعلق تو علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ مقرر ہے، جو

---

[1] فتح القدیر ۴/۳۸۴۔

محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا تھا اور وہ خراج مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ۔
لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد دوسرے علاقے ہندوستان کے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں۔ ان میں اگرچہ اتنی بات ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا تھا مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی۔ مقاسمہ یا موظف؟
لیکن علاء الدین خلجی کے زمانے کے تغیرات و اصلاحات میں سے ایک تغیر یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی (مقاسمہ) کا قاعدہ جاری کر دیا۔ اس کے بعد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ اگرچہ شرعی حیثیت سے وہ تبدیلی جو خلجی وغیرہ نے کی مقبول نہیں اس لئے کہ اول فتح کے قانون کے خلاف کرنے کا کسی کو استحقاق نہیں ——— اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف (نقد) کا حکم جاری ہے۔
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہونچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور اور کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم۔

كما وضع عمر رضي الله عنه على السواد لكل جريب وهو ستون ذراعا بذراع كسرى
سبع قبضات يبلغه الماء صاعا من بر أو شعير ودرهما[1]

ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری مختلف قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعین نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہاء نے فرمایا کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔ اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں ہے تو اس کے مناسب کمی کردی جائے۔
۵ ——— عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں سے نکالا جائے گا۔ بونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے

---

[1] درمختار۔

اور بیلوں اور مزدوروں کی اجرت اور کھاد و دوا وغیرہ کے مصارف منہا نہ ہوں گے۔

بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج

(درمختار) أي يجب العشر في الاول ونصفه في الثاني بلا رفع اجرة العمال

ونفقة البقر وكري الانهار واجرة الحافظ ونحو ذالك (رد)[1]

۶۔۔۔۔ اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت (بٹائی) پر دی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً دونوں نصفا نصف ہوں یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔

اگر زمین کا مالک مسلمان ہے اور بٹائی دار کافر ہے تو عشر چونکہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ اس لیے عشر کا تحمل اس صورت میں مسلمان ہی کو کرنا ہوگا۔ البتہ مسلمان مالک یہ کرسکتا ہے کہ بٹائی میں اپنا حصہ زیادہ رکھ لے۔ (عبد ضعیف)

اگر مالک کافر ہے تو زمین کا وظیفہ خراج ہوگا اور بٹائی کی صورت میں مسلمان اور کافر دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق خراج مقاسمہ ادا کریں گے۔ اور اگر اجارہ کچھ نقد روپے کے عوض کیا گیا ہے تو قول مفتی بہ کے مطابق خراج مؤظف مستاجر کے ذمہ ہوگا۔[2]

محور پنجم کا جواب

۱۔۔۔۔ عشر کے وجوب کے لیے کوئی مقدار حنفی مسلک میں متعین نہیں ہے۔ پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر حال میں اس کا عشر نکالنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور وجہ اس کی آیات قرآنیہ کا عموم ہے۔ "ومما أخرجنا لكم من الارض"۔ "وآتوا حقه يوم حصاده"۔ (الخراج)[3]

۲۔۔۔۔ وجوب عشر کی متعدد شرطیں ہیں۔ ان میں سے چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہو خودرو گھاس

---

[1] رد المحتار [2] عشر و خراج کے احکام ص۳۸۱ [3] بدائع وغیرہ۔

یا بیکار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں اُگ آئیں تو ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہو تو ان میں بھی عشر واجب ہے۔ اور ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا تو عشر واجب نہیں۔

۳ــــ عشر زمین کی پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔ مچھلی زمین کی پیداوار نہیں ہے۔ اس لیے زمین کی کاشت میں اس کو داخل کرنا اور عشر واجب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ یہ مال تجارت ہے۔ اس لیے اس پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۴ــــ شہد میں حنفیہ کے یہاں عشر ہے۔ شوافع نے شہد میں عشر کے وجوب کا انکار اس لیے کیا کہ یہ نماء ارض سے نہیں۔ صاحب بدائع نے اس کا جواب یہ دیا کہ شہد کی مکھیاں انوار الشجر کو چوستی ہیں اور شجر کے نور وثمر میں عشر ہے تو یہ بھی نماء ارض سے ہے اس لیے اس میں عشر ہے۔ آثار واحادیث کے علاوہ عقلی دلیل کا یہ جواب دیا اور اس کو نماء ارض سے قرار دیا۔ ریشم کے ان کیڑوں کی پرورش شہتوت کے درختوں کے پتوں، پھلوں سے ہوتی ہے۔ جب یہ کیڑا پتوں کو چاٹ جاتا ہے تو پھل کہاں باقی رہے گا۔ اور توت میں عشر ہے۔ تو توت جب ان کیڑوں کی غذا ہے تو اس میں عشر ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نماء ارض سے ہے۔ "التوت شجر يقتات بورقه دود القز" (منجد) اس پر شبہ سا ہوتا ہے کہ یہ کیڑا پتوں کو کھاتا ہے اور پتوں میں عشر نہیں؟ ــــ لیکن ظاہر یہ ہے کہ پتوں کو مع پھل کھا جاتا ہے۔

۵ــــ وہ درخت جن سے پھل حاصل کرنا مقصود نہیں لیکن آمدنی کی غرض سے ان کو اگایا جاتا ہے ان میں بھی عشر واجب ہے۔ جیسے نمبر (۲) جواب کے تحت مذکور ہوا کہ گھاس اور بانس کو اگر آمدنی حاصل کرنے کی غرض سے اگایا جائے تو ان میں بھی عشر واجب ہے۔

۶ــــ جو سبزیاں عشری زمین میں تجارت کی غرض سے اگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب ہے۔ جو سبزی گھر کی چھت یا صحن وغیرہ میں اگائی جاتی ہے اس میں عشر واجب نہیں۔ گھر، قبرستان میں عشر نہیں ہے۔

"ولا شيئ في دار ومقبرة" (درمختار)

فاما كون الخارج مماله ثمرة باقية أو ليس له ثمرة باقية وهو الخضراوات

كالبقول والرطاب والخيار والقثاء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى[1]۔

۷ــــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔

ويجب مع الدين وفي ارض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف (درمختار) قوله ووقف أفاد أن ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الارض[2]۔

والله تعالیٰ أعلم

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۹ [2] رد المحتار عن البدائع ۲/۶۷۔

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی فقہ اکیڈمی کی جانب سے

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل

اور ان کے شرعی حل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

دور حاضر کے پیچیدہ مسائل کے بارے میں رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے

☆ ماسونیت، کمیونزم، قادیانیت، بہائیت سے وابستگی ☆ انشورنس ☆ مذہب وجودیہ ☆ مقالات کی طباعت
☆ ضبط تولید ☆ چاند کا ثبوت ☆ رجم کی سزا ☆ شراب ☆ عدالت میں حلف توریت، انجیل ☆ ٹیسٹ ٹیوب بے بی
☆ کرنسی نوٹ ☆ مصحف عثمانی کا خط ☆ پیوند کاری ☆ لکڑی کے تابوت میں مسلمانوں کی تدفین ☆ انبیاء کی تصاویر
☆ پوسٹ مارٹم ☆ باکسنگ، فری اسٹائل ☆ جھٹکے کا گوشت ☆ کیسٹ میں قرآن ☆ نالی کے پانی کو فلٹر کرنے کا حکم
☆ تبدیلی جنس ☆ بینک سے رقم ٹرانسفر ☆ قرآنی آیات تصاویر کی شکل میں ☆ زوجین کے درمیان ٹیسٹ ٹیوب
بے بی ☆ کعبہ کا مجسمہ بنانا ☆ شرکت مضاربت ☆ یانصیب کا عمل ☆ دوران علاج ستر کھولنے کا ضابطہ

ناشر
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ

چالیس بڑے مسلمان

حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ
حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ
حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ
شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ
حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ
حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ
مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ
امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ
شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ
حضرت مولانا سید اصغر حسین دیوبندیؒ
حضرت مولانا محمد الیاس کاندھلویؒ
مفتی کفایت اللہ دہلویؒ
حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ
حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ
مولانا شاہ عبدالقادر رائے پوریؒ
حضرت مولانا مفتی محمد حسن امرتسریؒ
شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی لاہوریؒ
حضرت مولانا رسول خان ہزارویؒ
شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ
حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ
حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ
حضرت مولانا سید بدر عالم مہاجر مدنیؒ
حضرت مولانا خیر محمد جالندھریؒ
حضرت مولانا عبدالرحمٰن کاملپوریؒ
حضرت مولانا شاہ وصی اللہ فتح پوریؒ
حضرت مولانا شبیر علی تھانویؒ
مولانا عبدالباری انصاری لکھنویؒ

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ
حضرت ڈاکٹر عبدالحئی عارفیؒ
حضرت حاجی محمد شریف ہوشیارپوریؒ
حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوریؒ
مسیح الامت مولانا شاہ مسیح اللہؒ
حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ
حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ
مولانا عبداللہ درخواستیؒ
حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ
حضرت مولانا نور احمد رحمۃ اللہ علیہ
حضرت مولانا مفتی محمودؒ

لکھنے والے اکابرین:

علامہ سید سلیمان ندویؒ
حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہ
حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ
مولانا خیر محمد جالندھریؒ
حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ
حضرت مولانا عبدالباری ندوی
مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ
مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ
ڈاکٹر عبدالحئی صاحب عارفیؒ
مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ

مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذیؒ
مولانا سعید احمد اکبرآبادی
جناب حضرت محمد زکی کیفیؒ
مولانا ابوالزاہد سرفراز خان صاحب صفدر
علامہ جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی
مولانا پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹیؒ
مولانا ایوب جان بنوری
مولانا محمد عاشق الٰہی بلندشہری
مولانا حکیم محمد اختر صاحب
مولانا انظر شاہ کشمیری
مولانا عبدالرشید ارشد صاحب

جلد دوم

ترتیب

سید حافظ محمد اکبر شاہ بخاری

ناشر

ادارۃ القرآن کراچی

زکوٰۃ

اور

مسئلہ تملیک

تحریر

☆ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ☆ مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ

☆ مولانا عبدالدائم جلالیؒ ☆ مولانا عتیق احمد قاسمی

نیز مسئلہ ہذا سے متعلق مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی
کے مضامین اور انکے اوپر استدراک

مرتب: مولانا عتیق احمد قاسمی

اس کتاب میں مستند اکابر علماء نے مندرجہ ذیل موضوعات کے اعتبار سے روشنی ڈالی ہے۔
☆ اسلام میں زکوٰۃ کی اہمیت ☆ مصارف زکوٰۃ اور قرآن ☆ مسئلہ تملیک کے چند پہلو ☆ تملیک پر آیات قرآنی سے استدلال ☆ شرعی بیت المال کی چار مدات ☆ عاملین زکوٰۃ کا دائرہ ☆ تملیک شخصی کے نظریہ کی حقیقت ☆ کیا ایک مقام کی زکوٰۃ دوسرے مقام پر صرف نہیں ہوسکتی؟ ☆ پبلک اداروں کی حیثیت ☆ مصارفِ زکوٰۃ ☆ فقراء اور مساکین ☆ عاملین زکوٰۃ ☆ مؤلفۃ القلوب ☆ فی الرقاب ☆ غارمین ☆ فی سبیل اللہ ☆ ابن السبیل ☆ قربانی کی کھالوں کا شرعی حکم

ناشر
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ

جدید فقہی مباحث

☆ اسلام کا نظام عشر و خراج ☆
واراضی ہند کی شرعی حیثیت

جلد دوم

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

جلد ۔ ۹

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الهند)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی و دنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچا دیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے کہ مجلہ فقہ اسلامی کی چھٹی جلد کا دوسرا حصہ ہدیۂ ناظرین کیا جارہا ہے۔ چھٹے فقہی سمینار کے مقالات پر مشتمل یہ دستاویزی مجموعہ اسلام کے نظام عشر و خراج کے موضوع پر اس دور کا جامع ترین تحقیقی کام ہے۔ جس میں مختلف علماء و اصحاب افتاء نے موضوع کے مختلف گوشوں پر غیر معمولی تحقیقی کام انجام دیا ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی نے پچھلے چند برسوں میں جو تحقیق و مطالعہ کا نیا رجحان پیدا کیا ہے۔ اور ہمارے علماء نے جس طرح قدیم ذخیروں کو کھنگالنے اور نئے حالات پر شرع اسلامی کی تطبیق کا کارنامہ انجام دیا ہے نہ صرف یہ کہ قانون کا رشتہ زندگی سے جوڑتا ہے بلکہ شرع اسلامی کی حرکیت (DYNAMISM) کا بہترین ثبوت ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قانون وہی زندہ رہ سکتا ہے جس کا زمین سے رشتہ ہو اور جو زندگی کے مسائل کو چھوتا ہو۔ قانون اپنے اصول و کلیات کے اعتبار سے دائمی اور پائیدار حیثیت رکھتا ہے۔ جبکہ اسکی جزئیات اور مختلف زمان و مکان میں اس کی تطبیق (APPLICATION) وقت اور مقام کی گرد و غبار سے مبرا نہیں ہوتا۔ فقیہ کا اصل مقام یہی ہے کہ وہ غور کرے کہ کون سے احکام مخصوص احوال، عرف اور کسی خاص جغرافیائی مقام کے تقاضوں پر مبنی ہیں اور حالات، عرف اور زمان و مکان کی تبدیلی کا اصل احکام پر کیا اثر پڑے گا اور پھر قواعد و کلیات، مصالح و مقاصد شرع اور پائیدار اصول و ضوابط کو سامنے رکھتے ہوئے نئے حالات پر احکام کی تطبیق کرے۔

اراضی کی حیثیت، کسی ملک کی فتح کے وقت، اس ملک کی اراضی کے ساتھ فاتحین کے برتاؤ پھر

ملک کے حالات کی سیاسی تبدیلیاں، حقوق ملکیت کے سلسلہ میں انسانوں کے بنائے ہوئے مختلف قوانین کے اثرات اور عشر و زکوٰۃ جیسے مسائل میں شریعت کے بنیادی احکام اس مسئلہ کو بلاشبہ بدلتے ہوئے حالات میں غور و فکر کا موضوع بنانے کی ضرورت پر دلیل ہیں۔

مجھے خوشی ہے کہ ہمارے علماء نے مسئلہ کا گہرائی اور گیرائی کے ساتھ جائزہ لیا ہے اور اپنے مقالہ میں نازک و حساس مسائل کو چھیڑا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ پچھلے مجموعوں کی طرح یہ مجموعہ بھی مستقبل میں حوالہ کا کام دے گا۔

سود سے متعلق اکیڈمی کے فیصلوں کا شریعہ اپیل کورٹ پاکستان نے اپنے معروف فیصلہ میں حوالہ دیا ہے اور ابھی جب اعضاء کی پیوندکاری کے موضوع پر اسلام آباد میں ایک مذاکرہ منعقد ہوا تو مجلہ فقہ اسلامی، بحث و نظر اور ہمارے سمیناروں میں کئے گئے فیصلوں سے بطور حوالہ استشہاد کیا گیا۔

اب ساتویں فقہی سمینار منعقدہ دار العلوم ماٹلی والا بھروچ کی روداد ان شاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آئے گی۔ رفقاء سے دعاء کی درخواست ہے۔

مجاہد الاسلام قاسمی

۲۷ر ستمبر ۹۵ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دارالکفر میں عشر وخراج اور ہندوستان

محور چہارم

محمد عبید اللہ الاسعدی ـــــــــــــــــــ الجامعۃ العربیہ ہتھورا، باندہ

اس محور کے تحت مذکورہ سوالات کے اصل جواب سے پہلے بطور تمہید وبنیاد چند امور کا ذکر کرنا مفید وضروری معلوم ہوتا ہے۔

(الف) ہندوستان دارالکفر ہے

ہندوستان موجودہ حالات میں" دارالاسلام" نہیں بلکہ" دارالکفر" یا معروف تعبیر کے مطابق" دارالحرب" ہے۔

اگرچہ فقہ اکیڈمی میں یہ مسئلہ ابھی زیر غور وتحقیق ہے۔ اور اکیڈمی کی طرف سے اس بابت کوئی فیصلہ نہیں ہوسکا ہے مگر دوسرے سیمینار سے متعلق اپنے مقالے میں اور بالخصوص اپنی ایک تالیف" الربا" میں احقر نے وضاحت کے ساتھ اس کو ذکر و ثابت کیا ہے۔

ہندوستان سے متعلق یہ رجحان دو صدیوں سے زائد عرصہ سے پایا جارہا ہے اور ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی سے برابر علماء محققین کی طرف سے اس کا اظہار کیا جاتا رہا ہے بلکہ فتاوی صادر ہوتے رہے اور ہوتے ہوتے کم از کم ہمارے اکابر و حلقہ کے درمیان ایک درجہ یہ اتفاقی امر ہوگیا۔

۱۸۵۷ء سے پہلے کے عہد میں بالخصوص شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کا اس بابت فتوی معروف ہے، جو کہ شاہ صاحب کے مجموعہ فتاوی میں بھی محفوظ ہے اور نیز ان کا یہ فتوی

ان کے حلقہ کا اتفاقی فتوی تھا جیسا کہ ان کے اخلاف وحلقہ گے اقدامات سے پتہ چلتا ہے۔

۱۸۵۷ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان جب کہ اس ملک پر انگریزوں کا مکمل تسلط وقبضہ ہو گیا اور رہا تو اس عہد میں بالخصوص اس فتوی کی شہرت ہوئی اور اس پر بحث رہی اور اکابر علماء دیوبند نے برابر اس کا اظہار کیا،

معارف السنن میں مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی یہی تحقیق نقل کی گئی ہے اور معارف میں ہی مولانا بنوری نے ذکر کیا ہے کہ جمعیۃ علماء کے اجلاس مشاور میں علامہ انور شاہ صاحب کشمیری نے مستحقین اس کو ثابت فرمایا تھا[1] مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دیوبندی نے اپنے ایک فتوی میں ذکر فرمایا ہے ——— "یہی علماء محققین کی بھی رائے ہے"[2]

مفتی محمد شفیع صاحب اپنی گرانقدر تالیف "اسلام کے نظام اراضی" میں جو کہ تقسیم وآزادی کے بعد تالیف کی گئی ہے۔ تحریر فرماتے ہیں:

"۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہو جانے کے بعد ہندوستان کا دار الحرب ہونا جمہور علماء ہند کے نزدیک محقق ہو چکا تھا، فقیہ العصر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کا مستقل رسالہ اس موضوع پر شائع ہو چکا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تقسیم ملک کے بعد جو انقلاب آیا اس میں بھی وہ حصہ جو بعد تقسیم غیروں کے اقتدار میں رہا اس کے احکام انگریزی عہد سے کچھ مختلف نہیں ہو سکتے۔ اس لئے موجودہ حصہ کی صورت حال بھی شرعاً واضح ہے۔"[3]

ایک بات یہ بھی ملحوظ رہے کہ دار الکفر ودار الحرب کی دو اقسام ہیں۔ ۱۔ "دار الکفر اصلی": کفار کے استبداد واقتدار کا ایسا ملک ہے کہ جس پر کبھی مسلمانوں کا تسلط واقتدار قائم نہیں ہوا اور "دار الکفر طاری" ۔ ایسا ملک جس پر مسلمانوں کی حکومت اور ان کا تسلط واقتدار تھا جس کو

---

[1] معارف السنن ج ۵ ص ۳۱۸–۳۶۹

[2] فتاوی دار العلوم جدید ج ۲ ص ۱۷۷

[3] جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۶۳

کفار نے ان سے چھین لیا۔ ہندوستان اسی دوسری قسم کا دارالکفر ودارالحرب ہے [۱]

(ب) دارالکفر اور عشر وخراج

(۱) دارالکفر میں عشر وخراج معاف ہے

دارالکفر ودارالحرب کی زمین پر کوئی شرعی وظیفہ عائد نہیں ہوتا یعنی وہ عشر یا خراج کی تنفیذ و الزام (لازم کرنے) کا محل نہیں ہے، اس لئے کہ اسلامی احکام اور بالخصوص وہ احکام جو کہ مالیات سے متعلق ہیں اور جن کی تنفیذ واجرا حکومت کے واسطے سے ہے، ایسے احکام کا محل وموقع دارالاسلام ہے نہ کہ دارالکفر، کم از کم فقہ حنفی میں اور امام ابوحنیفہ کے ایسے کئی مسائل موجود ہیں [۲]

اس بابت کوئی نص تو علم میں نہیں آسکی اور نہ ہی کوئی باقاعدہ صریح واستقلالی جزئیہ، تاہم فقہاء کی بعض عبارات کی بنا پر ہمارے علماء یعنی اکابر علماء ہند یا علماء دیوبند اس مسئلہ کو ذکر کرتے رہے ہیں اور کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس پر متفق ہیں اگرچہ ان میں سے بیشتر کے اور اکثر فتاوی عشر وخراج کی ذکر وتفصیل پر مبنی ہیں، بلکہ فقہاء احناف کا بھی اتفاق معلوم ہوتا ہے۔

جن حضرات نے اس کی تصریح کی ہے یا ان سے اس کی صراحت وفتوی منقول ہے ان میں سے چند اہم، حسب ذیل حضرات علماء ہیں:

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی [۳]، مفتی عزیز الرحمن صاحب دیوبندی [۴]، مولانا اشرف علی صاحب تھانوی [۵]، مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی [۶]، علامہ انور شاہ صاحب کشمیری [۷]

مفتی عزیز الرحمن صاحب نے وجوب عشر وخراج کے قول سے رجوع کر کے اس کو اختیار کیا تھا [۸] اور سب سے زیادہ انھوں نے ہی اور بار بار اس کا ذکر فرمایا ہے۔

۱۔ ایضا ص۲۶۶ ملخصا

۲۔ ملاحظہ ہو تاتارخانیہ ج ۵ کتاب السیر

۳۔ معارف السنن ج ۵ ص۲۱۸

۴۔ فتاوی دارالعلوم جدید ج ۲ باب عشر

۵۔ امداد الفتاوی ج ۲ ص۶۷-۶۸

۶۔ جواہر الفقہ

۷۔ معارف السنن ج ۵ ص۲۱۸

۸۔ فتاوی دارالعلوم جدید ج ۶ ص۱۶۲-۱۶۳

"اب چند مدت ہوئی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اراضی دار الحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی، یہ مسئلہ اب بوجہ تصریح فقہاء، ہندوستان کی اراضی سے عشر کی نفی لکھنی پڑی۔ اور اس کے خلاف اب تک کہیں دیکھا نہیں کہ اراضی حرب میں وجوب عشر کی تصریح کی ہو، لہذا پہلے جو فتوی حسب قواعد عامہ وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اب اس کو چھوڑنا پڑا۔" [1]

ایک دوسرے فتوی میں فرماتے ہیں :

"پھر کچھ زمانے کے بعد الابد منہ میں حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تحقیق اور تصریح نظر پڑی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں عشری نہیں ہیں، اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحب کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں کی زمینیں عشری نہیں ہیں اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا کیونکہ قاضی صاحب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ۱۱۷۶ھ کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبد العزیز صاحب وغیرہ کے ہم عصر ہیں اور سب حضرات باہم متفق ہیں، باہم کوئی خلاف نہیں ہے، ضروری ہے کہ یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں، پھر اس کے ساتھ عموماً یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوۃ کے نہیں کرتا تعجب ہوتا تھا اور تردد بھی ہوتا تھا، اور گویا حضرت قاضی صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی، کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا اہتمام چھوڑ دیا، ضرور کوئی بات ہے جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہوگیا ہے، وہ حضرات ہندوستان کی زمینوں کو عشری نہیں سمجھتے کیوں کہ ہندوستان کو وہ حضرات دار الحرب سمجھتے تھے۔" [2]

رہ گئی یہ بات کہ اس کے باوجود کم از کم علماء دیوبند حضرت گنگوہی وغیرہ بار بار وجوب عشر کو کیوں ذکر فرماتے رہے، تو مفتی صاحب موصوف نے اس اشکال کو ذکر کر کے اور اس کے

---

[1] فتاوی دار العلوم جدید ج ۲ ص ۱۶۳—۱۶۴ [2] ایضاً ص ۱۶۶—۱۶۵

کچھ مقتضیات کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے:

"حضرت اقدس (گنگوہی) رحمۃ اللہ علیہ کا قول و فعل احتیاط پر مبنی کہا جاوے۔" [۱]

اور خود مفتی صاحب نے رجوع کے بعد اور اس کو مدلل و مبرہن کرکے ذکر کرنے کے بعد بار بار یہی تحریر فرمایا ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ عشر نکالا جاتا اور خود بھی اسی پر عامل تھے۔ [۲]

حضرت تھانوی نے جو عموماً وجوب عشر و خراج کو ذکر فرمایا ہے، فتاوی میں بھی اور دیگر مواقع میں بھی تو احقر سمجھتا ہے کہ اس کی بنیاد بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت سے اس قسم کے فتاوی و اقوال کے موجود ہوتے ہوئے صراحۃً اور تائیداً بالتعیین یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ ہندوستان چونکہ دارالحرب ہے لہذا یہاں کی زمین نہ تو عشری ہے اور نہ خراجی [۳] اور ایسے فتوی کے بعد اور اس کے ساتھ بھی احتمال و تشقیق یا احتیاط کی بنیاد پر عشر و خراج کی ادائیگی کو ذکر کیا گیا ہے۔ ایک فتوی میں مفتی عزیز الرحمن صاحب کے فتوی کی تصدیق و توثیق کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"ہاں صحیح ہے لیکن اگر کسی کے نزدیک یہ دارالاسلام ہو تو یہ حکم ہوگا۔" [۴]

ایک فتوی میں فرماتے ہیں:

"اگر بعض حضرات کی رائے کے مطابق کہ دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی، کوئی عمل کرے تو ابتلاء کی حالت میں گنجائش ہے۔" [۵]

ایک فتوی میں ہے:

"اگر ہندوستان . . . . . غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔" [۶]

امداد الاحکام کے ایک فتوی میں ہے:

"اس ملک کے دارالحرب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے احتیاط اسی میں

---

[۱] ایضاً ص۲۶ [۲] ایضاً البتہ شاہ عبدالعزیز صاحب نیز قاضی صاحب وغیرہ کے نزدیک بنیاد کچھ اور معلوم ہوتی ہے جیسا کہ فتاوی عزیزیہ و معارف السنن سے معلوم ہوتا ہے۔ آگے اس کی تفصیل آنے والی ہے۔ انشاء اللہ۔ [۳] امداد الفتاوی ج۲ ص۴۳-۴۵، امداد الاحکام ج۲ ص۳۷-۳۸

[۴] امداد الفتاوی ج۲ ص۴۵ [۵] ایضاً ص۴۶ [۶] ایضاً ص۴۳

ہے کہ عشر دیا جائے۔[۱]

بہر حال مجموعی طور پر فتاوی سے احتیاطاً اس حکم پر عمل کا علم ہوتا ہے۔ اور بعض فتاوی کی صراحت کے مطابق اس احتیاط کی بنیاد ہندوستان کی شرعی حیثیت کی بابت علماء کا اختلاف ہے نہ کہ وجوب عشر کا حکم اور اس کے دلائل، البتہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دار الحرب میں عشر و خراج کے سقوط کا حکم حضرت نے بطور رجوع اختیار کیا یا یہ کہ ابتداء سے یہی رائے رہی، فتاوی کے مجموعہ میں تو ۱۳۳۷ھ سے اس قسم کے فتاوی کا سلسلہ ملتا ہے۔ اس سے تو بظاہر رجوع سمجھ میں آتا ہے اگرچہ اس کی صراحت نہیں ملی۔

(۲) ایک اختلاف

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ علماء دیوبند اس پر متفق معلوم ہوتے ہیں کہ دار الحرب میں عشر و خراج کا حکم نہیں ہے۔ لیکن ایک اختلاف یہ ضرور پایا جاتا ہے کہ یہ حکم ہر دار الحرب کا ہے یا یہ کہ صرف اس دار الکفر و دار الحرب کا جو کہ اصلی ہے۔ اور ہندوستان یا اس جیسے ملک کا جو پہلے دار الاسلام تھا یہ حکم نہیں ہے۔

اس بابت عام رجحان تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ اکابر کے جو فتاوی محفوظ ہیں وہ سب ہندوستان کی بابت ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب نے اس بابت اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ حکم اصلی دار الحرب و دار الکفر کا ہے، ہندوستان جیسے ملکوں کا نہیں، جیسا کہ شرح السیر الکبیر کی عبارت سے واضح ہوتا ہے[۲]، شرح السیر میں صاف صاف یہ عبارت موجود ہے:

"ان العشر و الخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة"[۳]

۱؎ امداد الاحکام ج ۲ ص۳۳۰ امداد الاحکام حضرت تھانوی کی خانقاہ و دار الافتاء سے صادر ہونے والے ان فتاوی کا مجموعہ ہے جو کہ حضرت کی حیات میں اور ان کی زیر سرپرستی تحریر کئے گئے اور ان کے علم میں لائے جاتے رہے۔

۲؎ جواھر الفقہ ج ۲ ص۲۶۵

۳؎ شرح السیر الکبیر ج ۴ ص۲۱۶۷

مفتی صاحب نے حضرت تھانوی کے ایک فتوی کی بھی یہی توجیہ کی ہے[۱]، اگرچہ دوسرے فتاوی سے اس کی تائید نہیں ہوتی، ویسے بعض قرائن سے عام رجحان کی تائید ہوتی ہے مثلاً یہ کہ ایسے علاقے جو کہ دارالحرب ہو گئے ہوں وہاں کے مسلمانوں کے لئے جو احکام فقہاء نے ذکر کئے ہیں جن میں کسی کو قاضی تجویز کرنے کی بات بھی آتی ہے ان احکام میں عشر و خراج کی ادائیگی وصول کرنے کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ البتہ جہاں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کفار کی طرف سے مسلمانوں کا کوئی والی و حاکم تجویز کیا جائے یا مسلمان بنالیں اور طے کرلیں تو اس کے وظائف میں ضرور اس کا تذکرہ آیا ہے[۲]

اہم قرینہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے زیر قبضہ و زیر اقتدار جو علاقے ہوں خواہ وہ اس لئے کہ وہاں کے عام باشندے مسلمان ہوں اور ان کی باقاعدہ حکومت ہو یا یہ کہ باشندے غیر مسلم ہوں اور ان کی حکومت ہو مگر مسلمانوں سے ان کا باقاعدہ عہد ہو چکا ہو اور وہ ان کے پابند ہوں اگر ایسے علاقے سے مسلمانوں کا اقتدار ختم ہو جائے اور کفار کی حکومت قائم ہو جائے تو کتب فتاوی میں صراحتہ یہ مذکور ہے ــــ اور امام محمد سے نقل کیا گیا ہے کہ ایسے علاقوں کا حکم ان کے سابق حال کے مطابق ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ اگر دوبارہ مسلمان اس کو فتح کرتے ہیں اور ان کا اقتدار قائم ہوتا ہے تو زمینوں اور غیر مسلم باشندوں کے ساتھ حسب سابق معاملہ کیا جائے گا، صرف اتنا فرق ہو گا کہ مسلمانوں کی جو املاک تھیں اگر مالکان حاضر ہو کر ثبوت پیش کردیں تو سابقہ شرعی وظائف کے ساتھ ان کی زمینیں ان کو ہی واپس کردی جائیں گی۔ یہ بھی اس وقت جب کہ وہ فتح و اقتدار جدید کے بعد زمینوں وغیرہ کی نئی تقسیم و تنظیم سے پہلے پہلے رابطہ کر کے حاصل کرلیں ورنہ نیا انتظام جو نافذ ہو چکا اس کے مطابق ہی ان کو زمینیں مل سکیں گی[۳]

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب نے بھی اس سلسلہ کے ایک فتوی میں اس قسم کی عبارت سے استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں :

---

[۱] ملاحظہ ہو جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۷۶-۲۷۹ [۲] تاتارخانیہ ج ۵ ص ۳۲۶

[۳] عالمگیریہ ج ۲ ص ۲۳۲ ، تاتارخانیہ ج ۵ ص ۳۴۳-۳۴۴ ، کتاب الاصل ج ۲ ص ۱۳۶-۱۴۰

" وفی العالمگیریة ـــ ثم ھذہ الدار اذا صارت دار الحرب لو افتتحھا الإمام ثم جاء اھلھا قبل القسمة اخذوھا بغیر شیئ وبعد القسمة بالقیمة ولو افتتحھا الإمام عادت الی الحکم الاول الخراجی یصیر خراجیا والعشری یصیر عشریا "

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

" قلت فیہ دلالة علی ان ارض الاسلام اذا صارت دارالحرب لا تبقی خراجیة ولا عشریة، دل علیھا قولہ عادت الی الحکم الاول " [1]

میں کہتا ہوں کہ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ دار الاسلام جب کہ دارالحرب ہوجاتا ہے تو اس کی زمینیں نہ عشری رہ جاتی ہے اور نہ خراجی۔ عادت الی الحکم الاول کے الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۳) استدلال و دلائل

دارالکفر و دارالحرب میں عشر و خراج کے واجب و لازم ہونے کی بابت استدلال و دلائل کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے متعلق کسی نص کا علم نہیں ہوسکا اور نہ ہی استقلالاً و باقاعدہ کسی کلیہ یا جزئیہ کا۔ علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں :

" اعلم أن اراضی بلاد الھند لیست بعشریة لأنھا اصبحت من دار الحرب ـــ وھکذا تحقق عندی من کتب الفقہ " [2]

ہندوستان کے دارالحرب ہوجانے کی وجہ سے اب یہاں کی زمینیں عشری نہیں رہ گئی ہیں، میرے نزدیک کتب فقہ سے ایسا ہی ثابت ہوتا ہے۔

لیکن شاہ صاحب کے بیان اور معارف السنن کی تفصیل و توضیح میں دلائل کی بابت کچھ زیادہ وضاحت نہیں ہے۔ ایسے تمام حضرات کے استدلال میں شامی کی ایک عبارت ہی طحق ہے، بعض حضرات نے

---

[1] امداد الاحکام ج۲ ص۲۲ [2] معارف السنن ج ۵ ص۲۱۵

شرح سیر کبیر کی بھی ایک عبارت ذکر کی ہے[1] اور شامی کی مذکورہ عبارت بھی تبعاً آئی ہے اور اصل متوقع بحث یعنی عشر و خراج سے متعلق بحث میں نہیں بلکہ ایک دوسری بحث اور باب میں ہے، عبارت یہ ہے :

ان أرضها (أی ارض الحرب او أرض دار الحرب) لیست أرض خراج او عشر"

یہ عبارت کہاں اور کس سیاق میں آئی ہے پوری تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔ کتب فقہ میں ایک بحث یہ آتی ہے کہ کسی شخص کو اگر کوئی خزانہ کسی زمین میں ملتا ہے تو اس کے کیا احکام ہوں گے، اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ عبارت آتی ہے :

" مسلم او ذمی یجد معدن ذهب اوفضة اوحدید اورصاص أونحاس فی أرض عشر وخراج "[2]

یہ عبارت فقہ حنفی کی مشہور متن "ملتقی الابحر" کی ہے، اور معمولی فرق و اختلاف کے ساتھ فقہ حنفی کے تمام متنوں و شروح میں موجود ہے[3]، بحث یہ ہوئی کہ فقہاء نے یہ قید کیوں لگائی کہ عشری و خراجی زمینوں کے خزانہ کا یہ حکم ہے؟ عام طور سے یہ ذکر کیا گیا ہے کہ مقصد یہ ہے کہ اگر رہائشی مکانوں کے اندر خزانہ ملتا ہے تو یہ حکم نہیں ہوگا۔ علامہ شامی نے یہ ذکر کیا ہے کہ مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دار الحرب کی زمین نہ ہو، اس لئے کہ دار الحرب کی زمین اور اس کے خزانے کے احکام دوسرے ہیں پھر اپنے اس خیال کی تائید میں ایک عبارت نقل کی ہے۔ اس عبارت کی ابتداء میں وہ ٹکڑا و جملہ آیا ہے جو کہ اس مسئلہ میں محل استدلال بن گیا ہے۔ ملاحظہ ہو :

" ثم رأیت عین ماقلته فی شرح الشیخ اسماعیل حیث قال — ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دار الحرب فان أرضها لیست أرض خراج أوعشر "[4]

---

[1] جواہر الفقہ ج۲ ص۲۲۱

[2] الملتقی "الابحر" مع شرحہ الدر المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ج ۱ ص ۲۱۳

[3] الدر "المنتقی" مجمع الانہر ج ۱ ص ۲۱۳ ، البحر الرائق مع الکنز ج ۲ ص ۲۳۲ ، فتح القدیر مع الہدایۃ ج ۲ ص ۱۸۰ ، الدر المختار مع الرد ج ۲ ص ۳۲۴ [4] شامی ج ۲ ص ۳۲۴

یعنی ہمارے فقہاء نے جو یہ کہا ہے کہ "عشری وخراجی زمین کا خزانہ نہ ہو" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دارالحرب کی زمین سے اس کو نہ حاصل کیا گیا ہو۔ یہ اس لئے کہ وہاں کی زمین ہی ایسی ہوتی ہے کہ جس میں عشر وخراج کا حکم نہیں ہوتا۔

بظاہر اس عبارت کے علاوہ کوئی دوسری عبارت ان حضرات کے استدلال میں نہیں آتی ہے کہ جس میں دارالحرب کی زمین سے متعلق اس قسم کے حکم کا ذکر کیا گیا ہو، سارے ہی حضرات نے علامہ شامی کی نقل کردہ اس عبارت کی اس صراحت پر اعتماد کرتے ہوئے ہی یہ استدلال کیا ہے۔

(۴) استدلال کا جائزہ

ظاہر ہے کہ دارالکفر ودارالحرب سے متعلق مذکورہ حکم پر ہمارے اکابر متفق یا متفق سے ہیں اور استدلال پر مطمئن بھی، اور اتفاق سے ان حضرات کی تحریرات میں اس استدلال پر کوئی باقاعدہ بحث یا تفصیل بھی نہیں مل سکی اس لئے مجھ جیسے کو زیب تو نہیں دیتا۔ مگر علمی مسئلہ ہے اور بعض حضرات کی بحث وتحقیق سے تقویت بھی ملتی ہے اس لئے جسارت کرتا ہوں کہ کچھ عرض کروں۔

شرح السیر الکبیر کی جس عبارت سے استدلال کیا جاتا ہے اس پر تو نقد وتبصرہ مفتی محمد شفیع صاحب ومفتی رشید احمد صاحب نے بھی کیا ہے، البتہ مفتی محمد شفیع صاحب نے فرمایا ہے کہ اس میں "دارالکفر اصلی" کے حکم کا بیان ہے نہ کہ "دارالکفر طاری" کا[۱] اور مفتی رشید صاحب کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ اس میں اس کا تذکرہ ہے کہ دارالکفر کے کافر باشندوں کی زمین پر کوئی وظیفہ نہیں ہے مسلمانوں کی زمین سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے[۲]

سیر کبیر اور شرح السیر الکبیر میں یہ عبارت جس سیاق وتفصیل کے ساتھ آئی ہے واقعہ یہ ہے کہ اس کا تعلق دارالکفر ودارالحرب کے باشندگان کی زمین سے ہے نہ کہ وہاں کے مسلمان باشندوں کی زمین سے۔ اس لئے اس سے تو مفتی رشید احمد صاحب کی ہی تائید ہوتی ہے۔

امام محمد علیہ الرحمہ نے سیر کبیر میں ایک مسئلہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر مسلمانوں کی کوئی فوج یا

---

[۱] جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۶۵ [۲] احسن الفتاوی ج ۶ ص ۱۱۷

ان کا دستہ اپنی طاقت وزور کی بنیاد پر دارالحرب کے کسی حصہ میں کچھ عرصہ کو مقیم ہو جائے اور اس عرصہ میں کاشت کرے تو اگر بیج وہ دارالاسلام سے ساتھ لے گئے تھے تو ساری کھیتی جن لوگوں کا بیج ہو ان کی ہوگی اور اگر کسی طرح دارالحرب سے بیج حاصل کیا ہو تو بیج کی بقدر پیداوار کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی اور بقیہ کاشت کرنے والوں کا، اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے پہلی شق یعنی جب کہ بیج دارالاسلام سے لے جایا گیا ہو ـــــ کے متعلق یہ فرماتے ہوئے کہ کاشت سب کی سب ان کی ہوگی، امام محمد نے فرمایا ہے" ولاعشر ولاخراج" امام محمد کی اس عبارت کی شرح میں امام سرخسی فرماتے ہیں :

" لأن العشر والخراج إنما يجب فی اراضی المسلمين وهذه اراضی اهل الحرب ليست بعشرية ولاخراجية "[۱]

عشر و خراج اس کھیتی میں اس لئے واجب نہیں ہے کہ ان کا وجوب ان زمینوں میں ہوتا ہے جو کہ مسلمانوں کی ہوں (یعنی ان کی ملک اور ان کے زیر اقتدار) اور یہ تو اہل حرب کی زمینیں ہیں جو کہ عشری و خراجی نہیں ہوتیں۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس میں مسلمانوں کی مملوکہ و زیر دست و تصرف زمین کا حکم بیان ہی نہیں کیا گیا ہے۔ جیسے کہ اس کا اصلاً وجوب عشر و خراج کے مسئلہ و موضوع سے اور اس کے موقع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

رہ گئی شامی میں آنے والی عبارت و جزئیہ تو اس کی بھی اسی انداز کی توضیح مولانا عبدالسمار صاحب رحمانی نے اپنی کتاب "کتاب العشر والزکاۃ" میں کی ہے اور مفتی رشید احمد صاحب نے بھی، اور مولانا رحمانی نے تو اس عبارت نیز استدلال اور مستدلین سب پر سخت تبصرہ بھی فرمایا ہے، مفتی رشید احمد صاحب فرماتے ہیں :

"بعض حضرات کو شامیہ باب الرکاز کی عبارت "فإن أرضها أی دار الحرب ليست أرض خراج أو عشر" سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دارالحرب میں رہنے والے

---

[۱] السير الكبير مع شرح للسرخسی ج ۴ ص ۲۱۶۶

مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ ان پر نہ عشر ہے نہ خراج ، حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر عشر یا خراج نہیں کیوں کہ وہ احکام شرع کے مکلف نہیں چنانچہ شمس الائمہ سرخسی کی عبارت اس مراد کی وضاحت کرتی ہے" ونصہ —— ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب لیست بعشریۃ ولاخراجیۃ (شرح السیر الکبیر ۴/۳۳[۱])

یعنی اس عبارت میں جو عشر و خراج کی نفی کا تعلق ہے، وہ اس زمین سے ہے جو کہ دار الحرب کی اور اہل حرب کی ہو، مسلمانوں کی زمین سے اس کا کوئی تعلق نہیں خواہ ان کی زمین دار الحرب میں کیوں نہ ہو جب کہ وہ دار الحرب میں سکونت پذیر ہوں۔ مولانا رحمانی صاحب نے بھی اس عبارت کا محمل یہی ذکر فرمایا ہے[۲]

شامی کی عبارت کی مذکورہ توجیہ کی تائید باب الرکاز میں آنے والے مسائل اور تفصیل سے نیز السیر الکبیر اور اس کی شرح کی عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے کہ یہ مذکورہ قید اسی زمین کو پیش نظر رکھے ہوتے ہے کہ جو دار الحرب کی ہو اور وہاں کے غیر مسلم باشندوں کی ملک اور ان کے زیر اقتدار و زیر تصرف ہو۔

(۵) شامی کی عبارت کی حیثیت

اس توجیہ و تفصیل کے بعد پھر ان عبارات یا مذکورہ عبارت سے اس استدلال کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ پھر یہ استدلال اصولی طور پر بھی محل نظر ہے۔ اس لئے مولانا عبد الصمد صاحب رحمانی نے سخت الفاظ میں اس پر تبصرہ فرمایا ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ شامی کی یہ عبارت :

"مجمل —— بلا سند —— غیر منسوب الی امام —— ہے، نہ دلیل، نہ دوسری کتاب میں۔ اس لئے نہ لائق اعتبار، نہ قابل استناد، نہ لائق فتوی "[۳]

---

[۱] احسن الفتاوی ج ۴ ص ۳۱۷

[۲] کتاب العشر والزکاۃ ص ۱۵۲ حاشیہ   [۳] ایضا

اس کے بعد انھوں نے اس عبارت کا وہ محمل تجویز فرمایا ہے جس کو پیچھے ذکر کیا گیا ہے۔ مولانا نے اس عبارت پر جو تبصرہ و نقد فرمایا ہے، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر وہ لائق توجہ ہے، ایک طرف تو عشر کی شرعی حیثیت اور اس کے وجوب کے وافر قطعی و قوی دلائل جن میں کوئی استثنار و تفصیل کہیں نہیں ہے دوسری طرف صرف ایک یہ عبارت، نہ تو بطور قاعدہ و کلیہ اس قسم کی کوئی بات کسی کتاب میں، اور نہ ہی بحیثیت جزئیہ کوئی صاف صریح چیز اپنے موقع پر کسی جگہ، نہ ائمہ مذاہب یا متقدمین و متاخرین اہل تحقیق کی کوئی صراحت و وضاحت، نہ ہی ایسی کسی دلیل کا تذکرہ اور اس پر روشنی کہ جس سے اس فرق کی وضاحت ہوتی ہو اور پھر مذکورہ عبارت میں بھی یہ صاف صاف نہیں کہ دارالحرب کی کوئی زمین بھی عشری و خراجی نہیں ہوتی اگرچہ مسلمانوں کے زیر تصرف کیوں نہ ہو۔

رہ گیا تاتارخانیہ وغیرہ کا جزئیہ اور یہ مسئلہ کہ دارالاسلام دارالکفر بن جائے تو سابق حیثیت ختم۔ تو خود ان جزئیات میں یہ صراحت موجود ہے کہ سابق مسلمان مالکان جو اپنی اراضی حاصل کریں گے ان کی سابق عشری یا خراجی حیثیت ہی برقرار رہے گی۔ اور ساتھ ہی یہ کہ جن اراضی کے متعلق ثبوت فراہم کر کے حاصل نہ کیا جاسکا ان کے ساتھ حکومت وہی معاملہ کرے گی جو کہ اس ملک و علاقہ کو پہلی مرتبہ فتح کرنے کے موقع پر کیا گیا ہو یعنی جو زمینیں سابق مسلمان مالکان نے حاصل کر لیں ——— بقیہ سب حکومت کے زیر تصرف اور ان کی سابق جو بھی حیثیت رہی ہو یا جس کی ملک بھی رہی ہوں وہ سب ختم اب نئے سرے سے جس کو ملیں گی، حسب ضابطہ احکام ہوں گے ——— تو یہ تو دارالاسلام میں بھی بعض زمینوں کے متعلق ہوتا رہتا ہے، ہمارے فقہا نے بار بار ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام میں جو زمینیں مالکان کے لاوارث فوت ہونے یا لاپتہ ہوجانے کی وجہ سے حکومت کے زیر تصرف آجائیں ان کا حکم اب سابق حکم سے مختلف ہوگا یعنی حکومتیں نیا تصرف و معاملہ جس قسم کا کریں گی اس کے مطابق کرایہ و اجارہ کے طور پر عوام سے کاشت کرائیں یا حسب صوابدید خاص طور پر یا مستقل کسی کو دے دیں یا کوئی ان سے بالعوض حاصل کرلے سب کے الگ الگ احکام ہوں گے[1] حتی کہ بعض حضرات نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ایسی جو زمینیں بالعوض حکومت سے حاصل

---

[1] ملاحظہ ہو شامی وغیرہ میں اراضی سلطانیہ سے متعلق احکام

کی جائیں گی ان میں نہ تو عشر ہو گا اور نہ خراج [1]

پھر یہ کہ تاتارخانیہ وغیرہ میں یہ حکم صرف زمین و جائداد کی حد تک ہے، بقیہ املاک و اموال کے تو مسلمان ہی مالک رہیں گے۔ اس صورت میں بھی جب کہ مسلمان باشندے ہوں وہاں کے اور اس صورت میں بھی جب کہ دارالاسلام کا کوئی مسلمان وہاں جا کر کچھ جائداد بنا لے۔ البتہ امام ابو یوسف دوسرے فقہاء کی طرح یہ فرماتے ہیں کہ جو کچھ کسی مسلمان کے مالکانہ تصرفات میں ہو وہ سب کا سب اس کا ہو گا [2] اور مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے امام ابو یوسف کی رائے کو ترجیح دی ہے۔

(ج) مسئلہ کا دوسرا رُخ

زمینوں کا شرعی وظیفہ ہر جگہ

دارالحرب کے مسلمانوں کی زمینوں پر شرعی وظیفہ کے عائد ہونے کا ایک رُخ تو یہ ہے جس کی تفصیل مع استدلال پیش کی گئی، اور دوسرا رُخ یہ ہے کہ

(۱) دارالکفر بھی محل احکام ہے

(الف) کسی ملک کے دارالکفر و دارالحرب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ شرعی طور پر آزادی کی جگہ ہے اور وہاں کے مسلمانوں سے کسی قسم کا کوئی مطالبہ نہیں اور ان پر کوئی حکم عائد نہیں ہوتا۔ بس خاص بات یہ ہوتی ہے کہ جن احکام کی ادائیگی کے لئے حاکم و حکومت کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان سے متعلق نہیں ہوتے، اس لئے کہ مسلم حکمرانوں کا ایسے ملکوں کے اندر اثر و رسوخ نہیں ہوتا کہ وہ اس کے ذریعہ دارالکفر کے مسلمان باشندوں کا مواخذہ و گرفت کریں اور خود وہاں کوئی نظم قائم ہو جائے خواہ مسلمان خود کر لیں یا یہ کہ ان کی کافر حکومت اس کا نظم کر دے اور اس کو قبول کر لے تو پھر تمام احکام جاری ہوتے ہیں اور ہوں گے، تاتارخانیہ میں ہے :

---

[1] رد المحتار ۵۰/۲ ناقلا عن صاحب البحر

[2] اعلاء السنن ۱۲/۲ ص۱۳۸ تا ص۱۵۲ و ص۴۲۱ وغیرہ

" وكل مصر فيه والٍ مسلم من جهتهم يجوز فيه اقامة الجمعة والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيتام لاستيلاء المسلم عليهم" [1]

کفار کے ملک کے جس شہر وعلاقہ میں کفار کی طرف سے کوئی مسلمان حاکم تجویز ہو تو اس میں جمعہ وعیدین کا قیام اور خراج کی وصولی اور قضاۃ کی تعیین اور یتیموں کی شادی (وغیرہ جیسے) تمام امور جائز ہیں اس لئے کہ مسلمانوں کا حاکم مسلمان ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ مواخذہ وگرفت کے احکام ان کے لئے نہیں ہوتے ورنہ تو وہ مسلمان ہونے کی وجہ سے اور مسلمان ہونے کے ساتھ اسلامی زندگی و شرعی احکام کے پابند ہوتے ہیں، نماز و روزہ کی ادائیگی ان پر فرض ہوتی ہے، اسی طرح اور دیگر حلال وحرام حقوق اللہ وحقوق العباد کا ان کو خیال رکھنا ہوتا ہے، کتاب وسنت کی نصوص اور فقہا کی تصریحات سب سے یہ واضح ہے۔

مدینہ منورہ کی ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ کی زندگی سب سے بڑی واضح دلیل ہے، نماز مکہ مکرمہ میں فرض ہوئی اور وہیں سے اس کا مطالبہ رہا۔ اس لئے علماء نے اس کی صراحت کی ہے جیسے کہ دیگر احکام سے متعلق خود ہمارے ائمہ کی بھی صراحت ملتی ہے حتیٰ کہ دارالحرب میں کئے جانے والے معاملات سے متعلق بھی اور قتل وغیرہ سے متعلق بھی۔ کوئی مسلمان، خواہ دارالاسلام کا باشندہ ہو جو کسی طرح دارالکفر و دارالحرب میں پہنچ گیا ہو یا وہیں اسلام لایا ہو اور وہیں رہتا ہو۔ اگر دارالکفر کے اور کوئی ایسا مالی معاملہ کسی مسلمان کے ساتھ کرتا ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے تو امام صاحب کے یہاں تو کچھ گنجائش ہے باقی جمہور حتیٰ کہ صاحبین بھی منع کرتے ہیں۔

اسی طرح دارالکفر و دارالحرب کے اندر اگر کسی مسلمان کا دوسرے مسلمان کے ذریعہ قتل ہو جائے۔ تو کم از کم کفارہ کے وجوب پر تو ہمارے ائمہ متفق ہیں اور امام ابو یوسف ہر صورت میں اس کے ساتھ دیت کو بھی واجب قرار دیتے ہیں اگرچہ استحساناً ہو۔ بعض صورتوں میں امام صاحب بھی موافق ہیں اور امام محمد اکثر مواقع میں موافقت کرتے ہیں [2]۔

---

[1] تاتارخانیہ ۵/۳۲۶ [2] تاتارخانیہ ۵/۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲

دارالحرب کا مسلمان اگر ناواقفیت کی وجہ سے نماز و روزہ چھوڑتا رہے۔ اور دارالاسلام جانے یا منتقل ہونے پر اس کو علم ہو تو امام ابو یوسف اور عام فقہاء کہتے ہیں کہ اس کو نماز و روزہ کی قضا کرنی ہوگی[1]

السیر الکبیر اور اس کی شرح میں یہ بھی صراحت موجود ہے کہ دارالحرب میں رہتے ہوئے اموال پر زکوۃ بھی واجب ہے بس یہ کہ فیما بینہ و بین اللہ ادا کرے گا، امام المسلمین نہیں لے گا۔[2] یعنی مؤاخذہ نہیں کرے گا اس لئے کہ اس کا عمل و دخل نہیں ہے۔ اور اگر زکوۃ نہ ادا کی، سالہا سال گذر گئے تو عام فقہاء کہتے ہیں کہ جب مسلمانوں کا اقتدار قائم ہو (یا یہ کہ اس کو علم ہو، یا دارالاسلام منتقل ہو) تو سالہائے گذشتہ کی زکوۃ ادا کرے گا[3] بظاہر ہمارے فقہاء اور بالخصوص امام صاحب زکوۃ کی قضا کو بھی واجب نہیں کرتے۔

بہر حال ایسا نہیں کہ دارالکفر و دارالحرب میں مسلمان پر شرعی احکام و مطالبات نہیں ہیں۔ بیشک ہیں اور بالاتفاق ہیں البتہ نوعیت کا فرق ہے۔

(۲) نصوص عشر کا عموم اور اس کا تقاضا

(ب) پھر یہ کہ وجوب عشر کی نصوص عام و مطلق ہیں جن کا تقاضا ہر مسلمان کی زمین پر اس وظیفہ کے عائد ہونے کا ہے۔ خراج کا مطالبہ و وجوب تو اس کو ساقط کر دیا کرتا ہے (کم از کم عند الاحناف) ورنہ اس کا وجوب مسلمانوں کی زمینوں پر اسی طرح سمجھ میں آتا ہے جیسے کہ زکوۃ کا وجوب املاک میں سب ہی مانتے ہیں، نصوص کے اس تقاضے کا تذکرہ مفتی عزیز الرحمن صاحب نے بھی کیا ہے[4] اور کفایت المفتی کے ایک مبسوط فتوی میں جو کہ بعض اکابر دیوبند کا تصدیق کردہ ہے۔ (اگرچہ مفتی کفایت اللہ صاحب کا تحریر کردہ نہیں ہے بلکہ ان کا نوٹ ہے) اس میں بھی اس کا ذکر ہے[5] مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے بھی اس پہلو سے کافی گفتگو فرمائی ہے[6] اور مفتی عزیز الرحمن صاحب

---

[1] ایضاً ص ۳۳۳، المغنی ۲/۶۸۸ [2] السیر الکبیر مع شرح ص ۳۶ ـ ۲۱۳۵ [3] المغنی ۲/۶۸۸

[4] فتاوی دارالعلوم جدید ۶/۱۷۶ [5] کفایت المفتی ص ۲۹۹ تا ۳۰۲ [6] ملاحظہ ہو کتاب العشر والزکاۃ

نے تو اسی بنیاد پر احتیاطاً ہی وجوب عشر کو ذکر فرمایا ہے لیکن مولانا رحمانی صاحب وغیرہ نے وجوبی طور پر ذکر فرمایا ہے۔ مفتی رشید احمد صاحب بھی بظاہر دارالکفر و دارالحرب میں مطلقاً وجوب کے قائل ہیں اس لئے کہ انھوں نے شامی کے جزئیہ کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ اس کا تعلق دارالحرب کے غیر مسلم باشندوں کی زمین سے ہے نہ کہ مسلم باشندوں کی زمین سے[1]

(ج) پھر یہ کہ ہمارے فقہاء عشر کے وجوب کو پیداوار کی ملک سے متعلق کرتے ہیں۔ اور سقوط عشر کے استدلال کی کیا حیثیت ہے تفصیل آچکی ہے۔ اس سب کا تقاضا دارالکفر میں بھی ادائیگی عشر کا ہے۔

(۳) مولانا ظفر احمد صاحب کا محققانہ فیصلہ

شرعی وظیفہ ہو مسلمان کی زمین پر

یہ بحث مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی کی اس سلسلہ کی فیصلہ کن و محققانہ رائے پر ختم کی جاتی ہے۔ مولانا نے اعلاء السنن میں ایک عنوان قائم کیا ہے: "حکم ارض الحرب اشتراھا مسلم أو أسلم علیہا ھل ھی خراجیة أو عشریة" اس کے تحت شامی کا گذشتہ جزئیہ اور سیر کبیر و شرح السیر کی عبارت نیز بعض دوسری عبارات نقل فرمائی ہیں۔ اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں:

> "یہ جو کہا جاتا ہے کہ دارالکفر و دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے اور نہ خراجی تو اس کا مبنیٰ بظاہر یہ ہے کہ زمین و جائداد جو کسی کے تصرف میں ہوتی ہے، اس پر متصرف کا قبضہ حقیقی نہیں ہوتا بلکہ حقیقی قبضہ تو اس علاقہ کے حاکم و حکومت کا ہوتا ہے، لہٰذا اہل حرب (دارالحرب کے باشندوں) کی زمین میں عشر نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ ان کے حاکم کے قبضہ میں ہوتی ہے اور (مسلمان اگر حملہ آور ہوئے تو) ان کا حاکم (گرفتار ہو کر) مسلمانوں کا مملوک (اور ان کے لئے مال غنیمت) شمار ہوگا تو جو کچھ اس کے قبضہ میں وہ بھی مسلمانوں کی ملکیت و غنیمت ٹھہرے گا۔ اور عشر صرف اس زمین پر ہوتا ہے جو کہ

---

[1] احسن الفتاوی ج ۴ ص ۳۷۷

مسلمانوں کے قبضہ (اور مکمل ملک) میں ہو، اور اس زمین پر خراج اس لئے نہیں
ہوگا کہ خراج کا وجوب صرف دارالاسلام کے اندر ہے کیونکہ یہ اسلام کے ان مخصوص
احکام میں سے ہے جو کہ صرف دارالاسلام میں رہنے والوں پر جاری ہوتے ہیں۔"

البتہ امام ابویوسف کے قول کا تقاضہ یہ ہے کہ دارالحرب کے مسلم باشندوں کی زمین پر عشر واجب ہو، اس لئے کہ امام ابویوسف یہ فرماتے ہیں کہ اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے تو وہاں کے مسلم باشندوں کی جملہ املاک مسلمانوں کی ہی رہیں گی وہ غنیمت میں شامل و شمار نہ کی جائیں گی، اور عشر زمین کی زکوٰۃ ہے، جیسے کہ اموال کی زکوٰۃ ہوا کرتی ہے وہ اس پر واجب ہوگی اسی طرح عشر بھی اس پر واجب ہوگا۔

اور پیچھے ایک باب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ قوۃ دلیل کی بنا پر امام ابویوسف کا قول ہی ہمارے نزدیک راجح و صحیح ہے اور اس میں عامۃ الناس کی رعایت بھی زیادہ ہے، اس لئے دارالحرب کا جو باشندہ اسلام لائے اس کی زمین پر عشر کا وجوب ہی راجح ہے۔ اور جب اُس کی زمین پر عشر واجب ہے تو جو لوگ وہاں کے رہنے والے ہیں اور پشتہا پشت سے مسلمان ہیں، جن لوگوں نے اس علاقے کو فتح کیا تھا ان کی اولاد ہیں یا یہ کہ ان کے باپ دادا اسلام لائے تھے اور پورا علاقہ دارالاسلام تھا، پھر کافروں کا تسلط و اقتدار ہو گیا اور کفار حکمرانوں نے ان کی املاک سے کوئی تعرض نہ کیا۔ تو اگرچہ مجھ کو صراحۃً کوئی چیز نہیں ملی لیکن چوں کہ امام ابویوسف کا قول ہمارے نزدیک راجح ہے۔ اس کا تقاضہ یہی ہے کہ ایسے لوگوں کی زمین پر بھی عشر واجب ہو۔

چند سطروں کے بعد مولانا فرماتے ہیں :

"ہمارے علماء نے صراحت کی ہے کہ چوں کہ امام ابویوسف کا قضاء سے تعلق رہا اور خوب تجربہ رہا۔ لہٰذا قضاء و اوقاف کے باب میں ان کے قول کو ترجیح دی جائے گی اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، اسی طرح زمین سے متعلق احکام، عشر و خراج میں بھی ان کے قول کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ عشر و خراج کا زمین سے اسی طرح کا تعلق ہے جیسا کہ اوقاف کا ہے"[۱]۔

---

[۱] اعلاء السنن ج ۱۲ ص ۲۳-۴۲۱

مولانا ظفر احمد صاحب نے نیز مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے بھی اپنے استدلال میں ایک عبارت کو بھی ذکر کیا ہے جس میں اس بابت ایک اصولی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔ یہ عبارت موسلہ امام ابویوسف کی "کتاب الخراج" میں بھی ہے اور امام محمد کی کتاب الاصل میں بھی کتاب الاصل کی عبارت نقل کی جاتی ہے:

"قلت: أرأيت قوما من أهل الحرب أسلموا في دارهم أيكون أرضهم من أرض العشر، قال: نعم قلت: لم؟ قال: لأنهم أسلموا عليها ولم يفتح المسلمون بلادهم فيكون فيئا فأرضهم من أرض العشر"

امام محمد سے دریافت کیا گیا کہ جو اہل حرب اپنے ملک میں رہتے ہوئے مسلمان ہو جائیں تو کیا ان کی زمینیں عشری ہوں گی؟ فرمایا ہاں! اس پر دریافت کیا گیا کہ ایسا کیوں ہے؟ تو فرمایا اس لئے کہ وہ خود سے اسلام لائے ہیں مسلمانوں نے ان پر حملہ کر کے ان کو زیر نہیں کیا ہے اس لئے ان کی زمین فیئ قرار پاکر عشری زمین ہو گئی۔ اس کے بعد نظیر میں حجاز و یمن وغیرہ کے علاقوں کا حال اور ان کا حکم ذکر کیا گیا ہے [1]

البتہ احقر کے خیال میں ان حضرات کا یہ فرمان اس صورت کے لئے ہے جب کہ پورا علاقہ اور پورا ملک اسلام لے آئے، جیسا کہ مذکورہ علاقوں میں ہوا تھا نہ یہ کہ بعض افراد۔ تاہم اس ضمن میں بعض افراد بھی آ ہی جاتے ہیں۔

(د) دار الکفر کی زمین کا شرعی وظیفہ

صرف عشر یا عشر و خراج دونوں

یہ طے ہو جانے کے بعد کہ دار الکفر کے مسلمانوں کی زمین پر بھی شرعی وظیفہ ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ وظیفہ کیا ہوگا؟ صرف عشر یا حسب ضابطہ خراج بھی۔ یہ سوال خصوصیت

---

[1] کتاب الاصل ج ۲ ص ۱۶۷ تا ۱۷۰، الخراج لابی یوسف ص ۶۲-۶۳، اعلاء السنن ج ۱۲ ص ۴۲۲

سے بعض حضرات کی بحث اور تفصیل و تحقیق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور یوں بھی تعیین و توضیح کی ضرورت ہے۔

عام فتاوی میں تو جہاں شرعی وظیفہ کی ادائیگی کی بات آئی ہے، عشر و خراج دونوں کی بات آئی ہے اور جن حضرات نے تحقیقی طور پر کچھ لکھا ہے مثلاً مفتی محمد شفیع صاحب و مفتی رشید احمد صاحب و مفتی نظام الدین صاحب[۱] ان حضرات نے بھی حسب ضابطہ دونوں کے لزوم و ادائیگی کو ذکر کیا ہے لیکن بعض حضرات کا رجحان یہ ہے یا معلوم ہوتا ہے کہ صرف عشر ہی ہوگا خراج نہیں۔

کفایت المفتی میں مفتی جمیل الرحمن صاحب کا جو مبسوط فتوی ہے، جو کہ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب نیز مفتی مسعود احمد صاحب (مفتیان دارالعلوم دیوبند) کا تصدیق کردہ بھی ہے اس میں مدلل طور پر یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عشر ہی دینا ہوگا۔ اس لئے کہ عشر اصل وظیفہ ہے اور خراج دارالاسلام ہے، اور ملک دارالاسلام رہا نہیں[۲]، مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی ذکر فرمایا ہے کہ بعض حضرات اطلاقاً عشر کو فرماتے ہیں[۳] مولانا ظفر احمد صاحب کی جو تحریر و رائے پیچھے نقل کی گئی اس سے بھی کچھ ایسا ہی مترشح ہوتا ہے اس لئے کہ مولانا نے اس بحث کی تمہید میں جو عبارتیں نقل کی ہیں ان میں سیر کبیر کی یہ عبارت بھی آئی ہے :

" ان خراج الأرض لایجب إلا علی من هو من اهل دارالإسلام لأنه حکم من احکام المسلمین وحکم المسلمین لایجری إلا علی من هو من أهل دارالاسلام"[۴]

یعنی زمین کا خراج اسی پر واجب ہوتا ہے جو کہ دارالاسلام کے رہنے والوں میں سے ہو۔ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے۔ اور مسلمانوں کے احکام انھیں لوگوں پر جاری ہوتے ہیں جو کہ دارالاسلام میں رہتے ہوں۔

---

[۱] جواهر الفقه جلد دوم رسالہ عشر و خراج، احسن الفتاوی ج۴ ص۳۶۸—۳۷۲، نظام الفتاوی ۳۵۷/۱

[۲] کفایت المفتی ج۴ ص۲۹۹—۳۰۲ [۳] جواهر الفقه ۲۶۵/۲

[۴] اعلاء السنن ۴۲۱/۱۲ - بحواله السیر الکبیر ۳۵۳/۴

ان عبارات کے بعد کی گفتگو میں مولانا نے "لاخراجیہ" کی تفسیر وتشریح میں بھی فرمایا ہے کہ خراج اس لئے نہیں کہ خراج دارالاسلام میں ہوتا ہے[۱] "امداد الاحکام" کے ایک فتوی میں بھی اسی انداز کا مضمون آیا ہے[۲]

امام سرخسی اور علامہ عینی وغیرہ نے خراج کے لئے دارالاسلام کے مخصوص احکام میں سے ہونے کا یا جزیہ کے تابع ہونے کا تذکرہ آیا ہے اور جزیہ بالاتفاق دارالاسلام میں لازم ونافذ ہوتا ہے[۳]

خلاصہ یہ کہ اس دوسری رائے وتحقیق کے مطابق ہندوستان جیسے ملکوں میں صرف عشر ہی لازم ہوگا، اگر ہوگا۔ خراج نہیں، اس لئے کہ خراج دارالاسلام کے خواص میں سے ہے۔ اور اس کے مخصوص مصارف ہیں جو کہ دارالاسلام میں ہی پائے جاتے ہیں۔

مفتی شفیع صاحب نے اس رائے پر یہ نقد فرمایا ہے کہ:

"اس تحقیق میں یہ خاص ہے کہ فقہاء کی جن عبارات کی بناء پر اراضی دارالحرب کے خراج کے ارتفاع کو ثابت کیا گیا ہے انھیں عبارتوں میں عشر کی بھی نفی موجود ہے تو خراج کی نفی سے عشر کا اثبات ان روایات فقہاء سے کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے"[۴]

لیکن مفتی صاحب کا یہ نقد شامی کے مشہور جزئیہ یا سیر کبیر کی عبارت "لاعشر ولاخراج" کی حد تک تو صحیح معلوم ہوتا ہے، مفتی جمیل الرحمن صاحب نے جو امور ذکر کئے ہیں نیز مولانا ظفر احمد صاحب نے بھی، جن کا کچھ تذکرہ پیچھے آچکا ہے ان کی نسبت سے یہ نقد محل نظر ہے، اس لئے کہ وہ خصوصیت سے خراج کے سقوط ونفی کے الگ اور مستقل دلائل ہیں اور کہا جا سکتا ہے کہ دارالکفر ودارالحرب کی زمین سے عشر کے سقوط ومعافی کے دلائل سے زیادہ قوی دلائل ہیں۔ فقہاء نے بڑی صراحت کے ساتھ اور بطور اصول دارالاسلام کے ساتھ خراج کا اختصاص ذکر کیا ہے اور عشر کے لئے اس قسم کی صراحت ہم کو نہیں ملتی۔

---

[۱] اعلاء السنن ۱۲/۳۲۲ [۲] امداد الاحکام ۲/۳۸

[۳] کفایت المفتی ۴/۳۰۰ [۴] جواہر الفقہ ۲/۲۶۵

اس بحث کے شروع میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ عموماً لوگوں نے اس طرح کا کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ جن حضرات کے سامنے ہندوستان کا دارالکفر و دارالحرب ہونا ہے اور اس کے باوجود انھوں نے احتیاطاً یا تحقیقاً و تعییناً ہندوستان کی زمینوں میں شرعی وظیفہ کی ادائیگی کا فتوی دیا ہے وہ عموماً عشر و خراج دونوں ہی چیزوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ "امداد الاحکام" جو کہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی کے فتاوی پر بھی مشتمل ہے اس میں بھی دارالحرب سے سقوط وظیفہ کے بعد۔ عشر و خراج دونوں کی ادائیگی کا تذکرہ ایک فتوی میں آیا ہے [۱]

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فقہاء نے جس صراحت کے ساتھ خراج کے دارالاسلام کے ساتھ اختصاص کا تذکرہ کیا ہے عشر کے لئے نہیں کیا ہے اور فقہاء یہ بھی فرماتے ہیں کہ عشر میں تو عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے جب کہ خراج میں یہ پہلو نہیں ہے اس لئے اس کا مطالبہ کافر سے ہوتا ہے [۲] اور مسلمان دارالکفر میں انھیں امور کا مکلف ہوگا جو کہ عبادات کے قبیل کے ہوں۔

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کم از کم فقہاء احناف کے یہاں ایک مسلمان بھی خراج کی ادائیگی کا مکلف ہوتا ہے اور صرف خراج کا۔ اور بقاءً ہی نہیں یعنی محض اس صورت میں ہی نہیں کہ ایک کافر کی زمین پر خراج لازم و نافذ تھا اور بعد کسی مسلمان نے اس زمین کو اس سے خرید لیا تو اب مسلمان کو اس زمین کا سابق وظیفہ جو کہ خراج تھا وہی ادا کرنا ہوگا۔ جیسا کہ ہماری کتابوں میں معروف ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ ہماری کتابوں میں یہ بھی معروف ہے کہ "نو آباد زمینیں" جنھیں مسلمان ہی آباد کریں ان میں حسب موقع وضابطہ عشر کے بجائے خراج بھی واجب و لازم ہوگا [۳] اور ظاہر ہے کہ یہ وجوب ابتداءً ہوتا ہے یعنی نو آباد زمین پر پہلا وظیفہ شرعی ہوتا ہے اور بعنوان خراج اور بصورت خراج۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں مسلمانوں پر خراج کیوں عائد ہوا جب کہ وہ عبادت کے پہلو سے خالی ہے۔ بالخصوص دوسری صورت میں جب کہ زمین پر پہلا وظیفہ عائد

---

[۱] امداد الاحکام ۲/۲۹ [۲] ردالمحتار ۲/۵۲، بدائع ۲/۵۲-۵۵ [۳] ایضاً

ہو رہا ہے اور ایک مسلمان ہی پہلی مرتبہ اس کو ادا کر رہا ہے؛ پہلی صورت کے متعلق تو یہ ضابطہ ذکر کیا جاتا ہے:

"جو وظیفہ عشر یا خراج کا کہ زمین پر ابتداءً عائد ہو گیا پھر وہ وظیفہ مالک بدلنے سے مبتدل نہ ہوگا۔" [۱]

لیکن یہ ضابطہ کلیہ نہیں ہے، چنانچہ جب کوئی ذمی کسی مسلمان کی عشری زمین خریدتا ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ وظیفۂ عشر خراج سے بدل جاتا ہے۔ اسی لئے مفتی محمد شفیع صاحب پچھلی عبارت کے بعد اس بابت فقہائے جو کچھ فرمایا ہے اس کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس لئے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کوئی مسلمان خریدے تو اس مسلمان پر خراج ہی واجب ہوگا، اس کا مقتضایہ تھا کہ اگر معاملہ برعکس ہو کہ مسلمان کی عشری زمین کو کوئی غیر مسلم خریدے تو اس پر بھی عشر ہی واجب رہے لیکن چونکہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں، اس لئے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملک میں منتقل ہو جائے تو اس کا فریضہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا۔" [۲]

اور صاحب بدائع اسی مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ولو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجية ففيه الخراج ولا تنقلب عشرية لأن الأصل انه مؤنة الأرض لا تتغير بتبدل المالك الا لضرورة وفي حق الذمي اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج في الجملة، فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك۔" [۳]

یعنی کوئی مسلمان اگر کسی ذمی سے خراجی زمین خریدتا ہے تو اس میں خراج ہوگا اور وہ عشری نہیں بنے گی اس لئے کہ عشر اصل میں زمین کی اجرت و ٹیکس ہے جو کہ مالک کے بدلنے

---

[۱] جواہر الفقہ ۲/۲۴۷ [۲] ایضاً [۳] البدائع والصنائع ۲/۱۵

سے کوئی اہم ضرورت ہی تو بدلتا ہے ورنہ نہیں بدلتا۔ اور جب کوئی ذمی کسی مسلمان سے عشری زمین خریدتا ہے تو ایسی ہی ضرورت پائی جاتی ہے اس لئے کہ کافر عشر کے وجوب کا اہل نہیں ہے اور مسلمان فی الجملہ خراج کے وجوب کی اہلیت رکھتا ہے، اس لئے (مسلمان نے کسی ذمی سے جو زمین خریدی اس میں) مالک کے بدلنے کی وجہ سے تبدیلی کی ضرورت نہیں۔

"فی الجملہ وجوب کی اہلیت" سے بظاہر یہی مراد ہے کہ کبھی اس پر ابتداءً بھی خراج واجب ہوتا ہے یا یہ کہ زمین کے شرعی وظیفہ میں۔ خواہ وہ عشر ہو یا خراج "مؤنت" یعنی ٹیکس کا پہلو عشر خراج دونوں میں پایا جاتا ہے پھر عشر کو یہ امتیاز ہے کہ اس میں اس کے ساتھ عبادت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے جو کہ اس کو مسلمان کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس لئے کہ عبادت کا اہل و مکلف وہی ہے۔

اس قسم کے مسائل سے متعلق تفصیلات سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ "وظیفہ میں تبدیلی نہ ہونے" کا قاعدہ جیسے کلی نہیں ہے، اتفاقی بھی نہیں ہے۔ امام محمد کے یہاں مطلقاً تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور امام ابو یوسف کے یہاں بعض صورتوں میں ہو بھی جاتی ہے۔ صاحب بحر کے ایک تجزیہ کے مطابق مسلمان جو زمین خریدے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ دوسروں کی خریداری میں ہوتی ہے۔ مگر مسلمان کی خریداروں میں بھی بعض صورتوں میں امام ابو یوسف تبدیلی کے قائل ہیں[1]

اور یہ ساری تفصیلات ہمارے یہاں یعنی فقہ حنفی میں ہیں، دوسرے حضرات کے یہاں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں اگرچہ دوسرے انداز میں جن میں یہ بھی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی سے اس کی خراجی زمین کو خریدتا ہے تو اس کو اس زمین پر لاگو سابق خراج بھی ادا کرنا پڑتا ہے، اور مسلمان ہونے کی وجہ سے عشر بھی اس پر لازم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اگر ذمی اسلام لے آئے تو بھی یہی حکم ہے اور اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کی عشری زمین خریدتا ہے تو اس سے شرعی وظیفہ ساقط ہو جاتا ہے[2]

---

[1] رد المحتار ۲/۵۲ [2] شرح المہذب ۵/۵۶۰، المغنی ۲/۵۹۳ تا ۵۹۱ تا ۵۹۳؛ اعلاء السنن ۱۲/۵۵۷

خلاصہ یہ کہ اگر خراج میں اصلاً عبادت کا پہلو نہیں ہے اور اصالتاً اس کا مکلف دارالاسلام کا غیر مسلم باشندہ ہوتا ہے، مگر ایک مسلمان سے بھی اس کو وصول کیا جاتا ہے اور اس پر بھی بعض صورتوں میں لاگو ہوتا ہے۔ اور فی الجملہ ائمہ اربعہ کے نزدیک یا یوں کہیے کہ مذاہب اربعہ کے اتفاق کے ساتھ۔

جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اصلاً اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے، لیکن جیسے دونوں کے اندر یہ بات پائی جاتی ہے کہ دونوں ہی "مؤنۃ الارض" یعنی زیر تصرف زمین اور اس سے انتفاع کا ٹیکس اور معاوضہ ہیں، اسی طرح یہ بات بھی مشترک ہے کہ دونوں ہی زمین پر عائد ہونے والے شرعی وظائف ہیں اور شریعت نے دونوں کے الگ الگ اور جدا گانہ مصارف تجویز کئے ہیں جو کہ مسلمانوں اور دارالاسلام سے متعلق ہوا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عشر میں عبادت کا پہلو اسی جہت سے ہے کہ شریعت نے ایک مسلمان کو اس کا مکلف بنایا ہے تو جب معاملہ شریعت کی تجویز کا ہے تو خراج کے اندر بھی یہ بات پائی ہی جاتی ہے کہ وہ بھی عشر کی طرح زمین کا ایک شرعی وظیفہ اور شریعت کی طرف عائد کردہ ہے۔ لہٰذا فی الجملہ اس کے اندر بھی وہ بات پائی جاتی ہے کہ جس کی وجہ سے ایک مسلمان سے عشر کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس طرح خراج کے اندر بھی ایک درجہ عبادت کی شان پیدا ہو جاتی ہے کہ جس کی وجہ سے بعض صورتوں میں ایک مسلمان پر بھی ابتداءً اس کی تنفیذ ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں اس سے صرف خراج ہی بطور شرعی وظیفہ کے وصول کیا جاتا ہے۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ صاحب بدائع نے شاید "فی الجملہ" کے لفظ سے اسی انداز کی تفصیل و توجیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اور اس ساری تفصیل کا مقتضی یہ ہے کہ ایک مسلمان دارالکفر میں جیسے عشر کا مکلف ہوتا ہے، اسی طرح خراج سے متعلق تفصیلات کے پائے جانے پر وہ بطور شرعی وظیفہ کے خراج بھی ادا کرنے کا مکلف ہے اور جیسے اس کا ادا کردہ عشر عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہوگا اسی طرح اس کا ادا کردہ خراج بھی عبادت کی حیثیت رکھے گا۔

(۵) غیر شرعی وظائف اور عشر و خراج

دارالاسلام کے باشندے حسب اصول و ضابطہ عشر و خراج کے نام سے اپنی

زمینوں کے وظائف نکالتے اور حکومت کو سپرد کرتے ہیں جو کہ مصارف میں صرف کرتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومتیں اپنی طرف سے جو وظائف متعین اور لازم دلاگو کرتی ہیں، ایک مسلمان کے لئے ان کی ادائیگی کیا حیثیت رکھتی ہے؟ بالخصوص وہ وظائف جو کہ خراجی زمینوں پر عائد ہوں تو کیا وہ شرعی خراج سے بری قرار دیں گے؟

اس بحث کے تحت دو صورتیں آتی ہیں، ایک عشری زمین پر سرکاری و غیر شرعی وظائف کا مسئلہ اور دوسرے خراجی زمینوں پر عائد اس قسم کا وظیفہ۔

تو پہلی صورت میں یعنی عشری زمینوں پر عشر کے بجائے کسی دوسرے انداز کے وظیفہ وٹیکس کے مطالبہ وادائیگی کی وجہ سے "عشر" کے اپنی جگہ برقرار رہنے اور اس کے مطالبہ کے ختم نہ ہونے پر ہمارے ارباب افتاء تقریباً متفق ہیں[ل] اور وہ اس لئے کہ عشر ایک شرعی وظیفہ ہے، عبادت کی حیثیت رکھتا ہے، زکوٰۃ کی طرح اس کے مصارف بھی خاص و متعین ہیں۔ اور دوسرے وظائف جن کی تجویز حکومتیں اپنی مصلحتوں کی بناء پر کرتی ہیں ان کی یہ حیثیت نہیں ہے اور نہ ہی وہ وظائف عشر کے مصارف میں صرف کئے جاتے ہیں۔

مولانا عبدالحئی صاحب کے ایک فتوی میں سرکاری وظیفہ و محصول کی وجہ سے عشر کے ساقط ہونے کی بات آئی ہے[۲] اور مفتی عزیز الرحمن صاحب کے بعض فتاوی سے بھی ایسا ہی محسوس ہوتا ہے بلکہ بعض میں اس قسم کی صراحت ہے[۳] اور دلیل یہ ذکر کی گئی ہے کہ ہمارے فقہاء نے قاعدہ ذکر کیا ہے، لایجتمع العشر والخراج[۴] امداد الفتاوی کے استفتاء میں قاری عبدالرحمن صاحب محدث پانی پتی اور مولانا محمد علی صاحب تھانوی کی طرف بھی اس کی نسبت کی گئی ہے[۵] اور شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ انھوں نے ایک فتوی میں ہندوستان کی اراضی سے متعلق تحریر فرمایا ــــ "اراضی خراجیہ میں عشر واجب نہیں ہے"۔[۶]

[۱] ملاحظہ ہو امداد الفتاوی واحسن الفتاوی ورشیدیہ وغیرہ (محمودیہ) ۸۵/۳

[۲] مجموعۃ الفتاوی ۲۵۶/۳ [۳] فتاوی دارالعلوم ۱۴۲/۶ و ۱۸۴

[۴] بدائع ۵۷/۲ [۵] امداد الفتاوی ۶۳/۲

[۶] فتاوی عزیزیہ ص۱۸۵ طبع پاک اردو

مگر حضرت تھانوی وغیرہ نے جواب میں اسی انداز کی بات ذکر فرمائی ہے جوکہ پیچھے ذکر کی گئی کہ یہ محصول و وظیفہ غیر شرعی ہے، اور عشر ایک شرعی چیز اور عبادت ہے جس کا مصرف بھی خاص ہے، ان حضرات کی تائید ہمارے فقہاء کی ذکر کردہ اس تفصیل سے بھی ہوتی ہے جوکہ کتب فقہ میں اس مسئلہ کے تحت آئی ہے کہ اگر کسی دارالاسلام میں مسلمانوں کی ہی کوئی باغی حکومت قائم ہوجاتے اور وہ عشر و خراج بھی وصول کرے تو اس کا حکم ہوگا اس میں یہ صراحت بھی آئی ہے کہ اگر باغی عشر و زکوٰۃ کو وصول کریں اور پھر مصارف میں خرچ نہ کریں تو زکوٰۃ و عشر دوبارہ ادا کرنا ہوگا کم از کم دیانۃً اور فیما بینہ وبین اللہ [1]

رہ گیا مسئلہ عشر و خراج کے جمع نہ ہونے کا، اور ایک ہوگا تو دوسرا نہ ہوگا۔ اس کا تو اس کے متعلق خود مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے جن کے اکثر فتاوی میں صراحۃً یہ بات آئی ہے کہ سرکاری محصول سے عشر کا مطالبہ ساقط نہیں ہوتا ــــ مولانا عبدالحئی صاحب کے فتوی پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "خراجی زمین سے عشر اور عشری زمین سے خراج نہیں لیا جائے گا۔ اس کا اس سے تعلق نہیں ہے کہ عشری سے اگر خراج لیا تو عشر ساقط ہوگا یا نہیں [2] اور مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے یہ فرمایا ہے کہ اس عبارت میں "خراج" سے "شرعی خراج" مراد ہے، کسی حکومت کی طرف سے عائد کردہ اور سرکاری محصول نہیں [3] دوسرے حضرات کا موقف بھی یہی سمجھ میں آتا ہے [4]

اس تفصیل سے واضح ہے کہ دارالکفر میں عشری زمینوں پر سرکاری وظائف و محصول شرعی مطالبہ کو ساقط و ختم نہیں کرتے۔

رہ گئی دوسری صورت یعنی خراجی زمین پر کسی نام و عنوان سے، نیز کسی مقدار و حساب میں کسی وظیفہ کی ادائیگی اور اس کی وجہ سے شرعی مطالبہ اور شرعی خراج کا سقوط اور اس کی

---

[1] رد المحتار ۲/۲۳ [2] فتاوی دار العلوم ۶/۸۲-۱۸۱، احسن الفتاوی ۴/۳۳۶

[3] کتاب العشر والزکاۃ ص۱۵۲

[4] جواہر الفقہ ۲/۲۸۶، امداد الفتاوی ۲/۴۸

عدمِ ادائیگی کا حکم ـــــ تو اس میں بعض اکابر کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی زمینوں پر کسی بھی وظیفہ کی ادائیگی سے آدمی شرعی مطالبہ و وظیفہ سے بری الذمہ ہو جاتا ہے[1] جس کا مبنیٰ بظاہر یہ ہے کہ خراج ایک ٹیکس ہے عبادت نہیں ہے۔ لہٰذا کسی بھی حکومت نے لیا خواہ مسلم یا غیر حکومت ہو یا غیر مسلم آدمی نے خود کو بری و عہدہ برآ کر لیا۔ جواہر الفقہ میں آیا ہے :

"خراج چوں کہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے، اس لئے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے" [2]

لیکن بعض دوسرے حضرات کی رائے میں اس مسئلہ کے اندر تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ اگر مسلمان وصول کرنے والے اور لاگو کرنے والے ہوں تب تو کافی ہوگا۔ اور اگر غیر مسلم ہوں تو نہیں۔ اس لئے کہ خراج صرف ٹیکس نہیں ہے جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے اور پھر اس کا بھی مصرف متعین ہے۔ اگرچہ عشر کے مقابلہ میں کچھ توسع ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب و مفتی رشید احمد صاحب[3] نے تفصیل سے اس کو واضح کیا ہے۔

حضرت تھانوی ایک فتویٰ میں فرماتے ہیں :

"عشر و خراج از حقوق شرعیہ است چنانچہ انکم ٹیکس مسقط زکوٰۃ نیست ہم چنیں محصول سرکاری مسقط ایں حقوق نباشد" [4]

عشر و خراج شرعی حقوق ہیں تو جیسے انکم ٹیکس زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا اسی طرح سرکاری محصول ان حقوق کو ختم نہیں کرے گا۔

مفتی محمد شفیع صاحب نے علامہ ہمایونی سندھی کے رسالہ "سراج الہند فی خراج الہند"

---

[1] فتاوی رشیدیہ ص۴۴۲، فتاوی دار العلوم ۱۸۲/۶، محمودیہ ۳۹/۳

[2] جواہر الفقہ ۲۷۶/۲ میں نے مفتی صاحب کی یہ عبارت صرف اس کے الفاظ کی حد تک استدلال میں نقل کی ہے، اس لئے کہ الفاظ مذکورہ موقف کی ترجمانی کرتے ہیں اگرچہ مفتی صاحب کی اس عبارت کا سیاق یہ نہیں ہے۔

[3] احسن الفتاوی ۳۳۹/۴ ـــ ۳۴۱

[4] امداد الفتاوی ۷۸/۲

کی ایک عبارت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے :

" جس شخص پر بھی خراج لازم ہو اس کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ خراج کو اس کے ان مصارف میں صرف کرے جو کہ کتب فقہ میں بیان کئے گئے ہیں تاکہ عند اللہ اس کی ذمہ داری سے بری ہو سکے اور قیامت میں ماخوذ نہ ہو اور عیسائی حکام جو کچھ لے رہے ہیں وہ خراج کی ادائیگی میں شمار نہیں ہو گا اس لئے کہ کفار کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں ہے، اور نہ ہی وہ خراج کا مصرف ہیں۔ لہٰذا اگر مسلمان ان کو خراج دیتے ہیں تو وہ خراج کی ذمہ داری و مطالبہ کے نہیں نکلیں گے، اس لئے کہ یہ کفار نہ اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور نہ مسلمانوں اور ان کے ملک کی طرف سے دفاع کرتے ہیں۔" [1]

باغیوں کی طرف سے عشر و زکوۃ کی وصولیابی سے متعلق ہمارے فقہاء نے جو تفصیل کی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے لکھا ہے کہ اگر باغی خراج وصول کریں تو اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور وہ اس وجہ سے کہ باغی بھی مسلمان ہونے کی وجہ سے ـــــ (ضرورت پر) مسلمانوں اور ان کے ملک پر حملہ آور کفار سے جنگ کرتے ہیں اور خراج مسلمان مجاہدین کا حق ہے [2] لہٰذا کوئی بھی مسلم حکومت اگر اس کو وصول کرتی ہے تو خراج اپنے مصرف میں ہی پہنچتا ہے اس لئے کہ ہر ملک و حکومت میں فوجیں اور آج کل ان کے گراں قدر اخراجات ہیں [3]

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ ہندوستان جیسے ملکوں میں خراجی زمینوں کا وظیفہ مسلمانوں کو اسی طرح اپنے طور نکالنا ہو گا جیسے وہ عشر کے نکالنے کے مکلف ہیں اور سرکاری وظیفہ اور محصول شرعی خراج کی طرف سے کفایت نہ کرے گا [4]

---

[1] جواھر الفقہ ۲/ ۲۸۶ و ۲۸۳ حاشیہ

[2] رد المحتار ۲/ ۲۳

[3] جواھر الفقہ ص ۲۸۶-۲۸۳

[4] ایضاً ص ۲۸۳ ، احسن الفتاوی ۴/ ۳۰۲ و ۳۳۸

اراضی سلطانیہ اور عشر و خراج

تعریف و حکم

"اراضی سلطانیہ" کا مصداق وہ زمینیں قرار دی جاتی ہیں جو کسی بھی حکومت کے قبضہ و ملک میں رہتی ہیں"۔ اراضی سلطانیہ" کو "اراضی الحوز" وغیرہ بھی کہتے ہیں۔

خواہ اس کی شکل یہ بنی ہو کہ حکومت نے اپنے تسلّط و اقتدار کی ابتداء اور روز اول سے کسی زمین کو اپنے لئے خاص کر لیا ہو یا یہ کہ بعد میں کوئی صورت بنی ہو مثلاً کسی مالک کے لاوارث مر جانے کی وجہ سے یا حکومت کی طرف سے کسی زمین کے ضبط کر لینے اور مالکان سے کسی طرح حاصل کر لینے اور قبضہ میں لے لینے کی وجہ سے ہوئی ہو۔

ایسی زمینوں کا حکم یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ اگر حکومت نے ملک کے کسی باشندے کو مالکانہ حیثیت سے دے دیا تو حسب ضابطہ و قواعد اس میں عشر یا خراج لازم و نافذ ہوگا۔ اور اگر کسی کو بس کاشت و انتفاع کی حد تک دیا تو اس پر عشر و خراج نہ ہوگا بلکہ حکومت نے جو معاملہ کیا ہو اس کے مطابق ادائیگی ہوگی جو کہ بقول صاحب فتح القدیر اجرت کی حیثیت رکھے گی۔

ہندوستان اور اراضی سلطانیہ

موضوع سے متعلق اکابر کی تحریرات و تحقیقات جو علم میں آئیں ان کے مطابق علماء ہند نے تین بنیادوں پر یکے بعد دیگرے یہ فتوی دیا کہ ہندوستان کی زمینیں اراضی سلطانیہ کا حکم رکھتی ہیں لہٰذا ان میں عشر و خراج نہیں ہے۔

پہلا مرحلہ ۱۸۵۷ء سے پہلے، جب کہ مولانا محمد اعلیٰ صاحب تھانوی وغیرہ نے یہ فتوی دیا اور اس بنیاد پر کہ ہندوستان کی عام زمینیں خراجی تھیں اور صدیاں گذر گئیں مالکان کا پتہ نہیں، لہٰذا اب یہ اراضی سلطانیہ ہیں جیسے کہ صاحب فتح القدیر نے مصر و شام کی زمینوں کے متعلق فرمایا ہے اور بعد کے

محققین نے اس پر اعتماد کیا ہے بظاہر قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے فتوی کی بنیاد بھی یہی ہے اس لئے کہ فتاوی عزیزیہ میں کچھ اسی قسم کی بات آئی ہے [۱]

دوسرے مرحلہ میں یہ فتوی انگریزوں کے تسلط کے بعد اس بنیاد پر دیا گیا کہ انھوں نے ملک کی تمام اراضی کو ضبط کرلیا اور تمام مالکان کے مالکانہ قبضہ کو ختم کردیا اور پھر حسب صوابدید تصرف کیا، کسی کو دیا اور محصول وغیرہ لگایا۔

تیسرا مرحلہ اس وقت آیا جب کہ زمینداری بل پاس ہوا اور ۱۹۴۷ء کی آزادی کے بعد کم ازکم یوپی میں حکومت نے اپنے ایک اعلان کے ذریعہ ساری زمینیں اپنی قرار دیں۔

پہلی بنیاد کا تذکرہ فتاوی عزیزیہ اور امداد الفتاوی وغیرہ میں [۲] اور دوسری کا فتاوی رشیدیہ [۳] وامداد الفتاوی وفتاوی دارالعلوم [۳] میں اور تیسری کا فتاوی محمودیہ اور نظام الفتاوی میں آیا ہے [۴]

پہلی دو بنیادوں کو کم ازکم عام علماء دیوبند نے قبول نہیں کیا، اس لئے انھوں نے برابر عشر وخراج کے وجوب کا فتوی دیا اور اگر انکار کیا تو دارالکفر ودارالحرب ہونے کی وجہ سے، نہ کہ اس بنیاد پر، بلکہ حضرت تھانوی اور بالخصوص مفتی محمد شفیع صاحب ومفتی رشید احمد صاحب نے اس پر نقد کیا اور متوخر الذکر دونوں حضرات نے بتحقیق اراضی ہند کا عشری وخراجی ہونا اور حالیہ قبضہ رکھنے والوں کے لئے ملکیت کو ثابت کیا ہے [۵] جیسے کہ علامہ شامی نے صاحب فتح القدیر کے اس نظریہ کا رد کیا ہے اور اس کو ذکر وثابت کیا ہے کہ جن لوگوں کا قبضہ چلا آرہا ہے وہی مالک ہیں [۶]

اور خصوصیت سے دوسری بنیاد پر مفتی عزیز الرحمٰن صاحب اور حضرت تھانوی نے نقد کیا ہے اور حضرت گنگوہی نے بھی اور جو لوگ متصرف وقابض ہیں ان کے لئے مالکانہ قبضہ کا اعتبار کیا ہے [۷]

---

[۱] فتاوی عزیزیہ ص۵۷ [۲] ایضاً، امداد الفتاوی ۲/۷۵، ۷۶، معارف السنن ۵/۲۱۹

[۳] فتاوی رشیدیہ ص۴۲۹، امداد الفتاوی ۲/۶۰، فتاوی دارالعلوم ۶/۱۴۶

[۴] فتاوی محمودیہ ۲/۳۶، نظام الفتاوی ۱/۳۵۶

[۵] امداد الفتاوی ۲/۷۶، ۷۷، جواہر الفقہ ۲/۲۷، احسن الفتاوی ۴/۳۰

[۶] رد المحتار ۲/۲۵۶، ۲۵۷

[۷] مراجع مذکورہ در حاشیہ ۳

اور رہی تیسری بنیاد تو مفتی نظام الدین صاحب نے اس کو ذکر کرنے کے ساتھ تفصیل کی ہے اور بعض قانون دانوں سے جو بات معلوم ہوئی اور دوسرے بعض حضرات سے بھی، تو بات وہی سمجھ میں آئی جو کہ حضرت تھانوی وغیرہ نے انگریزوں کے قبضہ سے متعلق تحریر فرمائی ہے۔

حضرت تھانوی ایک فتوی میں فرماتے ہیں :

"ضبط کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک قبضۂ مالکانہ، اگر یہ ہوا ہے تو وہ اراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضۂ ملکانہ وحاکمانہ ومنتظمانہ، اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اس کو ترجیح ہے۔" [۱]

مفتی عزیز الرحمن صاحب نے بھی ایک فتوی میں یہی بات فرمائی ہے اور فتاوی رشیدیہ میں مزید کچھ تفصیل ہے، ایک سوال کے جواب میں حضرت گنگوہی تحریر فرماتے ہیں :

"اگر سرکار مالک ہے تو بیع وشراء مالگذار کرتا ہے سرکار کا ہے مانع نہیں ہے۔ یہ دلیل ملک مالگذار کی ہے۔ اور اگر زمین مالگذاری سرکار اپنی سڑک یا مکان میں لیوے تو قیمت زمین کی رقبہ مالگذار کو دیتی ہے۔ یہ دلیل مالگذاری کی بدیہی ہے، اگر ملک سرکار ہوگی تو قیمت دینے کے کیا معنی ہوں گے...... یہ لکھنا کہ مالگذاری کی عدم ادائیگی میں سرکار دوسرے کو زمین دیتی ہے یہ دوسرے کو دینا اپنے حق کی تحصیل کے واسطے ہے نہ اپنی زمین کا لینا۔ جیسا وقت عدم ادا، خراج کے شرع میں زمین خراجی دوسرے کو دے دیتے ہیں حالاں کہ صاحب خراج مالک زمین کا ہوتا ہے لہذا یہ دلیل ملک سرکار کی ہے۔" [۲]

حضرت تھانوی و مفتی عزیز الرحمن صاحب نے جن قرائن کا تذکرہ فرمایا ہے بظاہر وہی امور ہیں جن کی حضرت گنگوہی کی تحریر میں صراحت آئی اور یہ جو کچھ لکھا گیا ہے یہ ۱۹۴۷ء کے بعد کے نظام پر بھی منطبق ہے، لہذا حکم ایک ہونے میں کیا اشکال ؟

---

[۱] امداد الفتاوی ۲/۶۱ وفتاوی دار العلوم ۶/۱۹۱

[۲] رشیدیہ ص۴۴۹

معارف السنن میں اس سلسلہ میں ایک بات یہ بھی آئی ہے کہ اراضی سلطانیہ تو وہ ہیں جن کا مالک اسلامی بیت المال ہو، اور یہاں ۱۸۵۷ء کے بعد سے یہ صورت ہے کہ بیت المال ہے ہی نہیں بھیر یہ کہ غیر مسلم حاکم ہیں تو وہ بات کہاں رہی، جیسے کہ فتاوی رشیدیہ نیز مفتی شفیع صاحب وغیرہ کی تحریرات میں جس انداز کی تفصیل آئی ہے ثبوت ملکیت کے سلسلہ میں معارف السنن میں بھی اس کا تذکرہ ہے[۱]

ایک جہت اور جولائق توجہ ہے وہ یہ ہے ـــــ جیساکہ حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی نے بھی بعض فتاوی میں اشارہ کیاہے اور معارف السنن میں بھی اس کی صراحت آئی ہے ـــــ کہ عشر کے وجوب کے لئے بالخصوص حضرات صاحبین کے مسلک پر یہ ضروری نہیں ہے کہ کاشت کرنے والا زمین کا مالک بھی ہو تب ہی اس پر عشر واجب ہو بلکہ جو بھی کاشت کرے اور جس حیثیت سے کرے، اس لئے کہ وجوب عشر کے لئے پیداوار کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ زمین کی ملکیت کو[۲] صاحب بدائع نے وجوب عشر کے شرائط میں اس کا تذکرہ کیا ہے[۳] اور متعدد صورتوں میں اسی بنیاد پر وجوب عشر کا فقہاء تذکرہ کیا کرتے ہیں[۴] بلکہ بعض جزئیات ایسے بھی ملتے ہیں کہ جہاں زمین سرے سے کسی کی ملک نہیں اور نہ آدمی نے اس سے حاصل ہونے والے پھل کے لئے کوئی محنت کی۔ بس جس کے قبضے میں پھل آیا اس کو عشر ادا کرنا ہوگا۔ مثلاً پہاڑوں و جنگلات میں پائے جانے والے خودرو پھل وغیرہ ہمارے فقہاء کی صراحت کے مطابق ان میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کے لئے کچھ قید بھی ہے[۵]

آخری بات

گذشتہ ساری تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کو شرعی وظائف سے خالی و معاف قرار دینا دونوں بنیادوں (ہند کا دارالکفر ہونا ـــــ یا اس کی اراضی کا اراضی سلطانیہ ہونا ـــــ) میں سے کسی کی رو سے کم از کم قوت کے ساتھ ثابت نہیں

---

۱ معارف السنن ۵/۲۰۲-۲۰۰ ۲ ایضاً ۳ بدائع ۲/۵۰

۴ ردالمحتار ۲/۳۹ ۵ ایضاً

ہوتا اور مسئلہ ایک شرعی وظیفہ اور عبادت کا ہے لہذا یہاں کی اراضی بھی دیگر ممالک اسلامیہ کی طرح شرعی وظائف کا محل ہوں گی۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔

جوابات متعلق سوالات محور چہارم

س۔۱ (الف) ہندوستان کی زمینیں موجودہ صورت حال میں عشری بھی ہیں اور خراجی بھی۔

(ب) جن زمینوں کے متعلق پختہ ثبوت موجود ہو کہ وہ کفار سے منتقل ہوکر مسلمانوں کو ملی ہیں وہ خراجی ہوں گی اور بقیہ عشری۔ کفار کے ہاتھوں سے حاصل ہونے کی ایک صورت ان سے خریدنے کی ہے اور صورت یہ کہ کافر حکام یا زمینداروں کا عطیہ ہو۔

کم از کم ۱۹۴۷ء کے بعد جو زمینیں نئی حاصل ہوئی ہوں ان کے متعلق تو اس قسم کی معلومات لوگوں کو ہیں ہی لہذا اس کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتے گا۔

س ۲ — احتیاطاً عشر نکالا جائے گا۔ جیسا کہ مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

س ۳ — سرکاری وظائف سے شرعی وظائف کی خانہ پری وادائیگی نہیں ہوگی

س ۴ — ہندوستان میں خراج کی ادائیگی کی صورت یہ ہے کہ مسلمان اپنے طور پر خراج کو مصارف متعینہ میں پہنچائے اور صرف کرے۔ عشر کا مصرف تو وہی ہے جو کہ زکوۃ کا ہے۔ البتہ خراج کا مصرف دینی و ملی کام اور کام کرنے والے لوگ ہیں بالخصوص علماء، وطلبا، اور قضاۃ وائمہ وغیرہ۔

یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مسلمان کی زمین پر جو خراج عائد ہوگا وہ صرف ٹیکس نہیں بلکہ عبادت کا پہلو بھی رکھتا ہے۔

س ۵ — جہاں تک سوال ہے شرح ادائیگی کا تو مفتی محمد شفیع صاحب وغیرہ کی رائے میں ہندوستان کی اراضی میں خراج موظف لازم ہے، جو کاشت کی جانے والی اشیاء کے پیش نظر مختلف ہوگا۔

۱۔ گیہوں وغیرہ اور اس انداز کی چیزمیں ہر بیگہ پر ایک درہم یعنی ساڑھے تین ماشہ یا ساڑھے تین گرام چاندی کی قیمت اور چار پانچ کیلو غلہ۔

۲۔ عام باغات جن میں صرف پھل پیدا ہوتے ہیں اوران کی زمین سے کاشت کا کام نہیں لیاجاتا۔ ان میں ہر بگہہ پردس درہم یعنی ۳۵ گرام چاندی کی قیمت ۔

۳۔ اور بیگن وغیرہ جیسی سبزیوں میں فی بگہہ پانچ درہم یعنی ساڑھے سترہ گرام چاندی کی قیمت۔

۴۔ دوسری اشیاءمیں ان کی کاشت وغیرہ کو دیکھ کر کچھ فیصلہ کیا جائے گا ۔

احقر یہ سمجھتا ہے کہ ہندوستان میں جہاں اب عام اراضی عشری ہی ہیں اور کوئی ایسا نظام نہیں ہے کہ جو مسلمانوں کی زمینوں اور کاشت کا باربار سالانہ وفصلانہ جائزہ لے کر یہ طے کرے کہ کیا لیا دیا جاتے، خراج موظف کے بجائے خراج مقاسم کو اختیار کیا جائے کہ اس میں سہولت ہے اور خراج مقاسم کے تحت خراجی زمینوں سے وظیفۂ خراج کی ادائیگی کے لئے پیداوار کہ پانچواں حصہ نکالنے کا حکم دیا جائے جیساکہ محمد بن قاسم نے اراضی سندھ وغیرہ میں کیا تھا۔ اوران علاقوں کی اراضی کا اب بھی یہی حکم ہے (کماحققہ المفتی محمد شفیع) یا ایسی زمینوں کے لئے مطلقاً عشر کو طے کردیا جائے۔

س ۵ ـــ شریعت نے عشری زمینوں میں دو حالتوں کے پیش نظر صرف دو وظیفے تجویز کئے ہیں عشر اور نصف عشر لہذا خواہ کتنے ہی اخراجات ہوں اس وظیفہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی ۔ اوراخراجات کو منہا کئے بغیر اخراجات والی کاشت سے نصف عشر نکالا جائے گا۔

س ۶ ـــ صاحبین کے قول کے مطابق بٹائی دار اور مالک دونوں پر ہوگا ہر ایک کے حصے میں البتہ جوغیر مسلم ہوگا اس کے حصے سے ساقط ہوگا ۔ محققین متاخرین اور اکابر کا فتوی صاحبین کے قول پر ہی ہے ۔

احکام عشر وخراج

از: ــــــــــ حضرت مولانا عبد الجلیل صاحب قاسمی جامعہ اسلامیہ
قرآنیہ سمرا۔ مغربی چمپارن

الحمد للہ وحدہ وصلاتہ وسلامہ علی من لا نبی بعدہ۔

عشر اور خراج شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ ان دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔

فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لئے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے۔ ـــــ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ اس لئے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے۔ اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو اس پر عشر لازم نہیں ہوگا کیونکہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔

بخلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے۔ اگر مالک نے غفلت برتی اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو خراج اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔ مراد اس سے خراج موظف ہے۔ یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بطور خراج کے عائد کردی گئی ہے وہ اس صورت میں معاف نہ ہوگی۔ خراج کی دوسری قسم جس کو خراج مقاسمہ یعنی بٹائی کہا جاتا ہے وہ اس صورت میں معاف ہو جائے گا کیونکہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں۔ البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا اس میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس کی کاشت کی صلاحیت

نہ ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی زمین تک نہیں پہونچ سکتا اور بارش اتنی ہوئی نہیں جس سے کوئی چیز زمین سے پیدا ہو سکے تو ایسی زمین میں خــراج نہیں۔ (۱)

وإن غلب على أرض الخــراج الماء أو انقطع المــاء عنها أو اصطلم الزرع آفــة فــلا خراج عــليهــا۔ (۲)

۱ ــــــ اگر کوئی ملک اس طرح فتح ہوا کہ وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت رہیں گی۔ یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔ اور ان پر عشر واجب ہوگا۔

۲ ــــــ کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور وہاں کی زمینیں مسلمان غانمین میں تقسیم کردی گئیں تو یہ تمام زمینیں بھی عشری ہوں گی اور ان پر عشــر لازم ہوگا۔

۳ ــــــ اگر کوئی ملک مسلمانوں نے بزور شمشیر فتح کیا اور زمین ان ہی کافروں کی ملک میں چھوڑ دی گئی تو وہ زمین خــراجی ہوگی۔

۴ ــــــ کسی شہر، گاؤں یا ملک کے کافروں نے بغیر لڑائی و جہاد کے مسلمانوں کی اطاعت کرلی اور صلح کر لی تو وہ زمین خــراجی ہوگی۔

یہ تفصیلات فقہ و فتاوی کی تقریباً تمام ہی کتب میں الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ مذکور ہیں۔ (۳)

۵ ــــــ ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت کسی کی ملک نہیں تھیں اور نہ قابل کاشت تھیں۔ بلکہ پڑتی غیر مزروعہ تھیں ان کو امیر کی اجازت سے قابل کاشت بنالیا گیا۔ یا آبادی میں کوئی مکان تھا۔ اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا۔ اگر وہ غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ ســاری زمینیں خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمان ہیں تو امــام ابو یوسف رح کے یہاں یہ حکم ہے کہ اگر قرب و جوار کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر قرب و جوار کی زمینیں خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی۔ اور اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی زمینــیں ہوں گی تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ امام محمد رح کے نزدیک اگر عشری پانی سے اس کی سینچائی ہوتی ہے تو عشری اور اگر خراجی پانی سینچائی ہوتی ہو تو خراجی ہوں گی۔ علامہ شامیؒ نے در منتقی کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ (۴)

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۴۵ (۲) هدایه ۲/۵۸۳، مجمع الأنهر ۱/۶۶۷ (۳) ملاحظہ ہو هدایه کتاب السیر ۲/۵۸۱، مجمع الانہر ۱/۶۶۱، بدائع ۲/۵۸، رد المحتار ۴/۱۷۷، فتاوی قاضیخاں ۱/۱۲۹، فتاوی عالمگیری ۲/۲۴۲، (۴) رد المحتار ۴/۱۸۰، الدر المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۱/۶۶۷، قاضی خان ۱/۱۳۸، عالمگیری ۲/۲۴۲، بدائع ۲/۱۹۵، بدائع ۲/۵۸۔

محور چہارم

۱ـــــــ محور اول میں عشری وخراجی زمینوں کے بارے میں جو تفصیل پیش کی گئی اس کی روشنی میں ہندوستان کی زمینوں کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ آسان ہوجاتا ہے۔

مسلمانوں کے پاس جو زمینیں ہیں اگر وہ قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی بھی دور میں ان پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو وہ زمینیں عشری سمجھی جائیں گی۔ اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

۲ـــــــ اوپر ذکر کردہ تفصیل کے مطابق ہندوستان کی اراضی عشری ہوں گی یا خراجی۔ کوئی زمین ان دونوں سے خالی نہیں ہوگی۔ کما ہو ظاہر

۳ـــــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ہمارے اکابر علماء کی آراء مختلف ہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ زمین معافی ہو یا اس میں مالگذاری سرکاری ہو محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں۔ (۱)

حضرت مولانا مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۲)

اس کے برخلاف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رح سرکاری مالگذاری کو خراج کے حکم میں داخل نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں،

"عشر وخراج از حقوق شرعیہ است۔ پس چنانکہ انکم ٹیکس مسقط زکوۃ نیست۔ ہمچنیں محصول سرکاری مسقط دیں حقوق نباشد۔ (۳)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں،

"لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کے مدے دیا جائے اور نہ خود وہ حکومت خراج کے اصول پر

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ ۵۵/۲ (۲) فتاوی محمودیہ ۴۰/۳ــــ۴۸۔

(۳) امداد الفتاویٰ ۷۵/۲۔

اس کو وصول کرتی ہے۔ بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ اس لئے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کردیں جو ہندوستان میں موجود ہیں۔ مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبار۔ فتویٰ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علمار۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔

علامہ ہمایونی سندھی کے رسالہ "سراج الہند فی خراج السندھ" میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج، خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہیں ہوگا۔ بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کرنا واجب ہوگا جو اس ملک میں موجود ہیں مثلاً علمار وطلبار وغیرہ۔

علامہ سندھی کی عبارت یہ ہے:

"پس بدانکہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید اورا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدۂ آں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نگردد۔ آنکہ حکام نصاری می گیرید پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد لأن الکافر لیس لہم ولایۃ اخذ الخراج من المسلمین وأیضا لیسوا بمصارف الخراج کما فی جامع الفصولین (۱)

اس لئے اگر کوئی مسلمان مالگذاری کو خراج میں محسوب کرے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن بہرحال احتیاط یہ ہے کہ اپنی خراجی زمینوں کا خراج خود نکال کر اس کے مصارف میں خرچ کردے اگر خود مصرف نہ ہو۔

۴ ــــــ خراج میں تو عشر کی طرح عبادت کا پہلو نہیں ہے۔ اس لئے ابتدارً مسلمان پر خراج واجب نہیں ہوتا بلکہ غیر مسلموں پر خراج واجب ہوتا ہے کہ وہ عبادت کے اہل نہیں ہیں۔ البتہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کا مالک ہوتا ہے تو اس پر خراج واجب ہوجاتا ہے۔ اور اگر کوئی غیر مسلم مسلمان کی زمین کا مالک ہوجائے تو اس سے عشر نہیں لیا جاتا بلکہ خراج لیا جاتا ہے۔

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مقاسمہ اور خراج موظف

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۸۴۔

خراج مقاسمہ میں تو پیداوار کا ایک حصہ لیا جاتا ہے جیسے نصف ،ثلث وغیرہ ـــــــ اور خراج موظف میں پیداوار سے قطع نظر ایک رقم مقرر کر دی جاتی ہے۔ فقہاء نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ زمین کا وظیفہ نہیں بدلے گا۔ الا یہ کہ اگر کوئی غیر مسلم عشری زمین کا مالک ہو جائے تو وہ خراج ادا کرے گا۔ کیونکہ وہ عشر کا اہل نہیں ہے۔ لیکن اگر خراجی زمین کا کوئی مسلمان مالک ہو جائے تو اس کو خراج ہی ادا کرنا ہوگا

ہندوستان کی زمینوں میں خراج مقاسمہ ہوگا یا خراج موظف؟ ـــــــ اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ہندوستان کی زمینوں میں خراج موظف کا وجوب بتایا ہے۔ اس سلسلہ میں پوری تفصیلی بحث کے بعد لکھتے ہیں۔

"اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف کا حکم جاری ہے"(۱)

خراج کی مقدار کیا ہو۔ اس سلسلہ میں فقہ وفتاوی کی کتابوں میں مذکور ہے کہ زیادہ سے زیادہ نصف پیداوار تک لیا جا سکتا ہے۔ کم از کم کتنی مقدار ہو عام طور پر مذکور نہیں ہے۔ صاحب درمختار نے حدادی سے نقل کیا ہے کہ نصف سے زائد اور خمس سے کم نہ ہو۔ علامہ شامی نے اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کیا ہے۔ اس عبارت کی وضاحت میں فرماتے ہیں

هذا في خراج المقاسمة الم يقيد به من التعبير بالنصف والخمس فان خراج الوظيفة ليس فيه جزء معين. (۲)

قاضی خاں اور عنایہ کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ خراج مقاسمہ خمس سے کم بھی ہو سکتا ہے۔ خراج مقاسمہ وهو أن يكون الواجب شيئاً من الخارج نحو الخمس والسدس وما أشبه ذلك. (۳)

یہی عبارت عنایہ میں بھی ہے۔ (۴)

عالمگیری کی عبارت سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام کی رائے پر موقوف ہے۔

(۵) وأما خراج المقاسمة فالتقدير فيه مفوض إلى الامام ولكن لا يزاد على نصف الخارج.

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۸۷ (۲) رد المحتار ۴/۱۸۸

(۳) قاضیخان ۱/۱۳۰ (۴) فتح القدیر ۵/۲۸۳ (۵) عالمگیری ۲/۲۴۳۔

لیکن چونکہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی تحقیق کے مطابق ہندوستان میں خراج مقاسمہ نہیں ہے۔ اس لئے اس بحث کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

خراج موظف کے بارے میں فقہ و فتاوی کی تقریباً تمام ہی کتب میں توظیف عمری کے نام سے ایک مقدار متعین ہے۔ یعنی عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب میں ایک درہم اور ایک صاع گندم یا جو۔ اور ترکاری کی ایک جریب میں پانچ درہم اور انگور، کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو ایک جریب میں دس درہم۔ (۱)

جہاں حضرت عمرؓ کے بعد خراج مقرر ہوا اس کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟ اس سلسلہ میں حضرت امام محمدؒ کی رائے ہے کہ اگر زمین میں صلاحیت ہو تو حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ خراج کی مقدار میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک قول امام ابویوسفؒ کا بھی یہی ہے۔ لیکن امام ابویوسفؒ کا دوسرا قول اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں اضافہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اسی کو مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے۔

وكذا إذا فتحت بلدة بعد عمر فأراد الإمام أن يضع على ما يزرع حنطة درهمين وقفيزاً وهي تطيقه ليس له ذالك عند أبي حنيفة رح لأن عمرؓ لم يزد لما أخبر بزيادة الطاقة أفاده في البحر عن الكافي قال ط وهذا نص صريح في حرمة ما أحدثه الظلمة على الأرض من الزيادة على الموظف۔(۲)

وأما الاراضي التي يريد الإمام توظيف الخراج عليها ابتداء إذا زاد على وظيفة عمر رض على قول محمد رح وأحد الروايتين عن أبي يوسف رح يجوز وعلى قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن أبي يوسف لايجوز وهو الصحيح۔(۳)

الولي لايزيد في الخراج على وظيفة عمر وإن كان أراضيهم تطيق ذلك(۴)

حاصل یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ نے جو مقدار متعین فرما دیا ہے اس میں اضافہ نہ کیا جائے۔

اب ایک بحث جریب کی مقدار میں ہے۔ تقریباً تمام کتابوں میں مذکور ہے حضرت عمرؓ کے

---

(۱) ھدایہ ۵۷۳/۲ - بدائع الصنائع ۶۲/۲ - مجمع الانہر ۶۶۲/۱ - ردالمحتار ۱۸۶/۴

(۲) ردالمحتار ۱۸۷/۴ (۳) عالمگیری ۲۴۳/۲ (۴) قاضی خاں ۲۷۰/۴ -

زمانہ میں جریب ساٹھ ذراع کا ہوتا تھا۔علامہ شامی کی تحقیق کے مطابق ایک ذراع کی مقدار سات قبضہ ہے اور ایک قبضہ چار انگل ہے۔

هو ستون ذراعا في ستين بذراع كسرى سبع قبضات (درمختار)

(بذراع كسرى) احترز عن ذراع العامة وهو ست قبضات. فتح. والقبضة أربع أصابع - (۱)

سات قبضہ ۲۸ انگل ہوا جو تقریباً ۱½ گرہ کے برابر ہے۔اس طرح ساٹھ ذراع تقریباً ۳۵ گز ہوتا ہے۔گویا اُس وقت کا جریب ۳۵ گز کا تھا۔یعنی ایک مربع جریب ۱۲۲۵ مربع گز کا تھا۔اور آج کل ہندوستان میں جو جریب ہے وہ تو ۲۲ گز ہے۔یعنی ایک ایکڑ چار ہزار آٹھ سو چالیس مربع گز کا ہوتا ہے۔ گویا حضرت عمرؓ کے زمانہ کا ایک مربع جریب آجکل کے تقریباً ایک چوتھائی ایکڑ کے برابر ہوا۔

اب ایک بحث اور قابل غور ہے کہ جریب کی مقدار میں کمی وزیادتی کی وجہ سے خراج موظف کی مقدار میں کمی وزیادتی کی جائے یا نہیں؟ ——— علامہ ابن ہمام کی عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جریب کی مقدار چاہے جو بھی ہو لیکن خراج کی مقدار میں کمی بیشی نہیں ہونی چاہئے۔ ملاحظہ ہو۔

قوله في الكافي ما قيل الجريب ستون في ستين حكاية عن جريبهم في أراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جريب الارض يختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف أهله يقتضي أن الجريب يختلف قدره في البلدان ومقتضاه أن يتحد الواجب وهو قفيز ودرهم مع اختلاف المقادير فإنه قد يكون عرف بلد فيه مأة ذراع وعرف اخرى فيه خمسون ذراعا.(۲)

کفایہ میں بھی مذکور ہے وقيل هذا احكاية عن جريبهم.(۳)

علامہ شامی نے بھی اس کو نقل کیا ہے۔(۴)

اگر ایک جریب پچاس ذراع کا ہو تو ایک مربع جریب کی مقدار ڈھائی ہزار مربع ذراع ہوگی۔

---

(۱) رد المحتار ۳/۱۸۶ (۲) فتح القدير ۵/۲۸۳

(۳) فتح القدير ۵/۲۸۳ (۴) رد المحتار ۳/۱۸۶۔

اور اگر جریب سو ذراع کا ہو تو ایک مربع جریب کی مقدار دس ہزار مربع ذراع ہوگی یعنی چار گنا۔ اور یہ بات قابل فہم نہیں معلوم ہوتی کہ زمین کی مقدار میں تو چار گنا تک کا فرق ہو۔ لیکن خراج کی مقدار ایک ہی ہو۔ اسلئے میری رائے ہے کہ زمین کی مقدار میں کمی زیادتی کی صورت میں خراج میں بھی کمی زیادتی ہو۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ کا ایک جریب آجکل کے ایک ایکڑ کا تقریبًا ایک چوتھائی ہے۔ اس لئے اس وقت ایک جریب میں خراج کی جو مقدار تھی آج ایک ایکڑ میں اس کا چار گنا کر دیا جائے۔ یعنی عام قابل کاشت زمینوں میں چار درہم اور چار صاع گندم۔ جَو یا دھان اور ترکاری کے ایک ایکڑ میں بیس درہم اور گھنے باغات کے ایک ایکڑ میں چالیس درہم۔

اب ضرورت ہے کہ درہم وصاع کو موجودہ باٹ کے وزن میں تبدیل کیا جائے۔ علامہ شامی کی تحقیق کے مطابق ایک درہم کا وزن ۲ ماشہ ۱½ رتی ہے۔

والدرهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات فيكون الدرهم الشرعي سبعين شعيرة (درمختار)

علامہ شامی لکھتے ہیں:

زاد في النهر عن السراج إلا أن كون الدرهم اربعة عشر قيراطا عليه الجم الغفير والجمهور الكثير واطباق كتب المتقدمين والمتاخرين۔ (۱)

كل خرنوبة أربع شعيرات أو أربع قمحات۔ (۲)

ایک درہم کا ستّر جَو ہوا اور ایک رتی چار جو کی ہوتی ہے۔ تو ستّر جو کی ۱۷½ رتی ہوگی اور ۸ رتی کا ایک ماشہ ہوتا ہے۔ اس طرح ایک درہم دو ماشہ ۱½ رتی کا ہوگا۔ حضرت مولانا عبد الشکور صاحبؒ کی تحقیق یہی ہے ملاحظہ ہو علم الفقہ جلد ۴ صفحہ ۲۶۔ حضرت مولانا عبد الصمد صاحب رحمانیؒ سابق نائب امیر شریعت بہار و اڑیسہ نے بھی اپنی کتاب "کتاب العشر والزکوٰۃ" صفحہ ۱۳۴ میں اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ تو

تو چار درہم کا وزن آٹھ ماشہ ۶ رتی ہوا۔ یعنی موجودہ باٹ میں ۸½ گرام۔

لیکن عام طور پر ہندوستان میں دوسو درہم کا وزن ۵۲½ تولہ رائج ہے اور دار العلوم دیوبند

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۹۷ (۲) ردالمحتار ۲/۲۹۶۔

کے مفتیان کرام حضرات نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ اس حساب سے ایک درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱½ رتی ہوتا ہے۔ اور چار درہم کا وزن ایک تولہ ۴ ماشہ رتی ہوگا۔ موجودہ باٹ میں بارہ اعشاریہ چھبیس گرام (۱۲.۲۶ گرام) کی صاع کے وزن کی تعیین پر بھی اس اختلاف کا اثر پڑے گا۔ صاحب درمختار نے لکھا ہے۔

"الصاع المعتبر ما يسع الفا واربعين درهماً." (۱)

اگر ایک درہم کا وزن دو ماشہ ۱½ رتی ہو تو اس حساب سے ایک صاع کا وزن موجودہ باٹ میں دو کیلو ۲۱۱ گرام ہوگا۔ اور اگر درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱½ رتی ہو تو ایک صاع کا وزن موجودہ باٹ میں تین کیلو ۱۸۹ گرام ہوگا۔ بہرحال ایک مسلمان کے لئے گنجائش ہے کہ وہ عام قابل کاشت زمین کے ایک ایکڑ میں ۹ کیلو گندم۔ جو یا دھان اور ۸½ گرام چاندی بطور خراج اس کے مصرف میں خرچ کردے۔ لیکن احتیاط یہ ہے کہ فی ایکڑ ۱۳ کیلو گندم۔ جو یا دھان اور ۱۲½ گرام چاندی ادا کرے اور ترکاری کے ایک ایکڑ میں ۴۲½ گرام چاندی اور احتیاطاً ۶۱ گرام چاندی۔ اور گھنے باغات میں فی ایکڑ ۸۵ گرام چاندی اور احتیاطاً ۱۲۲ گرام چاندی بطور خراج اس کے مصرف میں ادا کرے۔ هذا ما عندي والله أعلم بالصواب

۵۔ زراعت کے جملہ اخراجات، مزدوری۔ بیج۔ ہل۔ بیل یا خرچ محافظت۔ کھاد۔ دوا یا اسی طرح کی دوسری چیزیں۔ کوئی خرچ وضع نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ زمین کی پیداوار کے جتنے حصہ کا مسلمان مالک ہو اس کو اپنے مملوکہ غلہ اور پھل کا عشر یا نصف عشر نکالنا ہوگا۔

بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوتا ہے یا ان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ کل اخراجات یا بعض کو وضع کرکے عشر ہونا چاہیئے۔ تو یہ کوئی نئی خواہش یا نیا شبہ نہیں ہے پہلے لوگوں کو بھی ہوا ہے اور جو جواب فقہاء کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے دیا ہے وہی جواب آج بھی ہے۔

"يجب العشر في الأول ونصفه في الثاني بلا رفع أجرة العمال ونفقة البقر وكرى الأنهار وأجرة الحافظ ونحو ذلك" درر" قال في الفتح يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة بل يجب العشر في الكل لأنه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۶۵۔

المؤنة كان الواجب واحدا وهو العشر فانما في الباقي لأنه لم يتنزل الى نصفه إلا للمؤنة والباقي بعد رفع المؤنة لامؤنة فيه فكان الواجب دائما العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعًا فعلمنا ان لم يعتبر شرعًا عدم عشر بعض الخارج وهو القدر المساوي للمؤنة اصلاً۔ (۱)

۲ـــــــ جو عشری زمین بٹائی پر ہو یعنی پیداوار مالک اور کاشتکار کے درمیان تقسیم ہوتی ہو عام ازیں کہ نصف نصف ہو یا کمی و بیشی کے ساتھ۔ ایسی صورت میں ہر ایک کو اپنے اپنے حصہ کا عشر نکالنا چاہئے یعنی جتنے غلہ کا مالک ہے اسی قدر کا عشر ادا کرے۔ کیونکہ عشر پیداوار کی زکوٰۃ ہے اور پیداوار دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اس لئے دونوں پر عشر واجب ہے۔ یہ صاحبینؒ کا مسلک ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما۔ (۲)

علامہ شامیؒ نے بھی اس عبارت کو نقل کیا ہے۔ (۳)

وفي المزارعة على قولهما العشر عليهما بالحصة۔(۴)

(جواب کا باقی حصہ آخر صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

محور پنجم

۱ـــــــ عشر کے لئے کوئی نصاب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین رحؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ صاحبین رحؒ کے نزدیک نصاب ہے اور وہ پانچ وسق ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک کوئی نصاب نہیں ہے۔ پیداوار کم ہو یا زیادہ اس میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔ فقہ و فتاوی کی تقریبًا تمام ہی کتب میں یہ تفصیل موجود ہے۔ (۵)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ جلد ۲ ص ۲۶۴ میں امام صاحبؒ کے مسلک کو

---

(۱) رد المحتار ۳۲۸/۲۔ اسی مفہوم کی عبارتیں ھدایہ ۱۸۳/۱۔ بدائع ۶۲/۲۔ عالمگیری ۹۶/۱ میں بھی ہے۔

(۲) بدائع ۵۶/۲ (۳) رد المحتار ۳۳۵/۲ (۴) عالمگیری ۹۶/۱ (۵) ھدایہ ۱۸۱/۱ بدائع ۵۹/۲، رد المحتار ۳۲۰/۲

اختیار کیا ہے۔ انھوں نے صاحبین کے مسلک کو ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ حضرت مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ اپنی کتاب "کتاب العشر والزکوٰۃ" میں امام صاحب اور امام ابویوسف رح کا اختلاف ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ خود حضرت امام ابویوسفؒ بھی امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں:

" لیکن امام ابویوسف رح کتاب الخراج میں خود فرماتے ہیں کہ دونوں قول ہیں یعنی نصاب کا اعتبار اور عدم اعتبار۔ پس بیت المال اور قوم کے لئے جو اصلح اور مفید ہو اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے۔ یعنی وہ خود بھی امام صاحبؒ کے قول پر عمل کرنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور احوط بھی یہی ہے۔ اس لئے مسلمانوں کو امام صاحب رح کے قول پر عمل کرکے قلیل اور کثیر سب کا عشر ادا کرنا چاہئے۔ کیونکہ قوم کے لئے اصلح اور مفید یہی ہے اور احتیاط بھی اسی کی مقتضی ہے۔ (۱)

۲ــــــ زمین سے پیدا ہونے والی چیزیں دو قسم کی ہو سکتی ہیں۔ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کی کاشت کی جاتی ہے اور ان سے نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی چیزوں میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔ دوسری قسم کی چیزیں وہ ہیں جو خود رو ہوتی ہیں۔ ان سے نفع مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ کھیت کو ان سے صاف کیا جاتا ہے جیسے گھاس۔ بانس وغیرہ۔ ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ البتہ اگر ان چیزوں کی کاشت کی جائے اور ان سے نفع مقصود ہو تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا

" أما الحطب والقصب والحشيس لا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر (۲)

ومنها أن يكون الخارج من الأرض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل به الأرض عادة فلا عشر في الحطب و الحشيش والقصب الفارسي لأن هذه الأشياء لا تستنمى بها الأرض ولا تستغل بها عادة لأن الأرض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الأرض حتى قالوا في الأرض إذا اتخذها مقصبة وفي شجرة الخلاف التي يقطع في كل ثلاث سنين أو اربع سنين

---

(۱) کتاب العشر والزکوٰۃ صـ۱۵۱ (۲) هدایه ۱/۱۸۱۔

انه يجب فيها العشر لأن ذلك غلة وافرة۔ (۱)

عشر زمین کی پیداوار میں ہوتا ہے۔ پانی میں پیدا ہونے والی چیزوں میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

۳ـــــــ مچھلی میں عشر واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں ہے۔ فقہاء نے پٹرول اور تارکول میں عدم وجوب عشر کی وجہ یہی بتایا ہے کہ وہ زمین کی پیداوار نہیں ہے:

و ليس فى عين القير و النفط فى أرض العشر شيئ لأنه ليس من إنزال الأرض (۲)

درمنتقی میں لانهما ليسا من غلة الارض ہے۔ اور مجمع الانہر میں لأنهما ليسا من انزال الأرض ہے (۳)

بدائع میں ہے:

ومنها اى من شرائط المحلية وجود الخارج حتى أن الارض لولم تخرج شيئًا لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج وايجاب جزء من الخارج ولاخارج محال۔ (۴)

البتہ مچھلی کی قیمت سونا۔ چاندی یا روپیوں میں ملاکر زکوٰۃ دی جائے گی۔

۴ـــــــ عام طور پر فقہ و فتاوی کی کتابوں میں موجود ہے کہ ریشم کے کیڑوں میں عشر واجب نہیں ہے امام شافعی رح نے شہد میں عدم وجوب عشر پر ریشم سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں۔

بخلاف دود القز لأنه يتناول الأوراق ولا عشر فيها۔ (۵)

لیکن جس طرح خودرو گھاس۔ بانس اور درختوں میں عشر نہیں ہے البتہ اگر ان کی کاشت کی جائے اور ان سے نفع مقصود ہو تو عشر واجب ہوجاتا ہے جب کہ اوپر بحث گذری ـــــــ اسی طرح شہتوت کے درخت اور پتوں میں عشر نہیں ہے اور نہ اس سے پیدا ہونے والے ریشم میں۔ لیکن جب اس کی باضابطہ کاشت کی جائے اور ان سے نفع اٹھانا مقصود ہوجائے تو بانس۔ گھاس کی طرف اس میں بھی عشر واجب ہوگا اور اس سے پیدا ہونے والے ریشم میں بھی۔

---

(۱) بدائع ۲/۵۸۔ اسی مفہوم کی عبارت درمنتقی اور مجمع الانہر ۱/۲۱۶ رد المحتار ۲/۳۲۶ قاضیخان ۱/۱۳۲ عالمگیری ۱/۹۵ میں بھی ہے

(۲) هدایه ۱/۱۸۴ (۳) مجمع الأنهر ۱/۲۱۹ (۴) بدائع ۲/۵۸ (۵) هداية ۱/۱۸۲ مجمع الانهر ۱/۲۱۶۔ کمافی اکثر الکتب۔

۵ــــ پھلدار درختوں کے پھل میں عشر واجب ہوگا اور جو درخت پھل دار نہیں ہیں خود ان ہی میں عشر ہو"۔

وفی شجرة الخلاف التی تقطع فی کل ثلاث سنین او أربع سنین انه یجب فیها العشر لأن ذلك غلة وافرة. (۱)

۶ــــ خضراوات میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر واجب ہے جب جب پھل توڑے جائینگے ان میں سے عشر ادا کیا جائے گا

فاما کون الخارج مما له ثمرة باقیة فلیس بشرط لوجوب العشر بل یجب سواء کان الخارج له ثمرة باقیة أو لیس له ثمرة باقیة وهی الخضراوات. (۲)

البتہ مکان کے گرد وپیش افتادہ زمین میں درخت لگائے جائیں یا سبزیاں اگالی جائیں۔ یا چھتوں پر سبزیاں اگالی جائیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

لا شیئ فی الدار التی بها أشجار ولو لم یجعلها بستانا بل أبقاها دارا ولکن فیها نخیل لا شیئ فیها. (۳)

ولو کان فی دار رجل شجرة مثمرة لا عشر فیها. (۴)

رجل فی داره شجرة مثمرة لا عشر فیها وإن کانت البلدة عشریة بخلاف ما إذا کانت فی الأرض. (۵)

۷ــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔

وکذا ملك الأرض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فیجب فی الأراضی التی لا مالك لها وهی الأراضی الموقوفه. (۶)

فیجب فی الأراضی الموقوفة. (۷)

ویجب العشر فی الأراضی الموقوفة وأرض الصبیان والمجانین إن کانت عشریة

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) بدائع ۲/۵۹ هدایه ۱/۱۸۱ مجمع الأنهر ۱/۲۱۵

(۳) مجمع الأنهر ۱/۲۱۸ (۴) عالمگیری ۱/۱۵۹ (۵) فتاوی قاضی خان ۱/۱۳۲

(۶) بدائع الصنائع ۲/۵۶ (۷) رد المحتار ۲/۴۸

وإن كانت خراجية ففيها الخراج۔ (۱)

وكذا ملك الأرض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الأراضي الموقوفة۔ (۲)

يجب العشر والخراج في أرض الوقف كذا في الوجيز فكردی۔ (۳)

جب عام اوقاف میں عشر وخراج واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔

محورچہارم سوال (۶) کا بقیہ

اگر کسی مسلمان زمیندار نے اپنی عشری زمین کسی غیر مسلم کو بٹائی پر دے دیا تو صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی عشر پیداوار میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق ہوگا۔ یعنی عشری زمین کی پیداوار سے ہی عشر لیا جائے گا۔ چاہے کاشتکار غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو ـــــ ایک دوسرا مسئلہ اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی مسلمان نے اپنی عشری زمین کسی غیر مسلم کو عاریۃً دے دیا تو عشر کس پر ہوگا؟

علامہ کاسانی رحؒ کی عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ صاحبین رحؒ کے نزدیک پیداوار ہی میں عشر ہوگا۔ اور امام صاحب کے نزدیک ایک قول کے مطابق پیداوار میں ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق مالک زمین پر ہوگا۔

ولو أعارها من مسلم فزرعها فالعشر على المستعير عند أصحابنا الثلاثة .... ولو أعارها من كافر فكذلك الجواب عندهما لأن العشر عندهما في الخارج على كل حال وعن أبي حنيفة رح فيه روايتان۔ في رواية العشر في الخارج وفي رواية على رب المال۔ (۴)

حالانکہ علامہ شامی نے درر سے نقل کیا ہے کہ اس صورت میں چونکہ غیر مسلم عشر کا اہل نہیں ہے اس لئے مالک زمین پر ہی عشر ہوگا۔ کیونکہ فقراء کے حق کے ضیاع کا سبب وہی ہوا ہے کہ اس نے عشری زمین غیر مسلم کو کاشت کے لئے دے دیا۔

---

(۱) فتاویٰ قاضی خان ۱/۱۳۲ (۲) عالمگیری ۱/۹۵

(۳) عالمگیری ۲/۲۶۳ (۴) بدائع ۲/۵۶۔

وقید بالمسلم لأنه لو استعارها ذمّیٌ فالعشر علی المعیر اتّفاقًا لتفویته حق الفقراء بالإعارة من الکافر کذا فی شرح درر البحار. أی لکونه لیس اھلاً للعشر. (۱)

لیکن انہوں نے بھی بدائع کی عبارت نقل کی ہے۔

لکن فی البدائع لو استعارھا کافر عندھما العشر علیه. وعن الإمام روایتان فی روایة کذلک وفی روایة علی المالک. (۲)

بٹائی کی صورت میں صاحبین پیداوار میں ہی عشر کے قائل ہیں۔ چاہے کاشتکار مسلم ہو یا غیر مسلم اور امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ بٹائی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے وہ بہر صورت عشر رب الارض پر واجب قرار دیتے ہیں چاہے کاشتکار مسلم ہو یا غیر مسلم۔

ولو دفعھا مزارعة فأمّا علی مذھبھما فالمزارعة جائزة والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فتجب العشر علیھما وأمّا علی مذھب أبی حنیفة رح فالمزارعة فاسدة ولو کان یجیزھا کان یجب علی مذھبه جمیع العشر علی ربّ الأرض إلا أن فی حصته جمیع العشر یجب فی عینه وفی حصّة المزارع یکون دینا فی ذمّته. (۳)

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

فی شرح درر البحار عشر جمیع الخارج علی ربّ الأرض عنده لأن المزارعة فاسدة عنده فالخارج له تحقیقا أو تقدیرًا لأن البذر إن کان من قبله فجمیع الخارج له وللمزارع أجر مثل عمله وإن کان من قبل المزارع فالخارج له ولربّ الأرض أجر مثل أرضه وھو بمنزلة الخارج إلا أن عشر حصته فی عین الخارج وعشر حصة المزارع فی ذمّة ربّ الأرض. (۴)

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۳۴ (۲) حوالہ مذکور

(۳) بدائع ۲/۵۶ (۴) ردالمحتار ۲/۳۳۵۔

چوں کہ فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ کے قول بٹائی کے صحیح ہونے پر ہے۔ اس لئے میری رائے ہے کہ اگر بٹائی دار بھی مسلمان ہو تو دونوں پر اپنے اپنے حصہ کے مطابق عشر لازم ہوگا۔ اور اگر بٹائی دار غیر مسلم ہو تو چونکہ اسلامی حکومت نہیں ہے کہ اس کے حصہ کا عشر وصول کر کے فقراء تک پہونچایا جاسکے۔ اس لئے میری رائے ہے کہ اس صورت میں امام صاحب رح کے مسلک کے مطابق مسلمان زمیندار سے ہی بٹائی دار کے حصہ کا عشر وصول کیا جائے۔ حضرت مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی رح کی رائے بھی یہی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اسلام کا نظام عشر وخراج

(محور پنجم)

از: نور الحق رحمانی (فاضل دیوبند) ـــــــــــــ مجمع الفقہ الاسلامی الہند

نصاب عشر کا مسئلہ

۱ـــــ زرعی پیداوار اور پھلوں کی کسی مخصوص مقدار پر عشر واجب ہے، یا زمین سے حاصل ہونے والی ہر قلیل وکثیر پیداوار پر۔ بہ الفاظ دیگر دوسرے اموال کی زکوۃ کی طرح کھیتوں اور پھلوں کی زکوۃ کے لئے شرعاً کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہائے کرام کے دو اقوال ہیں ایک تو یہ کہ وجوب عشر کے لئے شرعاً کوئی نصاب مقرر نہیں ہے، پیداوار کی ہر مقدار پر خواہ وہ کم ہو یا زیادہ عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ یہ قول امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"وکذا النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فیجب العشر فی کثیر الخارج وقلیلہ ولا یشترط فیہ النصاب عند ابی حنیفۃ" [۱]

اسی طرح وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں ہے لہذا زمین سے نکلنے والی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس میں نصاب کی شرط نہیں ہے۔

---

[۱] بدائع الصنائع ۲؍۵۹

ابراہیم نخعی، عطاء، مجاہد، حماد، زفر اور عمر بن عبد العزیزؒ کا بھی یہی قول نقل کیا گیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی یہی مروی ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

"قول ابی حنیفة مذهب ابراهیم النخعی ومجاهد وحماد وزفر وعمر بن عبد العزیز ذکره ابوعمرو وهو مروی عن ابن عباس وهو قول داؤد واصحابه فیما لایوسق وحکاه یحییٰ بن اٰدم بسند جید عن عطاء"[۱]

امام ابوحنیفہ کا جو قول ہے وہی مذہب ہے ابراہیم نخعی، مجاہد، حماد، زفر اور عمر بن عبد العزیزؒ کا، ابوعمرو نے اس کا تذکرہ کیا ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے، اور یہی قول ہے داؤد ظاہری اور ان کے اصحاب کا ان چیزوں کے بارے میں جن کا وسق سے اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور عمدہ سند سے یحییٰ ابن آدم عطاء سے بھی یہی روایت کرتے ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عشر کے سلسلے میں کتاب وسنت کے نصوص میں عموم ہے۔ ان میں مطلقاً زمین کی پیداوار سے زکوٰۃ نکالنے کا حکم دیا گیا اور پیداوار کی کسی مقدار کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ سورۂ بقرہ میں ارشاد فرمایا گیا:

"یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض"[۲]

اے ایمان والو! اپنے کمائے ہوئے حلال اور پاکیزہ مالوں میں سے خرچ کرو اور ان چیزوں میں سے جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے پیدا کی ہیں۔

سورۂ انعام میں ارشاد فرمایا گیا:

"کلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه یوم حصاده"[۳]

تم ان (باغوں اور کھیتوں) کے پھل (اور پیداوار) کھاؤ جب وہ پھلیں اور اس کی کٹائی کے دن اللہ کا حق ادا کر دو۔

پہلی آیت میں زمین کی پیداوار میں سے خرچ کرنے یعنی عشر نکالنے کا حکم دیا گیا، اور قلیل وکثیر مقدار کے درمیان

---

[۱] عمدۃ القاری ۹/۴۲۳ [۲] البقرہ - ۲۶۷ [۳] الانعام - ۱۴۱

کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور دوسری آیت میں پھلوں کے باغات، کھیتوں، کھجور، زیتون اور انار کا تذکرہ کر کے اللہ تعالیٰ نے اپنی ان نعمتوں کو استعمال کرنے اور پھر اپنا حق ادا کرنے یعنی عشر نکالنے کا حکم دیا۔ اس میں بھی مطلق پھلوں اور زرعی پیداوار میں سے اللہ کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا جس سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ زمین کی ہر پیداوار میں خدا کا حق ہے۔

اسی طرح عشر سے متعلق درج ذیل حدیث جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور جسے اصحاب صحاح میں سے اکثر حضرات نے نقل کیا ہے:

"فیما سقت السماء والعیون العشر، وفیما سقی بالنضح نصف العشر"[1]

جو کھیتی بارش اور چشموں کے پانی سے سیراب ہوئی ہو اس میں عشر ہے اور جسے آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔

اس سے بھی زمین کی ہر پیداوار پر قدرتی پانی سے سیراب ہونے کی صورت میں عشر اور آب پاشی کے ذریعہ سینچائی ہونے کی صورت میں نصف عشر کا وجوب سمجھ میں آرہا ہے قلیل وکثیر کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ وجوب عشر کا سبب زمین کا قابل کاشت ہونا اور پیداوار کا حقیقۃً حاصل ہونا ہے تو پیداوار کم ہو یا زیادہ دونوں صورتوں میں یہ سبب پایا جا رہا ہے:

"ولان سبب الوجوب وھی الارض النامیہ بالخارج لایوجب التفصیل بین القلیل والکثیر"[2]

اور اس لئے کہ سبب وجوب عشر جو زمین کا نامی ہونا اور پیداوار کا حاصل ہونا ہے وہ قلیل وکثیر مقدار کے درمیان فصل نہیں کرتا۔

عشر میں اور دوسرے اموال کی زکوۃ میں کئی اعتبار سے فرق ہے، دوسرے اموال کی زکوۃ کے لئے سال کا پورا ہونا، دین سے ذمہ کا فارغ ہونا اور عقل وبلوغ شرط ہے جب کہ وجوب عشر کے لئے ان میں سے کوئی شرط نہیں اسی طرح عشر کے لئے نصاب کی بھی شرط نہیں۔

دوسرا قول جمہور فقہا اور صاحبین کا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک جس طرح سونا چاندی، حیوانات

---

[1] ترمذی ۱/۹۳ باب ما جاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرھا ابن ماجہ باب صدقۃ الزروع والثمار کتاب الزکوۃ ص۱۳۸ ط: المکتبۃ العلمیہ بیروت لبنان [2] بدائع الصنائع ۲/۵۹

اور تجارتی اموال کی زکوۃ کے لئے نصاب شرط ہے۔ اسی طرح زمین کی پیداوار کی زکاۃ (عشر) کے لئے بھی نصاب شرط ہے، اور وہ پانچ وسق ہے۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے:

"نقل ابن المنذر وغیرہ الاجماع علی ان الوسق ستون صاعا" له

اس طرح پانچ وسق کی مقدار تین سو صاع ہوئی۔ اب صاع کے سلسلے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ فقہائے عراق کے نزدیک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اور فقہائے حجاز کے نزدیک پانچ رطل اور ایک تہائی رطل کا۔ اور رطل کیلوگرام کے حساب سے ۶۷۵ کیلوگرام کا ہوتا ہے۔ جمہور فقہاء چوں کہ صاع حجازی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی۔ اور یہی حضرات عشر کے لئے پانچ وسق نصاب کے قائل ہیں اس لئے ان حضرات کے قول کے مطابق پانچ وسق (تین سو صاع) موجودہ رائج کیلوگرام کے وزن سے چھ کوئنٹل ترپن کیلوگرام ہوتا ہے۔ گویا جمہور فقہاء کے نزدیک چھ کوئنٹل ترپن کیلوگرام سے کم پیداوار اور پھل ہو تو اس میں عشر واجب نہ ہوگا۔ ان حضرات کا استدلال صحیحین وغیرہ کی اس روایت سے ہے جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ" له

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔

یہ حضرات اس حدیث کو عشر والی حدیث کے لئے مخصص قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جس طرح اونٹ کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "فی سائمۃ الابل الزکاۃ" (سائمہ اونٹ میں زکوۃ ہے) یہ حدیث مطلق ہے پھر دوسری حدیث میں آپ نے اونٹ کا نصاب بیان فرمایا: "لیس فیما دون خمس ذود صدقۃ" (پانچ اونٹ سے کم میں صدقہ نہیں ہے) جس طرح یہ دوسری حدیث اونٹ کی زکوۃ کے سلسلے میں مخصص ہے۔ اسی طرح عشر کے سلسلے میں پانچ وسق والی حدیث پہلی حدیث کے لئے مخصص ہے۔ ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث کی رو سے زکوۃ مالداروں پر فرض ہے جیسا کہ حضرت

له المجموع شرح المهذب ج ۵ ص ۴۵۰ له صحیح بخاری ...

معاذ بن جبل والی روایت میں اس کی صراحت آئی ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کا قاضی بنا کر بھیجتے ہوئے فرمایا تھا کہ تم اہل کتاب قوم کے پاس جا رہے ہو۔ انھیں پہلے اس کی دعوت دینا کہ وہ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُوْلُ اللّٰه "کی گواہی دیں۔ پھر اگر وہ اس کا اقرار کرلیں تو انھیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ وقت کی نماز فرض کی ہے پھر اگر وہ اسے تسلیم کرلیں تو انھیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے فقیروں پر تقسیم کردی جائے گی، حدیث کے الفاظ ہیں:

"فاخبرهم ان الله عز وجل فرض عليهم صدقة تؤخذ عن اغنيائهم وترد على فقرائهم"۔[1]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ صرف مالداروں پر فرض ہے۔ اور عشر بھی دراصل زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔ لہٰذا اس کے واجب ہونے کے لئے بھی مالدار ہونا ضروری ہوگا۔ پانچ وسق والی حدیث نے گویا غنا کی حد مقرر کردی کہ اس سے کم میں غنا متحقق نہ ہوگا۔ جس طرح دوسرے اموال کی زکوٰۃ کے لئے نصاب کے ذریعہ غنا کی حد مقرر کی گئی ہے۔

پھر قیاس کا بھی تقاضہ ہے کہ جس طرح تھوڑے مالوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اسی طرح تھوڑی پیداوار پر بھی عشر واجب نہ ہو۔

جہاں تک دونوں اقوال میں ترجیح کی بات ہے تو اس عاجز کے نزدیک دلائل کی رو سے صاحبین اور جمہور فقہاء کا مسلک راجح ہے۔ البتہ چوں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک احتیاط پر مبنی ہے اور اس میں بیت المال اور فقراء کا فائدہ زیادہ ہے۔ اس لئے وہ زیادہ قابل اتباع ہے۔ اسی بنا پر امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ جو جمہور کی طرح عشر میں نصاب کے قائل ہیں وہ اپنی مشہور تصنیف" کتاب الخراج" میں دونوں اقوال کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ قوم کے لئے اور بیت المال کے لئے جو اصلح اور زیادہ مفید ہو اس پر عمل کرنا چاہئے۔

"تخذني ذلك بما رأيت انه اصلح للرعية و اوفر على بيت المال، وبأيّ القولين احببت"۔[2]

---

[1] نسائی کتاب الزکوٰۃ: باب وجوب الزکوٰۃ ج۵ ص۲

[2] موسوعۃ الخراج فصل ماینبغی ان یعمل به فی السواد ص۸۸ ط: دار المعرفۃ بیروت - لبنان

رہی پانچ وسق والی روایت تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس کا بھی محل ہے۔ وہ اسے مال تجارت پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر کوئی شخص غلوں کی تجارت کرتا ہے تو جب تک اس کی مقدار پانچ وسق یا اس کی قیمت دو سو درہم کو نہ پہنچ جائے اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی یعنی اس حدیث میں غلوں کی تجارت کرنے والوں کے لئے زکوۃ کا نصاب بیان کیا گیا ہے حجاز کے لوگ وسق ہی کے ذریعہ سے غلوں کی خرید و فروخت کرتے تھے اور ایک وسق کی قیمت چالیس درہم تھی اس اعتبار سے پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہو گئی اور زکوۃ تجارت پر محمول کرنے کی وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں صدقہ کا لفظ آیا ہے اور مطلق صدقہ سے ذہن معروف زکوۃ کی طرف منتقل ہوتا ہے نہ کہ عشر کی طرف۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

"وتاویل ما رویاہ زکاۃ التجارۃ لانھم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درھما"، لہ

اور صاحبین نے پانچ وسق والی جو روایت بیان کی اس کی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد زکوۃ تجارت ہے کیونکہ صحابہ وسق کے ذریعہ خرید و فروخت کرتے تھے اور ایک وسق کی قیمت چالیس درہم تھی۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں :

"واما الحدیث فالجواب عن التعلق بہ من وجہین : احدھما انہ من الآحاد فلا یقبل فی معارضۃ الکتاب والخبر المشھور...... والثانی ان المراد من الصدقۃ الزکاۃ لان مطلق اسم الصدقۃ لا ینصرف الا الی الزکاۃ المعھودۃ ونحن بہ نقول ان ما دون خمسۃ اوسق من طعام او تمر للتجارۃ لا یجب فیہ الزکاۃ ما لم یبلغ قیمتھا مائتی درھم" لہ

اور جہاں تک حدیث اوسق کا تعلق ہے تو اس سے متعلق دو جواب دیے گئے ہیں ایک تو یہ کہ وہ خبر واحد ہے لہذا اسے کتاب اللہ اور خبر مشہور کے مقابلے میں قبول نہیں کیا جائے گا...... اور دوسرا جواب یہ ہے کہ صدقہ سے مراد [illegible] لفظ زکوۃ معہود ہی کی طرف

لہ ہدایہ ج ۱ باب زکوۃ الزروع والثمار [illegible]

لوٹتا ہے اور ہم یہی کہتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم غلہ اور کھجور جو تجارت کے لئے ہو اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی جب تک کہ اس کی قیمت دو سو درہم کو نہ پہنچ جائے۔

۲- عشر کن چیزوں میں واجب ہے؟

زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے یا کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ اس سلسلے میں بھی فقہاء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز پر عشر واجب ہے جسے زمین سے نفع حاصل کرنے کی غرض سے لگایا گیا ہو، خواہ وہ غذائی اجناس ہوں جیسے گندم، جو، چاول، مکئی اور دلہن اور تلہن وغیرہ یا پھل اور میوے مثلاً انگور، کشمش، زیتون، انجیر، آم، امرود، سیب، کیلا، ناسپاتی، شفتالو، زرد آلو، انار وغیرہ۔ یا ساگ سبزیاں مثلاً کھیرا، ککڑی، خربوزہ، آلو، بیگن، ٹماٹر، گاجر، شلغم، مولی، پیاز، لہسن وغیرہ یا غیر غذائی اجناس مثلاً زعفران، روئی، سن پاٹ وغیرہ خواہ وہ مطعومات کے قبیل سے ہو یا نہ ہو، قابل پیمائش اور قابل ادخار ہو یا نہ ہو۔ اس سے صرف وہ گھاس، بانس اور درخت مستثنیٰ ہیں جو خود سے اگ آتے ہیں۔ لیکن اگر ان چیزوں کی کاشت مقصود ہو۔ اور زمین کے کسی ٹکڑے کو گھاس اگانے، بانس لگانے یا ساکھو اور شیشم وغیرہ کے درخت لگانے کے لئے خاص کر دیا جائے۔ اور ان کی سینچائی کی جائے، اور لوگوں کو اس میں آمد و رفت سے روک دیا جائے تو اس صورت میں ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"ویجب العشر عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ فی کل ما تخرجہ الارض من الحنطۃ والشعیر والدخن والارز واصناف الحبوب والبقول ...... مما لہ ثمرۃ باقیۃ او غیر باقیۃ قل او کثر .... یقع فی الوسق اولا .... ویجب فی الکتان وبذرہ لان کل واحد منہما مقصود" [۱]

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں عشر واجب ہے یعنی گندم، جو، چاول اور مختلف قسم کے غلے اور سبزیاں ...... خواہ اس کا پھل باقی رہے یا نہ رہے، تھوڑا ہو یا زیادہ ...... وسق کے ذریعہ اس کی پیمائش ہو سکتی ہو یا نہیں .... اور کتان

---

[۱] الفتاوی الہندیۃ ۱/۱۸۶

(س) اور اس کی بیع میں بھی عشر واجب ہے کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مقصود ہوتے ہیں:
علامہ کاسانی لکھتے ہیں :

"ومنہا ان یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعتہ نماء الارض وتستغل الارض بہ عادۃ، فلا عشر فی الحطب والحشیش والقصب الفارسی لان ہذہ الاشیاء لا تستنمی بہا الارض ولا تستغل بہا عادۃ لان الارض لا تنمو بہا بل تفسد فلم تکن نماء الارض حتی قالوا فی الارض اذا اتخذہا مقصبۃ ...... انہ یجب العشر فیہا" [1]

اور وجوب عشر کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی چیز ایسی ہو جس کی کاشت کا مقصد عادتاً زمین کی ترقی اور زمین سے نفع حاصل کرنا ہو۔ لہذا لکڑی، گھاس اور بانس میں عشر نہیں ہے۔ کیوں کہ ان چیزوں سے عام طور پر نہ زمین کی ترقی مقصود ہوتی ہے اور نہ ان سے نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ کیوں کہ زمین ان چیزوں سے ترقی نہیں کرتی بلکہ خراب ہوتی ہے اس لئے ان میں زمین کی نما نہیں ہے۔ یہاں تک کہ فقہاء نے کہا کہ اگر کسی زمین کو کوئی شخص بانس کی باڑی بنالے ...... تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

یہی قول ابراہیم نخعی، حماد، مجاہد، زفر، عطا اور عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کا ہے۔

ان حضرات کا استدلال عشر سے متعلق کتاب وسنت کے ان ہی نصوص سے ہے جو نصاب عشر کے ذیل میں ذکر کئے گئے (یعنی انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (البقرۃ) اور وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام) اور حدیث فیما سقت السماء او العیون العشر (متفق علیہ)۔ ان نصوص کے عموم سے واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں عشر واجب ہے۔

دوسرے یہ کہ زمین سے پیدا ہونے والی تمام چیزیں خواہ وہ غذائی اجناس کے قبیل سے ہوں، پھل اور میوہ جات ہوں یا ساگ سبزیاں، یہ سب خدا کی نعمت اور انسانیت کے لئے نفع بخش ہیں، لہذا اس عظیم نعمت پر خدا کا شکر ادا کرنا اور غریبوں کا حق نکالنا ضروری ہے کہ عشر وزکوۃ دراصل خدا کی نعمت کا شکریہ ہی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۸

دوسرا قول یہ ہے کہ عشر زمین کی اس پیداوار پر واجب ہے جو غذائی اجناس کے قبیل سے ہو یعنی جسے عام طور پر غذا کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا ہو اور جسے لوگ اگاتے ہوں اور جو قابل ادخار ہو، یہ قول امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا ہے، اس قول کی رو سے زعفران، روئی، کتان (سن) لکڑی اور بانس جیسی پیداوار جو مطعومات کے قبیل سے نہیں ہے ان پر عشر واجب نہ ہوگا، اسی طرح سبزیاں، میوہ جات اور وہ پھل جو باقی رہنے والے اور ذخیرہ کر کے رکھے جانے کے قابل نہیں ہیں ان پر عشر واجب نہیں، صاحب مہذب فرماتے ہیں:

"وتجب الزكاة في كل ما تخرجه الارض مما يقتات ويدخر وينبته الآدميون كالحنطة والشعير والدخن والذرة والجاورس والارز وما اشبه ذلك"[1]

اور عشر زمین کی ہر اس پیداوار پر واجب ہے جو غذائی اجناس کے قبیل سے ہو اور جو قابل ادخار ہو اور لوگ اسے اگاتے ہوں مثلاً گندم، جو، باجرہ، مکئی، چاول اور اس طرح کی دوسری چیزیں۔

اور پھلوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وتجب الزكاة في ثمر النخيل والكرم .... ولاتجب فيما سوى ذلك من الثمار كالتين والتفاح والسفرجل والرمان لانه ليس من الاقوات ولا من الاموال المدخرة المقتاتة"[2]

کھجور اور انگور کے پھل میں عشر واجب ہے .... اور ان کے علاوہ دوسرے پھلوں مثلاً انجیر، سیب، ناریل، اور انار میں واجب نہیں ہے، کیوں کہ وہ غذائی اجناس اور ذخیرہ کر کے رکھی جانے والی چیزوں میں سے نہیں ہے۔

بنیادی طور پر تقریباً یہی قول مالکیہ، حنابلہ اور احناف میں سے صاحبین کا ہے، البتہ جزوی تفصیلات میں ان ائمہ کے درمیان قدرے اختلاف ہے، مثلاً صاحبین وجوب عشر کے لئے غذائی اجناس کی شرط نہیں لگاتے بلکہ وہ امام ابوحنیفہ کی طرح گنا، زعفران، روئی اور کتان (سن) وغیرہ میں عشر کو واجب قرار دیتے ہیں، لیکن میوہ جات اور سبزیوں میں یہ حضرات بھی جمہور فقہاء کی طرح عشر کے قائل نہیں ہیں، اسی طرح مالکیہ بھی میوہ جات اور سبزیوں میں عشر کے قائل نہیں ہیں۔

---

[1] المہذب مع المجموع ۵/۳۹۲ [2] حوالہ سابق ص۴۵۲

چنانچہ امام مالک مؤطا میں فرماتے ہیں :

"السنة التی لا اختلاف فیہا عندنا والذی سمعتہ من اہل العلم : انہ لیس فی شیئ من الفواکہ کلہا صدقۃ"[1]

وہ سنت جس میں ہمارے نزدیک اختلاف نہیں ہے اور جسے میں نے اہل علم سے سنا ہے وہ یہ ہے کہ میوہ جات میں سے کسی قسم کے میوہ میں صدقہ (عشر) نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بیس قسم کی زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے، چار روغنیات کے قبیل سے مثلاً زیتون، تل، دانہ زعفران اور سُرخ رائی، اور دو قسم کے پھل یعنی کھجور اور کشمش اور باقی چودہ غذائی اجناس اور دالیں وغیرہ اور وہ حسب ذیل ہیں : گندم، جو، سُلت (بغیر چھلکے کا جو) عَلَس (گیہوں کی ایک قسم جس کے دو دانے ایک چھلکے میں ہوتے ہیں اور یمن کے علاقہ صنعاء والوں کی خوراک ہے) چاول، باجرہ، مکئی، لوبیا، چنا، دال، تُرمُس (ایک قسم کا غلہ جو کڑوا ہوتا ہے اور چند دن پانی میں بھگو کر استعمال کیا جاتا ہے) بسلہ (   ) جلبان   ، ان کے علاوہ پیداوار میں عشر نہیں[2] اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک عشر ہر اس پیداوار پر واجب ہے جو ناپے جانے، باقی رکھے جانے اور خشک کئے جانے کے قابل ہو، میوہ جات اور سبزیوں میں ان کے نزدیک بھی عشر نہیں، ابن قدامہ مقدسی حنبلی لکھتے ہیں :

"ان الزکاۃ تجب فیما جمع ہذہ الاوصاف : الکیل، والبقاء والیبس من الحبوب، والثمار مما ینبتہ الآدمیون . . . . . ولا زکاۃ فی سائر الفواکہ کالخوخ والاجاص والکمثری، والتفاح، والمشمش، والتین، والجوز، ولا فی الخضر کالقثاء والخیار، والباذنجان، واللفت، والجزر"[3]

زکوۃ (عشر) ان غلوں اور پھلوں میں واجب ہے جن میں یہ اوصاف جمع ہوں یعنی جنھیں ناپا جا سکتا ہو خشک کیا جا سکتا ہو اور جو دیر تک باقی رہ سکتے ہوں، اور جسے لوگ اگاتے ہیں . . . . . .

---

[1] المؤطا ۱/۲۷۶، الحلبی باب مالا زکاۃ فیہ من الفواکہ والقضب والبقول

[2] دیکھئے : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۲ـــ ۶۰۳، شرح الخرشی علی خلیل مع حاشیۃ العدوی ۲/۲۵

[3] المغنی ۲/۶۹۰ـــ ۶۹۱

اور تمام میوہ جات میں عشر نہیں ہے مثلاً شفتالو، ناشپاتی، امرود، سیب، زرد آلو، انجیر اور اخروٹ اور نہ سبزیوں میں مثلاً کھیرا، ککڑی، خربوزہ، بیگن، شلغم اور گاجر۔

حنابلہ نے وجوب عشر کے لئے قابل پیمائش ہونے کی شرط درج ذیل حدیث کی بنیاد پر لگائی ہے:

"لیس فی حب ولا تمر صدقة حتی یبلغ خمسة اوسق"[1]

کسی غلہ اور کھجور میں صدقہ نہیں ہے جب تک کہ وہ پانچ وسق کو نہ پہنچ جائے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"فدلّ هذا الحديث علی انتفاء الزكاة مما لا توسيق فيه"[2]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس چیز کی پیمائش وسق سے نہیں کی جاسکتی اس میں عشر نہیں ہے۔

جو لوگ میوہ جات اور سبزیوں میں عشر کے قائل نہیں ہیں ان کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

"عن علی ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: لیس فی الخضراوات صدقة"[3]

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔

دوسری روایت ابن ماجہ اور دارقطنی کی درج ذیل ہے:

"عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال: انما سنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم الزکاة فی هذه الخمسة: فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب والذرة"[4]

حضرت عمرو بن شعیب اپنے باپ اور وہ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ چیزوں میں زکوۃ کا طریقہ جاری فرمایا: گندم، جو، کھجور، کشمش اور مکئی میں۔

دارقطنی کی روایت میں صرف پہلی چار چیزوں کا تذکرہ ہے، اسی روایت کی بنیاد پر بعض سلف اور خلف صرف ان ہی

---

[1] مشکوۃ المصابیح ۱/۱۵۹، باب ما یجب فیه الزکاة ط: مطبع مجتبائی دهلی [2] المغنی ۲/۶۹۲

[3] مشکوۃ المصابیح ۱/۱۶۰، کتاب الزکاة، باب ما یجب فیه الزکاة

[4] ابن ماجه کتاب الزکاة، باب ما تجب فیه الزکاة من الاموال ص۵۸ ط: المکتبة العلمیه بیروت - لبنان

چار چیزوں میں عشر کے قائل ہیں۔

تیسری روایت ترمذی کی ہے جو حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے:

"عن معاذ انہ کتب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألہ عن الخضراوات وھی البقول فقال لیس فیھا شیئ" [1]

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خط لکھ کر سبزیوں کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ ان میں کچھ نہیں ہے۔

صاحب مہذب فرماتے ہیں:

"فاما القثاء والبطیخ والرمان والقصب والخضر فعفو عفا عنھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" [2]

بہر حال ککڑی، خربوزہ، انار، بانس اور سبزیاں تو ان میں عشر معاف ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے عشر کو معاف فرمایا ہے۔

اس مسئلے میں تمام اقوال و مذاہب کا جائزہ لینے اور تمام دلائل پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس سلسلے میں زیادہ راجح اور قوی مسلک ان حضرات کا ہے جو زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر کو واجب قرار دیتے ہیں۔ کتاب و سنت کے نصوص اسی کے متقاضی ہیں، اور یہ مسلک شریعت کے منشا اور زکوۃ کی مصلحت سے بھی زیادہ ہم آہنگ ہے۔ اوپر جو روایات عشر کے چار یا پانچ اجناس میں محدود ہونے، یا میوہ جات اور سبزیوں کے عشر سے مستثنیٰ ہونے کے سلسلے میں نقل کی گئیں ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس قابل نہیں کہ انھیں قرآنی نصوص: واتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام) اور انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (البقرہ) اور حدیث مشہور: فیما سقت السماء والعیون العشر (بخاری) کے معارض قرار دیا جائے جن سے ہر قسم کی زرعی پیداوار میں عشر کا واجب ہونا سمجھ میں آتا ہے، اور جن میں نہ غذائی اجناس کا ذکر ہے نہ قابل پیمائش ہونے کی شرط ہے، نہ خشک ہونے اور دیر تک باقی رہنے کی قید ہے۔ بلکہ سورہ انعام کی آیت میں جن

---

[1] ۱ / ۹۳ کتاب الزکاۃ، باب ما جاء فی زکوۃ الخضراوات، ط: مطبع مجیدی کانپور، الهند

[2] المہذب مع المجموع ۵ / ۲۹۲ – ۲۹۳

چیزوں کا تذکرہ کرنے کے بعد اللہ تعالی کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس میں عام باغات، ٹیٹوں پر لگائے جانے والے باغات، کھجور زرعی پیداوار، زیتون اور انار کا ذکر ہے۔ اور انار ظاہر ہے کہ ایک میوہ ہے، زیادہ دنوں رہنے والا پھل نہیں ہے۔ قرآن کی تصریح کے مطابق انار میں عشر واجب ہے۔ اس لئے زیادہ دنوں باقی رہنے کی شرط لگانا اس آیت کے خلاف ہے۔ اسی طرح ٹیٹوں پر لگائی جانے والی چیزوں میں انگور کی طرح دوسری سبزیاں بھی داخل ہیں۔ پھر کاٹنے اور توڑنے کے دن جو عشر کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے میوہ جات، پھلوں اور سبزیوں ہی میں اس حکم پر آسانی سے عمل کرنا ممکن ہے کہ ان میں توڑنے ہی کے دن عشر کی ادائیگی ہو سکتی ہے، اس لئے یہ چیزیں بطور اولی اس آیت میں داخل معلوم ہوتی ہیں۔ ترمذی والی آخری روایت جسے دار قطنی نے بھی روایت کیا ہے اور جس میں یہ تذکرہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبل نے یمن سے خط لکھ کر سبزیوں کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ سبزیوں میں کچھ نہیں ہے۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے، اور اس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں ہے۔ اور اس روایت کی سند میں مذکور حسن (ابن عمارہ) کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ اہل حدیث کے نزدیک ضعیف ہیں، شعبہ وغیرہ نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے:

"قال ابوعیسی اسناد هذا الحدیث لیس بصحیح ولیس یصح فی هذا الباب عن النبی صلی الله علیه وسلم شیئ ..... قال ابوعیسی والحسن هو ابن عمارة وهو ضعیف عند اهل الحدیث ضعفه شعبة وغیره وترکه عبد الله بن المبارک"[1]

معلوم ہوا کہ سبزیوں میں زکوۃ واجب نہ ہونے کے سلسلے میں کوئی صحیح روایت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری روایت ابن ماجہ کی جو حضرت عمرو بن شعیب سے مروی ہے اس کے نئے نسخے میں جو محمد فواد عبد الباقی کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ المکتبہ العلمیہ بیروت سے شائع ہوا ہے اس روایت کے ذیل میں محقق لکھتے ہیں:

---

[1] ترمذی ۱/۹۳ باب ماجاء فی زکوۃ الخضراوات ط: مطبع مجیدی کانفور الہند

"فی الزوائد: اسنادہ ضعیف، لأن محمد بن عبد اللہ ھو الخزرجی قال الامام احمد ترک الناس حدیثہ، وقال الحاکم: متروک الحدیث بلا خلاف بین ائمۃ النقل فیہ، وقال الساجی: اجمع اھل النقل علی ترک حدیثہ وعندہ مناکیر"[1]

الزوائد میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے، کیونکہ یہ محمد بن عبد اللہ خزرجی ہیں جن کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں نے ان کی حدیث چھوڑ دی، اور حاکم فرماتے ہیں کہ وہ متروک الحدیث ہیں ائمہ نقل کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ساجی کہتے ہیں: اہل نقل کا ان کی حدیث ترک کرنے پر اجماع ہے، اور ان کے پاس بہت سی منکر حدیثیں ہیں۔

اسی طرح علامہ شوکانی نے بھی انہیں متروک قرار دیا ہے[2]

اسی طرح چار چیزوں میں عشر کے حصر سے متعلق جو دوسری روایات ہیں وہ یا تو منقطع ہیں یا ضعیف[3] پھر یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی عشر کو ان چار یا پانچ چیزوں میں محصور قرار نہیں دیتے۔ اور بالفرض اگر حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہا جائے گا یہ حصر حصر حقیقی نہیں حصر اضافی ہے؛ اور بر تقدیر صحت ہی ابن الملک وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ معاذ بن جبل وغیرہ کو یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ یمن میں یہی چار غذائی اجناس تھے[4]

اور پہلی روایت جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور جس میں سبزیوں میں عشر کے وجوب کی نفی ہے وہ بھی سند کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے[5] حضرت علی رضی اللہ عنہ (جن کی طرف اس روایت کا انتساب ہے) میوہ اور سبزی میں عشر کے قائل ہیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں۔

"وروی عن علی فی الفاکھۃ والبقل والتوابل والزعفران زکاۃ"[6]

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ میوہ، سبزی اور زعفران میں زکاۃ (عشر) ہے۔

---

[1] ابن ماجہ ۱/۵۸۰ [2] دیکھئے: نیل الاوطار ۴/۱۴۳

[3] دیکھئے: المرعاۃ علی المشکاۃ ۲/۳۹ [4] دیکھئے: مرقاۃ شرح مشکاۃ ۴/۱۵۳

[5] دیکھئے: فتح القدیر لابن ھمام ۲/۳ [6] المغنی ۲/۶۹۳

مالکی فقیہ ابن عربی اس مسئلہ میں شرح ترمذی میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" واقوی المذاهب فی المسألہ مذهب ابی حنیفة دلیلا، واحوطها للمساکین واولاها قیاما بشکر النعمة، وعلیه یدل عموم الآیة والحدیث" ؎۱

اس مسئلہ میں دلیل کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی مذہب امام ابوحنیفہ کا ہے۔ مساکین کے فائدے کے لحاظ سے بھی اس میں زیادہ احتیاط ہے اور نعمت الٰہی کا شکر ادا کرنے کے پہلو سے بھی زیادہ بہتر ہے، اور آیت اور حدیث کا عموم بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔

عصر حاضر کے مشہور محقق اور فقیہ ڈاکٹر یوسف قرضاوی اپنی مشہور تصنیف "فقہ الزکوۃ" میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

" ان تمام مذاہب میں سب سے زیادہ ترجیح کے لائق مذہب ابوحنیفہؒ کا ہے۔ جو عمر بن عبدالعزیزؒ، مجاہد، حماد، داؤد اور نخعی کا مسلک بھی ہے یعنی کہ زمین سے جو بھی پیداوار ہو اس میں زکوۃ ہے، قرآن و سنت کے نصوص کا عموم اسی کی تائید کرتا ہے، اور یہی مسلک زکوۃ کو مشروع قرار دئے جانے کی حکمت کے موافق ہے۔ میرے خیال میں یہ کوئی حکیمانہ بات نہیں ہے کہ شارع جو اور گیہوں کی کھیتی کرنے والوں پر تو زکوۃ (عشر) فرض کرے، اور نارنگی، آم اور سیب کے باغیچوں کے مالکان کو عشر سے مستثنیٰ قرار دے۔ اور جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جو عشر کو چار غذائی اجناس تک محدود کرتی ہیں تو ان میں سے کوئی طعن اور کلام سے پاک نہیں ہے" ؎۲

ان دلائل کی روشنی میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اقوی، احوط اور انسب ہونے کی وجہ سے زیادہ قابل ترجیح اور لائق اتباع ہے۔ اس کے برخلاف جن روایات میں سبزی وغیرہ میں صدقہ نہ ہونے کا ذکر ہے وہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہیں، اور بر تقدیر صحت احناف کے نزدیک ان کا محمل موجود ہے اور وہ یہ کہ میوہ اور سبزی وغیرہ جو زیادہ دنوں باقی نہیں رہتی بلکہ جلد خراب ہو جاتی ہے اس میں عشر کی یہ صورت نہیں ہے کہ عاملین کے ذریعہ

؎۱ شرح الترمذی لابن عربی ۳/ ۱۳۵ ؎۲ ۲/ ۳۵۵-۳۵۶

وصول کیا جائے بلکہ اصحاب مال خود سے ان کا عشر ادا کردیں اور محتاجوں میں تقسیم کردیں کیونکہ یہ چیزیں جلد خراب ہوجانے والی ہیں تو اگر ان کے عشر وصول کرنے میں بھی عاملین کو واسطہ بنایا جائے تو مستحقین تک پہنچنے سے قبل وہ خراب ہوجائیں گی۔

کھانا اور سنگھاڑا چونکہ زمین ہی کی پیداوار ہیں اس لئے امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک ان میں عشر واجب ہوگا۔ کھانا دیرپا اور قابل ادخار ہے اس لئے صاحبین کے نزدیک بھی اس میں عشر واجب ہوگا، البتہ سنگھاڑا میں نہیں۔ اور جو حضرات صرف غذائی اجناس میں عشر کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک ان دونوں میں عشر واجب نہ ہوگا۔

۳- مچھلی کی کاشت پر عشر ہے یا نہیں؟

مچھلی کی کاشت خواہ زراعتی اراضی پر تالاب کھود کر ہو لیکن اس عاجز کے خیال میں اسے زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ نہیں کئے جا سکتے۔ کیوں کہ عشر کے احکام زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں کے لئے ہیں۔ اور مچھلی زمین کی پیداوار نہیں۔ قرآن کریم کی آیت ومما اخرجنا لکم من الارض اور روایت ما اخرجته الارض ففیه العشر کے الفاظ صاف بتلاتے ہیں یہ حکم زمین کی پیداوار کے لئے ہے۔ نہ کہ زمین کے اوپر حاصل ہونے والے ہر مال کے لئے۔ اسی طرح سورۂ انعام کی آیت "وآتوا حقه یوم حصاده" جس میں عشر کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے اس میں جن چیزوں کا تذکرہ ہے یعنی عام باغات، ٹٹیوں پر چڑھائے جانے والے باغات کھجور، کھیتی، زیتون اور انار وغیرہ یہ سب زمین ہی کی پیداوار ہیں۔ اس لئے مچھلی کی کاشت خواہ کتنی ہی نفع بخش ہو اور ہر قسم کی کاشت سے زیادہ سبب منفعت ہو لیکن عشر کا حکم اس پر نافذ نہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی زراعتی زمین پر کوئی فیکٹری اور کارخانہ قائم کردیا جائے جس سے مالک زمین کو لاکھوں کی آمدنی ہو لیکن اس پر عشر کا حکم نافذ نہ ہوگا بلکہ زکوٰۃ کا اس کے معروف شرائط کے ساتھ۔ اسی طرح مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہونا چاہئے نہ کہ عشر کا۔

۴- ریشم کی کاشت پر عشر ہے یا نہیں؟

ریشم کو شہد کے ساتھ اس حیثیت سے مشابہت

ہے کہ دونوں کی پیداوار حیوان سے ہوتی ہے۔ اوران دونوں حیوانوں کی غذا زمین سے پیدا ہونے والی چیزیں ہیں۔ پھل اور پھول شہد کی مکھی کی غذا ہے۔ اور شہتوت کے پتے ریشم کے کیڑوں کی غذا ہیں بشہد کے چھتے عام طور پر درختوں ہی پر لگتے ہیں۔ اور ریشم کے کیڑوں کی پرورش اور ریشم کی کاشت تو شہتوت کے درختوں ہی پر ہوتی ہے۔ اور یہ درخت خاص اسی مقصد کی خاطر لگائے جاتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصول کی رو سے جس چیز کو اگانے سے زمین کی آمدنی مقصود ہو اس پر عشر ہے۔ اس لئے شہتوت کے درخت خودرو درختوں کی طرح نہیں ہیں۔ ان کے پتے بھی اس کاشت سے مقصود ہیں۔ اس لئے اس کا حکم خودرو پودوں کا نہیں ہوگا۔ اور غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ریشم کی کاشت کو پھلوں کے باغات اور کھیتوں سے ظاہری اور معنوی دونوں مشابہتیں ہیں۔ جس طرح پھل اور میوے اور روئی کے پھل درختوں اور زمین کے پودوں پر نشوونما پاتے ہیں۔ اور زمین سے ان کی غذا فراہم ہوتی ہے اسی طرح ریشم شہتوت کے درخت پر تیار ہوتے ہیں اور زمین سے ان کو غذا فراہم ہوتی۔ اور ریشم کی یہ کاشت دیکھنے میں بھی پھلوں اور گندم اور جو کی بالیوں کے مشابہ ہیں۔ اور شہد کے ساتھ تو اسے پوری مشابہت ہے ہی اس لئے جو حضرات شہد میں عشر کے قائل ہیں ان کے نزدیک ریشم کی کاشت پر بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔

شہد پر عشر کے سلسلے میں احادیث کی متعدد کتابوں میں روایات موجود ہیں۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے شہد کے عشر کے سلسلے میں ایک مستقل باب "باب ما جاء فی زکوۃ العسل" قائم کیا ہے اور اس کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عمر کی درج ذیل روایت ذکر کی ہے :

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : فی العسل فی کل عشرۃ ازق زق" [1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا : شہد کی ہر دس مشکوں میں ایک مشک (عشر) ہے۔

اور آگے لکھتے ہیں کہ اس باب میں حضرت ابوہریرہ، ابوسیارہ متعی اور عبداللہ بن عمرو سے بھی روایت ہے...
..... اور اکثر اہل علم کا اس پر (شہد میں عشر کے وجوب پر) عمل ہے، اور احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں :

---

[1] ترمذی ۱/۹۲، ابواب الزکوۃ۔

"والعمل على هذا عند أكثر اهل العلم وبه يقول احمد و اسحاق"[1]

ابن ماجہؒ نے بھی "کتاب الزکاۃ" میں "زکاۃ العسل" کا باب قائم کیا ہے، اور اس کے تحت دو روایات ذکر ہیں۔ پہلی روایت یہ ہے :

"عن ابی سیّارۃ المتقی، قال، قلت : یارسول اللہ ! ان لی نحلا، قال أدّ العشر، قلت یارسول اللہ ! احمہا لی فحماها لی"[2]

ابو سیارہ متقی سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ! میرے پاس شہد ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عشر ادا کرو، تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ میرے لئے اس کی حفاظت کیجئے (تاکہ کوئی اس کی لالچ نہ کرے) تو آپؐ نے اس کی حفاظت کا انتظام کیا۔

یہ روایت مرسل ہے کیوں کہ اس کے راوی سلیمان بن موسی ہیں، انھوں نے حضرت ابو سیارہ متقی صحابی سے عن کے ساتھ روایت کی ہے اور ان کی ملاقات کسی صحابی سے ثابت نہیں۔[3]

دوسری روایت حضرت عمرو بن شعیبؓ سے مروی ہے :

"عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر"[4]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ انھوں نے شہد سے عشر لیا۔

ابن قدامہ مقدسی لکھتے ہیں :

"ومذهب احمد ان فی العسل العشر قال الاثرم : سئل ابو عبد اللہ انت تذهب الی ان فی العسل زکاۃ؟ قال نعم، اذهب الی ان فی العسل زکاۃ العشر، قد اخذ عمر منهم الزکاۃ"[5]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ شہد میں عشر ہے۔ اثرم کہتے ہیں کہ ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے پوچھا گیا کہ آپ شہد میں عشر کے قائل ہیں؟ انھوں نے فرمایا ہاں میں شہد میں عشر کا

---

[1] حوالہ سابق [2] ابن ماجہ ۱/۵۸۴ ط : المکتبۃ العلمیہ بیروت [3] حوالہ سابق
[4] حوالہ سابق [5] المغنی ۴/۱۳

قائل ہوں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے اس کی زکوۃ (عشر) لی ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

" ویروی ذلک عن عمر بن عبد العزیز ومکحول والزہری وسلیمان ابن موسی والاوزاعی واسحاق ...... وقال ابوحنیفۃ: ان کان فی ارض العشر ففیہ الزکاۃ والا فلا زکاۃ فیہ "[1]

اور عمر بن عبدالعزیز، مکحول، زہری، سلیمان بن موسی اوزاعی اور اسحاق سے بھی یہی منقول ہے ...... اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شہد عشری زمین میں ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

اس کے بعد ابن قدامہؒ نے ابن ماجہ والی مذکورہ بالا دونوں روایتیں ذکر کی ہیں، اور خلیفہ دوم حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ اثر نقل کیا ہے کہ انھوں نے شہد کا عشر ادا کرنے کا حکم جاری فرمایا تھا[2]

اس طرح کی متعدد روایات اور آثار امام ابو داؤد، احمد اور دار قطنی وغیرہ نے بھی ذکر کئے ہیں ان احادیث کی اسناد پر کلام بھی کیا گیا ہے لیکن کثرت طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے انھیں قوت حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ علامہ ابن قیمؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔[3] علامہ شوکانی نے بھی " الدرر البہیۃ " میں اس کی تصریح کی ہے کہ شہد میں عشر واجب ہے اور اس کے شارح نواب صدیق حسن خاں نے بھی اس کی تائید کی ہے اور اس سلسلے کے آثار کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

" وجمیعہا لا یقصر عن الصلاحیۃ للاحتجاج بہ "[4]

اور یہ تمام روایات و آثار مل کر اس لائق ضرور ہو جاتے ہیں کہ ان سے احتجاج کیا جا سکے۔

شہد کے سلسلے میں یہ وضاحت اس لئے ضروری سمجھی گئی کہ اس کی روشنی میں زیر بحث مسئلہ (ریشم کی کاشت) کو قیاس کیا جا سکے۔ بہر حال شہد کے سلسلے میں اکثر اہل علم، احناف، حنابلہ اور صحابہ، تابعین اور تبع تابعین میں سے ایک جماعت عشر کے وجوب کی قائل ہے۔ اور اس کی علت فقہاء نے یہ بتائی ہے کہ شہد کی مکھیوں کی خوراک

---

[1] حوالہ سابق [2] دیکھئے: المغنی ۲/ ۷۱۴ [3] دیکھئے: زاد المعاد ــــ ۱/ ۲۲۲ [4] الروضۃ الندیۃ ۱/ ۲۰۰

زمین کی پیداوار سے ہے جو حضرات شہد میں عشر کے قائل نہیں ہیں وہ شہد کو دودھ پر قیاس کرتے ہیں کہ دونوں جانور سے حاصل ہونے والے مشروب ہیں۔ لہٰذا جس طرح دودھ پر بالاتفاق عشر نہیں ہے اسی طرح شہد پر بھی نہیں ہونا چاہئے لیکن عشر کے قائلین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دودھ کی اصل یعنی جانوروں پر زکوٰۃ واجب ہے اس لئے اس کی فرع یعنی دودھ پر زکوٰۃ نہ ہوگی۔ بخلاف شہد کی مکھی پر زکوٰۃ نہیں ہے اس لئے اس سے حاصل ہونے والے شہد پر عشر کا وجوب قرین قیاس ہے۔

اس عاجز کے خیال میں ریشم کے کیڑوں کو شہد کی مکھیوں پر قیاس کرتے ہوئے شہد کی طرح ریشم کی کاشت پر عشر کو واجب قرار دینا عقل و قیاس کا تقاضہ ہے۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

"ان قیاس المنتجات الحیوانیة علی العسل قیاس صحیح، ولا معارض

له، فلا ینبغی العدول عنه" [1]

حیوانات سے پیدا شدہ چیزوں کو شہد پر قیاس کرنا قیاس صحیح ہے۔ اور اس کا کوئی معارض نہیں ہے، لہٰذا اس سے عدول کرنا مناسب نہیں۔

۵۔ درختوں کی کاشت کا مسئلہ

جو درخت اور باغات پھل حاصل کرنے کی غرض سے لگائے جاتے ہیں ان کے پھلوں پر تو عشر ہے ہی۔ البتہ وہ درخت جو پھل کے علاوہ دوسرے مقاصد کے تحت لگائے جائیں مثلاً جلانے کے لئے، فرنیچر تیار کرنے کے لئے، یا عمارت میں استعمال کرنے کے لئے، یا انھیں فروخت کر کے ان سے پیسہ حاصل کرنے کے لئے تو ان تمام صورتوں میں عشر واجب ہوگا، چونکہ یہ زمین سے نفع حاصل کرنے ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ اور زمین کی آمدنی حاصل کرنے کے لئے جس چیز کی بھی کاشت ہو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اس پر عشر واجب ہے۔ صاحب "کفایہ" لکھتے ہیں:

"الاصل عند ابی حنیفة رحمه الله ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد

به استغلال الاراضی ففیه العشر" [2]

---

[1] فقہ الزکوٰۃ ۱؍۴۲۱   [2] الکفایہ مع فتح القدیر ج ۲ ص ۱۸۶

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ باغات (یا زمینوں) میں جو چیز اگائی جائے اور اس سے زمین کی آمدنی مقصود ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

"اما الحطب والقصب والحشیش فلا تستنبت فی الجنان عادۃ، بل تنفی عنہا حتی لو اتخذہا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر"[۱]

بہر حال لکڑی، بانس اور گھاس تو یہ عام طور پر باغات میں نہیں لگائے جاتے بلکہ (اگر خود سے بھی اُگ آئیں تو) صاف کر دئے جاتے ہیں (اس لئے ان میں عشر نہ ہوگا) لیکن اگر کسی نے کسی زمین کو بانس اگانے، یا درخت لگانے یا گھاس حاصل کرنے کے لئے خاص کر دیا تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

اس اصول کے پیش نظر احناف کے نزدیک سوال میں مذکور مقاصد کے لئے جو درخت لگائے جائیں گے ان میں عشر واجب ہوگا۔ البتہ عشر میں لکڑی ہی نکالنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی قیمت کا نکالنا بھی کافی ہوگا۔ خاص طور پر وہ لکڑیاں جو جلانے یا عمارت میں استعمال کرنے کے لئے لگائی گئی ہوں، ان کی قیمت کا اندازہ کر کے عشر نکال دینا کافی ہوگا۔

۴۔ کن سبزیوں میں عشر واجب ہے؟

جو سبزیاں مزروعہ اور عشری زمینوں میں تجارت کی غرض سے لگائی جائیں ان میں عشر واجب ہے، اور چونکہ سبزیوں اور پھلوں کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے اور وہ وقفے وقفے سے توڑی جاتی ہیں اس لئے بہتر صورت یہ ہے کہ ہر دفعہ جتنی سبزی توڑی جائے، ناپ کر اسی وقت اس کا عشر نکال دیا جائے۔ لیکن اگر عشر میں نکالی گئی سبزی کی مقدار اتنی معتد بہ نہ ہو جس سے غریبوں کو قابل لحاظ فائدہ پہنچ سکے تو عشر کی ادائیگی پیشگی بھی ہو سکتی ہے کہ شروع میں جتنا حاصل ہوا سے عشر کے طور پر غریبوں میں تقسیم کر دیا جائے

---

[۱] فتح القدیر ج ۲ ص ۱۴ – ۱۵

اور بعد میں توڑی جانے والی سبزیوں کو اپنے استعمال میں لایا جائے یا فروخت کیا جائے، لیکن عشر کا حساب رکھا جائے، عشر نکالے بغیر غلوں، پھلوں اور سبزیوں کا استعمال کرنا صحیح نہیں، چوں کہ اس میں ضرورت مندوں کا حق ملا ہوا ہے۔ جس طرح کوئی مشترک مال جو دو یا چند افراد کی ملکیت ہو، بغیر تقسیم کے یا دوسرے شرکاء کی اجازت کے کسی ایک کے لئے اس کا استعمال کرنا صحیح نہیں۔ اور اگر کسی نے عشر نکالے بغیر ان کا استعمال کرلیا تو وہ اس کے عشر کا ضامن ہوگا۔ اور حساب کر کے بعد میں ادا کرنا ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"ولا یاکل شیئا من طعام العشر حتی یودی عشرہ .... وان افرز العشر یحل لہ اکل الباقی وقال ابوحنیفة ما اکل من الثمرہ او اطعم غیرہ ضمن عشرہ"۔[۱]

عشر والے غلوں میں سے جب تک عشر ادا نہ کر دے ان کا استعمال نہ کرے .... اور اگر عشر نکال کر علیحدہ کر دیا تو اس کے لئے باقی کا کھانا حلال ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جتنا پھل وغیرہ خود کھایا یا دوسروں کو کھلایا اس کے عشر کا ضامن ہوگا۔

البتہ عشر کی ادائیگی پہلے بھی ہوسکتی ہے یعنی وجوب عشر کے بعد اور عشر کا وجوب کھیتی لگانے اور پودا اگ آنے کے بعد ہی ہوجاتا ہے۔ ہاں بونے سے قبل عشر نکالنا صحیح نہیں۔

"فلو عجّل عشر ارضہ قبل الزرع لایجوز ولو عجّل بعد الزراعة بعد النبات فانہ یجوز"۔[۲]

اگر کسی نے کاشت سے قبل اپنی زمین کا عشر نکال دیا تو جائز نہ ہوگا اور اگر بویائی کے بعد اور پودا نمودار ہونے کے بعد اور فصل کٹنے سے قبل عشر نکال دیا تو جائز ہے۔

رہائشی مکان کی چھتوں پر یا مکان سے متصل افتادہ زمین پر جو سبزیاں اگائی جائیں ان پر عشر نہیں ہے چونکہ وہ عام طور پر تجارت کی غرض سے نہیں لگائی جاتیں۔ اور رہائشی مکان کی زمین عشری نہیں ہے۔ اس لئے اس سے حاصل ہونے والی سبزیوں اور پھلوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"ولو کان فی دار رجل شجرة مثمرة لاعشر فیھا"۔[۳]

---

[۱] عالمگیری ہندیہ ۱/۱۸۶ [۲] حوالہ سابق ص۱۸۶ [۳] حوالہ سابق

اگر کسی شخص کے گھر میں کوئی پھلدار درخت ہو تو اس میں عشر نہیں ہے۔

۷۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر کا مسئلہ

اوقاف کی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔ کیوں کہ ادائے عشر کے سلسلے کی آیات و احادیث کا عموم اسے بھی شامل ہے۔ وجوب عشر کے لئے زمین کی ملکیت شرط نہیں ہے بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے وجوب عشر کا سبب زمین کا نامی ہونا اور پیداوار کا حاصل ہونا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اوقاف کی زمین میں بھی یہ دونوں سبب پائے جا رہے ہیں لہذا عشر واجب ہوگا۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں :

" وكذا ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى الاراضى التى لا ملك لها وهى الاراضى الموقوفة لعموم قوله تعالىٰ ....." [1]

اسی طرح زمین کی ملکیت وجوب عشر کے لئے شرط نہیں ہے۔ صرف پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے لہذا عشر ان زمینوں میں بھی واجب ہوگا جن کا کوئی متعین شخص مالک نہیں ہے۔ اور وہ موقوفہ زمینیں ہیں۔ کیوں کہ (عشر کے حکم کے سلسلے میں) اللہ تعالیٰ کے قول (ومما اخرجنا لكم من الارض وآتوا حقه) میں عموم ہے۔

پس خواہ عام اوقاف کی زمینیں ہوں یا وقف علی الاولاد کی ان کی پیداوار پر عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

[1] بدائع الصنائع ۵۶/۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اسلام کا نظام عشر و خراج اور اراضی ہند کا شرعی حکم

از: زبیر احمد ــــــــــــــــــــــــــ اشرف العلوم، سیتامڑھی

اسلام کے اقتصادی نظام اور مسائل معاشیات کے لئے نظام و صدقات کی طرح عشر و خراج بھی دو اہم ستون ہیں۔ شریعت اسلامیہ کے یہ دو اصطلاحی الفاظ گو اپنی اس حیثیت میں مشترک ہیں کہ دونوں ہی ابتداءً مسلمانوں اور ذمی کافروں کی مملوکہ زمینوں پر حکومت اسلامیہ کی طرف سے عاید کردہ ایک ٹیکس ہیں جسے مؤونت ارض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لیکن اس خاص حیثیت میں اشتراک کے باوجود ان دونوں کی جوہری حقیقت متعدد وجوہ سے قطعاً ایک دوسرے سے مختلف ہے، مثلاً:

فرق اوّل

عشر میں مؤونت ارض کی حیثیت بالکل مغلوب ہے اور عبادت مالیہ ہونے کی حیثیت غالب ہے اس لئے فقہاء اسے زکاۃ الارض سے بھی تعبیر کرتے ہیں ـــــ جب کہ خراج خالص ٹیکس اور مؤونت ارض ہے جو بطور عقوبت اولاً کافروں ہی پر عائد کیا جاتا ہے مسلمانوں پر ابتداءً صرف عشر یا نصف عشر ہی واجب ہوتا ہے۔ فقہاء لکھتے ہیں:

"والعشر أليق به لما فيه معنى العبادة وكذا هو أخف حيث يتعلق

بنفس الخارج"۔ [1]

اور خراج کے سلسلے میں یوں لکھتے ہیں:

"لان الحاجه الی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج الیق به لان فیه معنی العقوبة للتعلق بالتمکن من الزراعه وان لم یزرع"۔ [2]

فرق ثانی

قرآنی آیات مثلاً: "یا ایها الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" اور "کلوا من ثمره اذا اثمر واٰتوا حقه یوم حصاده" وغیرہ میں مکان ومقام کے اطلاق وعموم سے ہر جگہ کے مسلمانوں پر گویا عشر کا فریضہ من جانب الشارع واجب ہوجاتا ہے اور اس کی شرعی ذمہ داری ہوجاتی ہے کہ گو کہیں اور کبھی حاکم اسلام کی طرف سے عشر کا مطالبہ بلکہ توظیف نہ بھی ہوتا ہم اس پر لازم ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر" (بخاری) کی روشنی وہدایت کے مطابق عشر ونصف عشر ادا کرکے اپنا ذمہ فارغ کرلے۔ اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ عشر کا وجوب اور پھر مختلف حالتوں میں اس کے قدر میں تفاوت بصراحتاً منصوص ہے، جب کہ خراج کا ایجاب اور اس کے قدر کی تحدید مفوض الی رأی الامام اور معلق علی توظیف الحاکم الشرعی ہے۔

فرق ثالث

عشر میں عبادت وزکوٰۃ الارض کی حیثیت کے غالب ہونے کی وجہ سے اس کے مصارف بھی زکوٰۃ وصدقات واجبہ کے مصارف کی طرح نصاً محدود ومتعین ہیں، جب کہ خراج کے مصارف میں عموم ہے، مصالح عامہ سد ثغور، بنا قناطر وجسور وغیرہ میں بھی یہ خرچ کئے جاسکتے ہیں۔

یہاں موضوع سے ہٹ کر افادہ مزید کے طور پر اس کی وضاحت بھی کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ گو زکوٰۃ وعشر کے مصارف ایک ہی ہیں لیکن ان دونوں میں مختلف وجوہ سے باہمی بڑا فرق بھی ہے۔

---

[1] ہدایہ ثانی ص۵۰ [2] حوالہ سابق

نصاب حولان حول تکرار فریضہ فی عام واحد وغیرہ کے اشتراط وعدم اشتراط میں تو دونوں مختلف ہیں، عبادت کی حیثیت سے بھی دونوں میں اختلاف ہے۔ زکوۃ وصدقات خالص عبادت مالیہ ہے اس میں ٹیکس ومؤنت ارض ہونے کا قطعاً کوئی شائبہ نہیں اس لئے مالک نصاب کی موت سے زکوۃ ساقط ہوجاتی ہے، بخلاف عشر میں یک گونہ ٹیکس ومؤنت ارض کی حیثیت بھی پائی جاتی ہے اس لئے عشر ادا کئے بغیر اگر کوئی مر جائیگا تو فقہ حنفی کی ایک روایت کے مطابق اس کے ترکہ سے عشر وصول کیا جائے گا۔[1]

فرق رابع

عشر کے وجوب کا سبب زمین کا حقیقتاً نامی ہونا ہے۔ چنانچہ پیداوار اگر نہ ہوسکے تو مالک زمین عشری پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔ جب کہ خراج کے وجوب کے لئے زمین کا تقدیراً نامی ہونا کافی ہے یعنی اگر زمین سے پیداوار حاصل کرنا ممکن ہو وہ قابل کاشت ہو گو حقیقتاً واقع میں پیداوار کچھ نہ ہوتی ہو تب بھی کم از کم خراج موظف واجب ہوجائے گا۔

فرق خامس

عشر میں ایک سال کے اندر پیداوار کے تکرار سے وجوب بھی مکرر ہوجاتا ہے جب کہ خراج اگر موظف ہو خراج مقاسمہ نہ ہو تو اس کا وجوب تکرار پیداوار کے باوجود مکرر نہیں ہوتا ہے۔

فرق سادس

وجوب عشر کا تعلق اصلاً نفس پیداوار سے ہے زمین کی ملکیت کو کلیدی حیثیت حاصل نہیں چنانچہ بطور اجارہ کسی کی زمین سے کوئی پیداوار حاصل کرے تو اس مالک پیداوار پر عشر واجب ہوگا مالک زمین پر نہیں۔ اور اگر بطور بٹائی کاشت کرے گا خواہ زمین کسی کی مملوکہ ہو یا موقوفہ تو اس بٹائی دار پر بھی اپنے حصہ کی بقدر عشر واجب ہوجائے گا۔

---

[1] الموسوعۃ الفقہیۃ ۳۰/۱۲۶

جب کہ خراج مالک زمین ہی پر عائد ہوتا ہے گویا وجوب خراج میں اصل موثر اور دخیل زمین کی ملکیت ہی ہے۔ ھذا کلہ ظاھرٌ ومصرحٌ فی الکتب المتداولۃ۔

عشری وخراجی زمینوں کے درمیان باہمی فرق

نفس عشر وخراج کے درمیان وجوہ بالاکے اعتبار سے فرق کی وضاحت کے بعد عشری وخراجی اراضیات کے درمیان فرق و امتیاز کو بہ انداز ذیل بیان کیا جا سکتا ہے:

ا ـــــ بلاد عرب کی ساری زمینیں علی الاطلاق فی کل حال عشری ہی ہو سکتی ہے وہ کبھی خراجی نہیں ہو گی؛

ارض العرب کلہا ارض عشر"۔[1]

۲ ـــــ بلاد عجم کی زمینیں کبھی عشری ہوں گی تو کبھی خراجی اس سلسلہ میں شرعی ضابطہ اور پہلا اصول یہ ہے:

(الف) " کل ارض فتحت عنوۃ واقر اھلہا علیہا فھی ارض خراج وکذا اذا صالحھم" (ھدایہ) جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ہر وہ علاقہ عجمی جو جنگ و جہاد کے بعد بزور شمشیر مفتوحہ و محروسہ ہو جائے یا قبل جنگ و جہاد بطور صلح حکومت اسلامیہ کے زیر نگیں آجائے اور اسے مجاہدین کے درمیان تقسیم نہ کیا جائے بلکہ وہاں کے باشندوں ہی کے زیر ملکیت و تصرف چھوڑ دیا جائے تو یہ زمین خراجی ہوں گی۔

(ب) دوسرا اصول یہ ہے کہ:

" کل ارض اسلم اھلہا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر" (ھدایہ ثانی)

جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ہر وہ علاقہ خواہ عربی ہو یا عجمی جس کے باشندے بلا جنگ و جدال اسلام قبول کرلیں اس کی اراضیات عشری ہوں گی۔

اسی طرح جو علاقہ عربی یا عجمی بزور شمشیر مفتوحہ ہو کر مجاہدین کے درمیان تقسیم ہو جائے عشری قرار پائیں گی۔

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کتاب الخراج میں فرماتے ہیں:

" فکل ارض اسلم اھلہا علیہا وھی من ارض العرب او ارض العجم

---

[1] ھدایہ ثانی ص۵۷

فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين اسلم اهلها وبمنزلة اليمن»[1]

پھر یہ بھی لکھتے ہیں :

" ايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي ارض خراج، وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر الا ترى ان عمر بن الخطاب ظهر على ارض الاعاجم وتركها في ايديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الاعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراجية"

اراضیات کے عشری وخراجی ہونے کے سلسلے میں ان اصولوں سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کسی زمین کے عشری وخراجی ہونے میں اصل موثر اور کلیدی حیثیت ان تین امور کو حاصل ہے۔

اولاً علاقہ کی عربیت وعجمیت کو۔ ثانیاً۔ مجاہدین کے درمیان تقسیم وعدم تقسیم کو، ثالثاً۔ ابتداء توظیف کے وقت وہاں کے باشندوں کے اسلام وکفر کو"

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرات خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے طرز عمل سے یہی روشنی وہدایت ملتی ہے۔

چنانچہ مکہ مکرمہ زادھا اللہ شرفاً گو قہراً وغلبۃً مفتوح ہوا اور وہاں کی اراضیات وہاں کے باشندوں کے درمیان ہی چھوڑ دی گئیں تاہم وہاں سے خراج نہیں لیا گیا اور نہ کسی دوسری اراضی عرب سے خراج کا وصول کیا جانا کسی ضعیف سے ضعیف تر نقل وروایت سے ثابت ہوپاتا ہے۔

اہل مدینہ ابتداءً توظیف کے وقت ہی سے مسلمان تھے تو ان سے عشر ہی لیا جاتا رہا۔ اراضی خیبر عنوۃً فتح کے بعد مجاہدین کے درمیان تقسیم ہوگئیں تو وہ عشری قرار پائیں۔ جب کہ سواد عراق جو بدور فاروقی عنوۃً فتح ہوا مگر "اقر اهلها عليها" مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی تو وہاں سے خراج وصول ہوتا رہا۔

خلاصہ یہ کہ زمینوں کے عشری وخراجی ہونے میں اصل دخل تو انہیں تینوں امور مذکورہ بالا کو ہے،

---

[1] کتاب الخراج ص۸۳

گو بسا اوقات کسی امر خارج و عارض کے سبب اراضیات کے ان اصلی وظیفے میں تبدیلی بھی واقع ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی مسلمان سے اس کی عشری زمین کو کوئی ذمی کافر خرید لے تو وہ خراجی ہو جاتی ہے وجہ ظاہر ہے کہ عشر میں عبادت کی حیثیت غالب ہے اور ذمی اس کا اہل نہیں، اور اس کے برعکس صورت میں وہ وظیفۂ خراج علی حالہٖ برقرار رہتا ہے کیونکہ خراج میں خالص موؤنت کی حیثیت ہے اور مسلمان میں موؤنت ارض کے تحمل کی بھی اہلیت موجود اس لئے گو ابتداءً اس مسلمان پر خراج کی توظیف نہ ہوئی مگر اقدام شراء کرکے از خود جب انھوں نے التزام خراج کیا ہے تو بقاءً اس پر خراج ہی لازم ہوگا۔

اسی طرح اصل تو یہی ہے کہ ابتداء توظیف کے وقت اگر وہ مسلمان ہے تو اس کی اراضیات کا وظیفہ عشر ہی ہوگا مگر عارض کی بنا پر کبھی اس میں بھی استثنائی طور پر تبدیلی آجاتی ہے مثلاً اراضی حوزہ یعنی اسلامی حکومت کی زیر تحویل زمینیں ارض موات وغیرہ کو اگر کوئی مسلمان قابل کاشت بناتا اور آباد کرتا ہے تو ایسی زمینوں کا وظیفہ امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک پانی کے تابع ہوجاتا ہے، پانی اگر خراجی ہوگا تو وہ زمینیں خراجی بن جائنگی، جب کہ ذمی کاشت کے قابل بنالے گا تو بہر حال یہ خراجی ہی ہوگی۔ وغیر ذلک کچھ مزید ایسی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں اس اصل کلی کے برخلاف کسی عارض کی بنا پر زمینوں کا وظیفۂ عشر و خراج ادل بدل جائے لیکن زمینوں کے عشری و خراجی ہونے میں اصل ضابطہ وہی کہلائے گا جسے مفصلاً اوپر بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اراضی ہند کا شرعی حکم

اراضیات کے عشری و خراجی ہونے کے متعلق جن شرعی اصول و ضابطے کی اوپر وضاحت کی گئی ہے یا جن استثنائی اور عارضی صورتوں کی نشاندہی ہوتی ہے اس کی روشنی میں بڑا آسان تھا کہ ہم اراضی ہند کا وظیفۂ عشر و خراج بھی متعین کرلیتے۔

مگر ایک طرف یہ ہندوستان ہے جو بلاد عجم میں سے ہے اور جس کی زمینوں کے وظائف اصلیہ میں عشر و خراج دونوں کا امکان ہے۔ اور پھر بعض صورتوں میں ابتدائی اور اصلی وظیفۂ عشر و خراج کے اندر کسی عارض کی بنا پر تبدیلی کے وقوع سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔

اور دوسری طرف اس ہندوستان کے مختلف علاقوں کے حالات وانقلابات، ابتداءِ توظیف کے وقت ان علاقوں کے باشندوں کا کفر و اسلام کے اعتبار سے حقیقی وصف اور واقعی صورت حال،

اور پھر ان اراضیات کے انتقال من ملک الی ملک کی تفصیلات جو ان وظائف عشر وخراج کو ادل بدل کر دینے میں کلیدی رول ادا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ ساری ہی چیزیں اور سارے ہی تحولات وتطورات تاریخ ہند کے تاریک ودبیز پردوں میں مستور ہیں، جن کی تحقیق اور واقعی صورت حال پر پڑے ہوئے ان پردوں کا اٹھانا تقریباً ناممکن ومحال ہے۔ تاریخی طور پر ان واقعات ماضیہ اور پچھلے انقلابات کی ترتیب وتفصیل اس طرح منقطع اور غیر مربوط ہے کہ اسے جوڑ کر صحیح نتیجے تک پہنچنا دونہ فرط القتاد بن چکا ہے۔

اس لئے قطعی انداز سے یہ فیصلہ کرنا کہ اراضی ہند کا عشری وخراجی ہونے کے اعتبار سے کیا حکم ہے بہت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے میں ہمارے اکابر رحمہم اللہ کے فتاوی بھی بہت مختلف بلکہ باہم متضاد ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں۔

ایسی صورت حال میں میرا خیال ہے کہ حضرت مولنا عبدالصمد رحمانی علیہ الرحمہ نے جو تحقیقات پیش کی ہیں اور انھوں نے اراضی ہند کے متعلق مختلف شواہد وقرائن کی بنیاد پر جو فیصلہ کر دیا ہے عمل بالاحوط کی اولویت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہندوستانی مسلمانوں کو اسی فیصلہ کے مطابق عمل کرنے کی هدایت دینی چاہئے ــــــ

حضرت مولانا موصوف علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور تحقیقی تصنیف "کتاب العشر والزکوۃ" میں اولاً "دارالحرب اور عشر" کا عنوان قائم کر کے علامہ شامی کی مشہور عبارت "فان ارضها ليست ارض خراج او عشر" پر بحث کرتے ہوئے، امام ابویوسف کی کتاب الخراج اور سرخسی کی شرح سیر کبیر کی عبارتوں کو نقل کیا ہے اور اس سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ شامی وغیرہ کی عبارت بالا کا اصل اور صحیح محمل یہ ہے کہ اس سے مراد دارالحرب کی وہ زمینیں لی جائیں جو حربی کافر کے قبضہ وتصرف میں ہوں، وہی لاعشری ولاخراجی ہوں گی اس لئے کہ عشر وخراج کا بنیادی طور پر مطالبہ اور تعین حاکم اسلام کی طرف سے ہوتا ہے اور دارالحرب پر حاکم اسلام کی کوئی حکومت نہیں۔

لیکن مسلمانوں کے حق میں چوں کہ عشر ایک عبادت ہے اس لئے نماز، روزہ، حج وزکوۃ بلکہ دگر عبادتوں اور ان تمام معاملات کی طرح جن کا تعلق حکومت کا فرہ سے نہ ہو بلکہ باہم مسلمانوں سے ہو، دارالسلام اور دارالحرب کی تفریق کئے بغیر رضا کارانہ طور پر ہر جگہ اسے بھی ادا کرنا چاہئے، کیونکہ مسلمانوں پر ہر جگہ خواہ دارالسلام میں ہوں یا دارالحرب میں حسب استطاعت تمام ہی عبادتوں کی ادائیگی دیانۃً لازم وضروری ہے۔

خلیفہ وقت ہارون الرشید نے ایک موقع سے سوال کیا کہ دار الحرب کے مسلمانوں کی جان اور ان کی زمینوں کے متعلق شرعی حکم کیا ہے؟

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"سألت یا امیر المومنین من قوم من اهل الحرب اسلموا علی انفسهم وارضیهم والحکم فی ذالك؟ فان دمائهم حرام وما اسلموا علیه من اموالهم فلهم وکذالك ارضوهم لهم وهی ارض عشر"[1]

اور سرخسی شرح سیر کبیر میں صراحتاً لکھے:

"اراضی اهل الحرب لیست بعشریه ولا خراجیه"[2]

ظاہر ہے کہ سرخسی کی عبارت واضح ہے شامی کی عبارت مبہم اور مجمل کا یہی محمل حسن بتلاہے کہ لا عشری ولا خراجی صرف حربی کافر ہی کی زمینیں ہو سکتی ہیں۔

اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے جواب سے دار الحرب کے مسلمان باشندے کی زمینوں کا عشری ہونا بھی صراحتاً معلوم ہو جاتا ہے۔

بہر حال ان بحثوں کے بعد حضرت مولانا موصوف علیہ الرحمہ نے اراضی ہند میں سے جتنی زمینیں یہاں کے مسلمانوں کی ملکیت و تصرف میں ہیں ان کی امکانی صورتوں کی تفصیلات پیش کی ہیں اور اس طرح اس کی تیرہ۱۳ صورتیں قرار دی ہیں جن میں دس صورتیں ایسی بنتی ہیں جن کا حکم عشر و خراج کے معروف اسلامی ضابطہ کی روشنی میں عشری ہونا ہی طے ہے۔

صرف تین صورتیں ایسی بچتی ہیں جن میں خراجی ہونے کی علت پائی جا سکتی ہے۔ اس کے بعد مولانا لکھتے ہیں کہ:

"ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی صورتیں بہت کم ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام ہی زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے"[3]

---

[1] کتاب الخراج ص۶۹ [2] سرخسی شرح سیر کبیر ص ۲۰۳ [3] کتاب العشر والزکوۃ ص۱۳۶

اوراس کی تائید کے طور پر آگے حضرت مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی علیہ الرحمہ کے علم الفقہ کے حوالہ سے ہندوستانی زمینوں پر عشر ہونے نہ ہونے کے متعلق ایک استفتاء اور اس کا دو جواب نقل کرتے ہیں ایک حضرت رشید احمد گنگوہی علیہ الرحمہ کا اور دوسرا دار العلوم دیوبند کا۔

گرچہ یہ دونوں جواب جسے کتاب العشر والزکوۃ صفحہ ۱۲۹ میں بحوالہ علم الفقہ نقل کیا گیا ہے، ہمیں اپنی ناقص تلاش و جستجو اور تفحص کے باوجود نہ تو علم الفقہ میں ملے نہ فتاوی رشیدیہ اور فتاوی دار العلوم ہی میں لعل اللہ

یحدث بعد ذالک امرا۔

ان دونوں جواب کا قدر مشترک بہر حال یہی نکلتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینیں عشری بھی ہو سکتی ہیں۔

چنانچہ آخر میں ان دونوں جواب کا حاصل و خلاصہ پیش کرتے ہوئے مولانا موصوف لکھتے ہیں:

"مولانا رشید احمد صاحب کے جواب میں ہندوستان کے اندر عشری زمین ہونے اور ان پر عشر واجب ہونے کا بیان ہے اور یہ کہ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں اور وہ مسلمانوں کے پاس سے آتی ہیں یا ان کا حال معلوم نہ ہو اس کو وہ عشری فرماتے اور عشر کو واجب کہتے ہیں تو وہ ایک اصول کا بیان ہے لیکن دار العلوم دیوبند کے فتوی نے حکم بہت واضح سنا دیا ہے مسلمانوں کی زمینوں کا خراجی ہونا مشکوک یا شاذ و نادر ہے اس لئے وہ ساقط الاعتبار ہیں اور کل اہل اسلام کی زمینوں پر عشر واجب بتایا ہے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی صحیح ہے اور اس کے علاوہ ایک دوسری جہت سے بھی ادا فرائض میں احتیاط کا مقتضا یہی ہے اور وہ یہ ہے کہ دیگر ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک مسلمانوں کی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے گرچہ خراجی ہی زمین کیوں نہ ہو چنانچہ بہت سے صحابہ اور تابعین ارض عراق کے اندر خراجی زمین کے مالک تھے اور وہ خراج کے علاوہ عشر بھی دیتے تھے اسی لئے جہاں اپنے امام کے مسلک سے عملاً منافات نہ ہو اور احتیاط کی راہ اختیار کی جائے تو بہتر ہے اور ہمارے ائمہ کے نزدیک خراجی زمین کی پیداوار سے عشر ادا کرنا گناہ نہیں ہے۔" [۱]

---

[۱] ایضاً ص ۱۳۰

اس کے علاوہ غور کیا جائے تو سمجھ میں آتا ہے کہ ایک تیسری جہت سے بھی ہندوستانی مسلمانوں کی زمینوں کو عشری قرار دینا اقرب الی الصواب محسوس ہوتا ہے۔

وہ یہ کہ شرعاً خراج اسی ٹیکس کو کہا جاسکتا ہے جسے حاکم اسلام عائد کرتا ہے اور وہ اسلامی بیت المال میں جمع ہوکر اپنے مصارف میں اسلامی حکومت کی زیر تولیت و نگرانی خرچ ہوتا ہے۔

ہندوستانی علاقوں سے کسی حاکم اسلام کا اب ایسا تعلق نہیں رہا اور غیر اسلامی حکومت جو مالگذاری وصول کرتی ہے اسے شرعاً خراج کہنا مشکل ہے اس طرح موجودہ حالت میں ہندوستان کی کسی زمین کا شرعی خراج ہے تو ادا ہو ہی نہیں رہا ہے اب اگر یہاں مسلمانوں پر عشر نکالنے کا بھی حکم نہ رہے تو ایک مسلمان کی زمین گو دار الحرب ہی میں صحیح، لاعشریہ ولاخراجیہ ہو جائے گی۔ جو وجوب عشر کے سلسلے میں قرآن و حدیث کی ان نصوص کے خلاف ہے جو زمان و مکان کے اطلاق و عموم پر دال ہیں اور دیگر فقہی تصریحات بھی اس کی مساعدت نہیں کرتیں۔

بلکہ اگر بالفرض مسلمانوں کی مملوکہ زمینیں اپنی اصل میں خراجی بھی ہوں گی تو عشر ادا کرنے کی صورت میں ضمناً کم از کم خراج مقاسمہ کی ادائیگی بھی ہو جائے گی جب کہ خراج کو مصارف عشر میں خرچ کرنا شرعاً کسی طرح ممنوع نہیں۔

اس لئے ہماری رائے اور میرا قلبی رجحان اسی امر کی ترجیح کی طرف ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تمام ہی اراضیات کو عشری قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

عشر وخراج کی حقیقت

از: — مولانا محمد ممتاز عالم مصباحی — دار العلوم اہلسنت شمس العلوم گھوسی مئو

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

معاشیات ومالیات کا صحیح نظام اور آمد وصرف میں توازن ریاست کا اہم عنصر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" واموالکم التی جعل اللہ لکم قیاما"

اور جو اموال تمہارے پاس ہیں جن کو اللہ نے تمہاری بسر اوقات کیا ہے"۔

اس آیت پاک میں مال کو انسانیت کی بقاء اور انسانیت کے قیام کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سلطنت اسلامی نے ابتداء ہی سے مال کا شعبہ قائم کیا اور اسے بیت المال کا نام دیا۔ اور اس کے نظام کی سطح بلند کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

بیت المال کے اہم محاصل وذرائع آمدنی عشر، خراج، جزیہ، زکوٰۃ، فیئ، مال غنیمت تھے۔

عشر وخراج کی حقیقت

عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے۔ زکوٰۃ نماز کے بعد اسلام کا سب سے بڑا رکن اور اسلامی آمدنی کا سب

وسیلہ ہے۔ زکوٰۃ کوئی ٹیکس یا مالگذاری کا نام نہیں بلکہ یہ ایک بہترین عبادت ہے۔ جو تزکیۂ نفس وطہارت مال کا باعث ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ

"خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم"

ان کے مالوں سے زکوٰۃ دلاکر کے ان کو پاک وصاف کرو۔

عشر کی حقیقت

عشر کے معنی لغت میں دسواں حصّہ کے ہیں۔ فتح القدیر میں ہے۔ العشر لغةً واحد من العشرة" عنایہ شرح ہدایہ میں ہے۔ العُشر بضم العين احد اجزاء العشرة۔ یعنی دس کے اجزاء میں سے ایک جزء کا نام عشر ہے اور اصطلاح شرع میں عشر مسلمانوں کی زرعی پیداوار کے دسویں حصہ کا نام ہے۔ یعنی پیداوار کا دسواں حصہ مسلمانوں کی ان زرعی پیداواروں سے لیا جائے گا جو بارش کے پانی سے سیراب ہوتی ہوں یا جن کی سینچائی تالاب، چشمہ، دریا، نہروں کے ذریعہ اس طور پر کی گئی ہو کہ کاشتکار کو اس پر کوئی قابل لحاظ مصارف اٹھانے پڑے ہوں اور نہ کوئی خاص محنت کرنی پڑی ہو۔

عشر کا ثبوت

عشر کا ثبوت قرآن، سنت، اجماع امت، امر معقول ہر ایک سے ثابت ہے تفصیل ذیل میں ملاحظہ ہو!

(۱) قرآن:۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده"۔

اکثر مفسرین بالخصوص راس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس، طاؤس، سعید بن مسیب فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں حق سے مراد عشر ہی ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض

(۲) سنت:۔ سرکار دو عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"ما أخرجت الأرض ففيه العشر"

دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا:

كتب الله على المؤمنين من الصدقة من العقار عشر ما سقته السين

وسقت السماء وعلی ماسقی بالغرب نصف العشر" (الزاج لیمی)

یعنی اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر زمین کا صدقہ فرض کردیا ہے چشمہ اور بارانی پانی سے آبپاشی ہو تو دسواں حصہ ہے اور بڑے ڈول سے آبپاشی کی جائے تو بیسواں حصہ ہے۔

(۳) اجماع:—— تمام صحابہ، خلفائے راشدین وجملہ امت محمدیہ کا اتفاق ہے اس بات پر کہ عشری زمینوں میں عشر ہے۔

(۴) امر معقول:—— عشر کی فرضیت عقل سے بھی بچند وجوہ ثابت ہے۔

وجہ اول

عشر کا اخراج ضعیف ولہیف کی اعانت ہے اور عاجز کو فرائض کی ادائیگی پر تقویت وتمکین بخشنا ہے۔ تو گویا کہ عشر ادائے فرض کا وسیلہ ٹھہرا۔ اور عند العقل یہ بات مسلّم الثبوت ہے کہ جو ادائے فرض کا وسیلہ ہوتا ہے وہ بھی فرض ہی ہوتا ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے۔

"والوسیلۃ الی اداء المفروض مفروض"

وجہ ثانی

عشر نکال کر فقیر کو دینا شکران نعمت اور نفس کو ذنوب وآثام کی آلودگیوں سے پاک کرنے کی قبیل سے ہے نیز اس سے عاجز کو فرائض کی ادائیگی پر قادر بنایا جاتا ہے اور مذکورہ چیزوں میں ہر چیز عقلاً وشرعاً فرض ہے۔ لہٰذا عشر بھی فرض ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

واما المعقول فعلی نحو ما ذکرنا فی النوع الاول لان اخراج العشر الی الفقیر من باب شکر النعمۃ واقدار العاجز وتقویتہ علی القیام بالفرائض ومن باب تطہیر النفس عن الذنوب وتزکیتہا وکل ذلک لازم عقلاً وشرعاً۔

خراج کی حقیقت

خراج کے معنی لغت میں وہ محصول جو قابل کاشت زمین یا قابل کی صلاحیت رکھنے والے ذمی شخص سے وصول کیا جائے۔ اور اصطلاح شرع میں خراج نقدی پیداوار کی یک معیّن مقدار کا نام ہے جو خراجی زمینوں سے لیا جائے۔

فتح القدیر میں ہے:

الخراج ما یخرج من نماء الارض او نماء الغلام وسمی به ما یاخذه السلطان من وظیفة الارض والراس۔"

خراج کا ثبوت

خراج کا ثبوت اجتہاد سے ہے یا نص قرآنی سے یہ مختلف فیہ بحث ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کا ثبوت اجتہاد سے ہے اور بعض فقہاء بالخصوص قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ دلیل یہ ہے کہ خراج دراصل فیئ ہی کی ایک قسم ہے اور فیئ کا ثبوت قرآن سے ہے۔ صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ معمولی جنگ کے بعد کفار مغلوب ہو کر صلح کرلیں تو وہ مال بھی "فیئ" ہی میں شمار ہوتا ہے۔ تو گویا جب غلبۂ اسلام کے بعد خلیفہ نے صلح کے ساتھ کفار کی زمینوں کو مجاہدین و غانمین پر تقسیم کرنے کے بجائے ان پر ٹیکس مقرر کر کے ان ہی کے قبضہ میں رہنے دیا تو یہ ٹیکس بھی "فیئ" شمار ہوگا۔ کبریٰ کی دلیل سورہ حشر کی یہ آیت کریمہ ہے۔ جو ذیل میں ہے۔

ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم۔"

جو مال اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے رسول پر بستیوں والوں سے (کفار) لوٹا دیا۔ وہ اللہ تعالیٰ اور رسول کے لئے اور قرابت داروں کے لئے اور یتیموں، محتاجوں اور مسافروں کے لئے تاکہ وہ تم سے دولتمندوں کے درمیان ہی دائر اور محصور نہ رہے۔

امام ابو یوسف ارشاد فرماتے ہیں:

قال ابو یوسف فاما الفیئ یا امیرالمومنین فهو الخراج عندنا خراج الارض والله اعلم لان الله یقول فی کتابه "ما أفاء الله على رسوله" (الآیه)

شرح خراج

خراج کے لئے کوئی شرح شریعت نے متعین نہیں کی بلکہ مختلف زمانوں میں زمین کی کیفیت کے لحاظ سے حکومت مختلف شرحیں طے کر سکتی ہے۔ البتہ اس شرح کی تعیین میں تین بنیادی باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔

۱۔۔۔۔۔۔ زمین کی کیفیت۔

۲۔۔۔۔۔۔ پیداوار۔

۳۔۔۔۔۔۔ کاشتکاری کے اخراجات وضروریات۔

قاضی ابویعلیٰ الاحکام السلطانیۃ میں ارشاد فرماتے ہیں۔

لابد لواضع الخراج من اعتبار ما وصفنا من الأوجه الثلاثة من اختلاف الارضین واختلاف الزرع واختلاف الشرب ليعلم قدر ما تحتمله الأرض من خراجها۔"

یعنی خراج مقرر کرنے والے کے لئے ہماری بیان کردہ تین چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ وہ تینوں چیزیں یہ ہیں (۱) زمینوں کا اختلاف (۲) پیداوار کا اختلاف (۳) آبپاشی کا اختلاف۔ تاکہ زمین کی حیثیت کے مطابق خراج کی مقدار کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہوسکے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے افسران بندوبست حضرت حذیفہ بن یمان اور عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہما کو تاکید کرتے ہوئے فرمایا تھا:

انظرا لا تكون حملتما الأرض ما لا تطيق اما لئن بقيت لارامل اهل العراق لا دعهن لا يحتجن إلى احد بعدی!

تم دونوں خوب غور سے سن لو زمین کی حیثیت سے زیادہ ٹیکس نہ مقرر کرنا۔ اگر میں زندہ رہا تو عراق کی بیواؤں کو ایسا بنا دوں گا کہ وہ میرے بعد کسی کی محتاج نہ رہیں گی۔

خراج ٹیکس کے بارے میں حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے گورنر کو یہ فرمان لکھا تھا:

إن أقوم الدين العدل والاحسان وأن لا تحمل خرابا على عامر ولا عامرا على خراب ولا تاخذ من الخراب إلا ما تطيق ولا من العامر الا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الارض في الاموال۔

اس سلسلہ میں بہترین طریقہ اور عمدہ قانون عدل واحسان ہے۔ آباد وغیر آباد زمین میں فرق کرنا۔ آباد کو غیر آباد نہ سمجھ لینا اور غیر آباد سے وصول کرنا جو اس کی حیثیت وطاقت کے موافق ہو اور آباد زمین سے مقررہ خراج کے علاوہ کچھ بھی نہ لینا اس میں بھی زمین والوں کی آسانی اور سہولت کا خیال رکھنا۔

خـــراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج مقاسمہ. یعنی پیداوار کا کوئی حصہ آدھا یا تہائی یا چوتھائی مقرر ہو۔ جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر پر مقرر فرمایا تھا ۔ (۲) خراج موظف! کہ ایک مقدار لازم کردی جائے. خواہ روپے مثلاً ســالانہ دو روپیہ بیگھہ یا کچھ اور جیسے فاروق اعظم رض نے مقرر فرمایا تھا. تنویر الابصار اور درمختار میں ہے :

وھو ای الخراج لزمان. خراج مقاسمة إن كان الواجب بعض الخارج كالخمس ونحوه. وخراج وظيفة إن كان الواجب شيئا في الذمة يتعلق بالتمكن من الإنتفاع بالارض كما وضع عمر رضی الله عنه على الســواد".

اگر معلوم ہو کہ سلطنت اسلامیہ میں اتنا خراج مقرر تھا تو وہی دیں بشرطیکہ خراج مؤظف میں جہاں جہاں فاروق اعظم رض سے مقدار منقول ہے. اس پر زیادت نہ ہو. اور جہاں منقول نہیں اس میں نصف پیداوار سے زیادہ نہ ہو. یوں ہی خراج مقاسمہ میں نصف سے زیادت نہ ہو. اور یہ بھی شرط ہے کہ اتنے دینے کی طاقت بھی رکھتی ہو. فتاوی عالمگیری میں ہے :

واما الأراضی التی یرید الامام توظیف الخراج علیها ابتداءً اذا زاد علی وظیفة عمر علی قول محمد رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح یجوز وعلی قول أبی حنیفة رح واحدی الروایتین عن أبی یوسف لایجوز وھو الصحیح - وأما خراج المقاسمة فالتقدیر فیه مفوض إلی الامام ولکن لایزاد علی نصف الخارج"

اگر معلوم نہ ہو کہ سلطنت اسلام میں کیا مقرر تھا تو جہاں جہاں حضرت فاروق اعظم نے مقرر فرمادیا ہے وہ دیں اور جہاں مقرر نہ فرمایا ہو نصف دیں[1]۔

زمین کی قسمیں

زمین کی تین قسمیں ہیں . (۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی ۔
اول وسوم دونوں کا حکم ایک ہے یعنی عشر دینا. اور دوم کا حکم خراج دینا ۔

---

[1] فتاوی رضویہ

عشری اور خراجی کا معیار

۱۔۔۔۔ عشری زمینیں وہ ہیں، جن کے مالک ان پر قابض رہتے ہوئے بغیر جنگ کے اسلام لائے ہوں۔ یا جن کو امام نے غنیمت میں سے حصہ کے طور پر کسی فرد کی ملکیت میں دیا ہو۔ یا جو پہلے افتادہ رہی ہوں مگر اب احیار کے ذریعہ یا امام نے کے بطور جاگیر عطا کرنے پر کوئی فرد ان کا مالک ہو۔ ان زمینوں کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ (۱)

۲۔۔۔۔ خراجی زمینیں وہ ہیں جن کے غیر مسلم مالکوں سے صلح کرلی گئی ہو۔ یا جن کو بزور قوت فتح کرنے کے بعد امام نے ان کے سابق مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیا ہو۔ ان زمینوں پر ان شرحوں کے مطابق خراج وصول کیا جائیگا۔ جو ازروئے معاہدہ طے پائے ہوں یا جو امام نے مقرر کردی ہوں۔ (۲)

۳۔۔۔۔ نہ عشری نہ خراجی وہ زمینیں جو مذکورہ زمینوں کے علاوہ ہوں جیسے وہ زمین جو فوجی کشمکش کے بعد اسلامی ریاست کے زیر ملکیت آئی ہو۔ کسی کی ملکیت میں نہ دی گئی ہو۔ یا وہ زمین جس کا مالک مرچکا ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو اور بیت المال کی تحویل میں آچکی ہو۔

قال فی رد المحتار عن الدر المنتقی شرح الملتقی ھذا النوع ثالث لیعنی لاعشریۃ ولاخراجیۃ من الاراضی التی تسمی ارض المملکۃ واراضی الحوز وھو ما مات اربابہ بلا وارث وآل لبیت المال اُوفتح عنوۃ وأبقی للمسلمین الیٰ یوم القیامۃ۔

عشری اور خراجی زمینوں کے مابین بنیادی فرق

جو غیر مسلم بزور شمشیر و سنان اسلامی اقتدار کے تحت آئے ہوں۔ ان کی زمینیں ان کی ملکیت میں نہیں رہ جاتی ہیں، بلکہ اسلامی ریاست میں آجاتی ہیں خراج کا تعلق اصلاً ایسی زمینوں سے ہے۔ (۳)

تفصیل یہ ایک اجمالی اور بنیادی ضابطہ ہے جس کی تفصیل بصورت جزئیات درج ذیل ہے:

زمین کے عشری ہونے کی بہت سی صورتیں ہیں:

۱۔۔۔۔ مسلمانوں نے کسی زمین کو قہراً فتح کیا۔ اور زمین مجاہدین پر تقسیم ہوگئی۔

(۱۔۲۔۳) کتاب الاموال لابی عبید۔

۲ـــــ یا وہاں کے لوگ خود بخود مسلمان ہو گئے۔ جنگ کی نوبت نہیں آئی۔ ہدایہ میں ہے:

"كل أرض أسلم أهلها أو فتحت عنوة أو قسمت بين الغانمين فهي أرض عشر"

۳ـــــ یا عشری زمین کے قریب افتادہ زمین تھی اسے کاشت میں لایا گیا۔ عالمگیری میں ہے:

"من أحيا أرضا مواتا فإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وإن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية وهذا إذا كان المحيي لها مسلما أما إذا كان ذميا فعليه خراج وإن كانت من حيز أرض العشر"

۴ـــــ یا اس افتادہ زمین کو کھیت بنایا۔

۵ـــــ یا جو عشری و خراجی دونوں سے قرب و بعد کی یکساں نسبت رکھتی ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

"وإن كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم"

۶ـــــ یا اس کھیت کو عشری پانی سے سیراب کیا۔

۷ـــــ یا خراجی و عشری دونوں پانی سے۔ فتح القدیر میں ہے:

"كل أرض لم تفتح عنوة بل أحياها مسلم إن كان يصل إليها ماء الأنهار فخراجية أو ماء عين ونحوه فعشرية"

۸ـــــ یا مسلمان نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنالیا اور اسے عشری پانی سے سیراب کرتا ہے یا عشری و خراجی دونوں سے۔ ردالمحتار میں ہے:

"فتحصل أن الماء يعتبر فيما لو أحيا مسلم أرضا أو جعل داره بستانا بخلاف المنصوص على أنه عشري أو خراجي"

۹ـــــ یا عشری زمین کافر ذمی نے خریدی، مسلمان نے اسے شفعہ میں لے لیا۔ بیع فاسد ہو گئی یا خیار شرط یا خیار رؤیت کی وجہ سے واپس ہوئی یا خیار عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم سے واپس ہوئی۔

خراجی کی صورتیں

خراجی زمین کی صورتیں بہت ہیں، مثلاً

۱ـــــ فتح کرکے وہیں کے باشندوں کو بطور احسان واپس دے دی۔

۲ـــــ یا دوسرے کافروں کو دے دی۔

۳ـــــ یا صلح کے طور پر فتح کیا گیا۔ تنویر الابصار و در مختار میں ہے،

"وما فتح عنوة ولم يقسم بين جيشنا إلا مكة سواء أقر أهله عليه أو نقل إليه كفارا أخر أو فتح صلحًا خراجية لأنه أليق بالكافر"

۴ـــــ یا ذمی نے مسلمان سے عشری زمین خریدی۔ فتاوی عالمگیری میں ہے،

"الذمي إذا اشترى عشرية قال ابوحنيفة وزفر رحمهما الله تعالىٰ يؤخذ منه الخراج كذا في الزاد"

۵ـــــ یا مسلمانوں نے ذمی سے خراجی زمین خریدی۔ ہدایہ میں ہے:

"ويجوز أن يشتري المسلم أرض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج"

۶ـــــ یا ذمی نے بادشاہ اسلام کے حکم سے بنجر کو آباد کیا۔ بنجر زمین ذمی کو دے دی گئی۔

۷ـــــ یا اسے مسلمان نے آباد کیا وہ خراجی زمین کے قریب تھی۔

۸ـــــ یا خراجی زمین نے اسے سیراب کیا۔

خراجی زمین کو اگرچہ عشری پانی سے سیراب کیا جائے خراجی ہی رہے گی۔ یوں ہی عشری زمین کو اگرچہ خراجی پانی سے سیراب کیا جائے عشری ہی رہے گی۔ فتح القدیر میں ہے:

والحاصل ان التي فتحت عنوة إن أقر عليها الكفار لا يوظف عليهم الخراج ولو سقيت بماء المطر وإن فتحت بين الغانمين لا يوظف إلا العشر وإن سقيت بماء الأنهار

تنقیح مطالب

جب ہم اسلامی قانون معیشت کے ماہرین اور مسلم الثبوت فقہاء اسلام کے لٹریچر کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ شرعی نقطۂ نظر سے اسلامی حکومت کے زیر حکم آنے والی اراضی چار بڑی اقسام پر منقسم ہوتی ہیں۔

۱ـــــ وہ اراضی جن کے مالک جنگ کی نوبت آئے بغیر اسلام قبول کرلیں۔

۲ ـــــــ وہ زمین جن کے کفار مالک اپنے دین پر قائم رہیں مگر ایک معاہدہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اسلامی حکومت کی تابعیت میں دے دیں۔

۳ ـــــــ وہ اراضی جن کے مالک بزور شمشیر و سنان مغلوب و مقہور ہوں۔

۴ ـــــــ وہ اراضی جو کسی کی ملک میں نہ ہوں۔

قسم اول کا حکم

پہلی قسم کے سلسلہ میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے جس ضابطہ پر عمل فرمایا تھا وہ یہ ہے۔

ان القوم اذا اسلموا احرزوا دماءهم واموالهم۔ (۱)

جب لوگ اسلام قبول کرلیں تو وہ اپنی جانوں اور مالوں کو محفوظ کر لیتے ہیں۔

احادیث و آثار کا پورا ذخیرہ اس پر شاہد ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب میں کسی جگہ بھی اسلام قبول کرنے والوں کی املاک سے ذرہ برابر کوئی تعرض نہیں فرمایا جو جس چیز کا مالک تھا اسی کا مالک رہنے دیا گیا۔ خلافت راشدہ کے زمانہ میں بھی اسی پر عمل تھا۔ البتہ بعض صورتوں میں چند مصالح اور مفاد عامہ کے پیش نظر اس سے ہٹ کر بھی عمل ہوتا تھا۔ جس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔ پہلے اس بات میں اسلامی قانون کی تشریح قاضی امام ابو یوسفؒ کی زبانی سنئے۔

فان دماءهم حرام وما اسلموا عليه من اموالهم وكذلك ارضوهم لهم وهى ارض عشر بمنزلة المدينة حيث اسلم اهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت ارضهم ارض عشر وكذلك الطائف والبحران وكذلك اهل البادية اذا اسلموا على مياههم وبلادهم فلهم ما اسلموا عليه وهو فى ايديهم وليس لاحد من اهل القبائل ان يبنى فى ذلك شيئا يستحق به منه شيئا ولا يحفر فيه بئرا يستحق به شيئا وليس لهم ان يمنعوا بكلاء ولا يمنعوا الرعاة ولا المواشى من الماء ولا حافرا ولا فعنا فى تلك البلدة وارضهم

---

(۱) ابوداؤد شریف کتاب الخراج

أرض عشر لا يخرجون عنها فيما بعد ويتوارثونها ويتبايعونها (كتاب الخراج)

یعنی جو لوگ اسلام قبول کرلیں ان کا خون حرام ہے۔ قبول اسلام کے وقت جن اموال کے وہ مالک تھے وہ ان ہی کی ملک رہیں گی۔ اسی طرح ان کی زمینیں بھی انہیں کی ملک رہیں گی اور وہ عشری قرار دی جائیں گی۔ اس کی نظیر مدینہ ہے جس کے باشندوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسلام قبول کیا اور وہ اپنے زمینوں کے مالک رہے اور ان کی زمینیں عشری رہیں۔ ایسا ہی معاملہ طائف اور بحرین کے لوگوں کیساتھ کیا گیا اور اسی طرح بدویوں میں جن جن لوگوں نے اسلام قبول کیا وہ اپنے اپنے چشموں اور اپنے اپنے علاقوں کے مالک تسلیم کئے گئے۔ قبیلہ والوں میں سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ ان کی چیزوں میں کوئی ایسا تصرف کریں جن کی بنا پر اس کے وہ مستحق بن جائیں۔ اور نہ اس میں کسی کو کنواں کھودنا جائز ہے جس کی وجہ سے کچھ حصے کے مستحق بن جائیں۔ البتہ انھیں گھاس سے کسی کو روکنا جائز نہیں اور ایسے ہی چرواہوں اور مویشیوں کو پانی سے روکنا جائز نہیں اور جانوروں اور اونٹوں کو اس علاقہ میں داخل ہونے سے روکنا جائز نہیں۔ ان کی زمینیں عشری ہوں گی۔ ان کو ان سے کبھی بے دخل نہیں کیا جاسکتا انھیں اس پر بیع وو راثت کے جملہ حقوق حاصل ہوں گے۔

قاضی صاحب دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

"كذلك كل بلاد أسلم عليها أهلها فهى لهم وما فيها"

یعنی جن علاقوں کے لوگ اسلام قبول کرلیں ان کی زمینیں اور ساری چیزیں حسب سابق انھیں کی رہیں گی۔

اسلامی قانون معیشت کے دوسرے زبردست محقق امام ابو عبید القاسم بن سلام اپنی کتاب الاموال میں فرماتے ہیں:

"كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين" (كتاب الاموال)

یعنی جس زمین کے باشندے اسلام قبول کرلیں وہ زمین انھیں کی ملک رہے گی۔ انھیں انتفاع واستعمال کا حق حاصل رہے گا جیسے مدینہ منورہ۔ طائف۔ یمن۔ بحرین میں یہی کیا گیا تھا۔

قسم اول کے حکم کے سلسلہ میں مذکورہ بات ایک قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے جس میں استثنار کی کوئی ایک مثال بھی عہد نبوت اور عہد خلافت راشدہ کے ذخائر میں ہزار تتبع وجستجو کے بعد بھی نہیں ملتی۔

اسلام نے مسلمانوں کی معاشی زندگی میں جو مناسب و متوازن اصلاحیں کی اور پیش بندی کے طور پر کیں. گر جو ملکیتیں پہلے سے لوگوں کے قبضہ میں چلی آ رہی تھیں ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

قسم دوم کا حکم

معاہد یعنی ان لوگوں کی تھیں جنھوں نے اسلام تو قبول نہ کیا مگر مصالحانہ طریقہ سے زندگی گزارنے کا ارادہ کیا. یعنی اسلامی حکومت کے تابع بن کر رہنا گوارہ کیا۔ ایسے لوگوں کے بارے میں بانیٔ اسلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ضابطہ مقرر کیا تھا وہ یہ تھا کہ جن شرائط پر مصالحت ہوئی تھی۔ بعینہ بلا کمی بیشی کے انھیں پورا کیا جائے. چنانچہ حدیث شریف میں آپ کا ارشاد ہے:

لعلکم تقاتلون قومًا فیظهرون علیکم فیتقون باموالهم دون خونفسهم وابناءهم فتصالحونهم علی صلح فلا تصیبوا منهم فوق ذالک فانه لا یصلح۔ (ابوداؤد)

کبھی ایسا ہو کہ کسی قوم سے تمہاری جنگ ہو پھر وہ تمہارے سامنے آ کر اپنی اور اپنے بال بچوں کی جانیں بچانے کیلئے اپنے مال دینے پر تیار ہو جائیں اور تم ان سے صلح کر لو تو ایسی صورت میں جس چیز پر تمہاری صلح ہو اس سے زائد کچھ نہ لینا. کیونکہ وہ تمہارے لئے جائز نہیں۔

دوسرا ارشاد ہے:

الا من ظلم معاهدًا او انتقصه او کلفه فوق طاقته او اخذ منه شیئًا بغیر طیب نفس فانا حجیجه یوم القیامة۔ (ابوداؤد)

اسی ضابطہ کے مطابق سرکار نے نجران۔ ایلہ۔ اذرعات۔ ہجر اور دوسرے جن جن علاقوں اور قبیلوں کے ساتھ صلح کی ان سب کو ان کی زمینوں اور جائدادوں اور صنعتوں اور تجارتوں کو بدستور رہنے دیا اور صرف وہ جزیہ ان سے وصول کرنے پر اکتفا فرمایا جس پر ان سے معاہدہ ہوا. پھر اسی اصول پر خلفائے راشدین نے بھی عمل کیا۔

یہ فقہائے اسلام کا متفق علیہ قانون ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں. امام ابو یوسف رحہ اس کو اپنی کتاب مستطاب "الخراج" میں قانونی دفعہ کی شکل میں اس طرح ثبت فرماتے ہیں:

" ایما قوم من اهل الشرک صالحهم الامام علی أن ینزلوا علی الحکم والقسم

وعلی أن یؤدوا الخراج فهم اھل ذمة وأرضوھم أرض خراج ویؤخذ

منهم ما صولحوا علیه ویوفی لهم ولا یزاد علیهم ۔ (کتاب الخراج)

یعنی غیر مسلموں میں سے جس قوم کے ساتھ اس بات پہ امام کی صلح ہوجائے کہ وہ مطیع حکم ہوجائیں اور خراج

اداکریں تو وہ ذمی ہیں۔ ان کی اراضی اراضی خراج ہیں۔ ان سے صرف وہی لیاجائے گا جس پران کی صلح

ہوئی ہو،ان کے ساتھ عہد پوراکیاجائے گا اوران پرکسی چیز کا اضافہ نہیں کیاجائے گا۔

اس قاعدہ کلیہ میں کبھی کسی استثنار کی مثال عہد رسالت وخلافت راشدہ کے نظائر سے پیش نہیں کی جاسکتی۔ البتہ بعض اہم مصالح کے پیش نظر حضرت فاروق اعظم کے دور خلافت میں باشندگان نجران کو اندرون عرب سے شام وعراق کی طرف منتقل کیا بھی گیا توجس جس کے پاس نجران میں جتنی زرعی دربائشی پراپرٹی (جائداد) تھی ان کے بدلہ میں نہ صرف اتنی ہی جائداد اس کو دوسری جگہ دی گئی بلکہ حضرت فاروق اعظم نے اپنے شام وعراق کے گورنروں کے نام فرمان عام لکھاکہ جس کے علاقہ میں بھی وہ جاکرآباد ہوں وہ "تلیوسعهم فی خریب الارض" فراخ دلی کے ساتھ افتادہ زمینوں میں سے ان کو دے۔ (کتاب الاموال)

قسم سوم کا حکم

وہ زمینیں جن کے مالک آخر دم تک مقابلہ کریں اور شمشیر وسنان کے زور سے مغلوب ہوں، انکے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ انھیں فاتح مجاہدین میں تقسیم کردے۔ جیساکہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے موقع سے مفتوح علاقہ کو مال غنیمت قرار دیا اوران کو لشکر اسلام پر تقسیم فرمادیا۔ اوران حصہ میں آنے والی زمینوں کو عشری قرار دے کران پرعشر لگایا اور چاہے تو پرانے باشندوں کے ہاتھ میں رہنے دے۔ جیساکہ حضرت عمر رضی نے عراق کے مفتوحہ علاقہ کو فوج میں تقسیم کرنے کے بجائے اس کو تمام مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت قرار دیا اور اس کا انتظام مسلمانوں کی طرف سے نیابتاً اپنے ہاتھوں میں لیا اوراصل باشندوں کو حسب سابق ان کی زمینوں پر بحال رہنے دیا۔ ان کو ذمی قرار دے کران سے جزیہ وخراج وصول کیا۔

اس حکم کو قانون معیشت کے محقق علی الاطلاق حضرت قاضی القضاۃ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ ایک ضابطہ کی صورت میں یوں بیان فرماتے ہیں:

"وأیما الأرض افتتح الامام عنوة نقسمها بین الذین افتتحوها۔ ان رأی ذالك

أفضل فهو في سعة من ذالك وهي أرض عشر وإن لم يرقسمتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها كما فعل عمر بن الخطاب في السواد فله ذالك وهو أرض خراج. وليس له أن يأخذها بعد ذلك منهم وهي ملك لهم يتوارثونها ويتبايعونها ويقع عليهم الخراج ولا يكلفوا من ذالك ما لا يطيقون۔ (كتاب الاموال)

یعنی جس سرزمین کو امام بزور شمشیر فتح کرلے اس کے معاملہ میں وہ اختیار رکھتا ہے۔ اگر چاہے تو فاتح فوج میں اسے تقسیم کردے اس کی وہ زمین عشری ہوگی۔ اور اگر تقسیم کرنا مناسب نہ سمجھے اور بہتر یہی خیال کرے کہ اس کے پرانے باشندوں کے ہاتھوں میں رہنے دے جیسا کہ عمر بن الخطابؓ نے سواد عراق میں کیا تو وہ ایسا کرنے پر بھی اختیار رکھتا ہے۔ اس صورت میں وہ زمین خراجی ہوگی اور خراج لگ جانے کے بعد پھر امام کو حق باقی نہ رہے گا کہ اس کے باشندوں سے اس کو چھین لے۔ وہ ان کی ملک ہوں گی۔ ان کی اس زمین پر وراثت، خرید و فروخت کے حقوق حاصل رہیں گے۔ ان پر خراج ٹیکس لگا دیا جائے گا اور ان کی طاقت سے زیادہ ان پر بوجھ نہ ڈالا جائے گا۔

قسم چہارم کا حکم

زمین کی چوتھی قسم وہ زمین جو کسی کی ملک میں نہ ہو۔ ابتدا اگر دو قسموں پر منقسم ہے۔ موات[۱]، خالصہ[۲]۔

موات: ــــــ افتادہ اور پڑتی زمینیں خواہ وہ عادی الارض ہوں (جن کے مالک رہے ہوں مگر فی الحال موجود نہ ہوں، مر گئے ہوں۔ یا جن کا کبھی کوئی مالک رہا ہی نہ ہو)

خالصہ: ــــــ وہ زمینیں جو سرکاری اور ریاستی تحویل میں ہوں۔ اس مفہوم میں متعدد شکل کی اراضی تھیں۔ ایک وہ جن کے مالکوں نے از خود ان سے دست بردار ہو کر حکومت کی تحویل میں دیا تھا۔ دوسری وہ جن کے مالکوں کو مفاد عامہ کی خلاف ورزی کی بنا پر بے دخل کر دیا گیا تھا جیسے مضافات مدینہ میں بنی نضیر کی آراضی۔ تیسری وہ زمینیں جن کو مفتوحہ علاقوں میں سرکاری تحویل میں لیا گیا تھا جیسے وہ اراضی جو عراق میں کسریٰ اور اس کے اہل خانہ کے قبضہ میں تھیں اور حضرت عمر فاروق رضؓ نے فوج کشی کے بعد ان کو اجلہ صحابہ سے ہزار اختلاف رائے کے باوجود مجاہدین میں تقسیم نہ کر کے حکومت کی تحویل میں لے لیا تھا۔

موات کا حکم

فقہائے اسلام کے درمیان متفق علیہ مسئلہ بصورت ضابطہ یہ ہے کہ موات و افتادہ زمین کو جو بھی آباد کرے وہ اسی کی ہے۔ اس کے استعمال کا وہی زیادہ حقدار ہے۔ البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ محض تعمیر و آبادی سے کوئی شخص افتادہ زمین کا مالک ہوجاتا ہے۔ یا ملکیت کے ثبوت کے لئے حکومت کی منظوری و اجازت شرط ہے؟ ——— امام اعظم ابوحنیفہ رح منظوری و اجازت کو شرط مانتے ہیں۔ صاحبین رح اس کے برخلاف اسے شرط نہیں مانتے۔ ان کا کہنا ہے کہ محض آبادکاری کے فعل سے ملکیت کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ ثبوتِ ملکیت کے لئے حکومت کی جانب سے منظوری و اجازت ضروری نہیں۔

مذکورہ حکم و قاعدہ عطیاتِ فطرت پر انسان کے مالکانہ حقوق کی بنیاد ہونے کے ساتھ ساتھ نبی کریم ؐ کے فرمودات سے مؤید بھی ہے۔ چنانچہ احادیث کریمہ میں آتا ہے:

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من عمر أرضا ليست لاحد فهو احق بها قال عروة قضى به عمر في خلافته۔ (بخاری و نسائی)

دوسری حدیث میں ہے:

عن عروة قال أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الأرض أرض الله والعباد عباد الله ومن أحيا مواتا فهو أحق بها جاءنا بهذا عن النبي صلى الله عليه وسلم الذين جاءوا بالصلوٰة عنه۔ (ابوداؤد)

یعنی عروہ بن زبیر (جو مشہور تابعی ہیں) کہتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ زمین خدا کی ہے اور بندے بھی خدا کے ہیں۔ جو شخص کسی مردہ زمین کو زندہ کرے وہی زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ یہ قانون ہم تک نبی کریم ؐ سے انھیں بزرگوں کے ذریعہ پہونچا ہے جن کے ذریعہ سے پنج وقتہ نماز۔"

خالصہ کا حکم ایسی زمینوں کا حکم یہ ہے کہ امیر کو پورا اختیار ہے کہ مفاد عامہ کے پیش نظر جس کو چاہے دے اس کی تقسیم و تنظیم کرے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اوّل تا پنجم

اسلام کا نظام عشر و خراج

حکیم ظل الرحمٰن ———— سنہری مسجد، چاندنی چوک دہلی

قبل اس کے کہ ہم محور وار جوابات تحریر کریں کچھ بنیادی باتیں عرض کرنا مناسب ہوگا، بنیادی بات یہ ہے کہ عشر کوئی علحدہ چیز نہیں ہے باب زکوٰۃ ہی کا ایک حصہ ہے جس کا تعلق زمین سے حاصل شدہ پیداوار سے ہے۔ جناب مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی اپنی کتاب "اسلامی فقہ" پر رقمطراز ہیں:

"زمین کی پیداوار کی جو زکوٰۃ دی جاتی ہے اس کو شریعت میں عشر کہتے ہیں" [1]

اس کے احکام روپے پیسے اور سامان تجارت سے جدا ہیں اور قرآن و حدیث میں ان کا الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔ قرآن میں دو جگہ اس کا ذکر ہے، ایک جگہ ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ" [2]

اے ایمان والو خدا کی راہ میں خرچ کرو اچھی چیزیں اپنی کمائی کی اور جو کچھ ہم نے تم کو زمین کے ذریعہ پیداوار دی ہے۔

دوسری جگہ فرمایا ہے:

---

[1] اسلامی فقہ حصہ اول ص ۴۳۶ [2] آل عمران

"وَهُوَ الَّذِی اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَیْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَالزَّیْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّغَیْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖۤ اِذَاۤ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ"

وہی اللہ ہے جس نے باغات اگائے ہیں اس چیز کے باغ بھی جس کی بیلیں ٹٹیوں وغیرہ پر چڑھائی جاتی ہیں (مثلاً انگور) اور وہ بھی جن کی بیلیں نہیں ہوتیں اور کھجور کے درخت اور کھیتیاں جن میں مختلف قسم کے کھانے کی چیزیں ہوتی ہیں اور زیتون اور انار اور یہ آپس میں ملتے جلتے بھی ہوتے ہیں اور ملتے جلتے نہیں بھی تو جب ان میں پھل آجائیں تو خود بھی کھاؤ کاٹنے اور توڑنے کے وقت ان میں جو شرعی حق (عشر) ہو اس کو دے دو اور اسراف نہ کرو اللہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ سے غلہ اور پھل حتیٰ کہ شہد وغیرہ کا عشر بھی نکلواتے تھے آپ نے فرمایا کہ جو کچھ زمین سے اُگے اس میں صدقہ ہے، مولانا مزید لکھتے ہیں :

"ہر مسلمان پر خواہ مرد ہو یا عورت۔ بالغ ہو یا نابالغ۔ عاقل ہو یا پاگل عشر فرض ہے"

جناب مولانا ابوالحسن صاحب ندوی اپنی کتاب ارکان اربعہ میں تحریر فرماتے ہیں :

"زکوۃ سال میں ایک بار فرض ہے البتہ باغات وکاشت کا سال اس وقت پورا سمجھا جائیگا جب یہ باغات اور کھیتیاں پک جائیں اور اپنے کمال کو پہنچ جائیں"

اس پوری تمہید کا مفہوم یہ ہے کہ عشر زکوۃ ہی کا ایک حصہ ہے کوئی علیحدہ شے نہیں ہے البتہ اس کا نصاب اور شرح مختلف ہے اور اس پر ایک سال گذرنے کی شرط نہیں ہے بلکہ عین پیداوار کے حصول کے وقت ہی واجب ہو جاتی ہے۔

مندرجہ بالا تمہید لکھنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ بعض حضرات نے عشری زمینیں صرف ان زمینوں کو قرار دیا ہے جو کسی جنگ کے نتیجہ میں مسلمانوں کے قبضے میں آئیں اور وہ مسلمانوں میں تقسیم کر دی گئی ہوں عشری زمینوں کی یہ تعریف نامناسب اور غیر درست ہے۔

اس کے بعد اصل سوالنامہ کا جواب علیحدہ سے پیش کر رہے ہیں۔

جوابات

اسلام کا نظام عشر و خراج اور ہند و پاک کی اراضی کا حکم

۱۔ محور اول۔ عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے اسلامی سلطنت کی اراضی کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے، (۱) عشری (۲) خراجی مسلمانوں کے لئے ایک تیسری قسم ہے غیر اسلامی سلطنت میں مسلمانوں کی اراضی ۔

۱ ـــــ عشری :۔

اسلامی سلطنت میں مسلمانوں کی زمینوں پر ان کی پیداوار کا عشر (دسواں حصہ) یا نصف عشر (بیسواں حصہ) بیت المال کے لئے وصول کیا جاتا ہے۔ اس لئے ان کی زرعی آراضی عشری آراضی کہلاتی ہے۔

۲ ـــــ خراجی :۔

اسلامی سلطنت کے مفتوحہ ممالک کی غیر مسلم رعایا کی آراضی زراعت جس پر خود ان سے یا ان کے حاکم سے کسی معاہدہ کے تحت خراج لیا جاتا ہو خراجی آراضی کہلاتی ہے۔ ان آراضیوں پر ان سے پیداوار کا کوئی حصہ بیت المال کے لئے نہیں لیا جاتا ۔

۳ ـــــ غیر اسلامی سلطنت میں جہاں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہو وہاں کی مسلمانوں کی آراضی بھی عشری ہی کہلائیں گی البتہ وہاں پر انھیں اس کی ادائیگی اور صرف کا اپنا نظام خود بنانا ہوگا ۔

واضح رہے کہ اسلامی یا غیر اسلامی سلطنت کی طرف سے کسی ایسے ٹیکس کی وصولیابی جو بلا امتیاز مذہب تمام افراد سلطنت سے عمومی طور پر آراضی کاشت پر وصول کیا جاتا ہو جو ضروریات سلطنت کی خاطر وصول ہوتا ہو اس سے زمینوں کی نوعیت نہیں بدلے گی، کتاب وسنت، عمل عہد صحابہ و تابعین، فقہائے امت کے اجتہادات کے مطابق پوری اسلامی تاریخ میں

ہمیں یہی دکھائی دیتا ہے کہ ماسوا جو غیر مسلم جنگ میں مسلمانوں کے خلاف لڑے اور شکست کھا کر فرار ہو گئے اور اپنی آراضیوں کو لاوارث چھوڑ گئے وہ تو اسلامی سلطنت کی ملکیت قرار دے کر مسلمانوں میں تقسیم کردی جاتی تھیں ورنہ تمام غیر مسلموں کی آراضیاں اور حقوق سابقہ محفوظ رہتے تھے۔ ان کی بنیاد تھی رسول اکرمؐ کا نجران کے عیسائیوں سے معاہدہ جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

"نجران اور اس کے اطراف کے باشندوں کی جانیں۔ ان کا مذہب۔ ان کی زمینیں۔ ان کا مال۔ ان کے حاضر و غائب۔ ان کے قافلے۔ اللہ کی امان اور اس کے رسول کی ضمانت میں ہیں۔ ان کی موجودہ حالت میں کوئی تغیر نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی ان کے حقوق میں سے کسی حق میں دست درازی کی جائیگی۔ کوئی اسقف یا راہب اپنے عہدے سے نہیں ہٹایا جائے گا۔ ان کے زمانہ جاہلیت کے کسی جرم یا خون کا بدلہ نہیں لیا جائے گا۔ نہ ان سے کوئی فوجی خدمت لی جائے گی۔ نہ ان پر عشر لگایا جائے گا۔ نہ اسلامی فوج ان کی سرزمین کو پامال کرے گی۔ نہ ان پر ظلم ہوگا۔ ان کو ظلم کے ذریعہ کسی بات پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔"[1]

پورے عہد خلافت اور بعد کی مسلمان سلطنتوں میں یہی طرز عمل رہا ہے اور کسی دور میں بھی اسلامی فقہائے نے غیر مسلموں کی آراضیوں پر قبضہ کو جائز نہیں قرار دیا ہے۔ اصولی طور پر جزیہ کی ادائیگی کے بعد غیر مسلموں کے تمام حقوق محفوظ ہو جاتے ہیں اور یہ حقوق ہندوستان کی ان مسلمان سلطنتوں میں برقرار رہے ہیں جہاں مسلمانوں سے عشر وصول ہوتا تھا اگرچہ وہ سلطنتیں اسلامی نہیں تھیں صرف مسلمان سلطنتیں تھیں۔

(۲) محور دوم

۱۔ آراضی ہند کا تاریخی جائزہ

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں نے بالعموم مفتوح علاقوں کے

---

[1] ہندوستان میں عہد ماضی میں مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری ج ۱ صفحہ [illegible] دارالمصنفین اعظم گڑھ [illegible]۔ فتوح البلدان بلاذری صفحہ [illegible] مطبوعہ مصر۔

راجاؤں ہی کو یا ان کے خاندان کے ہی دوسرے افراد کو ان کی سلطنتیں خراج کی ادائیگی کی شرط پر واپس کردی ہیں۔ اور خراج کی وصولیابی کے بعد کبھی بھی رعایا سے ڈائرکٹ کوئی عشر یا دوسرا ٹیکس وصول نہیں کیا گیا۔ اور اس میں وہ مسلمان رعایا بھی شامل تھی جو اس حکمرانوں کے ماتحت تھی حکمران مطلوبہ خراج بالعموم اپنے خزانہ سے ادا کرتے تھے اور رعایا سے اپنا واجب کردہ ٹیکس وصول کرتے تھے ایسی حالت میں وہ سب زمینیں علاوہ مسلمانوں کی آراضی کے خراجی شمار ہوتی تھیں۔ اور مسلمانوں سے بھی عشر حکومت وصول نہیں کرتی تھی انھیں خود ہی اپنا نظام بنانا ہوتا تھا۔

اس موضوع پر یہیں یہ دھیان رکھنا چاہئے کہ ہندوستان میں محمد بن قاسم کے بعد جو بھی سلطنتیں قائم ہوئیں وہ اسلامی سلطنتیں نہیں تھیں صرف مسلمان حکمرانیاں تھیں ان میں کبھی بھی اسلامی قوانین اور تعزیرات نافذ نہیں ہوتے بلاشبہ بعض حکمرانوں نے جزیہ کا نفاذ کیا تو مسلمانوں پر زکوۃ اور عشر بھی نافذ کیا۔ ان سب کا مقصود حکومت کے اخراجات کا حصول تھا۔ ان سب کے علاوہ بھی مالگذاری وغیرہ بھی وصول ہوتی تھی۔

(۲) انگریزوں کی عملداری سے ۱۹۴۷ء تک آراضی کی نوعیت

دورِ برطانیہ میں مختلف صوبوں میں آراضی سے متعلق مختلف قوانین نافذ تھے کہیں مکمل مالکانہ حقوق تھے کہیں لیز (LEASE) یعنی حق کاشت حاصل تھا۔ کاشتکار اور زمیندار کی حیثیت علحدہ علحدہ تھی کہیں شکمی کاشتکار بھی ہوتے تھے لیکن ان حالات میں مالکانہ حقوق زمینداری کو حاصل تھے۔ جو ایک مخصوص لگان لے کر اپنی زمین مختلف لوگوں سے کاشتکاری کراتے تھے۔ جو زمیندار اپنی زمینوں پر خود کاشت کرتے تھے وہ سیردار کہلاتے تھے بعض حالات میں زمیندار اپنے کاشتکار کو آسانی سے بے دخل نہیں کراسکتے تھے اور اسے شکمی کاشتکار بھی مقرر کرنے کا حق حاصل تھا۔ نوعیت آراضی کتنی بھی مختلف رہی ہو مالکان آراضی کی نوعیت قابل فروخت تھی۔ ایسی حالت میں عشر کے مقاصد کے لئے نوعیت آراضی کا فرق بے معنی ہے۔ اس ضمن میں فتاوی محمودیہ پر درج ذیل فتوی موجود ہے:

"ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی بلکہ بیت المال اور سلطنت کی زمینیں ہیں شامی نے ایسی زمینوں میں عشر وخراج کے واجب ہونے کی تصریح کی ہے۔

"اصح قول یہ ہے کہ محصول مذکور زمینوں کا کرایہ ہے جس کی وجہ سے عشری زمینوں سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ جب زمین خراجی ہوں تو یہ محصول خراج کے قائم مقام ہوگا۔ وکذا فی فتاوی الرشید یہ جب زمین مذکو نہروں سے سیراب کی جائیں جن کے اندر محصول لیا جاتا ہو تو ایسی زمینوں پر نصف عشر واجب ہوگا۔ اس حالت میں کاشتکار اپنی پوری پیداوار کا مالک ہوتا ہے لہذا مسلمان کاشتکار پر لگان یا مال گذاری کے ساتھ عشر بھی واجب ہوگا"۔[1]

(۳) محور سوم : ع۱ - ع۲

میرے خیال میں فتاوی محمودیہ اور فتاوی رشیدیہ کے مندرجہ بالا فتوی کے بعد عشر کے مقصد کے لئے نوعیت زمین از روئے قانون بے حیثیت ہو جاتی ہے۔ قوانین کچھ بھی رہے ہو ں مالکان آراضی کو حق فروخت حاصل تھا اور وہ اپنی پیداوار کے مکمل مالک تھے۔ (زمیندار اور کاشتکار کے فرق کی بحث علحدہ ہے) اور اس میں وہ اپنی مرضی کے فصل اگانے کے مختار تھے اس لئے میری رائے میں اس پر بحث غیر مفید ہے۔

(۴) آراضی ہند کی شرعی حیثیت (محور چہارم)

ہندوستان میں آزادی کے بعد تمام زمینیں کاشتکاروں کو مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی گئی ہیں جو بھومی دھری کہلاتی ہیں۔ اب سب لوگوں کو صرف لگان دینا ہوتا ہے زمیندارانہ مالگذاری کا نظام ختم کیا جا چکا ہے۔ یہ کوئی خراج نہیں ہے بلکہ سلطنت کے ضروری انتظامات کے لئے ایک ٹیکس ہے جو بلا کسی امتیاز مذہب و ملت ہر کاشتکار کو ادا کرنا پڑتا ہے لہذا یہاں نہ کوئی زمین خراجی ہے اور نہ عشری۔ البتہ مسلمان کاشتکاروں پر اپنی پیداوار کا عشر یا نصف عشر شرعاً واجب ہوتا ہے جیسے وہ خود بطریق زکوۃ ادا کرنے کے پابند ہیں[2] جس کے لئے وہ اپنے بیت المال قائم کرنے کے لئے حکومت کی

---

[1] محمودیہ ۴/۳۸ [2] ایضاً

طرف سے مجاز ہیں بعض لوگ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ہندوستان کی زمینیں عشری نہیں جیسا کہ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی نے مالابدمنہ میں لکھا ہے مگر مولانا عبدالصمد رحمانی صاحب مرحوم نے بڑی تحقیق سے اپنی کتاب "کتاب العشر و زکوۃ" میں یہ ثابت کیا ہے کہ مسلمانوں کے پاس جو زمینیں ہیں وہ سب عشری ہیں [1]

۲ ـــــ جب آراضی کی نوعیت نہ خراجی ہوا ور نہ عشری تو اس کا حکم مذکورہ بالا ہے کہ صرف مسلمان اپنی پیداوار کا عشر یا نصف عشر خود بطریق زکوۃ ادا کریں گے کیوں کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

"کلو من ثمرہ اذا اثمر و آتو حقہ یوم حصادہ" [2]

ان سب کی پیداوار کھاؤ جب وہ نکل آئے اور اس میں جو حق (شرع کے اعتبار سے) واجب ہے اس کے کاٹنے کے دن مسکینوں کو دیا کرو۔

اس چیز سے دو چیزیں واضح ہیں :

(۱) عشر بھی ایک قسم کا صدقہ ہے جس کا دینا ہر مسلمان پر واجب ہے۔

(۲) اس پر حولان حول یعنی پورا سال گذرنے کی قید نہیں ہے، پیداوار ملتے ہی واجب ہے۔

۳ ـــــ سرکار کو ادا ہونے والا لگان کسی بھی طرح خراج کے حکم میں نہیں ہے وہ سلطنت کے انتظامات کے مصارف کے لئے ایک ٹیکس ہے۔

۴ ـــــ ہندوستان میں کوئی زمین خراجی نہیں ہے۔ یہاں کی بیشتر زرعی زمینیں آبپاشی پر منحصر ہیں کہیں یہ آبپاشی نہری ہے جس کے اخراجات حکومت کو دینے پڑتے ہیں اور کہیں یہ خود اپنے ٹیوب ویلوں اور دوسرے ذاتی ذرائع سے کی جاتی ہے البتہ راجستھان کے بعض علاقوں میں زراعت کلیتاً قدرتی بارش پر منحصر ہے۔ یہاں خود مسلمانوں کو عشر یا نصف عشر ادا کرتا ہے اور وہ اس کے مستحقین تک پہنچانے کے بھی ذمہ دار ہیں۔

۵ ـــــ یہ مسئلہ بہت توجہ کا محتاج ہے۔ شریعت نے عشر اور نصف عشر کا فرق صرف اخراجات آبپاشی کو ملحوظ کرکے رکھا ہے لیکن صاحب کنز الدقائق اور امام ابوحنیفہؒ کل پیداوار سے اخراجات منہا کرنے کو

---

[1] اسلامی فقہ ۱/۲۳۸ [2] سورہ انعام پارہ ۸ رکوع ۴

قرار دیتے ہیں۔

ماضی میں زراعت کے اخراجات بیج اور آبپاشی کے علاوہ کچھ نہیں تھے محنت کاشتکار کی ہوتی تھی مگر آج کاشت کے اخراجات بہت زیادہ ہیں۔ عمدہ بیج ٹرکٹر کی جوتائی۔ ٹیوب ویل کی آبپاشی کے اخراجات۔ مختلف اوقات میں خریدکردہ کیمیائی کھاد۔ مزدوروں کی نلائی اور فصل کٹنے کی مزدوری عقل سلیم یہ مطالبہ کرتی ہے کہ تمام اخراجات پیداوار سے منہا کرنے چاہئیں اور پھر عشر واجب کرنا چاہیے یا آبپاشی کے اخراجات نہ منہا کئے جائیں اور نصف عشر واجب کیا جائے۔

بہرکیف یہ مسئلہ فقہا کرام کی خصوصی توجہ اور اجتہاد کا محتاج ہے کیوں کہ آج کاشت پر کل پیداوار کے بقدر نصف اخراجات پڑجاتے ہیں علاوہ کاشتکار کی اپنی محنت کے۔

۶۔۔۔ اگر مالک آراضی اور کاشتکار دونوں مسلمان ہوں اور تقسیم کی بنیاد حصہ پیداوار ہو تو دونوں پر اپنے اپنے حصہ پر عشر واجب ہوگا۔ ورنہ صرف مسلمان پر واجب ہوگا، اور اگر آراضی کسی مخصوص کرایہ پر حاصل کی گئی ہو تو چوں کہ کل پیداوار کاشتکار کی ملکیت ہوگی اس لئے پوری پیداوار کا عشر بھی کاشتکار کو ہی دینا ہوگا اگر وہ مسلمان ہے۔ عشر مسلمان پر اس لئے واجب ہے کہ مسلمان کے لئے یہ عبادت بھی ہے۔

بٹائی کے مسئلہ پر ہندوستان میں مروجہ نظام کاشت کو ملحوظ رکھنا چاہئے، ہندوستان میں مروجہ نظام کاشت درج ذیل ہے۔

۱۔۔۔ زمین کا مالک خود کاشت کرتا ہے۔

۲۔۔۔ زمین کا مالک کسی مخصوص نرخ پر زمین کسی دوسرے کو کاشت کے لئے دے دیتا ہے۔

۳۔۔۔ زمین کا مالک کاشتکار سے پیداوار میں اپنا حصہ متعین کرلیتا ہے اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

ا۔۔ تمام اخراجات کاشت علاوہ جوتائی اور نگرانی مالک اراضی برداشت کرتا ہے اور کاشتکار کی ذمہ داری ہل بیل۔ ٹریکٹر کی جتائی اور نگرانی کرنا ہوتی ہے۔ اس حالت میں کاشتکار کل پیداوار کا ½ حصہ کا مستحق ہوتا ہے کہیں کہیں یہ حصہ ایک تہائی بھی ہوتا ہے۔

۲۔۔ علاوہ محنت اور جتائی اور نگرانی جو کلیتاً کاشتکار کی ذمہ داری ہوتی ہے بقیہ تمام اخراجات میں یعنی بیج۔ لگان۔ کھاد۔ آبپاشی وغیرہ میں کاشتکار بھی نصف کا ذمہ دار ہوتا ہے اور اس حالت میں کاشتکار نصف پیداوار کا مالک ہوتا ہے۔ اس تیسری حالت کی مندرجہ بالا تینوں شکلوں

کو امام ابوحنیفہؒ ناجائز قرار دیتے ہیں لیکن صاحبین امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ اور بقیہ تینوں ائمہ جناب امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ اسے اجرت معلوم قرار دیتے ہیں اور جائز قرار دیتے ہیں۔

ان حالات میں یہ مسئلہ بہت اہم ہے کہ اخراجات منہا کئے جائیں یا نہیں۔

(۵) محور پنجم

۱۔ جناب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے لیکن صاحبین کے نزدیک ۵ وسق کا نصاب ہے اس سے زائد پر ہی عشر واجب ہوگا، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے فتوی صاحبین کی رائے پر ہی ہے [۱] پانچ وسق ۸۰ تولہ والے سیر سے ۲۵ من پونے چوبیس سیر ہوتا ہے [۲]

۲۔ ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب نہیں ہے مثلاً گھاس۔ بانس۔ درخت اپنے جانوروں کی خوراک کے لئے اگایا ہوا چارہ پر عشر واجب نہیں ہے لیکن یہی چیزیں اگر تجارت کے لئے ہوں تو بطور اموال تجارت ان پر زکوۃ واجب ہوگی۔ پانی میں پیدا ہونے والی اشیا مثلاً سنگھاڑے کھانے وغیرہ پر عشر واجب ہوگا، اور تالاب بمثل آراضی شمار ہوگا۔ کیوں کہ اس کا وجود آراضی کے وجود پر ہی منحصر ہے۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان ہی چیزوں پر عشر ہے جو ایک سال تک باقی رہ سکتی ہوں [۳]

۳۔ مچھلی کی پیداوار زراعت میں شمار نہیں ہوگی۔ اگر وہ اپنے کھانے کے لئے پالی گئیں ہیں تو ان پر کوئی زکوۃ واجب نہیں ہے اور اگر تجارتی مقاصد کے لئے ہیں تو وہ اموال تجارت شمار ہونگی۔ یہ ایک ایسا کاروبار ہے کہ جس میں قدم قدم پر محنت اور نگرانی کرنی ہوتی ہے حسب ضرورت پودڈالنی ہوتی ہے۔ انھیں یومیہ چارہ ڈالنا ہوتا ہے۔ تالاب کے پانی کو سردیوں میں ایک مخصوص درجہ حرارت پر رکھنا پڑتا ہے وغیرہ وغیرہ پھر وہ از نسل درخت نہیں ہے از نسل جانور ہے اس لئے وہ اموال تجارت شمار ہوں گی۔

---

[۱] ھدایہ باب زکوۃ [۲] اسلامی فقہ ۴۴۰/۱ [۳] درمختار باب العشر

۴ـــــ ریشم کا کیڑا فی نفسہ اس ریشم کے دھاگے کے حصول کا ذریعہ ہے جس سے ریشمی کپڑا تیار ہوتا ہے لہٰذا شہتوت کے درخت اور ریشم کے کیڑے حاجت اصلیہ شمار ہوں گے۔ اور ان سے حاصل شدہ خام ریشم اموال تجارت شمار ہوگا اور اس پر بطور اموال تجارت زکوٰۃ واجب ہوگی عشر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ کیڑا اور شہتوت ذریعہ ہیں اصل مال نہیں ہیں اور خود بے قیمت ہیں۔ ریشم نکالنے کے بعد کیڑے پھینک دئے جاتے ہیں۔

۵ـــــ باغات کے درخت جن کے پھل قابل فروخت ہیں صرف ان کی پیداوار پر ہی عشر واجب ہوگا۔ عام درخت جو لکڑی کے حصول کے لئے لگائے گئے ہوں پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ البتہ کاروباری مقاصد کے لئے لگائے گئے جنگلات یوکلیپٹس کے درخت خواہ وہ کھیتوں کی منڈیروں پر ہی ہوں جن کی نیت ایک مدت کے بعد فروخت کی ہو جو بالعموم اپنے ابتدائی ایام میں بے قیمت ہوتے ہیں اور ان کی مدت تکمیل قیمت ۵ـ۷ سال اور بسا اوقات دس سال تک ہوتی ہے ایسی حالت میں وہ اموال تجارت شمار ہوں گے اور مال تجارت بھی وہ کٹ جانے کے بعد شمار ہوں گے۔

البتہ بعض پودے جو اچھے بڑے ہوتے ہیں اور فصل کٹنے کے بعد قابل فروخت ہوتے ہیں جیسے ارہر کے جھیے پیداوار کا حصہ شمار ہوں گے اور ان پر عشر واجب ہوگا۔

۶ـــــ سبزیاں اگر کاروبار کے لئے ہوں تو ان پر عشر واجب ہوگا فصل بہ یک وقت حاصل ہو یا وقفہ وقفہ سے فصل کی پوری پیداوار کا حساب لگا کر عشر ادا ہوگا اگر ذاتی استعمال کیلئے مکان کے ارد گرد ہوں گی تو وہ یقیناً نصاب سے کم ہوں گی اور ان پر عشر واجب نہیں ہوگا۔

۷ـــــ اراضی وقف کی دو قسم ہیں :

۱۔ وقف علی اللہ ۲۔ وقف علی الاولاد

(۱) وقف علی اللہ چوں کہ خود صدقات کی مد ہے اور اس میں حاصل ہونے والی آمدنی۔ آمدنی بیت المال کے مثل ہے اس لئے اس آراضی پر عشر واجب نہیں ہوگا البتہ یہی آراضی کسی کاشتکار پر ہو اور وہ مسلمان ہو تو اس پر عشر واجب ہوگا۔

(۲) وقف علی الاولاد آراضی کی کوئی خاص حیثیت اس کے علاوہ نہیں ہے کہ وہ ناقابل فروخت ہے

ورنہ اس کا حق استعمال حسب حق وراثت ہے اس لئے اس پر عشر واجب ہوگا۔

محور سوم

ہندوستان کی آراضی کا قانونی جائزہ

ا۔۔۔۔ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک آراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ۔ اس سلسلے میں مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علحدہ علحدہ تفصیلی جائزہ۔

۲۔۔۔۔ قانون تنسیخ زمینداری کے بعد آراضی ہند کی نوعیت وحیثیت کاشتکاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی۔ اور ہندوستان کے مختلف صوبوں میں آزادی کے بعد سے لے کر اب تک آراضی کے بارے میں جو دوراس قانونی تبدیلیاں آئیں ان کا ایک جائزہ۔

میں نے اپنے پہلے جواب میں ان سوالات کے جوابات کو فتاوی محمودیہ کی روشنی میں اختصار کے ساتھ نظر انداز کر دیا تھا۔ اب حکم ثانی کی تعمیل میں تفصیلی رائے پیش خدمت ہے۔

سلطنت برطانیہ کے استحکام کے بعد جو ۱۸۵۷ء کے بعد حاصل ہوا آراضی سے متعلق دو نظام قائم ہوئے:

۱۔ جاگیردارانہ

یہ نظام ریاستوں پر مشتمل تھا اور ریاستی خزانہ سے سلطنت ہندوستان کو ایک مخصوص رقم ادا کی جاتی تھی۔ ریاست کے اندر حکمرانی نوابین اور راجاؤں کی ہوتی تھی حکومت ہند کا ایک نمائندہ ریزیڈنٹ رہتا تھا۔ انتظامی سطح پر I.A.S اور I.C.S افسران مامور ہوتے تھے۔ نیچے کی سطح پر زمیندار ہوتے تھے۔ کاشتکاروں کی حیثیت ان کی رعایا کی سی ہوتی تھی۔

۲۔ مرکزی حکومت کے تحت ڈائریکٹ علاقے :- ان علاقوں میں زمیندارانہ نظام ڈائرکیٹ تھا۔

زمیندار کی قانونی حیثیت ایک درجاتی شخصیت کی ہوتی تھی وہ کاشتکار سے متعینہ شرح سے لگان وصول کرتے تھے اور حکومت کو مالگذاری ادا کرتے تھے۔ عموماً لگان اور مالگذاری میں ۳ : ۱ کی نسبت ہوتی تھی یعنی تین روپیہ کی وصولیابی سے حکومت کو ایک روپیہ ملتا تھا۔ تصور یہ تھا کہ وصول شدہ رقم میں سے ایک روپیہ حق زمینداری اور ایک روپیہ اخراجات وصولیابی اور ایک روپیہ حق حکومت انتظامی ضرورتوں کے تحت اسے نیم مالکانہ حقوق بھی حاصل تھے وہ اس زمین پر خود کاشت کا بھی حق رکھتا تھا۔

دوسری طرف کاشتکاروں کے بھی موروثی حقوق قانونی طور پر محفوظ تھے۔ کوئی بھی کاشتکار کسی قانونی عدالت کے حکم کے بغیر اس کی زمین سے بے دخل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اسے ضمنی کاشتکار مقرر کرنے کا حق ہوتا تھا اور کسی وجہ سے اصل کاشتکار بے دخل کیا جاتا تو اس ضمنی کاشتکار کو موروثی کاشتکار کا درجہ حاصل ہو جاتا تھا اسے بھی قانونی طور پر ہی بے دخل کیا جا سکتا تھا۔

زمینوں میں زمیندار اور کاشتکار دونوں کو حق وراثت حاصل تھا اگرچہ قانوناً عورتیں بھی وراثت آراضی کی حقدار ہوتی تھیں لیکن عملاً کچھ ایسا رواج ہو گیا تھا کہ عورتیں اپنے حقوق آراضی سے اپنے بھائیوں اور دیگر اعزا و اقربا کے حق میں دستبردار ہو جاتی تھیں۔ البتہ پنجاب میں عورتوں کو آراضی میں حق وراثت قانوناً ممنوع تھا۔ یہ قانون سر سکندر حیات اور سر چھوٹو رام کی وزارتوں کے دوران پاس ہوتے تھے۔

صوبوں میں آراضی کے عام قوانین نہیں تھے جو تھے وہ شرح آبیانہ۔ لگان اور مالگذاری سے متعلق تھے۔ آراضی سے متعلق مرکزی قوانین ہی نافذ العمل تھے البتہ مخصوص پہاڑی اور قبائلی علاقوں میں ان کے اپنے مروجہ دستوروں کو قانونی درجہ دے دیا گیا تھا۔ آج وہ تفصیلات حاصل کرنا تقریباً ناممکن سا ہو گیا ہے اس لئے علیحدہ علیحدہ تبصرہ ممکن نہیں ہے لیکن ان کی جو مجموعی حیثیت تھی وہ اوپر بیان کر دی گئی ہے۔ آراضی میں باغات کو ایک مخصوص نوعیت حاصل تھی وہ اصل مالک زمینداری کا شمار ہوتا تھا اور اگر اس میں کوئی کاشتکار وقتی طور پر کاشت کرتا تھا تو اس کی حیثیت ضمنی کاشتکار کی ہوتی تھی اور مالک باغ کو اسے علیحدہ کرنے کا حق ہوتا تھا۔

جو زمیندار اپنی زمینوں پر خود کاشت کرتے تھے وہ مسبردار کہلاتے تھے۔ ان کو ایک

حق حاصل تھا کہ وہ کسی کو شریک کار بناکر کاشت کرالیں۔ اس حالت میں شریک شخص کو کوئی حق کاشتکاری حاصل نہیں ہوتا تھا۔ یہ شکلیں درج ذیل تھیں :

۱ ــــ مالک زمین یعنی زمیندار خود ہی تمام امور کاشت انجام دیتا تھا۔

۲ ــــ زمین دار کسی کو مخصوص شرح پیداوار پر کاشتکار کو زمین کاشت کے لئے دیتا تھا اس صورت میں بقیہ پیداوار کاشتکار کی ہوتی تھی۔ مثلاً دو کلو گندم فی بیگھہ وغیرہ۔

۳ ــــ زمیندار تمام اخراجات برداشت کرتا تھا کاشتکار صرف اپنی محنت دیتا تھا یعنی اس کی حیثیت ایک مزدور کی ہوتی تھی اس حالت میں وہ صرف چوتھائی پیداوار کا حقدار ہوتا تھا بقیہ پیداوار زمین کی ہوتی تھی۔ کسی کسی جگہ کاشتکار کا حق تہائی بھی ہوتا تھا۔

۴ ــــ زمیندار جملہ اخراجات کا نصف بار برداشت کرتا تھا اور کاشتکار اپنی محنت کے علاوہ نصف اخراجات برداشت کرتا تھا اس حالت میں وہ نصف پیداوار کا حقدار ہوتا تھا۔

نوٹ :۔ مندرجہ بالا تیسری اور چوتھی شکل کو امام ابوحنیفہؒ اجرت مجہول کی بنیاد پر ناجائز قرار دیتے ہیں لیکن صاحبین یعنی امام محمدؒ اور امام یوسفؒ نیز امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ سے اجرت معلوم قرار دیتے ہیں اور جائز قرار دیتے ہیں۔

آزادی سے قبل زمینوں کی یہی صورت حال تھی لیکن اس کے معاشرے پر کیا اثرات تھے وہ ہم نذر ناظرین کر رہے ہیں۔

سلطنت برطانیہ نے اپنی سلطنت کے استحکام کے لئے ایک درمیانی وفادار نیم حکمراں جماعت زمیندار تخلیق کی جسے زمینوں کے نیم مالکانہ حقوق بھی دئے گئے لیکن ساتھ ہی عوامی بغاوت کے خوف سے کاشتکاروں کے حقوق کا تحفظ کیا گیا لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت بن گئی کہ زمیندار کاشتکار کی خالصتاً محنت کا بغیر کسی محنت کے حصہ دار بن گیا۔ اور ایک وقت طبقاتی کشمکش کا یہ آیا کہ زمیندار انتہائی خوش حال کلاس اور کاشتکار نان شبینہ سے محتاج ہو کر رہ گیا۔ اکثر کاشتکار اپنی پیداوار کا بڑا حصہ لگان۔ زمیندار کا قرض۔ بیج کھاد کی قیمت میں دے دیتے تھے اور خود معاشی طور پر مفلوک الحال اور ضروریات زندگی کے لئے ترستے تھے۔ کردار کے اعتبار سے زمیندار کلاس اپنے کاشتکاروں کے ساتھ بے حد نار وا سلوک کی عادی تھی۔

رفتہ رفتہ دنیا میں سماجی انصاف کے تقاضے ابھرنے شروع ہوئے۔ روس میں ۱۹۱۷ء کے انقلاب نے سماجی نظریات بدل کر رکھ دیئے اور محنت کش طبقہ نے اپنے جائز حقوق کا مطالبہ شروع کر دیا۔ سیاسی جماعتوں نے زمیندارانہ ظلم وستم کے خلاف آواز بلند کرنا شروع کر دیا۔ بالآخر کانگریس نے ۱۹۳۰ء میں ایک رزرویشن خاتمہ زمینداری کے سلسلے میں پاس کیا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ نظام زمینداری نے معاشرہ میں ایک طبقاتی کشمکش پیدا کر دی تھی۔ غریب مزید غریب ہوتا چلا جا رہا تھا اور اپنی تمام تر محنت کے باوجود اپنے بال بچوں کو ضروریات زندگی فراہم کرنے سے قاصر تھا۔ کاشت کی ضروریات تک کے لئے وہ مہاجن اور زمیندار سے سود پر قرض لینے پر مجبور ہوتا تھا۔ حکومت کا لگان وہی دیتا تھا۔ زمیندار یہ لگان وصول کرتا تھا اور اس کا کل ایک تہائی ہی وہ حکومت کو ادا کرتا تھا۔ آبپاشی۔ بیج۔ کھاد۔ محنت یہ سب کاشتکار کی ذمہ داری تھی ان حالات کو کوئی بھی معاشرہ برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر آزادی کے بعد تمام صوبوں نے اس کو عملی جامہ پہنایا۔ سب سے پہلے یوپی میں خاتمہ زمینداری ایکٹ پاس ہوا اور پھر دوسری تمام ریاستوں میں بھی اسی نوعیت کے قانون پاس ہوئے اور ماسوائے چند پہاڑی اور قبائلی علاقوں کے پورے ہندوستان سے زمیندارانہ نظام کا خاتمہ ہو گیا۔ ان نئے قوانین کی عمومی خصوصیات درج ذیل ہیں۔

۱۔ حکومت نے ایسے تمام لوگوں کی زمینوں کو جو خود کاشت نہیں کرتے تھے معاوضہ دے کر اپنی ملکیت میں لے لیا اور پھر ان تمام کاشتکاروں کو لگان کا ایک مخصوص فیصد معاوضہ لے کر حق ملکیت دے دیا اور اب وہ بھومی دھر کہلاتے لیکن یہ ملکیت مشروط رہی۔ اس کی شرائط درج ذیل تھیں:

۱۔ نظام چکبندی کر کے ایک شخص کی متعدد جگہوں کو ختم کر کے اس کے بقدر ایک جگہ زمین دیدی جائے گی۔

۲۔ کوئی بھی شخص جس کے پاس پہلے سے ایک متعینہ یا اس سے زائد رقبہ ہو یا اس حق کے بعد یہ متعینہ رقبہ ہو جائے مزید کوئی زمین نہیں خرید سکتا۔

۳۔ زمین ایک متعینہ رقبہ سے کم پر قابل تقسیم نہیں ہو گی اور نہ ہی اس کا کوئی جز کسی غیر شریک کو قابل فروخت ہو گا البتہ شرکاء میں سے کسی کو بھی کوئی شریک اپنا حصہ اراضی فروخت کر سکتا ہے۔

۴۔ اگر کوئی شخص خود کاشت نہ کرے اور کسی دوسرے سے کاشت کرائے تو اس کے مالکانہ حقوق

بحق حکومت سلب ہو جائیں گے اور اصل کاشتکاران کا دس گنا داخل خزانہ سرکاری کرکے بھومی دھر بن سکتا ہے۔ البتہ ایسے مالکان آراضی جو سرکاری فوج میں ملازم ہوں یا بیوہ جس کے کوئی بالغ اولاد نرینہ نہ ہو اس قانون سے مستثنیٰ ہیں۔

۵ـــــ وراثتاً یہ حق ملکیت ان ہی لوگوں میں قابل انتقال ہے جو خود کاشت کرسکتے ہوں اسی اصول کے تحت اس اراضی میں لڑکیوں کو حصہ نہیں ملتا۔ البتہ بیوہ کو یہ حق ملتا ہے۔

۶ـــــ اوقاف کی اراضی کا معاوضہ نہیں ادا ہوتا بلکہ جو آمدنی اس وقف سے متعلقہ اداروں کو حاصل ہوتی تھی وہ حکومت بدستور اپنے خزانہ سے ان اداروں کو ادا کرتی رہے گی۔ زمین کاشتکاروں کو دے دی گئی ہے۔

ان قوانین کے سلسلے میں جناب مولانا مفتی شفیع صاحبؒ کا ایک مختصر رسالہ "القول الماضی فی الاحکام آلاراضی" ہے جس کا ایک باب یوپی کے خاتمہ زمینداری سے متعلق ہے۔ مولانا موصوف نے جناب مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کا ایک فتویٰ اور مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی تائید کا بھی تذکرہ کر دیا ہے۔ یہ سب تفصیلات مفتی صاحب کی کتاب پر دیکھی جاسکتی ہیں [1]

آئیے اب اسلامی نقطہ نگاہ سے ان فتاویٰ کا جائزہ لے لیں۔

اسلامی شریعت نے زمین کو اللہ کی ملکیت قرار دیا ہے اور انسان کو اس کا جائز حق استعمال دیا ہے اور یہ حق کسی حد تک مالکانہ ہے۔ اس میں انسان کی وراثت ہے اور اسے کسی دوسرے کو کرایہ پر یا حصہ پیداوار کی شرکت پر دینے کا حق دیا ہے۔

دوسرا نقطہ نگاہ جو ان فتوی سے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ کہ سلطنت کو کسی کی ذاتی ملکیت کو جبریہ طور پر کوئی معاوضہ دے کر لینے کا حق حاصل نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک یہی امر قابل بحث ہے۔

شریعت کا ایک اصول عدل بھی ہے اور ایک اصول یہ بھی ہے کہ امت کے اجتماعی مفادات کو ذاتی مفادات پر ترجیح حاصل ہے اور امت کی نمائندگی اسلامی حکومت کرتی ہے۔ خلفائے راشدین کے دور میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ فتوحات کے ذریعہ حاصل شدہ زمینوں کے کچھ

---

[1] جواہر الفقہ ج ۲ ص۳۱۰ تا ۳۲۸

حصے اونٹوں اور دوسرے جانوروں کی چراگاہوں کے طور پر چھوڑ دیئے گئے اور ہر کسی کو اس میں جانور چرانے کا حق دیا گیا جب کہ یہ زمینیں مجاہدین میں قابل تقسیم تھیں۔

حکومت وقت کا یہ حق ہمیشہ مسلمہ رہا ہے کہ اجتماعی ضرورتوں کے تحت وہ کسی بھی اراضی یا جائداد کو مناسب معاوضہ دے کر قومی ملکیت میں لے کر اسے کسی قومی ضرورت کے لئے استعمال کرلے اگر حکومت کے پاس یہ حق نہ ہو تو اجتماعی اور فلاحی مفادات کے امور مثلاً سڑکیں ریلیں اسکول۔ بڑے کارخانے۔ ہسپتال کبھی بھی نہ بن سکیں گے اس لئے کہ کوئی بھی شخص اپنی جائداد یا اراضی کو حکومت کو بخوشی دینے کو رضامند نہیں ہو سکتا۔ اصولاً جب شرعی طور پر ہم نے یہ مان لیا کہ ملت اور سلطنت کے اجتماعی مفادات ذاتی مفادات پر مقدم ہیں تو آج کی تاریخ میں جب ساری دنیا میں یہ اصول مسلمہ ہے تو اسے شرعاً ناجائز کہنا خلاف عرف ہے جب کہ عرف کی شریعت اسلامیہ میں ایک حیثیت ہے اور اس کی بنیاد پر جواز اور عدم جواز کے فتاوی دیئے جاتے رہے ہیں۔

اب ہمیں آج کے نظام کاشتکاری پر غور کرنا ہوگا۔

ماضی میں کاشت کی پیداوار کا بیشتر انحصار قدرتی وسائل پر ہوتا تھا۔ آبپاشی کا عمومی ذریعہ بارش تھی کہیں کہیں دریاؤں اور نہروں سے بھی آبپاشی ہوتی تھی عموماً کاشتکار کی ذمہ داری بیج اور محنت ہوتی تھی لیکن آبادی کے اضافے نے پیداوار کی ضرورت کو بڑھا دیا اور انسان نے تحقیق کے ذریعہ نئے وسائل پیدا کئے۔ عمدہ نسل کے بیج۔ کھاد اور آبپاشی کی بروقت فراہمی کے لئے ٹیوب ویل ضروری ہوئے۔ جتائی گُلائی کے لئے ٹریکٹر اور دوسرے آلات کی فراہمی ضروری ہوگئی اور یہ سب ایک بڑے سرمایہ کے محتاج ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج کاشتکاری خود ایک صنعت بن گئی جتنا زیادہ لگاؤ اتنا ہی زیادہ پاؤ۔ آج کی حیثیت یہ ہے کہ نصف روپیہ لگاؤ تو ایک روپیہ پاؤ۔ قیمتی کھاد پیداوار کے اضافے کا سبب ہیں رسل و رسائل اور منڈی تک لے جاکر خود فروخت کرنے کے وسائل زیادہ مالی وسعتیں رکھتے ہیں۔ یہ سب وسائل چھوٹے کاشتکار کے بس کی بات نہیں ہے کوآپریٹو فارمنگ کا تجربہ بھی روس میں ناکامیاب ثابت ہو چکا۔ اسی مقصد کے لئے حکومت نے چکبندی اسکیم کو عملی جامہ پہنایا کہ ایک آدمی کی عام زمین ایک ہی جگہ اکٹھی کر دی جائے تاکہ وہ اس کی خاطر خواہ نگہداشت کرسکے۔ ایک ہی آدمی کے اگر دس چھوٹے چھوٹے قطعات دس جگہ ہوں تو وہ ان کی خاطر خواہ

نگہداشت نہیں کرسکتا اور پیداوار کم ہوگی۔ گرانی بڑھ جائے گی غرباء کے لئے مزید پریشانیاں بڑھ جائینگی اور یہ ایک قومی نقصان ہوگا اس لئے اس کے تدارک کے لئے حکومت وقت اگر نیک نیتی سے کوئی قدم اٹھائے تو وہ ہر حال میں جائز ہونا چاہئے لیکن بادی النظر میں چونکہ فقہاء کے نزدیک کسی کی آراضی اکوائر کرنا اور اس کو اس کے بدلے میں دوسری آراضی دینا جس میں اس کی رضا حاصل نہ ہو جائز نہ ہوگا۔

میرے نزدیک یہ شریعت کی بہت ہی سطحی تعبیر ہے۔ شریعت کا ایک اصول اصول عدل بھی ہے۔ اس کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو کچھ خود کھاؤ وہ اپنے متعلقین کو بھی کھلاؤ۔ جابر اور مجبور کے درمیان کسی معاہدہ کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ بیروزگار مزدور اور لاچار کاشتکار آج کے مفلوک الحالی کے دور میں ہر جبر کو اس لئے قبول کرلیتا ہے کہ اسے اپنے بچوں کا پیٹ پالنا ہے اور اس معاہدہ کے نتیجہ میں امیر امیر تر ہورہا ہے اور غریب غریب تر۔ اسی اسلامی شریعت میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ ایک غلام کو کھانے کی چوری پر اس لئے سزا نہیں دی گئی کیونکہ اس کا مالک اسے پیٹ بھر کھانے کو نہیں دیتا تھا۔ ان حالات میں اگر آج حکومت نے ملازمین کی کم سے کم اجرت اور قانون ادائیگی اجرت پاس کیا ہے تو (MINIMUM WAGES & PAYMENT OF WAGES ACT) اسے غیر شرعی نہیں کہا جاسکتا۔ حکومت اگر ملازمین کو پراویڈنٹ فنڈ۔ بونس گریجوئی کی سہولتیں ان کے مالکان سے دلاتی ہے تو اسے غیر شرعی نہیں کہا جاسکتا اگرچہ معاہدہ ملازمت میں صرف تنخواہ کا معاہدہ ہوتا ہے۔

اب ہمیں یہ سوچنا ہے کہ ایک طرف تو فقہ اسلامی کا اصول یہ ہے کہ مالک کو اس کی آراضی پر مکمل اختیارات حاصل ہیں اور حکومت وقت کو اس سے اسے اپنی من مانی قیمت پر لینے کا کوئی حق نہیں پہونچتا اور وہ اس کو خود استعمال کرے یا کسی دوسرے سے استعمال کرائے یہ اس کا حق ہے۔ دوسری طرف اس کے معاشرہ پر جو نتائج ہیں وہ سامنے ہیں۔

دوسری طرف حکومت وقت عوام الناس کو سماجی انصاف دلانے اور کسی کو کسی کے استحصال سے تحفظ دلانے کی پابند ہے اور وہ یہ حق رکھتی ہے کہ وہ کسی کی آراضی کو مفاد عامہ کی خاطر اپنی متعینہ قیمت پر خرید کر دوسرے ضرورتمندوں کو دے دے۔ آج کسی بڑے کارخانے

لگانے کے لئے سیکڑوں بیگھے زمین کی ضرورت ہوتی ہے جو حکومت کاشتکاروں کی آراضی کو ایکوائر کر کے انڈسٹری کو فراہم کرتی ہے اور یہی انڈسٹری ایک طرف ہزاروں افراد کو روزگار فراہم کرتی ہے تو دوسری طرف ملکی معیشت میں پیداواری اضافہ کرتی ہے۔ یہ آج ساری دنیا کا مسلمہ عرف ہے۔ تقاضائے عدل ہے قومی ضرورت ہے۔ ہمیں اس عرف کو شرعاً تسلیم کرنا ہی ہوگا۔ کسی کا حق صرف اس وقت جائز حق رہتا ہے جب تک وہ کسی دوسرے کے حق کی حق تلفی نہ کرے اور جب یہ حقوق فتنہ بن جائیں تو پھر شریعت کا اصول" الفتنة اشد من القتل نافذ العمل ہوجاتا ہے۔ خطہ حجاز سے مشرکین کو نکالنا ایک ملی ضرورت تھی اسی لئے رسول کریمؐ نے ان کے ذاتی مفاد کو ملی مفاد پر قربان کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا تھا۔ حالاں کہ شرعاً تو جزیہ ادا کرنے کے پابند تھے۔

اب اس عرف کو تسلیم کرنے کے بعد جو مسئلہ آئیگا وہ لڑکیوں کی وراثت کا ہے اس مسئلہ پر حکومت سے کوئی مطالبہ بے سود ہوگا کیوں کہ لڑکیوں کی وراثت زمینوں کی تقسیم در تقسیم کا باعث ہوگی۔ اس کا حل یہ ہے کہ ہم مسلمانوں سے یہ اپیل کریں کہ وہ اپنی بہنوں اور بیٹیوں کو ان کے حصہ کے بقدر آراضی کی قیمت ان کو ادا کریں وہ نہ لیں یہ ان کی مرضی ہے۔ یہ مسئلہ بہت سنجیدگی سے قابل غور ہے آج کل کسی بیٹی کی شادی پر ایک باپ اور اس کے بھائیوں کو جو کچھ خرچ کرنا ہوتا ہے شادی کے بعد اس کی اولاد کی ولادت پر بھوچک۔ شادیوں پر ماموں کی طرف سے بھات جو اخراجات شادی میں ایک تعاون ہے اس کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ جب بہن اپنا حصہ لے لیگی تو یہ تعلق ختم ہوجائے گا اور مجموعی طور پر لڑکی ہی نقصان میں رہے گی لہذا اس کا حل یہی ہے کہ وارثان لڑکیوں کے حصے کی قیمت ان کو پیش کریں جو لینا چاہیں وہ لے لیں اور جو بخوشی چھوڑنا چاہیں وہ چھوڑدیں شریعت کے فرض کی ادائیگی ہوجائیگی۔

دوسری طرف اس عرف کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اب حق ملکیت آراضی کاشتکاری کے ساتھ منسلک ہے اور اذافات الشرط فات المشروط کے تحت جب کاشتکاری ختم ہوگئی تو حق ملکیت بھی سلب ہوگیا اور اب وہ صرف معاوضہ آراضی کا مستحق ہوگیا۔

عشر وخراج کی حقیقت

از: مولانا عقیل احمد قاسمی۔ جامعہ اسلامیہ عربیہ گلزار حسینیہ قصبہ اجراڑہ میرٹھ

مذہب اسلام نے زمینوں پر جو وظیفہ مقرر کیا ہے اس کے لئے دو اصطلاحی لفظ استعمال کئے گئے ہیں عُشر اور خَراج ــــــ عربی زبان میں عشر دسویں حصہ کو کہتے ہیں اور شرعی اعتبار سے نصف عشر یعنی بیسویں حصہ کو بھی عشر ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نیز عشر کو زکوٰۃ الارض بھی کہا جاتا ہے۔

خراجی زمینوں میں اسلامی حکومت کی طرف سے جو ٹیکس عائد کیا جاتا ہے اس کو اصطلاح شریعت اسلامیہ میں خراج کہتے ہیں۔

فرضیت عشر

قرآن کریم، احادیث، اجماع اور قیاس سے عشر کی فرضیت ثابت ہے۔ قرآن کریم کی آیات

یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔

واٰتوا حقہ یوم حصادہ۔

کے بارے میں جمہور مفسرین کا اتفاق ہے کہ ان سے عشر کی فرضیت ثابت ہورہی ہے۔ اور آیت میں "حق" سے مراد عشر اور نصف عشر ہے۔

اور بخاری کی روایت جس کے راوی عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔ فرضیت عشر پر واضح دلیل ہے۔ حدیث کے الفاظ

یہ ہیں:- وعن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: فیما سقت السماء والعیون

وکان عثریا العشر، وفیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر

اخرجہ البخاری ومسلم وابوداود والترمذی۔

علامہ شامی فرضیت عشر کے بارے میں فرمارہے ہیں:

فرضیۃ العشر ثابتۃ بالکتاب والسنۃ والإجماع والمعقول۔

وفی المغنی لابن قدامہ: والاصل فیہا الکتاب والسنۃ۔ أما الکتاب فقول اللہ تعالیٰ

یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا۔ الخ وقال اللہ تعالیٰ واٰتوا حقہ یوم حصادہ

قال ابن عباس حقہ الزکاۃ المفروضۃ وقال مرۃ۔ العشر ونصف العشر۔

سبب فرضیت

عشر کے فرض ہونے کا سبب زمین کی پیداوار ہے۔ اگر کسی زمین میں پیداوار نہ ہو اور وہ زمین عشری ہو خواہ کسی کوتاہی کی وجہ سے پیدا نہ ہو یا آفت سماوی کو پیداوار نہ ہونے میں دخل ہو تو اس صورت میں اس پر عشر لازم ہوگا۔ چنانچہ صاحب بدائع الصنائع اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

واما سبب فرضیتہ فالارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ۔ وھکذا فی ردالمحتار

سبب وجوبہ الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ۔

علامہ ابن ہمام بھی فتح القدیر میں یہی فرمارہے ہیں کہ فرضیت عشر کا سبب پیداوار کا حقیقت میں پایا جانا ہے۔

وقولہ والسبب ھی الارض النامیۃ ای بالخارج تحقیقا فی حق العشر۔

حقیقت خراج

حکومت اسلامیہ کی طرف سے غیر مسلموں کی زمینوں پر یا مسلمانوں کی ان زمینوں پر جو خراجی ہیں۔ جو ٹیکس نافذ کیا جاتا ہے اس کو اصطلاح شریعت میں خراج کہتے ہیں۔

سبب وجوب خراج خراج کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ زمین قابل کاشت ہو۔ اگر کسی نے

قابل کاشت ہونے کے باوجود کاشت نہیں کی اور پیداوار نہیں ہوئی تو خراج اس صورت میں بھی لازم ہوگا لیکن اگر کوئی زمین قابل کاشت نہ ہو یعنی بنجر ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ وہاں تک پانی نہ پہونچ سکے اور بارش بھی اتنی نہیں ہوئی جس سے کوئی چیز پیدا ہو سکے تو ایسی زمین سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کما فی البدائع الصنائع،

وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقةً وتقديرًا حتى لو اصاب الخارج آفة فهلك لايجب منه العشر في الارض العشرية ولا الخراج في الارض الخراجية لفوت النماء حقيقةً وتقديرًا ولو كانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم يزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة. ولو كانت الارض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرًا" (۱)

اقسام خراج

اصطلاح فقہ میں خراج کی دو قسمیں ہیں۔ مقاسمہ اور موظّف۔ اگر خراج میں زمین کی پیداوار کا کوئی حصہ نصف، ثلث یا ربع مقرر کر دیا جائے تو اس کو خراج مقاسمہ کہا جائے گا۔ اور اگر خراجی زمین پر نقد رقم مقرر کر دی جائے تو اس کو خراج موظف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کما فی الشامی۔

وهو اى الخراج نوعان خراج مقاسمة إن كان الواجب بعض الخارج كالخمس ونحوه وخراج وظيفة ان كان الواجب شيئًا في الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض كما وضع عمر رضى الله عنه على السواد لكل جريب (۲)

عشر وخراج میں فرق

فقہاء نے عشر وخراج کے درمیان فرق کی مختلف وجوہ کا تذکرہ کیا ہے ــــــ ایک وجہ تو یہ ہے کہ عشر صرف ایک ٹیکس ہی نہیں ہے بلکہ وہ ایک حیثیت سے عبادت بھی ہے جس کی وجہ سے اس کو زکوٰۃ الارض بھی کہا جاتا ہے بخلاف خراج کے کہ وہ صرف ایک ٹیکس ہے جس میں عبادت ہونے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

---

(۱) بدائع ۲/۵۴ (۲) درمختار ۳/۲۶۰

دوسری وجہ یہ ہے کہ عشر صرف مسلمانوں کی زمینوں پر عائد کیا جاسکتا ہے غیر مسلموں کی زمینوں پر اس کو عائد نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف خراج کے کہ اولاً غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا جاتا ہے۔

بدائع الصنائع میں وجوب عشر کی شرائط کو بیان کرتے ہوئے اس فرق کو بھی واضح کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

احدھما الاسلام وانہ شرط ابتداء ھٰذا الحق فلا یبتدأ بھٰذا الحق إلّا علی المسلم بلاخلاف لأن فیہ معنی العبادۃ۔ والکافر لیس من اھل وجوبھا فلا یبتدأ بہ علیہ۔"(۱)

خراج کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں:

"إلا أنہ ألیق بالکافر لأنہ یشبہ الجزیۃ لما فیہ من معنی العقوبۃ ولأن فیہ تغلیظًا حیث یجب وإن لم یزرع بخلاف العشر لتعلقہ بعین الخارج لا بالأرض"

تیسری وجہ فرق یہ ہے کہ عشر زمین کی پیداوار پر ہے۔ اگر کسی وجہ سے پیداوار نہ ہو تو اس پر عشر لازم نہ ہوگا بخلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے۔ اس لئے اگر مالک کی غفلت کی بناء پر پیداوار نہ ہوئی تو خراج پھر بھی لازم ہوگا۔

صاحب بدائع الصنائع اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

ولو کانت الأرض عشریۃ فتمکن من زراعتھا فلم یزرع لا یجب العشر لعدم الخارج حقیقۃً ولو کانت الأرض خراجیۃ یجب الخراج لوجود الخارج تقدیرًا۔ (۳)

عشری زمینوں کی تفصیل

عشری اور خراجی زمینوں کی تعیین کے سلسلہ میں مذہب اسلام نے کچھ ضابطے متعین کئے ہیں جن سے عشری زمینوں کی تعیین ہوسکتی ہے۔ جن کی تفصیلات فقہاء نے بیان فرمائی ہیں۔

---

(۱) بدائع ۲/ [illegible] (۲) ردالمحتار ۳/ ۲۵۵

(۳) بدائع ۲/ ۵۴۔

۱۔ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اسلامی سلطنت نے اس طرح فتح کیا کہ اس کے باشندے بھی اسی وقت مسلمان ہو گئے تو اسلامی قانون کے تحت ان کی زمینیں بدستور ان کی مملوکہ ہوں گی اور ان کو عشری قرار دے کر ان پر عشر واجب کیا جائے گا۔ جیسے کہ مدینہ طیبہ کی زمینیں اس لئے عشری قرار دی گئیں کہ یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔

۲۔ اگر کوئی ملک اسلامی حکومت نے جنگ کے ساتھ فتح کیا اور امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مال غنیمت کے تحت تقسیم کر دیا یعنی چار حصے مجاہدین کو اور ایک حصہ بیت المال میں داخل کر دیا۔ جو زمینیں مجاہدین کو ملیں گی ان کی مملوکہ ہوں گی۔ اور ان کو عشری قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کر کے وہاں کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا۔ اور ان کو عشری قرار دے کر ان پر عشر لازم کیا۔

۳۔ وہ زمینیں جو کسی ملک کے فتح ہونے کے وقت خالی پڑی تھیں۔ نہ ان پر کسی کی ملکیت تھی اور نہ ہی وہ قابل زراعت تھیں۔ ایسی زمینوں کو اگر مسلمان امیر المومنین کی اجازت سے قابل زراعت بنالیں۔ یا آبادی میں کسی مکان کو باغ یا مزروعہ زمین میں تبدیل کر دیا جائے۔ تو اس بارے میں قول معتمد کے اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ اگر ان زمینوں کے قرب وجوار میں عشری زمینیں ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائیگا۔ اور اگر دونوں طرح کی زمینیں ہیں تب بھی ان کو عشری کہا جائے گا۔

عشری زمینوں کی تفصیل شامی میں اس طرح بیان کی گئی ہے۔

وما اسلم اهله طوعا او فتح عنوة وقسم بين جيشنا عشرية لانه الیق بالمسلم وكذا بستان مسلم اوكرمه كان داره دراى وفى دار جعلت بستانا خراج ان كانت لذمى مطلقا وقال الباقانى على المسلم عشر بكل حال وفى الغاية عن السرخسى وهو الاظهر (۱)

شرح عنایہ علی الہدایہ میں ہے کہ عشری زمینوں کی پانچ قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ زمینیں جن کے باشندے فرماں برداری قبول کر کے مسلمان ہو گئے۔

۲۔ وہ زمینیں جن کو اسلامی حکومت نے بذریعہ جہاد فتح کیا اور ان کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا ہو۔

---

(۱) رد المحتار ۳/۲۵۴

۳ــــــ مسلمان کا وہ گھر جس کو اس نے باغ بنالیا ہو۔

۴ــــــ عرب کی تمام زمینیں عشری ہیں۔

۵ــــــ اگر کسی مسلمان کا سرزمین عرب یا اس ملک میں جس کے باشندے طوعًا مسلمان ہو گئے یا اس ملک میں جس کو فتح کرنے کے بعد اسلامی حکومت نے مجاہدین کو تقسیم کردیا ہو) کوئی گھر ہو اور اس نے اس کو باغ بناکر اس کنویں یا چشمے کے پانی سے سیراب کیا جو اسی زمین میں ہے تو اس پر بھی عشر لازم ہوگا۔[۱]

ابن قدامہ نے المغنی میں زمین کی اقسام کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا،

> إن الأرض قسمان۔ صلح وعنوة۔ فالصلح فهو كل أرض صالح اهلها عليها لتكون لهم ويؤدون خراجا معلوما فهذه الأرض ملك لأربابها۔ وكذلك إن صالحوا على اداء شيئ غير موظف على الارض۔ وكذلك كل أرض اسلم أهلها عليها كارض المدينة وشبهها فهذه ملك لاربابها لاخراج عليها ولهم التصرف فيها كيف شاؤا۔ (۲)

اس عبارت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ زمینیں جن کو حکومت اسلامیہ نے بطریق صلح حاصل کیا ان کی مختلف نوعیتیں ہیں۔ اگر صلح کرکے ان زمینوں کو مالکان سابقین کے قبضہ میں چھوڑ دیا گیا اور ان پر ٹیکس لگا دیا تو یہ زمینیں ان ہی کی ملک ہوں گی اور خراجی کہلائیں گی۔ اور اگر ان زمینوں کے باشندے مسلمان ہو گئے تب بھی انکے مالک وہی ہوں گے۔ لیکن اس صورت میں ان پر خراج نہیں لگایا جائے گا۔ بلکہ ان کی پیداوار پر عشر واجب ہوگا اور یہ زمینیں عشری کہلائیں گی۔ جیساکہ ان کے متعلق المغنی میں مذکور ہے۔

> ولاخلاف فی وجوب العشر فی الخارج من هذه الأرض" (۳)

خراجی زمینیں

عشری زمینوں کے تحت جو ضابطہ شرعیہ بیان کیا گیا ہے اس سے خراجی زمینوں کی تعیین بھی آسانی سے ہو سکتی ہے اور "مندرجہ ذیل زمینوں کو خراجی کہا جائے گا۔

---

(۱) ۔۔۔ (۲) المغنی ۲/ ۳۰۲ (۳) المغنی ۲/ ۳۱۲

۱ــــ وہ ملک جو صلح کے ساتھ فتح ہوا اور شرائط صلح میں سے یہ بھی شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اس کی زمینیں بدستور ان ہی کی ملک میں رہیں گی، تو یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔

۲ــــ حکومت اسلامیہ نے کسی ملک کو بذریعہ جنگ فتح کیا لیکن امام المسلمین اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کرتے ہوئے اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت ان زمینوں پر برقرار رکھی تو یہ زمینیں بھی خراجی ہونگی۔

۳ــــ اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور اس کی زمینوں کو نہ مجاہدین میں تقسیم کیا گیا اور نہ ہی سابق مالکوں کی ملکیت باقی رکھی گئی تو یہ زمینیں وقف علی المسلمین ہوں گی، اور خراجی ہوں گی (۱)

۴ــــ اگر کسی ذمی نے امام المسلمین کی اجازت سے کسی بنجر زمین کو قابل کاشت بنالیا یا امام المسلمین نے اس کو وہ زمین بطور عطیہ بخش دی تو وہ بھی خراجی ہوگی

وما فتح عنوة ولم يقسم بين جيشنا الا مكة سواء اقر اهله عليه اونقل اليه كفار أخرا وفتح صلحا خراجية لانه اليق بالكافر" (۲)

وموات احياه ذمي باذن الامام او رضخ له خراجي" (۳)

نمبر۳۔ پر زمین کی جو قسم ہے اس کے خراجی ہونے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ المغنی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کے یہاں ہر صورت میں یہ زمین خراجی ہوگی، شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ موقوفہ زمین میں خراج اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ زمین خراجی ہو۔ شامی کی عبارت یہ ہے۔

ويجب الخراج في ارض الوقف اي الارض الخراجية" (۴)

کتاب الاموال لابی عبید میں تفصیل کے ساتھ احادیث وآثار کی روشنی اور تعامل صحابہ سے مذکورہ قواعد وضوابط کا تذکرہ کیا گیا ہے اور ان کی روشنی میں زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے کا تعین کیا جاسکتا ہے البتہ فقہاء کی تصریحات کے مطابق کچھ واقع ایسے بھی ہیں جن کو ان ضابطوں سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ اور ان کے استثناء پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ مثال کے طور پر مکۃ المکرمہ کو جبراً فتح کیا گیا اور اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کرتے ہوئے سابق مالکان کی ملکیت برقرار رکھی گئی، تو قاعدہ کے اعتبار سے یہ زمینیں خراجی ہونی چاہئیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو عظمت کی وجہ سے ان کو عشری قرار دیا جیسا کہ بدائع میں مذکور ہے۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۳۰۰ (۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۵۵ (۳) شامی ۳/ ۲۵۴ (۴) شامی ۳/ ۲۵۵

اس ضابطہ سے مستثنیٰ بصرہ کی زمین بھی ہے جس کو حضرت عمرؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں فتح کیا اور مسلمانوں نے اس کی بنجر زمینوں کو قابل کاشت بنایا۔ باوجودیکہ یہ زمینیں عراق کی خراجی زمینوں سے ملی ہوئی تھیں تو قاعدہ کی رو سے ان کو خراجی ہونا چاہئے تھا لیکن باجماع صحابہ بصرہ کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا۔ اور وہ عشری قرار پائیں۔

والبصرة ایضا باجماع الصحابة عشریة والقیاس ان تکون خراجیة عند ابی یوسف لأنها بقرب ارض الخراج لکنه ترك القیاس باجماع الصحابة۔[1]

عشری اور خراجی زمینوں کے متعلق ایک اصول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ جس زمین پر ابتدائً جو وظیفہ خراج یا عشر کا عائد کر دیا گیا ہے وہ مالک کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوگا۔ یعنی جو زمینیں عشری قرار پائی ہیں وہ ہمیشہ عشری ہی رہیں گی اور جو خراجی قرار پائیں وہ خراجی رہیں گی۔ مثلاً اگر کسی مسلمان نے غیر مسلم کی خراجی زمین خرید لی تو اس مسلمان پر خراج ہی واجب ہوگا۔ اور اگر کوئی غیر مسلم مسلمان کی عشری زمین خریدے تو قاعدہ کے مطابق اس پر بھی عشر واجب ہونا چاہئے لیکن چونکہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں ہے۔ اس لئے جمہور کے قول کے مطابق اس پر خراج ہی عائد کیا جائے گا،

قال فی البدائع من باب العشر ولو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجیة فعلیه الخراج ولا تنقلب عشریة لأن الاصل أنه مؤنة الارض لا تتغیر بتبدل المالك الا لضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة لأن الکافر لیس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة فلا ضرورة الی التغییر بتبدل المالك" (۲)

شرعی اعتبار سے زمین کی ایک قسم تضعیفی ہے۔ یعنی وہ عشری زمین جو کسی بنی تغلب کے نصرانی کے قبضہ میں ہو۔ اس کو تضعیفی اس لئے کہتے ہیں کہ بنی تغلب کے نصرانیوں کو عشری زمین کی پیداوار میں عشر کا ضعف (دوگنا) دینا ہوتا ہے یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ۔ مسلمان اگر عشری زمین کو خریدے گا تو اس کے پاس بھی عشری رہیگی۔ اور خراجی کو خریدے گا تو اس کے پاس بھی خراجی رہے گی۔ اور اگر تضعیفی کو خریدے گا تو اس کے پاس بھی تضعیفی رہیگی۔ ہدایہ میں ہے: تغلبی له ارض عشر علیه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۳/۲۵۴ (۲) بدائع ۲/۵۵

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

" إن الأرض إما عشرية أوخراجية أو تضعيفية ۔ (۱)

محور چہارم

اراضی ہند کی شرعی حیثیت

ہندوستان کی زمینوں کی شرعی حیثیت سے متعلق علماء کی جو تحقیقات سامنے آئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کے بارے میں تین نظریے ہیں،

۱۔۔۔۔۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی مملوکہ زمینیں سب عشری ہیں۔ ان حضرات نے قرآن وسنت کے عموم واطلاق سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشر ہے۔ خواہ وہ کسی ملک اور کسی جگہ میں ہو۔ اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت" وآتوا حقه يوم حصاده" عام ہے اور آیت قرآنی "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" بھی ان تمام زمینوں کو عام ہے جو مسلمانوں کی ملکیت میں ہیں۔

۲۔۔۔۔۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ چوں کہ غیر مسلم اکثریت کے اقتدار کی وجہ سے یہ ملک دار الحرب ہے اور دار الحرب زمینوں کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں شامی باب الرکاز کی عبارت یہ ہے:

واحترز به عن داره وأرضه وأرض الحرب" الخ فإن أرضها ليست أرض خراج أو عشر"

اسی طرح ان حضرات نے شمس الائمہ سرخسی کے اس قول کو بھی دلیل بنایا ہے جو امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب سیر کبیر کے ایک مسئلہ کی توضیح کے سلسلہ میں وارد ہوا ہے اور وہ یہ ہے

لأن العشر والخراج إنما يجب في أرض المسلمين وهذه أراضي أهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية ۔ (۲)

---

(۱) فتح القدیر ۲/۲۵۲ (۲) شرح سیر کبیر ۴/۲۰۳-۳۰۳۔

دوسرے نظریہ کے حاملین حضرت مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی صاحب تفسیر مظہری اور مولانا محمد یوسف بنوری صاحب کے خیال کے مطابق حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمحدث دار العلوم دیوبند کی بھی یہی رائے تھی اور خود مولانا محمد یوسف صاحب بنوری نے بھی اسی رائے سے اتفاق کیا ہے۔

۳ــــ تیسرا نظریہ ہے کہ ہندوستان میں جو زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں ہیں سب کا ایک ہی حکم نہیں ہے بلکہ ان کی مختلف اقسام ہیں اور ان میں سے بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔

اس نظریہ کے حامل علماء و مفتیان کرام نے ان اصول و ضوابط کو دلیل بنایا ہے جو عشری و خراجی ہونے میں عہد رسالت اور خلفاء راشدین کے فیصلوں سے مستنبط کئے گئے ہیں۔ ان ہی میں سے فقہاء کا ذکر کردہ یہ نظریہ ہے کہ جو زمین ایک دفعہ خراجی ہوگئی وہ ہمیشہ کے لئے خراجی رہے گی۔ یعنی آئندہ اگر کوئی مسلمان بھی اس زمین کو خریدے گا تو اس کو بھی خراج ہی ادا کرنا پڑے گا۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ عشری اور خراجی زمین جو وراثت میں منتقل ہو وہ عشری اور خراجی ہی برقرار رہے گی۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں اور وراثۃً مسلمانوں ہی کے قبضہ میں آرہی ہیں۔ ان میں عشر واجب ہوگا۔

ان حضرات کا یہ بھی کہنا ہے کہ زمینوں کی جو حیثیت اسلامی عہد یا برطانوی عہد میں تھی تقسیم کے بعد بھی مسلمانوں کی زمینوں کی وہی حیثیت باقی رہے گی اور بہت سے فتاوی سے یہ ثابت ہے کہ مذکورہ عہد میں یہاں کی ان زمینوں کو جو مسلمانوں کی ملک ہیں عشری اور خراجی قرار دیا گیا ہے۔ اور تاریخ سے یہ بھی ثابت ہے کہ محمد بن قاسم نے جن شہروں کو بذریعہ جنگ فتح کیا ان میں مالکان سابق کی ملکیت کو برقرار رکھا ان پر خراج لگایا اور جو شہر بذریعہ صلح فتح ہوئے ان کے بارے میں شرائط صلح کے مطابق فیصلہ کیا۔ اور جن شہروں کے مسلمان اول فتح کے وقت مسلمان ہوگئے ان کی زمینیں عشری قرار دی گئیں۔ تاریخ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ جب حضرت عمر بن عبد العزیز نے راجہ داہر کے بیٹے جیسیہ کو دعوت اسلام کا خط لکھا تو وہ اس سے متاثر ہوکر مسلمان ہوگیا۔ اور حضرت عمر بن عبد العزیز نے ان راجاؤں کو جو اسلام قبول کرچکے تھے ان ریاستوں کا حاکم مقرر کیا۔ اور زمینوں پر ان کی ملکیت برقرار رکھ کر مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی زمینوں پر عشر مقرر کیا۔ یہ سب تفصیلات سراج الہند فی تحقیق خراج السند از مولانا ہمایونی، بیاض واحدی از عبد الواحد سیوستانی۔ رفع الفریہ از شیخ ابوالحسن سندھی موجود ہیں۔

شامی اور شرح سیر کبیر کے اس جزئیہ کے متعلق ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس جگہ دار الحرب سے وہ دار الحرب مراد ہے جو اصلی ہو یعنی اس پر کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی ہو اور نہ ہی وہاں مسلمانوں کے

باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہو۔ اور اس پر شرح سیر کبیر کی اس عبارت کو دلیل بنایا ہے۔

لأن العشر والخراج إنما يجب في أراضي المسلمين وهذه أراضي الحرب"۔

یہاں پر اراضی مسلمین سے وہ اراضی مراد ہیں جو اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہوں۔ اور اراضی حرب سے وہ اراضی مراد ہیں جہاں ابتدا سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت ہی نہ ہو۔ اگر ہندوستان کے معاملہ میں غور کیا جائے تو یہاں تو اقتدار بدلتا رہا ہے۔ تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہا اور اسی وقت سے ابتک لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے مالک چلے آرہے ہیں۔ تو اگرچہ اس وقت یہ دارالحرب ہے (اور یہ بھی متفقہ فیصلہ نہیں ہے) لیکن اصلی دارالحرب نہیں ہے۔ جس کے بارے میں علامہ شامی کی عبارت کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔

اس تیسرے نظریہ کے حاملین، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رح، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رح، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی رح، حضرت مولانا عبدالشکور لکھنوی رح، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی رح اور عام علمائے ہند ہیں۔

حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی رح کی تحقیق کے مطابق ہندوستان کی زمینوں کی جو مسلمانوں کی ملکیت میں ہیں، دس صورتیں ہیں۔ اور ان میں عشر واجب ہے۔

۱۔۔۔۔۔ بادشاہوں کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲۔۔۔۔۔ بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

۳۔۔۔۔۔ موروثی ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں۔ لیکن یہ بھی معلوم کہ کس طرح قبضہ میں آئیں۔

۴۔۔۔۔۔ جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ یا وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت یا ہبہ کیا یا وصیت کی۔ اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری ہے۔

۵۔۔۔۔۔ مسلمانوں کے قبضہ میں آئی، مسلمانوں سے وراثۃً یا بذریعہ خرید و فروخت اور اوپر جاکر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی تھی

۶۔۔۔۔۔ مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہیں لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں۔

۷۔۔۔۔۔ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریق معافی زمین دی مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی۔

۸۔۔۔۔۔ انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے سے مسلمانوں کی ملکیت تھی۔

۹۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کی ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے

یا آسمانی یا دریائی پانی یا اپنے کنوئیں سے سیراب ہوتی ہے۔
۱۰۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا۔
حضرت مولانا عبدالشکور صاحب لکھنویؒ نے ان زمینوں کی جو مسلمانوں کی ملکیت اور قبضہ میں ہیں تو حالتیں ذکر کی ہیں۔ اور مندرجہ ذیل اقسام کو خراجی شمار کیا ہے
۱۔۔۔۔۔ سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کیں اور یہ معلوم نہیں کہ وہ اس سے پہلے کس کی ملک میں تھیں۔
۲۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدیں اور بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدی تھیں۔
۳۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدیں۔
۴۔۔۔۔۔ سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کیں اور وہ اس سے پہلے غیر مسلم کی مملوکہ تھیں۔

نتیجۂ بحث

۱۔۔۔۔۔ اگر آفرالذکر حضرات علماء و مفتیان کرام کی تحقیقات کو دیکھا جائے اور اسی کے ساتھ ساتھ قرآن و حدیث کے عموم اور مسلمانوں کے اصلی فریضہ پر نظر ڈالی جائے۔ نیز ۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان کے طرز حکومت کا لحاظ کیا جائے جو پارلیمانی جمہوری ہے اور اس کے نمائندے عوام ہیں جن میں مسلمان اور غیر مسلم دونوں داخل ہیں۔ اور اس بات کو مدنظر رکھا جائے کہ تنسیخ زمین داری کے بعد مسلمانوں کی ملکیت میں جو زمینیں داخل ہیں ان پر ان کو مکمل تصرف حاصل ہے۔ یہاں تک کہ اگر حکومت مسلمان کی زمین لیتی ہے تو اس کو اس کا معاوضہ ادا کرتی ہے اور مسلمانوں کی زمینوں میں وراثت وغیرہ جاری ہوتی ہے۔ اگر کوئی غیر قانونی قبضہ کرلے تو عدالت اس کی شنوائی کرتی ہے تو اسکا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو زمینیں یہاں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان پر ان کو ملکیت تامہ حاصل ہے۔ اس لئے اگر عام علماء ہند کے فیصلوں کو برقرار رکھ کر ہندوستان کی ان زمینوں کے متعلق جو مسلمانوں کی مملوکہ ہیں۔ عشری اور خراجی ہونیکا فیصلہ کیا جائے تو یہی محتاط فیصلہ ہوگا۔ تاکہ مسلمان اپنی زمینوں کے فریضہ سے سبکدوشی حاصل کریں۔
۲۔۔۔۔۔ جن زمینوں کا عشری و خراجی ہونا متعین نہ ہوسکے تو ان کے بارے میں احتیاطاً یہی بہتر ہے کہ ان میں عشر نکالا جائے اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی مملوکہ ہیں۔ اور مسلمانوں کی زمین کا اصلی فریضہ عشر ہے۔
۳۔۔۔۔۔ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خاص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوگی۔ بلکہ مسلمانوں کو اپنی خراجی زمینوں سے خود خراج نکال کر مدارس دینیہ کے طلبہ وغیرہ پر

خرچ کرنا چاہئے۔

۴ ـــــ مسلمان اپنی خراجی زمینوں میں خراج کی ادائیگی اسی طرح پر کریں گے جو طریقہ حضرت عمر رضؓ سے منقول ہے یعنی ایک جریب پر جو ۳۰۲۵ مربع گز کا ہوتا ہے۔ خراج مؤظف ایک درہم نقد ہوگا۔ اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر وہ چیز جو اس میں پیدا ہو۔ اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور اور دوسرے باغات کے ایک جریب پر دس درہم۔ کما فی الھدایہ:

والخراج الذی وضعه عمر علی اھل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی وھو الصاع ودرھم ومن جریب الرطبة خمسة دراھم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراھم[۱]

اور جب خراجی زمینوں میں بلا کراہت مسلمانوں کو خراج کی ادائیگی جائز ہے تو اس سے بظاہر یہی ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر عائد ہونے کی صورت میں یہ عبادت ہے۔ کما فی الھدایہ:

ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی ویؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجھا فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادائه للمسلم من غیر کراھیة۔[۲]

۵ ـــــ ادائیگی عشر میں مصارف زراعت کو منہا نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اصل پیداوار پر عشر عائد کیا جائے گا۔

کما فی الشامی: بلا رفع مؤن ای کلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحھم بالعشر فی کل الخارج۔[۳]

۶ ـــــ بٹائی پر دی ہوئی عشری زمینوں کا عشر مالک اور کاشتکار دونوں پر بقدر حصہ واجب ہوگا بشرطیکہ دونوں مسلمان ہوں۔ اور اگر ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کے اوپر اس کے حصے کے بقدر عشر واجب ہوگا۔ شامی میں ہے:

(وفی المزارعة) قال فی النھر ولو دفع الارض العشریة مزارعة ان البذر من قبل العامل فعلی رب الارض فی قیاس قوله لفسادھا وقالا فی الزرع لصحتھا وقد اشتھر ان الفتوی علی الصحة وان من قبل رب الارض کان علیه اجماعا ومثله فی الخانیة والفتح وفی البحر والمجتبی والظھیریة وغیرھا من ان العشر علی رب الارض عنده وعلیھما عندھما من غیر ذکر التفصیل وھو الظاھر فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما۔[۴] (واللہ اعلم)

(۱) ھدایہ ۲/۵۷۱ (۲) ھدایة ۲/۵۷۳ (۳) رد المحتار ۲/۵۱ (۴) رد المحتار ۲/۵۵ باب العشر والخراج

عشر وخراج کے مباحث ومسائل

از: ـــــ مولانا محمد ابوالحسن ـــــ دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ۔ گجرات

عشر اور خراج اسلام کے دو اصطلاحی الفاظ ہیں جس کے مخصوص اسلامی شرعی معانی ہیں یعنی شریعت کی اصطلاح میں عشر اور خراج اس ٹیکس کا نام ہے جو اسلامی حکومت کی طرف سے زمین پر عائد کیا جاتا ہے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ عشر کی حیثیت محض ٹیکس کی نہیں ہے بلکہ اس میں عبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کو زکوٰۃ الارض بھی کہا جاتا ہے ـــــ اور خراج خالص ٹیکس کا نام ہے جس میں عبادت کی حیثیت ملحوظ نہیں ہے۔ اسی بنا پر عشر مسلمانوں کی مملوکہ زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور خراج غیر مسلم ذمی کی مملوکہ زمین کے ساتھ مخصوص ہے۔

عشر اور خراج میں ایک بنیادی اور عملی فرق یہ بھی ہے کہ عشر پیداوار پر واجب ہے۔ اگر زمین میں پیداوار نہ ہو خواہ اس کی وجہ جو بھی ہو یعنی بارش وغیرہ کا نہ ہونا یا پانی کا میسر نہ آنا یا مالک زمین کی غفلت وبے پرواہی کہ اس نے خود زمین میں کچھ بویا ہی نہیں اور اس میں بوائی کے اسباب موجود ہونے کے باوجود کاشت سے زمین کو خالی رکھا تو اس صورت میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ بخلاف خراج کے کہ اگر مالک نے زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود زمین میں کاشت نہیں کیا اور غفلت وبے پرواہی یا شرارت سے زمین کو خالی رکھا تو اس پر خراج واجب ہوگا اور اس سے خراج موظف وصول کیا جائے گا۔

خراج موظف سے وہ خراج مراد ہے کہ خراجی زمین پر کوئی نقد رقم بطریق خراج لازم کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر مالک ایسی زمین کو اپنے اختیار سے آباد نہ کرے تو خراج مقررہ اس سے وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ خراج کا دارومدار حقیقی پیداوار پر ہی نہیں تقدیری پیداوار پر بھی ہے۔ البتہ خراج کی ایک دوسری قسم جس کو خراج مقاسمہ کہا جاتا ہے۔ یعنی زمین سے پیداوار کی طے شدہ والی صورت مثلاً نصف پیداوار یا ثلث پیداوار خراج مقرر ہو اور پھر زمین میں کچھ پیدا نہ ہو خواہ اس کی وجہ جو بھی ہو تو خراج مقاسمہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا دارومدار حقیقی پیداوار پر ہے جیسا کہ عشر کا دارومدار بھی حقیقی پیداوار پر ہے۔[1]

وجوب خراج کے لئے یہ ضروری ہے کہ زمین قابل کاشت ہو بنجر نہ ہو کہ جس میں کوئی چیز پیدا ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو۔ یا زمین تو اچھی ہو مگر پانی وغیرہ کا وہاں پہونچنا ممکن نہ ہو اور بارش وغیرہ بھی اس علاقہ میں کم ہوتی ہو کہ جس سے زمین میں کچھ پیدا ہونے کی امید ہو سکے۔ لہٰذا اس طرح کی اگر کوئی زمین ہو گی تو اس میں خراج واجب نہیں ہو گا۔ جیسا کہ بدائع میں ہے

ولو كانت أرض الخراج نزة أو غلب عليها الماء بحيث لا يستطاع فيها الزراعة أو سبخة أو لا يصل إليها الماء فلا خراج فيه لانعدام الخارج فيه حقيقة أو تقديرًا۔[2]

عشر اور زکوٰۃ اگرچہ دونوں میں عبادت کی حیثیت پائی جاتی ہے۔ مگر پھر دونوں میں یہ فرق ہے کہ زکوٰۃ اموال کا عبادت خالصہ ہے اور عشر من وجہ عبادت ہے اور من وجہ ٹیکس ہے۔ اسی وجہ سے عشر اسی وقت واجب ہوگا جبکہ زمین میں پیداوار ہوا ہو اور اگر زمین میں کچھ پیدا ہی نہیں ہوا تو عشر واجب نہیں ہوگا۔ اور اموال تجارت اور نقدین یعنی سونا چاندی وغیرہ اگر سال بھر رکھا رہے اور اس میں نفع کی کوئی صورت نہ پیدا ہو یا کاروبار میں نقصان ہی آگیا ہو لیکن جس قدر رقم اور مال باقی ہے اگر وہ بقدر نصاب ہے تو زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہوگا۔

اسلامی قانون کے محافظ سے زمین پر جو واجبات مقرر کئے جاتے ہیں۔ اس کی دو ہی قسمیں ہیں ایک عشر اور دوسرا خراج اور ان دونوں میں واضح فرق یوں بھی ہے کہ ان دونوں کا محل بھی الگ الگ ہے۔ اور احکام بھی جداگانہ ہیں نیز مصارف بھی دونوں کے علیحدہ ہیں۔ چنانچہ عشر صرف مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے

---

[1] شامی ۲/۲۶-۳۲۵ [2] بدائع ۲/۵۴۔

اور خراج غیر مسلم ذمی لوگوں یعنی ذمی کافروں پر واجب ہوا کرتا ہے۔

اب یہ سوال کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری اور کن اراضی کو خراجی قرار دیا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ

دنیا کا کوئی بھی ملک یا زمین کا کوئی بھی خطہ یا علاقہ جب مسلمانوں کے قبضہ میں آئے گا تو اس کی صورت یا تو صلح کی ہوگی یا غلبہ کی۔ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا ہو تو اس کی زمینوں کے بارے میں تمام معاملات صلح کی شرائط کے مطابق ہی طے کئے جائیں گے۔ اگر صلحنامہ میں یہ شرط طے پائی ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے سابق مذہب پر قائم رہیں گے اور ان کی تمام زمینیں حسب سابق انہیں لوگوں کی ملکیت میں رہے گی۔ جن کی ملکیت اور قبضہ میں ابتک چلی آرہی ہے تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج مقرر کردیا جائیگا۔ اور ان کی زمین ہمیشہ کے لئے خراجی ہوجائے گی۔ اس لئے کہ ان زمینوں کے مالک غیر مسلم ہیں۔

اسی طرح اگر کوئی ملک غلبۃً فتح ہوا اور خلیفۂ وقت یا بادشاہ وقت نے وہاں کی زمین وجائداد کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے خصوصی اختیار کے ذریعہ وہاں کی زمینوں کو ان کے مالکان قدیم کی ملکیت میں باقی رکھا تو یہ تمام زمینیں بھی خراجی کہلائیں گی۔ جیسے عراق وشام ومصر کی فتح کے بعد حضرت عمر فاروقؓ نے وہاں کی زمین کے ساتھ یہی معاملہ کیا تھا۔ جیساکہ بدائع الصنائع کی درج ذیل عبارت اس پر دال ہے:

وجملة الكلام فيه أن الأراضي نوعان. عشرية وخراجية. أما العشرية فمنها أرض العرب كلها قال محمد رحمه الله وأرض العرب من العذيب إلى مكة وعدن ماأبين إلى أقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي هي أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية وإنما كانت هذه أرض عشر لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها عشرية إذ الأرض لاتخلوا عن إحدى المؤنتين ولأن الخراج يشبه الفيء فلا يثبت في أرض العرب كما لم يثبت في رقابهم. والله أعلم.

ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعا ومنها الأرض التي فتحت عنوة وقهرا وقسمت بين الغانمين لأن الأراضي لاتخلوا عن مؤنة أما العشر

وأما الخراج والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى الصغار ومنها دار المسلم إذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر فإن كان يسقى بماء الخراج فهو خراجي. وأما ما أحياه المسلم من الأرض الميتة بإذن الإمام فقال ابو يوسف رح إن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية وإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وقال محمد رح إن أحياها بماء السماء أو بئرا استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لا تملك مثل دجلة وفرات فهي أرض عشر وإن شق لها نهرا من أنهار الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجر فهي أرض خراج[1]۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ اگر کوئی ملک یا علاقہ اس طرح حاصل ہوا ہو کہ وہاں کے باشندے بغیر جنگ کے خود ہی رضامندی سے مسلمان ہو گئے ہوں تو ان کی زمینوں کو انہیں لوگوں کی ملکیت میں رہنے دیا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہو گا۔ کیونکہ یہ زمینیں مسلمانوں کی ملک ہیں اور مسلمانوں کی مملوکہ زمین میں ابتداءً عشر ہی متعین ہے جیسا کہ مدینہ منورہ کے انصار خود بخود مسلمان ہوئے اور ان کی زمین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کے قبضہ میں رہنے دیا اور اس پر عشر واجب کر دیا۔

اسی طرح اگر ملک حرب وضرب کے ذریعہ حاصل ہوا ہو اور بادشاہ وقت نے وہاں کی زمینوں کو مال غنیمت قرار دے کر خمس نکالنے کے بعد باقی زمینوں کو مجاہدین پر تقسیم کر دیا ہو تو مجاہدین کے حصہ کی تمام زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔ جیسا کہ فتح خیبر کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین و باغات کو مجاہدین پر تقسیم کر دیا تھا اور اس پر عشر لازم کر دیا تھا۔

اسی طرح وہ زمین جس کو اسلامی اصطلاح میں ارض موات کہا جاتا ہے۔ یعنی غیر مملوکہ زمین جس پر فتح ملک کے وقت کسی کا قبضہ اور ملک نہ تھا اگر ملک فتح ہونے کے بعد کسی مسلمان نے امیر و حاکم کی اجازت سے اس کو زندہ کیا یعنی قابل کاشت بنایا۔ یا آبادی میں کوئی مکان یا حویلی تھی اس کو ہموار کر کے باغ بنا لیا گیا یا کھیتی کے لائق بنا لیا گیا تو اس کو خراجی قرار دیا جائے یا عشری اس میں اختلاف ہے۔

---

[1] بدائع ۲/۵۸-۵۷۔

امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمین کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر اس کے قرب وجوار میں عشری زمین ہوگی تو اس کو بھی عشری قرار دیں گے اور اگر اس کے پاس کی زمین خراجی ہے تو اس کو بھی خراجی زمین قرار دیا جائے گا اور اگر اس کے جوار میں عشری اور خراجی دونوں طرح کی زمین ہے تو اس کو عشری زمین قرار دیں گے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کا دارومدار اس پانی پر ہوگا جس سے اس نئی زمین کو سیراب کیا جا رہا ہوگا۔ اگر اس کی سیرابی وسینچائی خراجی پانی سے کی جاتی ہو تو اس کو خراجی زمین قرار دیں گے۔ اور اگر اس کی سیرابی وسینچائی عشری پانی سے کی جاتی ہو تو اس کو عشری قرار دیں گے۔ یہاں علامہ شامی نے امام ابو یوسف رح کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔[۱]

اس جگہ یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کرام نے بعض پانی کو خراجی اور بعض کو عشری قرار دیا ہے۔ کنویں کا پانی۔ بارش کا پانی۔ چشمہ کا پانی اور بڑے بڑے دریاؤں اور ندیوں کا پانی یعنی ایسے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہوں کہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے فعل کا عمل دخل نہیں ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہ ہو جیسے عراق میں دریائے دجلہ وفرات۔ مصر میں دریائے نیل۔ خراسان میں جیحون وسیحون ہند میں گنگا۔ جمنا۔ برہمپتر اور پنجاب کی ندیاں اور گجرات میں نربدا وغیرہ۔ ان سب کا پانی عشری کہلائے گا۔ اور وہ چھوٹے دریا اور نہریں جن کو عجمی حکومتوں، راجا مہاراجاؤں یا اور کسی نے اپنی محنت اور خرچ سے کھود کر نکالا ہے جیسے نہر ملک ویزدجرد یا نہر گنگ وجمن وغیرہ تو ان نہروں کے پانی کو خراجی پانی کہتے ہیں۔

علامہ ابو بکر کاسانی فرماتے ہیں

وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والأنهار العظام التي لا تدخل تحت الأيدي كسيحون وجيحون ودجلة وفرات ونحوها إذ لا سبيل إلى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروي عن أبي يوسف أن مياه الأنهار خراجية لإمكان اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية في الجملة بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة۔[۲]

---

[۱] دیکھئے شامی جلد رابع باب العشر والخراج [۲] بدائع الصنائع ۲/ ۵۹۔

عشر و خراج کے مسائل کو سمجھنے کے لئے مناسب ہے کہ ہم اسلامی فتوحات کے ابتدائی دور کو سامنے رکھیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں پورے جزیرۃ العرب کی زمین کو عشری قرار دیا جو خلفاء اربعہ اور بعد کے خلفاء و سلاطین کے دور میں بھی اسی طرح قائم رہا۔

حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے تمام عراق کی زمینوں کو خراجی قرار دیا اور حضرت حذیفہ ابن الیمان اور عثمان ابن حنیف کے ذریعہ عراق کی تمام زمینوں کی پیمائش کرانے کے بعد اس پر خراج مؤظف مقرر کیا۔ جس کی تفصیل بدائع و شامی وغیرہ کتب فقہ میں بھی مذکور ہے ـــــــــ اسی طرح مصر و شام کے فتح کے بعد وہاں کی زمینوں کو بھی ان کے سابق مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا اور ان پر خراج مقرر کر دیا۔ بدائع و شامی میں اس کی تفصیل ملو رہے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کے نصاری سے ایک مخصوص قسم کا خراج لے کر صلح کر لیا۔ یعنی دو ہزار دو سو جوڑے کپڑے پر صلح کی گئی اور اس کی ادائیگی اس طرح طے کی گئی کہ نصف ماہ رجب میں ادا کریں گے اور نصف ماہ محرم میں۔ چنانچہ یہی سلسلہ خلفائے راشدینؓ کے دور میں بھی جاری رہا۔

قبیلہ بنی تغلب کے لوگ خراج دینے پر تو راضی نہ ہوتے مگر مسلمان جو عشر ادا کرتے تھے اس سے دوگنا ادا کرنے پر راضی ہوتے۔ حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے اسی بات پر صلح کر لیا اور اس کو خراج قرار دیا۔ اور یہ کہا کہ تم خواہ کچھ بھی اس کا نام رکھو ہم تو اس کو خراج ہی سمجھیں گے۔ چنانچہ اس کو مصرف خراج ہی میں صرف کیا کرتے تھے۔ [1]

ان واقعات و مباحث سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اسلام کے اول فتوحات کے وقت جن زمینوں کو مسلمانوں کی ملکیت قرار دے دی گئی۔ اور پھر اس پر کبھی کفار کا مالکانہ غلبہ نہیں ہوا وہ زمین عشری کہلاتی ہے۔ اور اگر زمین کا مالک غیر مسلم ہے خواہ اول فتح کے وقت سے وہ زمین ان کی ملکیت میں رہی ہو یا بعد میں کسی مسلمان سے کسی جائز طریقہ سے مثلاً خرید کر وہ مالک ہو گیا ہو تو وہ زمین خراجی کہلائے گی۔ اور اس پر خراج واجب ہوگا اگرچہ اس کافر کے قبضہ میں آنے سے پہلے اس زمین پر مسلمانوں سے عشر لیا جا رہا ہو۔

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۸۔

البتہ اگر کافر کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان کسی جائز طریقہ مثلاً بیع وہبہ کے ذریعہ سے حاصل کرے تو اس زمین پر خراج ہی واجب رہے گا۔ اور اس زمین کا وظیفہ تبدیل نہیں ہوگا۔

اگرچہ اصولی طور پر جب کسی زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ایک مرتبہ مقرر ہوجائے تو اس میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر کسی عارض کی وجہ سے تبدیلی ممکن ہے۔ جیسے مسلمان کی عشری زمین کو جب کافر خرید لے تو چونکہ کافر عشر کا اہل نہیں ہے اس لئے کہ عشر عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں، اس لئے اس زمین کا وظیفہ عشر سے تبدیل ہو کر خراج ہوجائے گا۔ بخلاف خراجی زمین کے جس کو مسلمان خرید لے تو مسلمان کو بھی حسب سابق اس زمین کا خراج ہی ادا کرنا ہوگا۔ جیساکہ آثار سے ثابت ہے کہ بہت سے صحابہؓ کرام خراجی زمین کے مالک تھے اور خراج ادا کیا کرتے تھے۔ جیساکہ بدائع باب العشر میں مذکور ہے۔

لو اشترى مسلم من ذمي أرضاً خراجيةً فعليه الخراج ولا تنقلب عشرياً لأن الأصل أنه مؤنة الأرض ولا تتغير بتغير المالك إلا لضرورة وفي حق الذمي إذ اشترى من مسلم أرض عشر ضرورة لأن الكافر ليس من أهل وجوب العشر وأما المسلم فمن أهل وجوب الخراج في الجملة فلا ضرورة إلى التغيير بتبدل المالك۔[1]

عشری زمین میں عشر کی فرضیت پر قرآن وحدیث کے نصوص دال ہیں۔ چنانچہ قرآن میں ہے.....
وآتوا حقه يوم حصاده (سورہ انعام) اور دوسری جگہ ہے" يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" (البقرہ)

اسی طرح بخاری شریف میں ابن عمرؓ کی مرفوعاً روایت ہے:

"فيما سقت السماء وما سقي بعلا العشر وما سقي بالدوالي نصف العشر"
وروى مسلم عن جابر نحوه ولابن ماجه عن معاذ بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن آخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا العشر وما سقي بالدوالي نصف العشر"

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷

صاحب بدائع الصنائع رقمطراز ہیں:

فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده. قال عامة أهل التاويل ان الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر:

مگر اس آیت سے متعلق یہاں یہ اشکال کیا گیا ہے کہ یوم الحصاد کو حق کی ادائیگی کا یہاں حکم دیا گیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ گیہوں چاول وغیرہ اناج کی ادائیگی یوم الحصاد میں نہیں ہوسکتی ہے بلکہ کاٹنے اور جمع کرنے کے بعد جب تنقیہ وغیرہ ہوکر وزن کیا جائے گا تب عشر نکالا جائے گا۔ ورنہ یوم الحصاد میں عشر نکالنا دشوار ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں حق سے مراد عشر نہیں بلکہ کوئی اور چیز ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ "وأتوا حقه الذى وجبت فيه يوم حصاده بعد التنقيه فكان إليهم ظرفا للحق لا للإيتاء"

صاحب بدائع آگے فرماتے ہیں:

على أن عند أبي حنيفة يجب العشر في الخضروات وإنما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو القطع ولا ينتظر شيئ آخر نثبت أن الآية في العشر إلا أن مقدار هذا الحق غير مبين في الآية فكانت الآية مجملة في حق المقدار ثم صارت مفسرة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر"

اس کے آگے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض- وفي الآية دلالة على أن للفقراء حقا في المخرج من الأرض حيث أضاف المخرج إلى الكل فدل على أن للفقراء في ذلك حقا كما للأغنياء فيدل على كون العشر حق الفقراء ثم عرف مقدار الحق بالسنة. أما السنة هو قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب

أو دالية ففيه نصف العشر. وأما الاجماع فان الأمة اجمعت على فرضية العشر. وأما المعقول فعلىٰ نحوما ذكرنا فى النوع الأول لأن اخراج العشر إلى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته على القيام بالفرائض"[۱]

وجوب عشر کے لئے اسلام شرط ہے۔ صاحب بدائع شرائط وجوبِ عشر کے بیان میں لکھتے ہیں۔

أحدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على المسلم بلاخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس وجوبها ابتدأ أو بها عليه[۲]

لیکن وجوب عشر کے لئے عقل وبلوغ وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ اسی وجہ سے عشر نابالغ کی زمین کی پیداوار میں بھی واجب ہے۔ اسی طرح مجنون کی عشری زمین سے بھی عشر لیا جاتا ہے۔ وجوب عشر کے لئے زمین کی ملکیت بھی شرط نہیں ہے بلکہ محض پیداوار کا مالک ہونا کافی ہے۔ اسی وجہ سے ارض موقوفہ میں بھی عشر واجب ہے۔ حتی کہ جو زمین عاریت یا اجارہ پر لے کر کاشت کی گئی ہو اس کے پیداوار میں بھی عشر واجب ہے کیونکہ کاشت کار پیداوار کا مالک ہے۔ البتہ اجارہ کی بعض صورتوں میں مالک زمین پر بھی عشر واجب ہوجاتا ہے۔

وكذالك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى الأراضى التى لا مالك لها وهى الاراضى الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين امنوا أنفقوا إلى اخره وقوله عزوجل واتوا حقه يوم حصاده ولعموم قول النبى صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر يجب فى الخارج لا فى الأرض فكان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة ويجب فى أرض الماذون والمكاتب لما قلنا.[۳]

حنفیہ کے یہاں ایک ہی زمین میں عشر اور خراج دونوں کو بیک وقت جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

۱-۲ بدائع الصنائع ۲/۵۴۔

۳ حوالہ مذکور ۲/ ۵۷۔

بخلاف امام شافعی علیہ الرحمۃ کے کہ ان کے نزدیک دونوں کو جمع کرنا بھی جائز ہے۔ بدائع میں ہے[1]:

فالعشر مع الخراج لایجتمعان فی أرض واحدۃ عندنا وقال الشافعی یجتمعان۔

وجوب عشر کے لئے امام ابوحنیفہ کے یہاں نہ کوئی نصاب شرط ہے، نہ پیداوار کے لئے بقا کی شرط ہے نہ حولانِ حول شرط ہے بخلاف صاحبین ودیگر ائمہ کے کہ ان حضرات کے یہاں نصاب اور بقا شرط ہے۔

ابتک کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہوچکی کہ اسلام میں مخصوص حالات وواقعات کے لحاظ سے زمین کی دو ہی قسمیں ہیں، عشری اور خراجی۔ ان دونوں کے درمیان بنیادی اور واضح فرق یہ ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری کہلاتی ہے اور غیر مسلموں کی مملوکہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

یہاں تک ان قواعد وضوابط کا ذکر جس سے کسی بھی ملک یا علاقہ کی زمین کے بارے میں یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ عشری ہیں یا خراجی۔ لیکن خاص ہندوستان کی زمین کا حکم کیا ہے؟ اب اس سوال پر غور کرنا ہے۔

ہندوستان میں اس وقت مسلمانوں کے قبضہ میں جو زمین ہیں ان کو تین قسموں پر منقسم کرسکتے ہیں؛

۱ــــ اول وہ زمینیں جس کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ اس زمین پر فتوحات ہند کے وقت سے لیکر آج تک مسلمانوں ہی کا قبضہ رہا ہے اور کبھی بھی اس پر کسی غیر مسلم کا مالکانہ قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اور فی الحال بھی مسلمانوں کے قبضہ اور ملکیت میں ہے۔ اس صورت میں بلاشبہ یہ زمین عشری کہلاتے گی۔

۲ــــ دوسری قسم کی وہ زمین ہے جو نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہے اور کسی وقت اس زمین پر کسی کافر کا مالکانہ قبضہ ہوا یا نہیں ہوا یہ معلوم نہ ہوسکے مخفی رہے تو باستصحاب الحال اس قسم کی زمین کو بھی عشری زمین کہا جائے گا۔

۳ــــ تیسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس پر کسی وقت کافروں کا مالکانہ قبضہ ہوگیا تھا اور وہ اس زمین کے مالک تھے بعد میں وہ زمین کسی جائز طریقہ سے مسلمانوں کے قبضہ وملکیت میں آئی تو بلاشبہ ایسی تمام زمینوں کو خراجی زمین کہا جائے گا۔

یہاں ایک اور قسم کی زمین کا ذکر بھی ضروری ہے اور وہ زمینیں وہ ہیں جس کو مسلمان تقسیم ہند کے

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

وقت یا اس کے بعد ہندوستان میں چھوڑ کر چلے گئے اور پاکستان ہجرت کر گئے اور ان کی زمین وجائداد پر حکومت نے قبضہ کر لیا اور بعد میں اس قسم کی اکثر زمینوں کو ہندو یا سکھ شرنارتھیوں کو دے دیا اور پھر ان لوگوں سے مسلمانوں نے خرید لی۔

یا اسی طرح بعض مرتبہ خود حکومت نے بھی اس طرح مہاجرین کی متروکہ زمین کو اپنے قبضہ میں لینے کے بعد بعض جگہ بعض مسلمانوں کو دے دیا یا اس قسم کی زمین کا کوئی بدل دیا یا حکومت کی جانب سے کسی مسلمان کو کوئی زمین کسی کارنامہ پر بطور انعام یا عطیہ اور بخشش کے طور پر دی گئی تو یہ تمام زمینیں بھی خراجی زمینیں کہلائیں گی اور اس پر خراج واجب ہوگا۔

ہندوستان کی زمینوں کے بارے میں حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہٗ نے اسی طرح کا فیصلہ فرمایا ہے حضرت تھانوی رحمہ اللہ سے اس بارے میں جو سوالات کئے گئے تھے اور حضرت نے جو جوابات دیئے ہیں وہ یہاں بعینہٖ نقل کئے جاتے ہیں۔

سوال (۱۰۰) ــــــــ عشری زمین کے متعلق جو کچھ حضور کی تحقیق ہو مفصل تحریر فرمائی جائے؟

الجواب: حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمین مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں ارثاً او شراءً وہلم جرّا وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگا تھا وہ عشری نہ رہی اور جن کا کچھ حال معلوم نہیں اور اس وقت وہ مسلمانوں کے پاس ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہے بدلیل الاستصحاب پس وہ بھی عشری ہوگی وقد العشر معروف ۱۱ محرم ۱۳۳۲ھ تتمہ اولیٰ ص ۵۰

سوال ۱۰۱: ہندوستان کی زمین بحالت موجودہ یعنی انگریزی حکومت میں خراجی ہے یا عشری جب گورنمنٹ برطانیہ نے غدر کے بعد سلطنت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی تھی تو اس وقت اعلان عام کیا تھا کہ تمام اراضی ضبط کر لی گئیں اور کسی کا حق نہیں ہے اگر صاحب اراضی دعویٰ کر کے ثبوت پیش کرے تو اس کو حسب تجویز حاکم دی جائے گی۔ چنانچہ جن مالکان اراضی نے دعویٰ کر کے بینہ قائم کئے ان کو وہی اراضی یا بالعوض ان کے دیگر اراضی عطا ہوئی اور بعض کو کسی امر کے صلہ میں زمین عطا ہوئی اور مالگذاری سرکاری جو سالانہ زمین دار سے بادشاہ وقت لیتا ہے مقرر کر دی اور بعض کو معاف کر دی۔

الجواب: ــــ ضبط کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک قبضہ مالکانہ اگر یہ ہوا ہے تو وہ اراضی عشری

نہیں رہیں۔ اور دوسرا قبضہ ملکانہ وحاکمانہ ومنتظمانہ اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اسی کو ترجیح ہے تو اراضی عشریہ بحالہا عشری رہیں۔ البتہ اگر پہلے سے وہ ارض عشری نہ تھی یا سرکار نے کوئی دوسری زمین اس زمین کے عوض میں دے دی یا کسی صلہ میں اس کو کوئی زمین دی۔ سو چونکہ وہ دینے سے قبل استیلاء سے سرکار کی ملک ہو گئی تھی لہٰذا وہ عشری نہ رہی۔ (از تتمہ ثالثہ امداد الفتاوی صفحہ ۱ منقول از امداد الفتاوی صفحہ ۲۱ مطبوعہ تالیفات اولیاء دیوبند۔

اسی طرح فتاویٰ دارالعلوم مبوب جلد سوم وچہارم مطبوعہ امدادیہ صفحہ پر اسی مسئلہ سے متعلق سوال وجواب اس طرح مذکور ہے:

سوال ۹۰۲: ہندوستان کی زمینوں میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

الجواب:— ہندوستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں، کیونکہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے۔ پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے۔

سوال ۵۹۵: ہندوستان کی زمین خراجی ہے یا عشری اور جو عشری ہے تو ان میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

الجواب:— ہندوستان کی تمام زمینوں کا حکم ایک نہیں ہے۔ البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہئے۔

یہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے سابق مفتی مفتی عزیز الرحمٰن کے ہیں جن کا فتویٰ مستند ہے۔

<u>خلاصہ</u> یہ ہے کہ تقسیم ہند سے پہلے اراضی ہند کے جو احکام تھے تقسیم کے بعد بھی وہی احکام باقی ہیں، سوائے ان زمینوں کے جن کو مسلمان تقسیم ہند کے بعد پاکستان ہجرت کرتے وقت چھوڑ گئے اور اس پر حکومت "کسٹوڈین" نے قبضہ کرلیا اور پاکستان سے آنے والے ہندوؤں اور سکھوں یا مسلمانوں کو دے دیا یا اس قسم کی زمینوں کو بعد میں غیر مسلموں سے مسلمانوں نے خرید لیا۔ تو یہ سب زمینیں استیلاء کفار کی وجہ سے خراجی ہو گئیں عشری نہ رہیں۔

اسی طرح وہ ارض موات جس کو موجودہ حکومت نے قابل کاشت بنا کر مسلمانوں کو بقیمت یا بلاقیمت دیا۔ یا مسلمانوں نے حکومت کی اجازت سے خود ہی قابل کاشت بنا لیا تو وہ زمین بھی خراجی کہلائے گی۔ اور اس مسئلہ میں ہندوستان کے دارالحرب ہونے یا دارالحرب نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اگرچہ شامی باب الرکاز کی بعض عبارات سے اور اسی طرح شرح سیر کبیر

کی بعض عبارت سے شبہ پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً شامی کی یہ عبارت:

ویحتمل أن یکون احترازاً عما وجد في دار الحرب فإن أرضها لیست أرض خراج

دخراج۔

یا شرح سیر کبیر کی یہ عبارت:

لأن العشر والخراج إنما یجب في أرض المسلمین وهذه أرض أهل الحرب

لیست بعشریة ولا خراجیة"

ان عبارات سے بعض علماء کو یہ اشتباہ ہوا ہے کہ چونکہ ہندوستان دارالحرب ہے اور دارالحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی۔ لہذا ہندوستان کی زمین کو بھی نہ عشری کہہ سکتے ہیں نہ خراجی۔ مگر اصل حقیقت یہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ عبارات بالا میں دارالحرب سے مراد وہ دارالحرب ہے جن پر کبھی مسلمانوں کا قبضہ وغلبہ ہوا ہی نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ ایسا ملک جہاں مسلمان کا غلبہ ہی نہیں ہوا ہو اور مسلمان وہاں کبھی حاکمانہ اور غالبانہ حیثیت حاصل ہی نہ کر سکے ہوں تو وہاں کی زمین کو نہ عشری کہہ سکتے ہیں نہ خراجی۔ کیونکہ عشری اور خراجی وہاں کی زمین کہلاتی ہے جہاں مسلمانوں کا غلبہ ہو یا کبھی غلبہ رہا ہو جیسا کہ ہندوستان کہ یہاں مسلمانوں نے آٹھ سو سال شاندار طریقہ سے حکومت کیا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالی کی وجہ سے اس وقت ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے مگر یہ اصل دارالحرب بھی نہیں ہے کہ جن کی زمین کو لاعشری ولاخراجی کہا جائے۔ لہذا موجودہ بھارت کی بعض زمین عشری ہیں اور بعض خراجی۔ جس کی تفصیل اور بنیاد ذکر کی جاچکی ہیں۔

محور چہارم

اس محور کا تیسرا سوال یہ ہے کہ کیا سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؛

اس کا جواب مختصراً یہ ہے کہ ہندوستان میں سرکار کو دی جانے والی زمین کی مالگذاری نہ عشر کے قائم مقام ہے نہ خراج کے۔ لہذا مالگذاری ادا کرنے کے باوجود عشری زمین پر عشر واجب ہوگا اور خراجی زمین پر خراج۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اموال تجارت میں انکم ٹیکس ادا کرنے کے باوجود زکوٰۃ کی ادائیگی لازم سمجھی جاتی ہے۔ اور انکم ٹیکس خواہ اس کی شرح فی صد جو بھی ہو زکوٰۃ کے قائم مقام قرار نہیں دیا جاتا ہے۔ بلکہ انکم ٹیکس

کی ادائیگی کے بعد بھی زکوٰۃ ادا کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر مسلم جمہوری حکومت کو نہ تو زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے نہ عشر اور نہ خراج لینے کا کوئی حق ہے اور نہ یہ حکومت اس کی اہلیت رکھتی ہے۔ اور نہ ہی یہ حکومت وصول کردہ اموال کو مصارف زکوٰۃ وخراج میں خرچ کرنے کی پابند ہے اور نہ ہی اس کو اس کا دعوی ہے۔ اس لئے حکومت کا ٹیکس ادا کرنے سے یا زمین کی مالگذاری دینے سے نہ زکوٰۃ ادا ہوگی نہ عشر اور نہ خراج ــــــ ہاں اگر اسلامی حکومت ہو تو اس کے احکام جدا ہوں گے۔ مگر اس وقت یہاں اس سے بحث نہیں ہے۔

حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں:

سوال (۱۰۳) زمین عشری کی مالگذاری سرکاری ادا کرنے سے جیسے کہ جناب مولوی قاری عبد الرحمٰن محدث پانی پتی اور حضرت مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی کی تحقیق تھی کہ عشر ادا ہو جاتا ہے یا نہ۔ معاملہ احتیاط تو ظاہر ہے کہ مستحقین کو علاحدہ دے مگر قول مضبوط آپ کے نزدیک کون سا ہے؟

الجواب:ــــ ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا ہے جیسے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی باقی ان حضرات کے ارشاد کا مبنیٰ معلوم نہیں۔

حوادث الفتادی ص۱۹ جلد ۱ و ۲۔ امداد الفتادی جلد دوم ص۶۲ اور امداد الفتادی کے ص۵۵ پر ارشاد فرماتے ہیں:ــــ کہ عشر اور خراج شرعی حقوق ہیں۔ پس جس طرح انکم ٹیکس ادا کرنے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح سرکاری محصول سے یہ حقوق بھی ساقط نہیں ہوتے۔[1]

اب رہا یہ سوال کہ ہندوستان میں خراجی زمین کا خراج کس شرح سے نکالا جائے گا۔ تو اس سوال کو حل کرنے کے لئے ہندوستان کی پرانی تاریخ پر نظر ڈالنا ہوگا۔ چنانچہ ہندوستان کا وہ علاقہ جو سندھ کے نام سے مشہور ہے اور جو محمد بن قاسم کے دور میں مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو اس کے بارے میں تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محمد بن قاسم نے اپنے مقبوضہ ملک پر خراج مُوَظَّف کے بجائے خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا ایک مخصوص مقدار یعنی پانچواں حصہ مقرر کیا تھا جو اسی زمانہ میں قدیم زمانہ سے ہندو راجاؤں کے زمانہ ہی سے کاشتکاروں سے وصول کیا جاتا تھا۔ محمد بن قاسم نے بھی اس کو برقرار رکھا ــــــ اور یہاں یہ یاد رکھنا

---

[1] امداد الفتاوی ۲/۷۰، مطبوعہ ادارہ تالیفات اولیاء دیوبند۔

چاہیے کہ اس وقت سندھ کا علاقہ بہت وسیع تھا چنانچہ اس میں پورا غیر منقسم پنجاب تو داخل تھا ہی اور موجودہ سندھ کے علاقہ راجستھان اور گجرات کا بڑا علاقہ بھی اس میں شامل تھا تو یہ سندھ کا یعنی محمد بن قاسم کے مفتوحہ علاقہ کا عمومی حال تھا۔ باقی بعض علاقے ایسے بھی تھے جہاں کے لوگ برضا و رغبت مسلمان ہو گئے تھے تو ان کی زمینیں عشری تھیں اور محمد بن قاسم کے فتوحات کے بعد ہندوستان کے دیگر علاقوں کے فتوحات کا سلسلہ اولاً غزنوی دور حکومت میں اور پھر ثانیاً غوری دور حکومت میں جاری رہا۔ یہاں تک کہ فتوحات کا یہ سلسلہ علاء الدین خلجی کے دور میں مکمل ہوا اور فتوحات کے اس طویل دور میں تحقیقات سے اتنی بات تو یقیناً ثابت ہوتی ہے کہ جن علاقوں پر اس دور میں مسلمانوں کا قبضہ ہوا وہاں کی زمینیں ہندو باشندوں کے ملک و قبضہ ہی میں عموماً رہنے دی گئیں لیکن یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ ان زمینوں پر خراج کیا مقرر کیا گیا۔ آیا ان زمینوں پر خراج مقاسمہ عائد کیا گیا یا خراجِ مؤظف یعنی نقد وغیرہ ——— البتہ بعض کتابوں سے مثلاً نزہۃ الخواطر وغیرہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علاء الدین خلجی نے اپنے دور حکومت میں اصلاحات کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا۔ اور ان اصلاحات میں یہ بھی مذکور ہے کہ انھوں نے مالکان اراضی پر جو پہلے سے نقد خراج مقرر تھا اس کو بدل کر بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا تھا جس کو خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی قائم رکھا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ علاء الدین سے قبل ہندوستان کے تمام علاقوں کی اراضی پر غزنوی اور غوری فتوحات کے دور میں خراج موظف یعنی نقد خراج کا سلسلہ جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے تبدیل کر دیا۔ حالانکہ شرعاً ان کو اس کا کوئی حق نہیں تھا کیونکہ اول فتح کے وقت جو خراج زمین پر مقرر ہو جائے اس میں بعد میں تبدیلی جائز نہیں ہے کما قال فی رد المحتار ونی الکافی،

لایجوز للامام ان یحول الخراج الموظف الی خراج المقاسمة اقول کذالک عکسہ۔[1]

اب اسی بنیاد پر آج بھی یہ کہنا صحیح اور مناسب ہوگا کہ ہندوستان کے اکثر خراجی زمینوں پر خراج موظف کا حکم نافذ ہوگا۔ اور خراج موظف کی تفصیل یہ ہے کہ قابل کاشت زمین پر جس میں پانی پہونچتا ہو فی جریب ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جو واجب ہوگا اور سبزی ترکاری پیدا کرنے والی زمین میں فی جریب پانچ درہم اور باغات جو انگور یا کھجور وغیرہ کا ہو اور متصل ہو تو فی جریب دس درہم واجب ہوگا۔ اور باقی چیزوں کا خراج اس انداز سے

---

[1] شامی ۳/۱۷۵۔

مقرر کیا جائے گا کہ پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

ایک جریب قریب قریب ایک بیگھ کے ہوتا ہے۔ یعنی ایک جریب ساٹھ مربع گز کا ہوتا ہے۔

وفی البدائع: والجریب ارض طولها ستون ذراعًا وعرضها ستون ذراعا بذراع کسریٰ یزید علی ذراع العامة بقبضة۔[1]

خراج موظف کی جو مقدار ابھی اوپر ذکر کیا گیا یہ وہی مقدار ہے جو حضرت عمرؓ نے عراق فتح ہونیکے بعد وہاں کی زمینوں پر پیمائش کے بعد مقرر کیا تھا اور جو صحابہ کے مشورہ سے طے ہوا تھا۔ چنانچہ ہدایہ باب الخراج والعشر میں ہے: قال: والخراج الذی وضعه عمر علی اهل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جریب الرطبة خمسة دراهم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر۔

وقال: وماسوی ذلك من الاصناف کالزعفران والبستان وغیره یوضع علیها بحسب الطاقة لانه لیس فیه توظیف عمر وقد اعتبر الطاقة فی ذلك فتعتبرها فیما لا توظیف فیه وقالوا نهایة الطاقة أن یبلغ الواجب نصف الخارج لایزاد علیه۔"[2]

حضرت تھانوی علیہ الرحمۃ نے بھی اس مسئلہ کے بارے میں اپنی تحقیق اپنے انداز میں اس طرح ذکر فرمایا ہے۔ جس کو یہاں امداد الفتاوی سے نقل کیا جارہا ہے:

سوال (۱۰۸) آج کل خراج کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں۔ اگر ادا کیا جائے تو اس کا مصرف اور مقدار کیا ہے؟

الجواب: — فی الدر المختار یجوز ترك الخراج للمالك لا العشر وفی رد المحتار ترك سلطان أو نائبه الخراج لرب الأرض أو وهبه ولو بشفاعة جاز عند الثانی وحل له لو کان مصرفا وإلا تصدق به. به یفتی وما فی الحاوی من ترجیح حله لغیر المصرف خلاف المشهور"[3]

---

[1] البدائع ۲/۶۲۔ [2] هدایه ۲/۵۹۱، ۵۹۲

[3] ردالمحتار ۲/۹۱۔

وفی ردالمحتار ﴿وفی الدر المختار وثالثها الخراج إلى قوله ثالثها حواء﴾ الذی فی الهدایة وعامة الکتب المعتبرة أنه یصرف فی مصالحنا کسد الثغور وبناء القناطر والجسور وکفایة العلماء والقضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراریهم۔[1]

اس عبارت کے بعد حضرت فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے یہ امور مستفاد ہوئے:

۱۔۔۔ اگر یہ شخص خراج کا مصرف ہے تو وہ اپنے مصرف میں لا سکتا ہے۔

۲۔۔۔ اگر یہ مصرف نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

۳۔۔۔ مصارف خراج میں علماء بھی ہیں۔[2]

اور صـ۱ پر لکھتے ہیں کہ اگر خراجی زمین کا محصول بادشاہ وقت کی طرف سے معاف ہو تب اگر وہ خراج موظف ہے تو مالک زمین کے ذمہ رہے گا ۔۔۔۔ آگے اس میں یہ تفصیل ہے کہ:

کہ اگر یہ شخص خراج کا مصرف ہے مثلاً مفتی ہے۔ مدرس ہے۔ واعظ ہے تو اس کو اپنے صرف میں لانا جائز ہے اور اگر مصرف نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ مصرف میں پہونچائے۔ مدارس اسلامیہ کا مد چندہ اس کے لئے بہت مناسب ہے۔ البتہ اگر انتفاع یا ارض پر قدرت نہ ہو تو خراج ساقط ہے۔

اب ان تفصیلات کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان میں خراجی زمینوں کے اندر خراج موظف واجب ہے اور اگرچہ خراج کی ادائیگی عشر کی طرح عبادت تو نہیں ہے مگر ایک شرعی حق ضرور ہے۔ لہذا اس کی ادائیگی میں غفلت جائز نہیں ہے۔ حضرت تھانوی رح کے بیان سے معلوم ہوا کہ اس وقت خراج کا مصرف دینی مدارس اور اس کے طلبہ واساتذہ اور واعظین ومبلغین ہیں۔

محور چہارم کا پانچواں سوال یہ ہے کہ: احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے تو کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے۔ یا

---

[1] ردالمحتار ۲/۹۲ و ۹۳۔

[2] امداد الفتاوی ۲/۶۶

اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ شریعت میں اخراجات کی رعایت ہی کی بنا پر عشر، نصف عشر ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اب اس میں مزید رعایت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اب عشر یا بعض صورتوں میں نصف عشر کل پیداوار پر واجب ہوگا۔ بونے، کاٹنے، حفاظت کرنے اور بیلوں، مزدوروں وغیرہ پر جو بھی اخراجات ہوں گے وہ محسوب نہیں ہوں گے۔ بلکہ کل پیداوار پر فریضہ عائد ہوگا۔

کما فی البدائع ولا یحتسب لصاحب الأرض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال أو نفقة البقر لقوله علیه السلام ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب أو دالیة أو سانیة ففیه نصف العشر۔[۱]

محور چہارم کے سوال ۶ کا جواب یہ ہے کہ اگر زمین والے نے زمین دوسرے کو بٹائی پر دیا ہے۔ یعنی مثلاً نصفا نصف یا اثلاثاً پر معاملہ طے ہوا ہے تو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق واجب ہوگا۔ اگر ان میں ایک کافر ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ اس کا اہل نہیں ہے۔ البتہ مسلمان پر عشر واجب ہوگا۔ کذا فی البدائع:

ولو دفعها مزارعة فاما علی مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر یجب فی الخارج والخارج بینهما فیجب العشر علیهما۔[۲]

محور پنجم کے پانچویں سوال میں کہا گیا ہے کہ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے؟

توجواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے۔ خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ اسی طرح پیداوار میں سے ہر اس چیز پر عشر واجب ہے جس کو زمین میں بویا جاتا ہو۔ اس کی حفاظت کی جاتی ہو اور اس سے مالک ارض کو آمدنی مقصود ہو۔ عشر کے وجوب کے لئے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نہ کوئی نصاب شرط ہے نہ بقاء نہ حولان حول۔ البتہ صاحبین اور دیگر ائمہ کرام کے نزدیک پیداوار میں نصاب کا ہونا شرط ہے اور وہ پانچ وسق کی مقدار ہے۔ اسی طرح بعض ائمہ خضراوات میں عشر کے قائل نہیں ہیں۔

---

(۱) بدائع ۲/۶۲ (۲) بدائع ۲/۵۷۔

زمین سے پیدا ہونے والی بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جس میں بالاتفاق عشر واجب نہیں ہے۔ جیسے خودرو گھاس، نرکل، جھڑبیری، جنگلی درخت جو سوختہ کے کام میں آتے ہوں اور اسی طرح اشنان اور بعض ادویہ وغیرہ پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں جیسے سنگھاڑا وغیرہ، چونکہ زمین کی پیداوار کے قبیل سے نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کسی جگہ باقاعدہ اس کی کاشت ہوتی ہو اور قصداً اس کو لگایا جائے اور پیداوار کی طرح آمدنی مقصود ہو تو عشر واجب ہونا چاہئے۔ میری رائے تو یہی ہے۔ والعلم عنداللہ۔

اگر زمین عشری ہے یا زمین کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو تو عشر واجب ہوگا۔ لیکن اگر روپیہ پیسہ خرچ کرکے پانی حاصل کیا گیا ہو اور اس سے زمین کی سیرابی ہوئی ہو یا ایسے نہروں سے اس کی سیرابی ہوئی ہو۔ جو مملوک ہو تو پھر اس میں نصف عشر واجب ہوگا۔ جیسا کہ درمختار میں اس کی یہی تفصیل موجود ہے،

"وهكذا يجب العشر في ثمرة جبل أو مفازة إن حماه الإمام لأنه مال مقصود لا إن لم يحمه لأنه كالصيد ويجب في مسقى سماء أي مطر وسيح كنهر بلا شرط نصاب راجع للكل وبلا شرط بقاء وحولان حول إلا فيما لا يقصد به استغلال الأرض نحو حطب وقصب فارسي وحشيش وتبن وسعف وصمغ وقطران وخطمي واشنان وشجر قطن وباذنجان وبذر بطيخ وقثاء وأدوية كحلبة وشونيز حتى لو اشتغل أرضه بها يجب العشر ويجب نصفه في مسقى غرب أي دلو كبير ودالية أي دولاب لكثرة المؤنة إلى قوله بلا دفع مؤن أي كلف الزرع وبلا إخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج"۔ [1]

وفي الهداية: قال أبوحنيفة في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر سواء سقي سيحا او سقته السماء إلا القصب والحطب والحشيش وقالا لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغ خمسة اوسق. والوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم وليس في الخضراوات عندهما عشر۔ [2]

---

(۱) درمختار باب العشر ۱/۱۳۹

(۲) ھدایہ ۱/۲۰۱۔

محور پنجم کے سوال ۳ اور ۴ کا جواب یہ ہے کہ:

مچھلی چونکہ زمین کی پیداوار میں سے نہیں ہے اور عشر کا وجوب "مما اخرجنا لکم من الارض" سے ہے. اس لئے اس کو زراعت قرار دینے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے لہٰذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا. بلکہ مچھلی کی آمدنی پر زکوٰۃ واجب ہوگی. بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہونچ جائیں اور اس پر سال گزر جائے۔

۴۔ ریشم بظاہر تو کیڑے سے حاصل شدہ ایک چیز ہے مگر دراصل اس کا تعلق زمین کے ہی پیداوار سے ہے. کیونکہ کیڑے درخت کے پتوں سے پلتے ہیں اور ان درختوں کو باقاعدہ زمین میں لگایا جاتا ہے. اس کی دیکھبھال کی جاتی ہے اور اس سے ریشم حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے جیسے شہد کی مکھیوں کو پالا جاتا ہے اور شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس چوس کر شہد کی تیاری کرتی ہیں اور اسی وجہ سے شہد میں حنفیہ کے نزدیک عشر واجب ہے. تو اسی طرح ریشم کا بھی حال ہے. لہٰذا اس میں عشر واجب ہوگا. کم از کم میری تو یہی رائے ہے۔

سوال ۵ کا جواب:

زمین میں خواہ پھلدار درخت لگائے جائیں یا غیر پھلدار ایسے درخت لگائے جائیں جس سے وہ لکڑی حاصل کرنا مقصود ہو جس سے گھروں میں استعمال ہونے والے زنجیر یا دروازے کھڑکیاں وغیرہ تیار کی جائیں دونوں ہی مقصود ہیں اور اس کی نگرانی اور حفاظت بھی کی جاتی ہے. لہٰذا دونوں صورتوں میں عشر واجب ہونگے

فإن الأرض يشتغل بهما فهما يغرس للغلة

محور پنجم کا سوال ۶

خضراوات ایسی سبزیاں جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی ہیں اور بار بار وقفہ وقفہ سے نکلتی اور ٹوٹتی رہتی ہیں اور اس سے تجارت و نفع حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ جتنی مرتبہ بھی پھل حاصل ہوں گے یعنی درخت سے پھل توڑے جائیں گے اس کا دسواں حصہ فقراء اور مساکین پر تقسیم کرنا واجب ہوگا. یعنی عشر نکالنا ہوگا. کذا فی البدائع:

لو أخرجت الأرض في السنة مرارًا يجب العشر في كل مرة لأن نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولأن العشر في الخارج حقيقة فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج - (۱)

---

(۱) بدائع ۲/۶۲۔

اور گھر کی چھتوں پر یا گھر کے آس پاس رہائشی زمین میں جو سبزیاں وغیرہ لگائے جاتے ہیں اس پر عشر وغیرہ کچھ واجب نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کے ساتھ جو ملحق صحن وغیرہ یا باغ ہوا کرتا ہے وہ نہ عشری زمین ہے نہ خراجی۔ بلکہ وہ رہائشی مکان کے تابع ہے۔ البتہ اگر مکان کے اطراف میں مزروعہ زمین ہے اور عشری ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ اور اگر خراجی زمین ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا۔

محور پنجم کا ساتواں سوال ——— اور اس کا جواب۔

سوال: ——— اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں۔ خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب: ——— اوقاف کی زمینوں میں بھی عشر واجب ہے خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا وقف علی غیر الاولاد۔ چنانچہ بدائع میں ہے

وکذا ملک الأرض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج فیجب فی الأراضی التی لا مالک لہا وھی الأراضی الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ یا ایھا الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الارض۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از:۔۔۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی۔ جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئوناتھ بھنجن یوپی

جواب محور اول

عشر و خراج شریعت اسلامی کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ ان دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی ایک حیثیت دونوں میں ہے۔ فرق یہ ہے کہ عشر فقط ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ٹیکس سے زیادہ اصلی حیثیت عبادت مالی کی ہے۔ مثل زکوٰۃ کے اس لئے اس کو زکوٰۃ الارض بھی کہا جاتا ہے۔

اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ مسلمان چونکہ عبادت کے اہل اور پابند ہیں ان سے زمین کی پیداوار کا جو حصہ لیا جاتا ہے اس کو عشر کہتے ہیں۔ اور غیر مسلم چونکہ عبادت کے اہل نہیں۔ ان کی زمینوں پر جو کچھ عائد کیا جاتا ہے اس کا نام خراج ہے۔

عملی طور پر عشر و خراج میں یہ بھی فرق ہے کہ سونا۔ چاندی اور مال تجارت کی زکوٰۃ سال گزرنے کے بعد عائد ہوتی ہے اور عشر زمین سے پیداوار کے حاصل ہوتے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ اگر زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو عشر ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن اموال تجارت۔ سونے اور چاندی پر اگر کوئی نفع نہ ہو تب بھی سال پورا ہونے پر ان پر زکوٰۃ فرض ہوگی۔[1]

---

[1] معارف القرآن ۴/۳۰

اراضی خراج وعشر

اراضی خراجی

اگر کوئی ملک وحکومت صلح کے ساتھ فتح ہوئی تو اس کی زمینوں کے سارے معاملات ان صلح کے شرطوں کے مطابق ہوں گے جن پر صلح کا معاہدہ ہوا ہے۔ اگر صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ وہاں کے باشندے اپنے مذہب غیر اسلام پر رہیں گے اور زمینیں حسب دستور انھیں لوگوں کی ملک رہیں گی جن کی ملک میں ابتک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ اراضی ہمیشہ کے لئے خراجی ہوجائیں گی۔ کیونکہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں اور ان کی زمینوں کے لئے خراج کا حکم متعین ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ملک وحکومت جنگ کے ذریعہ فتح ہوئی۔ مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاھدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے سابق مالکوں کی ملکیت حسب دستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمین قرار پائیں گی۔ جیسے شام وعراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروق رض نے یہی معاملہ فرمایا۔ بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے یا بیت المال میں رکھے گئے۔

اراضی عشری

اور اگر کوئی ملک وحکومت صلح کے ساتھ بایں طور فتح ہوئی کہ وہاں کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو اس صورت میں ان کی زمینیں بدستور انھیں کی ملک رہیں گی اور ان پر عشر کا ادا کرنا واجب ہوگا اور یہ زمینیں عشری قرار پائیں گی۔ جیسے مدینہ منورہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہوکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہاں تشریف لانے کی دعوت دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول فرمائی۔ بنابریں مدینہ منورہ کی عشری قرار دی گئیں۔

یا کوئی ملک وحکومت جنگ کے ذریعہ فتح ہوئی اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدہ واصل سے چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیئے۔ اور پانچویں حصہ کو بیت المال میں داخل کردیا۔ اس صورت میں تقسیم کے بعد جو زمینیں مجاھدین کی ملکیت میں آئیں گی وہ سب عشری قرار پائیں گی۔ جیسے خیبر کی زمین کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا اور ان پر عشر ادا کرنا لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک میں تھیں نہ قابلِ زراعت. بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنایا گیا. یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا قابل کاشت زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلمین ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔

اور اگر مسلمانوں نے ان کو قابل زراعت بنایا ہے تو اس صورت میں ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا دار ومدار امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا. اگر وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا. اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا. اور اگر قرب وجوار میں دونوں طرح کی زمینیں ہوں تو یہ نئی آباد شدہ زمینیں عشری ہوں گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا دار ومدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے اور سینچا جاتا ہے. اگر وہ پانی عشری ہے تو زمینیں بھی عشری قرار پائیں گی. اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو وہ زمینیں بھی خراجی قرار پائیں گی۔

علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول "کہ ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا دار ومدار قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا" کو قابل اعتماد قرار دیا ہے۔[1]

خراجی یا عشری پانی کی تفصیل

خراجی یا عشری پانی

بارش کا پانی اور کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی. اسی طرح بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں. نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملکیت میں ہوتے ہیں جیسے عراق میں دجلہ وفرات اور مصر میں نیل اور خراسان میں سیحون اور جیحون اور ہندوستان میں گنگا جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا یہ سب عشری پانی ہیں۔

اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت وخرچ کے ذریعہ نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں. نہر گنگ وجمن وغیرہ. چونکہ اسلامی فتح سے پہلے

---

[1] شامی ۳/۲۵۰۔

غیر مسلموں کی ملک تھی۔ اس لئے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔[1]

زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ وقاعدہ مذکورہ بالا ہی ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا تعامل اس پر شاہد ہے۔

کچھ استثنائی صورتیں

البتہ بعض مواقع میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابۂ کرامؓ کے اجماع کی بنیاد پر اس ضابطے کسی قدر مختلف استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں۔ ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم ہے مثلاً مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا، مذکورہ ضابطہ کا تقاضا یہ تھا کہ مکہ مکرمہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوا اور وہ ہمیشہ کے لئے خراجی قرار پائیں لیکن ملک العلماء امام کاسانیؒ صاحب بدائع نے فرمایا کہ اس معاملہ میں قیاس کو اس لئے چھوڑ دیا گیا کہ رسول اللہ صلعم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عاید نہیں فرمایا۔ اس لئے مکہ مکرمہ کی زمین عشری ہیں۔

اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانۂ خلافت میں بسایا گیا۔ یہ غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کو آباد کیا اور قابل زراعت بنایا۔ مگر اس کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں کے متصل ہے۔ اس لئے امام ابویوسفؒ کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں۔ مگر باجماع صحابۂ کرام اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا۔ اس لئے یہ ہمیشہ کے لئے عشری ہیں۔[2]

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عہد رسالت وخلفاء راشدین کے کچھ فیصلے

پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء راشدین اور بعد کے ملوک اسلام نے اسی طرح جاری رکھا۔

علامہ شامی نے ذکر کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں تہامہ۔ نجد۔ عبار۔ عروض۔ یمن۔

---

[1] شامی ۳/۲۵۹، جواہر الفقہ ۲/۲۵۰۔ المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۸

[2] شامی ۳/۲۵۰ - ۲۵۲۔

حجاز کی جنوب جانب کا نام تہامہ ہے اور حجاز و عراق کے درمیانی حصے کا نام نجد ہے۔ اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہونچا ہے۔ اسی میں مدینہ منورہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عرضاً یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن بھی داخل ہے۔ لہ

اسی طرح عراق عرب کی کل زمینیں خراجی ہیں حضرت فاروق اعظم رضؓ نے جب اس ملک کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرام کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا۔ عراق عرب کی حدود طولاً عذیب علاقہ کوفہ سے عقبۂ حلوان قریب بغداد تک۔ اور عرضاً علث شرقی دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے۔ ٢ہ

سرزمین عرب کے عشری ہونیکی وجہ

کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے سرزمین عرب سے خراج وصول نہیں کیا اور اسلئے کہ خراج بمنزلۂ فیٔ ہے۔ لہٰذا سرزمین عربؔ میں خراج ثابت نہ ہوگا جس طرح کے ان کی ذاتوں میں خراج ثابت نہیں۔

سرزمین عرب پرخراج نہ لگانے کی وجہ

اور سرزمین عرب پر خراج نہ لگانا اس لئے ہے کہ خراج نافذ کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہاں کے باشندوں کو کفر پر باقی رکھا جائے جیساکہ سواد عراق میں ہے۔ اور مشرکین عرب سے صرف اسلام اور جہاد قبول ہوگا۔ اور مسلمان سے خراج وصول نہیں ہوتا۔ بنا بریں جزیرۃ العرب کا پورا خطہ عشری ہی ہوگا۔ ٣ہ

اراضی شام ومصر

اور اراضی شام و مصر میں جن پر مالکان سابق کو بدستور قائم رکھا گیا۔ ان پر خراج عائد فرمایا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نصاری بنی نجران سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی۔ وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے کے سالانہ ادا کیا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریقہ بغداد تک جاری رہا۔ ٤ہ

لہ شامی ۳/۳۵۰ ٢ہ شامی ۳/۳۵۱ هدایه ۲/۵۷۰

٣ہ هدایه ۲/۵۷۰ ٤ہ بدائع ۲/۵۸۔

نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت عمر بن خطابؓ نے اس پر مصالحت فرمائی کہ ان سے خراج کے بجائے دوگنا عشر وصول کیا جائے۔ مگر شرعی حیثیت سے یہ دوگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا۔ [1]

صاحب ھدایہ کی ذکر کردہ حدیث پر علامہ عینی نے شرح ہدایہ میں یہ اعتراض کر دیا ہے کہ کتب حدیث میں اس کی اصل نہیں ملتی اور اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ تو صاحب بحر علامہ ابن نجیم نے فرمایا کہ اس کا جواب یہ ہے کہ عدم محتاج اصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر اہل عرب سے خراج وصول کیا گیا ہوتا تو وہ ضرور نقل ہوتا۔ اور جب کہیں منقول نہیں تو اس نے دلالت کیا کہ خراج وصول نہیں کیا گیا۔ [2]

نیز علامہ محقق ابن الہمام نے ذکر کیا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرب سے خراج وصول کیا ہوتا تو عادت کا تقاضا یہ تھا کہ منقول ہوتا گو ضعیف ہی سند سے۔ اور جب منقول نہیں تو عادت کے تقاضے نے اس بات کو بتلایا کہ ان سے خراج وصول نہیں کیا گیا۔ [3]

حضرت فاروق اعظمؓ نے جس وقت سواد عراق کو فتح کیا تھا تو اس پر خراج نافذ کر دیا۔ تمام صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں۔ [4]

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ اتنا زیادہ مشہور ہے کہ اس سلسلہ میں کسی متعین اثر نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ [5] حضرت عمرو بن العاصؓ جس وقت مصر فتح کیا تھا تو حضرت علی رضؓ نے اس پر خراج نافذ کیا تھا۔ اسی طرح تمام صحابہ کرام کے اجماع سے ملک شام پر خراج نافذ کیا گیا تھا۔ [6] امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک باب قائم کیا ہے کہ "اہل صلح کفار میں جو مسلمان ہو جائے تو اس کی زمین خراجی ہوگی یا عشری؟" اس سلسلہ میں امام زہری فرماتے ہیں کہ اہل صلح کفار میں سے جو مسلمان ہو جائے گا اس کا اسلام مقبول ہوگا اور اس کا اسلام اس کے جان و مال کو محفوظ کر دے گا سوائے زمین کے۔ کیوں کہ ان کی زمین مسلمانوں کے لئے مال غنیمت اس وجہ سے کہ وہ اول وہلہ میں مسلمان نہ ہوا۔

امام ابو عبید فرماتے ہیں۔ امام زہری اپنے اس قول "اس کی زمین مسلمانوں کے لئے مال غنیمت ہوگی" سے

---

[1] بدائع ۲/۵۸ [2] بحر ۵/۱۱۳ [3] فتح القدیر ۵/۲۸۰
[4] ھدایہ ۲/۵۷۰ [5] فتح القدیر ۵/ ۲۸۰ [6] ھدایہ ۲/۵۷۰

یہ مراد نہیں لیتے کہ اس کے مسلمان ہونے کے بعد اس سے اس کی زمین سلب کر لی جائے گی۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ زمین علی حالہٖ خراجی زمین ہوگی۔ کیونکہ وہ مسلمانوں کے لئے مالِ غنیمت ہے اور اس کی زمین سے مسلمانوں کی ملکیت کی زمین کی طرح عشر وصول نہ ہوگا۔ اور یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو اہل صلح کی زمین کی بیع و شرار کو مکروہ کہتے ہیں ــــــ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی کچھ ایسے ہی مروی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جس قوم سے جزیہ پر صلح کیا گیا ہو تو جو ان میں سے مسلمان ہو جائے تو اس کی زمین اس کے باقی لوگوں کی ملکیت ہوگی۔

اور امام مالکؒ اس کے علاوہ فرماتے تھے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اہل صلح میں سے جو مسلمان ہو جائے تو وہ مسلمان ہونے والا اپنی زمین کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ امام ابو عبید فرماتے ہیں کہ امام ابن سیرین سے کچھ اسی کے مشابہ مروی ہے۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ سواد میں وہ زمین داخل ہے جو غلبہ سے لی گئی ہو اور سواد ہی میں وہ زمین بھی ہے جو صلحاً ہو۔ تو جو زمین صلحاً ہوگی وہ اہل صلح کا مال ہوگی اور جو غلبہ سے ہوگی وہ مسلمانوں کی ہوگی۔

امام ابو عبید فرماتے ہیں کہ ابن سیرین اور امام مالک کے مذہب کی تاویل کی بنا پر صلح کی زمین کی بیع و شرار میں کچھ حرج نہیں۔ کیونکہ وہ انھیں کی ملک ہے ــــــ اسی طرح حسن بن صالح سے بھی مروی ہے کہ وہ اس کی بیع و شرار میں کچھ حرج نہیں سمجھتے۔ اور غلبہ کی زمین کی بیع و شرار کو مکروہ کہتے تھے۔

امام ابو عبید فرماتے ہیں کہ اس مذہب میں بھی مناسب ہے کہ جب اہل صلح مسلمان ہو گئے تو ان کی زمین عشری ہو گئی۔ کیونکہ وہ زمین انھیں کی ملک ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ اس کے علاوہ فرماتے ہیں۔ چنانچہ امام محمدؒ نے ان سے روایت کرتے ہوئے مجھ کو خبر دیا کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ اہل صلح میں جو مسلمان ہو جائے یا کوئی مسلمان زمین اہل صلح سے خریدے تو صلح اپنے حال پر باقی رہے گی یعنی اس کی زمین خراجی ہوگی۔ [1]

علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ:

زمین کی دو قسمیں ہیں (۱) صلح کی زمین (۲) غلبہ کی زمین۔

صلح کی زمین ہر وہ زمین ہے جس کے باشندوں سے زمین پر اس شرط پر صلح کی گئی کہ وہ زمین ان کی ملک رہے گی، اور لوگ خراج معلوم ادا کریں گے تو یہ زمین اس کے باشندوں کی ملک رہے گی۔ اور یہ خراج جزیہ کے حکم

---

[1] اوجز المسالک ۴/۱۰۵-۱۰۶۔

میں ہے۔ جب وہ مسلمان ہو جائیں گے تو ان سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ اور ان کے لئے اس زمین کی بیع و ہبہ اور رہن جائز ہے کیونکہ وہ انھیں کی ملک ہے۔ اسی طرح اگر ان سے صلح کر لی گئی ہے کسی ایسی چیز کے ادا کرنے پر جو زمین پر متعین نہیں ہے تو یہ صلح کی زمین بھی خراجی ہوگی۔ اور اسی طرح ہر وہ زمین جس پر اس کے باشندے مسلمان ہوئے۔ جیسے مدینہ منورہ کی زمین اور اس کے مثل تو یہ اس کے باشندوں کی ملک ہوگی۔ اس پر خراج لازم نہ ہوگا۔ اور ان کو اس زمین میں جیسے چاہیں تصرف کرنے کا حق ہوگا۔

اور دوسری وہ زمین جو غلبہ سے فتح کی گئی ہے تو وہ زمین ہے کہ وہاں کے باشندوں کو بذریعہ تلوار نکالا گیا ہو اور مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی تو یہ مسلمانوں کے لئے وقف زمین ہوگی۔ اس پر معلوم و متعین خراج نافذ کیا جائے گا۔ جو سالانہ وصول کیا جائے گا جو زمین کی اجرت ہوگی اور وہ اس کے مالکان کے قبضہ میں رہے گی۔ جب تک وہ اس کا خراج دیتے رہیں گے اور چاہے مسلمان ہو یا ذمی۔ اور اس کے مالکان کے اسلام سے خراج ساقط نہ ہوگا۔ اور نہ اس زمین کے دوسرے مسلمان کی طرف منتقل ہونے سے ہی۔ کیونکہ وہ زمین کی اجرت کے درجہ میں ہے اور ہم کو یہ معلوم نہ ہوسکا ہے کہ جو زمین غلبہ سے فتح ہوئی ہوا سے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کیا گیا بجز خیبر کی زمین کے۔ اس لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی نصف زمین کو تقسیم کر دیا تھا تو وہ نصف پانے والوں کی ہوگئی۔ اس پر خراج نہیں لگا۔ اور باقی غلبہ سے فتح شدہ زمین جس کو عمر بن خطابؓ اور ان کے بعد کے لوگوں نے فتح کیا تھا جیسے شام و عراق اور مصر وغیرہ کی زمینیں تو اس میں سے کچھ بھی تقسیم نہیں ہوئی۔

چنانچہ امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضؓ جابیہ تشریف لے گئے تو مسلمانوں کے درمیان تقسیم زمین کا ارادہ فرمایا تھا تو حضرت معاذ بن جبلؓ نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آج آپ اس کو تقسیم کر دیں گے تو بڑی پیداوار قوم کے قبضہ میں ہو جائے گی تو لوگوں کے مرنے کے بعد کسی مرد و عورت کی طرف لوٹ جائے گی۔ پھر دوسرے لوگ آئیں گے جو اسلام سے ردکیں گے اور وہ کچھ بھی نہ پائیں گے۔ لہٰذا آپ ایسے امر کے باب میں غور فرمالیجئے جو اول و آخر لوگوں کے لئے گنجائش رکھے۔ چنانچہ حضرت عمر رضؓ نے حضرت معاذ رضؓ کے قول کی جانب رجوع فرمائے۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ حضرت بلال رضؓ نے حضرت عمر رضؓ سے ان دیہاتوں کے بارے میں فرمایا جن کو لوگوں نے غلبہ سے فتح کیا تھا کہ ان کو ہمارے درمیان تقسیم کر دیں اور خمس لے لیں تو اس پر حضرت عمر رضؓ نے فرمایا نہیں! یہ تو عین مال ہے۔ لیکن میں تو اس کو غنیمت کے طور پر رکھوں گا جو ان پر اور مسلمانوں پر جاری رہیگی۔

جب حضرت عمرو بن العاص رضؓ نے مصر فتح کیا تو ابن زبیر رضؓ نے فرمایا۔ اے عمرو بن العاص اسے تقسیم کر دیں تو انھوں نے فرمایا میں تقسیم نہیں کروں گا۔ تو ابن زبیرؓ نے کہا آپ ضرور تقسیم کریں جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو تقسیم کیا تھا تو عمرو بن العاص نے فرمایا۔ میں اس کو تقسیم نہیں کروں گا۔ یہاں تک کہ امیر المومنین کو لکھ دوں چنانچہ امیر المومنین کو لکھا۔ حضرت عمر رضؓ نے ان کو جواب لکھا کہ اسے چھوڑ دو۔

قاضیؒ کہتے ہیں کہ نہ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور نہ کسی صحابی سے کہ خیبر کی زمین کے سوا کوئی زمین جو غلبہ سے فتح ہوئی ہو تقسیم کی گئی ہو۔

جس زمین پہ اس کے باشندوں نے مسلمانوں سے اس شرط پہ صلح کی کہ وہ زمین باشندوں کی ملک رہے گی اور مسلمانوں کو اس کا خراج دیا جائے گا تو یہ خراجی زمین کا خراج جزیہ کے حکم میں ہوگا۔ پھر جب اہل صلح مسلمان ہوجائیں گے تو خراج ساقط ہوجائے گا۔[1]

اور اگر وہ زمین کسی مسلمان کی طرف منتقل ہوگئی تو اب ان پر خراج نہ رہے گا چنانچہ حضرت علاء بن الحضرمی رضؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو بحرین اور ہجر بھیجا تو میں اس باغ میں جاتا جو چند بھائیوں کے درمیان مشترک ہوتا جن میں ایک مسلمان ہوجاتا تو میں مسلمان سے عشر لیتا اور مشرک سے خراج۔[2]

اسی طرح ہر وہ زمین جس پر اس کے باشندے مسلمان ہوگئے جیسے سرزمین مدینہ منورہ تو یہ انھیں کی ملکیت ہوگی۔ ان پر خراج لازم نہ ہوگا نہ کوئی اور چیز اور یہ زمین عشری رہے گی۔ اس کی پیداوار پر باتفاق عشر واجب ہوگا۔

علامہ ابن منذرؒ کہتے ہیں کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ ہر وہ زمین جس پر اس کے باشندے مسلمان ہوگئے ہوں غلبہ سے پہلے تو وہ زمین انہی کی ملک ہوگی۔ اور ان کے احکام مسلمانوں کے احکام کی طرح ہوں گے اور ان کی زمین کی پیداوار میں وہی واجب ہوگا جو مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے۔ یعنی عشر۔ پیداوار کی زکوٰۃ۔[3] اور جو زمین ظلم سے فتح ہو اور مسلمانوں پر وقف ہوجائے اور ان پر خراج لگا دیا گیا ہو تو وہ خراجی زمین ہوگی۔ اس کی پیداوار سے خراج وصول ہوگا۔ اور یہی خراجی زمین کا بھی حکم ہے۔ یہی حضرت عمر بن عبدالعزیز۔ زہری یحییٰ انصاری ربیعہ۔ اوزاعی اور امام مالک۔ سفیان ثوری۔ مغیرہ۔ لیث۔ حسن بن صالح۔ ابن ابی لیلےٰ۔ ابن مبارک۔ امام شافعی۔ اسحاق اور ابو عبید کا قول ہے۔[4]

---

[1] المغنی لابن قدامہ ۱۶/۲، [2] رواہ ابن ماجہ [3] المغنی ۲۵/۲، [4] المغنی ۲۶/۲۔

صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ امام المسلمین نے جب کوئی شہر غلبہ سے فتح کیا ہو تو اسے اختیار ہے اگر چاہے تو اس کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دے۔ جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کے ساتھ کیا تھا۔ اور اگر چاہے تو اس کے باشندوں کو اس پر باقی رکھے اور ان پر جزیہ لگا دے اور ان کی زمینوں پر خراج۔ ایسے ہی حضرت عمر رضہ نے صحابہ کرام رضہ کی موافقت سے سواد عراق کے ساتھ کیا تھا۔

اور ہر وہ زمین جس کے باشندے مسلمان ہو گئے ہوں یا وہ غلبہ سے فتح کی گئی ہو اور مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی ہو تو وہ عشری زمین ہوگی۔ اور وہ زمین جو غلبہ سے فتح ہوئی ہے پھر اس کے باشندوں کو اس پر باقی رکھا گیا ہو تو وہ خراجی زمین ہوگی۔ اسی طرح جب اس زمین کے باشندوں سے صلح کر لی گئی ہو تو وہ بھی خراجی ہوگی۔ اور اہل خراج میں جو مسلمان ہو جائے تو اس سے علی حالہ خراج وصول ہوگا۔ مسلمان کے لئے ذمی سے اس کی خراجی زمین خریدنا جائز ہے اور اس سے خراج لیا جائے گا چونکہ بسند صحیح ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضہ نے خریدا ہے اور خود ہی خراج بھی ادا کرتے تھے۔[1]

صاحب بحر علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ:

جو زمین غلبہ سے فتح ہو اگر کفار کو اس پر باقی رکھا گیا ہو تو وہ خراجی زمین ہوگی جس سے خراج وصول ہوگا اگرچہ وہ بارش کے پانی سے سیراب کی گئی ہو۔ اور اگر فتح کے بعد وہ زمین مسلمانوں میں تقسیم کر دی گئی ہو تو عشری ہوگی جس سے عشر وصول ہوگا۔ اگرچہ وہ نہروں کے پانی سے سیراب کی گئی ہو۔

اور جب معاملہ ایسا ہے تو وہ آباد زمین جو تقسیم نہیں کی گئی ہے اور اس کے باشندوں کو اس پر باقی نہیں رکھا گیا بایں طور کہ اس زمین کو کسی مسلمان نے آباد کیا ہو تو اگر اس زمین تک نہروں کا پانی پہونچا ہو تو وہ خراجی ہے۔ یا چشمہ وغیرہ کا پانی پہونچا ہو تو وہ عشری زمین ہوگی۔[2]

علامہ شامی لکھتے ہیں کہ ہر وہ زمین جو غلبہ سے فتح کی گئی ہو اور اس کے باشندوں کو اس پر باقی رکھا گیا ہو یا ان سے صلح کر لی گئی ہو اور ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا گیا ہو تو وہ زمین انھیں باشندوں کی ملکیت ہوگی۔

اسی طرح شام و مصر کی زمین قول صحیح کی بنا پر غلبہ سے فتح ہوئی ہے اور ان کے باشندوں کو خراج کی شرط کے ساتھ باقی رکھا گیا تو امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں کہا ہے کہ یہ زمینیں جب تقسیم کر دی جائیں گی تو عشری ہوں گی۔

---

[1] اوجز المسالک ۴/۱۰۰۔ [2] بحر ۱۳/۵

اور اگر ان زمینوں کو امام المسلمین ان کے باشندوں کے قبضہ میں چھوڑ دے جن پر وہ مغلوب ہوئے ہیں تو یہ بہتر ہوگا کیونکہ مسلمانوں نے شام وعراق اور مصر کو فتح کیا اور کچھ بھی مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ حضرت عمرؓ نے ان پر خراج لگایا خمس نہیں۔ تو اس سے یہ مستفاد ہوا کہ وہ زمینیں ان کے باشندوں کی ملکیت ہیں اور خراجی ہیں[1]

عشری اراضی کے اقسام

امام زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ عشری زمینوں کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ زمین جس کے باشندے مسلمان ہو گئے تو وہی اس کے مالک ہوں گے جیسے مدینہ منورہ طائف یمن اور بحرین اور اسی طرح مکہ مکرمہ گو وہ غلبہ سے فتح ہوا ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے ان کی جانوں سے کچھ تعرض نہیں کی اور ان کے اموال کو غنیمت نہیں قرار دیا۔

۲۔ ہر وہ زمین جو غلبہ سے فتح ہوئی پھر امام المسلمین نے اس کو فئی موقوف بنانا مناسب نہیں سمجھا لیکن اس کو غنیمت بنانا مناسب سمجھا تو اس کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیا جنھوں نے فتح کیا تھا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کے ساتھ کیا تو وہ بھی فتح کرنیوالے مسلمانوں کی ملک ہوگی اور عشری ہوگی۔ اسی طرح وہ تمام سرحدیں جب مجاھدین فاتحین میں تقسیم کی گئیں اور اس سے خمس الگ کر دیا گیا ہے تو وہ بھی عشری زمین ہوگی۔

۳۔ ہر وہ عاریت کی زمین جس کا کوئی مالک نہیں اور نہ کوئی آباد کرنے والا ہے تو امام المسلمین نے بطور جاگیر کسی کو دے دیا جزیرۃ العرب وغیرہ میں سے تو وہ زمین بھی عشری ہوگی۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد کے خلفاء کا فعل ان زمینوں میں جن کو بطور جاگیر دیا تھا مثلاً یمن ویمامہ اور بصرہ۔

۴۔ ہر غیر آباد زمین جس کو کسی مسلمان نے آباد کیا پودوں اور پانی سے۔

یہ تمام وہ زمینیں ہیں جن میں عشر یا نصف عشر کی حدیث وارد ہے اور یہ تمام احادیث میں موجود ہے۔

---

[1] شامی ۳/ ۲۶۹۔

اللہ رب العزت نے ان زمینوں کی پیداوار سے صدقہ (عشر یا نصف عشر) واجب کیا ہے۔ اور ان شہروں کے علاوہ کی زمین یا تو غلبہ کی زمین ہوگی جو فئی بنادی گئی ہوگی جیسے سواد عراق، جبال، اہواز اور فارس، کرمان، اصبہان، رَی اور شام کی زمین اور مصر و مغرب۔

یا صلح کی زمین ہوگی جیسے نجران وایلہ وادرج ودومۃ الجندل وفدک اور اس کے مشابہ وہ جن کے باشندوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کی ہے۔ یا آپ کے بعد ائمۃ المسلمین نے کیا ہے اور جیسے جزیرۃ العرب وبعض ارمینیہ کے شہر اور خراسان کے بہت سے علاقے۔

پس زمین کی یہ دونوں قسمیں صلح وغلبہ جو فئی بن گئیں لوگوں کے لئے عام ہوں گی۔

مفتوح زمینوں کے اقسام

اور مفتوح زمینوں کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ زمین جس کے باشندے مسلمان ہوگئے وہ انہی کی ملک ہوگی۔ اور وہ زمین عشری ہوگی۔ صرف عشر ہی واجب رہے گا۔

۲۔ وہ زمین جو خراج معلوم کی شرط پر صلح سے فتح ہوئی تو وہاں کے باشندوں پر اتنا ہی واجب ہوگا جتنے پر صلح ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ لازم نہ ہوگا۔

۳۔ وہ زمین جو غلبہ سے لی گئی تو اس میں چند اقوال ہیں (۱) وہ مال غنیمت ہے اس میں خمس واجب ہوگا۔ اور چار حصے مجاہدین میں تقسیم ہوں گے۔ اور ایک حصہ اللہ رب العزت کے نام پر فقراء کا ہوگا۔ (۲) امام المسلمین کو اختیار ہوگا۔ اگر چاہے تو اس کو غنیمت قرار دے پھر خمس نکالے اور باقی کو تقسیم کردے اور اگر چاہے تو اس کو مسلمانوں کے لئے وقف بنائے جب تک وہ باقی رہیں جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق کے ساتھ کیا تھا۔ [۱]

جواب محور چہارم۔ اراضی ہند کی شرعی حیثیت

اس سلسلہ میں ہم نقول علماء پیش کرتے ہوئے نتیجہ ذکر کریں گے۔

---

[۱] نصب الرایہ ۳: ۱۴۹-۱۵۰۔

محورٌ ۴ کا سوال جس نمبر شمار کے ساتھ ہے۔ اسی ترتیب نمبر شماری کے ساتھ جواب ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ مفتی اعظم دار العلوم دیوبند. نظام الفتاوی ج ۲ ص ۳۴۱ میں تحریر فرماتے ہیں

۱ ـــــ جو اراضی کاشت مسلمان کی ملکیت میں اسلامی زمانہ سے اسلامی حکومت کے دینے سے یا خود مسلمان ہو کر اپنی زمین پر مالک برقرار رہنے سے ابتک برابر چلی آرہی ہے حتیٰ کہ خاتمۂ زمینداری کے بعد بھی اپنی ہی ملک میں باقی ہوا اور کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ گئی ہو وہ عشری ہے اور اس میں عشر نکالنا واجب ہے۔

پھر اگر فقط آسمانی یا بارش کے پانی سے سیراب ہو کر پیداوار ہوتی ہے۔ یا قدرتی دریاؤں کے سیلابی پانی سے سیراب ہو کر پیداوار ہوتی ہے تو ہر فصل کی پیداوار پر پیداوار حاصل ہوتے ہی عشر یعنی دسواں حصہ ادا کرنا واجب ہو جائے گا (ورنہ نصف عشر) بیسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اور جو زمینیں مذکورہ بالا قیود و شرائط کے ساتھ مسلمانوں کی ملک میں نہیں ہیں وہ عشری نہیں ہونگی۔ اور اس کی پیداوار سے عشر نکالنا واجب نہ ہوگا۔ اگر نہ نکالے تو گنہگار نہ ہو۔

البتہ جس زمین کے بارے میں عشری کا اشتباہ ہو۔ عشری نہ ہونے کا یقین نہ ہو۔ اس کی پیداوار میں ہر فصل میں عشر کے قاعدہ کے مطابق دسواں حصہ یا بیسواں حصہ بلکہ کچھ زائد ہی کر کے احتیاطاً نکالتے ہی رہنا چاہیے کہ باعث خیر و برکت ہی ہوگا ـــــ اوپر ذکر کی ہوئی قیود کا لحاظ کئے بغیر کسی زمین کا محض مسلمانوں کی ملک میں ہونا آج کل اس کے بالیقین عشری ہونے کے لئے کافی ہوگا۔ البتہ اگر عشری ہونے کا شبہ ہو تو احتیاطاً عشر کے قاعدہ کے مطابق عشر یا نصف عشر اوپر لکھے ہوئے ضابطہ سے نکالتے رہنا چاہیئے۔

اور نظام الفتاوی میں رقم طراز ہیں کہ:۔

جن زمینوں کا زمیندارہ نہیں ٹوٹا اور حکومت نے اپنے قبضہ تصرف میں نہیں لیا جیسے باغ مالکان اور مکان کی زمینیں اگر یہ عشری زمین رہی ہیں اور خاتمہ زمینداری کے قانون سے مستثنیٰ ہیں تو یہ عشری شمار ہوں گی۔ اور ان کی پیداوار پر عشر واجب ہوگا۔

نیز جن زمینوں کی عشریت ختم زمیندارہ قانون سے ختم ہوگئی ان سے محض وجوب ساقط ہوا ہے لیکن احتیاط

لہ نظام الفتاوی ۱/ ۳۵۰

اس میں ہے کہ بغرض حصول خیر و برکت جہاں تک ہو سکے عشر و نصف عشر نکالتے رہا جائے"۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے:۔

"ردالمحتار باب الرکاز میں یہ تصریح کی ہے کہ ہندوستان جیسے ملک میں کوئی زمین عشری و خراجی نہیں ہے۔ بنائً علیہ جو محصول سرکار لیتی ہے اس کو خراج نہ کہیں گے۔ اور جبکہ کوئی زمین ہندوستان کی عشری نہیں ہے تو عشر بھی واجب نہ ہوگا لیکن احتیاطاً مسلمان اپنی اراضی کا عشر دیویں تو اچھا ہے اور عشر یعنی دسواں حصہ پیداوار کا جس جگہ واجب ہے کل پیداوار پر واجب ہے اور جس وقت غلہ پیدا ہوا اسی وقت واجب ہے سال کی قید اس میں نہیں ہے ــــــــ اور زمین عشری اگر مزارعت پر دیجائے تو اس کی پیداوار میں عندالصاحبینؒ حسب حصہ ہر ایک پر یعنی کاشتکار اور مالک زمین پر لازم آتا ہے۔ اور اجارہ کی صورت میں امام صاحبؒ موجر (یعنی کرایہ پر دینے والے) پر اور صاحبین مستاجر یعنی کرایہ پر لینے والے پر لازم فرماتے ہیں۔ اور صاحبین کے قول ہی کو ترجیح ہے"۔[1]

اور فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے۔

"احتیاط اس میں ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ اراضی میں عشر واجب کیا جائے۔ عشر پیداوار پر ہوتا ہے جس وقت عشری زمین میں کچھ غلہ وغیرہ پیدا ہوا ہو اور حاصل ہو اس وقت عشر لازم ہے۔ حولان حول شرط نہیں"۔[2]

اور فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے،

"مقتضیٰ احتیاط یہ ہے کہ مسلمان اپنی اراضی مملوکہ میں عشر نکالیں۔

زمین اگر اجارہ پر دی گئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک عشر مالک پر ہے۔ رقم اجارہ میں سے دسواں حصہ صدقہ کرے۔ اگر مالک خود کاشت کرے تو تمام پیداوار کا دسواں حصہ نکالے۔ محصول سرکاری وغیرہ کچھ وضع نہ ہوگا"۔

ہندوستان کی کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی۔ ان کی تفصیل و بنیاد

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ جواہر الفقہ میں رقمطراز ہیں۔[3]

خلاصہ یہ ہے کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام عشر عائد ہونگے۔

---

[1] فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۶/۱۶۵ و ۱۶۷ [2] فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۶/۱۸۷ و ۱۸۹

[3] جواہر الفقہ ۲/۲۶۹ و ۲۷۰۔

اگرچہ اپنی بد اعمالیوں کے نتیجہ میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو۔ اس لئے صحیح صورتحال ہندوستان کی زمینوں کی یہ ہے کہ جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آئے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتدا ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی۔

اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں کسی کافر کی ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہو کر مسلمان کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی۔

علماء حنفیہ کے نزدیک جو زمین ایک دفعہ خراجی ہو گئی وہ ہمیشہ کے لئے خراجی رہے گی۔ یعنی آئندہ اگر کوئی مسلمان بھی اس زمین کو خریدے تو خراج ہی ادا کرنا ہوگا عشر واجب نہ ہوگا۔[۱]

اس بنا پر عام علماء ہندوستان کا فتوی ہے کہ ہندوستان میں جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں اور وراثۃً مسلمانوں ہی کے قبضہ میں آ رہی ہیں ان میں عشر واجب ہوگا۔

چنانچہ مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی رح نے بہت تحقیق کے بعد دس صورتیں ذکر کی ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱ــــ بادشاہوں کے وقت سے موروثی ہوں۔

۲ــــ بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

۳ــــ موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں۔ لیکن یہ بھی نہیں معلوم کہ کس طرح قبضہ میں آئیں۔

۴ــــ جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی۔ اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی۔ اسی طرح برابر سلسلہ جاری ہے۔

۵ــــ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہیں اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہان اسلام نے دی تھیں۔

۶ــــ مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے۔ لیکن اوپر جا کر حال معلوم نہیں کہ پہلے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا۔

۷ــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے سے مسلمانوں کی ملکیت میں تھی۔

۸ــــ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطور معافی زمین دی مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی۔

---

[۱] شامی ۲/۷۱۔

۹ــــــ مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین کو جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی یا دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

۱۰ــــــ مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکان کو مزروعہ بنایا۔

یہی فتویٰ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ مولانا عبدالشکور لکھنوی مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ اور مولانا مفتی عزیزالرحمٰن عثمانی اور اکثر علماء کا ہے۔[۱]

نتیجہ

ہندوستان کے مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے عشری ہونے کے باب میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ اور حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم اور فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مطابق عمل ناجائز ہونا چاہئے اگر وہ بارش یا قدرتی دریاؤں اور بڑے تالابوں اور پوکھروں سے سیراب کی جاتی ہوں۔ یعنی کل پیداوار سے عشر یعنی دسویں حصے کے نکالنے کو واجب کہا جائے۔

اور اگر مالکان زمین پانی خرید نا پڑتا ہے جیساکہ سرکاری پانیوں کا نظم ہے۔ یا مزدوروں کے ذریعہ باجرت سینچائی کرنی پڑتی ہے تو شرعی ضابطہ سے نصف عشر یعنی پیداوار کے بیسویں حصہ کے نکالنے کو واجب کہا جائے۔ اور باضابطہ اخبار و اشتہار کے ذریعہ مالکان زمین کو بتلادیا جائے۔ یہ علماء کرام کی بھی ذمہ داری ہے اور ارباب مدارس کی بھی۔ اور مدارس و فقراء کے لئے اس کی وصولی کے لئے کچھ لوگ متعین کردیئے جائیں جو کھیت کٹ جانے پر وصول کرلیا کریں۔ جس طرح زکوٰۃ کی وصولی کے لئے سفراء متعین کئے جاتے ہیں ورنہ وصول ہونا بہت مشکل ہوجائیگا۔

اور خراجی زمین کے باب میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اسی کے مطابق مسلمان مالکان زمین کو اپنی اپنی زمینوں کے باب میں سرکاری کاغذات کے ذریعہ کھوج لگانی چاہئے۔ جو صورت نکلے اس پر عمل ہونا چاہئے۔ اگر عشری نکلے تو عشر و نصف عشر اور اگر خراجی نکلے تو خراج نکالنا چاہئے۔ علماء کرام اور ارباب مدارس کو چاہئے کہ اخبار و اشتہار کے ذریعہ اس کا بھی اعلان کردیں۔

۱۔ جدید فقہی مسائل ص ۱۳۵ و ۱۳۶۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب جواہر الفقہ میں لکھتے ہیں کہ:

"ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی خراجی زمینوں کا خراج بطور خود نکال کر مصارف خراج مدارس اسلامیہ اور علماء و طلبہ پر صرف کرنا چاہیے اور یہ خراج موظف ہوگا۔"[1]

مقدار خراج

جس کی مقدار ایک بیگھ کے قریب پر ایک درہم نقد اور ساڑھے تین سیر گندم یا جَو یا جو چیز اس میں بوئی جائے۔ اور ترکاری کے ایک بیگھ کے قریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو۔ تو فی بیگھ دس درہم ـــــ ایک درہم ساڑھے تین ماشہ چاندی کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے دس درہم پینتیس ۳۵ کے ہوئے جو ایک ماشہ کم تین تولہ چاندی ہوتی ہے۔ جس کی قیمت آج کل کے نرخ کے حساب سے تقریباً چھ روپے بنتی ہے۔[2]

فتاوی دار العلوم دیوبند میں ہے کہ:۔

عشری زمین کا مطلب یہ ہے کہ جس زمین میں عشر واجب ہے وہ عشری ہے۔ جس وقت پورا حال معلوم نہ ہو جیسا کہ اس وقت ہے تو عموماً یہ حکم کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری سمجھی جاتی ہے اور کفار کی مملوکہ اراضی خراجی ـــــ پس مسلمانوں کے پاس جو زمین مثلاً معافی کی چلی آتی ہے یا اس نے کسی مسلمان سے خریدی ہے تو وہ عشری ہے اور جو زمین کافر سے خریدی ہے وہ خراجی رہے گی۔[3]

اور بعض حضرات نے ایسا بھی لکھا ہے کہ جب سرکار زمینوں کا محصول لیتی ہے تو سب خراجی ہیں۔ مگر مقتضاء احتیاط یہ ہے کہ مسلمان اپنی اراضی مملوکہ میں عشر ہی نکالیں۔

"نظام الفتاویٰ جلد ۲ صفحہ ۳۴۱ میں حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم نے بھی یہی لکھا ہے الغرض اشتباہ کی صورت میں احتیاطاً مسلمان اپنی ملکیت کی زمینوں کا عشر نکالیں۔ تاکہ فقراء و مساکین اور طلبہ مدارس کا مزید فائدہ ہو اور شکر نعمت کا بڑا موقع فراہم ہو۔

---

[1] جواھر الفقہ ۲/۲۸۸ [2] جواھر الفقہ ۲/۲۷۹ - ۲۸۰ -

[3] فتاوٰی دارالعلوم دیوبند ۲/۱۷۹

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے کہ:

"جس زمین کی مالگذاری دی جاتی ہے تو مال گذاری کے اوپر اس کا مدار نہیں۔ اگر کوئی زمین عشری ہو اور اس پر مالگذاری مقرر کر دی جائے تو وہ عشری رہے گی"[1]

اور ج ۶ صـ ۱۹۲ میں ہے: "عشری زمین میں سرکاری محصول لینا مُسقطِ عشر نہیں احتیاطاً۔ ہاں اگر زمین عشری نہ ہو بلکہ خراجی ہو تو محصول دے دینا کافی ہے۔ یعنی عشر اس میں واجب نہیں"۔

اور جلد ۶ صـ ۱۶۱ میں ہے: کہ جو کچھ سرکار محصول لیتی ہے وہ خراج نہیں کہلاتا۔ جہاں عشر واجب ہوتا ہے وہاں کل پیداوار کا عشر واجب ہوتا ہے کچھ وضع نہیں ہوتا۔ اور جن اراضی میں پانی کا محصول دیا جائے ان پر نصف عشر۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ جواہر الفقہ میں لکھتے ہیں کہ:

"کوئی حکومت خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم اگر زمینداروں یا کاشتکاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس وصول کرتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائیگی سے عشر ادا نہ ہوگا۔ بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں، اور اس کے مصرف پر صرف کریں۔ اور یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے زکوٰۃ یا عشر ادا نہ ہوگا"۔[2]

اور جلد ۲ صـ ۲۰۵ میں ہے کہ:

"سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے عشری ساقط نہیں ہوتا (یعنی عشری زمین سے)"

واضح ہو گیا کہ سرکار جو مالگذاری زمین کی لیتی ہے وہ خراج نہیں۔ اگر عشری زمین ہے تو مالگذاری دینے کے باوجود عشر یا نصف عشر نکالنا واجب ہوگا ـــــــ ہاں اگر زمین خراجی ہے تو مالگذاری دیدینا کافی ہوجائیگا"۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینیں سرکاری کاغذات میں تلاش کرنے کے ذریعہ اگر خراجی ثابت ہوجائیں، یا زمینیں غیر مسلم سے خریدی ہوئی ہیں تو خراج واجب ہوگا۔

اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ جواہر الفقہ میں لکھتے ہیں کہ:۔

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوٰۃ یا عبادت تو نہیں لیکن زمینوں پر ایک شرعی حق ہے جس کا ادا کرنا عشر کے ادا کرنے کی طرح واجب ہے۔

---

[1] فتاوی دارالعلوم دیوبند ۶/۱۹۲ [2] جواھرالفقہ ۲/۲۰۵ [3] جواھرالفقہ ۲/۸/۲ ۔

اور جلد ۲ صفحہ ۲۸۴ میں ہے کہ:

ہندوستان کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر ان کے مصارف پر خرچ کریں جو ہندوستان میں موجود ہیں۔ مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبہ۔ فتویٰ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علماء ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔ اور یہ خراج مؤظف ہوگا جس کی مقدار واجب کی شرح مندرجہ ذیل ہے۔

مقدار واجب

عام قابل کاشت زمینوں میں ایک بیگھ کے قریب پر ایک درہم یعنی ۳ ۱/۲ ماشہ چاندی اور ساڑھے تین سیر گندم یا جَو کا واجب ہوگا۔

ترکاری کی ایک بیگھ کے قریب پر پانچ درہم۔ اور باغات پر دس درہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء یعنی زعفران جیسی قیمتی اشیاء۔ اور انگور دکھجور کے باغ جو گنجان نہ ہوں۔ اور دوسرے ہر قسم کے باغ اگرچہ گنجان ہوں، کا خراج اس اندازے لگایا جائے کہ پیداوار خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔[۱]

خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنی خراجی زمینوں کا خراج بطور خود نکال کر مصارف خراج مدارس اسلامیہ اور علماء وطلبہ پر صرف کرنا چاہیئے۔[۲]

اگر احتیاطاً ان زمینوں کا عشر نکال دیا جائے تو باعث خیر وبرکت ہوگا۔ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند جلد ۶ صفحہ ۱۶۹ میں ہے: "مگر مقتضاء احتیاط یہ ہے کہ مسلمان اپنی اراضی مملوکہ میں عشر نکالیں۔

جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات کھاد۔ دوا وغیرہ کی وجہ سے مقدار عشر میں کوئی کمی نہ ہوگی اور اصل پیداوار میں سے کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالا جائے گا۔ ان اخراجات کو اصل پیداوار سے منہا نہ کیا جائے گا ——— چنانچہ ملک العلماء امام کاسانی رح بدائع الصنائع[۳] میں لکھتے ہیں۔ نیز ہدایہ میں[۴] ہے:۔

"عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں سے نکالا جائے گا بونے۔ کاٹنے اور حفاظت ونگرانی کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جائیں۔

نیز فتاویٰ دارالعلوم دیوبند[۵] میں ہے:۔ درمختار کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جن اراضی میں عشر واجب ہے انہیں

---

[۱] جواھر الفقہ ۲/۲۸۷ [۲] ایضاً ۲/۲۸۸ [۳] ۳۲۳ بدائع ۲/۶۲ ھدایہ ۱/۱۸۳ [۵] فتاویٰ دارالعلوم ۶/۱۸۳

کل پیداوار کا عشر نکالنا واجب ہے۔ بدون وضع کئے اخراجات کے۔

اور جلد ۶ صفحہ ۱۸۱ میں ہے کہ زمین عشری ہے تو کل پیداوار کا دسواں حصہ دینا چاہئے۔ خرچ سرکاری وغیرہ منہا نہ کیا جائے۔ اور جلد ۶ ص ۱۸۵ میں ہے: کہ عشر میں مزدور کی مزدوری اور دیگر اخراجات کا حساب نہیں ہوتا۔ یعنی مزدوروں کی مزدوری وغیرہ کی وجہ سے عشر میں کمی نہ ہوگی۔ لہٰذا دسواں حصہ اس میں سے دینا چاہئے۔ اور جلد ۶ ص ۱۹۳ میں ہے: کہ یہ حقوق (یعنی اخراجات) منہا نہ ہوں گے بلکہ کل پیداوار کا عشر واجب ہوگا۔ **الغرض** کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنے کے بعد یہ سارے اخراجات ادا کئے جائیں۔

ملک العلماء امام کاسانی رح بدائع میں لکھتے ہیں کہ:

"اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا۔ مثلاً دونوں آدھے آدھ ہو یا ایک تہائی ہو اور دو تہائی ہو۔ اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔" [1]

علامہ شامی رد المحتار میں لکھتے ہیں کہ:

"زمین عشری میں اگر وہ زمین زراعت وبٹائی پر دے دی جائے تو عشر زمیندار و کاشتکار پر اپنے اپنے حصہ کے بقدر واجب ہوتا ہے۔ یعنی جس قدر غلہ جس کے حصہ میں آوے وہ اس کا عشر ادا کرے یہی مفتیٰ بہ قول ہے۔[2] اگر مالک اور بٹائی دار میں ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو عشر چونکہ عبادت ہے۔ اس لئے مسلمان پر تو اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا۔ اور غیر مسلم اہل عبادت نہیں۔ اس لئے اس پر عشر تو واجب نہ ہوگا۔ بلکہ اس پر خراج ٹیکس واجب کیا جائے اور ادا کرنے کو کہا جائے۔

اس کے لئے ابن ماجہ کی روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے المغنی[3] میں ذکر کیا ہے کہ حضرت علاء بن الحضرمیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو بحرین اور ہجر بھیجا تو میں اس باغ میں جاتا جو چند بھائیوں کے درمیان مشترک ہوتا جن میں ایک مسلمان ہو جاتا تو میں مسلمان سے عشر لیتا اور مشرک سے خراج۔

والحمد للہ وحدہ وصلی اللہ علی محمد وآلہ وصحبہ وسلم

---

[1] بدائع ۲/۶۳ [2] رد المحتار ۲/۵۵-۵۶ [3] المغنی لابن قدامہ ۲/۷۲۵۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

محور اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از: ————— مفتی افضل حسین صاحب، دارالعلوم الاسلامیہ، بستی

الحمد للّٰہ رب العلمین والصلاۃ والسلام علی من اذی الامانۃ والدین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین – امابعد!

اراضی عشری (۱) کوئی ملک اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی، یہ زمینیں عشری قرار پاکر ان پر عشر واجب ہوگا۔

۲—— یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے قاعدے کے لحاظ سے زمینوں کو پانچ حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ بیت المال اور چار حصہ مجاہدین میں تقسیم کردیا تو مجاہدان زمینوں کے مالک قرار پائیں گے اور شرعاً یہ زمینیں عشری ہوں گی، جیسے کہ خیبر کی زمینوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا۔

۳—— ایسی زمینیں جو ملک فتح کرنے کے وقت نہ کسی کی ملکیت تھیں اور نہ ہی قابل کاشت وزراعت، اگر اسلامی امیر کی اجازت سے ایسی زمین کو کسی غیر مسلم نے آباد کرلیا تو یہ زمین خراجی ہوگی اور اگر کسی مسلمان نے اس کا احیا کیا تو ایسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحمہ کے قول قرب و جوار پر ہوگا یعنی یہ اراضی موات اگر خراجی زمین کے قریب ہیں تو تبعاً اس کو بھی خراجی مانا جائے گا اور اگر عشری زمین کے

متصل ہیں تو اس کے تابع قرار دے کر اس کو عشری قرار دیا جائے گا۔

لیکن اگر قرب وجوار میں عشری اور خراجی دونوں طرح کی زمینیں ہوں تو یہ زمینیں عشری ہوں گی۔

ارض العرب وما اسلم اهله طوعاً اوفتح عنوة وقسم بين جيشا والبصرة ايضاً باجماع الصحابة عشرية لانه اليق بالمسلم - (۱)

قال (ای القدوری) وکل ارض اسلم اهلها اوفتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهی ارض عشر لأن الحاجة الی ابتداء التوظيف علی المسلم والعشر اليق به لما فيه من معنی العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج - (۲)

اس عبارت میں ایسی زمینوں کے عشری ہونے کی دلیل بھی آگئی - کما لا یخفیٰ۔

تیسرے نمبر سے متعلق حوالہ درمختار کی مندرجہ ذیل عبارت ہے :

وموات احياذمی باذن الامام او رضخ له خراجی ولواحيا مسلم اعتبر قربه ماقارب الشئ يعطی حکم وتحته فی الشامية. ای قرب ما احياه ان کان الی ارض الخراج اتی کانت خراجية وان کان ان العشر اقرب فعشرية (نهر) - وان کانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عندابی يوسف رح واعتبر محمد رح الماء فان احياها بماء الخراج فخراجيه والا فعشرية (بحر) وبالاول يفتی درمنتقی - (۳)

اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں دو قول ہیں لیکن مفتی بہ حضرت امام ابو یوسف رح کا قول ہے۔

اراضی خراج

۱۔ اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا لیکن امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مسلمانوں اور مجاہدین پر تقسیم نہیں کیا بلکہ مالکان سابق کی ملکیت بدستور باقی اور قائم رکھی تو یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ جیسے کہ شام وعراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہی عمل رہا۔

---

(۱) الدرالمختار علی الرد المحتار ۲/۳۵۵ باب العشر والخراج (۲) هدايه ۲/۵۴۰،۵۴۱

(۳) شامی ۲/۳۵۹ - نعمانیه - باب العشر والخراج -

فان المسلمین افتتحوا ارض العراق والشام ومصر ولم یقسموا شیئا من ذلک بل وضع عمرؓ علیها الخراج ولیس فیها خمس۔ (۱)

۲ــــ یا کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات حسب شرائط صلح قرار پائیں گے اگر صلح نامہ میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں بھی ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور ان کی زمینیں ہمیشہ ہمیش خراجی رہیں گی کیونکہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں، ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔ دونوں صورتوں سے متعلق حوالہ درمختار کی یہ عبارت ہے:

وسواد العراق وما فتح عنوة ولم یقسم بین جیشنا الا مکة سواء اقر اھلہ علیہ أو نقل الی الکفار آخر او فتح صلحا خراجیة لانہ الیق بالکافر۔ (۲)

ہاں مکہ کی زمین اس ضابطہ سے مستثنیٰ ہے، مکہ باوجودے کہ قہراً فتح ہوا اور اس کی زمینوں پر ان کے اہل کی ملکیت کو برقرار رکھا گیا پھر بھی ان کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا ہے۔

صاحب بدائع نے فرمایا کہ اس معاملے میں قیاس کو اس لیے ترک کر دیا گیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمین پر خراج عائد نہیں فرمایا اس لیے مکہ کی زمینیں عشری ہیں۔

علامہ شامی رح نے بھی "الا مکة" کے تحت اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے:

قال: فانھا وان فتحت عنوة لکنھا عشریة لأنھا من جزیرة العرب۔ (۳)

صاحب ہدایہ نے اس کے متعلق مزید وضاحت فرمائی ہے۔ عبارت درج ذیل ہے:

لان النبی علیہ السلام والخلفاء الراشدین رض لم یاخذوا الخراج من اراضی العرب ولانہ بمنزلة الفیء فلا یثبت فی اراضیھم کما لا یثبت فی رقابھم وھذا لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اھلھا علی الکفر کما فی سواد العراق ومشرکوا العرب لا یقبل منھم الا الاسلام والسیف۔ (۴)

---

(۱) شامی ۴/۲۵۵ باب العشر والخراج (۲) الدر المختار علی الرد المحتار ۴/۲۵۵

(۳) شامی ۴/۲۵۵ (نعمانیہ) (۴) ھدایہ ۲/۵۷۰ باب العشر والخراج

اسی طرح بعض استثنائی صورتیں اور بھی ہیں، مثلاً شہر بصرہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں آباد کیا گیا یہ ارض موات (یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے محنت کر کے اسے قابل کاشت بنایا لیکن اس کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں کے متصل ہے ایسی صورت میں امام ابو یوسف رح کے قول کا تقاضہ یہ تھا کہ بصرہ کی قابل کاشت زمینوں پر جن کا احیا مسلمانوں نے اپنی محنت سے کیا خراج عائد ہو۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کی موجودگی میں ان زمینوں پر عشر عائد کیا جس کی بنیاد پر اس ضابطہ کو ترک کر دیا گیا۔

فی الدر علی الرد۔ والبصرة ایضاً باجماع الصحابة عشرية۔

قال الشامی تحته : والقیاس ان تکون خراجیة عند ابی یوسف رح لانها بقرب ارض الخراج لکنه ترك القیاس باجماع الصحابة رضی الله عنهم۔ (۱)

وایضاً والبصرة احیاها المسلمون لأنها بنیت فی ایام عمر بن الخطاب رضی الله تعالیٰ عنه وهی فی حیز ارض الخراج فقیاس قول ابی یوسف ان تکون خراجیة۔ (۲)

پس زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عام ضابطہ تو وہی ہے جو مذکور ہوا۔ البتہ بعض مواقع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرام کے اجماع کی بنا پر کسی قدر مختلف استثنائی صورتیں بھی پیش آئی ہیں۔

عشر و خراج کے درمیان بنیادی فرق

عشر و خراج میں یہ بات تو مشترک ہے کہ شریعت اسلام کی جانب سے زمینوں پر عائد ٹیکس کی حیثیت دونوں میں ہے البتہ خراج صرف ٹیکس ہے جبکہ عشر میں ٹیکس کا معنیٰ ہوتے ہوتے عبادت کا معنیٰ بھی ہے، پس عشر میں دو حیثیتیں ہیں۔ ٹیکس اور عبادت اور خراج کے اندر صرف ایک حیثیت یعنی ٹیکس ہے۔

دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ عشر کے ابتداءً واجب ہونے کے لیے اسلام کی شرط ہے جب کہ خراج مسلم، کافر اور ذمی سب پر واجب ہو سکتا ہے۔

بدائع الصنائع میں وجوب عشر کی شرائط کے بیان میں ہے :

احدها الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا یبتدأ بهذا الحق الاعلی

---

(۱) شامی ۲/۲۵۲ (نعمانیہ) (۲) شامی صفحہ مذکور۔

المسلم بلاخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافرليس من اهل وجوبها ابتداء فلايبتدأ به عليه۔ (۱)

وفی الشامیة: لانها تکون خراجية اذا لم يسلم اهلها سواء فتحت عنوة ومن على أهلها بها اوصلحا و وضع عليهم الجزية۔ (۲)

عشر و خراج میں عملی فرق بھی ہے، چنانچہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ مالکِ زمین کی غفلت اور سستی سے ایسا ہوا ہو کہ قابلِ کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا اس پر عشر لازم نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر تو پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔

حالاں کہ خراج قابلِ کاشت زمین پر عائد ہے اگر مالک نے غفلت برتی اور قابلِ زراعت و کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو اس حالت میں بھی اس پر خراج لازم ہوگا۔ پس خراج عائد ہونے کے لیے زمین کا قابلِ کاشت ہونا ضروری ہے البتہ خراج کی ایک دوسری قسم خراج مقاسمہ (یعنی بٹائی) ہے۔ اس صورت (یعنی زمین کے قابلِ کاشت ہونے کے باوجود اپنی کوتاہی اور غفلت سے کاشت نہیں کیا) میں خراج معاف ہو جائے گا، کیوں کہ مقاسمہ کا تعلق پیداوار سے ہے جب وہ یعنی پیداوار نہیں تو خراج بھی واجب نہیں ہوگا۔

فی الشامیه: ومما هو مصرح به أن خراج المقاسمة لايلزم بالتعليل فلاشئ على الفلاح لو عطلها وهو غير مستاجرلها ولا جبر عليها بسببها وبه علم ان بعض المزارعين اذا ترك الزراعة وسكن مصرا فلاشئ عليه فما تفعله الظلمة من الاضرار به حرام صرح به فى البحر والنهر۔ (۳)

وايضًا: وقد تقرر أن خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج ولذا يتكرر بتكرر الخارج فى السنة۔ (۳)

اور خراج مؤظف کا وجوب زمین کے قابلِ کاشت ہونے پر ہی ہوجاتا ہے چاہے مالکِ زمین اپنی غفلت سے کاشت نہ کرے۔

---

(۱) بدائع ۲/ (۲) شامی ۳/۲۵۵ (نعمانیه)

(۲) شامی ۳/۲۵۶ (نعمانیه) (۳) ایضاً ۳/۲۶۰

فی الدر المختار علی الرد المحتار: وخراج وظیفه ان کان الواجب شیئا فی الذمة یتعلق بالتمکن من الانتفاع بالارض کما وضع عمر رضی اللّٰہ عنه علی السواد لکل جریب ۔ (۱)

قال الشامی تحته: أنه یجب فی ذمته بمجرد تمکنه من الانتفاع بالارض لا یعین الخارج حتی لو تمکن من الزراعة وعطلها وجب بخلاف ما لو لم یتمکن۔(۲)

یہاں یہ بات بھی معلوم ہو جانا ضروری ہے کہ عشر کے معنی تو دسواں حصہ کے ہیں لیکن اس کے ضمن میں نصف عشر بھی داخل ہے، نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے مقدار واجب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیه ففیه نصف العشر(۳)

جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جس کو بڑے ڈول یا رہٹ وغیرہ سے سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔

لہٰذا جن زمینوں کی سیرابی ایسے پانی سے ہوتی ہو کہ اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے یا محنت کرنی پڑتی ہے، جیسے چاہی زمینوں میں یا نہری زمینوں میں جن کے پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے تو ایسی زمینوں کے پیداوار کا بیسواں حصہ ادا کرنا واجب قرار پاتا ہے۔

تنبیہ: امام اپنی رائے اور فیصلے سے جو خراج متعین کرے گا مالک زمین پر اس کی ادائیگی ضروری ہوگی، اب امام کو تبدیلی کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ علامہ شامی نے کافی نامی کتاب سے درج ذیل عبارت اس سلسلے میں نقل فرمائی ہے:

وفی الکافی ولیس للامام ان یحول الخراج الموظف الی خراج المقاسمة اقول وکذلک عکسه فیما یظهر من تعلیله لأنه قال لأن فیه نقض العهد وهو حرام۔(۴)

زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے میں فرق اس سے بھی ہوتا ہے کہ ملک مفتوح عنوۃ کی اراضی اگر مجاہدین پر تقسیم کردی گئی ہے تب تو عشری ہے ورنہ خراجی ہے خواہ وہ زمین انھیں کی ملکیت میں برقرار رہے جن کی ملکیت میں پہلے

---

(۱) الدر المختار علی الرد المختار ۴/۲۶ (۲) حوالہ مذکور (۳) شامی ۴/۲۵۵

(۴) شامی ۴/۲۶۲ - ثمانیہ

وہ زمین بھی یا دوسرے کفار کی ملکیت اس پر ہوگئی ہو۔(۱)

سواء اقر اهله عليه او نقل اليه كفارا خر وقال الشافعى تحته، واقر اهله عليه ليس بشرط فى كونها خراجية بل الشرط عدم قسمتها صرح بذلك فى شرح الطحطاوى كما فى النهر ولم يقيد كونها خراجية بان تسقى بماء الخراج لانه لا فرق بينه وبين ما اذا سقيت بماء العشر كما اذا قسمت بين المسلمين فانها عشرية وان سقيت بماء الخراج وانما التفصيل فى الفرق بين ما يسقى بماء العشر او بماء الخراج فى الارض المحياة لمسلم التى لم تقسم ولم يقر اهلها عليها.

عبارت مذکورہ بالا سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فرق کا مدار عشری اور خراجی پانی پر نہیں ہے بلکہ تقسیم وعدم تقسیم پر مدار ہے یعنی قہراً ملک فتح کیے جانے کے بعد اس کی زمینوں کو مجاہدین پر تقسیم کردیا گیا تو عشری ورنہ خراجی ہے۔ واللہ اعلم۔

فقد قال ابو يوسف فى كتاب الخراج: وهذه الارضون اذا قسمت فهى ارض عشر وان تركها الامام فى ايدى اهلها الذين قهر واعليها فهو حسن۔(۲)

عہد رسالت اور خلفاء راشدین کے اس بارے میں چند فیصلے

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو عشری قرار دیا، آپ کے بعد خلفاء راشدین اور سلطنت اسلامیہ کا بھی یہی حکم جاری رہا۔

واما ارض العرب فلانه لم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الخلفاء واخذ خراج من اراضيهم۔ (۳)

علامہ ابن عابدین شامی رح نے تقویم البلدان کے حوالے سے جزیرۃ العرب کے پانچ خطے مع طول وعرض شمار کرائے ہیں۔

فى مختصر تقويم البلدان جزيرة العرب خمسة اقسام: تهامة و نجد وحجاز وعروض ويمن۔

---

(۱) كما فى الدر المختار على الرد ۴/۲۵۵ (۲) شامى ۴/۲۵۵ (۳) ايضاً ۴/۲۵۴

یہ کل پانچ خطے ہیں۔اسی کے آگے علامہ موصوف نے ہر ایک خط کے طول وعرض کو تحریر فرمایا ہے۔(۱)

اسی طرح حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب عراق کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرام کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا۔

فان المسلمین افتتحوا ارض العراق والشام ومصر ولم یقسموا شیئاً من ذلک بل وضع عمر علیہا الخراج ولیس فیہا خمس۔(۲)

اسی طرح اراضی مصر و شام میں بھی جن پر مالکان سابق کو بدستور قائم رکھا گیا خراج کا حکم جاری فرمایا۔

وضع علی مصریین افتتحہا عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابۃ علی وضع الخراج علی الشام۔(۳)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے سالانہ ادا کیا کریں نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریقہ بعد تک جاری رہا۔

کما صالح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل نجران علی الف ومائتی حُلّۃ۔(۴)

لیکن ابوداؤد کی روایت میں " الفا حلۃ " ہے۔

نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس پر مصالحت فرمائی کہ ان سے مسلمانوں کی زکوٰۃ کا دوگنا لیا جائے اور یہ معلوم ہے کہ مسلمانوں پر زکوٰۃ الارض عشر ہے، لہٰذا ان سے دوگنا عشر وصول کیا جائے گا۔ مصرف اس کا وہی ہوگا جو خراج کا ہوتا ہے چاہے اس کا نام وہ عشر ہی رکھ لیں۔

ونصاریٰ بنی تغلب یوخذ من اموالھم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صالحھم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ قال عمر رضی اللہ عنہ ھذہ جزیۃ فسموھا ما شئتم ولھذا تصرف مصارف الجزیۃ۔(۵)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارض موات کے بارے میں فیصلہ کیا کہ جس نے اس کو قابل کاشت بنا لیا وہ اس کی ہوگئی۔اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار حضرت امام ابویوسف رح کا قول ہے جو پہلے مذکور ہوا لیکن

---

(۱) شامی ۳/۲۵۳ (۲) شامی ۳/۲۵۵ (۳) ھدایہ ۲/۵۷۰ (۴) ھدایہ، باب الجزیۃ ۲/۵۷۴

(۵) ھدایہ ۲/۵۷۹

اس میں یہ بھی شرط ہے کہ امام وقت کی اجازت سے اس کو قابل کاشت بنایا ہو۔

لان الاحیاء یتوقف علی اذنہ۔ (۱)

فی المشکوٰۃ: عن عائشۃ رضی اللّٰہ عنہا عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال من عمّر ارضا لیست لاحد فھو احق قال عروۃ قضی بہ عمر فی خلافتہ۔ رواہ البخاری۔

جس ملک کو جنگ اور لڑائی کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو اس ملک کی زمینوں کے بارے میں امام المسلمین کو یہ اختیار حاصل ہے کہ پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کرنے کے بعد باقی چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردے اور یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ مالکان سابق کی ملکیت کو برقرار رکھتے ہوئے ان پر خراج عائد کردے۔

قال فی البدائع من الغنیمۃ: اما الاراضی فللامام فیہ خیار ان شاء خمسہا ویقسم الباقی بین الغانمین لما بینا وان شاء ترکہا فی ید اہلہا بالخراج وجعلہم ذمہ (الی قولہ) وھذا عندنا وعند الشافعی رح للامام ان یترک فی ایدیہم بالخراج بل یقسمہا لنا اجماع الصحابۃ رض فان سیدنا عمر لما فتح سواد العراق ترک الاراضی فی ایدیہم وضرب علی رؤسہم الجزیۃ وعلی اراضیہم الخراج بمحضر من الصحابۃ الکرام ولم ینقل انہ انکر علیہ منکر فکان ذلک اجماعًا منہم۔ (۲)

وقال الجصاص فی سورۃ الحشر ویدل علیہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فتح مکۃ عنوۃ ومنّ علی اہلہا فاقرھم علی املاکہم فقد حصل بدلالۃ الآیۃ واجماع السلف والسنۃ تخییر الامام فی قسمۃ الاراضین او ترکہا ملکا لاھلہا ووضع الخراج علیہا۔ (۳)

محور دوم

اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

محمد بن قاسم ثقفی کے زیر قیادت سندھ کی فتح خلیفۃ المسلمین ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں

---

(۱) شامی ۳/۲۵۹ (۲) البدائع ۷/۱۱۸ (۳) احکام القرآن ۳/۵۳۱

حجاج بن یوسف وائسرائے عراق کے زیر اہتمام عمل میں آئی، اس خطہ کے فتح ہو جانے کے بعد محمد بن قاسم ہی کو اس کا عامل اور گورنر مقرر کر دیا گیا اور حجاج بن یوسف کے واسطہ سے امیر المومنین کے احکام اور قانون اسلامی یہاں جاری کیے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" میں اس کا پورا ثبوت فراہم کیا ہے، چنانچہ مولانا موصوف نے تحریر فرمایا ہے:

"عام طور پر پورے خطہ سندھ کی فتوحات صرف دو ہی صورتوں سے ہوئی، کہیں صلح و امن سے اور کہیں جنگ و جہاد سے ان میں سے جو بلاد صلح کے ساتھ فتح ہوئے ان میں تو محمد بن قاسم نے شرعی حکم کے موافق شرائط صلح کی پابندی کی ان کی اراضی اور اموال پر کوئی تصرف مطلقاً نہیں کیا۔ ہر شخص اپنی اپنی املاک منقولہ اور غیر منقولہ پر بدستور سابق مالک اور متصرف رہا، البتہ شرعی قاعدہ کے مطابق ان کی زمینوں پر خراج اور افراد پر جزیہ کی معمولی رقم مقرر کر دی گئی۔

اور جو بلاد عنوۃً (قہراً) جنگ کر کے فتح کیے گئے ان کی اراضی مملوکہ میں بھی صرف وہ زمینیں جو مفتوح راجہ کی ملک اور شاہی مقبوضات تھیں ان کو تو اراضی بیت المال میں داخل کیا گیا جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق میں شاہ کسریٰ اور اس کے متعلقین کی مملوکہ اراضی کو بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا تھا باقی زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت برقرار و بدستور رکھ کر خراج شرعی مقرر کر دیا، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عام اراضی عراق و شام و مصر کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا۔"(۱)

اراضی مفتوحہ پر خراج کا حکم اسی وقت لاگو کیا جا سکتا ہے جب کہ مالکان سابق کی ملکیت اس پر اسی طرح برقرار رکھی جائے جس طرح سے پہلے تھی۔ اس لیے کہ اگر ان کا قبضہ مالکانہ ہٹا دیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو فاتحین میں تقسیم ہو کر ان کی ملک ہو جائیں ایسی صورت میں ان کی زمینوں پر عشر واجب ہو گا اور یا تو ان کا قبضہ ہٹانے کے بعد ان زمینوں کو بیت المال میں داخل کیا جائے تو ایسی صورت میں ان زمینوں پر نہ تو عشر ہے اور نہ خراج۔

" فی الشامیة : وهذا نوع ثالث یعنی لا عشریة ولا خراجیة من الاراضی تسمی ارض المملکة واراضی الحوز وهو مامات اربابه بلا وارث وآل بیت المال او فتح عنوة

---

(۱) منقول از اسلام کا نظام اراضی / ۵۹-۵۸۔

وابقی للمسلمین الی یوم القیامۃ۔ (۱)

لہٰذا اراضی سندھ پر محمد بن قاسم کا خراج کا حکم اس بات پر صریح دلیل ہے کہ عام زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھی گئی۔ مفتوح راجہ کی جملہ املاک اور مقبوضات کو بیت المال میں داخل کرلینا اس کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے عمل سے جو انھوں نے عراق میں شاہ کسریٰ کی زمینوں کے ساتھ کیا ثابت ہوتا ہے کہ شاہی مقبوضات کو داخل بیت المال کیا اور بقیہ زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھتے ہوئے ان پر خراج شرعی مقرر کیا۔

حجاج بن یوسف کی جانب سے محمد بن قاسم کے پاس جو فرامین و احکام بھیجے گئے ان کو نقل کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رح نے اسی کتاب میں جو تحریر فرمایا ہے اس کو بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے فتح بیرون کے بعد محمد بن قاسم کے نام حجاج کا خط پہونچا جس میں لکھا تھا۔

"اہل بیرون کے ساتھ نہایت نرمی اور دلدہی کا سلوک کرو، ان کی بہبودی کے لیے کوشش کرو، لڑنے والوں میں جو تم سے امان طلب کرے اس کو ضرور امان دو، جو وعدہ کسی سے کرو اس کو ضرور پورا کرو۔ تمھارے قول و فعل پر سندھ والوں کو پورا پورا اعتماد و اطمینان ہونا چاہیے۔" (۲)

فتح سیوستان کے بعد حجاج کا فرمان آیا کہ

"جو تم سے جاگیر و ریاست طلب کرے تم اس کو ناامید نہ کرو۔ التجاؤں کو قبول کرو، امان دعوے رعایا کو مطمئن کرو، تم راجاؤں سے جو عہد کرو اس پر قائم رہو، جب وہ مالگذاری دینے کا اقرار کرلیں تو ہر طرح ان کی اعانت کرو۔ جو شخص توحید الٰہی کا اقرار اور تمھاری اطاعت کرے اس کے مال و اسباب اور ننگ و ناموس کو برقرار رکھو، لیکن جو شخص اسلام قبول نہ کرے اس کو صرف اس قدر مجبور کرو کہ تمھارا مطیع ہو جائے۔" (۳)

تنبیہ خراج و مالگذاری ان لوگوں پر عائد کرنا اس کی دلیل ہے کہ حجاج بن یوسف نے سندھ کے ہندو باشندوں کا ان کی اراضی پر بدستور مالک و قابض رہنا تسلیم کرلیا تھا، ورنہ تقسیم بین الغانمین کی صورت میں عشر ہوتا اور اراضی کے بیت المال میں داخل ہونے کی صورت میں نہ عشر نہ خراج۔ (۴)

---

(۱) شامی ۳/۲۵۶ (۲) آئینۂ حقیقت ۱/۱۰۳ (۳) ایضاً (۴) اسلام کا نظام اراضی از مفتی محمد شفیع رح ۶۴/

محمد بن قاسم نے خود حفاظت اموال و اراضی کا اعلان عام کرا دیا تھا، چنانچہ جو علاقے اب تک فتح نہیں ہوئے تھے ان میں یہ احکام بھجوا دیئے کہ جو شخص اطاعت قبول کرے گا اور پُرامن رہنے کا یقین دلائے گا اس کی تمام خطائیں معاف کر دی جائیں گی اور کسی قسم کی باز پرس اس سے نہ ہو گی۔ (۱)

نیز برہمن آباد کی فتح کے بعد محمد قاسم نے اعلان عام کر دیا جو لوگ امراء کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں ان سے چودہ تولہ اور جو دوم درجہ کے خوشحال لوگ ہیں ان سے سات تولہ اور عوام سے پونے چار تولہ چاندی سالانہ بطور جزیہ وصول کی جائے گی، جو اسلام قبول کرے گا وہ اس جزیہ سے معاف کر دیا جائے گا، اس سے اسلامی قانون کے موافق زکوٰۃ لی جائے گی۔ جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے گا نہ ان کے مندروں اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جاتے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی نہ مکان و اموال کو کسی قسم کا نقصان پہنچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مالگذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا، وغیرہ۔ (۲)

یہاں پر اس خلاصہ کلام کو نقل کر دینا بھی مناسب معلوم ہو رہا ہے جس کو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" میں اپنی خداداد بصیرت اور علمی واقفیت سے تحریر فرمایا ہے۔

"مذکورالصدر شاہی فرامین اور محمد بن قاسم کے اعلانات سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ پورے ملک سندھ کی اراضی مملوکہ پر ہندو مالکان اراضی کا مالکانہ قبضہ بدستور قائم رکھا گیا ہے خواہ وہ شہر صلحاً فتح ہوئے یا عنوۃً وقہراً۔ اسلامی حکومت نے قبضہ یا توان زمینوں پر کیا جو غیر مملوک تھیں یا ان زمینوں پر جو شاہی مقبوضات تھیں یا وہ اراضی جو بیت المال میں شامل ہوئیں جن کے مالک لاوارث ہو گئے یا مفقود ہو گئے اور ان کے کسی وارث کا بھی پتہ نہ چلا۔ انہی زمینوں میں سے کچھ مسلمانوں کو جاگیریں دی گئیں۔ اب ملک سندھ کی اراضی جو مسلمان کی ملکیت میں آئیں اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ اراضی جو کسی شخص کو سلطان کی طرف سے بطور جاگیر مالکانہ صورت دے دی گئی اور یا وہ جو ہندو مالکان اراضی سے خریدی گئی۔ (۳)

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) آئینہ حقیقت نما از اکبر شاہ نجیب آبادی ۲۰۹۔ منقول از اسلام کا نظام اراضی ۲۱۰

(۲) آئینہ حقیقت نما ۲۰۵ ملخصاً (۳) منقول از اسلام کا نظام اراضی ۲۲۲ باب دوم

الغرض سندھ کی فتح ہو جانے کے بعد اس کی زمینوں پر خراج کا حکم عائد کیا گیا۔

قد ثبت فی کتب التاریخ ان فتح السند کان فی سنۃ ثلاث وتسعین وکان عنوۃ الا مردم چنہ (اسم موضع) اسلموا طوعاً ماصرحوا بہ فی التاریخ۔ (۱)

بیاض واحدی میں شیخ ابوالحسن رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ "رفع الفریہ" کے حوالے سے نقل کیا ہے:

وما سمعت من احدھا وما وجدت من کتاب ان محمد بن القاسم وضع العشر علیٰ ارض السند ولو وضع لنقل۔ (۲)

فتح سندھ کی تکمیل کے بعد بقیہ ممالک ہند کی فتوحات کا مسئلہ تقریباً تین سو سال بعد شروع ہوا، اس سلسلہ کی سب سے پہلی کڑی سلطان محمود غزنوی ہیں ان کے اور ان کی اولاد کے ہاتھوں مختلف بلاد فتح ہوئے اور بعد کے سلاطین نے فتح کا سلسلہ اسی طرح جاری رکھا۔

فتوحات چند نوع پر ہوئیں۔

(۱) یہ صورت بھی پیش آئی کہ اول فتح کے وقت لوگ مسلمان ہو گئے اور ان لوگوں کو ان کی زمینوں کا مالک بدستور قائم رکھا گیا لیکن یہ صورت بہت کم پیش آئی ہے۔

(۲) بعض ممالک ہند صلح کے ساتھ بھی فتح ہوئے ہیں ان کے ساتھ صلح کی شرائط اور دستور کے مطابق عمل کیا گیا۔

(۳) کچھ ممالک ہند لڑائی اور جنگ سے بھی فتح ہوئے ہیں اس صورت میں امام المسلمین کو تین اختیارات حاصل ہیں

۱۔ چاہے تو ان زمینوں کو غانمین میں تقسیم کر دے، پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کرنے کے بعد۔

۲۔ اراضی مملوکہ کو تقسیم کیے بغیر کل یا بعض زمینوں کو بیت المال کے لیے مخصوص کرے پھر اس کی کاشت وغیرہ کا انتظام بیت المال کی طرف سے ہو۔

۳۔ مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم اور باقی رکھ کر ان کی زمینوں پر خراج عائد کر دے۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس کی تصریح ان لفظوں میں کی ہے:

---

(۱) منقول از جواھر الفقہ جلد ثانی بحوالہ شیخ ابوالحسن سندھی رح

(۲) منقول از کتاب مذکور / ۲۵۵

"فتوحات ہند کی پوری تفاصیل میں پہلی صورت تو ایک جگہ بھی نظر نہیں آئی کہ اراضی مفتوحہ کو غانمین میں تقسیم کیا گیا ہو اور دوسری صورت بھی اس طرح تو کہیں پائی نہیں جاتی کہ مفتوح ملک کی پوری زمینوں کو مالکان سابق کی ملکیت سے نکال کر بیت المال میں داخل کر لیا گیا ہو، البتہ جو زمینیں مفتوح راجاؤں کی ملک خاص اور شاہی مقبوضات تھیں ان کو کہیں کہیں حکومت اسلامیہ کے قبضہ میں بحکم اراضی بیت المال رکھا گیا ہے، جس کی نظیر فتح عراق کے وقت حضرت فاروقِ اعظم رض کے عمل میں بھی پائی جاتی ہے اور فتوح سندھ میں محمد بن قاسم کے عمل میں بھی۔

باقی تمام اراضی مفتوحہ میں تیسری قسم کا اختیار فاتح سلطان نے نافذ کیا ہے یعنی مالکان سابق کو ان کی ملکیت اراضی پر بدستور قائم رکھ کر زمینوں پر خراج مقرر کر دیا گیا۔

مالکان سابق کے تمام مالکانہ تصرفات جائز و برقرار رکھے گئے، یہی وہ معاملہ ہے جو حضرت فاروق اعظم رض نے عراق، شام، مصر کی اراضی کے ساتھ بمشورۂ صحابہ رض اختیار فرمایا اور یہی صورت فاتح سندھ حضرت محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ نے تمام ممالک سندھ میں اختیار فرمائی۔" (۱)

اسی کتاب کے صـ۸۲ پر حضرت رح نے تاریخی جائزہ کا خلاصہ ان الفاظ میں تحریر کیا ہے؛

"فتوحات ہند کے تفصیلی مطالعہ اور تصریحات منقولہ بالا کے اجمالی استحضار سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ مسلم فاتحین سندھ و ہند نے باشندگان ملک کی عام اراضی مملوکہ پر نہ بیت المال کا مالکانہ قبضہ کیا اور نہ غانمین و مجاہدین میں تقسیم کیں بلکہ باشندگان ملک اپنی اپنی مملوکہ زمینوں پر بدستور مالک و متصرف رہے جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک عراق، شام، مصر کی زمینوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوا ہے اور سلسلہ فتوحات محمود غزنوی سے شروع ہو کر سلطان علاؤ الدین خلجی پر تمام ہوا، اور ابتدائے فتح میں جو احکام و معاملات اراضی کے متعلق نافذ ہوتا تھے، وہ اس وقت تک ہو چکے۔ اس کے بعد اراضی مملوکہ کی ملکیت میں سرکاری تغیر و تبدل کا حق خود سلطان فاتح کو بھی نہیں رہا، بعد کے آنے والے سلاطین کو تو کیا ہوتا۔ امام ابو یوسف رح کی کتاب الخراج میں ہے:

ولیس للامام ان یخرج شیئاً من ید احد الا بالحق ثابت معروف. (بحوالہ شامی)

اس لیے تاریخ ہند کا وہ حصہ جس پر عام احکام اراضی موقوف ہیں وہ علاء الدین خلجی کے دور پر تمام ہو جاتا ہے، بعد کے

---

(۱) منقول از اسلام کا نظام اراضی /۳۰۲،۳۰۳

سلاطین کا عمل و تعامل ملکیت اراضی کے بارے میں نہ کوئی شرعی حجت ہے اور نہ اراضی کے احکام شرعیہ پر اس کا کوئی معتد بہ اثر ہے۔"

اراضی ہند کی نوعیت بعہد انگریز

انگریزوں نے ہندوستان میں جب اپنا قبضہ پورے طور پر جما لیا تو آہستہ آہستہ مسلمانوں کے بنائے ہوئے قانون کو توڑ کر اپنا قانون جاری کرنے کی ناپاک کوشش کرنے لگے، لیکن یکبارگی پورے قانون کو بدل دینا ان کے لیے مشکل معلوم ہوا۔ اس لیے انھوں نے بھی ابتدائی عہد سلطنت میں بہت سی جگہوں میں تحصیل مالگذاری کا پرانا طریقہ جو عہد اسلامی میں رائج تھا اختیار کیا۔

پھر جس طرح عہد اسلامی میں بہت سے جاگیردار جو مالگذاری وصول کر کے اس کا کوئی حصہ (تہائی یا چوتھائی وغیرہ) اپنی ذاتی ضروریات پر خرچ کرنے اور باقی اپنی فوج پر خرچ کرنے کے مجاز ہوتے تھے وہ ظلم و زیادتی سے خود زمین کے مالک بن جاتے اور اصل مالک زمین کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا اسی طرح دور انگریزی میں بھی بعض علاقوں میں یہ جاگیردار خود مالک و مختار بن جاتے اور قانون انگریز ان کو مالک تسلیم بھی کر لیتا، جبکہ یہ جاگیردار عہد اسلامی میں قانوناً صرف اتنا اختیار رکھتے تھے کہ مالگذاری کا ایک حصہ اپنی ضروریات میں خرچ کریں اور زمین پر ملکیت اصل مالک جس کو زمیندار کہا جاتا تھا اس کی رہے گی، مالگذاری ادا کرنے کے بعد باقی منافع ارض کا مستحق بھی اصل مالک ہوگا۔

لیکن آہستہ آہستہ اس قانون کو اس طرح بدلا گیا کہ زمینداروں کے علاوہ جو کاشتکار ہوتے تھے حکومت انگریز نے زمینوں میں سے ان کو بھی حقوق دینے کا قانون بنایا۔ اس جگہ ہم حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رح کی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" کا وہ حصہ نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو تاریخ کی مستند کتابوں کے منقبسات سے مستفاد ہوتا ہے۔

(۱) انگریزوں نے ہندوستان پر قبضہ کے وقت مالکان اراضی کو اپنی اپنی ملکیت پر برقرار رکھا اور یہ مالکان اراضی زمیندار کہلاتے ہیں۔

(۲) تحصیل مالگذاری میں بھی بہت سے علاقوں میں پرانا طریقہ جاگیرداری یا بالفاظ دیگر ٹھیکہ داری کا جاری رکھا۔

(۳) بعض صوبوں مثل بنگال میں یہ تعلقہ دار جو درحقیقت مالکان اراضی نہیں بلکہ ٹھیکیدار تھے سلطنت کی ابتدائی گڑبڑ میں خود مالک زمین بن بیٹھے اور قانون نے بھی ان کو مالک تسلیم کر لیا اسی لیے بنگال میں تعلقہ داروں کو زمیندار کہنے لگے۔

(۴) اس عہد میں خود کاشت کار زمینداروں کے بجائے ایک دوسرے طریقے نے زیادہ رواج پایا جس کو زمیندار اور کاشت کار کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور زمیندار و کاشت کار کی اس تفریق نے کاشت کاروں کی طرف سے مطالبہ حقوق کے جھگڑے اور کسان سبھا وغیرہ پیدا کیں اور کاشت کاروں کے حقوق کے لیے قانون بنے۔ انگریزی عہد سے پہلے حقیقت اراضی زمیندار اور پھر سرکار کے لیے مخصوص تھی اور چوں کہ عموماً دستور خود کاشت کا تھا اس لیے زمیندار ہی کاشتکار بھی تھے اور کہیں لگان پر زمین دینے کا طریقہ رائج بھی ہو جب بھی سرکاری کاغذات میں کاشتکار کا زمیندار سے علیحدہ کوئی منصب حقیقت اراضی میں نہیں تھا۔ انگریزی عہد ۱۹۲۲ء میں نئے قانون نے حقیقت اراضی میں کاشتکار کا درجہ بھی مثل سہیم و شریک کے قائم کر دیا اور اب اس سلسلہ میں سرکار نے زمیندار کے ساتھ ایک تیسرا درجہ کاشت کار کا بھی قائم کر دیا۔ کاشت کار کے مستقل حقوق اور ان کا تحفظ ابتداءً اس لیے ضروری سمجھا گیا کہ جب خود کاشت کے بجائے لگان پر اراضی دینے کا رواج بڑھا تو زمین کی پیداوار پر اس کا ایک ناگوار اثر پڑا کیوں کہ کاشت کار اپنے عارضی ہونے کی وجہ سے زمین کے درست کرنے اور پیداوار بڑھانے میں اتنی محنت و مشقت صرف نہیں کرتے تھے جیسی خود مالک زمین کرتا، کیوں کہ اسے ہر وقت یہ خوف دامن گیر تھا کہ زمیندار جس وقت چاہے گا زمین مجھ سے چھڑا لے گا۔ اور اس کی ہمواری و قابل کاشت بنانے پر جو میرا روپیہ اور محنت صرف ہوگی اس کا صلہ مجھ کو نہ مل سکے گا حکومت نے پیداوار کے اس نقصان کی تلافی اور ترقی زراعت کے پیش نظر کاشتکار کے حقوق قائم کیے۔

انگریزی عہد کے اس نئے قانون نے کاشت کاروں کے حقوق کی رعایت کے نام سے زمینداروں کے حقوق چھیننا شروع کر دیے اور ظالم کو ظلم سے روکنے کے بجائے مظلوم بنا دیا۔

یعنی زمیندار اگر کاشت کاروں پر ظلم کرتے رہے ہوں تو اس کی صورت یہ نہیں تھی کہ زمینداروں کے حقوق غصب کیے جائیں بلکہ اس کی صورت یہ تھی کہ کاشت کاروں کا جو واجبی حق ہوتا اسے زمینداروں سے دلوایا جاتا۔

۱۹۲۲ء میں موروثیت وغیرہ کے نئے قانون نے تو کاشت کاروں کو اصل مالک قرار دے دیا اور زمیندار کو معطل کر دیا گیا۔

عشر وخراج کی حقیقت

از : ـــــــ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی جامعہ دارالسلام مالیر کوٹلہ۔

اسلام کا بنیادی فکر یہ ہے کہ یہ ساری کائنات ـــــــ روئے زمین جس کا ایک حصہ ہے۔ ایک اللہ کی سلطنت ہے۔ وہ اکیلا خود ہی اس کا پیدا کرنے والا بھی ہے۔ اور بلاشرکتِ غیرے اس کا مکمل فرماں روا اور حقیقی مالک بھی۔

اللہ کی زمین پر اللہ کی مخلوق انسان اللہ کی پیدائشی رعیت (BORN SUBJECT) ہے۔ اللہ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس زمین پر اپنی خلافت سے نوازا ہے۔ ہمارے پروردگار نے ایک محدود دائرے میں آزادیٔ عمل کا اختیار دیا ہے۔ آزادیٔ عمل کے یہ محدود اختیارات حاصل کردہ نہیں بلکہ تفویض کردہ (DELEGATED) ہیں۔

آزادیٔ عمل کے اختیارات استعمال کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ اپنی کائنات میں انسان کو کچھ چیزوں پر تصرف کرنے کا اختیار دیا ہے۔ یہ سب چیزیں جن پر انسان تصرف کرتا ہے اور اس کو ملتی ہیں۔ اللہ کی بخشش ہیں۔ قرآن مجید میں ہے۔

وابتغ فیما اٰتاک اللہ الدار الاٰخرۃ۔ (۱)

جو مال اللہ نے تجھے دیا ہے اس سے آخرت کا گھر بنانے کی فکر کر

(۱) سورۃ القصص پ ۲۰ آیۃ ۷۷۔

وآتوھم من مال اللہ الذی آتاکم۔ (۱)

اور انھیں اللہ کے اس مال میں سے دو جو اس نے تم کو عطا کیا ہے۔

یہ مال وزر، زمین، یہ باغ، یہ کھیت وغیرہ اللہ کی بخشی ہوئی نعمتیں ہیں۔ شکرِ نعمت کی نذر کا نام "زکوٰۃ" ہے جو دین کا اہم رکن اور مالی عبادت ہے۔

زکوٰۃ اسلام کی اس اقتصادی پالیسی کا ایک حصہ ہے کہ دولت کا بہاؤ مالداروں سے غریبوں کی طرف رہے۔ دولت منجمد نہ ہونے پائے گردش میں رہے۔ زکوٰۃ اسلام کے تربیتی نظام کا ایک اہم جزو ہے تاکہ انسان کا دل حبِ مال کی نجاست سے پاک وصاف ہو جائے۔

عشر

جس طرح سونے چاندی کی زکوٰۃ ہے اسی طرح زمین کی پیداوار کی بھی زکوٰۃ ہے۔ اسی کا اصطلاحی نام "عشر" ہے۔ قرآن مجید میں ہے۔

وھو الذی أنشأ جنّٰت معروشٰت وغیر معروشٰت والنخل والزرع مختلفًا أکلہ والزیتون والرمان متشابھا وغیر متشابہ۔ کلوا من ثمرہ إذا أثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا إنہ لا یحب المسرفین۔ (۲)

وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان (انگوری باغ) اور نخلستان پیدا کئے کھیتیاں اگائیں جن سے قسم قسم کے ماکولات حاصل ہوتے ہیں۔ زیتون اور انار کے درخت پیدا کئے جن کے پھل صورت میں مشابہ اور مزے میں مختلف ہوتے ہیں۔ کھاؤ ان کی پیداوار جبکہ یہ پھلیں۔ اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو اور حد سے نہ گزرو۔ کہ اللہ تعالیٰ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

مذکورہ آیت میں "وآتوا حقہ یوم حصادہ" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ پیداوار کی زکوٰۃ (عشر) کے لئے سال گزرنے کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ جس دن پیداوار حاصل کرلی جائے فوراً اس کا حق (عشر) ادا کر دیا جائے۔ ائمہ اربعہؒ کا اس پر اتفاق ہے۔ تفسیر مظہری میں ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع ہے۔ (۳)

---

(۱) سورہ نور، آیۃ ۳۳۔ (۲) الانعام ۱۴۱۔ (۳) تفسیر مظہری ۱/ ۳۵۳۔

پیداوار کے عمل میں انسان کی کوشش ضرور ہے مگر اس کوشش کا نتیجہ مہیا کرنا، اس کوشش کو نتیجہ خیز بنانا بیج کو کونپل اور کونپل کو درخت بنانا انسان کے بس میں نہیں ہے۔

أفرأيتم ما تحرثون ٭ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون۔(۱)

دیکھو تو جو کچھ تم کاشت کرتے ہو، کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم ہیں اُگانے والے؟

ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون۔ (۲)

(ہم نے زمین میں چشمے جاری کئے) تاکہ وہ درختوں کے پھل کھائیں، حالانکہ یہ پھل ان کے ہاتھوں نے نہیں بنائے وہ شکر نہیں کرتے۔

پیداوار کے عمل میں جو جانور کام آتے ہیں یہ وسائل وذرائع بھی اللہ کے دیئے ہوئے ہیں۔

أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون۔ (۳)

کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے ان کے لئے جانوروں کو اپنے ہاتھ سے بنا کر پیدا کیا، پھر بھی لوگ ان کے مالک بن رہے ہیں۔

"فهم لها مالكون" کے الفاظ سے بعطائے حق انسان کی انفرادی ملکیت کی طرف بھی اشارہ فرما دیا۔ بہر حال پیداوار کے قبضہ میں آتے ہی اس کا حق شکر عشر کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ عشر اہل اسلام کے ذمے ہے۔ غیر مسلم اس کے مخاطب نہیں ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون۔ (۴)

اے ایمان والو! اپنی کمائی اور ہماری عطا کردہ زمین کی پیداوار سے اچھا اور پاکیزہ مال (میری راہ میں) خرچ کرو۔ اس میں سے خراب اور ردی مال خرچ کرنے کا ارادہ بھی نہ کرو۔

حدیث میں ہے:

عن عبد الله بن عمر عن النبی صلی الله علیه وسلم قال ـــــ فیما سقت ـــــ

---

(۱) سورۃ الواقعہ آیت ۶۳-۶۴ — (۲) یٰسین ۳۵۔

(۳) یٰسین ۷۱۔ (۴) البقرۃ ۲۶۷۔

السماء والعيون أو كان عثريًا العشر وما سُقي بالنضح نصف العشر.(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو کھیت بارش کے پانی، چشمے یا تالاب وجوہڑ سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جو کھیت سیرابی کے سامان (رہٹ، اونٹ وغیرہ) سے سیراب ہو اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے۔

جابر بن عبد اللہ یذکر أنہ سمع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت الأنہار والغیم والعشور وفیما سُقی بالسانیۃ فیہ نصف العشر۔(۲)

حضرت جابر بن عبداللہؓ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا۔ آپؐ نے فرمایا جن کھیتوں کو نہریں اور بارش سیراب کریں اس میں دسواں حصہ ہے اور جن کو اونٹوں پر پانی لاکر سیراب کیا جائے ان میں بیسواں حصہ ہے۔

مذکورہ بالا احادیث سے عشر کی شرح دس فیصد اور پانچ فیصد معلوم ہوئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ پیداوار کم ہو یا زیادہ کسی نصاب کی قید کے بغیر اس میں عشر لازم ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر پیداوار چاہے غلہ ہو یا سبزی۔ پٹ سن وغیرہ زمین کی ہر وہ پیداوار جو بالقصد کی جاتی ہے اس پر اس کی زکوٰۃ الارض یعنی عشر ادا کرنا ہوگا۔

آثار سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

عن عمر بن عبد العزیز قال فیما أنبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر

أخرجہ عبد الرزاق ونحوہ من مجاھد وابراھیم النخعی۔(۳)

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت ہے کہ زمین کی ہر پیداوار پر چاہے کم ہو یا زیادہ عشر لازم ہوتا ہے۔

وعن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العسل فی کل عشرۃ أزُقٍّ زِقٌّ۔ رواہ الترمذی وقال فی اسنادہ مقال ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب کثیر شیئ۔(۴)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد کی پیداوار کے بارے میں فرمایا کہ ہر دس مشک پر ایک مشک عشر ہے۔

---

(۱) رواہ بخاری۔ مشکوٰۃ باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ الفصل الاول ص ۱۵۹ (۲) مسلم شریف باب فیہ العشر ونصف العشر ۲/۲۶
(۳) حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۵۸ (۴) مشکوٰۃ باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ الفصل الثانی ص ۱۵۹۔

بدائع الصنائع میں ہے۔

احدھما الإسلام وانہ شرط ابتداء ھذا الحق فلا یبتدأ بھذا الحق الاعلی علی مسلم بلاخلاف لأن فیہ معنی العبادۃ والکافر لیس من أھل وجوبھا إبتداء فلا یبتدأ بہ علیہ۔ (۱)

(عشر کے لئے) دیگر شرائط میں سے ایک شرط اسلام ہے اور یہ شرط (عشر کی) ابتداء اور آغاز کیلئے ہے۔ آغاز میں عشر صرف مسلم پر عائد ہوگا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ عشر میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہذا عشر مسلمان پر ہی ہوگا۔

اس سے آگے ہے کہ:

واما سبب فرضیتہ (العشر) فالأرض النامیۃ بالخارج حقیقۃ وسبب وجوب الخراج الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ أو تقدیرا حتی لو أصاب الخارج آفۃ فھلك لا یجب منہ العشر فی الأرض العشریۃ ولا الخراج فی الأرض الخراجیۃ لفوت النماء حقیقۃ وتقدیرا ولو کانت الارض خراجیۃ یجب الخراج لوجود الخارج تقدیرا ولو کانت ارض خراجیۃ أو غلب علیھا الماء بحیث لا یستطاع فیہ الزرعۃ أو سنجۃ أو لا یصل إلیھا الماء فلا خراج فیہ لعدم الخارج فیہ حقیقۃ وتقدیرا۔ (۲)

عشر کے فرض ہونے کا سبب قابل کاشت زمین ہے۔ اور خراج کا خارجی سبب بھی قابل کاشت زمین ہے یہ سبب حقیقی ہو یا تقدیری ہو۔ اگر کوئی آفت اوپر سے ایسی آجائے جو کھیتی کو ختم کردے۔ تباہ کردے تو عشری زمین میں عشر نہیں ہوگا۔ اور نہ خراج والی زمین میں خراج ہوگا۔ اس لئے کہ حقیقت میں اور تقدیرًا پیداوار متاثر ہوگئی۔ اور اگر زمین خراجی ہے (اور اس سے کوئی پیداوار حاصل نہیں کرتا ایسے ہی چھوڑ دیتا ہے) تو خراج واجب ہوگا۔ ہاں خراجی زمین میں اگر حقیقتًا پیداوار میں رکاوٹ پیدا ہو جائے مثلاً سیلاب آگیا۔ یا خشک سالی ہوگئی۔ سیرابی ممکن نہ رہی تو اس پر خراج نہ ہوگا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۴۔ (۲) ایضًا۔

عشر کے سلسلہ میں خلاصۂ بیان یہ ہے کہ:

۱ــــــ سونے، چاندی زکوٰۃ الاموال کی طرح زکوٰۃ الارض فرض ہے۔ (بالاتفاق)

۲ــــــ عشر صرف ٹیکس ہی نہیں بلکہ عبادت ہے (بالاتفاق)

۳ــــــ عشر مسلمانوں پر ہے غیر مسلموں پر نہیں ہے (بالاتفاق)

۴ــــــ زمین کی ہر پیداوار جو بالقصد پیدا کی جائے اس پر عشر ہے

۵ــــــ شہد پر بھی عشر ہے۔

۶ــــــ عشر کے لئے حولان حول (سال گزرنا) ضروری نہیں ہے۔ پیداوار جب حاصل کرلی جائے تو عشر کی ادائیگی فرض ہوجاتی ہے۔ (بالاتفاق)

۷ــــــ عشر کی دو شرحیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمادی ہیں ــــــ قدرتی پانی سے سیرابی ہو تو دس فیصد۔ اور سیرابی کے لئے اخراجات ہوں تو پانچ فیصد۔

۸ــــــ عشر کے لئے کوئی نصاب زکوٰۃ کی طرح مقرر نہیں ہے۔ پیداوار کم ہو یا زیادہ اس پر عشر دینا ہوگا۔

۹ــــــ عشر کے لئے "دین" سے فارغ ہونا شرط نہیں ہے۔

۱۰ــــــ عشر کے لئے عقل، بلوغ اور زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ پیداوار پر عشر ہے۔ (بالاتفاق)

عشر کے مندرجہ بالا مسائل میں درج ذیل نکات پر سب کا اتفاق ہے۔

۱ــــــ زکوٰۃ الارض "عشر" فرض ہے۔

۲ــــــ عشر صرف مسلمانوں پر فرض ہے۔

۳ــــــ عشر کے لئے سال گزرنے کی شرط نہیں ہے۔

۴ــــــ عشر صرف ٹیکس نہیں عبادت ہے۔

۵ــــــ عشر کے لئے عقل اور بلوغ کی اور ملکیت کی شرط نہیں ہے۔ وقف زمین کی پیداوار پر بھی عشر ہے۔ کیونکہ اصلاً عشر کا تعلق پیداوار سے ہے نہ کہ زمین سے۔

۶ــــــ شرح عشر دس فیصد اور پانچ فیصد پر سب کا اتفاق ہے کہ قدرتی پانی سے ہو تو دس فیصد۔ اور سیرابی کے لئے اخراجات ہوں تو پانچ فیصد۔

عشر کے جن مسائل پر ائمہ مجتہدین نے رائے کا اختلاف کیا ہے وہ یہ ہیں۔

۱ ——— ترکاریوں اور سبزیوں پر ائمہ اربعہ میں سے صرف امام ابوحنیفہ رح کے مسلک میں عشر ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین (امام ابویوسف و محمد رح) اس کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رح کے مسلک کی دلیل تو بخاری شریف کی وہ حدیث ہے جس میں عموم ہے۔ قرآن مجید کی آیات کا مفہوم بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر امام صاحب رح کی رائے سے اختلاف کرنے والے دلیل میں یہ حدیثیں پیش کرتے ہیں۔

عن معاذ أنہ کتب إلی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یسالہ عن الخضروات وھی البقول قال لیس فیہ شیئ۔ (۱)

حضرت معاذ رضی اللّٰہ عنہ روایت ہے کہ انھوں نے لکھ کر نبی کریم صلے اللّٰہ علیہ وسلم سے خضروات یعنی ترکاریوں کی زکوٰۃ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔

عن علی أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لیس فی الخضروات صدقۃ۔ (۲)

حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سبزیوں۔ ترکاریوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

۲ ——— غلوں اور پھلوں پر عشر کے لئے "دین" سے فارغ ہونا امام ابوحنیفہ رح۔ امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللّٰہ کے نزدیک شرط نہیں ہے ——— امام احمد بن حنبل رح کی رائے اس مسئلہ میں مختلف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ اموال کی طرح عشر کے لئے دین سے فارغ ہونا شرط ہے۔

ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے بھی امام احمد بن حنبل رح کے موافق ہے۔

روی بن المبارك عن ابی حنیفۃ ان الدین یمنع وجوب العشر فیمنع علی ھذہ الروایۃ۔ (۳)

ابن المبارک نے ابوحنیفہ رح سے یہ روایت کی ہے کہ دین وجوب عشر کو روک دیتا ہے۔ لھذا اس روایت کی بنا پر دین مانع عشر ہوگا۔

---

(۱) ترمذی (۲) مشکوٰۃ بحوالہ دارقطنی (۳) بدائع الصنائع ۲ ۔ ۷

۳۔۔۔۔۔ عشر کے لئے کسی نصاب کا نہ ہونا ائمہ اربعہ میں سے صرف امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے ۔۔۔۔۔ صاحبینؒ بھی زکوٰۃ اموال کی طرح عشر میں بھی نصاب کے قائل ہیں۔ امام صاحب کے قول کی دلیل آیت قرآنی اور حدیث کا عموم ہے دیگر ائمہ کی دلیل یہ حدیثیں ہیں۔

عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ۔ (۱)

ابو سعید خدری رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پانچ وسق سے کم چھوارے میں زکوٰۃ نہیں۔

حضرت ابوسعید خدری رض سے ہی دوسری روایت ان الفاظ میں ہے کہ:

أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی یبلغ خمسۃ اوسق۔ (۲) نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا کہ غلے اور چھوارے میں زکوٰۃ نہیں ہے جبتک پانچ وسق تک نہ پہنچ جائے۔

ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ تین سو صاع سے کم وزن میں عشر نہیں ہوگا۔

عشر کے سلسلہ میں یہ بنیادی حقیقت سامنے رہنی چاہئے کہ زمین پر زکوٰۃ نہیں ہے ۔۔۔۔۔ زمین کی پیداوار حاصل کرنے کے لئے اصل مال دہ "بیج" ہے جو زمین میں بویا گیا۔ اصل مال یعنی بیج کا حاصل اور منافع یہ پیداوار ہے۔ جب کھیتی کٹ کر صاف ہو کر ہر طرح کے نقصانات سے بچ کر گھر آجائے تو اس کے اوپر یہ پیداوار کے منافع کا حق عشر کی صورت میں ادا کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے فضل سے حاصل ہوا ہے۔

شرح عشر میں سیرابی کو بنیادی حیثیت دی گئی ہے۔ اگر سیرابی قدرتی ذرائع سے ہوئی ہے جس میں کاشتکار کی محنت اور خرچ نہیں ہوا ہے تو شرح عشر دس فیصد ہے اور محنت و خرچ ہوا ہے تو پانچ فیصد ہے۔

عشری زمینیں

دس صورتیں ایسی ہیں جن میں زمین عشری ہوتی ہے۔

۱۔۔۔۔۔ بادشاہان اسلام کے وقت سے جو زمینیں موروثی ہیں

۲۔۔۔۔۔ جو زمینیں بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

---

(۱) مشکوٰۃ بحوالہ بخاری (۲) مشکوٰۃ بحوالہ نسائی۔

۳ ـــــ وہ موروثی زمینیں جو شاہی وقت سے تو موروثی نہیں ہیں۔ لیکن یہ بھی نہیں معلوم کہ کس طرح قبضہ میں آئی ہیں؟

۴ ـــــ جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں۔ یا بطریق ہبہ یا بذریعۂ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا۔ یا ہبہ کیا یا وصیت کی۔ اس نے بھی کسی مسلمان سے حاصل کی تھی۔ اسی طرح برابر سلسلہ جاری ہے۔ وہ سب زمینیں عشری ہیں۔

۵ ـــــ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں کے خرید و فروخت کے ذریعہ آئی ہیں اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی تھی۔

۶ ـــــ مسلمانوں کے قبضہ میں وراثتہً یا بذریعہ خرید و فروخت ہیں۔ لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے لوگوں نے کس طرح حاصل کی تھی۔

۷ ـــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے سے مسلمان کی ملکیت تھی۔

۸ ـــــ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطور معافی زمین دی مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

۹ ـــــ مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین کو جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی ودریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوئی ہے۔

۱۰ ـــــ مسلمانوں نے اپنے رہائشی مکانات کو مزروعہ بنایا۔ (۱)

مسلمانوں کی مملوکہ و مقبوضہ زمینیں جو شرعاً عشری قرار پاتی ہیں۔ وہ جب تک ان کے قبضہ میں رہیں گی عشری رہیں گی۔ ان میں حکومت کی تبدیلی سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ عشر انسانی حکومت کا نہیں بلکہ اللہ اور رسول کا مقرر کردہ حق ہے۔

خراج

سورۂ بقرہ کی آیت ۲۶۷ میں پیداوار کی زکوٰۃ کا حکم اہل ایمان کو دیا گیا ہے۔ غیر مسلموں پر عشر کے بجائے خراج ہے۔ خراج ہر قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے بخلاف عشر کے کہ وہ زمین کی پیداوار پر ہوتا ہے۔

---

(۱) کتاب العشر والزکوٰۃ۔ مولانا عبد الصمد رحمانی رح ص۱۳۶ (طبع اول)

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج موظف اور خراج مقاسمہ۔

خراج موظف:۔۔۔۔ وہ ٹیکس ہے جو قابل کاشت زمین پر نقد رقم کی صورت میں لگایا جائے۔

خراج مقاسمہ:۔۔۔۔ وہ ٹیکس ہے جو بٹائی کی صورت میں پیداوار پر لگایا جائے۔

اصول یہ ہے کہ جو وظیفہ خراج یا عشر کسی زمین پر لگا دیا گیا وہ مالک کے بدلنے سے نہیں بدلے گا۔ اس لئے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان خرید لے تو وہ خراجی ہی رہے گی عشری نہ ہوگی۔ لیکن اگر کسی مسلمان کی عشری زمین کو کوئی غیر مسلم خرید لے تو وہ عشری نہ رہے گی۔ کیونکہ عشر ایک عبادت ہے اور اس کا تعلق اسلام سے ہے۔ (۱)

کسی زمین کے خراجی ہونے کی چار صورتیں ہیں۔

۱۔۔۔۔ کسی غیر مسلم ملک پر امام المسلمین کا قبضہ ہو جائے اور وہ وہاں کی زمینوں کو غیر مسلم باشندگانِ ملک کے پاس ہی رہنے دے۔

۲۔۔۔۔ کسی غیر مسلم ملک کے باشندے بطور خود امام المسلمین سے صلح کرکے ذمی بننا قبول کرلیں۔

۳۔۔۔۔ کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے خراجی زمین خرید لی۔ تو اس صورت میں وہ زمین خراجی ہی رہے گی۔

۴۔۔۔۔ کسی غیر مسلم نے کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لی تو اب وہ زمین خراجی بن جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر اور خراج ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ یا عشر واجب ہوگا یا خراج۔ مگر امام مالک رح۔ امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک مسلمانوں کی مملوکہ ہر زمین کی پیداوار پر عشر فرض ہے۔ چاہے وہ زمین عشری ہو یا خراجی۔

امام ابوحنیفہ رح کے مسلک کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لایجتمع علی مسلم خراج وعشر۔ (۲)

کہ مسلمان پر خراج اور عشر دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

---

(۱) ملاحظہ فرمائیں بدائع الصنائع ۲/۵۵

(۲) رواہ ابن عدی فی الکامل۔ از فتح القدیر جلد ۲

مراجع ومآخذ

(١) قرآن مجید

(٢) تفسیر مظہری۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دھلی۔

(٣) مشکوٰۃ المصابیح۔ شیخ ولی الدین محمد بن عبد اللہ۔ ٧٣٧ھ میں ترتیب سے فارغ ہوئے۔ (نور محمد)

(٤) الجامع الصحیح مسلم۔ ابو الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم قشیری۔ نیشاپوری ٢٠٦ تا ٢٦١۔ دار العربیہ بیروت

(٥) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع۔ ملک العلماء علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانی متوفی ٥٨٧ھ
ناشر زکریا یوسف مطبع الامام قاھرہ۔

(٦) الجامع الصحیح السنن ترمذی۔ امام ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی ٢٠٩م متوفی ٢٧٩ھ۔

(٧) کتاب العشر والزکوٰۃ۔ مولانا عبد الصمد رحمانی نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ

(٨) شرح فتح القدیر علی الہدایہ۔ کمال الدین محمد بن عبد الواحد الحنفی السیواسی
الاسکندری ابن الہمام متوفی ٨٦١ھ مطبع مصطفی ١٣٥٦ھ۔

اسلام کا نظامِ عُشر و خراج

از: ــــــ محمد ابو الخیر کلکتوی، خادم التدریس، مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور
(اعظم گڈھ، یوپی)

عشر و خراج اسلامی حکومت کے اصطلاحی الفاظ میں سے ہیں۔ عشر کا لفظی معنیٰ دسواں حصہ ہے لیکن جن صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عشر) واجب ہوتا ہے ان کا ذکر بھی فقہاء نے عشر ہی کے عنوان سے کیا ہے۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

"باب العشر وهو واحد الاجزاء العشرة والمراد به هٰهنا ما ينسب اليه لتشمل الترجمة نصف العشر"[1]

اور امام اکمل الدین اپنی کتاب العنایہ شرح الهدایہ میں فرماتے ہیں:

"والعشر بضم العين احد اجزاء العشر والخراج اسم لما يخرج من غلة الارض"[2]

عشر اور خراج زمین کی مؤنت ہونے میں دونوں شریک ہیں البتہ عشر کے اندر عبادت کا معنیٰ ہے، اور خراج میں صغار و ذلت کا معنیٰ۔ اسی لیے عشر کی ابتداء مسلم ہی سے کی جا سکتی ہے اور کافر پر عشر کا وجوب نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس میں وجوب عبادت کی اہلیت نہیں۔

---

[1] شامی ۲/۳۲۵۔ [2] عنایة علی هامش فتح القدیر ۵/۲۰۹۔

ملک العلماء امام علاء الدین کاسانی فرماتے ہیں :

"الاراضی لاتخلو عن مونة اما العشر و اما الخراج و الابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولیٰ لان فی العشر معنی العبادة و فی الخراج معنی الصغار"[1]

اور عملی اعتبار سے یہ فرق بھی ہے کہ عشر کا وجوب پیداواری پر ہوتا ہے اور خراج مؤظف کے لیے پیداوار شرط نہیں :

"ومن شرائط المحلية وجود الخارج حتی ان الارض لو لم تخرج شیئاً لم یجب العشر لان الواجب جزء من الخارج و ایجاب جزء من الخارج ولاخارج محال"[2]

عشر و خراج کی فرضیت کے سبب میں بھی تھوڑا سا فرق ہے کہ عشر کی فرضیت کا سبب زمین کا حقیقتاً نامی ہونا ہے یعنی زمین سے پیداوار حاصل ہو جائے اور خراج کی فرضیت کا سبب زمین کا حقیقتاً یا تقدیراً نامی ہونا ہے، یعنی اگر اسباب کے صحیح و سالم ہونے اور آلاتِ حرث کے پائے جانے کی وجہ سے زراعت پر قدرت ہوگئی تو تقدیراً نما حاصل ہو گیا :

"واما سبب فرضیته (العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة وسبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة او تقدیراً"[3]

یہی وجہ ہے کہ اگر پیداوار ھلاک ہو جائے تو اس میں نہ عشر واجب ہے نہ خراج، کیوں کہ نما، حقیقةً و تقدیراً فوت ہو گیا۔ اور عشری زمین میں اگر زراعت پر قدرت کے باوجود کھیتی نہ کی تو عشر واجب نہ ہو گا، کیوں کہ حقیقةً پیداوار کا حصول ہی نہ ہوا، اور خراجی زمین ہوتی تو خراج واجب ہو جاتا، کیوں کہ تقدیراً نما پا لیا گیا۔ البتہ خراجی زمین ایسی ہو کہ اس سے پانی رستا ہو یا سیلاب میں ڈوب گئی ہو، جس میں کھیتی ممکن نہ ہو یا زمین بنجر ہے یا سب کچھ درست ہونے کے بعد زمین ایسی جگہ واقع ہے کہ وہاں تک پانی پہونچانا ممکن نہیں اور اتنی بارش نہیں ہوتی جو کافی ہو، تو اس میں خراج نہیں کیوں کہ اس میں نما نہیں ہے، نہ حقیقةً نہ تقدیراً۔

---

[1] بدائع، ۲/۵۰۔ [2] بدائع و شامی۔ [3] بدائع۔

عشری وخراجی زمین میں بنیادی فرق :

اراضیٔ عشر

مسلمان فاتح جب کسی ملک کو فتح کرتا ہے تو اس کی چند صورتیں ہو سکتی ہیں :

۱ــــــ ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گیے اور ان کی زمینیں بدستور ان ہی کی ملک ہیں ، تو یہ عشری ہیں ، جیسے مدینہ طیبہ ، کہ وہاں کے باشندوں نے خود آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی ، اور ان کی اطاعت قبول کی :

" الارض التی اسلم علیہا اہلہا طوعاً "[1]

۲ــــــ ملک عنوۃ و قہراً فتح ہوا اور اس کی زمینیں غانمین مسلمین کے درمیان تقسیم کر دی گئیں ، تو یہ عشری ہیں ۔ کیوں کہ زمین مونت سے خالی نہیں ہوتی ، عشر یا خراج لازم ہے اور مسلم کی زمین میں عشر ہی سے ابتدا کی جا سکتی ہے ۔

۳ــــــ مسلمان نے اپنے گھر کو باغیچہ بنا لیا ، اور عشری پانی سے سیراب ہوتا ہے تو عشری ہے ، (اگر خراجی پانی سے سیراب کرتا ہے تو خراجی ہے) گویا اس صورت میں عشری و خراجی ہونے کا مدار پانی پر ہے ۔ تمام صورتوں میں نہیں ہے اور ضابطہ یہ ہے اگر زمین کا عشری ہونا منصوص علیہ ہے تو وہ عشری ہے خواہ خراجی پانی سے سیراب کی جائے اور اگر خراجی ہونا منصوص علیہ ہے خواہ عشری پانی سے سیراب کی جائے اور جو منصوص علیہ نہیں ہے اس کا مدار پانی پر ہے اگر عشری ہے تو عشری ، اگر خراجی ہے تو خراجی ، اور اگر کبھی عشری پانی سے کبھی خراجی پانی سے تو مسلم کے لیے عشر ہی زیادہ لائق ہے ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

" قال فی الکافی لان المؤنۃ فی غیر المنصوص علیہ تدور مع الماء

---

[1] بدائع و شامی ۔

فان کانت تسقی بماء بئر او عین فهی عشریة وان کانت تسقی بانهار الاعاجم فخراجیة ولو بهذا مرة وبهذا مرة فالعشر احق بالمسلم اھو مقتضاہ ان المنصوص علی انہ عشری کارض العرب ونحوھا او علی انہ خراجی کارض السواد ونحوھا لایعتبر فیہ الماء[1]"

اور علامہ ابن ہمام نے صاحب ہدایہ کے اس قول "وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوة فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج الخ" کے تحت تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد حاصل کلام جو ذکر کیا ہے وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"والحاصل ان التی فتحت عنوة ان اقر الکفار علیہا لا یوظف علیہم الا الخراج ولو سقیت بماء المطر وان قسمت بین المسلمین لایوظف الا العشر وان سقیت بماء الانہار واذا کان کذلک فبالضرورة یراد الارض التی احیاھا مع فان الذی فتحت عنوة مما یبتداء فیہا التوظیف غیر المقسومة والمقر اھلہا علیہا لیس الالموات التی احییت ویصیر المعنی کل ارض فتحت عنوة صارت ارض خراج اذا اقام اھلہا علیہا وکل ارض لم تفتح عنوة بل احیاھا مسلم ان کان صفتہا انہا یصل الیہا ماء الانہار فہی خراجیة او ماء عین ونحوہ فہی عشریة[2]"

عشری پانی

بارش کا پانی، خود مسلم نے کنواں کھودا، یا چشمہ جاری کیا، اسی طرح دجلہ اور فرات اور وہ سارے بڑے بڑے دریا جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔

---

[1] شامی ۴/۱۸۵۔

[2] فتح القدیر ۵/۲۸۰۔

علامہ ابن ھمام نے اپنی کتاب فتح القدیر میں امام محمدؒ کا قول ذکر کیا ہے :

" ان محمدا قال فیمن احیا ارضا میتة ببئر حفرھا او عین استخرجھا او ماء دجلة والفرات او باقی الانھار العظام التی لا یملکھا احد او بالمطر فھی عشریة[۱] "

خراجی پانی

وہ چھوٹی چھوٹی نہریں جنہیں کفار نے کھودا ہے، جن پر ان کا قبضہ ہوتا ہے، جیسے نہر ملک نہر یزدجرد وغیرہ، شامیؒ نے تعریف نقل کرنے کے بعد حاصل کلام یہ ذکر کیا ہے :

" والحاصل ان ماء الخراج ما کان للکفرة ید علیہ ثم حوینا ہ قہرًا وما سواہ عشری لعدم ثبوت الید علیہ فلم یکن غنیمة[۲] "

شامی نے جو حاصل کلام ذکر کیا ہے اس پر یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ بارش اور بحار کا پانی تو ایسا ہے کہ اس پر کفار کا پہلے قبضہ نہ تھا لیکن کنوے اور چشمے ان پر تو قبضہ تھا پھر ان سے قہرًا لینا پایا گیا تو اس کو خراجی ہونا چاہیے، اس سوال کا جواب خود ابن ہمام نے دیا ہے، جس کو شامی نے نقل کیا ہے کہ :

"واجاب فی الفتح بانہ لا یلزم ذالک فی کل عین و بئر فان اکثر ما کان من حفر الکفرة قد دثر وما نراہ الآن اما معلوم الحدوث بعد الاسلام او مجھول الحال فیجب الحکم فیہ بانہ اسلامی اضافة للحادث إلیٰ اقرب وقتیہ الممکنین[۲] "

۴ ـــــ ارض موات جس کو مسلم نے باذن امام زندہ کیا تو ابو یوسف کے قول پر اگر یہ عشری زمین کے حیز میں ہے یعنی اس کے ہر طرف عشری زمین ہے تو یہ عشری ہے اور اگر خراجی زمین کے حیز میں ہے۔ تو خراجی ہے اور امام محمدؒ کے قول پر اگر عشری پانی سے سیراب کرتا ہے تو عشری ہے ورنہ خراجی ہے،

---

[۱] در ۲/۲۸۱ [۲] ۲/۳۳۰

شامی نے امام ابویوسف کے قول کو معتمد قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

"ان احیاء مسلم یعتبر قربہ عند ابی یوسف وعند محمد یعتبر الماء والمعتمد الاول[۱]"

یہیں اس کا جان لینا بھی نہایت ضروری ہے کہ امام ابویوسف کے قول کے مطابق بصرہ کی زمین خراجی ہونی چاہیے کیوں کہ وہ خراجی کے حیز میں ہے جیسا کہ خراجی زمینوں کے بیان میں اس کی تفصیل آجائے گی۔ لیکن اجماعِ صحابہ کی وجہ سے بصرہ کو خاص کرلیا گیا ہے:

"وقیاس قول ابی یوسف ان تکون البصرۃ خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج وان احیاھا المسلمون إلّا انہا ترك القیاس باجماع الصحابۃ حیث وضعوا علیہ العشر[۲]"

اور شامی میں ہے:

"والبصرۃ احیاھا المسلمون لانہا بنیت فی ایّام عمر بن الخطاب وھی فی حیز ارض الخراج[۳]"

۵۔ عرب کی ساری زمینیں عشری ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے ارضِ عرب سے خراج نہیں وصول کیا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ عشری ہے:

"امّا العشریۃ فمنہا ارض العرب کلہا وإنّما کانت ھذہٖ ارض عشر لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفاء الرّاشدین بعدہٗ لم یأخذوا من ارض العرب خراجا فدلّ انہا عشریّۃ[۴]"

اور ابن ہمام فرماتے ہیں:

"ولانہ کما لا رق علی العرب فکذا لا خراج علی ارضہم[۵]"

---

[۱] ج ۳/۱۰۶۔ [۲] بدائع ۲/۵۹۔ [۳] ج ۳/۱۶۹۔ [۴] بدائع ۲/۵۷
[۵] ج ۵/۲۰۱۔

حدودِ عرب کا جاننا بھی ضروری ہے تاکہ اس کا عشری ہونا متیقن ہوسکے۔ شامی نے بحوالہ تقویم البلدان نقل کیا ہے:

"جزیرۃ العرب خمسۃ اقسام تہامۃ، نجد، حجاز، عروض یمن فامّا تہامۃ فہی الناحیۃ الجنوبیۃ من الحجاز اما نجد فہی الناحیۃ التی بین الحجاز والعراق وامّا الحجاز فہو جبل یقع من الیمن حتی یتصل بالشام وفیہ المدینۃ وعمّان وامّا العروض فہو الیمامۃ الی البحرین[1]"

خراجی زمینیں

۱۔ اگر ملک عنوۃ وقہراً فتح کیا گیا اور امام نے اس کی زمینیں ان کے مالکوں کے قبضے میں باقی رکھیں تو ان کی زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہوگئیں، وہ اسلام لائیں یا نہ لائیں:

"الاراضی التی فتحت عنوۃ وقہراً فمن الامام علیہم وترکہا وفی ید اربابہا فانہ یضع علی جماعتہم الجزیۃ اذا لم یسلموا وعلی اراضیہم الخراج اسلموا اولم یسلموا[2]"

اس ضابطے کا تقاضا یہ ہے کہ مکہ کی زمینیں خراجی ہوں، کیوں کہ وہ عنوۃ فتح ہوا ہے (جیسا کہ ابن ہمام نے دلائل قویہ سے ثابت کیا ہے، کہ وہ عنوۃ فتح ہوا ہے، یہاں تک کہہ دیا ہے کہ جو دلائل ہم پیش کیے ہیں ان کی روشنی میں کسی کو شبہ نہیں ہوسکتا کہ مکہ عنوۃ فتح نہیں ہوا ہے) اور ان کی ملکیت برقرار رکھی گئی اور تقسیم نہیں کیا گیا، لیکن فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قیاس متروک ہے، کیوں کہ آپؐ نے اس پر خراج نہیں مقرر کیا:

"ومکۃ مخصوصۃ من ہذا العموم فان رسول صلی اللہ علیہ وسلم فتحہا عنوۃ وترکہا لاہلہا ولم یوظف الخراج[3]"

---

[1] شامی ۴/۱۰۶، [2] بدائع ۲/۵۸، [3] ہدایۃ مع الفتح ۴/۲۸۹۔

اور بدائع میں ہے :

"فصارت مکۃ مخصوصۃ بذالک تعظیما للحرم[۱] "

۲ــــــ ملک تو عنوۃً فتح کیا اور ان کی زمینوں پر ان کی ملکیت باقی بھی رکھی یا ان سے ان کی زمینوں میں دراہم و دنانیر کے ایک مخصوص مقدار پر صلح کرلی تو یہ بھی خراجی ہے۔

۳ــــــ یا ان کفار کو تو نکالدیا، البتہ دوسرے کفار کو وہاں بسا دیا، کیوں کہ یہ ان ہی کے قائم مقام ہو گیے :

"وما فتح عنوۃ واقر اھلہ علیہ او نقل الیہ کفار آخر او فتح صلحا خراجیۃ[۲] "

۴ــــــ ارض موات جس کو مسلم نے زندہ کیا اور خراجی پانی سے سیراب کرتا ہے :

" الارض المیتۃ التی احیاھا المسلم وھی تسقیٰ بماء الخراج[۳] "

۵ــــــ یا ذمی نے مردہ زمین کو قابل کاشت بنایا۔

۶ــــــ یا اس نے اپنا گھر باغیچہ بنایا۔

"وفی دار جعلت بستانا خراج ان کانت لذمی مطلقا او المسلم سقاھا بمائہ ای الخراج ولو ان المسلم او الذمی سقاھا مرۃ بماء العشر ومرۃ بماء الخراج فالمسلم احق بالعشر والذمی بالخراج کما فی المعراج[۴] "

۷ــــــ نصاریٰ بنی تغلب کی زمینیں خراجی ہے مالک کا حال بدلنے سے زمین کے خراجی ہونے میں کچھ تغیر نہ ہوگا۔

"ارض نصاریٰ بنی تغلب لان عمرؓ صالحھم علیٰ ان یاخذ اراضیھم العشر مضاعفا وذالک خراج فی الحقیقۃ[۵] "

۸ــــــ باستثناء بصرہ عراق کی ساری زمینیں خراجی ہیں، اس لیے کہ جب عمرؓ نے اسے فتح

---

[۱] ۲/۵۸، [۲] شامی ۳/۱۰۰، [۳] بدائع ۲/۵۸ [۴] شامی ۳/۱۰۷، [۵] بدائع ۲/۵۸ -

کیا تو صحابہؓ کی موجودگی میں خراج مقرر کیا گویا اس کے خراجی ہونے میں اجماع ہوگیا :

"وارض السواد کلها ارض خراج[1]"

شامی نے عراق کے حدود، تقویم البلدان کے حوالہ سے جو نقل کی ہے وہ یہ ہے :

"وامتداد العراق طولا شمالا وجنوبا من الحديثة على دجلة إلى عبادان وامتداده عرضا غربا وشرقا من القادسية إلى حلوان[2]"

محورِ پنجم

(۱) — نصاب عشر کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں اختلاف ہے امام صاحب کا یہ فرمانا ہے کہ وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ۔ بلکہ ہر اس چیز میں عشر واجب ہے جسے زمین اگاتی ہو اور اس سے نماء کا قصد کیا جاتا ہو وہ قلیل ہو یا کثیر، رطب ہو یا یابس عام طور سے ایک سال تک رہ جاتا ہو یا نہ رہ پاتا ہو، کیل کیا جاتا ہو یا نہ کیا جاتا ہو، بہنے والے پانی سے سیراب کیا جاتا ہو، یا بارش سے ۔

"قال ابوحنيفة رح في كل ما تنبت الارض ويبتغى به النماء قليلا كان اوكثيرا، رطبا كان او يابسا يبقى من سنة إلى سنة اولا يوسق اولا يسقى سيحا او بماء جار او سقته السماء اى المطر، العشر[3]"

البتہ اگر پیداوار اس قدر کم ہے کہ اسے عرف میں پیداوار کہا ہی نہ جاتا ہو مثلاً کل پیداوار نصف یا ایک صاع ہے، تو اس میں وجوب عشر کا کوئی قائل نہیں ہے ۔ جیسا کہ علامہ شامی نے اس کی تصریح کی ہے :

---

[1] بدائع ۵۸/۲، [2] ۱۱۱/۴، [3] عنایة على هامش فتح القدیر، ۱۸۶/۲ ۔

"فیجب ای العشر فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا وقیل نصفہ[1]"

- امام صاحب کی دلیل آیت:

"یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض الخ"

اور اللہ تعالیٰ کا قول:

"واٰتوا حقہ یوم حصادہ"

کا عموم ہے اور حدیث بھی:

"ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودالیۃ ففیہ نصف العشر"

اور:

"ما اخرجت الارض ففیہ العشر"

قلیل وکثیر کے درمیان کوئی فصل نہیں کرتی، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ وجوب عشر کا سبب ارض نامیہ ہے، یعنی زمین سے پیداوار حاصل ہو جانا، اور نمو قلیل وکثیر دونوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک وجوبِ عشر کے لیے نصاب شرط ہے اور وہ پانچ وسق ہے، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ اور ایک صاع آٹھ رطل کا، ایک رطل نصف من عربی کا، لہذا چار من کا ایک صاع ہوا، اس اعتبار سے بارہ سو من کا پانچ وسق ہوگا، اور ان کی دلیل ایک طویل حدیث کا یہ ٹکڑا ہے جسے بخاریؒ نے روایت کیا ہے:

"لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ"

صاحبین فرماتے ہیں کہ اس میں صدقہ سے مراد عشر ہے اس لیے کہ زکاۃ التجارہ بالاتفاق پانچ وسق سے کم میں بھی واجب ہے، جب اس کی قیمت دو سو درہم ہو جائے، اور عقلی دلیل یہ دیتے

---

[1] شامی ۲/۳۲۶۔

ہیں کہ یہ عشر صدقہ ہے اور صدقہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کا تعلق نماءِ ارض سے ہے اور یہ کافر پر واجب نہیں ہے، اور اسے مصارف صدقات ہی میں صرف کیا جا سکتا ہے، جب اس کا صدقہ ہونا ثابت ہوا تو اس کے لیے نصاب شرط ہونا چاہیے تاکہ غنی متحقق ہو سکے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک "لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة" میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ التجارۃ ہے، عشر نہیں، اس لیے کہ عہد نبوت میں لوگ وسق کے ذریعہ بیع کیا کرتے تھے اور ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوا کرتی تھی، اس اعتبار پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہوئی اور یہی زکوٰۃ کا نصاب ہے اسی لحاظ سے آپؐ نے "لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة" فرمایا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں یعنی دو درہم سے کم قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور صاحبین نے جو یہ فرمایا کہ یہ صدقہ ہے لہذا نصاب شرط ہونا چاہیے تاکہ صفت غنی متحقق ہو سکے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ باب عشر میں نفس مالک کا اعتبار نہیں[1]، تا بہ صفت چہ رسد، یہی وجہ ہے کہ مکاتب، صبی، مجنون، ماذون کی زمین میں عشر ہے، اور ان اراضی میں جو متعین یا غیر متعین افراد داعیان پر وقف ہیں، اور ان اراضی میں بھی جو کسی فرد، کسی قوم پر وقف نہیں بلکہ رباطات و مساجد کے لیے وقف ہیں[2] اسی وجہ سے اگر عشری زمین میں غلہ پیدا ہوا، اور مالک زمین پر ایک خطیر رقم دین کی ہے۔ جب بھی اس کے ذمے سے عشر ساقط نہ ہوگا، کیوں کہ دین بیش از بیش مالک کے صفت غنی کو منعدم کر سکتا ہے، اور وہ ایجاب عشر میں معتبر نہیں۔

"واذا اخرجت الارض العشرية طعامًا و على صاحبها دين كثير لم يسقط عنه العشر لان الدين يعدم غنى المالك بما فى يده و قد بينا ان غنى المالك غير معتبر لايجاب العشر[3]"

اسی لیے وجوب عشر میں حولان حول شرط نہیں، کیوں کہ وہ استنماء کے لیے ہے اور یہ کل کا کل نماء ہے[3]

یہ نصاب مذکور ان چیزوں کے لیے ہے جو کیل ہے، کیل کے اندر داخل ہوتی ہے۔

---

[1] هداية [2] عناية [3] بدائع۔

لیکن وہ چیزیں جو کیل کے اندر داخل نہیں ہوتیں، موسوقات میں سے نہیں ہیں، جیسے روئی، زعفران وغیرہ ان کے نصاب کے ذکر میں خود صاحبین کا اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اور وہ اس طرح کہ جتنے غلے موسوقات میں سے ہیں، یعنی وسق میں داخل ہوتے ہیں، ان میں سے جو ادنیٰ ہے، پیداوار اس کے پانچ وسق کی قیمت کے برابر ہو جائے، تو عشر واجب ہو جائے گا، ورنہ نہیں، اس لیے کہ پانچ وسق منصوص ہے تو جب تک پانچ وسق پر صوری و معنوی طور سے عمل ممکن ہو گا، اس پر عمل کیا جائے گا، اور جب صورۃً عمل ممکن نہ رہ جائے تو معنوی طریقے سے عمل پر اکتفا کیا جائے گا اور وہ قیمت ہے، لہٰذا غیر موسوقات میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، جیساکہ عروضِ تجارت میں قیمت ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے[1]

اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پیداوار کو دیکھا جائے گا کہ اس کے پیمانے کے کتنے درجات ہیں جو سب سے اعلیٰ درجہ ہوگا جب اس کا پانچ گنا ہو جائے تو عشر واجب ہوگا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ موسوقات میں وسق سے تقدیر کی وجہ یہی ہے کہ وہ اپنے باب میں اعلیٰ پیمانہ (اقصیٰ ما یقدر بہ) ہے کیوں کہ سب سے ادنیٰ پیمانہ صاع ہے، پھر کیل ہے، پھر وسق ہے[2]، اور روئی کا سب سے آخری پیمانہ حمل ہے اس لیے کہ سب سے پہلا پیمانہ استار ہے پھر من عربی ہے، پھر حمل ہے، لہٰذا جب روئی پانچ حمل ہو جائے تو عشر واجب ہو جائے گا، اور زعفران کا سب سے اعلیٰ پیمانہ من ہے، اس لیے کہ ادنیٰ پیمانہ سنجا ہے، پھر استار ہے، پھر من ہے، لہٰذا زعفران جب پانچ من ہو جائے تو عشر واجب ہو جائے گا۔

۲ــــــ رہا یہ سوال کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے یا بعض چیزوں پر نہیں ہے تو شمس الائمہ سرخسی نے یہ فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وجوبِ عشر سے پانچ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ (۱) سعف یعنی کھجور وغیرہ کی شاخیں (۲) تبن یعنی گیہوں، دھان وغیرہ کی ڈنٹھل (۳) حشیش یعنی گھاس (۴) قصب یعنی بانس (۵) حطب یعنی جلانے کی لکڑی جیسے جھاؤ، چنار کا درخت وغیرہ

"والمستثنیٰ عند ابی حنیفۃ خمسۃ اشیاء: السعف فانہ من

---

[1] ھدایۃ۔ [2] عنایۃ۔

اغصان الاشجار ولیس فی الشجر شئ والتبن فانہ ساق للحب کالشجر للثمار والحشیش فانہ ینقی من الارض ولا یقصد بہ استغلال الاراضی والطرفاء والقصب فانہ لا یقصد استغلال الاراضی بہما عادۃً[1]"

ان اشیاء خمسہ کے استثناء سے ایک اصول مستنبط ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ پیداوار جس سے زمین کا نماء مقصود ہو، اور زمین سے عادۃً اسے غلہ کے طور پر حاصل کیا جاتا ہو، تو اس میں عشر ہے ورنہ نہیں، اسی اصول کی طرف صاحب درمختار نے اس عبارت سے اشارہ کیا ہے:

"وتجب فی مسقی سماء وسیح بلا شرط نصاب وبقاء إلا فیما لا یقصد بہ استغلال الارض[2]"

اور صاحب بدائع نے وضاحت کے ساتھ کہہ دیا ہے:

"ومنہا ای من شرائط العشر ان یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعتہ نماء الارض وتستغل الارض بہ عادۃً[3]"

اب وجوبِ عشر سے مستثنیٰ صرف پانچ چیزیں نہ رہیں بلکہ اس اصول کے اندر جتنی چیزیں داخل ہوتی چلی جائیں گی، وہ وجوبِ عشر سے مستثنیٰ ہوتی چلی جاویں گی۔ مثلاً وہ بیج جو خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس سے صرف زراعت مقصود ہوتی ہے، جیسے لکڑی وغیرہ کی بیج:

"ولا فی کل بزر لا یطلب بالزراعۃ[4]"

اسی طرح ادویہ کی قبیل سے جتنی چیزیں ہوں گی وہ وجوبِ عشر سے خارج ہو جائیں گی، جیسے، کندر، ہلیلج:

"ولا یجب فی السعتر والشونیز والحلبۃ لانہا من جملۃ الادویۃ فلا یعم الانتفاع بہا[5]"

---

[1] المبسوط للسرخسی ۳/۲۰ ۔ [2] درمختار ۲/۳۲۶ ۔ [3] بدائع ۲/۵۸ ۔
[4] فتح ۲/۱۹۶ [5] بدائع ۲/۵۸ ۔

اسی اصول کے پیشِ نظر صاحب درمختار ان چیزوں کو شمار کراتے ہوئے جن میں عشر نہیں ہے فرماتے ہیں :

" نحو حطب وقصب فارسی وحشیش وتبن وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبزر بطیخ وقثاء وادویة کحبة وشونیز[1] "

ہاں اگر کسی نے ان اشیاء خمسہ سے زمین کا نما، واستغلال مقصود بنالیا تو ان میں بھی عشر واجب ہو جائے گا، کیوں کہ مانع مرتفع ہو گیا، اس لیے بدائع میں کہا ہے :

" قالوا فی الارض اذا اتخذها مقصبة وفی شجرة الخلاف التی یقطع فی کل ثلاث سنین او اربع سنین انه یجب فیها العشر لان ذلك غلة وافرة[2] "

شامی نے کہا ہے :

" فلو استنمیٰ ارضه بقوائم الخلاف وما اشبهه او بالقصب او الحشیش وکان یقطع ذالك ویبیعه کان فیه العشر غایة البیان[3] "

اس اعتبار سے پانی میں کاشت کی جانے والی چیزیں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ اگر چہ پانی میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن ان کا تعلق زمین سے ہوتا ہے، لہذا "مِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ" میں داخل ہیں اور یوں کہ مقصود ہوتے ہیں، اس لیے اس میں عشر واجب ہونا چاہیے ۔

۳ــــــ آج کل عام طور سے زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سمجھتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی

---

[1] ۳۲۷/۲ ، [2] بدائع ۵۸/۲ ، [3] شامی ۳۲۷/۲ ۔

جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہونچایا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ ہوں گے، یا اس پر زکوٰۃ کے اموال کا حکم جاری ہوگا ؟

ظاہر یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا، کیوں کہ زمین مچھلیاں نہیں اگاتی بلکہ تالاب کا مالک چھوٹی چھوٹی مچھلیاں لاکر ڈالتا ہے، اور کچھ مچھلیاں قدرتی طور پر پیدا ہو جاتی ہیں، پھر یہ سب بڑھتی ہیں تو مالک اس سے تجارت کر کے نفع حاصل کرتا ہے لہذا یہ "مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ" میں داخل ہے جس سے مالِ تجارت مراد ہے نہ کہ "مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" میں، جس سے عشر مراد ہے، اور حدیث "ما اخرجت الارض ففیه العشر" سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین جسے اگائے اسی میں عشر ہے۔

اور یہ اشکال کہ پھر شہد میں کیوں عشر ہے جب کہ وہ خارج من الارض نہیں اور اسی وجہ سے امام مالکؒ و شافعیؒ اس میں عشر کے قائل نہیں کہ وہ خارج من الارض نہیں، بلکہ متولد من الحیوان ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ شہد کا وجود انوار و ثمار سے ہوتا ہے" ثم کلی من کل الثمرات"۔ اور انوار و ثمار خارج من الارض ہیں، اور ان میں عشر ہے لہذا اس میں بھی عشر ہونا چاہیے :

"لان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما"[1]

اور عسل میں وجوب عشر کے سلسلے میں احادیث کثرت سے ہیں، جنہیں ابن ہمامؒ نے بسط و تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے، اور خلفاء راشدین وغیرہم کا اس پر عمل بھی نقل کیا ہے: فلیراجع ثمہ۔

۳۔ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں ان درختوں سے کاشتکار کو کافی نفع ہوتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر ہے یا نہیں ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر عشر واجب نہیں اس لیے کہ یہ خارج من الارض نہیں، اور نہ ہی

---

[1] ہدایۃ مع الفتح ۲ / ۱۹۳۔

عسل کی طرح ہے کیوں کہ وہ انوار وثمار سے وجود میں آتی ہے اور اس کا وجود اوراق سے ہے، اور اس میں عشر نہیں، لہذا اس میں بھی عشر نہیں، صاحب ہدایہ نے عسل میں عشر ثابت کرنے کے بعد فرمایا :

"بخلاف دود القز لانه یتناول من الاوراق ولا عشر فیہا"[1]

۵ ــــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے، یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں، یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں۔

ایسے درخت جو باغات ہیں اور ان سے مقصد پھل ہیں تو پھلوں میں عشر ہے، درختوں میں نہیں، اور ایسے درخت جو پھلدار تو نہیں ہوتے البتہ عمارت فرنیچر وغیرہ کے کام میں لائے جانے کے لیے لگائے جاتے ہیں، ان میں عشر ہے کیوں کہ اس سے استنماء واستغلال مقصود ہوگیا ہے، اور وہ درخت جو صرف جلانے کے کام کے لیے ہے اور کچھ کام نہیں تو اس میں عشر نہیں، کیوں کہ اس سے استنماء واستغلال مقصود نہیں، پھر وہ حطب ہے جس میں عشر نہیں۔

۶ ــــــ سبزیاں جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے کچھ پھر توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کے کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ان سے تجارت مقصود ہوتی ہے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنے کھیتوں پر کچھ سبزیاں اگالیتے ہیں۔ پہلی صورت جب کہ تجارت مقصود ہے تو اس میں بالاتفاق زکوٰۃ التجارۃ واجب ہے، جب کہ زکوٰۃ کی شرطیں پائی جائیں۔ اس لیے کہ وہ مالِ تجارت ہے اور اس میں وجوبِ زکوٰۃ متعین ہے۔ خواہ خضروات ہی کیوں نہ ہوں۔

"لان الخضروات اذا کانت للتجارۃ تجب فیہما الزکاۃ بالاتفاق"[2]

دوسری صورت جب کہ تجارت مقصود نہیں تو صاحبینؒ کے نزدیک عشر نہیں ہے کیوں کہ ان کے یہاں ان ہی پھلوں میں عشر ہے جو عام طور سے ایک سال تک بغیر معالجۂ کثیرہ کے باقی رہ جاتے ہوں، جیسے گیہوں، جو وغیرہ ؛

---

[1] ہدایۃ مع الفتح ۲/۲۹۰، [2] کفایۃ مع الفتح ۲/۲۸۶

"وقالا لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ تبقی من سنۃ إلیٰ سنۃ وحد البقاء ان یبقی سنۃ فی الغالب من غیر معالجۃ کثیرۃ کالحنطۃ والشعیر والذرۃ وغیرھا دون الخوخ والتفاح والسفرجل ونحوھا۱"

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں :

"ولیس فی الخضروات عندھما عشر الخضروات کالریاحین والاوراد والبقول والخیار والقثاء والبطیخ والباذنجان واشباہ ذالک وعندہٗ ـ ای ابی حنیفۃ ـ یجب فی کل ذالک۲"

صاحبین دلیل میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں جسے موسیٰ ابن طلحہ نے روایت کی ہے :

" لیس فی الخضروات صدقات "

اور فرماتے ہیں کہ صدقہ سے مراد عشر ہے ، کیوں کہ زکوٰۃ کی نفی تو بالاتفاق مقصود نہیں ہے ، لہذا عشر متعین ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک ان چیزوں میں عشر ہے کیوں کہ حدیث :

"ما اخرجت الارض ففیہ العشر" و "ما سقت السماء ففیہ العشر و ما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر"

حبوب و خضروات میں کوئی فرق نہیں کرتی ، اور لیس فی الخضروات صدقۃ کا مفاد ایام یا عاشر کے لیے ولایت اخذ کی نفی ہے ، یعنی جب کوئی شخص خضروات لے کر عاشر کے پاس سے گذرے ، اور عاشر نے عین خضروات میں سے عشر لینے کے بجائے اس کی قیمت لے لی تو اس کے جواز اخذ میں کوئی کلام نہیں ، لیکن اگر مالک نے قیمت ادا کرنے سے انکار کر دیا اور یہ جبراً اس سے عین خضروات میں فقراء کے لیے لینا چاہتا ہے ، تو عاشر کو یہ حق نہیں ہے ، لیس فی الخضروات صدقۃ کا مطلب یعنی صدقۃ یاخذہ العاشر ، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عاشر کو جو ولایت اخذ حاصل ہے وہ فقراء کی منفعت ہی کے واسطے ہے اور اس صورت میں منفعت یقینی نہیں کیوں کہ عاشر عموماً آبادی سے دور ہوتا ہے اور وہاں فقیر نہیں مل سکتے کہ ان پر خرچ

---

۱ عنایۃ مع الفتح ۲/ ۱۰ ، ۲ فتح القدیر ۲/ ۱۰

کر دے تو اسے ضرورت پڑے گی کہ وہ دن بھر تو جمع کرے پھر آبادیوں میں روانہ کرے تو یہ چیزیں بسا اوقات آبادیوں میں فقراء تک پہونچنے سے پہلے خراب ہو جائیں گی، تو اس میں نفع نہیں ضرر ہے، اس لیے عاشرمعین خضروات سے نہ وصول کرے، بلکہ مالک خود ہی ادا کر دے، البتہ اگر فقراء کے واسطے نہ لے بلکہ عماں کی اجرت دینے کے لیے لے تو جائز ہے[۱]۔ یہاں پر امام صاحبؒ نے اس اصول پر عمل کیا ہے "عام متفق علیہ پر عمل کرنا خاص مختلف فیہ پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے"، وہ اس طرح کہ امام صاحبؒ کی پیش کردہ حدیث پر پانچ وسق اور اس سے زیادہ کی مقدار میں سب کا عمل ہے اور وجوب عشر پر سب متفق ہیں یہ عام متفق علیہ ہے اور صاحبینؒ کی ذکر کردہ حدیث "لیس فی الخضروات صدقۃ" پر امام صاحب نے اس معنی پر عمل نہیں کیا، بلکہ اس کا دوسرا محمل بتایا ہے اور اس پر عمل کیا، جب بنو نضیر کو جزیرۃ العرب سے نکالنا چاہا اور وہ عام متفق علیہ نبی علیہ السلام کا فرمان" لایجتمع دینان فی جزیرۃ العرب" ہے اور آخر کار انہیں نکال ہی دیا، اور لوگوں کی اس بات کی جانب کچھ التفات نہ کی کہ حدیث ہے۔ "اترکواھم وما یدینون"۔ کیوں کہ یہ خاص مختلف فیہ ہے، اور امام صاحبؒ کی دلیل عقلی یہ ہے کہ وجوب عشر کا سبب زمین کا نامی ہونا ہے اور زمین میں بقول و فواکہ سے بھی نماء حاصل ہوتا ہے جو دیر تک باقی نہیں رہتا، تو اگر عشر ان چیزوں میں واجب نہ ہو جو دیر تک باقی نہیں رہتی تو کہنا پڑے گا کہ سبب پایا گیا اور حکم نہیں پایا گیا، اور سبب کو حکم سے خالی کر دینا ایسے موضع میں جہاں اثبات حکم میں احتیاط کی ضرورت ہے جائز نہیں۔

ی ـــــ اراضیٔ اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے، کیوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا شرط نہیں، اور نہ ہی عقل، بلوغ، حریت شرط ہے، بخلاف زکوٰۃ کے، اسی لیے عشر صغیر، مجنون، مکاتب، ماذون اور وقف کی زمین میں واجب ہے، امام شافعی اس کو زکوٰۃ پر قیاس کر کے فرماتے ہیں، کہ مکاتب کی زمین میں عشر نہیں، اور اراضی موقوفہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ متعین لوگوں پر وقف ہے تو عشر ہے، کیوں کہ یہ لوگ مالکوں کے حکم میں ہو جائیں گے، لیکن اگر ایسے لوگوں پر وقف ہے جو متعین نہیں ہیں، تو ان میں عشر نہیں، اور احناف کے نزدیک متعین یا غیر متعین افراد پر ہو یا مسرے سے

---

[۱] عنایۃ۔

افراد پر ہو ہی نہ بلکہ رباطات ومساجد پر جب بھی عشر ہے ؛

"ان کانت الارض لمکاتب او صبی او مجنون وجب العشر فی الخارج منہا عندنا وقال الشافعیؒ لا شیٔ فی الخارج من ارض المکاتب والعشر عندہٗ قیاس الزکاۃ لایجب الّا باعتبار المالك، امّا عندنا فالعشر مؤنۃ الارض النامیۃ کالخراج فالمکاتب فیہ و الحر سواء وکذالك الخارج من الارض الموقوفۃ علی الرباطات و المساجد یجب العشر عندنا وعند الشافعیؒ لایجب الّا فی الموقوفۃ علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاک امّا الموقوفۃ علی اقوام لغیر اعیانہم فلا شیٔ فیہا"[1]

فقط۔

[1] المبسوط للسرخسی، ۳/۳۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

عشر و خراج

از: مولانا محبوب علی وجیہی ——————— مدرسہ جامع العلوم فرقانیہ، رام پور

جب کوئی ملک فتح ہو تو اس کی زمین دو قسم کی ہوگی ایک غیر مملوک جن کو ارض مباح کہا جاتا ہے، دوسرے وہ زمینیں جو لوگوں کی مملوک ہیں اور ان کے زیر تصرف ہیں ایسی ہی ممالک مفتوحہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جنہیں قہر و غلبہ یعنی لڑ کر فتح کیا جائے، دوسرے وہ جو صلح و امان کے ساتھ فتح ہو جائیں اور ان میں جنگ نہ کرنا پڑے۔ جو ممالک صلح و امان کے ساتھ فتح ہوئے وہاں کے باشندوں کی دو حالتیں ہیں (۱) اہلیان ملک مسلمان ہو جائیں یا اپنے قدیمی مذہب پر قائم رہتے ہوئے صلح کے ساتھ اپنے ملک پر مسلمانوں کا تغلب اور تسلط تسلیم کرلیں اور مسلمان حاکم ان پر خراج مقرر کردے اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہاں کی رعایا سے خود خراج اور جزیہ وصول کرے اس کے لئے اپنے کارندے مقرر کردے، دوسرے یہ کہ وہاں کے حاکم کو برقرار رکھے اور اس سے خراج کی کوئی رقم مقرر کرلے۔ پھر خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج موظف (۲) خراج مقاسمت۔ خراج موظف میں رقم نقد مقرر کی جاتی ہے اور خراج مقاسمہ میں غلہ اور پیداوار مقرر کی جاتی ہے۔ اور جو ملک لڑ کر فتح ہوئے اس کے متعلق بادشاہ اسلام کو اختیار ہے کہ اسے غانمین کے درمیان تقسیم کردے اور پانچواں حصہ بیت المال کے لئے رکھ لے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہاں کے ساکنین کو جن کی زمینیں تھیں ان پر انھیں کو قابض اور متصرف رکھا جائے اور ان سے خراج مقرر کرلیا جائے جیسے کہ فاروق اعظمؓ نے عراق اور شام کی زمینوں کے ساتھ کیا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جو ملک طاقت سے فتح ہوئے ان کی زمینوں کو مال غنیمت قرار دے کر غانمین میں تقسیم کرے نہ مالکین زمین کی ملک ان پر قائم رکھے بلکہ ان کو بیت المال میں داخل کرے اور پھر بیت المال کی طرف سے ان میں

کاشت اور آبادی کا حسب موقع انتظام کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ بعض کے ساتھ یہ معاملہ کرے اور بعض کے ساتھ وہ معاملہ کرے جیسے کہ فاروق اعظمؓ نے عراق کی زمینوں میں دس قسم کی زمینیں مخصوص کر لی تھیں یعنی بیت المال کے لئے۔ اور باقی زمینوں پر ان کے سابق مالکان کو برقرار رکھ کر ان سے خراج کا معاہدہ فرما لیا تھا[1]

اس تمہید کے بعد گذارش ہے کہ حضرت محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ نے جب سندھ پر حملہ کیا تو اس کے بعض حصے صلح سے اور بعض حصے جنگ اور قوت کے ذریعہ قبضہ میں آئے محمد بن قاسم نے جو مقامات صلح سے قبضہ میں لائے ان پر ان کے ساکنین کو برقرار رکھا اور ان سے خراج وغیرہ کے جو شرائط طے ہوئے اسی کے مطابق عمل کیا اور یہی قانونِ شریعت ہے کہ جو شرائط مابین وقت صلح طے ہوں ان پر عمل کیا جائے جس طرح خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ معاملہ فرمایا تھا محمد بن قاسم نے بھی ان شرائط کے مطابق ان پر خراج اور جزیہ مقرر کر دیا۔ اور جو حصے جنگ کے ذریعہ قبضہ میں آئے ان میں حاکم وقت کے مملوکات اور شاہی مقبوضات کو بیت المال میں داخل کیا گیا اور وہ اراضی بیت المال قرار پائیں اس کی نظیر فاروق اعظمؓ کا وہ عمل ہے جو انھوں نے عراق و ایران وغیرہ میں کیا اور بیت المال کی زمینوں میں عشر ہوتا ہے۔ انھیں زمینوں میں سے عطیات اور جاگیریں تقسیم فرمائیں اور باقی زمینیں انھیں کے پاس رہنے دیں جو ان پر قابض و متصرف تھے البتہ ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر دیا یہی طریقہ فاروق اعظمؓ نے بھی اپنے زمانے میں مفتوحہ زمینوں میں جاری فرمایا تھا چوں کہ یہ لوگ غیر مسلم تھے اس لئے ان سے خراج لیا گیا[2] عرب کی زمینیں اور جس جگہ کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہو گئے یا وہ ملک جو جنگ سے فتح ہوئے اور وہاں کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی گئیں۔ اسی طرح بصرہ کی زمینیں یا بیت المال کی وہ زمینیں جو مسلمانوں کے پاس ہیں مسلمانوں کے باغات وغیرہ اگر عشری پانی سے سیراب ہوں تو وہ عشری ہیں اور اگر خراجی پانی سے سیراب ہوں تو خراجی ہیں۔ اور کبھی عشری پانی سے اور کبھی خراجی پانی سے سیراب ہوں تو مسلمان کے لئے عشری ہیں اور کافر کے لئے خراجی ہیں۔ اور جس زمین کا احیا کسی مسلمان نے بااجازت مسلم بادشاہ کے کیا تو حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جس قسم کے پانی سے وہ سیراب ہوں گی اسی قسم کا حکم

---

[1] [illegible] کتاب الخراج للامام ابو یوسف

[2] [illegible] اسلام کا نظام اراضی

ان کے ساتھ ہوگا۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس زمین کے قریب جو زمین ہوگی اس کا اعتبار ہوگا۔ جو ملک بزور یعنی جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور بادشاہ اسلام نے وہاں کی زمینیں وہیں کے باشندوں کے پاس رہنے دیں اور غانمین میں انھیں تقسیم نہیں کیا تو وہ سب زمینیں خراجی ہوں گی اور ہمیشہ خراجی ہی رہیں گی۔ اور جو ملک صلح سے فتح ہوئے اور وہاں کے باشندے اپنے مذہب قدیم پر قائم رہے اور مسلمان نہ ہوئے اور بادشاہ اسلام نے ان کو ان کی زمینوں پر قابض اور قائم رکھا تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور یہ لوگ حسب سابق ان زمینوں کے مالک رہیں گے اور بیع وہبہ کے حقوق ان کو حاصل رہیں گے، جیسا کہ خلیفہ دوم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں یہ عمل مفتوحہ علاقہ کے باشندوں کے ساتھ کیا ۔[1] اور جو ممالک صلح کے ساتھ اس طور سے حکومت اسلامی کے زیر نگیں آئے کہ وہاں کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو ان کی زمینیں بھی بدستور ان کی ملک رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا۔ جیسے مدینہ منورہ کے لوگوں نے اسلام قبول کیا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ مقدسہ آنے کی دعوت دی تو ایسی زمینیں بھی عشری ہوں گی اگر حاکم مسلم ملک فتح کرنے کے بعد وہاں کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم کر دے تو وہ بھی عشری ہوں گی مگر ہندوستان کی زمینوں کے متعلق کسی مورخ نے اس قسم کا واقعہ ہوتا بیان نہیں کیا

عشر میں عبادت اور ٹیکس دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اور خراج میں صرف ٹیکس کی حیثیت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے عشر غیر مسلم پر نہیں ہوتا اور خراج اولاً مسلم پر نہیں ہوتا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عشری زمینوں میں نمو حقیقی معتبر ہے اور خراجی زمینوں میں نمو حقیقی اور تقدیری دونوں کا اعتبار ہے :

"کما ھو مذکور فی الفقہ والآثار المعقولۃ من عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصحابۃ والتابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین"

محور دوم

حضرت محمد بن قاسم علیہ الرحمۃ نے سندھ اور ہند کے جن حصوں کو فتح کیا ان میں سے وہ حصے جو صلح سے فتح ہوئے ان کے حکمرانوں اور باشندوں سے جو ان کے شرائط طے ہوئے ان پر

---

[1] ص ۲۰، اور اسلام کا نظام اراضی

جن آپ نے عمل کیا عام طور سے آپ نے اس حصے کے باشندوں کو قابض ومالک ومتصرف برقرار
رکھا اور ان سے خراج مقرر کر لیا۔ دوسری صورت یہ بھی ہوئی کہ وہاں کے حاکم کو اس زمین کا حاکم برقرار
رکھا اور ان سے ٹیکس مقرر کر لیا اس طرح ان کو اپنا باجگذار بنا لیا وہ حاکم ان زمینداروں سے خود وصولیابی
کرتے اور حکومت اسلامی کو مقررہ ٹیکس ادا کر دیتے اور جو بچتا وہ خود لے لیتے۔ وہ زمینیں جن کے مالک
لاوارث مر گئے یا وہ زمینیں جو بنجر تھیں یا وہ زمینیں جن میں جنگلات واقع تھے یا وہ زمینیں جو غیر مسلم
حکمرانوں سے جنگ کے بعد ملتیں یہ بیت المال کی ملکیت ہوتی تھیں انھیں زمینوں میں سے مسلم حکمران
جاگیریں اور جائدادیں دیتے تھے یہ زمینیں اگر مسلمانوں کو دی جاتی تھیں تو ان پر عشر ہوتا تھا اور یہ
عمل فقہ اسلام کے مطابق ہے۔ حضرت محمد بن قاسم کے زمانے سے انگریزوں کے تسلط وتغلب
تک قریب یہی معاملہ مسلم حکمرانوں کا رہا تاریخ سے کسی جگہ کے متعلق بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ مسلم
حکمرانوں نے کوئی ملک فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں کو بے دخل کر کے ان کی اراضی مسلم
فاتح غازی پر تقسیم کر دی ہوں بلکہ وہی طریقہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاری کیا تھا کہ بعض مخصوص زمینوں
کو چھوڑ کر مفتوحہ علاقوں پر مقامی باشندوں کو حسب سابق بحال رکھا گیا اور ان کے مالکانہ تصرفات میں
کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کی گئی کہیں خراج مؤظف اور کہیں خراج مقاسمہ ان پر مقرر کیا گیا چوں کہ خراج
مؤظف میں سہولت تھی اس لئے اس کا رواج زائد رہا۔ اس سے پہلے خراج مقاسمہ کا طریقہ عام تھا۔ اور
مغل دور میں بھی خراج مؤظف کا طریقہ جاری کیا گیا۔ علاءالدین خلجی اور کچھ دیگر حکمرانوں نے خراج مؤظف کا
طریقہ اختیار کیا۔ انگریزوں نے ہندوستان پر تسلط حاصل کرنے کے بعد مغلیہ دور کے طریقہ کار کو یکسر بدلنے
میں دشواری محسوس کی۔ اکبر بادشاہ کے دور میں راجہ ٹوڈرمل جو ہندوستان کی اراضیات کے متعلق قانون
بنائے تھے وہ اپنی افادیت اور سہولت کی وجہ سے پورے ہندوستان میں جاری اور نافذ تھے اس میں
نقد رقم زمینداروں سے وصول کی جاتی تھی لیکن انگریزوں کو اپنے مفاد کی خاطر ترمیم بھی ضروری تھی بعض مقامات
پر جو جاگیردار یا تعلقدار تھے وہ خود مالک زمین بن گئے اور انگریزی قانون نے بھی ان کو مالک تسلیم کر لیا
سنہ ۱۸۵۶ء میں اودھ پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا اول اول انگریزی گورمنٹ تعلقداروں اور جاگیرداروں سے
بدگمان تھی اور خیال تھا انھیں ہٹا کر گورمنٹ براہ راست کاشتکاروں سے معاملہ کرے لیکن سنہ ۱۸۵۷ء
کی جنگ آزادی میں اکثر جاگیرداروں اور تعلقداروں نے حکومت برطانیہ کا ساتھ دیا اس لئے گورمنٹ[۱۲]

ان سے خوش ہوگئی اوران کوان کی جائدادوں پر مالکانہ قبضہ کے ساتھ بحال رکھا اوران پر مال گزاری مقرر کردی اس نظام کو نظامِ زمینداری کے نام سے موسوم کیا گیا اس سے ان علاقوں میں دو قسمیں ہوگئیں ایک زمینوں کے مالک یعنی زمیندار دوسرے زمین میں کام کرنے والے یعنی کاشتکاران کا کوئی قبضہ یا تصرف زمین پر نہیں مانا جاتا تھا۔ شمالی ہند میں اس کا رواج زائد تھا برخلاف اس کے جنوبی ہند میں بیشتر آراضی خود کاشتکاروں کی ملک ہوتی اور سرکاران میں سے ہر ایک سے الگ الگ مال گزاری مقرر کرتی اور وصول بھی کرتی اس نظام کو رعیت داری کے نام سے موسوم کیا جاتا اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ انگریزوں نے ہندوستان پر قبضہ کرنے کے وقت مالکانہ آراضی کو اپنی اپنی ملکیت پر برقرار رکھا اور بہت سے مقامات پر اسی پرانے طریقہ جاگیرداری اور ٹھیکیداری کو جاری رکھا اس سے یہ بات بھی صاف ہوجاتی ہے کہ مسلمانوں کی جو زمینیں عشری تھیں وہ ویسی ہی عشری رہیں۔

۱۹۲۲ء میں انگریزوں نے ایک قانون کے ذریعہ حقیت آراضی میں کاشتکاروں کے حقوق بھی قائم کردئے اب کاشتکار بھی زمینداروں کے ساتھ کسی حد تک شریک سہیم ہوگئے جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ کاشتکار سمجھتا تھا کہ زمین پر میرا کوئی حق نہیں ہے اس لئے وہ زمین کے بنانے سنوارنے اور پیداوار کو بڑھانے میں کوئی خاص دلچسپی نہیں لیتا تھا جس سے پیداوار میں کمی واقع ہورہی تھی دوسرے کاشتکاروں کی بے چینی کو بھی ختم کرنا تھا تیسرے زمینداروں کی طاقت کو گھٹانا تھا مگر کاشتکار اب بھی بالکل مطمئن نہ تھا۔ آخر کار آزادئ ملک کے بعد زمیندار اور تعلقدار بالکل ختم کردئے گئے اور جبراً تھوڑا سا معاوضہ دے کر ان کی ملکیت بالکل ختم کردی گئی اور کاشتکاروں کو زمین پر مالکانہ حقوق دے دئے گئے اس لئے اب سرکار اور کاشتکار دو ہی باقی رہ گئے ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جنوبی ہند میں عموماً پہلے ہی سے کاشتکار زمین کے مالک تھے اور جہاں نہیں تھے وہاں اس قانون کے ذریعہ مالک بن گئے۔

محورِ سوم

۱ـــــ انگریزی دور میں مختلف قوانین نے آہستہ آہستہ بٹائی دار اور کاشتکار کو آہستہ آہستہ زمین کا مالک بنادیا اور جو اصلاً ٹھیکیدار یا تعلقدار یا زمیندار تھے ان کے حقوق کم ہوتے چلے گئے بالآخر کانگریس گورمنٹ نے ان کو بالکل محروم کردیا جس کی تفصیل محورِ دوم میں آچکی۔

۳ــــــ خاتمۂ زمینداری جو ایک بھیانک ظلم تھا اس کی وجہ سے زمیندار، ٹھیکیدار اور تعلقدار بیک بینی و دو گوش اپنی اپنی ملکیتوں سے محروم ہونے کی وجہ سے افلاس کے دائرہ میں داخل ہو گئے۔ صرف وہ لوگ جنھوں نے باغات یا کاشتکاری کی زمینیں پہلے سے حاصل کر لی تھیں وہ ایک کاشتکار کی حیثیت میں باقی رہ گئے اور جو کل مالگزاری ادا کرتے تھے وہ زمینوں کے مالک بن گئے۔ اس کی وجہ سے ان کی معاشرتی اور اقتصادی حالت اچھی ہو گئی اور تعلیمی میدان میں اس کی بدولت وہ ترقی کر گئے "وتلک الایام نداولها بین الناس" اس قانونی عمل سے مسلمان خصوصیت کے ساتھ متاثر ہوئے اور ان کی شان و شوکت اور اقتصادی برتری ختم ہو گئی کیونکہ مسلمان کا تکیہ زمینداری، تعلقداری اور ٹھیکہ داری پر ہی تھا۔ برخلاف ہندو زمینداروں کے کہ وہ تجارت، صنعت و حرفت، سودی کاروبار اس دور میں بھی جاری رکھے ہوئے تھے اس لئے خاتمۂ زمینداری سے وہ زائد متاثر نہیں ہوئے مزید برآں گورمنٹ کانگریس نے مسلمانوں کے لئے ملازمت اور دیگر ترقی کے راستے مسدود کر دیئے اور اپنے ہم مذہب لوگوں کے لئے ملازمت تجارت ٹھیکیداری، اور اعلیٰ تعلیم کے دروازے کھول دیئے جس کی وجہ سے اکثریت کے افراد ہر شعبۂ زندگی میں کافی ترقی کر گئے اور مسلمان غربت جہالت کے اندھیروں میں ڈوبتے چلے گئے اسی وجہ سے مسلمانوں میں اچھی قیادت بھی نہیں ابھری اور مسلمان افراتفری اور انتشار کا شکار ہو گئے۔

محور چہارم

۱ــــــ جو زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں پہلے سے چلی آ رہی ہیں یا کسی مسلمان نے کسی مسلمان سے خریدی ہیں یا وہ زمینیں جو مسلم حکمرانوں نے مسلمانوں کو بطور عطیات دی تھیں اور وہ ان کے پاس باقی ہیں یا وہ زمینیں جن کا کچھ حال معلوم نہ ہو سکا لیکن نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضے میں چلی آ رہی ہیں وہ سب عشری ہیں ان پر احکام عشر جاری ہوں گے اور وہ زمینیں جو مسلمان نے کسی کافر سے خریدی ہیں وہ خراجی ہوں گی اور وہ زمینیں جو مسلمان چھوڑ کر پاکستان چلے گئے بعد کو گورمنٹ نے ان پر قبضہ کر لیا اور پھر کسی مسلمان کو الاٹ کر دیں وہ بھی خراجی ہیں اسی طرح اگر کسی کافر کو دے دیں اور اس سے کسی مسلمان نے خریدیں تو وہ بھی خراجی ہوں گی کیوں کہ استیلاء کافر کو مال مسلم پر اس کافر کو مالک بنا دیتا ہے اس لئے وہ زمینیں عشری نہیں رہیں۔

۲ــــــ ایسی زمینوں کے متعلق حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کے قریب جو زمینیں ہیں ان کا اعتبار

ہوگا یعنی جو عشری زمینوں کے قریب ہیں ان پر عشر اور جو خراجی زمینوں کے قریب ہیں ان پر خراج اور حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں ان کی سیرابی جس قسم کے پانی سے ہوگی اسی کا حکم ہوگا عشری پانی سے سیراب ہونے پر عشری کا اور خراجی پانی سے سیراب ہونے پر خراجی کا۔ علامہ شامیؒ کے قول سے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔

۳ـــــ حکومت اسلامیہ جیسے پاکستان کو جو لگان دیا جائے اور دیتے وقت ادا خراج کی نیت ہو تو خراج ادا ہو جائے گا اور غیر مسلم حکومتوں کو لگان دینے سے خراج ادا نہیں ہوگا۔

۴ـــــ خراجی زمینوں میں جن میں پانی پہنچتا ہے فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گیہوں یا جَو یا جو چیز بھی اس زمین میں بوئی جائے اور ترکاری میں فی جریب پانچ درہم انگور اور کھجور کے باغات میں فی جریب دس درہم۔ یاد رکھئے ایک درہم ساڑھے تین ماشہ کا ہوتا ہے۔ دس درہم پینتیس ماشہ کے ہوتے ہیں اس طرح ایک ماشہ کم تین تولہ چاندی ہوتی ہے۔ یہ خراج فاروق اعظمؓ نے عراق کی زمینوں پر فرمایا تھا ان کے علاوہ دوسرے پھلوں کے باغات یا اور قابلِ کاشت چیزیں ان کے متعلق فقہاء نے فرمایا ہے کہ پیداوار کا کم از کم پانچواں حصہ جو پیداوار کے نصف حصہ سے زائد نہ ہو مسلمانوں کو ہندوستان میں پیداوار کا پانچواں حصہ ان زمینوں پر نکالنا چاہئے جو خراجی زمینیں ہیں اور اس کو جو خراج کے مصارف ہیں وہیں پر خرچ کرنا چاہئے جیسے یتیموں بیواؤں کی مدد مدارس اسلامیہ اور طلبہ کے مصارف اور دیگر رفاہِ عام کے کام خراج کی ادائیگی مسلمان کے لئے بھی عبادت نہیں کیوں کہ وہ صرف زمین کا ٹیکس ہے لیکن اس حق کی ادائیگی پر اجر کا مستحق ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۵ـــــ موجودہ زمانے میں اگر ایک طرف کاشت کے مصارف زائد ہو گئے ہیں تو دوسری طرف پیداوار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوا ہے چنانچہ ہمارے اطراف میں جن کھیتوں میں ایک کوئنٹل یا ڈیرھ کوئنٹل فی بیگہ پیدا ہوتا تھا آج ان میں چار اور پانچ کوئنٹل تک پیدا ہو رہا ہے اس لئے وہی مسئلہ رہے گا کہ بغیر مصارف نکالے ہوئے کل پیداوار کا عشر یا خراج دینا ہوگا۔

۶ـــــ جو زمینیں بٹائی پر دی جاتی ہیں ان کی پیداوار کا عشر مالک اور کاشتکار دونوں پر ان کے حصوں کے بقدر ہوگا۔ بشرطیکہ دونوں مسلمان ہوں اور اگر ایک مسلمان ہے تو مسلمان پر عشر ہوگا اس کے حصے کے بقدر، غیر مسلم پر نہیں۔

مسئلۂ پنجم: ۱ـــــ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پیداوار کے ہر حصہ پر عشر ہے

خواہ زائد ہو یا کم جیسا کہ قرآن پاک کی آیات اور بہت سی احادیث مبارکہ کے عموم سے پتہ چلتا ہے لیکن صاحبین اور دیگر ائمہ کے نزدیک پیداوار کی مقدار پانچ وسق یعنی ساٹھ صاع جس کے تقریباً ۱۲ کوئنٹل پیداوار ہوتی ہے عشر نہیں ہے اس سے زیادہ میں عشر ہے مگر فتوی حضرت امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے۔

۲ ــــ ایسی چیزیں جو خودرو ہوں اور ان کے ذریعہ زمین سے حصول منفعت مقصود نہ ہو جیسے گھاس اس میں عشر نہیں ہے، وہ چیزیں جن کی کاشت کی جاتی ہے۔ اور وہ چیزیں جن سے حصول منفعت مقصود ہو ان پر عشر ہے جیسے وہ بانس جو بوئے جاتے ہیں یا وہ درخت جو لکڑی یا پھل حاصل کرنے کی غرض سے لگائے جاتے ہیں ان پر عشر ہے ایسے ہی وہ گھاس اور چارہ جو اگایا جاتا ہے اس پر بھی عشر ہے مکھانہ سنگھاڑا ان سب پر عشر ہوگا۔

۳ ــــ تالاب بناکر جو مچھلیاں پالی جاتی ہیں ان پر زکوۃ اموال کا حکم ہوگا عشر کا نہیں کیونکہ مچھلی زمین سے پیدا نہیں ہوتی۔

۴ ــــ ریشم کے کیڑے پالنے کے لئے جو درخت لگائے جاتے ہیں ان سے بلاواسطہ استغلال مقصود نہیں ہے بلکہ ان سے ان کیڑوں کی غذا حاصل کرنا مقصود ہے جن سے ریشم حاصل کیا جاتا ہے اس لئے ان کیڑوں سے حاصل شدہ ریشم پر تجارتِ مال کے قاعدہ کے تحت زکوۃ اموال واجب ہوگی عشر نہیں۔

۵ ــــ وہ درخت جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا وہ لکڑی جو فرنیچر کے کام آتی ہے یا وہ لکڑی جو دیگر منافع کے لئے بوئی جاتی ہے ان پر بھی عشر ہوگا حضرت مولانا عبدالحی صاحب رح فرنگی محلی نے لکھا ہے:

"المراد ما لا يقصد به استغلال الارض غالباً كالتبن نعم لو قصد الاستغلال بشئ منها كما اذا اتخذ الجنان مقصبة ومشجرة"

۶ ــــ سبزیاں خواہ اپنے مکان میں اگائی جائیں یا افتادہ زمین میں کھیتوں پر ہوں یا فضا میں تجارت کے لئے ہوں یا اپنے کھانے کے لئے جنگل میں ہوں یا اپنے گھر میں کم ہوں یا زائد امام اعظم رح کے نزدیک عشر دینا ہوگا رہی یہ بات کہ بعض چیزوں میں پیداوار میں تسلسل رہتا ہے تو جیسے جیسے پھل توڑتے جائیں اس میں سے عشر نکالتے جائیں امام اعظم رح کا یہی مسلک ہے اور یہی مفتی بہ ہے البتہ کسی مقام پر اسلامی حکومت ہو تو ایسی چیزوں کا عشر گورنمنٹ نہیں لے گی صاحب پیداوار خود ہی مستحقین کو تقسیم کرے گا۔

۷ ــــ اراضی موقوفہ میں اگر وہ عشری ہیں تو عشر ہے اور اگر وہ خراجی ہیں تو ان میں خراج ہے خواہ وقف فی سبیل اللہ ہوں یا وقف علی الاولاد۔ درمختار میں ہے:

"ويجب الخراج في ارض الوقف والصبي والمجنون لوخراجية والعشر لوعشرية"

اور شامی نے اسی پر لکھا ہے:

"بان الملك غير شرط فيه بل الشرط ملك الخارج فيجب في الاراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده"

اور اسی میں ہے:

"ولان العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه سواء كما في البدائع"

نوٹ :- بارش کا پانی قدرتی چشموں کا پانی بڑے بڑے دریا اور ندیاں جو خود بہتی ہیں اور ان کے جاری کرنے میں کسی کو دخل نہیں ہے اور عادۃً وہ کسی کی ملک بھی نہیں ہوتی ہیں اور مسلمانوں کے کھدوائے ہوئے کنویں یہ سب عشری ہیں۔ چھوٹی نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنے خرچ و محنت سے بڑی نہروں سے نکالی ہیں اور وہ عادۃً نہر نکالنے والوں کی ملک سمجھی جاتی ہیں ان سب کا پانی خراجی ہے۔

ہندوستان کی زمینوں میں عشر و خراج کا مسئلہ

از: ———— مولانا شاہین جمالی۔ مدرسہ امداد الاسلام صدر بازار۔ میرٹھ

محور چہارم

(۱) ہندوستان کی زمینوں کا عشری یا خراجی ہونا کافی عرصے سے مختلف فیہ مسئلہ بنا ہوا ہے، اس سلسلے میں دارالعلوم دیوبند اور مظاہر علوم سہارن پور کے دارالافتاء سے ابتک یہی فتوی صادر ہوتا رہا ہے کہ یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، اگرچہ حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رح نے اخیر میں یہاں کی عشری زمینوں میں احتیاطاً عشر ادا کرنے کا فتوی صادر فرمایا تھا، تاہم ایک طویل عرصے تک وہ عدمِ وجوبِ عشر ہی کا فتوی دیتے رہے تھے۔ (۱)

حال ہی میں دارالعلوم دیوبند کے صدر مفتی حضرت مفتی محمود حسن صاحب دامت برکاتہم کے فتاوی کا جو مجموعہ شائع ہوا ہے اس میں بھی عدم وجوب عشر کی بات کہی گئی ہے۔ اس فتوی پر حضرت مفتی نظام الدین اور مفتی احمد علی سعید کے بھی دستخط ہیں۔ (۲)

اس کے برعکس حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رح، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رح، حضرت مولانا عبد الشکور لکھنوی رح، حضرت مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی رح قطعیت کے ساتھ ہندوستان کی عشری زمینوں پر وجوب عشر کے فتوے صادر فرماتے رہے۔ اور بعد میں حضرت مولانا عبد الصمد رحمانی رح نائب امیر شریعت بہار

(۱) فتاوی دارالعلوم دیوبند ۶/۱۵۶ تا ۱۶۳ (۲) فتاوی محمودیہ ۳/۳۵

داڑیہ نے اس مسئلہ کی خوب تنقیح وتحقیق فرمادی اور "کتاب العشر والزکوٰۃ" میں انھوں نے تمام دلائل کا جائزہ لینے کے بعد واضح طور پر یہ فیصلہ دیا کہ ہندوستان کی زیادہ تر زمینوں پر عشر واجب ہے، انھوں نے یہاں تک لکھا کہ

" ایسے مجتہد اور مفتی بھی ملتے ہیں جن کا فتویٰ یہ ہوتا ہے کہ ہندوستان چوں کہ دارالحرب ہے لہٰذا یہاں کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست۔" (۱)

مانعین وجوب عشر کے فتاویٰ کی بنیاد غالباً حضرت شیخ جلال الدین تھانیسری کے آٹھ ورقی رسالہ" اراضی ہند" اور حضرت مولانا شیخ محمد اعلیٰ تھانوی کے رسالے اور فقہائے احناف کی بعض عبارتوں یا حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی کتاب "مَالَا بُدَّ مِنْہُ" ص۹۳ کی عبارت" ہم چنیں احکام عشر زمین عشری کہ دریں دیار نیست" پر ہے ۔

ان رسائل کے دلائل کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم وجوب عشر کی بنیاد ان حضرات کے نزدیک

(۱) ہندوستان میں استیلاء کفار (۲) اس کے دارالحرب ہونے (۳) زمین ھند کے ارض حوزہ ہونے (۴) خاتمۂ قانون زمین داری کے نفاذ کے سبب زمینوں پر ملک مسلم نہ ہونے پر ہے ۔

گر غور کیا جائے تو مذکورہ تینوں بنیادیں عدم ملک مسلم میں جمع ہوجاتی ہیں اور عدم وجوب عشر کی بنیاد صرف" عدم ملک مسلم" ہی رہ جاتی ہے ۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ تفصیلی طور پر مذکورہ چاروں بنیادیں عدم وجوب عشر کی حقیقی بنیادیں قرار دی جاسکتی ہیں یا نہیں؟

واقعہ یہ ہے کہ استیلاء کفار اور ارض حوزہ یعنی وہ زمین جو سرکاری تحویل میں ہو اور بیت المال کے تحت ہونے کے سبب کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں داخل نہ ہو یا وہ دارالحرب کی زمین ہو تو یہ سب صورتیں محققین فقہاء کی تصریحات کے مطابق وجوب عشر میں مانع نہیں ہیں ۔

استیلاء کفار جہاں تک استیلاء کفار کا سوال ہے تو اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ ہندوستان پر برٹش گورنمنٹ کے تسلط کے بعد انگریزی سرکار کی طرف سے زمینوں کے بحق سرکار ضبط ہونے کا اعلان کیا گیا جس کا ظاہری مطلب اس وقت کے بعض علماء نے یہ سمجھا کہ مسلم بادشاہوں کے وقت سے جو زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں تھیں، وہ

---

(۱) کتاب العشر والزکاۃ ص۱۴۰

سرکاری اعلان کے بعد ملکِ مسلم سے نکل کر ملکِ سرکار میں داخل ہوگئیں، اس لیے اب ان زمینوں پر عشر و خراج واجب نہیں ہے۔ (۱)

لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ سرکاری اعلان کی حیثیت مالکانہ تھی ہی نہیں بلکہ صرف بادشاہانہ اور منتظمانہ تھی اور اس حیثیت سے ان زمینوں پر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کا ملک تام باقی نہیں رہا، لیکن وجوبِ عشر کے لیے ملک تام کی شرط ہی معتبر نہیں بلکہ ملک ناقص اور قبضۂ ظاہری ہی وجوب عشر کے لیے حسب تصریحاتِ فقہاء کافی ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رح نے ایک استفتاء کے جواب میں ارشاد فرمایا:

"ضبط کرنے کے دو معنی ہوسکتے ہیں ایک قبضۂ مالکانہ، اگر یہ ہوا ہے تو وہ آراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضۂ ملکانہ و حاکمانہ و منتظمانہ اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اس کو ترجیح ہے، اگر ایسا ہوا ہے تو آراضی عشریہ بحالہا عشری رہیں" (۲)

ارضِ حوزہ کا مسئلہ

رہا ارض حوزہ کا مسئلہ جس کو عدم ادائے عشر و خراج کے لیے حضرت شیخ محمد اعلیٰ تھانوی نے بنیاد قرار دیا ہے۔

ارض حوزہ ایسی زمین کو کہتے ہیں جس کے مالک کی وفات کے بعد اس کا وارث کوئی نہ ہو اور وہ بیت المال کی تحویل میں آجائے یا کسی مقام کو بذریعہ لشکر کشی فتح کیا جائے اور وہاں کی زمین قیامت تک کے لیے مسلمانوں کے واسطے باقی چھوڑ دی جائے۔ (۳)

اور اس تعریف پر ہندوستان کی زمینوں کی موجودہ پوزیشن ایسی نہیں ہے تو اس پر ارض حوزہ کا اطلاق کیونکر ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ اس کے ارض حوزہ ہونے کا احتمال ہوسکتا ہے اور احتمال کی بنیاد پر قطعیت کے ساتھ عدم عشر و خراج کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس کے واسطے دلیل خاص اور نقل کی ضرورت ہے۔ فالقول بعدم الوجوب فی خصوص الارض یحتاج الی دلیل خاص و نقل صریح۔ (۴)

ہمارے موقف کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ

---

(۱) رسالہ آراضیٔ ہند ص۲ (۲) جواھر الفقہ ۲/۲۶۰ بحوالہ تتمہ ثالثہ امداد الفتاویٰ ص۱۱

(۳) رد المحتار ۳/۳۹۵ (۴) رد المحتار ۳/۳۹۳

ملک ظاہر بیبرس نے جب مصر کی زمینوں کے متعلق اراضی حوزہ کے احتمالی بنیاد پر تمام آراضی پر قبضہ کرنا چاہا تو امام نووی نے اس کی زبردست تردید کی اور اسے بتایا کہ علمائے مسلمین میں سے کسی ایک عالم کے نزدیک بھی یہ حلال نہیں ہے بلکہ جس شخص کے قبضہ میں جو زمین ہے وہ اس کی ملک ہے اور کسی شخص کے لیے اس پر اعتراض کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی زمیندار کو ثبوت ملکیت پیش کرنے کی زحمت دی جائے گی۔ بالآخر ملک بیبرس اپنے ارادے سے باز آگیا۔

علامہ شامی اس مسلہ پر اپنی رائے پیش کرتے ہیں:

فهذا البحر الذی اتفقت علماء المذاهب علی قبول نقله واعتراف بتحققه وفضله نقل اجماع العلماء علی عدم المطالبة بمستند عملاً باليد الظاهر فيها وصنت بحق الله۔ (۱)

پس یہ ماہر شریعت (امام نووی) جن کے قبول نقل پر تمام علما، مذاہب کا اتفاق ہے اور ان کی تحقیق وفضل کے سب معترف ہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کے صرف ظاہری قبضہ کی بنا پر ان زمینوں کے ملک ہونے کا اجماع نقل کیا ہے۔

لہٰذا ہندوستان کی زمینوں کو ارض حوزہ قرار دے کر عشر و خراج سے خارج کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ان پر مسلمانوں کے ظاہری قبضے کی بنیاد پر انھیں ملک مسلم قرار دیا جائے گا اور حسب ضابطہ ان زمینداروں پر عشر لازم ہوگا۔

اور حضرت شیخ جلال الدین تھانیسری کے بقول یہ تسلیم کیا جائے کہ ابتدائے فتح میں زمین ہند "سواد عراق" کی طرح بیت المال کی ملک تھی اور اس کی حیثیت موقوفہ ہونے کی تھی، تب بھی ان کی رائے کے خلاف مسلک احناف کے مطابق ہندوستان کی زمینیں عشری یا خراجی قرار پاتی ہیں کیوں کہ "سواد عراق" عہد فاروقی میں قہراً فتح ہوا تھا، اور حضرت عمرؓ نے وہاں کی زمینیں کاشت کاروں کے ملک میں باقی چھوڑ دی تھیں اور تمام صحابہ کرام کے سامنے وہاں کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا تھا۔ (۲)

اس تحقیق کے اعتبار سے ارض ہندوستان کو ارض حوزہ قرار دینا درست نہیں ہوگا، کیوں کہ ابتدائے فتح ہند میں مسلم بادشاہوں نے یہاں کی بہت سی زمینوں کو مسلمانوں میں تقسیم کرکے انھیں مالک بنا دیا تھا اور ان سے شرعی طریقہ پر عشر وصول کیا جاتا تھا۔ اس کا پتہ حضرت محی الدین عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کے ایک فرمان سے پتہ چلتا ہے جو ۱۰۷۹ھ میں محمد ہاشم صوبہ دار کے نام جاری ہوا تھا، یہ فرمان برلن کی شاہی لائبریری میں محفوظ ہے، جس کی نقل پروفیسر جادو ناتھ

---

(۱) شامی ۳/۲۹ (۲) جواہر الفقہ ۲/۳۵۱

سرکار نے جنرل اینڈ پروسیڈنگ آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے جلد ۲ میں ۶ جون ۱۹۰۶ء کو شائع کیا تھا اور تاریخ " مرأة احمدی " میں اس فرمان کا مسودہ مطبوعہ شکل میں موجود ہے۔ اس کی دفعہ چہارم میں افتادہ زمین کے متعلق اگر اس کو مسلمانوں کے ساتھ بندوبست کیا جائے یہ حکم مذکور ہے :

" دریں زمین مذکور قریب آراضی عشری بود براد عشر مقرر نمایند " (۱)

حضرت علامہ سید سلیمان ندوی نے اس مسئلہ کو بالکل واضح لفظوں میں بیان فرمادیا ہے کہ

" ہندوستان میں جب اسلامی حکومتیں قائم تھیں تو چند بادشاہوں کو چھوڑ کر اکثر زمانوں میں " اسلامی محاصل " اسلامی آئین کے مطابق لیے جاتے تھے، اکبر کے بعد جب عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۰۹۰ھ میں اسلامی نظام مال و بیت المال کو قائم کیا اور اسلامی نظام کے مطابق اسلامی طریق محاصل کو رواج دیا تو جس طرح ہندوؤں پر جزیہ اور خراج قائم کر کے محصلین جزیہ و خراج کو مقرر کیا اسی طرح مسلمانوں سے زکوٰۃ اور عشر کے وصول کرنے کے لیے محصل مقرر ہوئے ." (۲)

مولانا ہمایونی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قلمی رسالہ " سراج الہند " میں شیخ ابوالحسن سندھی کی کتاب " رفع الغریہ " کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ

" قد ثبت فی کتاب التاریخ ان فتح السند کان فی سنۃ ثلاث وتسعین وکان عنوۃ إلا مَرْدُمْ چَنَّہ اسلموا طوعًا علیٰ ما صرحوا بہ فی التاریخ ."

کتب تاریخ سے ثابت ہے کہ سندھ کی اسلامی فتح ۹۳ھ میں جنگ و جہاد کے ذریعہ ہوئی بجز مقام مردم چنہ کے لوگوں کے جنھوں نے اول فتح کے وقت اسلام قبول کر لیا تھا.

اسی رسالہ میں مذکورہ حوالہ کے بعد لکھا ہے :

ازاں سبب فقہائے اسلام آں رد ئے آب راکہ در تصرف مردم چنہ بود عشری می گویند ۔ (اسی سبب سے فقہائے اسلام اس علاقے کی بارانی زمین کو جو مردم چنہ کے لوگوں کے تصرف میں تھی عشری کہتے ہیں) ۔ (۳)

مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایۂ تخت برہمن آباد کے متعلق بھی کچھ اسی قسم کے حالات لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ فتح کے وقت مسلمان ہو گئے تھے ۔ (۴)

---

(۱) [illegible] العشر والخراج ۱۵۳ (۲) مقدمہ کتاب العشر والخراج سید سلیمان ندوی ۱۰/ (۳) جواہر الفقہ ۲۵۵/۱ (۴) جواہر الفقہ ۲۵۶/۱

لیکن اس کے بعد پھر انقلاب آیا اور بالآخر حضرت عمر بن عبدالعزیز کی دعوت پر راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اور دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے انہی راجاؤں کو ان کی ریاستوں کا حاکم مقرر کر کے ان کی تمام اراضی پر ان کی ملکیت برقرار رکھی اور یہ ظاہر ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد ان کی اراضی پر خراج نہیں لگایا جا سکتا بلکہ اب وہ سب زمینیں عشری ہوں گی ۔ (۱)

اس پوری گفتگو کے نتائج کو سامنے رکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہند و سندھ کی زمینیں یا تو عشری ہیں یا خراجی۔ لیکن ان کے نہ عشری نہ خراجی ہونے کی کوئی تحقیقی بنیاد موجود نہیں ہے، البتہ وہ زمینیں جن کے مسلمانان ہند زمانہ قدیم سے وراثۃً مالک ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ یہ اراضی ہندو مالکان سے منتقل ہو کر ان کے قبضہ میں آئی ہیں تاکہ ان پر خراجی ہونے کا حکم لگایا جائے، یا اول فتح کے وقت سے مسلمانوں کی ملک ہیں تاکہ انھیں عشری کہا جائے۔ احتمال بلاشبہ دونوں ہو سکتے ہیں۔ لیکن چند وجوہ سے ترجیح اس کو ہوتی ہے کہ جن اراضی کے متعلق کافی ثبوت اس کا موجود نہیں کہ اول ہندوؤں کی ملکیت تھی پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسری صورت سے مسلمانوں کی ملکیت میں آئی ہیں، ان کو بطور استصحاب حال کے اول ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری کہا جائے ۔ (۲)

دارالحرب کی بنیاد ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی بنیاد پر یہاں کی زمینوں کے غیر عشری ہونے کا مسئلہ کافی اہمیت رکھتا ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے یہاں کی زمینوں کے غیر عشری ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

اور علامہ ابن عابدین شامی نے لکھا ہے :

ویحتمل ان یکون احترازاً عما وجد فی دار الحرب فان ارضھا لیست ارض خراج وعشر۔[۳]

یہ بھی احتمال ہے کہ ارض خراجیہ و عشریہ کی قید اس زمین سے احتراز کے لیے ہو جو دارالحرب میں ہے کیوں کہ دارالحرب کی زمین نہ خراجی ہے نہ عشری۔

شمس الائمہ سرخسی نے بھی امام محمد کی کتاب "سیر کبیر" کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا:

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/۲۵۷ (۲) ایضاً

(۳) شامی ۲/۵۹

" وهذه أراضي أهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية ۔ (۱)

اور یہ زمین اہل الحرب کی ہے اور اہل الحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی ۔

اسی طرح صاحب ہدایہ نے دارالحرب میں مسلمانوں کی زمین کو " فئی " کہا ہے اور دلیل یہ دی ہے :

ان العقار في يد أهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة ۔ (۲)

دارالحرب کی زمین اہل حرب اور وہاں کے بادشاہ کے قبضہ میں ہے کیوں کہ زمین بھی منجملہ دارالحرب ہے پس وہ زمین حقیقت میں مسلمانوں کے قبضہ میں نہیں رہی ۔

اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ اس میں عشر و خراج واجب نہ ہو ۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط ہو جانے کے بعد ہندوستان کا دارالحرب ہونا جمہور علماء ہند کے نزدیک محقق ہو چکا تھا چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور دیگر علماء کے فتاویٰ و واقعات سے یہ بالکل واضح ہے اور حضرت گنگوہی رح کا مستقل رسالہ اس مسئلہ میں موجود ہے حضرت مفتی عزیزالرحمن رحمۃ اللہ علیہ کے بقول قاضی ثناء اللہ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی بنا پر یہاں کی زمینوں کو عشری نہیں سمجھتے تھے اور یہ اس دور کے علماء کا متفقہ فیصلہ تھا ۔ (۳)

اسی کے پیش نظر آج تک دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء سے اسی کی نقل ہوتی چلی آرہی ہے ۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ حضرت محدث العصر مولانا رشید احمد گنگوہی رح ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے کے باوجود ہندوستان کی بعض زمینوں میں وجوب عشر کے قائل ہیں ۔ (۴)

اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دارالحرب ہونا وجوب عشر میں مانع نہیں ہے ۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلے میں ایک قاعدۂ کلیہ بیان کیا ہے :

فكل أرض أسلم أهلها عليها وهي من أرض العرب أو أرض العجم فهي لهم وهي أرض عشر ــــــ بمنزلة المدينة حين أسلم عليها أهلها وبمنزلة اليمن ۔ (۵)

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳ (۲) ھدایہ ۲/۵۸۱ (۳) فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۱۷۵/۶

(۵) کتاب الخراج لامام ابی یوسف /۶۲

ہر ایسی زمین کہ اس کے مالک نے اسلام قبول کر لیا ہو چاہے وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی وہ زمین عشری ہوگی اور ان کا حکم بمنزلہ مدینہ منورہ اور یمن کے ہوگا، جب کہ وہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اسلامی فرائض و واجبات کی ادائیگی ہر مسلمان کا اسلامی فریضہ ہے، خواہ وہ دارالحرب میں رہتا ہو یا دارالاسلام میں۔ فرائض اسلامی کی ادائیگی میں اختلاف دارین سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی امام سرخسی فرماتے ہیں:

ولو كان مسلمين فى دارالحرب بامان فعامل احدهما صاحبه فهذا وما لو كانت المعاملة بينهما فى دارالاسلام على السواء لان المسلم ملتزم بحكم الاسلام حيث مايكون۔ (۱)

اگر دو مسلمان دارالحرب میں امان سے رہتے ہوں اور ان دونوں نے آپس میں کوئی معاملہ کیا ہو پس یہ معاملہ اور ہر وہ معاملہ جو ان دونوں کے درمیان دارالاسلام میں ہوا ہو برابر ہے اس لیے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں وہ اسلامی احکام کے پابند ہیں۔

اسی طرح قرآن و سنت کے نصوص کے اطلاق و عموم سے یہی ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کا اصل وظیفہ عشر ہے خواہ وہ کسی ملک اور کسی جگہ میں رہیں۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَهُوَ الَّذِىٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ الى قوله تعالىٰ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ۔ (۲)

اور کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو۔

اس آیت میں تمام محققین مفسرین نے بلا تخصیص مکان وجوب عشر کو بیان کیا ہے۔ (۳)

دوسری جگہ حکم ہے:

يٰۤايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض۔ (۴)

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۱۲۸ (۲) الانعام: ۱۴۱ (۳) تفسیر طبری ۲/۱۵۸۔ احکام القرآن لابن عربی ۲/۲۱۳۔ التفسیر الکبیر للرازی ۱۳/۲۱۳۔ الجامع لاحکام القرآن لقرطبی ۷/۹۹۔ تفسیر ابن کثیر ۲/۱۸۱۔ تفسیر جلالین ۱/۹۸۔ تفسیر مظہری ۳/۲۹۳۔ روح المعانی ۸/۳۸۔ احکام القرآن للجصاص ۴/۱۳۹۔ (۴) البقرہ۔ آیت ۲۶۷

اے ایمان والو اپنی پاکیزہ کمائی سے اور جو پیداوار ہم نے زمین سے نکالی ہے اس میں سے خرچ کرو۔

اسی طرح حدیث نبوی میں ادائے عشر کا عام حکم ہے:

فیما سقت السماء و العیون او کان عثریا العشر۔ (۱)

تاہم ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ جب دارالحرب ادائے عشر میں مانع نہیں تو بعض فقہاء نے دارالحرب میں عشر و خراج کی جو نفی کی ہے اس کا مطلب کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان فقہاء کو دارالحرب کے لفظ سے اشتباہ ہو گیا وہ یہ سمجھے کہ ہر قسم کے دارالحرب کا ایک ہی حکم ہے، حالاں کہ بات یہ نہیں ہے، جس دارالحرب میں عشر و خراج کچھ لازم نہیں۔ اس سے مراد وہ دارالحرب ہے جو اصل سے دارالحرب ہو اس پر کبھی نہ مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی ہو نہ وہاں کی زمین مسلمانوں کے قبضہ و تصرف میں ہوں، نہ وہاں وہ زمینیں خرید سکتے ہوں تو ظاہر ہے کہ ایسے دارالحرب کی زمینیں اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی جو احکام شریعت کے مکلف نہیں ہیں ان پر عشر و خراج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔

لیکن وہ دارالحرب جہاں کسی دور میں اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہو اور وہاں مسلمانوں کے قبضہ و تصرف میں اپنی یا سرکار کی عطا کردہ زمینیں ہوں اور وہ انھیں خرید و فروخت کر سکتے ہوں تو اس کا حکم پہلی قسم کے دارالحرب سے مختلف ہوگا اور وہ یہ ہے کہ وہاں مسلمانوں کی زمینوں پر حسب قاعدۂ شرعی عشر و خراج لازم ہوگا۔

اور ہندوستان چوں کہ دوسری قسم کے دارالحرب میں شامل ہے بلکہ بعض اعتبار سے دیکھا جائے تو دارالحرب ہی نہیں کیوں کہ جس حکومت میں مسلمان شریک ہوں، ملک کے سب سے بڑے عہدۂ صدارت پر فائز ہوتے ہوں جہاں حکومت میں ان کے ٹیکس داخل ہوتے ہوں اور حکومت کی تشکیل میں ان کی رائے معتبر ہو اور حد یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا اور اسلام کا عائلی نظام قانوناً محفوظ ہو اور جو ایک امدادی ادارہ اور ویلفیئر اسٹیٹ کی حیثیت میں ہو اسے حقیقی اور اصلی دارالحرب کہنے کے کوئی معنیٰ نہیں۔

شرح سیر الکبیر کی عبارت سے یہ مسئلہ اور بھی واضح ہو جاتا ہے:

لأن العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین و ھذہ أراضی اھل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة۔ (۲)

---

(۱) بخاری ج ۱/ ۲۰۱ (۲) ج ۴/ ۳۰۳

یعنی عشر و خراج مسلمانوں کی زمین میں ہوتا ہے اور ہندوستان کی زمین جو مسلمانوں کے پاس ہیں وہ مسلمانوں کی کہلاتی ہیں، پس اس میں عشر و خراج واجب ہوگا، باقی رہی آراضی اہل الحرب جس میں عشر و خراج نہیں تو ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسے خطہ کے لیے ہو سکتا ہے کہ جہاں ابتدا سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے۔ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس تک دارالاسلام رہ چکا ہے۔ یہاں لاکھوں مسلمان آج تک اپنی زمینوں کے مالک چلے آتے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دارالحرب کہا جائے گا، لیکن یہ دارالحرب اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، جو دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بن گیا ہے، اس میں املاک مسلمانوں کی موجود ہیں، اس لیے شرح سیر و شامی باب الرکاز کی روایات اس پر منطبق نہیں بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر احکام عشر و خراج کے عائد ہوں گے شرح سیر کی عبارت خود اس کے لیے کافی دلیل ہے۔ امداد الفتاویٰ میں سیدی حکیم الامت قدس سرہٗ کی تحقیق بھی اس کے قریب قریب ہے۔ (۱)

عدم ملک و قانون خاتمہ زمینداری

میری رائے میں ابتک جن بنیادوں پر بحث کی گئی ہے ان سب کی اصل یہی عدم ملک مسلم ہے اور خاتمہ زمینداری کا عام طور پر یہ مطلب لیا گیا ہے کہ اب ہندوستان کی زمینوں پر مسلمانوں کی ملکیت باقی نہیں رہی ہے اسی لیے ان پر عشر و خراج کے واجب ہونے کا سوال ہی نہیں۔ (۲)

مگر یہ اصلی بنیاد بھی عشر کے باب میں کوئی وزن نہیں رکھتی کیوں کہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے نہ کہ زمین کی ملکیت۔

وان المقصود حاصل وھو الخارج (۳) ــــــــ وان لم یکن الارض مملوکۃ۔ (۳)

البتہ زمین پر قبضہ متصرفانہ ضروری ہے تاکہ وہ پیداوار حاصل کرنے پر قادر ہو سکے یہی وجہ ہے کہ آراضی وقف اور مستاجر و مستعیر پر بھی عشر واجب ہے جب کہ عشر ادا کرنے والا ان کا مالک بھی نہیں۔

؛ بان الملک غیر شرط فیہ بل الشرط ملک الخارج۔ الی قولہ فکان ملک الارض وعدمہ

---

(۱) جواہر الفقہ ۲۶۶/۲ (۲) فتاویٰ محمودیہ ۳۰۰/۶

(۳) ھدایہ ۲۰۰/۲ (۴) عنایہ شرح ھدایہ

سواء كمافي البدائع ـ (۱)

اور ابن الہمام نے مزید صراحت فرمائی ہے کہ

فلايلتفت الى كونه مالكا للارض وغير مالك كما اذا اجر العشرية عندهما يجب العشر على المستاجر وليس بمالك وعنده على الموجر وكما اذا استعار وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق ـ (۲)

فتاویٰ عالمگیری میں یہ ہے کہ

زمین کی ملکیت بھی عشر کے واجب ہونے میں شرط نہیں ہے اس لیے کہ وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، اور غلام ماذون اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہوتا ہے ـ (۳)

ان سب تصریحات سے صاف ظاہر ہے کہ تنسیخ زمین داری کے بعد اگر مسلمان ان زمینوں کے مالک بھی نہیں رہے بلکہ زمین صرف ان کے قبضہ و تصرف میں ہیں، تب بھی ان پر عشر ادا کرنا واجب ہوگا ـ

مگر اس کے برعکس صورت حال یہ ہے کہ قانون خاتمہ زمین داری سے مسلمانوں کی ملکیت پر برائے نام ہی اثر پڑا ہے، کیوں کہ ثبوت ملکیت کے لیے شرعی طور پر جو چیزیں علامت بنتی ہیں وہ خاتمہ زمینداری کے بعد بھی بدستور موجود ہیں ـ

محدث کبیر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی ایک استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں :

" مگر یہ سنو کہ اگر سرکار مالک ہے تو بیع و شرا، مالگذار کرتا ہے، سرکار کا ہے مانع نہیں ہوتی، یہ دلیل ملک مالگذاری کی ہے اور اگر زمین مالگذار کو سرکار اپنی سڑک یا مکان میں لیوے تو قیمت زمین کی رقبہ مالگذار کو دیتی ہے یہ دلیل مالگذار کی بدیہی ہے اگر ملک سرکار ہوتی تو قیمت دینے کے کیا معنی ہو ویں گے " (۴)

پھر مزید تحریر فرماتے ہیں:

یہ لکھنا کہ مالگذاری کی عدم ادا پر سرکار دوسرے کو زمین دیتی ہے یہ دوسرے کو دینا اپنے حق کی تحصیل کے واسطے ہے نہ اپنی زمین کا لینا جیسا کہ عدم ادا، خراج کے شرع میں زمین خراجی دوسرے کو دے دیتے ہیں حالاں کہ صاحب خراج مالک زمین کا ہوتا ہے ـ لہٰذا یہ دلیل ملک سرکار کی نہیں ـ (۵)

---

(۱) شامی ۲/۴۴ (۲) فتح القدیر ۲/۸ (۳) فتاویٰ عالمگیری ۱/۳۶۳ (۴) فتاویٰ رشیدیہ ص ۳۴۹ (۵) ایضاً

ایک سائل نے پوچھا کہ موجودہ زمین داریاں زمیندار کی ملک صحیح ہے یا نہیں ؟

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے اس کا حسب ذیل جواب دیا :

" موجودہ زمین داریاں بلاشبہ ان لوگوں کی ملک صحیح ہیں جن کا نام کاغذات سرکاری کے خانۂ ملکیت میں درج ہے اور وہ ان میں مالکانہ تصرفات کرتے ہیں .... انگریز حکومت نے بھی فتح اول سے آج تک اس ملکیت کو برقرار رکھا ہے جس پر اس سلطنت (کانگریس) کے ذمہ داروں کے بیانات کے علاوہ حکومت موجودہ (کانگریس) کا یہ طرز عمل خود شاہد ہے کہ تمام مالکانہ تصرفات جیسے بیع و شراء، رہن و ہبہ اور وقف و صدقہ وغیرہ کے اختیارات کو ان کے حق میں تسلیم کیا اور بزور قانون خود ان کو نافذ کیا ہے اور کر رہی ہے بہت سے لوگوں نے حکومت سے بڑی بڑی رقمیں دے کر زمینیں خریدی ہیں اور بہت سے مواقع میں حکومت بھی اپنی ضرورت کے وقت ان کی زمینیں اور قیمت ادا کر کے خریدتی ہے یہ سب چیزیں ان کی ملکیت کا بین ثبوت ہیں یہ مالکانہ قبضہ اور تصرفات بلا نکیر خود سب سے بڑی اور واضح دلیل ملک کی ہے۔"[1]

اس فتویٰ پر تصدیقی دستخط کرنے والوں میں :

شارح مسلم حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی ۔ شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی۔ مولانا محمود الحسن ناظم امداد الغرباء سہارن پور ۔ مولانا احتشام الحق مقیم نئی دہلی۔ مولانا ظریف احمد مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارن پور۔ مفتی جمیل احمد دار الافتاء خانقاہ اشرفیہ تھانہ بھون کے نام شامل ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان تصدیقات کے بعد خاتمہ زمینداری کے بعد بھی مسلمانوں کی زمینیں جوں کی توں ان کے قبضہ و تصرف میں ہیں اور ان کی پیداوار سے عشر نکالنا ان پر لازم ہے اور قانون تنسیخ زمین داری کو عدم وجوب عشر کا سبب قرار دینا غلط ہے۔

عشری اور خراجی زمینوں کی تفصیل

حضرت امام اہلسنت مولانا عبد الشکور صاحب لکھنوی نے اس سلسلے میں وضاحت فرمائی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان کی نو قسمیں ہیں ۔

(۱) بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں ۔

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/۳۲

(۲) موروثی ہیں مگر بادشاہی وقت سے نہیں اور معلوم نہیں کہ کیوں کر قبضہ میں آئیں۔

(۳) مسلمانوں نے مسلمانوں سے مول لی ہیں اور ان کے بیچنے والے مسلمانوں نے بھی مسلمانوں سے مول لی ہیں۔

(۴) مسلمانوں نے مسلمانوں سے مول لی ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ اس کے بیچنے والے مسلمانوں نے کس سے مول لی ہیں۔

(۵) سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور وہ اس سے پہلے مسلمانوں کے ملک میں تھی۔

(۶) سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور معلوم نہیں کہ وہ اس سے پہلے کس کی ملکیت میں تھیں۔

(۷) مسلمانوں نے مسلمانوں سے مول لی ہیں اور ان بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے مول لی تھیں۔

(۸) مسلمانوں نے غیر مسلم سے مول لیں۔

(۹) سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کیں اور وہ اس سے پہلے کسی غیر مسلم کی مملوکہ تھیں۔

پہلی پانچوں صورتوں میں اگر وہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچی جائیں تو عشر فرض ہے اور جو مول کے پانی یا کنویں کے پانی سے سینچی جائیں تو نصف عشر فرض ہے اور اخیر کی چار صورتوں میں خراجی ہیں۔ (۱)

حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی رح نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے تیرہ صورتیں تحریر فرمائی ہیں، یہاں مذکورہ صورتوں میں سے باقی ماندہ صرف چار صورتوں کو ہم ذکر کریں گے جن کو حضرت رحمانی رح نے بیان فرمایا ہے،

(۱۰) بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۱۱) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضے میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی دریائی پانی سے یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۲) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوتی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوتی ہو۔

(۱۳) جو زمین مسلمانوں کے قبضے میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جاکر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہان اسلام نے دی تھی۔ (۲)

حضرت رحمانی رح کی تحقیق کے مطابق ان چاروں صورتوں میں عشر واجب ہے اس طرح مجموعی طور پر نو قسموں میں بالاتفاق وجوب عشر ثابت ہوتا ہے اور ایک صورت اختلافی رہ جاتی ہے اور وہ ہے حضرت لکھنوی کی تحریر میں۔

---

(۱) عمدة الفقه ۳/ ۳۰ (۲) كتاب العشر والخراج ص۱۵۹

۶ والی صورت جس کو حضرت رحمانی رح نے آٹھویں نمبر پر بیان کیا ہے یعنی وہ زمین جو انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطور معافی دی، مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی۔

اس صورت کو حضرت لکھنوی رح نے خراجی زمین میں شامل کیا ہے اور حضرت رحمانی رح نے عشری قرار دیا ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت رحمانی رح کی رائے صحیح ہے۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رح لکھتے،

"اور جس کا حال معلوم نہ ہو اور مسلمانوں کے پاس ہو وہ بھی بظاہر حال عشری سمجھی جائے گی۔" (۱)

دارالعلوم دیوبند کے فتوے سے جیسے حضرت مولانا رحمانی رح نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے یہی واضح ہوتا ہے حضرت تھانوی رح کے فتوے سے بھی یہی حکم معلوم ہوتا ہے۔ (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ صرف تین صورتیں خراجی زمین کی ہیں جو حضرت لکھنوی رح کی تحریر میں نمبر ۲، ۳ سے نوشتمک مرقوم ہیں، باقی ساری دس صورتیں عشری زمین کی ہیں جو دونوں حضرات کی تحریر میں مشترک ہیں۔

محور چہارم

۲ــــ جن زمینوں کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو ان پر بھی الشاذ کالمعدوم کے اصول اور بر بنائے احتیاط عشر لازم ہوگا۔

مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی رح کے سوال پر دارالعلوم دیوبند کے جواب کا ایک جزء یہ ہے:

"نیز یہ بھی احتمال ہے کہ بعض آراضی جو اول سے کفار کے پاس چھوڑ دی گئی ہوں اور ان پر خراج مقرر کیا گیا ہو اور کسی طرح سے اہل اسلام کے پاس آگئی ہو تو وہ بھی خراجی ہی رہیں گی۔ مگر چوں کہ یہ امر مشخص اور ممیز ہونا دشوار ہے نیز شاذ و نادر ہے بلکہ اکثر مسلمانوں کے پاس اس وقت وہی آراضی ہیں جو ان کے آباء و اجداد کو بادشاہ اسلام نے دی تھیں یا انھوں نے مسلمانوں سے خریدی ہیں یا سرکار انگلشیہ نے بعض اہل اسلام کی آراضی بعض کو دی ہیں اس لیے ان جملہ اقسام میں عشر واجب ہے اور شاذ و نادر کو معدوم سمجھ کر جمیع آراضی مملوکہ اہل اسلام کو عشری کہا جائے گا۔" (۳)

---

(۱) کتاب العشر والزکاۃ /۶۱ (۲) تتمہ اولیٰ امداد الفتاوی /۵۰ (۳) کتاب العشر والزکاۃ /۶۲

حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی علیہ الرحمۃ نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے اس جواب پر اپنی یہ رائے ظاہر فرمائی ہے کہ

" ہمارے نزدیک بھی یہی صحیح ہے اور اس کے علاوہ ایک دوسری جہت سے بھی ادائے فرض میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے اور وہ یہ ہے کہ دیگر ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک مسلمان کی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے اگرچہ خراجی ہی زمین کیوں نہ ہوں چنانچہ بہت سے صحابہ رض وتابعین ارض عراق کے اندر خراجی زمین کے مالک تھے اور وہ خراج کے علاوہ عشر بھی دیتے تھے۔ اس لیے جہاں پر اپنے امام کے مسلک سے عملاً منافات نہ ہو اور احتیاط کی راہ اختیار کی جائے تو بہتر ہے کیوں کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک خراجی زمین کی پیداوار کا عشر ادا کرنا گناہ نہیں ہے۔" (۱)

حضرت تھانوی قدس سرہٗ کے ایک فتویٰ سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ استصحاب حال کی بنا پر عشر لازم ہوگا۔ (۲)

۳ــــ عشر زمین زکوٰۃ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ کوئی حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم اگر زمینداروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس وصول کرتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ساقط نہ ہوگا، بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور اس کے مصرف پر خرچ کریں اور بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموال تجارت اور نقد کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ غیر مسلم حکومت وصول کرتی ہے تو معاملہ واضح ہے کہ نہ وہ زکوٰۃ اور عشر وصول کرنے کی مستحق یا اہل ہے، نہ وہ اس کے مصارف میں خرچ کرنے کی پابند ہے۔ اس لیے اس کے ٹیکس ادا کرنے سے زکوٰۃ یا عشر ادا نہ ہوگا۔ (۳)

علامہ ہمایونی سندھی نے اپنے رسالہ "سراج الهند فی خراج الهند" میں تحریر فرمایا ہے:

" واما آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد۔ لان الکافرین لیس لهم ولایة اخذ الخراج من المسلمین وایضا لیسوا المصارف الخراج فی ادا ادی المسلمین الیهم مالاً بنیة الخراج لایخرجون عن عهدته لانهم لیسوا بمقاتلین لاهل الحرب ولارافعین اعداء الاسلام عنهم وعن دارهم۔

علامہ ہمایونی نے جو کچھ حکم لکھا ہے وہ خراج کا ہے اس سے عشر کا حکم بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگیا کہ سرکاری مالگذاری

---

(۱) کتاب العشر والزکاۃ ۱۶۳ (۲) تتمہ اولیٰ امداد الفتاوی ۵۰ (۳) جواہر الفقہ ۲/۴۶

ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوتا ۔

حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے بھی ایک سوال کے جواب میں یہی لکھا ہے :

"ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا، جیسے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی"۔ (۱)

البتہ اس مسئلہ میں مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے برخلاف رائے ظاہر فرمائی ہے :

"ہر در زمیں کہ مملوکہ خود آب باراں کاشت کرد عشر غلہ بروے واجب الادا است مگر در صورتے کہ خراج زمین مذکورہ بحاکم وقت دادہ شود دراں وقت عشر ساقط است بحکم عبارت رد المحتار۔ لایجتمع العشر مع الخراج"۔ (۲)

جو شخص اپنی زمین میں زراعت کرے اس پر ادا کرنا اور مصارف زکوٰۃ میں صرف کرنا دسواں حصہ کا واجب ہے، اگر زراعت بذریعہ پانی برسات یا نہروں وغیرہ کے ہو اور اگر کنویں سے پانی نکلوا کر اور خرچ کر کے زراعت کی ہو تو بیسواں حصہ واجب ہے لیکن جس صورت میں کہ خراج اس زمین کا حاکم وقت کو دینا پڑتا ہے اس وقت ادائے عشر وغیرہ ساقط ہے جیسا کہ رد المحتار وغیرہ میں ہے، لایجتمع العشر مع الخراج ۔ (۳)

لیکن مولانا عبدالحی صاحبؒ کے قول کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ انھوں نے خراج شرعی مراد لی ہو، خراج انگریزی نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کے پاس ایسی زمین ہو کہ اس پر خراج شاہی وقت سے چلا آتا ہو اور اب موجودہ وقت میں وہ خراج حاکم وقت کو ادا کرتا ہو تو اس پر عشر لازم نہیں ہوگا ۔

اور چوں کہ موجودہ حکومت ہند کا زمین کی مالگذاری وصول کرنا خراج شرعی نہیں ہے اس لیے کہ اس پر عشر واجب کرنے سے لایجتمع العشر مع الخراج کا اصول نہیں ٹوٹے گا۔

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ وقت میں ہندوستان کی کسی زمین پر خراج شرعی نہیں ہے کیوں کہ کسی زمین کے خراجی ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) عجمیوں کے ملکوں میں سے جو ملک بھی ایسا ہو کہ امام کا اس پر غلبہ ہو گیا اور امام نے اس کو انھیں لوگوں کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا یعنی کافروں کے ملک میں بدستور باقی رہنے دیا تو وہ زمینیں خراجی ہوں گی ۔

(۲) عجمیوں کی ہر وہ زمین جس پر امام المسلمین سے صلح ہو گئی ہو اور وہ ذمی بن گئے ہوں تو وہ زمین بھی خراجی ہو گی۔ (۴)

---

(۱) حوادث الفتاویٰ ۲۰۱/۱۹ (۲) مجموعہ فتاویٰ مولانا عبدالحیؒ ۲/۲۱۸

(۳) فتاویٰ مولانا عبدالحیؒ ۲/۲۲۰ (۴) کتاب الخراج للامام ابی یوسف /۸۳

یہ دونوں صورتیں موجودہ حالت میں ہندوستان میں مفقود ہیں کیوں کہ یہاں امام المسلمین کا اقتدار قائم نہیں ہے اور خراج اسلامی احکام میں سے ایک حکم ہے جو دارالاسلام میں رہنے والوں پر واجب ہوتا ہے اور ہندوستان جب دارالاسلام نہیں ہے تو یہاں خراج واجب ہونے کی صورت بھی نہیں پائی جائے گی۔

امام سرخسی فرماتے ہیں:

ان خراج الارض لایجب الاعلی من هو من اهل دارنا لانه حکم من الاحکام المسلمین

وحکم المسلمین لایجری الاعلی من هو من دار الاسلام۔ (۱)

بنا بریں مالگذاری کی شکل میں حکومت جو کچھ وصول کرتی ہے اس کی حیثیت خراج شرعی کی نہیں بلکہ انکم ٹیکس کی سی ہے لہٰذا مالگذاری ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔

۴۔ مولانا رشید احمد گنگوہی رح اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور مفتی محمد شفیع صاحب رح کا رجحان ہندوستان کی بعض زمینوں کے خراجی ہونے کا ہے۔

آراضی ہند بعض عشری ہیں بعض خراجی۔ (۲)

اسی طرح پچھلے صفحات میں تین قسم کی زمینوں کو مولانا عبدالشکور لکھنوی رح اور مولانا عبدالصمد رحمانی رح نے بھی خراجی قرار دیا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ کچھ زمینیں ہندوستان میں خراجی ہیں۔

پھر ان زمینوں میں خراج کی مقدار اور خراج کی کون سی قسم متعین ہے۔ خراج مؤظف یا خراج مقاسمہ — اس میں کچھ تفصیل ہے:

محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات عہد غزنوی اور عہد غوری سے شروع ہوکر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں — تحقیق سے اتنی بات ثابت ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمین عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئی اور ان پر خراج عائد کیا گیا۔

البتہ "نزہۃ الخواطر" اور "آئینہ حقیقت نما" کی تصریحات کے مطابق علاء الدین خلجی نے اس میں یہ تغیر کر ڈالا کہ مالکان آراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان کے علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے نقد خراج یعنی

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۳/۲۰ (۲) جواهر الفقہ ۲/۲۶۹

خراج مؤظف جاری تھا اور علاء الدین خلجی نے جو اس کو خراج مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کیا یہ معاملہ اگر مالکان زمین کی رضامندی سے ہوا تو کوئی مضائقہ نہیں، ورنہ ان کو اس تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا۔

وفی الکافی لیس للامام ان یحول الخراج الموظف الی خراج المقاسمة اقول وکذلك عکسه۔ (۱)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف کا حکم جاری ہے، لہٰذا اس کی ادائے گی حسب دستور عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب یعنی ۲۲۵ مربع گز پر ایک درہم (۳ ½ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو (تین کیلو دو سو چھیاسٹھ گرام) واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور اور کھجور کے ایسے گنجان باغ پر جن میں کاشت نہ ہو سکے دس درہم (ایک ماشہ کم تین تولہ چاندی) اور زعفران جیسی قیمتی اشیاء اور انگور اور کھجور کے باغ جو گنجان نہ ہوں اور دوسرے ہر قسم کے باغ اگرچہ گنجان ہی ہوں سب پر خراج اس اندازے سے لگایا جائے کہ پیداوار خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔ حضرت عمر فاروق رض نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں یہی خراج مؤظف مقرر فرمایا تھا۔ (۲)

لیکن سطور بالا میں ثابت کیا جا چکا ہے کہ خراج مقرر کرنا اور اس کی وصولیابی کا نظام مرتب کرنا امام المسلمین کا کام ہے اور خراج دارالاسلام کے رہنے والوں پر عائد ہوتا ہے اور ہندوستان بلا شبہ دارالاسلام نہیں ہے، پس یہاں کی جو زمینیں خراجی قرار پاتی ہیں ان میں بھی عشر کا وجوب ہی مناسب ہے اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عشر میں معنی عبادت پایا جاتا ہے، کیوں کہ یہ زمین کی زکوٰۃ ہے، اسی لیے عشر مسلمانوں کے مناسب حال ہے۔

فلا یبتدا بهذا الحق الا علی المسلم بلا خلاف لان فیه معنی العبادة۔ (۳)

اور خراج کی حیثیت شرعی ٹیکس کی سی ہے اس میں معنی عبادت نہیں پایا جاتا اسی لیے وہ دارالاسلام کے غیر مسلم ذمیوں کے مناسب حال ہے مسلمانوں کے شایان شان نہیں اسی واسطے ابتداءً کسی مسلمان پر اس کی زمین میں خراج واجب نہیں کیا جاتا اور عشر کافر پر مقرر نہیں کیا جاتا کیوں کہ وہ عبادت کا مکلف نہیں ہے۔

۵ــــ شریعت اسلامیہ میں زمین کی پیداوار پر آسمانی بارش اور بڑے دریاؤں کے پانی سے سینچائی کی صورت

---

(۱) رد المحتار ۳/ (۲) کتاب الاموال ابو عبید /۹۹ - ھدایہ ۱/۵۹۲ - جواھر الفقہ ۲/۸۶

(۳) بدائع الصنائع ۲/۵۴

میں پیداوار کا دسواں حصہ اور زراعت پر آنے والے مصارف کھاد- دوا- جوتائی اور کھیتی کی نگہداشت اور بطور خود آبپاشی کے ذرائع پمپنگ سیٹ یا نہروں سے سینچائی کرنے پر جو بیسواں حصہ مقرر ہے وہ پیداوار کی زکوٰۃ ہے ایسا نہیں کہ مصارف زراعت کے بقدر پیداوار کو مخصوص کرنے کے بعد نصف عشر کو مقرر کیا گیا ہو، بلکہ عشر کی طرح نصف عشر بھی پورے پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔

لہٰذا کھیتی پر آنے والے اخراجات کی وجہ سے نصف عشر کی مقدار کو کم کرنا یا اصل پیداوار میں سے اخراجات کو منہا کرنے کے بعد باقی پیداوار سے عشر نکالنا جائز نہیں ہے۔

امام اکمل الدین بابرتی نے ان لوگوں کی تردید کرتے ہوئے جو مصارف زراعت کے بقدر پیداوار کو الگ کرنے کے بعد باقی پیداوار سے زکوٰۃ ادا کرنے کو درست قرار دیتے ہیں۔ بہت واضح دلیل کے ساتھ لکھا ہے کہ

"وجہ قولنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنۃ لانہ قال ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب ففیہ نصف العشر ـــــ فاذا کان کذلک لم یکن لرفعہا معنی لان رفعہا یستلزم عدم التفاوت المنصوص علیہ وھو باطل۔

وبیانہ ان الخارج فیماسقتہ السماء اذا کان عشرین قفیزاً ففیہ العشر قفیزان واذا کان الخارج فیماسقی بغرب باربعین قفیزاً والمؤنۃ تساوی عشرین قفیزاً ـــــ فاذا رفعت کان الواجب قفیزین فلم یکن تفاوت بین ماسقتہ السماء وبین ماسقی بغرب والمنصوص خلافہ فتبین ان ماسقی بغرب ففیہ نصف العشر من غیر اعتبار المؤنۃ ـــــ وھذا الحل من خواص ھذا الشرح فلیتأمل۔ (۱)

ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مصارف زراعت کے فرق کے سبب حکم میں بھی فرق کیا ہے، چنانچہ آسمانی پانی سے سیرابی کی صورت میں پیداوار پر عشر اور چرس سے سینچائی کی صورت میں نصف عشر کو واجب قرار دیا ہے پس جب بات یہی ہے تو مصارف کے بقدر غلہ کو علیحدہ کر لینے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ خرچ کے بقدر پیداوار کو الگ کر کے باقی سے زکوٰۃ دینے کی صورت میں منصوص علیہ حکم (یعنی عشر اور نصف عشر) میں فرق ہی باقی نہیں رہے گا جو باطل

(۱) عنایہ شرح ھدایہ برحاشی فتح القدیر ۲/۱

باطل ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً آسمانی بارش سے سیراب شدہ زمین کی پیداوار بیس قفیز (تقریباً پونے آٹھ کوئنٹل) ہو تو اس میں عشر کی مقدار (پیداوار کے دسویں حصہ کے مطابق) دو قفیز ہوگی اور اگر پیداوار چرس وغیرہ سے سینچائی کے ذریعہ چالیس قفیز ہو اور مصارف آبپاشی کی مقدار بیس قفیز کے برابر ہو تو اب اگر اس خرچ کے بقدر بیس قفیز غلہ منہا کرلیا جائے تو مقدار زکوٰۃ دو قفیز ہی رہ جائے گی (جو کل پیداوار چالیس قفیز بیسویں حصہ کے مطابق ہے) پس آسمانی بارش کی پیداوار اور اپنے ذاتی ذرائع سے سینچائی کی پیداوار پر زکوٰۃ کی ایک ہی مقدار ہو جائے گی۔ دونوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا۔ حالاں کہ نص حدیث میں دونوں صورتوں کے دو الگ الگ حکم ہیں۔

پس یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ذاتی ذرائع سے سیراب کردہ زمین کی پیداوار میں جو نصف عشر متعین ہے اس میں مصارف زراعت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس مسئلہ کا یہ حل بس اسی شرح کی خصوصیت ہے اس پر غور کرلو۔

حافظ ابن الہمام نے اگرچہ صاحب نہایہ کے بیان کردہ صورت مسئلہ پر اشکال ظاہر کیا ہے لیکن مذکورہ مثال اور حکم مسئلہ کو جوں کا توں تسلیم کیا ہے۔

فيلزم اتحاد الواجب فيما سقى بغرب وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع۔ (۱)

۶۔ اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہے کہ پیداوار میں ایک حصہ متعین مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشت کار کا۔ مثلاً دونوں نصفا نصف ہو یا ایک تہائی ہو یا دو تہائی ہو، اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔ (۲)

اگر بٹائی دار غیر مسلم ہو تو مسلمان مالک زمین پر اپنے حصہ کا عشر واجب ہوگا۔

حضرت گنگوہی رح فرماتے ہیں:

"مزارعت کے مسئلہ میں عشر حصہ دار ہوتا ہے مالک و مزارع پر اگر کوئی کافر ہوگا تو ماخوذ نہ ہوگا۔ مسلمان اپنے حصہ سے دیوے گا۔" (۳)

ابن الہمام نے فرمایا:

---

(۱) فتح القدير ۲/۹ (۲) جواهر الفقه ۲/۲۴۳ بحواله بدائع الصنائع

(۳) فتاوی رشیدیہ ص۴۴۷

فان کان ذمیا فہو علی رب الارض بالاتفاق۔ (۱)
علامہ شامی نے اس کی علت یہ نقل کی ہے کہ کافر ادائے عشر کا اہل نہیں اس لیے اس پر عشر واجب نہیں۔
کذا فی شرح درر البحار ای لکونہ لیس اھلا للعشر۔ (۲)

---

(۱) فتح القدیر ٪

(۲) رد المحتار ۲/۵۵

محورِ اوّل

عشر و خراج

مفتی عبداللہ ــــــــــــــ مدرس مدرسہ عزیزیہ، بہار شریف، نالندہ

اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں کہ جس طرح نماز، روزہ، حج زکوۃ فرض ہیں اسی طرح عشر بھی فرض ہے۔ اس وجہ کر بہت سے فقہائے عشر کو زکوۃ ہی کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس کے لئے "باب زکوۃ الزروع والثمار" کا باب منعقد فرمایا ہے۔ عشر کی فرضیت بھی قرآن کریم کی مختلف آیات سے ثابت ہے مثلاً:

"یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض"

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وهو الذی انشاء جنت معروشات (الی قوله تعالی) واتو حقه یوم حصاده"

اور علامہ شامیؒ نے لکھا ہے:

"لانهم صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول"[1]

اور علامہ ثناء اللہؒ نے تفسیر مظہری میں ذکر فرمایا ہے:

"اجمع العلماء على وجوب العشر فى النخل والكرم"

البتہ چونکہ شرعاً زمین دو قسم کی ہیں۔ عشری اور خراجی۔ اور ایک ہی زمین پر عشر و خراج لازم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ کونسی زمین عشری ہے اور کونسی زمین خراجی۔ کتب فقہ میں تتبع و تلاش سے جو کچھ مفہوم ہوتا

---

[1] رد المختار ۲/۳۹، ۲/۲۵۲

ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خراجی زمین کی دو قسم ہے :

۱ ــــــ جب کفار کے ملک کو خلیفۃ المسلمین (مسلمان بادشاہ) نے بزور شمشیر فتح کیا ہو اور زمین کفار ہی کی ملکیت میں چھوڑ دیا ہو تو یہ زمین خراجی ہوگی اور مسلمان بادشاہ اس زمین کے خراج وصول کرنے کا حقدار ہے (اس مذکورہ صورت سے عرب کی زمین مستثنیٰ ہیں)

۲ ــــــ جس ملک کے باشندوں نے بغیر جنگ وجدال کے کسی مسلمان بادشاہ سے صلح کر کے ان کی اطاعت قبول کر لی ہو تو اس ملک کی زمین کفار ہی کی ملکیت میں رہے گی اور یہ زمین بھی خراجی ہوگی۔

اسی طرح عشری زمین کی بھی ابتداءً دو ہی صورتیں نکلتی ہیں :

۱ ــــــ کسی ملک کے حربی کفار مسلمان ہو گئے ہوں تو مسلمان ہونے والوں کی زمینیں عشری ہوں گی۔

۲ ــــــ ملک عجم کے کسی ملک یا اس کے کسی حصہ پر بزور شمشیر فتح حاصل کر لیا ہو اور وہاں کی زمینوں کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہو تو ایسی زمینیں بھی عشری ہوں گی۔ ملک عجم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر عرب کی زمین پر مسلمان قابض ہو جائیں تو خواہ وہ مسلمانوں کے درمیان تقسیم ہو یا کفار ہی کے قبضہ میں چھوڑ دیا گیا ہو بہر دو صورت وہ عشری ہی ہوں گی۔ یہ سب صورتیں مندرجہ ذیل عبارتوں سے مستفاد ہیں۔

شرح وقایہ میں ہے :

"ارض العرب وما اسلم اهله اوفتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة عشرية والسواد وما فتح عنوة واقر اهله عليه اوصالحهم خراجية"[۱]

درمختار میں لکھا ہے کہ :

"ارض العرب وما اسلم اهله طوعا اوفتح عنوة وقسم بين جيشنا . . . عشرية"

اسی کے تحت شامی نے لکھا ہے :

"(وقسم بين جيشنا) احترز به عما اذا قسم بين قوم كافرين غير اهله فانه خراجي"[۲]

عالمگیری میں ہے :

---

[۱] شرح وقایہ [illegible] [۲] درمختار [illegible] ۳۵۱

"فارض العرب كلها عشرية وما سوى ذلك كل بلدة فتحت صلحا وقبلوا الجزية فهي ارض خراج وكل بلدة فتحت عنوة وقسمها الامام بين الغانمين فهي عشرية وكل بلدة فتحت عنوة واسلم اهلها قبل ان يحكم الامام فيهم بشئ كان الامام فيها بالخيار ان شاء قسمها بين الغانمين وتكون عشرية وان شاء منّ عليهم وبعد المن كان الامام بالخيار ان شاء وضع العشر وان شاء وضع الخراج وان كانت تسقى بماء الخراج كذا فى فتاوى قاضى خان عالمگیری" [1]

امام ابی یوسفؒ اپنی کتاب "کتاب الخراج" میں تحریر فرماتے ہیں:

" ايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها فى ايدى اهلها فهى ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهى ارض عشر...... وكل ارض من ارض الاعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهى ارض خراج"

اسی صفحہ پر دوسری جگہ لکھا ہے:

"وكل ارض أسلم اهلها عليها وهى من ارض العرب او العجم فهى لهم وهى ارض عشر" [2]

اور ایک جگہ امام ابو یوسفؒ تحریر فرماتے ہیں:

" وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية لا يقبل منه الا الاسلام او القتل من عبدة الاوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهى ارض عشر حتى الساعة" [3]

اول تو وقت کم ہے چوں کہ سوالنامہ کافی تاخیر سے وصول ہوا، دوسری بات یہ کہ اب تک محور دوم و سوم کے سلسلے میں تاریخ دانوں اور ماہرین قانون سے ضروری معلومات حاصل کر کے آپ نے روانہ نہیں فرمایا ہے۔ اسی لئے ایک ہی محور کے جواب پر اکتفا کرتا ہوں۔ ☆☆

---

[1] فتاوی قاضی خان عالمگیری ۵۸ [2] کتاب الخراج ص ۳۰ [3] ایضاً

جوابات

از: ——— مولانا انور علی اعظمی دارالعلوم مئو

محور چہارم

۱— علامہ عینی نے بنایہ میں عشری اور خراجی زمینوں کی مندرجہ ذیل اقسام ذکر کی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عشری زمینوں کی چھ قسمیں ہیں:

(۱) عرب کی زمین جیسے حجاز اور یمن کی آراضی۔

(۲) وہ آراضی جن کے مالک بخوشی مسلمان ہو گئے ہوں۔

(۳) وہ زمین جو بزور طاقت حاصل کی گئی ہو اور غانمین کے درمیان کر دی گئی ہو۔

(۴) ایسی مردار زمین جسے قابل کاشت بنایا گیا اور عشری پانی سے سیراب کیا جاتا ہو۔

(۵) خراجی زمین جس سے خراجی پانی ختم ہو گیا ہو اور وہ عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہو۔

(۶) کسی مسلمان نے اپنے گھر کو باغ بنا دیا اور عشری پانی سے سیراب کرنے لگا۔

خراجی زمین کی آٹھ قسمیں ہیں:

(۱) ایسی زمین جس کو بزور طاقت حاصل کیا گیا ہو اور کافروں کے ہاتھ میں وظیفۂ خراج کے ساتھ باقی رکھا گیا ہو۔

(۲) ایسی زمین جس کو کافروں نے امیر المومنین کی اجازت سے قابلِ کاشت بنایا ہو۔

(۳) کافر اپنے گھر کو باغ بنا دے اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔

(۴) کوئی کافر قوم خوشی خوشی خراج دینے پر آمادہ ہو جائے۔

(۵) ایسی زمین جو خراجی پانی سے قابل کاشت بنائی جائے۔

(۶) ایسی زمین جس کو مسلمان کافر سے خریدے

(۷) عشری زمین جس کا پانی بند ہو جائے اور خراجی پانی سے سیراب کی جانے لگے۔

(۸) کسی مسلمان نے اپنے گھر کو باغ بنا دیا اور خراجی پانی سے سیراب کرنے لگا۔ (۱)

کسی زمین کے عشری یا خراجی کا فیصلہ اسی تفصیل کی روشنی میں کیا جائے گا۔

جو زمین نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہے اور یہ پتہ نہیں کہ کب اور کیسے آئی تو اسے عشری ہی مانا جائے گا، کیوں کہ فقہاء کے نزدیک استصحاب بھی ایک دلیل ہے۔

۲ــــ جن اراضی کا عشری اور خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان میں عشر نکالنا احوط ہے اور مسلمانوں کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔

بدائع میں مذکور ہے:

والابتداء بالعشر فی ارض المسلم أولیٰ لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار ۔(۲)

۳ــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے کیوں کہ موجودہ سرکار اس کا مصرف نہیں، اور وہ اس کے مصارف میں استعمال بھی نہیں کرتی۔

۴ــــ حضرت تھانوی رح کی تحقیق جدید کے مطابق خراج کی ادائے گی بھی ایک حق شرعی ہے اس کی شرح قرب وجوار کی اراضی سے اندازہ کر کے متعین کی جائے گی۔ علامہ کاسانی رح صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور خراج میں صغار یعنی ماتحتی کا۔ ردالمحتار میں ہے:

ولو ترک السلطان اونائبه الخراج لرب الارض او وهب له ولو بشفاعة جاز عند الثانی وحل له لو مصرفا والا تصدق به یفتی۔

یہ عبارت یہی بتا رہی ہے کہ اگر خود مصرف نہ ہو تو صدقہ کرنا پڑے گا، حالانکہ سلطان نے معاف کر دیا ہے، لہٰذا خراج کی ادائے گی میں صرف اظہار ماتحتی ہی نہیں بلکہ حق شرع بھی ملحوظ ہے۔

۵ــــ کھاد اور دوا وغیرہ سے نہ تو عشر میں کمی کی جائے گی اور نہ ہی پیداوار سے ان اخراجات کو منہا کیا جائے گا، کل پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔ درمختار میں ہے:

---

(۱) ماخوذ از حاشیہ شرح وقایہ۔ مولانا عبدالحی لکھنوی ۱/۲۹۵

(۲) بدائع ۲/۵۷ (۳)

بلا رفع مؤن الزرع لتصريحهم بالعشر في كل الخارج قال في رد المحتار اي يجب العشر في الاول ونصفه في الثاني بلا رفع اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ ۔ (۱)

مزارعت کی بٹائی کی صورت میں عشر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک رب الارض پر ہے اس لیے کہ امام صاحب مزارعت کو عقد فاسد قرار دیتے ہیں، غلہ کا مالک زمین والا ہوتا ہے اور مزارع اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے صاحبین رح کے نزدیک مزارعت ایک جائز عقد ہے۔ لہٰذا دونوں اپنے اپنے حصہ کے مالک ہوں گے اور چونکہ عشر پیداوار سے متعلق ہے اس لیے دونوں ہی اپنے اپنے حصہ سے وظیفہ کو ادا کریں گے۔ راقم السطور اس مسئلہ میں صاحبین رح کے قول کو لائق ترجیح سمجھتا ہے۔ شامی میں مذکور ہے:

ولكن ماذكر من التفصيل يخالفه ما في البحر والمجتبى والمعراج والسراج والحقائق والظهيرية وغيرها من ان العشر على رب الارض عنده عليهما عندهما من غير ذكر هذا التفصيل وهو الظاهر لما في البدائع من المزارعة جائزة عندهما والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما ۔ (۲)

محور پنجم

۱۔ عشر یا نصف عشر کا وجوب ارض عشریہ میں پیداوار کی ہر مقدار پر ہے، امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس میں کسی نصاب کی شرط نہیں ہے اور نہ قرض وغیرہ مانع ہے احناف کے نزدیک مفتی بہ یہی مذہب ہے۔ (۳)

۲۔ ہر وہ پیداوار جس سے آمدنی حاصل کرنا مقصود ہو اس میں عشر واجب ہوتا ہے چنانچہ غلے اور پھل وجوب عشر کے حکم میں یکساں ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی زمین میں بانس، چری کی باقاعدہ کاشت کی جاتی ہے تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔ (۴)

چوں کہ عشر کا سبب ارض نامیہ ہے اور سنگھاڑا اور مکھانا پانی کی پیداوار ہیں اس لیے ان پر عشر کا حکم نہیں جاری

---

(۱) شامی ۲/۶۹، امداد الفتاوی ۲/۶۰ (۲) شامی ۲/۹

(۳) کفایۃ المفتی ۴/ ، امداد الفتاوی ۲/ (۴) ایضاً (۵) قاضی خان ۱/۲۹

ہوگا، احادیث میں عشر یا نصف عشر کو انھیں اشیا، پر نافذ کیا گیا ہے جو زمین کی پیداوار کہی جاتی ہیں۔
اسی طرح سے عشر ان بیجوں میں واجب نہیں جو صرف زراعت کے کام آتے ہیں، عشر دواؤں میں بھی واجب نہیں، نرکٹ وغیرہ میں واجب نہیں۔(۱)

۳۔ مچھلی خواہ کسی قسم کے پانی میں پائی گئی ہو اس میں عشر نہیں ہوگا، اس کو بیچنے کے بعد حاصل شدہ رقم پر زکوٰۃ کا حکم جاری ہوگا۔

لاشئ فیما تستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمك ـ (۲)

۴۔ ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں، صاحب ہدایہ شہد پر بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعی لا یجب لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر ولان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیہما العشر فکذا فیما یتولد منہا بخلاف دود القز لانہ یتناول الاوراق ولا عشر فیہا۔ (۳)

لہٰذا معلوم ہوا کہ ریشم وظیفۂ عشر سے مستثنیٰ ہے۔

۵۔ وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے یا فرنیچر اور عمارت کے استعمال میں آتے ہیں اگر کسی عشری زمین کو ایسے درختوں کے لیے خاص کر دیا گیا ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ وجوب عشر کے لیے قاضی خاں ہر سال کاٹنے اور بیچنے کی شرط لگاتے ہیں۔

ولو جعل ارضہ مقصبۃ و مشجرۃ یقطعہا و یبیعہا فی کل سنۃ کان فیہ العشر۔(۴)

لیکن عالمگیری میں یہی مسئلہ محیط السرخسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس میں ہر سال کاٹنے کی شرط نہیں بلکہ مسئلہ کا مدار استنما، اور آمدنی کو قرار دیا ہے لہٰذا ایسی عشری زمین جو صنوبر، ساکھو، شیشم، ساگوان وغیرہ کے لیے خاص کر لی جائے اور یہ درخت تیار ہونے کے بعد کاٹے جائیں چاہے دس سال کیوں نہ لگ جائیں ان میں عشر واجب ہوگا۔(۵)

---

(۱) قاضی خاں ۱/۱۲۹ (۲) ایضاً (۳) ھدایہ ۱/۱۸۲

(۴) قاضی خاں ۱/۱۲۹ (۵) عالمگیری ۱/۹۵

۶ــــ وہ سبزیاں جو عشری زمین میں بوئی جائیں ان میں عشر واجب ہوگا بہتر یہ ہے کہ جب توڑی جائیں عشر الگ کردیا جائے اور مستحقین کو دے دیا جائے، البتہ اپنے گھر یا مکان کی چھتوں پر بوئے جانے والے درختوں یا سبزیوں میں عشر نہیں ہوگا۔

رجل فی داره شجرة مثمرة لاعشر فیه وان کانت البلدة عشریة بخلاف ما اذا کانت فی الارض۔ (۱)

۷ــــ اوقاف کی آراضی میں عشر واجب ہے کیوں کہ عشر کا سبب ارض نامیہ ہے اور وہ یہاں موجود ہے دوسرے یہ کہ عشر کا تعلق پیداوار کی ملک سے ہوتا ہے لہٰذا اراضی موقوفہ علی الاولاد میں عشر واجب ہوگا اس لیے اولاد ان زمینوں کی پیداوار کی مالک ہوتی ہے اگرچہ زمین کی مالک نہیں ہوئی۔

یجب العشر فی الاراضی الموقوفة[۲] ــــــ وکذا ملك الارض لیس بشرط للوجوب لوجوبه فی الاراضی الموقوفة۔(۳)

هذا ما عندی واللّٰه اعلم بالصواب

---

(۱) قاضی خان ۱/۱۲۹، عالمگیری ۱/۹۵ (۲) قاضی خان ۱/۱۲۹

(۳) عالمگیری ۱/۹۵

عشر کے کچھ احکام ومسائل

(محور پنجم)

از :- مولانا رفیق المنان قاسمی - جامعہ عربیہ احیاء العلوم - مبارکپور اعظم گڑھ

(۱) نصاب

وجوب عشر کسی خاص نصاب کے ساتھ مشروط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں۔ جمہور ائمہ کے نزدیک دیگر اموال زکوٰۃ کی طرح زرعی پیداوار کے لیے نصاب متعین ہے اس سے کم پیداوار میں عشر واجب نہ ہوگا۔ ائمہ احناف میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہم اللہ کا مذہب بھی یہی ہے۔

ان حضرات کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں وجوب عشر کے لیے متعین نصاب کا ذکر ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ وبلفظ آخر۔ لیس فی حب ولا تمر صدقة حتی یبلغ خمسة اوسق"

علامہ ابن قدامہ المغنی میں فرماتے ہیں:

" ولنا قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس فیما دون خمسة اوسق متفق علیہ وھذا خاص یجب تقدیمہ...... ولانہ مال تجب فیہ الصدقة فلم یجب فی یسیرہ کسائر اموال الزکاتیة...... یحققہ ان الصدقة انما تجب علی الاغنیاء بما تقدم ذکرنا فیما تقدم ولا یحصل الغنا بدون النصاب کسائر اموال الزکاتیة۔ "(۱)

---

(۱) المغنی ۲/۲۹۶

جو حضرات نصاب کی شرط لگاتے ہیں تفصیلات میں ان کے مابین بھی کلی اتفاق نہیں، وہ پیداواری اشیاء جو
از قبیل مکیلات ہیں ان کا نصاب بالاتفاق پانچ وسق ہے، اس میں بھی یہ امر مختلف فیہ ہے کہ یہ نصاب تحدیدی یا تقریبی؟

قال الحافظ اختلف فی ھذا النصاب ھل ھو تحدید او تقریب و بالاول جزم احمد وھو اصح الوجھین للشافعیۃ الا ان کان نقصا یسیراً جداً مما لاینضبط فلایضر قالہ ابن دقیق العید وصحح النووی فی شرح مسلم انہ تقریب۔ (۱)

غیرکیلی اشیاء میں کسی خاص نصاب کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں داؤد ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ
ان میں کوئی نصاب ضروری نہیں، جس قدر بھی پیداوار ہو اس میں عشر واجب ہوگا۔

ان نصاب الحبوب والثمرات خمسۃ اوسق لحدیث الباب عند الشافعی ومالك واحمد وابی یوسف ومحمد وداؤد الظاھری الا انھم اختلفوا فی ذلك فیما لایکال ولایوسق فقال داؤد ان کل مایدخل فیہ الکیل یراعی فیہ النصاب ومالایدخل فیہ الکیل ففی قلیلہ وکثیرہ الزکوٰۃ قال الحافظ ھو نوع من الجمع بین الحدیثین۔ (۲)

حضرات شوافع کا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

قال اصحاب الشافعی فی الزعفران تجب الزکوٰۃ فی قلیلہ وکثیرہ (۳) وفی شرح الاحیاء الزعفران والورس لازکاۃ فیھما علی الجدید المشھور وقال فی القدیم یجب فان اوجبنا فیھما فالمذھب انہ لایعتبر النصاب بل یجب فی القلیل وقیل فیہ قولان۔ (۴)

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں،

" قال الشافعی اخبرنی ھشام بن یوسف ان اھل حفاش اخرجوا کتابا من ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ فی قطعۃ ادیم یامرھم بان یؤدوا عشر الورس قال الشافعی ولاادری اثابت ھذا؟ وھو یعمل بہ بالیمن فان کان ثابتاً عشر قلیلہ وکثیرہ۔ (۵)

---

(۱) اوجز المسالك ۳/۱۳۶ (۲) حوالہ مذکور (۳) المغنی ۲/۶۹۶

(۴) اوجز ۳/۱۳۶ (۵) السنن الکبری للبیہقی ۴/۱۲۶

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے غیر کیلی اشیاء کے نصاب کے سلسلہ میں دو اقوال مروی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ موزونات میں پانچ وسق کے بقدر وزن ہی کو نصاب مانا جائے گا، واضح رہے کہ پانچ وسق کا وزن جمہور فقہاء کے نزدیک سولہ سو (١٦٠٠) رطل ہے اور احناف کے نزدیک چوبیس سو (٢٤٠٠) رطل ہے۔

نصاب الزيتون خمسة اوسق نص عليه احمد فى رواية صالح ونصاب الزعفران والقطن وما الحق بهما من الموزونات الف وست مأة رطل بالعراقى لانه ليس بمكيل فيقوم وزنه مقام كيله ذكره القاضى فى المجرد ۔(١)

امام احمد رح کی دوسری روایت اس سلسلہ میں یہ ہے کہ موزونات میں سب سے کم قیمت کیل کے پانچ وسق کی قیمت کو نصاب قرار دیا جائے گا، جیسے عروض تجارت میں سونے اور چاندی کے نصابوں میں سے جو کم قیمت کا ہو اسے معیار نصاب بنایا جاتا ہے۔ ائمہ احناف میں امام ابو یوسف رح کا مسلک بھی یہی ہے۔

وحكى عنه اذا بلغت قيمته نصابا من ادنى ما تخرجه الارض مما فيه الزكاة ففيه الزكاة وهذا قول ابى يوسف فى الزعفران لانه لم يمكن اعتباره بنفسه فاعتبر بغيره كالعروض تقوم بادنى النصابين من الاثمان ۔(٢)

اما ما لا يدخل تحت الكيل كالقطن والزعفران فقد اختلفا فيما بينهما قال ابو يوسف يعتبر فيه القيمة وهو ان يبلغ قيمة الخارج قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب .... لابى يوسف ان الاصل هو اعتبار الوسق لان النص ورد به غير انه ان امكن اعتباره صورة ومعنى يعتبر وان لم يمكن يجب اعتباره معنى وهو قيمة الموسوق ۔(٣)

امام محمد رح کے نزدیک غیر کیل اشیاء میں سے جس چیز کا عشر نکالنا ہو اس کی قدر و پیمائش کے سب سے بڑے پیمانے کو ایک وسق کے حکم میں رکھا جائے گا۔

قال محمد يعتبر خمسة امثال اعلى ما يقدر به ذلك الشئ فالقطن يعتبر بالاحمال فاذا بلغ خمسة احمال يجب والا فلا ويعتبر كل حمل ثلث مأة من فتكون جملته

(١-٢) المغنى ٢/٦٩٦ (٣) بدائع ٢/٦١

الفا وخمس مأة منا والزعفران يعتبر بالامنان فاذا بلغ خمسة امنان يجب والافلا وكذلك فى السكر يعتبر خمسة امنان وجه قول محمد ان التقدير بالوسق فى الموسوقاة لكون الوسق اقصى ما يقدر به فى بابه واقصى ما يقدر به فى غير الموسوق ماذكرنا فوجب التقدير به۔(۱)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصاب کا اعتبار نہیں، پیداوار کی قلیل وکثیر ہر مقدار پر عشر واجب ہے، مجاہد رح، زہری رح، ابراہیم نخعی رح اور عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ کا قول بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

عن مجاهد قال فيما اخرجت الارض فيما قل منه اوكثر العشر ونصف العشر — عن حماد قال، فى كل شئ اخرجت الارض العشر اونصف العشر — عن ابراهيم قال، فى كل شئ اخرجت الارض زكاة حتى فى عشر دستجات بقل — عن الزهرى انه كان لايوقت فى الثمر شيئا وقال العشر ونصف العشر — عن معمر قال كتب بذلك عمر بن عبد العزيز الى اهل اليمن۔(۲)

ان حضرات کا استدلال ان آیات واحادیث سے ہے جن میں علی الاطلاق زرعی پیداوار سے عشر وصدقہ نکالنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا،

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم — ومما اخرجنا لكم من الارض (البقرہ ۲۶۷) — كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده۔ (الانعام: ۱۴۱)

ان آیات میں زرعی پیداوار کا ایک حصہ خرچ کرنے اور اس کا حق واجب ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ حکم کسی معین مقدار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر قلیل وکثیر مقدار کو عام ہے جس کا مقتضا یہ ہے کہ پیداوار کی ہر مقدار میں عشر واجب ہو۔ اس سلسلہ کی احادیث میں بھی ایسا ہی عموم ہے جس سے قلیل وکثیر کا فرق مٹ جاتا ہے اور ہر مقدار پر وجوب ثابت ہوتا ہے۔

عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون اوكان عثريا العشر وما سقى بالنضح نصف العشر[۳] — فيما سقت الانهار والغيم العشر

---

(۱) بدائع ۲/۶۱ (۲) مصنف ابن ابی شیبة ۳/۱۳۹ (۳) بخاری ۱/۲۰۱

وفیما سقی بالسانیة نصف العشر۔(۱)

قرآن وحدیث کے ان نصوص سے استدلال کرتے ہوئے علامہ علاء الدین ابو بکر بن مسعود کاسانی فرماتے ہیں:۔

ولابی حنیفة عموم قوله تعالیٰ: یٰاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" وقوله عز وجل: وآتوا حقه یوم حصاده ۔وقول النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: ما سقتة السماء ففیه العشر وماسقی بغرب اودالیة ففیه نصف العشر من غیر فصل بین القلیل والکثیر۔(۲)

فقہائے احناف کا مختار ومفتی بہ مذہب یہی ہے اور اس کی معقول ومضبوط بنیادیں موجود ہیں احتیاط وحق فقراء کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے۔

مشہور مالکی فقیہ ومحدث علامہ ابن العربی رح فرماتے ہیں کہ

"اقوی المذاهب ابی حنیفة دلیلا واحوطها للمساکین واولاها قیاما شکر النعمة وعلیه یدل عموم الآیة والحدیث" (۳)

اسی طرح علامہ فخر الدین رازی شافعی رح فرماتے ہیں:

قال ابو حنیفة العشر واجب فی القلیل والکثیر واحتج بهذه الآیة فقال قوله تعالیٰ، "وآتوا حقه یوم حصاده" یقتضی ثبوت حق فی القلیل والکثیر فاذا کان ذلك الحق هو الزکاة وجب القول بوجوب الزکاة فی القلیل والکثیر۔(۴)

رہ گئی وہ حدیث جس میں پانچ وسق سے کم میں صدقہ کی نفی کی گئی ہے تو احناف کے نقطۂ نظر سے اسے کسی ایسے معنی پر محمول کیا جائے گا جو نصوص کتاب وسنت کے عموم کے متعارض نہ ہو مثلاً وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں عشر کا نصاب نہیں بلکہ تجارتی غلہ جات کی زکوٰۃ کا نصاب بیان کیا گیا ہے، عہد نبوی میں پانچ وسق غلہ کی قیمت کم وبیش دو سو درہم کے مساوی تھی جو عروض تجارت کا نصاب ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آسانی کے لیے غلہ کا نصاب الگ سے پانچ وسق متعین کیا۔

ابوحنیفة یقول تاویل الحدیث زکاة التجارة فانهم کانوا یتبایعون بالاوساق

---

(۱) مسلم ۱/۳۱٦ (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۹ (۳) بحواله اوجز المسالك ۳/۱۳۸

(۴) تفسیر ابن کبیر۔

كما ورد به الحديث نقيمة خمسة اوسق مأتا درهم[1] ـــ قال الجصاص فى احكام القرآن قد روى "فيما دون خمسة اوسق زكوٰة" فجائزان يريد به زكاة التجارة بان يكون سأل سائل عن اقل من خمسة اوسق طعام اوتمر للتجارة فاخبران لازكوٰة فيه فنقل الراوى كلام النبى صلى الله عليه وسلم وترك ذكر السبب كما يوجد ذلك فى كثير من الاخبار۔ (۲)

صاحب بدائع علامہ کاسانی حدیث کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين احدهما انه من الآحاد فلا يقبل فى معارضة الكتاب والخبر المشهور ـــ والثانى ان المراد من الصدقة الزكاة لان مطلق اسم الصدقة لا ينصرف الا الى الزكاة المعهودة ونحن به نقول ان مادون خمسة اوسق من طعام اوتمر للتجارة لا يجب فيه الزكاة مالم يبلغ قيمتها مأتى درهم اويحتمل الزكاة فيحمل عليها عملا بالدلائل بقدر الامكان۔ (۳)

عشر میں عدم نصاب وعدم وجوب کی ایک وجہ ترجیح یہ ہے کہ جب خاص اور عام نصوص میں تعارض ہو اور ان میں سے کون زمانًا مقدم ہے اس کا پتہ نہ چلے تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ خبر عام کو ترجیح دے کر اسی پر عمل کیا جائے، نیز عام وخاص کے متعارض ہونے کی صورت میں مختلف فیہ کو چھوڑ کر متفق علیہ کو ترجیح دینا اور اسی پر عمل کرنا بہتر ہے بحکم حدیث "دع مایریبك إلى مالا يريبك"۔

علامہ جصاص رازی رح احکام القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

اذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبران احدهما عام والآخر خاص واتفق الفقهاء على استعمال احدهما واختلف فى استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه فلما كان خبر العشر متفقا على استعماله واختلفوا فى خبر المقدار كان استعمال خبر العشر على عمومه اولى وكان قاضيا على المختلف فيه فاما ان يكون الآخر منسوخا اويكون تاويله محمولا على معنى لاينافى شيئا من خبر العشر۔ (۴)

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/۳ (۲) اوجز المسالک ۳/۱۳۶ (۳) بدائع ۲/۵۹ (۴) بحوالہ اوجز المسالک ۳/۱۳۶

علامہ عینی فرماتے ہیں :

ومن الأصحاب من جعله منسوخا ولهم في تقريره قاعدة فقالوا اذا ورد حديثان احدهما عام والآخر خاص فان علم تقديم العام على الخاص خص العام به وان علم تقديم الخاص ينسخ بالعام قال محمد بن شجاع البلخي هذا اذا علم التاريخ اما اذا لم يعلم فان العلم يجعل آخرا لما فيه من الاحتياط وههنا لم يعلم تاريخه فجعل العام آخرا احتياطا۔ (۱)

قائلین نصاب کہتے ہیں کہ دونوں قسم کے نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہے احناف کے پیش کردہ کتاب وسنت کے نصوص ہیں صرف وجوب عشر کا بیان ہے اور مقدار نصاب کا اس میں کوئی ذکر نہیں گویا مقدار کے حق میں یہ نصوص مجمل ہیں جن کے اجمال کی تفصیل وتوضیح "خمسۃ اوسق" والی حدیث سے ہوتی ہے اس لیے اس پر عمل کرنا کسی بھی نص شرعی کے خلاف نہیں۔

پھر عشر بھی زکوٰۃ ہی کی طرح اللہ کی طرف سے عائد کردہ ایک مالی فریضہ ہے اس لیے بحکم حدیث "توخذ من اغنیاء هم وترد الی فقراء هم" وجوب عشر کے لیے بھی دیگر اموال زکاتیہ کی طرح ایک معیار نصاب کا تعین ضروری ہے تاکہ غنا کا تحقق ہو سکے۔

واحتاج ابی حنيفة في النصاب بهذا العموم فيه ضعف فان الحديث انما خرج مخرج تبيين القدر الواجب منه۔ (۲)

ولانه مال تجب فيه الصدقة فلم تجب في يسيره كسائر الاموال الزكاتية .... والنصاب اعتبر ليبلغ حدا يحتمل المواساة منه فلهذا اعتبر فيه يحققه ان الصدقة انما تجب على الاغنياء بما قد ذكرنا فيما تقدم ولا يحصل الغنى بدون النصاب كسائر الاموال الزكاتية۔ (۳)

لیکن فقہائے احناف کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں باتیں محل نظر ہیں، آیت عشر ظاہر المعنیٰ ہے جو اپنے منطوق کے اعتبار سے پیداوار کی ہر مقدار کو شامل ہے اس میں پیداوار (جو بھی ہو اور جتنی بھی ہو) کا ایک حصہ راہ خدا میں خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مقدار واجب کے حق میں تو یہاں ابہام واجمال ہے جس کی توضیح وتفسیر اور معنی کی تعیین حدیث "ماسقته ...

---

(۱) بحر الدار ص ۱۳۷ (۲) بدایۃ المجتہد ۱/۱۹۳ (۳) المغنی ۲/۶۹۶

ہوجاتی ہے لیکن پیداوار کی کس مقدار میں عشر واجب ہے اس اعتبار سے کوئی ابہام نہیں، مذکورہ آیت مجمل نہیں بلکہ مفسر و ظاہر المعنی ہے۔ وہ ہر قلیل و کثیر پیداوار کو عام ہے اور آیت کے اس عموم کی تخصیص اور اس کے اطلاق کی تقیید نسخ کے مترادف ہے اور نص کتاب اللہ کے نسخ و تبدیل کے لیے خبر واحد کافی نہیں، اس کے لیے اتنے ہی مضبوط و محکم دلیل کی ضرورت ہے مثلاً اجماع، خبر متواتر یا کم از کم خبر مشہور و مستفیض، نص قرآنی و خبر واحد میں تعارض کی صورت میں خبر واحد قابل رد ہے یا واجب التاویل۔

حدیث " لا صدقة فیما دون خمسة اوسق " نہ خبر متواتر ہے نہ خبر مشہور، نہ ہی اسے اجماع کی سند حاصل ہے اس لیے اس کے ذریعہ آیت عشر کے عموم کو بدلا نہیں جاسکتا۔

اس پہلو سے اگر قطع نظر کرلیا جائے تو بھی یہ حدیث آیت عشر کے لیے بیان و تفسیر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ بیان و تفسیر کے لیے ضروری ہے کہ وہ مبین پر پورے طور پر منطبق اور اس کے جملہ افراد کو شامل ہو، آیت سے تمام پیداواری اشیاء میں عشر کا وجوب ثابت ہوتا ہے چاہے وہ موسوق ہوں، موزون ہوں یا معدود، اگر وجوب عشر کے لیے نصاب کو ضروری قرار دیا جائے اور نصاب کے حق میں آیت کو مجمل مانا جائے تو اس کا بیان ایسا ہونا چاہیے جس سے تمام اقسام کی پیداواری اشیاء کا نصاب معلوم ہوجائے اور کوئی بھی قابل عشر چیز اس کے دائرہ سے باہر نہ رہ جائے، لیکن حدیث مذکور صرف موسوقات کے نصاب سے بحث کرتی ہے، پیداوار کی بقیہ تمام اقسام کے نصاب کے بیان سے وہ بالکل خاموش ہے، پھر اس بیان کا فائدہ کیا ہوا؟ جب کہ موزونات و معدودات وغیرہ کا نصاب پھر بھی مجہول رہا۔

اگر اس حدیث کو آیت کا مخصص مانا جائے تو صرف موسوقات ہی اس کے دائرۂ عمل میں آئیں گی، پیداوار کی بقیہ اقسام میں آیت کا عموم علیٰ حالہ باقی رہے گا جس کا مقتضا یہ ہے کہ موسوقات کے علاوہ بقیہ تمام پیداواری اشیاء میں بلا لحاظ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہو جیسا کہ ظاہریہ اور بعض شوافع کہتے ہیں، لیکن قائلین نصاب کی اکثریت اسے قبول نہیں کرتی ہے۔ بعض نے تو غیر موسوقات میں وجوب عشر کا یکسر انکار کردیا ہے اور بعض نے قیاس و تعلیل کے ذریعے نصاب متعین کرنے کی کوشش کی۔

فالجواب انه لا یمکن حمله علی البیان لان ما تمسکنا به عام یتناول ما یدخل تحت الوسق و ما لا یدخل و ما رویتم من الخبر خاص فیما یدخل تحت الوسق فلا یصلح بیانا للقدر الذی یجب فیه العشر لان من شان البیان ان یکون شاملا لجمیع ما یقتضی البیان و هذا لیس کذلک علی ما بینا فعلم انه لم یرد مورد البیان۔ (بدائع الصنائع)

ان "فيما سقت السماء العشر" عام في ايجابه في الموسوق وغيره وخبر" الخمسة اوسق" خاص في الموسوق دون غيره فغير جائز ان يكون بيانا لمقدار ما يجب فيه العشر لان حكم البيان ان يكون شاملا لجميع ما يقتضي البيان فلما كان خبر الاوساق مقصورا على ذكر مقدار الوسق دون غيره وكان خبر العشر عموما في الموسوق وغيره علمنا انه لم يرد مورد البيان لمقدار ما يجب فيه العشر وايضا فان ذلك يقتضي ان يكون ما يوسق يعتبر في ايجاب الحق بلوغ مقداره خمسة اوسق وما ليس بموسوق يجب في قليله وكثيره لقوله عليه السلام "فيما سقت السماء العشر" ونفيُ ما يوجب تخصيص مقدار ما لا يدخل في الاوساق وهذا قول مطروح والقائل به ساقط لاتفاق السلف والخلف۔" (۱)

جہاں تک عقلی استدلال اور عشر و زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بات ہے تو احناف کے نزدیک وہ بھی نادرست اور قیاس مع الفارق ہے، زکوٰۃ ایک خالص مالی عبادت ہے جب کہ عشر کی حیثیت زرعی ٹیکس کی سی ہے گو کہ اس میں عبادت کا پہلو بھی ہے، احکام عشر میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، بجہت عبادت کے پیش نظر وجوب عشر کے لیے مسلمان ہونا شرط قرار دیا گیا، غیر مسلم پر عشر نہیں ہے چاہے وہ عشری زمین کا مالک ہو جائے اور اسی پہلو کے لحاظ سے عشر کے مصارف بھی وہی قرار دیئے گئے جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں، لیکن زرعی ٹیکس ہونے کی حیثیت سے عشر کے احکام بہت سے امور میں زکوٰۃ سے مختلف ہیں، زکوٰۃ کے وجوب کے لیے عاقل و بالغ ہونا، مال زکوٰۃ پر مکمل ملکیت کا حاصل ہونا، حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا، بقدر نصاب مال زکوٰۃ پر سال گذر جانا، بنیادی شرائط ہیں، جب کہ عشر کے وجوب کے لیے ان میں سے کوئی چیز بھی ضروری نہیں، عشری زمین میں پیداوار کا حاصل ہونا ہی وجوب عشر کے لیے کافی ہے۔

نیز وجوب زکوٰۃ کے لیے تمکن علی النما، کافی ہے، بقدر نصاب مال زکوٰۃ پر اگر سال گذر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی چاہے فی الواقع مال میں زیادتی ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، جب کہ وجوب عشر کے لیے حقیقتِ نما ضروری ہے عشری زمین سے اگر پیداوار حاصل نہ ہو تو سالہا سال گذر جانے کے بعد بھی عشر واجب نہ ہوگا، اسی طرح مال زکوٰۃ میں چاہے جتنا بھی اضافہ ہو جائے سال گذرنے سے پہلے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، جب کہ عشری زمین سے اگر سال بھر

---

(۱) احکام القرآن للجصاص بحوالہ اوجز ۳/۱۳۸

ہیں چار مرتبہ پیداوار حاصل ہو تو چار مرتبہ عشر ادا کرنا ہوگا۔ ان تمام امور میں عشر زکوٰۃ سے مختلف اور مشابہ ہے اس لیے نصاب کے اعتبار سے بھی عشر کو خراج کے حکم میں رکھا جانا زیادہ قرین قیاس ہے، جس طرح خراج میں غنا و معیار غنا، نصاب کا اعتبار نہیں ایسے ہی عشر میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے۔

"ولا یعتبر فیه النصاب لعموم الحدیثین کما روینا ولان النصاب فی اموال الزکاة کان معتبرا لحصول صفة الغنى للمالك بها وذلك غير معتبر لایجاب العشر فان اصل المالك ههنا لا یعتبر فهو وخمس الرکاز سواء ـــــ وابو حنیفة رحمه الله قال العشر مؤنة الارض النامية وباعتبار الخارج قل او کثر تصیر الارض نامية فیجب العشر کما یجب الخراج۔" (۱)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ قول امام اعظم رحمہ اللہ کے رجحان پر نظر و قیاس کے پہلو سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والنظر الصحیح ایضا یدل علی ذلك وذلك انا رأینا الزکوٰت تجب فی الاموال والمواشی فی مقدار منها معلوم بعد وقت معلوم وهو الحول فکانت تلك الاشیاء تجب بمقدار معلوم و وقت معلوم ثم رأینا ما تخرج الارض یوخذ منه الزکاة فی وقت ما تخرج ولا ینتظر به وقت فلما سقط ان یکون له وقت تجب فیه الزکاة بحلوله سقط ان یکون له مقدار یجب الزکاة فیه ببلوغه فیکون حکم المقدار والمیقات فی هذا سواء اذا سقط احدهما سقط الآخر کما کانا فی الاموال التی ذکرنا سواء فهذا هو النظر وهو قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ۔" (۲)

موجب عشر پیداوار

لکڑی، گھاس اور خود رو قسم کی وہ چیزیں جن کی کاشت نہیں کی جاتی اور عرف عام میں جنھیں پیداوار شمار نہیں کیا جاتا بالاتفاق موجب عشر نہیں ہیں اور پیداوار کی چار اقسام گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں باجماع امت عشر واجب ہے۔ لیکن ان چار کے علاوہ پیداواری اشیاء میں وجوب و عدم وجوب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

---

(۱) [illegible] (۲) شرح معانی الآثار ۳۰۷/۱

بعض اکابر سلف کے نزدیک ان چار کے علاوہ اور کسی بھی قسم کی پیداوار میں عشر واجب نہیں، علامہ ابن قدامہ مقدسی کے بقول عبد اللہ بن عمر رض، موسیٰ بن طلحہ، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، ابن مبارک اور ابو عبید رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے۔ امام احمد بن حنبل رح سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔

ان حضرات کا مستدل درج ذیل روایات ہیں:

"قد روی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عبد اللہ بن عمرو انہ قال انما سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکاۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب وفی روایۃ العشر فی التمر والزبیب والحنطۃ والشعیر وعن موسیٰ بن طلحۃ عن عمر انہ قال انما سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثھما الی الیمن یعلمان الناس امر دینھم فامرھم ان لا یاخذوا الصدقۃ الا من ھذہ الاربعۃ الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب رواھن کلھن الدارقطنی" (۱)

یہ حضرات چار مذکورہ منصوص اقسام کے علاوہ اور کسی بھی پیداوار میں عشر کو واجب قرار نہیں دیتے کیوں کہ ان کے نزدیک:

غیر ھذہ الاربعۃ لا نص فیھا ولا اجماع ولا ما ھو فی معناھا فی غلبۃ الاقتیات بھا و کثرۃ نفعھا ووجودھا فلم یصح قیاسہ علیھا ولا الحاقہ بھا فیبقی علی الاصل۔ (۲)

جمہور علماء امت کے نزدیک عشر انھیں چار اقسام میں محصور نہیں ہے بلکہ اور بہت سی چیزوں میں بھی وہ واجب ہوتا ہے، لیکن تفصیلات میں یہاں بھی اختلاف ہے، ائمہ کرام نے اپنے اپنے ذوق اجتہاد کے مطابق الگ الگ اصول و ضوابط مقرر کیے ہیں۔

امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک پھلوں میں صرف کھجور اور کشمش اور دانوں میں صرف وہ چیزیں موجب عشر ہیں جو غذائی ضروریات میں استعمال ہوتی ہیں۔

قال مالک والشافعی لا زکوٰۃ فی ثمر الا التمر والزبیب ولا فی حب الا ما کان قوتا فی حالۃ الاختیار لذلک۔ (۳)

---

(۱) المغنی ۲/۲۹۲ (۲) حوالۂ مذکور (۳) المغنی ۲/۲۹۱

ومنهم من قال الزكاة فی جمیع المدخر المقتات من النبات وهو قول مالك والشافعی۔ (۱)

امام مالک رحمہ اللہ مؤطا میں فرماتے ہیں:

قال مالك والحبوب التی فیها الزكاة الحنطه والشعیر والسلت والذُّرة والدخن والارز والعدس والجُلبان واللوبیا والجلجلان وما اشبه ذلك من الحبوب التی تصیر طعاما فالزكاة توخذ منها كلها بعد ان تحصد وتصیر حبا۔ (۲)

قال مالك والسنة التی لا اختلاف فیها عندنا والذی سمعت من اهل العلم انه لیس فی شیٔ من الفواكه كلها (سوی التمر والزبیب) صدقة الرمان والفرسك والتین وما اشبه ذلك ومالم یشبه اذا كان من الفواكه۔ (۳)

امام شافعی رحمہ اللہ کتاب الام میں فرماتے ہیں:

قال الشافعی ماجمع ان یزرعه الآدمیون ویبیس ویدخر ویقتات ماكولا خبزا او سویقا او طبیخا ففیه الصدقة۔ (۴)

قال الشافعی وبهذا ناخذ فی كل ثمرة یكون لها زبیب وثمار الحجاز فیما علمت كلها تمرا او زبیبا الا ان یكون شیئا لا اعرفه۔ (۵)

حنابلہ کے راجح قول کے مطابق قابل عشر وہ تمام چیزیں ہیں جو کیلی ہوں اور جنہیں خشک کر کے محفوظ رکھا جا سکتا ہو جو چیزیں ان اوصاف سے متصف نہ ہوں ان میں عشر واجب نہیں۔

ان الزكاة تجب فیما جمع هذه الاوصاف الكیل والبقاء والیبس من الحبوب والثمار مما ینبته الآدمیون اذا نبت فی ارضه سواء كان قوتا كالحنطة والشعیر والسلت والارز والذرة والدخن او من القطنیات كالباقلاء والعدس والماش والحمص او من الابازیر كالكسفرة والكمون والكراویا او البزور كبزر الكتان والقثاء والخیار

---

(۱) بدایة المجتهد ۱/۱۸۳ (۲۔۳) مؤطا مع الاوجز ۳/۲۴۹۔۲۵۰ مرتبا

(۴) ۲/۲۹ (۵) كتاب الام ۲/۲۷

اوحب البقول کالرشاد وحب الفجل والقرطم والترمس والسمسم وسائر الحبوب و تجب ایضا فیما جمع ھذہ الاوصاف من الثمار کالتمر والزبیب والمشمش واللوز والفستق والبندق ولا زکوۃ فی سائر الفواکہ کالخوخ والاجاص والکمثری والتفاح والمشمش والتین والجوز ولا فی الخضر کالقثاء والخیار والباذنجان واللفت والجزر۔(۱)

ائمہ احناف میں سے امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ کا مذہب بھی کچھ ایسا ہی ہے لیکن دو امور میں صاحبینؒ کا مذہب حنابلہ سے مختلف ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک عشر کے لیے کیل ہونا شرط نہیں، اس اعتبار سے ان کا مذہب حنابلہ کی بہ نسبت زیادہ عام ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک موجب عشر وہی چیزیں ہوں گی جو مقصود بالذات ہوں اور بنفس نفیس ان سے انتفاع کیا جاتا ہو، اس اعتبار سے حنابلہ کا مذہب صاحبین کی بہ نسبت عام ہوگا، گویا دونوں مذہبوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، روئی، زعفران وغیرہ غیر مکیل اشیاء میں حنابلہ کے نزدیک عشر واجب نہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک واجب ہے، اور کھیرے، لکڑی، بیگن، مولی وغیرہ کے بیج میں جو صرف زراعت کے کام آتے ہیں اور وہ خود مقصود نہیں ہوتے صاحبین کے نزدیک عشر واجب نہ ہوگا، جب کہ حنابلہ کے نزدیک واجب ہوگا۔

ونحوہ قول ابی یوسف ومحمد فانہما قالا لاشئ فیما تخرجہ الارض الا ما کانت لہ ثمرۃ باقیۃ یبلغ مکیلا خمسۃ اوسق۔(۲)

وعند ابی یوسف ومحمد لا یجب الا فی الحبوب وما لہ ثمرۃ باقیۃ(۳) ـــــ والاصل عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ ان ما لیست لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ فلا شئ فیہ کالبقول والخضر والریاحین انما العشر فیما لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ۔(۴)

خود امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف "کتاب الاصل" میں ہے:

وقال ابو یوسف ومحمد لیس فی شئ من ھذا زکاۃ الا فیما کان لہ ثمرۃ باقیۃ وحتی یکونوا الثمر الباقی خمسۃ اوسق فصاعدا والوسق ستون صاعا فاما الزعفران ونحوہ مما یوزن فانہ اذا خرج منہ ما یساوی خمسۃ اوسق ادنی ما یکون من قیمۃ الاوسق

---

(۱) المغنی ۲/۲۹۰ (۲) المغنی ۲/۲۹۱ (۳) بدائع الصنائع ۲/۵۹

(۴) المبسوط للسرخسی ۲/۲

ففيه العشر وهو قول ابی یوسف وقال محمد القصب الذی يكون منه السكر اذا كان فی ارض العشر فهو بمنزلة الزعفران وقال محمد ليس فی الزعفران حتى يكون خمسة امناء۔ (۱)

امام اعظم کا مسلک اس سلسلہ میں سب سے زیادہ عام ہے، ان کے نزدیک زمین سے پیدا ہونے والی ہر وہ چیز جو خودرو نہ ہو بلکہ اس کی کاشت کی جاتی ہو اور وہ بذاتہ مقصود اور بنفس نفیس قابل استعمال و انتفاع ہو وہ موجب عشر ہے چاہے وہ کمیل ہو یا غیر کمیل، ماکول ہو یا غیر ماکول، قابل ادخار ہو یا نہ ہو۔

قال ابو حنيفة تجب الزكاة فی كل مايقصد بزراعته نماء الارض الا الحطب والقصب والحشيش۔ (۲)

ومنهم من قال الزكاة فی كل ماتخرجه الارض ما عدا الحشيش والحطب والقصب وهو ابو حنيفةؒ۔ (۳)

الاصل عند ابی حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ ان كل ما يستنبت فی الجنان ويقصد به استغلال الارض ففيه العشر الحبوب والبقول والرطاب والرياحين والرطاب والوسمة والزعفران والورد والورس فی ذلك سواء وهو قول ابن عباس رضی اللّٰه عنه وقد روی انه حين كان واليا بالبصرة اخذ العشر من البقول من كل عشر دستجات دستجة۔ (۴)

يجب العشر....... بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للامام اخذه جبرًا ويوخذ من التركة ويجب مع الدين وفی ارض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف الافی مالا يقصد به استغلال الارض نحو حطب وقصب فارسی وحشيش وتبن وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبزر بطيخ وقثاء وادوية كحلبة وشونيز حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر۔ (۵)

(۱) کتاب الاصل لمحمد ۲/۱۶۳ (۲) المغنی ۲/۶۹۲ (۳) بدایۃ المجتہد ۱/۱۶۴ (۴) المبسوط ۳/۲ (۵) الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/۵۔ علامہ عینی لکھتے ہیں: قول ابی حنیفہ مذہب ابراہیم النخعی ومجاہد وحماد وزفر وعمر بن عبدالعزیز وھو مروی عن ابن عباس وھو قول (باقی آئندہ صفحہ پر)

امام اعظم کے سوا تمام مذکورہ ائمہ کرام کا مستدل وہی مذکورہ روایات ہیں جن میں صرف چار چیزوں کی صراحت ہے، کچھ نے وجوب عشر کو انھیں منصوصات تک محدود رکھا اور اکثریت نے قیاس وتعلیل کے ذریعہ اس حکم کی تعمیم کی، پھر کسی نے علت ومدار حکم "قوت مع الادخار" کو قرار دیا (جیسے امام مالکؒ وشافعی رح) کسی نے "کیل مع الادخار" کو (جیسے ابن حنبلؒ) اور کسی نے صرف ادخار کو (جیسے صاحبین رح) انبات کی شرط سب کے ہاں قدر مشترک ہے اور شئی منبت کا مقصود بذاتہٖ ہونا صاحبین رح کے نزدیک شرط مستزاد، تنقیح مناط کے اس اختلاف کے باعث امتداد حکم اور اس کے دائرہ کی وسعت میں بھی اختلاف پیدا ہوا۔

ان حضرات کا مستدل وہ روایات بھی ہیں جن میں خضراوات سے صدقہ کی نفی کی گئی ہے۔

عن علی ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "لیس فی الخضراوات صدقۃ" وفی روایۃ عن عائشۃ وطلحۃ وانس مرفوعًا "لیس فیما انبتت الارض من الخضر صدقۃ" رواھن الدارقطنی۔ (۱)

امام اعظم رح کا استدلال عموم نص سے ہے اور اس کے خلاف جو روایات ہیں بر تقدیر صحت مؤوّل اور دوسرے معانی پر محمول ہیں۔

ولابی حنیفۃ قولہ تعالیٰ "یا ایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" واحق مایتناولہ ھذہ الآیۃ الخضراوات لانھا ھی المخرجۃ من الارض حقیقۃ .... وقولہ تعالیٰ "وآتوا حقہ یوم حصادہ" والحصاد القطع واحق مایحمل الحق علیہ الخضراوات لانھا ھی التی یجب ایتاء الحق منھا یوم القطع واما الحبوب فیتأخر الایتاء فیھا الی وقت التنقیۃ وقول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم "ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر" من غیر فصل بین الحبوب والخضراوات ولان سبب الوجوب ھو الارض النامیۃ بالخارج والنماء بالخضر ابلغ لان ریعھا اوفر واما الحدیث فغریب فلایجوز تخصیص

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ): داؤد واصحابہ فیما لایوسق وحکاہ عن یحیی بن آدم وغیرہ من السلف (بحوالہ اوجز ج۲/ ۱۳۲)

(۱) المغنی ۲/ ۶۹۲ ملخصًا

الکتاب والخبر المشہور بمثلہ او یحمل علی الزکاۃ او یحمل قولہ " لیس فی الخضراوات صدقۃ " علی انہ لیس فیہا صدقۃ توخذ بل اربابہا ہم الذین یأدونہا بانفسہم فکان ہذا نفی ولایۃ الاخذ للامام وبہ نقول واللّٰہ اعلم ۔ (۱)

امام اعظمؒ کے موقف کی واضح تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ سورۂ انعام میں زرع ونخل اور زیتون ورمان کے ذکر کے بعد ہی اس کے حق واجب (عشر) کا حکم دیا گیا ہے جس سے واضح طور پر رمان میں بھی عشر کا وجوب ثابت ہوتا ہے جس میں مخالفین احناف کی شرائط نہیں پائی جاتیں۔

وھو الذی أنشأ جنّٰت معروشٰت وغیر معروشٰت والنخل والزرع مختلفا اکلہ والزیتون والرمان متشابہا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ إذا اثمر وأتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا انہ لایحب المسرفین (انعام : ۱۴۱)

امام رازی شافعی رح تفسیر کبیر میں اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں :

وقولہ تعالیٰ "وآتوا حقہ یوم حصادہ" بعد ذکر انواع الخمسۃ وھو العنب والنخل والزرع والزیتون والرمان یدل علی وجوب الزکوٰۃ فی الکل وھذا یقتضی وجوب الزکاۃ فی الثمار کما کان ابو حنیفۃ رح یقولہ ۔ (۲)

فروعات احکام

فقہائے احناف کے ہاں امام اعظم رح ہی کا قول مختار ومعمول بہا ہے۔ احناف کے اصول کے مطابق زمین سے پیدا ہونے والی اشیاء میں چند اقسام عشر سے مستثنیٰ ہیں۔

(۱) خودرو وغیر منبت اشیاء جن کی بالعموم کاشت نہیں کی جاتی۔

(۲) پھل دار درختوں اور غذائی اجناس کے حامل پودوں کی لکڑیاں، شاخیں، پتیاں اور ڈنٹھل جب کہ بذات خود مقصود نہ ہوں بلکہ انھیں پھل اور اجناس ہی حاصل کرنے کے لیے لگایا اور بویا گیا ہو۔

(۳) پھلوں اور سبزیوں کے وہ بیج جو سوائے زراعت کے اور کسی کام نہیں آتے۔

---

(۱) بدائع ۲/۵۹ (۲) بحوالہ اوجز ۲/۱۳۸

(۴) وہ غیر مزروع جڑی بوٹیاں جو سوائے دوا کے اور کسی قابل لحاظ استعمال میں نہیں آتیں۔

ومنها (شرائط العشر) ان يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلا عشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء لا تستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الارض۔ (۱)

والمستثنى عند ابي حنيفة رح خمسة اشياء السعف فانه من اغصان الاشجار وليس في الشجر شئ والتين فانه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فانه ينقى من الارض ولا يقصد به استغلال الآراضي والطرفاء والقصب فانه لا يقصد استغلال الآراضي بهما عادة والمراد القصب الفارسي فاما قصب السكر ففيه العشر۔ (۲)

سئل فيما اذا كان لرجلين اشجار مثمرة قائمة في ارض عشرية نقطعاها وانتفعا بحطبها .... فهل لا عشر فيها ؟ الجواب: نعم لا عشر في الاشجار لانها بمنزلة جزء الارض ولهذا تتبعها في البيع كما في الزيلعي والبحر وغيرهما من باب العشر.....

اقول، قوله لا عشر في الاشجار يعني المثمرة التي لم تعد للقطع۔ (۳)

وفي محيط السرخسي كل شئ يتبع الارض في البيع بغير شرط فلا عشر فيه بمنزلة اجزاء الارض وكل شئ لا يتبع الارض الا بشرط ففيه العشر كالحبوب والثمر ثم البذور التي لا تصلح إلا للزراعة كبزر البطيخ والقثاء ونحوهما فلا عشر فيها لانها غير مقصودة في نفسها وانما المقصود ثمارها۔ (۴)

لا يجب العشر فيما كان من الادوية كالموز والهليلجة ولا في الكندر والصمغ۔ (۵)

مذکورہ قسم کی چیزوں میں عشر واجب نہیں بشرطے کہ زراعت بذات خود انھیں اشیاء کے لیے نہ گئی ہو، ورنہ ان میں سے بھی وہ چیزیں جو مقصود بالذات ہوں اور جن کے ذریعہ زمین کو بارآور و نفع بخش بنانے کا ارادہ کیا جائے

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) المبسوط ۲/۳ (۳) تنقیح الفتاوی حامدیہ ۱/۹ (۴) ایضاً

(۵) فتاویٰ قاضی خاں ۱/۱۹۹

ان میں عشر واجب ہوگا۔

حتی قالوا فی الارض اذا اتخذها مقصبة وفی شجرة الخلاف التی یقطع فی کل ثلث سنین اواربع سنین انه یجب فیه العشر لان ذلك غلة وافرة ویجب فی قصب السکر و قصب الذریرة لانه یطلب بهما نماءا الارض ۔ (۱)

ولوجعل ارضه مشجرة اومقصبة یقطعها ویبیعها فی کل سنة کان فیه العشر وکذا لوجعل فیه القت الدواب۔ (۲)

فاتخذ رجل من اهل القریة بعض الارض التی بیده مشجرة للقطع فهل یجب فی ذلك العشر؟ الجواب؛ نعم ۔ (۳)

فلو استنمی ارضه بقوائم الخلاف وما اشبه او بالقصب اوالحشیش وکان یقطع ذلك ویبیعه کان فیه العشر غایة البیان ومثله فی البدائع وغیرها قال فی الشرنبلالیة وبیع مایقطعه لیس بقید۔ (۴)

بقیہ ہر قسم کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا چاہے وہ منبت ہو غیر منبت، مملوکہ آراضی سے حاصل ہو یا موقوفہ سے، سطح زمین پر پیدا ہو یا پانی میں، قابل ادخار ہو یا جلد خراب ہو جانے والی، مکلف کی ملکیت ہو یا غیر مکلف کی بہرصورت عشر واجب ہوگا، بشرطیکہ پیداوار ایک صاع سے کم نہ ہو(۵) اور عشری زمین سے حاصل ہوئی ہو۔

غیر عشری زمین کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہے، صحرا اور پہاڑ کو بھی عشری قرار دیا گیا ہے اس لیے ان سے حاصل شدہ قابل عشر چیزوں میں عشر واجب ہوگا۔

قوله " ارض غیر خراج " اشار الی ان المانع من وجوب العشر کون الارض خراجیة لانه لایجتمع العشر والخراج فشمل العشریة وما لیست بعشریة ولا خراجیة کالجبل والمفازة لکن قدمنا عن الخانیة وغیرها ان الجبل عشری وقد منا ایضا ان المراد انه لواستعمل فهو عشری ۔(۶)

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) فتاوی قاضی خان ۱/۱۹۹ (۳) تنقیح فتاوی حامدیه ۱/۱۰

(۴) ردالمحتار ۲/۵۰ (۵) فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعا وقیل نصفه (شامی ۲/۴۶)

(۶) فتاوی قاضی خان ۱/۱۹۹

وما يجمع من ثمار الاشجار التي ليست بمملوك كاشجار الجبل يجب فيه العشر، وما يستخرج من الجبال ان كان مما ينطبع كالذهب والفضة والصفر والنحاس والحديد يجب فيه الخمس وان كان لا ينطبع كالزرنيخ والكحل والزاج والياقوت والفيروزج والزبرجد لاشئ فيه -(۱)

قلت أفرأيت النخل اذا كانت في الجبال او في ارض ليست لاحد ارض فلاة - (۲)

مکان، اس کے آس پاس کی زمین اور چھت پر اگائی جانیوالی چیزوں کا حکم

عشر کی شرط سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مکانات، ان کے آس پاس کی افتادہ زمین میں نیز چھتوں پر جو چیزیں اگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب نہیں، ہاں جن مکانات کی زمین کو باقاعدہ باغ یا زرعی آراضی میں تبدیل کر دیا جائے اور ان کی سیرابی عشری پانی سے ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

رجل في داره شجرة مثمرة لا عشر فيه وان كانت البلدة عشرية بخلاف ما اذا كانت في الارض - (۳)

سئل في رجل له في داره شجرة مثمرة او نخلة هل فيها عشر؟ الجواب: لا عشر فيها لانه تبع للدار ولا عشر في الدار -(۴)

وخرج ثمرة شجر في دار رجل ولو بستانا في داره لانه تبع للدار كذا في الخانية عن القهستاني - (۵)

اخذ خراج من دار جعلت بستانا او مزرعة ان كانت لذمي او لمسلم وقد سقاها بمائه واخذ عشر ان سقاها المسلم بماء العشر او بهما و لاشئ في دار ومقبرة ولو لذمي -

لولم يجعله بستانا وفيها نخل اكرارا لاشئ فيها - بحر - (ردالمحتار ۲/۵۱)

(۲،۱) فتاویٰ قاضی خان ۱/۱۹۹ (۳) تنقیح الفتاوی حامدیہ ۱/۱۰ مع فاصاب رجل من المسلمين شيئا من عسلها هل يكون فيها عشر؟ قال نعم (کتاب الاصل ۱/۱۵۶) (۴) شامی ۲/۱ (۵) درمختار علی ہامش الشامی ۲/۵۶

آراضی موقوفہ میں عشر

جیساکہ گذرچکا آراضی موقوفہ کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے کیوں کہ وجوب عشر کے لیے ملکیت ارض شرط نہیں ہے بلکہ پیداوار کا حصول کافی ہے کیوں کہ اصلاً عشر زرعی ٹیکس کی حیثیت رکھتا ہے اسی وجہ سے اس کے لیے مکلف ہونا بھی ضروری نہیں، بچے اور دیوانے کی عشری زمین میں بھی عشر واجب ہے۔

" لا معتبر بالمالك فى العشر وانما المعتبر بالخارج حتى يجب العشر فى الآراضى الموقوفة التى لا مالك لها "۔(۱)

يجب العشر فى الأراضى الموقوفة وارض الصبيان والمجانين ان كانت عشرية و ان كانت خراجية ففيها الخراج۔ (۲)

افاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لانه يجب فى الخارج لا فى الارض فكان ملكه لها وعدمه سواء (بدائع) قلت هذا ظاهر فيما اذا زرعها اهل الوقف اما اذا زرعها غيرهم بالاجرة فيجرى فيه الخلاف الآتى فى الارض المستاجرة۔(۳)

شہد کا حکم

شہد میں عشر واجب ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، بعض اہل علم کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں کیوں کہ وہ زرعی پیداوار میں سے نہیں ہے بلکہ وہ شہد کی مکھی سے حاصل ہوتا ہے، امام مالک اور امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے۔

وقال مالك والشافعى وابن ابى ليلى والحسن بن صالح وابن المنذر لا زكاة فيه لانه مائع خارج من حيوان اشبه اللبن۔(۴)

اس سلسلہ میں بعض روایات بھی پیش کی جاتی ہیں:

عن عبد الله بن ابى بكر بن حزم قال جاء كتاب من عمر بن عبد العزيز الى ابى وهو

---

(۱) مبسوط ۲/۳ (۲) فتاویٰ قاضی خان ۱/۱۹۹ (۳) شامی ۲/۴۹ (۴) المغنی ۲/۷۱۳

بمعنی ان لا یاخذ من الخیل ولا من العسل صدقة ۔(۱)

لیکن امام عبدالرزاق نے مصنف میں اس کے بالکل برعکس نقل کیا ہے اس میں عمر بن عبدالعزیز رح کے الفاظ یوں نقل کیے گئے ہیں۔

انا قد وجدنا بیان صدقة العسل بارض الطائف فخذ منه العشر۔ (۲)

ایسے ہی علامہ جصاص رح نے عمرو بن شعیب کی یہ روایت نقل کی ہے:

کتب الینا عمر بن عبدالعزیز یامرنا ان نعطی زکاة العسل ونحن بالطوان العشر یسند ذلك الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ (۳)

شہد میں عشر کی نفی کے تعلق سے کچھ اور بھی روایات منقول ہیں لیکن وہ بالاتفاق ضعیف اور ناقابل احتجاج ہیں جمہور علماء کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے، ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے۔

قال الجصاص فی احکام القرآن اختلف فی زکاة العسل فقال ابوحنیفة و ابویوسف و محمد و الاوزاعی اذا کان فی ارض العشر ففیه العشر وقال مالك والثوری والحسن بن صالح والشافعی لاشئ فیه وعن عمر بن عبدالعزیز مثله وروی عنه الرجوع عن ذلك وانه اخذ منه العشر حین کشف عن ذلك وثبت عنده ما روی فیه۔

وقال العینی فی البنایة وهو مروی عن عمر بن عبدالعزیز والاوزاعی والزهری و ربیعة ومکحول ویحیی بن سعید وابن وهب من المالکیة وسلمان بن موسی الفقیه الاحدب الدمشقی واسحق وابی عبید ۔ (۴)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والعمل علی هذا عند اکثر اهل العلم وبه یقول احمد و اسحٰق۔ (۵)

شہد میں عشر کے ذکر واثبات کے سلسلہ میں متعدد احادیث مروی ہیں۔

---

(۱) مؤطا امام مالک مع الأوجز ۲/۲۵۳ ۔ کتاب الام للشافعی ۲/۳۳ (۲) بحوالہ اوجز ۲/۲۵۳ ۔ (۳) حوالہ مذکور

(۴) اوجز ۲/۲۵۵ (۵) ترمذی ۱/۸۰

عن ابن عمر ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: "فی العسل فی کل عشرة ازق زق"
وفی الباب عن ابی هریرة و ابی سیارة المتعی وعبداللّٰه بن عمر ۔ (۱)

عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال جاء هلال احد بنی متعان الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بعشور نحل له وکان سئله ان یحمی وادیا یقال له سلبة نحمی له رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ذلك الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب کتب سفیان بن وهب الی عمر بن الخطاب یسئله عن ذلك فکتب عمران ادی الیك ماکان یودی الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم من عشر نخلة فاحم له سلبة والا فانما هو ذباب غیث یاکله من یشاء ۔ (۲)

عن سعید بن ابی ذباب قال قدمت علی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ثم قلت یارسول اللّٰه اجعل لقومی ما اسلموا علیه من اموالهم ففعل رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم واستعملنی علیهم ثم استعملنی ابوبکر ثم عمر قال وکان سعد من اهل السراة قال فکلمت قومی فی العسل فقلت لهم زکوة فانه لاخیر فی ثمرة لاتزکی فقالوا کم؟ قال، فقلت العشر فاخذت منهم العشر فاتیت عمر بن الخطاب رض فاخبرته مما کان فقبضه عمر فباعه ثم جعل ثمنه فی صدقات المسلمین ۔ (۳)

روی عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کان یوخذ فی زمانه من قرب العسل من کل قریة من اوسطها رواه ابوعبید والاثرم وابن ماجة وعن سلیمان بن موسیٰ ان اباسیارة المتعی قال قلت یارسول اللّٰه ان لی نحلا قال ادِّ عشرها...... رواه ابوعبید وابن ماجة و روی الاثرم ...... ان عمر رض امره فی العسل بالعشر ۔ (۴)

منکرین کے نزدیک عشر فی العسل کے سلسلہ کی روایات کچھ زیادہ مضبوط نہیں ہیں اور ان میں رد و قدح کی گنجائش ہے اس لیے

---

(۱) ترمذی ۱/۸۰ ۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ۴/۱۲۶ (۲) ابوداؤد ۱/۲۳۲، نسائی ۱/۳۳۹۔ بیہقی ۴/۱۲۶
(۳) مسند شافعی ۱/۹۲۔ الام ۲/۳۲، بیہقی ۴/۱۲۶، مصنف ابن شیبة ۳/۱۴۲ (۴) المغنی ۲/۱۴)

شہد جیسی حیوانی پیداوار کو " مخرج من الارض " کے حکم میں نہیں رکھا جا سکتا ۔

امام ترمذی رح فرماتے ہیں :

"لایصح عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی ھذا الباب کبیرشیٔ ۔ (۱)

امام بیہقی رح نے زعفرانی رح کے حوالہ سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے :

الحدیث فی ان " فی العسل العشر " وفی " ان لا یوخذ منہ العشر " ضعیف الاعن عمر بن عبد العزیز واختیاری ان لا یوخذ منہ لان السنن والآثار ثابتۃ فیما یوخذ منہ ولیست فیہ ثابتۃ فکانہ عفو ۔ (۲)

علامہ ابن قدامہ رح نے المغنی میں ابن المنذر رح کا یہ قول نقل کیا ہے :

لیس فی وجوب الصدقۃ فی العسل خبر یثبت ولا اجماع فلا زکاۃ فیہ ۔ (۳)

امام شافعی رح اپنی نقل کردہ حدیث سعد بن ذباب رض کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں مگر اس کی توجیہ کرتے ہیں :

قال الشافعی وسعد بن ذباب یحکی ما یدل علی ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لم یامرہ باخذ الصدقۃ من العسل وانہ شیٔ رآہ فتطوع لہ بہ اھلہ ۔ (۴)

نیز اسی حدیث کی بنا پر وہ یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ

فان تطوع اھلھا بشیٔ قبل منھم وجعل فی صدقات المسلمین وقد قبل عمر بن الخطاب من اھل الشام ان تطوعوا بالصدقۃ عن الخیل وکذلک الصدقۃ عن کل شیٔ تقبل ممن تطوع بھا ۔ (۵)

لیکن جمہور علماء امت کی نظر میں یہ روایات مجموعی حیثیت سے ثابت شدہ اور قابل احتجاج ہیں اگر اسناد و روایت کے لحاظ سے ان میں کہیں کوئی سقم بھی ہو تو تعدد طرق و کثرت روایت سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے اس لیے ان سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا ۔

قال الاثرم سئل ابو عبد اللّٰہ (احمد بن حنبل) انت تذھب الی ان فی العسل زکاۃ ؟

---

(۱) سنن ترمذی ۱/۸۰ (۲) سنن کبریٰ للبیہقی ۴/۱۲۶ (۳) المغنی ۲/۱۸۳

(۴) الام للشافعی ۲/۳۳ (۵) ایضاً

قال نعم اذهب الی ان فی العسل زکاۃ العشر قد اخذ عمر منهم الزکاۃ قلت ذلک علی انهم تطوعوا به ؟ قال لا بل اخذه منهم ویروی ذلک عن عمر بن عبد العزیز ومکحول والزهری وسلیمان بن موسی والاوزاعی واسحاق ۔(۱)

قال العینی واحتجت اصحابنا بما رواه ابن ماجة .... وبروایة ابی داؤد ایضا .... والحدیث سکت علیه ابوداؤد ولم یتکلم علیه فاقل حاله ان یکون حسنا وهو حجة وقول البخاری لیس فی زکوٰۃ العسل حدیث یصح لایقدح مالم یبین۔(۲)

علامہ ابن قیمؒ جمہور کے موقف کی تائید اور اس سلسلہ کی روایات پر محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان هذه الآثار یقوی بعضها بعضا وقد تعددت مخارجها واختلفت طرقها و مرسلها یعضد بمسندها وقد سئل ابوحاتم عن عبد اللہ والد منیر عن سعد بن ابی ذباب یصح حدیثه ؟ قال نعم ،قال هولاء ولانه یتولد من نور الشجر والزهر ویکال و یدخر فوجبت فیه الزکاۃ کالحبوب والثمار۔ (۳)

ریشم میں عشر واجب ہوگا یا نہیں ؟

گذشتہ بحث سے یہ بات واضح طور پر سامنے آگئی کہ شہد میں عشر واجب ہے اور یہ حکم منصوص ہے ،اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ حکم مورد نص ہی تک محدود ہے یا وہ معلل ہے کہ علتِ جامعہ کی بنا پر یہ حکم اسی طرح کی دوسری چیزوں پر بھی لگایا جاسکتا ہے ۔پہلی بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی بالخصوص یہ فقہ حنفی کے ذوق ومزاج کے خلاف ہے ۔

ان غیر المنصوص علیه یقاس علی المنصوص علیه لمعنی موثر یجمع بینهما ۔(۴)

اگر شہد کو بھی ہم منصوصات عشریہ میں سے تسلیم کرلیں تو ان کی تعداد پانچ ہوجاتے گی ،گیہوں ،جو ،کھجور ،کشمش اور شہد ،ان میں سے چار اول الذکر تو راست طور پر مخرج من الارض ہیں جب کہ شہد براہ راست زمین سے نہیں نکلتا بلکہ وہ

---

(۱) المغنی ۲/۱۲، (۲) علة الحدیث والقادح فیه ولا یلزمنا قول البخاری لان الصحیح لیس موقوفا علیه وکم من حدیث صحیح لم یصححه البخاری ولانه لا یلزم من کونه غیر صحیح ان لایحتج به فان الحسن وان لم یبلغ درجة الصحیح فهو یحتج به (اوجز ۲/۲۵۶) (۳) ایضاً (۴) هدایه ۲/۱۲

"مخرج من الحیوان المتعلق بالارض" ہے، حبوب وثمار اور شہد کے درمیان یہ مابہ الامتیاز ہے، اس فرق کے باوجود شریعت نے ان دونوں قسم کی مختلف المخرج چیزوں کو ایک ہی حکم میں رکھا اور دونوں میں یکساں طور پر عشر کو واجب قرار دیا اس کی کیا وجہ ہے ؟

اگر راست طور پر مخرج من الارض ہونے کو عشر کی علت قرار دی جائے تو شہد میں بھی عشر واجب نہیں ہونا چاہیے، (جیسا کہ مالک رح و شافعی رح کہتے ہیں) اور اگر زمین سے براہ راست نکلے نہ ہونے اور ایک حیوان کے واسطہ سے حاصل ہونے کے باوجود شہد میں عشر واجب ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اسی قسم کی دوسری چیزوں کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے اور وجوب عشر کو انھیں اشیاء کے ساتھ خاص کر دیا جائے جو بلا واسطہ زمین سے نکلی ہوئی ہوں۔

شہد میں عشر کا وجوب اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ براہ راست زمین سے نکلا ہوا ہونا وجوب عشر کی لازمی شرط نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر بھی عشری زمین سے متعلق حاصلات میں عشر واجب ہو سکتا ہے۔

یہاں قابل غور چیز یہ ہے کہ حبوب وثمار اور شہد میں قدر مشترک وعلت جامعہ کیا ہے جس کی وجہ سے واضح فرق کے باوجود ان دونوں قسموں کو وجوب عشر کے حق میں یکساں قرار دیا گیا؟ اگر اس قدر مشترک کا تعین ہو جائے تو شہد جیسی دوسری چیزوں کا حکم بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے۔

شہد اور دوسری چیزوں میں علت جامعہ جیسے بھی قرار دیا جائے وہ عشری آراضی میں بغرض استغلال ارض توت کے درخت لگا کر ریشم کے کیڑوں کے واسطہ سے پیدا کیے گئے ریشم میں پائی جاتی ہے۔

بعض عبارات فقہیہ میں یہ تصریح ملتی ہے کہ ریشم میں عشر واجب نہیں اور شہد و ریشم میں یہ فرق بتایا گیا ہے کہ شہد کی اصل کلیاں، پھول اور پھل ہیں شہد کی مکھی انھیں سے عرق کشید کر کے شہد تیار کرتی ہے اس لیے شہد بھی پھل کے مشابہ اور اس کے حکم میں ہوگا، لیکن ریشم کا کیڑا توت کی پتیاں کھا کر ریشم تیار کرتا ہے اور پتیوں میں چوں کہ عشر نہیں اس لیے ان سے بننے والے ریشم میں بھی عشر واجب نہ ہوگا۔

قال الشافعی رح لایجب (العشر فی العسل) لانه متولد من الحیوان فاشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام "فی العسل العشر" ولان النحل یتناوله من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فیما یتولد منهما بخلاف دود القز لانه یتناول الاوراق ولا عشر فیها۔(۱)

---

(۱) هدایه ۱/۲۰۲

قال الشافعی رح لاعشر فیہ .... وجه قوله ان سبب الوجوب هو الارض النامية بالخارج ولم يوجد لانه ليس من نماء الارض بل هو متولد من الحيوان فلم تكن الارض نامية بها .... اما قوله ليس من نماء الارض فنقول هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها ولانه يتولد من انوار الاشجار فكان كالثمر۔ (۱)

ان فقہی نصوص میں شہد کو مخرج من الحیوان ہونے کے باوصف دوسری عشری چیزوں کے مشابہ اور حکماً مماثل ہونے کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ اوّل یہ کہ شہد کی اصل انوار و ثمار ہیں جو موجب عشر ہیں اس لیے شہد بھی انھیں کے حکم میں ہوگا۔ دوم یہ کہ شہد بھی عرف عام میں نماء الارض سمجھا جاتا ہے یعنی "مایستعمل بہ الارض" کے عموم میں وہ بھی داخل ہے۔

پہلی وجہ میری ناقص رائے میں کوئی زیادہ وزن نہیں رکھتی، اولاً تو شہد کی مکھی پھلوں اور دانوں سے رس نہیں چوستی جو اصلاً قابل عشر ہے بلکہ وہ کلیوں اور پھولوں سے عرق کشید کرتی ہے جو اصولاً محل عشر نہیں ہیں کیونکہ مقصد زراعت پھل ہوتے ہیں پھول نہیں، پھر جو رس وہ چوستی ہے وہ اس قدر معمولی اور حقیر ہے کہ بذات خود اس کی کوئی حیثیت نہیں اگر کوئی شخص مختلف درختوں اور پودوں کے پھلوں اور پھولوں سے شہد کی مکھی کے اندازے اور اسی کے بقدر تھوڑا تھوڑا عرق کشید کرکے شہد سے بھی گراں قدر مشروب تیار کرلے تو بھی اس میں عشر واجب نہ ہوگا کیوں کہ جو چیز اس نے درخت سے حاصل کی وہ مقصود زراعت نہ ہونے کی وجہ سے قابل عشر نہ تھی۔

لیکن اگر اس وجہ کو تسلیم کرلیا جائے تو بھی اس کے اعتبار سے شہد اور ریشم کے درمیان فرق کرنا بے حد مشکل ہے، یہ کہنا کہ ریشم کا کیڑا پتیاں کھاکر ریشم تیار کرتا ہے اور پتیوں میں عشر نہیں اس لیے ریشم میں بھی عشر نہ ہوگا، اور شہد کی مکھی انوار و اشجار سے رس چوس کر شہد بناتی ہے اور انوار و اثمار میں عشر ہے اس لیے شہد میں بھی عشر ہے اصول احناف کی رو سے علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔

درخت کی پتیاں نہ بہر حال عشر سے مستثنیٰ ہیں نہ انوار و اثمار مطلقاً موجب عشر ہیں، اصل یہ ہے کہ جو چیز بھی مقصود زراعت کی حیثیت حاصل کرلے وہ قابل عشر ہے چاہے وہ حبوب و ثمار ہوں یا تنے، شاخیں، پتیاں اور ان میں پایا جانے والا رس۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۲

جبل وبیاباں میں پائے جانے والے درختوں کے پھلوں اور پتیوں میں یقیناً فرق ہے، جنگلی درختوں سے توڑے گئے پھلوں میں عشر واجب ہے اور ان کی پتیوں میں واجب نہیں ہے، اس اعتبار سے شہد اور بیابانوں میں پائے جانے والے توت کے درختوں سے حاصل کیے گئے ریشم میں فرق کیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس ریشم کی اصل درخت کی وہ پتیاں ہیں جو مقصود زراعت نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل عشر ہیں اور شہد وریشم کے فرق کے سلسلے میں وارد نصوص فقہیہ کا محمل بھی غالباً یہی ہے، پہلے شاید شہد کی مکھیاں اور ریشم کے کیڑے پالنے کا کوئی باقاعدہ طریقہ دستیاب درائج نہ تھا، شہد کے حصول کا دارومدار ان مکھیوں کی مہربانی پر تھا جہاں قدرت کو منظور ہوا انھوں نے اپنا کیمپ لگا دیا اور شہد تیار کرنا شروع کر دیا۔

كتب عمر الى سفيان بن عبد الله الثقفى انما النحل ذباب غيث يسوقه الله تعالى رزقا الى من يشاء فان ادوا اليك ماكانوا يؤدون منه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم واديهم والا فخل بين الناس وبينها۔ (۱)

ریشم کا معاملہ بھی اس سے کچھ مختلف نہیں رہا ہوگا، اس پس منظر میں فقہاء قدامی نے شہد وریشم کے درمیان فرق کا جو فتویٰ دیا اور ان کے عشری ہونے یا نہ ہونے میں ان کی اصل پھول پھل اور پتی کا لحاظ کیا وہ بجائے خود درست تھا۔

لیکن آج بدلے ہوئے حالات میں جب کہ توت کے درخت لگانے کا مقصود ومطلوب ہی پتیاں اور ان کے ذریعہ ریشم کی پیداوار ہوتی ہے، یہ تفریق میرے خیال میں صحیح نہ ہوگی۔

جن اشجار ونباتات کا مقصود زراعت لکڑیاں، شاخیں اور پتیاں ہی ہوں، ان میں بذات خود یہی چیزیں موجب عشر ہیں، حالاں کہ پھل اور دانے مطلوب ہونے کی صورت میں یہ چیزیں بالاتفاق عشر سے مستثنیٰ ہیں۔

مٹر، چنا، سرسوں، میتھی، دھنیا اور اس قسم کی چیزوں کو اگر دانے حاصل کرنے کی غرض سے بویا جائے تو ان کی ڈنٹھل اور پتیوں میں عشر نہیں ہوتا لیکن اگر ان کی کاشت ساگ سبزی کے حصول اور اسے فروخت کرنے کی غرض سے ہو جیسا کہ آج کل عام طور پر ہوتا ہے تو احناف کے نزدیک ان میں بھی عشر ہوگا۔

خود توت کی پتیوں کے بارے میں کتب فقہ میں تصریح موجود ہے کہ اگر انھیں کو مقصود زراعت اور استغلال ارض کا ذریعہ بنا لیا جائے تو ان میں عشر واجب ہوگا۔

سئل فى اوراق التوت هل يجب فيها العشر ام لا؟ الجواب: قال فى صور المسائل نقلا عن الزاهدى ما صورته قلت يمكن ان يلحق به اغصان التوت واوراقها لانه يقصد

بها الاستغلال بخوارزم و خراسان وقد نص علیہ فی درالفقہ فقال، یجب العشر فی أوراق التوت واغصان الخلاف التی تقطع فی أوان تقلیم الکروم وغیر ذلك۔ (۱)

جہاں تک دوسری وجہ کا تعلق ہے تو بہ حالات موجودہ یہ وجہ ریشم میں بھی بدرجۂ اولیٰ پائی جاتی ہے بلکہ ریشم شہد سے کہیں زیادہ نفع بخش اور زمین کی زرخیزی کا باعث ہے، اس لیے اگر عشری زمین میں توت کی کاشت کیڑے پال کر ریشم پیدا کرنے کے لیے کی جائے تو بلا شبہ یہ بھی استنماء ارض کی ایک صورت ہے اور اس طرح حاصل ہونے والا ریشم "مایستغل بہ الارض" کے عموم میں داخل اور اس میں عشر واجب ہوگا۔

مچھلی کی کاشت

آج کل عام طور پر زراعتی آراضی پر تالاب کھود دئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان آراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر عشر کے احکام نافذ ہوں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟ (۲)

اس صورت میں مچھلی کی کاشت کو میرے خیال میں زراعت ہی کے ساتھ ملحق کر کے اس پر عشر کے احکام نافذ کرنا زیادہ قرین صواب ہے، جب عشر کا سبب وجوب ارض نامیہ ہے اور احناف کے اصول کے مطابق محل عشر زمین سے براہ راست یا بالواسطہ نکلنے والی وہ تمام چیزیں ہیں جن کی کاشت کی جاتی ہو اور جن کے ذریعہ زمین کو زرخیز، نفع بخش اور بارآور بنانا مقصود ہو تو عشری زمین میں مچھلی کی کاشت اور اس کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہونا چاہیے کیوں کہ وہ بھی یقینی طور پر "مایستغل بہ الارض" میں داخل ہے۔

تجارت کی غرض سے خریدی گئی زندہ مچھلیاں اگر گڈھے اور تالاب میں حفاظت کی غرض سے رکھی جائیں تو یقیناً وہ مال تجارت قرار پائیں گی اور شرائط زکوٰۃ کے پائے جانے کی صورت میں ان پر زکوٰۃ ہی واجب ہوگی، لیکن اگر مچھلیوں کے چھوٹے بچے پرورش و افزائش کی غرض سے تالاب وغیرہ میں چھوڑے جائیں جیسا کہ رواج ہے تو انھیں

---

(۱) تنقیح الفتاوی حامدیہ ۲/۲ (۲) اقتباس سوالنامہ ۳/

مال تجارت قرار دینا مشکل ہے چاہے انھیں بعد میں فروخت کرنے ہی کی نیت کیوں نہ ہو کیوں کہ مچھلیوں کے چھوٹے بچے ناقابل استعمال ہونے کی وجہ سے کوئی قابل لحاظ حیثیت نہیں رکھتے، ان کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے بھنڈی بیگن، مولی، ٹماٹر وغیرہ کے بیج جو سوائے زراعت کے کسی اور استعمال کے قابل نہیں ہوتے، مچھلیوں کے بچے پرورش کے لیے تالاب میں ڈالنا ایسا ہی ہے جیسا کہ زمین میں بیج کی کاشت کرنا، میرے خیال میں بنیادی طور پر دونوں یکساں حیثیت کے حامل ہیں، جیسے زمین میں ڈالے گئے بیج میں نیت تجارت معتبر نہیں ایسے ہی ان مچھلیوں میں بھی نیت تجارت معتبر نہ ہوگی، کیوں کہ یہاں اولین مقصد نمو و افزائش ہے نہ کہ بیع و تجارت۔

یہاں ایک اور پہلو بھی قابل لحاظ ہے، اگر عشری زمین سے کوئی پیداوار حاصل نہ ہو تو بہر حال عشر واجب نہیں لیکن نماء ارض حاصل ہوتے رہنے کی صورت میں عشری زمین کا عشر کسی بھی حال میں ساقط نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے اپنی عشری زمین کسی غیر مسلم کو عاریۃً کاشت کے لیے دے دی تو باوجود دے کہ اس صورت میں زمین کا سارا نفع غیر مسلم کاشت کار کو ملے گا اور صاحب زمین کے ہاتھ کچھ بھی نہ لگے گا، مالک زمین پر اس کی پیداوار کا عشر واجب ہوگا، یہ عشر اس زمین کی پیداوار سے نہیں بلکہ اپنے گھر سے دینا پڑے گا۔

فان کان اعار الارض من ذمی فالعشر علی المعیر لان العشر صدقة لایمکن ایجابها علی الکافر والمعیر صار مفوتا حق الفقراء بالاعارة من الکافر فکان ضامنا للعشر۔ (۱)

مذکورہ مچھلی پالن کی صورت پر غور کیا جائے کہ گیہوں، دھان وغیرہ کی زراعت سے زیادہ نفع مچھلی کی کاشت نظر آئی اور صاحب زمین نے تالاب کھود کر مچھلیاں پال لیں، اس طرح اس نے خود تو زمین سے امکانی حد تک زیادہ سے زیادہ آمدنی کا بندوبست کر لیا، اب کیا یہ بات مناسب اور قرین انصاف ہوگی کہ اس زمین کی پیداوار سے فقراء کا جو حق متعلق ہے اس سے انھیں محروم کر دیا جائے اور مالک زمین کو یہ حق دے دیا جائے کہ وہ زراعت و استنماء ارض کے طریقے بدل کر فقراء کا حق بھی خود سمیٹ لے اور عشر کا حصہ بھی خود ہی ہضم کر جائے۔

جب زمینی پیداوار سے بالکلیہ دست بردار ہو جانے کی صورت میں بھی عشر اور حق فقراء کی ادائے گی سے مفر نہیں تو اپنا حق ارض اضعافاً مضاعفاً محفوظ کر لینے کی صورت میں اس سے مفر کی گنجائش کیسے ہو سکتی ہے؟ اور کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں عشری زمین سے حاصل ہونے والی آمدنی صرف اسی کے لیے مختص ہوگی، اس میں فقراء کا حق

---

(۱) المبسوط ج ۳

(عشر) نہیں ہوگا؟

خُلاصہ جوابات

گذشتہ مباحث میں محور پنجم کے تحت آنے والے تمام سوالوں کے جوابات ضمناً آگئے ہیں مگر آسانی کے لیے ان کے جوابات صراحۃً بھی اختصار کے ساتھ لکھے جاتے ہیں۔

۱۔ احناف کے قول مختار کے مطابق وجوب عشر کے لیے کسی متعین نصاب کی ضرورت نہیں، پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے، البتہ امام ابویوسف وامام محمد اور جمہور ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک پانچ وسق سے کم پیداوار میں عشر نہیں ہے۔ ایک وسق بالاتفاق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع وزن میں احناف کے نزدیک ۸ رطل کا اور جمہور ائمہ بشمول امام ابویوسف رح کے نزدیک ۵ ⅓ رطل کے بقدر ہوتا ہے۔ ایک رطل نئے میٹرک پیمانے سے ۴۰۸ گرام مانا گیا ہے، اس حساب سے پانچ وسق عمدہ گیہوں وزن میں عندالاحناف ۹ کوئنٹل ۷۹۲ کلوگرام اور امام ابویوسف وجمہور کے نزدیک ۶ کوئنٹل ۵۳ کیلو ۸۰۰ گرام کے بقدر ہوگا۔ اگر عشر میں نصاب کا اعتبار کیا جائے تو احتیاطاً آخرالذکر مقدار معتبر ہوگی۔

۲۔ زمین سے اگائی جانے والی ہر وہ چیز جو مقصود ومطلوب ہو اور جو زمین کی آمدنی وزرخیزی کا باعث ہو وہ محل عشر ہے چاہے وہ سطح زمین پر اگنے والی ہو جیسے گیہوں، دھان وغیرہ یا پانی میں پیدا ہونے والی جیسے سنگھاڑا، تال مکھانہ وغیرہ ــــــ خودرو گھاس یا بیکار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں ہو جائیں تو ان میں عشر نہیں گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہو تو ان میں بھی عشر ہے اور ویسے ہی کوئی درخت اگ گیا ہے تو نہیں۔ (جواہر الفقہ ۲/۱۰۱)

۳-۴ــ مذکورہ صورتوں میں ریشم اور مچھلی کی پیداوار میرے خیال میں "ما یتصل بالارض" میں داخل ہے اس میں عشر واجب ہونا چاہیے۔

۵ــ درختوں میں اگر مقصود زراعت پھل ہیں تو پتے، شاخیں اور لکڑیاں عشر سے مستثنیٰ ہیں لیکن اگر زراعت سے مقصود بذات خود یہی چیزیں ہوں تو ان پر بھی عشر واجب ہوگا۔

۶ــ زراعتی عشری آراضی میں جو سبزیاں بوئی جاتی ہیں انھیں میں عشر واجب ہوگا، مکان کے گرد وپیش کی افتادہ زمین اور چھت پر اگائی گئی سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔

۷ــ اوقاف کی عشری آراضی کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے۔ (ھذا ما عندی واللہ اعلم وعلمہ اتم)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محورِ اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ——————— محمد ارشد قاسمی

عشر و خراج میں سے خراج تاریخی حیثیت سے چوں کہ کافی قدیم اصطلاح ہے اس لئے پہلے خراج کی حقیقت بیان کی جاتی ہے۔

خراج کی حقیقت

اہل لغت کے یہاں خراج چند معانی حاصل، مال، مزدوری، محصول اور مال گذاری کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور کبھی اجر و ثواب اور اللہ کا دیا ہوا رزق مراد ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں اسی معنی کے لئے استعمال ہوا ہے:

" ام تسئلهم خرجًا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين " [1]

اور " قالوا یا ذا القرنین ان یأجوج ومأجوج مفسدون فی الأرض فهل نجعل لك خرجا علی ان تجعل بیننا وبینهم سدا " [2]

اکثر اہل لغت خرج اور خراج کو مرادف قرار دیتے ہیں [3]

---

[1] المومنون ۲، [2] الکهف ۹۴

[3] لغات القرآن، مجمع بحار الأنوار، مفردات القرآن، القاموس۔

خراج کی عام اصطلاحی تعریف

عام اصطلاح میں زمینوں پر مقرر محصول کو خراج کہا جاتا ہے [1]

خراج کی تاریخی حیثیت

تاریخ جن محصولوں اور ٹیکسوں کی نشاندہی کرتی ہے ان میں خراج قدیم ترین ہے، چنانچہ اس کا وجود (مقدار و کیفیت کے تغیرات کے ساتھ) فراعنہ، بطالسہ، رومیوں، بزنطیوں اور فارسیوں کے ادوار حکومت میں ملتا ہے۔

فراعنہ

اس ٹیکس کا موجد رمسیس ثانی ہے [2] جس نے ملکی باشندوں کو تین طبقوں (دینی پیشواؤں، فوجیوں اور کاشتکاروں) میں تقسیم کیا، اور ہر ایک کے لئے اراضی کا ایک ایک حصہ مختص کر دیا اور محصول صرف کاشتکاروں پر عائد کیا، اس دور میں پیداوار کا دسواں حصہ بطور خراج وصول کیا جاتا تھا [3]

بطالسہ

ان کے دور میں خراج کے نظام میں قدرے تبدیلی ہوئی، اور مقدار میں کمی ہوئی، اور تین ۳ فیصد سے دس ۱۰ فیصد تک وصول کیا جاتا [4]

رومہ: جب مصر پر رومیوں کی حکومت ہوئی تو خراج کی مقدار میں غیر معمولی اضافہ ہو کر

---

[1] کتاب التعریفات و النظام المالی الاسلامی المقارن ص۳۷

[2] اس نے ۱۲۲۰ قبل عیسوی حکومت کی، اور ۱۲۷۰ – ۱۲۶۰ کی درمیانی مدت میں فوت ہوا۔

[3] استرابون ج ۱۷، الفقرہ ۳ – ماسبیروج ۱ ص۳۳۰

[4] دیودور الکتاب الاول الفقرہ ۷۳ – ۷۴، وھالیہ مصر ص۱۶۴

بیس٪ فیصد ہو گیا[1]

فرس

فارسیوں کے یہاں خراج کی مقدار تین٪ فیصد سے چھ٪ فیصد تک رہی، جب تک ان کے یہاں خراج مقاسمہ رائج رہا۔

لیکن قباذ نے اس نظام کی تبدیلی کا فرمان جاری کیا اور عملی جامہ کسری نے پہنایا، جس کے نتیجہ میں بہت سی مفید ترمیمات ہوئیں[2]

خراج اور زمانہ رسالت و خلافت ابوبکر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ اور ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ کی خلافت کے دور میں اسلامی حکومت کی آمدنی زکوۃ، غنیمت اور جزیہ پر منحصر تھی، اس وقت خراج رائج نہیں ہوا تھا۔

خراج اور عہد عمر رضی اللہ عنہ

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دور خلافت آیا اور اسلام کو غلبہ ہوا اسلامی حکومت کو وسعت ملی، ذرائع آمدنی دو چند ہوئے، اور مصارف میں غیر معمولی اضافہ ہوا، تو حضرت عمرؓ نے ملکی مالیات کے سلسلہ میں ایسی ٹھوس دور رس پالیسی وضع کرنے کے سلسلہ میں غور و فکر شروع کیا جو عوام و خواص کی مصلحتوں کی محافظ اور حکومت کی سلامتی کی ضامن ہو سکے، جس کے لئے مستقل سرمایہ کی فراہمی لازمی ہوتی ہے اس پس منظر میں حضرت عمرؓ نے خراج تجویز کیا جو اسلامی حکومت کے لئے ایک مستقل ذریعہ آمدنی بن سکے، جو ایک طویل غور و فکر، بحث و مباحثہ، اور استشارہ و استخارہ کے بعد طے ہو سکا۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب عراق و مصر کو اسلامی فوجوں نے فتح کیا تو امراء نے حضرت عمرؓ کو خطوط لکھا اور مطالبہ کیا کہ ان زمینوں کو فاتحین پر تقسیم کئے جانے کے احکام صادر فرمائے جائیں،

---

[1] بارکاردت ج ۱ ص ۲۹۴   [2] الطبری ج ۲ ص ۱۲۲-۱۲۳

کہ یہ زمینیں غنیمت کے طور پر حاصل ہوئی ہیں، اس لئے تقسیم ضروری ہے۔ ان امراء میں حضرت سعد بن وقاص اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سرفہرست تھے۔

حضرت عمرؓ نے جواب میں صاف صاف یہ تحریر فرمایا کہ ان اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے، البتہ دوسرے اموال منقولہ کو حسب ضابطہ شرعیہ تقسیم کر دیا جائے۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے اتفاق کرنا اول وہلہ میں بعض اکابر صحابہ (جیسے عبدالرحمٰن بن عوف زبیر بن عوام، بلال بن رباح) کے لئے بھی مشکل ہو گیا پھر اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر تمام اکابر صحابہ انصار و مہاجرین کی ایک مجلس شوریٰ منعقد ہوئی، جس میں حضرت عمرؓ نے اس تجویز کی اہمیت وافادیت اور حکمت کو بھرپور مضبوط دلائل کی روشنی میں واضح کیا تو تمام صحابہ نے اس تجویز سے اتفاق کر لیا، اور بغیر کسی اختلاف کے اجماع منعقد ہو گیا، جو جمہور امت کے نزدیک دلائل شرعیہ میں ایک دلیل ہے [۱]

خراج کا اوّلین نفاذ

جب تمام صحابہ کے اتفاق سے مسئلہ خراج طے ہو گیا تو سب سے پہلے اس کا نفاذ عراق میں تفصیلی ارضی جائزہ کے بعد عثمان ابن حنیف اور حذیفہ بن یمان کے بدست کیا گیا۔

اور عراق کی اراضی کی پیمائش مروجہ پیمانہ "جریب" سے کی گئی۔ جس کا میزان تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب آیا، اور فی جریب ایک قفیز ایک درہم خراج عائد کیا گیا [۲]

عراق کے بعد خراج کا نفاذ "شام" میں کیا گیا، اس کے بعد مصر میں عمرو بن عاص کے ہاتھوں نافذ ہوا، لیکن مصر میں "جریب" کی جگہ "فدان" پیمانہ استعمال کیا گیا [۳]

خراج کی شرعی تعریف

جرجانی نے بایں الفاظ خراج کی تعریف کی ہے:

---

[۱] کتاب الخراج ابو یوسف ص ۲۶–۳۸ [۲] کتاب الاموال

[۳] ایک فدان برابر ۵۹۲۹ میٹر۔

"ھو الوظیفة المعینة التی توضع علی أرض کما وضع عمرؓ علی سواد العراق"۔[1]

اور مولانا حفظ الرحمٰن مزید وضاحتی تشریحات کے ساتھ خراج کا تعارف کراتے ہیں :

" اور جن ممالک پر اسلام کا غلبہ ہو گیا اور خلیفہ نے وہاں کی زمین مفتوحین ہی کے قبضہ میں رہنے دیں، اور جن غیر مسلموں سے صلح ہو گئی، اور وہ حکومت اسلامی کے ذمہ وعہد میں داخل ہو کر ذمی بن گئے، ان کی زمین خراجی کہلاتی ہیں اور خلیفہ ان زمینوں پر جو محصول مقرر کرتا ہے اس کو خراج کہا جاتا ہے"۔[2]

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ " خراج " دراصل " فیئ " کی ہی ایک قسم ہے، کیونکہ اگر معمولی جنگ کے بعد کفار مغلوب ہو کر صلح کر لیں تو وہ مال بھی " فیئ " میں ہی شمار ہوتا ہے۔ تو گویا جب غلبۂ اسلام کے بعد خلیفہ نے صلح کے ساتھ کفار کی زمینوں کو غانمین میں تقسیم کرنے کے بجائے ان پر لگان مقرر کر کے ان ہی کے قبضہ میں رہنے دیا تو یہ ٹیکس بھی " فیئ " ہی شمار ہو گا، تو اس صورت میں خراج کا وجود بھی قرآن عزیز کی اس نص کے تحت آجاتا ہے :

" ما أفاء اللّٰہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربی، والیتمٰی والمسٰکین وابن السبیل کی لایکون دولة بین الأغنیاء"۔[3]

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی آیت کریمہ سے خراج کا استخراج کیا ہے، اس آیت کی تلاوت کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا :

" قد اشرك اللّٰہ الذین یأتون من بعدکم فی ھذا الفیئ، فلو قسمتہ لم یبق لمن بعدکم شیئ، ولئن بقیت لیبلغن الراعی بصنعاء نصیبہ من ھذا الفیئ ودمہ فی وجھہ"[5]

---

[1] اسلام کا اقتصادی نظام ص۱۱۱، کتاب الخراج ص۶۹، کتاب الاموال ص۶۸، شامی ج۳ ص۲۵۳

[2] کتاب التعریفات ص۲۳۲ [3] الحشر

[4] کتاب الخراج ص۲۳

[5] نفس المصدر ص۲۳-۲۴

حضرت عمرؓ نے مزید آیتیں بھی تلاوت فرمائیں :

" للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم - الاية - والذين تبوؤ الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم - الاية - والذين جاؤ وا من بعد هم يقولون: ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان .... الاية " ۔ لہ

سورہ حشر کی ان آیات کا ترجمہ جن سے خراج ثابت کیا جاتا ہے :

" جو مال لوٹایا اللہ نے اپنے رسول پر بستیوں والوں سے سو اللہ کے واسطے اور رسول کے، اور قرابت والے کے، اور یتیموں کے اور محتاجوں اور مسافر کے تاکہ نہ آئے لینے دینے میں دولتمندوں کے تم میں سے، اور جو دے تم کو رسول سو لے لو، اور جس سے منع کرے سو چھوڑ دو، اور ڈرتے رہو اللہ سے بے شک اللہ کا عذاب سخت ہے، واسطے ان مفلسوں وطن چھوڑنے والوں کے جو نکالے ہوئے آئے ہیں اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے، ڈھونڈتے آئے ہیں اللہ کا فضل اور اس کی رضامندی، اور مدد کرنے والوں کو اللہ کی اور اس کے رسول کی، وہ لوگ وہی ہیں سچے، اور جو لوگ جگہ پکڑ رہے ہیں اس گھر میں اور ایمان میں ان سے پہلے سے وہ محبت کرتے ہیں ان سے جو وطن چھوڑ کر آئے ان کے پاس اور نہیں پاتے اپنے دل میں تنگی اس چیز سے جو ان (مہاجرین) کو دی جائے اور مقدم رکھتے ہیں ان کو اپنی جان سے اور اگرچہ ہو ان پر فاقہ، اور جو بچایا گیا اپنے جی کے لالچ سے تو وہی لوگ ہیں مراد پانے والے، اور واسطے ان لوگوں کے جو آئے ان کے بعد کہتے ہوئے اے رب بخش ہم کو اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے داخل ہوئے ایمان میں اور نہ رکھ ہمارے دلوں میں بیر ایمان والوں کا اے رب تو ہی ہے نرمی والا مہربان " ۔ لہ

حضرت عمرؓ کے قول قد اشرک الله الذین الخ کا ترجمہ :

لہ الحشر الآیات ۸تا۱۰

لہ الحشر الآیات ۷ ۔ ۱۰ از بیان القرآن

"یقیناً اللہ نے اس فیئ میں تمہارے بعد آنے والی نسلوں کو بھی شامل و شریک کیا ہے، اگر میں نے اس کو تقسیم کر دیا تو تمہارے بعد والوں کے لئے کچھ نہیں رہ جائیگا اور اگر تقسیم نہیں کیا (بلکہ خراج مقرر کر دیا) تو صنعار میں رہنے والے چرواہے کو بھی اس 'فیئ' میں سے اس کا حصہ باعزت طریقہ پر مل جائے گا"

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج موظف۔

خراج مقاسمہ

یہ زمین کی پیداوار میں سے بطور بٹائی کے ایک مقررہ حصہ ہے جو امام و حاکم کے متعین کر دینے کے بعد زمین والوں سے لیا جاتا ہے جو پانچویں حصہ سے کم اور نصف سے زیادہ نہیں ہوتا۔

خراج موظف

زمین کے رقبہ اور قوت افزائش کے اندازہ کے بعد جو نقد رقم متعین کر دی جائے [۱]

خراج کی وہ مقدار جو حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی

عراق کی زمینوں کی پیمائش کے بعد حضرت عمرؓ نے اس تفصیل سے خراج موظف مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی "جریب" ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو، یا جو چیز بوئی جائے، اور خضراوات کی ایک "جریب" پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو گنجان درختوں پر مشتمل ہو تو فی "جریب" دس درہم [۲]

[۱] رد المحتار ج ۳ ص — [۲] الهداية ج ۱ ص ۵۹۳ وجواهر الفقه، وفى الدر المختار: وضع عمر رضى الله عنه على السواد لكل جريب يبلغه الماء صاعا من بر او شعير و درهما ولجريب الرطبة خمسة دارهم والجريب الكرم او النخل متصله ضعفها (اى عشرة) ج ۳ ص ۲۶۱

جریب : ۱۲۲۵ مربع گز کی ہوتی،

درھم : ایک درہم ساڑھے تین ماشہ چاندی کا ہوتا ہے،

صاع : ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے،

خراج کے تعین میں تین چیزوں کا لحاظ

۱۔ زمین کی قوت نما

۲۔ پیداوار کی قسم وجنس

۳۔ آب پاشی کی نوعیت

جو حضرت عمرؓ کے فرامین وارشادات سے واضح ہے۔

عشر کی حقیقت

عشر کی لغوی تعریف

ھو واحد الاجزاء العشرۃ[1] عشر دسویں حصہ کو کہتے ہیں۔

عشر کی اصطلاحی تعریف

عشر اس حصہ مقررہ کا نام ہے جو زکوۃ کی طرح زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے، اور پیداوار ہی میں لیا جاتا ہے، پس اگر عشری زمین، ندی، تالاب یا دریا سے سیراب شدہ ہے یا بارانی ہے یعنی صرف بارش کے ذریعہ پیداوار ہوتی ہے تو اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاتا ہے، اور اگر چاہی ہے تو اس کی پیداوار سے بیسواں حصہ لیا جاتا ہے[2]

---

[1] ردالمحتار ج ۲ ص۳۵

[2] کتاب الخراج ص۶۹ ، ردالمحتار ص۲۶-۲۷ ج-۲ ، و ج ۲ ص۳۵ ،
اسلام کا اقتصادی نظام ص۱۱۶

عشر کے وجوب کے دلائل

قرآن اور عشر

(ا) ـــ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم، ومما اخرجنا لکم من الأرض، ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون ولستم بآخذیہ إلا ان تغمضوا فیہ واعلموا ان اللہ غنی حمید" [۱]

ترجمہ: اے ایمان والو خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے، اور قصد نہ کرو گندی چیز کا اس میں سے کہ اس کو خرچ کرو حالاں کہ تم کبھی اس کو نہ لوگے مگر یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ اور جان رکھو کہ اللہ بے پرواہ ہے خوبیوں والا۔" [۲]

قرآن کریم میں "زکوۃ" کے لئے "انفاق" کا استعمال بکثرت ہے، ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

"قولہ" انفقوا " المراد بہ الصدقۃ والدلیل علیہ قولہ تعالی "ولاتیمموا الخبیث منہ تنفقون" یعنی تتصدقون، ولم یختلف السلف والخلف فی أن المراد بہ الصدقۃ۔" [۳]

اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انفقوا" سے مراد صدقہ ہے، چوں کہ ولاتیمموا الخبیث منہ تنفقون سے مراد باتفاق سلف وخلف صدقہ ہی ہے۔

(ب) ـــ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"وھو الذی أنشأ جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا أکلہ، والزیتون والرمان متشابہا وغیر متشابہ، کلوا من ثمرہ اذا أثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ، ولاتسرفوا انہ

---

[۱] البقرہ ۲۶۷ [۲] ترجمہ شیخ الہند [۳] احکام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۵۴۳

لایحب المسرفین»، [1]

ترجمہ: "اور اسی نے پیدا کیا باغ جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں، اور جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے، اور کھجور کے درخت اور کھیتی کہ مختلف ہیں ان کے پھل، اور پیدا کیا زیتون کو اور انار کو ایک دوسرے کے مشابہ اور جدا جدا بھی، کھاؤ ان کے پھل میں سے جس وقت پھل لادیں، اور ادا کرو ان کا حق جس دن ان کو کاٹو، اور بے جا خرچ نہ کرو، اس کو خوش نہیں آتے بے جا خرچ کرنے والے۔"

اکثر مفسرین اس آیت کریمہ میں "حقہ" سے مراد زکوۃ یعنی عشر یا نصف عشر قرار دیا ہے۔ ابو جعفر طبری نے اس آیت کی تفسیر میں انس بن مالک (رحمہ) سے روایت نقل کی ہے، کہ انھوں نے فرمایا کہ "حق" سے مراد فریضۂ زکوۃ ہے۔

اور ابن عباس رضؓ سے متعدد طرق سے روایت ہے کہ "حق" سے مراد عشر و نصف عشر ہے، اور ابن عباس کی ایک روایت بایں الفاظ ہے:

یعنی بحقہ: زکاتہ المفروضہ یوم یکال ویعلم کیلہ۔

اسی طرح جابر بن زید، حسن، سعید بن مسیب، محمد بن حنفیہ، طاؤس، قتادہ اور ضحاک سے "حق" کی تفسیر زکاۃ، صدقۂ مفروضہ، عشر و نصف عشر منقول ہے، الفاظ کے تفاوت کے باوجود مراد و معنی ایک ہی ہے [2]

اور یہی تفسیر قرطبی کی روایت کے مطابق ابن وہب اور ابن قاسم نے مالک سے نقل کی ہے، اور اسی کے قائل بعض شوافع ہیں [3]

اور یہی تفسیر امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے منقول ہے [4]

ایک شبہ کا ازالہ: بعض مفسرین نے اس آیت کو منسوخ قرار دیا ہے۔ مثلاً ابن جریر نے ابن عباسؓ

---

[1] الانعام ۱۴۱ [2] تفسیر الطبری ج ۲، ص ۱۵۸-۱۶۱

[3] القرطبی ج ۷ ص ۹۹ [4] بدائع الصنائع ج ۲ ص ۵۳

سے یہ روایت نقل کی ہے کہ نسخہا العشر ونصف العشر اسی طرح سعید ابن جریر جبیر، حسن، سدی اور عطیہ العونی سے بھی نسخ منقول ہے،

لیکن جمہور مفسرین نے غیر منسوخ قرار دیا ہے، جیساکہ اس کے خلاف خود ابن عباس وغیرہ کی تفاسیر واقوال نقل کئے گئے۔ اس لئے اس شبہ کا حل یہ ہے کہ "نسخ" جس اصطلاحی معنی " رفع حکم شرعی بدلیل شرعی متأخر" میں مشہور ہے اس معنی میں صحابہ وتابعین وتبع تابعین کے دور میں معروف نہیں تھا، بلکہ "عام" کی تخصیص "مطلق" کی تقیید، "مبہم" کی تشریح، "مجمل" کی تفصیل، استثناء، شرط اور صفت کے ذکر کو بھی "نسخ" ہی قرار دیا جاتا تھا اس لئے جن مفسرین نے اس آیت پر "نسخ" کا اطلاق کیا ہے اسی عمومی معنی میں کیا ہے، کہ یقیناً "حقہ" مجمل ہے اس کی تفصیل احادیث میں عشر ونصف عشر سے کی گئی ہے۔

جیساکہ ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں تحریر فرمایا ہے :

" وفی تسمیۃ ھذا نسخاً نظر، لانہ قد کان شیئاً واجباً فی الاصل، ثم انہ فصل بیانہ، وبین مقدار المخرج وکمیتہ، قالوا وکان فی السنۃ الثانیۃ من الھجرۃ واللہ اعلم"[۱]

کہ "حقہ" کو منسوخ قرار دینا مشکل ہے کیوں کہ یہ تو فی نفسہ واجب رہا ہی البتہ اس کی تفصیل وتشریح مع مقدار واجب کے کر دی گئی اور ۲ھ میں یہ تفصیلات بیان کی گئیں۔

حدیث اور عشر:

(۱) ابن عمر سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

" فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر"[۲]

---

[۱] الموافقات م ۵ ، اعلام الموقعین ۱/ ۲۸-۲۹ [۲] تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۸۲

[۲] فی المنتقی رواہ الجماعۃ الا مسلما، لکن لفظ النسائی وابی داؤد وابن ماجۃ " وکان بعلا" بدل " عثریا" ، نیل الأوطار ۴/ ۱۳۹-۱۴۰

(ب) حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" وفیما سقت الأنہار والغیم العشور، وفیما سقی بالسانیہ نصف العشر۔"[1]

اجماع اور عشر

پوری امت مسلمہ عشر و نصف عشر کے وجوب پر فی الجملہ متفق ہے گو تفصیلات میں اختلاف ہے[2]

عشر کے وجوب کی حکمت

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" وفیما سقت السماء والعیون اوکان عثریا العشر، وماسقی بالنضح نصف العشر، فان الذی ھو أقل تعانیا وأکثر ریعا، أحق بزیادہ الضریبۃ، والذی ھو اکثر تعانیا واقل ریعا احق بتخفیفھا۔"

" اور جو کھیت بارش یا چشموں سے سیراب ہوں یا وہ زمین عشری ہو تو اس میں دسواں حصہ ہے، اور جن کھیتوں میں ہاتھ سے پانی دیا جائے تو ان میں بیسواں حصہ ہے، کیوں کہ جس میں محنت کم ہے اور پیداوار زیادہ ہے اس میں لگان زیادہ ہونا چاہئے، اور جس میں محنت زیادہ ہے اور پیداوار کم ہے تو اس کے لگان میں تخفیف مناسب ہے۔"[3]

عشر کے وجوب کے شرائط

عشر کے واجب ہونے کی دو طرح کی شرطیں ہیں، پہلی کا تعلق اہلیت سے ہے تو دوسری کا محلیت سے۔

تو عشر کا اہل مسلم ہے چوں کہ یہ عبادت ہے اس لئے اولیں شرط "اسلام" ہے، اسی طرح

---

[1] رواہ احمد ومسلم والنسائی وابوداؤد وقال: الانہار والعیون (نفس المصدر)

[2] بدائع الصنائع ۲/۵۴ [3] حجۃ اللہ البالغہ

عشر کے وجوب کا "علم" بھی ضروری ہے۔

وضاحت عقل وبلوغ عشر کے وجوب کے شرائط میں داخل نہیں ہیں، حتیٰ کہ "صبی" اور "مجنون" کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، اور زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں ہے حتیٰ کہ آراضی موقوفہ میں عشر واجب ہوگا۔

دوسری طرح کی شرطوں کا تعلق محلیت سے ہے، اس میں زمین کا عشری ہونا پیداوار کا حقیقتاً پایا جانا اور پیداوار کا مقصود بالذات ہونا داخل ہے، فتاوی عالمگیری میں ہے:

" وشرط وجوبه نوعان الأول: شرط الأهلية وهو الاسلام فانه شرط ابتداء فلايبتداء الاعلى مسلم بلاخلاف، والعلم بالفرضية، واما العقل والبلوغ فليسا من شرائط الوجوب حتى يجب العشر فى أرض الصبى والمجنون كذلك ملك الارض ليس بشرط للوجوب لوجوبه فى الأراضى الموقوفة"، [1]

" والنوع الثانى شرط المحلية وهو أن تكون عشرية-ووجود الخارج- وأن يكون الخارج منها مما يقصد بزراعة نماء الارض، هكذا فى البحر الرائق" [2]

عشری زمینیں

ابوعبید نے عشری زمینوں کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے:

۱ــــ وہ ملک جس کے باشندے محض دعوت اسلام پر مسلمان ہو گئے ہوں تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی، اور عشری قرار دی جائیں گی، جیسے مدینہ، طائف، یمن، بحرین اور مکہ۔ باوجودیکہ مکہ قتال کے ذریعہ فتح ہوا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احسان فرما کر اموال مکہ کو بطور غنیمت تقسیم نہیں فرمایا، حتیٰ کہ یہاں کے لوگ اسلام لائے اور ان کی

---

[1] فتاوی عالمگیری ۱/۹۵ [2] ایضاً

ملکیت ہی قائم رہی۔ تو کہ کی اراضی عشری تسلیم کی گئیں۔ عبارت یہ ہے :

"کل أرض أسلم علیها أهلها فهم مالکون بها کالمدینه، والطائف والیمن، والبحرین، وکذلک مکة الا أنها کانت فتحت بعد القتال، ولکن رسول الله صلى الله علیه وسلم من علیهم، فلم یعرض لهم فی أنفسهم، ولم یغنم أموالهم، فلما خلصت اموالهم ثم أسلموا بعد ذلك کان اسلامهم على ما فی أیدیهم، فلحقت أرضوهم بالعشر"[1]

۲ ــــ ہر وہ ملک جو قتال کے بعد فتح ہوا؛ اور امام نے بطور غنیمت آراضی کو فاتحین میں تقسیم کر دیا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے 'خیبر' والوں کے ساتھ معاملہ فرمایا، تو یہ زمین جن میں تقسیم کر دی گئی وہ لوگ اس کے مالک قرار دیئے جاتے ہیں اور یہ اراضی عشری کہلاتی ہیں۔ ایسے ہی سرحدیں اگر تقسیم کر دی جائیں تو عشری ہو جاتی ہیں۔ عبارت یہ ہے :

"کل أرض أخذت عنوة (ای فتحت بعد حرب وقتال بین أصحابها وبین المسلمین) ثم أن الامام لم یر أن یجعلها فیئاً موقوفا، ولکنه رأی ان یجعلها غنیمه فخمسها، وقسم أربعة أخماسها بین الذین افتتحوها خاصة، کفعل رسول الله صلى الله علیه وسلم بأرض خیبر (وکانت ملکا للیهود قبل قتالهم) هذا أیضا ملك ایمانهم لیس فیها غیر العشر، وکذلك الثغور کلها اذا قسمت بین الذین افتتحوها خاصة، وعزل عنها الخمس لمن سمی الله تبارک وتعالى"[2]

۳ ــــ وہ غیر آباد زمینیں جن کا کوئی مالک اور آباد کرنے والا نہیں تھا امام نے کسی مسلمان کو بخش دیں یا خواہ یہ جزیرۃ العرب میں ہو یا اور کسی جگہ۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفائے یمن، یمامہ اور بصرہ اور ان جیسی آراضی میں عمل کیا۔ عبارت یہ ہے :

"کل أرض عادیة (قدیمة) لارب لها ولا عامر، أقطعها الامام

---

[1] الاموال ص۵۱۲ [2] الأموال ص۵۱۲-۵۱۳، فقه الزکاة ج ۱ ص۳۰۶

رجلا اقطاعا، من جزيرة العرب اوغيرهما كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فيما اقطعوا من بلاد اليمن، واليمامة والبصرة وما اشبهها» [۱]

۴ ـــــ ہر وہ غیر آباد زمین جس کو کسی مسلم نے آباد اور قابل کاشت بنا لیا ہو۔

"كل أرض ميتة، استخرجها(استحياها) رجل من المسلمين، فأحياها بالماء والنبات» [۲]

ان مذکورہ زمینوں کو شریعت نے عشری قرار دیا ہے جن کی تفصیلات احادیث سے ثابت ہیں۔ عشری آراضی کی تفصیل درمختار میں بایں الفاظ ہے :

"أرض العرب وما أسلم أهله أو فتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة عشرية» [۳]

جس کی تشریح حاشیہ ابن عابدین میں اس طرح ہے :

"فى مختصر تقويم البلدان، جزيرة العرب خمسة اقسام، تهامة ونجد وحجاز وعروض ويمن، واما تهامه فهى الناحية التى بين الحجاز والعراق، واما الحجاز فهو جبل يقبل من اليمن حتى يتصل بالشام، وفيه المدينة وعمان واما العروض فهو اليمامة الى البحرين» [۴]

۵ ـــــ وہ آراضی جن کو عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو، یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی زمین کو آباد کیا گیا تو قرب وجوار کی اراضی کا حکم اس نو آباد زمین پر عائد کیا جائے گا، اگر عشری ہیں تو اس زمین پر بھی اور اگر خراجی ہیں تو خراج واجب ہوگا۔ اور علامہ شامیؒ نے ابو یوسفؒ کے قول کو معتمد قرار دیا ہے :

---

[۱] الاموال ص۵۱۳، فقہ الزکاۃ ۱/۳۰۶ [۲] نفس المصدرین

[۳] الدر المختار ۲/۲۵۳-۲۵۴، مع الرد

[۴] رد المحتار على الدر المختار ۲/۲۵۳-۲۵۴

"ان ما أحياء مسلم يعتبر قربه عند أبي يوسف، وعند محمد يعتبر الماء، والمعتمد الأول" [1]

عشری پانی کی تفصیل

بارش کا پانی، اور کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اور وہ بڑے دریا جن پر کسی کا عمل دخل نہ ہو، اور نہ عادتاً وہ کسی کی ملک ہوتے ہوں، جیسے عراق میں دجلہ وفرات، اور ہندوستان میں گنگا وجمنا۔[2] یہ سب عشری پانی ہے، جیساکہ ردالمحتار میں ہے :

"هو ماء السماء والبئر، والعين، والبحر الذى لا يدخل تحت ولاية أحد" [3]

وضاحت

البتہ ان دنوں جو پانی نہروں کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور حکومت کے محکمہ آب پاشی کی طرف سے اس پر ٹیکس وصول کیا جاتا ہے تو جو آراضی ان نہروں کے پانی سے سیراب کی جاتی ہیں ان کی پیداوار پر عشر کے بجائے نصف عشر واجب ہوگا۔

خراجی زمینیں

ابو عبید خراجی زمینوں کی تفصیل اس طرح بیان کرتے ہیں :

"وما سوى هذه البلاد، فلا تخلو من أن تكون أرض عنوة صيرت فيئا كأرض السواد (سواد العراق) والأهواز وفارس وكرمان وأصبهان والرى وأرض الشام - سوى مدنها - ومصر والمغرب -

أو تكون أرض صلح مثل: نجران وأيلة، وأذرح ودومة الجندل،

---

[1] نفس المصدر ۲۵۲ [2] جواہر الفقہ ۲۳۹-۲۵۰ [3] رد المحتار ۳/۲۶۰

وفدك وما اشبهها مماصالحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم صلحا، اوفعلته الائمة بعده كبلاد الجزيرة وبعض بلاد أرمينية، وكثير من كور خراسان فهذ ان النوعان من الأرضين: الصلح والعنوة التى تصير فيئًا، تكونان عاما للناس فى الأعطيه وأرزاق الذرية ومايئوب الإمام من أمور العامة.» [1]

یعنی عشری زمینوں کے علاوہ یا توکوئی ملک بذریعہ قتال فتح کیا گیا اور عام فاتحین پر امام نے تقسیم نہیں کیا بلکہ "فیئ" کا حکم دے کر باقی رکھا، جیسے عراق، اہواز، فارس، کرمان، اصفہان، ری، شام سوی کچھ شہروں کے مصر مراکش وغیرہ۔

یا امام نے کسی ملک کے کافروں سے بغیر قتال کے صلح کرلیا کہ وہ اپنے دین پر رہیں گے، اور حکومت وسلطنت اسلامی رہے گی جیسے نجران، ایلہ، اذرح، دومۃ الجندل اور فدک وغیرہ کہ رسول اللہ نے یا آپ کے بعد خلفائے صلح کرلی، جیسے آرمینیا اور علاقہائے خراسان تو یہ دونوں طرح کی اراضی "فیئ" قرار دے کر عام لوگوں کی منفعت کے لئے خاص کر دی جاتی ہیں۔

یعنی یہ زمینیں خراجی ہیں، اور جو خراج وصول ہوگا وہ اسلامی مملکت کے خزانہ میں جمع ہو کر مسلمانوں کی عام ضروریات میں حسب ضوابط وقوانین صرف کیا جائے گا۔ جس کی تفصیلات "خراج کی حقیقت" کے عنوان سے بیان ہوچکی۔

اور درمختار میں خراجی زمینوں کی تفصیل یہ ہے:

"وسواد العراق - وما فتح عنوة، وأقرعليه اهله، او فتح صلحا خراجية.» [2]

کہ کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور حسب دستور ان کو باقی رکھا گیا یا صلح کے ساتھ فتح ہو تو خراجی ہے۔ درمختار کی ایک اور عبارت ہے جس میں خراجی زمین کی قسم بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے:

"موات احياه ذمى باذن الامام خراجى، ولو أحيا مسلم اعتبر

---

[1] الأموال ص۱۴۴-۱۴۵ وكتاب الخراج ص۲۳ [2] الدر المختار مع الرد ج۳ ص۲۵۳-۲۵۵

قربه، وكل منها ان سقى بماء العشر أخذ منه العشر الأراض كافر تسقى بماء الخراج أخذ منه الخراج "۔[1]

غیر آباد زمین کو اگر ذمی امام کی اجازت سے آباد و قابل کاشت بناتا ہے تو یہ زمین خراجی ہے، اور اگر مسلمان قابل کاشت بناتا ہے تو قرب وجوار کی زمین کا حکم عائد ہوگا۔ اور ان دونوں میں جو زمین بھی عشری پانی سے سیراب کی جائے گی عشر واجب ہوگا مگر ہاں اگر کافر کی زمین عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہے تو عشر واجب نہ ہو کر خراج واجب ہوگا۔ اور اگر خراجی پانی سے یہ زمینیں سیراب کی جاتی ہیں تو خراج ہی وصول کیا جائیگا

ابوعبید اور درمختار کی ان عبارتوں سے خراجی زمینوں کی تفصیل اس طرح واضح ہوتی ہے :

۱ ــــــ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور ان ہی لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی، جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگادیا جائے گا، اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لئے خراجی ہوجائیں گی

۲ ــــــ اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کرکے اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔[2]

۳ ــــــ غیر آباد زمین کو ذمی نے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنالیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی۔

۴ ــــــ وہ زمین جو خراجی پانی سے سیراب کی جائے خراجی ہوگی۔

خراجی پانی کی تفصیل

مفتی شفیع صاحب نے خراجی پانی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے :

" وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں، اور وہ عادتاً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ وجمن وغیرہ۔ وہ چوں کہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لئے ان کا پانی خراجی پانی ہے "۔[3]

---

[1] الدر المختار مع الرد ج ۳ ص ۲۵۹-۲۶۰ [2] جواہر الفقہ ص ۲۳۵ [3] نفس المصدر

[4] جواہر الفقہ ص ۲۵۰

اور علامہ ابن عابدین خراجی پانی کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ماء الخراج وھو ماء انھار حفرتھا العجم۔ والحاصل ان ماء الخراج ماکان للکفرۃ ید علیہ ثم حویناہ قھراً"۔ [1]

خلاصہ یہ ہے کہ جس پانی پر کافروں کا تسلط رہا ہو اور پھر مسلمانوں نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ پانی خراجی کہلائے گا۔

خراج وعشر میں فرق

۱ــــ عشر کے اندر عبادت کی حیثیت بھی ہے، اور خراج صرف ایک ٹیکس ہے۔

۲ــــ عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے اور خراج (موظف) قابل کاشت زمین پر واجب ہوتا ہے۔ ثمرہ یہ مرتب ہوگا کہ اگر قابل کاشت زمین میں پیداوار کا نظم نہیں کیا گیا تو عشر واجب نہیں ہوگا اور خراج واجب ہو جائے گا۔

۳ــــ عشر مسلمان پر واجب ہوتا ہے اور خراج ابتداءً کافر پر واجب ہوتا ہے۔

۴ــــ عشر زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، اور خراج مصالح عامہ میں۔

۵ــــ اگر ایک سال میں عشری زمین میں متعدد بار پیداوار ہوئی تو ہر پیداوار پر عشر واجب ہوگا اور خراجی زمین میں باوجود کئی پیداوار ہونے کے خراج سال میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا۔

۶ــــ جس زمین پر خراج ایک مرتبہ واجب ہو جاتا ہے پھر اس پر ہمیشہ خراج ہی رہتا ہے برخلاف عشر کے کہ اگر کافر نے عشری زمین خرید لی تو عشر اس پر عبادت کے اہل نہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہو کر خراج واجب ہو جائے گا۔

۷ــــ عشر قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور خراج مجتہد فیہ ہے۔ . . . اگرچہ اجماع صحابہ سے ثابت ہونے کی وجہ سے اس میں تقویت پیدا ہو جاتی ہے۔

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمینوں کی جو تعریفات

[1] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۵۲ و ۳/ ۲۶۰

درج کی گئیں اور پھر عشر و خراج کے مابین جو فرق بیان کیا گیا ان تفصیلات کی روشنی میں خراجی اور عشری آراضی کے مابین فرق خود واضح ہو گیا۔

اور حد فاصل یہ ہے کہ جو اراضی ابتدائی طور پر مسلمانوں کی ملک میں ہوں (تمام مذکورہ صورتوں کے ساتھ) وہ عشری ہیں۔

اور جو اراضی کافروں کی ملک ہوں اور مسلم حکمراں کے تسلط میں آجائیں اور کافروں کی ملک باقی رکھی جائے (مذکورہ شرائط کے تحت) وہ خراجی ہیں۔

ہاں جو زمین ایک مرتبہ خراجی ہو گئی وہ ہمیشہ خراجی ہی رہے گی البتہ اگر کسی عشری زمین کا مالک کافر (حربی) ہو جائے تو اس کافر کے حق میں اب یہ زمین عشری نہیں رہے گی۔

اس کے برخلاف اگر کسی خراجی زمین کا مالک مسلمان ہو جائے تو یہ زمین خراجی ہی رہے گی اور اس مسلمان پر خراج واجب ہوگا اس صورت میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

بحمد اللہ ان ہی سطور پر محور اول مکمل ہوتا ہے۔

وَصَلَّی اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ الْکَرِیْم

محور چہارم

(۱) موجودہ ہندوستان میں مسلمانوں کی مملوکہ اراضی میرے نزدیک عشری ہیں، الا یہ کہ کسی زمین کے بارے میں یقینی طور پر خراجی ہونے کا سبب معلوم ہو جائے۔

مولانا عبد الصمد رحمانی نے عشری اراضی ہند دس صورتیں بہت ہی تلاش و جستجو بحث و تحقیق کے بعد ذکر فرمائے ہیں، جو یہ ہیں:

۱ ـــــ بادشاہوں کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲ ـــــ بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

۳ ـــــ موروثی ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، لیکن یہ بھی نہیں معلوم کہ کس طرح قبضہ میں آگئی ہیں۔

۴ ـــــ جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں، یا بطریق ہبہ یا بطریق وصیت ان کو ملی ہیں، اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی، اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی اسی طرح برابر سلسلہ جاری ہے۔

۵۔۔۔۔۔ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہیں، اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی تھی۔

۶۔۔۔۔۔ مسلمانوں کے قبضہ میں وارثتاً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے لوگوں نے کس طرح حاصل کی تھی۔

۷۔۔۔۔۔ انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے سے مسلمانوں کی ملکیت تھی۔

۸۔۔۔۔۔ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطور معافی زمین دی مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی۔

۹۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کی ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی یا دریائی پانی سے یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

۱۰۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا [۱]

وضاحت

میرے نزدیک تقسیم ملک کے بعد سابقہ دس صورتوں کی حامل وہ آراضی جس کو مسلمان چھوڑ کر پاکستان چلے گئے اور حکومت ہند نے ان کی آراضی کسی مسلمان کو دے دی تو بوجہ استیلا خراجی ہو جائیں گی۔

مفتی شفیع صاحب نے جواہر الفقہ میں لکھا ہے کہ:

"اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداء میں دے دی ہو تو وہ بھی بوجہ استیلاء عشری نہ رہے گی، بلکہ خراجی ہو جائے گی۔" [۲]

حاصل یہ کہ ہندوستان کی اراضی کچھ عشری اور کچھ خراجی ہیں، لیکن خراجی ہونے کا سبب جب تک یقینی طور پر معلوم نہ ہو جائے عشر کا حکم ہی دیا جائے گا۔ محتاط فیصلہ یہی ہے۔

یہی رائے کہ کچھ زمینیں عشری اور کچھ خراجی ہیں، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، مفتی شفیع صاحب، مولانا یوسف ، مولانا عبدالشکور صاحب اور مولانا عبدالصمد رحمانی کی ہے۔

حضرت تھانوی کا ایک فتویٰ نقل کیا جاتا ہے:

---

[۱] کتاب العشر والزکاۃ: عبدالصمد رحمانی

[۲] جواہر الفقہ عشر و خراج کے احکام ص۲۶۳

"جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں، اوران کے پاس مسلمانوں ہی سے پہنچی ہیں ارثاً او شراءً وھلم جرا۔ وہ زمینیں عشری ہیں، اور درمیان میں اگر کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی، اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو، اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے، یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوتی ہے بدلیل استصحاب حال، بس وہ بھی عشری ہوگی" [۱]

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کا فتویٰ ہے :

"ہندوستان میں جو آراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں، کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے"

موصوف کا دوسرا فتویٰ ہے :

"ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہئے" [۲]

مفتی شفیع صاحب لکھتے ہیں :

"تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں، اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے، وہ جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری رہیں گی" [۳]

مولانا عبدالشکور صاحب نے ہندوستان کی زمینوں کی نو حالتیں ذکر کی ہیں اور پانچ کو عشری تو چار کو خراجی قرار دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے :

۱ ـــــ بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲ ـــــ موروثی ہیں مگر بادشاہی وقت سے نہیں اور معلوم نہیں کیوں کر قبضہ میں آئیں۔

۳ ـــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے مول لی ہیں، اوران بیچنے والے مسلمانوں نے بھی مسلمانوں سے مول لی ہیں۔

---

[۱] امداد الفتاوی [illegible] [۲] فتاوی دارالعلوم دیوبند، سوم چہارم [۳] عشر خراج کے احکام

۴ ـــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے مول لی ہیں، مگر یہ نہیں معلوم کہ ان کے بیچنے والوں نے کس سے مول لے لیں۔

۵ ـــــ سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں، اور وہ اس سے پہلے مسلمانوں کی ملکیت میں تھیں۔

۶ ـــــ سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور معلوم نہیں کہ وہ پہلے کس کی ملک میں تھیں۔

۷ ـــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے مول لیں اور ان بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے مول لی تھیں۔

۸ ـــــ مسلمانوں نے غیر مسلم سے مول لیں۔

۹ ـــــ سرکار انگلشیہ نے بطور معافی کے عنایت کی اور وہ اس سے پہلے غیر مسلم کی مملوکہ تھیں۔

پہلی پانچ حالتیں عشری ہیں اور اخیر کی چاروں خراجی [1]

مولانا یوسف بنوری اراضی ہند کے متعلق لکھتے ہیں :

"فالأحوط أن تعشر هذه الاراضی ويودی عشرها الی الفقراء"[2]

دوسری رائے کچھ علماء کی یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کی مملوکہ اراضی ہند عشری ہیں، اور عشر واجب ہے، ان کا کہنا ہے کہ مسلمانوں کی زمین کا اصل وظیفہ عشر ہے۔

لیکن یہ قول از حد ضعیف ہے قابل توجہ نہیں ہے چوں کہ پھر تو فقہاء امت کے اجتہادات، کتب فقہ کی تفصیلات جو اراضی کے عشری و خراجی ہونے کے سلسلہ میں ہیں الغ ہو جاتی ہیں۔

تیسری رائے بعض علماء کی یہ ہے کہ اراضی ہند نہ عشری ہیں اور نہ خراجی، چوں کہ یہ دار الحرب ہے اور دار الحرب کے متعلق علامہ شامی نے یہ لکھا ہے کہ :

"فان ارضها (دار الحرب) ليست أرض خراج وعشر"[3]

اور سرخسی نے شرح سیر کبیر میں فرمایا :

---

[1] علم الفقہ ۴۲/۴ [2] معارف السنن ۲۲۱/۵ [3] رد المحتار ۵۹/۴

" اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة "[1]

ان عبارتوں سے بعض اہل علم کو ہندوستان کی اراضی کے سلسلہ میں اشتباہ ہوا ہے، یہ رائے مولانا رشید احمد گنگوہی[2] علامہ انور شاہ کشمیری، شاہ عبدالعزیز، محمد اعلی تھانوی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی نقل کی جاتی ہے، دارالعلوم دیوبند کے مفتی ظفیر صاحب ابھی تک اسی پر فتوی دیتے ہیں۔

علامہ انور شاہ کا قول مولانا بنوری نقل کرتے ہیں:

" قال الشیخ اعلم ان اراضی بلاد الهند لیست بعشریه لأنها اصبحت من دارالحرب۔ وهکذا تحقق عندی من کتب الفقه "[3]

محمد اعلی تھانوی کا قول شاہ صاحب نے نقل کیا ہے:

" بان أراضی الهند لیست بعشریه ولا خراجیه "[4]

لیکن ان عبارتوں کا تعلق دارالحرب سے اور فقہاء کے نزدیک دارالحرب کی جو تعریف ہے کیا وہ موجودہ ہندوستان پر بالکلیہ صادق آتی ہے؟ یہ خود ایک اختلافی مسئلہ ہے، انگریزوں کے تسلط کے بعد بے شک شاہ عبدالعزیز وغیرہ کا فتوی صادر ہوا کہ ہندوستان اب دارالحرب ہے۔

لیکن کیا دارالحرب سے مراد وہ دارالحرب ہے جو علامہ شامی وغیرہ کی عبارت میں موجود ہے۔

اس سلسلہ میں مفتی شفیع صاحب لکھتے ہیں:

" غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے، اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی، نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہے، ایسے دارالحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی، بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی، جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں! اس لئے ایسے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی! ـــــ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے، تقریباً ۸ سو برس یہ دارالاسلام رہا ہے، یہاں لاکھوں مسلمان اپنی زمینوں کے آج تک مالک

---

[1] شرح السیر الکبیر ۲۰۳/۳ [2] ان سے رجوع ثابت ہے۔ [3] معارف السنن ۵/ [4] نفس المصدر

چلے آتے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دارالحرب کہا جائے گا، لیکن یہ دارالحرب اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، جو دارالاسلام کے بعد دارالحرب بن گیا ہے، کہ اس میں املاک مسلمانوں کی موجود ہیں،

اس لئے شامی اور شرح سیر کی روایات اس پر منطبق نہیں ہوتیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت ہی زمینیں ہیں تو ان پر احکام عشر وخراج کے عائد ہوں گے، حضرت تھانوی کی تحقیق بھی اسی کے قریب ہے" لہ

دارالعلوم دیوبند سے اس مسئلہ میں جو طویل عرصہ سے فتوی دیا جا رہا ہے اس کی بنیاد بھی شامی و شرح سیر کی یہی عبارت ہے "فان ارضها- ليست ارض خراج وعشر" خاص طور پر مطبوعہ فتاوی میں مفتی ظفیر صاحب نے یہی فتوی دیا ہے، سوال یہ ہے اس عظیم درسگاہ سے جو یہ فتوی مسلمانانِ ہند کو دیا جارہا ہے اس کی مکمل تحقیق اکابر علماء سے رابطہ قائم کرکے کیوں نہیں کی گئی۔

خلاصہ یہ کہ آراضی ہند کے بارے میں کل تین رائے ہے :

۱ ـــــــ مسلمانوں کی مملوکہ آراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

۲ ـــــــ مسلمانوں کی مملوکہ آراضی عشری ہیں،

۳ ـــــــ مسلمانوں کی مملوکہ آراضی کچھ عشری تو کچھ خراجی،

اور تیسری رائے محقق اور راجح ہے۔

اور عشر واجب کرنے کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ تمام آراضی پر عشر واجب ہے الا یہ کہ کسی زمین کے متعلق خراجی ہونے کا سبب یقینی طور پر معلوم ہو جائے۔ ہندوستان کی آراضی کا یہ حکم ہے۔ مالکان ان تفصیلات کو سامنے رکھ کر کافی حد تک تطبیق کر سکتے ہیں۔

لیکن مکمل جغرافیائی تطبیق تاریخی اور قانونی حیثیت کے عمیق و مفصل مطالعہ کی داعی ہے جو مورخین اور مقننین کا کام ہے، امید کہ اکیڈمی کے تحت یہ کام انجام پائے گا۔

(۲) جن آراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے احتیاطاً وہ عشری کے حکم میں ہوں گی

لہ عشر وخراج کے احکام ص ۲۶۶

اور مسلمانوں کو عشر دینا چاہئے آیت واٰتوا حقہ یوم حصادہ کا عموم اسی کا متقاضی ہے جیسا کہ مولانا عبدالصمد رحمانی کی ذکر کردہ صورتوں میں یہ صورت بھی شامل ہے۔

(۳) سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ مفتی شفیع صاحب کی تحریر ہے:

"وہ (مال گذاری) ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی"۔[۱]

(۴) ہندوستان کی جن اراضی کے متعلق خراجی ہونے کا یقینی سبب معلوم ہو ان کا خراج اس شرح سے ادا کیا جائے:

عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب (۳۲۲۵ مربع گز) پر ایک درہم (۳ ۱/۲ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو۔

خضراوات کی ایک جریب پر ۵ درہم

اور باغات پر ۱۰ درہم

اور باقی اشیاء کا خراج اسی اندازہ سے لگایا جائے گا کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔

وضاحت ہند کی خراجی زمینوں کا خراج خود مالکان زمین نکال کر مدارس اسلامیہ اور علماء پر خرچ کریں[۲]

(ب) خراج عشر کی طرح عبادت نہیں ہے، جیسا کہ "موول" میں وضاحت کی گئی۔ ہاں مسلمان واجب شرعی سمجھ کر جب ادا کرے گا تو ماجور ہوگا اور اطاعت کے ثواب کا مستحق ہوگا۔

(۵) جدید طریقہ زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے "عشر میں کمی نہیں کی جاسکتی، کہ یہ عشر و نصف عشر "منصوص" ہے۔

---

[۱] عشر و خراج کے احکام ص۲۶۳ [۲] احکام عشر و خراج ص۲۸۸

اورنہ ان اخراجات کو اصل پیداوار سے منہا کیا جائے گا کہ فقہائے نے صراحت کردی ہے :

" ولاتحسب أجرة العمال ونفقة البقر، وکری الأنهار، واجرة الحافظ وغیر ذلك فیجب اخراج الواجب من جمیع ما اخرجته الأرض عشرا او نصفا۔ کذا فی البحر الرائق"۔[1]

(۶) جن آراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے، اگر یہ صورت اختیار کی گئی ہے کہ تخم زمیندار کا ہے تو احناف کے یہاں باتفاق عشر زمیندار پر واجب ہوگا۔

اور اگر تخم بٹائی دار کا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک زمیندار پر عشر واجب ہوگا۔

جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں پر اپنے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا۔ ردالمحتار میں ہے :

" والحاصل ان العشر عند الامام علی رب الأرض مطلقا، وعندهما کذالك لو البذر منه ولو من العامل فعلیهما"۔[2]

لیکن بدائع کی عبارت یہ ہے جس کو شامی نے نقل کیا ہے :

" ان المزارعة جائزة عندهما، والعشر یجب فی الخارج والخارج بینهما فیجب العشر علیهما"۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے یہاں بہر صورت عشر زمیندار و بٹائی دار دونوں پر اپنے حصص کے بقدر واجب ہوگا۔

اور یہی رائے قابل عمل ہے، مفتی شفیع صاحب نے اسی کو بطور مسئلہ بیان کیا ہے[3]

یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں مسلمان ہوں، اور اگر مزارعت کا ایک شریک غیر مسلم ہو تو مسلم اپنے حصہ کی پیداوار کا عشر نکالے گا ——— واللہ اعلم علمه اتم۔

وصلی اللہ علی النبی الکریم

---

[1] فتاوی عالمگیری ۱/۹۶ [2] ردالمحتار ۲/۴۱۰

[3] عشر وخراج کے احکام۔

محورِ پنجم

(۱) پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہے ؟

کتب فقہ میں اس مسئلہ میں ائمہ و فقہاء کے چار مسلک نقل کئے جاتے ہیں جن میں دو کافی مشہور ہیں۔

۱۔۔۔۔ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ، عمر بن عبدالعزیز، مجاہد، ابراہیم نخعی، حماد بن ابو سلیمان اور امام زفر (رحمہم اللہ) کا ہے۔

معارف السنن میں ہے :

" وذکر ان ذلك مذهب عمر بن عبد العزيز، ومجاهد، وابراهيم النخعي اخرج ذلك عنهم عبد الرزّاق وابن ابي شيبه والطحاوي وهو قول زفر " [۱]

اور یہ عبارت بھی ہے :

" وقال ابو حنيفة : في كل ما اخرجته الأرض صدقة قل أو كثر " [۲]

المغنی اور فقہ الزکاۃ میں بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے۔ البتہ ابن قدامہ نے مغنی میں عمر بن عبدالعزیز کا یہ مسلک نقل کر کے دوسرا نقل کر دیا ہے جو نمبر ۲ میں آ رہا ہے لیکن یہ ابن قدامہ کی چوک ہے [۲]

۲۔۔۔۔ پیداوار پر عشر واجب ہونے کے لئے نصاب شرط ہے اور نصاب کی مقدار پانچ وسق ہے، پانچ وسق سے کم پر عشر واجب نہیں۔

یہ مسلک ابن عمر، جابر، ابو امامہ بن سہل، جابر بن زید، حسن، مکحول، مالک، ثوری، اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ، شافعی، ابو یوسف، محمد، احمد بن حنبل اور دیگر مشاہیر علماء کا ہے [۳]

۳۔۔۔۔ جو پیداوار وسق کے ذریعہ ناپی جا سکتی ہے اس پر عشر واجب ہونے کے لئے پانچ وسق نصاب ہے،

---

[۱] معارف السنن ۵/۲۰۰۔۔۔ نفس المصدر۔

[۲] المغنی ۲/۶۹۵، فقہ الزکاۃ ۱/۳۶۰

[۳] المغنی ۲/۶۹۵، فقہ الزکاۃ ۱/۳۶۰-۳۶۲ اصل عبارت طوالت کے خوف سے نقل نہیں کی گئی۔

اور جو پیداوار "وسق" کے ذریعہ ناپی نہیں جا سکتی اس کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے۔ یہ مسلک داؤد ظاہری کا ہے [1]

۴ـــــ نصاب کا اعتبار تمر، زبیب، گندم اور جَو میں ہوگا جو پانچ وسق ہے، اس کے علاوہ ہر پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے یہ مسلک باقر اور ناصر کا ہے [2]

ان چاروں مسالک میں سے پہلے دو ہی معروف و مشہور ہیں۔

دلائل

قول اوّل کے دلائل

(ا) فرمان باری تعالیٰ ہے: "یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم، ومما اخرجنالکم من الأرض"

اور ارشاد ہے: "وآتوحقه یوم حصاده"۔

اسی طرح: "خذ من اموالهم صدقة"

یہ تمام آیات مطلق اور عام ہیں، ان میں کسی قسم کی قید و تخصیص نہیں ہے پیداوار کی ہر قلیل و کثیر مقدار کو شامل ہیں۔

(ب) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مندرجہ ذیل فرامین:

(۱) "فیما سقت السماء العشر" [3]

(۲) "فیماسقت الانهار والغیم العشر، وفیماسقی بالسانیة نصف العشر" [4]

(۳) "فیما سقت السماء والعیون أوکان عثریا العشر، وماسقی بالنضح نصف العشر" [5]

---

[1] نفس المصدر [2] فقه الزکاة ۱/۳۶۳، والبحر الذخار ۲/۱۶۹

[3] رواه البخاری [4] رواه مسلم من حدیث جابر فی باب مافیه الزکاة من الاموال واخرجه الطحاوی [5] رواه البخاری ومسلم عن ابن عمر۔

(۴) "عن معاذ قال "بعثني رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم الى اليمن فأمرني أن آخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا العشر، وما سقي بالدوالي نصف العشر" [1]

(۵) " فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بنضح أو غرب نصف العشر في قليله وكثيره" [2]

یہ ساری روایات مرفوع ہیں، جن کے راوی ابن عمر، جابر، انس اور معاذ رضی اللہ عنہم ہیں۔

(ج) ان کے علاوہ موقوف روایات وآثار بھی مروی ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز، مجاہد اور نخعی کے آثار بالخصوص قابل توجہ واستدلال ہیں۔

(۱) "عن ابراهيم انه قال" في كل ما أخرجته الارض من قليل وكثير زكاة" [3]

(۲) " عن بسر بن سعيد قال "فرض رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم الزكاة فيما سقت السماء وفي البعل وفيما سقت العيون العشر، وفيما سقت السواني نصف العشر" [4]

(۳) ابوعبید صحیح سند سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو فرمان جاری کیا اس کی عبارت یہ ہے:

" ما كان عثريا تسقيه السماء والانهار وما كان يسقى من بعل ففيه العشر، وما كان يسقى بالنواضح ففيه نصف العشر" [5]

(۴) "عن علي عن طريق عاصم بن ضمرة" فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالدوالي والنواضح نصف العشر" [6]

---

[1] رواه ابن ماجه من طريق أبي وائل عن مسروق عن معاذ۔
[2] حديث أبي مطيع البلخي عن أبي حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن رجل عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، وجهالة الصحابي لا يضر، و أخرجه ابن خسرو بهذا الاسناد عن أنس مرفوعا فزالت الجهالة۔ [3] معارف السنن ج ۲/۲۰۳
[4] الأموال ص۳۸۲ [5] نفس المصدر [6] ايضاً۔

مذکورہ آیات، احادیث اور آثار میں عموم واطلاق ہے اور یہ عموم واطلاق "تواتر" کی حد تک ہے [1]

(د) مزید برآں پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب کرنے میں فقراء کی مصالح کا لحاظ بھی ہے [2]

(۲) پیداوار پر حولان حول کسی کے نزدیک شرط نہیں ہے اسی طرح نصاب کی شرط بھی نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ "رکاز" کا حکم ہے۔

قول ثانی کے دلائل

(ا) فرمان رسالت ہے: "لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة" [3]

یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں صریح حکم ہے کہ پانچ وسق سے کم پیداوار میں زکاۃ نہیں ہے، قول ثانی کے قائلین کی یہی دلیل قوی ترین ہے۔

(ب) دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے تمام ان باتوں میں جن پر زکوۃ واجب ہے نصاب کا اعتبار کیا ہے تاکہ "غنی" پر ہی زکوۃ واجب ہو اور غنا کا معیار نصاب ہے اس لئے پیداوار میں بھی نصاب کا اعتبار شریعت کی روح کے ہم آہنگ ہے [4]

قول ثالث کے دلائل

نصاب کا اعتبار کرنے میں اس قول کا مستدل "لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة" والی حدیث ہے اور جن چیزوں میں نصاب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اس میں "فیما سقت السماء العشر" والی حدیث مستدل ہے۔ گویا اس مسلک کے قائل داؤد ظاہری نے دونوں حدیثوں میں تطبیق کی ایک شکل تجویز کر کے مسلک بنایا ہے [5]

---

[1] معارف السنن ۲۰۴/۵ [2] نفس المصدر [3] رواه البخاری ومسلم وقال فی المنتقی رواه الجماعة من حديث ابی سعيد۔

[4] المغنی وفقه الزكاة [5] فقه الزكاة ۳۶۲/۱

قولِ رابع کے دلائل

" لیس فیما خمسة اوسق صدقة " والی حدیث ہی مستدل ہے جن چار چیزوں میں نصاب کا اعتبار کیا گیا ہے اور وجہ و دلیل یہ ہے کہ چوں کہ یہ چار ہی اجناس گندم، جو، تمر اور زبیب کالین دین وسق سے عام عرف میں ہوتا تھا اس لئے یہ حدیث ان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر پیداوار میں " فیما سقت السماء العشر " والی حدیث پر عمل ہے۔ گویا یہ بھی تطبیق کی ایک شکل ہے۔

تعقیب و ترجیح

مذکورہ چاروں اقوال میں سے دو پر امت کی اکثریت کا عمل ہے، حنفیہ کے نزدیک کسی نصاب کے اعتبار کے بغیر پیداوار کی ہر کم و بیش مقدار پر عشر واجب ہے۔

اور ائمہ ثلاثہ، صاحبین کے نزدیک نصاب کا اعتبار کیا گیا ہے جو پانچ وسق ہے، اس سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے۔

دونوں مسالک کے دلائل ذکر کئے گئے، اس کے بعد جمہور نے حنفیہ کے پیش کردہ دلائل کے جوابات دیئے ہیں، اور اس باب میں وارد احادیث میں تطبیق کی جو صورتیں بیان کی ہیں، ہم ان کو ذکر کرتے ہیں، اور حنفیہ نے جو ان اشکالات کے جوابات دیئے ہیں ان کو بھی ذکر کریں گے اور آخر میں حنفیہ کے مسلک کی حقانیت اور دلائل کی قوت و صحت کو آشکارا کریں گے نیز وجوہ ترجیح بیان کریں گے۔

جمہور نے ان آیات و احادیث کو جن سے عموم ثابت کیا جاتا ہے "مجمل" قرار دیا ہے اور اس "مجمل کے لئے" "مفسر" " لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة " کو تسلیم کیا ہے جو بلاشبہ حدیث صحیح ہے [1]۔

جواب: ان آیات کا عموم "قطعی" ہے اور احادیث کا عموم "متواتر" ہے [2]۔

تو اگر ان کو "مجمل" قرار دیا جائے اور خمسۃ اوسق والی حدیث کو "مفسر" مانا جائے تو ضروری ہے کہ جس

---

[1] معارف السنن ۵/۲۰۴-۲۰۵ [2] نفس المصدر

شان کا مجمل" ہے اسی شان کا "مفسر" ہو حالاں کہ مجمل "قطعی و متواتر ہے اور "مفسر" کا شمار اخبار احاد میں ہے اس لئے یہ تقریر درست نہیں ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ نصاب کا اعتبار نہ کرنے میں خمسۃ اوسق والی حدیث صحیح کا ترک لازم آتا ہے۔

اس لئے ہم اس حدیث کو اصل قرار دیتے ہیں چوں کہ یہ "صریح" ہے اور فیماسقت السماء العشر والی حدیث کے متعلق حنفیہ کا یہ کہنا کہ یہ عام ہے اور خمسۃ اوسق والی حدیث خاص ہے، اور عام وخاص دونوں "قطعی" ہیں، اس لئے تعارض کے وقت احتیاط کے تقاضہ کے پیش نظر وجوب (پیداوار کی ہر مقدار پر) اختیار کیا جائے۔ یہ درست نہیں ہے۔

کیوں کہ دونوں حدیثوں میں تعارض کے بجائے تطبیق ممکن ہے تطبیق کی ایک صورت علامہ ابن قیم کے بایں الفاظ نقل کرتے ہیں :

"يجب العمل بكلا الحديثين، ولايجوز معارضة احدهما بالآخر، ولا الغاء احدهما بالكلية، وان طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فرض فى هذا وفى هذا، ولا تعارض بينهما - بحمد الله تعالى - بوجه من الوجوه، فان قوله" فيما سقت السماء العشر" إنما أريد به التمييز بين مايجب فيه العشر، ومايجب فيه نصفه، فذكر النوعين مفرقا بينهما فى مقدار الواجب، واما مقدار النصاب فسكت عنه فى هذا الحديث وبينه نصا فى الحديث الآخر"[۱]

کہ دونوں حدیثوں (فیماسقت الخ ولیس فیمادون خمسۃ الخ) پر عمل کرنا ضروری ہے، اور ایک کو دوسرے کے "معارض" قرار دینا درست نہیں ہے اور نہ کسی ایک کو بالکلیہ ترک کر دینا صحیح ہے، چوں کہ رسول اللہ کے دونوں فرمانوں کی پیروی ضروری ہے، اور اللہ کے فضل سے دونوں حدیثوں میں کئی اسباب کی بناء پر تعارض نہیں ہے، چوں کہ "فیماسقت السماء العشر" سے صرف یہ فرق بیان کرنا ہے کہ کس قسم کی پیداوار میں عشر" واجب اور کس قسم کی پیداوار پر نصف عشر واجب ہے، اور یہ حدیث نصاب کی مقدار کے بیان

---

[۱] اعلام الموقعین ۲/۲۲۹-۲۳۰

کے سلسلہ میں کوئی روشنی نہیں ڈالتی، اس سلسلہ میں اس حدیث میں سکوت اختیار کیا گیا ہے، اور نصاب کے مسئلہ کو باقاعدہ دوسری حدیث میں بطور "نص" بیان کردیا گیا ہے اور وہ ہے "لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ"

جواب : اس اعتراض کے جواب کے لئے بھی حنفیہ کا یہ جواب کافی ہے کہ اس تقریر سے صرف دونوں حدیثوں کے تعارض کو رفع کیا جارہا ہے جب کہ "لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ" کا تعارض اس عموم سے ہو رہا ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کے عموم قطعی کو خبر واحد کے ذریعہ خاص نہیں کیا جا سکتا۔

پھر جو تطبیق بیان کی گئی اس کے قطعی ہونے کی کیا دلیل ہے؟ جب کہ حنفیہ بھی تطبیق کی اس تقریر کے بجائے دوسری تقریر کرتے ہیں [۱]

نیز جمہور میں سے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ: "فیما سقت السماء العشر" "عام" اور "لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ" "خاص" ہے، اس خاص کے ذریعہ "عام" کی تخصیص کی جائے گی، جیسا کہ "فی کل سائمۃ من الابل الزکاۃ" کے عموم کا تقاضہ یہ تھا کہ اونٹوں کے اندر بھی کوئی نصاب نہ ہو، لیکن اس عام کی تخصیص "لیس فیما دون خمس ذود صدقۃ" سے کی گئی، اور پانچ اونٹ نصاب قرار دیا گیا۔

اسی طرح "فی الرقۃ ربع العشر" کے عموم کا تقاضا کے تحت چاندی کی ہر مقدار پر زکوۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن "لیس فیما دون خمسۃ اواق صدقۃ" کے ذریعہ تخصیص کی گئی، اور چاندی کا نصاب دو سو درہم مقرر کیا گیا [۲]

جواب : ان دونوں مثالوں میں خبر واحد کے عموم کی تخصیص خبر واحد ہی کے ذریعہ کی گئی ہے جو ہمارے یہاں بھی درست ہے البتہ پیداوار کے مسئلہ میں کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص خبر واحد کے ذریعہ کی جارہی ہے، جو ہمارے یہاں درست نہیں۔

---

[۱] جس کو علامہ انور شاہ کے حوالے سے آئندہ ذکر کیا جائے گا۔

[۲] المغنی ۲/۲۹۶

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی ترجیح کے اسباب

علماء احناف فرماتے ہیں کہ زیر بحث مسئلہ میں جمہور کی دلیل "خاص" ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل "عام" ہے، تو عام وخاص میں تعارض پایا گیا۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ تعارض کے وقت ترجیح کی کوشش اس وقت کی جاتی ہے جب کہ تاریخ معلوم نہ ہو، اور اگر معلوم ہو تو متأخر "ناسخ" ہوتا ہے، حالاں کہ اس مسئلہ میں تاریخ کا علم نہیں ہے، تو عام کو خاص پر بر بنائے احتیاط ترجیح دی جائے گی[1]

علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے مسلک پر "سلف" کا "تعامل" شاہد ہے چونکہ یہی رائے مجاہد، زہری نخعی اور خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی ہے[2]

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تمام شہروں کو فرمان جاری کیا کہ پیداوار کی ہر کم وبیش مقدار میں سے عشر وصول کیا جائے :

"کتب عمر ابن عبد العزیز الی البلدان، ان یؤخذ العشر فی کل قلیل وکثیر،"[3]

اور اس فرمان پر کسی کی نکیر نقل نہیں کی گئی ہے تو ثابت ہوا کہ امت نے اس فرمان عمری کو شرف قبول بخشا۔

- عشر خراج کی نظیر ہے، اور خراج پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہوتا ہے اس لئے عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے
- طحاوی اور جصاص کہتے ہیں کہ عشر میں حولان حول کی شرط کسی فقیہ نے نہیں لگائی تو ضروری ہوا کہ "نصاب" کا اعتبار بھی "رکاز" اور غنیمت کی طرح نہ کیا جائے[4]
- علامہ انور شاہ فرماتے ہیں کہ : "لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة" میں جمہور کے لئے حجت نہیں ہے، اس لئے کہ میرے نزدیک اس کا محمل "عریہ" ہے اور اس کے متعدد

---

[1] نصب الرایة وفتح القدیر والفوائد الظهیریه ومعارف السنن ۵ ۲۰۵ [2] نصب الرایة وفتح الملهم للعثمانی [3] معارف السنن ۵ ۲۰۶

[4] شرح معانی الآثار

قرینے میری نظر میں ہیں [1]

ایک تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم کے عریہ کی بیع کی اجازت دی ہے:

" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی بیع العرایا فیما دون خمسة اوسق "

تو جس کھجور کے باغ کے مالک نے بطور عریہ کسی فقیر کو کھجور کا کوئی درخت دیا اور پھر اس کے بدلہ فقیر کو خشک کھجوریں دے دیں تو کھجوروں کا یہ حصہ جو (جس کے بدلہ کھجوریں فقیر کو دے دی گئی ہیں) پانچ وسق سے کم ہے اس میں زکاۃ واجب نہیں رہتی۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کیا ہے:

" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریة فی الوسق والوسقین والثلاثة والأربعة، وقال: فی کل عشرة اقناء قنو، یوضع فی المسجد للمساکین " [2]

اس حدیث کی تخریج شافعی، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ابن منذر، خطابی اور بیہقی نے کی ہے [3]

اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں دو جگہ نقل کیا ہے [4]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ابو حنیفہ کی بہت قوی دلیل ہے [5]

" لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة " میں " صدقة " سے مراد وہ صدقہ ہے جس کو عامل و عاشر وصول کرتا ہے تو حدیث کا مفہوم ہوگا کہ عامل پانچ وسق سے کم پیداوار کی زکوۃ وصول نہیں کرے گا بلکہ مالکان دیانۃ اس مقدار کی زکوۃ از خود ادا کریں گے۔

خلاصہ یہ کہ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا اور اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار نہیں ہوگا۔

---

[1] فیض الباری [2] شرح معانی الآثار [3] الکبری للبیہقی، والجواهر النقی

[4] فتح الباری ۳/۳۲۲ [5] معارف السنن ۵/۲۰۹

(۲) کیا زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے یا کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں ؟

(الف) زمین کی پیداوار پر زکوٰۃ کا فی الجملہ وجوب قرآن وسنت، اجماع وقیاس سے ثابت ہے، البتہ تفصیلات میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل مسالک ہیں :

۱ــــ ابن عمر اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ زکاۃ صرف چار پیداوار حنطہ شعیر تمر اور زبیب میں فرض ہے اور یہ حدیث :

" انما سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : الزکاۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب " [۱]

اس مسلک کی دلیل ہے۔

۲ــــ مالک وشافعی کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ ہر اس پیداوار پر واجب ہے جو بطور غذا عام احوال میں استعمال کی جائے اور ذخیرہ اندوزی کے لائق ہو"

"اور معاذ بن جبل کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے :

" اما القثاء والبطیخ، والرمان، والقصب، والخضر، فعفو عفا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " [۲]

یہ استدلال صاحب مہذب اور شارح مہذب نے پیش کیا ہے اور یہ حضرات دوسری دلیل بایں الفاظ بیان کرتے ہیں :

" ان الاقوات تعظم منفعتها فهي كالانعام في الماشية " [۳]

یعنی جو پیداوار بطور غذا استعمال کی جاتی ہے اور غذا کو محفوظ کی جاتی ہے اس کی منفعت زیادہ ہے اس لئے اسی پر زکوٰۃ کا فریضہ عائد ہوگا جیسے چوپایوں میں انعام" (اھل بقر غنم) کے منافع زیادہ ہیں تو فریضۂ زکوٰۃ عائد ہوا۔

(۳) امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ ہر اس پیداوار پر زکوٰۃ واجب ہے جو تین اوصاف سے متصف

---

[۱] ابن ماجه والدارقطني رواه نيل الأوطار ۴/۱۴۲ [۲] رواه البيهقي في سنن الكبرى
[۳] المهذب مع المجموع ۵/۴۹۳

ہو خشک ہونا، باقی رہنا، کیلی ہونا۔

" أن الزكاة تجب فيما جمع هذه الاوصاف : الكيل، والبقاء والیبس "[1]

حنابلہ کی دلیل "فیما سقت السماء العشر" کا عموم اور فرمان رسول "خذ الحب من الحب" نیز "ولیس فی حب ولا تمر صدقة حتی یبلغ خمسه اوسق" ہے[2]

ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جن اشیاء پر "حب" (دانہ غلہ) کا لفظ صادق آئے اور کیل ہو سکے ان پر ہی زکوۃ واجب ہوگی۔ مغنی میں ہے :

" فدل هذا الحديث على انتفاء الزكاة مما لا توسيق فيه اى لا كيل "[3]

(۴) امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہے بشرطیکہ یہ پیداوار ایسی ہو جس کی کاشت کا مقصد نماء الأرض ہو۔ "فی کل ما اخرج اللہ من الارض، مما یقصد بزراعته نماء الأرض"[4]

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال "ومما اخرجنا لکم من الأرض" کے عموم سے ہے جس میں کسی پیداوار کی تخصیص نہیں ہے۔

فخر رازی اس آیت کی تفسیر میں رقم طراز ہیں :

" ظاهر الاية يدل على وجوب الزكاة فى كل ما تنبته الأرض على ما هو قول أبي حنيفة واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا "[5]

دوسرا مستدل "وآتوا حقه يوم حصاده" ہے جس کا ذکر "معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع والزيتون والرمان" کے بعد ہے، اور بالخصوص کٹائی کے روز خضراوات ہی کی زکوۃ نکالنا ممکن ہے ورنہ اجناس کی زکوۃ کٹائی کے دن نکالنا ناممکن ہے :

---

[1] المغنی ۶۹۳/۲ [2] رواہ مسلم والنسائی، نصب الرایة ۶۹۳/۲ [3] نفس المصدر
[4] الہدایة مع الفتح ۲/۲-۵ [5] تفسیر الرازی ۶۵/۷

"واحق ما يحمل الحق عليه الخضراوات، لانها التى يتيسر ايتاء الحق منها يوم القطع اما الحبوب فيتأخر الايتاء فيها الى يوم التنقية." [1]

تیسرا استدلال "فيما سقت السماء العشر" کا عموم ہے، جو ہر قسم کی قیود (بقاء، کیل، ادخار، غذا) سے آزاد ہے۔

ترجیح ان ذکر کردہ مسالک اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک راجح ترین ہے۔ یہی مسلک عمر بن عبدالعزیز، مجاہد، حماد، داؤد اور نخعی کا ہے۔ قرآن وحدیث کا عموم اسی مسلک کی تائید کرتا ہے اور زکوۃ کی مشروعیت کی حکمت اسی کی متقاضی ہے، چوں کہ یہ بات حکمت سے بالاتر ہے کہ شریعت گندم وجو کے کاشتکاروں پر تو زکوۃ واجب کرے اور آم، سیب، نارنجی، موسمی کے گراں قدر باغات کے مالکوں پر زکوۃ واجب نہ کرے۔

اور مسالک ثلثہ کے مستدلین نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ تمام کی تمام قرآن اور مشہور احادیث کے مقابلہ میں استناد کے قابل نہیں ہیں چوں کہ ان میں سے کوئی منقطع ہے تو کوئی ضعیف، صحت کے باوجود عموم قرآن کے لئے مخصص نہیں ہوسکتیں [2]

حتی کہ مالکیہ میں ابن العربی نے امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تائید فرمائی [3] اور ابن عربی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں:

"واقوى المذاهب فى المسألة مذهب ابى حنيفة دليلا. واحوطها للمساكين، واولاها قياما بشكر النعمة، وعليه يدل عموم الآية والحديث." [4]

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۹ [2] تلخیص الحبیر للحافظ، فتح القدیر، مجمع الزوائد

[3] احکام القرآن لابن العربی۔ القسم الثانی ص۷۴۹

[4] شرح الترمذی لابن العربی ۳/۱۳۵

خلاصہ یہ کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہی پر اعتبار سے قابل ترجیح ہے۔

(ب) گھاس، بانس، چارہ وغیرہ میں زکوۃ ہے یا نہیں؟

جیسا کہ امام ابوحنیفہ کے مسلک کو ذکر کرتے ہوئے یہ بات بتائی گئی کہ ہر اس پیداوار میں زکوۃ واجب ہے جس کی کاشت کا مقصد نماء الارض ہو یعنی پیداوار مقصود ہو، اس لئے اگر گھاس، بانس، چارہ وغیرہ کی باقاعدہ کاشت کی جائے تو عشر واجب ہوگا، ہاں اگر خود رو ہوں تو عشر واجب نہیں ہوگا۔ ہدایہ میں ہے:

" قال ابو حنيفة : فى قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر، سواء سقى سيحا اوسقته السماء الا الحطب، والقصب، والحشيش "[1]

چند صفحے کے بعد دوسری عبارت ہے:

" حتى لو اتخذها مقصبة أو شجرة او منبتا للحشيش يجب فيه العشر "[2]

(ج) پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ کا حکم صراحۃ (میرے پاس موجود مراجع ومصادر میں باوجود تلاش کے) نہیں مل سکا۔

البتہ قرآن وحدیث کے عموم کا تقاضہ ہے کہ (بالخصوص) حنفیہ کے نزدیک عشر واجب قرار دیا جائے (واللہ اعلم)

۳ جن اراضی مزروعہ کو مچھلی پالن بنالیا جاتا ہے ان کی مچھلیوں پر عشر یا زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

جیسا کہ ابوعبید نقل کرتے ہیں:

" عن يونس بن عبيد قال : كتب عمر بن عبد العزيز الى عامله على عمان: ان لا يأخذ من السمك شيئا حتى يبلغ مائتى درهم، فاذا بلغ مائتى درهم فخذ منه الزكاة "[3]

اور یہی روایت امام احمد سے بھی منقول ہے[4]

۴ ریشم کی کاشت پر عشر؟

---

[1] الهداية مع الفتح ۲/۲۳۲ [2] نفس المصدر ص ۲۳۵ [3] الأموال لأبى عبيد

[4] المغنى لابن قدامه م ۳۰

ریشم کی کاشت کو ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے "عسل" (شہد) پر قیاس کرتے ہوئے عشر واجب قرار دیا ہے:

"ولهذا أرى أن نعامل المنتجات الحيوانية كالألبان وملحقاتها معاملة العسل فيؤخذ العشر من صافي ايرادها"[1]

لیکن ائمہ اربعہ یا دیگر علماء متقدمین میں سے کسی نے ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں قرار دیا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"وفي العسل العشر وقال الشافعي رحمه الله لايجب لانه متولد من الحيوان فأشبه الابريسم"[2]

ڈاکٹر قرضاوی نے ریشم کو شہد پر جو قیاس کیا ہے یہ قیاس صحیح نہیں ہے بلکہ قیاس مع الفارق ہے چونکہ شہد زرع و ثمار کا کشید کردہ ہے اور زرع و ثمار میں عشر ہے اس لئے ان سے حاصل کردہ شہد پر بھی عشر ہوگا۔

برخلاف ابریشم کے کہ ریشم کے کیڑے ریشم پتوں سے بناتے ہیں اور پتوں پر عشر نہیں ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

"ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول من الاوراق ولاعشر فيها"[3]

بہر صورت میرے نزدیک ریشم کی کاشت پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۵ جن درختوں پر پھل آتے ہیں، تو پھلوں پر عشر واجب ہے نہ کہ ان درختوں پر اور جو درخت جلانے کے کام یا فرنیچر بنانے کے کام میں لائے جاتے ہیں اور باقاعدہ ان درختوں کی کاشت کی جاتی ہے تو عشر واجب ہوگا۔ ہدایہ میں ہے:

"حتى لو اتخذها مشجرة يجب فيها العشر"[4]

---

[1] فقه الزكاة ۱/۴۳۰ [2] الهداية مع الفتح ۲/۲۴۶-۲۴۷
[3] نفس المصدر [4] نفس المصدر ص ۲۴۵

۶ خضراوات کا حکم سوال ۱۲ کے جواب میں ضمناً لکھا جا چکا ہے۔

(الف) امام ابوحنیفہ کے نزدیک خضراوات پر عشر واجب ہے، جن سبزیوں میں پھل توڑے جاتے ہیں اور کچھ نئے پھل نکل آتے ہیں ان میں عشر نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ جتنے پھل بیک وقت توڑے جائیں ان کا عشر اسی وقت نکال دیا جائے۔

اور اگر اس میں دشواری ہو تو پھر سارے پھل ختم ہونے کے بعد مجموعی پھلوں کی قیمت کا اندازہ لگا کر قیمت کا دسواں حصہ نکال دیا جائے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے:

"فی کل عشرة اقناء قنو، یوضع فی المسجد للمساکین"۔ [۱]

(ب) جس افتادہ زمین پر سبزیاں اگائی جائیں اگر ان کی شکل باقاعدہ زراعت کی سی ہو جاتی ہے تو عشر واجب ہوگا، اور جو سبزیاں مکانوں کی چھتوں یا مکان کے اندرونی حصہ میں اگائی جائیں تو ان سبزیوں پر عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"ولو کان فی دار رجل شجرة مثمرة لا عشر فیها"۔ [۲]

۷ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، رد المحتار میں ہے:

"فیجب فی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالی "انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" وقوله "آتوا حقه یوم حصاده"۔ [۳]

وقف علی الاولاد کی اراضی پر یقینی طور پر عشر واجب ہوگا، ہاں جو اراضی مدارس پر وقف ہیں ان کی پیداوار پر عشر واجب نہیں ہوگا جب کہ اہل مدارس کی نگرانی میں کاشت کی جائے اور پیداوار مدارس کے مصارف میں صرف کی جائے۔

لیکن اگر مدارس پر وقف اراضی کو کرایہ پر اٹھا دیا گیا اور کرایہ دار پیداوار حاصل کریں تو اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا، رد المحتار میں ہے:

"الملك غیر شرط فیه بل الشرط ملك الخارج"۔ [۴]

وصلی اللہ علی النبی الکریم

---

[۱] حدیث نبوی کے حوالے [illegible] میں گذر چکے ہیں۔ [۲] فتاوی عالمگیری

[۳] رد المحتار [illegible] ۵۵ [۴] نفس المصدر

اسلام کا نظام عشر وخراج

اور

اراضی ہندوپاک کا شرعی حکم

از: مولانا مفتی اختر امام عادل صاحب ۔ دارالعلوم ۔ حیدرآباد

عالمی نظام مالیات میں زمین کا بڑا حصہ ہے اور اسلام بھی اس کی اہمیت تسلیم کرتا ہے، فرق یہ ہے کہ اسلام کے سوا دنیا کے تمام نظام ہائے اقتصاد زمین اور زمین داروں کے ساتھ توازن پیدا نہیں کر سکے جس سے عالمی معیشت کو فروغ ہونے کے ساتھ ساتھ غریب انسانوں میں بھی خوش حالی اور فارغ البالی عام ہوتی۔ اسلام اسی توازن کا علم بردار ہے جو آج کے اقتصادی مارکیٹ میں نایاب ہے۔

اسلام نے ایک طرف زمینوں کو آباد کرنے کا جامع اور مکمل منصوبہ دیا اور انسانی معیشت کے وسائل کو زیادہ سے زیادہ متحرک بنانے کی کوشش کی تو دوسری طرف عام انسانوں کے ان سے مستفید ہونے کا ایسا کامل نظام پیش کیا جس کی نظیر نہیں پیش کی جا سکتی۔

یہ اسلام کا نظامِ عشر وخراج ہے۔ عشر وخراج زمین پر لگائے گئے ٹیکسوں کے دو نام ہیں۔ دونوں کا تعلق قابل کاشت زمینوں سے ہے جن کو انسان آباد کرتا ہے اور فائدہ اٹھاتا ہے۔ اسلامی حکومت قابل کاشت زمینوں کی پیداوار کا ایک حصہ اس لیے لیتی ہے تاکہ غریبوں، محتاجوں اور ضرورت مندوں کی امداد کے ساتھ مملکت کے انتظامی تقاضے پورے کر سکے۔ اس لحاظ سے عشر وخراج دونوں مشترک ہیں، مگر اس کے علاوہ دونوں کے درمیان کئی لحاظ سے فرق ہے۔ مثلاً:

عشر و خراج کے درمیانی امتیازات

۱ــــــ عشر صرف مسلمانوں پر واجب ہوسکتا ہے۔ غیر مسلموں پر نہیں اگر کسی غیر مسلم نے مسلمان سے عشری زمین خرید بھی لی تو اس زمین سے عشر ساقط ہوجائے گا اور اس پر خراج لازم ہوجائے گا جب کہ خراج ابتدائی مرحلے میں صرف غیر مسلموں پر واجب ہوسکتا ہے، مسلمانوں پر نہیں، البتہ اگر مسلمان کسی غیر مسلم سے خراجی زمین خرید لے تو ثانوی مرحلے میں اس پر خراج واجب رہے گا اور اس زمین سے خراج ساقط نہ ہوگا۔ (۱)

۲ــــــ اس فرق کی وجہ وہ بنیادی امتیاز ہے جو عشر و خراج کے درمیان پایا جاتا ہے کہ عشر ٹیکس ہونے کے ساتھ ساتھ عبادت کا بھی پہلو رکھتا ہے، ایک مسلمان اس ٹیکس کو ادا کرکے ایک طرف حکومت کے ساتھ وفاداری کا دم بھرتا ہے تو دوسری طرف خدا کے یہاں ثواب کا استحقاق بھی حاصل کرتا ہے، اس کے برخلاف خراج ٹیکس ہونے کے ساتھ عقوبت و سزا کا پہلو بھی رکھتا ہے اسی لیے وہ ابتداءً کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ کوئی مسلمان جان بوجھ کر خراجی زمین خریدے اور اپنے کو خراج کی عقوبت میں گرفتار کرلے تو الگ بات ہے اسلام اس پر پابندی بھی عائد نہیں کرتا۔ (۲)

۳ــــــ عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے اگر کوئی زمین قابل کاشت ہونے کے باوجود مالک زمین کی سستی یا کسی عذر کی بنا پر آباد نہ ہوسکی اور مالک کو اس سے کوئی پیداوار نہ حاصل ہوسکی تو اس پر عشر واجب نہ ہوگا، یا پیداوار ہوئی مگر اس کو سمیٹنے سے قبل ہی کسی آفت سماوی یا ارضی کی بنا پر وہ تباہ ہوگئی تو اس سے عشر ساقط ہوجائے گا، جب کہ خراج کے بارے میں تفصیل ہے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خــراج موظف (۲) خــراج مقاسمہ

خراج موظف وہ خراج ہے جو ســالانہ ٹیکس کے طور پر کوئی نقد مقرر ہو خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو ـــــــ اور خراج مقاسمہ یہ ہے کہ پیداوار کی مخصوص شرح حکومت کو مطلوب ہو جو عام حالات میں خمس (پانچویں حصہ) سے کم نہیں اور نصف سے زیادہ نہیں ہوتی۔

ان دونوں قسموں میں سے خراج موظف کا تعلق واقعی پیداوار سے نہیں ہوتا بلکہ زمین کی صلاحیت و قابلیت سے ہوتا ہے خواہ زمین آباد ہوسکے یا نہ ہوسکے، یہ خراج بہرصورت ادا کرنا ہوگا اگر مالک زمین کسی غفلت و کوتاہی کی بنا پر زمین

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۷ وتحفة الفقهاء ۱/۴۹۳ (۲) احكام القرآن للجصاص ۳/۱۴

قابل کاشت ہونے کے باوجود آباد نہ کرسکا تو بھی اس پر خراج لازم رہے گا الا یہ کہ کسی آفت سماوی یا ارضی یا عذر شدید کی بنا پر یہ ہوا ہو تو اس کا خراج معاف ہوجائے گا۔ (۱)

البتہ خراج مقاسمہ جو ایک طرح سے حکومت کے ساتھ بٹائی کا معاملہ ہے اس کا تعلق فی پیداوار سے ہے، اگر کسی بنا پر زمین میں پیداوار نہ ہوسکی تو خراج معاف ہوجائے گا۔ (۲)

اس خراج میں ایک بات یہ بھی ہے کہ ہر فصل کے وقت یہ خراج ادا کرنا پڑے گا خواہ سال میں تین بار ہو، جب کہ خراج مؤظف سال میں صرف ایک بار ادا کرنا پڑتا ہے خواہ سال میں کتنی ہی بار فصل ہوئی ہو۔ (۳)

۴۔ عشر و خراج کے مابین ایک فرق اس لحاظ سے بھی ہے کہ عشر میں مالک زمین یا کاشت کار کی محنتوں کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے اگر مالک زمین کو پانی خرید کر یا اخراجات ادا کرکے لانا پڑا اور اس کاشت میں کافی محنت و مشقت اور مصارف برداشت کرنے پڑے تو بیسواں حصہ واجب ہوگا[۴] جب کہ خراجی زمینوں میں اس قسم کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

۵۔ عشر و خراج میں پانی کی نوعیت سے بھی فرق پڑتا ہے اگر زمین بارش کے پانی، کنوؤں، قدرتی چشموں یا دریاؤں اور ندیوں (جو قدرتی طور پر جاری ہیں نہ کہ ان کے جاری کرنے میں کسی کا دخل رہا ہو اور نہ وہ کسی کی ملک ہوں مثلاً عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں جیحون و سیحون اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ) سے سیراب کی گئی ہو اور کل یا غالب حصہ اسی قسم کے پانی کا لگا ہو تو اس زمین کی پیداوار پر عشر واجب ہوگا، لیکن اگر زمین کو ان ندیوں، نہروں اور دریاؤں سے سیراب کیا گیا جن کو کسی نے کھود کر جاری کیا ہو یا کسی کی ملکیت میں ہو وہ زمین اگرچہ مسلمان کی ملکیت میں ہو مگر خراجی سمجھی جائے گی اور اس پر خراج ہی لازم ہوگا۔ (۴)

۶۔ عشر و خراج کے درمیان زمین کے لحاظ سے بھی فرق پڑے گا دونوں کے لیے کچھ مخصوص نوعیت کی زمینیں ہیں، جس زمین میں عشر واجب ہوگا اس میں خراج واجب نہیں ہوسکتا اور جس میں خراج واجب ہوگا اس میں عشر نہیں۔

عشری زمین

(۱) جزیرۃ العرب کی ساری زمین عشری ہے۔[۵]

---

(۱) رد المحتار ۲/۳۰، تحفۃ الفقہاء ۱/۳۹۰، بدائع الصنائع ۲/۵۳ (۲) شامی ۳/۲۶۲ (۳) تحفۃ الفقہاء ۱/۳۹۶، رد المحتار ۲/۵۵

(۴) تحفۃ الفقہاء ۱/۳۹۶، بدائع الصنائع ۲/۵۲، شامی ۲/۵ (۵) تحفۃ الفقہاء ۱/۳۹۲

تقویم البلدان میں لکھا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ علاقے شامل ہیں:
تہامہ ۔ نجد ۔ حجاز ۔ عروض ۔ یمن ۔

حجاز کی جنوبی جانب کا نام "تہامہ" ہے اور حجاز و عراق کے درمیانی حصہ کا نام نجد ہے، اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہوکر حدود شام تک پہونچتا ہے اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل "عمان" شامل ہے، اور عروض یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن بھی داخل ہے۔ (۱)

۲ــــ اسی طرح وہ زمین بھی عشری ہے جس کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا ہو اور اسلامی حکومت نے ان کی زمینات کو انہی کی ملکیت میں بدستور رہنے دیا جیسے مدینہ، طائف، یمن، بحرین یا کوئی بھی ایسا ملک جس کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا ہو، مکہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے اگرچہ وہ معمولی جنگ کے بعد فتح ہوا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہِ احسان مکہ والوں کی زمین کو بھی عشری قرار دیا۔ (۲)

۳ــــ وہ زمینیں بھی عشری ہیں جن کو بزور شمشیر فتح کرکے خمس نکالنے کے بعد مجاہدین میں تقسیم کردیا گیا ہو، چونکہ یہ زمینیں ابتداءً مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں اس لیے ان پر عشر کا وظیفہ عائد کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔ (۳)

۴ــــ اسی طرح وہ لاوارث اور غیر آباد زمینیں جو حکومت نے کسی مسلمان کو بطور جاگیر مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی ہو تو یہ زمینیں بھی عشری ہوں گی (۴)

۵ــــ وہ زمینیں جو ناقابل زراعت تھیں اور ان کا کوئی مالک نہ تھا ان کو کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے آباد کیا تو امام محمد رح کے اصول کے مطابق اگر عشری پانی سے سیراب کی گئی ہوں تو عشری ہوں گی اور خراجی پانی سے کی گئی ہوں تو خراجی ہوں گی۔ اور امام ابو یوسف رح کے اصول کے مطابق اگر زمین کے آس پاس عشری زمینیں ہوں تو وہ زمین بھی عشری ہوں گی اور اگر خراجی ہوں تو خراجی ہوگی اور اگر آس پاس دونوں زمینیں ہو تو وہ زمین عشری قرار پائے گی۔ (۵)

خراجی زمینیں

(۱) ہر وہ زمین خراجی ہے جس کو بزور فتح کیا گیا ہو اور اس کے مالک کا قبضہ برقرار رکھا گیا ہو

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/۴۹۲ (۲) جواھر الفقہ ۲/۲۵۱ بحوالہ ردالمحتار باب العشر والخراج (۳) تحفۃ الفقہاء ۱/۴۹۲ کتاب الاموال لابی عبید ص۵۳ (۴) تحفۃ الفقہاء ۱/۴۹۳، کتاب الاموال لابی عبید ص۵۱۲ (۵) ردالمحتار ۲/۳۰۱

بشرطیکہ اس قسم کی زمینوں کے مالکین ملک کے فتح ہوتے ہی مسلمان نہ ہوگئے ہوں۔ خراج کے مقرر ہوجانے کے بعد اگر وہ مسلمان بھی ہوجائیں تو بھی خراج ساقط نہ ہوگا، مثلاً عراق، اہواز، فارس، اصبہان، رے اور شام کے علاقے

(۲) اسی طرح وہ زمینیں بھی جن کے باشندوں کو جلا وطن کر دیا گیا ہو اور وہ دوسرے مالکین کے حوالے کر دی گئی ہوں۔

(۳) اسی طرح اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو صلح نامے میں جو شرائط ہوں گی ان کا پاس و لحاظ کرنا لازمی ہوگا اگر صلح میں یہ طے ہوا کہ ملک کی زمینیں ان کے مالکین کے قبضے میں بدستور رہیں گی اور اسلامی حکومت ان کو ضبط نہیں کرے گی تو ان زمینوں پر خراج متعین کردیا جائے گا اور وہ زمینیں خراجی قرار پائیں گی، مثلاً عہد نبوی کی مفتوحات میں نجران، ایلہ، دومۃ الجندل، فدک وغیرہ اور بعد کی فتوحات میں آرمینیا کے بعض علاقے اور خراسان کا اکثر حصہ وغیرہ۔ (۱)

(۴) وہ زمین بھی خراجی ہوگی جو غیر آباد تھی اور کسی مسلمان نے اس کو خراجی پانی کے ذریعے آباد کیا۔

(۵) اسی طرح وہ غیر آباد زمینیں بھی خراجی ہیں جن کو کسی غیر مسلم شہری نے حکومت کی اجازت سے آباد کیا ہو یا کسی غیر مسلم کو مسلمانوں کی طرف سے جنگ میں اچھی کارکردگی کے صلے میں حکومت نے دی ہوں تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔ (۲)

(۶) وہ زمین جس پر کسی غیر مسلم کا رہائشی مکان تھا مگر اس نے اس کو توڑ کر باغ میں تبدیل کر دیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی۔

(۷) اور اگر کسی عشری زمین کو کسی غیر مسلم نے مسلمان سے خریدلی تو یہ زمین عشری نہیں رہے گی بلکہ خراجی ہوجائے گی۔ (۳)

خراج کی مقدار اور نوعیت

خراج کی دو قسمیں ہیں: خراج موظف اور خراج مقاسمہ

(۱) خراج مقاسمہ کے بارے میں گذر چکا ہے کہ یہ بٹائی کی ایک قسم ہے کہ حکومت اسلامیہ غیر مسلموں کی زمینیں انہی کی ملکیت میں چھوڑ دے اور ان پر کل پیداوار کا ایک مخصوص حصہ مثلاً چوتھائی، تہائی یا نصف وغیرہ مقرر کردے خراج کی یہی وہ شکل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ اختیار فرمائی تھی۔ اس خراج کا حکم

---

(۱) کتاب الاموال ۵۱۴/ و کتاب الخراج لابی یوسف ۶۹/ (۲) تحفۃ الفقہاء ۳۹۳/۲-۳۹۴

(۳) تحفۃ الفقہاء ۳۹۶/۲

وصولی کے باب میں عشر کی طرح ہے کہ جس طرح عشر کا تعلق خالص پیداوار سے ہے اس کا تعلق بھی پیداوار سے ہے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں عشر کی طرح یہ بھی ساقط ہو جائے گا، البتہ مصارف کے باب میں یہ عشر سے جداگانہ حکم رکھتا ہے عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کے مصارف تمام امور خیر ہیں۔ (۱)

(۲) خراج مؤظف یہ ہے کہ زمین کی صلاحیت کے لحاظ سے سالانہ ٹیکس مقرر کر دیا جائے اس صورت میں خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو بہر صورت اس کو یہ خراج ادا کرنا پڑے گا۔

خراج مؤظف کی مقدار کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ منقول ہے کہ

واما اذا اراد الامام توظيف الخراج على ارض ابتداء و زاد على وظيفة عمر فانه لايجوز عند ابی حنيفة وهو الصحيح لان عمر لم يزد لما اخبر بزيادة الطاقة ۔(۲)

امام جب کسی زمین پر ابتداءً خراج لگانے کا ارادہ کرے تو امام ابو حنیفہ رہ کے نزدیک حضرت عمرؓ کی مقدار سے لگانا جائز نہیں اور یہی صحیح ہے اس لیے کہ زمین کے خراج کے زیادہ طاقت رکھنے کے باوجود حضرت عمرؓ نے خراج نہیں بڑھایا۔

• عراق کی فتح کے بعد حضرت فاروق اعظم نے حضرت عثمان بن حنیف سے جو پیمائش کے ماہر تھے عراق کی پیمائش کرائی جس کی تکمیل حضرت حذیفہ نے کی (۳) تو پہاڑ، جنگل اور نہروں کو چھوڑ کر قابل زراعت زمین کا کل رقبہ تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب قرار پایا۔ ان میں سے شاہی جاگیروں، آتش کدوں کے اوقاف، لاوارثوں، مفروروں اور باغیوں کی جائدادوں، دریائی زمینوں، شاہراہوں اور ڈاک کے مصارف کی زمینوں اور جنگل کو خالصہ قرار دے کر رفاہِ عام کے لیے وقف کر دیا جس کا تخمینہ [illegible] لاکھ سالانہ ہوتا تھا اور باقی تمام زمینوں کو مالکان کی ملکیت تسلیم کر کے ان پر حسب ذیل خراج مقرر فرمائے۔

گیہوں	فی جریب	(سوا دو بیگھہ خام)	یعنی بیگھہ پختہ	۲ درہم
جو	〃	〃	〃	۱ 〃
نیشکر	〃	〃	〃	٦ 〃
روئی	〃	〃	〃	۵ 〃
انگور	〃	〃	〃	۱۰ 〃
کھجور	〃	〃	〃	۱۰

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/۵۰۱ ۔ شامی ۲/۵۳ (۲) البحر الرائق ۵/۱۱۰ (۳) ھدایہ باب العشر والخراج

تل	فی جریب	(سوا دو بیگھہ خام)	پون بیگھہ پختہ	۸ درہم
ترکاری	〃	〃	〃	۳ 〃

اور عمدہ پیداوار اور عمدہ زمینوں کے اعتبار سے کسی کسی جگہ گیہوں پر فی جریب چار درہم اور جو پر دو درہم خراج مقرر ہوا اس شرح سے حضرت فاروق اعظم کے زمانے میں عراق کا خراج آٹھ کروڑ ساٹھ لاکھ درہم تھا۔

مصر کی حالت پیداوار نیل کے سبب سے چوں کہ بہت عمدہ رہتی تھی اس لیے وہاں کے لگان کی شرح اس سے زیادہ مقرر کی گئی تھی مگر اس اصول کے ساتھ کہ لگان کم سے کم ہو، زیادہ سے زیادہ نہ ہو اور چوں کہ نیل کی طغیانی اور غیر طغیانی سے سالانہ پیداوار میں فرق پڑتا تھا اس لیے ہر سال جب ادائے گی قسط کا وقت آتا تھا تو مقامی زمیندار، مکھیا، کاشت کار اور ماہرین تخمینہ کو جمع کر کے سب کے مشورہ سے تخمینہ کرایا جاتا تھا۔ (۱)

ترکاری کے بارے میں صاحب ہدایہ کی تصریح یہ ہے کہ فی جریب پانچ درہم خراج حضرت عمرؓ نے مقرر فرمایا تھا۔(۲) اسی کو ہمارے اکابر میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی رشید احمد صاحب پاکستان نے بھی اختیار کیا ہے۔(۳) علامہ سمرقندی کی بھی یہی تحقیق ہے۔ (۴)

ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت عمرؓ نے مقرر نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہائے کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے گا، جو خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو اور اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں ہے تو اس کے مناسب کمی کر دی جائے۔(۵)

اور اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار کی شرح اندازے سے کہیں زیادہ ہے تو مقررہ خراج میں اضافہ کیا جائے گا یا نہیں؟ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے مناسب اضافہ کر دیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اضافہ نہیں کیا جائے گا۔ (۶)

بحر الرائق کے حوالے سے پیچھے حضرت عمرؓ کا معمول اور امام ابوحنیفہ رح کا مسلک یہ نقل کیا جا چکا ہے کہ اندازہ سے بڑھ جانے کی صورت میں خراج موظف کی مقدار میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، حضرت عمرؓ کے زمانے میں خراجی زمینوں کی شرح پیداوار اندازے سے کافی بڑھ گئی تھی مگر پھر بھی حضرت عمرؓ نے اس میں اضافہ نہ فرمایا۔ (۷)

(۱) اسلام کا اقتصادی نظام مولانا حفظ الرحمٰن صاحب بحوالہ کتاب الخراج ص ۳۶، ۳۸ (۲) ہدایہ ۱/ ۵۹۲ (۳) جواہر الفقہ ۲/ ۲۶۸ واحسن الفتاوی ۴/ ۲۴۶ (۴) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۴۹۹ (۵) ہدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر (۶) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۵۰۱ (۷) بحر الرائق ۱/ ۱۱۷

خراج کے باب میں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر فتح کے وقت خراج موظف عائد کیا گیا تھا تو بعد میں حکومت مالکین اراضی کی مرضی کے بغیر اس کو منسوخ کر کے خراج مقاسمہ عائد نہیں کر سکتی اسی طرح اس کے برعکس بھی جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں عہد شکنی لازم آئے گی البتہ رضامندی کی صورت میں کوئی مضائقہ نہیں۔(۱)

اراضی ھند و پاک کا شرعی حکم

(محور چہارم)

یہ اسلام کے نظام عشر و خراج کی ہلکی سی جھلک تھی جو پیش کی گئی، پوری تفصیل فقہ کی مبسوط کتابوں میں موجود ہے اصل مسئلہ جو اس روشنی میں ہمیں طے کرنا ہے وہ یہ ہے کہ ہند و پاک کے اراضی کا شرعی حکم کیا ہے؟ مگر اس کے شرعی حکم کی دریافت کے لیے چند سوالات کا حل ہونا ضروری ہے مثلاً

۱۔ مشترکہ ہندوستان سب سے پہلے جس وقت محمد بن قاسم نے فتح کیا تھا اس وقت یہاں کی زمینیں ان کے مالکین کے پاس چھوڑ دی گئیں یا حکومت کی تحویل میں آنے کے بعد مجاہدین میں تقسیم کر دی گئیں؟

۲۔ اور اگر ان کے مالکوں کے پاس ہی وہ زمینیں چھوڑ دی گئیں تو وہ فتح کے وقت ہی مسلمان ہو چکے تھے یا حالت کفر پر برقرار رہے؟

۳۔ محمد بن قاسم نے ان زمینوں پر کس قسم کا خراج مقرر کیا تھا اور اس کی مقدار کیا تھی؟؟

۴۔ محمد بن قاسم کی فتوحات کی حدود کیا تھیں، ہندوستان کے دوسرے علاقے جو بعد میں فتح ہوئے ان کے ساتھ مسلم حکمرانوں نے کیا معاملہ کیا؟؟

۵۔ محمد بن قاسم کے بعد ہندوستان کی زمینوں کی پوزیشن کیا رہی؟ حکومتوں کے انقلابات یا بغاوتوں کے مثبت یا منفی اثرات ان پر پڑے یا نہیں؟

۶۔ صدیوں کی طویل اسلامی حکومت کے بعد انگریزی تسلط سے یہاں کی زمینوں کی حیثیت پر کیا فرق پڑا؟

۷۔ اور پھر آزادی اور تقسیم کے نتیجے میں ہندوستان اور پاکستان کی زمینوں کی پوزیشن کیا ہے؟

یہ وہ سوالات ہیں جن کو حل کیے بغیر اراضی ہند کا شرعی حکم دریافت کرنا بہت مشکل ہے، مگر افسوس

۱۔ فتح ... [illegible]

کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے بہت کم سوالات ہیں جن کے جوابات ہم معلوم کر سکے ہیں، علمائے کرام نے بہت کم اس موضوع پر رسالے لکھے ہیں اور جن حضرات نے لکھے بھی ہیں تو پورے ہندوستان کے حالات پر نہیں بلکہ کسی خاص خطے کے حالات پر لکھے ہیں، جو کتابیں یا مقالات دیکھنے یا سننے میں آئیں وہ سب زیادہ سے زیادہ آراضی ہند کے حالات سے سے بحث کرتے ہیں جن کی حدود میں سندھ کے علاوہ ملتان، بھاولپور اور پنجاب شامل تھے بلکہ صوبہ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا، ان کے علاوہ باقی ہندوستان جو بعد کے ادوار میں فتح ہوا ان کے حالات کے بارے میں کوئی روشنی نہیں ملتی۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رح نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام آراضی" کے چھٹے باب میں ہند و پاک کی زمینوں پر بحث کرتے ہوئے مولانا ہمایونی رح کے ایک قلمی رسالہ "سراج الہند فی تحقیق خراج السندھ" کا حوالہ دیا ہے اور جابجا اس کے اقتباسات بھی نوٹ کیے ہیں۔

محقق ہمایونی کے بارے میں تاریخی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے کہ وہ کون تھے؟ کیا تھے؟ زیادہ سے زیادہ ان کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا زمانہ حضرت مخدوم ہاشم ٹھٹوی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کا ہے۔

محقق ہمایونی نے اپنی کتاب میں جن کتابوں سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے وہ یہ ہیں:

(۱) مخدوم عبدالواحد سیوستانی رح کی کتاب "بیاض واحدی"

(۲) شیخ ابوالحسن سندھی کی کتاب "رفع الفریۃ"

(۳) مخدوم محمد عارف کی ایک بیاض

(۴) مخدوم محمد ہاشم ٹھٹوی کی کتاب "اتحاف الاکابر"

ان علماء میں شیخ ابوالحسن سندھی کو ابوالحسن دہری بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ یہ راجہ داہر کی نسل سے ہیں، راجہ داہر قدیم ہند و سندھ کا حکمران تھا۔ محمد بن قاسم کے مقابلے میں اس کو شکست ہوئی، بعد میں راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ مسلمان ہو گیا تھا سنا گیا ہے کہ ابھی تک سندھ میں ایک قوم "دہری" کے نام سے موسوم ہے۔ جس کو لوگ عموماً ڈیری کہنے لگے ہیں، ممکن ہے کہ شیخ ابوالحسن سندھی اور یہ ڈیری قوم جیسیہ کی اولاد ہوں۔ (۱)

محقق ہمایونی کے اس رسالہ کی بنا پر سندھ کے بارے میں صورت حال کافی واضح ہو گئی ہے اور علماء نے

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/ ۲۵۸

اس کی روشنی میں بہت حد تک یقین کے ساتھ اراضی سندھ کے متعلق کلام کیا ہے اگر ہندوستان متحد ہوتا اور تقسیم نہ ہوا ہوتا تو صرف ایک انداز سے بحث کی جاسکتی تھی مگر تقسیم کے بعد مسلم اور غیر مسلم ملکوں (پاکستان اور ہندوستان) میں بٹ جانے کی بنا پر بہت سی نئی شکلیں پیدا ہو گئی ہیں۔

اراضی پاکستان

۱۔ تقسیم کے بعد غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومت پاکستان کے درمیان تبادلۂ اراضی کا معاہدہ ہوا تھا مگر جلد ہی ٹوٹ گیا اور وہ تمام زمینیں حکومت کے بیت المال کی ملک میں آگئیں، پھر جب پاکستان نے وہ زمینیں مسلمانوں کے حوالے کیں تو ابتداءً مسلمانوں پر عشر ہی واجب ہوتا ہے اس لیے وہ زمینیں عشری قرار پائیں گی۔

۲۔ غیر مسلموں کی متروکہ غیر آباد اراضی جو حکومت پاکستان نے کسی مسلمان کو عاریت یا اجارہ یا مزارعت کے طور پر دی ہوں نہ عشری ہیں نہ خراجی، اس لیے کہ یہ اراضی سلطانیہ میں داخل ہیں جیسا کہ شامی کی اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے۔

وهذا نوع ثالث يعني لا عشرية ولا خراجية من الاراضي تسمى ارض المملكة واراضي الحوز وهو مات اربابه بلا وارث وآل لبيت المال اوفتح عنوة وابقى للمسلمين الى يوم القيامة۔ (۱)

اور حکومت جو کچھ لگان ایسی زمینوں پر سے وصول کرتی ہے وہ اجرت الارض ہے عشر و خراج نہیں۔ (۲)

۳۔ اسی طرح وہ اراضی جو پاکستان بننے سے پہلے غیر آباد تھیں کسی شخص کی ملکیت میں داخل نہیں تھیں پھر انگریزی حکومت نے آب رسانی کے وسائل مہیا کر کے وہ زمینیں قیمتاً یا بلا قیمت مسلمانوں کے درمیان مالکانہ طور پر تقسیم کر دیں تو وہ عشری ہیں اور جو غیر مسلموں کو دی گئیں وہ خراجی ہیں۔

۴۔ اسی طرح جو غیر آباد زمینیں حکومت پاکستان نے اپنے قیام کے بعد مسلمانوں کو بہ قیمت یا بلا قیمت مالکانہ طور پر دیں وہ بھی عشری ہیں بشرطیکہ امام ابو یوسف رح کے اصول کے مطابق آس پاس کی زمینیں بھی عشری ہوں یا عشری و خراجی دونوں طرح کی زمینیں ہوں اور اگر قرب وجوار میں ساری زمینیں خراجی ہوں تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔

---

(۱) شامی ج ۲ ص ۵۵ (۲) رد المحتار ج ۲ ص ۳۹۵

اور امام محمد رحؒ کے اصول کے مطابق ان غیر آباد زمینوں کو اگر عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو تو یہ عشری ہوں گی اور اگر خراجی پانی سے سینچا گیا ہو تو خراجی ہوں گی۔

علامہ شامی رحؒ نے امام ابو یوسف رحؒ کے قول کے بارے میں کہا کہ

وبالاول یفتی درمنتقی (۱) ——— اور فتویٰ پہلے قول پر ہے۔

۵ ——— ان اراضی کے علاوہ پاکستان کی وہ زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہیں وہ بلاشبہ خراجی ہیں۔

اراضی ھند

۱ ——— تقسیم کے بعد مسلمانوں کی متروکہ زمینیں حکومت ہند نے عموماً ان غیر مسلموں میں تقسیم کردی تھیں جو پاکستان چھوڑ کر ہندوستان آئے تھے یہ زمینیں کافر کی ملکیت میں جانے کی بناپر خراجی ہیں۔

۲ ——— اسی طرح وہ زمینیں جو حکومت ھند نے مسلمانوں میں تقسیم کیں وہ بھی خراجی ہیں اس لیے کہ حکومت کافرہ کا استیلا، ان پر بہرحال ثابت اور اس کی وجہ سے اگر کوئی زمین عشری بھی ہوتی تو خراجی بن جاتی۔

ہندوستان اور پاکستان کی یہ زمینیں جن کا ذکر ابھی کیا گیا ان کے احکام کے بارے میں کوئی کلام نہیں ہے محل کلام ان کے علاوہ وہ زمینیں ہیں جو تقسیم کے قبل سے ہی مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور نسلاً بعد نسل وہ مسلمانوں ہی کی ملک میں چلی آرہی ہیں ان کے عشری وخراجی ہونے کا مدار اس تحقیق پر ہے کہ ھندوستان کی اولین فتوحات کے وقت وہ کس کی ملک میں تھیں، اگر وہ کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئیں یا مالک زمین فتح کے وقت ہی بخوشی مسلمان ہو گیا تو وہ عشری ہوں گی اور اگر وہ ہندو مالک کے قبضہ وملک ہی میں رہیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا پھر اس سے مسلمانوں نے خریدا یا کسی جائز صورت سے حاصل کیا تو وہ خراجی ہوں گی۔ یا یہ صورت ہوئی کہ اول فتح کے وقت یہ غیر آباد اور کسی کی ملک میں نہ تھیں کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے ان کو آباد کیا اور عشری پانی سے سیراب کیا تو یہ زمینیں عشری ہوں گی اور خراجی پانی سے سیراب کیا تو خراجی ہوں گی یا ایسا ہوا ہوگا کہ یہ زمینیں غیر آباد رہی ہوں گی اول فتح کے بعد کسی غیر مسلم نے ان کو حکومت کی اجازت سے آباد کیا ہو اور پھر مسلمان نے ان کو خرید کر یا کسی جائز صورت سے ان کو حاصل کر لیا ہو تو یہ خراجی ہوں گی۔

---

(۱) رد المحتار ج۲ ص۲۶

مگر مشکل یہ ہے کہ پورے ہندو پاک میں ہر مسلمان کی زمین کے بارے میں یہ معلوم کرنا کہ یہ زمین کس نوعیت سے اس کے پاس آئی کوئی آسان نہیں ہے وہ بھی جب کہ اس واقعہ پر صدیاں بیت گئی ہوں ——— ایسی صورت حال میں اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ جن علاقوں کی زمینوں کے بارے میں صورت حال معلوم ہو ان کے بارے میں اسی حساب سے فیصلہ کیا جائے، اور جن علاقوں کے بارے میں یہ تفصیلات معلوم نہ ہوں وہاں استصحاب حال کو دلیل راہ بنایا جائے۔

محقق ہمایونی کی تحقیق کے مطابق سندھ کے اکثر علاقے (بعض علاقوں کا استثنا کرکے) بزور شمشیر فتح کیے گئے اور اس کی زمینیں وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت میں برقرار رکھ کر ان پر خراج مقرر کیا گیا جو ہمایونی کی تصریح کے مطابق پیداوار کا پانچواں حصہ تھا، صرف بعض علاقے ایسے تھے جن کے باشندے اول فتح کے وقت ہی بخوشی مسلمان ہو گئے تھے، مثلاً مردم چنہ اور برہمن آباد وغیرہ کا علاقہ، تو ان علاقوں کی زمینیں عشری ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ہمایونی کے رسالے کے چند اقتباسات نقل کردیے جائیں۔

قد ثبت فی کتب التاریخ ان فتح السند کان فی سنۃ ثلاث وتسعین وکان عنوۃ الا مردم چنہ اسلموا طوعًا علی ما صرحوا بہ فی التاریخ۔

کتب تاریخ سے ثابت ہے کہ سندھ کی اسلامی فتح ۹۳ھ میں جنگ وجہاد کے بعد ہوئی بجز مقام مردم چنہ کے جنھوں نے تاریخی صراحت کے مطابق اول فتح کے وقت ہی بخوشی اسلام قبول کرلیا تھا۔

اس عبارت کے نقل کرنے کے بعد علامہ ہمایونی اپنا فیصلہ تحریر کرتے ہیں:

"ازاں امت فقہائے اسلام آں روئے آب راکہ در تعرف مردم چنہ بود عشری گویند۔ (اسی بنا پر فقہائے اسلام نے اس پوری ساحلی پٹی کو جو اہل مردم چنہ کے تعرف میں تھی عشری قرار دیا ہے)"

علامہ ہمایونی نے مخدوم عبدالواحد سیوستانی کی کتاب "بیاض واحدی" سے ایک یہ عبارت نقل کی ہے کہ مخدوم عبدالواحد نے شیخ ابوالحسن سندھی کے حوالے سے لکھا ہے:

ما سمعت من احد وما وجدت من کتاب ان محمد بن قاسم وضع العشر علی ارض السند ولو وضع لنقل۔

میں نے کسی سے سنا اور نہ کسی کتاب میں دیکھا کہ محمد بن قاسم نے سندھ کی زمینوں پر عشر لگایا ہو اور اگر وہ عشر لگاتے تو یقیناً ان کا حکم نافذ ہوتا اور وہ معروف ومشہور ہوتا۔

اس عبارت سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ سندھ کی زمینوں پر اول فتح کے وقت عشر نہیں لگایا گیا تھا، ہمایونی نے

مخدوم محمد عارف کی بیاض کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ

الظاهر ان ارض السند والهند خراجية وخراجها الخمس كما حققه الشيخ المحقق الدهري في رسالته المسماة برفع الغرية ونقل فيها عن جامع الفتاوى الناصري ان ارضنا عشرية ولكن ضعف هذا النقل۔(١)

ظاہر ہے کہ ہند و سندھ کی زمینیں خراجی ہیں اور ان کا خراج پیداوار کا پانچواں حصہ ہے جیسا کہ محقق دہری (شیخ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ) نے اپنے رسالہ "رفع الغریہ" میں ذکر کیا ہے اور اسی رسالہ میں جامع الفتاویٰ الناصری کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ ہماری زمینیں (یعنی سندھ کی) عشری ہیں، لیکن مصنف رسالہ نے اس نقل کو ضعیف قرار دیا ہے۔

خواجہ مخدوم عارف کی اس عبارت میں بھی مدار تحقیق شیخ ابوالحسن سندھی ہی ہیں، اس عبارت میں خواجہ ابوالحسن کی تحقیق صراحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں خراجی ہیں، مگر ہند سے مراد یہاں ہندوستان کے صرف وہ علاقے ہیں جو محمد بن قاسم کی فتوحات کے وقت سندھ میں شامل تھے، البتہ شیخ ابوالحسن نے جامع الفتاویٰ الناصری کے بیان پر جو تنقید کی ہے وہ محل کلام ہے۔ صاحب فتاویٰ ناصری نے اپنے علاقے کے بارے میں خبر دی ہے کہ ہمارے علاقے کی زمینیں عشری ہیں اس کو ضعیف قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیوں کہ شیخ ابوالحسن کو جب خود یہ تسلیم ہے کہ سندھ کا پورا علاقہ خراجی نہیں ہے بلکہ بعض علاقوں کے لوگ اول فتح کے وقت ہی مسلمان ہو گئے تھے، مثلاً خود انھوں نے مردم جینہ کا حوالہ دیا ہے کہ وہاں کے لوگوں نے اول فتح کے دن ہی اسلام قبول کر لیا تھا ـــــ اسی طرح مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایہ تخت "برہمن آباد" کے متعلق بھی کچھ اس قسم کے حالات لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ بھی فتح کے وقت مسلمان ہو گئے تھے، اسی طرح بلاذری نے تاریخی حوالوں کی روشنی میں یہ بھی لکھا ہے کہ سندھ کے بعض علاقے مجاہدین کو جاگیر کے طور پر دیے گئے تھے اور مالکانہ طور پر ان کا قبضہ ان اراضی پر کرا دیا گیا تھا۔(٢)

اسی کے ساتھ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ولید بن عبدالملک کے آخری عہد میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر ڈھیلی پڑی تو راجہ داہر کے بیٹے جیسیہ نے بغاوت کر کے برہمن آباد پر قبضہ کر لیا اور خود مختار بادشاہ بن گیا اس کو دیکھ کر سندھ کی دوسری متعدد ریاستوں کے راجا بھی باغی ہو کر خود مختار بن گئے، یعنی سندھ کے یہ علاقے ایک بار پھر دارالحرب بن گئے۔ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے ان راجاؤں کے نام

---

(١) جواہر الفقہ ۲/۲۵۴-۲۵۵ (٢) فتوح البلدان للبلاذری ص ۴۵۷ بحوالہ احسن الفتاویٰ ج ۴ ص ۳۴۷

خطوط لکھے جس میں اول ان کو اسلام کی دعوت دی گئی تھی پھر اطاعت کی۔ راجہ داہر کا بیٹا اس غائبانہ دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ مسلمان ہو گیا۔ دوسرے راجاؤں نے بھی اسلام قبول کر لیا اس طرح سندھ کے یہ علاقے دوبارہ اسلامی حکومت کے زیر نگیں اس شان سے آئے کہ ان کے باشندے مسلمان تھے اور ان کی تمام زمینیں ان کی ملکیت میں تھیں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے انہی نومسلم راجاؤں کو ان ریاستوں کا گورنر مقرر کیا اور ان کی زمینیں ان کی ملکیت میں برقرار رکھیں اس صورت میں ظاہر ہے کہ ان مسلمانوں کی زمینوں پر خراج عائد نہیں کیا جا سکتا تھا، قاعدہ کے مطابق یہ زمینیں عشری ہی ہوں گی۔ (۱)

اس کے علاوہ اسلامی فتوحات کے بعد بہت سے نئے شہر اور نئی بستیاں بسائی گئیں، ان کی زمینوں کے مالک ابتداءً مسلمان ہی ہوئے جنھوں نے حکومت کی اجازت سے ان کو آباد کیا اور بہت سی زمینیں عشری پانی سے سیراب کی گئیں تو یہ زمینیں بھی قاعدے کی رو سے عشری قرار پائیں گی۔

اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ خود سندھ کا بھی ایک بڑا علاقہ عشری ہے ـــــ اس لیے سندھ کی صرف انہیں زمینوں پر خراج عاید کیا جا سکتا ہے جن کے بارے میں یقین یا گمان غالب کے ساتھ معلوم ہو کہ یہ فتح اول کے وقت غیر مسلموں کے ملک میں رہیں اور بعد میں ہونے والی بغاوت میں وہاں کے لوگ شریک نہیں ہوئے تھے اور اس طرح اسلامی حکومت کی تشکیل کے وقت وہ مسلمان نہیں تھے ـــــ لیکن جن علاقوں کے بارے میں معلوم ہو کہ یہاں کے لوگ فتح اول کے وقت ہی مسلمان ہو گئے یا بعد میں ہونے والی بغاوت میں شرکت کے بعد اسلام لے آئے تھے ان کو عشری ہی کہنا ہوگا، جب تک کہ اس کا ثبوت نہ مل جائے کہ درمیان میں ان زمینوں کے کسی حصے کو کسی غیر مسلم نے خرید لیا تھا اس کے بعد مسلمان کے پاس آیا۔

اسی طرح سندھ یا ہند و پاک کی بقیہ وہ تمام اراضی جو بعد کے ادوار میں مفتوح ہوئیں اور جن کی تفصیلات معلوم نہیں ہیں اور وہ نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں ہی کے قبضے میں چلی آ رہی ہیں اور درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے تو ان کو استصحاب حال کی بنا پر عشری ہی قرار دیا جائے گا اور یہی سمجھا جائے گا کہ یہ زمینیں اول فتح کے وقت ہی سے مسلمانوں کے قبضے میں چلی آ رہی ہیں۔

حضرت شاہ جلال تھانیسری رح نے اپنی کتاب " احکام الاراضی " میں یہی ثابت کیا ہے کہ آج جو زمینیں مسلمانوں

---

(۱) تاریخ الکامل لابن اثیر ۳/۲۲۳

کے پاس ہیں وہ عشری ہیں اور ان کے عشر کو محض اس بنا پر مشتبہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہندوستان کی زمینوں کے ابتدائی مالکان غیر مسلم تھے پھر مسلمان ان کے ابتدائی مالک کیسے بن گئے؟ ــــــــــ اس لیے کہ اس مقام پر جہاں اور بہت سے احتمالات ہیں وہیں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ زمینیں غیر آباد یا لاوارث ہو کر اسلامی حکومت کے بیت المال کی ملکیت میں چلی گئی ہوں پھر حکومت اسلامیہ نے کسی مسلمان کو از خود یا فرمائش کی بنا پر یہ زمینیں جاگیر کے طور پر یا قیمت کے ساتھ دے دی ہوں اور اس طرح ان کا پہلا مالک مسلمان بنا ہو۔ (۱)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کا صرف پاکستان کی اس قسم کی اراضی کے بارے میں یہی خیال ہے، حضرت تھانوی رحہ نے بھی امداد الفتاویٰ میں ہند و پاک کی ان تمام زمینوں کو عشری قرار دیا ہے جو نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے پاس چلی آ رہی ہیں اور دلیل وہی استصحاب حال ہے (۲) ــــــــــ یوں امداد الفتاویٰ میں حضرت کے مختلف الجواب فتاویٰ منقول ہیں مگر حضرت کا رجحان عشری ہونے کی طرف ہے۔

مفتی رشید احمد پاکستانی نے بھی احسن الفتاویٰ میں اسی قسم کی بات لکھی ہے اور حضرت تھانوی رحہ کے موقف کی تائید کی ہے۔ (۳)

حقیقتِ واقعی

لیکن اگر ہم کتب تاریخ کی صراحت پر نظر رکھیں کہ محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا تھا، جیسا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام آراضی" کے باب دوم میں تاریخی حوالوں سے ثابت کیا ہے۔

اگر یہ تحقیق درست ہے تو ہندوستان کی بقیہ آراضی کے بارے میں کم از کم اتنی بات ماننی پڑتی ہے کہ ان کے اولین مالکین غیر مسلم ہی تھے اور بعد کے ادوار میں اسلامی تبلیغ کے زیر اثر وہ خود ہی مسلمان ہوئے جیسا کہ حضرت خواجہ اجمیری رحہ کے بارے میں مشہور ہے یا یہ کہ ان غیر مسلموں سے مسلمانوں نے خرید لیا یا کسی جائز صورت سے حاصل کیا، اس لحاظ سے ہندوستان کی آراضی عموماً خراجی ہیں۔

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/ ۲۵۹ (۲) امداد الفتاویٰ ۲/ ۶۰ (۳) احسن الفتاویٰ ۴/ ۴۰۰

یہ امکان ضرور ہے کہ بعض علاقوں کے اراضی مسلمان مجاہدین کو اولین فاتحین نے بطور عطاء و جاگیر یا بہ قیمت دیے ہوں اور یہ بھی امکان ہے کہ ان اراضی کے اولین مالکین اگرچہ غیر مسلم تھے مگر ہو سکتا ہے کہ بعد کے ادوار میں یہ لاوارث اور غیر آباد ہو گئی ہوں اور حکومت کی تحویل و ملک میں جانے کے بعد مسلمانوں کو عطاء کے طور پر یا قیمت کے ساتھ دے دی گئی ہوں ـــــــ مگر جب تک ان امکانات کے لیے کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا یا ان امکانات کو واقعہ کا درجہ دے کر ان اراضی کو عشری قرار دینا مشکل ہے، یہ امکانات محض احتمالات ہیں ان احتمالات کی بنا پر تاریخ کے معلوم حقائق کو رد کر دینا مناسب نہیں ہے۔ اس لیے مناسب معلوم پڑتا ہے کہ ہندوستان کی آراضی کو بالعموم خراجی قرار دیا جائے گجرات، راجپوتانہ اور پنجاب کے علاقے محمد بن قاسم ہی عہد میں فتح ہوئے تھے اور شیخ ابوالحسن سندھی کی تحقیق کے مطابق محمد بن قاسم نے اپنی مفتوحہ آراضی پر خراج (خمس) مقرر کیا تھا، اس کے بعد اگرچہ جیسیہ کی بغاوت کے نتیجے میں سندھ کی کئی ریاستوں کے حکمرانوں نے بغاوت کی مگر تاریخ سے یقین کے ساتھ معلوم نہیں پڑتا کہ گجرات اور پنجاب بھی اس میں شامل تھے یا نہیں؟۔ برہمن آباد کا تذکرہ فتوح البلدان میں موجود ہے اس لیے اس کی حد تک علاقے کو عشری قرار دیا جا سکتا ہے مگر ابن جزری نے جن دیگر ریاستوں کا ذکر کیا ہے ان میں گجرات اور پنجاب کا ہونا کوئی یقینی نہیں ہے اس لیے یہ علاقے بھی ہندوستان کی دیگر اراضی کی طرح خراجی ہوں گی ـــــــ بہار میں دربھنگہ مدھوبنی، بستی پور، کھگڑیا اور بیگوسرائے کے علاقوں کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہے کہ وہ دربھنگہ مہاراجہ کی جاگیر تھے اور ان علاقوں کے تمام کاشت کار اس کی رعایا سمجھے جاتے تھے، مہاراجہ کے انتقال یا زمینداری کی تنسیخ کے بعد لوگوں نے اپنے طور پر ان زمینوں پر قبضہ کر لیا اور ان کو آباد کرتے رہے اس لیے اس پورے علاقے کی زمینیں بلاشبہ خراجی ہیں۔

ہندوستان کی آراضی کے بارے میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کا آخری فیصلہ یہی ہے۔[1]

ہندوستانی اراضی میں خراج کی شرح

البتہ یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ ہندوستان کی اراضی بالعموم خراجی ہیں یہ مسئلہ اٹھتا ہے کہ خراج کی کون سی قسم ان اراضی پر عائد ہوگی؟ خراج مقاسمہ یا خراج موظف؟

---

(۱) [illegible] ۱۰۲

اس کے جواب کے لیے بھی ہمیں تاریخ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ ہمایونی کی کتاب "سراج الہند" سے نقل کیا جا چکا ہے کہ سندھ کی آراضی پر محمد بن قاسم نے خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس مقرر کیا تھا اس لیے جب تک اراضی خراجی ہیں ان پر خمس ہی واجب رہے گا، بعد کے حکمرانوں کو اس وظیفہ کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ فقہاء کی صراحت شروع میں ہم نقل کر چکے ہیں ــــــ البتہ سندھ کے کسی علاقے کے بارے میں خراج کی کسی صورت کا ثبوت مل جائے تو پھر اسی صورت کا حکم لگے گا۔

سندھ کے علاوہ ہندوستان کی بقیہ تمام آراضی کے بارے میں اتنا تو معلوم ہے کہ اولین فاتحین نے ان کو سابق مالکین ہندو کی ملکیت میں برقرار رکھ کر ان پر خراج عائد کیا تھا مگر اس کی وضاحت نہیں ملتی کہ ان پر کس قسم کا خراج مقرر کیا تھا۔

البتہ نزہۃ الخواطر اور آئینۂ حقیقت نما وغیرہ میں علاء الدین خلجی کے عہد کی اصلاحات و تبدیلیوں کے ذیل میں دو اہم تبدیلیوں کا ذکر ملتا ہے۔

(۱) ایک یہ کہ پہلے سے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا علاء الدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کیا۔

(۲) اسی طرح ایک یہ بھی تغیر ہوا کہ مالکان آراضی پر جو خراج نقد مقرر تھا اس کے بجائے خراج مقاسمہ کا قانون جاری کیا۔

خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا، فیروز تغلق کے عہد میں تنخواہوں کا طریقہ تو پھر نقد کے بجائے جاگیروں سے جاری کر دیا گیا مگر اس کی تصریح نہیں ملتی کہ اس نے خراج میں بھی کوئی تبدیلی کی یا نہیں؟ (۱)

اس سے کم از کم اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ علاء الدین خلجی سے قبل کی فتوحات میں جو خراج مقرر کیا گیا تھا وہ خراج نقد تھا جس کو اصطلاح میں خراج موظف کہا جاتا ہے خراج مقاسمہ نہ تھا، اس لیے اصول کے مطابق خراج موظف ہی ہندوستانی آراضی کا اصل وظیفہ ہونا چاہیے۔ علاء الدین خلجی نے جو اپنے عہد میں خراج کو بدل دیا تھا اس کا اس کو ہرگز اختیار نہیں تھا اور نہ شرعی طور پر اس کا یہ تصرف نافذ ہو سکتا تھا اس لیے شرعاً اس کا تصرف باطل ہوگا اور ہندوستانی اراضی کا خراج خراج موظف قرار پائے گا ــــــ خراج موظف سے مراد وہی تفصیلات ہیں جو حضرت عمرؓ نے

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/ ۲۰۸

اپنے عہد میں مختلف کاشت کی آراضی پر جاری فرمائی تھیں اور جن کا ذکر ہم شروع میں کر چکے ہیں، اس لیے ہندوستانی آراضی پر توظیف عمری کے لحاظ سے خراج عائد ہوگا۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی بھی تحقیق کا آخری نقطہ یہی ہے۔ بحث کے آخر میں وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں:

"اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف کا حکم ہے۔" (۱)

اور اسی کی طرف میرا بھی رجحان ہے۔ (واللہ اعلم)

بعض اکابر کا مسلک

البتہ اس تحقیق پر بعض اکابر کی تحقیقات وفتاویٰ سے اشکال کیا جاسکتا ہے، ہمارے کئی بزرگوں کے فتاویٰ ایسے ملتے ہیں جن میں ہندوستان کی زمینوں سے عشر وخراج دونوں ساقط کردیا ہے ——— ایک طرف حضرت گنگوہی رح کا مسلک، حضرت تھانوی رح کی آخری تحقیق اور حضرت جلال تھانیسری رح کا موقف اور مفتی رشید پاکستانی کا فتویٰ یہ ہے کہ ہندوستان کی آراضی پر عشر واجب ہے ——— تو دوسری طرف حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی، مفتی عزیز الرحمن صاحب مفتی اول دارالعلوم دیوبند (آخری قول کے مطابق) حضرت تھانوی رح کا ابتدائی مسلک یہ ہے کہ ہندوستان کی اراضی پر عشر وخراج کچھ واجب نہیں ہے، اس لیے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، اور دارالحرب کی زمینوں پر شامی کی صراحت کے مطابق عشر وخراج کچھ واجب نہیں ہوتا۔

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رح نے اپنی مشہور کتاب "مالابد منہ" میں عشر وخراج کے مسائل ان کے اپنے خیال کے مطابق محض اس لیے ذکر نہیں کیے کہ ہندوستان میں ان احکام کی ضرورت ہی نہیں ہے، کیوں کہ یہاں عشری وخراجی زمینیں نہیں ہیں۔ (۲)

حضرت تھانوی رح کا ایک فتویٰ امداد الفتاویٰ میں یہ منقول ہے:

الجواب:۔ فی رد المحتار عن شرح شیخ اسمعیل حیث قال ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دار الحرب فان ارضها لیست ارض خراج او عشر (۲/۵۰) وفی الدر المختار ارض العرب وما اسلم اهله طوعا او فتح عنوة وقسم بین جیشنا والبصرة عشریه اه (۳)

---

(۱) [illegible] (۲) مالابد منہ ص ۹۰ کتاب الزکاۃ (۳) [illegible] ۲/۳۹۳

اگر ہندوستان کو دارالاسلام مانا جائے تو ظاہر اً قسم ثالث میں داخل ہونے سے اس کی زمین مسلمانوں کے پاس ہے جب کہ کسی غیر مسلم سے حاصل ہوئی ہو عشری ہے اگر غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی ہے۔[۱]

ظاہر ہے کہ ہندوستان ۱۳۲۰ھ میں دارالاسلام نہ تھا بلکہ غیر دارالاسلام تھا اس لیے اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی ہے۔ حضرت نے غیر دارالاسلام کی وسیع المعنی تعبیر اختیار کی ہے جس میں دارالحرب کی جملہ انواع داخل ہوجاتی ہیں ـــــ یہ حضرت کی ابتدائی تحقیق تھی مگر حضرت کا آخری راجح فیصلہ جو امداد الفتاویٰ میں جا بجا ملتا ہے وہ وہی ہے جو گذشتہ صفحات میں حضرت کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے۔

حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب ابتدا میں حضرت گنگوہی اور حضرت تھانوی کی تحقیق کے مطابق ہی فتویٰ دیتے تھے کہ ہندوستان کی زمینوں پر عشر واجب ہے۔[۲] لیکن بعد میں انھوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کرلیا اور پھر فتویٰ دینے لگے کہ ہندوستان کی زمینوں پر عشر و خراج کچھ نہیں ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ایک مفصل فتویٰ نقل کر دیا جائے تاکہ ان کا پہلا مسلک رجوع کی داستان اور آخری موقف سب واضح ہوجائیں۔

الجواب: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ والانامہ پہونچا، پہلے ایک زمانہ تک یہی علم رہا کہ ہندوستان کی عشری زمینوں میں عشر واجب ہے اور حضرت رحمہ اللہ کی بعض تحریرات کے موافق یہ فیصلہ کیا اور بہت جگہ فتویٰ دیا کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کو عشری سمجھنا چاہیے اور عشر دینا چاہیے کیوں کہ اراضی عشریہ میں عشر یا نصف عشر کو نکالنا بحکم آیت وآتوا حقہ یوم حصادہ[۳] مثل زکوٰۃ کے فرض ہے، پھر کچھ زمانہ کے بعد "مالابدمنہ" حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی صاحب کی یہ تحقیق اور تصریح پیش نظر ہوئی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوٰۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں عشری نہیں ہیں، اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحب کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں عشری زمینیں نہیں ہیں اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا، کیوں کہ قاضی صاحب شاہ ولی اللہ صاحب (م ۱۱۷۶ھ) کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ وغیرہ حضرات کے ہمعصر ہیں اور سب حضرات باہم متفق ہیں، باہم کوئی خلاف نہیں ہے۔ ضرور ہے یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں پھر اس کے ساتھ عموماً یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوٰۃ کے نہیں کرتا، تعجب ہوتا تھا اور تردد بھی ہوتا تھا اور گویا حضرت قاضی صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا

---

(۱) امداد الفتاویٰ ۲/۶۱ (۲) فتاویٰ دارالعلوم جدید ۵/۱۸۷ (۳) سورۂ انعام۔ رکوع ۱۷

اہتمام چھوڑدیا، ضرور کوئی بات ہے جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہوگیا ہے، چند سال ہوتے ہیں کہ مولانا محمد انور شاہ صاحب یا کسی صاحب نے یہ فرمایا کہ شامی" باب الرکاز " میں یہ روایت ہے کہ دار الحرب کی زمینوں میں عشر واجب نہیں ہے وہاں آراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی، اس روایت کو دیکھا اور اس کو دیکھ کر حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی تحریر کی وجہ معلوم ہوئی کہ یہی وجہ ہے کہ وہ حضرت ہندوستان کی زمینوں کو عشری نہیں سمجھتے، کیوں کہ ہندوستان کو وہ حضرات دار الحرب سمجھتے تھے۔

اور عبارت مالابد منہ کی یہ ہے:

"ہمچنیں احکام عشر زمین عشریہ کہ دریں دیار نیست ومسائل عاشر کہ بطرق وشوارع باشد کہ مذکور نہ کردہ شد۔"[1]

اس کے بعد ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ وجوب عشر کا حکم فرماتے تھے اور تحریراً وتقریراً اس کو ظاہر فرمایا ہے، غالباً جناب کو بھی یاد ہوگا یا معمول حضرت کا معلوم ہوگا اور اس میں شک نہیں کہ نصوص آیات واحادیث کا مقتضیٰ بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ امام صاحب "جمیع ما اخرجت الارض" میں وجوب عشر کا حکم فرماتے ہیں اور جیسا کہ زکوٰۃ دار الحرب میں ساقط نہیں ہوتی بلکہ صاحب مال بطور خود ادا کرتا ہے اسی طرح عشر بھی ہر جگہ واجب ہونا چاہیے، ہاں چوں کہ عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا ضروری ہے، اور جب کہ یہ کہا جاوے کہ دار الحرب کی اراضی عشریہ نہیں ہیں تو پھر وجوب عشر کی کوئی وجہ نہیں ہوگی اور حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کا قول وفعل احتیاط پر مبنی کہا جائے۔ چنانچہ ہمارے مرشد مولانا شاہ رفیع الدین صاحب قدس سرہ (مہتمم دار العلوم دیوبند) بھی اپنے خاص لوگوں کو عشر نکالنے کا حکم فرمایا کرتے تھے اور اس بنا پر حضرت والد ماجد صاحب جو کچھ محاصل غلہ میں سے بقدر حصہ بندہ کو دیا کرتے تھے کہ وہ دس بیس دھڑی تقریباً ہوتا تھا تو بندہ گھر کہدیتا تھا کہ دس دھڑی میں سے ایک دھڑی اللہ واسطے دے دو۔[1]

فتاویٰ دار العلوم کے دلائل کا جائزہ

حضرت نے اس مفصل فتویٰ میں اپنا موقف پوری طرح واضح کردیا ہے کہ شرعی طور پر ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی اور جن اکابر کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ عشر نکالنے کو کہتے تھے اور خود بھی نکالتے تھے تو ان کے قول وفعل

---

[1] فتاوی دار العلوم ج ۶، ص ۱۷۴

کو احتیاط و تقویٰ پر محمول کیا ہے اور اپنے موقف پر قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی کتاب مالابد منہ اور فتاویٰ شامی کی عبارت اور عشر کے بارے میں اکابر کی بے التفاتیوں سے استدلال فرمایا ہے، حضرت کا استدلال کافی مضبوط ہے، مگر اس پر کئی اعتبار سے غور کیا جا سکتا ہے۔

ا۔ جہاں تک قاضی ثناء اللہ صاحب کی عبارت کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ حضرت نے صرف عشر کے بارے میں فرمایا ہے کہ ہندوستان کی اراضی عشری نہیں ہیں، کیا یہاں کی آراضی خراجی بھی نہیں ہیں؟ تو اس کی نفی بھی آپ نے نہیں فرمائی ہے ——— البتہ اس تاویل پر کلام کیا جا سکتا ہے کہ قاضی صاحب نے عشر ایک خاص اصطلاحی معنیٰ میں استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس سے ایک وسیع مفہوم یعنی مطلق وظیفۂ ارض مراد لیا ہے، اس لیے کہ اگر قاضی صاحب کا مقصود صرف عشر کی نفی کرنا ہوتا اور ہندوستانی اراضی کو خراجی تسلیم کرتے تو خراج کے احکام اپنی کتاب میں ضرور ذکر فرماتے۔

مگر اس شبہ کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ قاضی صاحب کی کتاب "مالابد منہ" صرف عبادات کے موضوع پر لکھی گئی ہے اس میں زندگی کے مسائل تحریر نہیں کیے گئے ہیں، بس نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، قربانی، عقیقہ اور کچھ کفر و ایمان کے بارے میں اس میں بحثیں موجود ہیں، عشر بھی چوں کہ زکوٰۃ ہی کی طرح کی ایک عبادت ہے اس لیے بھی زکوٰۃ کے ذیل میں آنا چاہیے تھا مگر چوں کہ ہندوستان کی زمینیں عموماً عشری نہیں ہیں اس لیے اس کے احکام ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی، اس کے برخلاف خراج خاص ٹیکس ہے جو موضوعی طور پر ایک قسم کی عقوبت ہے اس بنا پر عبادات کے ذیل میں خراج کے احکام داخل کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

یہ الگ مسئلہ ہے کہ خراج مسلمانوں پر عائد ہو جانے کی بنا پر عبادت بن جائے گا، یا اس وقت بھی محض وظیفۂ ارض ہی رہے گا، فقہی عبارات کی روشنی میں (جیسا کہ اس بارے میں کچھ ہم آگے بھی عرض کریں گے انشاء اللہ) ایسا لگتا ہے کہ خراج مسلمان پر عائد ہو جانے کے باوجود بھی حقیقی طور پر عبادت نہیں بنتا، البتہ چوں کہ اس کے مصارف امور خیر ہیں اس بنا پر فقہاء لکھتے ہیں کہ اگرچہ اسلامی حکومت نہ ہو مگر خراج مسلمانوں کو اپنے طور پر نکالنا چاہیے اور اس رقم سے ان امور خیر میں حصہ لینا چاہیے جن سے مسلمانوں کا علمی، دینی، ملی یا اقتصادی فائدہ ہو، لیکن یہ نکالنے کی تاکید محض آل اور انجام پر نگاہ کرتے ہوئے ہے اصالۃً یہ حکم نہیں ہے اسی لیے فقہاء نے یہ رخصت دی ہے کہ اگر صاحب خراج خود مصرف ہو یعنی دینی یا ملی یا قومی مفادات میں مشغول ہو

تو خود بھی اس رقم سے استفادہ کر سکتا ہے یعنی خراج نکالنے کی اسے کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج اپنی اصل کے لحاظ سے کبھی عبادت نہیں بنتا۔ اس لیے قاضی صاحب نے اگر اپنی کتاب میں خراج کے احکام ہندوستان کے خراجی ہونے با وجود نہیں کیے تو ان کی کتاب کے موضوع کے لحاظ سے ان پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

۲ —— یہیں سے عشر کے بارے میں اکابر کی بے التفاتیوں کا راز بھی واشگاف ہوتا ہے جن کو حضرت مفتی عزیز الرحمن نے بطور تائید پیش کیا ہے کہ ان حضرات کی بے توجہی اس کی دلیل تھی کہ ان کے نزدیک ہندوستان کی آراضی عشری نہیں تھیں، اس لیے عشر نکالنے کی کوئی حاجت نہ تھی۔ رہا خراج نکالنے کا معاملہ تو اس بارے میں حضرت مفتی صاحب نے سکوت کیا ہے مگر ایسا معلوم پڑتا ہے کہ وہ حضرات خراج بھی نہیں نکالا کرتے تھے ورنہ حضرت مفتی صاحب ضرور اس کا تذکرہ کرتے ———— خراج نہ نکالنے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چوں کہ وہ حضرات امت اور دین کے کاموں میں مصروف تھے اس لیے وہ بجا طور پر خراج کے مصارف تھے، اس بنا پر ممکن ہے کہ وہ حضرات اپنے کو مصرف خراج سمجھ کر اس رقم کو خود ہی استعمال کر لیتے ہوں۔

اور اس کا بھی امکان ہے جو حضرت مفتی صاحب کا خیال ہے کہ ہندوستان کو دار الحرب سمجھتے ہوں اس لیے یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی اس بنا پر اکابر عشر و خراج کسی کے لیے کوئی اہتمام نہیں کرتے تھے ہوں۔

۳ —— شامی کی عبارت سے حضرت کا استدلال درست ہے، بلا شبہ علامہ شامی نے دار الحرب کی زمینوں کو غیر عشری و غیر خراجی قرار دیا ہے اور اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ وہ دار الحرب ایسا ہو جو اصلی ہو یعنی شروع سے اب تک دار الحرب ہو، کبھی اسلامی حکومت وہاں نہ آئی ہو۔ علامہ شامی نے مطلق دار الحرب لکھا ہے خواہ وہ دار الحرب اصل سے ہو یا ایک زمانے میں دار الاسلام تھا اور بعد میں دار الحرب بن گیا ہو، اس لیے شامی کی عبارت کا صاف مطلب یہی ہے کہ ہر قسم کے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

ہمارے اکابر میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی رشید صاحب پاکستانی دونوں بزرگوں نے حضرت مفتی عزیز الرحمان صاحب کے استدلال پر تنقید کی ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ شامی کی باب الرکاز والی عبارت میں دار الحرب سے مراد مطلق دار الحرب نہیں ہے بلکہ صرف وہ ہے جو ابتدا سے آج تک دار الحرب ہو، دار الحرب میں چوں کہ کسی مسلمان کے زمین خریدنے یا کسی زمین کا مالک ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے اس لیے عشر کا سوال بھی

نہیں پیدا ہوتا ہے کا فر تو وہ احکام عشر کے مخاطب نہیں بن سکتے ہیں۔

اس کی تائید کے لیے انھوں نے شمس الائمہ سرخسی کی کتاب شرح سیر کبیر کی عبارت پیش کی ہے اور اس پر غور کرنے کی دعوت دی ہے۔ عبارت یہ ہے:

"لان العشر والخراج انما يجب في ارض المسلمين وهذه اراضي أهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية" (۱)

اس لیے کہ عشر و خراج صرف مسلمانوں کی زمین میں واجب ہوتے ہیں اور یہ اہل حرب کی زمینیں ہیں جو نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔

میں نے اس عبارت پر بہت غور کیا مگر میرے ذہن نے اس نقطۂ نظر کو قبول نہیں کیا جو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قبول کرانا چاہتے ہیں، اس عبارت میں مسلمین کے مقابلے میں اہل الحرب لایا گیا ہے جس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اہل حرب سے مراد ایسا مقام ہے جہاں مسلمان نہ ہوں، ورنہ مسلمین سے مقابلہ بے معنی ہو جاتے گا، جب کہ ہندوستان کا معاملہ ایسا نہیں ہے، یہاں صدیوں تک مسلمانوں کی حکومت رہی ہے اور آج بھی کروڑوں مسلمان یہاں رہ رہے ہیں اس لیے یہ اصلی دارالحرب نہیں ہے اور یہ شامی کی عبارت منطبق نہیں ہے، مگر یہی مفہوم کوئی یقینی نہیں ہے۔(۲)

بلکہ زیادہ واضح طور پر تو یہ مفہوم ذہن میں آتا ہے کہ یہاں اہل حرب اور مسلمین کا تقابل، دراصل دارالحرب اور دارالاسلام کے معنیٰ میں ہے اور عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عشر و خراج دارالاسلام میں واجب ہوتے ہیں، دارالحرب میں نہیں۔ اتنا واضح مطلب چھوڑ کر کوئی پیچیدہ مفہوم مراد لینے کی کیا ضرورت ہے؟ اولین اکابرین میں سے کسی نے شامی کی عبارت کا وہ مفہوم نہیں سمجھا جو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے سمجھانا چاہا ہے ـــــــ خود حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب مفتی اول دارالعلوم دیوبند اس درجہ کے فقیہ تھے کہ ان کے فہم پر ہم کو اعتماد کرنا چاہیے، انھوں نے نہ معلوم کتنی بار اس عبارت کو اس کے سیاق وسباق کے ساتھ دیکھا اور پڑھا ہوگا، مگر ان کے ذہن میں دارالحرب کا وہ خاص مفہوم نہ آسکا جو حضرت مفتی شفیع صاحب کے ذہن میں آیا ـــــــ ان کے علاوہ علامہ کشمیری کے ذہن میں بھی دارالحرب کا کوئی مقید مفہوم نہ آیا بلکہ انھوں نے بھی وہ عام مفہوم سمجھا جو حضرت مفتی صاحب سمجھ رہے تھے۔

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۲۰۳

(۲) جواہر الفقہ ۲/۲۶۲ و ۲۶۳

خود حضرت تھانوی رح جو اپنے وقت کے مجدد الفقہ تھے انھوں نے بھی اس عبارت کا یہی مطلب سمجھا حضرت تھانوی رح کا ایک فتویٰ سابق میں نقل کیا جا چکا ہے۔ (۱)

ایک دوسرے فتویٰ میں لکھتے ہیں:

" البتہ در مختار کی باب الرکاز والی عبارت مشیر ہے عدم وجوب عشر و خراج کو مگر یہ موقوف ہے دار الحرب ہونے پر اور اس میں گنجائش کلام ہے۔" (۲)

اسی طرح کی ایک عبارت امداد الفتاویٰ ۲/۶۰ پر بھی ہے۔

ان عبارات سے صاف جھلکتا ہے کہ عبارت کا مفہوم حضرت کے ذہن میں وہی ہے جو اس کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے اور جو دوسرے اکابر نے سمجھا ہے، البتہ ہندوستان کو دار الحرب مانا جائے یا نہیں اس میں حضرت کو خود تردد ہے۔

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی جنھوں نے ہندوستان سے عشر کی نفی کی ہے ممکن ہے کہ شامی کی اسی عبارت کی بنا پر کی ہو جیسا کہ حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کا خیال ہے تو گویا ان کے ذہن میں بھی شامی کی اسی عبارت کا مفہوم وہی ہے جو مفتی صاحب نے سمجھا ہے۔

ان اسباب کے پیش نظر شامی کی اس عبارت سے حضرت مفتی اول دار العلوم دیوبند کے استدلال کو ہم درست سمجھتے ہیں کہ ہندوستان اگر دار الحرب ہے تو اس کی اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی جیسا کہ اس دور کے بہت سے اکابر کا فتویٰ تھا۔

پس چہ باید کرد مگر حضرت مفتی صاحب کا فتویٰ زمانہ کے بدلنے سے بدل چکا ہے۔ حضرت شاہ عبد العزیز دہلوی رح کے عہد سے ۱۹۴۷ء تک کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس دوران ہندوستان دار الحرب رہا اور اس دوران جن اکابر نے بھی اس کے دار الحرب ہونے یا اس کے اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا فتویٰ دیا بالکل بجا دیا، شرعی طور پر اس وقت یہی حکم تھا اس لیے کہ اس دوران ہندوستان پر قانونی و عملی دونوں طور پر انگریزوں کا تسلط اور غلبہ ہو گیا اور برطانیہ کی نوآبادیات میں شامل ہو گیا تو یہ بلا شبہ دار الحرب بن گیا لیکن ۱۹۴۷ء کے بعد

---

(۱) امداد الفتاویٰ ۲/۶۱۔ ۱۳۴۳ھ (۲) امداد الفتاویٰ ۲/۱، ۱۳۴۰ھ

جب ہندوستان انگریزوں کے پنجے سے آزاد ہوا اور یہاں ایک جمہوری انداز کی حکومت قائم ہوئی جس میں تمام قوموں برابر طور پر حقوق حکومت وشہریت دیے گئے اور قانونی طور پر مسلمانوں کو ہندوستان کا سب سے بڑا عہدۂ صدارت جمہوریہ پیش کیا گیا اور مسلمان صدر جمہوریہ یہاں رہا اور آج بھی مرکزی وزارتوں میں مسلمانوں کو حصہ دیا جاتا ہے مختلف ریاستوں کے مسلمان گورنر اور وزرائے اعلیٰ ہوتے ہیں اس لیے قانونی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ یہاں خالص ہندوؤں کی حکومت ہے اور مسلمان یہاں کی حکومت میں شامل نہیں ہیں، قانونی طور پر تو مسلمان ہندوستان کا وزیر اعظم بھی بن سکتا ہے، فسادات کا مسئلہ کوئی قانونی مسئلہ نہیں ہے وہ لاقانونیت کی پیداوار ہے اس لیے لاقانونیت سے پیدا ہونے والے حالات کی بنا پر ہندوستان کی قانونی پوزیشن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، جب قانون کی زبان میں گفتگو ہوگی تو ہندوستان کو دارالحرب کہنا مشکل ہو جائے گا۔

اس لیے آج کے دور میں ہندوستان کا دارالحرب ہونا قطعی نہیں، اس بنا پر عشر و خراج کے احکام محض شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں کیے جا سکتے ہیں۔ ہماری تحقیق کے مطابق یوں کہ ہندوستان کا بیشتر حصہ خراجی ہے اس لیے احتیاطاً مسلمانوں پر خراج عائد رہے گا اور مسلمانوں کو اپنے طور پر خراج نکالنا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۲) مجہول الحال آراضی کا حکم

جن آراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو وہ اگر مسلمانوں کے قبضے میں نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہیں اور درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت یا علم نہ ہو تو ان کو استصحاب حال کی دلیل کی بنا پر عشری ہی قرار دیا جائے گا جیسا کہ گذشتہ صفحات میں اکابر کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے۔

اور یوں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کا مزاج یہ ہے کہ جس زمین کے بارے میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور عشری و خراجی دونوں طرح کے امکانات سامنے آجاتے ہیں تو اگر وہ زمین مسلمان کی ملکیت میں ہوتی ہے تو اس کو عشری ہی قرار دیتے ہیں ــــــ مثلاً امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا وہ مسلک پیچھے ہم نقل کر چکے ہیں کہ اگر کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے کوئی غیر آباد زمین آباد کی تو امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا، اگر آس پاس کی زمینیں عشری ہیں تو اس زمین کو بھی عشری قرار دیا جائے گا، اور اگر خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی قرار دیا جائے گا اور اگر عشری و خراجی دونوں قسم کی زمینیں ہوں تو عشری کا حکم لگایا جائے گا۔ علامہ شامیؒ کے نزدیک امام ابو یوسف رحمہ کے قول پر فتویٰ ہے۔ (رد المحتار ۲۶۶/۳)

یہاں کی صورت حال یہی ہے کہ جب نوآباد زمین کے آس پاس عشری وخراجی دونوں قسم کی زمینیں ہیں تو عشری وخراجی دونوں ہونے کا شبہ پیدا ہوگیا، ایسے موقع پر مسلمان کے شایان شان اس کو عشری قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔ اس جزئیے سے فقہاء کے مزاج کا اندازہ ہوتا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے ایسی زمین جس کے بارے میں عشری وخراجی ہونا متعین نہ ہو اس کو عشری کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ سرکاری محصول سے عشر وخراج ساقط نہیں ہوتے

سرکار کو دی جانے والی مال گذاری عشر تو بہرحال نہیں، اس پر تمام علماء کا تقریباً اتفاق ہے، اس لیے کہ نہ حکومت عشر کہہ کر لیتی ہے اور نہ کوئی اس نیت سے دیتا ہے۔ اس کے علاوہ عشر عبادت ہے جس طرح انکم ٹیکس دینے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی اسی طرح عشر بھی ساقط نہ ہوگا، البتہ اگر حکومتِ اسلامیہ ہو اور عشر کہہ کر لیتی ہو اور مصارف عشر پر اس کو خرچ کرتی ہو تو عشر ادا ہو جائے گا۔ (۱)

لیکن اگر خراجی زمین سے سرکار مال گذاری لیتی ہے تو اس کو خراج قرار دیا جائے گا یا نہیں اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ مفتی عزیز الرحمن صاحب مفتیٔ اول دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ یہ ہے کہ خراج ساقط ہو جائے گا اور حکومت کے لیے ہوئے محصول ہی کو خراج قرار دیا جائے گا جیسا کہ ان کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔

الجواب: عشری زمین سے محصول لینا مسقطِ عشر ہے۔ ھذا ھو الاحتیاط، ہاں اگر زمین عشری ہی نہ ہو بلکہ خراجی ہو تو محصول دے دینا کافی ہے۔ یعنی عشر اس میں واجب نہیں ہے۔ (۲)

ان کے علاوہ اکثر علماء کرام کا خیال یہ ہے کہ خراج اگر حکومت اسلامیہ وصول کرتی ہو تو چوں کہ وہ عموماً امور خیر میں خرچ کرتی ہے اس لیے خراج ادا ہو جائے گا لیکن حکومتِ غیر مسلم (مثلاً ہندوستان کی حکومت) اگر زمین کی مالگذاری / محصول لیتی ہے تو اس کو خراج نہیں کہا جائے گا بلکہ مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ ذاتی طور پر خراج ادا کریں، اور امور خیر میں خرچ کریں، محقق ہمایونی نے اپنی کتاب سراج الہندی خراج السندھ میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور اس سلسلہ میں پیش آنے والے شبہات کے تشفی بخش جوابات دیتے ہیں۔ اس کے بعد فیصلہ کن انداز میں لکھا ہے:

---

(۱) شامی ۲/۳۲، امداد الفتاوی ۲/۶۱، فتاویٰ دارالعلوم ۶/۱۸۲، جواہر الفقہ ۱/۲۵۷، احسن الفتاوی ۴/۳۳۴ (۲) فتاویٰ دارالعلوم ۶/۱۵۲

"پس بداں کہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید ادا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہست صرف نماید تا عند اللہ از عہدہ آں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد، اما آنچہ حکام نصاری می گیرند پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد۔"

لان الکافرین لیس لھم ولایۃ اخذ الخراج من المسلمین وایضا لیسوا بمصارف الخراج کمافی جامع الفصولین۔ (۱)

ہمایونی کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر حکومت غیر اسلامیہ خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو بھی خراج ادا نہیں ہوتا جبکہ ہندوستان میں خراج کے نام سے وصول بھی نہیں کرتے ہیں اس لیے اس کو خراج کہنا بدرجہ اولیٰ مشکل ہے۔ امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی کے ایک فتویٰ کے الفاظ یہ ہیں:

"عشر و خراج از حقوق شرعیہ است پس چناں کہ انکم ٹیکس مسقط زکوٰۃ نیست ہم چنیں محصول سرکاری مسقط ایں حقوق نباشد۔" (۲)

۴۔ خراج کی شرعی حیثیت

گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ آچکا ہے کہ ہندوستان کا اکثر علاقہ خراجی ہے اور چند مقامات کو چھوڑ کر اکثر زمینوں پر خراج موظف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کردہ شرح سے ادا کیا جائے گا۔

عشر کی ادائیگی بلاشبہ عبادت ہے مگر خراج اپنی اصل کے لحاظ سے عبادت نہیں ہے لیکن چوں کہ اس کے مصارف امور خیر ہیں اس لیے فقہاء لکھتے ہیں کہ مسلمانوں پر خراج اپنے تئیں نکالنا واجب ہے، گویا مسلمان پر عائد ہونے کے بعد خراج ثانوی درجہ میں عبادت بن جائے گا اور اس کی نیت کے مطابق اس کو ثواب ملے گا، البتہ اگر صاحب خراج خود مصارف میں سے کوئی مصرف ہے مثلاً عالم دین ہے تو وہ خراج اپنے مصرف میں لاسکتا ہے، اس کو خراج الگ سے نکالنے کی ضرورت نہیں ہے۔

امداد الفتاویٰ کے ایک سوال و جواب سے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے

سوال:۔ آج کل خراج ادا کرنا واجب ہے یا نہیں، اگر ادا کیا جائے تو اس کا مصرف و مقدار کیا ہے؟

---

(۱) احسن الفتاویٰ ۴/۳۳۸ (۲) امداد الفتاویٰ ۲/۵۷

الجواب:- فی الدر المختار یجوز ترک الخراج للمالک لا العشر وفی رد المحتار وترک السلطان او نائبه الخراج لرب الارض او وهبه ولو بشفاعة جاز عند الثانی وحل له لو مصرفا والا تصدق به، به یفتی وما فی الحاوی من ترجیح حله لغیر المصرف خلاف المشهور- (۱)

وفی الدر المختار ومثا لثها خراج الی قوله وثالثها حواه مقاتلون وفی رد المحتار الذی فی الهدایه وعامة الکتب المعتبرة انه یصرف فی مصالحنا کالثغور وبناء القناطر والجسور وکفایة العلماء والقضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراریهم- (۲)

اس عبارت سے یہ امور مستفاد ہوتے ہیں:

۱۔ اگر یہ شخص خراج کا مصرف ہو تو اپنے صرف میں خراج لا سکتا ہے۔

۲۔ اگر مصرف نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

۳۔ مصارف خراج میں سے علما بھی ہیں۔ (۲)

امداد الفتاویٰ[۳] میں حضرت تھانوی نے خراج کو حق شرعی قرار دیا ہے۔

۵۔ اخراجات کی منہائی کا مسئلہ

آج جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا، وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں نہ کمی کی جا سکتی ہے اور نہ اصل پیداوار سے ان اخراجات کو منہا کر کے عشر ادا کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

فقہا، کی عبارتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے وہ صرف سینچائی میں آنے والے اخراجات کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کی بنا پر عشر کو نصف عشر میں تبدیل کر دیتے ہیں مگر اس کے سوا دوسرے اخراجات جن کا تعلق پانی کے بجائے بذات خود کھیت سے ہے ان کا لحاظ نہیں کرتے، ان کی بنا پر نہ وہ وظیفہ عشر میں کوئی تبدیلی کرتے ہیں اور نہ اخراجات کو منہا کرنے کی اجازت دیتے ہیں جیسا کہ شامی کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔

وتجب فی سقی سماء وسیح بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول الخ یجب العشر ویجب نصفه فی سقی غرب ودالیة لکثرة المؤنة الخ بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر

---

(۱) ۹۱/۲ (۲) ۹۲-۹۳/۲ (۳) ۶۰/۲

لتصریحهم بالعشر فی کل الخارج ۔ (۱)

مزارعت کی صورت میں عشر و خراج کس پر ہے

جن آراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر و خراج کس پر واجب ہے اس کی تعیین کے لیے ہمیں مزارعت کی مختلف صورتوں کو سامنے رکھنا ہوگا۔ فقہاء نے مجموعی طور پر مزارعت کی سات صورتیں لکھی ہیں:

(۱) ارض و بذر ایک کے ہوں اور بقر و عمل دوسرے کے۔
(۲) ارض ایک کی باقی سب دوسرے کا۔
(۳) عمل ایک کا باقی سب دوسرے کا۔
(۴) ارض و بقر ایک کے بذر و عمل دوسرے کے۔
(۵) بقر و بذر ایک کے ارض و عمل دوسرے کے۔
(۶) بقر ایک کے باقی سب دوسرے کا۔
(۷) بذر ایک کا باقی سب دوسرے کا۔

ان سات صورتوں میں سے پہلی تین صورتیں مزارعت صحیحہ کی ہیں اور آخری مزارعہ فاسدہ کی۔

اس وضاحت کے بعد عشر و خراج کے احکام اس طرح عائد ہوں گے خراج موظف تو ہر صورت میں زمیندار پر ہوگا، خواہ مزارعہ فاسدہ ہو یا مزارعہ صحیحہ، جیسا کہ شامی کی اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

ثم اعلم ان هذا کله فی العشر اما الخراج فعلی رب الارض اجماعاً۔ (۲)

یہاں خراج سے مراد علماء کے بیان کے مطابق خراج مؤظف ہے اس لیے کہ فقہی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ اور عشر دونوں کے احکام ماخذ میں ایک ہی جیسے ہیں۔ (۳)

اور عشر و خراج مقاسمہ میں یہ تفصیل ہے کہ مزارعت صحیحہ میں مفتی بہ قول کے مطابق زمین دار اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصے کا عشر و خراج نکالیں گے۔ (۴)

---

(۱) رد المحتار ۱۹۵/۵ (۲) رد المحتار ۷۶/۲ (۳) رد المحتار ۲۵۹/۳

(۴) رد المحتار ۷۶/۲

اور مزارعت فاسدہ میں اگر بیج زمیندار کی طرف سے ہے تو عشر وخراج مقاسمہ دونوں زمیندار پر واجب ہیں اور اگر بیج بٹائی دار کی طرف سے ہے تو یہ اجارۃ الارض کے حکم میں ہے یعنی اگر زمیندار اجرت بہت زیادہ لیتا ہے اور مستاجر کے پاس بہت کم بچتا ہے تو عشر اور خراج مقاسمہ زمیندار پر ہے اور اگر اجرت کم لیتا ہے، مستاجر کو بچت زیادہ ہوتی ہے تو عشر اور خراج مقاسمہ مستاجر پر ہے، ہمارے زمانے میں عموماً اجرت کم لی جاتی ہے مستاجر کی آمدنی زیادہ ہوتی ہے اس لیے عشر وخراج مقاسمہ مستاجر پر ہوگا۔ (۱)

انہی تفصیلات کے ساتھ ہمارے اکابر نے بھی فتویٰ دیا ہے، ہمارے اکابر کی کتب فتاویٰ میں اس قسم کے متعدد فتاویٰ موجود ہیں۔

اگر زمیندار اور بٹائی دار میں ایک غیر مسلم ہو تو غیر مسلم پر عشر واجب نہ ہوگا اور موجودہ ہندوستان میں خراج بھی واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ خراج غیر مسلموں سے حکومت اسلامیہ وصول کرتی ہے اور وہ ہندوستان میں مفقود ہے اور جو مسلمان ہے اس پر عشر واجب ہے تو وہ اپنے حصے کا عشر ادا کرے، غیر مسلم پر کچھ واجب نہیں ہے۔

(محور پنجم)

۱۔ عشر کے لیے کوئی نصاب نہیں

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے بشرطیکہ وہ ایک صاع (۳٫۵۳۸ کلوگرام) سے زیادہ ہو، اس کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے اس لیے کہ قرآن کے الفاظ عام ہیں۔

مما اخرجنا لکم من الارض۔

وآتوا حقہ یوم حصادہ۔

صاحبین رح کے نزدیک اشیاء کے لحاظ سے مختلف نصاب ہیں، مگر فقہاء نے امام ابوحنیفہ رح کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور یہی ہمارے علمائے دیوبند کا پسندیدہ مسلک بھی۔ شامی کی عبارت ہے:

---

(۱) ردالمحتار ۲/۵۰

قال فی شرح التنویر ویجب العشر فی عسل وان قل (الیٰ ان قال) بلاشرط نصاب وبقاء وحولان حول وفی رد المحتار (وقوله بلاشرط نصاب وبقاء) فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعا وقیل نصفه۔ (١)

٢۔۔۔ عشر کس قسم کی پیداوار پر واجب ہے

عشر ہر ایسی پیداوار میں واجب ہے جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو، خودرو گھاس یا بیکار قسم کے درخت اگر باغ یا ملکیت میں ہو جائیں تو ان پر عشر نہیں، گھاس اور بانس اور جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ اگر آمدنی کی غرض سے لگائے گئے ہوں تو ان میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں مثلاً صرف اپنے جانوروں کو کھلانے کے لیے گھاس یا چارہ اگایا گیا ہو اس سے کوئی آمدنی مقصود نہ ہو تو عشر واجب نہیں ہے، یہی حکم پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھارا وغیرہ کا بھی ہوگا۔

یجب العشر فی سقی سماء ای مطر وسیح کنہر بلاشرط نصاب الی قولہ الا فیما لایقصد بہ استغلال الارض نحو حطب وقصب فارسی وحشیش وتبن وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبذر بطیخ وقثاء وادویۃ کحلبۃ حتی لو اشغل ارضہ بہا یجب العشر۔ (٢)

اذا اتخذ ارضہ مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش وساق الیہ الماء ومنع منہ الناس یجب فیہ العشر۔ (٣)

٣۔۔۔ مچھلی کی کاشت پر عشر نہیں

قواعد فقہیہ اور عشر کی تفصیلات پر نگاہ ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مچھلی کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے، اس طرح دیگر اموال وعروض کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لیے کہ عشر وخراج کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ زمین کی پیداوار سے ہے جیسا کہ قرآن کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے۔

---

(١) رد المحتار ٢/٤٦ (٢) شامی ٢/٤٨ (٣) هدایہ ١/٢٠١، الجوهره ١/١٤٨، بحوالہ فتاویٰ دارالعلوم ٦/١٨٦

(۱) انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ الآیۃ

(۲) وآتوا حقہ یوم حصادہ۔ الآیۃ۔

جب کہ مچھلی کی کاشت کا زمین سے کوئی تعلق نہیں ـــــــ اسی بنا پر فقہاء نے پانی، پیٹرول یا تیل کے چشموں میں عشر کو واجب نہیں کہا ہے، ان چشموں کے آس پاس جو قابل زراعت یا آباد زمینیں ہیں ان میں عشر و خراج واجب ہوں گے، مگر خود ان چشموں کی پیداوار پر عشر نہیں ہے اس لیے کہ یہ زمینی پیداوار نہیں ہیں۔

ولا فی عین قیر ار زفت و نفط دهن یعلو الماء مطلقا ای فی ارض عشر او خراج ولكن فی حریمها الصالح للزراعة من ارض الخراج خراج لانها لتعلق الخراج بالتمكن من الزراعة واما العشر فیجب فی حریمها العشری ان زرعه والالا لتعلقه بالخارج ۔ (درمختار)

(قوله ولا فی عین قیر) لانه لیس من انزال الارض انما هو عین فوارة كعين الماء فلا عشر فیها ولا خراج ۔ (۱)

اس سلسلے میں ہمیں حضرت عمر بن عبدالعزیز کے اس مکتوب سے بھی روشنی ملتی ہے جو انھوں نے اپنے ایک گورنر کے پاس لکھا تھا۔

ان لا یاخذ من السمك شيئا حتى يبلغ ماتتى درهم فاذا بلغ ماتتى درهم يخذ منه الزكاة ۔ (۲)

"مچھلی کی پیداوار سے کچھ اس وقت تک نہ لیا جائے جب تک کہ وہ نصاب زکوٰۃ تک نہ پہونچ جائے۔ پس جب نصاب تک پہونچ جائے تو اس میں سے زکوٰۃ وصول کرو۔

معلوم ہوا کہ مچھلی کی کاشت میں زکوٰۃ واجب ہے نہ کہ عشر۔

۴ـــ شہتوت کے باغات کا حکم

فقہاء کی عبارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ریشم میں عشر واجب نہیں ہے جیسا کہ شامی کی اس عبارت سے کچھ

---

(۱) رد المحتار ۲/۵۸ (۲) کتاب الاموال لابی عبید ۳۴۸

میں آتا ہے:

يجب العشر في عسل وان قل (در مختار) وصرح بالعسل اشارة الى خلاف مالك والشافعي حيث قالا ليس فيه شيئ لانه متولد من حيوان ناشبه الابريسم ودليلنا مبسوط في الفتح ۔ (۱)

اور ہدایہ میں ہے:

وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعي لا يجب لانه متولد من الحيوان ناشبه الابريسم ولنا قوله عليه الصلاة والسلام في العسل العشر ولان النحل يتناول الانوار والثمار وفيها العشر فكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها۔ (۲)

لیکن یہ شکل کہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی مگر ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے ایسی صورت میں چوں کہ ان آمدنیوں کا تعلق براہ راست زمین سے ہوگیا اور زمین کا ایک حصہ باقاعدہ طور پر اس کے لیے مشغول کر دیا گیا تو اس صورت میں ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہونا چاہیے اس کی دو دلیلیں سمجھ میں آتی ہیں۔

۱۔ اس لیے کہ اس صورت میں معاملہ صرف ریشم یا اس کے کیڑے کا نہیں رہا بلکہ زمین کے اس حصے کا بھی ہے جس میں توت کے درخت لگائے گئے ہیں اور اسی مقصد کے لیے لگائے گئے ہیں اس لیے مما اخرجنا لكم من الارض کا یہ مصداق بن سکتا ہے اور عشر ان کی پیداوار پر واجب ہوگی۔

۲۔ دوسرے جب اس طور پر ہم غور کرتے ہیں کہ ایک طرف فقہاء نے شہد میں عشر کو واجب قرار دیا ہے، دوسری طرف سائمہ جانوروں کے دودھ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب کہ دودھ اور شہد دونوں جانوروں ہی سے پیدا ہوتے ہیں اس فرق کی یہ وجہ بتائی جاتی ہے کہ دودھ میں زکوٰۃ اس لیے واجب نہیں کہ اس کی اصل یعنی حیوانات سائمہ میں زکوٰۃ واجب ہے اور شہد میں عشر اس لیے واجب ہے کہ اس کی اصل یعنی مکھیوں میں عشر یا زکوٰۃ واجب نہیں ہے، گویا فرق کی بنیاد یہ ہے کہ جس کی اصل میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اس کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب

---

(۱) ردالمحتار ۲/۵۳ (۲) هدایه على فتح القدير ۲/۱۹۲

ہوگی اور جس کی اصل میں زکوٰۃ واجب ہوگی اس کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، مثلاً زمین میں زکوٰۃ نہیں ہے تو اس کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

اس کی روشنی میں ریشم کے کیڑوں کو سمجھا جاسکتا ہے کہ کیڑوں میں عشر یا زکوٰۃ واجب نہیں ہے تو اس کی پیداوار میں شہد کی طرح عشر واجب ہونا چاہیے۔ زکوٰۃ اس لیے نہیں کہ جس طرح شہد کی مکھی مختلف درختوں سے مواد چوس کر شہد نکالتی ہے اسی کی طرح ریشم کے کیڑے توت کے درختوں سے مواد لے کر ریشم تیار کرتے ہیں، اس طرح دونوں کا تعلق درختوں ہی سے ہے اس لیے شہد کی طرح ریشم کی کاشت پر بھی عشر واجب ہونا چاہیے۔

۵ــــ ثمر دار اور بے ثمر باغات کا مسئلہ

ایسے باغات جن کے درختوں سے پھل مقصود ہوتے ہیں ان میں تو بلاشبہ عشر واجب ہے، اسی طرح وہ باغات جن سے پھل تو مقصود نہ ہو مگر اس کے درخت عمارت، فرنیچر وغیرہ میں کام آتے ہوں، قاعدہ کے مطابق ان میں بھی عشر واجب ہونا چاہیے، اس لیے کہ ما سقته السماء اور مما اخرجنا لكم من الارض کے عموم میں وہ بھی داخل ہیں ـــــــ البتہ وہ باغات جن کے درخت محض جلانے کے کام آتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

قال ابو حنيفة فی قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقی سيحًا او سقته السماء الا القصب والحطب والحشيش۔ (۱)

فتاویٰ دارالعلوم میں اس قسم کا ایک فتویٰ ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"باغ کے ثمر میں عشر واجب ہے، سوختہ میں نہیں۔" (۲)

البتہ اگر باغ اسی مقصد کے لیے لگایا گیا ہو کہ اس سے جلانے کے کام آنے والی لکڑیوں کو فروخت کرنا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

نحو حطب و قصب فارسی .... حتی لو اشغل ارضه بها يجب العشر۔ (۳)

---

(۱) ہدایہ ۱/۱۸۳ (۲) فتاویٰ دارالعلوم ۶/۱۹۳

(۳) شامی ۲/۶۸

۶۔ سبزیوں میں عشر واجب ہے

سبزیاں جو زیادہ دیر تک نہیں ٹھہرتیں، اگر ان کا مقصود تجارت ہے تو ان کو مال تجارت قرار دے کر زکوٰۃ واجب ہوگی، عشر واجب نہ ہوگا، اور اگر مقصود تجارت نہیں ہے بلکہ محض اپنے استعمال کے لیے ان کو اگایا گیا ہو تو اس صورت میں بھی مفتی بہ قول کے مطابق عشر واجب ہے حول قلیل ہو یا کثیر۔

يجب العشر في عسل وان قل .... بلا شرط نصاب و بقاء (درمختار) وفي الخضراوات التي لا تبقى وهذا قول الامام وهو الصحيح كما في التحفة ۔ (۱)

۷۔ اراضی وقف کی پیداوار پر عشر واجب ہے

اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے، اس لیے کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ وجوب عشر کے لیے ملکیت ارض شرط نہیں ہے۔

ويجب مع الدين وفي ارض صغير ومجنون .... ووقف (درمختار) افاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لانه يجب في الخارج لا في الارض فكان ملكه لها وعدمه سواء ۔ (۲) .

والله اعلم بالصواب

---

(۱) رد المحتار ۲/۶۸ وكذلك في الهداية ۱/۲۰۱

(۲) بدائع ۔ ردالمحتار ۲/۵۲

خلاصۂ جوابات

محور اول

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان کئی لحاظ سے فرق ہے، تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

محور چہارم

(۱) سندھ کا کچھ علاقہ عشری ہے اور ایک بڑا علاقہ خراجی، جس کا خراج خراج مقاسمہ (یعنی خمس) ہے پاکستان کی وہ زمینیں جو حکومت نے مسلمانوں کو دیں یا مسلمانوں کے پاس نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہیں عشری ہیں ــــ ہندوستان کا اکثر علاقہ خراجی ہے جس کا خراج خراجِ موظف ہے، سوائے گجرات پنجاب اور راجپوتانہ کے کہ ان علاقوں کا خراج خمس پیداوار ہے، مگر یہ کہ ہندوستان کی کسی زمین کے بارے میں یہ ثبوت مل جائے کہ یہ فتح اول سے آج تک مسلمانوں کے پاس چلی آرہی ہے تو وہ عشری ہوگی، ورنہ نہیں۔

(۲) جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے وہ عشری ہے۔

(۳) سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے۔

(۴) ہندوستانی زمینوں کا خراج خراج موظف ہے جو توظیف عمری کے مطابق نکالا جائے گا، خراج مسلمانوں پر عائد ہونے کی بنا پر موضوعی طور پر عبادت نہیں بنتا، البتہ ثانوی مرحلہ میں نتیجہ کے طور پر بن سکتا ہے۔

(۵) زراعت میں پانی کے علاوہ دوسرے ہونے والے اخراجات کی بنا پر عشر نصف عشر میں تبدیل نہ ہوگا اور نہ ان اخراجات کو پیداوار سے منہا کیا جائے گا، بلکہ کل پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔

(۶) جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر زمیندار اور بٹائی دار دونوں پر (اگر دونوں مسلمان ہوں) اپنے اپنے حصہ کے بقدر واجب ہے اور اگر کوئی غیر مسلم ہو تو غیر مسلم پر کچھ واجب نہیں، صرف مسلمان اپنے حصے کا عشر نکالے گا۔

محور پنجم

(۱) عشر پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہے اس کے لیے کوئی نصاب نہیں ہے۔

(۲) زمین سے ہونے والی صرف اس پیداوار پر عشر واجب ہے جس سے آمدنی مقصود ہو، خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو، ورنہ عشر واجب نہیں۔

(۳) مچھلی کی کاشت پر عشر نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ واجب ہے، اگر شرائط زکوٰۃ پائی جائیں۔

(۴) ایسی زمینیں جو صرف ریشم کی پیداوار کے لیے خاص کرلی جائیں، قاعدہ کے مطابق ان میں عشر واجب ہونا چاہیے۔

(۵) پھل دار اور غیر پھل دار تمام ان باغات میں عشر واجب ہے جن سے آمدنی مقصود ہو اور شرائط عشر پائی جاتی ہوں، البتہ سوختہ لکڑیوں پر عشر نہیں ہے۔

(۶) ہر قسم کی سبزیوں پر عشر واجب ہے اس کے لیے کوئی نصاب نہیں ہے۔

(۷) وقف کی زمینوں کی پیداوار پر بھی عشر واجب ہے۔

واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عشر و خراج کی حقیقت

مفتی عزیز الرحمٰن چمپارنی ——————— دارالافتاء موتیہاری

محور اول

سوال ۱ــ شریعت کی اصطلاح میں عشر و خراج دو شرعی اصطلاحات ہیں۔

عشر: عشر کے اصلی معنی دسواں حصہ کے ہے۔ مگر اس کی تفصیل واجبات شرعیہ کے اعتبار سے دو صورتوں پر مشتمل ہے، دسواں، بیسواں، لیکن فقہا، کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں کی زمینوں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کو عشر ہی کہتے ہیں۔

خراج: خراج زمین کے اس ٹیکس کو کہتے ہیں جو امام کی طرف سے ایسی زمین پر لگائی جائے جس ملک کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو، اور وہاں کے باشندوں سے صلح ہو گئی ہو۔

یحییٰ ابن آدم نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

" انما أرض الخراج ما کان صلحا علی خراج یؤدونه الی المسلمین" [۱]

علامہ ابن رجب حنبلی نے خراج کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

---

[۱] الخراج یحییٰ ابن آدم ص۲۲

"ھوالمال الذی یجیئ ویؤتی بہ لاوقات محدودۃ ذکرہ ابن عطیۃ نقلہ وقال الاسمعی الخراج الجعل مرۃ واحدۃ والخراج مارد لاقات ما"۔[1]

ابوعبید کہتے ہیں کہ الخراج کلام عرب میں غلہ کو کہتے ہیں۔

"إنما ھو الغلۃ الاترٰی ھم یسمون غلۃ الأرض والدار والمملوک خراجا"۔[2]

اور حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج کا فیصلہ کیا ضمان کی جگہ پر مسند امام احمد میں ہے "انہ قضی بالخراج بالضمان" اور ذوالقرنین کے قصہ میں "فھل نجعل لک خرجًا" ہے جس کو "خراجًا" بھی پڑھا گیا ہے۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا: "خراجًا" کا معنی اجرًا ہے۔ ازہری کہتے ہیں کہ:

"الخراج إسم لما یخرج من الفرائض فی الأموال ویقع علی الضریبۃ وعلی مال الفیئ ویقع علی الجزیۃ (الخراج لابی یوسف)

اسی طرح قرآن میں ہے: "ام تسئلھم خرجًا فخراج ربک خیرا" اس کو حمزہ اور کسائی کی قرأت میں "ام تسئلھم خراجًا فخراج ربک خیرا" پڑھا گیا ہے۔[3]

فرضیت عشر

عشر کی فرضیت نص قرآنی اور احادیث متواترہ سے ثابت ہے۔ قرآن میں ہے:

"کلوا من ثمرہ اذا اثمر وأتوا حقہ یوم حصادہ"[4]

اور دوسری جگہ ہے:

"یا أیھا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض"۔[5]

عشر وخراج کی اجمالی تعریف کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عشر وخراج میں قدر مشترک حکومت اسلامیہ کی طرف سے زمین پر عائد کردہ ٹیکس ہے۔ مگر ان دونوں میں نمایاں فرق ہے۔

[1-2-3] الاستخراج فی احکام الخراج ص۔۔۵

[4] المومنون [5] بقرہ

عشر و خراج میں فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ عشر کی فرضیت کا سبب اسلام ہے اور خراج کفر کی وجہ سے ہے جیسا کہ احکام القرآن میں ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے[1]

دوسرا فرق حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے جواہر الفقہ میں تحریر فرمایا ہے کہ عشر میں حیثیت عبادت ہے۔ اور مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے اور صاحب بدائع نے وجوب عشر کے شرائط میں اسلام کو شرط قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدا بهذا الحق الا على المسلم بلاخلاف لأنّ فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه"[2]

غرضیکہ عشر کے وجوب کے لئے دو شرطیں ہیں۔ ایک قسم تو اہلیت ہے دوسرے محلیت کے اعتبار سے تو جس طرح اہلیت میں عشر کے لئے اسلام شرط ہے۔ غیر مسلم اہلیت اسلام کے فقدان کے سبب اس حکم کا مکلف نہیں۔ اسی طرح محلیت کے اندر بھی فرق ہے۔ جیسا کہ بدائع الصنائع میں ہے :

" واما سبب فرضيته أى العشر فالأرض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج النامية بالخارج حقيقة او تقديرا حتى لو أصاب الخارج آفة فهلك لايجب منه العشر فى ارض العشرية ولا الخراج فى الأرض الخراجية يفوت النماء حقيقة وتقديرا ولو كانت الارض عشرية نتمكن من زراعتها فلم يزرع لايجب العشر لعدم الخارج ولو كانت خراجيه يجب الخراج لوجود الخارج تقديرا."[3]

یعنی عشر کی فرضیت کا سبب زمین کا پیداوار کے ساتھ حقیقت میں قابل کاشت ہونا ہے۔ مگر خراج کا سبب زمین کا حقیقتاً یا تقدیراً (کاہی قابل) کاشت ہونا ہے، اسی لئے اگر پیداوار نہ ہو خواہ زمین کے مالک کی غفلت

---

[1] احکام القرآن للجصاص ج ۱ [2] بدائع الصنائع ج ۲/ ۵۲ [3] ایضاً

ہی کی وجہ سے ہو وہ قابل کاشت زمین رہ گئی ہو تو مسلمان پر عشر لازم نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ عشر پیداوار کا ایک جزء ہے مگر ایسی قابل کاشت زمین غفلت سے رہ گئی ہو تو بھی خراج لازم آئے گا بشرطیکہ یہ خراج مؤظف (نقدی) ہو۔

البتہ خراج و عشر دونوں میں زمین کا قابل کاشت ہونا شرط ہے۔ اگر زمین بنجر ہو یا ایسی زمین کہ اس میں پانی بھرا رہنے کی وجہ سے کھیتی نہ ہو سکی تو اس صورت میں خراج نہیں لگے گا۔

عشر اور زکوۃ

عشر اور خراج میں جو بنیادی فرق ہے اس کے ساتھ ہی عشر زکوۃ ہی کی طرح عبادت ہونے کے سبب زکوۃ اور عشر میں بھی اس طرح فرق ہے کہ زکوۃ اموال خالص عبادت ہے مگر عشر میں عبادت کے ساتھ ٹیکس کی بھی حیثیت ہے۔

تیسرا فرق

عشر و خراج میں تیسرا فرق یہ ہے کہ عشر کے لئے وہی مصارف مخصوص ہیں جو زکوۃ کے منصوص ہیں مگر خراج مصالح مملکت اور مسلمان فوج کے اخراجات میں صرف ہوتا ہے۔ عشر مسلم معاشرہ کے اہل حاجت کی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ اور خراج مشاہرۂ فوج اور امت کے مصالح عامہ پر۔

چوتھا فرق

عشر کی مقدار۔ عشر یا نصف عشر متعین ہے مگر خراج میں حاکم اسلام اور جن سے صلح ہوتی ہے ان کے درمیان جو مقرر ہو وہی خراج ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہیں پیداوار پر اور کہیں کپڑوں پر معاہدہ فرمایا۔ غرضیکہ امام اور خراج ادا کرنے والوں کے درمیان جو چیز معاہدے کی رو سے طے ہو جائے

منشاءِ خراج

ابو عبید نے الاموال اور یوسف قرضاوی نے "فقہ الزکاۃ" میں خراج کی مصلحتوں کو تفصیلاً

بیان کیا ہے۔ ان کی تحریروں کا مختصراً حاصل یہ ہے کہ خراج کے اندر منشاء شریعت کو آیت فئی میں اشارۃً بیان کیا ہے کہ زمینوں کی ملکیت یا اس کا فائدہ افراد سے منتقل کر کے پوری ملت کو منتقل کر دی جائے۔ تاکہ اس کا فائدہ نسلاً بعد نسلٍ ملت کو حاصل ہوتی رہے۔ اس کی مصلحتوں میں یہ بھی مصلحت ہے کہ چوں کہ زمانۂ جاہلیت میں تقسیم اراضی بہ طریق ظالمانہ ہوئی تھی۔ حکمرانوں اور ان کے زیر سایہ لوگوں میں جاگیروں کی شکل میں تقسیم ہوتی رہی۔ اور چند ہاتھوں میں اس کی منفعت سمٹ سمٹا کر رہ گئی تھی اس سے عامۃ الناس محروم ہو گئے تھے اسی بنا پر بعض ائمہ مسلک کے یہاں خراجی زمین وقف مسلمین کے حکم میں اس طرح ہے کہ جس زمین پر ایک مرتبہ خراج عائد ہو گیا یہ زمین اسی وقت تک ارباب زمین کے قبضہ میں رہے گی جب تک وہ خراج ادا کرتے رہیں گے۔ اسلام قبول کر لینے کے بعد بھی یا اس کو مسلمانوں کی طرف منتقل کر دینے کے بعد بھی وہ خراجی ہی رہے گی۔[1]

اسی لئے شام و عراق کے فتح ہونے کے بعد حضرت فاروق اعظم نے زمین فاتحین میں تقسیم نہیں کیا؛ حالانکہ حضرت بلال اور ان کے ساتھی اس کا مطالبہ کرتے رہے۔ تو حضرت خلیفۂ دوم نے استدلالاً سورۂ حشر کی یہ آیت پیش کی:

"ما افاء اللّٰه علی رسوله من اهل القری فللّٰه وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم"۔[2]

"للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم"۔

"والذین جاؤا من بعدهم یقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان"۔[3]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اس فئی میں اللہ تعالیٰ نے بعد والوں کو شریک کیا۔ اگر میں اسے تقسیم کر دوں تو بعد والے کے لئے کچھ نہیں رہ جائے گا اگر میں اسے باقی رکھتا ہوں تو اس میں سے صنعاء کے ایک چرواہے کو بھی اس کا کچھ حصہ مل جائے گا۔[4]

خراج کی حکمت میں "دولة بین الاغنیاء منکم" بھی ہے کہ دولت اور سرمایہ صرف چند میں محدود ہو کر نہ رہ جائے

---

[1] المغنی ۲/۱۰ [2] سورۃ الحشر [3] الممتحنہ [4] الخراج أبی یوسف

بعض حضرات کو اشکال ہے کہ خراج منصوص بالسنۃ نہیں حالاں کہ الخراج میں ابن آدم نے حدیث ذکر کی ہے جس کی اسناد حسن ہے "أنہ قضی بالخراج بالضمان[1]" اور اسی طرح دوسری حدیث ہے :

"ان النبیؐ لما مجمعة ابوطیبه کلم اهله فوضعوا عن من خراجه"۔

اور مسند امام احمد میں ہے :

"کتب النبیؐ الی قیصر کتابا مع دحیة یخیرہ بین احدی ثلث منها ان یقرله بخراج یجری علیه"۔[2]

عشری و خراجی زمین کی تحقیق

عشری زمینیں

۱۔ عشری ہر وہ زمین ہے جس کے مالکوں نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں، جیسے مدینہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمینیں، اسی طرح آراضی مکہ گو کہ عنوۃً اور قہراً فتح ہوا۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احساناً یا حرم محترم کے احترام میں مکہ والوں کی جان و مال سے تعرض نہیں فرمایا۔

۲۔ دوسری قسم وہ زمینیں ہیں جو عنوۃً حاصل ہوئیں اور بعد میں امام نے ان کو مال غنیمت قرار دے کر خمس ۱/۵ نکال کر مجاہدین و فاتحین میں تقسیم کر دیا۔

۳۔ مفتوحہ علاقوں کی سرحدی زمینوں میں سے خمس نکال کر فاتحین میں تقسیم کر دی گئیں تو اس کے بقیہ حصوں میں بھی عشر ادا ہو گا۔

۴۔ آراضی عادیہ یعنی وہ قدیم زمینیں جو آباد ہو اور اس کا کوئی وارث یا مالک نہ ہو۔ اگر امام مسلمین نے کسی مسلمان کو عطاءً دے دی تو وہ بھی عشری ہو گی۔ جیسا کہ عہد رسالت کے بعد خلفاء راشدین کے دور میں یمن، یمامہ، بصرہ وغیرہ کی زمینیں بطور جاگیر اشخاص کو دی گئیں۔

۵۔ آراضی موات (ناقابل زراعت) وہ بنجر زمینیں جس کو کسی مسلمان نے عشری پانی سے محنت کر کے

---

[1] الخراج یحییٰ ابن آدم ص۵ [2] الخراج ص۵

قابل کاشت بنالی ہو[1]

حدیث میں ہے :" من أحياء ارضا فهي له "[2]

ایسی زمین تو ارثاً اس کے ورثاء میں منتقل ہوتی رہے گی۔ اس لئے کہ یہ اس کی مملوکہ اراضی ہوگی اس کو بیچنا چاہے تو بیچ سکتا ہے۔

۶۔ ملک کے فتح ہونے کے بعد وہاں کی آبادی کے کسی مکان یا افتادہ زمین باجازت امیر کسی مسلمان نے اس کو مزروعہ بنالیا تو امام ابویوسف کے قول کی بنیاد پر ایسی زمین کے قرب وجوار میں عشری زمینیں ہیں تو وہ عشری ہوگی۔ اور اگر ارد گرد میں خراجی زمین ہے تو خراجی۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار پانی پر ہے۔ اگر اس کو عشری پانی سے قابل زراعت بنائی گئی تو عشری اور اگر خراجی پانی سے سیراب کیا گیا تو خراجی ہوگی[3]

۷۔ لیکن اگر ایسی بنجر زمین میں کوئی پتھر وغیرہ اعلاناً گاڑ دے تو اس کی ملکیت ہوگی مگر اس نے اس کو تین سال تک معطل رکھا یعنی قابل زراعت نہیں بنایا تو اس کے بعد اس کو قابل زراعت بنائے اس کی ہو جائے گی۔ اور اس کے عشر یا خراجی ہونے میں وہی اختلاف امام ابویوسف اور امام محمدؒ کے قول مختلف کی بنیاد پر ہو سکتا ہے، ہوگا۔

" والتحجير فى غير احياء الأرض قال ابن مبارك : التحجيران يضرب على الارض الاعلام والمنار فهذا الذى قيل فيه إن عطلها ثلاث سنين فهي لمن احيا بعد "[4]

خراجی زمینیں

اگر کوئی ملک صلحاً فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات معاہدۂ صلح کے مطابق طے ہوں گے۔

۱۔ اگر اس صلحنامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں کی ملک میں رہیں گی جن کی ملکیت میں تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائیگا۔ یہ خراجی ہوں گی

---

[1] الاموال ص ۵۱۰-۵۱۳ [2] الخراج يحيى [3] شامی کتاب السیر باب العشر والخراج [4] الخراج ليحيى

۲ــــــ اسی طرح اگر کوئی ملک قہراً فتح ہوا اور فتح کے بعد امام مسلمین نے اس مفتوحہ ملک کی زمینوں کو فاتحین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم رکھی، تو یہ سب زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔ جیسے عراق، شام اور مصر کی اکثر زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم نے یہی معاملہ فرمایا، سوائے چند خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دے گئے، یا بیت المال میں رکھا۔ شامی کتاب العشر والخراج:

امام ابویوسفؒ نے مختصر اور جامع الفاظ میں خراجی زمین کی اس طرح تعریف کی ہے:

" وأیما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیه الامام وترکها فی ایدی اهلها فهی أرض خراج وإن قسمها بین الذی غنموها فهی أرض عشر الاتری ان عمر بن الخطاب ظهر علی ارض الاعاجم وترکها فی أیدیهم فهی أرض خراج وکل أرض من أراضی الاعاجم صالح علیها أهلها ویصار واذمة فهی أرض خراج "۔[1]

اور دوسری جگہ رقمطراز ہیں:

" وایما قوم من اهل الشرك صالحهم الامام علی ان ینزلوا علی الحکم والقسم وان یودوا الخراج فهی أهل ذمة وأرضهم أرض خراج ویؤخذ منهم ماصالحوا علیه ویوفی لهم ولایزاد علیهم "[2]

اور دوسری قسم خراجی زمین کے سلسلہ میں امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں:

" وایما أرض افتتحها الامام عنوة ...... ولم یری قسمتها ورأی الصلاح فی اقرارها فی أیدی اهلها کما فعل عمر بن الخطاب فی السواد فله ذالك وهی أرض خراج ولیس له ان یاخذها بعد ذالك منهم وهی ملك لهم یتوارثونها و یتبایعونها ویضع علیهم الخراج ولایکلفوا من ذالك مالایطیقون "[3]

---

[1] الخراج لابی یوسف ص۶۹ ، [2] ص۳-۲ [3] ص۶۳

حنبلی مسلک

حضرت یحییٰ ابن آدم نے خراج کن پر عائد ہوتا ہے اور کن پر عائد نہیں ہوتا، اس کو تفصیلاً بیان کیا ہے:

"فیما یوضع علیہ الخراج من الارضین ومالا یوضع الارض إمام أن تکون للمسلمین او للکفار۔ فاما أرض المسلمین فھی قسمان: احدھما أرض لھا مالک معین من المسلمین وھی ما احیاھا المسلمون من غیر أرض العنوۃ أوما أسلم علیھا۔ لم یکن علیھم خراج قبل الاسلام فھذہ لاخراج علیھا وکذالک ماملکھا بعض المسلمین من الکفار ابتداء کأرض قاتلوا علیھا الکفار وقسمھا الامام بین الغانمین فکل ھذہ من آراضی المسلمین مملوکۃ لمن فی یدہ ولاخراج علی المسلم فی خالص ملکہ الذی لاحق لاحد وھذا لایعلم فیہ خلاف ونص علیہ الامام أحمد فی احیاء الموات وفیمن أسلم علی أرض بیدہ"[1]

(یہ بحث اس سلسلہ میں ہے کہ "کس زمین پر خراج عائد ہوگا اور کس زمین پر عائد نہیں ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ زمین یا تو وہ مسلمان کی ہوگی یا کافر کی۔ اگر مسلمان کی ہے تو پھر اس کی دو قسمیں ہوں گی، ان میں سے ایک ایسی زمین ہوگی کہ جس کا مالک متعین ہوگا، اور وہ وہ زمین ہے کہ جس کو مسلمانوں نے لائق زراعت بنایا، اور اس ملک کی نہیں ہے جس کو عنوۃً فتح کیا گیا ہو یا وہ ایسی نہیں ہے کہ اس پر اسلام قبول کیا اور ان پر اسلام سے پہلے خراج نہیں تھا تو اس پر خراج نہیں ہوگا اور اسی طرح وہ زمین کہ ابتداءً ہی بعض مسلمان بعض زمینوں کے مالک ہو گئے تو وہ زمین کس طرح کی ہوگی جس پر مسلمانوں نے کافروں سے قتال کیا اور

---

[1] الاستخراج فی احکام الخراج ص۱۱

اس کو مسلمانوں میں امام نے تقسیم کر دیا، تو یہ سب زمین مسلمانوں میں جن کے ہاتھ میں ہوں گی وہ ان مسلمانوں کی مملوکہ آراضی سمجھی جائیں گی، اور مسلمانوں کی اپنی خاص ملک میں خراج عائد نہیں ہوتا جس زمین پر کسی دوسرے کا حق نہ ہو۔ یہ وہ رائے ہے جس میں کسی امام کا ائمۂ مسلک میں اختلاف نہیں جاتا۔ اور امام احمدؒ نے احیاء اموات اور مسلمانوں کے قبضہ میں جو زمین ہو اور اس پر اسلام لے نئے اس میں متعینہ رائے بیان کی ہے کہ وہ شخص جس نے کسی زمین پر اسلام قبول کیا تو یہ اس کی ملک ہو گی اور اس سے خراج لیا جائے گا۔"

مگر قاضی عیاض نے اس کی توجیہہ یوں کی ہے کہ یہ اس زمین کے سلسلہ میں ہے جو اس کے اسلام لانے سے پہلے سے خراجی ہو تو اس کی اسلام قبول کرنے سے خراج ساقط نہیں ہو گا[1]

امام احمد نے ارض صلح کو ارض خراجی قرار دیا ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ کیسے تو انھوں نے کہا :

" الرجل يكون فى يده الارض فيسلم ويصالح على أرضه فهذا هو خراج "[2]

حرب کہتے ہیں کہ یہ میرے نزدیک ہے اور رہ گئے دوسرے لوگ تو میں نہیں جانتا کہ یہ کیسے ہے اس لئے کہ آدمی جب مسلمان نہیں ہوتا ہے اور اپنی زمین پر مصالحت کرتا ہے تو اس سے وہ لی جاتی ہے جس پر مصالحت ہوئی ہو۔ پھر جب وہ اسلام قبول کر لیتا ہے صلح کے بعد تو اس کی زمین عشری ہونی چاہیے اس لئے کہ خراج تو قہراً ہوتا ہے ـــــــ حرب کہتے ہیں کہ اسی طرح ایک مرتبہ امام احمد نے کہا کہ صلحی زمین عشری ہے اس میں خراج کیسے عائد ہو سکتا ہے ـــــ اسی طرح امام احمدؒ نے ایک قول میں فرمایا :

" اذا فتح المسلمون الأرض عنوة فصارت فيئاً لهم فهو خراج. قال وأرض العشر الرجل يسلم بنفسه من غير قتال وفى يده الأرض فهو عشر "[3]

"کہ جب کسی زمین کو مسلمان عنوۃً فتح کریں تو وہ زمین ان کے لئے فئی ہو جاتی ہے اور خراج ہے۔ اور کہا کہ ارض عشر وہ ہے کہ آدمی خود اپنے کو سپرد کر دے (یا اسلام لے آتے) بغیر قتال کے اور اس کے ہاتھ میں زمین ہو تو وہ عشری ہے۔"

---

[1] الاستخراج ابن رجب ص۳۱، [2][3] الاستخراج ص۳۱

امام احمد سے اس ذمی کے سلسلہ میں جو اسلام لے آئے اور ان کی زمینیں ہوں تو ان پر خراج عائد ہوگا۔ غرضیکہ حضرت امام احمد ابن حنبلؒ کی ان بقیہ صورتوں میں مختلف اقوال ہیں لـه

احناف کی رائے

بنجر زمین کے حکم کے سلسلہ میں احناف کی رائے یہ ہے کہ:

"من أحيا أرضا مواتا فی أرض الإسلام وسقاه من أرض الخراج ان عليه الخراج وهذا مبنوه على اهلهم فى ان الاعتبار فى وجوب الخراج بالماء المستقى به لا بالأرض" ـلـه

"یعنی جس نے کسی بنجر زمین کو لائق زراعت بنایا اور اس کو خراجی زمین سے سیراب کیا تو اس پر خراج ہوگا۔ مگر یہ مذہب ہے حضرت امام ابو یوسف کا جس پر اکثر احناف نے اعتبار کیا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ارد گرد کی زمینوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر عشری یا خراجی ہونے کا حکم لگایا جائے گا"

علامہ شامی نے "کتاب العشر والخراج" میں ان زمینوں کے بارے میں جو فتح کے وقت کسی کی ملک میں نہیں تھی اور نہ قابل زراعت تھیں بعد میں امیر اسلامی کی اجازت سے اگر قابل کاشت کر لی گئی تو پھر دیکھا جائے گا کہ محنت کر کے قابل زراعت بنانے والے غیر مسلم ہیں تو یہ ان کی ملک ہو جائے گی اور ان پر خراج عائد ہو جائے گا۔ اور اگر مسلمان ہیں تو اس کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام محمدؒ کے نزدیک قرب و جوار کی زمینوں پر ہوگا۔ اگر گردو پیش کی اراضی عشری ہے تو وہ عشری ہوگی۔ اور اگر خراجی ہے تو خراجی ہوگی ——— حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک احیاء اموات میں مدار پانی ہے اگر عشری زمین کے پانی سے سیراب کیا گیا تو عشری اور خراجی پانی سے سیراب کیا گیا تو خراجی۔ اور اگر عشری اور خراجی دونوں پانی سے سیراب ہوئی تو اکثر کا اعتبار کر کے اس پر حکم لگایا جائے گا۔

فئی کا حکم: فئی قرار پانے والی زمین صلحاً زمین نجران۔ ایلہ۔ ذرح۔ دومۃ الجندل۔ فدک وغیرہ کو شمار کیا ہے

لـه الاستخراج [illegible]

جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح فرمایا تھا۔ آپ کے بعد ائمہ نے بلاد جزیرہ، آرمینیا، خراسان وغیرہ والوں سے صلح کیا[1]

چوں کہ فقہ احناف میں پانی کے عشری یا خراجی ہونے کا اثر زمین کی بعض صورتوں پر بھی پڑتا ہے اور پانی کے عشری اور خراجی ہونے کی تحقیق سے دوسرے مسائل بھی واضح ہوں گے۔

عشری اور خراجی پانی کی تحقیق

زمینوں کی طرح پانی میں بھی عشری اور خراجی ہونے کا ضابطہ ہے۔ عشری پانی۔ بارش کا پانی، قدرتی چشمے، بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہیں اور جس کے بنانے میں حکومت یا کسی قوم کا عمل دخل نہیں، وہ نہ عادتاً کسی کی ملک ہیں اور نہ اس میں عمل دخل ہے، جیسے عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون جیحون اور گنگا، جمنا، پنجاب کے بڑے دریا، عام فقہاء کے نزدیک عشری ہیں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بھی خراجی ہیں اور جو نہریں کسی حکومت یا جماعت نے اپنی محنت اور خرچہ سے نکالا وہ خراجی ہوں گی۔ (اگر اس طرح نہیں کہ دوسری ساری زمینیں خراجی ہو جائیں[2]) چوں کہ نہر گنگ و جمن فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھیں، اس لئے ان کا پانی خراجی ہے[3]

پانی کے سلسلہ میں تحقیق کرنے والوں کے ذہن میں فقہاء کرام کے ان ضابطوں کے علاوہ یہ بھی رہنا چاہئے کہ ہندوستان میں جو نظام نہر ہے ان نہروں میں سے زیادہ تر انگریزوں کے دورِ حکومت میں آبپاشی کے لئے تیار کئے گئے، اور حکومت کی طرف سے اس پر محصول مال گذاری کے علاوہ محصول پٹوتی مقرر کیا گیا۔ بہار کے اندر تو سرکاری معاملہ یہی ہے۔ بقیہ صوبوں میں بھی غالباً یہی ہوگا۔ "موسوعۃ الفقہ الاسلامی" میں جامع صغیر کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے:

"في الجامع الصغير كل أرض فتحت عنوة فوصل إليها ماء الأنهار فهي أرض خراج وما لم يصل إليها ماء الأنهار واستخرج منه عين فهي أرض عشر لأن العشر يتعلق بالأرض النامية ونماؤها بمائها

---

[1] الاموال [illegible] [2] الجواهر بحواله القول المنصور في احكام الارضين [illegible] [3] [illegible] باب العشر ج ۲، بحر الرائق، فتاوی عالمگیری

فيعتبر السقي بماء العشر أو بماء الخراج ومن احيا ارضا مواتا فهي عند ابي يوسف معتبرة- وقال وان احياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو ماء دجلة او الفرات او الانهار العظام التي لا يملكها أحد فهي عشرية وكذا اذا أحياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم فهي خراجية كما ذكر من اعتبار الماء إذ هو السبب النماء"[1]

عشری اور خراجی ہونے کا ضابطہ

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے لئے اصل میں یہی ضابطہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کے بعد صحابۂ کرامؓ نے اپنایا "کتاب الاموال" میں ابو عبید نے ان روایات و فیصلوں کو تفصیلاً ذکر کیا ہے۔

اس اصل ضابطہ سے ہٹ کر بعض مواقع میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے مختلف رویہ اختیار فرمایا ہے یہ صورتیں استثنائی ہیں، مثلاً مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کی زمینوں کو مجاہدین پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ سابقہ مالکان کو بدستور ان کی ملکیت پر قائم رکھا، مذکورہ ضابطہ کا تقاضا یہ تھا کہ آراضی مکہ مکرمہ پر خراج عائد کیا جائے مگر خراجی نہیں قرار دی گئیں۔ اس کی دو وجہیں فقہاء نے بیان کی ہیں مکہ کی آراضی غیر خراجی قرار دینے میں ایک تو احسان تھا، دوسرے حرم پاک کا احترام ملحوظ تھا۔

دور فاروقی میں شہر بصرہ آباد کیا گیا اور اس کی زمینوں کو جو غیر آباد تھیں مسلمانوں نے قابل کاشت بنایا اور یہ زمینیں عراق کی خراجی زمین کے متصل تھیں۔ اس لئے ضابطہ کا تقاضا تھا کہ وہ بھی خراجی ہوتیں اعتبار امام ابو یوسف کی رائے کے ـــــ مگر باجماع صحابۂ کرام اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عہد رسالت اور خلفائے راشدین کے فیصلے

علامہ شامی نے "تقویم البلدان" کے حوالہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے کو شامل کیا ہے۔ تہامہ،

---

[1] موسوعۃ الاسلامی ۱/۲۰۰

نجد، حجاز، عروض، یمن، حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے، حجاز و عراق کے درمیانی حصہ کا نام نجد ہے، حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہنچا ہے، اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے، اور عروض یمامہ سے بحرین تک ہے، یمن میں عدن بھی داخل ہے بعض حضرات نے جزیرۃ العرب کا طول عدن سے عراق تک اور عروض ساحل جدہ سے ملک شام تک بیان کیا ہے[۱]

اسی طرح عراق عرب کی تمام زمینیں خراجی ہیں، فاروق اعظم نے تمام صحابۂ کرام کے سامنے فتح کرنے کے بعد عراق عرب پر خراج کا حکم عائد کیا۔

عراق عرب کے حدود طولاً عذیب علاقہ کوفہ سے عقبۂ حلوان قریب بغداد تک اور عرضاً علث شرق دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے[۲]

آراضی مصر و شام میں جن مالکان آراضی کو ان کی زمینوں پر بدستور ملکیت قائم رکھی گئی وہ خراجی ہیں۔

نصاری بنی نجران سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ہزار جوڑے کپڑے سالانہ خراج پر صلح فرمائی، جس کا نصف رجب میں اور نصف (ایک ہزار) ماہ محرم میں ادائیگی خراج کا فیصلہ فرمایا۔

نصاری بنی تغلب سے فاروق اعظم نے دوگنا عشر کے خراج پر صلح فرمائی[۳]

اس زمین کا حکم جو آبادی سے باہر ہو اور اس کا کوئی مالک نہ ہو۔ البدائع الصنائع میں ہے:

"فی أرض خارج البلد لم تکن ملکا لأحد ولا حقاله خاصًا فلا تکون داخل البلد موات اصلاً وکذا ما کان خارج البلد ة من موافقها محتطبا لأهلها أو مرعى لهم لایکون مواتا لأن ما کان من مرافق أهل البلدة فهو حق أهل البلدة کفناء دارهم وفی ظاهر الروایة لیس بشرط أن یکون بعیدا عن العمران حتی ان بحر الوجزر الماء انحصر ماؤہ او أجمة عظیمه لم تکن ملکا

---

[۱] رد المحتار باب العشر والخراج ۲۵۰/۳ [۲] بدائع الصنائع، شامی
[۳] بدائع القول الماضی فی احکام الأراضی۔

لاحد تكون أرض موات فی ظاهر الرواية[۱]

"شہر کے باہر اس زمین کے سلسلہ میں جو کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ اس کا کوئی خاص حق ہو، وہ شہر کے اندر اصل میں مردہ رہی ہو اور ایسے ہی جو شہر کے باہر۔ اس کے موافقت میں اس شہر والوں کے محتطب یا ان کے چوپائیوں کے لئے چراگاہ نہ ہو، اس لئے کہ شہر والوں کے مرافق میں جو ہو وہ اہل شہر کا حق ہوتا ہے ان کے گھر کے صحن کی طرح۔ اور ظاہر روایت میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے اتنی دور ہو کہ اگر دریا میں طغیانی آجائے تو اس کا پانی اس میں بھر جائے یا ابمۂ عظیم ہو تو اس پر کسی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ وہ مردہ زمین قرار دی جائے گی۔ ظاہر روایت میں!"

*

آراضی ہند کا تاریخی جائزہ

محور دوم

۱ ـــــ محمد ابن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے ہندوستان کی مفتوحہ آراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا اس کا ایک تاریخی جائزہ۔

ان آراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج؟

مفتوحہ آراضی مسلمانوں پر تقسیم کر دی گئیں یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کسی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا؟

۲ ـــــ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک آراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟

ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محمد بن قاسم سے عہد برطانیہ سے پہلے تک: محور دوم: سوال (۱) چوں کہ ہندوستان کے علاقہ سندھ

---

[۱] موسوعة الفقه الاسلامی ۶ـ۷/۱۲۳

میں سب سے پہلے مسلم مجاہدین دور اموی کے خلیفہ ولید بن عبدالملک کے زمانۂ خلافت میں آئے، محمد بن قاسم پہلی صدی ہجری کے اواخر میں چھ ہزار فوج کے ساتھ دریائے سندھ کے راستے سندھ میں داخل ہوئے۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ سندھ کا چوں کہ علاقہ وسیع تھا، پنجاب، کشمیر، گجرات سندھ ہی اجزا تھے، اس وسیع خطہ میں جیسا کہ گذشتہ دور میں (طوائف الملوکی) چھوٹے چھوٹے علاقوں کا کوئی نہ کوئی راجہ ہوا کرتا تھا۔ اس لئے ان خطوں کے بہت سے راجاؤں نے محمد بن قاسم سے مقابلہ کیا، اور شکست کھا گئے۔ اور بعض راجاؤں نے جزیہ پر صلح کرلیا۔ مگر تقریباً ان ہر دو قسم کے علاقوں میں محمد ابن قاسم نے وہاں کی زمینوں پر سابقہ ملکیت برقرار رکھتے ہوئے انھیں کے قبضہ میں چھوڑ دی۔

کتب تاریخ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بعض شہروں اور علاقوں کے لوگ صلح یا جنگ سے پہلے ہی مسلمان ہوگئے۔ بہر صورت اجمالی طور پر یہ بات قدر مشترک نظر آتی ہے کہ ان کی زمینوں کو ان کی ملکیت میں بدستور رکھا گیا۔ اور شرعی ضابطے سے جو ملک عنوۃً فتح ہوا اور اس کی آراضی وہاں کے باشندوں ہی کے ملک میں بدستور رہیں تو ان آراضی پر خراج عائد ہوگا، ــــ یا وہ ملک صلحاً فتح ہو تو پھر صلح معاہدہ کے تحت ان کی آراضی پر امام مسلمین جو خراج عائد کرے وہ اپنے اختیار سے کرے گا۔

اب دیکھنا چاہئے کہ سندھ اور پھر بعد کے فتوحات جو محمود غزنوی اور غوری عہد حکومت سے علاءالدین خلجی تک ختم ہوجاتا ہے، ان فتوحات کے بعد زمینوں کے ساتھ حکمرانوں کا کیا رویہ رہا ــــ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحؒ نے "القول الماضی فی احکام الاراضی" میں سندھ کی زمینوں کے حالات اور ان کے حکم کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے سندھ کے بعض خطوں کو عشری اور بعض کو خراجی قرار دیا ہے۔ سندھ کے حالات پر اور علماء سندھ کے فتاوٰوں پر نظر کرنے سے بہت حد تک یہ مسئلہ آسان نظر آتا ہے کہ اس کے تناظر میں کسی صحیح فیصلہ پر پہنچا جا سکے، مفتی صاحب مولانا ہمایونی رحؒ کے قلمی نسخہ کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

کہ مولانا ہمایونی رحؒ نے اپنے رسالہ "سراج الهند فی تحقیق خراج الهند" میں شیخ ابوالحسن سندھی کی کتاب رفع الغربیة کی یہ عبارت نقل کی ہے:

"قد ثبت فی کتب التاریخ ان فتح السند کان فی سنة ثلاث وتسعین وکان عنوة الاصرام جیئه الخلفاء فی سنة ثلاث وتسعین ایام خلافة ولید بن عبدالملك فتحت دیبل ولاشك ان دیبل هو

اکثر قصبات السندھ ومدار دیارھا"۔ ؎ ۱

مولانا ہمایونی رفع القریہ کی اس عبارت کو نقل کرتے ہوئے حضرت مخدوم ہاشم ٹھٹھوی کی کتاب "اتحاف الاکابر" اور مخدوم عبدالواحد سیوستانی کی کتاب "بیاض واحدی" کا حوالہ دیتے ہوئے ان حضرات کا اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ علاقہ سندھ کی ساری زمینیں خراجی ہیں اور ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ سندھ کے بعض علاقے محمد بن قاسم نے عنوۃً فتح کئے اور بعض علاقے صلحاً۔ اور ان ہر دو صورت میں مالکان زمین کی ملکیت برقرار رکھی، اور ان پر خراج مقرر کیا ــــــ مگر اس کے ساتھ ہی تاریخی شواہد اور خود شیخ ابوالحسن سندھی وغیرہم اور راجہ داہر کے بیٹے جے سیہ کا دور عمر بن عبدالعزیز میں مسلمان ہو جانا اور محمد بن قاسم کے پاس دوسرے راجاؤں کی عوام کا اکثر بغیر مسلمان ہونا یہ امور اس بات پر ذہن کو مطمئن نہیں ہونے دیتے کہ مندرجہ بالا رائے تسلیم کر لی جائے اور پورے سندھ کے بارے میں خراجی زمین کا حکم لگا دیا جائے۔ اور جس طرح یہ ناقابل تسلیم ہے اسی طرح شیخ ابوالحسن سندھی نے جامع الفتاوی الناصری کا قول نقل کیا ہے کہ سندھ کی آراضی عشری ہیں ــــــ اس لئے کہ جملہ آراضی سندھ کے بارے میں یہ حکم لگانا بھی از روئے شرع تاریخ کے تناظر میں صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس لئے محمد بن قاسم نے راجہ داہر کے پایہ سلطنت برہمن آباد کو عنوۃً فتح کیا اس کے بعد سندھ میں آباد بدھوں نے حجاج ابن یوسف کے پاس اپنے سفیروں کو بھیج کر امان طلب کر لی۔ اور محمد ابن قاسم کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا مسلمان فوج کی رسد کا انتظام کیا اور صلح کر لی، اس میں بھی احتمال ہے کہ بہت سے لوگ قبل از صلح مسلمان ہو گئے ہوں، اسی طرح میوستان کے سمی لوگ اپنے راجہ بجے رائے کو چھوڑ کر مسلمان کے ساتھ ہو گئے۔ سندھ کا مشہور سیاست داں اپنے لوگوں کو چھوڑ کر محمد بن قاسم سے جا ملا، اس نے یہ پیشن گوئی کی کہ اس ملک کو مسلمان فتح کریں گے۔

محمد بن قاسم نے یہاں کے لوگوں کو تبدیلی مذہب پر بزور حکومت مجبور نہیں کیا، اور نہ ان کی آراضی ان کے قبضے سے لی، بلکہ ان کو ان پر قائم رکھا، اور فرمان خلیفہ کے بموجب وہی محصول ان پر مقرر کیا، جو اس سے پہلے وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔ نتیجتاً اس سے ہم کم از کم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ نہ تو سندھ کی ساری اراضی عشری ہے نہ خراجی۔

؎ ۱ الجواھر الفقہ ص ۲۵۶۔

محمد بن قاسم کے سندھ سے واپس جانے کے بعد تبدیلیٔ حالات

ولید بن عبدالملک کے بعد سلیمان بن عبدالملک کے دور میں محمد بن قاسم کو واپس بلالیا گیا، ہلا اس تفصیل میں گئے کہ اس کے کیا محرکات تھے محمد بن قاسم کی واپسی کے نتیجہ میں بغداد کی مرکزی خلافت کی گرفت سندھ پر کمزور پڑ جانے کے سبب راجہ داہر کے لڑکے جیسیہ نے بغاوت کر کے سندھ کے پایۂ تخت برہمن آباد پر قبضہ کرلیا، اور اس کے قریب پاس کے علاقوں کو بھی قبضہ میں کرلیا، اور اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ مورخین کی تحقیق ہے کہ اسی دور میں دوسرے چند عرب امرائے بھی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر کے خود مختار ہو گئے، اور صرف دو ریاستوں ملتان اور سندھ کے مشہور شہر منصورہ پر مسلم ولایت برقرار رہی۔

چوتھی صدی کے آخر میں محمود غزنوی تک سندھ اور اطراف سندھ میں چھوٹی چھوٹی مسلم ریاستوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں دیبل یا ٹھٹھہ، غیغان یا سیوان تنبل، بوقان قصدار یا قزدار دیہند یا دیہاند، مکران، جنگلی، کشمیر۔

عرب کے مشہور سیاح مسعودی کا ورود ہندوستان میں ۳۰۴ھ میں ہوا اس کا بیان ہے کہ ولبھ رائے کی حکومت میں صرف "میمو" شہر میں دس ہزار مسلمانوں کی آبادی ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دور میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے راجہ داہر کے لڑکے جیسیہ کو خط لکھا جس میں اس کو اسلام کی دعوت دی وہ اس غائبانہ خط سے متاثر ہوا اور اس نے اسلام قبول کرلیا۔

ان تاریخی حقائق کی روشنی میں مجموعی طور پر یہ بات بھی نہیں کہی جا سکتی کہ سندھ کے سارے علاقے عنوۃً ہی فتح ہوتے اس لئے کہ ان میں کچھ وہ لوگ بھی ہیں جو خود مسلمان کے ساتھ مل گئے۔ اس میں اس کا قوی احتمال ہے کہ انھوں نے صلح سے پہلے اسلام قبول کرلیا ہو جیسے میمی لوگوں کا حال ابھی گذرا۔ اسی طرح ولبھ رائے کی حکومت میں صیمو کے مسلمان جو کافی تعداد میں تھے۔ اسی طرح راجہ داہر کے لڑکے کا عمر بن عبدالعزیزؒ کے خط پر اسلام قبول کر لینے سے ظاہر خود مختاری اور استیلاء کے بعد اس کا اسلام قبول کرلینا اس کی اور اس کے ساتھ دوسرے مسلمان ہونے والوں کی زمین کو عشری قرار دے گا۔ اسی طرح وہ بنجر زمینیں جن کو مسلمان نے آباد کی ہوں گی اگر عشری پانی سے آباد کیا ہو گا تو وہ بھی عشری ہی قرار پائیں گی۔

۔ اس کے علاوہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس وقت سندھ میں جو زمینیں مسلمانوں کے پاس ہیں ہو سکتا ہے کہ محمد بن قاسم کے ان مفتوحہ علاقوں میں ہوں جو عنوۃً فتح ہوئی ہوں، اور اس کے ہندو مالکان کے

قبضہ میں رہی ہوں، اوران پر اس وقت خراج ہی عائد کیا گیا ہو مگر بعد میں غیر آباد لاوارث ہو کر پھر بیت المال کے قبضہ میں آگئی ہوں۔ اور متولی بیت المال نے اپنی صواب دید سے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا ہو تو اس طرح اس زمین پر مسلمانوں کی یہ ملکیت اگرچہ فتح اول کے وقت تو نہیں تھی مگر انقلابات کے سبب مسلمانوں کی ملکیت میں داخل ہو گئی۔

غرضیکہ مسلمانوں کی جو مملوکہ آراضی خواہ ہندوستان کے کسی خطہ کی ہو نسلاً بعد نسل متوارثاً چلی آرہی ہیں اور کسی غیر مسلم کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا تو استصحاب حال کی بنیاد پر پہلا مالک مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ اگرچہ سندھ کی زمینوں کے اکثر مالکان کا غیر مسلم ہونا مشہور ہے مگر جیسا کہ تاریخی اعتبار سے بہت سے لوگوں کا اسلام قبول کرنا بھی ثابت ہے۔ اس لئے محض اس وجہ سے کہ اس علاقہ کی زمینوں کے اکثر مالک ہندو تھے ساری زمینوں کے سلسلہ میں خراجی یا یہ کہ بہت سے مسلمان ہوئے اس بناء پر سب کو عشری قرار دے دینا خلاف حقیقت ہوگا۔

جیسا کہ شیخ ابوالحسن سندھی نے بہت سے نام اور پتے ایسے بھی دیئے ہیں کہ جن کے بارے میں ان کو تحقیق ہے کہ یہ لوگ صلح سے پہلے یا اول فتح کے وقت ہی مسلمان ہو گئے تھے۔ اسی لئے حضرت شاہ جلال تھانیسری نے احکام الاراضی میں لکھا ہے کہ جو زمینیں مسلمان زمینداروں کے پاس جس خطہ میں بھی نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہے اس کو محض اس بنیاد پر مشتبہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس علاقہ کی زمینوں پر ابتداءً فتح کے وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ قائم رکھا گیا تھا۔

ان تحقیقات کے باوجود ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ سندھ کے کن کن علاقوں میں محمد بن قاسم کے دور میں خراجی زمینیں تھیں اور کن علاقوں کی عشری۔ البتہ آئینہ حقیقت نما کے مصنف نے حجاج بن یوسف کے فرمان کا ایک جملہ نقل کیا ہے:

> "جو لوگ اپنے مذہب پر قائم ہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے"[1]

اس سے غیر مسلموں سے خراج لینے کا ثبوت جہاں ملتا ہے وہیں اس کا احتمال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ خاص غیر مسلموں کے ساتھ تھیں، اور جو لوگ اسلام قبول کر چکے تھے یا تو وہ وہ لوگ تھے جنھوں نے

---

[1] آئینہ حقیقت نما صـ۱۱

اول فتح کے وقت ہی مسلمان ہو گئے ہوں یا سندھ میں محمد بن قاسم کے آنے کے بعد دوسرے خطے کے لوگوں کو جب محمد بن قاسم کی آمد اور فتح کی خبر ہوئی ہو تو ان سے صلح و معاہدہ کے پہلے اسلام قبول کر چکے ہوں، تو ظاہر ہے کہ اس فرمان سے ان کو مستثنیٰ کرنا مقصود تھا اور یہ خراج انھیں لوگوں کے لئے تھا جو اپنے مذہب پر قائم تھے۔ پھر یہ کہ محاصل کی کوئی نئی شرح کے بجائے سابقہ ہی مال گذاری کو قائم رکھا۔

حاصل یہ کہ سندھ کی نہ تو تمام آراضی خراجی کہی جا سکتی ہے اور نہ کل کی کل عشری! ــــــ مگر چونکہ انفرادی طور پر ہر ایک کی زمینوں کے بارے میں اس وقت کی صحیح حیثیت معلوم کرنا جب کہ فتوحات کو تقریباً ۱۲، ۱۳ سو سال گذر چکے، کسی علاقہ میں سات آٹھ سو سال گذرے اور اس زمانہ میں صدہا انقلابات پیش آئے کتنی بستیاں بسیں اور اجڑیں، ان زمینوں پر کتنے زمانے تک کون قابض رہا اور کس کس کی ملکیت میں آتی رہیں اور کتنے زمانہ لاوارث پڑی رہیں وغیرہ ــــــ اس لئے متعینہ طور پر ہر ایک زمیندار کی زمینوں کے متعلق یقینی فیصلہ عشری یا خراجی ہونے کا نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے فقہاء کرام نے استصحاب حال کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا ہے۔

کہ جو زمینیں بھی جس زمیندار کی ملکیت میں ہیں اور نسلاً بعد نسلٍ قرناً بعد قرنٍ اس کی ملکیت میں چلی ہیں اور اس کی ملکیت کسی غیر مسلم کے لئے ثابت نہیں تو اس کو محمول کیا جائے گا کہ اول فتح سے ہی اس کے پاس ہے، یا یہ کہ غیر مسلم کی ملکیت میں تھی مگر وہ بعد میں لاوارث ہو کر بیت المال کے قبضہ میں آ گئی اور متولی بیت المال نے عطائے جاگیر کے طور پر یا قیمتاً فروخت کر کے اس کا اول مسلمان مالک ہو گیا، اسی طرح برہمن آباد اور اس کے قریب کا علاقہ عشری قرار دیا جائے گا، چوں کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے دور میں راجہ داہر کا لڑکا مسلمان ہو گیا تھا۔ اور مسلمان ہونے سے پہلے برہمن آباد اور اس کے علاقے پر اس کا استیلاء ثابت ہو گیا تھا۔

دوسرے مسلمان بادشاہوں کے دور کا حال

محمد بن قاسم کے بعد ہندوستان کے دوسرے مفتوحہ علاقے محمود غزنوی اور غوری حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوتی ہیں ــــــ ان بادشاہوں کے دور میں اہل تاریخ کی کتابوں سے عشر و خراج کی وصولی کا نظام معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ بعض نے لکھا ہے کہ عشری زمینوں سے عشر کی وصولی کا بہت

چاق وچوبند نظام رہا۔

چنانچہ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی نے لکھا ہے کہ :

"نومسلموں کو ان کی زمینوں اور جائدادوں پر بدستور قابض رکھا گیا، اور ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا"۔[1]

سلاطین دہلی کے دور میں بھی عشر کی وصولی کا ثبوت ملتا ہے۔ سید محمد صغریٰ بلگرامی کی استدعا پر سلطان التمش نے بلگرام میں عشر کی وصولی کے لئے فرمان جاری کیا۔ علامہ آزاد نے "ماثر الکرام" میں تحریر فرمایا ہے کہ :

" ازاں عہد تا زمان سلطان ابراہیم سکندر لودی دہ یکے پرگنہ بلگرام معمول بود "۔[2]

سلطان شمس الدین کے عہد سے لے کر سلطان ابراہیم بن سکندر لودی تک پرگنہ بلگرام میں عشر کی وصولی کا برابر نظام رہا، اسی طرح سلطان التمش کے بعد خاندان غلامان کے تمام بادشاہوں کے دور میں اور بادشاہان غلامان کے بعد خاندان خلجی کے تمام بادشاہوں کے دور میں ——— اور خلجی بادشاہوں کے بعد خاندان تغلق کے تمام بادشاہوں کے دور میں تغلقیوں کے خاندان سادات کے تمام بادشاہوں کے دور میں، اور ان کے بعد لودی خاندان کے تمام بادشاہوں کے زمانے میں وصولی کا نظام بدستور قائم رہا ——— محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جو محمود غزنوی کے عہد سے علاءالدین خلجی تک فتح ہوئے، ان میں یہ بات مسلم ہے کہ ان علاقوں کی زمینیں جو غیر مسلموں کی ملک میں تھیں، وہ بدستور انہیں کی ملک میں رہیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا ——— مگر علاءالدین خلجی نے جو اصلاحات و تغیرات کئے اس سلسلہ میں کتب تاریخ "نزھۃ الخواطر" اور آئینۂ حقیقت نما سے پتہ چلتا ہے کہ گذشتہ بادشاہوں کے زمانے میں فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور تھا مگر علاءالدین خلجی نے اس کو نقد تنخواہوں کی صورت میں کر دیا۔ ——— اسی طرح مالکان آراضی پر نقد خراج مقرر تھا مگر اس نے اس کی جگہ پر بٹائی کا وصول مقرر کر دیا۔

اس کے بعد فیروز تغلق نے بھی مالکان آراضی کے سلسلہ میں نقد خراج ہی کو جاری رکھا۔ مگر فوج کی جو نقد تنخواہ کا اصول علاءالدین خلجی نے مقرر کیا تھا اس کو پھر جاگیروں کی شکل میں یعنی گذشتہ علاءالدین خلجی سے پہلے والا دستور مقرر کیا۔

---

[1] آئینۂ حقیقت نما ۱/۱۰۰ [2] ماثر الکرام صـ۴۳

دیکھنا چاہئے کہ ان تغیرات کے ذیل میں زمینوں کے احکام میں کیا تبدیلیاں ہوئیں اور ان تغیرات کے کیا اثرات باب احکام میں پڑتے ہیں۔

۱۔ جو جاگیریں فوج کو بعوض تنخواہ دی گئیں اگر وہ مسلمان فوج کے پاس آئی تو یہ خزانہ کے درجہ میں ہوں گی (خواہ بطور صلۂ خدمت ہے) اس لئے مسلمان امیر کی طرف سے جو زمین کسی مسلمان کے ملک میں آئی وہ عشری ہوگی۔

۲۔ جو زمین غیر مسلم فوج کو حکومت نے بصلۂ خدمت عطا کی وہ خراجی ہوگی۔ اس لئے کہ وہ مسلمان امیر کی عطائی ہے وہ ابتدائً اس کی ملکیت میں نہیں تھی۔

اسی لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ بعض زمینیں ایسی تھیں جن پر خراج مقرر تھا اور بعض پر عشر اور یہ دونوں چیزیں حکومت کی طرف سے وصول کرنے کے لئے مستقل نظام تھا۔

علامہ آزاد بلگرامی نے عشر کی وصولی کے سلسلہ میں سلطان محمود ابن محمد شاہ بن سلطان فیروز شاہ کے ایک فرمان کا ذکر کیا ہے جس کو سلطان محمود نے عشر کی وصولی کے سلسلہ میں جاری کیا تھا، اس میں ہے:

"چنانچہ در عہد سلطان ماضیہ عشر عین غلہ دادہ اند میراں جملہ بدہند" [۱]

علامہ آزاد نے لکھا ہے کہ اس فرمان کو انھوں نے خود دیکھا ہے اور اسی اصل فرمان سے مندرجہ بالا الفاظ نقل کئے ہیں اس فرمان سے دو باتیں بخوبی معلوم ہوتی ہیں کہ فیروز شاہ کے علاوہ گذشتہ بادشاہوں کے دور میں بھی عشر کی وصولی کا نظام تھا اور دوسری بات یہ کہ زمین پر نقدی لگان نہیں تھا بلکہ غلہ ہی پیداوار سے دیا جاتا تھا

علامہ آزاد کی تحریر کے مطابق عشر کی وصولی کا نظام بابر کے دور میں درہم برہم ہوگیا، اور ایک زمانہ تک یہی حال رہا لیکن حضرت عالمگیرؒ نے اپنے دور میں جب اصلاحات کی طرف توجہ دی تو تمام ممالک محروسہ میں فرمان جاری فرمائے کہ تمام محاصل (عشر و خراج) احکام شرع کے مطابق وصول کئے جائیں [۲] حضرت عالمگیر کا ایک فرمان عشری زمینوں سے متعلق بعض احکام پر مشتمل من وعن برلن کی شاہی لائبریری میں موجود ہے۔ نیز تاریخ مرآت احمدی میں بھی اس فرمان کی نقل محفوظ ہے [۳]

علامہ سید سلیمان ندوی نے مقدمہ کتاب العشر والخراج میں تحریر فرمایا ہے:

---

[۱] مآثر الکرام [۲] منقول از رسالہ "معارف" اعظم گڑھ بابت ماہ جون ۱۹۳۲ء [۳] حاشیہ کتاب العشر والخراج ص ۱۵۱

"ہندوستان میں جب اسلامی حکومتیں قائم تھیں تو چند بادشاہوں کو چھوڑ کر اکثر فرمانوں میں اسلامی محاصل اسلامی آئین کے مطابق لئے جاتے تھے۔ اکبر کے بعد حضرت عالمگیرؒ نے س۱۰۹۰ھ میں اسلامی نظام بیت المال قائم کیا اور اسلامی نظام کے مطابق اسلامی طریق محاصل کو رواج دیا۔ تو جس طرح ہندوؤں پر جزیہ اور خراج قائم کر کے محصلین جزیہ و خراج کو مقرر کیا۔ اسی طرح مسلمان سے زکوٰۃ و عشر وصول کرنے کے لئے محصل مقرر کئے" [۱]

مقدمہ "نزہۃ الخواطر" سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا عبدالحئی صاحبؒ کی کتاب جنۃ المشرق" میں ہندوستان کی زمینوں کا حال کسی حد تک تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ افسوس کہ وہ کتاب نہ مل سکی۔ غالبًا دارالعلوم ندوہ کے کتب خانہ میں ہوگی۔

بہرصورت ان تاریخی شواہد سے مسلمان بادشاہوں کے دور میں دونوں قسم کے محاصل عشر و خراج کا پتہ اجمالاً تو ہوتا ہی ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم ہی کے دور سے ہندوستان میں ایسے مسلمان رہے ہیں جن کی آراضی اپنی مملوکہ تھیں جن پر عشر واجب تھا۔ اس کے علاوہ وقتاً فوقتاً فتوحات کے بعد مختلف طریقوں سے خدمات دینیہ یا دنیویہ کے صلہ میں مسلمان بادشاہوں کی طرف سے مختلف شعبوں یا منصبوں پر فائز لوگوں کو جاگیریں دی جاتی رہیں۔ جو ان کی ملک میں آنے کے بعد عشری زمینیں ہوتی جاری ہیں اس کے علاوہ بہت سی ایسی زمینیں جو ناقابل زراعت اور بنجر کی شکل میں پڑی ہوئی تھیں مسلمان ان کو قابل کاشت بناتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ ہندو مالکان کی بھی بہت سی آراضیاں امتداد زمانہ کے سبب لاوارث ہو کر بیت المال میں آتی رہیں، اور بیت المال سے باجازت امیر مسلمانوں کو ملتی رہیں اس طرح اس کا قوی امکان ہو گیا کہ موجودہ مسلمانوں کی مملوکہ آراضی ان کی ملک میں ابتدا ہی سے عشری تھیں۔

ہندوستان کے مختلف صوبے اور ان کی زمینوں کا حکم

سندھ، پنجاب، گجرات اور کشمیر کے متعلق گذشتہ تحقیق کی روشنی میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان صوبوں کی کچھ زمینیں عشری اور کچھ زمینیں خراجی ہیں گو کہ تعیین اور تشخیص کے دشوار ہونے کی وجہ سے استصحاب

---

[۱] کتاب العشر والخراج

حال کی بنیاد پر مسلمانوں کی موجودہ مملوکہ آراضی عشری کہلائیں گی، اسی طرح تقسیم ہند کے بعد پاکستان نے پنجاب میں تھل کا علاقہ، سندھ میں کوٹری بیراج کا علاقہ، اور اندرون سندھ و پنجاب کے وہ نئے علاقے جن کو حکومت پاکستان نے آباد کرائے یہ سب مسلمانوں میں قیمتاً یا بلاقیمت تقسیم کر دیئے گئے۔ ان سب کے بارے میں عشری ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ ــــــ مگر ہندوستان کے دوسرے صوبوں میں گجرات و کشمیر اور قنوج وغیرہ جو بضمن سندھ ہی محمد بن قاسم کے فتوحات میں شامل ہیں۔ اس لئے کہ یہ صوبے سندھ ہی کے جزء تھے تو ان صوبوں کے بارے میں بھی عشری اور خراجی ہونے کا احتمال ہے۔

اسی طرح دکن کے سلسلہ میں آئینۂ دکن کے ان فیصلوں کے مطالعہ سے جو دور مغل حکومت کے ہیں یہی پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی ملک میں بڑی بڑی جاگیریں تھیں، جن کو وہ دوسروں سے اور اکثر غیر مسلموں سے بٹائی یا اجارہ پر یا سالانہ محصول پر کھیتی کراتے تھے، اور یہ کھیتی کرانے والوں کے پاس نسلاً بعد نسل رہتی تھیں جس کی وجہ سے بعد میں اس کو موروثین زمین کی وجہ اپنی ملکیت سمجھ بیٹھتے تھے اور دوسروں سے فروخت بھی کرنا چاہتے تھے جس پر مالک آراضی عدالت میں مقدمات دعوی ملکیت دائر کر کے اپنی ملکیت کی واپسی کا مطالبہ کرتا تھا۔ اور ان کے ان دعوؤں میں ثبوت و شہادت کے بعد اس دور کی عدالتوں نے حق موروثیت کا اعتبار نہ کرتے ہوئے مالکان آراضی کے حق میں فیصلے بھی دیئے ہیں اس کی ایک نظیر پیش خدمت ہے:

:- دکن :-

مقدمہ : سید احمد بادشاہ قادری ولد سید محی الدین شاہ۔ مدعا علیہ مرافع

بنام

شیخ حسین ولد غلام محی الدین۔ مدعی مرافعہ علیہ

سند آراضی جو جاگیر میں واقع۔ سند منجانب جاگیردار بابت آراضی

جاگیردار کے حقوق مالکانہ۔

عطاء جاگیردار نسبت آراضی واقع جاگیر۔

جاگیردار کے اختیارات۔ عطاء قبضہ۔ امتداد قبضہ

مدعی نے جو ایک سند نوشتۂ جاگیردار کی بنیاد پر ایک قطعہ آراضی و درختان متعلقہ مقبوضہ مورث کا دعوی

بوجہ بے دخلی دائر کیا۔ عدالت ابتدائی واپیل صدر نے دعوی ڈگری فرمایا۔ بربنار مرافعہ ثانیہ تجویز ہوئی کہ چوں کہ جاگیردار کو جاگیر کی نسبت وہ حقوق مالکانہ حاصل نہیں ہوتے جو کسی مالک کو اپنی ملک کی نسبت حاصل ہوتے ہیں، اس لئے عطاء جاگیردار بالکل ناجائز ہے اس سے کوئی ــــــ حقیقت توریث پیدا نہیں ہوتی اور نہ امتداد قبضہ سے اثر ملکیت پیدا ہو سکتا ہے۔

مرافعہ علیہ کی جانب سے مولوی فدا حسین خاں صاحب وکلاء حاضر مولوی میر افضل حسین صاحب، میر مجلس و مولوی مفتی سید نورالضیاء الدین متفق الرائے مدعی بربنائے سند مورخہ ۱۱ رجب ۱۱۱۱ھ زمین درخشان مندرجہ مصدر کا دعویدار ہے۔ اور ہر دو عدالت پائے ماتحت نے اس کے حق میں ڈگری صادر کر دی ہے جس کا رافعہ ہے، ہماری رائے ہے کہ کاتب سند خود ایک جاگیردار ہے جاگیردار کو نسبت جاگیر کے وہ حقوق مالکانہ حاصل نہیں ہیں جو کسی مالک کو اپنی ملک میں حاصل ہوتے ہیں، اس لئے عطاء جاگیردار مذکور کی بحق مورث مدعی بالکل ناجائز ہے اور اس سے کوئی حقیقت بربناء توریث مدعی کو حاصل نہیں ہوتی ــــــ وکیل مرافعہ علیہ یہ بحث کرتے ہیں کہ مورثان مدعی کا قبضہ بربناء سند مذکور بہت ہے۔

ہماری رائے ہے کہ محض امتداد بلحاظ واقعات مذکور الصدر مدعی کے حقوق میں اثر ملکیت نہیں پیدا کرتا خصوصاً ایسی حالت میں کہ مدعی اس وقت بے دخل ہے اور قبضہ دہانی کا دعویٰ کرتا ہے[1]

اس نظیر کے یہاں تحریر کرنے کا منشاء صرف یہ ہے کہ ہم غور کریں کہ اس دور میں جو زمینیں مسلمانوں کی کسی کو بطور کاشت دے دی جاتی تھیں اس پر مسلمان کی ملکیت قائم رہتی تھی خواہ وہ اس کاشت کرانے والے جاگیردار کے ہی مدتوں رہتی ہوں اور توریثاً وہ اس میں کاشت کراتے رہتے تھے۔ باوجود سند جاگیرداری کے جو کسی جاگیردار نے دی ہو۔ اول مالک کی ملکیت سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوتی تھی۔ اس سے یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ مسلمانوں کی بابت ہی زراعتی زمینیں ایسی بہت سی تھیں جن کو انھوں نے دوسروں کو دے رکھی تھی۔ اور اس طرح کی جاگیریں اتفاق سے اگر کسی غیر مسلم کے قبضہ میں چلی جائیں تب بھی وہ عشری رہے گی۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ دلی میں بھی مسلمانوں اور نوابوں کی بہت زیادہ آراضیاں تھیں جو ایک مسلمان کی ملک ہونے کے سبب عشری ہونے پر دال ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا

---

[1] [illegible] ص ۱۴۴

کہ ایسی بھی بہت سی آراضیاں ہوں گی جن پر خراج مقرر کیا گیا ہوگا۔

مزید دکن کے حالات پر تاریخ کے اوراق سے سراغ لگایا جاسکتا ہے کہ وہاں کی آراضی کن کن خطوں کی عشری ہیں اور کن کن علاقوں کی خراجی :

صوبہ بہار

صوبۂ بہار میں بہت سے علاقے مختلف راج کے نام سے مشہور رہے ہیں، مثلاً ہتھواں راج جو گوپال گنج کے قریب ہے۔ دربھنگہ راج، بیتیا راج جو ضلع چمپارن میں ہے اور اس طرح یہ مختلف راج میں بڑی بڑی آراضیاں تھیں۔ ان راجوں میں جو زمینیں جاگیرداروں کو دی جاتی تھیں ان جاگیرداروں کے گھروں کو بہار میں اکثر جگہوں پر دربار کہا جاتا تھا۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ راجا اور حکمراں تھے بلکہ یہ جاگیردار تھے۔ اور ان بڑے بڑے جاگیرداروں نے جن لوگوں کو اپنی جاگیرداروں کے حصے دے رکھے تھے وہ سب ان جاگیرداروں کے اصل میں کارندے تھے جو ان کھیتوں کو کاشت کاروں کو بٹائی پر دیا کرتے تھے۔ انگریزوں کے دور تک یہ طریقہ رائج رہا۔ اور مسلمانوں کے دور میں مسلمانوں کی عشری زمینوں پر جو عشر کے وصول کرنے کا اصول تھا اسی اصول پر حکومت برطانیہ کے انگریز کاشتکاروں سے دسواں وصول کرتے تھے ـــــ چنانچہ حضرت العلام مولانا عبدالصمد رحمانیؒ نے زکوۃ وعشر میں تحریر فرمایا ہے کہ :

> "ہمارے صوبۂ بہار میں تو اس عہد انگریزی میں بھی سروے سے پہلے عشر کا رواج تھا۔ اگرچہ ناواقفیت سے لوگ اس کو عشر نہیں سمجھتے تھے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم نے دیکھا ہے کہ زمیندار کاشتکاروں سے بٹائی کی کھیت پر ایک مقدار "دھیک" کے نام سے وصول کرتے تھے۔ مگر وہ لوگ نادانی سے اس کو زمینداری کا حق سمجھتے تھے اور اپنے مصرف میں لاتے تھے، حالانکہ دھیک ٹھیک لفظی ترجمہ عشر کا ہے چونکہ ہندوستان کے سلاطین مغلیہ نے تمام مصطلحات کو فارسی میں رکھا تھا۔ اس لئے عشر کا ترجمہ فارسی میں دھیک کر دیا گیا۔ اور وہ زمیندار کی معرفت وصول ہوتا رہا۔ اسلامی حکومت کے بعد لوگ اصل حقیقت سے غافل ہو گئے۔ اور اس کو غلط طور پر استعمال کرنے لگے۔ سروے کے زمانہ میں اس کو ناجائز ابواب سمجھ کر رعایا نے ساقط کر دیا۔ اور بہت ممکن ہے کہ اکثر علاقوں میں سروے سے بہت پہلے یہ چیز ختم ہو گئی ہو۔ بہرحال عشری زمین کے وجود اور تحقیق میں کوئی شک نہیں جو لوگ عشری کے وجود

کے منکر ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں "[1]

محورِ پنجم

سوال (۱) کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا۔ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا تو وہ نصاب کیا ہے ؟

جواب : آیت کریمہ کے الفاظ "وآتوا حقه یوم حصاده" (فصل کی کٹائی اور پھل کے توڑنے کے دن ان کا معین حصہ ادا کیا کرو) اس کی تفسیر حضرت ابن عباس، حسن، انس بن مالک، جابر بن زید، سعید ابن مسیب، قتادہ، طاؤس، محمد بن حنفیہ، ضحاک اور زید بن اسلم سے یہ نقل کی گئی ہے :

"هذا أمر من الله بإيتاء الصدقة المفروضة من الثمر والحب"[2]

علامہ زمخشری نے اپنی تفسیر کشاف میں اس آیت کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے کہ "وآتوا حقه یوم حصاده" میں حق سے مراد وہ حق تھا جو مسکینوں کو کٹائی کے وقت دیا جاتا تھا، ـــــ ابتداء میں یہ صدقہ واجب تھا مگر عشر اور نصف عشر کی فرضیت کے بعد یہ منسوخ ہوگیا۔

ابن العربی نے احکام القرآن میں اس آیت کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے :

" وقد أفادت هذه الآية وجوب الزكوة فيما سمى الله سبحانه وأفادت بيان ما يجب فيه من مخرجات الارض التى أجملها فى قوله " ومما اخرجنا لكم من الارض " وفسرها ههنا فكانت آية البقرة عامة فى الخراج كله مجملة فى القدر وهذه الآية خاصة فى مخرجات الأرض مجملة فى القدر فبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى مر بيان يبين للناس ما نزل عليهم فقال فيما سقت السماء العشر وما سقى بنضح أو دالية نصف العشر "[3]

حاصل یہ ہے کہ آیت "مما أخرجنا لكم من الأرض" سے ہر نکلنے والی چیز پر صدقہ کے حکم کا عموم ثابت

---

[1] عشر و زکوٰۃ ص۲۲ [2] تفسیر طبری ۱۲/ ۱۵۸ طبع مصر [3] احکام القرآن لابن العربی ص ۲۱۲-۲۱۳ طبع مصر

ہوتا تھا۔ مگر "وآتوا حقہ یوم حصادہ" سے خاص کر زمین سے نکلنے والی چیزوں کی قدر اجمال کے ساتھ تعبیر ہو گئی۔ اور اس قدر مجمل کی تشریح و تبیین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "فیما سقت السماء العشر وما سقی بنضح او دالیۃ نصف العشر" کے ذریعہ فرمائی۔

ان کے علاوہ علامہ محمود آلوسی نے تفسیر روح المعانی ۸/ ۲۸ مطبوعہ بیروت اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے تفسیر مظہری ۴/ ۲۹۴ مطبوعہ دہلی ۱۹۶۷ء، امام قرطبی نے تفسیر الجامع الاحکام القرآن ۷/ ۹۹ مطبوعہ مصر ۱۹۶۷ء وغیرہ حضرات مفسرین نے اس آیت کا مورد عشر اور نصف عشر کو قرار دیا۔

اس آیت کے اطلاق و اجمال میں اختلاف کے سبب ائمہ کے درمیان مقدار نصاب میں اختلاف ہو گیا۔ علاوہ ازیں احادیث د   کا اختلاف اس کا سبب ہے۔

حضرت امام اعظمؒ اور صاحبین کے درمیان دو بنیادی اختلاف ہے۔ عشر کے وجوب میں نصاب اور بقاء، امام اعظم بلا شرط قلیل و کثیر اور بقاء کے عشر کو ہر چیز میں خواہ قلیل ہو یا کثیر، باقی رہنے والی ہو یا نہیں۔ ہر حال میں عشر کو واجب قرار دیتے ہیں ــــ مگر صاحبین اور دوسرے ائمہ مسالک امام مالکؒ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک وجوب عشر میں نصاب شرط ہے ــــ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

"قال أبوحنيفة في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر سواء سقي سيحًا أو سقته السماء الا الحطب و القصب والحشيش"۔[1]

اور صاحبین فرماتے ہیں:

"وقالا لايجب العشر الا فيما له ثمرة باقية إذا بلغ خمسة اوسق"۔[2]

صاحب بحر رقم طراز ہیں کہ اختلاف دو جگہوں پر ہے۔ اشتراط نصاب اور اشتراط بقاء میں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے مستدل میں۔ حضرت امام اعظمؒ کے قول کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث جس کو بخاری نے ذکر کیا ہے:

"ما أخرجته الأرض ففيه العشر"

اور اسی طرح: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر"

---

[1] بحر الرائق ۲/ ۲۳۲ [2] فتح القدیر ۲/ ۲۳۲۔

وہ فرماتے ہیں کہ اس میں آپؐ نے بلا تفصیل کے جو کچھ زمین سے پیداوار ہو اس میں عشر کا حکم فرمایا ہے۔ اور مسلم شریف میں ہے :

"فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر"

اس کے علاوہ عبدالرزاق نے اس سند کے ساتھ کہ :

"اخبرنا معمر عن سماک بن الفضل عن عمر بن عبد العزیز قال

فیما انبتت من قلیل وکثیر العشر"

اور اسی کے مثل مجاہد و ابراہیم نخعی سے بھی اور ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبدالعزیز، مجاہد اور نخعی سے ذکر کیا ہے ان دلائل کی بنا، پر احناف نے امام صاحب کی رائے کو اقوی اور ارجح قرار دیتے ہوئے اختیار کیا ہے۔ صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں۔ انھوں نے بھی آیت کو مجمل قرار دیا ہے اور اس کی تفصیل حدیث "لیس فیمادون خمسۃ اوسق صدقۃ" قرار دیا ہے۔ جب کہ یہ روایت بھی بخاری کی ہی ہے۔ اور مسلم کے الفاظ "لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق" بھی مستدل ہے۔

اصل یہ کہ اس میں عام اور خاص کا تعارض ہے جو لوگ خاص کو مطلق پیش کرتے ہیں وہ اوساق کی حدیث کو موجب قرار دیتے ہیں۔ اور جو عام کو پیش کرتے ہیں یا وہ متعارض سمجھتے ہوئے تاریخ کے عدم علم کی صورت میں ترجیح دیتے ہیں یا اگر ان دونوں حدیثوں کی تاریخ معلوم ہو تو متاخر کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ بحث کرتے ہوئے صاحب بحر نے لکھا ہے کہ وجوب عشر میں عموم تسلیم کر لیا جائے تو بھی "فیمادون خمسۃ اوسق صدقۃ" والی روایت متعارض نہیں ہوگی، اس لئے کہ عموم وجوب میں احتیاط ہے۔ اصل مقدار جس میں اختلاف ہو اگر وہ پوری ہو جائے تو اور اگر نہ پوری ہو تو غرض مقصود سے نکلنا لازم نہ آئے گا۔

دوسری توجیہ یہ بھی ہے کہ "فیما أنبتت من قلیل أو کثیر العشر" اور "لیس فیما دون خمسۃ اوسق" دونوں کو جمع کر سکتے ہیں۔ اور جمع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ "لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ" میں صدقہ سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ حکم نصاب زکوۃ کی مقدار کو بتانے کے لئے ہے۔ اس لئے کہ پیداوار پر جو چیز واجب ہوتی ہے شریعت نے اس کے لئے لفظ عشر متعین کر دیا۔ صاحب فتح القدیر نے یہ توجیہ ذکر کی ہے :

"وما ذکرہ المصنف من حمل مرویہما علی زکوۃ التجارۃ طریقۃ الجمع

بین الحدیثین قبل لفظ الصدقة یشعربه نزال المعروف فی الواجب فیما اخرجت اسماء العشر لا الصدقة بخلاف الزکوٰة [1]

اور ایک تاویل لیس فیما دون خمسة اوسق کی فقہائے یہ بھی کی ہے کہ اس میں زکوۃ تجارت کا حکم بیان کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ اوساق فروخت کرتے تھے اور ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوتا تھا۔

صاحب عنایہ تحریر فرماتے ہیں :

" وتاویل ماورياه زکوة التجارة لانهم کانوا یتبایعون بالأوساق وقیمة الوسق أربعون درهمًا فتکون قیمة خمسة أوسق مائتی درهم وهو نصاب الزکوة " [2]

اور جن لوگوں نے وجوب عشر کے لئے غنی کو مشروط قرار دیا ہے اس لئے درست نہیں کہ جب عشر کے وجوب کے لئے مالک ہونا ہی مشروط نہیں تو غنی تو مالک کی صفت ہے اور ذات کو عارض ہے، جب ذات مشروط نہیں تو عارض کو مشروط قرار دینا کیوں کر درست ہو سکتا ہے۔

صاحب عنایہ تحریر فرماتے ہیں :

" ولا معتبر بالمالك فیه أی فی العشر جواب عن قوله فلیشترط النصاب یعنی ان الغنی صفة المالك والمالك فی باب العشر غیر معتبر حتی یجب فی آراضی المکاتب والصبی والمجنون والأراضی الموقوفة علی الرباطات والمساجد فکیف بصفته وهو الغنی [3]

غرضیکہ نصاب کے لئے غنی کی صفت وجوب عشر کے لئے مشروط نہیں ورنہ مکاتب اور آراضی موقوفہ میں عشر کیسے واجب ہو سکتا ہے اور اسی لئے عشر میں حولان حول بھی مشروط نہیں "لانه للنماء هو كله نماء"

الحاصل

عشر میں مقدار نصاب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اور حضرت امام اعظم کی رائے کو اکثر احناف نے راجح قرار دیا ہے، حتی کہ علامہ یوسف القرضاوی نے بھی فقہ الزکوۃ میں اسی کو راجح اور قابل عمل قرار دیا ہے۔

---

[1] فتح القدیر ۲۴۳ [2] العنایہ بعلی فتح القدیر ۲۴۳/۲ [3] فتح القدیر ۲۴۳/۲

ازالۃ الخلفاء میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ میں نے بعض ایسے اصحاب کو جو پانچ اوساق کے قائل نہیں یہ کہتے سنا ہے کہ نبی کریمؐ کے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ کے دور میں عام طور پر اور زمانۂ مابعد میں طویل عرصہ تک صدقات وصول کئے جاتے رہے۔ لیکن کسی روایت میں یہ نہیں ہے کہ کسی نے یہ کہا ہو کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں، بجز ابوسعید خدری [1]

اس روایت کے سلسلہ میں امام شافعیؒ نے صحت کا قول ضرور کیا ہے اور عمرو بن حزم کی کتاب میں حضرت جابرؓ سے یہ مروی بھی ہے مگر عجیب بات ہے کہ ائمہ میں سے کسی سے یہ منقول نہیں کہ ان کے زمانہ میں یہ روایت ظاہر ہوئی ہو اور انھوں نے اس میں کلام کیا ہو۔

سوال (۲) کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے؟ جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے لگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں۔ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً سنگھاڑا، مکھانہ وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

جواب : گھاس، بانس جو خودرو ہوں ان میں فقہاء جمہور کی رائے ہے کہ عشر نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ "الخراج" میں رقم طراز ہیں :

"قال ابو یوسف ولیس فی القصب ولا فی الحطب ولا فی الحشیش ولا فی التبن ولا فی السعف عشر ولا خمس ولا خراج" [2]

مگر فقہاء کرام کی دوسری عبارتوں سے قصب الزریرہ (مکئی) اور گنے وغیرہ پر عشر کے وجوب کا قول ملتا ہے :

"وأما قصب الزریرة فاذا کان فی أرض العشر عشر وإذا کان فی أرض الخراج ففیه الخراج۔ واما قصب السکر ففیه العشر إذا کان فی أرض العشر وإذا کان فی أرض الخراج ففیه الخراج لأنه مما یوکل واما قصب الذریرہ وإن لم یؤکل فله ثمن ومنفعة" [3]

---

[1] ازالۃ الخلفاء مترجم ج ۳ ص ۳۶۹ مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی

[2] الخراج لابی یوسف ص ۵۰ [3] ایضاً

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحؒ نے الاموال کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ :

"وجوب عشر کے لئے چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج اور عادتاً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو، خودرو گھاس اور بیکار قسم کی خودرو جھاڑ جھنکار اگر کسی زمین پر اگ آئیں تو ان پر عشر نہیں، گھاس اور بانس کو آمدنی کے لئے اگایا گیا تو ان میں عشر واجب ہوگا" [1]

اور فتاوی عالمگیری نے لکڑی، گھاس بانس وغیرہ میں عدم منفعت کی صورت میں عدم وجوب عشر کا قول کیا ہے، فرماتے ہیں :

" فلاعشر فی الحطب والحشیش والقصب والطرفاء والسعف۔ لأن الارض لاتستنمی بهذه الاشياء بل تفسدها حتى لو تستنمي بقوائم الخلاف والحشيش والقصب وغصون النخل اوفيها دلب أوصنوبر ونحوها وكان يقطعه ويبيعه يجب فيه العشر كذا فی محيط السرخسی" [2]

متذکرہ بالا فقہاء کی عبارات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زمین سے جو چیزیں عادتاً کاشت کرنے کا رواج نہیں ہے۔ اگر وہ خودرو بیکار ہیں تو ان پر عشر واجب نہ ہوگا، مگر انھیں فروخت کرنے اور نفع کی غرض سے یا وہ نفع بخش ہیں تو ان پر عشر واجب ہوگا، اس لئے کہ حالت عشر منفعت ہے اور منفعت پائی جائے گی تو عشر کا بھی وجوب ہوگا،

حضرت امام اعظم رحؒ کے نزدیک زمین سے پیدا کی جانے والی ہر چیز میں عشر ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اور نفع بخش پیداوار مستثنیٰ نہیں ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے :

" ويجب العشر عند أبي حنيفة فی كل مايخرجه الأرض من الحنطة والشعير والدخن والأرز وأصناف الحبوب والبقول والرياحين والأوراد والرطاب وقصب السكر والذريرة والبطيخ والقثاء والخيار والباذنجان والعصفر واشباه ذالك مماله ثمرة باقية أو غير باقية قل اوكثر

---

[1] البدائع ے الجواهر الفقه ص۲۷۱ [2] فتاوی عالمگیری ۱/۹۵

هکذا فی فتاوی قاضی خان سواء یسقی بماء السماء او سیحا یقع فی الوسق ام لا یقع هکذا فی شرح الطحاوی"۔[1]

اسی طرح مکھانہ اور سنگھاڑا میں بھی نفع بخش ہونے کے سبب عشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء کی عبارت سے بعض چیزوں میں عدم وجوب عشر کا بھی قول ملتا ہے مثلاً صاحب بحر نے تحریر فرمایا ہے:

"وکذا کل حب لا یصلح للزراعة کبزر البطیخ والقثاء لکونها غیر مقصودة فی نفسها وکذا لا عشر فیما هو تابع للارض کالنخل والاشجار"۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ بطیخ (خربوزہ) اور قثاء (ککڑی) کے بیج پر عشر نہیں۔ اس لئے کہ یہ دانے فی نفسہ مقصود نہیں اسی طرح کھجور کے درخت اور دوسرے درخت پر زمین کے تابع ہونے کے سبب اور ان سے حاصل پھلوں پر عشر واجب ہونے کی بناء پر عشر واجب نہ ہوگا۔

سوال (۳) آج کل عام طور پر زراعتی آراضی پر تالاب کھود دئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان آراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے، اور منفعت کم، اس لئے آراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے ــــ اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر جاری و نافذ ہوں گے یا اس پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

جواب: فقہ کا مشہور اصول ہے "یتغیر الحکم بتغیر الشئی" شئی کے تغیر سے حکم میں تغیر واقع ہوتا ہے جیسے کوئی ذمی کافر اپنے گھر یا افتادہ زمین کو باغ یا کھیت بنالے تو اگر اس کی آبپاشی خراجی پانی سے کرے تو خراج۔ اور اگر عشری پانی سے کرے تو عشر واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں قسم کے پانی سے کرے تو عشری ہوگی"۔[3]

---

[1] فتاوی عالمگیری ۱/۹۶ [2] فتاوی عالمگیری ۲/۹۵ نقلاً عن المبسوط للسرخسی [3] حلم الفقہ ص ۲۲

اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ زمین کے اندر نمو کی وجہ سے حکم بدل گیا اور عشر یا زکوۃ کے لئے نمو شرط ہے اس لئے جس عشری زمین میں تالاب کھود دیا جائے اور اس کو مچھلی پالنے کا ایک ذریعہ بنایا جائے اس تالاب کی قوت نمو اس زمین سے کئی گنا بڑھ جاتی ہے، جس زمین پر اناج یا پھل پیدا کئے جائیں۔ اس لئے اب یہ زمین زراعتی نہیں رہی چونکہ مچھلیاں "مما أخرجنا لکم من الارض" میں سے نہیں ہیں بلکہ "مما کسبتم" میں اور اموال تجارت میں شمار کرتے ہوئے اس پر زکوٰۃ اموال واجب ہوگی۔

آثار سے مچھلیوں کے پکڑنے اور خرید و فروخت کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ امام ابویوسف نے الخراج میں "فی بیع السمك فی الآجام" کے تحت بہت سے آثار جمع کئے ہیں، اور جب انھیں پکڑ کے فروخت کیا جانا ثابت ہے تو ان پر اموال تجارت ہونے کے سبب زکوۃ کا بھی ثبوت ہو جائے گا۔

چنانچہ الخراج میں ہے:

"عن عمر بن الخطاب رضی الله عنه أنه قال لا تبایعوا السمك فی الماء فإنه غرر"[1]

اور اسی کتاب میں دوسری روایت ہے:

"حدثنا ابو حنیفة عن حماد قال طلبت إلی عبد الحمید بن عبد الرحمٰن فکتب إلی عمر بن عبد العزیز یسألہ عن بیع صید الآجام فکتب الیه عمر ان لا بأس به وسماہ الحبس"[2]

ایک اور اثر اسی کے مطابق ہے:

"عن الحکم (بن عتیبة) عن إبراهیم قال إن اشتریته صیداً معصوداً ورأیت بعضه فلا بأس"[3]

الغرض بڑے دریاؤں سے پکڑی جانے والی مچھلیوں کی تجارت کے ثبوت میں کوئی کلام نہیں ہے تو مچھلیوں کے پالنے کے لئے جو تالاب کھودے جاتے ہیں اور کم زمین میں مچھلی پال کر اچھی آمدنی کی جاتی ہے مثل اس تجارتی انڈسٹری کے ہے جو تھوڑی زمین میں کوئی چیز تیار کر کے نفع حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی

---

[1] الخراج لابی یوسف ص۹۶ [2] ایضاً [3] ایضاً

ہے۔اس لئے تالاب کی مچھلیوں کو مال تجارت پر محمول کرتے ہوئے اس کی آمدنی پر بشرط نصاب ومشروط زکوٰۃ کے زکوۃ واجب ہوگی ــــــ رہ گئیں وہ مچھلیاں جو سمندروں سے بڑی بڑی کمپنیاں پکڑنے کا اہتمام کرتی ہیں، ان کی ملکیت پر بھی مثل عنبر اور موتی کے علی حسب اختلاف زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جیسا کہ عنبر کے بارے میں ابن عباس کی رائے میں خمس واجب ہوگا"[1]

اور حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے یعلی بن منیہ کو خمس لینے کے لئے لکھا تھا"[2]

حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس میں زکوٰۃ منقول ہے"[3]

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عمان کے اپنے عامل کو لکھا تھا کہ مچھلیوں کی زکوۃ نہ لی جائے جب تک کہ ان کی قیمت دوسو درہم نقدی نصاب کی قیمت نہ ہو جائے امام احمد سے بھی یہی رائے منقول ہے"[4]

الحاصل

جو تالاب مچھلیوں کو پالنے کے لئے کھودے جاتے ہیں اور ان میں مچھلیوں کو پالا جاتا ہے، وہ اموال تجارت میں شمار ہوں گے۔ اور ان پر زکوۃ واجب ہوگی عشر واجب نہ ہوگا۔

—٭—

[1] الروض النظیر ۲/۴۱۹ [2] المغنی ۳/۲۷ [3] المغنی ۳/۲۸

عشر کے بعض احکام

عشر سے متعلق محورِ پنجم کے جوابات

از ــــــــــ مولانا مفتی جمیل احمد نذیری۔ جامعہ عربیہ عین الاسلام نوادہ، مبارکپور، اعظم گڑھ

وجوبِ عشر کے لیے نصاب شرط نہیں

وجوب عشر کے سلسلے میں جو آیات واحادیث وارد ہیں اُن کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ وجوبِ عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ہے، پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر ایک میں عشر ہوگا، مگر یہ بھی ضروری ہوگا کہ پیداوار کیل و وزن کے معیارِ شرعی "نصف صاع"[1] سے کم نہ ہو

لأنه لا تقدير في الشرع بما دونه۔[2]

اس سے کم کا مقدار کے سلسلے میں شرع میں کوئی معیار نہیں۔

چنانچہ صدقۂ فطر میں گندم نصف صاع دینے کا حکم ہے اس سے کم کا شریعت نے کوئی معیار مقرر نہیں کیا ہے، علامہ ابن عابدین رح فرماتے ہیں:

"(قوله بلاشرط نصاب) وبقاء فيجب فيما دون النصاب بشرط ان يبلغ صاعاً وقيل نصفه وفي الخضراوات التي لا تبقى وهذا قول الامام وهو الصحيح كما في التحفة"[3]

---

[1] یعنی ایک کلو ٦٦٠ گرام بعض کے نزدیک ایک کلو ٦٣٣ گرام [2] ھدایہ ۲/۶۳

[3] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۳۵

عشر میں نصاب اور بقاء شرط نہیں، لہٰذا نصاب سے کم میں بھی عشر واجب ہوگا، بشرطیکہ ایک صاع ہو اور کہا گیا ہے کہ نصف صاع ہو، اور خضراوات (ترکاریاں) جو باقی نہیں رہتیں ان میں بھی عشر ہوگا، یہی امام صاحب رح کا قول ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تحفہ میں ہے۔

علامہ کاسانی رح لکھتے ہیں:

"وکذا النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فیجب العشر فی کثیر الخارج وقلیله ولا یشترط فیه النصاب عند ابی حنیفة وعند ابی یوسف ومحمد لا یجب فیما دون خمسة أوسق اذا کان مما یدخل تحت الکیل کالحنطة و الشعیر والفارة والارز ونحوها" [۱]

وجوب عشر کے لیے نصاب شرط نہیں، پس قلیل وکثیر ہر پیداوار میں عشر واجب ہوگا، نصاب کا شرط نہ ہونا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے، امام ابویوسف وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پانچ وسق [۱] ہے، کم میں عشر واجب نہ ہوگا۔ ان چیزوں میں سے جو کیل کے تحت آتی ہوں، مثلاً گندم، جو، باجرہ، چاول وغیرہ

آیات واحادیث کے عموم سے پتہ چلتا ہے کہ وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے، سورۂ بقرہ میں ہے:

"یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ" (بقرہ ۳۶)

اے ایمان والو! خرچ کرو اُن پاکیزہ چیزوں میں سے جو تم نے کمایا اور ان چیزوں میں سے جو ہم نے نکالا تمھارے لیے زمین سے۔

یہاں وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ (ان چیزوں میں سے جو ہم نے نکالا تمھارے لیے زمین سے) میں کم یا زیادہ کی کوئی تفصیل نہیں بیان کی گئی۔

سورہ انعام میں ہے:

"وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ" ـــــــــ "اس کا حق اس کٹائی کے دن

---

[۱] ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع ۳ کلو ۲۴۰ گرام کا۔ [۱] بدائع الصنائع ۲/۵۹

یہاں بھی عام ہے اور حق دینے کے سلسلے میں قلیل وکثیر کی تفصیل نہیں۔

" عن سالم بن عبد اللّٰہ عن ابیہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر" (۱)

سالم بن عبداللہ اپنے والد عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس زمین کو بارش یا چشمے سیراب کریں یا کنویں اور گڈھے اس میں عشر ہے اور جس کو پانی کھینچ کر سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے۔

ومن الآثار ما اخرج عبد الرزاق عن عمر بن عبد العزیز قال فیما انبتت من قلیل وکثیر العشر واخرج نحوہ عن مجاھد وعن ابراھیم النخعی واخرجہ ابن ابی شیبۃ ایضاً عن عمر بن عبد العزیز ومجاھد وعن النخعی حتی فی کل عشر دستجات دستجۃ کذا فی فتح القدیر والبرھان " (۲)

آثار میں سے وہ ہیں جن کی تخریج عبدالرزاق رحؒ نے عمر بن عبدالعزیز رحؒ سے کی ہے کہ قلیل وکثیر جو بھی پیداوار ہو اس میں عشر ہے، اسی کے مثل مجاہد رحؒ وابراہیم نخعی سے بھی تخریج کی ہے۔ ابن ابی شیبہؒ نے بھی عمر بن عبدالعزیز، مجاہد اور نخعی سے اس کی تخریج کی ہے اور نخعی رحؒ نے مزید یہ بھی کہا ہے کہ یہاں تک کہ ہر دس مٹھا ترکاری میں ایک مٹھا عشر ہے ایسے ہی فتح القدیر اور برہان میں ہے۔

آیات اور احادیث وآثار کے عموم کے ساتھ یہ بات بھی غور طلب ہے کہ وجوب عشر کا سبب کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ زمین کی پیداوار ہے اور یہ قلیل وکثیر میں فرق لازم نہیں کرتی۔ امام کاسانی رحؒ فرماتے ہیں:

" ولان سبب الوجوب وھی الارض النامیۃ بالخارج لا یوجب التفصیل بین القلیل والکثیر " (۳)

اس لیے کہ وجوب کا سبب ارض نامیہ کی پیداوار ہے اور یہ چیز قلیل وکثیر میں فرق کو واجب نہیں کرتی۔

عموم عشر کی روایات عبداللہ بن عباس رضؓ، عبداللہ بن عمرؓ، مجاہد رحؒ، حماد بن سلیمان رحؒ، عمر بن عبدالعزیز رحؒ، ابراہیم

---

(۱) بخاری ۱/۲۰۱، ترمذی ۱/۱۳۸، ابن ماجہ ۱/۱۳۱، ابو داؤد ۱/۲۲۵

(۲) العرف الشذی علی الترمذی ۱/۱۳۷ (۳) بدائع الصنائع ۲/۵۹

نخعی رح، ابن شہاب زہری رح، اور ابن ابی موسیٰ سے مروی ہیں۔(۱)

جو ائمہ مجتہدین قلیل وکثیر میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم پیداوار میں عشر نہیں ہے، ان کی مستدل یہ حدیث ہے :

"عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فیما اقل من خمسة اوسق صدقة ولا فی اقل من خمس من الابل صدقة ولا فی اقل من خمس اواق من الورق صدقة" (۲)

ابو سعید خدری رض سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں، پانچ اونٹوں سے کم میں صدقہ نہیں، پانچ اوقیہ (دو سو درہم) چاندی سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔

امام کاسانی رح نے اس حدیث کے مفہوم ومراد پر بڑی عمدہ بحث کی ہے، فرماتے ہیں :

"واما الحدیث فالجواب عن التعلق به من وجهین احدهما انه من الآحاد فلا یقبل من معارضة الکتاب والخبر المشهور فان قیل ما تلوتم من الکتاب ورویتم من السنة یقتضیان الوجوب من غیر التعرض لمقدار الموجب منه وما روینا یقتضی المقدار فکان بیاناً لمقدار ما یجب فیه العشر والبیان بخبر الواحد جائز کبیان المجمل والمتشابه فالجواب انه لا یمکن حمله علی البیان لان ما تمسکنا به عام یتناول ما یدخل تحت الوسق وما لا یدخل وما رویتم من خبر المقدار خاص فیما یدخل تحت الوسق فلا یصلح بیاناً للقدر الذی یجب فیه العشر لان من شان البیان ان یکون شاملاً لجمیع ما یقتضی البیان وهذا لیس کذلک علی ما بینا نعلم انه لم یرد مورد البیان والثانی ان المراد من الصدقة الزکاة لان مطلق اسم الصدقة لا ینصرف الا الزکاة المعهودة ونحن به نقول ان ما دون خمسة اوسق من طعام او تمر للتجارة لا یجب فیه الزکاة مالم یبلغ قیمتها مائتی درهم او یحتمل الزکاة فیحمل علیها عملاً بالدلائل بقدر الامکان" (۳)

---

(۱) المحلی لابن حزم ۵/۲۱۲ و ۲۱۳ (۲) بخاری ۱/۲۰۱ - ترمذی ۱/۱۳۶ (۳) بدائع الصنائع ۲/۵۹

حدیث کا جواب دو طرح سے ہے ایک یہ کہ وہ آحاد میں سے ہے لہٰذا کتاب اللہ اور خبر مشہور کے مقابلے میں قبول نہیں کی جائے گی، پس اگر کہا جائے کہ آپ نے جو آیت اور حدیث بیان کی ہے اس سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے مقدار واجب نہیں ثابت ہوتی اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے اس میں مقدار واجب کا تذکرہ ہے ا۔ ا یہ روایت جن چیزوں میں عشر واجب ہوتا ہے ان کی مقدارِ واجب کا بیان ہوگئی اور خبر واحد کے ذریعہ بیان جائز ہے جیسے مجمل وتشابہ کا بیان، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر واحد کو بیان پر محمول کرنا ممکن نہیں اس لیے کہ ہم نے جس سے استدلال کیا ہے وہ عام ہے وہ ان چیزوں کو بھی شامل ہے جو وسق کے تحت ہوں اور ان کو بھی جو وسق کے تحت نہ ہوں، اور آپ کی روایت کردہ حدیث خاص ہے اس صورت کے لیے جو صرف وسق کے تحت ہو لہٰذا یہ حدیث ان چیزوں کا بیان نہیں ہوسکتی جن میں عشر واجب ہوتا ہے اس لیے کہ بیان کی شان سے ہے کہ وہ ان تمام صورتوں کو شامل ہو جو بیان کو چاہتی ہوں اور اس حدیث کا یہ معاملہ نہیں، لہٰذا معلوم ہوگیا کہ وہ موردِ بیان میں نہیں وارد ہوئی۔

دوسرا جواب حدیث کا یہ ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اس لیے کہ مطلق صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اس لیے کہ مطلق صدقہ سے زکوٰۃ ہی مراد ہوتی ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ پانچ وسق غلہ یا کھجور جو تجارت کے لیے ہوں، سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں جب تک ان کی قیمت دوسو درہم کو نہ پہونچ جائے، یا یوں کہا جائے کہ اس میں زکوٰۃ کا بھی احتمال تھا لہٰذا زکوٰۃ پر ہی محمول کیا گیا تمام دلائل پر بقدر امکان عمل کرتے ہوئے۔

علامہ برہان الدین مرغینانی رح لکھتے ہیں:

"وتاويل ما رويناه زكوٰة التجارة لانهم كان يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهماً ولامعتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء" (۱)

صاحبین رح کی روایات کی تاویل یہ ہے کہ وہاں زکوٰۃ تجارت مراد ہو اس لیے وہ لوگ وسق سے ہی لین دین کرتے تھے اور وسق کی قیمت ۴۰ درہم ہوتی ہے اور عشر میں مالک کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا اس کی صفت غنا یعنی صاحب نصاب ہونا کیسے معتبر ہوسکتا ہے اسی لیے حولان حول شرط نہیں کیوں کہ وہ افزائش کے لیے ہوتا ہے جب کہ عشری اراضی مکمل نما ہیں۔

---

(۱) هدايه ۱/۲۰۱ باب زكوٰة الزروع والثمار۔

حاشیہ پر ہے:

" ای لا اعتبار للمالک فی العشر ولهذا یجب العشر فی الاراضی الموقوفة وأراضی المکاتب فلما لم یعتبر المالک کیف یعتبر صفته وهو الغنی الحاصل بالنصاب"[1]

عشر میں مالک کا اعتبار نہیں اسی لیے اراضیٔ موقوفہ اور اراضیٔ مکاتب میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، پس جب مالک کا اعتبار نہیں کیا گیا تو اس کی صفت غنا، کا اعتبار کیسے کیا جا سکتا جو کہ نصاب سے ہی حاصل ہوتا ہے۔

عموم عشر کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱ ـــــ سورۂ بقرہ کی آیت وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ؕ قلیل وکثیر میں تفریق نہیں کرتی۔

۲ ـــــ سورۂ انعام کی آیت وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ نے بھی قلیل وکثیر میں کوئی فرق نہیں کیا۔

۳ ـــــ بخاری وغیرہ کی روایت فیما سقت السماء الخ ہر مقدار میں عشر کو واجب کرتی ہے۔

۴ ـــــ وجوب عشر کا سبب" ارض نامیہ" کی پیداوار ہے اور یہ سبب قلیل وکثیر ہر ایک میں پایا جاتا ہے، لہٰذا وجوب بھی ہر صورت میں ہوگا۔

۵ ـــــ پانچ وسق والی روایت: آیت اور حدیث مشہور کا بیان نہیں بن سکتی، کیوں کہ بیان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس چیز کی ہر صورت کو شامل ہو جس کا وہ بیان ہو، یہاں آیت اور حدیث مشہور سے عشر پانچ وسق اور اس سے کم ہر ایک میں ثابت ہوتا ہے اور جس حیثیت کو ان کا بیان قرار دیا جا رہا ہے وہ صرف ایک صورت پانچ وسق یا اس سے زائد کو شامل ہے۔

۶ ـــــ پانچ وسق والی روایت میں صدقہ سے مراد عشر نہیں زکوٰۃ ہے اور اس حدیث میں اموال زکوٰۃ کا بیان ہے کہ کتنے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے، کتنی چاندی میں زکوٰۃ ہے اسی طرح کھجور و غلہ وغیرہ اگر تجارت کے لیے ہوں اور اس کی اپنی کھیتی یا باغبانی کے نہ ہوں تو ان کی کتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، چنانچہ بتایا گیا کہ پانچ وسق قیمت ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی، ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوتی ہے اس طرح پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہو گئی اور ظاہر ہے کہ دو سو درہم پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

احقر کا خیال ہے کہ قرآن وحدیث میں شاید ہی کسی جگہ لفظ صدقہ سے عشر مراد لیا گیا ہو، جب کہ زکوٰۃ مراد لیا جانا عام

---

(۱) ھدایہ ۱/۲۰۱ باب زکوٰۃ الزروع والثمار، حاشیہ ۵

ہے، اگر احقر کا خیال غلط فہمی پر مبنی ہو تو تصحیح کا خواہش مند ہے۔ پانچ وسق والی روایت میں جن تین چیزوں کا ذکر ہے ان میں سے ہر ایک میں لفظ صدقہ استعمال کیا گیا ہے، دو میں صدقہ سے زکوٰۃ مراد لیا جانا متفق علیہ ہے لہٰذا عین قرین قیاس ہے کہ تیسرے لفظ صدقہ سے بھی زکوٰۃ ہی مراد ہو نہ کہ عشر۔

۲ ــــــ عشر اگرچہ زکوٰۃ ہی کی ایک نوع ہے مگر شرائط و تفصیلات میں فرق بھی ہے، انھیں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ عشر میں اس کھیت یا باغ کا مالک ہونا شرط نہیں جس کی پیداوار کا عشر ادا کرنا ہے، جبکہ زکوٰۃ میں ملکیت شرط ہے غور طلب بات یہ ہے کہ جب مالک ہونا ہی شرط نہیں تو اس کی صفت غنا یعنی صاحب نصاب ہونا کیسے شرط ہوگا۔ ذات (موصوف) کے وجود کے بغیر صفت غنا کا وجود کیسے ہوگا، جبکہ ذات جوہر ہے اور صفت عرض، عرض اپنے وجود میں جوہر (یعنی موصوف) کی محتاج ہے۔

کس پیداوار پر عشر ہے

زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر ہے بشرطیکہ اس کی زراعت کی جاتی ہو یا کی گئی ہو، چنانچہ وہ چیزیں جو زراعتی کہلاتی ہیں ان میں عشر ہوگا ہی، اگر بانس، گھاس، چارہ اور درخت وغیرہ کو باقاعدہ بویا جاتا ہو تو اس میں بھی عشر ہوگا۔

"ومنها ان يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتشتغل الارض به عادة فلا عشر فى الحطب والحشيش والقصب الفارسى لان هذه الاشياء لا تستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الارض حتى قالوا فى الارض اذا اتخذها مقصبة وفى شجرة الخلاف التى يقطع فى كل ثلاث سنين او اربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك غلة وافرة ويجب فى قصب السكر وقصب الذريرة لان يطلب بهما نماء الارض فوجد شرط الوجوب فيجب فاما كون الخارج مما له ثمرة باقية فليس بشرط لوجوب العشر بل يجب سواء كان الخارج له ثمرة باقية اوليس له ثمرة

---

(۱) پانچ وسق کے قائلین پانچ وسق کو عشر کے وجوب کا نصاب قرار دیتے ہیں۔

باقیة وھی الخضراوات کالبقول والرطاب والخیار والقثاء والبصل والثوم ونحوہ فی قول ابی حنیفة وعند ابی یوسف ومحمد لا یجب الا فی الحبوب ومالہ ثمرة باقیة واحتجا بما روی عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال لیس فی الخضراوات صدقة ۔(۱)

شرائط عشر میں سے یہ ہے کہ زمین سے نکلنے والی چیز ایسی ہو جس کی زراعت سے نمو ارض کا قصد کیا گیا ہو اور جس سے زمین عادةً ناحصل لیتی ہے لہٰذا لکڑی، گھاس اور بانس میں عشر نہیں ہے کیوں کہ ان سے عادةً زمین کا بڑھاؤ اور ناحصل لینا مقصود نہیں ہوتا اس لیے کہ زمین اس سے نمو نہیں پاتی بلکہ خراب ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ نماء ارض نہ ہوئے البتہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر زمین میں بانس لگائے جائیں اور خلاف (بید کی ایک قسم) کا درخت لگایا جاتے جو ہر تین سال یا چار سال میں کاٹا جاتا ہے اس میں عشر ہوگا اس لیے کہ یہ وافر ناحصل ہے اور گنا اور باجرہ کے درخت میں عشر ہوگا کیوں کہ ان سے نماء ارض مقصود ہے، لہٰذا وجوب کی شرط پائی گئی پس عشر واجب ہوگا، البتہ یہ شرط کی پیداوار کے لیے ثمرہ باقیہ ہو (یعنی پیداوار جلد خراب ہونے والی نہ ہو بلکہ کچھ دن رک سکے) وجوب عشر کے لیے یہ شرط نہیں ہے لہٰذا عشر واجب ہوگا، پیداوار ہونے والی چیز کے لیے ثمرہ باقیہ ہو یا نہ ہو، مثلاً خضراوات جیسے ترکاریاں، تازہ کھجوریں، لکڑی، کھیرا، پیاز، لہسن وغیرہ امام ابو حنیفہ رح کے قول ہیں اور امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کے نزدیک عشر انھیں چیزوں میں واجب ہوگا جو کہ غلہ ہو یا جس کے لیے ثمرہ باقیہ ہو۔ دونوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خضراوات میں صدقہ نہیں ہے۔

لیکن یہ حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے اور جن جن سندوں سے مروی ہے سب میں ضعف ہے، جامع ترمذی میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

"عن عیسیٰ بن طلحة عن معاذ انہ کتب الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یسألہ عن الخضراوات وھی البقول فقال لیس فیھا شیٔ ۔(۲)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۵۸-۵۹

(۲) جامع الترمذی ۱/ ۱۳۸ باب ماجاء فی الخضراوات

عیسیٰ بن طلحہ حضرت معاذ رضؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سبزیوں اور ترکاریوں کے متعلق خط لکھ کر معلوم کیا، آپؐ نے ارشاد فرمایا: اس میں کچھ نہیں ہے۔

اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں:

" اسناد هذا الحديث ليس بصحيح وليس بصحيح فى هذا الباب من النبى صلى الله عليه وسلم شئ وانما يروى هذا عن موسىٰ بن طلحة عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلاً والعمل على هذا عند اهل العلم انه ليس فى الخضراوات صدقة قال ابوعيسىٰ والحسن هو ابن عمارة وهو ضعيف عند اهل الحديث ضعّفه شعبة وغيره وتركه عبد الله بن المبارك "(۱)

اس حدیث کی سند صحیح نہیں ہے اور اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح مروی نہیں، البتہ یہ روایت موسیٰ بن طلحہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کرتے ہیں اور عمل اس پر ہے، اہل علم کے نزدیک کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔ فرمایا امام ترمذی رحؒ نے کہ حسن جو ابن عمارہ ہیں وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، شعبہؒ وغیرہ نے انھیں ضعیف کہا ہے اور عبداللہ بن مبارک نے (ان سے روایت کرنے کو) ترک کیا ہے۔

امام ترمذی رحؒ کی اس بات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سلسلے کی ساری حدیثوں میں صرف وہ حدیث صحیح ہے جو موسیٰ بن طلحہ سے مرسلاً مروی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل بھی صحیح نہیں، صاحب الدرایہ علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحؒ فرماتے ہیں:

" وطريق موسىٰ اخرجها الحاكم والطبرانى والدارقطنى لكن قالوا عن موسىٰ بن طلحة عن معاذ واخرجه الدارقطنى والبزار من طريق عن موسىٰ بن طلحة عن انس واسناده ضعيف قال والمشهور روايه الثورى عن عمر بن عثمان عن موسىٰ بن طلحة قال عندنا كتاب معاذ عن النبى فذكره وله طريق اخرىٰ فى الدارقطنى عن عطاء بن السائب عن موسىٰ بن طلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يوخذ من الخضراوات صدقة وفى الباب عن على رضؓ وعائشة رضؓ ومحمد

(۱) حوالۂ مذکورہ

ابن جحش فی الدارقطنی کلہا واسانیدھا ضعیفۃ " (۱)

موسیٰ کی سند کو حاکم رح، طبرانی رح اور دارقطنی نے تخریج کیا ہے، لیکن محدثین (عیسیٰ بن طلحہ عن معاذ کے بجائے) موسیٰ بن طلحہ عن معاذ کہا ہے، دارقطنی اور بزار نے موسیٰ بن طلحہ عن انس رض کی تخریج کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے اور کہا کہ مشہور سفیان ثوری عن عمرو بن عثمان عن موسیٰ بن طلحہ ہے انھوں نے کہا کہ ہمارے پاس معاذ رض کی ایک تحریر ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے پس حدیث مذکور کو ذکر کیا، اس حدیث کی دوسری سندیں بھی ہیں دارقطنی میں عن عطاء بن السائب عن موسیٰ بن طلحہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خضراوات میں صدقہ لینے سے منع فرمایا ہے اور باب میں حضرت علی رض، حضرت عائشہ رض اور محمد بن جحش رض سے دارقطنی میں روایتیں منقول ہیں، سب کی سندیں ضعیف ہیں۔

علامہ زیلعی رح نے بھی نصب الرایہ میں ان احادیث کے ضعف کی تصریح کی ہے، احکام القرآن لابن العربی[۲]، تحفۃ الاحوذی لعلامہ عبد الرحمٰن المبارکفوری میں بھی احادیث مذکورہ کے ضعف اور قابل استدلال نہ ہونے کی صراحت ہے، چنانچہ علامہ یوسف القرضاوی نے فقہ الزکوٰۃ جلد اول میں مفصل بحث کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو ترجیح دی ہے اور تسلیم کیا ہے کہ خضراوات کو شامل کرتے ہوئے عموم عشر کا قول ہی صحیح اور بہتر ہے۔

حدیث کے ضعیف ہونے کے باوجود حدیث کا صحیح محمل بھی تلاش کیا گیا ہے، امام کاسانی رح فرماتے ہیں:

" واما الحدیث نغریب فلایجوز تخصیص الکتاب والخبر المشہور بمثلہ او یحمل علی الزکاۃ او یحمل قولہ لیس فی الخضراوات صدقۃ علی انہ لیس فیہا صدقۃ توخذ بل أربابہا ہم الذین یؤدونہا بانفسہم فکان ھذا نفی ولایۃ الاخذ للامام وبہ نقول واللہ اعلم " (۴)

حدیث غریب ہے لہٰذا اس جیسی حدیث سے کتاب اللہ یا خبر مشہور کی تخصیص جائز نہیں یا وہ زکوٰۃ پر محمول کی جائے گی، یا یہ قول کہ ترکاریوں میں صدقہ نہیں اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ان میں سے صدقہ وصول نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے مالکان خود ادا کریں گے، پس یہ امیر کے لینے کی ولایت کی نفی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

(۱) الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ علی ھامش الہدایۃ ۲/۲۰ باب زکوٰۃ الزروع والثمار۔

(۲) ۲/۳۹ (۳) ۲/۱۳۵ (۴) بدائع الصنائع ۲/۵۹

علامہ مرغینانی رح فرماتے ہیں:

" ومرويهما محمول على صدقة ياخذ العاشر وبه ياخذ ابوحنيفة رح "[1]

صاحبین رح کی مرویات اس صدقہ پر محمول ہیں جو عاشر وصول کرتا ہے، امام ابوحنیفہ رح کا یہی مسلک ہے۔

ان مباحث اور مختلف توجیہات کا خلاصہ یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز میں عشر ہے جس سے نمو پرارض مقصود ہو۔ خواہ وہ غلّہ اور پھل ہو یا سبزیاں و ترکاریاں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص عشری زمین میں بانس لگاتا اور بیچتا ہو یا جانوروں کے لیے گھاس و چارہ بوتا ہو یا فرنیچر بنانے یا جلانے کی لکڑیاں (درخت) بوتا ہو، اس میں بھی عشر ہوگا، لیکن اگر یہ چیزیں بغیر بوئے اور لگائے خود پیدا ہوئی ہوں تو ان میں عشر نہ ہوگا۔

" اما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت فى الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذ ها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر "[2]

لکڑی، بانس اور گھاس عادۃً باغوں میں اُگائے نہیں جاتے بلکہ باغ اس سے صاف کیے جاتے ہیں، لیکن اگر کوئی زمین بانس یا درخت لگانے اور گھاس اُگانے کے لیے بنادی گئی تو اس بانس و گھاس و درخت میں عشر ہوگا۔

وجہ یہ ہے کہ اب یہ چیزیں زمین کا ماحصل اور پیداوار بن گئی ہیں، پہلے زمین سے یہ صاف کی جاتی تھیں، اب زمین اس کے لیے صاف کی جائے گی اور اس کی پیداوار کے لائق بنائی جائے گی۔

پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں

اگر عشری زمین میں تالاب بنادیا گیا ہو اور اس میں سنگھاڑا یا مکھانہ کاشت کیا جائے یا مچھلی پالی جائے تو ان میں عشر نہ ہوگا کیوں کہ وجوب عشر کے سلسلے میں یہ اصول متفق علیہ ہے کہ وہ چیز زمین کا ماحصل اور پیداوار یا اس سے ملحق ہو[3] اور نمو ارض اس سے مقصود ہو اور یہ چیزیں (سنگھاڑا، مکھانہ اور مچھلی) نہ زمین کی پیداوار اور ماحصل ہیں نہ اس سے ملحق اور نہ ہی اس سے نمو پرارض مقصود ہوتا ہے، لہٰذا ان میں عشر نہ ہوگا۔

درج ذیل فقہی قواعد و جزئیات سے یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۹ (۲) هدايه ۲/۲۰۱

(۳) حوالہ مذکور و درمختار و ردالمحتار ۲/۵۵، البحرالرائق ۲/۱۰۵، الفتاوى الهنديه ۱/۱۸۶

" ومنها ان يكون الخارج من الارض ممايقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة "(۱)

وجوب عشر کے شرائط میں سے ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی اشیا، ایسی ہوں جن کی زراعت سے نمو، ارض اور زمین کا ماحصل لینا عادۃً مقصود ہوتا ہو۔

" وان يكون الخارج منها ممايقصد بزراعته نماء الارض هكذا فی البحر الرائق "(۲)

پیداوار ان چیزوں میں سے ہو جن کی زراعت سے عادۃً نما، ارض مقصود ہو۔

" كل ما يقصد بها استغلال الارض لايجب فيه العشر "(۳)

ہر وہ چیز جس سے زمین کا ماحصل لینا مقصود ہو اس میں عشر واجب ہوتا ہے۔

" كل ما تخرجه الارض من الحنطة والشعير والدخن والارز الخ "(۴)

ہر وہ چیز جسے زمین نکالے جیسے گیہوں، جو، باجرا اور چاول وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ سنگھاڑا، کھانا اور مچھلی ماتخرجہ الارض (جسے زمین نے نکالا ہو) میں سے نہیں ہیں، بعض صورتوں میں اسے انزال ارض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

" وليس فی عين القير والنفط فی ارض العشر شئ لانه ليس من انزال الارض "(۵)

تارکول اور مٹی کا تیل و پٹرول کے چشمے جو عشری زمین میں ہوں ان میں عشر نہیں کہ وہ انزال ارض یعنی زمین کا ماحصل نہیں۔

حاشیہ ہدایہ میں ہے:

" ای ما يحصل من الارض كالحنطة ونحوها والنفط عين تنور كعين الماء "(۶)

اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جو زمین سے حاصل ہوں جیسے گندم وغیرہ اور مٹی کا تیل و پٹرول کا چشمہ ہوتا ہے جو پانی کے چشمہ کی طرح ابلتا ہے۔

لہٰذا چوں کہ یہ چیزیں زمین کا ماحصل نہیں اس لیے عشر واجب نہ ہوگا، البتہ دوسرے اموال میں شامل کرکے اگر نصاب پورا ہوتا ہو زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۷ (۲) الفتاوی الهندیه ۱/۱۸۵ (۳) البحرالرائق ۲/۲۳۱ (۴) فتاوی قاضی خان علی الفتاوی ہندیہ ۱/۲۷۶ (۵) ھدایه ۲/۲۰۳ (۶) حاشیه ھدایه ۲/۲۰۳

امام نووی رح فرماتے ہیں :

" واعلم ان الائمة ضبطوا مايجب فيه العشر بقيدين احدهما ان يكون قوتًا والثاني ان يكون في جنس ما ينبته الآدميون " (۱)

ائمہ نے وجوب عشر کے ضابطہ کو دو قیدوں کے ساتھ مقید کیا ہے ایک یہ کہ وہ خوراک ہو، دوسرے یہ کہ ان چیزوں کی جنس سے ہو جنہیں لوگ اگاتے ہیں۔

احقر کا خیال ہے کہ نبت اور انبات زمین میں ہی اُگنے یا اُگانے والی چیزوں پر بولا جاتا ہے اور اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ سنگھاڑا، مکھانہ، مچھلی یا اسی قسم کی پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں استغلالِ ارض اور نماءِ ارض میں سے نہیں ہیں۔

سید سابق لکھتے ہیں :

" واشترط (ای الامام ابوحنيفة رح) ان يقصد بزراعته استغلال الارض ونماءها عادةً " (۲)

امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وجوب عشر کی شرط یہ ہے کہ اس کی زراعت سے زمین کا ماحصل اور نماء حاصل کرنا عادتاً مقصود ہو۔

ریشم میں عشر نہیں

ریشم اگرچہ عشری زمین پر لگے شہتوت کے درخت کے ریشم کے کیڑوں سے تیار ہوا ہو مگر اس میں عشر نہیں ہے، کیوں کہ نہ زمین کی پیداوار اور زمین کا ماحصل ہے نہ زمین پر لگے درختوں کے پھل اور پھول کے رس سے بنتا ہے بلکہ پتوں کے رس سے بنتا ہے جن میں عشر نہیں ہے۔

علامہ ابن نجیم رح فرماتے ہیں :

" اما في العسل فللحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيها العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها " (۳)

---

(۱) روضۃ الطالبین وعمدۃ المفتیین ۲/۲۳۲ (۲) فقہ السنۃ ۱/۳۴۹ للسید سابق (۳) البحر الرائق ۲/۲۳۴ و ھدایہ ۱/۲۰۲

شہد میں اس حدیث کی وجہ سے عشر واجب ہوگا جس میں کہا گیا ہے کہ شہد میں عشر ہے، علاوہ ازیں شہد کی مکھی کلیوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہے اور ان دونوں میں عشر ہے لہٰذا جو ان دونوں سے پیدا ہو (یعنی شہد) اس میں بھی عشر ہوگا، لیکن ریشم کا کیڑا پتوں سے خوراک حاصل کرتا ہے اور پتوں میں عشر نہیں ہے۔

ہر پیداوار پر وجوبِ عشر

سبزیاں اور ترکاریاں جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور جن کی پیداوار میں بھی تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑ جاتے ہیں پھر دوسرے نکل آتے ہیں ان سب میں عشر واجب ہے، دیر تک باقی رہنے یا نہ رہنے سے کچھ فرق نہیں پڑتا، اسی طرح جب جب پھل اور ترکاریاں نکلیں، ان میں عشر واجب ہوتا جائے گا، بشرطیکہ وزن و ناپ کے معیار شرعی نصف صاع کی مقدار ہو، سال گذرے یا نہ گذرے۔

(قولہ بلا شرط نصاب) و بقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا و قیل نصف صاع وفی الخضراوات التی لا تبقی و ھذا قول الامام وھو الصحیح کما فی التحفۃ"[1]

عشر میں نصاب اور بقا شرط نہیں، لہٰذا نصاب سے کم میں بھی عشر واجب ہوگا، بشرطیکہ ایک صاع ہو اور کہا گیا ہے کہ نصف صاع ہو، اور خضراوات (ترکاریاں) جو باقی نہیں رہتیں ان میں بھی عشر ہوگا یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تحفہ میں ہے۔

" حتیٰ لو اخرجت الارض مرارًا و جب فی کل مرۃ لاطلاق النصوص عن قید الحول و لان العشر فی الخارج حقیقۃ فیتکرر بتکررہ"[2]

اگر زمین کئی مرتبہ پیداوار نکالے تو ہر مرتبہ عشر واجب ہوگا کیوں کہ نصوص حولانِ حول (سال گذرنے) کی شرط سے مطلق ہیں اور اس لیے بھی کہ عشر حقیقی پیداوار میں ہوتا ہے (نہ کہ حکمی) لہٰذا جب جب پیداوار ہوگی عشر واجب ہوتا رہے گا۔

والحول لیس بشرط لوجوب العشر حتی لو اخرجت الارض فی السنۃ مرارا یجب العشر فی کل مرۃ لان النصوص العشر مطلقۃ عن شرط الحول ولان العشر فی الخارج

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/۳۵ (۲) حوالۂ مذکور

حقیقۃ فیتکرر الوجوب بتکرر الخارج " (۱)

وجوب عشر کے لیے سال گزرنا شرط نہیں، لہٰذا اگر زمین سال میں کئی مرتبہ پیداوار نکالے تو ہر مرتبہ عشر واجب ہوگا اس لیے کہ عشر کی نصوص میں حولان حول کی قید نہیں ہے اور اس لیے بھی ہر مرتبہ عشر واجب ہوگا کہ عشر کا تعلق حقیقۃً پیداوار سے ہے لہٰذا مکرر پیداوار سے مکرر وجوب ہوگا۔

موقوفہ اراضی میں عشر کا حکم

اراضی موقوفہ کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، خواہ مساجد و مدارس پر وقف ہوں یا فقراء و مساکین پر یا اولاد پر۔

" وکذا ملک الارض لیس بشرط للوجوب لوجوبہ فی الاراضی الموقوفۃ و یجب فی ارض الماذون و المکاتب " (۲)

زمین کی ملکیت وجوب عشر کے لیے شرط نہیں، لہٰذا اراضی موقوفہ میں بھی عشر واجب ہوگا اور مکاتب اور ماذون فی التجارۃ غلام کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(قولہ و وقف) أفاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر و انما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لہا و عدمہ سواء۔ (۳)

علامہ حصکفی کا یہ کہنا کہ وقف میں بھی عشر واجب ہوتا ہے یہ قول فائدہ دیتا ہے کہ ملکیت زمین وجوب عشر کے لیے شرط نہیں ہے، ملکیتِ خارج (پیداوار) شرط ہے کیوں کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے نہ کہ زمین میں، لہٰذا زمین کی ملکیت اور عدم ملکیت دونوں برابر ہے۔

"وکذا ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی التی لا مالک لہا وھی الاراضی الموقوفۃ " (۴)

وجوب عشر کے لیے ملکیتِ زمین شرط نہیں ہے، پیداوار کی ملکیت شرط ہے، لہٰذا عشر اس زمین میں بھی واجب ہوگا،

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۲ (۲) الفتاویٰ الھندیہ ۱/۱۸۵

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/۵۴ (۴) بدائع الصنائع ۲/۵۶

جس کا کوئی مالک نہیں اور وہ اراضی موقوفہ ہیں۔

امام کاسانی رح فرماتے ہیں کہ عشر کے سلسلے میں وارد آیات و احادیث کے عموم کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ہر اراضی عشر پر عشر واجب رہے خواہ موقوفہ ہو یا غیر موقوفہ۔ (۱)

ایک سوال یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کا عشر کون ادا کرے، ظاہر ہے کہ اگر ان زمینوں پر متولی نے کاشت کرائی ہے تو وہی اس کی پیداوار سے عشر ادا کرے گا اور اگر کسی کو کرایہ پر دے کر کاشت کرائی ہے تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق جو اجارہ پر زمین لیے ہوتے ہے وہی عشر ادا کرے گا۔

علامہ ابن عابدین شامی رح فرماتے ہیں:

" قلت هذا ظاهر فيما اذا زرعها اهل الوقف اما اذا زرعها غيرهم بالاجرة فيجرى فيه الخلاف الاتى فى الارض المستاجرة " (۲)

میں کہتا ہوں یہ اس صورت میں ظاہر ہے جب اہل وقف نے زراعت کی ہو لیکن اگر زراعت کرنے والا ان کے علاوہ ہو، اور اجرت پر زراعت کی ہو تو اس میں وہ اختلاف جاری ہوگا جو اجارہ والی زمین میں ہے۔

وہ یہ کہ:

" العشر على المؤجر كخراج مؤظف وقالا على المستاجر كمستعير مسلم وفى الحاوى بقولهما ناخذ " (۳)

امام صاحب رح کے نزدیک عشر اجارہ پر دینے والے کے ذمہ ہوگا خراج مؤظف کے مانند اور صاحبین رح کہتے ہیں کہ اجارہ پر لینے والے کے ذمہ ہوگا، جیسے عاریتاً لینے والے مسلمان کے ذمہ ہوتا ہے، حاوی میں ہے کہ ہم صاحبین رح کے قول کو ہی لیتے ہیں (یعنی یہی قول مفتیٰ بہ ہے)۔

علامہ شامی رح کا بھی رجحان اسی طرف ہے۔ (۴)

یہاں ایک قابل ذکر بات یہ بھی ہے کہ اراضیٔ موقوفہ میں وجوبِ عشر کا تذکرہ تقریباً تمام کتبِ فقہ و فتاویٰ میں موجود ہے لیکن بزازیہ میں اس کے خلاف بھی لکھا ہوا ملتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۶ (۲) رد المحتار ۲/۵۳ (۳) در مختار ۲/۶۰

(۴) رد المحتار على الدر المختار صفحہ مذکورہ

وفی بعض الفتاویٰ لا یجب علیهم العشر لانه قربة کزکاة ویجب الخراج لانه مؤنة فاشبه صدقة الفطر" (۱)

بعض فتاویٰ میں ہے کہ اراضیٔ موقوفہ میں عشر واجب نہ ہوگا اس لیے کہ وہ زکوٰۃ کی طرح عبادت ہے، البتہ خراج واجب ہوگا اس لیے کہ وہ زمین کا کرایہ ہے لہٰذا صدقۂ فطر کے مشابہ ہے۔

احقر کے خیال میں یہ قابلِ غور مسئلہ ہے اور زکوٰۃ پر قیاس کی گنجائش ہے، خاص طور سے اس صورت میں جب ورثہ (مثلاً وقف علی الاولاد) کے علاوہ دیگر وجوہِ خیر (مثلاً مسجد و مدرسہ، فقراء و مساکین، مسافر خانہ وغیرہ) پر وقف ہو۔

امام نووی رح کی یہ عبارت بھی دعوتِ فکر دیتی ہے:

"ثمار البستان وغلة القریة الموقوفین علی المساجد او الرباطات او القناطر او الفقراء او المساکین لا زکاة فیها اذ لیس لها مالك یعنی هذا هو المذهب الصحیح المشهور الذی قطع به الجمهور ونقل ابن المنذر عن الشافعی رحمه الله تعالی وجوب الزکاة فیها فاما الموقوف علی جماعة معین فتقدم بیانه باب الخلط" (۲)

باغ کے پھل اور گاؤں کا غلّہ جو مساجد، مسافر خانوں، پلوں یا فقراء و مساکین پر وقف ہوں ان میں زکوٰۃ[۳] نہیں ہے اس لیے کہ ان کا کوئی متعین مالک نہیں،[۴] یہی مذہب صحیح مشہور ہے جس کے قطعی طور پر جمہور قائل ہیں، اور ابن المنذر

---

(۱) بزازیه علی الفتاویٰ الهندیه ۴/۹۱ مطبوعه مکتبه ماجدیه کوئٹه، پاکستان

(۲) خلط یعنی متعدد اشخاص کا مال بغیر کسی امتیاز کے مخلوط ہو جانا، بعض ائمہ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے سلسلے میں مجموعی مال کا اعتبار ہوگا (روضة الطالبین للامام النووی ۲/۱۴، باب الخلط) لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مجموعی مال کا اعتبار نہیں کرتے۔ وقال ابوحنیفة الخلط لا تؤثر بحال و یزکیان زکاة الانفراد (حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء از: سیف الدین ابوبکر محمد بن احمد الشاشی القفال متوفی ۵۰۷ھ، ۲/۵۳)۔ روضة الطالبین وعمدة المفتین ۲/۲۳۶

(۳) زکوٰۃ سے مراد یہاں عشر ہے کیونکہ پھلوں اور غلّہ جات کی زکوٰۃ عشر ہی کہلاتی ہے۔

(۴) احقر کے خیال میں بزازیہ کی عبارت لأنه قربة کزکاة، امام نووی رح کی عبارت اذ لیس لها مالك معین کے مقابلے میں عدمِ وجوب کے سلسلے میں زیادہ لائقِ اعتناء ہے۔ جمیل۔

نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے وجوب زکوٰۃ کا قول نقل کیا ہے، رہی وہ زمین جو کسی متعین جماعت پر وقف کی گئی ہو تو اس کا بیان باب الخلط میں گذر چکا ہے۔

احقر کے خیال میں بزازیہ کی عبارت لانہ قربۃ کزکوٰۃ (عشر بھی زکوٰۃ کی طرح عبادت ہے) امام نووی کی عبارت اذلیس لہا مالک معین (اراضی موقوفہ کا کوئی معین مالک نہیں) کے مقابلے میں عدم وجوب عشر کے سلسلے میں زیادہ لائق اعتنا، اور قابل توجہ ہے کیوں کہ ابتدائی مباحث میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وجوب عشر کے لیے ملکیت شرط نہیں، جہاں تک عشر کے سلسلے میں وارد آیات واحادیث کے عموم کا تعلق ہے وہ زکوٰۃ میں بھی ہے۔

علاوہ ازیں جماعت معینہ کو وقف علی الاولاد کی صورت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

مکانوں کی افتادہ زمین میں درخت لگانے کا حکم

مکانوں کے گرد وپیش افتادہ زمین پر یا چھتوں پر ترکاریاں وسبزیاں بونے اور اگانے کا جو طریقہ ہے اس میں عشر واجب نہیں۔

"ولو کان فی دار رجل شجرۃ مثمرۃ لا عشر فیھا کذا فی شرح المجمع لابن الملک" (۱)

اگر کسی کے گھر میں پھل دار درخت ہو اس میں عشر نہیں ہے۔

"رجل فی دارہ شجرۃ مثمرۃ لاعشر فیہ وان کانت البلدۃ عشریۃ بخلاف ما اذا کانت فی الاراضی" (۲)

جس آدمی کے گھر میں پھل دار درخت ہو اس میں عشر نہیں ہے اگرچہ شہر عشری ہو، لیکن اگر یہ درخت عشری زمین میں ہو تو عشر ہوگا۔

"والشجرۃ المثمرۃ ان کانت فی الدار لاعشر فیھا بخلاف الکائنۃ فی الاراضی لان الساکن مع ما یتبعھا عفو لا الاراضی" (۳)

---

(۱) الفتاوی الہندیۃ ۱/۱۸۶ (۲) فتاوی قاضی خان علی الہندیۃ ۱/۲۷۷ (۳) فتاوی بزازیۃ علی الفتاوی الہندیۃ ۴/۹۱

پھل دار درخت اگر گھر میں ہو تو عشر نہیں ہے اور اراضی میں ہو تو عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ مکان مسکونہ اپنے توابع کے ساتھ معاف ہے نہ کہ اراضی۔

ردالمحتار کی درج ذیل عبارت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اگر گھر میں لگے ہوئے یہ درخت باغ کی شکل اختیار کرلیں اور باغ معلوم ہونے لگیں تو بھی عشر واجب نہ ہوگا۔

" وخرج ثمرة شجر فی دار رجل ولو بستاناً فی داره لانه تبع للدار كذا فی الخانية عن القهستانی " (۱)

مذکورہ حوالجات سے صاف ظاہر ہے کہ لوگ جو اپنے مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں یا اپنے مکانات کی چھتوں پر سبزی و ترکاری اگا لیتے ہیں ان میں عشر واجب نہ ہوگا، وہ مکان کے تابع ہوں گے، جس طرح مکان میں عشر وغیرہ واجب نہیں، اسی طرح ان سبزیوں اور ترکاریوں میں بھی نہیں۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/۵۴

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اسلام کا نظام عشر و خراج

محمد عبدالقیوم ———————— مدرس مدرسہ عربیہ اصلاح المسلمین جمداشاہی بستی

عشر: زکوۃ یا دوسرے لفظوں میں غریبوں کی چارہ گری، مسکینوں کی دستگیری، مسافروں کی امداد، یتیموں کی خبرگیری، بیواؤں کی نصرت، غلاموں اور قیدیوں کی اعانت۔ نماز کے بعد اسلام کی عبادت کا دوسرا رکن ہے جس کا دوسرا نام صدقہ بھی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

"خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم" (توبہ ۳)

(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) صدقہ (زکوۃ) وصول کرو ان کے مال میں سے کہ اس کے ذریعہ سے تم ان کو پاک وصاف رکھ سکو۔

جب مسلمانوں کو فتوحات نصیب ہوئیں۔ زمینیں اور جاگیریں ہاتھ آئیں تجارت کی آمدنی شروع ہوئی تو حکم ہوا:

"یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" (بقرہ ۳۷)

نیز فرمایا:

"و اتو حقہ یوم حصادہ" اور دو اس کا حق جس دن کٹے۔

خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر"

جس کھیتی کو آسمان کا پانی سیراب کرے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس کو کنوئیں کے پانی سے سیراب کیا جائے اس میں بیسواں حصہ ہے۔

عشر اسلام کے نظام زکوۃ کا ایک اہم جزو ہے۔ بیت المال کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس طرح اموال تجارت سونا چاندی ومویشی وغیرہ کی زکوۃ فرض ہے اسی طرح زمین کے پیداوار کی زکوۃ نکالنی بھی فرض ہے۔

لفظ عشر کا اصلی معنی دسواں حصہ ہے مگر مذکورالصدر حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تفصیل واجبات شرعیہ کی بیان فرمائی ہے ان کے مطابق عشری زمینیں دو قسم کی ہوتی ہیں :

(۱) ایک وہ جس میں پیداوار کا دسواں حصہ ادا کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور

(۲) دوسری قسم وہ جس میں نصف عشر یعنی پیداوار کا بیسواں حصہ ادا کرنا فرض ہوتا ہے۔ لیکن فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں قسم کی زمینوں کی پیداوار پر عائد ہونے والی زکوۃ کو عشر ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر اور خراج میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عشر مسلمانوں کی عشری زمینوں کی پیداوار پر عائد ہوتا ہے اور خراج غیر مسلموں کی خراجی زمینوں پر۔

عشر ٹیکس ہونے کے ساتھ ایک مالی عبادت ہے اور خراج محض اسلامی حکومت کا ٹیکس ہے۔ عشر کا مدار زمین کی پیداوار پر ہوتا ہے۔ اگر پیداوار نہ ہو، خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا کاشت نہیں کی اس صورت میں بھی اس پر عشر لازم ہوگا۔

اس کے برخلاف خراج محض ٹیکس ہے جو قابل زراعت زمین پر عائد ہوتا ہے اگر مالک زمین غفلت برتے گا اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کرے گا تو خراج اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔

ضابطہ: ضابطہ یہ ہے کہ جو وظیفہ عشر یا خراج کا کسی زمین پر ابتداءً عائد کیا گیا ہو پھر وہ مالک کے بدلنے سے نہیں بدلے گا۔ اسی لئے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان خریدے تو اس مسلمان پر خراج ہی واجب ہوگا۔ اسی طرح جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہوگیا تو اس سے بدستور سابق خراج ہی لیا جائے گا۔

اس ضابطہ کا مقتضی تو یہ تھا کہ اگر مسلمان کی عشری زمین کو کوئی غیر مسلم خریدے تو اس پر عشر ہی واجب ہے۔ لیکن چونکہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں ہے، اس لئے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملک میں منتقل ہو جائے تو اس کا فریضہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا۔

اب وہ زمین معلوم کرنی چاہئے جس پر عشر عائد ہوتا ہے اور جس پر خراج۔

واضح رہے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عشری (۲) خراجی

عشری زمین

جس زمین کے لوگ طوعاً مسلمان ہو گئے یا قہراً فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہے اس لئے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری ہیں اور خیبر کی زمینیں جو مجاہدین پر تقسیم ہوئیں وہ بھی عشری قرار پائیں۔ اسی طرح جو زمینیں ناقابل زراعت تھیں مسلمانوں نے اسے قابل زراعت بنالیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا موقع دیکھا جائے گا اگر وہ زمین کسی عشری زمین کے قریب ہو گی تو عشری قرار دی جائے گی۔ اور اگر کسی خراجی زمین کے قریب ہو گی تو خراجی سمجھی جائے گی۔

خراجی زمین

وہ ہے جسے مسلمانوں نے جنگ کے ذریعہ فتح کیا ہو مگر فتح کے بعد اسلامی امیر نے اسے مجاہدین کے درمیان تقسیم نہ کیا ہو بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی ہو جیسے شام، عراق و مصر کی زمینیں، بجز خاص حصوں کے جو مسلمان کو دیئے گئے یا بیت المال کے لئے رکھ لئے گئے۔ اسی طرح جن ناقابل زراعت زمینوں کو غیر مسلم اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنالیں گے وہ خراجی ہوں گی۔ اسی طرح اگر کوئی ملک مسلمانوں نے فتح کیا ہو تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے۔ اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور آراضی بدستور انھیں لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا۔ اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیں گی، کیونکہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لئے حکم خراج متعین ہے۔

اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی ہو پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین ... ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا یعنی جیسا پانی ہوگا وہی حکم ہوگا۔ (عین الہدایہ)

عشری پانی

بارش کا پانی اور کنوں اور قدرتی چشموں کا پانی عشری پانی ہے۔ اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ عادتاً کسی کی ملک ہوتے ہیں جیسے عراق میں دجلہ فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون وجیحون اور ہندوستان میں گنگا وجمنا اور پنجاب کے بڑے دریا ان کا پانی عشری پانی ہے مگر امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے۔

خراجی پانی

وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور طاقت کے ذریعہ نکا لی ہیں اور عادتاً وہ نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں اس لئے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں گنگا وجمنا جیسے بڑے دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ ونہر جمن وغیرہ چوں کہ فتح اسلامی سے پہلے وہ غیر مسلموں کی ملک تھیں۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے جو عشری وخراجی زمینوں اور عشری وخراجی پانیوں کی تفصیل میں لکھا گیا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا تعامل اس پر شاہد ہے۔

چند استثنائی صورتیں

لیکن بعض مواقع میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرام رضؓ کے اجماع کی بنا پر مذکورہ بالا ضابطہ سے کسی قدر مختلف صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں۔ لہٰذا ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم ہے مثلاً:

ا ـــــ مکہ مکرمہ فتح ہوا اور قہراً فتح ہوا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو احترام حرم کی وجہ سے یا کسی نامعلوم مصلحت کی وجہ سے مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا اور ان پر

خراج مقرر نہیں فرمایا اس لئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

۲۔۔۔۔۔ پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء راشدین اور بعد کے ملوک اسلام نے بھی اسی طرح جاری رکھا ہے۔

۳۔۔۔۔۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے سالانہ ادا کیا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریقہ بعد تک جاری رہا (بدائع الصنائع ۲/۵۶)

۴۔۔۔۔۔ شہر بصرہ جو حضرت فاروق اعظم رضؓ کے زمانہ میں بسایا گیا یہ غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیاء کیا اور قابل زراعت بنایا، مگر باجماع صحابہ کرامؓ اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا، حالانکہ امام ابوحنیفہ رحؒ کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا مقتضیٰ یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں۔

۵۔۔۔۔۔ نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت فاروق اعظم رضؓ نے اس پر مصالحت فرمائی کہ ان سے خراج کے بجائے دوگنا عشر وصول کیا جائے، مگر شرعی حیثیت سے یہ دوگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا۔ (بدائع)

قرآن و سنت کی نصوص کے عموم و اطلاق اور عشری و خراجی زمینوں کی تفصیلات سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشر ہے۔ اس لئے جو زمینیں نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آتی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی کافر کی ملکیت ثابت نہیں وہ بطور استصحاب حال کے ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا پھر کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں وہ خراجی سمجھی جائیں۔

بعض فقہاء نے جو یہ لکھا ہے کہ دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔ اس سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ ہو جاتا ہے کہ کوئی ملک مسلمانوں کی بداعمالیوں کے نتیجہ میں اسلامی اقتدار سے نکل کر دار الحرب بن گیا ہو تو مسلم مالکان آراضی بالکلیہ عشر و خراج سے سبکدوش ہو جائیں گے۔ اور ایسے دار الحرب میں اپنی زمینوں پر قبضہ و تصرف کا حق رکھنے کے باوجود ان پر نہ عشر واجب ہوگا اور نہ خراج۔ تاہم اگر کوئی شخص عشر یا نصف عشر ادا کرے گا تو موجب خیر و برکت ہوگا جس قدر بھی زیادہ غرباء کو دے گا اجر و ثواب پائے گا۔ یوں کہ ان کے نزدیک وجوب عشر کا مدار حقوق پر نہیں بلکہ ملک پر ہے یعنی ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے یہ شرط ہے کہ زمین مسلمانوں کی ملک ہو اور جب اس کو

مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کی زمین غانمین میں تقسیم ہوئی ہو۔ اس وقت سے آج تک برابر مسلمان ہی کی ملک چلی آرہی ہو ارثاً و شراءً وغیرہ ذالک اوران کا استدلال انھیں پر ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ دارالمنتقیٰ کے حوالے سے زمینوں کی ایک تیسری قسم بھی بتلاتے ہیں جو غیر عشری اور غیر خراجی ہوتی ہے جس کا نام آراضی مملکت ہے۔ اور کہتے ہیں کہ جب سرکار مسلم ہو، اس وقت سرکاری زمین میں نہ عشر واجب ہوتا ہے نہ خراج، تو جب سرکار غیر مسلم ہو تو اس وقت یہ حکم بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور اس استدلال کے وقت شاید یہ بات ان کے ذہن سے نکل جاتی ہے کہ آراضی مملکت کا حکم غیر عشری اور غیر خراجی ہونے کا اس لئے ہے کہ وہ بیت المال یا عامۂ مسلمین کی ہیں۔ نیز یہ کہ یہ حکم بھی متکلم فیہ ہے چونکہ صاحبین کے قول پر عشر مالک پیداوار پر ہوتا ہے مالک زمین پر نہیں۔

اس لئے یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ آراضی دارالحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج ہونے کا مطلب کیا ہے۔ غور کرنے پر حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے وہ یہ کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی۔ نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہے۔ ایسے دارالحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی۔ بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں۔ اس لئے ایسے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی:

"لان العشر والخراج انما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب"

کیوں کہ عشر و خراج مسلمانوں کی زمینوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب کی ملکیت ہیں۔

لیکن ایسا ملک جو تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہ چکا ہو جہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آئے ہوں اگر اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو تو وہ دارالحرب اصلی سے مختلف ہوگا۔ اور شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایات اس پر منطبق نہیں ہوں گی بلکہ ایسے ملک میں جہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں موجود ہیں ان پر عشر و خراج کے احکام عائد ہوں گے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

۱۔ ـــــ عشر زمین کی زکوۃ ہے جیسے سونے چاندی، مال تجارت، مویشی وغیرہ پر فرض ہے جس طرح سونے چاندی اور مال تجارت پر چالیسواں حصہ بطور زکوۃ نکالنا فرض ہے اور مویشی کا جداگانہ قانون ہے اسی طرح زکوۃ الارض کو قانون ان سب سے مختلف ہے بعض صورتوں میں پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہوتا ہے بعض میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ۔ مگر ان دونوں کو عرف فقہاء میں بعنوان عبادات عشر

ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وجوب عشر کی شرطیں

پہلی شرط

پہلی شرط مسلمان ہونا ہے۔ چوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مسلمان کی عشری زمین کو کوئی کافر خرید ے تو اس زمین پر بجائے عشر کے خراج عائد کر دیا جاتا ہے کیونکہ عشر ایک اسلامی عبادت ہے کافر اس کا اہل نہیں اس لئے بمجبوری اس زمین کا وظیفہ بدلا گیا ورنہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ :

"وظیفہ زمین کا جو ابتداء میں مقرر ہو جائے خواہ عشر ہو یا خراج وہ ہمیشہ کے لئے ناقابل تبدیل ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کسی مسلمان نے کسی کافر کی خراجی زمین کو خرید لیا تو مسلمان مالک ہو جانے کے باوجود وظیفہ اس زمین کا خراج ہی رہے گا۔" (بدائع)

دوسری شرط

زمین کا عشری ہونا ہے۔ خراجی زمین پر عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" لایجتمع علی مسلم خراج وعشر "یعنی مسلمان پر خراج اور عشر دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ (رواہ ابن عدی فی الکامل از فتح القدیر ج-۲)

تیسری شرط

زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے۔ اگر کسی وجہ سے پیداوار نہ ہو خواہ کسی تقدیری سبب سے یا اس کی کوتاہی اور غفلت سے زراعت ہی نہیں کی یا اس کی خبر گیری یا حفاظت ہی نہیں کی بہر صورت عشر ساقط ہو جائیگا۔ (بدائع وغیرہ)

چوتھی شرط

یہ ہے کہ پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کا اگانے اور پیدا کرنے کا عادۃً رواج ہو عقل اور بلوغ شرط نہیں۔ عام احکام شرعیہ میں عاقل اور بالغ ہونا بھی شرط ہے مگر زمین پر عشر کے وجوب میں دونوں شرطیں نہیں

زمین کا مالک اگر بچہ یا مجنون ہو مگر زمین سے پیداوار حاصل ہوتی ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ ان دونوں کے اولیا، پر اس کا ادا کرنا فرض ہوگا بخلاف زکوۃ کے کہ وہ بچہ اور مجنون کے مال میں واجب نہیں ہوتی (بدائع)

اسی طرح ملکیت زمین بھی وجوب عشر کے لئے شرط نہیں اس لئے آراضی وقف جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے۔ نیز جس شخص کی زمین اپنی نہیں کسی سے بطور عاریت کے لے لی ہے یا اجارہ اور کرایہ پر لے لی ہے اور اس میں زراعت کرتا ہے تو پیداوار کا عشر اسی شخص کے ذمہ ہے جو پیداوار حاصل کرتا ہے مالک زمین کے ذمہ نہیں۔ (علی خلاف فی المستاجرین الامام وصاحبیہ وفی الحاوی وبقولہما ناخذ (در مختار)

عشر کے لئے کوئی نصاب نہیں۔ عشر کا ضابطہ شرعی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر حال میں اس کا عشر نکالنا واجب ہے۔ اس کے لئے زکوۃ کی طرح کوئی خاص نصاب نہیں جس سے کم ہونے پر عشر ساقط ہوجائے گا۔ (بدائع وغیرہ)

مقدار واجب

لفظ عشر کے معنی ہیں دسواں حصہ لیکن رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار واجب میں یہ تفصیل بیان فرمائی ہے:

"ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودالیہ ففیہ نصف العشر"

جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جس کو بڑے ڈول یا ہرٹ وغیرہ کے ذریعہ سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین کی آب پاشی پر کچھ محنت یا خرچ کرنا پڑتا ہے تو ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ: زمین میں پیداوار ہوگی تو عشر لازم ہوگا۔ پیداوار نہ ہوئی تو کچھ واجب نہیں۔ (بدائع)

مسئلہ: عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں نکالا جائے، بونے کاٹنے اور حفاظت کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جائیں۔

عشر کے مصارف

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے ہیں۔ اور جس طرح ادائے زکوۃ کے لئے یہ ضروری ہے کہ مستحق زکوۃ کو بغیر کسی معاوضہ خدمت وغیرہ کے مالکانہ طور پر دے کر قبضہ کرادیا جائے اسی طرح عشر کی ادائیگی کا بھی یہی طریقہ ہے۔

خراج

یہ اسلامی حکومت کا خراجی زمینوں کے مالکین پر عائد کردہ ٹیکس ہے۔ یہ محض ٹیکس ہے اس میں عبادت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ چوں کہ یہ ابتداءً کافروں پر عائد ہوتا ہے اور کافر کسی شرعی عبادت کا اہل نہیں۔ یہ قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے۔ اگر مالک غفلت برتتا ہے اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کرتا ہے تو اس حالت میں بھی جو خراج موظف مقرر ہے لازم ہوتا ہے یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بطور خراج کے عائد کردی گئی ہو وہ اس صورت میں معاف نہیں ہوتی ہے جب کہ اپنی غفلت اور کوتاہی سے زمین کو خالی چھوڑ رکھتا ہے لیکن اگر زمین پر خراج مقاسمہ مقرر ہے جس کو بٹائی کہا جاتا ہے وہ اس صورت میں معاف ہوجاتا ہے۔ کیونکہ بٹائی پیداوار کا حصہ ہے۔ پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں۔ (شامی ۲/۳۰۳)

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا اس میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی زمین تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش اتنی ہوتی نہیں جس سے کوئی چیز زمین سے پیدا ہو سکے تو ایسی زمین میں خراج نہیں۔ (بدائع)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ:

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوۃ یا عبادت تو نہیں لیکن زمینوں پر ایک شرعی حق ہے جس کا ادا کرنا عشر کے ادا کرنے کی طرح واجب ہے۔

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج موظف

خراج مقاسمہ

اس کے معنی بٹائی کے ہیں کہ پیداوار کا کوئی حصہ نصف یا ثلث مقرر کر دیا جائے۔

خراج موظف

اس کے معنی ہیں کہ نقد رقم مقرر کر دی جائے۔ فقہائے نے تصریح فرمائی ہے کہ اول فتح کے وقت جن خراجی زمینوں پر جس طرح کا خراج لگا دیا جائے پھر اس کو بدلنا جائز نہیں۔ مثلاً خراج مقاسمہ کو خراج موظف سے بدل دینا یا اس کا برعکس کرنا جائز نہیں۔ (شامی)

مقدار خراج موظف

جب عراق فتح ہوا تو حضرت فاروق اعظم رضؓ نے حضرت عثمان بن حنیف کو اس کی زمین کی پیمائش (سروے) کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ رضؓ کو اس کام کا نگراں مقرر فرمایا۔ پوری مفتوحہ زمین عراق کی پیمائش کی گئی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ (ھدایہ باب العشر والخراج من الیسر و کتاب الاموال ابو عبید ص۶۹)

جریب

ساٹھ مربع گز کو جریب کہا جاتا ہے جو ہمارے ملک کے مروجہ بیگھ کے قریب ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے سیر گندم یا جو جیز اس میں بوئی جائے اور ترکاری کی جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کے باغ جو ایسے گنجان درختوں پر مشتمل ہوں کہ ان میں زراعت نہ ہو سکے تو فی جریب دس درہم۔ (ہدایہ ۱/۵۹۲)

ایک درہم ساڑھے تین ماشہ چاندی کا ہوتا ہے۔

حضرت فاروق اعظم رضؓ اس زمانہ کی عام پیداوار کا جائزہ لے کر مذکور الصدر چیزوں کا خراج متعین فرما دیا۔ ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری مختلف قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت فاروق اعظم رضؓ نے متعین نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہائے نے فرمایا کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو

خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔ اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں تو اس کے مناسب کمی کر دی جائے۔ (ھدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر)

مسئلہ: اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا اور کوئی آفت پہنچ جائے جس سے وہ قابل کاشت نہ رہے تو خراج معاف ہو جائے گا۔ (ہدایہ)

مسئلہ: مسلمان کے لئے جائز ہے کہ کسی کافر سے خراجی زمین خریدے مگر مسلمان کے مالک ہو جانے کے بعد بھی وظیفہ زمین کا نہ بدلے گا بدستور خراج ہی رہے گا بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے خراجی زمینوں کا خریدنا اور ان کا خرچ ادا کرتے رہنا ثابت ہے۔ (ہدایہ)

مسئلہ: خراج موظف ایک ہی رہے گا خواہ زمین سے کئی مرتبہ فصل پیدا کی جائے۔

خراج کے مصارف

خراجی زمینوں سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو اس کا مصرف عام مصالح ملک اور اہل اسلام ہیں جس ملک میں اسلامی حکومت واقتدار نہیں ہے وہاں کے مسلمانوں کو اپنی زمینوں کا خراج بطور خود نکال کے اہل اسلام پر خرچ کرنا چاہئے۔ مدارس اسلامیہ اور علماء اور طلباء اس کے بہترین مصرف ہو سکتے ہیں۔

غیر اسلامی ملک میں عشر اور خراج سے سرکاری مال گذاری ادا کرنا صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: مفتی محمد اسماعیل صاحب بھڈکودروی ——————— دارالعلوم عربیہ کنتھاریہ

محور اول: عشر و خراج کی حقیقت

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (رحمۃ اللہ علیہ رحمۃ واسعۃ) اراضی عشر و خراج کی تعریف اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

اراضی خراج

"اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے۔ اگر اس صلح نامہ میں شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمین ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لئے حکم خراج متعین ہے، اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہو اگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی۔ اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملکیت تھیں نہ قابل زراعت بعد میں اسکو اسلامی امیر کی اجازت سے کسی غیر مسلم نے قابل زراعت بنالیا یا اس نے کسی مکان کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی۔ اسی طریقہ سے اگر مذکورہ زمین کو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی مسلمان نے خراجی زمینوں

کے قرب وجوار میں قابل زراعت بنالیا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو اگر خراجی پانی سے قابل زراعت بنایا تو وہ بھی خراجی زمین ہے۔ علامہ شامیؒ نے قول امام ابویوسفؒ کو معتمد قرار دیا ہے (اسلام کا نظام اراضی بتغیر یسیر)

اراضی عشر

کسی ملک کے صلح کے ذریعہ فتح ہونے کے ساتھ وہاں کے مالکانِ اراضی مسلمان ہوگئے تو وہ زمینیں بدستور سابق مالکوں کی ملک میں رہیں گی اور عشری کہلائیں گی اور اس پر عشر واجب ہوگا۔ اگر کوئی ملک جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور مفتوحہ اراضی کو خمس نکالنے کے بعد مسلمان مجاہدین میں بطور غنیمت تقسیم کر دیا گیا ہو تو وہ اراضی بھی عشری ہوں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا۔ اسی طریقہ سے صلح سے یا جنگ سے کسی ملک کے فتح ہونے کے وقت جو غیر مملوکہ ناقابل کاشت زمینیں تھیں اور وہ عشری اراضی کے قرب وجوار میں تھیں اور اس کو کسی مسلمان نے امیر مسلم کی اجازت سے قابل کاشت بنایا تو وہ زمین بھی عشری ہوگی۔

مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اراضی عشر و خراج میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اراضی عشر مسلمان کی مملوکہ ہوتی ہیں اور اراضی خراج عموماً غیر مسلمین کی مملوکہ ہوتی ہیں باستثناء بعض صور۔

محور دوم : اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

۱ــ ۲ــ محمد بن قاسمؒ سے لے کر برطانوی تسلط تک ہندوستانی اراضی مختلف قسم کی رہی بعض عشری رہی اور بعض خراجی اور انگریزی دور اقتدار میں اراضی ہند کی نوعیت مختلف رہی۔ اس تاریخی جائزہ کی تفصیل حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" میں تحریر فرمائی ہے۔

محور سوم : ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱ــ ۲ــ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان قوانین کا تفصیلی جائزہ تحریر فرمایا ہے جو مذکورہ عہد کے سلاطین نے اپنے اپنے دائرۂ اقتدار کی اراضی کے خراج ولگان سے متعلق جاری کئے تھے، مگر اس جزوی تبدیل کے باوجود باشندگان ملک کی ملکیت اراضی میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اراضی بدستور اپنے مالکان کی ملکیت ہی میں عشری یا خراجی حیثیت کے ساتھ باقی رہیں اور قانون تنسیخ زمینداری کی وجہ

سے کاشتکاروں کو دوسروں کی مملوکہ اراضی غصب کرلینے کا اورسرکاری قانون کے سہارے اس کے قانونی مالک ہونے کا راستہ کھل گیا۔ جس کی وجہ سے بہت سے مالکان اراضی کو جبراً اپنی مملوکہ اراضی سے محروم کردیا گیا۔ (اسلام کا نظام اراضی/جواہر الفقہ، دوم)

محورِ چہارم: اراضی ہند کی شرعی حیثیت

۱۔۲۔ قانون تنسیخ زمینداری جو انگریز کے دورِ حکومت میں جاری ہوا اور آزادی کے بعد بھی اس پر عمل جاری ہے۔ اس قانون کے بعد ہندوستان کی آراضی کے عشری وخراجی ہونے نہ ہونے میں مفتیانِ کرام اور علماء کرام کا اختلاف رہا ہے۔ بعض حضرات اس قانون کے بعد اراضی کے ملک سرکار ہونے کی بنیاد پر نہ اس کو عشری کہتے ہیں نہ خراجی، اور بعض حضرات دار الحرب ہونے کی بنیاد پر اس کو عشری وخراجی نہیں کہتے۔ جبکہ محقق علماء کرام اس قانون کے بعد اور دار الحرب کی تقدیر پر بھی ہندی اراضی کو عشری یا خراجی ہی فرماتے ہیں۔ قطب الاقطاب حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (رحمۃ اللہ علیہم رحمۃ واسعۃ) ان میں سے بہت سوں نے ہندی اراضی کو بعض کو عشری اور بعض کو خراجی قرار دیا ہے یا اس کو احوط فرمایا ہے اور حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی دامت برکاتہم نے قانون تنسیخ زمینداری کے بعد بھی دلائل کے اعتبار سے اقرب واظہر اسی کو فرمایا کہ ملک مالکان ثابت ہے۔ البتہ اس قانون کے مطابق سرکار نے جو زمینیں زمینداروں سے لے کر کاشتکاروں کو دی ہیں وہ خراجی کہی جائیں گی۔ یہ سب تفصیل "اسلام کا نظام اراضی/فتاوی محمودیہ ج۔۱۲/احسن الفتاوی ج۔۴" میں موجود ہے۔ اراضی ہند نہ سب عشری ہیں نہ سب خراجی ہیں بلکہ بعض عشری ہیں بعض خراجی ہیں۔ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہنچی ہیں ارثاً دَہ اً وَلَم جرّاً وہ زمینیں عشری ہیں اور جن اراضی کا درمیان میں کوئی کافر مالک ہوا ہے وہ خراجی ہیں چاہے وہ کافر انفرادی ملکیت سے مالک ہوا ہو یا سرکاری، حکومتی اقتدار کی شکل میں مالک ہوا ہو۔ اور جن زمینوں کے ماضی کے مالکان کی کچھ خبر نہ ہوسکے ان اراضی کو بدلیل استصحاب حال عشری ہی کہا جائے گا۔ (اسلام کا نظام اراضی)

۳۔ سرکاری محصولِ اراضی کے خراج میں محسوب ہونے نہ ہونے میں بھی اختلاف علماء کرام ہے۔ حضرت مولانا مفتی

محمد شفیع صاحبؒ اور علامہ عبدالغفور ہمایونی سندھی وغیرہما اس کو خراجی اراضی کے خراج میں محسوب ہونے کی نفی فرماتے ہیں اور حضرت قطب الارشاد مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ زمین محصول سرکاری کو خراجی زمین کے خراج میں محسوب فرماتے ہیں، (اور اس قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ سرکار بہت سے ایسے مصارف پر رقم کثیر خرچ کرتی ہے کہ جو مصارف خراج ہیں اور ان کا نفع مسلمانوں کو بھی برابر پہنچتا ہے۔ (اسلام کا نظام اراضی / فتاوی رشیدیہ / احسن الفتاوی جہارم)

۴ـــــ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج مقاسمہ کہ خراجی اراضی کی پیداوار کا کم سے کم پانچواں حصہ ادا کیا جائے۔ (۲) خراج مؤظف۔ کہ غلہ اور کپاس جیسی عام پیداوار کی خراجی زمینوں میں فی جریب (بیگھہ) ایک درہم نقد (یعنی ۳ ماشہ چاندی یا اس کی قیمت) اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز بھی اس زمین میں بوئی جائے اور سبزیوں کی زمین میں فی جریب (بیگھہ) پانچ درہم اور انگور یا کھجور کے متصل درختوں والے باغ پر فی جریب دس درہم چاندی ہوگی۔

رہی یہ بات کہ کون سی خراجی اراضی پر خراج مقاسمہ ہوگا اور کس پر خراج مؤظف تو اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے تجزیہ وتفصیل (تاریخی) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوبۂ گجرات اور راجپوتانہ کی اراضی خراج پر خراجِ مقاسمہ پیداوار کا خمس ادا کرنا ہوگا اور دیگر عام صوبہ جات میں خراج مؤظف ادا کیا جائے گا۔

اور ہندوستانی مسلمان سرکاری مال گذاری کو مقدارِ خراج میں سے منہا کرنے کے بعد اپنے ذمہ عائد بقیہ خراج کو مصارفِ خراج یعنی مدارس عربیہ کی تعمیر وتنخواہ میں، مساجد کے ائمہ ومؤذنین کی تنخواہ میں مساجد ومسافر خانہ کی تعمیر میں اسلامی عدالتوں کے مصارف میں دے سکتے ہیں۔ (شامی سوم / اسلام کا نظام اراضی)

مسلمان پر عائد ہونے والا خراج مؤنۃ الارض اور زمینی ٹیکس ہی کہا جائیگا، اس میں عبادت کا پہلو نہ ہوگا۔ فقہاء کرام کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

۵ـــــ جدید طرقِ زراعت کے غیر معمولی اخراجات کھاد، دوا وغیرہ کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کرنا یا ان اخراجات عشر نکالنے سے پہلے کل پیداوار میں سے منہا کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ عشر ونصف عشر کی تفریق پانی پر مبنی ہے نیز ان اخراجات کی صورت میں عموماً پیداوار میں ہونے والی زیادتی سے اس کی تلافی بھی ہوتی ہے۔

۶ـــــ اگر مالک اور مزارع دونوں مسلمان ہوں اور مزارعتِ صحیحہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک پر اس کے متعین

شدہ حصہ پیداوار کے مطابق عشر عائد ہوگا، اور غیر مسلم پر عشر واجب نہ ہوگا۔ (فتاوی رشیدیہ)
غیر مسلم و مستیعر ذمی کے مسئلہ سے یہی معلوم ہوتا ہے :

فان کان ذمیاً فهو علی رب الارض بالاتفاق (فتح ۲/۱۹۴)(وفی الرد ۲/۵۵) لکونه لیس اهلاً للعشر وفی التحریر المختار (من السندی منقولاً عن السراج) لان ایجاب العشر علی الذی غیر ممکن (التحریر المختار ۱/۱۳۸)

محور پنجم

۱ــــــ اگر پیداوار نصف صاع سے زائد ہو تو اس پر عشر واجب ہے، نصف صاع سے چاہے جتنی زائد ہو اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق نصوص کے اطلاق کی وجہ سے کوئی نصاب شرط نہیں ہے (شامی دوم)

۲ــــــ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں عشر واجب نہیں ہے بلکہ جس پیداوار سے زمین کے ذریعہ آمدنی حاصل کرنا مقصود ہو۔ لہذا خودرو گھاس اور بیکار قسم کے درختوں میں عشر واجب نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص گھاس، بانس یا خودرو قسم کے درختوں کو آمدنی کی نیت سے قصداً اگائے تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ (شامی ۲/۵۰)

مکھانہ اور سنگھارا جیسی چیزیں زمین ہی کی پیداوار ہیں چاہے اس قسم کی کاشت کے لئے پانی کی کثرت ضروری ہے مگر اس کی جڑیں تو زمین ہی میں رہتی ہیں۔ اور زمین کی مقصود بالاستغلال میں عشر واجب ہوتا ہے، لہذا مکھانہ اور سنگھاڑا جیسی پیداوار میں بھی عشر واجب ہوگا جب کہ بالقصد اس کی کاشت کی گئی ہو۔ (شامی دوم)

۳ــــــ مچھلی کی کاشت میں عشر واجب نہ ہوگا کیوں کہ مچھلی یہ (انزال الارض) زمین کی پیداوار میں سے نہیں ہے اور زمین کی پیداوار سے پرورش پانے والی چیز بھی نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی آدمی آر سی سی کے پختہ حوض میں اگر مچھلیاں پالنا چاہے تو بھی پال سکتا ہے۔ اور عشر کے وجوب میں اصل یہ ہے کہ وہ بلاواسطہ یا بالواسطہ زمین کی پیداوار ہو۔ (شامی ۲/۵۲)

البتہ اس قسم کے تالاب میں مچھلیاں یا ان کے بچے اگر تجارت کی نیت سے خرید کر تالاب میں ڈالے گئے ہوں تو ان کی مالیت پر تجارتی مال کی زکوۃ فرض ہوگی۔ (احسن الفتاوی ۴/۳۱۰)

۴ ـــــ جو چیز عادۃً مقصود بالزرع نہ ہو اور اس کو مقصود بنا کر کے اس کی کاشت بھی نہ کی گئی ہو تو اس میں تو عشر واجب نہیں ہوتا۔ اور ایسی غیر مقصود بالزرع چیز سے پرورش پانے والی چیز میں بھی عشر واجب نہیں ہوتا جیسا کہ عام کتب فقہ حنفی میں مصرح ہے۔ مگر جب ایسی عادۃً غیر مقصود بالزرع کسی چیز ہی کو مقصود بنا کر اس کی کاشت کی جائے تو پھر اس میں عشر واجب ہوتا ہے جیسا کہ کوئی غیر پھل دار درختوں کا اور بانس ہی کا کھیت بنائے تاکہ اس سے جلانے یا عمارت کے لکڑے حاصل کرے تو اس میں عشر واجب ہو جاتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی ریشم کی پیداوار حاصل کرنے کے لئے شہتوت کے پتوں ہی کو مقصود بنا کر شہتوت کے درختوں کا پورا کھیت بنائے اور اس میں ان درختوں کے علاوہ دوسری چیز کی کھیتی نہ ہو تو ان پتوں میں بھی عشر واجب ہو جائے گا جیسا کہ "تنقیح الفتاوی الحامدیۃ" میں ہے کہ :

"(سئل) فی أوراق التوت هل يجب فيها العشر أم لا (الجواب) قال في صور المسائل نقلاً من الزاهدی ما صورته قلت ممكن ان يلحق به أغصان التوت عندنا و اوراقها لانه يقصد بها الاستغلال بخوارزم وخراسان وقد نص عليه في درر الفقه فقال يجب العشر في أوراق التوت و اغصان الخلاف التي تقطع في اوان تقليم الكروم ونحو ذالك اه (العقود الدرية من تنقيح الفتاوى الحامدية ١/١١)

اور جب شہتوت کے اُوراق کو مقصود بالزرع بنا کر اس سے ریشم کے کیڑوں کی پرورش اور ریشم کی پیداوار حاصل کرنا مقصود ہو تو پھر اس ریشم میں عشر واجب ہوگا جیسا کہ عشری زمین کے شہد میں احناف کے نزدیک عشر واجب ہوتا ہے۔ (ہدایۃ / فتح القدیر ج ۲)

۵ ـــــ پھلدار درختوں کے باغ میں تو زمین کی نوعیت کے مطابق پھلوں میں عشر یا خراج واجب ہوتا ہے، اور جو غیر پھلدار یا پھلدار درخت جلانے کے لئے یا عمارت و فرنیچر کا لکڑی حاصل کرنے کے لئے لگائے جائیں اور صرف ایسے درختوں ہی کا کھیت بنایا جائے اور اس میں درختوں کے درمیان اور کسی قسم کی کھیتی نہ ہو تو اس میں بھی عشری زمین ہو تو عشر واجب ہے۔ (رد المحتار ج ۵۰، ج ۲۶۱ / العقود الدریۃ ۱/۹)

۶ ـــــ عشری زمین کی سبزیوں کی پیداوار میں پانی کی نوعیت کے اعتبار سے عشر یا نصف العشر واجب ہوگا اور مکان کے گرد و پیش کی افتادہ زمین میں یا چھتوں پر اگائی جانے والی سبزیوں میں

کچھ واجب نہیں ہے۔کیوں کہ وہ زمین عشری نہیں ہے۔ (رد المحتار ص۴۹، ص۵۳ ج-۲۔

(الخانیہ مع الہندیۃ ۱/۲۷۷)

۷ــــــ اراضی اوقاف اگر عشری ہیں تو اس کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔

(رد المحتار ۲/۴۹، ۲/۲۵۵)

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

عشر وخراج کا شرعی ضابطہ

از ——— مولانا محمد شعیب اللہ مفتاحی مدرسہ شیخ العلوم بنگلور

عشر وخراج نظام اراضی سے متعلق اسلامی احکامات میں سے ہیں، شرعی قانون کے مطابق بعض زمینوں پر عشر لاگو ہوتا ہے اور بعض پر خراج عائد ہوتا ہے۔ کن زمینوں پر عشر آتا ہے اور کن پر خراج لاگو ہوتا ہے؟ اسی سوال کے جواب کی تفصیل و توضیح پیش کرنا اس موقع پر مقصود ہے۔

عشری زمینیں کون سی ہیں؟

شریعت نے جن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے علماء نے ان کی تفصیل کرتے ہوئے ان کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے:

(۱) وہ زمین جس کے رہنے والے سب کے سب مسلمان ہوگئے ان کی زمینیں ان ہی کے قبضہ میں رہیں گی اور ان لوگوں کی زمینوں پر عشر آئے گا۔

قال الموفق قال ابن المنذر اجمع کل من نحفظ عنہ من اھل العلم علی ان کل ارض اسلم اھلہا علیہا قبل قہرھم علیہا انہا لہم وان احکامہم احکام المسلمین و ان علیہم فیما زرعوا فیہا الزکوٰۃ۔ (۱)

(۲) وہ زمین جس کو قتال کے بعد فتح کیا گیا اور اس کو مال غنیمت کے قاعدہ کے موافق پانچ حصے بنا کر چار حصے مجاہدین کو دے گئے اور ایک حصہ بیت المال میں داخل کیا گیا تو یہ زمینیں جو مجاہدین کے قبضہ میں آئیں عشری قرار پائیں گی۔

---

(۱) المغنی ج۲ ص۵۹

امام ابو عبید نے "الاموال" میں اس صورت کا ذکر یوں کیا ہے :

کل ارض اخذت عنوة ثم ان الامام لم یر ان یجعلها فیئا موقوفا ولکنه رای ان یجعلها غنیمة فخمسها وقسم اربعة اخماسها بین الذین افتتحوها خاصة فهذه ایضا ملك ایمانهم لیس فیها غیر العشر۔ (۱)

(۳) جو زمین کسی کی ملکیت میں نہ تھی اور نہ زراعت کے قابل تھی ملک کے فتح ہونے کے بعد اسلامی حکومت کا سربراہ اس کو کسی کے لیے دے دیا تو وہ زمین بھی عشری ہو گی۔

قال ابو عبید : کل ارض عادیة لا رب لها ولا عامر اقطعها الامام رجلا اقطاعا من جزیرة العرب او غیرها (ذکره فی النوع الثالث من الانواع الاربعة من الاراضی العشریة)(۲)

(۴) جو زمین غیر آباد پڑی ہو اس کو اگر مسلمان نے قابل زراعت بنا لیا تو وہ زمین بھی عشری ہے (اس میں کچھ تفصیلات ہیں جو آگے چل کر پیش کی جائیں گی)۔ (۳)

یہ چار قسم کی زمینیں ہیں، جن پر عشر آتا ہے اور سنت نبوی و آثار صحابہ سے ان اقسام پر عشر کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

پہلی قسم کے عشری ہونے کی دلیل

پہلی قسم کی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ منورہ اور یمن کے لوگوں نے جب اسلام قبول کر لیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر عشر کو لازم کیا، امام ابو یوسف رح کتاب الخراج میں فرماتے ہیں :

فکل ارض اسلم اهلها علیها وهی من ارض العرب او ارض العجم فهی لهم وهی ارض عشر بمنزلة المدینة حین اسلم علیها اهلها وبمنزلة الیمن۔ (۴)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں :۔

وهی ارض عشر بمنزلة المدینة حیث اسلم اهلها مع رسول الله صلی الله علیه وسلم وکانت ارضهم ارض عشر وکذا لك الطائف والبحران۔ (۵)

---

(۱) کتاب الاموال لابی عبید ۵۱۴/ (۲) ایضاً (۳) ایضاً

(۴) الخراج /۵۷ (۵) الخراج /۶۸

اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ، طائف، یمن وغیرہ کی زمینوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا تھا اور یہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے تھے۔

امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں حضرت علاء ابن الحضرمی رضؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بحرین یا ہجر کی طرف بھیجا، وہ فرماتے ہیں کہ وہاں مسلمان سے عشر اور مشرک سے خراج وصول کرتا تھا۔ (۱)

یہ بحرین یا ہجر کے مقامات بغیر قتال کے مفتوح ہوئے تھے اور وہاں کے لوگ بخوشی مسلمان ہو گئے تھے ان سے حضرت علاء عشر وصول کرتے تھے اور جو مشرک ہی باقی رہے ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

دوسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور دوسری قسم کی زمین یعنی جو قتال کے ذریعہ مفتوح ہوئی اور مال غنیمت کے اصول کے مطابق پانچ حصوں میں تقسیم کر کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کیے گئے تو ان چار حصوں پر جو مجاہدین کی ملک ہیں عشر آتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو اسی طرح تقسیم فرمایا اور مجاہدین کی اراضی پر عشر لازم قرار دیا تھا۔ (۲)

تیسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور جس زمین کو امیر المومنین نے کسی کو عطیہ دے دیا جب کہ وہ زمین کسی کی ملک نہیں تھی تو اس پر عشر لاگو ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں نے جب حمص کو فتح کیا تو وہ نہر ارید پر جمع ہوئے اور وہاں کی زمین کو قابل بنا لیا اور اس کو حضرت عمرؓ و عثمان رضؓ نے نافذ فرمایا اور اس پر خراج نہیں لیا جاتا تھا بلکہ عشر لاگو کیا گیا تھا، اسی طرح حمص کے بعض اور حصے بھی لشکریوں کو ان کی درخواست پر دے دیے گئے اور ان پر عشر ادا کیا جاتا تھا۔ (۳)

چوتھی قسم کے عشری ہونے کی دلیل و تفصیل

چوتھی قسم کی زمین یعنی جو زمین آبادی میں ہو اور اس کو کسی مسلمان نے قابل زراعت بنا لیا تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔

---

(۱) ابن ماجہ ص ۱۳۳ (۲) الاموال ص ۵۱۴

(۳) رواہ ابن ماجہ فی کتابہ باسنادہ قالہ الموفق فی المغنی۔ (المغنی ص ۵۸۹ بحوالہ اعلاء السنن ۱۲/۳۸۶

وہ یہ کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک مذکورہ زمینیں عشری ہوں گی۔ اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہوں اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی قرار دی جائیں گی، اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں تو اس زمین کو عشری قرار دیا جائے گا۔(۱)

اور امام محمد رح کے نزدیک مذکورہ بالا زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس کو دیے جانے والے پانی پر ہے اگر عشری پانی سے اس زمین کو سیراب کیا جاتا ہے تو وہ عشری ہے اور اگر خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ بھی خراجی ہوگی۔(۲)

علماء احناف نے ان دونوں قولوں میں سے امام ابو یوسف رح کے قول پر فتویٰ دیا ہے جیسا کہ اسی طرح شامی نے تصریح کی ہے۔

امام محمد رح کے قول کے مطابق ایسی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بصرہ کو صحابہ نے عشری زمین قرار دیا، حالاں کہ اس کے قرب وجوار میں عراق کی خراجی زمینیں ہیں وجہ یہ ہے کہ یہ عشری پانی سے سیراب کی جاتی تھیں۔ یحییٰ بن آدم نے کہا کہ:

> وقد قال بعض اصحابنا فی ارض البصرة ارضها ارض عشر لانها استخرجت من انهار الخراج لان البطائح تقطع ما بينهما وبين دجلة وشربها من البطائح ومن البحر والبحر ليسا من انهار الخراج۔ (۳)

اور امام ابو یوسف رح کے قول کے مطابق بصرہ کو اگرچہ خراجی زمین قرار دینا چاہیے تاہم اجماع صحابہ کے پیش نظر وہ بھی اس کو خلاف قیاس عشری ہی قرار دیتے ہیں۔

خراجی زمین کا ضابطہ

اوپر عشری زمینوں کا اصول وضابطہ پیش کیا گیا تھا اب خراجی زمینوں کا اصول وضابطہ بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) جس ملک کو مسلمان صلح کے ساتھ فتح کریں اس کی شرائط صلح میں اگر یہ بات ہو کہ اس کی زمینیں بدستور انہی غیر مسلم لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی تو اس شرط کے مطابق یہ زمینیں وہاں کے غیر مسلم باشندوں کی ملک ہوں گی اور ان پر خراج عائد ہوگا۔

(۱-۲) شامی علی الدر ۴/۱۸۴ (۳) الخراج یحییٰ بن آدم بحوالہ اعلاء السنن ۱۲/۳۴۸

امام ابویوسف فرماتے ہیں :

ایما قوم من اهل الشرك صالحهم الامام على ان ينزلوا على الحكم والقسم وان يؤدوا الخراج فهم اهل ذمة وارضهم ارض خراج - (۱)

(۲) جس ملک کو بعد قتال فتح کیا گیا اگر اس کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئیں اور امیر المومنین نے اسی کو مصلحت خیال کیا کہ یہاں کی زمینیں بدستور انہی کفار کی ملکیت میں رہیں تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی ۔

امام ابویوسف رح فرماتے ہیں :

ایما ارض افتتحها الامام عنوة ـــــــــــ وان لم یر قسمتها و رأى الصلاح فی اقرارها فی ایدی اهلها کما فعل عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه فی السواد فله ذلك وهی ارض خراج ولیس له ان یاخذها بعد ذلك منهم الخ - (۲)

(۳) جس غیر آباد زمین کو باذن امام غیر مسلم آباد کرلیں اور قابل کاشت بنالیں وہ زمین بھی خراجی ہوگی ۔ (۳)

(۴) وہ زمین جو مسلمان آباد کرلیں امام ابویوسف رح کے مطابق اگر وہ خراجی زمینوں کے قرب میں ہو تو وہ خراجی ہوگی اور امام محمد رح کے مطابق وہ اگر خراجی پانی سے سیراب ہوتی ہے تو خراجی ہوگی ۔ (۴)

دلائل کی طرف

خراجی زمینوں کی پہلی قسم پر دلیل یہ ہے کہ خراج کا وظیفہ کفار کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا جب امیر نے شرط کے مطابق ان کی زمین ان کی ملکیت میں رہنے دی تو اس کے لائق یہی ہے کہ خراج عائد کیا جائے ۔

فی الهدایة : وكذا اذا صالحهم لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به۔ عـه (۵)

عـه قلت ودليله ما اخرجه يحيى بن آدم فى الخراج له بسنده عن ابن ابى ليلى قال، قد رد اليهم عمر ابن الخطاب رض اراضيهم وصالحهم على الخراج (اعلاء السنن ۱۲/۳۸۱) فيه دلالة واضحة على ان الامام اذا رد اليهم اراضيهم وصالحهم على عليه فهى ارض خراج -

(۱) الخراج لابی یوسف رح/۶۸ (۲) ایضاً (۳) شامی ۳/۱۸۳ (۴) ایضاً

(۵) هدایه ۲/۵۷

اور بعد قتال کے فتح ہو تو کفار کے قبضہ میں جو زمینیں دی گئیں وہ خراجی ہوتی ہیں کیوں کہ حضرت عمرؓ نے عراق اور شام کی زمینوں پر خراج ہی عائد کیا تھا ۔(۱)

اور جس زمین کو غیر مسلم آباد کرلیں وہ بھی خراجی ہوگی، کیوں کہ غیر مسلم پر عشر نہیں ہوتا ۔

اور چوتھی قسم کی زمین کے خراجی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل بصرہ میں سے ایک ثقفی ابو عبداللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ ہمارے قریب ایک زمین بصرہ میں ہے جو خراجی نہیں اگر آپ کی رائے ہو تو یہ مجھے عنایت فرمادیں تاکہ میں اپنے گھوڑوں کے لیے چراگاہ بنالوں، آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ اگر یہ شخص جس طرح کہتا ہے وہ صحیح ہے تو اس زمین کا حصہ اس کو دے دیں اور اس خط کے جملے یہ تھے :

فان لم تكن ارض جزية ولا ارضا يجرى اليها ماء جزية فاعطها اياه ۔ (۲)

اس میں حضرت عمرؓ کے یہ جملے بتاتے ہیں کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے کا ہی اثر و اعتبار ہے ورنہ "ولا ارضا يجرى اليها ماء جزية" کہنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی زمین کو خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ زمین خراجی ہوگی۔ یہ دلیل امام محمدؒ کے مطابق ہے ۔ (واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم)

امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ کے نزدیک ایک اختلاف کی تفصیل

یہاں یہ بھی واضح ہونا چاہیے کہ اس چوتھی صورت میں امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ میں جو اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ یہ آباد کردہ زمین خراجی یا عشری زمینوں کے جز و قرب میں ہو، اس صورت میں امام ابو یوسفؒ قرب کا اعتبار کرتے ہوئے آباد کردہ زمین پر عشری ہونے کا (جب کہ وہ عشری زمین کے قرب میں ہو) اور خراجی ہونے کا (جب کہ خراجی زمینوں کے پاس ہو) حکم لگاتے ہیں اور امام محمدؒ عشری یا خراجی پانی کا اعتبار کرتے ہوئے حکم لگاتے ہیں ۔

لیکن اگر یہ نئی آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کا مسلک ایک ہے وہ یہ کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار ہوگا۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے بھی کتاب الخراج میں پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر مدار رکھا ہے ۔ آپ فرماتے ہیں :

---

(۱) الخراج لابی یوسف ۔ الاموال لابی عبید وغیرہ ۔

(۲) ابی عبید الاموال / ۲۷

ایما رجل احیا ارضا فی ارض الموات من ارض الحجاز او ارض العرب التی اسلم اھلھا علیھا وھی ارض عشر فھی لہٗ وان کانت من الارضین التی افتتحھا المسلمون مما فی ایدی اھل الشرك فان احیاھا وساق الیھا الماء من المیاہ التی کانت فی ایدی اھل الشرك فھی ارض خراج وان احیاھا بغیر ذلك الماء ببئر احتفرھا فیھا اوعین استخرجھا منھا فھی ارض عشر وان کان یستطیع ان یسوق الماء الیھا من الانھار التی کانت فی ایدی الاعاجم فھی ارض خراج ساقہ او لم یسقہ ۔ (۱)

علامہ ظفر احمد التھانوی رح اعلاء السنن میں مذکورہ بالا عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

وبہ تبین ان ابا یوسف لا یخالف محمداً فی اعتبار الماء بل یوافقہ اذا لم تکن الارض التی احیاھا المحیی فی حیز ارض الخراج او العشر ۔ (۲)

غرض یہ کہ امام محمدؒ و امام یوسف رح میں اختلاف صرف اس وقت میں ہے جب کہ نیا آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قریب میں ہو، ورنہ دونوں حضرات کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے ۔

خلاصۂ کلام

اوپر کی پیش کردہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ:

(۱) عشری زمین وہ ہے جو اول وہلہ میں مسلمان لوگوں کو ملی یا دی گئی خواہ جنگ و قتال کے بعد وہ زمین مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہو یا صلح کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو، لہٰذا ہر وہ زمین جو صلح یا جنگ کے بعد کسی مسلمان کو حاصل ہوئی وہ عشری کہلائے گی۔

(۲) خراجی زمین یا تو وہ ہے جو جنگ یا صلح کے بعد امام المسلمین نے کسی کافر کو دی خواہ وہ شرائط صلح کی بنا پر ہو یا از راہ تبرع و احسان ہو۔

یا خراجی زمین وہ بھی ہے جو غیر آباد تھی اور اس کا کوئی مالک نہ تھا اور کسی مسلمان نے اس کو آباد کر لیا تو اگر یہ خراجی پانی سے سیراب کی جاتی ہے تو خراجی ہوگی اسی طرح ابو یوسف رح کے نزدیک یہ زمین خراجی زمین کے قرب میں ہے تو خراجی ہوگی۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبي یوسف ۶۳/ (۲) اعلاء السنن ۱۲/ ۳۹۰

استثناء یہ تو اصل قاعدہ وضابطہ ہے جس سے خراجی وعشری زمینوں کا تعین کیا جاسکتا ہے، مگر اس قاعدہ سے ہٹ کر بھی بعض فیصلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ سے منقول ہیں اور یہ بعض خصوصیات کی بنا پر ایک استثنائی صورت ہے اور اس کو اسی طرح قائم وباقی رکھنا ضروری ولازمی ہے ان استثنائی صورتوں کی تفصیل یہ ہے:

(۱) اوپر معلوم ہوا کہ جس ملک کو جنگ وقتال کے بعد فتح کیا جائے اور اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے بلکہ بدستور کفار ہی کی ملکیت میں رہنے دیا جائے تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی مگر مکہ مکرمہ کی زمینوں کو (جس کو بعد قتال فتح کرکے کفار ہی کو دے دیا گیا تھا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خراجی قرار نہیں دیا بلکہ اصل ضابطہ سے ہٹ کر ان پر عشر عائد کیا۔

امام ابو یوسف رحؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وارض العرب مخالفة لارض العجم من قبل ان العرب انما یقاتلون علی الاسلام لاتقبل منهم الجزیة ولایقبل عنهم الا الاسلام فان عفی لهم عن بلادهم فهی ارض عشر وان قسمها الامام ولم ید عها لهم فهی ارض عشر ولیس یشبه الحکم فی العرب الحکم فی العجم لان العجم یقاتلون علی الاسلام وعلی اعطاء الجزیة والعرب لایقاتلون الا علی الاسلام فاما ان یسلموا واما ان یقتلوا ولانعلم ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ولا احدا من اصحابه ولا احدا من الخلفاء من بعده اخذوا من عبدة الاوثان من العرب جزیة انما هو الاسلام او القتل۔(۱)

(۲) اسی طرح عرب کی کل زمین عشری قرار دی گئی خواہ وہ عنوۃً مفتوح ہوئی ہو یا صلحاً یہ عرب کی زمین کی خصوصیت ہے امام ابو یوسف فرماتے ہیں:

وقد بلغنا ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم افتتح فتوحًا من الارض العربیة فوضع علیها العشر ولم یجعل علی شیئ منها خراجًا وکذالک قول اصحابنا فی تلک الارضین۔(۲)

---

(۱) الخراج لابی یوسف ص/۶۳ (۲) ایضاً ص/۶۳

(۳) اسی طرح بصرہ قہراً وعنوۃً فتح ہوا، اس کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ وہاں کی ان زمینوں کو جو کفار کو دی گئیں، خراجی قرار دیا جاتا مگر باجماع صحابہ بصرہ کی کل زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

علامہ ابن نجیم مصری رح بنایہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

فان القیاس وضع الخراج علیها (ای علی البصرۃ) لکونها فتحت عنوۃً ومع ذلك لم یوظف رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم علیها الخراج تعظیما لها ولاهلها فكما لارق علی العرب لاخراج علی اراضیهم۔ (۱)

الغرض بعض علاقوں کی خصوصیت کی وجہ سے اصل ضابطہ سے ان کو مستثنیٰ رکھا گیا اور ان کو ہمیشہ اسی طرح باقی رکھنا لازم ہے۔

---

(۱) بحرالرائق ۵/۱۰۷

عشر وخراج سے متعلق سوالات کے جوابات

از :— مولانا عبد الرحمٰن قاسمی۔ دار الافتاء دار العلوم چھاپی

محور اوّل

عشری وخراجی زمینیں

کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات کے مطالعہ سے عشری وخراجی زمینوں کے متعلق بطور خلاصہ کے یہ روشنی ملتی ہے کہ

جزیرۃ العرب (جس میں تہامہ، حجاز، مکہ، یمن، طائف، عمان، بحرین شامل ہیں) کی تمام زمینیں عشری ہیں:

فارض العرب کلها عشرية وهي ارض تهامه وحجاز ومكة واليمن وطائف وعمان والبحرين۔ (۱)

ہر وہ شہر یا ملک جو صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں ہی رہیں گی اور شرعاً یہ زمینیں عشری ہوں گی، جیسے مدینہ طیبہ کی زمینیں۔

کل ارض اسلم عليها اهلها تكون عشرية۔ (۲)

ہر وہ شہر یا ملک جو جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے ان کی زمینیں مال غنیمت کے قانون سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے تو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملکیت میں آئیں گی وہ سب عشری ہوں گی۔

---

(۱) الفتاوى الهندية ۲/۲۳۷ (۲) ايضاً

كل بلدة فتحت عنوة وقسمها الامام بين الغانمين تكون عشرية ۔ (۱)

ہر وہ بنجر زمین جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی ملک تھی نہ قابل زراعت بعد میں اس کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابلِ زراعت بنایا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنایا گیا تو ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ زمینیں بھی عشری ہوں گی۔ اور امام محمد رح کے نزدیک نوآباد زمینوں کے عشری وخراجی ہونے کا مدار اس پانی پر ہے جس سے نوآباد زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ زمینیں عشری ہوں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ امام ابویوسف علیہ الرحمۃ کا قول مفتیٰ بہ ہے اور علامہ شامی نے اس کو معتمد قرار دیا ہے۔

موات احياه ذمي باذن الامام او رضخ له كما مر خراجي ولو احياه مسلم اعتبر قربه ما قارب الشئ يعطى حكمه ۔ (۲)

(قوله اعتبر قربه) أى قرب ما أحياه إن كان إلى ارض الخراج اقرب كانت خراجية وان كان إلى العشر أقرب فعشرية ۔ (۳) ـــــــ وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وعند أبي يوسف واعتبر محمد الماء فان احياها بماء الخراج فخراجية وإلا فعشرية بحر وبالاول يفتى درمنتقى ۔ (۴)

نیز علامہ شامی قوله وكل منهما کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

ان الماء يعتبر فيما لو احيا مسلم ارضا اوجعل داره بستانا بخلاف المنصوص على انه عشرى أو خراجي وقدمناه على الدر المنتقى ان المفتى به قول ابي يوسف إنه يعتبر القرب وهو ما مشى عليه المصنف اولا كالكنز وغيره وقدمه في متن الملتقى فأفاد ترجيحه على قول محمد وقال ح، وهو المختار كما في الحموى على الكنز عن شرح قراحصارى وعليه المتون واعتبار الماء قول محمد ۔ (۵)

---

(۱) هندیه ۲/۲۳۶ (۲) الدر المختار على هامش رد المحتار ۴/۱۸۴ (۳) نهر

(۴) شامی مصری ۴/۱۸۴ (۵) شامی مصری ۴/۱۸۵

نیــز فتاوی ہندیہ میں ہے :

من احیا ارضا مواتا فان کانت من حیز أرض الخراج فهی خراجیة وان کانت من حیز ارض العشر فهی عشریة وهذا اذا کان المحی لها مسلما اما اذا کان ذمیا فعلیه الخراج وان کانت من حیز ارض العشر۔ (۱)

ہر وہ شہر یا ملک جو صلح سے فتح ہوا اور صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لیے خراج کا حکم متعین ہے۔

کل بلدة فتحت صلحًا وقبلوا الجزیة فهی ارض خراج۔ (۲)

ہر وہ شہر یا ملک جو جنگ کے ساتھ فتح ہوا اگر فتح کے بعد امام المسلمین نے ان کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی ہوں گی، جیسے شام اور عراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہی معاملہ فرمایا بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

وما فتح عنوة واقر اهله علیه اوفتح صلحًا خراجیة۔ (۳)

اگر کسی غیر مسلم کی زمین کو کوئی مسلمان خرید لے تو یہ زمین خراجی ہی رہے گی۔

أواشتری مسلم من ذمی ارض خراج یجب الخراج۔ (۴)

محور چہارم

اراضی ہند سے متعلق شرعی حیثیت کے سوالات

(۱) ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمینیں بعض عشری بعض خراجی اور

---

(۱) فتاوی هندیه ۲/۲۳۷ (۲) الفتاوی الهندیه ۲/۲۳۶

(۳) تنویر ۴/۱۷۷ (۴) الدرالمختار علی هامش رد المحتار ۴/۱۹۱

بعض نہ عشری ہیں نہ خراجی ہیں۔

خاتمہ زمینداره میں جن اراضی کو حکومت نے اپنی ملکیت میں لے لیا اور مالکوں کی ملک ختم کردی وہ تمام زمینیں خراجی ہوں گی۔ پھر ان زمینوں میں سے جن اراضی کو حکومت نے اپنے قاعدہ وضابطہ سے کچھ عوض لے کر یا بغیر عوض کے قابضین کی ملک میں دے دیا تو قابضین اس کے مالک ہوگئے پھر بھی یہ زمینیں خراجی رہیں گی۔

اوران میں سے جن اراضی پر حکومت نے قابضین یا دوسروں کی ملکیت کا حق نہیں دیا ہے وہ اب تک حکومت کی ملک میں باقی ہیں اور یہ اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی ہیں بلکہ اراضیٔ محوزہ سلطانیہ کے درجہ میں ہیں۔

اور جو اراضی قانون تنسیخ زمینداری سے مستثنیٰ رہی ہیں اور حکومت نے ان کو اپنی ملکیت میں نہیں لیا بلکہ وہ اب تک مالکوں کی ملک میں ہیں تو ان اراضی کا حکم یہ ہے (بشرطیکہ وہ اراضی مملوکۂ مسلمین ہوں)۔

ان اراضی میں سے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اسلامی دور سے اب تک کسی غیر مسلم کی ملک میں نہیں گئی ہے وہ زمین عشری ہے ...... اسی طرح جن زمینوں کے متعلق علم ہی نہ ہو کہ کبھی کسی غیر مسلم کی ملک میں گئی ہیں یا نہیں؟ تو یہ زمینیں بدلیل استصحاب عشری ہی سمجھی جائیں گی۔ (۱)

اوران میں سے جن اراضی کے متعلق یقینی علم ہے کہ اسلامی دور کے بعد کسی بھی وقت غیر مسلم کی ملکیت میں گئی ہیں وہ زمینیں خراجی ہیں .... اسی طرح ہندوستان چھوڑ کر پاکستان چلے جانے والے مسلمانوں کی اراضی جن پر حکومت ہند نے قبضہ کرکے دوسروں کو دے دی ہیں وہ بھی بوجہ استیلاء کافر خراجی ہوگئیں۔ (۲)

(۲) جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور وہ مملوکۂ مسلمین ہیں اوران کو حکومت نے اپنی ملک میں نہیں لیا تو ان زمینوں کو بدلیل استصحاب عشری قرار دی جائے گی۔ (۳)

(۳) سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہائے عصر قریب کی رائیں مختلف ہیں لہٰذا احتیاطاً سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہ سمجھی جائے۔

(۴) محمد بن قاسم ثقفی رح کی فتوحات میں ہندوستان کے جو علاقے اور صوبے داخل تھے ان میں عموماً خراج مقاسمہ خمس پیداوار واجب ہے اوراس کے علاوہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں خراج مؤظف کا حکم جاری ہے

---

(۱) المستفاد من نظام الفتاوی ۱/۳۵۶-۳۵۷ (۲) جواهر الفقه ۱/۲۶۲

(۳) المستفاد من اسلام کا نظام اراضی عشر و خراج کے احکام اور فتوح الهند تالیف حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ

اور خراج موظف کی تفصیل یہ ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم (۳ ½ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ دراہم اور گنجان باغات پر ۱۰ دراہم واجب ہوں گے اور باقی اشیا کا خراج اس انداز سے لگایا جائے گا کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔ (۱)

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوٰۃ یا عبادت تو نہیں لیکن زمینوں پر ایک شرعی حق ہے جس کا ادا کرنا عشر کے ادا کرنے کی طرح واجب ہے۔ (۲)

(۵) جدید طریق زراعت میں غیر معمولی ہونے والے اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کرنا جائز نہیں ہے نیز اصل پیداوار سے ان اخراجات کو منہا کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے بلکہ اصل پیداوار سے عشر ادا کرنا واجب ہے۔

یجب العشر ...... ونصفه .... بلا دفع مؤن ۔ (۳)

(قوله بلا دفع مؤن) ای یجب العشر فی الاول ونصفه فی الثانی بلا دفع اجرة العمال ونفقة البقر وکری الانهار واجرة الحافظ ونحو ذلك دود قال فی الفتح یعنی لایقال بعدم وجوب العشر فی قدر الخارج الذی بمقابلة المؤنة بل یجب العشر فی الکل لانه علیه الصلوٰة والسلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو دفعت المؤنة کان الواجب واحدًا وهو العشر دائمًا فی الباقی لانه لم ینزل الی نصفه الا للمؤنة والباقی بعد دفع المؤنة لا مؤنة فیه فکان الواجب دائما العشر لکن الواجب قد تفاوت شرعًا فعلمنا انه لم یعتبر شرعًا عدم عشر بعض الخارج وهو القدر المساوی للمؤنة اصلا اه تمامه فیه ۔ (۴)

(۶) جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر مالک زمین اور بٹائی دار دونوں پر واجب ہے:

ولو دفعها مزارعة فاما علی مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر یجب فی الخارج والخارج بینهما فیجب العشر علیهما ۔ (۵)

---

(۱) المستفاد من اسلام کا نظام اراضی / ۱۹۵ (۲) ایضاً / ۱۹۶ (۳) الدر المختار ۲/ ۳۲۸

(۴) شامی مصری ۲/ ۳۲۸ (۵) البدائع ۲/ ۵۶

اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مالکِ زمین اور بٹائی دار دونوں مسلم ہوں۔

اور اگر ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) مالکِ زمین مسلم ہو اور بٹائی دار غیر مسلم ہو تو اس صورت میں عشر نکال کر تقسیم کیا جائے۔

(۲) مالکِ زمین غیر مسلم ہے اور بٹائی دار مسلم ہے تو عشر کا سوال ہی نہیں اس خراج واجب ہوگا، اور خراج کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مقاسمہ ۲۔ موظف۔ اگر مقاسمہ ہے تو دونوں پر بقدر حصص خراج واجب ہے اور اگر موظف ہے تو مالکِ زمین پر خراج واجب ہے۔

محور پنجم

۱۔۔۔ عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے اس کے لیے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نصاب کا اعتبار نہیں ہے البتہ ایک صاع سے کم پر عشر نہ ہوگا۔

یجب العشر...... بلا شرط نصاب[1] ــــــ (قوله بلا شرط نصاب) وبقاء نیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً۔ (۲)

۲۔۔۔ زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز میں جس کو مقصود بنا کر اگایا گیا ہو اس میں عشر واجب ہے مگر بھوسہ اور سوکھی چری وغیرہ جس سے اناج حاصل کر لیا گیا ہو اور وہ مقصود نہ ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے، لہٰذا جو گھاس، بانس، درخت وغیرہ مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں یا جانوروں کے لیے اگایا ہوا چارہ جو دانہ پڑنے سے پہلے کاٹ لیا جاتا ہے ان سب میں عشر واجب ہے۔

ویجب العشر...... الا فیما لا یقصد به استغلال الارض نحو حطب وقصب فارسی وحشیش وتبن وسعف...... حتی لو اشغل ارضه بها یجب العشر۔ (۳)

(قوله الا فیما لا یقصد) اشار الی ان ما اقتصر علیه المصنف کالکنز وغیره لیس المراد به ذاته بل لکونه من جنس ما لا یقصد به استغلال الارض غالبا وان المدار علی القصد حتی لو قصد به ذلك وجب العشر۔ (۴)

---

(۱) تنویر الابصار علی هامش رد المحتار ۲/۳۲۵ - ۳۲۲ (۲) شامی مصری ۲/۳۲۶ (۳) الدر المختار ۲/۳۲۶ (۴) شامی ۲/۳۲۶

پانی میں کاشت ہونے والی چیزیں اگر ان کی جڑیں زمین سے لگتی ہیں تو عشر کا سبب الارض النامیہ پائے جانے کی وجہ سے اس میں عشر واجب ہوگا۔

(۳) مچھلی کی اس طرح کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ تالاب میں مچھلیاں یا ان کے بچے خرید کر ڈالے ہوں تو ان کی مالیت پر زکوٰۃ فرض ہے ورنہ نہیں۔

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے۔

(بخلاف دود القز) ای الّذی یتولد منہ الابریسم ...... (لانہ یتناول الاوراق ولاعشر فیھا) ای فی الاوراق وکذا فی مایتولد منھا وھوا الابریسم۔ (۱)

(۵) باغات کے وہ درخت جن میں پھل اور درخت دونوں مقصود ہوں تو ان میں عشر واجب ہوگا۔

ان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلك وجب العشر۔ (۲)

(۶) اگر عشری و خراجی زمین میں خضراوات (سبزیاں) کی کاشت کی گئی تو اس میں عشر یا خراج واجب ہے چاہے وہ خضراوات زیادہ دیر تک باقی نہ رہتے ہوں اور چاہے ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہو۔

(قولہ بلاشرط نصاب) وبقاء فیجب ...... وفی الخضراوات التی لاتبقی وھذا قول الامام وھوالصحیح کما فی التحفة۔ (۳)

اور جو پھل یا سبزیاں اپنے گھر کے آنگن یا اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر اگائے گئے ہوں ان میں عشر و خراج واجب نہیں ہے۔

(قولہ جعلت بستانا) قید بجعلھا بستانا لانہ لولم یجعلھا بستانا وفیھا نخل تغل اکرارا لاشیٔ فیھا (بحر) وکذلك ثمر بستان الدار لانہ تابع لھا کما فی قاضی خان قہستانی۔ (۴)

(۷) اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے اور وقف علی الاولاد کی اراضی کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔

(قولہ وقف) افاد ان ملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما شرط ملك الخارج لانہ یجب فی الخارج لافی الارض فکان ملکہ لھا وعدمہ سواء۔ (۵)

فقط واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب وعلمہ اتم واکمل۔

---

(۱) البنایہ ۳/۵۰۵ (۲) شامی ۲/۳۲۶ (۳) ایضاً ۲/۳۲۶ (۴) ایضاً ۲/۳۳۰ (۵) ایضاً ۲/۳۲۶

اسلام کا نظامِ عشر وخراج

و

اراضیٔ ھند کی شرعی حیثیت

از: ــــــــــــ مفتی حبیب اللہ قاسمی۔ دارالعلوم، اعظم گڈھ، (یوپی)

محورِ چہارم

عشر وخراج کا نظام اسلام کے نظام معیشت کی اہم کڑی ہے، داخلی، خارجی، دفاعی، اقدامی بہت سے نظام ان سے قائم ودائم تھے، لیکن سلطنتِ اسلامیہ کے زوال کے بعد یہ دونوں نظام اس قدر متاثر ہوئے کہ آج ان کی صحیح تصویر دھندلی ہوگئی، اللہ پاک جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی زید مجدہٗ کو کہ انھوں نے اس موضوع کو اٹھا کر وقت کے ایک اہم تقاضے کو پورا کیا ہے، اللہ پاک ان کی اس سعی کو قبول فرمائے اور نظامِ عشر وخراج پر امتِ مسلمہ کو عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اسلام نے یقیناً ایسی بنیادیں فراہم کی ہیں کہ ان کی روشنی میں اراضی کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ حضراتِ فقہاء کرام نے اس بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔

(الف): جن ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا اس طرح وہ ممالک فتح ہوگئے تو وہاں کی زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

(ب): اور وہ ممالک جو عنوۃً فتح ہوئے اور امیر المؤمنین نے اراضی تقسیم کرکے کچھ حصہ مسلمانوں کو دے دیا وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی۔

(ج) اور اگر از قبیل موات تھیں اور مسلمانوں نے باذن امیر قابل کاشت بنالیا تو اس کا مدار قریب کی اراضی پر ہوگا،

اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی اور اگر خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی۔ (۱)

(د) : اور اگر کوئی ملک صلحاً فتح ہوا اور یہ طے پایا کہ یہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر رہتے ہوئے اپنی اراضی پر قابض و دخیل رہیں گے تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی۔

(ھ) : اور اگر جنگ کے ذریعہ ملک فتح ہوا لیکن امیر المومنین نے سابق قبضہ بحال رکھا تب بھی یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ (۲)

الحاصل اساسی طور پر اسلام و کفر کا فرق عشر و خراج کے سلسلہ میں ملتا ہے، اسی کے ساتھ یہ ضابطہ بھی ملتا ہے کہ وظیفۂ عشر و خراج ملک کے تبدّل سے مبدّل نہیں ہوتا یعنی اگر خراجی زمین مسلمان نے خریدی تو اس پر خراج ہی واجب ہوگا، لیکن اگر عشری زمین کسی کافر نے خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا عشر نہیں چونکہ عشر فی الجملہ عبادت بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ (۳)

لیکن ہندوستان کی اراضی کا اب حکم کیا ہے؟ مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں اکابر کے نزدیک ارفق بالناس والیسر حضرت تھانویؒ کا فتویٰ معلوم ہوتا ہے۔

(الف) وہ یہ کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک ہیں ہیں اور ان کو مسلمانوں ہی سے ملی ہیں خواہ وراثۃً ملی ہوں یا ہبۃً وصیۃً ملی ہوں یا شراءً وہ زمینیں عشری ہیں۔

(ب) اور اگر کافر یا حکومت کا قبضہ رہا ہو اور پھر کسی طرح مسلمان نے وہ زمین حاصل کرلی تو وہ زمین خراجی ہوگی چونکہ کفر یا استیلا کفر مانع وجوب عشر ہے اور یہ بات اوپر آچکی ہے کہ تبدّل ملک سے وظیفۂ عشر و خراج مبدّل نہ ہوگا، لہٰذا خراج ہی واجب ہوگا۔

(ج) اور جن اراضی کا حال معلوم نہ ہو کہ درمیان میں کسی کافر کا قبضہ رہا ہے یا نہیں لیکن فی الحال مسلمان کے قبضہ و ملک میں ہو تو وہ زمین عشری کہلائے گی اور استصحاب حال کے تحت یہ سمجھا جائے گا کہ یہ کسی مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے، لہٰذا عشر واجب ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دو صورت میں ہند کی زمینیں عشری ہیں اور صرف ایک صورت میں خراجی ہیں جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

---

(۱) رد المحتار باب العشر والخراج (۲) شامی (۳) بدائع الصنائع۔

۲ـــــ ۱ کے تحت ذکرکردہ تفصیلات کی روشنی میں یہ فیصلہ مشکل نہیں رہا کہ کون سی زمین عشری ہے اور کون سی خراجی اس لیے کہ اگر مسلمان کا قبضہ ہے تو استصحاب حال کی دلیل سے عشری ہے اور اگر کافر یا حکومت کا قبضہ ہے تو استیلاء کفر کی وجہ سے خراجی ہے۔

۳ـــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں چوں کہ کافر کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی کافر حکومت کی فوج وغیرہ مصرف خراج ہے، اس لیے اگر مسلمانوں کے پاس خراجی زمین ہو تو اس کا خراج نکال کر اپنے تئیں مصارف خراج پر خرچ کرنا ضروری ہے، مصارفِ خراج میں علماء، طلباء مفتیان کرام، قضاۃ، مدارس اسلامیہ بھی داخل ہیں۔

لان الکافر لیس لهم ولایة اخذ الخراج من المسلمین والمومنین ایضا لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا اذی المسلمون الیهم مالا بنیة الخراج لایخرجون عن عهدته الخ - (۱)

۴ـــــ خراجی زمینوں کا خراج عشر وزکوٰۃ کی طرح عبادت تو نہیں ہے لیکن ایک شرعی واسلامی حق ضرور ہے جس کا ادا کرنا عشر کی طرح واجب ہے۔ البتہ یہاں ایک اہم سوال ضرور ہے کہ ہندی مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح سے کرے۔ یہاں پہونچ کر امیر المؤمنین کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چوں کہ خراج مُوظف امیر المومنین ہی مقرر کرتا ہے چنانچہ حضرت عمر فاروق نے اراضی عراق کی پیمائش کے بعد خراج مُوظف کے بارے میں احکامات جاری فرمائے تھے۔ یا پھر فقہاء امت اپنا کوئی اجماعی فیصلہ امت کے لیے صادر کریں اور اپنے فیصلہ کی نظیر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو بنائیں۔

۵ـــــ عشر یا نصف عشر پوری پیداوار سے نکالنا ضروری ہے زراعت میں غیر معمولی اخراجات ہوں یا معمولی یہ اخراجات عشر نکالنے سے منہا نہیں کیے جا سکتے بلکہ پہلے پوری پیداوار سے عشر نکالا جائے گا اس کے بعد اخراجات منہا کیے جا سکتے ہیں۔

ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقة البقر لقوله علیه السلام ما سقته السماء ففیه العشر - (۲)

---

(۱) سراج الهند (۲) بدائع وشامی

۶۔ــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر واجب ہے، یعنی مالک اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق عشر ادا کریں لیکن یہ اس صورت میں ہے جب دونوں مسلمان ہوں اور اگر اگر ایک مسلمان دوسرا غیر مسلم ہے تو مسلمان اپنے حصۂ پیداوار کا عشر ادا کرے لیکن غیر مسلم پر عشر واجب نہیں چونکہ وجوبِ عشر کے شرائط میں سے پہلی شرط اسلام ہے اور دوسرے یہ کہ عشر فی الجملہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں۔ (بدائع)

محور پنجم

۱ــــ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہے خواہ کم ہو یا زیادہ، زکوٰۃ کی طرح اس کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں اس کی وجہ قرآن کریم اور احادیث پاک کے الفاظ کا عموم ہے، مثلاً ممّا اخرجنا لکم الارض ــ وماسقته السماء ففيه العشر۔

۲ــــ وجوب عشر کے شرائط میں علامہ کاسانی رح نے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو لہذا بانس، درخت، جانوروں کے لیے گھاس اگر لگائی گئی ہو تب تو اس پر عشر واجب ہے اور اگر خودرو ہو تو اس پر عشر واجب نہیں، سنگھاڑا وغیرہ اگر خودرو ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اور اگر اس کی کاشت کی گئی ہو تو اس پر عشر واجب ہے۔(۱)

۳ــــ مچھلی کی کاشت پر ناکارہ کے نزدیک زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہونا چاہیے چوں کہ زمین کی پیداوار میں مچھلی کو داخل کرنا ناکارہ کے نزدیک واضح نہیں۔

۴ــــ شہد کے چھتے پر قیاس کرتے ہوئے ریشم کے کیڑوں پر بھی وجوب عشر راجح معلوم ہوتا ہے۔

ويجب في العصفر والكتان وبذرة لان كل واحد منهما مقصود فيه حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر الخ۔ (۲)

۵ــــ درخت مثمر دبار آور ہوں یا غیر مثمر اگر اس کو مالک ارض نے لگایا ہے خودرو نہیں اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہے چاہے بشکل جلاون یا بشکل فرنیچر اس پر عشر واجب ہے۔(۳)

---

(۱) بدائع (۲) رد المحتار ۲/۶۸ (۳) بدائع وشامی

۶۔ سبزیاں چاہے تجارت کی نیت سے لگائی گئی ہوں یا ذاتی استعمال کے لیے بہرصورت خضراوات پر عشر واجب ہے۔ (۱)

۷۔ وجوبِ عشر کے شرائط میں ملکیت زمین نہیں لہٰذا اراضیٔ وقف جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے اور وقف علی الاولاد کی اراضی پر بھی عشر واجب ہے۔

و یجب الیٰ ان قال و وقف وفی الشامی افاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر و انما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لہا و عدمہ سواء۔(۲)

---

(۱) احسن الفتاویٰ

(۲) بدائع الصنائع ۔ ردالمحتار ۲/۵۳

فقہی سوالات کے جوابات

مفتی عبدالواحد ـــــــــــــــــــــ شیخ الحدیث مدرسہ دارالعلوم مغربی بنگال

محورِ اوّل

جواب وھو ملہمم بالصواب۔ درمختار کی عبارت "ما اسلم اھلہ طوعًا او فتح عنوۃ وقسم بین الغانمین فھو عشریہ" یعنی جو زمین مسلم افواج نے فتح کیا اور بین المجاہدین تقسیم کردی گئی۔ اور ہمیشہ مسلمانوں کے ملکیت میں رہی۔ یا وہ زمین تقسیم تو نہیں کی گئی بلکہ وہاں کے رہنے والے برغبت مسلمان ہوگئے اور انہی کے پاس وہ زمین رہی ہمیشہ اور درمیان میں غیر مسلم کی ملکیت نہ آئی ایسی زمین عشری ہے، ورنہ خراجی۔

محورِ چہارم

اصل اسی میں اختلاف ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا نہیں اکثر اکابر مشائخ جیسے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب، حضرت گنگوہی، حضرت نانوتوی، حضرت مدنی نوراللہ مراقدہم دارالحرب ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے برخلاف بہت سے اکابر دارالامن ہونے کے قائل ہیں۔ اگر دارالحرب مانا جائے تو پھر اس کی زمین بقول علامہ شامی نہ عشری ہے نہ خراجی۔

"ویحتمل ان یکون احترازًا عما وجد فی دار الحرب فان ارضہا لیست ارض خراج او عشر"[1]

---

[1] باب الرکاز ۲/۶۱

اگرچہ اکثر حضرات علی سبیل الاحتیاط نیز فقراء و مدارس کا خیال کرتے ہوئے اور ہر اختلاف سے بچنے کے لئے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کو عشر نکالنا اولیٰ ہے، اور اگر اس کو دارالامن تسلیم کریں تب بھی مسئلہ عشر ایک ہی رہے گا کیونکہ دارالامن دارالسلام نہیں کہ عشر واجب ہو بلکہ دارالکفر کا شبہ ہے اس لئے اس کی زمین کو عشری یا وجوب عشر کو نہیں کہا جا سکتا، لہذا ہندوستان دارالحرب ہو کہ دارالامن کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عشر کے واجب نہ ہونے میں اگرچہ احقر کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دارالامن ہے۔ اسی کو پچھلے سمینار نے ثابت کیا ہے بلفظ دیگر۔ کیونکہ انشورنش وغیرہ کو ضرورتاً جائز کیا ہے۔ اگر دارالحرب ہو تو پھر تو بلادریغ جائز ہونا چاہئے بقول امام ابی حنیفہؒ و امام محمدؒ ضرورتاً مباح قرار دینے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

۲۔۵ ـــــ اگر احتیاطاً عشر نکالا جائے تو کل پیداوار سے عشر نکالنا ہوگا۔ سرکاری مال گذاری و مؤنۃ فررع اور جدید غیر معمولی اخراجات وغیرہ کا منہا نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے "کل ما اخرجت الارض ففیہ العشر" اس میں کسی کا استثناء نہیں کیا گیا جس کا کیا گیا وہ صرف ایک چیز "وما سقی بدیو ففیہ نصف العشر" صرف اسی کا استثناء لہذا اس تصریح کی وجہ سے کسی اور کا اعتبار نہیں اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں:

"یجب العشر ای بلا رفع مئون الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحہم بالعشر فی کل الخارج ۔۔۔ وبلا رفع اجرۃ العمال ونفقۃ البقر وکری الانہار واجرۃ الحافظ ونحو ذلک" [۱]

۶ ـــــ اور چوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے غلہ جات وثمار سے ہے لہذا مالک ومزارع کاشتکار میں سے جس کے پاس جتنا غلہ پہنچے گا وہ اسی کے بقدر عشر نکال کر دے گا۔ یعنی بقول صاحبین رحمہا اللہ دونوں پر عشر ہے:

"وعلیہ الفتوی والعشر یجب فی الخارج والخارج بینہما فیجب العشر علیہما" [۲]

اور اسی لئے اجارہ پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک مستاجر اور کاشتکار پر ہے کیونکہ عشر کا تعلق غلہ جات وپیداوار سے ہے نہ کہ ملکیت سے، اسی پر فتوی بھی ہے۔

۷ ـــــ اور چوں کہ عشر مثل صوم وصلوۃ کے ایک عبادت ہے اس لیے مسلمان جہاں کہیں رہے دارالحرب دارالسلام دارالامن۔ عشر کو ادا کر سکتا ہے دارالحرب ہونا مانع عشر نہ ہوگا۔ مسلمانوں کا اصل وظیفہ عشر ہے نہ کہ خراج۔ عبادت کے پہلو ہونے کی وجہ سے اسی لئے نیز مدارس وفقراء کا خیال کرتے ہوئے اکابر عشر نکالنے کو اولیٰ کہتے ہیں نہ کہ واجب، یہی احقر کی بھی رائے ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

---

[۱] شامی ۲/۶۹۔ [۲] شامی ۲/۶۵۔

اَلجَواب

عبدالوھاب ــــــــــ مدرسہ باقیات الصالحات، ویلور

ھو الموفق للصواب۔ عشری زمین عرب کی ساری زمین عشری ہے جس ملک کے لوگ مسلمان بخوشی ہوگئے وہ بھی عشری زمین ہے جن مسلمان فوجوں نے جس ملک کو فتح کیا اور امیرالجیش نے وہاں کی زمین کو فوجوں پر تقسیم کردی وہ سب عشری ہے اور جن مسلم بادشاہوں نے بجائے عشر لینے کے روپئے رقم لینے لگے وہ خراجی ہے ذمی سے جو دوگنا لیتے ہیں وہ جزیہ ہے۔

لیکن انگریزوں کے تسلط کے بعد مسلمان اور ہندوؤں سے روپے ٹیکس لینے لگے۔ موضوع بحث عشری نہ رہا سب کے سب خراجی ہوگئے۔ تمام سے ٹیکس ہندو مسلمان تمام سے خراجی ہوگئے۔ عشری ختم ہوگئی۔ عشری بحث کو اٹھانا فضول ہے ہند میں۔

مسئلہ فقہیہ عشر اور خراج جمع نہیں ہوتے" لایوخذ العشر من ارض الخراج لانہما لایجتمعان" (درمختار) اناج بیچ کر روپئے بنالیا ٹیکس خراج دے کر بچت روپئے نصاب کو پہنچے تو چالیسواں حصہ زکوۃ ادا کرنا ہوگا نصاب سے کم ہو تو زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں یوں ہی درمختار کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

※ ※ ※

احکام عشر وخراج

از: ـــــــ مولانا محمد محی الدین القاسمی شعبہ افتاء دارالعلوم فلاح دارین ترکیسر، سورت، گجرات

الحمد للّٰہ الذی اخرج من قلوب بنی اٰدم ینابیع العلوم واخرج لھم من الارض انھرا ومن کل الثمرات لعلھم یشکرون وارسل الیھم رسولہ النبی الامی محمدا صاحب الجود وقاسم الخیرات لعلھم یھتدون وصلی اللّٰہ علیہ وعلی اٰلہ وصحبہ الذین بذلوا جھدھم فی سبیل اللّٰہ وانفقوا من طیبات کسبھم متمسکین بامر اللّٰہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون ہ اما بعد فاعوذ باللّٰہ من الشیطن الرجیم. بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض. وقال اللّٰہ تعالیٰ کلوا من ثمرہ اذا اثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین (القرآن) [1]

معزز قارئین عظام! ـــــــ اللہ عزوجل کے بنی آدم پر بے شمار انعام واحسان کا تقاضا

---

[1] القرآن الکریم سورۃ البقرۃ اٰیت ۲۶۷ ۔ سورہ الانعام اٰیت ۱۴۲ ۔

ہے کہ بندہ کریم آقا کا شکر بجالائے اور بے نیاز مولی کی حاجتمند مخلوق کی حاجت روائی اور نظام عالم کی استواری کے لیے اپنا جان و مال صرف کردے اور رب العالمین کی خلافت کا حق ادا کردے۔ اپنی جسمانی اور مالی قوتوں کو اللہ عزوجل کے لیے وقف کردے اور پھر اس کا صلہ بھی وصول کرے۔

حج و قربانی۔ زکوٰۃ و صدقات اور عشر و خراج کی صورت میں بارگاہ رب اعلیٰ سے عظیم و نافع سودا کرے۔ اسی لیے آج ہم عشر و خراج کے متعلق مباحث پر غور و فکر کے لیے مجتمع ہیں۔

بزرگان ملت! جس طرح اللہ عزوجل نے اموال تجارت اور اموال نامیہ میں زکوٰۃ کے نام سے ہم پر ایک فریضہ عائد کیا ہے اسی طرح زمین اور زمین کی پیداوار میں بھی ایک فریضہ عائد کیا ہے جس کو زکوٰۃ الارض اور خراج سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غنائم میں اسی کو خمس کہا گیا ہے۔

عشر و خراج کی حقیقت

عشر:۔۔۔۔۔ عشر کا لغوی معنی ہے کسی بھی چیز کا دسواں حصہ۔

عشر کا اصطلاحی اور شرعی معنی جو مشہور ہے وہ یہ ہے "العشر مؤنۃ الأرض النامیۃ" ارض نامی پر عائد شدہ بار یا اجرت (۱) اور "زکاۃ الزروع والثمار" زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ۔[۲]

عشر میں دو پہلو ہیں۔ عشر عبادت بھی ہے اور اجرت بھی۔ عشر کا وجوب زمین کے ثمار حقیقی سے متعلق ہے، اگر زمین میں کاشت ہوئی ہے تو پیداوار میں عشر واجب ہے۔ اگر کاشت نہیں ہوئی تو عشر واجب نہیں ہے اگرچہ قصداً استطاعت کے باوجود زمین میں کاشت نہ کی ہو تب بھی عشر واجب نہیں ہوتا۔

عشر کا سبب وجوب ارض نامی ہے۔ پیداوار سبب وجوب نہیں ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک پیداوار عشر کا سبب وجوب ہے[۳]۔۔۔۔۔ عشر کی حیثیت امام شافعیؒ کے نزدیک صرف عبادت ہے اور زکوٰۃ اموال ہی پر اس کو قیاس کرتے ہیں۔[۴]

خراج:۔۔۔۔۔ عشر کے مقابلہ میں ارض نامی پر آنے والا دوسرا بوجھ (مؤنۃ) خراج ہے۔ خراج کا وجوب زمین کے مطلق ثمار سے متعلق ہے۔ زمین میں کاشت ہوئی ہو تب بھی اور کاشت نہ ہوئی ہو تب بھی

---

[۱] مبسوط سرخسی ۳/۴ [۲] ردالمحتار [۳] بدائع الصنائع [۴] مبسوط سرخسی ۳/۴

خراج واجب ہوتا ہے جبکہ فی نفسہا زمین قابل کاشت ہو۔ خراج کا سبب وجوب ارض نامی ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی خراج کا سبب وجوب ارض نامی ہے۔[1]

لہذا اصطلاح شرع میں خراج (مؤنۃ الارض النامیہ) کو کہتے ہیں فقط اس میں عبادت کا پہلو بالکل نہیں ہے فان الخراج مؤنۃ الارض النامیۃ فیتفاوت بتفاوت الریع[2] جزیہ کو بھی خراج کہتے ہیں کیونکہ وہ خراج الرؤس ہے۔

خراج کی ایک اور قسم ہے جس کو اصطلاح میں عشر سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن درحقیقت وہ خراج میں داخل ہے۔ جو مال ذمی اور حربی سے بطور مجازاۃ (بدلہ) کے اموال تجارت میں سے وصول کیا کیاجاتا ہے حربی جب دارالاسلام میں تجارت کے لیے آتا ہے تو اس سے عشر (دسواں) حصہ وصول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسلمین جب ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں تو وہ مسلمین سے وصول کرتے ہیں۔ اگر وہ مسلمین سے کچھ نہ لیتے ہوں تب بھی حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا کہ دسواں حصہ تو لیا جائے گا۔ اور ہمارے ملک کے ذمی تاجروں سے بیسواں حصہ وصول کیا جائے گا۔ اس کو بھی عشر کہتے ہیں جو دراصل خراج میں داخل ہے۔ ہاں جن تاجروں نے زکوٰۃ تجارت ادا نہ کی ہو ان سے گذرگاہ پر چالیسواں حصہ لیا جائے گا جو زکوٰۃ میں داخل ہے۔[3]

انتقال بلد کی زکوٰۃ

آج کل ایک شہر سے دوسرے شہر اور ایک صوبہ سے دوسرے صوبہ میں مال لیجانے کا جو ٹیکس ہے جس کو زکوٰۃ اور چنگی کہا جاتا ہے اس کو خراج اور عشر سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس کی شریعت میں کوئی اصل نہیں ہے۔ ہماری شریعت میں یہ مال حرام ہے۔ علامہ ماوردی فرماتے ہیں:

> وانما اعشار الاموال المنتقلۃ فی دارالاسلام من بلد الی بلد فمحرمۃ لایبیحہا شرع ولا یسوغہا اجتہاد ولاھی من سیاسات العدل ولاقضایا[4]

---

[1] البدائع الصنائع ۲/۵۷ [2] مبسوط للسرخسی ۱۰/۷۹،

[3] شرح السیر الکبیر ۵/۲۱۳۵ [4] الاحکام السلطانیہ ص۱۹۹ الخراج۔ دکتورضیاء۔ قاہرہ۔

خراج کا لغوی معنی

اجرت۔ ٹیکس۔ آمدنی۔ جو مال پیدا وار سے نکال لیا گیا۔ مال کا ایک معین حصہ جو سال میں ایک بار لوگ نکالتے ہیں۔[1]

عشر و خراج میں بنیادی فرق

عشر و خراج کی تعریفات سے معلوم ہوا کہ دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عشر زمین کی پیداوار سے متعلق ایک فریضہ ہے جس میں عبادت کا پہلو غالب ہے۔ جس کا اصل مکلف مسلم ہے۔ کافر پر عشر عائد نہیں ہوسکتا۔ اور عشر کے مستحق فقراء ہیں۔ اور خراج زمین نامی سے متعلق ایک الٰہی ٹیکس ہے جس کا اصل ذمہ دار کافر ہے۔ مسلم پر ابتداءً یہ ٹیکس عائد نہیں ہوسکتا اور اس کے مصارف مجاہدین فی سبیل اللہ اور مصالح مسلمین ہیں۔

عشر و خراج جمع نہیں ہوتے

جب عشر و خراج کا سبب وجوب ارض نامی ہے تو عشر و خراج ایک شخص پر ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہوسکتے۔ ایک زمین پر بطور فریضہ بیک وقت دونوں عائد نہیں ہوسکتے یہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک شخص پر بیک وقت عشر و خراج واجب ہوسکتے ہیں ارض خراجی میں خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔ وہ کہتے ہیں دونوں اپنی ذات میں بھی جدا ہیں ایک خالص عبادت۔ دوسرا خالص مؤنت۔ سبب بھی دونوں کا جدا ہے۔ عشر کا سبب پیداوار ہے اور خراج کا سبب ارض نامی ہے۔ محل بھی دونوں کا جدا ہے۔ خراج، خراجی زمین کے مالک کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے اور عشر پیداوار پر آتا ہے۔ جب حیثیات مختلف ہیں تو ایک کا وجوب دوسرے کے وجوب سے مانع نہیں ہے۔[1]

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

ولنا ما روی عن بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال لایجتمع عشر وخراج فی أرض مسلم ولأن احداً من الأئمۃ العدل وولاۃ الجور لم یاخذ من أرض السواد عشراً إلی یومنا ھذا فالقول بوجوب العشر فیہا یخالف الاجماع فیکون باطلا ولأن سبب وجوبہما واحد وھو الأرض النامیۃ فلا یجتمعان کما لایجتمع زکاتان فی مال واحد وھی زکوٰۃ السائمۃ والتجارۃ والدلیل علی أن سبب وجوبہما الأرض النامیۃ إنہما یضافان إلی الأرض یقال خراج الأرض وعشر الأرض والاضافۃ تدل علی السببیۃ تثبت أن سبب الوجوب فیہما ھو الأرض النامیۃ إلا أنہ لم یزرعہا وعطلہا یجب الخراج لأن إنعدام النماء کان لتقصیر من قبلہ فیجعل موجوداً تقدیراً حتی لو کان الفوات لابتقصیرہ بأن ھلک لایجب. وإنما لایجب العشر بدون الخارج حقیقۃ لأنہ متعین ببعض الخارج فلا یمکن إیجابہ بدون الخارج[1]

(علامہ کاسانی فرماتے ہیں) ہماری حجت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ عشر وخراج کسی مسلم کی زمین میں مجتمع نہیں ہوسکتے اور اس وجہ سے بھی کہ ائمہ عدول اور والیان جور میں سے کسی نے بھی ارض سواد (عراق واطراف) سے عشر نہیں لیا۔ پس ارض سواد میں عشر کے وجوب کا قول اجماع کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ قول باطل ہے۔ اور اس لیے بھی کہ عشر وخراج کے وجوب کا سبب ایک ہی ہے اور وہ ارض نامی ہے۔ اس لیے ایک ہی زمین پر عشر وخراج جمع نہیں ہوسکتے۔ جس طرح ایک مال میں دو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی یعنی جانوروں میں زکوٰۃ سائمہ اور زکوٰۃ تجارت مجتمع نہیں ہوسکتی اور اس بات کی دلیل کہ دونوں کا سبب وجوب ارض نامی ہے۔ یہ ہے کہ دونوں کی اضافت ارض کی طرف ہورہی ہے اور اضافت سببیت پر دال ہے۔ لیکن جب زمین میں کاشت نہ کی جائے بیکار چھوڑ دیا جائے تب بھی خراج واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نماء کا فقدان کاشت کار کی اپنی

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

کوتاہی ہے اس لیے ثمار کو تقدیراً موجود قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کاشت کے ترک میں کاشتکار کی کوتاہی نہ ہو بایں طور کہ کاشت ہلاک ہو جائے تو خراج واجب نہیں ہوتا ہے۔

البتہ عشر بلا پیداوار کے واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ عشر کا تعین پیداوار ہی کے ایک حصہ میں ہوتا ہے اس لیے عشر کا وجوب حقیقی پیداوار کے بغیر نہیں ہوتا ہے (واللہ اعلم)

عشری اور خراجی زمین میں بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمین میں بنیادی فرق یہ ہے کہ وہ زمینیں جس کے ساتھ مجاہدین کا کسی درجہ میں حق متعلق ہو گیا اور پھر ان کو نہ ملی تو ایسی زمینوں پر خراج عائد ہوتا ہے۔ ایسے ہی وہ زمینیں جو صلحاً حاصل ہوئیں لیکن اس کے غیر مسلم باشندوں کو کچھ عوض لے کر زمینوں پر برقرار رکھا گیا تو یہ عوض خراج ہے اور زمین خراجی ہے۔ کیونکہ کافر خراج کے لائق ہے۔

اور عشری زمینیں وہ کہلاتی ہیں جس سے مجاہدین کا کوئی حق متعلق نہ رہا اور مسلمین کی ملک یا قبضہ میں ہیں تو ان پر عشر عائد ہوتا ہے۔ یہ تو بنیادی فرق ہے۔ اس کے علاوہ بعض زمینوں میں عشری پانی یا خراجی پانی کی بناء پر عشر و خراج عائد ہوتا ہے۔ یا بعض پر عشری یا خراجی زمینوں سے ملحق ہونے کی بناء پر عشر و خراج عارض ہوتا ہے تو وہ بھی عشری یا خراجی کہلاتی ہیں۔

حضرت امام محمدؒ نے کتاب السیر الکبیر میں تحریر فرمایا ہے:

إذا بعث الخليفة أميرا على جند من الجنود فدعا قوما من المشركين إلى الإسلام فاسلموا فهو احرار لا سبيل عليهم ومالهم وأرضهم ورقيقهم لهم وتكون أرضهم أرض عشر كأرض المهاجرين والانصار

جب خلیفہ کسی لشکر پر کسی شخص کو امیر بنا کر بھیجے اور امیر مشرکین کو دعوت اسلام پیش کرے مشرکین اسلام قبول کر لیں تو یہ لوگ آزاد ہوں گے۔ ان کے جان و اموال، زمین اور غلام سب ان کے ہی رہیں گے۔ امیر کو ان اشیاء پر تصرف کا حق نہیں رہے گا اور ایسے لوگوں کی زمین عشری رہے گی جس طرح مہاجرین و انصار کی زمینیں عشری رہیں۔

آگے شرح السیر الکبیر میں تحریر ہے:

لأن التامیر یقتضی أن یکون فعل الأمیر کفعل المامور (المؤمر) والمؤمر هو الخلیفة إذا دعاهم فاسلموفهم أحرار وأرضهم أرض عشر فکذلك ههنا والمعنی فی ذالك وهو أن الأرض إنما تصیر خراجیة إذا فتحت عنوة وثبت فیها حق المقاتلة ثم لم تقسم بینهم وترکت علی أربابها و قطع حق المقاتلة عنها فتجعل خراجیة لیکون الخراج للمقاتلة ولمصالح المسلمین وهذا المعنی معدوم فیما إذا أسلم أهلها طوعا فانه لم یثبت فیها حق المقاتلة فلا یثبت لهم حق فی أرضها (بدلها) فجعلت عشریة غیرخراجیة ۔[1]

(علامہ سرخسی فرماتے ہیں) اس لیے کہ کسی کو امیر بنانے کا تقاضا ہے کہ امیر کا فعل ماموردمؤمرمراد کتابت کی غلطی ہے) کا شمار ہو (مؤمر کے فعل کے حکم میں ہو) اور مؤمر (خلیفہ) جب کسی قوم مشرکین کو دعوت پیش کرے اور وہ اسلام قبول کرلیں تو آزاد رہتے ہیں اور ان کی زمینیں عشری ہوتی ہیں، اسی طرح امیر کی دعوت پر اسلام لانے والوں کا بھی یہی حکم ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زمین تب خراجی بنتی ہے جب بزور طاقت فتح ہوا ور مجاہدین کا حق اس سے متعلق ہو جانے کے بعد ان کے درمیان میں تقسیم نہ ہو۔ مالکین کے قبضہ میں رہنے دی جائیں اور مجاہدین کا حق ان زمینوں سے قطع ہوا ہو تو ایسی زمینوں کو خراجی قرار دیا جاتا ہے تاکہ خراج مجاہدین اور مصلح مسلین پر صرف ہو۔ اور یہ وجہ بخوشی اسلام قبول کرنے کی صورت میں مفقود ہے۔ کیوں کہ مجاہدین کا حق ان زمینوں سے متعلق ہوا ہی نہیں ہے۔ اس لیے ان زمینوں کے بدل میں مجاہدین کا حق نہیں لگتا۔ اس لیے ایسی زمینوں کو عشری غیرخراجی قرار دیا جاتا ہے۔

عشر وخراج کا مصرف

خراج مجاہدین کے حق کا ایک بدلہ ہے جزاء ہے جس کا مصرف مجاہدین اور مصلح مسلین ہے

[1] شرح السیر الکبیر للسرخسی ۵/ ۲۱۶۹۔

اور عشر فقراء کا حق ہے جو ایسی زمینوں پر عائد ہوتا ہے جس سے کسی درجہ میں بھی مجاہدین کا حق متعلق نہ رہا ہو۔ چنانچہ جن اموال میں سے خمس نکال کر مجاہدین میں تقسیم کئے گئے ایسے اموال سے مجاہدین کو ان کا حق پہونچ گیا ہے تو ایسی زمینوں سے حق فقراء متعلق ہو کر ان پر عشر عائد ہو گا اور یوم قیامت تک وہ زمین عشری رہے گی۔ کیوں کہ عشر فقراء کا حق ہے۔ اور خراج مقاتلین اور مصالح مسلمین کے لیے قیامت تک رہے گا۔

جب عشر و خراج جماعت مسلمین کا حق ہے تو خلیفہ اور امام کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ عنوۃً فتح شدہ زمینوں کو خواہ مجاہدین میں تقسیم کردے۔ خواہ مالکین کے قبضہ میں رہنے دے۔ مجاہدین میں تقسیم کی صورت میں عشری ہو جائیں گی۔ مالکین کے قبضہ میں رہنے دینے کی صورت میں خراجی ہو جائیں گی۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:۔

لأن الامیر له ولایة علی جنده ولیس له ولایة علی جماعة المسلمین وفی الغنیمة أو المن حق لجماعة المسلمین لأنه إن قسمها بینهم صارت الارض عشریة والعشر حق الفقراء إلی قیام الساعة وإن من علیهم صارت الارض خراجیة والخراج للمقاتلة ولمصالح المسلمین إلی یوم القیامة فتبت أن القسمة او المن تصرف علی جماعة المسلمین فکان الذی یلی ذالک هو الخلیفة دون الامیر[1]

عنوۃً مفتوحہ زمین کی ملکیت و استحقاق میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف

جو زمین مجاہدین نے بزور طاقت فتح کی اس زمین پر مجاہدین کا استحقاق ہے یا نہیں ہے اگر ہے تو کس درجہ میں۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رونما ہوا ہے۔

حضرت امام شافعی کا مسلک ہے کہ ایسی زمین پر مجاہدین کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ امام پر لازم ہے کہ ایسی عنوۃ مفتوحہ زمین کو مجاہدین میں تقسیم کردے اور خمس وصول کرلے[2]

حضرت امام مالکؒ کا مسلک ہے کہ ایسی مفتوحہ زمینیں فتح ہوتے ہی وقف ہو جاتی ہیں۔ اور عامۃ المسلمین کے مصالح اس سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ مجاہدین میں تقسیم نہیں ہوں گی اور مجاہدین کا

---

[1] شرح السیر الکبیر ۵/۲۱۰۲ [2] کتاب الام للشافعی۔

اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ بعض صورتوں میں امام مناسب سمجھے تو مجاہدین کو زمین دے سکتا ہے۔[۱]

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک جیسے کہ معلوم ہوا یہ ہے کہ وہ کلیۃً مجاہدین کے حق کی نفی بھی نہیں کرتے۔ مگر مستقلاً و ابتداءً مجاہدین کے حق کے لیے زمین کو مخصوص نہیں سمجھتے۔ بلکہ وہ مجاہدین کا کسی درجہ میں حق متعلق سمجھتے ہوئے غیر مجاہدین اور آئندہ نسلوں کے مصالح کو بھی ان زمینوں سے متعلق سمجھتے ہیں۔[۲]

اس لیے امام کو اختیار دیتے ہیں کہ وہ حالات و مصالح کے پیش نظر اگر تقسیم مناسب سمجھتا ہے تو تقسیم کر دے۔ ورنہ عامۃ المسلمین کے لیے چھوڑ دے اور ملاک پر خراج عائد کر دے (واللہ اعلم)

حضرت امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں اختیار والی روایت کو راجح قرار دیتے ہوئے تحریر فرمایا کہ امام کو یہ اختیار اختیار تشہی (من مانی) کے طور پر نہیں بلکہ یہ اختیار مصلحت ہے۔ اور مصلحت کے بموجب عمل کرنا امام پر لازم ہے۔[۳]

سواد عراق کا حکم

اس سلسلہ میں سب ائمہ اس پر متفق ہیں کہ سواد عراق عنوۃً مفتوحہ علاقہ ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے مجاہدین میں تقسیم نہیں فرمایا اور یہ علاقہ خراجی ہے۔ البتہ طریق استخراج میں مختلف ہیں۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"سواد عراق مجاہدین کا حق تھا۔ لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے مجاہدین کو آئندہ نسلوں کے حق میں اپنے حق سے دستبرداری پر راضی کر لیا اور مجاہدین بطیب خاطر اس کو منظور فرمالیا جس طرح حنین کے بعد قبیلہ ہوازن کے قیدیوں کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم کے بعد صحابہ مجاہدین کو قیدیوں کی رہائی پر راضی کر لیا تھا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت جریر بن عبداللہ کو عوض دیا۔ سواد عراق کے موقع پر اسی طرح ایک عورت کو بھی بیت المال سے کچھ دے کر خوش کیا۔[۴]

---

[۱] بدایۃ المجتہد لابن رشد [۲] شرح السیر الکبیر۔ بدائع الصنائع [۳] المغنی لابن قدامہ [۴] الخراج للدکتور ضیاء الریس۔ القاہرہ

حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ:
"زمین عامۃ المسلمین کے لیے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ وقف سمجھتے تھے۔ اس لیے تقسیم نہیں کیا کیونکہ مجاہدین کا کوئی حق حضرت عمرؓ نے نہیں سمجھا۔" [۱]
حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ:
"حضرت عمرؓ نے اس لیے سواد عراق کو تقسیم نہیں کیا کہ وہ اپنا اختیار ثابت مانتے تھے اور ایسی زمینوں پر مجاہدین کا حق مخصوص نہیں سمجھتے تھے۔ [۲]
حضرت امام احمد رحمۃ اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔

دلائل ائمہ کا تفصیلی جائزہ

اختلاف کی بنیاد دراصل قرآن کریم کی آیات کریمہ ہیں۔ سورۃ انفال کی آیت۔

واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الخ [۳]

اور جان لو کہ جو شیئ بھی غنیمت کے طور پر تم کو ملے تو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے اور ذوی القربی یتیموں، مسکینوں اور مسافرین کے لئے رہے گا۔" ______ دوسری آیت کریمہ سورۃ حشر کی ہے:

ما أفاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتمى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب ۝ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون. والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون

[۱-۲] الخراج [۳] القرآن سورۃ الانفال

بارے میں ہے اور سورۂ حشر کی آیت فئی کے بارے میں ہے۔ اور غنیمت وفئی کے مفہوم میں فرق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایسے اموال جن کا نظم ولاۃ مسلمین کرتے ہیں۔ تین قسم کے ہیں۔ ایک تو صدقات واجبہ اور زکوٰۃ وغیرہ کے اموال جو مسلمین سے وصول کیے جاتے ہیں۔ دوسری و تیسری قسم وہ اموال ہیں جو مشرکین سے وصول کیے جاتے ہیں۔ اور وہ دو قسم پر ہیں۔ غنیمت اور فئی۔ غنیمت پر تو سورۂ انفال والی آیت دلالت کرتی ہے اور فئی پر سورۂ حشر کی آیات رؤف رحیم تک دلالت کرتی ہیں۔

(قال الشافعی رح) فالغنيمة والفئ يجتمعان فی ان فيهما معا الخمس من جميعهما لمن سماه الله تعالىٰ له ومن سماه الله عز وجل له فی الآيتين معا سواء مجتمعين غير مفترقين قال ثم يتعرف الحكم فی الاربعة الاخماس بما بين الله عز وجل على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وفی فعله فانه قسم اربعة اخماس الغنيمة

والغنيمة هی الموجف عليها بالخيل والركاب لمن حضر من غنی او فقير والفئ وهو مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكانت سنة النبی صلى الله عليه وسلم فی قرى عرينة التی افاءها الله عليه ان اربعة اخماسها لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة دون المسلمين يضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث اراد الله عز وجل . الخ[1]

(کتاب الام کے اندر) حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ پس غنیمت اور فئی دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں کے مجموعہ سے خمس نکالا جائے گا جو ان کا حق ہے۔ جن کے لیے اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دیا اور دونوں آیتوں میں اللہ عزوجل نے جن کا نام لیا ہے وہ جدا نہیں ہیں سب یکساں مجتمع ہیں (یعنی دونوں آیات میں مصرف متحد ہے) فرمایا۔ پھر چار خمس (بقیہ) کا حکم اللہ تعالیٰ نے ہی نبیؐ کی زبان اور آپ کے فعل سے ظاہر فرمایا کہ نبیؐ نے چار خمس غنیمت کے حاضرین جہاد کو دیدیئے۔ تقسیم کر دیئے (اور غنیمت وہ مال ہے کہ لشکر کشی کرکے قتال کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو)

---

[1] کتاب الام للشافعی ۴/۶۴۔

فی صدورھم حاجۃ مما اُوتوا ویؤثرون علیٰ اَنفسھم ولو کان بھم خصاصۃ ۔ ومن یوق شح نفسہ فاولٰئک ھم المفلحون ٥ والذین جاءوا من بعدھم یقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذین سبقونا بالإیمان ولاتجعل فی قلوبنا غلاً للذین اٰمنوا ربنا انک رؤف رحیم [۱]

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پران بستی والوں سے جو کچھ لوٹایا ہے (عنایت کیا) وہ مال اللہ کا ہے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے۔ اور رسول کے رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافرین کے لیے ہے۔ تاکہ یہ مال تمہارے مالداروں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ رسولؐ تمہیں جو دیدیں وہ لے لو (حکم مانو) اور جس سے تم کو روک دیں اس سے رک جاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔ بیشک اللہ کی گرفت (مؤاخذہ) بڑی سخت ہوتی ہے (اولین مصرف اس مال کا) وہ حاجتمند مہاجرین ہیں جن کو اپنے گھروں اور اموال سے بے دخل کر دیا گیا جو اللہ کی رضا اور فضل کے طالب ہیں، اور اللہ اور اس کے رسول کے حامی و مددگار ہیں یہی تو وہ ہیں سچے مخلص۔ اور ان انصار کے لیے ہے جو دارالہجرۃ (مدینہ) میں پہلے سے مقیم ہیں۔ مہاجرین سے محبت رکھتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ ملا اس پر تنگ دل نہیں ہوتے (مہاجرین پر اللہ کے فضل سے جلتے نہیں ہیں) (دل کھول کر مہاجرین پر خرچ کرتے ہیں) اور مہاجرین کی ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دیتے ہیں۔ اگرچہ خود ان کو سخت ضرورت درپیش ہو۔ اور جو آدمی اپنے نفس کے بخل سے بچ رہا (محفوظ) تو یہی وہ ہیں جو فلاح پائیں گے۔ اور یہ مال فیٔ ان لوگوں کے لئے بھی ہے جو انصار و مہاجرین کے بعد پیدا ہونے والے ہیں (قیامت تک) جو اپنے سابقین اولین کے لیے یوں دعائیں کریں گے کہ اے مولا! ہماری بھی بخشش فرما اور ہمارے ایمانی بھائیوں کی بھی جو ایمان میں ہم سے سابق ہیں اور ہمارے دلوں میں مؤمنین کی طرف سے کینہ نہ رکھیے۔ اے پروردگار! بلاشبہ آپ نہایت شفیق اور مہربان ہیں۔

آیت انفال وحشر اور حضرت امام شافعیؒ

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ ان دونوں آیات کا مصداق جدا ہے۔ سورۂ انفال کی آیت غنیمت کے

[۱] القرآن سورۃ الحشر

(اور فیٔ وہ مال ہے جو بزور جنگ حاصل نہ کیا گیا ہو) تو اس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ عرینہ کی بستیوں میں جو بطور فیٔ ملی تھیں، یہ رہا کہ اس کے چار خمس رسول اللہ صلی کے لیے مخصوص رہے (مسلمین کے لیے نہیں) کہ آپؐ اس کو جہاں چاہیں صرف کریں اللہ عزوجل کی عطا کردہ سوجھ کے مطابق الخ

آگے حضرت امام شافعیؒ نے حضرت علی و عباسؓ کی مخاصمت والی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں اموال بنی نضیر (جو بطور فیٔ حاصل ہوئے تھے اور اس کی زمینیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات اور آپ کے نفقہ کے لیے مخصوص رکھی گئی تھیں) کی نبی کریمؐ کے وصال کے بعد تولیت کا ذکر ہے۔ جس کی تولیت حضرت امیر المؤمنین ابوبکر الصدیق رضؓ نے فرمائی اور پھر حضرت امیر المؤمنین عمر فاروقؓ نے فرمائی اور ازواج مطہرات کے نفقات اسی میں سے ادا فرماتے رہے۔ پھر حضرت علی اور حضرت عباسؓ کو سپرد فرمائی۔ لیکن حضرت علی اور حضرت عباس رضی اللہ عنہما کے تقسیم فی التولیت کے مطالبہ کو حضرت عمرؓ نے رد فرمادیا[۱]

اس حدیث سے استدلال فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ،

یہ مال فیٔ جو آپؐ کے لیے مخصوص تھا۔ لیکن اس میں سے جو بچ رہتا تو نبی کریمؐ اس کو جہاد کی تیاری کے اسباب میں صرف فرماتے تھے۔ تو ازواج مطہرات وغیرہ جن لوگوں کے نفقات ان اراضی میں سے ادا ہوتے تھے ان لوگوں کے نہ رہنے کی صورت میں یہ چار خمس فیٔ کے پورے اہل اسلام اور صلاح اسلام کے کاموں میں صرف ہوں گے۔ البتہ فیٔ میں سے خمس ضرور نکالا جائے گا اور خمس فیٔ کا مصرف وہی پانچ اصناف ہیں جن کا ذکر آیت کریمہ میں آیا ہے"۔ [۲]

خلاصۂ کلام یہ کہ غنیمت اور فیٔ کا مفہوم اور مصرف جدا ہیں۔ دونوں کے خمس کا مصرف ایک ہے۔ غنیمت کے چار خمس کا غانمین کے درمیان تقسیم کردینا واجب ہے اور اس کے بارے میں امام کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ اور فیٔ کے چار خمس اہل اسلام پر ان کے نزدیک مخصوص طریقہ پر تقسیم کیے جائیں گے۔ [۳]

---

[۱] بخاری و مسلم شریف [۲] کتاب الام للشافعیؒ ۴/۶۵ [۳] کتاب الام للشافعی ۴/۷۸۔

(قال الشافعی رح) وھکذا کل ما ظہر علیہ من قلیل اموال المشرکین او کثیرہ ارض او دارا وغیرہ لا یختلف لانہ غنیمۃ وحکم اللہ عزوجل فی الغنیمۃ أن تخمس وقد بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن الاربعۃ الأخماس لمن اوجف علیہا بالخیل والرکاب وإن ظہر المسلمون علی طرف من اطراف المشرکین حتی یکون بہذہ قوۃ علی منعہ من المشرکین وإن لم ینالوا المشرکین فھو بلد عنوۃ یجب علیہ قسمہ وقسم اربعۃ اخماسہ بین من أوجف علیہ بخیل و رکاب إن کان فیہ عمارۃ او کانت لأرضہ قیمۃ (قال الشافعی رح) وکل ما وصفت أنہ یجب قسمہ فان ترکہ الامام ولم یقسمہ فوقفہ المسلمون أو ترکہ لاھلہ رد حکم الامام فیہ لأنہ مخالف للکتاب ثم السنۃ معا الخ[1]

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اور اسی طرح مشرکین کا ہر وہ مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ جس پر غانمین کا غلبہ ہو جائے۔ زمین ہوں یا گھر ہوں یا اس کے سوا کوئی بھی مال ہو اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ غنیمت ہے۔ اور اللہ عز وجل کا حکم غنیمت کے بارے میں یہ ہے کہ خمس نکالا جائے گا۔ اور نبی کریمؐ نے واضح فرما دیا ہے کہ غنیمت کے چار خمس ان غانمین کیلئے ہیں جنھوں نے اپنی قوت بازو سے اس کو حاصل کیا ہے۔ اور اگر مسلمین کا غلبہ مشرکین کے اطراف میں سے کسی حصہ زمین پر ہو جائے اور مسلمین اس حصہ زمین کی حفاظت کی قوت رکھتے ہوں، مشرکین سے بچا سکتے ہوں اگرچہ مشرکین پر کلی فتح حاصل نہ کر سکتے ہوں تو یہ حصہ زمین عنوۃ مفتوحہ شمار ہوگی۔ امام پر اس کو تقسیم کرنا لازم ہوگا (خمس لیا جائے گا) اور چار خمس غانمین میں تقسیم کرنے ہوں گے۔ اگر اس حصہ زمین میں کوئی عمارت ہو یا زمین کچھ قیمت رکھتی ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ مال جسکا وصف میں نے بیان کیا ہے اس کی تقسیم لازم ہے تو اگر امام اس کو تقسیم نہ کرے ایسے ہی چھوڑ دے اور مسلمین اس کو وقف کر دیں یا اہل زمین کیلئے اس کو چھوڑ دیا جائے (مالکین زمین کو برقرار رکھا جائے) تو امام کا حکم مردود ہوگا اس لیے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اور سنت کے بھی مخالف ہے۔

---

[1] کتاب الام ۴/۱۰۳۔

سواد کے بارے میں رقمطراز ہیں:

أخبرنا الثقة عن ابن أبی خالد عن قیس بن أبی حازم عن جریر بن عبد اللّٰہ قال کانت بجیلۃ ربع الناس فقسم لہم ربع السواد فاستغلوہ ثلاث أو أربع سنین أنا شککت ثم قدمت علی عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ ومعی فلانۃ ابنۃ فلان امرأۃ منہم لا یحضرنی ذکر اسمہا فقال عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ لولا إنی قاسم مسئول لترکتکم علی ما قسم لکم ولکنی أری أن تردوا علی الناس[1]

حضرت جریر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ قبیلہ بجیلہ چوتھائی غانمین کا تھا۔ ان کے حصہ میں سواد کا چوتھائی حصہ آیا اور تین یا چار سال وہ اس کی آمدنی لیتے رہے (راوی کہتے ہیں مجھے شک ہے) پھر میں حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور میرے ساتھ فلاں بنت فلاں تھی بجیلہ میں سے ایک عورت مجھے یاد نہیں کہ جریر نے اس کا نام لیا تھا یا نہیں تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا کہ اگر میں قاسم اور ذمہ دار نہ ہوتا تو میں تمہیں اپنے حصہ پر باقی رکھتا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تم لوگ یہ حصہ لوگوں کو واپس دیدو۔

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت جریر بجلی کو ان کے حصہ کا عوض اور اس بجلی عورت کو جس کا باپ قادسیہ میں شریک تھا اس کے باپ کے حصہ کا عوض دیا۔ اس لیے یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے مجاہدین کو اپنے حق سے دستبرداری پر راضی کر لیا تھا اور انھوں نے بخوشی اپنے حقوق چھوڑ دیئے۔ اور عامۃ المسلمین کے لیے وقف کر دیئے تھے۔ جسطرح کہ ہوازن کے قیدیوں کے چار خمس غانمین میں تقسیم کر دیئے جانے کے بعد وفد ہوازن پہونچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غانمین سے درخواست کی کہ قیدیوں یا اموال میں سے کسی ایک نوع سے دستبردار ہو جائیں تو انہوں نے اپنے احباب کی رعایت کو مقدم رکھ کر قیدیوں کو چھوڑ دیا۔

تو اگر یہ تقسیم ضروری نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ سواد کو تقسیم نہ فرماتے یا تقسیم ہو چکا تھا تو تین سال تک تقسیم کو باقی نہ رکھا جاتا۔ اور ظاہر بات ہے کہ یہ تقسیم حضرت عمرؓ کے امر سے ہی ہو سکتی ہے۔ ورنہ تین سال حضرت عمرؓ

---

[1] کتاب الام ۴/۱۹۲۔

ے تقسیم کا معاملہ مخفی رہے یہ بعید ہے۔ اور اگر زمین کی واپسی ان لوگوں سے ہوئی جو حقدار نہیں تھے تو پھر ان کو عوض کیوں دیا جاتا۔ بلکہ تین سال کی آمدنی ان سے وصول کی جاتی (واللہ سبحانہ تعالیٰ واعلم) اور

اور احادیث میں تعارض ہے لہٰذا حضرت عمرؓ کی شان کے لائق یہی صورت ہے جو میں نے بیان کی۔ چنانچہ ہر عنوۃً مفتوحہ ملک کا یہی حکم ہوگا۔ اس کی زمینوں، مکانوں اور درا ہم و دنانیر کا یہی حکم ہے جس طرح رسول اللہ علیہ وسلم نے خیبر اور بنی قریظہ کے اموال کو تقسیم کیا جو عنوۃً فتح ہوتے تھے۔[1]

وأيما أرض فتحت صلحا على أن أرضها لأهلها ويؤدون عنها خراجا فليس لأحد أخذها من أيدى أهلها وعليهم فيها الخراج (كتاب الأم)

جو زمین صلحاً فتح ہو اور یہ طے پائے کہ زمین مالکین کی رہے گی۔ اور مالکین خراج ادا کرتے رہیں گے تو ایسی زمینوں کو مالکین کے قبضہ سے لے لینا کسی کے لیے جائز نہیں ہے اور مالکین پر ان زمینوں کا خراج لازم ہوگا۔ اھ

ابن رشدؒ کی رائے

بدایۃ المجتہد میں علامہ محمد بن رشدؒ اس اختلاف پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

واختلفوا فيما افتتح المسلمون من الأرض عنوة فقال مالك لا تقسم الأرض وتكون وقفا يصرف خراجها فى مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبيل الخير إلا أن يرى الإمام فى وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضى القسمة۔[2]

جو زمینیں عنوۃً فتح ہوئی ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عنوۃً مفتوحہ زمین کی تقسیم نہیں ہوگی وہ زمین وقف ہو جائے گی جس کا خراج مصالح مسلمین پر صرف ہوگا۔ مجاہدین کے روزینے، پلوں کی تعمیر، مساجد کی تعمیر وغیرہ خیر کے راستوں میں (رفاہ عام) میں صرف ہوگا لیکن امام کسی وقت یہ سمجھتا ہے کہ مصلحت کا تقاضا تقسیم ہے تو تقسیم کر دی جائے گی۔

---

[1] کتاب الام ۴/۱۹۳۔ [2] بدایۃ المجتہد ۱/۳۰۱۔

اس کے بعد اختلاف کی بنیاد کو بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آیت انفال کا تقاضا ہے کہ ہر غنیمت میں سے خمس لیا جائے گا اور سورۂ حشر کی آیات میں والذین جاؤا من بعدھم کا عطف (الفقراء المہاجرین) اور ان لوگوں پر ہو جن کے لیے مال فئ کو ثابت کیا گیا ہے۔ تو سورۂ حشر کی آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ سب ہی مسلمین قتال میں شریک، عدم شریک اور آئندہ نسلیں سب ہی فئ کا مصرف ہیں جیسے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "والذین جاؤا" کے بارے میں فرمایا کہ میں یہی سمجھتا ہوں کہ یہ آیت جملہ مخلوق پر عام اور شامل ہے یہاں تک کہ کدار کا چرواہا بھی (یا اسی جیسی بات کہی جس کا مفہوم وہی ہے جو بیان ہو) فرماتے ہیں اسی لئے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جو ممالک عنوۃً مفتوح ہوئے۔ ان کی تقسیم نہیں ہوئی یعنی مصر اور عراق کی۔

فرماتے ہیں جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دونوں آیات کا مصداق و معنی ایک ہے۔ (احناف) اور سورۂ حشر کی آیات سورۂ انفال کی آیت کے لیے مخصص ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ سورۂ انفال کے خمس کے عمومی حکم سے زمین جائداد (اموال غیر منقولہ) مستثنیٰ ہیں۔ اس کی تخمیس و تقسیم ضروری نہیں ہے۔

اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ آیت انفال غنیمت کے حق میں ہے اور آیت حشر فئ کے بارے میں ہے دونوں کا مصداق و مفہوم ایک نہیں بلکہ غنیمت و فئ کے معنی میں فرق ہے۔ جیسے کہ ظاہر یہی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ کسی بھی مفتوحہ زمین کا خمس ضروری ہے اور تقسیم ضروری ہے۔ خصوصاً جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم کر دیا۔ اس لیے یہ لوگ کہتے ہیں کہ تقسیم ارض واجب ہے۔ عموم کتاب کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل غزوۂ خیبر میں مجمل کے بیان کے قائم مقام ہو گیا ہے۔ جو عام کے عموم سے ایک زائد چیز ہے۔

علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں:

> "البتہ امام ابو حنیفہؒ نے تخییر کو پسند فرمایا کہ امام مفتوحہ زمین کو غانمین میں تقسیم کر دے یا کفار کو خراج کے عوض اپنی زمینوں پر برقرار رکھے۔ کیونکہ ابو حنیفہؒ کا دعویٰ ہے کہ یہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر نصف حصہ پر دیا۔ پھر ابن رواحہ کو بھیجا کہ بقیہ کو تقسیم کر دیں۔ تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو پورا تقسیم نہیں فرمایا۔ ایک حصہ کو تقسیم کیا دوسرے حصہ کو بلا تقسیم چھوڑ دیا۔ اس لیے احناف کہتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے تقسیم کا بھی اور کفار کے قبضہ میں برقرار رکھنے کا بھی اور حضرت عمرؓ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔"

اور اگر غلبہ کے بعد اہل ملک اسلام لے آئیں تو امام کو اختیار رہے گا کہ ان پر احسان کر کے معاف کر دیا جائے۔ یا زمین کو تقسیم کر دیا جائے۔ مکہ کے بارے میں رسول اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل ہوا۔ مکہ کے بارے میں اختیار کا ثبوت ان کے نزدیک ہو گا۔ جو مکہ کو عنوۃ مفتوح مانتے ہیں کیونکہ مکہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ اگرچہ اصح یہ ہے کہ عنوۃ ہی فتح ہوا ہے۔ اس لیے کہ مسلم نے عنوۃ مفتوح ہونے کی روایت کی تخریج کی ہے۔"

ابن رشد کا اعتراض

پھر ابن رشد بطور اعتراض فرماتے ہیں کہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ جو لوگ تخییر کے قائل ہیں اور آیت فیٔ کو آیت غنیمت کے ناسخ مانتے ہیں یا مخصص مانتے ہیں تو یہ قول نہایت ضعیف ہے۔ لیکن غنیمت اور فیٔ کو ایک ہی معنی میں لیا جائے تو بات بنے گی۔ مگر اس صورت میں دونوں آیتیں متعارض ہو جائیں گی۔ کیونکہ آیت غنیمت تو ہر مال میں خمس کا تقاضا کرتی ہے۔ اور آیت حشر بلا خمس تقسیم کو ثابت کرتی ہے۔ تو رفع تعارض کے لیے ضروری ہوگا کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے لیے ناسخ تسلیم کیا جائے یا امام کو تخمیس اور عدم تخمیس میں مختار مانا جائے لیکن اس صورت میں امام کو یہ اختیار جملہ انواع اموال میں (منقولہ اور غیر منقولہ) میں ملنا چاہیے۔ بعض اہل علم نے ذکر کیا ہے کہ بعض لوگوں کا یہ مذہب ہے۔

علامہ فرماتے ہیں:

مگر جو لوگ (احناف) دونوں آیات کو اس طرح جمع فرماتے ہیں کہ اموال منقولہ سے خمس لیا جائے گا یعنی آیت انفال اموال منقولہ پر محمول ہے اور اموال غیر منقولہ مفتوحہ عنوۃ میں امام کو تقسیم و عدم تقسیم کا اختیار ہے۔ تو ان کے لیے ضروری ہوگا کہ دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت کو دوسری آیت کے بعض حصہ کے لیے ناسخ یا مخصص مانیں۔ چنانچہ یہ ماننا ہوگا کہ آیت حشر نے آیت انفال کے عموم سے غیر منقول کو خمس کے حکم سے مستثنیٰ کر لیا۔ اور آیت انفال نے آیت حشر کے عموم (تقسیم بلا خمس) کے حکم سے اموال منقولہ کو خاص کر اس میں خمس کو واجب کر دیا۔

فرماتے ہیں:

یہ نسخ و تخصیص کا دعویٰ بے دلیل درست نہیں ہو سکتا بلکہ آیت حشر سے تو صاف علت

ظاہر ہو رہی ہے کہ "فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب" مال فئ لشکر کا حق مخصوص اس لیے نہیں ہے کہ لشکر نے اپنی قوت کے بل پر اس کو فتح نہیں کیا ہے۔ اس لیے سب اس میں مشترک ہیں اور آیت انفال ایجاف خیل و رکاب سے حاصل شدہ مال کی تقسیم بین الغانمین اور تخمیس کو بتلا رہی ہے۔ جب دونوں آیات جدا جدا نوع مال کا حکم بتلا رہی ہیں تو ایک کو دوسرے کے لیے کیسے مخصص مانا جا سکتا ہے۔[۱]

اعتراض کا جواب

علامہ ابن رشدؒ کے اشکال کا جواب واضح ہے کہ یہ اختیار و تنسیخ و تخصیص بے دلیل نہیں ہے حضرت عمرؓ کے پیش نظر یہ دونوں آیات اور غزوۂ بنی قریظہ کے اموال کی تقسیم اور خیبر کے بعض اموال کو بٹائی پر دینا سب کچھ ہے۔ پھر بھی سواد عراق میں اموال منقولہ کی تقسیم فرماتے ہیں اور زمینوں میں آئندہ نسلوں اور غانمین و غیر غانمین کا خیال فرما کر عدم تخصیص پر عمل کرتے ہیں اور یہ جلیل القدر صحابہؓ کے مشورہ اور تائید سے ہوتا ہے تو ان حضرات کا یہ عمل اور بعد کے خلفاء۔ راشدین کا بھی مفتوحہ علاقوں میں اس معمول کو باقی رکھنا ہی دلیل ہے کہ دونوں آیات ایک دوسرے کی مخصص ہیں۔ یا آیت انفال خیبر کے ایک حصہ کی عدم تقسیم و تخمیس والی روایت کی بنا پر اموال منقولہ کے حکم پر محمول ہے اور آیت حشر اموال غیر منقول کے حکم پر محمول ہے تو تعارض رہتا ہی نہیں ہے۔

رہی بات یہ کہ فئ و غنیمت کا مصداق متحد او معنیٰ کا ایک ہونا بعید ہے۔ تو احناف یہی کہتے ہیں کہ غنیمت و فئ دونوں باہم متقابل نہیں ہیں بلکہ فئ کا لفظ عام ہے جس کا اطلاق کبھی مال غنیمت ایجاف خیل سے حاصل شدہ مال پر بھی ہوتا ہے اور کبھی بے ایجاف خیل حاصل شدہ اموال پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے اموال بنی نضیر۔ ہاں غنیمت کا لفظ جب بھی بولا جاتا ہے تو ایسا مال مراد ہوتا ہے جس میں خمس لازم ہوتا ہے۔

چنانچہ ابن رشدؒ کے اشکال کا جواب علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اور علامہ ابو بکر جصاص رازیؒ کے بیان سے مل جاتا ہے۔ ان دونوں حضرات کا بیان نقل کرنے سے قبل

غنیمت اور فئ متضاد نہیں ہیں

قاہرہ یونیورسٹی کے صدر شعبۂ تاریخ ڈاکٹر ضیاء الدین کی کتاب "الخراج" سے کچھ اقتباسات پیش کیے

جاتے ہیں. جس سے غنیمت و فئ کا مفہوم واضح ہوتا ہے. فرماتے ہیں:

"قال الشافعیؒ والغنیمة هی الموجف علیها بالخیل والرکاب ــــ والفئ هی ما لم یوجف علیه بخیل ولارکاب."

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غنیمت وہ اموال ہیں جو لشکرکشی سے حاصل شدہ ہوں۔ اور فئ وہ مال ہے جو بلالشکرکشی کے حاصل ہوا ہو۔ (الخراج)

وقال یحیی بن اٰدم والغنیمة ما غلب علیه المسلمون بالقتال حتی یاخذوه عنوة والفئ ما صولحوا علیه من الخراج والجزیة۔

یحیی بن آدم کہتے ہیں کہ غنیمت وہ مال ہے جس پر مسلمین کا غلبہ بذریعۂ قتال ہوا ہو۔ اور فئ وہ مال ہے جو دشمن سے بلاقتال مصالحت سے حاصل کیا گیا ہو جیسے جزیہ اور خراج۔

وقال الماوردی والغنیمة والفئ یفترقان فی اٰن مال الفئ ماخوذ عفوًا ــــ ومال الغنیمة ماخوذ قهرًا ثم قال إن مال الفئ: هو کل مال وصل من المشرکین عفوًا من غیر قتال ولاایجاف بخیل ولارکاب فهو کمال الهدیة والجزیة واعشار متاجرهم اوکان واصلا بسبب من جهتهم کمال الخراج (الخراج)

علامہ ماوردیؒ فرماتے ہیں: غنیمت و فئ میں مابہ الافتراق یہ ہے کہ مال فئ بطور عفو حاصل شدہ مال کو کہتے ہیں اور مال غنیمت بزور غلبہ حاصل کردہ مال کو کہتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔ مال فئ ہر اس مال کو کہا جاتا ہے جو مشرکین سے بلاقتال اور فوج کشی کے بغیر مل جاتا ہے۔ پس اس کی مثال مال ہدیہ، جزیہ اور ان کی تجارت کے اعشار (ٹیکس) ہیں۔ یا مشرکین کی جانب سے کسی اور وجہ سے ملتا ہے جیسے کہ مال خراج۔

ڈاکٹر ضیاء الدین کی رائے۔

ڈاکٹر ضیاء الدین فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ غنیمت و فئ کی یہ تعریفات بنی نضیر کی شان میں نازل شدہ آیات فئ سے مشتق ہیں۔

لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لفظ "افاء" کا اطلاق اس مال پر بھی ہوتا ہے جو قتال اور طاقت سے

حاصل کیا گیا ہو۔ چنانچہ غانمین اور صحابہؓ نے حضرت عمرؓ سے سواد کی تقسیم کے مطالبہ میں بطور اعتراض یوں فرمایا

"أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا۔[1] اللہ تعالیٰ نے ہماری تلواروں کے بل پر جو مال ہمیں دیا ہے آپ اس کو وقف کریں گے،

اسی طرح اُشتر نے سعید بن العاص کے سامنے کہا:

أتزعم أن السواد الذی أفاءہ اللہ علینا بأسیافنا بستان لك ولقومك۔[2]

کیا تم یوں سمجھتے ہو کہ وہ سواد جو ہماری تلواروں سے حاصل ہوا ہے تمہارا اور تمہاری قوم کا باغ ہے؟

اور حدیث شریف میں آیا ہے:

لیس لی من فیئکم ولا ھذہ الوبرۃ إلا الخمس[3] وھو مردود علیکم۔[3]

یہ ارشاد غزوۂ حنین کے بعد حاصل شدہ غنائم کی تقسیم کے موقعہ پر صادر ہوا۔[4]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فئی کا اطلاق غنیمت پر ہوتا ہے۔ اور یہ بات بھی قابل غور ہے کہ غنیمت کی جو بھی تعریف ہو اس قدر مسلّم ہے کہ غنیمت میں خمس واجب ہوتا ہے اور غنیمت کو تقسیم کیا جاتا ہے۔ اور ارضِ سواد بزور و طاقت اور فوج کشی سے فتح کے باوجود نہ اس کی تقسیم ہوئی نہ خمس نکالا گیا۔ اور اس پر فئی کا اطلاق بھی ہوا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی تشریح

اس لیے غنیمت و فئی کی تعریف میں ایجاف خیل و رکاب اور عدم ایجاف سے فرق کرنا بجا نہیں ہے چنانچہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے غنیمت اور فئی کی تعریف میں مذکورہ تعریف سے گریز کیا ہے۔ انھوں نے "واعلموا أنما غنمتم الآیہ کے بعد فرمایا: اس کا مصداق واللہ اعلم وہ منقول مال و اسباب۔ اسلحہ اور جانور ہیں جو مشرکین کے لشکروں سے مسلمین نے حاصل کئے۔ ایسے اموال میں خمس ہے اور چار خمس مجاہدین میں تقسیم ہوں گے ——— اور فئی کے بارے میں فرمایا کہ اے امیر المومنین زمین کی پیداوار کے موقعہ پر جو خراج

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف [2] ابن الاثیر الکامل ۲/۵۳۔

[3] ابن الاثیر الکامل ۲/۱۰۳ [4] الخراج للضیاء ص ۱۱۱ تا ۱۱۲

حاصل ہوتا ہے وہ فئ ہے۔ اس کے بعد حضرت امام ابو یوسفؒ نے اسی آیت کو پیش فرمایا جو سورۂ حشر میں فئ کے بارے میں آئی ہے۔" ماافاء اللّٰہ علی رسولہ من اھل القری الایۃ

دوسری جگہ حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں

ألخراج ماافتتح عنوۃ مثل السواد وغیرہ

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ فئ کا اطلاق خراج پر بھی ہوتا ہے۔ اور خراج وہ ہے جو عنوۃً حاصل کیا گیا ہو جو غنیمت کا مفہوم ہے تو فئ اور غنیمت کا مفہوم ایک ہو جاتا ہے۔

چنانچہ قدامہ بن جعفر نے فئ کی تعریف اس طرح فرمائی۔

الفئ إسم لما غلب المسلمون علیہ من بلاد العدو قسرًا بالقتل وجعل موقوفا علیہم۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فئ و غنیمت کی جو تعریف فرمائی وہ حضرت عمر فاروقؓ کی اس تعبیر کے بالکل مطابق ہے جو انھوں نے حضرت سعدؓ کو اپنے خط میں ارسال فرمائی۔ فرماتے ہیں۔

إذا اتاك کتابی فانظر ما اجلبوا بہ علیك فی العسکر من کراع او مال فاقسمہ من حضر واترك الارضین والأنہار لعمّالہا۔ (۱)

اس سے یہی خلاصہ نکلتا ہے کہ غنیمت کی حقیقی تعریف یہ ہے کہ جو اموال منقولہ مشرکین سے بذریعۂ قتال حاصل ہوں وہ غنیمت ہیں۔ اور فئ کا اطلاق جائداد اور زمینوں پر ہوتا ہے (اموال غیر منقولہ) خواہ عنوۃً لئے گئے ہوں یا بغیر قتال مصالحت سے حاصل ہوئے ہوں۔ ہر فئ کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے۔ یا کم از کم فئ سے مقصود غالب اموال غیر منقولہ ہوتے ہیں یعنی فئ عام ہے۔ عنوۃً وصلحاً حاصل شدہ غیر منقول اموال کو فئ کہا جاتا ہے۔

علامہ رازیؒ کا ارشاد

حضرت علامہ ابو بکر الجصاص رازیؒ نے احکام القرآن میں جو لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین آیات ہیں۔ سورۂ انفال کی آیت " واعلموا أنما غنمتم" تو یہ اموال غنیمت کے بارے میں ہے جس سے خمس لیا جائے گا۔

لہ الخراج لابی یوسف ص ۳۴

اور سورۂ حشر کی آیت "ما افاء اللہ علیٰ رسولہ فما أوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب الایۃ" یہ اموال بنی نضیر کے بارے میں ہے۔ جو صلحاً حاصل ہوئے اور ہر وہ مال کا حکم اس آیت سے ملے گا جو مشرکین سے بلا جنگ حاصل ہوا ہو۔ تیسری آیت سورۂ حشر کی "ما افاء اللہ سے یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم تک ہے۔ یہ آیت عنوۃً مفتوحہ اموال کے بارے میں ہے جو غیر منقول ہو۔ امام رازی رح فرماتے ہیں کہ اموال بنی نضیر کے بارے مالک بن اوس بن الحدثان کی روایت حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے:

قال كانت أموال بنى النضير مما افاء الله على رسوله مما لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة وكان ينفق منها على اهله نفقة سنة وما بقى جعله فى الكراع والسلاح عدة فى سبيل الله —
قال ابوبكر (جصاص) فهذا من الفئ الذى جعل الأمر فيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن لاحد فيه حق الامر إلا من جعل له النبى صلى الله عليه وسلم فكان النبى صلى الله عليه وسلم ينفق منها على اهله ويجعل الباقى فى الكراع والسلاح وذالك لما بيّنه الله فى كتابه وهو أن المسلمين لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب ولم ياخذوه عنوة وانما أخذوه صلحًا وكذلك كان حكم فدك وقرى عرينة فيما ذكره الزهرى وقد كان للنبى صلى الله عليه وسلم من الغنيمة الصفى وهو ما كان يصطفيه من جملة الغنيمة قبل أن يقسم المال وكان له ايضا سهم من الخمس فكان للنبى صلى الله عليه وسلم من الفئ هذه الحقوق يصرفها فى نفقة عياله والباقى فى نوائب المسلمين ولم يكن احد فيها حق إلا من يخت رهو صلى الله عليه وسلم أن يعطيه وفى هذه الاٰية دلالة على أن كل مال من اموال اهل الشرك لم يغلب عليه المسلمون عنوة وانما أخذ صلحا أنه لا يوضع فى بيت مال المسلمين ويصرف على الوجوه الذى يصرف فيها الخراج والجزية لأنه بمنزلة ما صار للنبى صلى الله عليه وسلم من اموال بنى النضير حين لم يوجف المسلمون عليه (۱)

فرماتے ہیں۔ مالک بن اوس بن الحدثان کی روایت حضرت عمر بن الخطابؓ سے آئی ہے کہ اموال بنی نضیر جو

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۲۸۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور فئی عنایت کئے جس پر مسلمین نے فوج کشی نہیں کی اور جنگ سے قبضہ میں نہیں آئے ایسے اموال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص کر دیئے گئے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عیال کا ایک سال کا نفقہ ادا کرتے تھے اور جو کچھ بچ رہتا تھا اس کو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد کرنے والوں کے سامان جنگ میں صرف کرتے تھے۔

وہ اموال جو نبی ؐ کے لئے مخصوص تھے

ابو بکر (جصاص) کہتا ہے۔ یہ وہ فئی ہے جس پر پورا اختیار رسول اللہ ؐ کا تھا اور کسی کا اس میں کوئی حق نہیں تھا۔ مگر نبی کریم ؐ جس کے لئے اس مال کو تجویز فرماتے۔ پس نبی کریم ؐ ان اموال میں سے اپنے عیال پر خرچ فرماتے اور بقیہ کو جہاد کی تیاری میں صرف فرماتے۔ اور اس کی وجہ یہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دی کہ مسلمین نے اس کو اپنے زور بازو سے حاصل نہیں کیا تھا اور جنگ کر کے نہیں لیا تھا بلکہ مصالحت سے حاصل ہوا تھا۔

یہی حکم زہری کے بیان کے مطابق فدک اور قری عرینہ کا تھا۔ اور نبی کریم ؐ کے لئے مخصوص اموال میں سے غنیمت کا منتخب مال بھی تھا۔ جس کو الصفی کہا جاتا تھا۔ یہ وہ مال تھا جس کو نبی ؐ غنیمت کی تقسیم سے قبل اپنے لئے منتخب فرمالیں یہ آپ کا اختیار مخصوص تھا۔ اسی طرح نبی کریم ؐ کا خمس میں بھی حق تھا۔ پس نبی کریم ؐ کے فئی میں سے یہ حقوق تھے جس کو اپنی ازواج مطہرات اور عیال پر خرچ فرماتے تھے اور بقیہ کو مسلمین کی ہنگامی ضرورتوں میں صرف فرماتے تھے۔ اور ان اموال میں نبی کریم ؐ کے سوا دوسرے کسی کا حق نہیں تھا ہاں حضور ؐ جس کو دینا چاہتے تھے دیدیتے تھے۔

سورۂ حشر کی دو آیات میں فرق ہے

تو یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ مشرکین سے جو بھی اموال اس طرح حاصل ہوں کہ جس پر مسلمین نے قہراً قبضہ نہ کیا ہو مصالحت سے حاصل ہوئے ہوں تو ایسے اموال بیت المال میں نہیں رکھے جائیں گے بلکہ ان مصارف میں صرف ہوں گے جہاں خراج و جزیہ صرف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس قسم کے اموال، اموال بنی نضیر کی طرح نبی کریم ؐ

کے ساتھ مخصوص ہونے کے درجہ میں آجاتے ہیں۔ تو یہ وہ اموال صلح ہیں جن پر خراج آتا ہے۔

اور تیسری آیت " ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ " کے بارے میں حضرت امام رازی رح فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اس مال کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو غانمین کے زور بازو سے حاصل ہوا ہو۔ کیونکہ اس کا مصرف بعینہ وہ پانچ اصناف ہیں جس کا ذکر سورۂ انفال والی آیت میں ہوا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ انفال کی آیت میں خمس کا تذکرہ ہے۔ اور مذکورہ آیت میں خمس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن مال بہر حال قہراً حاصل کردہ اور تقسیم کے لائق ہے۔ اور تقسیم کی وجہ یہ بتلائی گئی ہے کہ مالداروں میں دولت سمٹ کر نہ رہ جائے۔

اور آیت " والذین جاؤا من بعدھم " یہ بھی بتلا رہی ہے کہ یہ مال اگرچہ قہراً حاصل کردہ ہے مگر اس کا مصرف آئندہ نسلیں بھی ہیں جو قیامت تک آنے والی ہیں۔ اس کے مصارف مذکورہ پانچ اصناف بھی ہیں۔ اس لئے اس آیت میں مال کی اس نوع کا ذکر ہے جو ایجاف خیل سے حاصل ہوا۔ اور آیت " ما افاء اللہ علی رسولہ منھم فما اوجفتم " میں اس نوع کا ذکر ہے جو بلا ایجاف کے حاصل ہوا اور نبی کریم کی حیات طیبہ میں آپ کے ساتھ مخصوص تھا اور آپ کے بعد نوائب مسلمین میں صرف ہوگا۔

حضرت عمر رض کا فیصلہ

چنانچہ حضرت عمر فاروق رض نے جب سواد عراق فتح ہوا تو تقسیم سے انکار فرمایا اور یہی وجہ بیان کی کہ آئندہ نسلوں اور غیر مجاہدین کا کیا ہوگا؛ حضرت بلال اور حضرت زبیر رض کا اصرار تھا کہ سواد کو غانمین میں تقسیم کردیا جائے۔ حضرت عمر فاروق رض نے جلیل القدر صحابہ رض سے مشورہ لیا جس میں حضرت علی رض بھی شامل تھے اور حضرت علی رض نے حضرت عمر رض کی رائے کی تائید کی۔ اور جملہ صحابہ رض نے اس فیصلہ کو تسلیم کیا۔ بعد میں آنے والے خلفاء نے بھی اس معمول کو جاری رکھا۔ اس موقعہ پر حضرت عمر فاروق رض نے فرمایا کہ میں جہاں تک سمجھا ہوں کہ مال فئے کے مصارف میں مہاجرین وانصار اور آئندہ آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو " والذین جاؤا من بعدھم الآیۃ " کا مصداق ہیں۔

حضرت عمر رض کے اس فیصلہ سے چند باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) فئ کا اطلاق غنیمت پر ہوتا ہے۔

(۲) آیت حشر منسوخ نہیں ہے اگر آیت منسوخ ہوتی تو وہ صحابہ جو تقسیم کے طالب تھے ضرور نسخ کو پیش فرماتے۔

(۳) آیت کریمہ اس قسم کی زمین پر خراج مقرر کرنے کے جواز کو بتلا رہی ہے۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے اسی آیت سے

استدلال کرکے سواد کے باشندوں کو برقرار رکھ کران پرخراج عائد کیا۔

(۴) جملہ صحابہؓ کا حضرت عمرؓ کی رائے کو مان لینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ غانمین فیٔ کی زمینوں کے اگرچہ عنوۃً لی گئی ہوں مستحق نہیں ہوجاتے۔ بلکہ فیٔ کی زمینیں امام کے اختیار کے ماتحت رہتی ہیں۔ جیسے امام کو اختیار ہے کہ جو قیدی مشرک گرفتار ہوں خواہ ان کو قتل کردے خواہ غانمین میں تقسیم کردے۔

(۵) نفس احراز غنیمت سے غازی غلاموں کے بھی مالک نہیں بن جاتے۔

آیت انفال وحشر میں تعارض نہیں ہے

اب رہ جاتی ہے یہ بات کہ سورۂ انفال والی آیت ہر مال غنیمت میں خمس کے وجوب اور باقی چار خمس کو مجاھدین میں تقسیم کرنے پر دلالت کرتی ہے۔ اور سورۂ حشر کی آیت میں خمس کا تذکرہ نہیں ہے اس لئے یہ آیت سورۂ انفال کی آیت سے متعارض ہوجاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعارض نہیں۔ بلکہ دونوں آیات کا محمل پہلے ہی سے الگ ہے۔ سورۂ انفال والی آیت اموال منقولہ میں خمس وتقسیم پر محمول ہے۔ اور آیت حشر اموال غیر منقولہ میں خمس وعدم خمس، تقسیم وعدم تقسیم کے بارے میں اختیار پر محمول ہے۔ اور یہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خیبر کی تقسیم وعدم تقسیم، ایسے ہی حضرت عمرؓ کے سواد کی عدم تقسیم سے سمجھ میں آرہی ہے۔

علامہ رازی فرماتے ہیں:

فیکون تقدیر الآیتین بمجموعهما واعلموا أنما غنمتم من شیٔ فان للّٰہ خمسه فی الأموال سوی الأرضین وفی الارضین اذ اختار الامام ذالک۔ وما افاء اللّٰہ علی رسوله من الارضین فللّٰہ وللرسول ان اختار ترکها علی ملک أهلها ویکون ذکر الرسول هٰهنا لتفویض الأمر علیه فی صرفه الی من رأی الخ۔(۱)

آیت حشر سے امام کی تخییر پر استدلال۔

کہتے ہیں۔ جب یہ زمینیں وقف ہوئیں تو "للّٰہ" تو برابر ہے، پھر "وللرسول" کیوں کہا گیا؟ تو فرماتے ہیں

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۵۲۹۔

یہاں رسول کا تذکرہ رسول کے مختار ہونے اور رسول کی صوابدید پر مال کو صرف کرنے کا اختیار رسول کے لئے ثابت کرنے کی خاطر یہ لفظ بڑھایا گیا ہے اھ۔

اور ظاہر ہے کہ رسولؐ کے بعد نائبین رسولؐ (ائمہ) کو یہ اختیار حاصل ہوگا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

ابن قدامہؒ کا ارشاد

حضرت علامہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ حنبلیؒ اپنی مشہور تالیف المغنی میں رقم طراز ہیں:

جن زمینوں کو مسلمین نے از سرِ نو عنوۃ فتح کیا ہے تو ان کے بارے میں تین روایات ہیں۔

۱ ــــــ امام کو اختیار ہے کہ ایسی زمینوں کو وہ غانمین میں تقسیم کردے یا جملہ مسلمین کے لئے وقف کر دے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طریق ثابت ہیں۔ اور آپؐ کا عمل دونوں باتوں کیلئے حجت ہے۔ نبی کریمؐ نے نصف خیبر کو تقسیم فرمایا اور نصف کو ہنگامی ضرورتوں کے لئے وقف کر دیا۔

حضرت عمر فاروق رضؓ نے شام، عراق، مصر اور بقیہ مفتوح علاقوں کو وقف کر دیا اور علماء صحابہؓ نے حضرت عمرؓ کی تائید فرمائی اور یہی مشورہ دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے بعد دیگر خلفاء نے بھی مفتوحہ علاقوں میں یہی معمول جاری رکھا۔ اور ہمارے علم میں دیگر خلفاء سے مفتوحہ زمینوں کو تقسیم کرنے کا عمل منقول نہیں ہے

۲ ــــــ مسلمین کا استیلاء ہوتے ہی ایسی زمینیں وقف ہوجاتی ہیں۔ کیونکہ صحابہؓ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف کے فیصلہ پر متفق ہوگئے۔ نبی کریمؐ کا خیبر کو تقسیم کرنا ابتدائے اسلام کی بات ہے اور یہ تقسیم شدت حاجت کی وجہ سے ہوئی۔ کیونکہ مصلحت وقت (شدت حاجت) کا یہی تقاضا تھا۔ لیکن بعد میں مصلحت اسی پر منحصر ہوگئی۔ کہ وقف کردیا جائے اس لئے وقف متعین و واجب ہے۔

۳ ــــــ ایسی زمینوں کو غانمین میں تقسیم کرنا واجب ہے یہی قول امام مالکؒ اور ابو ثورؒ کا ہے (مگر جیسا کہ لکھا جاچکا ہے کہ وجوب تقسیم کا قول حضرت شافعیؒ کا ہے حضرت مالکؒ وجوب وقف کے قائل ہیں) اس لئے کہ نبی کریمؐ کا عمل تقسیم کا ہے۔ اور حضرت عمرؓ کے عمل کے مقابلہ میں نبیؐ کا عمل زیادہ لائق اتباع ہے۔ نیز آیت کریمہ "واعلموا أنما غنمتم من شیئ فان للہ خمسہ الآیۃ" کے عموم سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔ کہ چار خمس غانمین کے ہیں۔

اس کے بعد فرماتے ہیں:

والرواية الاولى أولى لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعل الأمرين جميعًا في خيبر ولأن عمر قال لولا آخر الناس لقسمت الأرض كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر. فقد وقف الأرض مع علمه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم فدل على أن فعله ذالك لم يكن متعينا كيف والنبي صلى الله عليه وسلم وقف نصف خيبر ولو كانت للغانمين لم يكن له وقفها. الخ ۔ (۱)

پہلی روایت راجح ہے اس لئے کہ نبی کریم ؐ نے خیبر میں دونوں کام کئے (تقسیم وعدم تقسیم) اور اس لئے بھی کہ حضرت عمر رضؓ نے ارشاد فرمایا کہ اگر دوسرے بعد کے لوگ نہ ہوتے تو میں اس زمین سواد کو اس طرح تقسیم کر دیتا۔ جس طرح نبی کریم ؐ نے خیبر کو تقسیم فرمایا تھا۔ تو حضرت عمر رضؓ نے نبی کریم ؐ کے عمل کا خیبر کے بارے میں علم ہوتے ہوئے سواد کو وقف کر دیا۔ تو حضرت عمر رضؓ کا یہ عمل دلالت کرتا ہے کہ نبی کریم ؐ کا عمل تقسیم۔ تقسیم کی تعیین کے نہیں تھا۔ اور تعیین کے لئے ہو بھی کیسے، جب کہ خود نبی کریم ؐ نے نصف خیبر کو وقف کیا۔ اگر غانمین کا حق بن گیا ہوتا تو نبی کریم ؐ کیلئے وقف کا اختیار نہ ہوتا۔

اس کے بعد ابن قدامہؒ نے فرمایا کہ امام کو یہ اختیار مصلحت کی بنیاد پر حاصل ہوا ہے۔ مصلحت کے مطابق تقسیم و وقف امام پر لازم ہے۔ امام اپنی من مانی نہیں چلا سکتا۔

لفظ وقف کا استعمال

پھر اس بات پر بھی متنبہ فرمایا کہ اس طرح مالکین ارض کے لئے زمین چھوڑ دینے اور آئندہ نسلوں کو بذریعۂ خراج فائدہ پہونچانے کے طریق کے لئے لفظ وقف کا استعمال حضرت عمر رضؓ وغیرہ سے ثابت نہیں ہے۔ اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ یہ زمینیں اس طرح چھوڑ دی جائیں گی۔ کہ اس کا کوئی مالک مخصوص نہ ہوگا بلکہ مسلمین کے مصالح کے لئے ان کو باقی رکھا جائے گا۔ مطلب یہ کہ وقف اصطلاحی ہونا ضروری نہیں ہے۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۱۸-۲۱۹۔

خلاصۂ بحث

اس جملہ بحث سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جو زمینیں صلحاً بلا فوج کشی و قتال کے حاصل ہوئیں. فیٔ کا لفظ اس کے لئے بھی استعمال ہوا. اور ایسی زمینیں خالص نبی کریمؐ کیلئے مخصوص تھیں. آپؐ اپنی اور اپنے عیال کے نفقہ میں صرف فرماتے. اپنے اختیار سے جس کو چاہے عطا فرماتے اپنی ضرورت سے زائد آمدنی کو آپ نوائبِ مسلمین میں صرف فرماتے تھے. اہل خیبر کا بھی کچھ حصہ صلحاً ملا. جو آپؐ کے لئے مخصوص رہا اور فدک بھی مخصوص رہا.

چنانچہ حضرت یحیی بن آدم القرشیؒ (متوفی ۲۰۳) نے اپنے رسالہ الخراج میں ایک اثر نقل کیا ہے. زہری عبداللہ بن ابی بکر اور محمد بن مسلمہ کے بعض بیٹوں سے نقل فرماتے ہیں:

" قالوا بقيت بقية من اهل خيبر تحصنوا قالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحقن دماءهم نفعل نسمع بذالك اهل فدك فنزلوا على مثل ذالك فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خالصة لانه لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب.(۱) "

کچھ اہل خیبر جو بچے کھچے تھے کہیں قلعہ بند ہو گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست جاں بخشی کی اور اپنی بستی سے نکل جانے کی. آپ نے منظور فرمالیا. جب اہل فدک نے سنا کہ اس طرح جاں بخشی ہو جاتی ہے تو انھوں نے بھی اسی طرح صلح کر لی. پس فدک خاص رسول اللہؐ کے لئے رہا. کیونکہ اس پر فوج کشی نہیں ہوئی تھی (اور قتال کی نوبت نہیں آئی).

اور جو زمینیں قہراً فتح ہوئیں ان کو کبھی غانمین میں تقسیم کیا گیا اور کبھی تقسیم نہیں کیا گیا. جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں عمل ثابت ہیں. فیٔ کا اطلاق قہراً حاصل کردہ زمین پر بھی ہوا ہے جیسے اپنی جگہ پر گذرا. خیبر کی تقسیم کے بارے میں حضرت یحیی بن آدم القرشی رح نے متعدد روایات لکھی ہیں.

عن رجال من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله

---

(۱) الخراج ۲/۳۶.

صلی اللہ علیہ وسلم لما ظہر علی خیبر قسمہا علی ستۃ وثلاثین سہما جمع کل سہم مأۃ سہم فکان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وللمسلمین النصف من ذالک وعزل النصف الباقی لمن ینزل بہ من الوفود والأمور ونوائب الناس۔ (۱)

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے متعدد صحابہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب خیبر پر غالب ہوئے (فتح کیا) تو خیبر کی زمینوں کو چھتیس حصوں پر تقسیم فرمایا۔ ہر حصہ کا مجموعہ سو حصص پر مشتمل تھا۔ پس اس میں سے آدھا رسول اللہ ﷺ اور مسلمین کے حصہ میں رہا اور باقی نصف ان وفود کے انتظام کے لئے جو آپ کے یہاں وارد ہوتے تھے۔ اور دیگر ضروری امور اور لوگوں کی ہنگامی حاجات کے لیے الگ کرلیا گیا

عشری اور خراجی زمینوں کی تفصیل

عشری اور خراجی زمینوں میں بنیادی فرق اور اس سلسلہ میں غانمین کے استحقاق وعدم استحقاق کی بحث آجانے کے بعد اب عشری اور خراجی زمینوں کی تفصیل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ حضرت حضرت امام ابویوسف رحنے اپنی کتاب الخراج میں فرمایا۔

أن کل أرض اسلم علیہا سواء کانت من أرض العرب والعجم فہی لہم وہی أرض عشر مثل المدینۃ حین اسلم علیہا أہلہا وأیضا الیمن وکذالک أرض العرب من عبدۃ الأوثان الذین لاتقبل منہم الجزیۃ وإن ظہر علیہا الإمام وإذا قسم الإمام أرض العجم التی فتحت عنوۃ بین الغانمین فہی أرض عشر۔

أما أرض الخراج فہی أرض العجم التی فتحت عنوۃ وترکہا الإمام بین أیدی أہلہا فلم یقسمہا وکذلک أرضہم التی صالحوا المسلمین علی أن یؤدوا الخراج عنہا ویصیروا ذمۃ۔ (۲)

---

(۱) الخراج ۳۶/۱ (۲) کتاب الخراج

فرمایا:

۱۔۔۔۔ ہر وہ زمین و ملک جس کے باشندے بخوشی اسلام لے آئے خواہ زمین عرب ہو یا عجم۔ تو زمین مالکین کی ان میں رہے گی۔ اور یہ زمین عشری ہوگی۔ جیسے مدینہ منورہ۔ یمن وغیرہ۔

۲۔۔۔۔ اسی طرح عرب کے بت پرستوں کی زمین جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا۔ اگرچہ امام نے ان کو عنوۃ لے لیا ہو تب بھی وہ عشری رہے گی۔

۳۔۔۔۔ اور عجم کی وہ زمینیں جو بزور مفتوح ہوئیں اور امام نے غانمین کے درمیان تقسیم کردیں۔ یہ زمینیں بھی عشری ہیں۔

۴۔۔۔۔ ارض خراج عجم کی وہ زمینیں ہیں جو بزور فتح کی گئیں اور امام نے ان کو غانمین میں تقسیم نہیں کیا اور اصل باشندوں کے قبضہ میں ہی رہنے دیا تو یہ خراجی زمین ہے۔

۵۔۔۔۔ ایسے ہی وہ زمینیں جن کے بارے میں کفار نے مسلمین سے مصالحت کرلی (متابعت اختیار کرلی) کہ ذمی بن کر رہیں گے۔ اور زمین کا خراج ادا کریں گے تو یہ بھی خراجی زمین ہے۔

حضرت امام ابویوسفؒ نے نہایت دقیق انداز میں عشری اور خراجی زمینوں کی تفصیل اور فرق کو واضح فرمادیا۔ کہ جس قدر بھی اقسام عشری یا خراجی کی ضمنی طور پر نکلتی ہیں تو وہ سب اس مبینہ اقسام کے ماتحت آجاتی ہیں

علامہ کاسانی کی تشریح

علامہ علاءالدین ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ نے ان اقسام کو مفصل طور پر بیان کردیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

زمین کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عشری (۲) خراجی۔

۱۔۔۔۔ عرب کی پوری زمین عشری ہے۔ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا عرب کی زمین عذیب سے مکہ اور عدن ابین اور اقصاء حجر یمن مہرہ تک ہے۔ حضرت کرخیؒ فرماتے ہیں کہ زمین عرب کا اطلاق زمین حجاز۔ تہامہ۔ یمن۔ مکہ طائف اور بریہ پر ہوتا ہے۔

ان زمینوں کو اس لئے عشری قرار دیا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء راشدینؓ نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ زمین عرب عشری ہے۔ اس لئے کہ کوئی بھی زمین دونوں مؤنتوں (عشر و خراج) سے خالی نہیں ہوتی (تو جب خراجی نہیں تو عشری ضرور ہے)

زمین عرب پر خراج اس لئے نہیں ہے کہ خراج فی ٔ (جزیہ) کے مشابہ ہے تو جس طرح جزیہ اہل عرب کے رؤس پر نہیں آتا تو ان کی زمین پر بھی جزیہ (خراج) نہ آنا چاہئے۔ (واللہ اعلم)

۲۔ عشری زمینوں میں وہ زمین بھی ہے جس کے باشندے بخوشی اسلام لے آئے۔

۳۔ وہ زمین بھی عشری ہے جو قہراً فتح ہوئی اور مجاہدین میں تقسیم ہو گئی۔ کیونکہ ایک مؤنتہ تو زمین پر لاگو ہوتی ہے عشر یا خراج۔ اور مسلم ابتداءً خراج عائد کرنے کے لائق نہیں ہے۔ خراج کے اندر حقارت وذلت کا پہلو ہے۔ اور عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اس لئے مسلم عبادت وعشر کے لائق ہے۔

۴۔ عشری زمین میں مسلم کا وہ گھر بھی شامل ہے جس کو مسلم نے باغ بنالیا ہو۔

۵۔ وہ بنجر غیر مزروعہ زمین جس کو امام کی اجازت سے کسی مسلم نے قابل کاشت بنایا ہو تو حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر یہ آباد کردہ زمین عشری زمینوں سے ملحق اور اس کے توابع میں سے ہو تو عشری قرار دیجائیگی۔ اور حضرت امام محمدرح کے نزدیک عشری پانی سے سیراب ہوتی ہو تو عشری ہے۔

خراجی زمینیں

۱۔ وہ زمین جو عنوۃً وقہراً فتح کی گئی اور امام نے اس کے مالکین پر کرم فرما کر زمینوں کو مالکین کے قبضہ میں ہی رہنے دیا۔ تو اگر مالکین اسلام نہ لائے تو ان کی ذات پر جزیہ اور ان کی زمینوں پر خراج عاید ہوگا۔

۲۔ اگر مفتوحہ علاقے کے باشندے اسلام لے آئے تو ان کی مقبوضہ زمینوں پر صرف خراج ہوگا۔

۳۔ ارض سواد پوری خراجی ہے۔ اور سواد کی حد عذیب سے عقبہ حلوان اور علث سے عبادان تک ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے جب ان ممالک کو فتح کیا تو صحابہ کرام رضؓ کی موجودگی میں ان پر خراج عائد کیا اور حضرت حذیفہ ابن الیمان اور حضرت عثمان بن حنیف کو زمین کی پیمائش کے لئے بھیجا اور خراج مقرر کیا گیا۔ کیونکہ کافر پر ابتداءً مؤنت واجب کی جارہی تھی۔ اور کافر خراج کے زیادہ لائق ہے۔ اس لئے کہ خراج میں حقارت کا پہلو ہے۔ عشر میں عبادت کا پہلو ہے۔ کافر اس کا اہل نہیں ہے۔

زمین مکہ کا حکم

اس لحاظ سے مکہ کی زمین خراجی ہونا چاہئے کیونکہ مکہ قہراً مفتوح ہوا ہے اور اس کے باشندے

اسلام لائے۔ کیونکہ زمینوں کو ان کے قبضہ میں ہی چھوڑ دیا گیا۔ لیکن ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا۔ کیونکہ اہل مکہ پر آپؐ نے خراج عائد نہیں کیا۔ تو حرم کی عظمت کی وجہ سے یہ مکہ مکرمہ کی خصوصیت ہے۔

۴۔۔۔۔ وہ زمین بھی خراجی ہے جس کے مالکین پر بتقاضائے نظر کرم نقد مال (دراہم و دنانیر وغیرہ) کی ایک مجموعی میعاد مقررہ کے عوض صلح کر لی ہو۔ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ان کے اشخاص کے جزیہ اور ان کی زمینوں کے خراج کے عوض صلح کر لی تھی۔ ایک نقصان کی مجموعی میعاد مقرر ہو گئی تھی۔ دو ہزار جوڑے اور حضرت علی رضؓ کی روایت کے مطابق دو ہزار دو سو جوڑے مقرر ہوئے تھے جو سال میں دو قسطوں میں واجب الادار تھے۔ نصف رجب میں اور نصف ماہ محرم میں لئے جاتے تھے۔

۵۔۔۔۔ وہ زمینیں جن کے اصل باشندوں کو ہٹا کر دوسرے ذمیوں کو اس جگہ بسایا گیا ہو۔

۶۔۔۔۔ نصاریٰ بنی تغلب جنھوں نے دو نا عشر ادا کرنے پر مصالحت کی تھی۔ ان کی زمینیں بھی خراجی ہیں۔ کیوں کہ حقیقت میں خراج ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا تم اس کا جو چاہو نام رکھ لو۔ چنانچہ مالکین کے تغیر سے اس مقررہ خراج میں تغیر نہیں ہوتا تھا۔ جو خراجی زمین کا وصف ہے۔

۷۔۔۔۔ وہ بنجر غیر سر سبز زمینیں جس کو امام کی اجازت سے کسی مسلم نے قابل کاشت بنایا ہو۔ تو حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ نو آباد زمین خراجی زمینوں سے ملحق اور ان کے توابع سے ہو تو اس کو خراجی قرار دیا جائے گا اور حضرت امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین اگر خراجی پانی سے سیراب ہوئی ہو خراجی شمار ہوگی۔

حضرت امام محمد رح کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلم خراج کے لائق نہیں ہے۔ لیکن خود مسلم ہی سبب خراج کو اختیار کرے تو اس پر خراج عائد ہو جائے گا۔ چنانچہ جب مسلم نے ملوک بڑی نہروں سے پانی لیا تو کیونکہ ان نہروں پر فئ کا حکم لگا ہوا ہے اس لئے مسلم سے بھی وہ متعلق ہو جائے گا۔ جیسے مسلم نے خراجی زمین کو خرید لیا تو مسلم پر خراج عائد ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی شئی کے ملحقات و توابع اصل شئی کے حکم میں شمار ہوتے ہیں۔ جیسے گھر کا صحن گھر کے تابع ہے۔ چنانچہ اس سے انتفاع (اجارہ وغیرہ میں) جائز ہے۔ اسی لئے کسی گاؤں کے متصل زمینوں کے احیاء کا حق دوسرے لوگوں کو نہیں مل سکتا۔ کیونکہ گاؤں سے اتصال کی بنا پر اہل قریہ کا حق احیاء اس زمین سے متعلق ہو چکا ہے ۔۔۔۔ علامہ شامی نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ مترجم۔ (الخ)

بصرہ کی زمین کا استثنائی حکم

حضرت امام ابویوسفؒ کے قیاس کے مطابق بصرہ کی زمین خراجی ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ ارض خراجی کی حیز میں واقع ہے اگرچہ مسلمین نے اس کو قابل کاشت بنایا ہے۔ لیکن اجماع صحابہؓ کی وجہ سے قیاس متروک ہوگیا۔

۸۔۔۔۔۔ جس زمین کو کسی ذمی نے قابل کاشت بنایا وہ بھی خراجی ہے۔

۹۔۔۔۔۔ غنیمت کی وہ زمین جو امام نے کسی ذمی کو مسلمین کے ساتھ قتال میں شرکت کی وجہ سے بطور رضخ (بلا سہم غنیمت کچھ دے دینا) کے طور پر دی ہو خراجی ہے۔

۱۰۔۔۔۔۔ ذمی کا گھر جس کو ذمی نے بستان بنالیا ہو تو خراج عائد ہوگا۔

عشری اور خراجی پانی

ماء خراج ان چھوٹی نہروں کے پانی کو کہتے ہیں جو عجمیوں نے کھود کر تیار کی ہوں، قدرتی نہ ہوں جیسے نہر یزدجر وغیرہ جو مملوک ہوں اور کسی کے قبضہ ذاتی یا سرکاری میں نہ ہوں یعنی ان پر قبضہ رکھا جا سکتا ہو تو مفتوح ہونے کے بعد غنیمت ہونے اور تقسیم نہ کئے جانے کی بناء پر خراج عائد ہوگا۔ اس کا پانی خراجی قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح بیت المال کے صرفہ سے جو نہریں چشمے اور نالیاں نکالی گئی ہوں ان کا پانی خراجی ہے۔ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک بڑی ندیوں (دریاؤں) کا پانی بھی خراجی ہے۔ اس لئے کہ ان پر قبضہ رکھنا ممکن ہے۔ کشتیوں کی قطار کے ذریعہ قبضہ کیا جا سکتا ہے۔

عشری پانی

بارش کا پانی، کنوؤں کا پانی، قدرتی چشموں اور بڑے دریاؤں (ندی) کا پانی جو کسی کے قبضہ میں نہیں ہیں جیسے سیحون جیحون، دجلہ اور فرات اور ان کے جیسی ندیاں۔ اس لئے کہ ان کے پانیوں کو قبضہ اور حفاظت میں لینے کی کوئی سبیل نہیں۔ (۱)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۵۸۔

خلاصۂ کلام یہ کہ عنوۃً مفتوحہ علاقہ پر کفار کو برقرار رکھا گیا تو کفار پر خراج عائد ہوگا۔ اگرچہ عشری پانی سے زمین سیراب ہو۔ اور اگر غانمین میں مفتوحہ زمینیں تقسیم کردی گئی ہیں تو عشر آئے گا۔ اگرچہ خراجی پانی سے سیراب ہو رہی ہوں۔ جو زمین خراجی قرار دی گئی وہ خراجی رہے گی۔ اگرچہ مسلم نے خرید لی ہو۔ اور جو زمین عشری ہے اگر کافر نے خریدی تو خراجی بن جائے گی۔

صرف اس زمین کا تعلق عشری اور خراجی پانی سے ہوگا جس کو کسی مسلم نے قابل کاشت بنایا ہو۔ امام محمدؒ کے قول کے مطابق عشری پانی سے سیراب ہوں تو عشری۔ خراجی پانی سے سیراب ہو تو خراجی ہو جائے گی۔ صاحب درمختار نے یہ فرمایا ہے۔ لیکن جیسے کہ اس سے قبل لکھا جا چکا ہے کہ مفتی بہ قول عشری اور خراجی ہونے میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا ہے کہ نو کاشت زمین کا حکم اس کے ماحول کی زمینوں کا رہے گا۔

فتحصل أن الماء يعتبر فيما لو احيا مسلم ارضا أو جعل داره بستانا بخلاف المنصوص على أنه عشري أو خراجي وقدمنا عن الدر المنتقى أن المفتي به قول أبي يوسف أنه يعتبر القرب الخ۔ (۱)

حضرت امام شافعیؒ کے یہاں عنوۃ مفتوحہ زمینیں سب عشری رہیں گی۔ تقسیم واجب ہے۔ ان کے نزدیک عشر و خراج ایک مالک پر مجتمع ہو سکتے ہیں۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

وہ زمینیں جو نہ عشری ہیں نہ خراجی

وہ زمینیں جو نہ عشری ہیں نہ خراجی یہ زمین کی تیسری قسم ہے جن کو اراضی بیت المال۔ ارض المملکۃ اور اراضی الحوز کہا جاتا ہے۔

حضرت علامہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" میں فرماتے ہیں۔

"اراضی بیت المال میں چند قسم کی اراضی داخل ہیں۔

الف   وہ زمینیں جو ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک میں داخل نہیں تھیں۔ فتح کے بعد وہ بیت المال میں داخل ہوں گی۔ کما ھو ظاہر

---

(۱) رد المحتار ۴/۱۸۵۔

(ب) وہ زمینیں جو اگرچہ ابتداءً کسی شخص خاص کی ملک تھیں۔ مگر وہ لاوارث مرگیا اور یہ زمین بیت المال میں داخل ہوگئی۔ اس قسم کی زمینوں کو اصطلاحِ فقہاء میں اراضی مملکت یا اراضی حوز یا اراضی سلطانیہ کہا جاتا ہے۔(۱)

(ج) جس صورت میں مفتوح ملک کی مملوکہ زمینیں غانمین میں تقسیم کی جائیں جس کی تفصیل اراضی مملوکہ کے بیان میں آئندہ آئے گی۔ تو ان میں سے پانچواں حصہ بیت المال کا نکالا جائے گا۔ یہ زمینیں بھی اراضی بیت المال میں شامل ہوں گی۔

(د) جب کوئی ملک جنگ کرکے قہرؔ وغلبہ کے ساتھ فتح کیا جائے تو اس کی مملوکہ زمینوں میں امام کو یہ بھی اختیار ہے کہ پوری اراضی مملوکہ کو بیت المال کے قبضہ وتصرف میں لے لے۔ نہ غانمین میں تقسیم کرے نہ اصل مالکوں کی ملک میں رکھے۔ اس صورت میں یہ سب اراضی بھی اراضی بیت المال ہو جائیں گی۔

(ہ) قہراً فتح ہونے کی صورت میں یہ بھی اختیار ہے کہ اراضی مملوکہ میں سے خاص خاص زمینوں کو بیت المال کیلئے مخصوص کرلے۔ جیسے حضرت عمر فاروق رضؓ نے عراق کی زمینوں سے کسریٰ اور اس کے متعلقین کی زمینیں اور جو شخص زمین چھوڑ کر بھاگ گیا۔ اس کی زمین جو شخص معرکہ میں قتل ہوگیا اس کی اراضی "

" اسی طرح خاص خاص دوسری زمینیں بیت المال کے لئے مخصوص فرمائی تھی اور انھیں میں سے لوگوں کو جاگیریں دیتے تھے۔ امام ابویوسفؒ کی کتاب الخراج اور امام ابوعبید کی کتاب الاموال میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔"

حدیث میں ہے:

عادی الارض للّٰہ وللرسول ثم ھی لکم قال ابوعبید والعادی کل ارض کان بہا ساکن فی اٰباد الدھر فانقرضوا فلم یبق منھم انیس فصار حکمہا الی الامام۔(۲)

اراضی بیت المال کا حکم عشر وخراج کے بارے میں

خراج مقاسمہ اور خراج موظف

علامہ شامی رحؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی زمینوں کا حکم یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے۔ اس کے لئے جائز ہے

(۱) شامی ۳/۲۵۳ باب العشر والخراج (۲) اموال ابی عبید ۲۸۹۔ اسلام کا نظام اراضی ۱/۱۸-۱۷۔

کہ اس قسم کی زمینیں کسانوں کو دیوے یا تو کسانوں کو قائم مقام مالکین کے بنادے زراعت میں اور خراج ادا کرنے میں یا کسانوں کو یہ زمین محض اجرت کے طور پر دیدے۔ اجرت خراج کے بقدر ہو۔ امام کے حق میں یہ خراج ہوگا اور کسانوں کے حق میں محض اجرت ہوگی۔ نہ اس کو عشر کہیں گے نہ خراج۔

پھر یہ اجرت اگر دراہم و نقد کی صورت میں مقرر ہوئی ہے تو یہ خراج مؤظف کہلائے گا۔ اور بعض پیداوار کے عوض زمین دی ہے۔ پیداوار اجرت ہے تو یہ خراج مقاسمہ کہلائے گا۔ جو بھی لیا جائے گا وہ محض اجرت ہوگی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں۔ اس بنیاد پر ان کسانوں پر نہ عشر ہے نہ خراج۔ ہاں صاحبینؒ کے قول کے مطابق مستاجر پر عشر آتا ہے۔ اس لئے عشر کا احتمال ہے۔ لیکن تمہیں معلوم ہے کہ یہ کلی طور پر اجرت بھی نہیں ہے۔ بلکہ امام کے حق میں خراج ہے۔ اور عشر و خراج مجتمع نہیں ہو سکتے۔ فرماتے ہیں میں نے فتاوی خیریہ میں یہ مسئلہ دیکھا ہے کہ وقف کی زمین میں کسان عامل بالحصہ ہوتا ہے اور مستاجر کے مانند ہوتا ہے۔ اس پر خراج نہیں ہوتا۔ اسعاف میں ہے کہ وقف کا متولی وقف کی زمین مزارعت پر دیدے تو عشر و خراج اہل وقف کے حصہ میں آئے گا۔ اس لئے کہ یہ معنوی اجارہ ہے۔ تو اسی طرح بیت المال کی زمین کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ جب مزارعت پر دی جائے تو کسانوں سے لیا ہوا مال بدلِ اجارہ ہے (اجارہ کا بدل) خراج نہیں ہے۔ چنانچہ کمال وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ یہ خراج مقاسمہ ہے۔

اس کے ایک اشکال کا جواب دیا ہے۔ کہ اس صورت میں یہ استیجار الارض ببعض الخارج منہا میں داخل ہوگا۔ اس لئے اجارہ فاسدہ ہوگا۔ تو جواب یہی ہے کہ اس کو مزارعت قرار دیا جائے گا جو معنوی اجارہ ہے حقیقی اجارہ نہیں ہے۔ اسی لئے فتح القدیر میں فرمایا کہ ماخوذ بدل اجارہ ہے۔(۱)

بیت المال کی کسانوں کو دی ہوئی زمینوں کا حکم

جب یہ اراضی بیت المال کسانوں کے قبضہ میں ہوں تو جب تک خود پر واجب الاداء فریضہ کو ادا کرتے رہیں گے زمینیں ان سے واپس نہیں لی جائیں گی۔ البتہ کسان ان زمینوں کو فروخت بھی نہیں کر سکتے۔ ہاں کسانوں کی اولاد ہو تو یہ زمینیں زراعت کے لئے ان کی طرف منتقل ہو جائیں گی۔ اس انتقال کا کوئی عوض نہیں لیا جائے گا۔

اگر کسان لاوارث مر جائے یا تین سال تک زراعت نہ کرے۔ زمین کو بیکار چھوڑے رکھے یا کم و بیش

---

(۱) رد المحتار ۴/۱۸۰۔

مدت جس سے زمین کے قابل کاشت رہنے میں نقصان آتا ہو تو دوسرے کسان کو دیدی جائے گی، سلطان یا نائب سلطان کی اجازت کے بغیر کسی بھی کسان سے لیکر دوسرے کو نہیں دی جاسکتی

ثم اعلم أن أراضي بيت المال المسمى بأراضي المملكة وأراضي الحوز إذا كانت في أيدي زراعها لاتنتزع من أيديهم الخ.(۱)

محورِ ثانی

محورِ ثانی کے بارے میں آپ کی موعود معلومات موصول نہیں ہوئی ہیں۔ اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی کتاب "اسلام کا نظامِ اراضی" میں جو تحقیق پیش فرمائی ہے۔ اسی کے حوالہ پر اکتفاء کیا جا رہا ہے کیونکہ وہ عمدہ تحقیق ہے اور بندہ اس سے متفق ہے۔

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابْ

---

(۱) ردالمحتار ۴/۱۸۰۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اسلام کا نظامِ عشر و خراج سے متعلق جوابات

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی

محورِ اوّل : عشر و خراج کی حقیقت

اسلامی نظام محاصل و مالیات کے قدیم ترین مآخذ کتاب الخراج لابی یوسف ولیحیی بن آدم القرشی اور کتاب الاموال لابی عبید القاسم بن سلام وغیرہ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے درج ذیل چار طرح کی زمینوں کو عشری قرار دیا ہے۔

(۱) وہ زمینیں جن کے مالکین کسی جنگ وجدال کے بغیر مسلمان ہو گئے ہوں۔
(۲) وہ زمینیں جو بزور قوت فتح ہوئی ہوں اور انہیں مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو۔
(۳) عام سرکاری زمینیں جو کسی مسلمان کو بطور جاگیر دی گئی ہوں۔
(۴) افتادہ زمینیں جنہیں کوئی مسلمان قابل کاشت بنالے۔

وہ ممالک جو کسی صلح یا معاہدہ کے ذریعہ اسلامی حکومت کے زیرنگیں ہوئے ہوں وہاں کی زمینوں کے ساتھ معاملہ حسب معاہدہ ہو گا۔

وہ علاقے جو بزور قوت فتح ہوئے ہوں اور ان کی زمینیں مسلمانوں میں تقسیم کرنے کے بجائے ان کے قدیم مالکین کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی ہوں وہ سب خراجی زمینیں سمجھی جائیں گی۔ خراجی زمینوں کے مالکین مسلمان ہو جائیں یا حسب اختلاف مسلمانوں کو فروخت بھی کر دیں تو بھی خراج ساقط نہیں ہو گا۔

کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہاء امت کے اجتہادات کو پڑھنے کے بعد راقم اس نتیجہ پر پہنچا کہ عشر و خراج دو الگ الگ مستقل واجبات ہیں جو ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ عشر از قسم زکاۃ ہے جس کی قرآن و حدیث میں بار بار تاکید آئی ہے اور جو کہ از ارکان اسلام ہے۔ یہ زرعی پیداوار پر ہے

اس کا ایک نصاب ہے اس کے مصارف زکاۃ کے مصارف ہیں۔ اور کسی بھی حال میں ناقابل اسقاط ہے جبکہ خراج کی تفصیلات قرآن وحدیث میں نہ کے برابر ہیں۔ اس کا کوئی نصاب نہیں، یہ زمین کے رقبہ پر بھی رہا ہے جیساکہ شروع سے ہارون رشید کے ابتدائی عہد تک تھا، اور پیداوار کی بٹائی پر مبنی ہو سکتا ہے جیساکہ امام ابویوسف کے مشورہ پر خلیفہ ہارون رشید نے اختیار کیا تھا۔ اس کے علاوہ خراج کے مصارف عشر کے مصارف سے الگ ہیں۔ خراج کا شمار اموال مصالح میں سے ہے جس کے مستفیدین بشمول خراج دہندہ سارے شہری ہیں۔ بہتر ہے کہ عشر و زکاۃ کا نظم بھی حکومت کی جانب سے ہو مگر حکومت کی غیر موجودگی بلکہ خود موجودگی میں بھی اس فریضہ کی ادائیگی افراد کے ذمہ کی جاسکتی ہے جب کہ خراج کا تصور بغیر حکومت کے عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے۔ خراج بنیادی طور سے سرکاری اخراجات کے لئے حکومت کا ایک اہم ذریعۂ آمدنی ہے۔ اس کی ادائیگی کی شکل شرح اور دیگر تفصیلات حکومت طے کر سکتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں جو بھی حکومت ہے وہ جس شکل میں بھی زمین کا خراج وصول کرتی ہے اس سے مسلمان بری الذمہ ہو جاتا ہے۔ اگر وہ بالکل معاف کر دیتی ہے تو مسلمانوں کو اپنے طور پر خراج نکالنے کا مکلف نہیں بنایا جاسکتا۔ خراج چوں کہ زمین پر ہے اس لئے اس کو پیداوار کی لاگت میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

محور دوم

محور دوم سے متعلق ضروری معلومات فراہم نہیں کی گئیں۔

محور سوم

محور سوم سے متعلق بھی ضروری معلومات کا انتظار ہے۔

محور چہارم

۱۔ قانون تنسیخ زمینداری کے بعد معاوضہ دے کر حکومت نے جو زمینیں لے کر تقسیم کر دیں اب ان کے مالک وہی ہیں جن کو وہ مل گئی۔ میرا خیال ہے کہ اب اسلامی حکومت بھی ان کو حالت سابقہ پر لانے کی پابند یا مجاز ہوگی یا نہیں ؟ قابل غور مسئلہ ہے جو نئی صورت حال پیدا ہونے پر اس وقت کے علماء حل کریں گے۔ اس وقت تو ملکیت کا جو حق قائم ہو چکا ہے اسے تسلیم کرنا ہوگا۔ مذکورہ بالا محور اول کی بحث سے یہ واضح ہے کہ یہاں ہر مسلمان کو عشر دینا ہے، رہا خراج کا معاملہ تو یہ

حکومت کے طے کرنے کا ہے۔ اس کے خراج عائد کرنے یا نہ کرنے سے عشر کے فریضہ کی ادائیگی پر اثر نہیں پڑنا چاہئے۔ اس لئے راقم کے خیال میں اب اس بحث میں پڑنا فضول ہے کہ ہندوستان کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی۔ یہاں کی ہزار سالہ تاریخ میں حکومتوں کے بے شمار تغیرات کے بعد اس کا پتہ لگانا بھی مشکل ہے اور اس کا کوئی خاص حاصل بھی نہیں اگر ہم جمہور ائمہ کی رائے کو مان لیں۔

۲ــــــ جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا متعین نہ ہوسکے ان کے مالکان پر فرض ہے کہ پیداوار پر عشر نکالیں اور حکومت کو خراج دیں۔ احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے اور اس کے حق میں قوی دلائل بھی ہیں۔

۳ــــــ بے شک سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں ہے۔

۴ــــــ اگر ہندوستان میں کچھ زمینیں عشری اور کچھ خراجی کا پتہ بھی چل جائے تو صورت مسئلہ میں کوئی فرق نہیں واقع ہوگا، مسلمان کو پیداوار عشر یا نصف عشر نکالنا ہے۔ رہا خراج کی ادائیگی کا مسئلہ تو میرے علم کی حد تک تاریخ اسلام میں انفرادی یا رضاکارانہ خراج نکالنے کی کوئی مثال نہیں ملتی اس لئے مسلمانوں کو اپنے طور پر خراج نکالنے اور اس کی خود شرح متعین کرنے کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔ خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے۔ اگر عبادت کے محدود معنی میں نہیں تو عمومی معنی میں اس کی ادائیگی بھی عبادت ہوگی۔

۵ــــــ علامہ یوسف القرضاوی نے فقہ الزکاۃ جلد ۱ صفحات ۳۹۱- ۳۹۹ میں اس مسئلہ پر کافی وشافی بحث کی ہے اس سے اتفاق کرتے ہوئے ان دلائل کو دہرانے کے بجائے ان پر ایک اور نکتہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ غیر معمولی اخراجات کو عشر کی ادائیگی سے قبل وضع کرلینا اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر کھاد دوا وغیرہ پر خرچ قرض لے کر کیا گیا ہے تو وضع دین پر سبھی کا اتفاق ہے لیکن اگر ان چیزوں پر اپنی رقم لگائی ہے تو یا تو وہ صاحب نصاب نہیں ہوگا اس شکل میں گویا ہم اس کی اس رقم پر بھی زکاۃ عاید کریں گے جو پیداوار میں لگی ہے لیکن اگر وہ صاحب نصاب ہے جو اس کی اور رقموں کے ساتھ اس پیسہ پر زکاۃ دی گئی ہوگی جو اس نے کھاد دوا وغیرہ پر صرف کی ہے اس شکل میں ہم اس رقم پر دوبارہ زکاۃ عاید کریں گے کیوں کہ وہی رقم اس پیداوار میں لگی ہوئی ہے۔ غرضیکہ مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ غیر معمولی اخراجات کو عشر کی ادائیگی سے قبل

منہا کرلیا جائے۔ بہت سے صحابہ کے آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے پھر نصف عشر کی علت بھی اس کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۶ــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مالک اور بٹائی دار دونوں پر ان کے حصوں کے مطابق عشر واجب ہو بشرطیکہ ان کا حصہ نصاب بھر پہنچے یا اس کے علاوہ ان کے پاس اور زمینیں ہو جن کی پیداوار سے ملا کر نصاب پورا ہو جاتا ہو۔ اگر ان میں سے صرف ایک کا نصاب پورا ہوتا ہو تو صرف اسی کو اپنے حصہ کا عشر دینا چاہئے۔ یہ اس شکل میں جبکہ دونوں حصہ دار مسلمان ہوں۔ اگر ان میں سے ایک مسلمان ہے تو وہ اپنے حصہ کی پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالے۔ غیر مسلم پر عشر واجب نہیں ہوگا۔

محور پنجم

۱ــــ جمہور ائمہ کے نزدیک زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب نہیں ہوگا بلکہ اسی وقت عشر واجب ہوگا جب کہ پیداوار پانچ وسق (تقریباً ساڑھے چھ سو کلو گرام) ہو۔ اس سے کم پر عشر واجب نہیں۔ میری ناچیز رائے میں جمہور کا مسلک قوی ہے۔

۲ــــ زمین پر جس چیز کی بھی کھیتی کی جائے اس پر عشر واجب ہونا چاہئے بشرطیکہ وہ نصاب بھر ہو۔ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزیں بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہونی چاہئے۔

۳ــــ مچھلی اور مرغی جیسی جاندار چیزوں کی فارمنگ کی زکاۃ کے سلسلہ زکاۃ الاموال کا حکم جاری کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۴ــــ ریشم کی پیداوار پر بھی زکاۃ الاموال کا معاملہ ہونا چاہئے۔

۵ــــ وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان کی پرورش و پرداخت لکڑی کے حصول کے لئے ہوتی ہے ان درختوں کی فروخت کے وقت ان پر زکاۃ الاموال واجب ہونی چاہئے۔

۶ــــ خضراوات جو تجارت کے لئے اگائی جاتی ہیں ان پر زکاۃ تمان واجب ہونی چاہئے۔ اس رائے کی موافقت میں قدماء کے بعض اقوال مروی ہیں[۱] جو سبزیاں چھتوں یا کیچن گارڈن میں اگائی

---

[۱] کتاب الخراج لیحییٰ بن آدم ص۱۲۵، کتاب الاموال لابی عبید ص۵۰۲

جاتی ہیں اور جن کی پیداوار نہ تو خمسہ وسق اناج کو اور نہ ہی دو سو درہم چاندی کو پہنچتی ہیں ان پر زکاۃ نہیں ہونی چاہئے، البتہ ان کے تزکیہ کے لئے ضروری ہے کہ آس پڑوس کے محروم لوگوں کی بھی تواضع کی جائے۔

۷ ـــــ وقف فی سبیل اللہ ہو تو اس پر عشر نہیں واجب ہوگا۔ اس طرح کی شکل کے بارے میں علماء پہلے ہی رائے دے چکے ہیں۔ راقم کے نزدیک وقف علی الاولاد کی اراضی پر عشر ہونا چاہئے۔

والله اعلم بالصواب

لہ ملاحظہ ہو [illegible]

عشر و خراج سے متعلق سوالوں کے جوابات

مولانا نعیم الدین ——————— استاذ جامعہ اسلامیہ، بدرپور، آسام

محور اول۔ عشر و خراج کی حقیقت :۔ اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی ؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے ؟ اس سلسلہ میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے ؟

جواب ۔جن ممالک پر اسلام کا غلبہ ہو گیا اور خلیفہ نے وہاں کی زمینیں مفتوحین کفار کے قبضہ میں رہنے دیں یا جن ممالک کفار سے صلح ہو گئی اور وہ اسلامی حکومت میں داخل ہو کر ذمی بن گئے ان کی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔ اسی طرح جن ممالک پر قہراً یا صلحاً اسلام کا غلبہ ہو گیا ہو اور وہاں کے تمام باشندے خود بخود مسلمان ہو گئے ہوں اور ان کی تمام زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں برقرار رکھی گئی تو ان کی یہ تمام زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔ ور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھی نہ قابل زراعت، بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنا لی گئی۔ یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا۔ وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائیگا۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا کہ جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمین عشری کہلائے گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی اور علامہ

شامی رحؒ نے قول ابو یوسف رحؒ کو معتمد قرار دیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ملک کی اول فتح کے وقت اسلامی حکومت نے جو زمین کسی کافر کی ملکیت تسلیم کرلی وہ خراجی ہے اور جو کسی مسلمان کو دے دیا وہ عشری ہے۔ اسی طرح زمین کا عشری اور خراجی ہونے میں پانی کا بھی دخل ہے لہٰذا فقہاء کرام نے اس کی بھی تصریح کردی کہ بارش کا پانی اور کوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتی ہیں جیسے عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون اور ہندوستان میں گنگا جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا یہ سب عشری پانی ہے۔ مگر بڑے دریاؤں کے پانی کے بارے میں امام ابو یوسف رحؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک وہ بھی خراجی ہے۔ اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں وہ عادتًا نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں نہر گنگ جمن وغیرہ۔ وہ چوں کہ فتح اسلام سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لئے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔ عام طور پر اراضی کا عشری یا خراجی ہونے کا مذکورہ بالا ضابطے ہیں جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احادیث و تعامل صحابہ اور آیات قرآنیہ سے فقہاء کرام نے استنباط کئے ہیں۔

ان کے علاوہ خصوصی طور پر بعض بعض موقع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور اجماع صحابہ کی وجہ سے ان ضوابط کا خلاف پایا گیا لہٰذا ان صورتوں کو بھی استثنائی طور پر ہمیشہ کے لئے اپنی جگہ میں خود بخود علیحدہ ایک اصول کی حیثیت سے قائم رکھا گیا جیسے مکہ مکرمہ قہرًا ختم ہوا اس کی زمینیں حضور صلی اللہ علیہ سلم نے مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا ضابطہ کے طور پر وہ ہمیشہ کے لئے خراجی مانا جاتا لیکن صاحب بدائع نے فرمایا کہ اس معاملہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احترامًا حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا اس لئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں۔ اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت عمر فاروق رضؓ کے زمانہ خلافت میں بسایا گیا یہ غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کو آباد کیا اور قابل زراعت بنایا مگر اس کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں کے متصل ہے اس لئے امام ابو یوسف رحؒ کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا مقتضی یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جاتیں مگر باجماع صحابہ کرام اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا اس لئے یہ ہمیشہ کے لئے عشری ہیں۔

پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء

راشدین اور بعد کے ملوک اسلام نے بھی اسی طرح جاری رکھا ہے۔ علامہ شامی رح نے نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں، تہامہ، نجد، حجاز، عروض، یمن۔ اسی طرح عراق عرب کی کل زمینیں خراجی ہیں۔ حضرت فاروق اعظم رض نے جب اس ملک کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرام کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا۔ اسی طرح اراضی مصر و شام میں بھی جن پر مالکان سابق کو بدستور قائم رکھا گیا ان پر خراج عائد فرمایا گیا اسی طرح بدائع میں ذکر کیا گیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاری بنی نجران سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی وہ یہ ہے کہ دو ہزار جوڑے کپڑے کے سالانہ ادا کریں، نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریقہ بعد تک جاری رہا۔ نصاری بنی تغلب سے حضرت عمر فاروق رض نے اس پر مصالحت فرمائی کہ ان سے خراج کے بجائے دوگنا عشر وصول کیا جائے مگر شرعی حیثیت سے یہ دوگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا۔

"واصل الخراج كل بلدة فتحت عنوة ولم يسلم اهلها ان قسمها الامام بين الغانمين فهي عشرية وان من عليهم فهي خراجية ان كان يصل اليها ماء الخراج وهو ماء الانهار التي حفرتها الاعاجم واما السيحون والجيحون والدجلة والفرات فانها خراجية عند ابي يوسف رح۔ وكل بلدة فتحت صلحا وقبلوا الجزية فهي ارض خراج وكل بلدة فتحت عنوة واسلم اهلها قبل ان يحكم الامام فيهم بشئ كان الامام فيهم بالخيار ان شاء قسمها بين الغانمين وتكون عشرية وان شاء من عليهم وبعد المن الامام بالخيار ان شاء وضع العشر وان شاء وضع الخراج ان كانت تسقى بماء الخراج" [1]

فتح القدیر میں ہے:

"وحاصله تقسيم ارض الخراج الى ما يفتح عنوة والى ما لم يفتح عنوة لكنها تسقى بماء الانهار نعم يجب تقييد الاول بان يقرا هلها عليها

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الزکوۃ ۱/۲۳۶

بالضرورة وكأن هذا معلوم اذ لا يبتدأ المسلم في اول الفتح قط بتوظيف الخراج في الاراضي المقسومة كما يجب تقييد الانهار فانها لا تكون خراجيه ما لم تكن حولها الانهار العظام كالنيل والفرات- والحاصل ان التي فتحت عنوة ان اقر الكفار عليها لا يوظف عليهم الا الخراج ولو سقيت بماء المطر وان قسمت بين المسلمين لا يوظف الا العشر وان سقيت بماء الانهار واذا كان كذلك فبالضرورة يراد الارض التي احياها يحيى فان التي فتحت عنوة مما يبتدأ فيها التوظيف غير المقسومة والمقرر اهلها عليها ليس الا الموات التي احييت- ويصير المعنى كل ارض فتحت عنوة صارت ارض خراج اذا اقام اهلها عليها وكل ارض لم يفتح عنوة بل احياها مسلم ان كان صفتها انها يصل اليها ماء الانهار فهي خراجيه او ماء عين ونحوه فعشرية وهذا قول محمد وهو قول ابي حنيفة ولو شرحه هكذا استغنى به عن ذكر المسئلة التي نانهما هي- وحاصلها ان محمدا قال فيمن احيا ارضا ميتته ببئر حفرها او عين استخرجها او ماء دجلة والفرات او باقي الانهار العظام التي لا يملكها احد او بالمطر فهي عشرية وان احياها بماء الانهار التي شقتها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد وهو ملك من العجم فهي خراجيه لان الاعتبار في مثله للماء لانه السبب لنماء الارض ولانه لا يمكن توظيف الخراج على المسلم ابتداء كرها فيعتبر السقي لان السقي بماء الخراج دلالة على التزامه فتصير خراجيه عليه. (وعند ابي يوسف تعتبر لحيزها) اى بما يقرب منها (فان كانت من حيز ارض الخراج) اى يقربه فخراجيه (او ارض العشر فعشريه) لان القرب من اسباب الترجيح فترجح كونها خراجيه الخراج والعشريه كذلك[1] له

---

[1] له فتح القدير لابن الهمام ج ۴/ ۳۶۰

بدائع میں ہے :

" وجملة الكلام فيه ان الاراضى نوعان عشرية وخراجية اما العشرية فمنها ارض العرب كلها قال محمدؒ وارض العرب من العذيب الى مكة وعدن ابين الى اقصى حجر باليمين بمهرة وذكر الكرخى هى ارض الحجاز وتهامه واليمين والمكة والطائف والبريه وانما كانت هذه ارض عشر لان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من ارض العرب خراجًا فدل انها عشرية اذ الارض لا تخلو من احدى المؤنتين ولان الخراج يشبه الفئ فلا يثبت فى ارض العرب كما لم يثبت فى رقابهم واللّٰه اعلم ؛؛ لہ

محورچہارم : اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات اور جواب ۔

ا ۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے ؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی ؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے ؟ کس بنیاد پر کس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا ؟ ۔

جواب :۔ موجودہ ہندوستان کے کچھ اراضی خراجی اور کچھ عشری ہیں اور اس بارے میں فیصلہ کرنے کی بنیادی اصول وضوابط محور اول میں تفصیل کے ساتھ بیان کردئے گئے ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ملک کی اول فتح کے وقت اسلامی حکومت نے جو زمین کسی کافر کی ملکیت تسلیم کرلی وہ خراجی ہے اور جو کسی مسلمان کو دے دی وہ عشری ہے ۔

اسی طرح جن اراضی پر حکومت ہند کا مالکانہ قبضہ حاصل ہوگیا اور اس کے بعد وہ اراضی مسلمان یا غیر مسلمان میں تقسیم کرکے دے دیا تو ان پر غیر مسلم کی استیلاکی وجہ سے خراجی قرار دیا جائے گا اور وہ اراضی جو زمانۂ قدیم سے مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آئی ہیں اور کسی زمانہ میں بھی ان اراضی پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے وہ عشری ہوگی ۔

لہ بدائع ۲/۱۵۷

اراضی ہند کے بارے میں مولانا مفتی شفیعؒ صاحب نے جواہر الفقہ[1] کے صفحات میں جو تحقیقات ذکر فرمائے ہیں میرے خیال میں یہی بہت موافق وصواب اور معتمد ہے۔

اس پر زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔ یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار باب الرکاز میں خمس معادن کے وجوب کی شرط ذا ارض خراجیہ او عشریہ کے تحت بالفاظ ذیل لکھا ہے:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر"[2]

اسی طرح شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام محمد کی کتاب سیر کبیر کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیه"[3]

حضرات فقہاء مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ جب انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان دارالحرب قرار دے دیا گیا تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کے ملک میں ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں نہ عشری رہیں نہ خراجی۔ پھر اس کے نتیجہ میں بعض علمائے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر وخراج سے سبکدوش قرار دے دیا اور بعض اہل علم نے قرآن وسنت کی نصوص کے عموم واطلاق سے یہ ثابت کیا کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشر ہے۔ خواہ وہ کسی ملک اور کسی جگہ میں ہو اور کسی کافر کی ملکیت سے منتقل ہو کر مسلمان کے پاس آئی ہو یا اول ہی سے مسلمان کی ملک ہو کیونکہ آیت قرآنی واتوحقه یوم حصاده عام ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ یاایها الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض الخ بھی تمام اراضی کے لئے عام ہے۔ اس عموم کا اقتضاء یہ تھا کہ جن زمینوں پر خراج عائد ہو چکا ہے جب وہ مسلمان کی ملکیت میں آجائیں تو ان پر خراج کے ساتھ عشر بھی لازم ہو مگر رسول کریم

---

[1] جواهر الفقه ۲/۲۶۳-۲۶۶

[2] شامی ج-۲، باب الرکاز [3] شرح سیر ۴/۴۳

صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لا یجتمع علی مسلم خراج وعشر (رواہ ابن عدی فی الکامل از فتح القدیر)
اس حدیث کی وجہ سے خراجی زمین جب مسلمان کی ملک میں آجائے تو اس پر عشر لازم نہیں کیا جاتا۔
یہ سب مضمون مع حدیث مذکور کے محقق ابن ہمام نے فتح القدیر میں بیان فرمایا ہے ــــ اس کا حاصل یہ ہے کہ خراجی زمین جو مسلمانوں کی ملکیت میں آجائے تو اس پر بھی قاعدہ سے عشر لازم ہونا چاہئے تھا، مگر چوں کہ اس پر ایک وظیفہ خراج کا پہلے سے عائد ہو چکا ہے اس لئے دوسرا وظیفہ عشر کا عائد نہیں کیا جا سکتا جس سے معلوم ہوا کہ اگر اس زمین پر خراج نہ ہوتا تو عشر ضرور لازم ہوتا۔

اب مذکور الصدر حکم دار الحرب کو دیکھا جائے کہ اس کی اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی اس قانون کی رو سے خراج کا حکم اراضی ہندوستان سے ساقط ہو گیا اس لئے اصل وظیفہ جو عشر تھا وہ عود کر آیا اور جتنی زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں ہیں خواہ وہ پہلے عشری تھیں یا خراجی لیکن دار الحرب ہونے کے بعد ان میں سے جو بھی مسلمانوں کی ملکیت میں ہیں وہ سب عشری سمجھی جائیں گی اور سب پر عشر لازم ہوگا۔

یہ وہ تحقیق ہے جو بعض علماء اہل عصر نے لکھی ہے لیکن اول تو اس تحقیق میں یہ خامی ہے کہ فقہاء کی جن عبارات کی بنا پر اراضی دار الحرب سے خراج کے ارتفاع کو ثابت کیا گیا ہے انھیں عبارتوں میں عشر کی بھی نفی موجود ہے تو خراج کی نفی سے عشر کا اثبات ان روایات فقہاء سے کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اور اصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ اراضی دار الحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج ہونے کا مطلب کیا ہے۔ غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ دار الحرب سے اس جگہ وہ دار الحرب مراد ہے جو اصل سے دار الحرب ہے اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہے ایسے دار الحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی۔ بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی (یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ وجوب عشر کے لئے ملکیت زمین شرط نہیں اسی لئے اراضی وقف پر بھی عشر عائد ہوتا ہے اور مستاجر و مستعیر پر بھی۔ وجہ یہ ہے کہ ان سب اراضی پر تصرف مسلمانوں کا ہے بخلاف اراضی دار الحرب کے کہ وہاں مسلمانوں کا تصرف ہی نہیں) جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں اس لئے ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لئے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل پر مکرر نظر کی جائے: لان العشر والخراج انما یجب فی الاراضی المسلمین وهذه اراضی

اهـل الحـرب (یعنی کیونکہ عشر وخراج مسلمانوں کی زمینوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب کی ملکیت ہیں)

اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہیں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو کیوں کہ یہ بات اپنی جگہ متیقن ہے کہ خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جا سکتا۔ اس لئے اس جگہ اراضی المسلمین سے اراضی حکومت مسلمہ مراد ہونا واضح ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسے ہی خطہ ملک کے لئے ہو سکتا ہے جہاں ابتدا سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے۔ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریبًا آٹھ سو برس دار السلام رہا ہے یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آتے ہیں۔ غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دار الحرب کہا جائے گا لیکن یہ دار الحرب اصلی دار الحرب سے مختلف ہوگا جو دار السلام کے بعد پھر دار الحرب بن گیا ہے کہ اس میں املاک مسلمانوں کی موجود ہیں۔

اس لئے شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایات اس پر منطبق نہیں بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر احکام عشر وخراج کے عائد ہوں گے شرح سیر کی عبارت خود اس کے لئے کافی دلیل ہے۔ امداد الفتاوی میں حضرت سیدی حکیم الامۃ قدس سرہ کی تحقیق بھی اسی کے قریب قریب ہے (جس کا ایک جزو یہ ہے):

"پس ثابت ہو گیا کہ ان عبارتوں سے اس پر استدلال نہیں ہو سکتا پھر جس اراضی پر خراجی کی تعریف صادق آتے اس پر خراج ہے اور جس پر عشرہ کی تعریف صادق آئے اس پر عشر ہے۔ البتہ درمختار باب الرکاز کی عبارت مشعر ہے عدم وجوب عشر وخراج کو مگر یہ موقوف ہے دار الحرب ہونے پر اور اس میں گنجائش کلام ہے۔"[1]

اس فتوی میں دار الحرب کے متعلق گنجائش کلام جو ذکر کی گئی ہے اس کی بنا یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ ملک اصل سے دار الحرب نہیں کچھ زمانے سے بن گیا ہے تو اس کے احکام اصل دار الحرب کے احکام سے کچھ مختلف ہوں گے۔

---

[1] ۲۲ رمضان ۱۳۴۳ھ تتمہ خامسہ صفحہ ۳، امداد الفتاوی ۲/۵۳ - ۵۷

خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہوں گے اگرچہ بداعمالیوں کے نتیجہ میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو اس لئے صحیح صورت حال ہندوستان کے زمینوں کی وہی ہے جو امدادالفتاوی وغیرہ کے حوالہ سے پہلے بیان ہو چکی ہے کہ جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آتے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتدا ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی۔ اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں ان پر کافر کی ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہو کر مسلمان کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

جواب - ۲ - اور وہ اراضی جو فی الحال مسلمانوں کے قبضہ میں ہے لیکن اس کے پہلے کا حال معلوم نہیں جس کی وجہ سے عشری اور خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے تو ان کے بارے میں ابتداءً مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی۔ بدلیل الاستصحاب۔

جواب - ۳ - سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہوں گی، کیوں کہ خراج کا مصرف شریعت میں متعین ہے۔ حکومت ہند اس کو علیحدہ کر کے اس مد میں خرچ نہیں کرتی ہے امیر المسلمین اس مد کے آمدنی کو اس کے شرعی مصرف میں خرچ کرنے کا حقدار ہے۔ لیکن ہندوستان میں نہ اسلامی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کے مد سے دیا جائے اور نہ خود وہ حکومت خراج کے اصول وضوابط پر اس کو وصول کرتی ہے بلکہ وہ حکومت ایک خالص ٹیکس ادا کرتے ہیں جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ علامہ ہمایونی سندھی کے رسالہ سراج الہندی خراج السندھ میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمان کی خراجی زمینوں کا خراج کہہ کر وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہیں ہوگا بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم خراج نکال کر ان کے ان مصارف پر خرچ کرنا واجب ہوگا جو اس ملک میں موجود ہیں۔ مثلاً علماء، طلباء، عام مصالح ملک واہل اسلام، سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات اور عمال حکومت۔ مفتیوں قاضیوں وغیرہ کا گذارہ بقدر کفایت، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر ومرمت وغیرہ۔

"(وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف فى مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم) يعطى ايضا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم" [1]

بدائع میں ہے:

"واما مصرف النوع الثالث من الخراج واخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين وهو رزق الولاة والقضاة واهل التقوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الانهار التى لا ملك لاحد فيها" [2]

علامہ ہمایونی سندھی نے "سراج الہند فی سراج السندھ" میں تحریر فرمایا ہے:

"پس بداں کہ ہر کسے کہ خراج لازم آید او را لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ زعہدۂ آں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد و اما انچہ حکام نصاری می گیرند پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد۔" [3]

"لان الكافرين ليس لهم ولاية اخذ الخراج من المسلمين وايضا ليسوا بمصارف الخراج حتى اذا ادى المسلمون اليهم ما لا ينبغية الخراج لا يخرجون عن عهدته لانهم ليسوا بمقاتلين لا اهل الحرب ولا رافعين اعداء الاسلام عنهم وعن دراهم۔ انتهى۔

جواب ۔۴۔ شرعی حیثیت سے زمین کے واجبات دو قسم پر ہیں عشر اور خراج ۔ عشر مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے اور خراج غیر مسلموں پر اور قاعدہ یہ ہے کہ جو وظیفہ عشر یا خراج کا کسی زمین پر ابتداءً عائد ہو گیا

---

[1] هداية مع فتح القدير ۴/۳۰۳ [2] بدائع ۲/۶۹

[3] جواهر الفقه ۲/۲۶۸

پھر وہ وظیفہ مالک بدلنے سے مبتدل نہ ہوگا لیکن عشری زمین کسی غیر مسلم کی ملک میں منتقل ہو جائے تو فریضۂ عشر کے وہ اہل نہ ہونے کی وجہ سے اس پر عشر واجب نہ ہوگا بلکہ خراج ہی واجب ہوگا۔ اور اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان خرید لے تو اس مسلمان پر خراج ہی واجب ہوگا۔

حکومت اسلام کی طرف سے عائد ہونے کی حیثیت سے ٹیکس ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن عشر فقط ٹیکس نہیں بلکہ اس میں اس سے زیادہ اصلی حیثیت عبادت مالی کی ہے۔ مثل زکوۃ کے۔ اسی لئے اس کو زکوۃ الارض بھی کہا جاتا ہے لہذا اس کی ادائیگی عبادت ہے۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔

لیکن جب اصول وضوابط بالاکی بنا پر کوئی مسلمان خراجی زمین کا مالک بن جائے گا تو وہ شریعت کے مکلف ہونے کی حیثیت سے حقوق اراضی کی بنا پر عشر کی ادائیگی کی طرح ادا کرنا واجب ہو جائے گا اور اسی بنا پر وہ عبادت بن جائے گا۔ اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے وہ خالص ٹیکس ہے کیوں اس وقت ذمیوں کا وظیفہ تھا اب وہ مسلمانوں کا وظیفہ بن گیا جو کہ عبادت کا اہل اور پابند ہے۔ اب وہ انفقوا من طیبات ما کسبتم وما اخرجنا لکم من الارض میں داخل ہو کر اپنا فریضہ ادا کر کے رضائے مولیٰ حاصل کرے گا۔

خراج کا باقاعدہ نظام حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں قائم ہوا چنانچہ سب سے پہلے عراق کی فتح کے بعد انھوں نے تمام قدماء مہاجرین کو مشورہ کے لئے جمع کیا اور ان لوگوں میں حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے مخالف گروہ کی تائید کی بالآخر حضرت عمرؓ نے ایک عام اجلاس کیا جس میں شرفاء انصار سے دس۔ اوس سے پانچ اور خزرج سے پانچ بزرگ شریک ہوئے۔ حضرت عمرؓ نے کھڑے ہو کر ایک نہایت پرزور تقریر کی اور سب نے ان کی رائے سے اتفاق کر لیا۔ اس طریقہ سے صیغۂ خراج کی مشروعیت وجود میں آئی اس کے بعد انھوں نے اراضی کی پیمائشی کام انجام دیا اور آخر کچھ اراضی کو خالصہ قرار دے کر باقی تمام زمینیں مالکان قدیم کے قبضے میں دے دی گئیں اور ان پر حسب ذیل مال گذاری مقرر کی گئی۔

یہ جو حساب لکھا جا رہا ہے وہ سلسلہ دار المصنفین ۱۷ اسوۂ صحابہ نامی کتاب حصہ دوم ص ۶۶ کے مطابق ہے:

گیہوں فی جریب یعنی پون بیگہ پختہ ———— دو درہم سالانہ

جو فی جریب یعنی پون بیگہ پختہ	________	ایک درہم سالانہ
لیشکر	،، ________	چھ درہم سالانہ
روئی	،، ________	پانچ درہم سالانہ
انگور	،، ________	دس درہم سالانہ
نخلستان	،، ________	،،
تل	،، ________	آٹھ درہم سالانہ
ترکاری	،، ________	تین درہم سالانہ

ہدایہ مع شرح فتح القدیر میں ہدایہ کی عبارت میں جو مقدار بیان فرمایا گیا اس کا مضمون یہ ہے :

"عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقدا ور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جَو یا جو چیز اس میں بوئی جائے اور ترکاری ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم" [1]

شرح میں فرمایا :

"واعلم ان الروایة عن عمرؓ اختلف کثیراً فی تقدیر الوظیفة۔ الخ"

مذکورہ بالا عبارات سے خراج کی مشروعیت کا طرز وطریقہ معلوم ہوگیا نیز خاص متعین کوئی شرح موجود نہیں۔ لیکن اصول وضوابط ضرور ملتے ہیں۔ فی الحال ہم اسی کی طرف مراعات کرکے اس کی شرح متعین کریں گے۔

حضرت فاروق اعظمؓ نے اس زمانہ کی عام پیداوار کا جائزہ لے کر مذکورۃ الصدر چیزوں کا خراج متعین فرمایا۔ اس کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسرے مختلف قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت فاروقؓ نے متعین نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہا رحمہم اللہ نے فرمایا کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔ اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں تو اس کے مناسب کمی کردی جائے۔

---

[1] ہدایہ مع شرح فتح القدیر ج ۴ ص ۳۶۱ - ۳۶۲

(یہ تحقیق ہدایہ کتاب السیر کی ہے۔)

بدائع میں ہے:

"لان مبنی الخراج علی الطاقة الاتری ان حذیفة بن الیمان وعثمان ابن حنیف رضی اللّٰہ عنہما لما مسحاسواد العراق بامر عمرؓ ووضعا علی کل جریب یصلح للزراعة قفیزا ودرهما وعلی کل جریب یصلح للرطبة خمسة دراهم وعلی کل جریب یصلح للکرم عشرة دارهم فقال لهما عمرؓ لعلکما حملتما ما لا تطیق فقالا بل حملنا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت۔ فدل الحدیث علی ان مبنی الخراج علی الطاقة فیقدر بها فیما وراء الاشیاء الثلاثة المذکورة فی الخبر۔

واختلف فیما اذا کانت تطیق اکثر من الموضوع انه هل تزاد ام لا قال ابو یوسفؒ لاتزاد وقال محمدؒ تزاد ووجه قول محمدؒ ان مبنی الخراج علی الطاقة علی ما بینا فتجوز الزیادة علی القدر الموظف اذا کانت تطیقه ولابی یوسف ان معنی الطاقة انما یعتبر فیها وراء المنصوص والمجمع علیه والقدر الموضوع من الخراج الموظف منصوص ومجمع علیه علی ما بینا فلا تجوز الزیادة علیه بالقیاس۔

واما الخراج المقاسمة فهو ان یفتح الامام بلدة فیمن علی اهلها ویجعل علی اراضیهم خراج مقاسمة وهو ان یؤخذ منهم نصف الخارج اوثلثه اوربعه وانه جائز لما روی ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم هکذا فعل لما فتح خیبر ویکون حکم هذا الخراج حکم العشر ویکون ذلك فی الخارج کالعشر لانه یوضع موضع الخراج لانه خراج فی الحقیقة واللّٰہ اعلم ۱۲ " ہ

جواب نمبر ۳ کے ضمن میں جو ذکر کیا گیا اس سے سمجھا جاتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں پر واجب

۔۔ بدائع ۔ ۲۰۔۶۳

ہے کہ جہاں نظام شرعی قائم ہے وہاں اپنی خراجی زمینوں کا خراج بطور خود یا امیر کی معین کردہ عمال کے ذریعہ نکال کر بیت المال میں جمع کر دے اور بیت المال سے امیر شریعت مدارس اسلامیہ اور علماء طلباء وغیرہ جو مصرف شریعت نے معین کر دیا ہے اس میں صرف کریں یا تو خود بخود مصارف خراج میں صرف کر دے

جواب۔۵۔ قانون زکوٰۃ میں شریعت اسلام نے ہر قسم کی زکوٰۃ میں اس بات کو بنیادی اصول کے طور پر استعمال کیا ہے کہ پیداوار میں محنت اور خرچ کم ہے اس میں زکوٰۃ کی مقدار زیادہ اور جتنی محنت اور خرچ کسی پیداوار پر بڑھتا جاتا ہے اتنی ہی زکوٰۃ کی مقدار کم ہوتی جاتی ہے۔ لہذا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر نصف عشر ہو جائے گا۔ اور اصل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنے کے بعد ان اخراجات کو باقی سے لیا جائے گا۔

بدائع میں ہے:

" ولا يحتسب لصاحب الارض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقة البقر لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر۔ اوجب العشر ونصف العشر مطلقا عن احتساب هذه المؤن۔ ولان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت المؤن لارتفع التفاوت "[1]

جواب۔۶۔ زمین بٹائی پر دے کر اگر کھیتی کرائی جائے تو دیکھا جائے گا بذر عامل کی جانب سے ہے یا رب الارض کی جانب سے اگر بذر عامل کے جانب سے ہو تو صاحبین کے نزدیک عشر بحصہما دونوں پر واجب ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف رب الارض پر قبل التقسیم اپنے عین حصہ سے جمیع عشر واجب ہوگا۔ بعد التقسیم وہ اپنا حصہ سے ادا کردہ نصف عشر بطور دین بٹائی دار کو دے گا۔ اور اگر بذر رب الارض کی جانب سے ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عشر صرف رب الارض پر واجب ہوگا۔

وجوب عشر کے لئے اہلیت شرط ہے اور غیر مسلم عشر ادا کرنے کا اہل نہیں ہے لہذا اس پر عشر

---

[1] بدائع ۲/۶۲

واجب نہ ہوگا۔

بدائع میں ہے:

"ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما واما على مذهب ابي حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان يجب على مذهبه جميع العشر على رب الارض الا ان في حصة جميع العشر يجب في عينه وفي حصة المزارع يكون في ذمته"[1]

فتح القدیر میں ہے:

"ولو زارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول ابي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعندهما يكون في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم"[2]

بدائع میں ہے:

"اما شرط الاهلية فنوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق الاعلى مسلم بلا خلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه"[3]

محور پنجم۔ ۱۔ عشر کا ضابطہ شرعی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا شرط نصاب و بلا شرط بقا پیداوار پر ہے، پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر حال میں اس کا عشر پیداوار کے حساب سے ادا کرنا واجب ہے زکوۃ کی طرح کوئی خاص نصاب نہیں جس سے کم ہونے پر عشر ساقط ہو جائے گا۔ وجہ اس کی قرآن و حدیث کے الفاظ کا عموم ہے۔ مما اخرجنا لکم من الارض اور دوسری آیت واٰتوا حقہ یوم حصادہ۔ مقدار واجب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ ثابت ہے وہ یہ ہے کہ:

"ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب اودالية ففيه نصف العشر"

---

[1] بدائع ۲/۵۶ [2] فتح القدیر ۲/۸

[3] بدائع ۲/۵۳

اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین کی آب پاشی پر کچھ محنت یا خرچ کرنا پڑتا ہے جیسے چاہی زمینوں میں یا نہری زمینوں میں جن کے پانی کی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے تو ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے صاحبین کے نزدیک بشرط بقا پیداوار پر عشر واجب ہے، اور اس کا نصاب پانچ وسق ہے، اس مقدار کی کم میں عشر واجب نہیں ہے۔ انھوں نے نصاب کو ثابت کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو پیش کیا (لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة) امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ اولاً یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادت جائز نہیں۔ ثانیاً یہ حدیث اموال تجارت کی نصاب زکوۃ کے بیان میں ہے۔ انھوں نے شرط بقا کو ثابت کرنے کے لئے دوسری حدیث پیش کی۔ (لیس فی الخضراوات صدقة) اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے دیا جاتا ہے کہ اولاً اس مضمون کی حدیث حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے ترمذی رحمہ اللہ نے نقل کر کے فرمایا کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح کچھ ثابت نہیں ہے۔ ثانیاً اگر اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو وہ محمول ہے اس صدقہ پر جو عاشر اخذ کرتا ہے یعنی خضراوات لے کر جب کوئی زارع عاشر کے پاس سے گذرتا ہے تو اس وقت عاشر چاہتا ہے کہ عین اس خضراوات سے فقراء کے لئے عشر اخذ کرے جب کہ مالک اس پر عائد کردہ عشر کی قیمت دینے سے انکار کرے تو اس صورت میں عاشر کو عشر نہ لینے کا حکم ہے۔ کیوں کہ عاشر غالباً شہر سے دور ہوتا ہے لہذا شہر میں فقراء کے پاس اس خضراوات کو پہنچانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ بسا اوقات یہ سبزیات فقراء کے پاس پہنچنے سے پہلے خراب ہو جاتا ہے اس قسم کی عین خضراوات کو اخذ کی وجہ سے فقراء کے میں نفع کے بدلہ نقصان ہو جاتا ہے بنا بریں اس کا عشر مالک خود بخود فقراء کو دے دے عاشر عشر میں عین خضراوات کو وصول نہ کرے۔

فتح القدیر میں ہے:

" باب زكوة الزروع والثمار قال ابوحنيفة في قليل ما اخرجته الارض وكثيره سواء سقي سيحا او سقته السماء الا الحطب والقصب والحشيش وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة أوسق والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في الخضراوات عندهما عشر فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة اوسق

صدقة ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى ولابي حنيفة رض قوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل ما روياه زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام ليس في الخضراوات صدقة والزكاة غير منفية فتعين العشر (قوله ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام) روى نفي العشر في الخضراوات بالفاظ متعددة سوقها يطول في الترمذي من حديث معاذ رض وقال اسناده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وروى الحاكم هذا المعنى ايضا وصححه وغلط بان اسحاق بن يحيى تركه احمد والنسائي وغيرهما الخ (وفي العناية) (ومرويهما) وهو ليس في الخضراوات صدقة (محمول على صدقة يأخذها العاشر) يعني اذا مر بالخضراوات على العاشر واراد العاشر ان يأخذ من عينها لاجل الفقراء عند اباء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ (وبه) اي بهذا المروي (اخذ ابو حنيفة رض) في حق هذا المحل الذي حملناه عليه وانما قلنا لاجل الفقراء لانه لو اخذ من عينها ليصرفه الى عمالة جاز وانما قلنا عند اباء المالك عن دفع القيمة لانه اذا اعطاه القيمة لا كلام في جواز اخذه وصدر لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لان العاشر في الاغلب يكون نائيا عن البلد ولا يجد فقيرا ثمة يصرفه اليه فيحتاج الى ان يبعث بها الى البلد وربما تفسد قبل الوصول الى الفقراء فيؤدي الى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه المالك بنفسه الخ[1]

بدائع میں ہے:

" واحق ما تتناوله هذه الآية الخضراوات لانها هي المخرجة من الارض

[1] فتح القدير ۲/۲۰۲-۳

حقیقۃ واما الحبوب فانہا غیر مخرجۃ من الارض حقیقۃ بل من المخرج من الارض ...... فکان الحمل علی النبات عملا بحقیقۃ الاضافۃ اولی من الحمل علی الحبوب ...... واما الحدیث فغریب فلا یجوز تخصیص الکتاب والخبر المشہور بمثلہ او یحمل علی الزکاۃ او یحمل قولہ لیس فی الخضراوات صدقۃ علی انہ لیس فیہا صدقۃ تؤخذ بل اربابہا ہم الذین یؤدونہا بانفسہم فکان ہذا نفی ولایۃ الاخذ للامام وبہ نقول واللہ اعلم۔[1]

۲۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمین سے جو بھی پیداوار ہو جیسے گیہوں، جو، چنا، باجرہ، دھان وغیرہ ہر قسم کے اناج، گنا، روئی، ہر قسم کی ترکاریاں پھول، پھل، میوے سب میں عشر واجب ہے تھوڑا پیداوار ہو یا زیادہ۔ البتہ ان چیزوں میں عشر واجب نہیں ہے جن کا زمین سے پیدا کرنا مقصود نہ ہو۔ جیسے لکڑی اور نے، سوکھی اور تر گھاس، کھجور کے پتے، گوند، قطران جو ایک درخت کا عصارہ ہوتا ہے۔ خطمی، اشان، کپاس اور بینگن کا درخت، تربوز اور لکڑی کی بیج اور دوائیاں۔ گنا میں عشر نہیں ہے لیکن اس کے رس میں عشر ہے اور امام محمدؒ سے ایک روایت آئی ہے کہ سوکھی گھاس میں عشر ہے البتہ بینگن اور کپاس کے درخت میں عشر نہیں ہے مگر خود بینگن اور کپاس میں عشر ہے دواؤں میں عشر نہیں ہے۔

اسی طرح پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں کی بھی یہی حکم ہے کہ زمین سے جن کا پیدا کرنا مقصود نہ ہو ان پر عشر واجب نہ ہوگا۔ چوں کہ مکھانہ، سنگھارہ کا تعلق مٹی سے ہے جو مٹی ہی میں ہوتا ہے اور پھل پانی پر لہٰذا ان کا بھی ایک ہی حکم ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

فلا عشر فی الحطب والحشیش والقصب والطرفاء والسعف لان الارض لا تستنمی بہذہ الاشیاء بل تفسدہا حتی لو استنمی بقوائم الخلاف والحشیش والقصب وغصون النخل او فیہا دلب او صنوبر ونحوہا وکان یقطعہ ویبیعہ یجب فیہ العشر کذا فی محیط السرخسی، ویجب

---

[1] فتاوی ہندیہ ۱/۹۵

المشروطة لابی حنیفةؒ فی کل مایخرجه الارض من الحنطة والشعیر والدخن والارز واصناف الحبوب والبقول والریاحین والاوراد والرطاب وقصب السکر والذریرة والبطیخ والقثاء والخیار والباذنجان والعصفر واشباه ذلک مما له ثمرة باقیة اوغیر باقیة قل اوکثر هکذا فی فتاوی قاضی خان۔ سواء یسقی بماء السماء اوسیحا یقع فی الوسق اولا یقع هکذا فی شرح الطحاوی۔ ویجب فی الکتان وبذره لان کل واحد منهما مقصود کذا فی شرح المجمع۔ ویجب فی الجوز واللوز والکمون والکزبرة هکذا فی المضمرات۔ ویجب العشر فی العسل اذاکان فی ارض العشر وکذا المن اذا سقط علی الشوک الاخضر فی ارضه کذا فی خزانة المفتین۔ ومایجمع من ثمار الاشجار التی لیست بمملوکة کاشجار الجبال یجب فیها العشر کذا فی الظهیریة ولاعشر فیما هوتابع للارض کالنخل والاشجار وکل مایخرج من الشجر کالصمغ والقطران لانه لایقصد به الاستغلال کذا فی البحر الرائق۔ ولایجب فی البذور التی لاتصلح الاللزراعة اوللتداوی کبذر البطیخ والناخواه والشونیز کذا فی المضمرات۔ ولایجب فی القصب والصنوبر وشجر القطن والباذنجان والکندر والموز والتین هکذا فی خزانة المفتین۔"[1]

۳ ـــــ مچھلی کی کاشت زمین کی پیداوار نہیں۔کیوں کہ یہ مما اخرجنا لکم من الارض میں داخل نہیں علاوہ ازیں شرائط وجوب عشر چار ہیں (پہلی شرط مسلمان ہونا۔ دوسری زمین کا عشری ہونا تیسری زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا۔ چوتھی پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادتاً اس کی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہو۔) ان چاروں میں سے تیسری شرط مفقود ہے۔ لہٰذا اس کو زکوٰۃ اموال میں شمار کرکے اسی کا حکم جاری کرنا ہوگا۔ نیز مچھلی پانی

---

[1] فتاوی ہندیہ ۱/۹۵

کا پیداوار ہے اس میں عشر نہیں ہے مگر اس کو آمدنی کے ذریعہ بنانے کی صورت میں اس پر زکوۃ واجب ہوگا۔ خلاصۃ الفتاوی میں مچھلی کو مستخرج من البحر میں شامل کیا :

" ولاشیئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمك "[1]

۴ ــــــ ریشم کے کیڑوں کے بارے میں جہاں تک نقول منقول ہیں عشر واجب نہیں۔

" بخلاف دود القز لانه یتناول الاوراق ولا عشر فیها "[2]

لیکن آمدنی کے غرض سے باقاعدہ کاشت کی جائے تو اس پر عشر واجب ہو جائے گا جس طرح شجر مثمرہ میں شجر مقصود نہیں اس لئے شجر پر عشر نہیں ثمر مقصود ہے لہذا ثمر پر عشر واجب ہو جائے گا۔

۵ ــــــ عشری زمین میں جلانے کے کام میں لانے کے لئے یا تو عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال کے لئے اگر درخت لگایا جائے تو اس صورت میں مقصود ہونے کی وجہ سے اس پر عشر واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر بید کے درخت، گھاس، سرکنڈے اور کھجور کے پتے کی پیداوار بالارادہ اور کسی مقصود کی خاطر کسی قطعہ زمین میں کی گئی ہو یا چنا یا صنوبر کے درخت لگائے گئے ہوں انھیں کاٹ کر فروخت کرنا اور ان سے نفع اٹھانا مقصود ہو تو ایسی چیزوں میں بھی عشر واجب ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے :

" حتی لو اتخذها مقصبه او مشجره او منبتا للحشیش یجب فیها العشر "[3]

اسی طرح شامی :

" وفی المعراج قصب العسل یجب العشر فی عسله دون خشبه مشن بلالیه "[4]

اسی طرح فتاوی ہندیہ جو اس ورق میں فلاعشر فی الحطب والحشیش سے لے کر اوفیها دلب اوصنوبر

---

[1] خلاصۃ الفتاوی ۱/۲۴۶ [2] هدایة ۱/۸۳

[3] فتح القدیر ۲/۲-۳ ، فتاوی هندیه ۱/۳۶ [4] شامی ۲/۵۳

ونحوها وكان يقطعه ويبيعه يجب فيه العشر كذا في محيط السرخسي تک ذکر کیا گیا اسی سے بھی یہ حکم صاف طور پر صادر ہوتا ہے۔

۶ــــ سبزیاں کی کاشت کر کے باقاعدہ تجارت کرنا مقصود ہو تو اس کاشت میں عشر واجب ہو جائے گا۔ اس کی دلیل نص کی عمومیت ہے۔ مکان کے گرد و پیش میں یا اپنی چھتوں پر جو سبزیاں اگا لیتے ہیں اس میں عشر واجب نہ ہوگی۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"ولو كان في دار رجل شجرة مثمرة لا عشر فيها. كذا في شرح المجمع لابن المالك"[1]

بدائع میں ہے:

"والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو اخرجت الارض في السنة مرارا يجب العشر في كل مرة لان نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول. ولان العشر في الخارج حقيقة فيتكرر الواجب بتكرار الخارج"[2]

بحر الرائق میں ہے:

"والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر او الخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة طرح كل سنة الرار ارامن الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض - وفي ص٢٥٤ (قوله وان جعل مسلم داره بستانا فمؤنته تدور مع مائه) ...... ولو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل أكرارا لا شيء فيها"[3]

---

[1] فتاویٰ ھندیہ ۱/۱۹۵ [2] بدائع ۲/۶۲

[3] البحر الرائق ۲/۳۵۲

۷ ــــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔ کیوں کہ ملکیت زمین وجوب عشر کے لئے شرط نہیں۔

الخانیہ میں ہے:

"یجب العشر فی الاراضی الموقوفۃ"[1]

بحرالرائق میں ہے:

"وکذا ملک الارض لیس بشرط للوجوب لوجوبہ فی الارض الموقوفۃ"[2]

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"وکذا ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی التی لامالک لھا وھی الاراضی الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ الخ"[3]

ردالمحتار میں ہے:

"والحاصل ان الارض تبقی وظیفتھا بعد الوقف کما کانت قبلہ (وایضا قال) فیجب فی الاراضی الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ الخ"[4]

کتب فقہ کی ان تمام عبارات اراضی موقوفہ میں وجوب عشر پر دال ہیں۔ لیکن خلاصۃ الفتاویٰ[5] میں لکھا ہے کہ اراضی موقوفہ میں عشر واجب نہیں ہے' ولایجب العشر فی الارض الموقوفۃ وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریۃ۔ خلاصہ کی یہ عبارت منقول دیگر کتب مذکورہ کی نقول کے مقابلہ میں قابل قبول نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

[1] الخانیہ ص۲۷۶ [2] البحرالرائق ۲/۲۵۵ [3] بدائع ۲/۵۶۔ فتاوی ھندیہ
[4] ردالمحتار ۲/۱۸۰ [5] خلاصۃ الفتاوی ۱/۲۳۶

مقالة سريعة
في
تعيين العشر والخراج في الأراضي الهندية

از: مفتي عبد الرحمن - مركز الفكر الاسلامي- ڈھاکہ- بنگلادیش

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى وعلى آله وصحابته أجمعين:

بعد السلام والتحية: نقدم مقالتي الموجزة حول " العشر والخراج في الأراضي الهندية"

ولكن قبل أن ندخل في البحث المشير نفضل أن نشير إشارة سريعة إلى أقسام الأراضي العامة في البلاد المفتوحة بالإيجاز.

علمًا، أن الأراضي العامة في البلاد المفتوحة منقسمة إلى قسمين أساسيين: الأراضي المملوكة والأراضي غير المملوكة.

أما الأراضي غير مملوكة: فهي على ثلاثة أنواع وبيانها كالتالي.

أولًا، أرض غير مملوكة تتعلق بها مصالح سكان البلد أو القرية وتشغل في مرافق البلدة، حكمها: أنها مشتركة بين أهلها ومحفوظة كالموقوفة مثل الشوارع والمقبرة وغيرها وليس للإمام حق التملك ولا الاقطاع، وفي حكمها أراضي الملح والنفط وغيرها.

في البدائع: وكذا ما كان خارج البلدة من مرافقها محتطبا بها أهلها أو مرعى لهم لايكون مواتًا حتى لايملك الامام اقطاعها فهو حق أهل البلدة وفي الاقطاع إبطال حقهم.

بدائع ٦/ ٦٠

ثانيًا: أرض غيرمملوكة لاتتعلق بهامصالح البلدة ولاقابلية لها للزراعة والمنفعة حاليًا
(أو أرض الموات) .

حكمها: تثبت الملكية لمن استحياها سواء كان مسلمًا أم كافرًا ولكن يشترط
إذن السلطان عند الامام الأعظم وبدونه أيضًا عند صاحبيه .
قال صلى الله عليه وسلم: من أحيا أرضًا ميتة فهي له. (انظركتاب الأموال لأبي عبيد)
وفي البدائع: فالملك في الموات يثبت بالاحياء بإذن الامام عند أبي حنيفة رح و
عند أبي يوسف ومحمد يثبت بنفس الاحياء وإذن الامام ليس بشرط. (١)

ثالثًا: أرض غيرمملوكة ليست منشغلة في مرافق البلدة ولكنها قابلة للزراعة والمنفعة
حاليًا فهي أرض بيت المال وتدخل في هذا القسم أربعة من أنواع الأراضي المباحة وهي:

(الف): أرض غيرمملوكة من الأصل إلى أن فتحت البلدة ،

(ب): أرض كانت مملوكة ثم مات أربابها بلاوارث فهي أراض سلطانية .

(ج): خمس أرباعها دفعه الإمام إلى بيت المال من أموال الغنيمة .

(د): أرض أخذها السلطان لبيت المال بعد فتح البلدة عنوة .

أما الأراضي المملوكة :

فهذه على ثلاثة أنواع. نوعان في حالة الفتح البلد صلحًا ونوع واحد
في حالة فتح البلدة عنوة ، وبيان أنواعها الثلاثة كالتالي :

أولًا: أرض مملوكة فتحت صلحًا بأن أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها ولاخيار للسلطان
أن يأخذ من أهلها أبدًا وهي كقوله صلى الله عليه وسلم: عصموا مني دماءهم وأموالهم.
هذه الأرض عشرية بلاريب .

في كتاب الأموال: وجدنا الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعد
قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك أيمانهم
وهي أرض عشر لاشئ عليهم غيره .

---

(١) بدائع ٦/١٩٣

ثانياً: أرض مملوكة فتحت البلدة صلحاً مشروطاً بأن أقر الامام تركها في أيديهم بالخراج المعين المعلوم والأرض هذه خراجية بلاريب.

في الشامية: إذا فتح الامام بلدة صلحاً جرى على موجبة وكذا من بعده من الأمراء وأرضها تبقى مملوكة لهم. (١)

ثالثاً: أرض مملوكة في يد الكفار وفتحت البلدة عنوة ففي مثل هذه الأراضي خيارات ثلاثة للسلطان

الف: جعلها كالغنيمة يقسمها السلطان ويجعل خمسها لبيت المال وأربعة أخماسها بين المجاهدين فأراضي المجاهدين في هذه الحالة عشرية بلاريب.

في الأموال: أرض أخذت عنوة فهي التي اختلف فيها المسلمون وقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة فتخمس وأربعة أخماسها محططاً بين الذين افتتحوها.

ب: وللإمام أن يتركها في أيدي المفتوحين خراجية أيضاً.

في أحكام القرآن للجصاص: اختلف أهل العلم في أحكام الأرضين المفتحة عنوة فقال أصحابنا والثوري إذا افتتحها الامام عنوة فهو بالخيار إن شاء قسمها......وإن شاء أقر أهلها عليها وجعل عليها وعليهم الخراج ويكون ملكاً لهم. (٢)

ج: وللامام أن يأخذها لبيت المال بدون القسمة فهي أراضي بيت المال. فمن هذه الأقسام الست للأراضي العامة في البلدة المفتحة نعدد خمسة أنواع للعشرية وخمسة أنواع للخراجية كما يلي:

أنواع الأراضي العشرية:

أولاً: أراضي أسلم عليها أهلها عند فتح البلدة صلحاً.

ثانياً: أراضي قسمها السلطان بين المجاهدين جعلهم مالكا لها بعد فتح البلدة عنوة.

ثالثاً: أرض الموات أحياها المسلمون بإذن الامام عند أبي حنيفة وبدون إذنه أيضاً عند صاحبيه ولكنها وقعت متصلة بجوار الأراضي العشرية فحسب.

---

(١) باب المغنمة والقسمة (٢) احكام القرآن للجصاص ٣/٥٣٠

رابعًا : أرض الموات أحياها المسلمون بإذن الامام أو بدونه ولكنها وقعت متصلة بالأراضي العشرية والخراجية معًا .

خامسًا : أرض الموات أحياها الحكومة الاسلامية أو الحكومة البريكانيا ثم دفعها ابتداء إلى المسلين فهي عشرية مطلقًا (لأنها فى ملكية المسلمين ابتداءًا)

أنواع الأراضي الخراجية

أولًا : أراضي تركها السلطان فى أيدى أهلها بخراج معلوم بعد أن فتحت الدولة صلحًا مشروطًا .

ثانيًا : أراضي تركها السلطان فى أيدى أهلها بخراج معلوم وجزية معلوم بعد فتح البلدة عنوةً .

ثالثًا : أرض الموات استحياها غير مسلم بإذن الامام أو بدونه .

أرض الموات استحيتها الحكومة الاسلامية أو الكافرة ثم دفعها إلى غير المسلمين ملكية بدائية .

خامسًا : أرض الموات استحياها المسلم بإذن الامام ولكنها متصلة مع الأراضي الخراجية المحضة ، فهي عشرة أنواع للأراضي العشرية والخراجية بالإجمال .

كيفية فتوح الهند مع الأحكام المتعلقة بالأراضي

قبل أن نتدارس أنواع الأراضي الهندية لابد لنا أن نشير إلى كيفية فتوح الهند هٰهنا .

علمًا :- أن كل بلدة تفتح بأحد طرق ثلاثة .

أولًا : فتحت البلدة صلحًا بأن أسلم أهلها عند الفتح .

ثانيًا : فتحت البلدة صلحًا بأن تكون بين المجاهدين والمفتوحين شروط للصلح .

ثالثا : فتحت البلدة عنوة وللإمام فى أراضي هذه البلدة المفتحة ثلاث خيارات :-

(أ) أن يوزع الأراضي بين الغانمين والخمس لبيت المال .

(ب) أن يأخذ كلها أو بعضها لبيت المال .

(ج) أن يترك الأراضي فى أيدى أهلها ويعين عليهم الخراج المعلوم والجزية المعلومة .

وقد بحثت فى الكتب التاريخية لسلطنة الغزنوية والغورية والخلجية فعرفنا

أن الطريقة الثلاثة المذكورة حققت فى فتح بلاد الهند إلا أن الطريقة الأولى يعنى أسلم أهلها عندالفتح نهذه نادرة قليلة وقد ذكر المورخ إبن الأثير نماذج لها فى ديار الهند .

أما الطريقة الثانية والثالثة توجد كثيرة فى فتح البلدة ولكن الخيارات الثلاثة كلها فى الطريقة الثالثة لم توجد فى فتح البلدة لأن التاريخ يشهد أن الأراضى الهندية لم يوزعها الامام بين الغانمين كذلك لم توجد فى التاريخ أن الأراضى كلها أخذتها الحكومة الإسلامية أوالسلطان لبيت المال ماعدا تلك الأموال التى كانت مملوكة للسلاطين المفتوحين فأخذتها السلطان وأدخلتها فى بيت المال بل الصورة التى توجد فى القارة الهندية كثيرة جدًا هى ترك الأراضى على أيدى أهلها ملكا وأخذ الخراج والجزية منهم فحسب .

أما النظام الأقطاعى فى الأراضى الهندية

والأراضى التى أقطعها السلطان للجيش والمجاهدين لا يتعلق هذا النظام بالملكية ولم تؤثر فى ثبوت الملكية لأهلها لأن الأقطاعين لهم حق لأخذ جزء الخراج الذى هو حق للحكومة وأهل الأراضى يدفعونه لهولاء الاقطاعين كما يدفعونه فى بيت المال ولا علاقة للاقطاعين بالملكية فى هذه الأراضى .

إلا أن فى الظروف الشاذة أعطت الحكومة للاقطاعين ملكية للأراضى وربما هذه الأراضى هى اراضى بيت المال التى أخذتها الحكومة من الأموال السلطانية المفتوحين والله أعلم .

إذًا اتفق العلماء على :

أن الأراضى الهندية فى أحكامها مثل أحكام الشام والعراق والمصر حيث لم توزع أرضها بين الغانمين كالغنيمة بل صارت الأراضى كالتالى :

١ ـــ أخذت الحكومة بعض أرضها لبيت المال .

٢ ـــ أخذت بعضها لبيت المال ثم دفعتها بعض المستحقين ملكية .

٣ ـــ ومعظم أراضيها تركتها فى أيدى أهلها بخراج معلوم .

أقسام الأراضي الهندية وأحكامها

إن الأراضي الهندية باعتبار المملوكة أغيرها منقسمة إلى الأقسام التالية:

الأول:- أرض أسلم عليها أهلها عند بداية الفتح صلحًا أو تركها السلطان في أيدي أهلها حسب شروط الصلح وفتحت البلدة صلحًا. فهذه الأراضي مملوكة لأهلها بلاريب.

الثاني:- أراض تركت على أيدي أهلها بعد فتح البلدة عنوةً وقد تثبت بالتصريحات التاريخية بأن السلطان أقر على ملكيتها. وهذه ملكية لأهلها أيضًا.

الثالث: أراض غير مملوكة من الأصل أو كانت مملوكة ثم مات أربابها بلاوارث ثم أخذتها الحكومة وأعطتها المستحقين ملكًا أو كانت الأرض مملوكة للكفار ثم أخذتها الحكومة الاسلامية بوجه ما ثم دفعتها إلى المستحقين فهي ملكية للمستحقين أيضًا.

الرابع: أرض الموات أحياها مسلم أو غير مسلم بإذن الامام والسلطان أو بدونه حسب الأقوال، فهذه مملوكة لمن أحياها.

الخامس: أراض يملكها من الكفار بعد فتح البلدة ولكن لم توجد عندهم أية بينة ووثيقة من السلطان بأنه أقر على ملكيتهم. فهذه هي مملوكة عند جماهير العلماء وإن اختلف فيه بعض العلماء، كالشيخ جلال تهانيسري رحمه الله فقال أنه غير مملوك.

فهذه هي الأنواع الخمسة كلها مملوكة لصاحبها.

السادس: أراض منشغلة في مصالح الناس وفي مرافق البلدة كالمقبرة والشوارع. فهي غير مملوكة لأحد محفوظة كالموقوفة.

السابع: أراض تتعلق بالمنفعة العامة وتنبت منها الأشياء الضرورية للمجتمع كالبترول والملح فهذه غير مملوكة لأحد وتكون محفوظة كالموقوفة.

الثامن: أراض لم تكن مملوكة لأحد أخذتها الحكومة لبيت المال فهي حق لبيت المال غير مملوكة لأحد.

التاسع: أراض مملوكة للسلاطين المفتوحين فتحت الدولة الإسلامية عنوةً وأخذتها

لبيت المال فهي كذلك و ليس لأحد حق التملك .

العاشر : أراضي أخذتها الحكومة بعد سيطرتها على الكفار بفتح البلدة عنوة وادخلتها كلها في بيت المال فهي أيضاً غير مملوكة لأحد.

فهذه الأنواع الخمسة للأراضي كلها غير مملوكة لأحد إلاّ أن الثلاثة الأخيرة للإمام والسلطان الخيار أن يدفعها إلى مستحقيها ملكية فتثبت الملكية لهم

الحادي عشر : أراضي مملوكة كانت في يد الاقطاعيين ثم بعد فترة طويلة غلبوا عليها أوادعت أنها مملوكة للاقطاعيين والحكومة الانجليزية أقرت بملكيتها للاقطاعين فضلاعن أهلها. فتكون هذه ملكية للاقطاعين ومن اشتراها منهم أوحصلوا عليها إرثاً فهم مالكون لها. لانها تعتبر استيلاء من الكفار ثم تسليمها إلى الأقطاعين ملكية .

الثاني عشر : أراضي سيطرت عليها الحكومة البريطانية وضبط لنفسها ثم دفعتها المسلم أوغير المسلم أو باعت في يد المسلم أو غيره فهذه مملوكة لمن يشتريها أو يأخذها.

بيان الأراضي الهندية العشرية والخراجية

فمن هذه الأنواع الاثنى عشر من الأراضي الهندية نحسب الأنواع العشرية كما يلي:

اما العشرية :

أولاً : ــــ كل أرض أسلم أهلها عند بداية الفتح - فهذه عشرية بلا ريب .

ثانياً : ــــ كل أرض قسمها السلطان للغانمين فهي عشرية بلاريب إلاّ أن هذا القسم من الأراضي غير موجودة في ديار الهند كما قلنا من قبل وان وجدت فرضاً فهي عشرية .

ثالثاً : ــــ كل أرض كانت غير مملوكة ثم مات أربابها بلا وارث ثم أخذتها الحكومة الإسلامية ودفعتها المسلمين ابتداءً فهي أراضي عشرية.

رابعـاً: كل أرض أخذتها الحكومة الاسلامية من المفتوحين ثم دفعتها المسلمين ملكاً ابتدائياً فهي أيضاً عشرية. إلا أنها نادرة لم توجد في القارة الهندية كما ذكرنا قبل.

خامسـاً: كل أرض كانت مواتاً وأحييها الحكومة البريطانية أو الحكومة الاسلامية ثم دفعتها المسلمين ملكية ابتدائية فهي أيضاً عشرية.

سادسـاً: كل أرض كانت مواتاً ثم أحياها المسلمون بإذن الامام فإن اتصلت هذه الأرض بالأراضي العشرية المحضة أو واقعة بين الاراضي العشرية والاراضي الخراجية معاً فهي إذاً عشرية عند الامام أبي يوسف رح وعليه الفتوى.

سابعـاً: كل أرض تركها الهندوس في أرض باكستان وبنغلاديش ثم دفعتها الحكومة الباكستانية أو البنغلاديشية المسلمين ملكاً فهي أيضاً عشرية.

أما الأراضي الخراجية في القارة الهندية

أولاً: كل ارض تركها السلطان في أيدي المفتوحين حسب شروط الصلح عند فتح البلدة صلحاً فهذه الأراضي في أيدي أهلها خراجية.

ثانياً: كل أرض تركها السلطان في يد أهلها بعد فتح البلدة عنوة فهي أرض خراجية ايضاً.

ثالثاً: كل أرض كانت غير مملوكة أوكانت مملوكة ثم مات أربابها بلا وارث ثم أخذتها الحكومة الاسلامية ودفعتها الكفار ملكية ابتدائية فهي أرض خراجية.

رابعـاً: كل أرض غير مملوكة أو مملوكة مات أربابها بلا وارث ثم أخذتها الحكومة البريطانية ودفعتها الكفار ثم اشتراها منهم المسلمون فهي أرض خراجية.

خامساً: كل أرض ميتة أحياها الكافر بإذن الامام فهي أراض خراجية.

سادساً: كل أرض ميتة أحياها مسلم بإذن الامام ولكنها متصلة بالأراضي الخراجية المحضة فهي خراجية أيضاً.

سابعاً: كل أرض يملكها الكافر بعد فتح البلدة وليس لديهم آية وثيقة حكومية

تدل على أنها أقرت على ملكيتها فهذه الأراضي خراجية أيضًا .

ثامنًا: كل أرض تركها المسلمون في ديار الهند ثم أخذتها الحكومة الهندية ودفعتها المسلمين ملكية فهي خراجية أيضًا و لاستيلاء الكفار عليها

تاسعًا، كل أرض كانت لبيت المال ثم دفعتها الحكومة الاسلامية المستحقين غير المسلمين إبتداء فهي أيضًا خراجية .

وههنا نذكر بعض أنواع الأراضي التي ليست عشرية ولاخراجية كالآتي :

الأول: كل أرض منشغلة بمصالح العباد ومرافق البلدة كالشوارع والمقبرة فهي غير مملوكة فليست عشرية ولاخراجية .

الثاني: كل أرض تنبت فيها المعادن كالبترول والملح وغيرها فليست عشرية ولا خراجية.

الثالث: كل أموال أدخلتها الحكومة في بيت المال مثل أراضي غير مملوكة أو أراضي السلاطين المفتوحين بعد فتح البلدة عنوة أو أراضي الكفار أخذتها الحكومة الاسلامية بوجه ما وأدخلتها في بيت المال فهي كلها حق لبيت المال لاعشرية ولاخراجية .

وفي الأخير: نضيف في البحث شيئًا هامًا وهو إننا لانعرف حتميًا أن الاراضي الموجودة في أيدي المسلمين اليوم في الهند من أي نوع من الانواع السابقة وهل هي كانت المسلمين بدائيًا أو متروكة للكفار ؟ لذا نحتاج إلى ضابطة هامة إلى تعيين الحكم . والفتوى بأنها في هذه الحالة عشرية وفيها خراجية .

فنقول : الضوابط ههنا كالتالي:

الضابطة الأولى :

كل أرض في أيدي مسلمي الهند اليوم إذا علم ذلك علمًا جازمًا بأنها كانت مملوكة للمسلمين إرثًا أو شراء وعلم جزًا فهي أرض عشرية بلاريب لأنها من الغالب أن الحكومة الاسلامية تركتها في أيدي المسلمين عند الفتح سواء كان أوصلحًا أو أن أهلها أسلموا عند بداية الفتح .

الضابطة الثانية

كل أرض مملوكة فى أيدى مسلمى الهند اليوم إن لم يعلم علمًا جازما من التاريخ بأنها جاءت فى ملكية المسلمين منتقلة من ملكية الكفار بل تواريخها مجهولة فهذه الأراضى عشرية كذلك باستصحاب الحال.

الضابطة الثالثة

كل أرض مملوكة فى أيدى المسلمى الهند اليوم إن علم علما جازما أنها جاءت ملكيه المسلمين منتقلة من ملكية الكفار أو بعد استيلاء الكفار فهى أراضى خراجية بلاريب.

الضابطة الرابعة

كل أرض ميتة استحياها الحكومة الكافرة أو الإسلامية ثم أعطيتها المسلمين ابتداء فهى أرض عشرية وإن قبضت الحكومة البريطانية أو الهندية على اراضى المسلمين بسبب ما ثم أعطتها المسلمين ملكية ابتدائية فهى أرض خراجية لإستيلاء الكفار وهذا بالايجاز.

وفقكم الله وإيانا للوصول إلى الحق ــ اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه. آمين.

تجاویز

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں پیش کردہ مقالات ومباحث کے بعد جو تجاویز طے ہوئیں وہ درج ذیل ہیں ـــــــــــــــــــ

تجاویز بابت اراضی ہند

شریعت اسلامی نے جس طرح دوسرے اموال میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، زرعی پیداوار سے بھی غرباء کا حق متعلق کیا ہے، جس کو عشر وخراج کہا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں کتاب وسنت کی ہدایات اور قرون خیر کے تعامل کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے زمین کی درج ذیل قسموں کو عشری قرار دیا ہے:

۱ ـــــ وہ زمینیں جن کے مالکوں نے اسلامی فتوحات سے پہلے ہی اپنی خوشی سے اسلام قبول کرلیا ہو۔

۲ ـــــ کسی علاقہ کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور مفتوحہ زمینیں مسلمانوں میں تقسیم کردی ہوں۔

۳ ـــــ جو زمینیں مسلم حکومتوں کی طرف سے مسلمانوں کو بطور جاگیر عطا کی گئی ہوں۔

۴ ـــــ جزیرۃ العرب کی تمام زمینیں جن کی فقہاء نے حد بندی کردی ہے۔

۵ ـــــ مسلمانوں کی رہائشی زمینیں جو قابل کاشت بنالی گئی ہیں اور ان کے قرب وجوار کی زمینیں بھی عشری ہیں۔

۶ـــــ مسلمان ملک کی افتادہ زمینیں جن کو کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا ہو اور ان کے قرب و جوار کی زمینیں بھی عشری ہوں گی۔

اور درج ذیل صورتوں کو خراجی قرار دیا گیا ہے:

۱ـــــ مسلمانوں کی مفتوحہ زمینیں جو غیر مسلم باشندوں ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی ہوں۔

۲ـــــ وہ زمینیں جہاں کے غیر مسلم باشندوں نے مسلمانوں سے صلح کر لی اور زمین انھیں کے پاس رہنے دی گئی ہو۔

۳ـــــ مسلمانوں کی زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت میں چلی جائیں اور پھر ان کو مسلمان حاصل کریں۔

۴ـــــ جو زمینیں مسلمان حکومت کی طرف سے جاگیر کے طور پر غیر مسلموں کو دی گئی ہوں۔

البتہ اصولی طور پر شریعت نے مسلمانوں کی زمین میں عشر اور غیر مسلموں کی زمین میں خراج واجب قرار دیا ہے، عشر میں بنیادی تصور عبادت کا ہے اور یہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، اس لیے مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہے اور چوں کہ عشر کو ساقط کرنا ایک عبادت کو ساقط کرنا ہے، اس لیے جہاں عشر کے ساقط ہونے کی صراحت اور اس پر کوئی قوی نص موجود نہ ہو وہاں احتیاط کا تقاضا ہے کہ مسلمانوں کے حق میں عشر ہی کے حکم کو باقی رکھا جائے ـــــ عشر کے سلسلہ میں ان بنیادی اور متفقہ اصولوں اور ہندوستان کے موجودہ سیاسی نظام کو سامنے رکھ کر ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت کے متعلق سمینار اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ:

۱ـــــ ہندوستان میں مسلمانوں کی زرعی زمینوں کے متعلق یہ خیال کہ ان میں عشر واجب ہے نہ خراج، درست نہیں ہے۔

۲ـــــ ہندوستان کی زمینیں مندرجہ ذیل صورتوں میں بالاتفاق عشری ہیں:

(الف): مسلمان حکومت کی طرف سے مسلمانوں کو عطا کردہ زمینیں جو اب تک مسلمانوں کے پاس چلی آرہی ہیں

(ب): جس علاقہ کے لوگ مسلم حکومت کے قیام سے پہلے برضا و خوشی مسلمان ہو گئے ہوں اور ان کی زمینیں ابھی تک مسلمانوں ہی کے پاس چلی آرہی ہیں۔

(ج): جو زمینیں عرصہ دراز سے مسلمانوں کے پاس ہیں اور تاریخی طور پر ان کا خراجی ہونا ثابت نہیں ہے۔

(د): جو مزروعہ یا افتادہ زمینیں حکومت ہند کی طرف سے مسلمانوں کو حاصل ہوں، اس صورت کو

بعض حضرات خراجی قرار دیتے ہیں۔

۳۔۔۔۔ جو زمینیں غیر مسلم حکومت یا افراد سے کسی مسلمان کو حاصل ہوئی ہوں، ان کے بارے میں شرکا سمینار کی رائیں مختلف ہیں، بعض حضرات کے نزدیک ہندوستان میں مسلمانوں کی تمام ہی زمینیں عشری ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک اس صورت میں خراج واجب ہے ۔۔۔۔ تاہم اس پر اتفاق ہے کہ احتیاط تمام ہی زمینوں میں عشر ادا کرنے میں ہے۔

(۲)

تجاویز بسلسلۂ مکھانہ، مچھلی و ریشم

۱۔۔۔۔ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزیں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ زمینی پیداوار میں سے ہیں اور ان سے استغلال ارض ہوتا ہے اس لیے ان پر عشر واجب ہوگا۔

۲۔۔۔۔ تالابوں میں بغرض تجارت مچھلیوں کی پرورش کی جاتی ہے، یہ زمینی پیداوار میں سے نہیں، بلکہ اموال تجارت میں سے ہے اس لیے ان پر عشر کے احکام جاری نہ ہوں گے، بلکہ مال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

۳۔۔۔۔ اگر عشری زمین میں شہتوت کی کاشت ریشم پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہے اور شہتوت کے پتوں کو ریشم کے کیڑوں کی غذا کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ جن اراضی کو شہتوت کے پتوں کے ذریعہ، ذریعۂ آمدنی بنایا جاتا ہے، ایسی اراضی پر شہتوت کے پتوں پر عشر واجب ہوگا۔ بعض شرکا سمینار کی رائے ہیں پتوں پر عشر واجب نہیں، اس سے حاصل شدہ ریشم پر زکوٰۃ اموال کی شرائط کے ساتھ واجب ہوگی۔

(۳)

تجویز بابت عشر زمینی پیداوار، درخت و خضراوات

۱۔۔۔۔ زکوٰۃ کی طرح عشر بھی ایک فریضہ ہے جس کا تعلق زمینی پیداوار سے ہے۔ قرآن کریم میں اہل ایمان کو پاکیزہ کمائی سے زکوٰۃ اور زمینی پیداوار سے عشر کی ادائے گی کا حکم دیا گیا ہے،

"یاایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم مما اخرجنا لکم من الارض"۔

عشر زمین کی ہر پیداوار پر واجب ہے یا کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں، اس سلسلے میں قرآن وحدیث کے عمومی دلائل شرکاء سمینار کے مقالات وآراء پر غور وفکر کے بعد کمیٹی اس نتیجہ پر پہونچی کہ

۱۔ بشمول گھاس و درخت وغیرہ ہر ایسی زمینی پیداوار پر عشر واجب ہے جس کی پیداوار سے مقصود زمین کی نما ہوتی ہے، اور جسے آمدنی کی غرض سے زمین سے پیدا کیا جاتا ہے، لہٰذا تمام غذائی اجناس، میوہ جات، پھلوں اور پھولوں پر عشر واجب ہے، البتہ خودرو درخت اور گھاس جن سے حصول آمدنی مقصود نہ ہو، اس پر عشر واجب نہیں۔

۲۔ وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ جلانے یا فرنیچر اور عمارت وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، جیسے صنوبر، ساکھو، شیشم، ساگوان وغیرہ — اگر کسی عشری زمین کو ایسے درختوں کے لیے خاص کرلیا گیا ہو اور ان کی کاشت سے آمدنی مقصود ہو، ایسے درختوں کے تیار ہونے میں جتنی مدت درکار ہو، کاٹے جانے کے وقت ان سے یا ان کی آمدنی سے عشر کی ادائے گی واجب ہوگی۔

۳۔ وہ سبزیاں جو عشری زمین میں بوئی جائیں اور جن سے مقصود آمدنی ہو، ان میں عشر واجب ہے، البتہ اپنے مکان کے گرد وپیش کی افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر اگائی جانے والی سبزیاں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں۔

(۴)

مکان کے اندر کی اراضی یا اس کی چھتوں یا مکان کے گرد وپیش کی افتادہ اراضی میں ہونے والی سبزیوں، پھلوں وغیرہ اسی طرح اوقاف کی اراضی خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں طے کیا گیا کہ

۱۔ چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے اور مکان کی زمین نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی، اس لیے مکان کے اندر کی اراضی یا اس کی چھتوں یا مکان کے گرد وپیش کی افتادہ

اراضی کی سبزیوں اور پھلوں وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

۲۔۔۔۔چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں، اس لیے اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہوگا، خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی۔ فقط

(۵)

مزارعت میں عشر کی تفصیل

جن عشری زمینوں کی کاشت بہ طور بٹائی کے کرائی جاتی ہے ان کی پیداوار پر عشر کے واجب ہونے کے سلسلہ میں طے کیا گیا کہ

۱۔۔۔۔اگر زمین کا مالک اور بٹائی دار دونوں مسلمان ہوں تو دونوں پر اپنے اپنے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا۔

۲۔۔۔۔اگر مالک زمین مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہوں تو مسلمان مالک پر اس کے حصہ کے بقدر واجب ہوگا۔

(۶)

تجویز بابت نصاب

۱۔۔۔۔فقہی سمینار کے سامنے یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ آج کل کاشت کے جدید طریقوں میں زراعت کے اخراجات قدیم طرز کی کھیتی کے مقابلے میں کہیں زائد ہوتے ہیں، لہٰذا ان بڑھے ہوئے اخراجات کو واجب عشر کی ادائے گی سے پہلے اصل پیداوار سے منہا کیا جائے تاکہ کاشت کاروں کو سہولت حاصل ہو۔ سمینار نے اس مسئلہ پر غور کیا اور اس کے ہر پہلو پر غور کرنے کے بعد سمینار اس نتیجہ پر پہونچا کہ عشر اور نصف عشر شریعت کی طرف سے منصوص مقادیر ہیں، اور شریعت نے کاشت کو سیراب کرنے کی بنیاد پر اخراجات کی کمی وزیادتی کو اساس تسلیم کرتے

ہوئے مقدار واجب میں فرق کیا ہے۔ اور دیگر کسی قسم کے اخراجات کی رعایت کرتے ہوئے مقدار واجب میں تبدیلی کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جو مقدار واجب شریعت نے طے کر دی ہے اس میں عقل و قیاس کا دخل نہیں اور نہ کسی کو مقدار واجب میں تبدیلی کا حق ہے۔

دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ کاشت کے جدید طریقوں پر جہاں اخراجات زائد ہوتے ہیں پیداوار کی مقداریں بھی معتد بہ اضافہ ہوتا ہے۔

لہٰذا سمینار یہ طے کرتا ہے کہ کاشت کے جدید طریقوں پر کھاد یا دوا وغیرہ مصارف پر ہونے والے زائد اخراجات اصل پیداوار سے منہا نہیں کیے جائیں گے۔

(۲) حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لیے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں، ہر وہ شئی جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابویوسف اور امام محمد و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کاشت کار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، اس لیے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشت کار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی پچیس کوئنٹل ۵۳ کلو سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہوگی۔

(۷)

ادائےگی خراج کا طریقہ اور خراج سے سرکاری محصول کی منہائی

۱ــــــ بعض شرکاء سمینار کی رائے میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہوتا ــــــ لیکن جو شرکاء سمینار ہندوستان کی خراجی زمینوں میں خراج لازم قرار دیتے ہیں اور خراج کو حق شرعی قرار دے کر واجب الاداء کہتے ہیں ان کا عام رجحان یہ ہے کہ زمین کا سرکاری لگان ادا کرنے سے خراج شرعی ادا

نہیں ہوگا، بلکہ مسلمان مالک زمین پر لازم ہے خراج خود نکال کر مصارف خراج میں صرف کرے۔

اور بعض شرکاء سمینار کی رائے ہے کہ خراج شرعی سے سرکاری لگان منہا کرنے کے بعد خراج کی باقی مقدار مصارف خراج میں صرف کرنا ضروری ہے۔

(۲) ہندوستان کی خراجی زمینوں پر خراج مقاسمہ لازم ہے یا خراج موظف۔ اس سلسلہ میں بعض شرکاء سمینار نے ادائے گی اور حساب کی سہولت کے پیش نظر تمام خراجی زمینوں میں خراج مقاسمہ لازم قرار دیا ہے۔

لیکن وجوب خراج کا رجحان رکھنے والے اکثر حضرات کے نزدیک جن زمینوں کے بارے میں تاریخی طور پر ثابت ہے کہ فتح اسلامی کے بعد ان پر خراج مقاسمہ لازم قرار دیا گیا تھا (مثلاً گجرات و راجپوتانہ) ان میں خراج مقاسمہ لازم ہوگا اور اس کی مقدار وہی ہوگی جو اسلامی فتوحات کے وقت متعین کی گئی تھیں، اور باقی تمام خراجی زمینوں میں خراج موظف کی ادائے گی لازم ہوگی۔

(۳) وجوب خراج کا رجحان رکھنے والے اکثر شرکاء سمینار نے توظیف عمری کی بنیاد بناکر غلہ اور کپاس جیسی عام پیداوار کی خراجی زمینوں میں فی جریب ایک درہم نقد یعنی ساڑھے تین ۳ ½ ماشہ چاندی یا اس کی قیمت) اور پیداوار میں سے ایک صاع (یعنی تین کیلو تین سو پچیس گرام) لازم قرار دیا ہے اور سبزیوں کی زمین میں فی جریب پانچ درہم یا اس کی قیمت اور انگور یا کھجور کے متصل درختوں والے باغ فی جریب دس درہم چاندی یا اس کی قیمت لازم قرار دی ہے۔

(۸)

المجمع الفقہی الاسلامی کے چھٹے سمینار میں بینکنگ اور شیئرز سے متعلق بھی کچھ مسائل زیر بحث آئے اور بحث کے نتیجے میں درج ذیل اتفاقی نقطے سامنے آئے۔

(۱) اسلامی مالیاتی ادارہ کو ریزرو بینک کے حکم کی وجہ سے جبراً اپنے سرمایہ کا پانچ فی صد حصہ سرکاری تمسکات میں محفوظ کرنا پڑتا ہے، اس پر حکومت سود بھی دیتی ہے۔ تو سمینار کے نزدیک یہ صورت درست ہے کہ اس محفوظ سرمایہ پر ملنے والے سود کو بہ تدریج محفوظ سرمایہ بنا دیا جائے اور اصل سرمایہ دھیرے دھیرے نکال لیا جائے۔

(۲) ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار خالص حلال ہے اسلامی مالیاتی ادارہ یا کوئی بھی مسلمان اس کے شیرز خرید سکتا ہے۔

(۳) ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار خالص حرام ہے، اس کے شیرز کی خریداری ہرگز جائز نہیں ہے۔

(۴) بینکنگ و شیرز کے دوسرے بہت سے مسائل جو کہ سمینار میں پیش کیے گئے، ان کے متعلق یہ سمینار المجمع الفقہی کو یہ ہدایت کرتا ہے کہ وہ ان مسائل کی پورے طور پر تحقیق و تنقیح کے لیے ماہرین علما، کا ایک خصوصی اجلاس منعقد کرے تاکہ وہ غور کے بعد کسی آخری رائے تک پہونچ سکیں۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند جدید ومفید عربی مطبوعات

فقہ المشکلات (عربی)	جامع احادیث الاحکام (متن اعلاء السنن ۲ جلد)
الفقہ الحنفی وادلتہ ۳ جلد	اعلاء السنن ۱۸ جلد مع فہارس
شرح الزیادات للامام محمد ۶ ج	الاشباہ والنظائر ابن ملقن ۲ جلد
جمع الفوائد من جامع الاصول ۴ ج	الاشباہ والنظائر ابن نجیم ۳ جلد
مجموعہ رسائل لکھنوی، ۶ جلد	شرح طیبی ۱۲ جلد
انوار المحمود شرح سنن ابی داؤد ۲ ج	مصنف عبدالرزاق ۱۲ جلد
اعلام الاعلام بمفہوم الدین والاسلام	الفتاویٰ تاتارخانیہ ۵ جلد
کتاب الرد علی سیر الاوزاعی	ہدایہ حاشیہ عبدالحیٔ لکھنویؒ ۴ جلد
شرح مقامات الحریری للشریشی	مجموعہ رسائل کشمیری ۴ جلد
شرح شرح المنار فی اصول الفقہ	الکوکب الدری ۴ جلد
فتح الغفار معجم رد المحتار	احکام القرآن تھانوی ۵ جلد
مجموعۃ الخطب اللکنویۃ	جدید فقہی مباحث ۱ تا ۱۷ (اردو)
معجم لغۃ الفقہاء	JESUS .... (پیغمبر اسلام حضرت عیسیٰ) The Authority of Sunnah (حجیت حدیث) ISLAM AN INTRODUCTION (تعارف اسلام)
مکانۃ الامام ابوحنیفہ بین المحدثین	The Life and Message. (خطبات مدراس) SHAMAA-IL TIRMIDHI (شمائل ترمذی) BIBLE QURAN & SCIENCE (بائبل قرآن اور سائنس)
المدخل الی دراسۃ علم الکلام	"Life Example of P.U.H" (اسوۂ رسول اکرم ﷺ) "The Islamic way in the Death" (احکام میت)

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

کیا آپ موت کیلئے تیار ہیں	اللہ کا خطاب (اہل ایمان سے)
بنیادی فقہی احکام	اشرف المکتوبات
اجتماعی ختم قرآن کی شرعی حیثیت	احکام وآداب طہارت، وضو، نماز
جدید تجارتی شکلیں	حج عمرہ اور انکے جدید مسائل
سوال وجواب (آپکے مسائل اور انکے حل کیلئے ۲ج)	شیئرز اور کمپنی طریقہ کار واحکام
ضرورت وحاجت کا احکام شرعیہ میں اعتبار	لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار
وقف املاک کے شرعی احکام	ذکر سید الکونین ﷺ
اہم فقہی فیصلے	طبی اخلاقیات
تعلیم سیرت	مسند ابوداؤد طیالسی ۲ جلد
بائبل قرآن سائنس	فضائل اعمال اعلیٰ
طشت جواہر	نکاح مشروط
جواہر حکیم الامت	نبیوں کی سچی کہانیاں
جدید فقہی مباحث ۱۷ جلد	JESUS .... (پیغمبر اسلام حضرت عیسیٰ) The Authority of Sunnah (حجیت حدیث) ISLAM AN INTRODUCTION (تعارف اسلام)
جو تم مسکراؤ تو سب مسکرائیں	The Life and Message. (خطبات مدراس) SHAMAA-IL TIRMIDHI (شمائل ترمذی) BIBLE QURAN & SCIENCE (بائبل قرآن اور سائنس)
دل کی دنیا	"Life Example of P.U.H" (اسوۂ رسول اکرم ﷺ) "The Islamic way in the Death" (احکام میت) COMPENDIUM OF ISLAMIC LAW مجموعۂ قوانین اسلامی

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

جدید فقہی مباحث

طبّی اخلاقیات

دائرے اور ضابطے فقہ اسلامی کی روشنی میں

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد۔ ۱۰

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقه الاسلامی (الھند) **Islamic Fiqh Academy (India)**

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

باسمہ سبحانہ

فہرست

اقتباسات

ایڈز۔ایک تعارف

افتتاحیہ

ہوا اور پانی کے بعد جیسے غذا انسان کے لئے سب سے بڑی ضرورت ہے، اسی طرح غذا کے بعد شاید دوا سے بڑھ کر کوئی انسانی ضرورت نہ ہو، بچہ ہو یا جوان یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، مالدار ہو یا غریب اور طاقت ور ہو یا کمزور، مرض کی گرفت سے کوئی باہر نہیں، بیماری انسان کو اس کے عجز و ناچاری کی یاد دلاتی ہے، اور رب قدیر کی طرف اس کو متوجہ کرتی ہے کہ وہی خدا ہے جس کے حکم سے بیماری بھی آتی ہے، اور وہی صحت و شفاء بھی عطاء فرماتا ہے واذا مرضت فھو یشفین۔

اسلام مرض کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک امتحان تصور کرتا ہے اور اسی لئے مریض کے تئیں ہمدردی کا رویہ رکھتا ہے، اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان کے پاس اس کا جسم اللہ کی امانت ہے، اور اس کی حفاظت و صیانت ہر انسان کا شرعی فریضہ ہے، اسی لئے آپؐ نے علاج کی حوصلہ افزائی فرمائی، اور خود انبیاء کرام نے علاج کا راستہ اختیار کیا، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ علاج توکل اور ورع و تقویٰ کے خلاف نہیں ہے۔

آپؐ نے اس حقیقت کی طرف بھی متوجہ فرمایا کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس کائنات میں انسان کی دوسری ضروریات کا سروسامان کیا ہے، اسی طرح کوئی بیماری نہیں جس کی دوا پیدا نہ کی ہو، یہ گویا میڈیکل تحقیق کی دعوت ہے کہ طبی سائنس پر کام کرنے والے لوگ کبھی حوصلہ نہ ہاریں، اور گو کتنا ہی مشکل مرحلہ سامنے آجائے، سفر تحقیق جاری رکھیں، کہ اللہ تعالیٰ ضرور ان کو منزل سے ہمکنار فرمائے گا۔

پھر اسلام نے جیسے زندگی کے دوسرے شعبوں میں حقوق و فرائض کی تعیین کی اور ان کو پوری وضاحت سے بیان کیا، اسی طرح مریض اور معالج کے باہمی تعلق اور حقوق و واجبات کے گوشے کو بھی شریعت اسلامی نے تشنہ نہیں رکھا، اور اس باب میں بھی ایسی اصولی ہدایات سے سرفراز فرمایا، کہ اعتدال و توازن اور انسانی ضروریات سے ہم آہنگی میں اس سے بہتر اصول نہیں ہو سکتے۔

ہمارے عہد میں جہاں معاشی نظام اور سماجی اقدار میں تبدیلی کی وجہ سے بعض نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں، وہیں جدید اکتشافات اور نت نئے وسائل کی ایجاد نے بھی بے شمار ایسے مسائل کو جنم دیا ہے، جو اس عہد کے فقہاء کی توجہ کے متقاضی ہیں، میڈیکل سائنس چوں کہ براہ راست انسان کے وجود سے متعلق ہے، اس لئے اس شعبہ میں جب کوئی چیز معرض ایجاد میں آتی ہے، یا کسی ایسی حقیقت سے پردہ اٹھتا

ہے، جس سے اب تک بھی دنیا ناواقف تھی۔ تو اس کا اثر دور رس بھی ہوتا ہے اور فوری حل طلب بھی۔

"اسلامک فقہ اکیڈمی" کے قیام کا منشاء یہی ہے کہ علماء اجتماعی غور و فکر اور تبادلہ خیال کے ذریعہ ایسے نوپید مسائل کا حل پیش کریں۔ اکیڈمی کی عمر گو زیادہ نہیں، لیکن اس مختصر مدت میں اس نے امت کے عوام و خواص اور علماء و ارباب افتاء کا جو تعاون اور اعتماد حاصل کیا ہے، وہی اس کا سب سے بڑا سرمایہ ہے اور یہ محض اللہ ہی کا فضل ہے کہ اس نے اپنے عاجز بندوں سے دین متین اور شرع مبین کی یہ حقیر خدمت لی ہے والحمد للہ اولاً وآخراً۔

چنانچہ اکیڈمی نے اپنے آٹھویں سمینار منعقدہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ مورخہ ( ) میں جن مسائل کو بحث و تحقیق کا موضوع بنایا، ان میں ایک اہم مسئلہ "طبی اخلاقیات" کا تھا، اس موضوع کے تحت بعض امراض کی نسبت سے پیدا ہونے والے سماجی اور معاشرتی مسائل کے علاوہ مریضوں سے متعلق معالج کے فرائض و اختیارات پر بھی تبادلہ خیال اور غور و فکر کی دعوت دی گئی تھی، اس سمینار میں جہاں ملک کے طول و عرض سے اصحاب تحقیق علماء نے اپنے مطالعہ اور فکر کا نچوڑ پیش کیا اور بیرون ملک سے بعض معروف و معتبر ترین فقہاء (جن میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی حفظہ اللہ کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے) نے ہمارے لئے استفادہ کا موقع بہم پہنچایا، وہیں میڈیکل سائنس کے ماہرین نے بھی تصویر مسئلہ میں ہماری مدد کی، ہم ان سبھوں کے شکر گزار ہیں اور دعاگو ہیں کہ علم و تحقیق کا یہ کارواں اپنا سفر جاری رکھے اور نگاہ بد سے محفوظ رہے۔

اس وقت یہ مجلہ اسی موضوع پر آنے والے مقالات اور تحریروں کا مجموعہ ہے، مجلہ کی ضخامت کو کم کرنے کی غرض سے حذف و اختصار سے بھی کام لیا گیا ہے بعض دفعہ عربی عبارتوں کی جگہ صرف ان کے ترجمے رکھے گئے ہیں، البتہ اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ مقالہ نگار کا مقصد و منشاء پوری طرح ادا ہوجائے۔ اس بات کی وضاحت بھی مناسب ہوگی کہ مقالہ نگار پر اپنی رائے کے اظہار میں کوئی پابندی نہیں، کتاب و سنت اور سلف صالحین کے اجتہادات کی روشنی میں اس کی جو رائے قائم ہوتی ہے، وہ اس میں امین ہیں اور یہی دیانتدارانہ اور خداترسانہ حریت رائے علمی مشکلات کی عقدہ کشائی کے لئے اکسیر ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کی حیثیت بہر حال انفرادی رائے کی ہے، اجتماعی رائے وہ ہے جو "تجاویز" کی حیثیت سے مذکور ہے، قارئین اس فرق کو ضرور ملحوظ رکھیں۔

اخیر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اکیڈمی کی اس علمی و فقہی خدمت کو قبول فرمائے، اس کو ہمیشہ حق و صواب کی راہ پر قائم رکھے اور اس علمی تحفہ سے اصحاب ذوق اور اہل علم کو نفع پہنچے۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

مجاہد الاسلام قاسمی

(سکریٹری جنرل اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

سوالنامہ بابت طبی اخلاقیات

محور اول

امراض اور حوادث کی کثرت کی وجہ سے دن بدن ڈاکٹرس کی ضرورت بڑھتی جارہی ہے ۔ ہر گھر بلکہ ہر فرد کو ڈاکٹرز یا طبی اداروں سے علاج و معالجہ کی غرض سے رابطہ رکھنا پڑتا ہے ۔ حکومتیں طبی اداروں کو ترقی دینے ، ان میں جدید ترین آلات اور مشینیں مہیا کرنے ، مختلف امراض کے ماہر ترین ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہیں ، علاج و معالجہ کی روزافزوں ضرورت کی وجہ سے طب اور میڈیکل سائنس سے بے بہرہ لوگ بھی کسب زر کے لئے اس میدان میں داخل ہوگئے ہیں ، اور ایسے افراد کی تعداد بڑھتی ہی جارہی ہے ، ایسے جاہل اور نیم طبیب قسم کے لوگوں کو علاج و معالجہ سے روکنے کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں ، اور مختلف امراض کے علاج کے لئے مخصوص طبی تعلیم اور تجربہ کی شرط لگادی گئی ہے ۔ مستند میڈیکل اداروں میں تعلیم حاصل کرکے سند حاصل کرنے والے افراد ہی علاج معالجہ کے مجاز ہوتے ہیں ۔

مختلف امراض کے علاج میں سرجری اور آپریشن کا عمل بھی کثرت سے ہونے لگا ہے ۔ آپریشن کے مرحلہ میں ڈاکٹر کے آپریشن کا قانونا مجاز ہونے اور مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے آپریشن کی اجازت حاصل ہونے کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے ۔ اگر غلط علاج کرنے یا آپریشن کی وجہ سے مریض کا انتقال ہوگیا یا اسے سخت ضرر لاحق ہوگیا تو ڈاکٹر یا طبیب کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کا سوال بھی کھڑا ہوتا ہے ، اس طرح کے مختلف مسائل میں اسلامی شریعت کی رہنمائی حاصل کرنے کے لئے درج ذیل سوالات قائم کئے جارہے ہیں ، امید ہے کہ کتاب و سنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات تحریر کئے جائیں گے ۔

(۱) ایسا کوئی شخص جو قانونا کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے ۔ اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعا اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں ؟ اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں ؟ کیا اس کا عمل شرعا قابل تعزیر جرم شمار ہوگا ؟

(۲) جس ڈاکٹر کو قانونا علاج و معالجہ کی اجازت ہے ، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں ، مثلا بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پورے طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی ، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو (مثلا آنکھ) ضائع ہوگیا تو یہ ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا ؟

(۳) اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے ، اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کردیا لیکن آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا ، مریض فوت ہوگیا ، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بیکار ہوگیا ، تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس

مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا ۔جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے ۔

(۳) بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے ۔وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ بر عالم مقام سے بہت دور ہوتے ہیں ۔ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے ۔ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے ۔اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے ۔اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا ۔اور یہ آپریشن ناکام رہا ۔مریض کی جان چلی گئی ۔یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا ،تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا ،اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا ؟

محور دوم

ایڈز کا خوف پوری دنیا پر مسلط ہے ۔یہ مرض جسم انسانی کے دفاعی نظام کو تباہ کردیتا ہے ۔اس کے بعد انسان بڑی تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک امراض میں گرفتار ہوکر دم توڑ دیتا ہے ۔اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے ۔ اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہوگیا ،تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت تھوڑے وقت میں بے شمار افراد کو یہ مرض لاحق ہوجاتا ہے ۔ یہ مرض خاص طور سے جنسی عمل اور ایڈز کے مریض کا خون چڑھانے سے منتقل ہوتا ہے ۔یا ماں سے اس کے بچے کی طرف دوران حمل یا شیر خوارگی سے منتقل ہوتا ہے ۔یوں عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا ۔

ایڈز کے اس مہلک مرض نے مریض ،مریض کے متعلقین اور سماج کے لئے بہت سے مسائل پیدا کردیئے ہیں ۔ان کے بارے میں شریعت کی رہنمائی درکار ہے ۔

(۱) جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں ،کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس مرض کو چھپائے کہ اس مرض کا اظہار ہونے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا ۔یا اس کے لئے اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس مرض سے مطلع کردینا ضروری ہے ۔

(۲) اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے ۔اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کررہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے ۔وہ اس مرض کو راز میں رکھے یا افشاء کرے ؟

(۳) ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ ،متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے ؟

(۴) ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض اور اس کی نوعیت سے بخوبی واقف ہے اگر وہ کسی دوسرے تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی ،جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہوگئے ۔یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے ۔ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا ،اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہوگیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے ۔قابل سزا قرار پائے گا ؟ اور اسے سزا دی جائے گی ؟

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا ،مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی ، اور خون دیا تو وہ گنہگار و مجرم ہوگا یا نہیں ؟

(۵) اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوگیا تو کیا اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار

ہے ؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کر لیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے ؟

(۶) جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پا گیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کرا سکتی ہے ؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کر سکتا ہے ؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا ؟

(۷) جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، کیا انھیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست ہوگا ؟ جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے، اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے۔ یا دوسرے بچے اس کا خون چھو لیں، یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے۔

(۸) اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے، تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں ؟

(۹) ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں، تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا ؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض موت و وفات کے احکام جاری ہوں گے ؟

(۱۰) طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد و رفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے ؟

(۱۱) اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں، اور پھر یہ صورت حال پیدا ہو گئی۔ اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل و عیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل و عیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر و کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں ؟

اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہو رہا ہے وہ کیا کریں ؟ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا ہے، یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ ان کے لئے کیا حکم ہے ؟

محور سوم

اسلام نے امانت پر بہت زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے کہ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کر رہے ہیں، ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "المجالس بالامانۃ" ڈاکٹر اپنے مریضوں کا راز دار ہوتا ہے، اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض حالات میں مریض کا راز ظاہر نہ کرنے سے اس سے متعلق دوسرے شخص یا اشخاص کے شدید نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان بڑی کشمکش میں گرفتار ہوتا ہے، اگر افشائے راز نہیں کرتا ہے تو مریض کے علاوہ دوسرے اشخاص کا نقصان ہوتا ہے۔ اور اگر افشائے راز کرے

ہے تو اسے مریض کے سامنے شرمندہ ہونا پڑتا ہے، جس نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر اپنا راز دار بنایا تھا، اس طرح کی چند صورتیں ذیل میں پیش کی جارہی ہیں، ان مسائل کے بارے میں حکم شرع کی وضاحت مطلوب ہے، تاکہ جو مسلمان ڈاکٹرس اور اطباء اس طرح کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، وہ شریعت کی رہنمائی میں اپنا طریقہ کار طے کریں۔

(۱) ایک ماہر امراض چشم (Eye Specialist) مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا، اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہو چکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتی ہے، اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پارہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتہ نکاح کر رہا ہے، ایسی صورت میں کیا اس مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کردے، یا اس کے لئے نوجوان کے اس عیب کو راز رکھنا ضروری ہوگا؟ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہے کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروایا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کا کیا رویہ ہونا چاہئے؟ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کردے یا نوجوان کا راز افشاء نہ کرے؟

(۲) ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کرے یا اس طبی جانچ کو راز سمجھ کر دوسرے فریق کو اس سے باخبر نہ کرے؟

(۳) ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہو سکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کر رہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کر لینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے، رشتہ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آچکی ہے، ان دو صورتوں میں کیا ڈاکٹر کے لئے جائز یا واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کردے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہئے؟

(۴) ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہو چکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہو سکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے؟ یا وہ رازداری برت کر خاموشی اختیار کر سکتا ہے؟

یہ سوال اس وقت اور اہمیت حاصل کر لیتا ہے جب کہ یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، بس وغیرہ چلاتا ہو، اس میں اگر ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اطلاع نہیں کرتا ہے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہوتا ہے، اور اگر اطلاع کر دیتا ہے تو اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑ جاتی ہے، وہ اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔

(۵) اگر کوئی شخص کسی ایسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین یا بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں

ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال کرتا ہے، یا مریض کی رازداری کرے؟

(۶) اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا۔ اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو اس صورتحال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، کیا وہ اس عورت کی رازداری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، یا اس کا یہ فریضہ بنتا ہے کہ زندہ اس معصوم زندہ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے؟

(۷) ایک شخص شراب کا یا کسی اور نشہ آور چیز کا بہت بری طرح عادی ہے۔ اور اپنی اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پارہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس مریض کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے مریض پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں مل سکی، اور یہ شخص برابر شراب یا منشیات کا رسیا رہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی بچا ہے، وہ یہ کہ مریض کو وقتاً وقتاً سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے۔ لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار رہے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قے میں گرفتار ہوجاؤں گا۔ یہ طریقہ علاج بہت سے مریضوں پر کارآمد ثابت ہوتا ہے، کیا مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کرسکتا ہے، حالانکہ اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جاتا ہے۔

(۸) بہت سے جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کا صد درجہ اخفاء کرتے ہیں کہ کسی کو اس کی خبر نہ ہوسکے، مثلاً ایک شخص جاسوسی کرتا ہے اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کرکے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہے، اس کی جاسوسی سے بہت سے لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہے، ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہوجاتا ہے، اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں پیدا ہوجاتی ہیں اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے، ایسے بعض لوگ اپنے پیشوں اور جرائم کو انتہائی غلط سمجھتے ہیں، لیکن چونکہ ان کے معاشی مفادات اس پیشہ یا جرم سے وابستہ ہوگئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنے کا فیصلہ نہیں کرسکتے ہیں، ڈاکٹر کو اس مریض کے بتلانے سے اس کے ناجائز پیشہ اور جرم کی اطلاع ہوچکی ہے۔

ایسی صورت میں اس مریض کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہئے؟ کیا وہ رازداری سے کام لے اور کسی کو اس کے بارے میں باخبر نہ کرے یا اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں؟

(۹) کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی ہے، اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہے، اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہوگیا ہے، اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے، اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہوجائے، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مجرم مریض کے بارے میں رازداری سے کام لے یا اس کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جاکر بیان دے، تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے؟

(۱۰) اگر کوئی شخص کسی متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے

اس مرض کی اطلاع کسی سے حتی کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے ورنہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا۔ کوئی بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارہ نہیں کرے گا۔ ایسی صورت میں اس مریض کے تئیں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہئے۔ کیا وہ اس کے مرض کو راز میں رکھے تاکہ مریض کو ضرر سے بچا سکے۔ یا اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے مرض کی خبر کردے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہو جائے۔

(مجاہد الاسلام قاسمی)
سکریٹری جنرل اسلامک فقہ اکیڈمی

مقالات طبی معاملات کی تلخیص

مولانا فہیم اختر ندوی
(رفیق اسلامک فقہ اکیڈمی)

محور اول

اس محور کے تحت آنے والے سوالات ضمان سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے متعدد حضرات نے طبابت کے اصول و شرائط پر بھی ہلکی سی روشنی ڈالی ہے، کسی نقصان پر ڈاکٹر کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کے سلسلہ میں مختلف ائمہ کے یہاں علیحدہ علیحدہ کچھ شرائط و حدود ہیں، مولانا اختر امام عادل نے انھیں یکجا کرتے ہوئے ایسی چار شرطیں بتائی ہیں جن کی رعایت کے بعد مریض کو پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری ڈاکٹر پر نہیں آتی۔

۱۔ وہ شخص باقاعدہ ڈاکٹر ہو۔

" من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن " (مشکوٰۃ)

۲۔ نیک نیتی اور دلچسپی کے ساتھ مریض کا علاج کیا ہو۔

۳۔ دوران علاج تمام طبی رعایتیں ملحوظ رکھی گئی ہوں۔ *

۴۔ مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے اجازت حاصل ہو۔

مولانا خالد سیف اللہ کا خیال ہے کہ فی زمانہ میڈیکل سائنس کا فن پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ ہو چکا ہے اور فن طب بہت ترقی کر چکا ہے اس لئے طبیب حاذق کہلانے کے مستحق وہی اشخاص ہوں گے جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج کا مجاز قرار دیتا ہو۔

۱۔ ناواقفیت کے باوجود علاج

بیشتر حضرات کی رائے میں ایسا شخص علاج کا مجاز ہی نہیں ہے۔ اگر مریض کو کوئی نقصان پہنچ جائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا نیز حکومت اس کی سرزنش بھی کرے گی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اسے فن طب میں مہارت و حذاقت ہو تو خواہ قانوناً وہ علاج کا مجاز نہ ہو، لیکن فیما بینہ و بین اللہ وہ مجاز ہے اور مریض کے کہنے کے بعد معالج کی حیثیت اجیر کی ہے اور عقد اجارہ کے سبب علاج کرنا تھا، اس پر لازم ہے اور اگر نقصان ہو جائے تو ضمان و تاوان معالج پر نہیں ہوگا شامی لکھتے ہیں:۔

اما الحاكم والحجام والختان والفصاد والبزاغ فلا يتقيد فعلهم بشرط السلامة كما مر (در مختار ص ۵ / ۳۴۳)

(تفصیل کے لئے دیکھئے مقالہ مولانا زبیر قاسمی اور مولانا محمد زید)

۲۔ ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

ڈاکٹر کی کوتاہی کی وجہ سے مریض کو نقصان پہنچتا ہے تو بالاتفاق اس کا تاوان ڈاکٹر پر لازم آئے گا۔

۳۔ بغیر اجازت آپریشن

مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت کے بغیر اگر ڈاکٹر آپریشن کرتا ہے اور آپریشن مہلک ثابت ہوتا ہے تو بیشتر حضرات کی رائے میں اس پر ضمان لازم آئے گا۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

ویستفاد بمجموع الروایتین اشتراط عدم التجاوز والاذن لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احدهما اوکلاهما یجب الضمان (البحر الرائق ۸/۲۹)

چند حضرات کے نزدیک "الضرر یزال" کے اصول پر ضمان لازم نہیں آئے گا (مفتی حبیب اللہ۔ مولانا محمد بارون)

۴۔ ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

ایک رائے جسے اکثر حضرات نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہذا اگر وہ انسان کی طرف سے ماذون نہیں لیکن شارع کی طرف سے اجازت یافتہ متصور ہوگا اور اس کی کوتاہی کے بغیر موت واقع ہو گئی تو اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

دوسری رائے مولانا زبیر احمد اور مولانا زید نے اختیار کی ہے کہ اپنے اس عمل نیک اور جذبہ ترحم کی وجہ سے وہ تو عنداللہ ماجور ہوگا لیکن عدم اذن کی صورت میں علاج اس کے لئے مباح کا درجہ رکھتا ہے۔ اور "المباح مقید بسلامۃ" کے تحت نقصان کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

محور دوم

۱۔ مریض ایڈز کا فریضہ

اس سلسلہ میں دو نقطہ نظر ہیں:

ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ مریض کا اپنے مرض کو چھپانا اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر کا باعث ہو سکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے۔ اس لئے قاعدہ "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" کے تحت مریض پر واجب ہے کہ صحیح صورت حال سے اہل خانہ کو آگاہ کردے۔ جسم سے خون نکلنے کے محدود امکانات کے تحت دوسروں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے (مولانا شفیق احمد۔ مولانا خالد وغیرہ)

دوسری رائے والوں کا کہنا ہے چوں کہ یہ مرض جنسی تعلقات یا خون کی منتقلی سے دوسروں تک منتقل ہوتا ہے۔ صرف ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے نہیں ہوتا ہے۔ دوسری جانب اگر وہ اپنے مرض کی اطلاع دیتا ہے تو اچھوت بن کر رہ جانے کا خطرہ ہے۔ اس لئے وہ ضروری احتیاطیں تو ملحوظ رکھتا ہے۔ لیکن اہل خانہ کو اطلاع دینا ضروری نہیں ہے (مولانا عبید اللہ۔ مولانا زید)

۲۔ ڈاکٹر کی ذمہ داری

اس سوال کا جواب دینے والے علماء کرام کی فرق اسلوب و انداز کے ساتھ بنیادی رائے یہ ہے کہ اگر دوسروں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو انہیں اطلاع کردی جائے۔ بصورت دیگر افشاء راز ڈاکٹر کی ذمہ داری نہیں ہے۔ مریض کو احتیاطی تدابیر ملحوظ رکھنی چاہئے اور ڈاکٹر بھی مریض کو اسی سلسلے میں ہدایت دے۔

۳۔ سماج کی ذمہ داری

تمام حضرات کا خیال ہے کہ ایسے شخص کو ذہنی اذیت اور تنہائی میں نہ ڈالا جائے۔ بلکہ اس کی دیکھ ریکھ، علاج معالجہ اور احتیاطی تدابیر میں تعاون کیا جائے۔ اس کے ساتھ رحم دلی کا برتاؤ کیا جائے۔

۴۔ قصداً مرض منتقل کرنا

اگر قصداً مرض منتقل کرنے کی نیت سے مریض کوئی عمل کرتا ہے تو اکثر حضرات کی رائے میں وہ گناہ گار ہونے کے ساتھ تاوان کا ضامن بھی ہوگا۔

بعض حضرات کے نزدیک مجرم و گناہ گار تو ہوگا لیکن چوں کہ ایڈز کے جراثیم کی منتقلی کے عمل میں خود بیوی یا خون لینے والے کے عمل کا بھی دخل ہے، اور فقہ کا اصول ہے کہ اگر قتل یا ہلاک ہونے والے شخص کا بھی اس میں عمل دخل ہو تو سبب بننے والا ضامن نہیں ہوتا، اس لئے مریض پر ضمان نہیں ہوتا۔ (مولانا اختر امام۔ مولانا زبیر)

مولانا عبید اللہ اسعدی اور مولانا زبیر کا خیال ہے کہ اگر تعدی کی نیت نہ ہو بلکہ جذبہ ہمدردی کے تحت ہو تو اسے معذور قرار دیا جائے گا۔

۵۔ فسخ نکاح کا حق

تمام مقالہ نگار علماء کرام نے ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہونے کی رائے دی ہے۔

۶۔ اسقاط حمل

تمام شرکاء کا تقریباً متفقہ خیال ہے کہ جب تک جنین کے اندر جان نہیں آئی ہے عورت اسقاط حمل کرا سکتی ہے، جان آجانے کے بعد اسقاط حمل کی اجازت نہیں ہوگی، کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کی حرمت پر اجماع و اتفاق ہے۔

اگر عورت خود اس کے لئے تیار نہ ہو تو بعض کے خیال میں شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کر سکتا ہے۔

(مولانا خالد سیف اللہ۔ مولانا زبیر)

مولانا عتیق احمد اور مولانا زبیر احمد قاسمی صاحبان کے خیال میں اسے اسقاط حمل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ صاحب کی رائے میں جب ماں کو جان کا خطرہ ہو تبھی اسقاط حمل کی اجازت ہوگی ورنہ نہیں۔

۷۔ ایڈز کے مریض بچوں کا اسکول میں داخلہ

تقریباً تمام حضرات کی رائے ہے کہ ایسے بچوں کو تعلیم سے محروم کرنا درست نہیں ہے، ضروری احتیاطی تدابیر ملحوظ رکھی جائیں، اگر ممکن ہو تو ان کے لئے علیحدہ مخصوص ادارے قائم کئے جائیں، لیکن تعلیم ان کا بنیادی حق ہے۔

بعض حضرات نے احتیاطاً ایسے بچوں کو اسکول میں داخل نہ کرنے ہی کو بہتر سمجھا ہے (مولانا جعفر علی، مولانا اخلاق الرحمن)

۸۔ سوال نمبر تین کے جواب میں اس سوال کا جواب آچکا ہے۔

۹۔ کیا ایڈز جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟

مرض موت کی تعریف کے سلسلے میں فقہاء سے مختلف اقوال منقول ہیں، البتہ ایسے امراض جو طویل المدت ہوا کرتے ہیں، متعدد مقالہ

نگار حضرات نے یہ رائے نقل کی ہے کہ اگر مرض میں مسلسل اضافہ ہورہا ہو تب تو اسے مرض موت میں شمار کریں گے لیکن اگر ایک سال کی مدت تک ایک ہی حالت پر مرض رکا رہے تو وہ مرض موت میں داخل نہیں۔

مولانا عبیداللہ صاحب کی رائے میں طاعون اگر شدید ہو اور مولانا عتیق صاحب کی رائے میں ایڈز، طاعون اور کینسر جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلے میں پہنچ جائیں تو مرض موت کے احکام جاری ہوں گے۔

۱۰۔ طاعون زدہ علاقے میں آمد و رفت پر پابندی

تمام حضرات کے نزدیک ایسی پابندی نہ صرف درست بلکہ مستحسن اور فرمان نبوی کے مطابق ہوگی۔

۱۱۔ ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا یا وہاں سے جانا

تمام شرکاء کے خیال میں ضرورت و مجبوری کے حالات مذکورہ پابندی سے مستثنیٰ ہوں گے، اور وہاں آنا یا وہاں سے جانا یا مناسب علاج کے لئے جانا سب درست ہیں۔

محور سوم

۱۔ بیشتر حضرات کی رائے ہے کہ ڈاکٹر از خود افشاء راز نہ کرے لیکن جب اس سے دریافت کیا جائے تو "المستشار مؤتمن" کی ہدایت کے پیش نظر صحیح صورت حال بتادے۔

بعض حضرات کے خیال میں دونوں صورت میں ڈاکٹر کو چاہئے کہ وہ لڑکی کے اہل خانہ کو اس راز سے آگاہ کردے۔

(مولانا عتیق صاحب، مولانا خالد سیف اللہ صاحب)

۲۔ تقریباً تمام حضرات کی رائے ہے کہ طبی جانچ کے نتیجے میں پائے جانے والے عیب یا مرض سے دوسرے فریق کو ڈاکٹر باخبر کردے۔

بعض حضرات نے یہ تفصیل بھی کی ہے کہ چوں کہ دونوں فریق طبی جانچ ہی کی غرض سے آئے ہیں اس لئے ڈاکٹر کے لئے اصل حقیقت کو پوشیدہ رکھنا جائز نہیں ہے، اور مرض سے باخبر کرنا ضروری ہے۔

۳۔ تمام حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر ڈاکٹر سے دریافت کیا جائے تو اس کے لئے بتانا ضروری ہے۔ اگر دریافت نہ کیا جائے تو بعض حضرات کے خیال میں از خود افشاء راز کرنا جائز نہیں ہوگا۔ (مولانا نذیر احمد۔ مولانا زید)

اور دوسرے حضرات کی رائے میں اس صورت میں بھی جائز ہوگا۔ (مولانا خالد سیف اللہ۔ مولانا عتیق)

۴،۵۔ تمام حضرات کے خیال میں ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ متعلقہ محکمہ کو باخبر کرے۔

۶۔ تقریباً تمام حضرات کا نقطہ نظر یہی ہے کہ ایک جانب ممکنہ حد تک ستر اور پردہ داری افضل ہے اور دوسری جانب حیات انسانی کا تحفظ و بقاء انتہائی اہم ہے، اس لئے اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کے بغیر بچے کے متعلق اطلاع دینا اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے، لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو تو بچے کی جان کی حفاظت مقدم ہوگی اور عورت کا راز فاش کیا جائے گا۔

۷۔ حرام اشیاء سے علاج کے اس مسئلہ میں فقہاء متقدمین کے درمیان اختلاف رائے ہے لیکن متاخرین اور معاصرین فقہاء نے اس کے جواز کی رائے دی ہے، تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اسی رائے کو راجح قرار دیتے ہوئے جواز بتایا ہے۔

بعض حضرات کے خیال میں نشے کی عادت دوسرے طریقے سے چھڑائی جاسکتی ہے، اس لئے شراب استعمال کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ (مولانا شمس پیرزادہ، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی حبیب اللہ قاسمی)

۸۔ تمام حضرات کی رائے ہے کہ ضرر عام کے ازالہ کے لئے ایسے مجرم کے بارے میں متعلقہ محکمہ کو اطلاع دی جائے۔

۹۔ اس جواب پر بھی تمام حضرات متفق ہیں کہ بے گناہ شخص کی برائت کے لئے ڈاکٹر پر حقیقت حال کا اظہار ضروری ہے، رازداری سے کام لینا جائز نہیں ہوگا۔

عرض مسائل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

طبی اخلاقیات۔ محور اول

جناب شمس پیرزادہ(بمبئی)

عرض مسئلہ

"طبی اخلاقیات" سے متعلق جو سوالنامہ مقالہ نگاروں کو بھیج دیا گیا تھا وہ تین محوروں پر مشتمل تھا۔ یہاں محور اول سے تعلق رکھنے والے سوالات کے جوابات عرض مسئلہ کی شکل میں پیش کئے جارہے ہیں:

(۱) پہلے سوال کے دو جز تھے۔

(الف) ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعاً اس کا علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب ۲۹ حضرات نے دیا ہے جن میں ۲۰ حضرات کی رائے یہ ہے کہ ایسے شخص کا علاج کرنا جائز نہیں اور ۹ حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ عدم جواز کے قائل ہیں: مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا حکیم ظل الرحمن، مولانا اختر امام عادل، مفتی محمد جعفر ملی، مولانا ولی اللہ قاسمی، شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ، مفتی فضیل الرحمن عثمانی، مولانا نظام الدین قاسمی، مولانا محمد شہباز عالم ندوی، مولانا محمد ہارون قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا شمشاد احمد قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عزیز الرحمن مدنی، مولانا عتیق احمد، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا محمد عارف مظہری۔

اور جو جواز کے قائل ہیں:

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی (سیتامڑھی)، مولانا محمد فضل الرحمن رشادی، مولانا محمد زید، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا محمد صادق قاسمی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی۔

عدم جواز کے قائلین کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے روایت کیا ہے کہ:

من طبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن.

"جو شخص بہ تکلف اپنے کو طبیب ظاہر کرے حالانکہ طبابت کی لیاقت اس سے ظاہر نہیں ہوئی وہ نقصان کا ضامن ہے"۔

لہذا جس نے باقاعدہ ڈاکٹری کی تعلیم حاصل نہ کی ہو وہ طبیب جاہل ہے۔

امام مالک حاکم وقت سے قانونی اجازت لینے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور حنفی فقہ میں جاہل طبیب پر حجر (پابندی) کا حکم ہے۔ ایسے شخص کو اپنے ذاتی مطالعہ و تجربہ کی بناء پر علاج کی اجازت دینا مصلحت عامہ کے خلاف ہے کیوں کہ اس سے ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے اور فقہائے کرام نے سد ذرائع کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے کہ جو اسباب و طریقے عمومی حالات میں فساد و ضرر کا ذریعہ بنتے ہیں ان پر بندش لگانا ضروری ہے۔ فقہ اسلامی میں تسعیر اور احتکار کی شکل میں بھی قانونی پابندیوں کی مثالیں ملتی ہیں۔

قانونی اجازت دراصل موجودہ زمانہ کا وہ "معروف" ہے جس کے خلاف خود طریقے اختیار کرنے کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔ رہے ان لوگوں کے دلائل جو جواز کے قائل ہیں تو وہ کہتے ہیں:

اصول یہ ہے کہ الضرر یزال (ضرر کو زائل کیا جائے) اس لئے مریض کے ضرر کو اس کی اجازت سے ختم کرنے کی کوشش کرنا صحیح ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ علاج میں اصل چیز حذاقت و تجربہ ہے نہ کہ قانونی طور پر علاج کرنے کا مجاز ہونا۔ شریعت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے، اس لئے جس شخص کو قانوناً اجازت نہیں ہے وہ اگر علاج میں مہارت اور تجربہ رکھتا ہے تو اس کا علاج کرنا جائز ہے۔

ان دو رایوں میں پہلی رائے ہی راجح ہے یعنی جس نے باضابطہ طور پر کسی میڈیکل انسٹی ٹیوٹ سے ڈاکٹری کی تعلیم حاصل نہیں کی ہے اور قانون نے اس کو علاج معالجہ کا مجاز نہیں قرار دیا ہے اس کا علاج کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ موجودہ زمانہ میں امراض کی بھی کثرت ہو گئی ہے اور مریضوں کی بھی اور دوائیں بہ کثرت اور بہت خطرناک ایجاد ہوئی ہیں جن کے استعمال میں اگر غلطی ہوئی تو بعض مرتبہ مریض کو شدید نقصان پہنچ جاتا ہے اور کبھی کبھی تو دواؤں کی غلطی جان لیوا ثابت ہوتی ہے۔ دواؤں کا ری ایکشن (Reaction) بھی ایک عام بات ہے جس کی وجہ سے احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہیومیو پیتھک دوائیں بھی بعض مرتبہ مضر ثابت ہوتی ہیں اور خاص طور سے اونچی قوت (High Potency) کی دوائیں مرض میں اضافہ (Aggravate) کرتی ہیں۔ علاوہ ازیں آپریشن بھی اب عام ہو گیا ہے اور اس کے لئے بڑی مہارت اور تجربہ کی ضرورت ہے ورنہ مریض کے اعضاء تلف ہونے اور جان کے ضائع ہو جانے کا سخت اندیشہ ہوتا ہے۔ ان حالات میں غیر سند یافتہ طبیب یا ڈاکٹر یا سرجن کے بارے میں یہ اطمینان کر لینا آسان نہیں ہے کہ وہ اس کام کا اہل ہے۔ البتہ حکومت کا قانون جن کو (Practice) کی اجازت دیتا ہے ان کے بارے میں یہ اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ صحیح علاج کریں گے۔ گویا قانونی جواز اس زمانہ کا ایک "معروف" ہے اور یہ "معروف" "مصلحت عامہ" پر مبنی ہے۔ اگر حادثات سے بچنے کے لئے ٹریفک کے قوانین کی پابندی ضروری ہے خواہ وہ کسی غیر اسلامی حکومت ہی کے نافذ کردہ ہوں تو مریضوں کے تحفظ کے لئے ڈاکٹروں پر نافذ قوانین کی پابندی کیوں ضروری نہیں؟ لہٰذا مذکورہ دلائل کی روشنی میں ان قوانین کی پابندی شرعاً ضروری قرار پاتی ہے اور ان کو نظر انداز کرنا صحیح نہیں۔

(ب) سوال کا دوسرا جزء یہ تھا کہ اگر ایسے شخص کے علاج سے جو قانوناً علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہو گیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ اور کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا؟

اس کے جواب میں ۱۳ حضرات کی رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں ضمان واجب ہوگا یعنی ایسے شخص کو نقصان کا نقد ہرجانہ و تاوان ادا کرنا ہوگا۔ اور ان میں اکثر حضرات کی رائے یہ بھی ہے کہ وہ تعزیر کا بھی مستحق ہے۔ ۱۰ حضرات کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص نہ ضامن ہوگا اور نہ لائق تعزیر اور ۵ حضرات کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص ضامن نہ ہوگا البتہ لائق تعزیر ہے۔

جو حضرات ضامن قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ طبیب جاہل شریعت کی نگاہ میں مجور سمجھا گیا ہے اور مجور سے کوئی چیز تلف ہو جاتی ہے تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ جو لوگ ضمان کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں تعدی (زیادتی) نہیں پائی گئی اور ضمان تعدی کی صورت میں ہوتا ہے یا اس صورت میں جب کہ مریض یا اسکے ولی کی اجازت کے بغیر علاج کرے۔ اور یہ دوسری صورت بھی پائی نہیں گئی اسلئے ضمان لازم نہیں آئے گا۔ ان میں قابل ترجیح ان لوگوں کی رائے ہے جو ضمان کو واجب اور ایسے شخص کو لائق تعزیر قرار دیتے ہیں کیونکہ دلیل کے اعتبار سے ان کی رائے زیادہ وزنی ہے۔

(۲) دوسرا سوال تھا جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج و معالجہ کی اجازت ہے اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہو گیا یا اس کا کوئی عضو (مثلاً آنکھ) ضائع ہو گیا تو ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا؟

اس کے جواب میں تمام حضرات کی متفقہ رائے یہ ہے کہ اس صورت میں ڈاکٹر پر ضمان ہوگا۔ ان حضرات کے اسمائے گرامی ہیں: مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا اخلاق الرحمن اولایادی، مولانا زبیر احمد قاسمی (سیتامڑھی)، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا حکیم ظل الرحمن، مولانا عزیز الرحمن مدنی، مولانا فضیل الرحمن عثمانی، مولانا اختر امام عادل۔ مولانا محمد جعفر ملی، مولانا ولی اللہ قاسمی، شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف

اللہ، مولانا محمد فضل الرحمن رشادی، مولانا محمد زید، مولانا عتیق احمد، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا محمد حاذق قاسمی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا نظام الدین قاسمی، مولانا محمد شہباز عالم ندوی، مولانا محمد ہارون قاسمی، مولانا مجاہدالاسلام قاسمی، مولانا شمشاد احمد قاسمی، مولانا محمد عارف مظہری۔

دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تعدی (زیادتی) کی صورت ہے اور تعدی کی صورت میں طبیب پر ضمان ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ طبیب کی حیثیت اجیر مشترک کی سی ہے اور حفظ مال میں اجیر مشترک کے بد احتیاطی اور کوتاہی کی وجہ سے مال تلف ہو گیا تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قاعدہ فقہیہ ہے کہ ضرر عام کو رفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے لہذا عام مریضوں کو ضرر سے بچانے کے لئے ڈاکٹر پر تاوان عائد کرنا ضروری ہے۔

یہ دلائل نہایت قوی ہیں اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ طبیب یا ڈاکٹر نے جب اپنی ذمہ داری کو پورا نہیں کیا اور اس سے مریض کو نقصان پہنچا تو مریض کو پہنچنے والے نقصان پر وہ مریض کو ہرجانہ ادا کرے اور اگر مریض کی جان چلی گئی تو وہ اس کی دیت ادا کرے۔

(۳) تیسرا سوال یہ تھا کہ اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا۔ آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہو گیا یا اس کا آپریشن شدہ عضو بیکار ہو گیا تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہو گا جبکہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے۔

اسکے جواب میں ۲۲ حضرات نے اپنی اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ ایسی صورت میں ڈاکٹر ضامن ہو گا۔ ان حضرات کے اسمائے گرامی ہیں:

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی، مولانا اخلاق الرحمن اولدیاوی، مولانا زبیر احمد قاسمی (سیتامڑھی)، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد جعفر ملی، مولانا ولی اللہ قاسمی، شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا محمد فضل الرحمن رشادی، مولانا محمد زید، مولانا عتیق احمد، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا محمد حاذق قاسمی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا نظام الدین قاسمی، مولانا مجاہدالاسلام قاسمی، مولانا شمشاد احمد قاسمی، مولانا محمد عارف مظہری۔

مفتی فضیل الرحمن عثمانی نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر بغیر اجازت ایسا کرتا ہے تو وہ قانون کے خلاف کرتا ہے۔ اس کے برعکس ۵ حضرات کی رائے یہ ہے کہ ڈاکٹر ضامن نہیں ہو گا۔ یہ رائے مولانا حکیم ظل الرحمن، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محمد شہباز عالم ندوی اور مولانا محمد ہارون قاسمی کی ہے۔ جو حضرات ڈاکٹر کو ضامن قرار دیتے ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً مریض کے جسم میں قطع و برید کے لئے مریض کی اجازت اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اسکے متعلقین کی اجازت ضروری ہے۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک اس کو کافی اہمیت حاصل ہے، لہذا اجازت لئے بغیر آپریشن کرنے کی صورت میں ڈاکٹر نقصان کا ضامن ہو گا۔ ثانیاً مریض یا اسکے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرنا ایک جرم ہے ثالثاً علاج معالجہ کا اختیار خود مریض کو یا اسکے اعزہ کو حاصل ہے۔ رابعاً آپریشن کے لئے اجازت شرط ہے اور چونکہ ڈاکٹر کی حیثیت اجیر مشترک کی سی ہے اسلئے بوقت تعدی وجبر ضمان لازم آتا ہے۔

اور جن حضرات کی رائے میں ڈاکٹر ضامن نہیں ہو گا ان کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ضمان کے معاملہ میں تعدی (زیادتی) اور عدم تعدی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ اجازت اور عدم اجازت کا نیز وہ کہتے ہیں کہ ڈاکٹر نے نیک نیتی سے مریض کو بچانے کا عمل کیا ہے اور اس کی خیر خواہی کی ہے۔ اس کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں کیا ہے بالفاظ دیگر ڈاکٹر نے اس پر احسان کیا ہے اسلئے اس پر ضمان عائد کرنا صحیح نہیں۔

ان دو رایوں میں ان حضرات ہی کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے جو ڈاکٹر کو مذکورہ صورت میں ضامن قرار دیتے ہیں۔ ان کے دلائل نسبتاً زیادہ قوی ہیں مگر موجودہ حالات میں ضمان کی صورت شاذ ہی پیش آتی سکتی ہے کیونکہ اسپتالوں میں جو طریقہ رائج ہے وہ یہ ہے کہ جب کوئی مریض آپریشن کے لئے آتا ہے تو اسکے متعلقین سے باقاعدہ اجازت حاصل کی جاتی ہے اور اسکے بعد مریض کا آپریشن کیا جاتا ہے۔ اس طرح کوئی ڈاکٹر بھی بلا اجازت آپریشن کرنے کا خطرہ (Risk) مول نہیں لیتا۔

(۴) چوتھا سوال یہ تھا کہ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا۔ ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے سے آپریشن فوری طور پر ضروری ہے اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کر دیا اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا؟

اس کا جواب ۲۶ حضرات نے یہ دیا کہ ایسی صورت میں ڈاکٹر پر ضمان نہیں ہوگا اور ۲ حضرات کہتے ہیں کہ ڈاکٹر تاوان کا ضامن ہوگا۔

جن حضرات کی رائے یہ کہ ڈاکٹر پر ضمان نہیں ہوگا ان کے اسمائے گرامی ہیں:

مولانا عبید اللہ الاسعدی، مولانا اخلاق الرحمن لولابادی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا حکیم ظل الرحمن، مولانا اختر امام عادل، مفتی فضیل الرحمن عثمانی، مولانا محمد جعفر ملی، مولانا ولی اللہ قاسمی، شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا محمد فضل الرحمن رشادی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عتیق احمد، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا محمد حاذق قاسمی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا نعیم رشیدی، مولانا نظام الدین قاسمی، مولانا محمد شہباز عالم ندوی، مولانا محمد ہارون قسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا شمشاد احمد قاسمی اور مولانا محمد عارف مظہری۔

اور جو حضرات ڈاکٹر کو ضامن قرار دیتے ہیں ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا نذیر احمد قاسمی (سیتامڑھی)، مولانا محمد زید۔

جن حضرات کی رائے میں ضمان عائد نہیں ہوتا ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اولا: کسی شخص پر اس کی طاقت سے زیادہ ذمہ داری نہیں ڈالی گئی ہے" **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا** "اور قاعدہ فقہیہ ہے" **الامر اذا ضاق اتسع** "

ثانیا: ڈاکٹر کا یہ عمل انسان کی جان یا اس کے عضو کے تحفظ کے لئے وجود میں آیا جو مصلحت شرع ہے۔ نفس کو بچانے کی کوشش خود اللہ کی طرف سے واجب ہے لہذا ڈاکٹر شارع کی طرف سے اجازت یافتہ متصور ہوگا۔

ثالثا: اجازت دلالۃً ثابت ہے اس لئے کہ عاقل تصرف نافع کی اجازت دیتا ہے۔ اور مذکورہ صورت میں سمجھا جائے گا کہ ڈاکٹر کو سرپرست کی طرف سے دلالۃً اجازت ہے۔

رابعا: مذکورہ صورت میں ڈاکٹر امین ہے اور امین پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا۔

خامسا: ڈاکٹر کی طرف سے کوئی تعدی (زیادتی) یا بدنیتی یا تقصیر اور لاپرواہی نہیں پائی گئی کہ اس پر ضمان عائد کیا جائے۔

سادسا: ایسے موقع پر حکومت کی طرف سے قانونا علاج و معالجہ کی اجازت ہوتی ہے اور حدیث میں ہے" **السلطان ولی من لا ولی له** "

سابعا: جان یا عضو کا بچانا زیادہ اہمیت رکھتا ہے اجازت حاصل کرنے کے مقابلہ میں اور قاعدہ فقہیہ ہے الضرر یزال۔

ثامنا: اگر کسی نمازی کے سامنے کسی اندھے شخص کا گذر ہو اور سامنے کنواں ہے اگر روکا نہ جائے تو وہ کنویں میں گر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں نمازی پر نماز کو توڑ کر اسے بچانا واجب ہے۔ یہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر ہے اور ڈاکٹر کے آپریشن کو انسانی ہمدردی پر محمول کیا جائے گا۔

تاسعا: اگر لقطہ ضائع ہونے کے کنارے پر ہو جب کہ اٹھا نہ لیا جائے تو اس صورت میں اس کا اٹھانا واجب ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں مریض کو ہلاکت سے بچانے کے لئے اس کا آپریشن کرنا ڈاکٹر پر واجب ہے۔

اس کے برخلاف جو حضرات مذکورہ صورت میں ڈاکٹر کو تاوان کا ضامن قرار دیتے ہیں ان کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ علاج معالجہ

اسباب معلومہ میں سے نہیں بلکہ اسباب مظنونہ میں سے ہے اس لئے اس کے اختیار نہ کرنے کی صورت میں مریض ہلاک ہوتا ہے تو وہ گنہگار نہ ہوگا لہٰذا ڈاکٹر پر بھی علاج معالجہ کرنا واجب نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آپریشن کرنا مباح ہے اور قاعدہ ہے" المباح یتقید بالسلامة" لہٰذا ڈاکٹر وجوب ضمان کا سبب پائے جانے کی صورت میں یعنی مریض کی ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا کیونکہ ہر مستحق ثواب کے لئے ضمان سے بری ہونا ضروری نہیں۔

ضمان کے ان قائلین کے دلائل کی کمزوری بالکل واضح ہے۔ علاج معالجہ اسباب مظنونہ میں سے ہو تب بھی بعض حالات میں آپریشن مریض کی جان بچانے کے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے مثلاً زچگی میں جب کہ بچہ کا رخ الٹا ہو یا وہ پیٹ میں مر گیا ہو تو زچہ کی جان بچانے کے لئے آپریشن ایک قطعی سبب بن جاتا ہے۔ اسی طرح حادثات میں جب کہ ہڈیاں ٹوٹ گئی ہوں مریض کو ہلاکت سے بچانے کے لئے آپریشن ناگزیر ہوتا ہے اس لئے اس کو اباحت کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا۔ لہٰذا جو حضرات مذکورہ صورت میں ڈاکٹر پر ضمان کے قائل نہیں ہیں ان کے دلائل ہی قوی ہیں لیکن یہ باتیں اس مفروضہ پر مبنی ہیں کہ ڈاکٹر بعض صورتوں میں بلا اجازت آپریشن کرنے کا قانوناً مجاز ہے حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ جہاں تک پرائیوٹ اسپتالوں کا تعلق ہے کوئی ڈاکٹر اس بات کا مجاز نہیں ہے کہ وہ مریض یا اس کے اعزہ کی اجازت کے بغیر آپریشن کرے۔ رہے سرکاری اسپتال تو وہاں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حادثہ میں زخمی ہو کر آیا ہے اور اس کا فوری طور سے آپریشن ضروری ہے مگر مریض بے ہوش ہے اور اس کے اعزہ معلوم نہیں ہیں تو اس صورت میں ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ وہ آپریشن سے پہلے اس کی اطلاع پولیس کو دے۔ گویا یہ حکومت کی طرف سے اجازت کی صورت ہے۔ اس صورت میں پولیس کیس ہو جاتا ہے اور آپریشن کی ناکامی کی صورت میں عدالت میں ڈاکٹر کے خلاف مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔ جب یہ قانونی صورت موجود ہے جو معقول بھی ہے اور خلاف شرع بھی نہیں تو پھر مفروضوں پر بحث کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

طبی اخلاقیات

عرض مسئلہ

سوال ۳، ۶، ۷، ۸

جمیل احمد نذیری
جامعہ عربیہ عین الاسلام نوادہ، مبارک پور

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد

عرض مسئلہ کے لئے طبی اخلاقیات محور دوم کے سوال ۳، ۶، ۷، ۸ کا جو موضوع مجھے دیا گیا ہے، اس سے متعلق ۲۸ مقالات میرے پیش نظر ہیں۔

سوال ۳ کے تحت پوچھا گیا تھا کہ ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے؟

اس کے جواب میں تقریباً سبھی مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ ایسے مریضوں کے علاج و معالجہ کا پورا انتظام کیا جائے، ان کی بھرپور دیکھ بھال اور تیمارداری کی جائے، انھیں اچھوت بنا کر بے یار و مددگار نہ چھوڑا جائے۔

کچھ حضرات نے جواب میں مزید تفصیل کی ہے وہ یہ کہ دیکھ بھال کرنے والے اسباب منتقلی سے بچنے کے لئے احتیاط بھی کریں۔ اور غالباً ضروری احتیاطی تدابیر سے کسی کو انکار نہ ہوگا۔

اکثر حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ارض طاعون سے فرار کی ممانعت والی حدیث کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ مریض بے یار و مددگار رہ جائیں گے اور مرنے والوں کی تجہیز و تکفین نہ ہوسکے گی۔ احقر کے مقالہ میں یہ دلیل آئی ہے کہ ان امراض کا دوسروں تک پہنچنا امر موہوم ہے اور عیادت و تیمارداری فرض ہے۔ ایک فرض کو ایک امر موہوم کی وجہ سے چھوڑا نہیں جاسکتا۔

کچھ حضرات نے جو تفصیلات پیش کی ہیں وہ خاص توجہ کی متقاضی ہیں۔ مثلاً

انھیں اختلاط سے روکا جائے، اگر ایسے مریضوں کی تعداد زیادہ ہو تو حکومت ان کے لئے علحدہ جگہ بنادے۔ (مولانا نظام الدین قاسمی)

اگر سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہوجائے اور ان کا سماج میں رہنا دوبھر ہوجائے تو ان کے لئے الگ ہوسٹل تعمیر کرادیا جائے (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)

اگر اس طرح کے مریض اکا دکا ہوں تو انھیں اختلاط سے نہیں روکا جاسکتا اور زیادہ ہوجائیں تو روکا جاسکتا ہے بشرطیکہ ان کے علحدہ رہنے سہنے کا بندوبست کردیا گیا ہو۔ (مولانا محمد زید صاحب)

مولانا خالد سیف اللہ اور مولانا نظام الدین قاسمی کی دلیل

(۱) ذهب مالكية والشافعية والحنابلة الى منع المجذوم يتاذى به من مخالطة الاصحاء والاجتماع بالناس ....
(ولم نرللحنفية نصاً في المسئلة الموسوعة الفقهية ، ۸/ ...)

(۲) واذا كثر عدد الجذمى فقال الاكثرون يؤمرون ان ينفردوا في مواضع عن الناس ولا يمنعون عن التصرف في حوائجهم
(الموسوعة ۱۵/ ۱۳۰)

(۳) یتخذ لہم مکان منفرد عن الاصحاء (الموسوعہ / ۸۸)

مولانا محمد زید کی دلیل ولم یختلفوا فی القلیل منہم فی انہم لایمنعون قال ولایمنعون من صلوۃ الجمعۃ مع الناس ویمنعون من غیرہا الخ (شرح مسلم نووی ص ۲ / ۲۳۳ باب اجتناب المجذوم)

ان حضرات نے فتح الباری ۱۰ / ۲۵۲ باب العین حق سے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے جذامی کو لوگوں کے ساتھ اختلاط رکھنے سے منع فرمایا تھا۔

احقر کے نزدیک یہی رائے قابل ترجیح ہے کہ اس قسم کے ایک دو مریضوں کو اختلاط سے نہ روکا جائے اور تعداد بڑھ جانے کی صورت میں حکومت و سماج کا فرض ہے کہ ان کے لئے کوئی ایسا رہائشی بندوبست کرے جس سے اختلاط کی نوبت نہ آئے تاکہ کسی کو ایک دوسرے سے کبیدگی یا نفرت و دل شکنی نہ ہو، لیکن اگر حکومت و سماج ایسا انتظام نہ کر سکیں تو اختلاط سے روک کر ان کی ضروریات زندگی نہ پوری ہونے دینا انصاف کے خلاف ہے۔ اوپر جو دلائل دیئے گئے ہیں وہ بلاشبہ وزن رکھتے ہیں۔

سوال ۹ : یہ تھا جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پاگیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہوجانے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط کرا سکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کرسکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا۔

اس سوال کے جواب میں بہت اختلاف ملا۔

۱۔ اسقاط کی اجازت نہیں ہے، کوئی اسے شرعاً مجبور بھی نہیں کرسکتا۔ (مفتی حبیب اللہ قاسمی، حکیم ظل الرحمن صاحب، مولانا سعید الرحمن قاسمی، شمس پیرزادہ صاحب، جمیل احمد نذیری)

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ منتقلی محض طبی اندیشہ اور امر موہوم ہے، یقینی نہیں ہے اور امر موہوم پر مسائل کا مدار نہیں ہوتا۔

۲۔ اسقاط جائز ہے۔ (مولانا محمد ہارون قاسمی، مولانا شمشاد احمد نادر قاسمی، محمد نعیم رشیدی، مولانا نور القاسمی)

۳۔ اسقاط پر مجبور کرنا درست نہیں۔ (ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا زبیر احمد قاسمی سیتا مڑھی)

۴۔ جان پڑنے سے قبل اسقاط جائز ہے۔ (مولانا شہباز عالم ندوی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ولی اللہ قاسمی)

۵۔ جان پڑنے سے قبل اسقاط جائز ہے، شوہر اور محکمہ صحت مجبور بھی کرسکتا ہے۔ (مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا محمد حاذق القاسمی، مولانا اخلاق الرحمن اوریاوی، محمد فضل الرحمن رشادی، مولانا اختر امام عادل، مولانا خالد سیف اللہ، مولانا محمد زید۔ لیکن مولانا محمد زید صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ سداً للباب اس کا فتوی نہ دیا جائے، نہ اس کی قانون سازی کرائی جائے بلکہ حسب موقع و مصلحت علماء ربانیین کا فتوی معتبر ہوگا۔

۶۔ ظن غالب کی صورت میں جان پڑنے سے قبل عورت کے لئے اسقاط جائز ہے، لیکن اس کی مرضی کے خلاف شوہر یا محکمہ صحت مجبور نہیں کرسکتا۔ جان پڑنے کے بعد اس وقت جائز ہوگا جب کہ خود عورت کی جان کو خطرہ ہو۔ (مولانا عتیق احمد صاحب، مفتی محمد جعفر ملی)

اسقاط کے مجوزین نے عام طور پر یہ دلیل دی ہے امراۃ مرضعۃ ظہر لہا حمل وانقطع لبنہا وتخاف علی ولدہا الہلاک ولیس لابی ہذا الولد سعۃ حتی یستاجر الظئر یباح لہا ان تعالج فی استنزال الدم مادام نطفۃ او مضغۃ او علقۃ ولم یخلق لہ عضو (الفتاوی الہندیہ ۵ / ۳۵۶)

مولانا محمد زید کے مقالہ میں ہے کہ بعض امراض زمانہ حمل، ولادت اور رضاعت میں بچہ کی طرف متعدی ہوسکتے ہیں ابن قتیبہ اور ابن القیم نے اس کی تصریح کی ہے۔ مولانا اختر امام عادل لکھتے ہیں کہ اسقاط حمل کے اعذار میں فقہاء کرام نے ولد سوء کی تخلیق کا اندیشہ بھی بیان کیا ہے۔ ایڈز زدہ بچہ سے زیادہ ولد سوء کا مصداق آج کے دور میں کون ہوسکتا ہے۔

جوابات کا تجزیہ کرنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مجوزین اور مانعین میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے کیوں کہ جن لوگوں نے جواز کی بات کہی ہے انھوں نے بھی طبیب حاذق اور ظن غالب وغیرہ کی قید لگائی ہے ،اور جن لوگوں نے ناجائز کہا ہے انھوں نے بھی محض اندیشہ اور امر موہوم کی وجہ سے ناجائز کہا ہے ۔

اسقاط حمل کے اعذار کی صورت میں بھی اسقاط کی اجازت نفخ روح اور تخلیق اعضاء سے قبل ہی ثابت ہے نہ کہ اس کے بعد ۔البتہ عورت کی ہلاکت کے خوف کا مسئلہ دوسرا ہے ۔

رہی جبر کی بات ،تو شوہر کی حاکم وراعی ہونے اور حکام کی ولایت عامہ والی حیثیت سے اس کی گنجائش بھی نظر آتی ہے ۔

احقر کے خیال میں جب متعدد حاذق اطباء یہ کہیں کہ اس حاملہ کے مرض کا ،بچے کی طرف منتقل ہونے کا خطرہ ،ظن غالب اور یقین کے درجہ کو پہنچ چکا ہے ،ایسی صورت میں اسقاط جائز ہوگا اور عورت راضی نہ ہو تو جبر بھی کیا جاسکتا ہے ۔ لیکن یہ اسقاط جان پڑنے سے قبل ہونا چاہئے ۔جان پڑنے کے بعد اسی وقت اجازت ہوگی جب خود عورت کی جان کا خطرہ یقینی بن گیا ہو۔

لیکن اس کا عام فتوی نہ دیا جائے ،جس کو ضرورت پڑجائے وہ صورت حال بتاکر مفتیان کرام سے شرعی حکم معلوم کرے اور اس پر عمل کرے ۔

ساتواں سوال تھا ،جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں کیا انھیں مدارس اور اسکولوں میں داخلہ سے محروم کرنا درست ہوگا ؟جب کہ

یہ مرض ،مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے ۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالت میں اس سے دوسرے ،بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے ،بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم میں خون نکل جائے اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے یا دوسرے بچے اس کا خون چھولیں یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے ۔

ایک مقالہ نگار محمد فضل الرحمن صاحب رشادی لکھتے ہیں کہ خون کو مس کرنے سے ایڈز نہیں پھیلتا ،ہاں ایک کا خون دوسرے کے خون سے مل جائے تو متعدی ہوسکتا ہے ۔موصوف کی تحقیق کے مطابق ڈاکٹروں نے سوال کے اس حصہ کو نادرست قرار دیا ہے ۔

سوال کے جواب میں اکثر حضرات نے لکھا ہے کہ مذکورہ بالا اندیشوں کے پیش نظر داخلوں سے محروم کرنا جائز نہیں ۔کیوں کہ مذکورہ اندیشے سامنے آجانے کے باوجود ضروری نہیں کہ مرض متعدی ہوہی جائے ۔لہذا یہ محض ایک واہمہ ہے جو شرعا غیر معتبر ہے البتہ محتاط طریقہ اختیار کرتے ہوئے ،انھیں تعلیمی استفادہ کا موقع دیا جائے ۔

ایک ضرر یقینی ہے ،ایک ضرر محتمل ،تو ضرر محتمل کا اعتبار کر کے ضرر یقینی گوارہ نہیں کیا جاسکتا ۔(مولانا محمد زبیر)

اگر ایسے طلبہ زیادہ ہوں تو ان کے لئے تعلیم و تربیت کا جداگانہ انتظام کیا جائے ۔(مولانا اختر امام عادل ،مولانا عبید اللہ اسعدی ،مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ،مولانا عتیق احمد قاسمی ،مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ،مولانا محمد زبیر صاحب)

کچھ حضرات نے بغیر اس تفصیل کے ،کہ تعداد کم ہو یا زیادہ ،ان کے لئے الگ مخصوص تعلیمی نظام بنانے کی رائے دی ہے ۔مثلا مفتی محمد جعفر ملی ،مولانا محمد نعیم رشیدی ،مولانا اخلاق الرحمن اڑیاوی ۔

مولانا محمد ہارون قاسمی لکھتے ہیں کہ انھیں داخلہ سے محروم کیا جائے اتقوا الشبہات کے تحت اور فرد واحد کے ضرر کو برداشت کر کے ضرر عام کو رفع کیا جائے ۔ مولانا سعید الرحمن قاسمی کا کہنا ہے کہ داخلوں سے محروم بھی نہیں کیا جاسکتا ،الگ رکھنے کا بھی حکم نہیں دیا جاسکتا کیوں کہ لوگوں کا عقیدہ خراب ہوگا اس مرض کو بذاتہ متعدی سمجھیں گے ۔

احقر کے خیال میں یہ مسئلہ بھی اختلاط ہی کا ہے۔ ایک دو بچوں کو داخلہ سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ تعداد بڑھ جائے تو حکومت و سماج کا فرض ہے کہ ان کی تعلیم جیسی بنیادی انسانی ضرورت کے لئے جداگانہ مخصوص انتظام کرے۔ جب تک حکومت و سماج اپنا فرض ادا نہیں کرتے ہیں، انھیں داخلوں سے محروم نہیں رکھ سکتے۔

چنانچہ جن حضرات نے تعداد زیادہ ہونے پر تعلیم و تربیت کا جداگانہ نظام قائم کرنے کی بات لکھی ہے انھوں نے فتح الباری، الموسوعۃ الفقہیہ اور شرح مسلم للنووی کی انھیں عبارتوں کا حوالہ دیا ہے جو سوال ۳ کے جواب کے تحت گزریں۔

سوال: ۸ اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟

یہ سوال اور سوال ۳۔ دونوں ایک ہی ہیں، اسی لئے کچھ حضرات نے اس کا جواب چھوڑ دیا ہے۔ ۳ پر اکتفا کرتے ہوئے کچھ حضرات نے ۳ والے جواب کا حوالہ دیا ہے۔ کچھ حضرات نے وہی باتیں دہرادی ہیں۔ یعنی یہ کہ ان کے ساتھ شفقت و محبت کا معاملہ کیا جائے۔ علاج و معالجہ اور نگہداشت کا پورا خیال رکھا جائے۔ طبی احتیاط کے ساتھ تعلیم و تربیت وغیرہ وغیرہ۔

علاج وغیرہ کی جو ذمہ داریاں والدین برداشت نہ کر سکیں وہ حکومت وقت اور بیت المال پر عائد ہوں گی۔ اختلاط وغیرہ سے متعلق امور بھی ملحوظ رہیں گے۔

طبی اخلاقیات

عرض مسئلہ

مولانا محمد صدر الحسن الندوی

الحمدلله رب العالمین والصلاۃ والسلام علی محمد سید عبدالله الامیہ وعلی اله وصحبه اجمعین ومن تبعهم باحسان الی یوم الدین۔امابعد

محترم صدر اجلاس و معزز علماء کرام

طبی اخلاقیات کے محور دوم کے سوال ۱۰ اور سوال ۱۱ کے عرض کی ذمہ داری مجھے سونپی گئی ہے۔ اس موضوع پر لکھے گئے تمام مقالات کے مطالعہ کے بعد میں نے مقالہ نگار حضرات کی رائے اور ان کے پیش کردہ دلائل کی تلخیص کی ہے جو پیش خدمت ہے۔

محور دوم سوال ۱۰ یہ ہے کہ:

طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمدورفت کی پابندی لگتی ہے تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

اس سوال کے جواب میں بلا کسی اختلاف رائے کے تمام مقالہ نگار حضرات نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ طاعون یا اس جیسے مہلک مرض سے متاثرہ علاقہ میں حکومت کی طرف سے آمدورفت پر پابندی لگانا شرعاً درست ہے اور اس کی تعمیل واجب ہے البتہ ضرورت اور حاجت کے مواقع اس سے مستثنیٰ رہیں گے۔ اس کے قائلین ہیں: ولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا محمد زید، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا محمد صدر الحسن ندوی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا محمد عارف مظہری، مولانا شمساد احمد قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ہارون قاسمی، مولانا محمد شہباز عالم ندوی، مولانا نظام الدین قاسمی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا نعیم اختر قاسمی، سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا محمد حاذق قاسمی، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محمد فضل الرحمن رشادی، مولانا زبیر قاسمی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ولی اللہ قاسمی، مولانا محمد جعفر ملی رحمانی، مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا اخلاق الرحمن، مولانا عزیز الرحمن، جناب حکیم ظل الرحمن۔

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اپنا مستدل صحیحین کی اس روایت کو بنایا ہے۔ اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها (بخاری) اور دوسری روایت ہے کہ: اذا سمعتم به بارض فلاتقدموا علیه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه۔ (بخاری و مسلم)

مولانا جمیل احمد نذیری نے فتح الباری ۱۰ / ۱۸۰ کی یہ عبارت نقل کی ہے: وفی هذاالحدیث جواز رجوع من اراد الدخول فعلم امدبه الطاعون وامد ذلک لیس من الطیرہ وانماهی من منع الالقاء الی التهلکه اوسدا للذریعة۔ (فتح الباری ۱۰ / ۱۸۰)

اسی طرح حضرت عمر کے سفر شام کے واقعہ کو بھی مستدل بنایا گیا ہے کہ سفر شام کے دوران جب حضرت عمر کو مقام عمواس میں یہ اطلاع ملی کہ اس علاقہ میں طاعون پھیلا ہوا ہے تو آپ نے اکابر صحابہ سے مشورہ کے بعد سفر ملتوی فرمایا جس پر حضرت ابو عبیدہ کو اعتراض ہوا اور انھوں نے کہا کہ کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگتے ہیں تو حضرت عمر نے یہ تاریخی جملہ فرمایا نعم افر من قدرالله الی قدرالله۔ (مسلم ۲ / ۲۲۸، ۲۲۹) حضرت

عبدالرحمن بن عوف نے جب حدیث طاعون بیان کی تو صحابہ کرام کو اطمینان ہوا۔

مولانا اختر امام عادل صاحب نے ابوداؤد شریف کی ایک روایت نقل کی ہے روایت کے الفاظ یہ ہیں: عن يحيى بن عبد الله بن بحير قال اخبرني من سمع فروة بن مسيك يقول قلت يارسول الله عندنا ارض يقال لها ابين وهي ارض ريفنا وميرتنا (زراعت اور غلہ کی زمین) وان وباءها شديد فقال دعها عنك فانه من القرف (قرب) التلف (ہلاک) [مشکوۃ شریف ۳۹۱-۳۹۲]

مولانا مفتی زید صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ:

حکومت کی طرف سے پابندی عائد کرنے کے بعد کیا رعایا کے لئے اس کی اطاعت ضروری ہے یا اس پابندی کی خلاف ورزی بھی درست ہے۔ سوال قائم کرنے کے بعد خود ہی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: احتیاط و اجتناب کا حکم وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے اور قاعدہ ہے کہ امر مندوب بھی اگر حکومت کا قانون بن جائے تو اس کی اطاعت ضروری ہوتی ہے۔ خصوصا وہ قانون جس میں عام لوگوں کی مصلحت ہو ایسے قانون کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوتا ہے ظاہرا بھی اور باطنا بھی یعنی اس حکم کی خلاف ورزی کرنے میں ضرر کا احتمال ہے دین و دنیا دونوں کا، دنیا کا تو اس طرح ممکن ہے کہ واقعی مرض متعدی ہوجائے اور دین کا اس طرح کہ شیطان بداعتقادی پیدا کردے گا کہ اگر تم نہ جاتے تو یہ بیماری نہ لگتی، الغرض حکم کی خلاف ورزی میں ضرر کا احتمال ہے اور جس قانون کی خلاف ورزی میں ضرر کا احتمال ہو اس کی اطاعت و پابندی باطنا بھی واجب ہوتی ہے یعنی حکومت کو اطلاع نہ ہو جب بھی اس قانون کی خلاف ورزی درست نہیں [امداد الفتاوی ۴/۳۴۹] [۲/۳۱۳]

محور دوم سوال ۱۱:

اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی اور ان کے قیام کی اب نہ ضرورت ہے نہ ممکن ہے پھر ان کا گھر، اہل و عیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل و عیال کو ان کی ضرورت ہے نیز گھر و کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے تو ایسے لوگ کیا کریں، اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہوچکا ہے یا اب نہیں ہورہا ہے وہ کیا کریں۔ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہورہا ہے یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ ان کے لئے کیا حکم ہے۔

اس کے جواب میں تمام مقالہ نگار حضرات نے یہ لکھا ہے طاعون زدہ علاقہ سے باہر جانا اگر ازراہ فرار نہ ہو بلکہ کسی ضرورت اور مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت و مصلحت کی بناء پر طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہونا چاہیں تو ان کے لئے بھی اجازت ہے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات نے دی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا مفتی محمد زید، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا محمد عارف مظہری، مولانا شمشاد احمد قاسمی، مولانا مجاہدالاسلام قاسمی، مولانا محمد ہارون قاسمی، مولانا محمد شہباز عالم ندوی، مولانا نظام الدین قاسمی، مولانا محمد صدرالحسن ندوی، مولانا محمد نعیم رشیدی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا محمد حاذق قاسمی، مولانا سعیدالرحمن قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محمد فضل الرحمن رشادی، مولانا زبیر قاسمی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ولی اللہ قاسمی، مولانا محمد جعفر ملی، مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا سید قدرت اللہ باقوی، مولانا اخلاق الرحمن اردیاوی، حکیم ظل الرحمن، مفتی عزیزالرحمن مدنی۔

دلیل:

مولانا عتیق احمد قاسمی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا فضل الرحمن رشادی، مولانا زبیر قاسمی وغیرہم کی دلیل یہ ہے کہ وبائی علاقہ میں دخول اور وہاں سے خروج کی پابندی عام حالات میں ہے ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مولانا جعفر ملی نے امداد الفتاوی ۴ / ۲۸۳ کی یہ عبارت نقل کی ہے۔ لان الضرورة مستثناة باطلاق الدلائل مولانا ولی اللہ قاسمی نے شرح نووی علی مسلم ۲ / ۲۲۹ کی عبارت نقل کی ہے: اتفقوا علی جواز الخروج بشغل و غرض غیر الفرار ودلیله صریح الاحادیث۔ مولانا جمیل احمد نذیری نے امداد الفتاوی ۴ / ۲۹۰ کی عبارت نقل کی ہے جو خروج کسی عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہے اگر وہ عارض قوی و معتبر ہے تو خروج جائز ہے۔ در مختار میں ہے: اذا خرج من بلدة بها الطاعون فانه علم ان كل شيء بقدر الله تعالى فلاباس بانه يخرج ويدخل وان كان عنده انه لوخرج نجاولو دخل ابتلى به كره ذلك فلا يدخل ولايخرج صيانة لاعتقاده وعليه حمل النهي في الحديث الشريف [در مختار ۵ / ۵۳۴] مولانا سعید الرحمن قاسمی نے زاد المعاد ۴ / ۴۲ کی عبارت نقل کی ہے۔ فيامه الدخول في الارض التي هوبها تعرضا للبلاء۔ مولانا مفتی زید صاحب نے احکام القرآن قرطبی ۳ / ۲۳۳ کی عبارت نقل کی ہے: اذا ايقن ان دخولها لايجلب اليه قدرا لم يكن الله قدره له يباح له الدخول والخروج منه على هذا الحدالذي ذكرناه۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی احیاء علوم الدین کی عبارت نقل کی ہے: لاينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على رجاء دفع ضرر عن كيفية المسلمين [احیاء علوم الدین ۱۲ / ۲۸۰] طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ عام مسلمان جس ضرر میں مبتلا ہیں ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرتا ہے۔ مولانا اختر امام عادل صاحب نے معارف القرآن کی عبارت نقل کی ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حدیث کے الفاظ میں فلاتخرجوا منه فرارا آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص موت سے فرار کے لئے نہیں بلکہ اپنی کسی دوسری ضرورت سے دوسری جگہ چلا جائے تو وہ اس ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا عقیدہ اپنی جگہ پختہ ہو کہ یہاں سے دوسری جگہ چلا جانا موت سے نجات نہیں دے سکتا یہ عقیدہ پختہ رکھتے ہوئے محض آب و ہوا کی تبدیلی کے لئے یہاں سے چلا جائے تو وہ بھی ممانعت سے مستثنیٰ ہے اسی طرح کوئی آدمی کسی ضرورت سے اس جگہ میں داخل ہو جہاں وباء پھیلی ہوئی ہے اور عقیدہ اس کا پختہ ہو کہ یہاں آنے سے موت نہیں آئے گی وہ اللہ کی مشیت کے تابع ہے تو ایسی حالت میں اس کے لئے وہاں جانا بھی جائز ہوگا۔ [معارف القرآن ۱ / ۵۹۸۔ ۵۹۹] اس عبارت کی طرف مولانا مفتی زید صاحب نے بھی اپنے مقالہ میں اشارہ کیا ہے۔

طبّی اخلاقیات

عرض مسئلہ

مولانا حبیب اللہ قاسمی

محور دوم

الحمد للہ والصلاۃ علی اھلہا امابعد!

راقم السطور کو طبی اخلاقیات کے محور دوم سوال ۳ کے عرض مسئلہ کا مکلف بنایا گیا ہے لہذا پہلے سوال ۳ سپرد قلم ہے اس کے بعد مقالہ نگار اہل قلم کی آراء و دلائل سپرد قرطاس کئے جائیں گے۔

سوال ۳ ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض اور اس کی نوعیت سے بخوبی واقف ہے اگر وہ کسی دوسرے تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے ایسا کام کرے مثلاً اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کی جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہوگئے یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہوگیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے قابل سزا قرار پائے گا اور اسے سزا دی جائے گی؟ اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی اور خون دیا تو وہ گنہگار و مجرم ہوگا یا نہیں؟

اس سوال کے جواب پر مشتمل انتیس مقالات راقم السطور کو موصول ہوئے ان سارے مقالات کے مطالعہ کے بعد قدر مشترک امر متفق علیہ جو چیز ملی وہ ایڈز کے مریض کا مجرم و گنہگار ہونا ہے سارے ہی مقالہ نگار حضرات نے ایسے شخص کو گنہگار قرار دیا ہے البتہ اکثر حضرات نے عمد و غیر عمد کا فرق کیا ہے عمد کی صورت میں تقریبا سارے ہی مقالہ نگار گنہگار و مجرم قرار دیتے ہیں البتہ شمس پیرزادہ صاحب نے عامد مضطر و مکرہ کو گناہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور غیر عامد یعنی ایسا شخص جس کو جماع یا اعطاء دم سے انتقال مرض کا علم نہ ہو اس کو عدم علم و عدم عمد کی وجہ سے معذور قرار دیا ہے۔

لیکن مولانا محمد عارف مظہری، ولی اللہ قاسمی، مجاہد الاسلام قاسمی، محمد نور قاسمی، محمد نعیم رشیدی صاحبان نے غیر عامد کو عامد پر قیاس کرتے ہوئے گنہگار و مجرم قرار دیا ہے۔

بصورت جماع یا اعطاء دم مرض کے یقینی طور پر منتقل ہوجانے کی صورت میں ایسے مریض کا یہ عمل موجب ضمان ہے یا نہیں؟ اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص ضامن ہوگا قابل تعذیر ہوگا۔ تقریبا اکثر مقالہ نگاروں نے ایسے شخص کو متسبب قرار دیتے ہوئے ضمان کی بات لکھی ہے لیکن مفتی زید احمد باندوی نے اس کو مباشر تسلیم کیا ہے جن حضرات نے متسبب قرار دیا ہے انھوں نے تعمد اور تعدی کی شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضامن قرار دیا ہے اکثر حضرات کے مقالات میں بطور دلیل تین طرح کی عبارتیں مذکور ہیں۔

۱۔ اذا سقی انسانا شرابا مسموما فمات فعلیہ التعزیر۔ (شامی)

۲۔ لو اتلف للعاص شیئا ضمنہ۔ (قرطبی)

۳۔ لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔ (الحدیث)

البتہ مولانا اختر امام عادل صاحب نے مقتول مختار و غیر مختار کا فرق کیا ہے یعنی مقتول نے اپنی رضاء سے مریض کے مرض کو جانتے ہوئے جماع کروایا یا خون لیا تو قاتل پر ضمان نہیں آئے گا مریض کی رضاء کو مسقط تسبب قرار دیا ہے۔

لیکن مولانا زبیر احمد قاسمی اور مفتی جمیل احمد نذیری اور مولانا سعید الرحمن قاسمی جماع کی صورت میں شوہر کے ضمان کے قائل نہیں مولانا زبیر احمد اور مولانا سعید الرحمن قاسمی کا استدلال عالمگیری کے اس جزئیہ سے ہے۔

عن محمد رجل جامع امرانه ومثلها يجامع فماتت من ذات فلا شي ء عليه۔

لیکن مولانا نظام الدین قاسمی اور مولانا ولی اللہ قاسمی نے جماع کو صفت سلامتی کے ساتھ مشروط قرار دیا ہے۔

مفتی جمیل احمد نذیری کی دلیل یہ ہے کہ وطی یا خون کے دینے سے انتقال مرض یقینی نہیں بلکہ ظنی امر ہے لہذا امر مظنون پر ضمان کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

موت کی صورت میں ایڈز کا مریض جو قتل کا سبب بنا ہے اس پر دیت واجب ہوگی یا نہیں؟ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب وجوب دیت کے قائل ہیں لیکن مولانا زبیر احمد صاحب وجوب دیت کے قائل نہیں۔ ان کا استدلال خانیہ کی اس عبارت سے ہے۔ لو سقى انسانا شرابا فمات لاقصاص ولادية لانه شرب منه باختياره الاان الدفع خدعة فلا يلزم الا التعزير والاستغفار۔

طبی اخلاقیات

عرض مسئلہ

محور دوم

مولانا مفتی محمد زید (باندہ)

سوال ۵ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوگیا ہو تو کیا اس عورت کے شوہر کو اس مرض کی بناء پر فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے ؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپاکر کسی عورت سے نکاح کرلیا تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے ؟

اس سوال کے دو جز ہیں ایک تو یہ کہ ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپاکر کسی عورت سے نکاح کرلیا تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں دوسرا جز یہ کہ نکاح کے بعد یہ مرض شوہر کو لاحق ہوجائے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں ؟

اس سلسلہ میں جملہ مقالہ نگار حضرات کی جو آراء موصول ہوئیں وہ چار قسم کی ہیں۔

{ پہلی رائے } ان حضرات کی ہے جنھوں نے سوال کے جزء اول وثانی کی تفصیل کے بغیر (یعنی یہ کہ مرض نکاح سے پہلے موجود تھا یا بعد میں لاحق ہوگیا بغیر کسی تشقیق وتفصیل کے) مطلقاً عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔

ان حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ (۱) مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی (۲) مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی (۳) مفتی محمد عبیداللہ صاحب الاسعدی (۴) سید اسرار الحق صاحب سبیلی حیدرآباد (۵) مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی (۶) مفتی جمیل احمد صاحب نذیری (۷) مولانا محمد نور صاحب قاسمی سبیل السلام حیدرآباد (۸) مولانا شمشاد احمد صاحب (۹) سعید الرحمن صاحب قاسمی حیدرآباد (۱۰) ڈاکٹر سید قدرت اللہ صاحب (۱۱) محمد نعیم صاحب رشیدی (۱۲) شمس پیرزادہ صاحب۔

{ دوسری رائے } ان حضرات کی ہے جنھوں نے سوال کی دونوں شقوں میں صراحت کے ساتھ یعنی یہ کہ مرض نکاح سے پہلے موجود ہو یا بعد میں لاحق ہوگیا ہو دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہے۔ ان حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ (۱) مولانا اخلاق الرحمن سینڈھوا ایم پی (۲) مولانا اختر امام عادل صاحب حیدرآباد (۳) مولانا محمد شہباز صاحب ندوی (۴) مولانا زبیر احمد صاحب سیتامڑھی بہار (۵) مولانا محمد حاذق صاحب حیدرآباد (۶) مولانا مجاہد الاسلام صاحب قاسمی (۷) اور مولانا عتیق احمد صاحب بستوی (نے مالکیہ مسلک کے مطابق اجازت دی ہے)

{ تیسری رائے } بعض حضرات نے چند شرائط کے ساتھ عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے جس کی تفصیل مندرج ذیل ہے۔ (۱) مولانا فضل الرحمن صاحب رشادی (۲) مولانا نظام الدین صاحب قاسمی (۳) مولانا ولی اللہ صاحب قاسمی یہ حضرات فرماتے ہیں کہ سوال کی دونوں شقوں میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے بشرطیکہ (۱) عورت خود اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔ (۲) نیز علم ہوجانے کے بعد رضامندی کا اظہار نہ کیا ہو۔

(۴) حکیم ظل الرحمن صاحب فرماتے ہیں ایک سال مسلسل علاج کے بعد بھی مرض باقی ہے تو عورت فسخ نکاح کراسکتی ہے۔

(۵) مولانا مفتی محمد جعفر صاحب ملی کو ادھولیہ فرماتے ہیں فسخ نکاح کا اختیار اس وقت ہوگا جب کہ زوجین عمر کے اس مرحلہ میں ہوں جس میں جنسی

عمل کا وقوع ہو سکتا ہے۔

(۶) مولانا محمد ہارون صاحب قاسمی نے مذکورہ بالا شرائط (بعزہ کے) نیز قضاء قاضی کی شرط کے ساتھ عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔

{ چوتھی رائے } ان حضرات کی ہے جنھوں نے مسئلہ میں تفصیل کی ہے وہ یہ کہ نکاح سے پہلے شوہر میں یہ مرض موجود تھا اور مرض چھپا کر اس نے نکاح کر لیا جب تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے ورنہ بعد میں مرض لاحق ہو جانے کی وجہ سے عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں۔(۱) مولانا محمد عارف صاحب مظہری حیدرآباد (۲) مولانا نعیم اختر صاحب قاسمی حیدرآباد (۳) راقم الحروف محمد زید مظاہری ندوی

جملہ آراء کا تجزیہ اور متفق علیہ آراء

(۱) تمام مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ اگر ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کر لیا تو عورت کے علم میں آجانے کے بعد اس کو فسخ نکاح (گو شیخین کے مسلک کے مطابق نہیں ہے لیکن) امام محمد کے مسلک کے مطابق ہے۔ تمام مقالہ نگار حضرات نے امام محمد کے قول کو اختیار فرما کر فسخ نکاح کا حق دیا ہے۔ البتہ مولانا عارف صاحب مظہری کی تحریر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی عورت کو اختیار نہ ہونا چاہئے۔ ان کے نزدیک شیخین کا قول راجح ہے۔ اور مولانا جعفر صاحب فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اختیار اس وقت ہوگا جب کہ زوجین عمر کے اس مرحلہ میں ہوں جس میں جنسی عمل کا وقوع ہو سکتا ہے ورنہ نہیں علت انتقال مرض پائے جانے کی وجہ سے۔

(۲) نیز تمام مقالہ نگار حضرات اس پر بھی متفق ہیں کہ علم میں آجانے کے بعد بھی اگر عورت نے شوہر کو اختیار کر لیا تو اب عورت کا یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔

(۳) جملہ مقالہ نگار کی آراء سے مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی رائے (جس کے تحت تین حضرات کے نام ہیں) ان کے علاوہ بقیہ تمام مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ نکاح کے بعد بھی ایڈز کا مرض لاحق ہو جانے کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ جن حضرات نے شرائط کا ذکر کیا ہے واضح ہونے کی وجہ سے دوسرے حضرات نے اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی۔

نیز جملہ مقالہ نگار حضرات نے فقہ حنفی کے دائرہ میں رہ کر امام محمد کے قول کو اختیار کرتے ہوئے فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے علاوہ مولانا شفیق احمد صاحب کے کہ انھوں نے مالکی مذہب کی بناء پر عورت کو فسخ نکاح کا حق دیا ہے۔

جملہ مقالہ نگار حضرات نے اپنے مدعی کے اثبات کے جو دلائل ذکر فرمائے ہیں ان میں اہم دلائل یہ ہیں۔

(۱) حدیث سعید بن المسیب (۲) علامہ کاسانی، علامہ ابن نجیم اور عالمگیری کی عبارت نیز فتح الباری کی عبارت۔

دلائل پر گفتگو سے قبل یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ زیر بحث مسئلہ اب صرف یہ ہے کہ تکمیل نکاح کے بعد شوہر کو مرض ایڈز لاحق ہو جانے کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں اور امام محمد کے مسلک کے مطابق اس صورت میں فسخ نکاح کی اجازت ہے یا نہیں۔

اس کے بعد اہم دلائل میں سے بعض دلائل کا جائزہ لینا چاہئے۔

دلائل کا مختصر جائزہ

جملہ مقالہ نگار حضرات نے جتنے بھی دلائل تحریر فرمائے ہیں ان میں کسی بھی حدیث یا فقہی عبارت میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ نکاح کے بعد بھی امراض لاحق ہو جانے کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

(۱) اس سلسلہ میں حضرت سعید بن المسیب کی روایت جس کو امام محمد نے موطا میں نقل فرمایا ہے ذکر کی جاتی ہے وہ یہ ہے۔

عن سعید بن المسیب انہ قال ایما رجل تزوج امراۃ و بہ جنون اوضر فانہا تخیرت ان شاء قرت وان شاء فارقت۔

(موطا، امام محمد ص ۲۳۲)

امام محمد نے اس سلسلہ میں جس توسع کے قول کو اختیار فرمایا ہے اور مرض کی تحدید کے بغیر ہر نوع کے ناقابل برداشت امراض کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے اس کا ماخذ یہی حدیث بالا ہے ۔چنانچہ حدیث نقل کرنے کے بعد امام محمد فرماتے ہیں۔

قال محمد اذا کان امرا لا یحتمل خیرت فان شاء قرت وان شاء فارقت (ص ۲۳۲)

حدیث بالا کے الفاظ میں غور کیجئے جو امام محمد کا مستدل ہے کہ اس میں جنون یا کسی نوع کا مرض نکاح کے وقت موجود ہونے کی تصریح ہے یا نکاح کے بعد پیدا ہونے کی؟ بالکل واضح الفاظ ہیں" تزوج امراۃ وبہ جنون اوضر "یعنی نکاح کے وقت مرد میں یہ مرض موجود تھا۔ اسی وجہ سے امام محمد نے موطا میں جو عنوان مقرر کیا ہے وہ بھی اسی کے موافق ہے" باب الرجل ینکح المراۃ ولایصل الیہا لعلۃ بالمراۃ اوبالرجل "اور اس سے زیادہ واضح عبارت امام محمد نے کتاب الآثار میں نقل فرمائی ہے۔

"باب الرجل یتزوج وبہ العیب والمراۃ "آگے فرماتے ہیں" وکذلک اذا وجدتہ مجنونا موسوسا یخاف علیہ قتلہ او وجدتہ مجذوما منقطعا "(کتاب الآثار ص ۲۰۵ کراچی)

یعنی اس بات کا بیان کہ مرد نکاح کرے حالانکہ اس میں عیب موجود ہو۔ اس طرح (عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا) جب کہ عورت نے شوہر کو مجنون یا جذام کے مرض میں مبتلا پایا۔

ان سب تصریحات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے نزدیک عورت کو فسخ نکاح کا حق اسی وقت ہے جب کہ نکاح کے وقت بھی مرد میں وہ عیب موجود ہو، باقی بعد میں مرض لاحق ہوجانے کی صورت میں اختیار نہ ہوگا۔

الحیلۃ الناجزہ میں ہے۔ جو جنون عقد نکاح کے بعد پیدا ہوگیا ہو اس کے متعلق امام محمد سے کوئی تصریح نہیں ملی۔ (ص ۲۲)

اس کے بعد فقہاء کرام نے امام محمد کے اسی مسلک کو نقل فرمایا ہے علامہ کاسانی، زیلعی، طحاوی، قہستانی، عالمگیری کی عبارتیں موجود ہیں لیکن کسی ایک عبارت سے اس پر دلالت نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد مرض لاحق ہوجانے کی صورت میں بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔

(۲) بعض حضرات نے علامہ کاسانی کی یہ عبارت دلیل میں نقل فرمائی ہے۔

قال محمد خلوہ من کل عیب لایمکنہا المقام معہ الا بضرر کالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النکاح حتی یفسخ بہ النکاح وجہ قول محمد ان الخیار فی العیوب الخمسۃ انما تثبت لدفع الضرر عن المراۃ وھذہ العیوب فی الحاق الضرر فوق ذلک (بدائع ۳۲۰/۲)

لیکن علامہ کاسانی کی اس عبارت سے اس پر استدلال کرنا کہ نکاح کے بعد بھی شوہر کے کسی مہلک مرض میں گرفتار ہوجانے کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا محل غور ہے ،کیوں کہ امام محمد نے اس قسم کے عیوب و امراض سے خالی ہونے کی شرط نکاح لازم ہونے کے لئے لگائی ہے ۔ لیکن نکاح لازم ہوجانے کے بعد بقاء نکاح و دوام نکاح کے لئے بھی شوہر کا ان امراض سے خالی ہونا ضروری اور شرط ہے یا نہیں عبارت میں اس سے تعرض ہی نہیں ۔کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بقاء نکاح کے لئے شوہر کا امراض سے خالی ہونا ضروری نہیں۔

اور بالفرض اگر علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت کا یہی مطلب ہے کہ نکاح کے بعد جو امراض مرد کو لاحق ہوں ان کی بناء پر بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا تو اس سے لازم آتا ہے شوہر ہمبستری کے بعد بھی اگر مجبوب یا عنین ہوجائے تب بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہونا چاہئے کیوں کہ عبارت بالا میں عیوب خمسہ اور دیگر امراض سے خالی ہونا شرط قرار دیا ہے اور عیوب خمسہ میں جب عنت بھی ہے تو کیا کوئی اس کا بھی قائل ہے

کہ شوہر کے بعد میں عنین ہوجانے کی وجہ سے اس کی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا؟ حالانکہ علامہ کاسانی خود فرماتے ہیں لو وصل الیہا مرۃ فلا خیار لہا۔ (بدائع ص ۲/ ۳۲۵) ایک مرتبہ صحبت کے بعد عورت کو خیار فسخ باقی نہیں رہتا۔

(۳) اصل بات یہی ہے کہ لزوم نکاح سے پہلے تو عورت کو (عیوب و امراض معتبرہ کی وجہ سے) نکاح کو رد کرنے کا اختیار رہتا ہے لزوم نکاح کے بعد نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زیلعی وغیرہ نے جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں لفظ ترد؟ رد احد الزوجین فرمایا اور رد کا ظاہری مفہوم یہی ہے ابھی نکاح لازم اور مکمل نہ ہوا ہو ایسی حالت میں رد نکاح ہوگا۔ تکمیل نکاح کے بعد رد نہیں بلکہ فسخ نکاح ہوگا۔ یعنی لفظ رد خاص ہے تکمیل اور لزوم نکاح سے پہلے کے لئے اور فسخ دونوں کو عام ہے واللہ اعلم کذا قال استاذنا۔ البتہ فسخ نکاح دونوں صورتوں کو عام ہے اسی سے مندرجہ ذیل عبارات کا مطلب بھی واضح ہوگیا جس کو بعض حضرات نے بطور استدلال کے ذکر فرمایا ہے۔

"ترد المرأۃ اذا کان بالرجل عیب فاحش لا تطیق المقام معہ" (زیلعی ۳/ ۲۵)

"ان القاضی لو قضی برد احد الزوجین بعیب نفذ قضاؤہ" (بحر ۳/ ۱۲۶)

غور فرمایئے کیا اس عبارت میں اس کی صراحت ہے کہ مرض لاحق ہوجانے کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا؟ اور صاحب بحر نے قضاء قاضی کی جو صراحت فرمائی ہے وہ اس وجہ سے کہ یہ شیخین کے مسلک کے خلاف ہے لیکن قضاء قاضی کے بعد اس کا نفاذ ہوجائے گا اور شیخین کے نزدیک (جب و عنۃ) کے علاوہ دیگر امراض و عیوب جو نکاح سے پہلے شوہر میں موجود تھے ان کی وجہ سے بھی فسخ نکاح نہیں ہوسکتا۔ اس کے متعلق صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے سابقہ عیوب کی بناء پر نکاح رد کردیا تو وہ نافذ ہوجائے گا۔ عیوب حادثہ سے اس عبارت کا تعلق نہیں واللہ اعلم۔

(۴) اس سلسلہ میں سب سے اہم عالمگیری کی مندرجہ ذیل عبارت سمجھی جاتی ہے جس کو متعدد حضرات نے نقل فرمایا ہے وہ یہ ہے

قال محمد ان کان الجنون حادثا یؤجلہ سنۃ کالعنۃ وان کان مطبقا فہو کالجب وبہ ناخذ

(عالمگیری ۲/ ۵۵۲۔ مجمع الانہر ۱/ ۳۹۳)

امام طحاوی نے امام محمد کا مسلک نقل کرتے ہوئے تحریر فرمایا

اذا کان بالرجل من الجنون ما یمنعہ من الوصول الی زوجتہ او من البرص۔ وکان الجنون جنونا حادثا کان ذلک کالعنین ینتظر برؤہ منہ حولا۔ وان کان ما بہ من الجنون جنون اطباق۔ خیرت بین المقام معہ وبین فراقہ۔ (مختصر الطحاوی ص ۱۸۲)

اس عبارت میں جنون حادث کا مطلب عام طور پر یہ سمجھا گیا ہے کہ وہ جنون جو بعد نکاح پیدا ہوجائے اس میں ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور صحت نہ ہونے کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ لیکن جنون حادث کا یہ مطلب یہاں پر ہرگز مراد نہیں ہوسکتا جس کے وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

اولاً تو اس وجہ سے کہ یہ مسئلہ امام محمد سے منقول ہے اور امام محمد نے موطا، نیز کتاب الآثار میں خود تصریح فرمائی ہے کہ عورت کو اختیار اس وقت ہوگا جب کہ نکاح کے وقت مرد کو جنون لاحق ہو۔

دوسرے علامہ کاسانی کی عبارت کے تحت جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ جنون حادث کا یہ مفہوم نہیں کیوں کہ لزوم نکاح کے بعد عورت کو اختیار نہیں رہتا۔ جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی۔

تیسرے خود عبارت میں غور کیجئے جنون حادث کو جنون مطبق کے بالمقابل ذکر فرمایا ہے اور جنون مطبق کی تعریف متعین ہے کہ جو مستقل یا سال کے اکثر حصہ میں مجنون رہتا ہو۔ "ان کان حاصلا فی اکثر السنۃ فمطبق وما دونہا فغیر مطبقۃ" (کتاب التعریفات للجرجانی ص ۲۵۰)

اس سے جنون حادث کی تعریف بھی متعین ہوجاتی ہے کہ وہ جنون جس میں کبھی افاقہ ہوتا ہو اور کبھی جنون ہوتا ہو۔ امام طحاوی کی عبارت میں غور فرمائیے کہ اگر جنون حادث کا یہی مطلب ہوتا کہ وہ جنون جو بعد نکاح شوہر کو لاحق ہوجائے تو اس کے مقابلہ میں جنون اطباق نہ فرماتے بلکہ جنون حادث کے مقابلہ میں جنون قدیم فرماتے کہ وہ جنون جو نکاح سے پیشتر شوہر میں موجود ہو۔ ورنہ اگر حادث کے یہی معنی ہیں کہ جو جنون بعد میں پیدا ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں مطبق کو جنون قدیم کے معنی میں مراد لیا جائے حالانکہ فقہاء کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جنون مطبق کو قدیم کے معنی میں ہرگز مراد نہیں لے سکتے وتبطل الوكالة بموت الموكل و جنونه جنونا مطبقا (ھدایہ ۳/۱۹۹۔ بحر ۷/۱۸۹)

الغرض چوں کہ جنون حادث کو جنون مطبق کے مقابلہ میں فرمایا ہے اور مطبق کی تعریف متعین ہے جس سے حادث کی تعریف بھی متعین ہوگئی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے جدید فقہی مسائل دوم ص ۱۰۰ میں عالمگیری کی مذکورہ بالا عبارت کی ترجمانی ان الفاظ سے فرمائی ہے ۔فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں۔ جنون مطبق اور جنون غیر مطبق (جنون حادث کو جنون غیر مطبق سے تعبیر فرمایا ہے) آگے اس کا حکم بیان فرماتے ہیں جنون غیر مطبق یہ ہے کہ وقفہ وقفہ سے جنون کا دورہ پڑتا ہو ایسے مریض کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اگر اس کے باوجود صحت مند نہ ہوا تو پھر نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ (جدید فقہی مسائل ص ۱۰۱ بحوالہ عالمگیری ۱/۲۳۳)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ موصوف کے نزدیک جنون حادث کا مصداق اور اس کی تعبیر جنون غیر مطبق ہے نہ کہ وہ جنون جو نکاح کے بعد لاحق ہوجائے۔

نیز علامہ موصوف نے مقالہ میں ایڈز کے مریض کو عنین کے حکم میں قرار دیا ہے اور عنین کا حکم متعین ہے کہ ایک مرتبہ صحبت کے بعد حق تفریق ختم ہوجاتا ہے اور جو بعد میں عنین ہوگیا ہو اس کی عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہوتا اس حکم کی روشنی میں علامہ موصوف کی تصریح کے مطابق ایڈز کے مریض کی عورت کو بھی فسخ نکاح کا حق نہ ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

احقر کی رائے کا مستدل

اس سلسلہ میں احقر کی رائے یہ ہے کہ نکاح سے پہلے ایڈز اور اس جیسے مہلک امراض اگر مرد میں پائے جائیں تو عورت کو فسخ نکاح کا حق امام محمد کے مسلک کے مطابق ہوگا اور وہ جنون اور مہلک امراض جو بعد میں شوہر کو لاحق ہوجائیں فقہاء احناف میں سے کسی امام کے نزدیک عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہوگا۔ جس کے مختصر دلائل یہ ہیں۔

(۱) مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے۔ عبدالرزاق عن الثوری فی رجل يحدث به بلاء لايفرق بينهما هو بمنزلة المراة لايرد الرجل ولاترد المراة وذكره عن حماد عن ابراهيم (مصنف عبدالرزاق ۶/۲۳۹)

اس میں صراحت ہے کہ نکاح کے بعد پیدا ہونے والی مصیبت اور مرض کی بناء پر زوجین میں تفریق نہ کی جائے گی نہ مرد عورت کو رد کر سکتا ہے نہ عورت مرد کو۔ حماد نے ابراہیم سے اس طرح نقل فرمایا ہے۔

(۲) عبدالرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء فالرجل ان كان به بعض الاربع جذام اوجنون اوبرص اوعفل، قال ليس لها شيء هو احق بها (مصنف عبدالرزاق ۶/۲۳۹ حدیث ۱۰۰۱)

اس میں تصریح ہے کہ جذام، جنون، برص، عفل کی بناء پر بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں مریض شوہر ہی عورت کا زیادہ مستحق ہے۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے حدثنا ابوبكر قال نا عبدالوهاب الثقفي عن ايوب قال كتبت الى ابي قلابة في امراة زوجها

معتوہ لانزجوان یبراء یطلق عنه ولیه فکتب الی انها امراة ابلاها الله بالبلاء فلتصبر۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ۵/ ۲۳)

(۴) وذکر عن عطاء فیمن تزوج فلما دخل بدامنه برص اوجذام قال عطاء لاتنزع عنه قال وهو قول ابی الزناد وابن ابی لیلی وداؤد و والثوری وابی حنیفه وابی یوسف۔ (الجوہر النقی علی سنن بیہقی ص ۲۱۵)

ان روایات میں تصریح ہے کہ برص، جذام، جنون کی بناء پر بھی نکاح فسخ نہیں کیا گیا اور عورت کو صبر کرنے کی تاکید کی گئی۔

(۵) امام بیہقی نے سنن کبری میں اور امام محمد موطا میں روایت نقل کی ہے۔ " عن سعید بن المسیب انه قال ایمارجل تزوج امراة وبه جنون اوضرر فانها تخیر فان شاءت فرقته وان شاءت قرت" (سنن بیہقی ۷/ ۲۱۵)

اس روایت میں تصریح ہے کہ نکاح کے وقت اگر شوہر کو جنون یا مرض لاحق ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا بھی اختیار ہے۔ اس طرح بعد نکاح دخول سے پہلے مرض لاحق ہو جائے تب بھی عورت کو اختیار ہے مصنف عبدالرزاق میں اس سلسلہ کی کئی روایات موجود ہیں۔

(روایت ص ۱۰۶۸۲، ۱۰۶۹۰، ۱۰۶۹۱)

المحلی میں بھی اسی کو اختیار کیا ہے کہ نکاح کے بعد برص، جذام، جنون وغیرہ پیدا ہو جانے کی صورت میں فسخ نکاح نہیں ہو سکتا۔ لاینفسخ النکاح بعد صحته بجذام حادث ولا ببرص کذلک ولا بجنون کذالک۔ (المحلی ۱۰/ ۱۰۹)

احناف کا بھی اصل مسلک یہی ہے اور امام محمد سے جو کچھ توسع منقول ہے وہ صرف اس صورت میں ہے جب کہ نکاح سے پہلے مرد میں وہ عیب موجود ہو۔

فقہاء احناف کا مستدل مندرجہ بالا روایات ہیں۔ احقر نے بھی اسی رائے کو عرض کیا ہے۔

مالکیہ کے مسلک پر فتوی

البتہ دوسرے مذاہب فقہاء مالکیہ وغیرہ کے یہاں اس کی گنجائش ہے کہ نکاح کے بعد بھی جو جنون پیدا ہو جائے اس میں بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔

مدونہ میں ہے: قال لی مالک فی المجنون اذا اصابه الجنون بعد تزویجه المراة انها تعزل ویضرب له اجل فی علاجه فان براً والا فرق بینهما (مدونہ ۲/ ۲۶۹)

شدید ضرورت کی بناء پر اکابر علماء ہند نے اس صورت میں مالکیہ کے قول پر فتوی دیا ہے یعنی نکاح کے بعد شوہر کو جنون لاحق ہو جائے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ (الحیلۃ الناجزہ ص ۶۶)

لیکن مجنون کی طرح دیگر عیوب و امراض مثلاً ایڈز، کینسر وغیرہ جو بعد میں شوہر کو لاحق ہو جائیں ان میں بھی شوہر کو ایک سال کے علاج کی مہلت دی جائے گی اور صحت نہ ہونے کی صورت میں فسخ نکاح کا اختیار ہوگا یا یہ حکم صرف مجنون کے ساتھ خاص ہے؟ اس سلسلہ میں مدونہ وغیرہ کی تصریحات زیادہ واضح نہیں۔ المغنی اور الشرح الکبیر میں تصریح ہے کہ بعد نکاح جو عیب پیدا ہو جائیں تو دو قول ہیں۔

ان حدث العیب باحدهما بعدالعقد ففیه وجهان احدهما یثبت الخیار والثانی۔ لایثبت وهو قول ابی بکر وابن حامد و

مذھب مالک وقال اصحاب الشافعی ان حدث بالزوج یثبت الخیار (المغنی ۹/ ۶۵۳)

پہلے قول کی بنیاد پر اور شوافع کے مسلک کے مطابق بعد عقد پیدا ہونے والے امراض کی بناء پر اگر اختیار مان بھی لیا جائے جب بھی یہ بات غور کرنے کی ہے کہ ہر مذہب والوں کے نزدیک محدود اور متعین امراض و عیوب ہیں جن کی بناء پر عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوتا ہے اور ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ ان امراض و عیوب کے علاوہ دوسرے عیوب کی بناء پر فسخ نکاح کا حق نہیں اور نہ ہی ان امراض پر دوسرے عیوب کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

الفصل الثالث انه لایثبت الخیار لغیر ماذ کرناہ۔ ولا یصح قیاسها علی هذه العیوب لما بینهما من الفرق (المغنی ۶/ ۶۵۲)

اس لئے اگر دوسرے مذاہب کی بنیاد پر ایڈز کی وجہ سے اس کی بیوی کو فسخ نکاح کا حق دیا جائے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس مذہب کے کبار علماء و ارباب افتاء سے رجوع کیا جائے کہ ان کے مذہب کے مطابق ایڈز کے مریض کی بیوی کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں۔

اس کے بعد غور کرنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں بھی مجنون کی طرح دوسرے مذہب کو اختیار کرنا مناسب ہے یا نہیں۔ اس میں مصالح زیادہ ہیں یا مفاسد۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ اس بڑھتے اور پھیلتے ہوئے ایڈز کے مریض کی بیویاں ذرا سہارا پاکر معمولی بات پر جھٹ ایڈز کا دعوی کرکے ڈاکٹری رپورٹ لکھواکر فسخ نکاح کا دعوی شروع کرنے لگیں اور اس طرح ایک نئے فتنہ کا دروازہ کھل جائے۔ اہل علم ارباب افتاء کو تمام پہلوؤں پر غور کرکے کوئی فیصلہ کرنا چاہئے۔

احقر کی رائے یہی ہے کہ وہ خواتین جن کے شوہر ایڈز کے مرض میں مبتلا ہوجائیں ان کو نہایت وفاداری کا ثبوت دینا چاہئے اور ایسی حالت میں حضرت ایوب علیہ السلام کی بیوی کا نمونہ پیش کرنا چاہئے کہ ان کے شوہر کی حالت اس درجہ کی ہوگئی تھی کہ بدن سڑ گیا گوشت گل گیا، کیڑے پڑگئے، بدبو کی وجہ سے لوگوں نے بستی سے باہر کردیا۔ جذام، برص، ایڈز سے بدتر حالت تھی لیکن ایسی حالت میں ایوب علیہ السلام کی اہلیہ نے صبر و استقامت کا ثبوت دیا۔ اخیر تک تیمارداری، خدمت گزاری میں کسر نہ اٹھا رکھی۔ مزدوری کرتیں اور خدمت کرتیں یہی طریقہ آج بھی اپنانا چاہئے۔ (ابن کثیر ۳/ ۱۸۸، در منثور ۴/ ۳۲۸، قرطبی ۱۱/ ۳۲۳، معارف القرآن سورہ انبیاء ۶/ ۲۱۵)

عرض مسئلہ

مولانا انیس الرحمن قاسمی

طبی اخلاقیات سے متعلق سوالنامہ کا ایک اہم حصہ مریضوں کے عیوب کو دوسروں کے سامنے افشاء کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ہے۔ اس عنوان کے تحت محور سوم میں نو قسم کے سوالات کئے گئے جن پر علماء نے دلائل کی روشنی میں اپنی رائے ظاہر کی ہیں، اس موضوع پہ کل ..... مقالات میں اظہار خیال کیا گیا ہے، تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ڈاکٹر اپنے مریضوں کا رازدار اور امین ہوتا ہے اس لئے عام حالات میں اس کی اخلاقی و شرعی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، اس لئے کہ افشاء راز غیبت ہے اور غیبت حرام ہے۔ بعض علماء نے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "المجالس بالامانة" سے بھی استدلال کیا ہے ..... مفتی محمد زید صاحب نے مشہور مالکی عالم علامہ ابن الحاج المالکی کا قول "المدخل" سے نقل کیا ہے لکھتے ہیں:

" وینبغی ان یکون الطبیب امینا علی اسرار المرضی لایطلع احدا علی ماذکرہ المریض اذانہ لم یاذن لہ فی اطلاع غیرہ علی ذالک، ولواذن ینبغی ان لایفعل ذالک معہ "۔

طبیب کو مریضوں کی اسرار (خفیہ امور اور عیوب) کا امین ہونا چاہئے مریض نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کو کسی سے بھی ظاہر نہ کرے، کیوں کہ مریض نے دوسرے کو ظاہر کرنے کی اجازت تو دی نہیں اور اگر اجازت دے بھی دے تب بھی طبیب کو یہی چاہئے کہ کسی سے اس کے عیوب اور امراض کو ظاہر نہ کرے۔

(۱) لیکن یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ ڈاکٹر اپنے مریضوں کے عیوب و راز کا امین ہوتا ہے اور عام حالات میں اس کے لئے افشاء راز جائز نہیں یہ سوال کیا گیا کہ خاص حالات میں اس کا عمل کیا ہونا چاہئے۔ جیسے کسی ڈاکٹر نے کسی نوجوان کا علاج کیا۔ اس کی ایک آنکھ کی بصارت زائل ہوگئی ہے۔ اب اس سے رشتہ نکاح کرنے والی خاتون یا اس کا ولی ڈاکٹر سے یہ معلوم کرے کہ اس کی بصارت ہے یا نہیں تو ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے۔ کیا اس عیب کو ظاہر کردینا واجب ہے یا جائز ہے، یا جائز نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب، مفتی محمد زید صاحب، مولانا جعفر علی صاحب، مولانا ولی اللہ قاسمی صاحب اور مولانا اخلاق الرحمن صاحب کی رائے یہ ہے کہ ڈاکٹر کے لئے صحیح صورت حال کو بتانا واجب ہے اسی طرف مفتی عبیداللہ صاحب اور جناب شمس پیرزادہ کا رجحان ہے ان میں سے بعض حضرات نے حدیث رسول "الدین النصیحة" اور المستشار مؤتمن سے استدلال کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے امام نووی کا یہ قول نقل کیا ہے۔

ویجب علی المشاور ان لایخفی حالہ بل یذکر المساوی التی فیہ بنیة النصیحة۔

مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا اختر امام عادل کا رجحان یہ ہے کہ ڈاکٹر کے لئے استفسار پر جواب دینا جائز ہے مفتی ریاست علی کا خیال یہ

فریق کو دانستہ مغالطہ و فریب دے کر ضرر میں ڈالنا ہوگا یہ شرعاً ممنوع ہے۔

مولانا عتیق احمد صاحب، مولانا خالد سیف اللہ صاحب، مفتی عزیز الرحمن صاحب، مفتی ریاست علی صاحب، مفتی حبیب اللہ صاحب وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اظہار حقیقت کی اجازت ہے۔

اس سلسلہ کا تیسرا سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے اور اس کے بارے میں ڈاکٹر کو یہ علم ہے کہ وہ نامرد ہے اسی طرح اگر کوئی خاتون اس کے زیر علاج ہے اور وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا نکاح کہیں پر ہونا

بہت مشکل ہے اور یہ دونوں اپنا عیب یا مرض چھپا کر اپنا رشتہ طے کر رہے ہیں تو کیا ڈاکٹر کے لئے رشتہ نکاح کے علم کے بعد ان دونوں مذکورین عـ میں ان کے عیب کو دوسرے فریق تک پہنچانا جائز ہے یا واجب؟ اسی طرح دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہئے۔

مولانا زبیر احمد صاحب، مولانا اختر امام عادل، مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی صاحب، مفتی عزیز الرحمن بجنوری صاحب کی رائے یہ ہے کہ ڈاکٹر کے لئے استفسار کی صورت میں حقیقت حال کو بلا کم و کاست بیان کر دینا چاہئے لیکن استفسار کے بغیر از خود ڈاکٹر کو ایک دوسرے کا عیب بتانا مولانا زبیر احمد صاحب کے نزدیک فعل مذموم قرار پائے گا کیوں کہ اظہار عیب اور رازداری بھی تا دونوں ہی عمل کسی نہ کسی فریق کے لئے ضرر خاص کو مستلزم ہے جب کہ دیگر علماء نے اس صورت میں بھی افشاء راز کی اجازت دی ہے ان کی دلیل الدین النصیحۃ کی حدیث ہے۔

سوال ۹ کا تعلق ایسے شخص کے متعلق ہے جس کے پاس ڈرائیوری لائسنس ہے اور یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہے مگر اس کی بینائی بری طرح متاثر ہے ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہو سکتا ہے کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع دے ڈرائیوری لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے گا اگر اطلاع کر دیتا ہے تو وہ اور اس کے گھر والے ملازمت ختم ہونے کی وجہ سے معاشی دشواریوں میں مبتلا ہو سکتے ہیں اور اگر مطلع نہیں کرتا تو حادثہ کا امکان ہے اور بہت سے لوگوں کی جان جانے کا خطرہ ہے اس بارے میں اکثر مقالہ نگاروں کی رائے ہے کہ ڈاکٹر خاموشی اختیار کرنے کے بجائے متعلقہ محکمہ کو اطلاع دے دے اس کی دلیل بعض مقالہ نگاروں نے الدین والنصیحۃ کی حدیث اور قاعدہ فقہیہ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام کو پیش کیا ہے۔

یہی جواب سوال ۸ کے سلسلہ میں دیا گیا ہے جس میں ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین اور بس وغیرہ کا ڈرائیور شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ کثرت سے شراب اور نشہ آور چیزوں کا استعمال کرتا ہے تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے یہی رائے ظاہر کی ہے۔

اس محور کے ۷ کا تعلق ناجائز حمل سے پیدا ہونے والے بچے سے ہے اگر کوئی عورت ایسے نومولود کو کسی جگہ زندہ چھوڑ کر چلی آئے تاکہ

ہے کہ اس طرح کے امراض کے بارے میں ڈاکٹر کو اختیار ہے کہ اطلاع دے یا نہ دے مولانا اختر امام عادل نے حدیث رسول "فاظفر الیہا فان فی اعین الانصار شیئا" کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس طرح کے عیوب شادی بیاہ کے وقت بتائے جا سکتے ہیں۔

لیکن مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی صاحب کی رائے یہ ہے کہ ڈاکٹر استفسار پر بھی افشاء نہ کرے۔ مولانا محمد توحید کے نزدیک افشاء راز بہتر نہیں ہے۔

سوال کی دوسری جہت یہ ہے کہ ڈاکٹر سے استفسار تو نہیں کیا گیا لیکن ڈاکٹر کو معلوم ہے کہ اس ایک آنکھ کی بصارت زائل ہونے والے نوجوان کا رشتہ فلاں لڑکی سے طے ہو رہا ہے، اور ان لوگوں کو اس کی آنکھ کے بارے میں علم نہیں ہے کہ یہ عیب ہے، حالاں کہ علم ہونے پر وہ رشتہ نہیں دیں گے، تو کیا ڈاکٹر کے لئے ان لوگوں تک اس نوجوان کے عیب کو ظاہر کر دینا جائز ہے یا واجب ہے، یا جائز نہیں؟۔

۔ مولانا ولی اللہ صاحب، مولانا شفیق احمد بستوی، مولانا اخلاق الرحمن کی رائے میں از خود اطلاع دینا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب، مولانا خالد سیف اللہ صاحب، مولانا محمد زید صاحب، مولانا جعفر ملی کی رائے میں اطلاع دینا جائز ہے۔

۲۔ جب کہ مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا زبیر احمد صاحب، جناب شمس پیرزادہ صاحب اور مولانا اختر امام عادل کی رائے یہ ہے کہ از خود اطلاع نہیں دینا چاہئے۔

۳۔ مولانا عتیق صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوں کہ شادی کرنے والا شخص اپنے عیب چھپا کر خاتون کو دھوکہ دینا چاہتا ہے کہ جس شخص کو جیسے ڈاکٹر جسے اس عیب کی اطلاع ہے کہ اس کی شرعی ذمہ داری ہے کہ متعلقہ فرد کو اس عیب سے مطلع کردے لیکن مولانا زبیر احمد صاحب کا کہنا یہ ہے کہ بظاہر ڈاکٹر کی رازداری برتنے سے عورت کا ضرر خاص ہوگا تو اظہار عیب سے مرد کا ضرر خاص ہوگا تو یہ دونوں برابر ہیں اس لئے ڈاکٹر اپنا فریضہ خاموش ہی کو سمجھے۔ اور مولانا اختر امام عادل صاحب کہتے ہیں کہ عیب سے خبردار کرنا واجب نہیں بلکہ محض جائز ہے اور یہ کوئی ایسا عیب نہیں ہے جس سے عورت اور اس کے گھر والوں کو مضرت پہنچے اس لئے بلا طلب و مشورہ ڈاکٹر کو افشاء راز کی ضرورت نہیں ہے۔

سوال ۲ محور سوم کا دوسرا سوال ایسے عیب سے ہے جس کی وجہ سے بچوں کے ناقص الاعضاء پیدا ہونے کا ظن غالب ہے ایسی صورت میں ایک مرد اور عورت جن کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں طبی جانچ کے نتیجے میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہوجاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں کہ یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ میں جراثیم تولید نہیں ہے کہ ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے فریق کے عیب یا مرض سے دوسرے کو باخبر کرے یا اس راز کو ظاہر نہ کرے۔

مولانا زبیر احمد صاحب، مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا زید صاحب، مولانا ابوبکر صاحب، مولانا بہاء الدین ندوی صاحب، مولانا نذر توحید صاحب، مولانا محمد جعفر ملی صاحب کی رائے یہ ہے کہ ڈاکٹر پر واجب ہے کہ حقیقت کو ظاہر کردے ان کی دلیل یہ ہے کہ فریقین کا ڈاکٹر کے پاس آنا دراصل عقد نکاح کے متعلق مشورہ لینا ہے اس لئے المستشار المؤتمن کی حدیث کے مطابق کتمان حقیقت جائز نہیں ہے یہ خیانت ہوگی اور کسی ایک

سماج میں بچ جانے۔ اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور اس کو اطلاع دی ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہوگی کہ اس عورت کے راز کی حفاظت کرے اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو بچے کے بارے میں اطلاع کردے۔

مقالہ نگاروں نے اس صورت میں عام حالات میں عورت کے راز کی حفاظت کرنے اور مناسب طریقہ پر حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اطلاع دینے کی رائے ظاہر کی ہے اس لئے کہ معصوم جان کی حفاظت بھی ضروری ہے اور اس عیب کا افشاء کرنا بھی شریعت میں مطلوب نہیں ہے۔

سوال ۶ کا تعلق نشہ کے عادی شخص کا علاج اس نشہ سے باز رکھنے کے لئے کسی ماہر نفسیات ڈاکٹر سے علاج کرنے سے متعلق ہے جس میں ڈاکٹر اپنے مریض کو شراب یا دیگر منشیات کے استعمال کرا کر آہستہ آہستہ اس نشہ سے باز رکھتا ہے سوال یہ ہے کہ ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کرسکتا ہے۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب، شمس پیرزادہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی دوسرا علاج تجویز کرے۔ اس لئے کہ حرام اشیاء استعمال کی جو شرطیں ہیں اس میں مفقود ہیں جب کہ مفتی عبید اللہ اسعدی، مولانا ابوبکر، مفتی ریاست علی، مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی فضیل الرحمان عثمانی، مولانا عتیق احمد قاسمی کی رائے یہ ہے کہ ڈاکٹر یہ طریقہ علاج اختیار کرسکتا ہے مولانا زبیر احمد صاحب نے بھی جواز کی رائے دی ہے۔

مختصر جوابات

طبی امور و مسائل

حضرت مولانا محمد نظام الدین صاحب مدظلہ
(صدر مفتی دارالعلوم دیوبند)

اس کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امراض میں طبی مشورہ لینا اور اس کا علاج کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں اور اس کے کیا مسائل ہیں ۔ تو عرض ہے کہ اس سلسلہ میں کئی نصوص وارد ہیں مثلاً

(۱) لکل داء دواء الا الموت او کما قال علیہ الصلوۃ والسلام ۔ یعنی موت کے علاوہ ہر بیماری کی دوا ہے اس میں اشارہ ہے کہ ہر بیماری کی دوا، حدود شرع میں رہتے ہوئے ہوسکتی ہے ۔

(۲) لاطاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس علاج میں خالق کائنات کا گناہ لازم آئے وہ علاج جائز نہیں ۔

(۳) لن تموت نفس حتی تستکمل رزقھا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی انسان جب تک اپنا رزق پورا نہ کرے گا اس پر موت نہیں آئے گی ۔

(۴) لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی انسان کو اپنی استطاعت و قوت سے زیادہ علاج کرنے کا حکم نہیں ہے ۔

(۵) اذا جاء اجلھم فلا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون ۔ اس نص سے معلوم ہوا کہ موت کا وقت اس طرح مقرر و متیقن ہے کہ جب یہ وقت موعود پہنچ جائے گا تو ایک سکنڈ بھی موخر نہیں ہوگا اور دن رات اس واقعہ کا تحقق مشاہد و متحقق ہے ، دن رات دیکھا جاتا ہے کہ یہ معاملہ اسی طرح غریب کے ساتھ بھی پیش آتا ہے اور اسی طرح بڑے سے بڑے مال دار کے ساتھ بھی پیش آتا ہے حتی کہ گھر کتنا ہی زبردست طاقت و مال والا ہو بلکہ بادشاہ وقت بھی ہو ، جب بھی اس سے چھٹکارا نہیں پاتا ، ہزار تدبیر کرو مگر وقت موعود سے کوئی بھی نہیں بچتا اور نہ اپنے کو بچا سکتا ہے ۔ تو معلوم ہوا کہ یہ واقعہ بالکل حق و صحیح و بدیہی ہے لہذا یہ معاملہ بالکل عقلی اور واقعی بھی ہوگیا ۔ اگر کوئی شخص آخرت کا قائل نہ بھی ہو جب بھی اس سے مفر نہیں ، لہذا اس مشاہد کا عقلی و واقعی تقاضا ہے کہ حرام روزی کی جانب آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھے ۔ اور اگر وہ مسلمان ہو جب تو اس پر اور بھی عقلاً و طبعاً و شرعاً لازم و ضروری رہے گا کہ حرام روزی کی طلب نہ کرے اور آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھے ، واضح ہوگیا کہ اس سے متعلق جو احکام شرع ہیں وہ سب اسی طبی امور کے شرعاً مسائل بھی شمار ہوں گے اور وہ مسائل اس قدر طویل و عریض ہیں کہ ان کا احاطہ بڑی سے بڑی کتاب بھی نہیں کر سکتی ، اس لئے بجائے تفصیل کرنے کے اس کے لئے یہ اصل درج کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ جن مسائل کا علم نہ ہو اس کو کسی ذی استعداد معتمد عالم سے یا کسی معتمد مفتی سے معلوم کرکے عمل کریں خود رائی ہرگز نہ کرے ۔ واللہ تعالی اعلم

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
(استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)

(۱) قانونا مجاز ہونے نہ ہونے پر مدار نہ ہونا چاہئے بلکہ واقعتہ صلاحیت واہلیت پر ہونا چاہئے جس طرح کوئی شخص مفتی ہونے کی سند نہ رکھتا ہو مگر اس نے اہلیت و صلاحیت افتاء پیدا کرلی ہو تو فتویٰ دے سکتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ معالج نے جان بوجھ کر ضرر پہنچانے کی کوشش نہ کی ہو۔ اس لئے اس کا دیانت دار ہونے کی صورت میں تو قول معتبر ہوگا ورنہ نہیں۔

(۲) ہوگا۔

(۳) نہیں، بشرطیکہ اس نے کسی قسم کی کوتاہی نہ کی ہو۔

(۴) اگر کوئی کوتاہی ڈاکٹر کی طرف سے سرزد نہیں ہوئی تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

محور دوم

(۱) ضروری نہیں ہے۔

(۲) جب افشاء کرنا ضروری مریض کے لئے نہیں تو ڈاکٹر کے لئے بھی نہیں ہوگا۔

(۳) مثلاً یہ کہ وہ فرار اختیار نہ کریں اور علاج و معالجہ و تیمارداری میں کوتاہی نہ کریں۔

(۴) نہیں۔ کیوں کہ تعدیہ بلکہ علاج و معالجہ اسباب غیر یقینیہ میں ہے (جدید میڈیکل مسائل ص ۶۰ بحوالہ عالمگیری)

(۵) امام محمد وغیرہ کے قول کے مطابق جذامی پر قیاس کرتے ہوئے کر سکتی ہے۔

(۶) قبل تبین خلقت اسقاط کرایا جاسکتا ہے اس کے بعد نہیں۔ (موجودہ مسائل ص ۲۰، بحوالہ کتب فقہ کثیرہ)

(۷) ایسے بعید احتمالات کی وجہ سے ضروری تعلیم سے محروم کرنا درست نہیں۔ کیوں کہ حصول علم ضروری، واجب ہے اور تعدیہ، سبب غیر یقینی بلکہ وہمی ہے، بلکہ شرعاً گویا غیر معتبر ہے۔

(۸) جو دوسرے متعدی امراض کے سلسلہ میں ہیں۔

(۹) ٹی بی (سل) جیسے مزمن امراض میں مبتلا کے جو احکام ہیں وہ ان کے بھی ہوں گے۔

(۱۰) وہاں سے نکلنا درست نہیں، وہاں جانے پر پابندی عین مقتضائے شریعت ہے۔

(۱۱) باہر جانے کی ممانعت کی حکمت کا تقاضہ یہی ہے کہ یہ لوگ گھر واپس آجائیں، نکل کر دوسری جگہ جاسکتا ہے۔

محور سوم

(۱) ایسے عیب سے باخبر کرنا عین مقتضائے سنت ہے، جس طرح دوسرے عیوب کی اطلاع دینا، مقولہ اما معاویۃ فرجل صعلوک۔

(۲) ایسے عیوب کو چھپانا غالباً ممنوع نہ ہوگا۔

(۳) ۱ کا جواب ہی اس میں بھی درست ہے۔

۴) اس میں ضرر عام کا خطرہ ہے، اس لئے ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو مطلع کرکے اسے موٹر چلانے سے رکوائے۔

(۵) پہلی صورت سے زیادہ اس میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ مطلع کرے۔

(۶)ایسی صورت اختیار کرے کہ عورت کی پردہ داری بھی نہ ہو اور بچہ کی جان بچ جائے۔ جان بچانا بہرحال مقدم و ضروری ہے۔

(۷)مثال کو دیکھتے ہوئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

(۸) مفاد عام کا پہلو ملحوظ رکھنا چاہئے۔

(۹) شہادت دے۔ کیوں کہ یہ یقینی ذریعہ ہے۔ بے قصور مظلوم کو سزا سے بچانے کا۔

(۱۰)اس لئے کہ تعدیہ اسباب یقینیہ میں نہیں ہے۔ اس لئے ڈاکٹر رازداری برتے تو مضائقہ نہیں۔

☆☆☆☆☆☆

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
(جامعہ دارالسلام۔ مالیر کوٹلہ پنجاب)

محور اول

(۱)طب ایک مستقل فن ہے جس کے کچھ اصول ہیں۔ باقاعدہ فن اور اصول کی تعلیم کے بغیر ذاتی مطالعے اور تجربے کی بنیاد پر علاج کرنا درست نہیں ہے۔ اور مریض کو اگر اس کے علاج سے غیر معمولی ضرر پہنچے تو اس کے نقصان کی تلافی معالج کے ذمہ ہوگی۔ تعزیر یا تاوان کیا ہو گا یہ عدالت معاملے کی نوعیت دیکھ کر فیصلہ کرے گی۔

(۲) اگر قانونا مجاز ڈاکٹر نے بے احتیاطی برتی اور اس کی بے احتیاطی کی وجہ سے مریض فوت ہوگیا یا اس کو نقصان پہنچا تو معالج اس کے لئے ذمہ دار ہوگا۔

(۳) طبی اخلاقیات میں یہ اصول اور قانون ہے کہ قریبی اعزہ سے اجازت لی جاتی ہے اور اس کے بغیر مہلک آپریشن نہیں کیا جاتا۔ ڈاکٹر اگر بغیر اجازت ایسا کرتا ہے تو وہ قانون کے خلاف کرتا ہے۔

(۴) اگر ڈاکٹر اس صورت میں کہ مریض اجازت دینے کے قابل نہیں ہے اور اعزہ سے بھی رابطہ کی صورت نہیں ہے اور وہ مریض کی جان بچانے کے لئے آپریشن کرتا ہے تو آپریشن کی ناکامی کی صورت میں ڈاکٹر ذمہ دار قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے بہرحال مریض کی جان بچانے کے لئے ایسا کیا ہے۔ جان نہیں بچی یہ الگ بات ہے۔

محور دوم

(۱)ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا درست نہیں ہے۔ چھوت بن جانے کی بات تو سماج کہ اس کی تربیت دینا ہے کہ ایڈز کے مریض سے اختلاط نقصان دہ نہیں ہے۔

(۲)ڈاکٹر کو ظاہر کر دینا چاہئے۔

(۳)متعدی امراض کے سلسلہ میں اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ بلاخوف انسانی ہمدردی اور اللہ پر بھروسہ رکھتے ہوئے مریض کی تیمارداری کریں۔

(۴)ایڈز کا مریض اس صورت میں خطاوار ہے۔ جاننے کے باوجود ایسا کرتا ہے تب بھی گنہگار ہے۔ اس لئے کہ وہ باعث ضرر بنا ہے۔

(۵) یقیناً اختیار ہے۔ اور اگر چھپا کر نکاح کیا تو معلوم ہونے پر مطالبہ فسخ کرنا درست ہے۔

(۶) اس صورت میں اسقاط حمل درست ہے۔

(۷) داخلہ سے محروم کرنا تو درست نہ ہوگا مگر احتیاطی تدبیر اختیار کی جائے گی۔

(۸) اس بیماری کی وجہ سے اس سے نفرت نہ کریں بلکہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر برتاؤ کریں۔

(۹) ہرگز نہیں۔

(۱۰) شرعاً ایسی پابندی میں کوئی جرم نہیں ہے۔

(۱۱) اس صورت میں ان کا واپس آنا درست ہوگا۔
دوسری صورت میں ایسے لوگوں کو واپس بھیجنا درست ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں پابندی نرم ہونی چاہئے۔

محور سوم

(۱) اس صورت میں راز افشا نہ کرے کیوں کہ ایک آنکھ کی بصارت نہ ہونے کی صورت میں عورت کا کوئی ضرر نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت میں افشا کرنا مناسب ہے کیوں کہ اولاد کا نہ ہونا عورت کے حق میں نہیں ہے۔

(۳) اس صورت میں ظاہر کردینا ہی درست ہے۔

(۴) متعلقہ محکمہ کو مطلع کرنا درست ہوگا۔ کیوں کہ ضرر عام کے دفعیہ کے لئے ضرر خاص قابل برداشت ہوگا۔

(۵) ظاہر کرنا چاہئے۔

(۶) معصوم زندہ بچے کے بارے میں باخبر کردے تاکہ بچے کی جان ضائع نہ ہو۔ مگر یہ ظاہر کرنا ضروری نہیں کہ فلاں عورت اس کی ماں ہے۔

(۷) ایسا کرنا درست ہوگا کیوں کہ یہ شخص آئندہ مستقل حرام کے استعمال سے بچ جائے گا۔

(۸) باخبر کردے۔

(۹) عدالت کو مطلع کرنا بے گناہ کی جان بچانے کے لئے درست ہوگا۔

(۱۰) اگر مریض اس کا وعدہ کرے کہ وہ اس مرض کی وجہ سے کسی کو نقصان نہ پہنچائے گا تو ڈاکٹر اس کو راز رکھ سکتا ہے۔

مفتی عبدالرحمن صاحب
(مدرسہ امینیہ، دہلی)

محور اول

(۱) ایسا شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے اور کسی مرض کے متعلق بھی اسے مہارت اور حذاقت حاصل نہیں ہے۔ دواؤں کی خصوصیات اور ان کی منفعتوں اور مضرتوں سے اسے واقفیت حاصل نہیں ہے تو ایسے شخص کے لئے محض اپنے ذاتی مطالعہ اور کسی قدر تجربہ سے کسی بھی بڑے مرض کا علاج کرنا نہ قانوناً درست ہے اور نہ ہی شرعاً درست ہے۔ اور اگر وہ علاج کرتا ہے اور اس سے مریض ہلاک ہوجاتا ہے یا مریض کا کوئی عضو تلف ہوجاتا ہے تو وہ بے شک ضامن ہوگا۔

(۲) بے شک اس صورت میں غفلت ولاپرواہی کی بناء پر ایسا شخص ضامن ہوگا۔

(۳) مجاز ہونے کے باوجود بغیر اذن آپریشن جائز نہیں۔ لہٰذا اس صورت میں بھی یہ شخص ضامن ہوگا۔

(۴) آپریشن کے لئے اذن ہونا ضروری ہے۔ اگر بغیر اذن آپریشن کیا اور کوئی عضو تلف ہوگیا تو تاوان لازم آئے گا۔

واذا فصد الفصاد اوبزغ البزاغ ولم یتجاوز الموضع المعتاد فلا ضمان علیہ فیما عطب من ذلک فان تجاوز الموضع ضمن وھذا اذا کان البزغ باذن صاحب الدابۃ اما اذا کان بغیر اذنہ فھو ضامن سواء کان تجاوز الموضع المعتاد اولم یتجاوز۔ کذا فی السراج الوھاج۔ (ہندیہ ج ۳ ص ۸۳)

محور دوم

(او ۲) خود اس شخص پر لازم ہوگا کہ اپنے مرض کو نہ چھپائے اور اگر وہ ڈاکٹر کو منع کرتا ہے تو ڈاکٹر کے لئے لازم ہوگا کہ وہ اس کی بات نہ مانے اور اس کے اس مرض کو اس کے اہل خانہ اور دیگر لوگوں پر بھی ظاہر کردے تاکہ ہر شخص احتیاطی تدابیر اختیار کرے۔ اور خود اس شخص کے لئے بھی ضروری ہوگا کہ احتیاطی تدابیر اختیار کرے اور بیوی پر بھی ظاہر کردے اور اس سے جنسی اختلاط نہ کرے۔

(۳) یہی ذمہ داری ہے کہ ایسے امراض کو چھپائے نہیں اور احتیاطی تدابیر اختیار کریں اس عقیدہ کے ساتھ کہ بغیر اذن الٰہی کوئی مرض دوسرے کو نہیں لگتا۔ دونوں حدیثوں کو پیش نظر رکھیں۔ لاعدوی ولاطیرۃ الخ وفر من المجذوم فرارک من الاسد۔

(۴) اگر اس کو اس بات کا علم ہے کہ مجامعت سے میرا مرض منتقل ہوسکتا ہے یا خون دینے سے مرض منتقل ہوجائے گا تو ایسی صورت میں مجامعت کرنے اور خون دینے سے یہ شخص گنہگار ہوگا، بشرطیکہ مجامعت کرتے یا خون دیتے وقت یہ معاملہ مستحضر ہو۔ اور اگر یہ معاملہ مستحضر ہونے کے ساتھ ساتھ مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ بھی ہو تو یہ ارادہ اس جرم کو مزید سنگین بنادے گا۔

(۵) قال فی الدر المختار ولا یتخیر احد الزوجین بعیب الآخر ولو فاحشا کجنون وجذام وبرص ورتق وقرن وفی رد المحتار وخالف الائمۃ الثلثۃ فی الخمسۃ مطلقا ومحمد فی الثلثۃ الاول لو بالزوج کذا فیھم من البحر وغیرہ (شامی ج ۲) وفی المبسوط للسرخسی وعلی قول محمد لھا الخیار اذا کان علی حال لاتطیق المقام معہ وفی کتاب الآثار للامام محمد وکذلک اذا وجدتہ مجنونا موسوسا یخاف علیھا قتلہ۔ وفی الفتاوی الحامدیہ من المضمرات قال محمد ان کان بالزوج عیب لایمکنہ الوصول الی زوجۃ فالمرأۃ مخیرۃ بعد ذلک الخ (حیلہ ناجزہ)

عبارات مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ شیخین کے نزدیک تو جنون شوہر کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کو یہ حق حاصل ہے کہ قاضی کے یہاں درخواست دے کر تفریق کا مطالبہ کرے اور اپنے آپ کو مجنون کی زوجیت سے علاحدہ کرالے، بشرطیکہ جنون اس درجہ کا ہو کہ اس کے ساتھ رہنا قدرت سے خارج ہو مثلاً اس سے قتل کا اندیشہ ہو۔

ایڈز کا مرض بھی خطرناک ہے اور اس میں جنسی اختلاط بھی خطرناک ہے تو مقاصد نکاح تو یقیناً فوت ہیں۔ اگر عورت جوان ہے شوہر کو ایڈز کا مرض ہے اور عورت جوان ہے اس کو زنا میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں عورت کو ضرر سے بچانے کے لئے خود شوہر کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ بیوی کو طلاق دے دے اگر وہ طلاق نہ دے تو عورت کو خیار فسخ حاصل ہونا چاہئے۔

(۶) ہاں بے شک بچہ میں جان پڑنے سے قبل وہ اسقاط کراسکتی ہے بلکہ اسقاط کرالینا ضروری ہے۔ اگر وہ تیار نہ ہو تو شوہر اور حکومت کا محکمہ صحت اس کو مجبور کرسکتا ہے۔

(۷) میرے خیال میں اس میں احتیاط مناسب ہے۔ ایسے بچوں کے سرپرستوں کو چاہئے کہ وہ ان کی تعلیم کا انتظام پرائیوٹ کرائیں اور جب وہ سن شعور کو پہنچ جائیں تو اسکول میں بھی ان کو بھیجا جاسکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ استادوں کو اور بچوں کو ان کے اس مرض سے آگاہ کردیا جائے۔

(۸) ایسی تمام تدابیر اختیار کریں جن کی وجہ سے دوسرے لوگ ضرر سے محفوظ رہیں۔

(۹) ہاں اس درجہ میں ان امراض کو مرض وفات کہنا صحیح ہے اور ایسے مریض پر مرض وفات کے احکام جاری ہوں گے جب کہ مرض اس درجہ کو پہنچ جائے کہ غالب اس میں موت ہے یا یومًا فیومًا اضافہ ہے جس کی وجہ سے موت کا خوف غالب ہے۔

قیل مرض الموت ان لایخرج لحوائج نفسہ وعلیہ اعتمد فی التجرید بزازیہ والمختار انہ ماکان الغالب منہ الموت وان لم یکن صاحب فراش قہستانی عن ہبۃ الذخیرۃ (درمختار) وفی المعراج وسئل صاحب المنظومۃ عن حد مرض الموت فقال کثرت فیہ اقوال المشائخ واعتمادنا فی ذلک علی قول الفضلی وھو ان لایقدر ان یذھب فی حوائج نفسہ لخارج الدار والمرأۃ لحاجتھا داخل الدار لصعود السطح ونحوہ والظاھر انہ مقید بغیر الامراض المزمنۃ التی طالت ولم یخف منھا الموت کالفالج ونحوہ الخ (شامی ۵ / ۴۲۰) وقال قبلہ ثم المراد من الخوف الغالب منہ لانفس الخوف کفایہ ۔ وفسر القہستانی عدم الخوف بان لایزاد مابہ وقتا فوقتا ۔ (شامی ۵ / ۴۲۰)

(۱۰) ایسے علاقوں میں بلاضرورت جانا نہیں چاہئے۔

(۱۱) ان کے لئے تو ضرورت داعی ہے یہ حضرات واپس اپنے گھر آسکتے ہیں۔ اسی طرح باہر سے آئے ہوئے حضرات بھی اپنے کام سے فارغ ہوکر واپس اپنے مقام پر جاسکتے ہیں۔ واللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
(مرکز دراسات عربیہ، میسور)

محور اول

(۱) جو شخص علاج مرض پر قانونًا مجاز نہ ہو تو ایسے شخص سے علاج کرنا شرعًا ناجائز ہے اور مریض کے اصرار پر علاج کررہا ہے جس سے غیر معمولی نقصان ہوجائے، اس پر تاوان نہ ہوگا البتہ شرعًا قابل تعزیر ہے۔

(۲) ڈاکٹر پر تاوان ہوگا۔

(۳) مریض یا قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرنا ایک جرم ہے لہذا ڈاکٹر نقصان کا ضامن ہوگا۔

(۴) اس پر شرعًا تاوان جاری نہ ہوگا کیوں کہ ڈاکٹر کی نیت نیک تھی۔

محور دوم

(۱) مریض کو چاہئے کہ حتی الامکان احتیاط برتے اور ضرور اطلاع دے دے۔

(۲) مرض کو راز میں رکھ کر ڈاکٹر علاج کرے مگر اہل خانہ اور متعلقین کو پرہیز سے رہنے کے لئے دوسری ترکیب کام میں لائے۔

(۳) متعدی امراض سے پوری طرح احتیاط کرنے کے لئے ضروری سامان فراہم کرے۔

(۴) جو شخص دانستہ قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنتا ہے وہ مجرم ہے اسے قابل سزا دی جائے۔

(۵) فسخ نکاح کا اختیار ہے۔

(۶) اسقاط حمل پر مجبور کرنا درست نہیں کیوں کہ اسقاط حمل الواد الخفی ہے اس پر مریضہ کی حالت بھی مشتبہ ہوسکتی ہے۔

(۷) ایڈز کے بچوں کو مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست نہیں ہے اتفاقی حالات میں احتیاط برتی جاسکتی ہے اخبار میں آیا ہوا تھا کہ ایڈز کا علاج بھی زیر تحقیق ہے اس طرح سے لاعلاج مرض سمجھنا قبل از وقت فیصلہ ہے۔

(۸) اگر کوئی بچہ ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے تو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اہل خانہ اور ذمہ دار احتیاط سے کام لیں، بعض امراض ایسے بھی ہیں جن کے تصور سے تکلیف بڑھ جاتی ہے اور بعض لاعلمی کی وجہ سے تکلیف دہ نہیں ہوتے۔ اس لئے بچے کو اس کے مرض سے آگاہ کئے بغیر سودمند تدابیر کرنا بہتر اور محمود ہے۔

(۹) اگر امراض ناقابل علاج مرحلہ تک پہنچ جائیں تو ایسے مریض کے لئے مرض موت کے احکام جاری کئے جاسکتے ہیں۔

(۱۰) احتیاط برتنی چاہئے حالاں کہ موت و حیات اللہ تعالیٰ کے ارادہ پر منحصر ہے۔

(۱۱) ایسی حالت میں خدا پر بھروسہ کرکے اہل و عیال کو سنبھالنے اور کاروبار کی نگہداشت کے لئے جاسکتے ہیں۔ اس کے برعکس حالات میں باہر جاسکتے ہیں۔

محور سوم

(۱) ڈاکٹر کو چاہئے کہ لڑکی کے گھر والے اگر صلاح چاہیں تو یہ راز صرف ان پر فاش کیا جائے تاکہ مستقبل میں آنے والے غلط نتیجہ سے بچ جائیں۔

(۲) اندیشہ میں اچھے اور برے کا امکان ہے اس لئے دوسرے فریق کو باخبر کرنا مناسب نہیں ہے۔

(۳) ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو اپنے عیب سے مطلع کردے تاکہ آئندہ مصائب کا دروازہ بند کردے اور فسخ نکاح کی گنجائش نہ ہو۔

(۴) ڈاکٹر کو چاہئے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اطلاع دے تاکہ اس کی غلطی سے کئی خاندانوں کی جان بچ سکے۔

(۵) متعلقہ محکمہ کو اطلاع ضرور دے۔

(۶) معصوم بچہ سے متعلق متعلقہ محکمہ کو خبر دے۔

(۷) مسلمان ڈاکٹر کو یقین ہوجائے کہ مریض کی عادت چھوٹ جائے گی تو مشورہ دے سکتا ہے کیوں کہ اگر مشورہ نہ بھی دے تو اس کی عادت باقی رہے گی، مشورہ دینے سے بری عادت دور ہونے کے امکانات ہیں۔

(۸) اولاً متنبہ کرے پھر محکمہ کو اطلاع دے دے۔

(۹) ڈاکٹر اس مجرم کا راز فاش کرکے بے گناہ کو بچا سکتا ہے۔

(۱۰) دوسروں پر راز فاش کئے بغیر کنارہ کشی کی تدابیر بتائی جائیں۔

مقالات

طبّی اخلاقیات

شرع اسلامی کی روشنی میں

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
(صدر مدرس و شیخ الحدیث دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد)

انسان کے وجود کے بارے میں اسلام کا تصور ہے کہ وہ خود ایک امانت ہے، اس کے لئے اپنے جسم میں وہی تصرف جائز اور درست ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، وہ اپنے منشاء و مزاج کے مطابق خود اپنے جسم کو نقصان پہنچانے یا اس میں تغیر و تبدل کرنے کا بھی مجاز نہیں، اپنے آپ کی حفاظت اس کا شرعی فریضہ ہے اور صحت جسمانی کو برقرار رکھنے کی امکان بھر سعی تقاضاء امانت کے تحت اس کی ذمہ داری ہے۔ فن طب چوں کہ ایک ایسا فن ہے جو خالق تعالیٰ کے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ اس لئے علماء اسلام نے اس کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام شافعی سے نقل کیا گیا ہے

العلم علمان علم الفقه للادیان و علم الطب للابدان۔(مفتاح السعادة ۱/۲۶۰)

علم(درحقیقت) دو ہی ہیں : ایک فقہ طریقہ زندگی کے لئے۔ دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے۔

اسی طرح کا قول حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے۔(حوالہ سابق)

اطباء چوں کہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا اہم فرض اور عظیم الشان خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس لئے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں۔ ہمدردی و بہی خواہی، صبر و حلم، بردباری، شخصی کمزوریوں اور رازہائے حدوں کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں بصیرت مندی و حاضر دماغی، خدمت خلق کا جذبہ اور شریعت کی قائم کی ہوئی حدود پر استقامت یہ اس راہ کے مسافر کے لئے متاع اولین کا درجہ رکھتے ہیں اور شریعت نے اس طبقہ کے لئے جو اخلاقیات مقرر کی ہیں، ان کا عطر و خلاصہ ہیں۔

محور اول

ناواقفیت کے باوجود علاج

(جواب: سوال ۱)

شریعت میں کسی بھی عمل کے لئے بنیادی شرط "اہلیت" کی ہے۔ اہلیت اور مطلوبہ صلاحیت کے بغیر جو فعل انجام دیا جائے وہ

بہرحال ناروا ہے، گو اتفاقی طور پر اس سے بہتر نتیجہ حاصل ہوجائے۔ حضرت بریدہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا قاضی تین طرح کے ہیں، ایک جنتی ہے دو دوزخی ہیں، جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے وہ جنتی ہے۔ جو حق سے واقف ہو کر ناحق فیصلہ کرے وہ جہنمی ہے، اور جو حق کا علم ہی نہ رکھتا ہو اور باوجود جہل کے کار قضا انجام دینے لگے وہ بھی جہنمی ہے۔ رجل لم یعرف الحق فقضی للناس علی جہل فھو فی النار (سنن ابی داؤد ۲ / ۵۰۴ کتاب القضاء) ___ اس لئے قضا کے عہدہ کی بابت فقہاء نے لکھا ہے کہ اہلیت و صلاحیت کے بغیر اس نازک اور اہم کام کے لئے طالع آزمائی قطعاً حرام و ناجائز ہے ومحرم علی غیر الاھل الدخول فیہ قطعا۔

(الدر المختار علی ہامش الرد ۴ / ۳۰۶)

جیسے قضا کے عہدہ سے لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اسی طرح علاج و معالجہ سے لوگوں کی زندگی اور صحت کا تعلق ہے، شریعت میں نفس انسانی کی حفاظت من جملہ اساسی مقاصد کے ہے اور حفظ دین کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسی شعبہ کو دی گئی ہے، چنانچہ اکثر رخصتوں اور سہولتوں کی روح یہی ہے کہ انسان کو ہلاکت اور شدید مشقت سے بچایا جائے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ علاج و معالجہ کے لئے بھی اہلیت اور مناسب لیاقت و صلاحیت ضروری ہے۔ اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل و ناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے۔ (البحرالرائق ۸ / ۹۰) بلکہ کاسانی نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں۔ آوارہ فکر مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ شخص جو لوگوں کو کرایہ پر اشیاء دینے کا معاملہ کیا کرے اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔ لان المنع عن ذالک من باب الامر بالمعروف والنھی عن المنکر۔ (بدائع الصنائع ۷ / ۱۶۹)

اصل یہ ہے کہ جہاں کسی شخصی آزادی اجتماعی ضرر و نقصان کا باعث بنتی ہو، وہاں اجتماعی مفاد کو ترجیح دی جائے گی۔ اور گو کسی کی شخصی آزادی کو سلب کرلینا بھی ضرر سے خالی نہیں۔ تاہم چوں کہ یہ اجتماعی ضرر کے مقابلہ کم تر ہے، اس لئے اس کو قبول کیا جائے گا۔ دانائے رموز شریعت ابن ہمام کا بیان ہے :

> **حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطبب الجاہل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جاز فی مایروی عنہ اذ ھو دفع ضرر اعلی بالادنی۔** (فتح القدیر ۹ / ۲۶۱)

اگر حجر کے ذریعہ عمومی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، جیسے جاہل طبیب، آوارہ خیال مفتی اور مفلس کرایہ پر لگانے والا۔ تو امام ابوحنیفہ سے جو روایت ہے اس کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ کم نقصان کو گوارا کرکے زیادہ نقصان کو دور کرتا ہے۔

طبیب جاہل و حاذق

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ "طبیب جاہل" کا اطلاق کس پر ہوگا؟ ___ فقہاء نے اپنے زمانہ و احوال کے مطابق اس کو متعین کرنے کی سعی کی ہے صاحب "فتاوی سراجیہ" کا بیان ہے :

> **الذی یسقی الناس السم وعندہ انہ دواء۔** (السراجیہ ۱۳۰)
>
> جو زہر پلادے اور اس کا گمان ہو کہ وہ دوا ہے۔
>
> علامہ بابرتی لکھتے ہیں :

الذی یسقی الناس فی امراضهم دواء مهلکا وهو یعلم ذالک اولا یعلم۔(عنایہ علی الہدایہ ۸/۳۵۲)

جو لوگوں کو بیماریوں میں مہلک دوا پلادے، جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔

بعض حضرات نے اسی کو کسی قدر وضاحت سے یوں لکھا ہے:

یسقی الناس دواء مهلکا ولایقدر علی ازالة ضرر دواء اشتد تاثیره علی المرضی۔(الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۳۹)

جو لوگوں کو مہلک دوا پلائے اور ایسی دوا کا منفی اثر دور کرنے پر قادر نہ ہو جو مریض پر ظہور پذیر ہو۔

ماحصل یہ ہے کہ جو دواؤں کی شناخت نہ رکھتا ہو، زہر کو امرت سمجھ لیتا ہو، اندازہ پر دوائیں دیتا ہو اور منفی اثر کی حامل دواؤں کے مضر اثرات سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، ایسے شخص کو "طبیب جاہل" تصور کیا جائے گا فقہاء کی یہ تعریف ان کے عہد اور زمانہ کے تناظر میں بالکل صحیح ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں یہ فن اس قدر پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ نہ ہوا تھا، لوگ دوسرے علوم کے ساتھ امراض کی علامات اور ادویہ پر ایک آدھ کتاب پڑھ لیا کرتے تھے، تجربات سے مزید رہنمائی ملتی تھی اور بس، اس کو طبابت کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا۔ اس کے لئے مستقل تعلیم درکار ہوتی تھی نہ باضابطہ سند و توثیق۔

ایک اور روایت میں ہے:

من تطبب ولم یعلم منه قبل ذالک الطب فهو ضامن۔

(سنن ابی داؤد ۲/۶۳۰، سیوطی نے اس حدیث پر "صحیح" کا رمز لگایا ہے۔ الجامع الصغیر مع فیض القدیر ۶/۱۰۶، حدیث نمبر ۸۵۹۶)

جس نے علاج کیا، حالاں کہ وہ علاج کی اہلیت رکھنے میں معروف نہ ہو، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

علامہ مناوی نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

ولفظ التفعل یدل علی تکلف الشئی والدخول فیه بکلفة ککونه لیس من اهله فهو ضامن لمن طبه بالدیة ان مات بسببه۔(فیض القدیر ۶/۱۰۶)

"تفعل" کا باب کسی بات میں تکلف اور بہ تکلف داخل ہونے کو بتاتا ہے، جیسے یہ کہ وہ علاج کرنے کا اہل نہ ہو، پھر بھی علاج کرے تو اگر اس کے علاج سے مریض فوت ہوجائے، تو وہ دیت کا ضامن ہوگا۔

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں کہ اہلیت کے حامل طبیب کی خطاء کو قابل عفو سمجھا گیا ہے اور نااہل کی وہی خطاء موجب ضمان قرار دی گئی ہے:

الکحال لذر وی فی عین رمد فذهب ضوء ها لایضمن کالختان الااذا غلط، فان قال رجلان انه اهل ورجلان انه لیس باهل وهذا من غلطه لایضمن، وان صوبه رجل وخطاه رجلان فالمخطی صائب ویضمن

(الفتاوی البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۵/۸۹)

برادہ والا سرمہ آشوب چشم میں ڈالا اور بینائی جاتی رہی تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ختنہ کرنے والا غلطی کر جائے۔ پس اگر دو شخص کہے کہ یہ اس کا اہل ہے اور دو اشخاص کہیں کہ یہ اہل نہیں ہے بلکہ یہ اس کی غلطی ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے اس کی اہلیت کی گواہی دی اور دو اشخاص نے اس کے خلاف، تو یہ صائب ہوں گے اور وہ ضامن ہوگا۔

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب

صلاحیت و اہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختۂ مشق بنائے ۔ اس کی بابت اہل علم کا اجماع و اتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا :

فاذا تعاطی علم الطب وعملہ ولم یتقدم لہ بہ معرفة فقدھجم بجھلہ علی اتلاف الانفس واقدم بالتھور علی مالم یعلمہ فیکون قدغرر بالعلیل ، فیلزمہ الضمان لذالک وھذا اجماع من اھل العلم ۔(زادالمعاد ۳/۱۳۹)

جو طب کی تعلیم بھی دینے لگے اور اس پر عمل بھی کرنے لگے حالاں کہ اس نے پہلے خود اس فن کو حاصل نہ کیا ہو ، چنانچہ اپنی ناواقفیت کے باعث وہ لوگوں کی جانیں ضائع کررہا ہے اور غیرذمہ داری کے باعث ایسا کام کررہا ہے جس سے وہ خود واقف نہیں تو وہ مریض کو دھوکہ دے رہا ہے ۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب ہوگا ۔ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے ۔

اگر علاج میں مریض کی اجازت بھی شامل ہو ، لیکن یہ اجازت اس پر مبنی ہو کہ معالج نے اس کو اپنی حذاقت و مہارت کا سبز باغ دکھایا ہو ، تب بھی طبی ناتجربہ کاری کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری طبیب ہی پر عائد ہوگی ۔

وان ظن المریض انہ طبیب واذن لہ فی طبہ ۔
اگر معالج کی بابت مریض کا گمان ہو کہ وہ طبیب ہے ، تو وہ اس کو ڈاکٹری کی اجازت دے ۔

لیکن آج فن طب بہت ترقی کرچکا ہے ، بنیادی طور پر میڈیکل سائنس تین امور پر بحث کرتی ہے ، اول ، امراض کی علامات اور امراض کی شناخت ، دوسرے ، ادویہ اور اس کے ایجابی و سلبی اثرات ، تیسرے ، مریض کے جسم میں ادویہ کو قبول کرنے کی صلاحیت ــــــ ان تینوں پہلوؤں سے گوناگوں طریقہ ہائے علاج ، طبی تجربات اور غیر معمولی حالات پر قابو پانے کی تدابیر نے آج فن نہیں بلکہ کئی فنون کو وجود بخشا ہے اور ایسی ادویہ کا تجربہ کیا گیا ہے کہ مرض کی شناخت میں معمولی غلطی صحت کی بجائے موت کا باعث بن جائے ۔

اصل یہ ہے کہ ہر شعبہ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے ، پھر بہ تدریج تجربات مدون و مرتب ہوتے ہیں اور ان کی مرتب و مدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اور فن کی شکل اختیار کرلیتی ہے اور اس وقت تعلیم و تعلم کے بغیر مجرد تجربات کی بناء پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت و حذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا ، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے ۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص طبیب حاذق کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج و معالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو ۔

اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے ؟

ایسے ناواقف اور نااہل لوگوں کو علاج سے روکنا تو درست ہے ہی ، اگر یہ ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کریں اور مریض کو نقصان پہنچ جائے ، تو ان پر ضمان بھی واجب ہوگا ۔ اس سلسلہ میں خود آپ کی صراحت موجود ہے ، ارشاد ہے :

ایما طبیب تطبب علی قوم لایعرف لہ تطبب قبل ذلک فاعنت فھو ضامن ۔(سنن ابی داؤد ۲/۶۳۰)
جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالاں کہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا ، چنانچہ وہ باعث مشقت ہوجائے تو وہ ضامن ہے ۔

لاجل معرفتہ ، ضمن الطبیب ماجنت یدہ وکذالک ان وصف لہ دواء یستعملہ والعلیل یظن انہ وصفہ لمعرفتہ وحذقہ فتلف بہ ضمنہ ، والحدیث ظاھر فیہ او صریح ۔(زادالمعاد ۳/۱۳۰)

علاج کے فن سے واقف سمجھ کر علاج کرنے کی اجازت دے دے، تو وہ اپنی طبی جنایت کا ضامن ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مریض کو دوا کی نشاندہی کردے کہ وہ اس کو استعمال کرے اور مریض کا خیال ہو کہ یہ معالج فن سے آگہی اور مہارت کی بنا پر دوا تجویز کررہا ہے، یہاں تک کہ مریض فوت ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس بابت ظاہر یا بالکل صریح ہے۔

یہ مان لینے کے بعد کہ طبیب جاہل کے علاج سے پہنچنے والا نقصان موجب تاوان ہے، یہ بات حل طلب ہے کہ یہ ضمان خود اس شخص کو ادا کرنا ہوگا یا اس میں اس کے اعزہ (عاقلہ) بھی شریک ہوں گے؟ حافظ ابن رشد نے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔

(بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۲)

حنفیہ کے یہاں جو قتل میں "متسبب" ہو یعنی بالواسطہ قتل و ہلاکت کا باعث بنا ہو، خوں بہا (دیت) اس کے اعزہ پر واجب ہوتی ہے:

اما القتل بسبب کحافر البئر و واضع الحجر فی غیر ملکہ، وموجبہ اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی العاقلۃ۔

(ہدایہ مع فتح القدیر ۱۰/۲۹۹)

قتل بالسبب کی مثال دوسرے کی ملک میں پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے والے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔

"طبیب جاہل" سے ہونے والا نقصان اسی زمرہ میں آئے گا اور اسی اصول پر تاوان واجب ہوگا۔ البتہ کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے۔ اگر معالج مریض کا وارث ہو تو ــــ میراث سے محروم ہوگا۔ (حوالہ سابق)

تاہم یہ تاوان کا واجب ہونا اور نہ ہونا تو مریض کے حق کی بناء پر ہے ــــ عامۃ الناس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کو اس فتنہ سے بچانے کے لئے حکومت ایسے شخص کی مناسب تعزیر و سرزنش بھی کرے گی، حافظ ابن رشد کا بیان ہے:

وان لم یکن من اہل المعرفۃ فعلیہ الضرب والسجن والدیۃ۔ (بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۲)

اگر معالج فن طب سے واقف نہ ہو تو سرزنش اور قید کی سزا ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔

ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر جس مرض کا علاج کررہا ہے، وہ قانوناً اس کا مجاز ہے اور اس نے اصول علاج کے مطابق کسی کوتاہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے تو اتفاق ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ میں صاحب فتاوی بزازیہ کی صراحت آچکی ہے کہ اگر اہل و لائق طبیب کے مناسب علاج کے باوجود آنکھ کی روشنی جاتی رہی تو اس پر تاوان نہیں ہے۔ (بزازیہ ۵/۸۹) مالکیہ میں علامہ دردیر کا بیان ہے:

واذا عالج طبیب عارف ومات المریض عن علاجہ المطلوب لاشی علیہ۔ (الشرح الصغیر ۴/۵۰۰)

اگر فن سے آگاہ طبیب نے علاج کیا اور مناسب طریقہ پر علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا، تو اس پر کچھ واجب نہیں، فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ولا ضمان على حجام ولا ختان ولا متطبب اذا عرف منهم حذق الصنعة ولم تجن ايديهم. (المغنی ۵/ ۳۱۲)

پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور علاج کرنے والے پر تاوان واجب نہیں۔ اگر ان کا ماہر فن ہونا معلوم ہو اور انھوں نے جنایت نہیں کی ہو۔

حافظ ابن قیم نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے :

طبيب حاذق اعطى الصنعة حقها ولم تجن يده، فتولد من فعله الماذون فيه من جهة الشارع ومن جهة من يطبه تلف العضو او النفس اوذهاب صفة فهذا لا ضمان عليه اتفاقا. (زاد المعاد ۳/ ۱۳۹)

طبیب ماہر جس نے فن کا حق ادا کیا اور کوتاہی نہیں کی، پھر بھی شریعت اور مریض کی جانب سے اجازت کی بنیاد پر ہونے والے فعل سے عضو یا جان ہلاک ہوگئی یا کوئی صلاحیت ضائع ہوگئی تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہیں۔

بلکہ اگر کمال احتیاط اور کمال رعایت کے باوجود معالج سے کہیں بھول چوک واقع ہوگئی اور کسی ایسے معاملہ میں اس نے غلط رائے اختیار کی جس میں ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش تھی، تب بھی وہ ضامن نہیں۔

لیکن اگر مریض کا علاج کرنے میں وہ فنی کوتاہی اور بے احتیاطی کا مرتکب ہوا ہے تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا :

وكذا الختان وقلع الفرس والطب فلا ضمان الا بالتفريط. (الشرح الصغير ۴/ ۴۰)

ختنہ کرنے، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کرنے کی صورت میں ہی تاوان واجب ہوگا۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے :

حجم اوختن اوبزغ وتلف لم يضمن الا اذا تجاوز المعتاد. (بزازیہ ۵/ ۸۹، نیز دیکھئے، البحرالرائق ۸/ ۲۹)

کسی نے پچھنہ لگایا، ختنہ کیا یا جانور کی نعلبندی کی اور آدمی یا جانور فوت ہوگیا تو وہ اس صورت میں ضامن ہوگا کہ اس نے معمول کی حد سے تجاوز کیا ہو۔

ابن قدامہ نے اصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا، اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت و مہارت رکھتا ہو، دوسرے اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت و حذاقت کے باوجود کوتاہی بھی ناقابل قبول اور موجب ضمان ہے۔ (المغنی ۵/ ۳۱۲)

اس ذیل میں فقہاء نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو من جملہ - فقہی لطائف - کے ہے کہ اگر معالج نے اپنی کوتاہی سے مریض کے کسی عضو کو بالکل ہی معطل کردیا۔ البتہ اس کی زندگی بچ گئی تو اس کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کہ ایک منفعت سے مکمل محرومی مکمل دیت کی موجب ہے اور اگر مریض کی موت واقع ہوگئی تو نصف دیت ادا کرنی ہوگی۔ کیوں کہ اب دیت پورے وجود کی واجب ہوگی۔ اور صورت حال یہ ہے کہ موت میں دو باتوں کو دخل ہے، ایک تو آپریشن اور دوسرے آپریشن میں حد سے تجاوز، پہلی بات میں معالج خطاکار نہیں، البتہ دوسرے معاملہ میں اس کی خطاء ہے، اس لئے نصف دیت اسی پر واجب ہوگی۔ (البحرالرائق ۸/ ۲۹) ـــــ ماضی قریب کے فقہاء میں شیخ عبدالرحمن الجزیری نے بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر کی کوتاہی کی صورت اسی تفصیل کے مطابق اس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔

(کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/ ۱۳۰)

تاہم چوں کہ یہ جنایت خطاء ہے ۔ اس لئے ابن قیم کا بیان ہے کہ دیت کے ایک تہائی سے کم کی تعداد ضمان عائد ہو جب تو اسے خود ادا کرنا ہوگا ۔ اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو عاقلہ ــــ جو امرہ یا ہم پیشہ لوگ ہوسکتے ہیں ــــ ادا کریں گے ۔

(زاد المعاد ۳ / ۱۴۰ ، نیز دیکھئے : بدایۃ المجتہد ۲ / ۲۳۳)

بلا اجازت آپریشن

(جواب : سوال ۳)

اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو ، یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے ۔ اور باوجود قدرت و امکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہوسکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی ــــ گو ولایت کا تعلق اصل میں تو نکاح اور اموال میں تصرف کے حق سے ہے ۔ لیکن فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج اور جسمانی تصرف کے باب میں بھی اس کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے ۔ مثلاً لکھتے ہیں :

قال اقطع یدی فقطعه لا شی علیه ۔ (بزازیہ ۶ / ۳۸۳)

کہا میرا ہاتھ کاٹ لو ، اس نے کاٹ لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ۔

غور کیا جائے کہ کھلی ہوئی جنایت بھی اس لئے قصاص و دیت کا موجب نہیں کہ اس میں اذن و جازت شریک ہے ۔

فتاوی سراجیہ میں ہے :

الحجام اوالفصاد اوالبزاغ اوالختان اذاحجم اوفصد اوبزغ اوختن باذن صاحبه فسری الی النفس ومات لم یضمن ۔ (الفتاوی السراجیہ ۱۳۲)

پچھنہ اور فصد لگانے والا یا نعلبندی کرنے والا یا ختنہ کنندہ نے پچھنہ لگایا ، فصد لگایا ، نعلبندی کی یا ختنہ کیا اور یہ سب صاحب معاملہ کی اجازت سے کیا پھر یہ زخم پھیل گیا اور موت واقع ہوگئی تو ضامن نہیں ہوگا ۔

اسی طرح کی بات عالمگیری میں کہی گئی ہے ۔ (ہندیہ ۶ / ۳۴)

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے :

وان ختن صبیا بغیر اذن ولیه فسرت جنایته ضمن لا نه قطع غیر ماذون فیه وان فعل ذالک الحاکم اومن له ولایته علیه اوفعله من اذن له لم یضمن لانه ماذون فیه شرعا ۔ (المغنی ۵ / ۳۱۳)

اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی ، اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل تھی ، یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ شرعاً وہ اس کا مجاز ہے ۔

فقہاء حنابلہ میں ابن قیم نے بھی یہی رائے نقل کی ہے ، گو خود ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ معالج کا احسان ہے ۔ اس لئے اگر اولیاء

طرف سے کوئی بے احتیاطی پیش نہ آئی ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ (زاد المعاد ۲/۱۴۱) ـــــ تاہم کہا جا سکتا ہے کہ اولیاء کی موجودگی میں ان سے اجازت لئے بغیر کسی پر خطر علاج کا طریقہ اختیار کرنا بجائے خود معالج کی کوتاہی اور بے احتیاطی ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے اس نکتہ کو بے غبار کیا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اذن اولیاء اس قسم کے علاج ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں۔ فرماتے ہیں:

ویستفاد بمجموع الروایتین، اشتراط عدم التجاوز والاذن لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احدھما او کلاھما یجب الضمان۔ (البحر الرائق ۸/۲۹)

دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: مناسب حد سے تجاوز نہ کرنا اور اجازت کا حاصل ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں شرطیں نہ پائی گئیں تو ضمان واجب ہوگا۔

خود امام شافعی کی تحریر میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے، انھوں نے طبیب کو اس کی کوتاہی نہ پائے جانے کی صورت اس لئے ضامن قرار دیا ہے کہ طبیب نے خود مریض کی اجازت سے یہ عمل کیا ہے۔ (الام ۶/۱۰۶)

ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

(جواب: سوال ۴)

اگر مریض یا اس کے اولیاء واعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اس طریقہ علاج سے چارہ نہ ہو، اور تاخیر و انتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہٰذا گو وہ انسان کی طرف سے ماذون نہیں، لیکن شارع کی طرف سے ماذون و اجازت یافتہ متصور ہوگا۔ انسانی جان کو بچانے کی کوشش کس درجہ اہم فریضہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ان اضطرا الی طعام و شراب لغیرہ فطلبہ منہ تمنعہ ایاہ مع غناءہ عنہ فی تلک الحال فمات بذالک ضمنہ المطلوب منہ۔ (المغنی ۸/۲۳۸)

اگر دوسرے کے کھانے یا شراب کے استعمال پر مضطر ہوگیا اور اس سے وہ چیز طلب کی، اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کر دیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو جن صاحب سے مانگا تھا وہ ضامن ہوں گے۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو موقع ہلاکت میں دیکھ کر باوجود قدرت و طاقت کے، اس کو بچانے کی کوشش نہ کی تو گنہگار تو ہوگا ہی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو اس انسانی فریضہ سے غفلت کی وجہ سے اس کا ضمان بھی ادا کرنا ہوگا۔ (حوالہ سابق)

پس۔ ایسی صورت میں معالج کا یہ عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا اور اگر اس کی کوتاہی اور بے اتفاقی کے بغیر مریض کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

محور دوم

کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں ؟

ایڈز اور طاعون سے متعلق سوالات اسی تناظر میں ابھرے ہیں کہ میڈیکل سائنس ان کو متعدی بیماری تصور کرتی ہے ۔ اس لئے مناسب ہے کہ پہلے خود اس قدیم بحث کی طرف اشارہ کردیا جائے جو امراض میں تعدیہ کی صلاحیت کی بابت ہوتی آئی ہے ۔ قرآن مجید نے امراض کے متعدی ہونے اور نہ ہونے کی بابت صراحت کے ساتھ توکوئی بات نہیں کہی ہے ۔ البتہ طاعون کو عذاب الٰہی "رجز" سے تعبیر کیا گیا ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا تھا ۔ اس سے ایک درجہ میں اس کے متعدی ہونے کا اشارہ اخذ کیا جاسکتا ہے ۔

احادیث اس باب میں دونوں طرح کی ہیں ، بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے ـــ جو روایات نفی کرتی ہیں وہ عام طور پر "لاعدوی" کے لفظ سے وارد ہوئی ہیں ۔

(بخاری عن ابی ہریرہ و عبداللہ بن عمر ۲/ ۸۵۹ باب لاعدوی ، مسلم عن ابی ہریرہ ۲/ ۲۳۰ باب لاعدوی الخ)

اس طرح مجذوم شخص کی بابت منقول ہے کہ آپؐ نے اس کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد فرمایا ، اللہ کے بھروسہ اور توکل پر ثقة باللہ وتوکلا علیہ ۔(فتح الباری ۱۰/ ۱۵۹)

جن روایات سے امراض کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے ، وہ اس طرح ہیں :

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے :

لاتوردوا الممرضی علی المصح ۔(بخاری ۲/ ۸۵۹ باب لاعدوی ، مسلم ۲/ ۲۳۰)

بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ ۔

حضرت ابوہریرہؓ ہی سے روایت ہے :

فر من المجذوم کالفرار من الا سد ۔(بخاری ۲/ ۸۵۰ باب الجذام)

کوڑھی سے شیر کی طرح بھاگو ۔

طبرانی نے بواسطہ حضرت عبداللہ بن عباس آپؐ کا ارشاد نقل کیا ہے :

لاتدیموا النظر الی المجذمین ۔(فیہ ابن لہیعہ حدیثہ حسن وبقیہ رجالہ ثقات ، مجمع الزوائد ۵/ ۱۰۱)

کوڑھیوں کو مسلسل نہ دیکھو ۔

حضرت سعد اور عبدالرحمن بن عوف کی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا :

اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلا تدخلوھا وان وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجو منھا ۔(بخاری ۲/ ۸۵۳ باب یذکر فی الطاعون)

جب تم کسی مقام پر طاعون کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ ، اور تم جہاں ہو وہیں پھوٹ پڑے تو اس سے باہر نہ جاؤ ۔

حافظ ابن حجر نے تفصیل سے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے نقاط نظر کا ذکر کیا ہے ۔ من جملہ ان کے

ایک یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعاً اور لازماً دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کا اس میں دخل نہیں۔ اس کی نفی کی گئی ہے۔ جن روایات سے تعدیہ کا ثبوت ظاہر ہے ان کا منشاء یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب و ذریعہ بن سکتا ہے لیکن یہ بہرحال مشیت خداوندی کے تابع ہے، ابن حجر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے (فتح الباری ۱۰/ ۱۶۰ باب الجذام)

امام نووی نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی جمہور علماء کا نقطہ نظر ہے :

فهذا الذى ذكرناه من تصحيح الحديثين والجمع بينهما هوالصواب الذى عليه جمهور العلماء ويتعين المصير اليه ۔(شرح مسلم ۲/ ۲۳۰)

یہ جو ہم نے دونوں حدیثوں کا صحیح ہونا اور دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت ذکر کی ہے یہی صحیح ہے اور اسی کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔

ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر و خیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا و رسول کا کلام واقعہ و مشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ متعدی ہوتے ہیں، البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہرحال مشیت خداوندی اور قدر الٰہی کے تابع ہے۔

اب اسی کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے :

مریض ایڈز کا فریضہ

(جواب، سوال ۱)

چوں کہ ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا اس کے اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر کا باعث ہوسکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور شخصی ہے اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے اور انفرادی ضرر یا ضرر کا اندیشہ اجتماعی ضرر اور اندیشہ ضرر کے مقابلہ قابل قبول ہے۔ اس لئے اس پر واجب ہے کہ اپنے متعلقین کو صحیح صورت حال سے آگاہ کردے۔ یوں بیوی بچوں کے علاوہ عام لوگوں تک یہ مرض خون ہی کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا کٹ جانا، پھٹ جانا یا نکسیر و بواسیر وغیرہ کے ذریعہ خون کا آجانا، پائیریا کے ذریعہ خون کا نکلنا ایسی باتیں ہیں جو کثیر الوقوع ہیں اور ان کی وجہ سے اس کے احباب و متعلقین کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ڈاکٹر کی ذمہ داری

(جواب، سوال ۲)

ڈاکٹر پر واجب ہے کہ جن لوگوں کو مریض سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کو مطلع کردے، یہ زیادہ سے زیادہ غیبت ہوگی اور غیبت کو جن وجوہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ مسلمان کو شر سے بچایا جائے، امام غزالی کے الفاظ میں: "**تحذير المسلم من الشر**" ۔(احیاء علوم الدین ۳/ ۱۵۲) امام نووی نے چھ اور علامہ شامی نے گیارہ اسباب لکھے ہیں کہ جن کی وجہ سے غیبت اور اظہار

عیب جائز ہوجاتا ہے۔(دیکھئے ،شرح مسلم ۲/۳۲۲ ، رد المحتار ۵/ ۹۳ - ۲۶۲)اور ان سب کی روح یہی ہے کہ دینی و دنیوی مضرت کو دفع کرنے ،اپنا جائز حق وصول کرنے اور صحیح مشورہ دینے کی غرض سے بہ طور اظہار حقیقت کے اظہار عیب جائز ہے۔

سماج کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۳)

سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو تنہا نہ چھوڑے۔علاج و معالجہ میں اس کی مدد کرے اور احتیاطی تدابیر پر عمل کرتے ہوئے اس سے ربط و تعلق بھی رکھے ،طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپؐ نے منع فرمایا۔اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا باقی نہ رہ پائے گا۔امام غزالی فرماتے ہیں:

لورخص للاصحاء فی الخروج لما بقی فی البلد الاالمرضی الذی اقعدهم الطاعون فانكسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم يعجزون عن مباشرتهما بانفسهم فيكون ذالك سعيا في اهلاكهم تحقيقا۔(احیاء علوم الدین مع الاتحاف ۱۲/ ۵۹ - ۲۰۸)

اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی،وہ تیمارداروں سے محروم ہوجائیں گے ،ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے تو گویا یہ یقینی طور پر ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا۔

لہذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے ،جمعہ ،جماعت اور اجتماعی مواقع پر حاضری میں بھی ان پر پابندی نہیں ہونی چاہئے ،گو اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی مقام پر مریضان جذام کی کثرت ہوجائے تو کیا ان کے لئے علاحدہ مسجد تعمیر کردی جائے اور عام مساجد میں آنے سے ان کو روکا جائے ؟ لیکن اکثر لوگوں کی رائے یہی ہے کہ وہ مسجدوں میں آیا جایا کریں گے۔(فتح الباری ۱۰/ ۱۹۳) ___ تاہم میرے خیال میں ان تمام اخلاقی،شرعی اور انسانی ہدایات کے باوجود کسی سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہوجائے اور ان کے لئے سماج میں رہنا دو بھر ہوجائے تو ان لوگوں کی رائے پر عمل کرلینے میں کوئی قباحت نہیں کہ ان کے لئے خصوصی ہاسٹل تعمیر کردیا جائے۔ يتخذ لهم مكان منفرد عن الاصحاء ۔(حوالہ سابق)

"موسوعہ فقہیہ" میں ہے:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة الى منع المجذوم يتاذى به من مخالطة الاصحاء والا جتماع بالناس۔

(الموسوعہ الفقہیہ ۸/ ۵۸)

مالکیہ،شوافع اور حنابلہ نے ایسے کوڑھیوں کو صحت مند لوگوں کے ساتھ اختلاط اور اجتماع سے منع کیا ہے جن سے گھن محسوس کی جاتی ہو۔

حنفیہ کے بارے میں "موسوعہ" کے مرتبین نے لکھا ہے کہ ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی۔لیکن حنفیہ "ضرر عام" کو دفع کرنے کے لئے "ضرر خاص" کو گوارا کرنے کے اصول پر جس طور کاربند ہیں۔اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہی رائے احناف کی بھی ہوگی۔

قصداً مرض منتقل کرے ؟

(جواب: سوال ۴)

ایڈز کا مریض اگر عمداً دوسروں کو مرض منتقل کرے تو اگر یہ اس کی موت کا باعث بن جائے تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک

تو ایسا شخص ازراہ قصاص قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زہر خورانی کے حکم میں ہے اور ایسی موت موجب قصاص ہے ۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں :

ان یسقیه سما او یطعمه شیئا قاتلا فیموت به فهو عمد موجب للقود اذا کان مثله یقتل غالبا۔(المغنی ۸ / ۲۱۲)

زہر پلائے یا کوئی مہلک چیز کھلائے اور اس سے موت واقع ہو جائے اور اس طرح کی چیز اکثر باعث ہلاکت بن جاتی ہو، تو یہ قتل عمد تصور کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے دیت واجب ہوگی۔

یہی رائے مالکیہ کی ہے ۔ (الفقہ علی المذہب الاربعہ ۵ / ۲۵ - ۲۴۴) اور اسی طرح کا ایک قول امام شافعی کا ہے ۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر بالغ آدمی کی ضیافت کی گئی، کھانے میں زہر ملایا گیا اور مہمان اپنی لاعلمی کی وجہ سے زہر کھا گیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص ۔ (حوالہ سابق، المغنی ۸ / ۲۱۲) ـــــ فقہاء حنفیہ کے یہاں بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسموم غذا کھانے سے موت واقع ہو جائے تب بھی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ۔ (دیکھئے، السراجیہ ۱۲۹، بزازیہ) لیکن ایسی جزئیات کی بابت سمجھنا چاہئے کہ فقہاء نے ان صورتوں کا حکم بیان کیا ہے جب خود میزبان کو بھی کھانے کے مسموم و مہلک ہونے کی اطلاع نہ ہو، ورنہ باوجود علم و اطلاع اور قصد و ارادہ کے ایسے شخص کو بری الذمہ قرار دینا ناقابل قیاس ہے ۔

حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قاتل متسبب پر دیت واجب ہوتی ہے واما القتل بسبب .... اذا تلف فیه آدمی الدیة علی العاقلة ۔(فتح القدیر ۱۰ / ۲۱۳) اور قتل سے کم تر نقصان ہوا ہو تب بھی اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اگر اس میں اس کی تعدی کو دخل ہو ۔ (حوالہ سابق ۱۰ / ۳۲۰) ـــــ لہذا اگر مریض کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے شخص کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی ۔ اگر موت واقع نہ ہوئی بلکہ صحت کو شدید نقصان پہنچا تو مناسب تاوان واجب ہوگا ۔ اور علاوہ اس کے حکومت اس کی مناسب سرزنش بھی کرے گی ۔ فتاوی سراجیہ میں ہے :

اذا سقی انسانا شرابا مسموما فمات فعلیه التعزیر ۔(الفتاوی السراجیہ ۱۳۳)

کسی انسان کو زہرناک مشروب پلادیا اور موت واقع ہوگئی تو اس پر تعزیر واجب ہوگی۔

اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں تھا، لیکن اس اثر و نتیجہ سے واقف تھا تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا ۔ اس لئے کہ انسان کی ضرر کا باعث بنے تو اس کے اسباب و محرکات کچھ بھی ہوں ۔ نقصان کی تلافی اس کی ذمہ داری ہے ۔ فقہاء کے یہاں اس طرح کی بے شمار نظائر ہیں، بہ طور نمونہ ایک دو ذکر کی جاتی ہیں :

لو وضع فی الطریق جمرا فاحترق به شی کان ضامنا۔

اگر راستہ میں چنگاری رکھ دی اور اس سے کوئی چیز جل گئی تو وہ اس کا ضامن ہوگا ۔

لو سقط من ایدیهم اجر او حجارة او خشب فاصاب انسانا فقتله فانه یجب الدیة علی عاقلة من سقط ذالک من یده و علیه الکفارة۔(ہندیہ ۶/۳۲،۳۱)

اگر ہاتھوں سے پختہ اینٹ یا پتھر یا لکڑی گر گئی اور کسی انسان کو جا لگے اور اس کی موت واقع ہو جائے ، تو جس کے ہاتھوں وہ چیز گری ہے اس کے عاقلہ پر دیت اور خود اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

وکذا اذاصب الماء فی الطریق فعطب به انسان او دابة وکذا اذا رش الماء او توضاء ۔(ہدایہ مع الفتح ۱۰/۳۱۰)

اسی طرح راستہ میں پانی بہائے اور اس سے انسان یا جانور ہلاک ہو جائے یا پانی کا چھڑکاؤ کیا ہو یا وضوء کیا ہو (تو ایسا کرنے والا ضامن ہوگا)

اور چوں کہ خون دینے والا اپنے اس فعل کے اثر اور منفی و مضر نتیجہ سے واقف تھا، اس لئے گنہگار بھی ہوگا۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح

(جواب: سوال ۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نکاح بھی ان معاملات میں ہے، جو عیب کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اگر نکاح کے بعد شوہر میں ایسا عیب پیدا ہوا یا نکاح کے وقت موجود تھا لیکن عورت کو مطلع نہیں کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق دیا گیا ہے گو ان کی تفصیلات کی بابت اختلاف ہے۔ تاہم بنیادی طور پر وہ دو طرح کے ہیں، ایک وہ جو جنسی اعتبار سے ایک کو دوسرے کے لئے ناقابل انتفاع بنا دیں۔ دوسرے وہ جو قابل نفرت ہوں اور ان کے متعدی ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے برص و جنون ۔(دیکھئے: الشرح الصغیر ۲/ ۸۰۔ ۳۴۹، سبل السلام ۱/ ۱۳۳، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/ ۱۸۰)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک شوہر کے نامرد یا مقطوع الذکر ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہیں جس میں تفریق کا مطالبہ کر سکے ۔(ہدایہ ۲/ ۴۰۱) امام محمد کے نزدیک جنون و برص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے ۔(البحرالرائق ۴/ ۱۲۶) اور متاخرین حنفیہ نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے ۔(ہندیہ ۱/ ۱۳۳) عام طور پر اہل علم نے امام محمد سے عورت کے حق تفریق کو جنون، برص اور جذام تک محدود نقل کیا ہے، لیکن بعض نقول سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حصر و تحدید درست نہیں ہے، علامہ کاسانی کا بیان ہے :

خلوه من کل عیب یمکنها المقام معه الابضرر کالجنون والجذام والبرص شرط للزوم النکاح حتی یفسخ به النکاح ۔(بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۸)

نکاح کے لازم ہونے کے لئے ایسے عیوب سے شوہر کا خالی ہونا ضروری ہے کہ جن عیوب کے رہتے ہوئے اس کے ساتھ بلا اٹھائے بغیر عورت نہ رہ سکتی ہو، جیسے جنون، برص، کوڑھ کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

زیلعی کہتے ہیں :

وقال محمد: ترد المراة اذا کان بالرجل عیب فاحش بحیث لاتطیق المقام معه لانها تعذر علیها الوصول الی حقها لمعنی فیه فکان کالجب والعنة ۔(تبیین الحقائق ۳/ ۲۵)

امام محمد نے فرمایا، اگر شوہر میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ عورت اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی تو عورت نکاح رد کر سکتی ہے ،اس لئے کہ عورت کے لئے اس صورت میں اپنا حق وصول کرنا دشوار ہو جائے گا لہذا یہ قطع ذکر اور نامردی کا سا عیب شمار ہوگا۔

گویا امام محمد کے نزدیک ہر متعدی اور قابل نفرت مرض کی بناء پر عورت مطالبہ تفریق سکتی ہے ۔ اور یہی شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور اس کے اصول و مقاصد اور روح و قواعد کے مطابق ہے ۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ، جدید فقہی مسائل ، دوم ص ۱۰۸ ، ۱۵۸ ، مذکورہ بحث اسی کی تلخیص ہے)

ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ برص و جذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامردہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کر سکتی۔

ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط

(جواب ، سوال ۶)

حمل کے دو مرحلے ہیں، ۱۲۰ دنوں کے بعد جب کہ روح پیدا ہو چکی ہے ،اس سے پہلے جب کہ روح پیدا نہیں ہوئی ہے ۔ روح پیدا ہو چکی ہے تو گو بچہ کے ایڈز سے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو ، پھر بھی اسقاط جائز نہیں ۔ کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حرام ہونے پر اجماع و اتفاق ہے ۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں :

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین ۔ (فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۲۱۸)

اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے ۔

اور شیخ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں :

التسبب فی اسقاطه بعد نفخ الروح فیه محرم اجماعا وهو من قتل النفس ۔ (فتح العلی المالک ۱/ ۲۹۹)

روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کے ذرائع اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے ۔

روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بناء پر اسقاط کی گنجائش ہے ۔ فقہاء نے عذر کی مثال دی ہے کہ ابھی شیر خوار بچہ ماں کی گود میں ہو اور باپ میں اتنی استطاعت نہ ہو کہ کسی اور عورت سے دودھ پلواسکے ۔ تو اس نومولود بچہ کی غذائی ضرورت کے تحت حمل ساقط کرا سکتا ہے تاکہ دودھ بند نہ ہو ۔ (ردالمحتار ۲/ ۳۸۰) ــــ بچہ کا موروثی طور پر ایڈز جیسی بیماری کے ساتھ پیدا ہونا ظاہر ہے کہ اس سے شدید تر عذر ہے ۔ اس لئے ۱۲۰ دنوں سے کم کا حمل ساقط کرایا جاسکتا ہے اور عورت شوہر اور محکمہ صحت تینوں ہی اس کا مجاز ہے ۔

ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ

(جواب : سوال ۷)

اگر کسی سماج میں ایڈز کے مریض بچوں کی کثرت ہوجائے تب تو مناسب ہے کہ حکومت اور رفاہی ادارے ایسے معذوروں کے لئے علاحدہ درسگاہیں قائم کریں۔ "موسوعہ فقہیہ" کے مؤلفین نے جذام کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کی رائے اس طرح نقل کی ہے :

واذاكثر عدد الجذمى فقال الاكثرون يومرون ان ينفردوا عن مواضع الناس ولايمنعون عن التصرف فى حوائجهم. (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۵/۱۳۰)

اگر جذامیوں کی تعداد بڑھ جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے علاحدہ رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ البتہ ان کو ان کی ضروریات کی بابت تصرف سے منع نہیں کیا جائے گا۔

ظاہر ہے ان کو عوامی مقامات سے الگ رکھنا اسی وقت ممکن ہوسکے گا کہ ان کے لئے الگ درسگاہیں ہوں۔

جہاں اس قسم کے ایک دو مریض ہوں، وہاں عمومی اسکولوں میں ان کا داخلہ لیا جائے گا، البتہ دیگر طلبہ کو اس کے مرض اور احتیاطی تدابیر سے واقف کرادینا ضروری ہوگا۔ بہرحال محض اوہام اور اندیشہ ہائے دور دراز کی وجہ سے ان کو تعلیم سے محروم نہیں رکھا جائے گا۔

والدین کی ذمہ داری

(جواب : سوال ۸)

والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ شریعت نے بیمار افراد کے ساتھ جس رحم دلانہ سلوک، محبت و شفقت اور دعا کا حکم دیا ہے۔ اس کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے اور مریض کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے کہ وہ اپنے آپ میں جینے کا حوصلہ پاسکے۔

ہوجائے تو عائد پر ... ب ...

کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں ؟

(جواب : سوال ۹)

مرض موت کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں اور ان میں خاصا فرق و تفاوت پایا جاتا ہے۔ (دیکھئے فتح القدیر ۳/۱۵۱) حصکفی نے لکھا ہے کہ بیماری یا کسی اور وجہ سے اس کی ہلاکت یقینی ہو اور وہ گھر سے باہر نکل کر اپنی ضروریات خود پوری کرنے سے قاصر ہو (الدر المختار مع الرد ۲/۵۲۰) فقیہ ابواللیث سے منقول ہے کہ وہ مرض موت کے تحقیق کے لئے فرش ہونے کو ضروری قرار نہ دیتے تھے، اس بات کو کافی سمجھتے تھے کہ عام طور پر یہ بیماری ہلاکت تک منتج ہوتی ہو، شامی نے اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ صدر شہید کا فتوی بھی اسی پر تھا اور یہی امام محمد کے کلام سے ہم آہنگ ہے۔ پھر اس رائے کے حق میں بعض اور مؤیدات بھی نقل کئے ہیں۔ (الرد مع الدر ۲/۵۲۰-۲۱) ——— البتہ ایسے امراض جو عام طور پر طویل المدت ہوا کرتے ہیں، وہ اسی وقت مرض موت شمار ہوں گے جب کہ ان میں مسلسل اضافہ ہورہا ہو۔ اگر وہ ایک خاص حد پر آکر رک گیا اور سال بھر بھی اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوا تو یہ مرض موت شمار نہیں کیا جائے گا، در مختار میں ہے :

المقعد والمفلوج والمسلول اذا تطاول ولم يقعد في الفراش كالصحيح ثم رمز شمس الائمة حد التطاول سنة ، وفي القنية المفلوج والمسلول والمقعد مادام يزداد كالمريض۔ (الدر المختار ۲/۵۲۱، نیز دیکھئے ، ہندیہ ۱/۳۶۳)

اپاہج ، مفلوج ، سل زدہ کا مرض طول پکڑ لے اور وہ فرش نہ ہوا ہو تو صحت مند کی طرح ہے ، پھر شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ مرض کے طویل ہونے کی حد ایک سال ہے ، اور قنیہ میں ہے کہ مفلوج ، سل زدہ کا مرض جب تک بڑھتا رہے وہ مریض موت ہی کے حکم میں ہے ۔

اب ان توضیحات کی روشنی میں ایڈز ، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض کا حکم یہ ہوگا کہ اگر بیماری ناقابل علاج ہے اور طبی اصول تحقیق کے مطابق مرض میں اضافہ کا سلسلہ جاری ہے ، تو یہ مرض موت ہی کی کیفیت ہے اور اگر ایک سطح پر آکر مرض رک گیا ہے اور سال بھر سے یہی کیفیت ہے تو موجودہ صورت حال میں یہ مرض موت متصور نہیں ہوگا ۔

ترکہ ، اقرار ، وصیت اور طلاق وغیرہ احکام و تصرفات جو مرض موت سے متاثر ہوتے ہیں ، میں اسی اصول کے احکام جاری ہوں گے ۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمد و رفت پر پابندی

(جواب : سوال ۱۰)

حکومت کا اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے اور آپ کے اس ارشاد کے مطابق ہے جو حضرت سعد اور حضرت عبدالرحمن بن عوف سے منقول ہے کہ :

اذا سمعتم بالطاعون في ارض فلا تدخلوها وان وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها۔

(بخاری ۲/۸۵۲ باب ما یذکر فی الطاعون)

جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع پاؤ تو داخل نہ ہو ، اور اگر جہاں تم ہوں وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو اس مقام سے باہر نہ جاؤ ۔

جب اسباب کے درجہ میں ان امراض کا متعدی ہونا ثابت ہے تو صحت عامہ کی حفاظت کے لئے اس قسم کی تدابیر از قبیل واجبات ہے ۔ طاعون و جذام اور اس سلسلہ میں احتیاط و توکل کے موضوع پر امام غزالی اور حافظ ابن قیم نے اسرار شریعت کے رمز شناس اور فن طب کے خواص و شناور کی حیثیت سے جو کلام کیا ہے ۔ وہ اس باب میں خضر طریق ہے ۔ امام غزالی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر کے لوگوں کو باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بہ ظاہر صحت مند نظر آتے ہیں ، ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں ، کیوں کہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہو پاتا ، اب یہ دوسری جگہ آمد و رفت کریں تو بیماری متعدی ہو سکتی ہے ۔ (احیاء علوم الدین مع الاتحاف ۱۲) ابن قیم نے باہر سے اس شہر میں داخلہ کی ممانعت پر جو حکمتیں بیان فرمائی ہیں ، ان میں ایک یہی ہے کہ مجاورت اور اختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے ، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں ، ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں ۔

(الطب النبوی ۳۳)

گو شارحین حدیث کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت واجب کے درجہ میں ہے یا ممانعت تنزیہی ہے؟ اور یہ قول حافظ ابن حجر و بغوی یہ ممانعت واجب کے درجہ میں نہیں ہے ۔(فتح الباری ۱۰/ ۱۸۰) اور یہی بات اس اصول سے ہم آہنگ بھی ہے، کہ جہاں ممانعت کی شرعی قباحت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ طبی اور طبعی مصلحت کے تحت ہو، جس کو اصولیین "نہی ارشاد" کہتے ہیں۔ وہاں حرمت مقصود نہیں ہوتی لیکن چوں کہ یہاں اس شخص کے فعل سے عمومی صحت و بیماری متعلق ہوگئی ہے اور حکومت کو مفاد عامہ کی رعایت کرتے ہوئے بعض خصوصی پابندیاں عائد کرنے کا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بڑھتے ہوئے گراں فروشی کے رجحان کو روکنے کے لئے "تسعیر" (نرخ متعین کرنے) کی اجازت دی ہے ۔(در مختار علی حاشیہ الرد ۵/ ۲۸۲) ــــ اس لئے یہاں بھی صحت عامہ کی حفاظت کے لئے حکومت اس طرح کی پابندیاں عائد کر سکتی ہے ـــــ یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ اس ممانعت کو حرمت کا درجہ حاصل نہ ہو، مگر ابن حجر نے اکثر اہل علم سے اس کی حرمت نقل کی ہے ۔(فتح الباری ۱۰/ ۱۸۹) ایسی صورت میں یہ پابندی صرف حکومت ہی کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ شریعت کی طرف سے بھی ہوگی۔

ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے جانا

(جواب ; سوال ۱۱)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے ۔ ان کا تو بہرحال دوسری جگہ جانا جائز نہیں ۔ البتہ صحت مند لوگوں کا اس شہر سے باہر جانا اگر از راہ فرار نہ ہو، بلکہ کسی اور ضرورت و مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے ۔ اس طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا چاہیں، ان کے لئے بھی اجازت ہے ۔ امام نووی کہتے ہیں:

وفی هذه الاحادیث منع القدوم علی بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارا من ذالک ۔ اما الخروج لعارض فلا باس به وهذا الذی ذکرناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضی، هو قول الاکثرین۔(شرح مسلم ۲/ ۲۲۸)

ان احادیث میں طاعون زدہ شہر میں داخلہ اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے کی ممانعت ہے ۔ اگر کوئی اور عذر پیش آجائے اور اس کی وجہ سے نکلے تو حرج نہیں ۔ یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے ہمارا (شوافع) کا مذہب بھی ہے اور جمہور کا بھی، اور قاضی کا بیان ہے کہ یہی اکثر حضرات کی رائے ہے ۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے ، واتفقوا علی جواز الخروج بشغل وغرض غیر الفرار ۔(حوالہ سابق ۲/ ۲۲۹)

علامہ مرتضیٰ زبیدی کا بیان ہے: واتفقوا علی جواز الخروج لشغل غرض غیر الفرار ۔(اتحاف سادۃ المتقین ۱۲/ ۲۸۱)

طاعون سے فرار کے سوا کسی اور مقصد کے تحت طاعون زدہ شہر سے نکلنے کے جائز ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے ۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر طاعون زدہ شہر سے نکلنے میں خالصتاً کوئی اور مقصد ہو، فرار بالکل پیش نظر نہ ہو۔ مثلاً سفر کی تیاری پہلے سے کر چکا تھا کہ اتفاق سے طاعون پھوٹ پڑا تب تو اتفاق ہے کہ سفر میں کوئی قباحت نہیں، البتہ اگر سفر کا مقصد تو کچھ اور ہو لیکن ضمنی طور پر یہ خیال بھی ہو کہ اسی بہانہ اس طاعون زدہ شہر سے بھی راحت نصیب ہوگی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو مباح قرار دیا ہے اور "طاعون عمواس" کے موقع سے حضرت عمرؓ کی سرحد شام سے واپسی کو اسی پر محمول کیا ہے ۔(فتح الباری ۱۰/ ۱۸۸)

جہاں تک طاعون زدہ شہر میں کسی ضرورت کے تحت واپسی کی بات ہے تو یہ بدرجہ اولی جائز ہوگا، اس لئے کہ اب اس کی واپسی سے دوسروں کی صحت کو خطرہ نہیں ہے بلکہ اپنے اہل وعیال کے خیال سے وہ اپنی صحت کو خطرہ میں ڈال کر ایثار سے کام لے رہا ہے، خاص طور پر طبی کارکنان اور ریلیف کے لوگ جو مریضوں کی مدد کے لئے شہر میں داخل ہوں۔ عند اللہ ماجور بھی ہوں گے۔ امام غزالی نے بھی اس مقصد سے شہر میں آنے کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ:

لاینھی عن الدخول لانہ تعرض لضرر موھوم علی رجاء دفع ضرر عن کیفیۃ المسلمین۔

(احیاء علوم الدین مع الاتحاف ۱۲/ ۲۸۸)

طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ عام مسلمان جس ضرر میں مبتلا ہیں، ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرتا ہے۔

محور سوم

شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں غیبت، چغلخوری اور مسلمانوں کے عیوب اور کوتاہیوں کا اظہار بدترین گناہ اور شدید معصیت ہے اور ستر و راز پوشی اسی قدر مطلوب و پسندیدہ ہے۔ لیکن اصل میں یہ احکام مقاصد و نتائج کے تابع ہیں۔ اگر کسی درست شرعی مصلحت کے تحت غیبت اور افشاء راز کی حاجت پڑجائے تو پھر یہی عمل کبھی جائز اور کبھی بہ تقاضاء مصلحت واجب بھی ہوجاتا ہے، اس لئے محدثین نے جہاں غیبت کی شناعت پر عنوان باندھا ہے، ان مواقع کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جن میں غیبت جائز ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

باب مایجوز من اغتیاب اھل الفساد والریب۔ (بخاری ۲/ ۸۹۱، باب لم یکن النبی فاحشا ولامتفحشا)

اہل فساد و ریب کی غیبت جائز ہونے کا بیان۔

اور پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضورؐ سے حاضری کی اجازت چاہی، تو آپؐ نے ایک طرف ازراہ اخلاق و طبعی ملاطفت و نرم خوئی اس کو باریابی کی اجازت بھی مرحمت فرمائی اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے اس کی بابت یہ بھی فرمایا کہ خاندان کا بدترین شخص ہے۔ بئس اخو العشیرۃ۔ (حوالہ سابق) اس کے علاوہ ثابت ہے کہ حضرت ہند بنت عتبہ نے آپؐ سے اپنے شوہر حضرت ابوسفیان کی جانب سے نفقہ میں تنگی برتنے کی شکایت کی، اور آپؐ نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی۔ (بخاری ۲/ ۸۰۸ وغیرہ) حضرت فاطمہ بنت قیس نے دو اشخاص سے آئے ہوئے پیام نکاح کی بابت استفسار کیا تو آپؐ نے اس کو قبول نہ کرنے کا مشورہ دیا اور ان کی کمزوریوں کا ذکر فرمایا۔ (مسلم ۱/ ۴۸۳) حضرات صحابہ کرام سے بھی کسی مصلحت یا اصلاح کے لئے بعض لوگوں کی خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر کرنا ثابت ہے۔

اس لئے فقہاء نے ازالہ ظلم، دفع ضرر اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حصول کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے۔ (دیکھئے، خلاصۃ الفتاوی ۴/ ۳۰۹، ردالمحتار ۵/ ۲۶۳، شرح مسلم للنووی ۲/ ۳۲۲) میں صرف حافظ ابن حجر کی ایک مختصر، اصولی اور جامع تحریر نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

قال العلماء، تباح الغيبة في كل غرض صحيح شرعا حيث يتعين طريقا الى الوصول اليه بها، كالتظلم والاستعانة على تغيير المنكر، والاستفتاء والمحاكمة والتحذير من الشر ويدخل فيه تجريح الرواة والشهود واعلام من له ولاية عامة بسيرة من هو تحت يده وجواب الاستشارة في نكاح او عقد من العقود

وكذا من رای متفقها يتردد الى مبتدع اوفاسق ويخاف عليه الاقتداء به وممن تجوز غيبتهم من يتجاهر بالفسق اوالظلم اوالبدعه۔(فتح الباری ۱۰/۳۶۲)

علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسے مقصد کے لئے غیبت جائز ہے جو شرعاً درست ہو اور اس کے سوا اس مقصد کے حصول کا کوئی اور راستہ نہ ہو، جیسے ظلم کی مدافعت، اصلاح منکرات میں مدد حاصل کرنا، فتویٰ دریافت کرنا، قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا، دوسروں کو کسی کے شر سے بچانا، اسی میں یہ بھی داخل ہے کہ راویوں اور گواہان پر جرح کی جائے، ذمہ داروں کو ان ماتحتوں کے حالات سے باخبر کیا جائے، نکاح یا کسی اور معاملہ سے متعلق مشورہ خواہ کو مشورہ دیا جائے، کسی طالب علم کو بدعتی یا فاسق شخص کے پاس آمد و رفت کرتے دیکھا جائے اور اس کے اس سے متاثر ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو آگاہ کر دیا جائے، نیز جو لوگ علانیہ ظلم و فسق یا بدعت میں مبتلا ہوں، ان کی غیبت کرنا بھی جائز ہے۔

اب غیبت اور افشاء راز سے متعلق اسی اصول کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے!

(جواب، سوال ۱)

اگر لڑکی کے لوگوں نے معالج سے اس عیب کی بابت دریافت نہیں کیا، تب بھی معالج کے لئے لڑکی والوں کو اس کی اطلاع کر دینا جائز ہے، کیوں کہ اس سے ایک طرف وہ دھوکہ سے محفوظ رہیں گے اور دوسری طرف مرد بھی آئندہ زندگی کی ناخوش گواری اور باہمی ناچاقی کی ابتلاء سے محفوظ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے استمزاج و طلب مشورہ کی قید لگائے بغیر بھی مطلق اس مقصد کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، چنانچہ در مختار میں ہے:

فتباح غيبة مجهول ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة الخ۔ (الدر المختار ۵/۲۶۳)

نامعلوم اور علانیہ برائیوں میں مبتلا شخص کی، نیز رشتہ کی بابت غیبت جائز ہے۔

اور اگر لڑکی کے لوگوں نے اس بابت استفسار کیا تب صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب ہوگا اور حقائق کو چھپائے تو یہ خود بھی دھوکہ دہی کا گنہگار ہوگا کیوں کہ کسی بھی مسلمان کو صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ امام نووی رقم طراز ہیں:

ويجب على المشاور ان لايخفي حاله بل يذكر المساوي التي فيه بنية النصيحة۔

(ریاض الصالحین ۵۵۱ باب ما یباح من الغیبۃ)

مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ صورت حال کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ لیا جا رہا ہو، بہ نیت خیر خواہی ان کی

برائیاں کردے۔

(جواب: سوال ۴)

چوں کہ اس صورت میں افشاء راز سے نہ صرف ایک مسلمان بلکہ ایک مسلمان خاندان کو شر سے بچانا ہے، اس لئے اس صورت میں بھی معالج کے لئے افشاء راز جائز ہے۔

(جواب: سوال ۳)

اس صورت میں بھی دوسرے فریق کے دریافت کرنے پر صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب، ورنہ جائز ہے۔

(جواب: سوال ۵)

فقہ کے متفق علیہ اور مسلمہ قواعد میں سے ــــ جن پر نصوص اور آیات و روایات کی قوت و تائید بھی ہے ــــ ایک یہ ہے کہ:

یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔(الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۸)

چنانچہ معالج کی طرف سے صحیح اطلاع گو ڈرائیور اور پائلٹ کے لئے باعث ضرر ہے۔ لیکن اس سے پہلوتہی کی صورت عام لوگوں کو جو شدید ضرر پہنچ سکتا ہے، وہ زیادہ قابل لحاظ ہے، لہذا ان حالات میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردے۔

ناجائز بچہ کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۶)

حدود و فحشاء کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک ستر و پردہ داری افضل ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

والشهادة في الحدود يخير فيها الشاهدبين الستر والاظهار لانه بين حسبتين اقامة الحد والتوقي عن الهتك والستر افضل۔(ہدایہ مع الفتح ۲۹۶/۰)

حدود کی بابت شہادت کے معاملہ میں گواہ کو ستر اور اظہار کے درمیان اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ دو نیکیوں کے درمیان ہے، حد شرعی کا قائم کرنا، مسلمان کی ہتک عزت سے بچنا، البتہ ستر افضل ہے۔

اور فقہاء کی یہ رائے خود آپؐ کے ارشاد پر مبنی ہے، حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ستر مسلما ستره الله في الدنياء والاخرة۔(دیکھئے، نصب الرایہ ۳/۰۹، بحوالہ، بخاری و مسلم)

جس نے کسی مسلمان کی برائی کا ستر کیا، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا ستر کرے گا۔

دوسری طرف حیات انسانی کا تحفظ و بقاء جس درجہ اہم ہے، وہ بھی محتاج اظہار نہیں کہ کسی اجنبی کی جان بچانے کے لئے بھی، ضرورت پڑے تو نماز کا توڑنا واجب ہے۔(ہندیہ ۱/۱۰۹) ــــ اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ:

ينبغي للملتقط اذا كان لايريد الانفاق من مال نفسه ان يرفع الامر الى الامام۔(خانیہ ۳/۳۹۶)

جو کسی گم شدہ کو پائے تو اگر اپنے مال سے اس کے اخراجات ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو تو معاملہ کو حاکم کے سپرد کردینا چاہئے۔

پس، ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کئے بغیر بچہ کے متعلق اطلاع

اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے اور سرکاری یا کسی ایسے غیر سرکاری ادارہ کو اس سے مطلع کردے جو ایسے بچوں کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہو۔ اور اگر اس بچہ کی پرورش اور بقا اس کے بغیر ممکن نہ ہو کہ اس عورت کا راز فاش کیا جائے، تو پھر اس کے بارے میں اظہار جائز ہے کہ انسانی زندگی کا تحفظ بہرحال زیادہ اہم ہے۔

علاج بہ ذریعہ شراب

(جواب، سوال ۷)

یہ مسئلہ حرام اشیاء سے علاج کے جواز و عدم جواز سے متعلق ہے۔ گو متقدمین کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے تھا، لیکن متاخرین اور فقہاء معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں۔ بہ طور نمونہ زیلعی کی ایک عبارت نقل کی جاتی ہے:

وفي النهاية، يجوز التداوي بالمحرم كالخمر والبول اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه شفاء ولم يجد غيره من المباح مايقوم مقامه والحرمة ترتفع للضرورة فلم يكن متداويا بالحرام۔ (تبیین الحقائق ۶/۳۳)

نہایہ میں ہے، حرام اشیاء جیسے شراب اور پیشاب سے علاج جائز ہے بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفاء کی خبر دی ہو اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔ کیوں کہ ضرورت کے موقع پر حرمت ختم ہوجاتی ہے۔ لہذا وہ حرام سے علاج کا مرتکب ہی نہیں ہوا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب از راہ علاج پینے کی اجازت دینا (ترمذی ۱/۲۱، باب ماجاء فی بول مایوکل لحمه) اور حضرت ابو جمیلہ کو سونے کی ناک بنوانے کی ہدایت فرمانا۔ (ابوداؤد ۲/۵۸۰) اس کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے ــــ اس لئے خود شراب کے ذریعہ شراب نوشی کا علاج کرنا جائز و درست ہے۔

مجرمین کی بابت اطلاع

(جواب، سوال ۸)

اگر مریض اصلاح حال پر آمادہ نہ ہو تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے متعلقہ افراد، محکمہ جات یا حکومت کو اس کی اطلاع کردینی چاہئے کہ گو اس سے اس شخص کی ایک ذاتی منفعت فوت ہورہی ہے لیکن "دفع مفسدہ" کو "جلب منفعۃ" پر ترجیح حاصل ہے۔

بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت

(جواب، سوال ۹)

شہادت دینا فرض ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

لاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه۔ (البقرۃ)

گواہی کو نہ چھپایا کرو، اور جس نے گواہی چھپائی، اس کا دل گناہ گار ہے۔

یہ فرضیت دو صورتوں سے متعلق ہے۔ ایک اس وقت جب مدعی گواہی دینے کا مطالبہ کرے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولا يسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعي۔ (ہدایہ مع الفتح، ۳۶۵/۶)

مدعی کے مطالبہ کے بعد گواہی چھپانے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے گو اس سے گواہی دینے کی خواہش نہ کی جائے اور نہ فریق کو اس کا گواہ ہونا معلوم ہو، مگر وہ جانتا ہو کہ اگر اس نے گواہی نہ دی تو ایک شخص حق سے محروم ہوجائے گا یا ناحق ماخوذ ہوجائے گا۔ بابرتی کے الفاظ میں:

ویعلم الشاھد انه ان لم یشھد یضیع حقه فانه یجب علیه الشھادۃ۔

(عنایہ مع الفتح ۷/۳۶۶، نیز دیکھئے، فتح القدیر ۷/۳۶۵ کتاب الشہادات)

گواہ کو معلوم ہو کہ اگر اس نے گواہی نہیں دی تو اس کا حق ضائع ہوجائے گا، تو ایسی صورت میں اس پر گواہی واجب ہے۔

لہذا ایسی صورت میں کہ ڈاکٹر ہی کی گواہی پر ایک بے قصور شخص بریٔ الذمہ ہوسکتا ہے۔ ڈاکٹر کے لئے رازداری سے کام لینا جائز نہیں اور حقیقت حال کا اظہار واجب ہے۔

(جواب: سوال ۱۰)

اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے مطلع کردینا چاہئے، تفصیل محور ۲ کے سوال ۲ کے جواب میں گزر چکی ہے۔

ھذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب۔

جواب سوالنامہ متعلقہ طبی اخلاقیات

مولانا عبید اللہ الاسعدی

محور اول

(۱)

(الف) مریض کی اجازت کے باوجود ایسے شخص کو علاج و معالجہ کی اجازت نہیں جسے عرفی یا قانونی طور پر وہ واقفیت و حیثیت حاصل نہیں ہے جس کے بعد علاج و معالجہ کی اجازت ہوتی ہے اس لئے کہ علماء محققین نے ایک اہم شرط باقاعدہ معالج ہونے کی ذکر کی ہے۔

(ب) طبیب کے حق میں مواخذہ و گرفت سے بری ہونے کی جو چار شرطیں علماء محققین نے ذکر کی ہیں۔ ان کے مطابق ایسا شخص جو کہ علاج و معالجہ کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اگر اس سے کوئی نقصان پہنچے گا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔

(التشریع الجنائی ۱/ ۵۲۲ الجنایۃ بین الفقہ الاسلامی و القانون الوضعی ص ۱۱۳)

البتہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر تجویز کردہ دوا کی وجہ سے نقصان ہوا ہے تو ضمان نہیں ہوگا اور اگر کسی چیر پھاڑ اور قطع و برید کے نتیجہ میں ایسا ہوا ہے تو ضمان ہوگا۔ (اعلاء السنن ۱۸/ ۲۳۲)

لیکن سمجھ میں یہ آتا ہے کہ دوا کی تجویز کی صورت میں بھی ضمان ہونا چاہئے اس لئے کہ ایسا طبیب اصلاحی طور پر مباشر تو نہیں لیکن متعدی متسبب ضرور ہے جو کہ تعدی کی وجہ سے ضامن ہوا کرتا ہے اور بعض مرتبہ درمیان میں فاعل مختار کا واسطہ ہوتا ہے اس کے باوجود اس پر ضمان ہوتا ہے۔ (الاشباہ ص ۱۶۳)

دوسرے حضرات اس تفصیل و فرق کے قائل نہیں ہیں۔ (مرقاۃ ج، ص ۸۶)

ضمان کا مطلب یہ ہے کہ نقصان کا بصورت نقد ہرجانہ و تاوان ادا کرنا ہوگا۔ جس کی ذمہ داری ایسے طبیب اور اس کے متعلقین پر ہوگی اور حکام و حکومت کی طرف سے وہ تعزیر کا بھی مستحق ہے اور سختی کے ساتھ اس پابندی کے عائد کئے جانے کا کہ وہ علاج و معالجہ کا کام نہ کرے۔ (اعلاء السنن ۱۸/ ۲۳۲، شامی ۶/ ۱۳۷)

(۲) جس شخص کو قانونا و عرفا علاج و معالجہ کی اجازت ہے۔ اس پر اس کے فن کی رو سے جو ذمہ داریاں عائد ہیں اور جو علاج وہ کر رہا ہے اس کے جو اصول و تقاضے ہیں ان کی خلاف ورزی و لاپرواہی کی صورت میں جو نقصان ہوگا اس کا اس پر ضمان و تاوان ہوگا۔ اس لئے کہ محققین کی صراحت کے مطابق تعدی کی صورت میں طبیب پر ضمان ہوتا ہے اور یہ بھی ایک طرح کی تعدی اور زیادتی ہے۔ نیز یہ کہ عدم ضمان اور عدم مواخذہ کی ایک شرط یہ بھی ذکر کی گئی ہے کہ طبیب اصول طب کے مطابق کام کرے اور پھر اس سے کوئی نقصان ہو جائے۔

(مرقاۃ ۶/ ۸۶، التشریع الجنائی فی الاسلام ۱/ ۵۲۲)

(۳) مریض کے جسم میں قطع و برید وغیرہ کا ایسا عمل جس سے اس کو نقصان پہنچ سکتا ہے اگر مریض یا متعلقین کی اجازت کے بغیر انجام دیا گیا جب کہ وہ موجود ہیں اور ان سے اجازت لینا ممکن ہے۔ تو طبیب کے تجربات کے باوجود نقصان کا اس پر ضمان واجب ہے۔

(التشریع الجنائی فی الاسلام ص ۵۲۳ ج ۱)

ان معاملات میں مریض کی اجازت کو یا یہ ممکن نہ ہو تو متعلقین کی اجازت کو مذاہب اربعہ میں اور ائمہ اربعہ کے نزدیک اہمیت حاصل ہے۔ (بدائع ۷/۳۰۵، مواہب الجلیل ۶/۳۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۲۰، المغنی ۸/۳۲۹ و ۳۵۰، التشریع الجنائی فی الاسلام ۱/۵۲۱)

(۳) اگر کسی مریض کو ۳ میں مذکور عمل کی ضرورت ہے اور خود اس سے یا اس کے متعلقین اعزہ و رفقاء وغیرہ سے اجازت لینا ممکن نہیں تو اس کا حل یہ ہے کہ اسپتال یا محلہ و گاؤں اور شہر کے حکام وذمہ داران سے اجازت لی جائے۔ اس اجازت کو بھی مریض اور متعلقین کی اجازت کی حیثیت حاصل ہوگی اس لئے کہ حکام بھی ایک قسم کے ولی و ذمہ دار ہوتے ہیں اور اگر طبیب ماہر و معتمد ہے اور واقعۃً و دیانۃً وہ محسوس کرتا ہے کہ اجازت کی کارروائی کی تاخیر مریض کے لئے جان لیوا ثابت ہوگی اور وہ اقدام کر بیٹھتا ہے۔ تو اس پر ضمان نہیں ہونا چاہئے۔ اس کے اس خیال و احساس کے اعتبار کے لئے قرینہ اس کو قرار دیا جائے گا کہ دوسرے اطباء بھی مریض کا حال جاننے کے بعد تصدیق و تائید کریں۔

محور دوم

بیماریوں کا تعدیہ اور چھوت شریعت کی نگاہ میں

اس محور کے سوالات کے جواب سے پہلے ایک تمہید مناسب معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اسلامی و ایمانی نقطہ نظر سے اللہ تعالی ہی جملہ امور میں موثر ہے اور وہ ہی مسبب الاسباب ہے۔ اس بنیادی عقیدہ کے ساتھ مرض کے تعدیہ و چھوت سے متعلق وارد ہونے والی مختلف قسم کی احادیث کے پیش نظر علماء امت کے اس بابت دو نقطہائے نظر رہے ہیں۔

ایک سرے سے مرض کے تعدیہ اور چھوت کی نفی کا اور یہ کہ مرض جہاں پیدا ہوتا ہے محض اللہ کے پیدا کرنے سے سابق مریض و مرض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

دوسرا یہ کہ اگرچہ اصل فاعل و موثر اللہ تعالی کی ذات ہی ہے مگر دوسرے اسباب کی طرح اس نے بعض امراض میں اس قسم کی صفت رکھی ہے کہ ایک سے دوسرے کو وہ امراض لگ جاتے ہیں۔

تاہم دونوں نقطہائے نظر ایسے مریضوں سے احتیاط اور اجتناب کی گنجائش دیتے ہیں اور اس کو بالکل ناجائز و غلط نہیں کہتے۔

(نخبۃ الفکر ص ۳۰ و ۳۸، فتح الباری ج ۶/ ۶۲ و ج ۱۰/ ۱۵۹ تا ۱۶۲، ۱۸۹، ۱۸۸)

اس قسم کے لوگوں کی نسبت سے کچھ پابندی وغیرہ کی ہدایت و اجازت ان روایات سے ملتی ہے جن میں مجذوم سے اجتناب کا ذکر ہے اور جن میں طاعون زدہ جگہ کی آمدورفت کی بابت کچھ ہدایات آئی ہیں۔

اس طرح فقہاء نے بھی جو کچھ طاعون اور خصوصیت سے اس شخص کے لئے ذکر کیا ہے جس کی نظر بہت لگتی ہے۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ علامہ عینی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ جب کسی کے متعلق معلوم ہو کہ اس کی نظر لگ جایا کرتی ہے تو اس سے اجتناب و احتراز چاہئے اور امام و حاکم کو چاہئے کہ ایسے شخص کو لوگوں کے پاس آنے جانے سے منع کردے اور اس کو اپنے گھر و ٹھکانے پر ہی رہنے کا پابند بنادے۔ اگر معاش کا نظم نہ ہو تو اس کا انتظام کرے جب کہ اس کا ضرر تو پیاز و لسن کھانے والے کے ضرر سے نیز مجذوم کے ضرر سے کہیں زیادہ ہے۔ (شامی ۶/ ۳۶۴)

دوسری بات یہ کہ ایڈز کا تعدیہ محض مخالطت کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ صرف صحبت و جماع یا خون کے نقل و مس کی وجہ سے۔ لہذا جواب میں ان سب باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(۱) چوں کہ ایڈز کا مرض عام مخالطت۔ میل جول کھانے پینے وغیرہ کی وجہ سے متعدی نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے تعدیہ کے اسباب بہت ہی محدود ہیں۔ اس لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا مریض دوسروں کو اپنے مرض سے باخبر کردے ہاں خود اس کو ان چیزوں میں احتیاط لازم ہے جن کی وجہ سے یہ مرض متعدی ہوتا ہے اور اس کو چاہئے کہ ان چیزوں کی معلومات رکھے۔ یعنی خود کو بیوی سے دور رکھے اور اگر اتفاقا بدن کے کسی حصے سے خون نکلے تو کسی کو ہاتھ نہ لگانے دے۔

(۲) مریض کو اس کا مرض اور اس کی نزاکت و ذمہ داریاں سمجھادے۔ دوسروں پر اظہار ضروری نہیں ہے بلکہ اچھا بھی نہیں ہے۔

(۳) متعدی امراض کے مریضوں کی ضروری نگہداشت و علاج کے ساتھ واجبی احتیاط سب کی ذمہ داری ہے۔

(۴) (الف) ایڈز یا ایسے کسی مرض کا مریض اگر قصداً دوسرے کو اپنے مرض میں مبتلا کرنے کی غرض سے مرض کے تعدیہ کی کوئی حرکت کرتا ہے تو وہ قابل سزا ہونا چاہئے۔

فقہاء نے ایسے کئی مسائل ذکر کئے ہیں بالخصوص زہر خورانی کا مسئلہ اس سے مناسبت رکھتا ہے۔ جس میں احناف کے یہاں قصاص نہیں ہے لیکن حبس و تعزیز ضرور ہے۔ اور دوسرے حضرات کے یہاں قصاص وغیرہ بھی ہے البتہ دیت احناف کے یہاں بھی بعض صورتوں میں ہے اور بعض نے قصاص کو بھی ذکر کیا ہے۔ (الفقہ الاسلامی ۶/ ۲۲۳۔ شامی ۷/ ۵۳۲)

کتاب الرضاع کا ایک معروف جزئیہ ہے کہ اگر کسی شخص کی بڑی عمر کی بیوی ہے اور اس نے اپنے شوہر کی شیر خوار بیوی کو اس غرض سے دودھ پلادیا تاکہ یہ میرے شوہر پر حرام ہوجائے تو شوہر کو جو نصف مہر ادا کرنا ہوگا وہ دودھ پلانے والی عورت پر واجب ہوگا۔

(شامی ۳/ ۲۱۹۔ ۲۲۱)

(ب) اگر ایسے مریض نے اپنے مرض کی نوعیت و حیثیت سے واقف ہونے کے باوجود ایسا کوئی کام کیا۔ مگر مرض کو متعدی کرنے کا قصد و ارادہ نہیں کیا۔ بلکہ اپنے کسی تقاضے سے مجبور ہوکر یا کسی ہمدردی و خیر خواہی کے جذبہ کے تحت ایسا کوئی کام کیا تو اسے معذور قرار دیا جائے گا۔

اوپر ذکر کردہ رضاعت کے جزئیہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر بچی کی بھوک یا جان کی فکر و پرواہ میں دودھ پلادیا گیا تو دودھ پلانے والی عورت پر کوئی ضمان نہ ہوگا اگرچہ اس کو مسئلہ کا بخوبی علم رہا ہو۔

(۵) ایڈز کے مریض شوہر کی بیوی اس بیماری کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا اصل مذہب اور امام صاحب کی رائے میں تو گنجائش نہیں ہے مگر امام محمد کی رائے پر مشائخ احناف نے فتوی دیا ہے اور اس حد تک کہ طحطاوی علی الدر میں آیا ہے

قوله فى الثلاثة الاول وهى الجنون والجذام والبرص والحق بها القهستانى كل عيب لايمكنها المقام معه الابضرر ونقله المولف فى شرح الملتقى۔ (۲/ ۲۱۳)

تین بیماریوں میں یعنی جنون اور جذام و برص میں یہ معروف ہے اور قہستانی نے ہر اس بیماری و نقص کو یہی حیثیت دی ہے جس کی وجہ سے عورت کا شوہر کے ساتھ رہنا ضرر سے خالی ہو۔ (ملاحظہ ہو کتاب الفسخ والتفریق ص ۹۰ تا ۱۰۵ والحیلۃ الناجزہ ص ۶۱۔ ۶۸)

(۶) غالبا حمل کے ابتدائی مرحلہ میں ایڈز کا مرض حمل و بچے کی طرف منتقل نہیں ہوتا بلکہ جان آجانے کے بعد ہوتا ہے۔ بہرحال جب ماں کو یہ مرض ہو اور تعدیہ کا اندیشہ قوی ہو تو اس کی وجہ سے اولا حمل سے بچنے کی سعی و تدبیر کا اور ثانیا ابتدائی مرحلہ میں ہی حمل کے اسقاط کا

گنجائش ہوگی۔ آگے کے مرحلہ میں اس سے بچنا ہی ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اسقاط حمل کا مسئلہ سخت ہے نہایت مجبوری میں اس کی اجازت فقہاء دیتے ہیں اور وہ بھی جان پڑ جانے کے بعد حکم مزید سخت ہوجاتا ہے قاضی خاں وغیرہ کا ذکر کردہ ایک جزئیہ پیش نظر رکھا جاسکتا ہے فرماتے ہیں ایک عورت کی گود میں شیر خوار بچہ ہے اسے حمل ٹھہر گیا اس کی وجہ سے دودھ اس کا ختم ہوگیا اب شیر خوار بچے کا دوسرا نظم ممکن نہیں تو اجازت ہے کہ جب تک جان پڑنے کا مرحلہ نہ آئے حمل کو ساقط کرادے۔ (عالمگیریہ ۵/۳۵۶)

(۷) جب یہ طے ہے کہ عام مخالطت کی وجہ سے یہ مرض متعدی نہیں ہوتا۔ اور زوجین کے علاوہ بقیہ لوگوں اور بالخصوص بچوں کے لئے تعدیہ صرف خون کے چھولنے و لگنے کی وجہ سے ہی ہوسکتا ہے۔ تو ایڈز کے مریض بچوں کو مدارس و اسکول سے محروم کرنا کسی طرح درست معلوم نہیں ہوتا۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ایسے بچوں کا کوئی مستقل تعلیمی نظام قائم کیا جائے۔ ورنہ محض خون کے لگنے لگانے کی وجہ سے جس کی نوبت کم ہی آتی ہے۔ اور احتیاط بھی کرائی جاسکتی ہے۔ ایسے بچوں کو تعلیم سے محروم کرکے ان کے مستقبل کو برباد کرنا کسی طرح درست معلوم نہیں ہوتا۔

(۸) ۳ کے تحت اس قسم کا سوال آیا ہے، جواب گزر چکا ہے۔ اور ایسے کمسن مریضوں کے علاج کی فکر کے ساتھ ان کے مستقبل کی بہرحال فکر کرنی ہوگی۔

(۹) ایڈز اور طاعون و کینسر جیسی بیماریوں میں ایک مرحلہ ایسا آتا ہے کہ مرض کو لاعلاج قرار دے دیا کرتے ہیں۔ اور موت کی مدت و حد بھی متعین کردیتے ہیں لیکن موت و زیست جس کے ہاتھوں میں ہے اس کی قدرت کے کرشمے ہم کو یہ بھی دیکھنے میں آتے ہیں کہ ایسے مریض بسا اوقات سالہا سال زندہ رہتے ہیں یا کسی دوسرے اور مزید علاج سے ان کے حالات بدل جاتے ہیں اس لئے اس حال کو مرض موت کا حکم نہیں دیا جاسکتا مزید یہ کہ فقہاء نے مرض موت و وفات کی تفصیل و تحدید میں جو کچھ کہا ہے اس کے مطابق بھی اس حال کو اطلاقاً یہ حیثیت نہیں دی جاسکتی۔ علامہ شامی اس بابت بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ "حاصله انه ان صار قديما بان تطاول سنة ولم يحصل فيها ازدياد فهو صحيح امالو مات حالة الازدياد الواقع قبل التطاول او بعده فهو مريض۔ (شامی ۴/۳۸۵)

مریض اگر ایسا ہے کہ اس کے مرض میں اور حالات میں برابر فرق آتا جارہا ہے اور شدت پیدا ہورہی ہے۔ خواہ کتنا عرصہ گزر چکا ہو تو اس کو مریض کا حکم دیں گے یعنی مرض موت کے مریض کا اور اگر ایک جگہ پر مرض رک گیا۔ تو اس پر سال بھر کا عرصہ گزرنے سے پہلے پہلے اس کو مریض قرار دیں گے اور سال بھر کے بعد وہ صحت مند کا حکم رکھے گا۔

لہذا ایڈز وغیرہ میں اطباء کے ایسے فیصلے کے بعد بھی اگر مرض میں ترقی ہورہی ہے یا اس کے بعد ابھی سال بھر کا عرصہ نہیں گزرا تب تو اس کو مرض وفات مانیں گے ورنہ نہیں۔ اور یوں تو فقہاء ہلاکت کے ظن غالب کی وجہ سے یہ حکم دے دیا کرتے ہیں لہذا لکھا ہے کہ جس بستی میں طاعون عام ہوجائے اور قوی اندیشہ ہو کہ شاید ہی کوئی بچے تو صحت مندوں کو بھی مریض اور مرض وفات میں گرفتار و شکار مان لیا جاتا ہے۔ (شامی ۴/۳۹۰)

البتہ طاعون اور ایڈز و کینسر میں یہ فرق ہے کہ طاعون کے اثرات فوری اور تیزی سے ہوتے ہیں بیماری عموماً موت تک زیادہ وقفہ نہیں لیتی بخلاف کینسر وغیرہ کے۔ اس لئے طاعون کے شدید مریض کو اطلاقاً یہ حکم دیا جاسکتا ہے۔

(۱۰) شریعت نے خود یہ پابندی لگائی ہے کہ کسی علاقے میں جب طاعون جیسی وبائی بیماری پیدا ہوجائے تو اس میں آمد و رفت نہ رکھی جائے لہذا حکومت کی یہ پابندی لائق لحاظ ہے۔ حکومت ایک جگہ اور مقامی لوگوں کے انتظامات کو زیادہ اچھی طرح دیکھ سکتی ہے اور آمد و رفت اس میں ز[illegible] اور کام کو بڑھانے کا ذریعہ بن سکتی ہے۔

(۱۱) مذکورہ مخصوص حالات میں آمدورفت کی اجازت ہے۔ پابندی لازمی اور ایسی نہیں کہ مستثنیات نہ ہوں۔ حدیث میں بھی طاعون کے خوف سے بھاگنے کی ممانعت آئی ہے۔ لہذا اگر کسی ضرورت کی وجہ سے جانا یا آنا ہو تو اس کے تحت داخل نہیں جیسا کہ طیبی وغیرہ نے صراحت بھی کی ہے۔ (مرقاۃ ۳/ ۳۹۰۔ فتح الباری ۱۰/ ۱۸۸)

محور سوم

(۱) اگر رشتہ کے خواہش مند حضرات ڈاکٹر سے اپنی اس ضرورت کا اظہار کرکے معلومات کریں تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ مریض کے عیب کا اظہار کردے اس لئے کہ اس صورت میں اگر عیب کو چھپائے کا مسئلہ امانت کا ہے ایک طرف تو دوسری طرف خیانت کا بھی ہے کہ پوچھنے والوں کی ضرورت و اہمیت سے صرف نظر کرکے خلاف واقعہ بات ان کو بتائے گا یا یہ کہ حقیقت کو ان سے چھپائے گا۔ حدیث نبوی سے یہی ہدایت ملتی ہے کہ شادی کے خواہش مند میں جب کوئی عیب ہو اور اس کی بابت معلومات و مشورہ کی بات آئے تو جاننے والا حقیقت کا اظہار کردے۔ (مشکاۃ ص ۲۸۸، بحوالہ مسلم) اور "المستشار موتمن" ایک مشہور حدیث ہے جس کا مقتضی بھی یہی ہے۔

(۲) استفسار کی صورت میں بتانا چاہئے۔

(۳) ۱ و ۲ کا جواب ہے۔

(۴) جب کسی شخص کے اندر ایسی کمزوری ہے کہ جس کی وجہ سے کوئی بڑا حادثہ و نقصان ہوسکتا ہے تو جاننے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ لوگوں کو باخبر کردے یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی شخص کے اندر کوئی عیب ہو اور وہ کسی جرم کا مرتکب ہو اور اس کے خراب نتائج و ثمرات سامنے آرہے ہوں تو اس کے متعلق اس کے سرپرستوں یا حکام کو اطلاع دی جائے۔ یہ نہ غیبت ہے اور نہ منع۔
(شامی ۵/ ۲۶۳ و ۳۰۸/۹)

اس طرح جسمانی ایسے کسی عیب کی ذمہ داروں کو اطلاع کرنا امانت و دیانت کے خلاف نہیں بلکہ یہ بھی ایک قسم کی امانت ہے۔

رہا مسئلہ ملازمت کے نقصان اور ملازم کی معاش کے فساد کا تو قاعدہ معروف ہے کہ ضرر عام کے دفعیہ کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

(۵) ۴ کا حکم ہے۔

(۶) بچہ کی حفاظت کی فکر کرے اور لاوارث بچوں کو دیکھنے والے ادارے کو مطلع کرے عورت کے فعل غلط کی خبر و افشاء کی ضرورت نہیں ہے

(۷) کرسکتا ہے۔ حرام چیز کا استعمال کرانا ضرورۃ جائز ہے اور کرنا بھی اور جب اطباء نے یہ طے کردیا ہے کہ اب اس کے علاوہ کوئی دوسرا علاج اس کے لئے نہیں ہے تو اس کے حق میں یہ علاج جائز ہے جب کہ اس حرام چیز سے پیچھا چھڑانے کے لئے اس کو ذریعہ بنایا جاسکتا ہے اور بنایا جارہا ہے۔

(۸) ۴ و ۵ کا جواب ہے۔ اور اس کے تحت جرم کے اظہار اور اس کے حوالہ کا بھی تذکرہ آیا ہے اور مسئلہ یہاں ۴ و ۵ سے کہیں شدید ہے اور ضرر خاص بھی وہ حیثیت نہیں رکھتا اس لئے کہ آدمی حرام اور معاشرہ اور ملک و ملت کے لئے کسی مضر چیز کو ذریعہ معاش بنائے ہوتے ہے۔

(۹) جب کسی بے گناہ شخص کو سزا اور قتل سے بچانے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے تو بے گناہ کی بے گناہی جو ڈاکٹر کو معلوم ہے اس کا بر موقع اظہار کرکے بے گناہ کی جان کو بچانا اور اس کو نجات دلانا بدرجہ اولی جائز بلکہ ضروری ہے۔ فقہاء نے کتاب الشہادۃ میں، شہادت کے جو احکام بیان کئے

ہیں ان سے یہ ظاہر و واضح ہے مثلاً یہ کہ اگر صاحب حق کو اپنے حق کی بابت کسی شہادت کا علم نہیں لیکن ایک آدمی واقف ہے اور اندیشہ ہے کہ وہ بیان نہ دے تو حق ضائع ہوجائے گا تو جاننے والے پر از خود عدالت میں جاکر بیان دینا واجب ہے۔ اسی طرح یہ کہ حقوق اللہ میں از خود شہادت دینا واجب ہے۔ اور فرمایا ہے کہ حدود سے متعلق شہادت کا چھپانا اچھا ہے لیکن جو آدمی بہت ڈھیٹ ہوچکا ہو، اس کے متعلق اس کا اظہار ہی کیا جائے گا۔ (شامی ۵/۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴)

(۱۰) ایسے امراض کی خبر مریض کے قریبی متعلقین کو تو کر ہی دینا چاہئے تاکہ وہ ان امور کا لحاظ کرسکیں کہ جن کے ذریعہ وہ خود کو ان امراض سے محفوظ رکھیں۔ یعنی مریض کے ضرر کے بجائے دوسروں کے ضرر کا لحاظ کرے گا اس لئے کہ مریض تو ایک مصیبت میں گرفتار ہوچکا ہے اس کے مرض و عیب کو چھپانے کے نتیجے میں دوسرے متعدد لوگوں کے مصیبت میں گرفتار ہونے کا اندیشہ ہے اور یہ زیادہ اہم ہے۔

جوابات سوالنامہ طبی اخلاقیات

مولانا عتیق احمد قاسمی
(استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)

محور اول

(۱) ایسا کوئی شخص جو قانونا کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے اس کے لئے مریضوں کا علاج معالجہ کرنا جائز نہیں ہے خصوصا شدید اور سنگین امراض میں جن میں غلط تجویز و تشخیص اور غلط علاج معالجہ سے مریض کی جان جانے، اس کا کوئی عضو تلف ہونے یا اسے شدید ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

ایسے شخص کے علاج معالجہ سے اگر مریض کا انتقال ہوگیا یا اسے شدید ضرر پہنچ گیا تو ایسے شخص کو خون بہا اور تاوان ادا کرنا ہوگا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح ارشاد ہے۔

من تطبب ولا یعلم منہ طب فھو ضامن۔ (ابوداؤد)

(۲) علاج اور آپریشن کے لئے قانونا مجاز ڈاکٹر نے اگر ضروری طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں مثلاً کوئی میجر آپریشن کرنے سے پہلے وہ ضروری ٹیسٹ نہیں کروائے جن کا آپریشن سے پہلے کروانا تمام ماہرین فن کے نزدیک ضروری ہے یا غلط آپریشن کردیا مثلاً دائیں آنکھ کا آپریشن ہونا تھا ڈاکٹر نے غلطی سے بائیں آنکھ (جو درست تھی) کا آپریشن کردیا، اور اس کی وجہ سے مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو تلف ہوگیا تو اس ڈاکٹر کے ذمہ تاوان لازم ہوگا، اسی طرح آپریشن میں جس حد تک چیر پھاڑ ضروری اور معتاد ہے اس سے کہیں زیادہ چیر پھاڑ کردی اور مریض جانبر نہ ہوسکا تو بھی تاوان لازم ہوگا۔

ابن قدامہ حنبلی کے مطابق طبیب، پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے دو شرطوں کے ساتھ ضامن نہیں ہوں گے۔

(۱) انھیں اپنے پیشہ میں پوری مہارت اور واقفیت ہو۔

(۲) اسی حد تک چیر پھاڑ کی ہو جتنی کی جانی چاہئے، معتاد مقام سے تجاوز نہ کیا ہو ان دونوں میں سے اگر ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو ضمان لازم ہوگا۔ ابن قدامہ کے مطابق یہی مسلک امام شافعی اور اہل الرای کا بھی ہے۔ (المغنی لابن قدامہ جزء ۵ ص ۳۹۸)

علامہ عینی حنفی کے مطابق اگر ماہر ڈاکٹر نے آپریشن کیا اور مریض ہلاک ہوا تو دو شرطوں کے ساتھ وہ ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) اس نے آپریشن مریض یا اس کے ولی کی اجازت سے کیا ہو۔

(۲) آپریشن میں چیر پھاڑ اسی حد تک کی ہو جتنی کی جانی چاہئے تھی، اس سے تجاوز نہ کیا ہو، لہذا اگر اس نے اجازت کے بغیر آپریشن کیا یا آپریشن میں معتاد مقام سے تجاوز کیا تو ضامن ہوگا۔ (البنایہ فی شرح الھدایہ جزء ۹ ص ۳۸۴-۳۸۵)

(۳) اگر ڈاکٹر نے مریض یا اس کے ولی سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرڈالا اور آپریشن جان لیوا ثابت ہوا تو ڈاکٹر ضامن ہوگا خواہ وہ آپریشن کا قانونا مجاز اور تجربہ کار ہی ہو۔

(۴) صورت مسئولہ میں ڈاکٹر ضامن نہیں ہوگا۔ شرعا اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا۔

محور دوم

(۱) ایڈز کے مریض کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا مرض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے چھپائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ ڈاکٹر کے مشورہ سے وہ تمام طبی احتیاطیں کرے جن کی بنا پر جراثیم کے تعدیہ کو روکا جاسکے، اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو بھی اپنے مرض سے باخبر کردے تاکہ وہ لوگ بھی ممکنہ طبی احتیاطیں ملحوظ رکھیں۔

(۲) اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنا مرض چھپارہا ہے اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کررہا ہے کہ اس کا مرض کسی پر ظاہر نہ کرے اور ڈاکٹر کو ظن غالب ہے کہ اس کے اہل خانہ اور متعلقین بے خبری کی بنا پر اس مرض میں مبتلا ہوسکتے ہیں تو اس کی ذمہ داری ہے کہ مریض کی خواہش کے علی الرغم اس کے اہل خانہ اور متعلقین نیز حکومت کے محکمہ صحت کو اس کے اس مرض کی خبر کردے۔

(۳) ایڈز، طاعون وغیرہ کے مریضوں کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی ذمہ داری یہ ہے کہ ایسے مریضوں کے علاج معالجہ کا پورا انتظام کریں، ان کے ساتھ ہمدردی اور رحم دلی کا برتاؤ کریں، ایسے مریضوں کا معاشی تکفل کریں۔

(۴) جی ہاں ایسا مریض قابل سزا ہے اور اس کا یہ عمل گناہ اور جرم ہے۔

(۵) اگر شوہر نکاح سے پہلے ہی سے ایڈز کا مریض تھا اور بیوی نے اس مرض کا علم ہونے کے باوجود نکاح کیا تو اسے نکاح کے بعد خیار فسخ حاصل نہ ہوگا اور اگر عورت اس بات سے ناواقف تھی کہ اس کا ہونے والا شوہر ایڈز کا مریض ہے اور نکاح کے بعد بیوی کو شوہر کے اس مرض کا علم ہوا تو بیوی کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اس لئے کہ برص اور جذام جیسے امراض میں امام محمد اور ائمہ ثلثہ بیوی کو خیار فسخ نکاح دیتے ہیں ایڈز مذکورہ بالا امراض سے کہیں زیادہ خطرناک مرض ہے لہذا اس میں بدرجہ اولی خیار فسخ ہونا چاہئے۔ اگر شوہر کو نکاح کے بعد ایڈز کا مرض لاحق ہوا ہے اور بیوی اس کے ساتھ رہنے پر آمادہ نہیں ہے تو مالکیہ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے بیوی کو خیار فسخ نکاح حاصل ہوگا۔

(۶) ایڈز کے مرض میں گرفتار خاتون کو اگر حمل ٹھہر جائے اور ماہر ڈاکٹروں کو ظن غالب ہے کہ اگر بچہ پیدا ہوا تو وہ بھی ایڈز کا مریض ہوگا تو حمل میں جان پڑنے کے مرحلہ سے پہلے وہ عورت اسقاط حمل کراسکتی ہے۔ عورت اگر اسقاط حمل پر آمادہ نہیں تو اس کے شوہر یا محکمہ صحت کی طرف سے جبرا اسقاط حمل کرایا جانا جائز نہیں ہے۔ حمل میں جان پڑنے کے مرحلہ کے بعد اگر خود عورت کی جان کو حمل کی وجہ سے ڈاکٹروں کی رائے میں کوئی سنگ دل خطرہ درپیش نہ ہو تو ایڈز کی مریضہ کا اسقاط حمل کرانا یا شوہر وغیرہ کی طرف سے جبرا اسقاط حمل کرایا جانا جائز نہیں ہے۔

(۷) ایڈز کے مرض میں مبتلا بچے اور بچیوں کو تعلیم سے محروم کردینا درست نہیں بہتر یہ ہے کہ ایسے بچے، بچیوں کے الگ مدارس اور اسکول قائم کئے جائیں تاکہ دوسرے بچوں کے لئے جو ایڈز کے جراثیم سے پاک ہیں، اس مہلک مرض کا خطرہ نہ پیدا ہو لیکن اگر ایڈز کے مریض بچوں کے لئے علیحدہ مدارس اور اسکولز قائم کرنا ممکن نہ ہو تو عام مدارس اور اسکولوں میں تعلیم حاصل کرنے سے انہیں محروم کرنا درست نہیں ہوگا۔ یہ مریض بچے بھی انہیں مدارس اور اسکولوں میں تعلیم حاصل کریں لیکن ادارہ کے ذمہ داروں کے لئے ایسے انتظامات کرنا لازم ہوگا جن کی وجہ سے یہ مرض دوسرے بچوں تک منتقل نہ ہو۔

(۸) جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں گرفتار ہیں ان کے تئیں ان کے والدین اہل خانہ اور سماج کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان کے علاج معالجہ کا معقول بندوبست کریں، طبی احتیاطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی تعلیم و تربیت کا پورا بندوبست کریں اور ان کے تئیں نفرت و حقارت کا رویہ اختیار کرنے کے بجائے ہمدردی اور خیر خواہی کی روش اپنائیں۔ دیکھا یہ جاتا ہے کہ اس طرح کے مریضوں کو عموما اچھوت بنا کر الگ

تحلک کر دیا جاتا ہے ، قریب ترین اقربا، اور اعزا، ان کے قریب آنے اور ان سے اظہار ہمدردی کی ہمت نہیں کرتے اس صورت حال کا مریضوں کی صحت پر بہت برا اثر پڑتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ حتی الامکان طبی احتیاطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان مریضوں کی نگہداشت کی جائے ان کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا رویہ اپنایا جائے ۔ تاکہ انھیں اس بات کا احساس نہ ہو کہ گھر اور سماج کے تمام لوگ انھیں نفرت اور خوف کی نگاہ سے دیکھ رہے ہیں۔

(۹) ایڈز ،طاعون اور کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں اور مریض کا درمیان میں صحت یاب ہوئے بغیر اسی مرض میں انتقال ہوجائے تو اس پر شرعاً مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے ،لیکن ڈاکٹروں کی رائے میں کسی مرض کے لاعلاج ہوجانے پر مریض کی وفات کا حکم نہیں لگایا جاسکتا یعنی جب مریض زندہ ہے اور زندگی کے آثار وعلامتیں اس میں موجود ہیں تو خواہ اس کی شفایابی سے ڈاکٹر کتنے ہی مایوس کیوں نہ ہوں اسے شرعاً زندہ ہی قرار دیا جائے گا اور مردہ کے احکام اس پر جاری نہیں ہوں گے ۔

(۱۰) طاعون اور اس طرح کے دوسرے مہلک متعدی امراض کسی علاقہ میں پھیلنے کی صورت میں حکومت کی طرف سے اس علاقہ میں داخل ہونے اور وہاں سے نکلنے پر پابندی عائد کیا جانا نہ صرف جائز ہے بلکہ شرعاً مطلوب ہے ،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث ہے جب تم سنو کہ فلاں علاقہ میں طاعون پھیلا ہوا ہے تو اس علاقہ میں داخل نہ ہو اور اگر جہاں تم ہو وہاں طاعون پھیل جائے تو طاعون سے بھاگنے کے لئے اس جگہ سے نہ نکلو ۔(بخاری شریف)

جس علاقہ میں مہلک وبائی مرض پھیلا ہوا ہے وہاں جانا اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے لہذا بلاضرورت وہاں جانے کی اجازت نہیں

ہے اور جس علاقہ میں انسان موجود ہے وہاں اگر مہلک متعدی مرض خود بڑھتا ہے تو اس مرض سے بھاگنے کی نیت سے وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اس سے بہت سے مفاسد کا خطرہ ہے کوئی شخص اگر اپنی کسی ضرورت سے سفر میں گیا ہوا تھا اسی دوران اس مقام پر طاعون پھوٹ پڑا جہاں پر اس کا قیام تھا اب اگر اس کا مقصد سفر پورا ہوگیا یا مقصد سفر پورا ہونے بغیر وہ اپنے وطن لوٹنا چاہتا ہے تو اسے مقام طاعون سے نکلنے کی اجازت ہے ،اسی طرح اگر ایک شخص سفر میں تھا اسی دوران اس کے وطن میں طاعون پھوٹ پڑا جس کی اسے اطلاع ہوئی تو وہ محفوظ علاقہ سے مقام طاعون (جو اس کا وطن ہے) میں اپنے اہل خانہ کی نگہداشت کے لئے اور اپنے وطن میں قیام کے لئے واپس آسکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ وبائی علاقہ میں دخول اور وہاں سے خروج کی پابندی عام حالات میں ہے ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں۔

محور سوم

(۱) بلاشبہ اسلام میں رازداری کا حق دیا گیا ہے افشائے راز سے منع کیا گیا ہے مجلس کی گفتگو کو بھی امانت قرار دیا گیا ہے لیکن کسی کے عیب یا راز کا اخفاء اسی وقت تک درست ہے جب تک اس اخفائے راز سے کسی دوسرے شخص کو شدید ضرر لاحق ہونے کا قوی خطرہ نہ ہو اگر ایک شخص کی عیب پوشی سے دوسرے شخص کو شدید ضرر پہنچنے والا ہو اور پہلا شخص اپنے عیب اور راز کو چھپا کر دوسرے شخص کو دھوکا دینا چاہتا ہے تو جس تیسرے شخص کو اس عیب یا راز کی اطلاع ہے اس کی شرعی ذمہ داری ہے کہ متعلقہ شخص (جس کو ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے) کو اس عیب اور راز سے مطلع کردے ۔

صورت مسئولہ میں ماہر امراض چشم ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ لڑکی یا اس کے گھر والوں کی جانب سے رابطہ قائم کئے جانے کی صورت میں انھیں صحیح صورت حال سے مطلع کردے ،اور اگر اس سے رابطہ قائم نہیں کیا گیا ہے لیکن اسے یقینی طور پر معلوم ہے کہ وہ

نوجوان اپنا عیب چھپا کر فلاں خاتون سے یا اس کے گھر والوں سے نکاح کی بات طے کر رہا ہے تو اس خاتون یا اس کے اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے باخبر کر دے۔

(۲) صورت مسئولہ میں ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے عیب یا مرض سے مطلع کرے۔

(۳) اس سوال کا جواب نمبر ۱ کی طرح ہے۔

(۴) جس شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے اگر اس کی بینائی بری طرح متاثر ہو چکی ہے اور ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہو سکتا ہے ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں مطلع کرے اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے کیوں کہ اگر ڈاکٹر نے رازداری برت کر خاموشی اختیار کی اس ڈرائیور کے ساتھ دوسرے بہت سے لوگوں کی جان بھی ضائع ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ نوکری ختم ہونے میں ڈرائیور کا

نقصان ہے لیکن شریعت کا قاعدہ ہے کہ ضرر عام سے بچنے کے لئے ضرر خاص کو اختیار کیا جائے گا مسئلہ زیر بحث میں اگر ڈاکٹر نے ڈرائیور کے نقصان کا خیال کرتے ہوئے متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں خبر نہیں کی اور وہ حسب سابق گاڑی چلاتا رہا تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہو سکتی ہے لہذا اس ضرر عام کو روکنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

(۵) اس سوال کا جواب وہی ہے جو سوال ۴ میں تحریر کیا گیا۔

(۶) صورت مسئولہ میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس عورت کی رازداری کرے۔ ہاں اگر اس سے یہ خطرہ ہو کہ بچہ کی جان ضائع ہو جائے گی تو وہ حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس بات کی خبر کر دے کہ ایک بچہ فلاں جگہ پڑا ہوا ہے اسے اٹھالیا جائے۔ پورے کیس کی خبر دینی ضروری نہیں۔

(۷) بہ وجہ مجبوری جب کوئی طریقہ علاج کارگر نہیں ہو رہا ہے تو ایک مسلمان ڈاکٹر اس طریقہ علاج کو استعمال کر سکتا ہے بشرطیکہ اسے اس بات کا ظن غالب ہو کہ اس طریقہ علاج سے شراب یا منشیات کا رسیا شخص تدریجاً اپنی بری عادت چھوڑ دے گا۔

احکام الطب

مفتی محمد زید مظاہری
(جامعہ عربیہ، ہتھورا، باندہ)

محور اول

علاج معالجہ کی اجازت کس ڈاکٹر کو ہے اور کس کو نہیں

ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ کی روایت ہے

-عمرو بن شعیب سے مروی ہے وہ اپنے باپ سے اور وہ اپنے دادا سے نقل فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے علاج معالجہ کیا حالاں کہ اس سے پہلے اس معالج سے طب کو نہ جانا گیا ہو یعنی وہ اس فن سے ناواقف ہو تو وہ ضامن ہے۔ " (الطب النبوی لابن القیم ۹۵، بذل المجہود ۵/ ۱۸۸، عون المعبود ۳/ ۲۲۳)

اس حدیث کی روشنی میں عام طور پر فقہاء محدثین نے تصریح فرمائی ہے کہ علاج کی اجازت ہر کس و ناکس کو نہیں بلکہ اس کے لئے اہلیت و اجازت ضروری ہے اور جو اس کا مجاز نہ ہو اس کے لئے اس راہ میں قدم رکھنا جائز نہ ہوگا اور ہلاکت یا نقصان ہوجانے کی صورت میں اس پر ضمان بھی ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل انشاء اللہ آئندہ سطور میں آئے گی۔ اس موقع پر اتنی وضاحت ضروری ہے کہ علاج معالجہ کے لئے جس اجازت کی ضرورت ہے وہ کون سی اجازت ہے، اجازت کی کتنی قسمیں اور ان کے کیا احکام ہیں اس سلسلہ کی تفصیل ذیل میں درج ہے

اجازت کی تین قسمیں ہیں، شرعی، قانونی، شخصی۔

-شرعی اجازت -کا مفہوم علاج کی اہلیت و صلاحیت اور فن سے واقفیت ہے، یعنی ہر وہ شخص جو فن علاج سے واقف ہو، تجربہ و مشق بھی رکھتا ہو شرعاً ایسا شخص علاج کا مجاز ہے کیوں کہ شریعت میں جس معالج کے لئے فن سے واقفیت کی شرط ہے اس سے قانونی اجازت مراد نہیں بلکہ شرعی اجازت مراد ہے یعنی اہلیت، صلاحیت و تجربہ۔

لہذا ایسا شخص جو رسمی تعلیم، ڈگری سرٹیفکٹ وغیرہ کے بغیر کسی ماہر فن کی صحبت میں رہ کر علاج معالجہ کی مشق اور تجربہ حاصل کرلے یا بعض امراض کے علاج اور بعض ادویہ کے خواص پر عبور حاصل کرلے ان امراض میں بھی اس کو علاج کی اجازت ہوگی گو قانونی طور پر وہ اس کا مجاز نہ ہو۔ کیوں کہ اجتہاد کی طرح علاج میں بھی تجزی ممکن ہے کہ ایک شخص تمام امراض کے علاج کا ماہر نہ ہو بلکہ مخصوص امراض ہی میں مہارت اور تجربہ رکھتا ہو۔ اور فقہاء نے فتویٰ دینے کے لئے تو کسی ماہر فن کی زیرنگرانی مشق و تربیت کو ضروری قرار دیا ہے لیکن علاج

معالجہ میں اس نوع کی شرط کو ذکر نہیں فرمایا بلکہ اہلیت وصلاحیت پر اس کا مدار رکھا ہے۔ بعض امراض ہی میں اگر کسی شخص کو تجربہ اور مشق ہوجائے ان امراض کا علاج بے شک وہ کرسکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ فن طب اصلاً تجربہ ہی سے ماخوذ ہے۔

علامہ ابن الحاج مالکی المدخل میں تحریر فرماتے ہیں:

"بے شک طب کی اصل تو تجربہ ہے۔ اور تجربہ ہی سے اس کو حاصل کیا گیا ہے۔ اور بکثرت مسلمان اس فن سے واقفیت رکھتے ہیں اور اس کی اہلیت تجربہ کی کثرت ہی سے ہوتی ہے۔ جس کے تجربات زیادہ ہوں گے اس کی واقفیت بھی خوب ہوگی، تم بکثرت بوڑھی عورتوں اور دایہ کو دیکھو گے اس نوع کی اچھی واقفیت رکھتی ہیں۔"

(المدخل لابن امیر الحاج مالکی ۳/۱۱۴)

اسی تجربہ ہی کی بناء پر قرن اول سے معمول چلا آرہا ہے کہ جو شخص جس مرض کا ماہر یا جن خاص دواؤں سے واقفیت رکھتا ہے دوسروں کو اپنے تجربہ سے نفع پہنچاتا ہے اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ آج بھی اگر کوئی شخص رسمی تعلیم و ڈگری کے بغیر علاج کی مشق اور تجربہ حاصل کرلے اس کے لئے بھی یہی حکم ہوگا۔ حکام وقت کی اجازت کی ضرورت ازروئے شرع ضروری نہیں۔ چنانچہ محققین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

التشریع الجنائی میں ہے۔

"شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ علاج معالجہ صرف وہی کرسکتا ہے جس کو حاکم وقت نے اجازت دے دی ہو اور نہ کوئی ایسا حکم ہے کہ حاکم طبیب (معالج) کے حق میں ایسی کوئی شرط لگادے کہ طبیب (ڈاکٹر) کو مخصوص درجہ کا علم (ڈگری) یا مخصوص قسم کی صلاحیت ہونی چاہئے۔ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے معالج کے لئے حاکم کی اجازت کو بعض حالات میں شرط قرار دیا ہے یعنی جب کسی معالج سے نقصان ہوجائے تو ضمان سے برات اسی طبیب کو ہوگی جس کو حاکم نے اجازت دی ہو ورنہ ضامن ہوگا۔" (التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۵۲۰)

فقہاء احناف نے اس سلسلہ میں بعض جزئیات ذکر فرمائی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ معالج کے لئے حاکم وقت کی اجازت ضروری نہیں بلکہ اہلیت و صلاحیت کافی ہے۔ چنانچہ البحرالرائق اور فتاوی بزازیہ میں صریح جزئیہ موجود ہے کہ،

"آنکھ کے معالج اور ختنہ کرنے والے سے اگر کوئی نقصان ہوجائے تو ضمان نہ ہوگا الایہ کہ وہ غلطی ہی کر بیٹھے اگر دو آدمیوں نے کہا کہ یہ شخص علاج کا اہل نہیں ہے اور دوسرے دو لوگوں نے کہا نہیں یہ اہل ہے تب بھی ضمان نہ ہوگا۔ لیکن اگر معالج کی اہلیت کی شہادت دینے والا صرف ایک آدمی ہو اور دوسری جانب دو ہوں تو ضامن ہوجائے گا۔" (دیکھئے، بحر ۸/۲۹، بزازیہ ۵/۸۹، نوع فی المزارع)

اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ علاج کے لئے اور ضمان سے برات کے لئے احناف کے یہاں حاکم وقت کی قانونی اجازت ضروری نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

قانونی اجازت

اب رہی یہ بات کہ پھر قانونی اجازت کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ ایسا شخص جس کو فن سے واقفیت بھی ہے اور تجربہ و مشق کی بناء پر شرعی اجازت کا تو وہ مستحق ہے لیکن قانونی طور پر حکام کی جانب سے اس کو علاج کی اجازت نہیں۔ ایسا شخص قانون حکومت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے علاج کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کے لئے پہلے ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ حکام وقت کے مقرر کردہ قانون کی شرعاً کیا حیثیت ہے۔ ان کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں محقق تھانویؒ نے بڑا محققانہ تجزیہ اور شرعی حکم تحریر فرمایا ہے۔ اپنے

فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"اگر وہ حکم (یعنی قانون حکومت) ایسا ہو کہ اس میں عام لوگوں کی مصلحت ہے (اور اس کے) خلاف کرنے میں عام ضرر ہو اس میں تو (حاکم کی اطاعت اور قانون کی پابندی) ظاہراً و باطناً واجب ہے (یعنی علانیہ اور خفیہ دونوں صورتوں میں واجب ہے (حاکم کو اطلاع نہ ہو تب بھی قانون کی مخالفت جائز نہیں)

اور اگر ایسا نہیں ہے (یعنی قانون کے خلاف کرنے میں عام ضرر نہیں ہے) تو صرف ظاہراً (حاکم کی اطاعت) واجب ہے تاکہ فتنہ نہ ہو۔ باطناً واجب نہیں۔ (یعنی اگر حاکم کو اطلاع نہ ہو تو خفیہ طور پر اس حکم کے خلاف کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔" (امداد الفتاویٰ ۳/۴۶۹)

اس حکم کے پیش نظر غور کرنا چاہئے کہ ایسا شخص جو اہلیت کی بناء پر شرعاً تو علاج کا مجاز ہے لیکن قانونی اجازت سے محروم ہے ایسے شخص کے علاج کرنے میں عام لوگوں کا فائدہ ہے یا ضرر۔ اگر ضرر عام ہے تو یقیناً اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر نفع عام ہے تو بے شک خفیہ اجازت ہوگی۔ اور عموماً آج کل کے اس نوع کے معالجین جن کو قانونی اجازت حاصل نہیں ہے اسی قسم کے ہیں۔ یعنی ضرر عام نہیں بلکہ نفع عام ہے۔ نیز فتنہ بھی نہیں البتہ خود ان کے خطرہ میں پڑنے کا خطرہ ضرور ہوتا ہے جس سے بچنے کی وہ مناسب تدبیریں کر ہی لیا کرتے ہیں۔ الغرض آج کل کے وہ معالجین جن کے اندر علاج کی اہلیت و صلاحیت موجود ہے لیکن قانونی طور پر ان کو اجازت نہیں وہ بھی علاج کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ حکم تو صرف علاج سے متعلق ہے۔ باقی رہا ضمان تو اگر واقعتہ وہ علاج کا اہل ہے خواہ قانونی طور پر اس کو اجازت حاصل نہ ہو ایسی حالت میں تعدی کے بغیر نقصان ہوجانے کی صورت میں اس پر کوئی ضمان لازم نہ ہوگا جس کی تفصیل آئندہ بھی آرہی ہے۔

شخصی اجازت

شرعی و قانونی اجازت کے بعد شخصی اجازت کا نمبر آتا ہے یعنی معالج جس مریض کا علاج کرنا چاہتا ہے اس مریض یا اس کے ولی یا قریبی رشتہ دار اور ذمہ دار کی بھی اجازت اس کو حاصل ہونا چاہئے۔ ورنہ شخصی اجازت کے بغیر کسی معالج نے اگر کسی مریض کے مرض کا علاج کیا اور بجائے صحت کے مریض کو نقصان پہنچ گیا ایسی صورت میں معالج ضامن ہوگا۔ اس کی مزید تفصیل سوالات کے ضمن میں انشاء اللہ عنقریب مذکور ہوگی۔

اس تمہید و تفصیل کے بعد سوالات کے جوابات بالکل واضح ہیں جو فرداً فرداً مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب ۱ گزشتہ تفصیل کے مطابق علاج کے لئے قانونی اجازت ضروری نہیں بلکہ ہر وہ شخص جس کو فنی اعتبار سے واقفیت ہو خواہ ذاتی مطالعہ کی بناء پر یا کسی کی صحبت میں رہ کر اور وہ تجربہ کار بھی ہو وہ علاج کا مجاز ہوگا۔ ایسے شخص کے علاج سے اگر کوئی مریض ہلاک یا اس کا نقصان بھی ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان و تاوان لازم نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ علاج سے پہلے معالج سے ضمان کی شرط بھی لگادی جائے تب بھی ضمان نہ ہوگا فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ (البحر الرائق ۸/۲۹)

فقہاء کی تصریح کے مطابق ماہر تجربہ کار ڈاکٹر کے ضمان کے لئے دو شرطیں ہیں ایک تو تعدی ہونا دوسرے مریض کی اجازت نہ ہونا ان دو شرطوں میں سے ایک بھی پائی گئی تو ضمان ہوگا ورنہ نہیں۔ فیستفاد بمجموع الروایتین اشتراط عدم التجاوز والاذن

لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احدھما او کلاھما یجب الضمان۔ (کفایۃ شرح ہدایۃ ۸/ ۹۸، بحرالرائق ۸/ ۲۹) نیز ایسے ماہر فن (جس کو قانونی اجازت حاصل نہ ہو) کا علاج کرنا از روئے شرع جرم و قابل تعزیر بھی نہ ہوگا۔

جواب ۲ فقہا کی تصریح کے مطابق ضمان واجب نہ ہونے کی دو شرطیں ہیں ایک تو معالج کا فنی اعتبار سے ماہر ہونا دوسرے تعدی نہ کرنا یعنی علاج معالجہ میں کوتاہی نہ کرنا ورنہ کوتاہی کی صورت میں وہ مجرم اور ضامن ہوگا۔

ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

"حجام اور ختنہ کرنے والے اور طبیب پر کوئی ضمان نہیں جب کہ فن طب سے ان کو واقفیت ہو اور ان کے ہاتھوں نے جنایت نہ کی ہو۔ حاصل یہ کہ ضمان نہ ہونا دو شرطوں سے مقید ہے ایک تو فنی اعتبار سے مہارت اور بصیرت تامہ ہونا کیوں کہ اس کے بغیر تو علاج ہی کی اجازت نہیں۔ دوسرے یہ کہ علاج میں حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ لہذا اگر کسی ماہر ڈاکٹر نے علاج میں جنایت کی مثلاً ختنہ میں حشفہ تک کاٹ دیا، یا بے موقع کاٹ دیا۔ یا کند آلہ سے جس سے کہ تکلیف زیادہ ہوتی ہے، آپریشن کیا، یا ایسے وقت آپریشن کر دیا کہ ابھی وہ اس لائق نہ تھا، اور اس جیسی غلطیاں تو ان تمام صورتوں میں ماہر ڈاکٹر ضامن ہوگا۔" (المغنی ۵/ ۵۳۸)

ملا علی قاری شرح مشکوۃ میں تحریر فرماتے ہیں:

"خطابی کا بیان ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں معلوم کہ معالج جب علاج میں تعدی کرے تو وہ ضامن ہوگا۔" (مرقاۃ ۷/ ۸۶)

فقہاء احناف نے بھی تصریح فرمائی ہے کہ تعدی کی صورت میں ضمان ہوگا۔ چنانچہ تبیین الحقائق میں اس کی تصریح موجود ہے۔ (تبیین ۵/ ۱۳۰) اس سے معلوم ہوا کہ تمام وہ صورتیں جن میں ماہر ڈاکٹر نے مریض کے علاج میں کسی نوع کی کوتاہی کی مثلاً قبل از وقت آپریشن کر دیا یا ضروری جانچ ایکسرے وغیرہ (جن کا ہونا ڈاکٹروں کے عرف میں اس مرض اور اس حالت میں ضروری ہو) نہیں کرایا جس کی وجہ سے مریض ہلاک ہو گیا یا نقصان ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں وہ مجرم اور عنداللہ گنہگار بھی ہوگا۔ اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضمان و تاوان بھی اس پر لازم ہوگا۔ واللہ اعلم

البتہ طبیب کی جنایت عاقلہ پر ہوگی۔ (مرقاۃ ۷/ ۸۶)

جواب ۳ فقہاء کی تصریح کے مطابق علاج یا ختنہ کے لئے خود مریض یا اس کے ولی و اقرباء کی اجازت ضروری ہے ورنہ اجازت کے بغیر علاج و آپریشن اور ختنہ کی صورت میں مریض کو کوئی نقصان پہنچ جائے تو حسن نیت کی وجہ سے گو عنداللہ گنہگار تو نہ ہوگا لیکن دنیاوی احکام میں قضاء اس پر ضمان و تاوان لازم ہوگا۔ کیوں کہ اجازت کے بغیر اس نے یہ اقدام کیا۔

ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

"اگر کسی بچہ کا ختنہ اس کے ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا۔ یا کسی شخص کے زخم کا آپریشن اس کی اجازت کے بغیر یا کسی بچہ کے زخم کا آپریشن اس کے ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا اور وہ ہلاکت کا ذریعہ بن گیا تو یہ معالج ضامن ہوگا کیوں کہ اجازت کے بغیر اس نے یہ اقدام کیا ہے۔ البتہ اگر حاکم نے یا اس کے ولی نے یا ان دونوں کی اجازت سے کسی نے کیا ہے تو ضمان نہ ہوگا۔" (المغنی ۵/ ۵۳۸)

لیکن علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اجازت کے بغیر جس معالج نے علاج کیا وہ تو بیچارہ محسن اور لائق شکر ہے اس پر ضمان کیوں واجب ہوگا۔ ضمان تو تعدی کی صورت میں ہوتا ہے، اور اجازت نہ لینا یہ تعدی نہیں ہے۔ لہذا ضمان بھی نہ ہونا چاہئے کیوں کہ تعدی تو معالج کا عمل ہے اس میں مریض کی اجازت وعدم اجازت کا کیا واسطہ۔ (الطب النبوی ۹۹)

لیکن ہمارے فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ سقوط ضمان کے لئے صرف تعدی نہ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اجازت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ بالفاظ دیگر (ماہر فن سے نقصان ہوجانے کی شکل میں) وجوب ضمان کے دو اسباب ہیں ایک تو تعدی دوسرے عدم اذن۔ ان دو میں سے جو بھی پایا جائے گا ضمان واجب ہوگا۔ عدم اذن اور تعدی دونوں علاحدہ علاحدہ اسباب ہیں۔ (بحر ۸/ ۲۹، کفایہ ۸/ ۲۸)

اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ معلم استاد نے اگر طالب علم کی پٹائی کی اور اتفاق سے وہ مرگیا تو اگر یہ پٹائی باپ یا وصی کی اجازت سے تھی جب تو معلم پر ضمان نہ ہوگا ورنہ عدم اذن کی صورت میں ضمان ہوگا۔ معلوم ہوا کہ عدم اذن وجوب ضمان کا مستقل سبب ہے۔ بدائع میں اس کی تصریح موجود ہے۔ (بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵)

رہی یہ بات کہ وہ تو محسن تھا، لائق شکر تھا اس پر ضمان کیسا؟ سو یہ محسن عنداللہ اب بھی ہے اور انشاء اللہ اجر و ثواب کا مستحق بھی ہوگا انما الاعمال بالنیات لیکن دنیاوی احکام میں جب واقعی اس کے عمل سے نقصان پہنچ چکا ہے تو اس کا ضمان بھی اسی کے سر آئے گا۔ واللہ اعلم۔

جواب ۲ جب یہ قاعدہ متعین ہے کہ وجوب ضمان کے اسباب میں سے ایک سبب عدم اذن بھی ہے۔ اور علامہ کاسانی کی تصریح کے مطابق عدم اذن بھی تعدی ہے۔ (بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵) لہذا قاعدہ کے مطابق عدم اذن کی تمام صورتوں میں ضمان ہوگا اور مریض کی بے ہوشی یا اس کے رشتہ داروں کی دوری کی وجہ سے اجازت حاصل نہ ہوسکنے کا عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں بھی ڈاکٹر اجازت کے بغیر جب آپریشن و علاج کرے گا تو ہلاکت کی صورت میں اس پر ضمان عائد ہوگا۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ایسے حالات میں بھی اجازت کے بغیر جب علاج کرے گا تو بے شک محسن اور عنداللہ مستحق اجر و ثواب ہوگا لیکن ہلاکت کی صورت میں ضمان بھی ہوگا۔ کیوں کہ اجر و ثواب کا مدار اس کے محسن و مطیع ہونے پر ہے اور وجوب ضمان کا سبب عدم اذن ہے دونوں میں کوئی تداخل یا منافات نہیں جو سبب پایا جائے گا اس کا حکم بھی پایا جائے گا، ہر عاصی پر ضمان و دیت واجب نہیں اور ہر ضمان کا عاصی ہونا ضروری نہیں۔ لیس کل عاص یجب علیہ الضمان والدیۃ۔ (اعلاء السنن ۸/ ۱۲۲)

البتہ ایک شبہ یہاں ضرور ہوتا ہے وہ یہ کہ فقہی تصریحات کے مطابق اگر کسی کی جان جارہی ہو اور دوسرا شخص اس کی جان بچالے پر قادر ہو تو ایسے شخص کی جان بچانا فرض ہے حتیٰ کہ اگر کوئی نابینا کنویں میں گرنے والا ہو، یا کسی سے آگ میں جل کر مرجانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں فرض نماز کو توڑ کر اس کی جان بچانا فرض ہے۔

اس کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ ڈاکٹر کی رائے کے مطابق اگر کسی مریض کا فوری آپریشن ضروری ہو ورنہ اس کی جان کا خطرہ ہے ایسی حالت میں کسی قسم کی اجازت کا انتظار کئے بغیر ڈاکٹر کو فوری طور پر آپریشن کرکے اس کی جان بچانے کی نہ صرف اجازت بلکہ کسی قدر تاکد اور ضروری معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ شبہ صحیح نہیں اور اس مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق اسباب کی دو قسمیں ہیں اسباب مقطوعہ، اسباب مظنونہ۔ یعنی ایک تو وہ سبب جس سے دفع ضرر یقینی ہو جیسے کھانے اور پانی سے بھوک پیاس کا ختم

ہونا، دوسرے اسباب مظنونہ یعنی جس میں دفع ضرر اور شفاء یقینی نہ ہو۔ جیسے علاج معالجہ اور طب کی تمام انواع (عالمگیری ۵/۳۰) دونوں کے احکام میں بھی فرق ہے اسباب مقطوعہ کا اختیار کرنا ضروری اور فرض ہے ۔ نہ اختیار کرے گا اور ہلاک ہوجائے گا تو گنہگار ہوگا برخلاف اسباب مظنونہ (یعنی علاج معالجہ) کے ۔اس کے اختیار نہ کرنے کی صورت میں ہلاک ہوگا تو گنہگار نہ ہوگا۔ بھوکا رہ کر مرے گا تو عاصی ہوگا۔ اور مریض علاج نہ کرنے کے سبب مرجائے گا تو گنہگار نہ ہوگا۔ (بزازیہ ۶/۳۶۰)

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے جس موقع پر جان بچانے کو مثلاً کنویں میں گرنے والے کی جان بچانے کو فرض قرار دیا ہے اس کا تعلق اسباب مقطوعہ سے ہے لہذا یہ تو واقعی فرض ہوگا۔ اور زیر بحث مسئلہ کا تعلق اسباب مظنونہ سے ہے اس لئے یہاں پر یہ حکم نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

خلاصہ یہ کہ صورۃ مسئولہ میں اجازت کے بغیر ڈاکٹر کا علاج کرنا یا آپریشن کرنا نہ صرف ۔ کہ بہتر ہے اور ڈاکٹر محسن ، لائق شکر ، مستحق اجر و ثواب ہوگا لیکن ہلاکت کی صورت میں وجوب ضمان کا سبب پائے جانے کی وجہ سے ضامن بھی ہوگا کیوں کہ ہر مستحق ثواب و شکر کے لئے ضمان سے بری ہونا ضروری نہیں اور ہر عاصی و ظالم پر وجوب ضمان لازم نہیں ۔ واللہ اعلم

بحث کا ایک جزء یہ بھی ہے کہ حدیث پاک میں جس جاہل طبیب کے علاج سے نقصان ہوجانے کی صورت میں ضمان کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے اس سے کون سا علاج مراد ہے ؟ آیا از قبیل جراحی آپریشن وغیرہ یا مریض کو نسخہ لکھ کر دوا تجویز کرنا بھی اس حکم میں داخل ہے ؟

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے بذل المجہود شرح ابوداؤد میں اسی حدیث کے تحت فرمایا ہے :

اذا وصف له الدواء و بينه للمريض فاكل المريض بيده فلا ضمان عليه ۔ (بذل المجهود ۵/۱۰۰)

"یعنی جب معالج نے مریض کے لئے نسخہ تجویز کیا اور مریض کو بتلایا اور مریض نے اس کو اپنے ہاتھ سے کھالیا تو (ہلاک ہوجانے کی صورت میں) طبیب پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔ "

مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی؟ اعلاء السنن میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ :

"حدیث پاک میں طبیب پر ضمان کا تذکرہ آیا ہے اس سے مراد وہ طبیب ہے جو اپنے ہاتھ سے علاج کرے مثلاً آپریشن کرنا ، بچھنا لگانا نشتر لگانا وغیرہ۔ اور وہ معالج جو نسخہ تجویز کرکے دیتا ہو اور مریض دوا کھاکر ہلاک ہوجاتا ہو ۔ ایسی صورت میں طبیب ضامن نہ ہوگا کیوں کہ ہلاکت تو خود مریض کے فعل سے ہوئی ہے البتہ طبیب کا نسخہ تجویز کرنا اس کا سبب بن گیا۔ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کوئی شخص کسی کو دھوکہ میں ڈال کر یوں کہے کہ یہ راستہ بڑا پرامن ہے اس میں چلے جاؤ حالاں کہ وہ خوب جانتا ہے کہ اس راستہ میں حملہ کرنے والا شیر یا ڈاکوؤں کی جماعت ہے جو اس کو قتل کردے گی پھر واقعی قتل کردیا گیا تو ایسی صورت میں اس غلط راستہ بتلانے اور دھوکہ دینے والے پر قصاص اور ضمان نہ ہوگا گو گنہگار ہوگا۔ اور ضمان اس وجہ سے نہ ہوگا کہ یہ مباشر نہیں بلکہ متسبب ہے "۔ (۸/۲۲۳)

نیز اصول و قیاس کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ نسخہ تجویز کرنے والے پر ضمان نہ ہو بلکہ خود دوا استعمال کرنے والے پر ہو کیوں کہ

قاعدہ یہ ہے کہ جب مباشر اور متسبب جمع ہوجائیں تو متسبب کے بجائے مباشر اور وصف اخیر کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے ۔ (الاشباہ مع الحموی ۲۳۰) اور یہاں وصف اخیر جس کے ذریعہ ہلاکت ہوئی ہے وہ مریض کا دوا استعمال کرنا ہے نہ کہ دوا تجویز کرنا۔ اس لئے بھی طبیب پر ضمان نہ ہونا چاہئے ۔

لیکن حافظ ابن قیمؒ نے "الطب النبوی" میں تصریح فرمائی ہے کہ حدیث پاک میں لفظ "تطبب" آیا ہے وہ عام ہے۔ طب کی مختلف انواع کو شامل ہے، کحال، جراح، خاتن، فاصد، حجام نیز اس کو جو وصف یعنی نسخہ تجویز کر کے اپنے قول سے علاج کرے سب کو عام ہے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ "طبیب کا لفظ لغوی حیثیت سے سب کو شامل ہے اور حدیث پاک میں جو طبیب آیا ہے وہ اس طبیب کو بھی شامل ہے جو نسخہ کے ذریعہ علاج کرتا ہو" اور آگے فرماتے ہیں:

> "اگر طبیب نے کوئی نسخہ اور دوا تجویز کی جس کو مریض استعمال کرے اور مریض کا گمان یہ ہے کہ اپنی مہارت اور فن سے واقفیت کی وجہ سے اس نے یہ نسخہ تجویز کیا ہے اور اس سے ہلاکت ہوجائے تو وہ معالج ضامن ہوگا اور اس صورت میں حدیث بالکل واضح اور صریح ہے۔" (الطب النبوی ۹۹، ۹۸)

یہ حافظ ابن قیمؒ کی رائے ہے جو بظاہر قوی معلوم ہوتی ہے، حدیث کے ظاہری الفاظ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے راجح یہی سمجھ میں آتی ہے۔ واللہ اعلم

رہ گیا مسئلہ مباشر و متسبب کا تو واقعی قیاس اور اصول کا مقتضیٰ یہی تھا کہ معالج پر ضمان نہ ہونا چاہئے۔ لیکن حدیث کے الفاظ "تطبب" چوں کہ عام ہیں، صریح ہیں، اس لئے اس قاعدہ کو یہاں نظر انداز کردیا جائے گا۔ دوسرے خود یہ قاعدہ کسی حدیث سے صراحۃً ثابت نہیں بلکہ متعدد جزئیات کو سامنے رکھ کر ایک کلیہ تجویز کردیا گیا ہے جس میں بکثرت تخلف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن نجیمؒ نے الاشباہ میں اس قاعدہ کو ذکر کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے "وخرجت عنها مسائل" کہ اس قاعدہ سے بہت سے جزئیات مستثنیٰ ہیں، پھر آگے جزئیات کی طویل فہرست ذکر فرمائی ہے۔ (الاشباہ ۲۲۰)

نیز اگر تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی فقہاء نے متعدد مسائل میں حالات زمانہ کی وجہ سے مباشر کے بجائے متسبب پر بھی ضمان کو واجب قرار دیا ہے، یہ صورت بھی اسی کے تحت آسکتی ہے۔ (دیکھئے، الاشباہ ۲۲۸) واللہ اعلم

سوال کی ایک شق یہ رہ گئی کہ ایسا شخص جو شرعی و قانونی اعتبار سے علاج کا مجاز نہ ہو یعنی جاہل طبیب، اور اس کی جہالت کو جانتے ہوئے بھی کوئی شخص اس سے علاج کرائے اور اس سے کسی قسم کا نقصان پہنچ جائے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟ علامہ ابن قیمؒ نے الطب النبوی میں اطباء کی مختلف قسمیں اور ان کے شرعی احکام تحریر فرمائے ہیں ان میں دوسری صورت یہی ہے اس کا حکم یہی تحریر فرمایا ہے کہ جاہل طبیب پر کوئی ضمان نہ ہوگا کیوں کہ قصور اس میں خود مریض کا ہے کہ جانتے ہوئے بھی کیوں اس نے علاج کرایا۔ (الطب النبوی ۹۸)

محور دوم

محور دوم کے جتنے بھی سوالات ہیں وہ سب "تعدیہ امراض" کی بحث سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سب کا جواب اس پر موقوف ہے کہ پہلے تین امر کی تحقیق کی جائے۔

(۱) ایک یہ کہ شریعت کی نگاہ میں تعدیہ امراض ہوتا ہے یا نہیں؟

(۲) اور اگر ہوتے یا ہوسکتے ہیں تو ان سے احتیاط و پرہیز واجب ہے یا مستحب؟

(۳) اور اس کی علت کیا ہے؟ ان امور ثلثہ کی تحقیق کے بعد ہی اصل جوابات واضح ہوسکیں گے اس لئے پہلے تعدیہ امراض اور اس کے شرعی احکام مختصراً عرض کئے جاتے ہیں۔

تعدیہ امراض اور اس کے شرعی احکام

اس سلسلہ میں جو روایات منقول ہیں وہ بظاہر متعارض معلوم ہوتی ہیں ایک طرف تو صحیحین کی روایت حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے جس میں وارد ہوا ہے "لاعدوی" یعنی امراض متعدی نہیں ہوتے۔ دوسری طرف ایک روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مجذوم سے علاحدہ رہنے بھاگنے اور پرہیز کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس مضمون کی متعدد روایات ابن قیمؒ نے "الطب النبوی" میں جمع فرمائی ہیں۔ (ص ۱۰۲)

بعض محدثین نے حدیث "لاعدوی" کی صحت پر کلام کیا ہے۔ اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی طرف نسیان کی نسبت کی ہے (تیسیر العزیز ۴۰۰۔ ۴۰۱) لیکن یہ صحیح نہیں۔ حضرت ابوہریرۃ کے علاوہ بھی دیگر صحابہ جابر بن عبداللہ۔ سائب بن یزید۔ انس بن مالک وغیرہ سے اس مضمون کی روایات ثابت ہیں۔ (احکام القرآن للجصاص ۱/۴۰)

اس کے برخلاف بعض علماء نے یہ فرمادیا کہ حدیث "لاعدوی" تو اپنی اصل پر ہے اور واقعی امراض متعدی نہیں ہوتے۔ اس کی مخالف احادیث منسوخ ہیں۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ و امام نوویؒ نے اس کی تردید و تغلیط فرمائی ہے۔ (دیکھئے، فتح الباری ۱۰/۱۵۹، شرح مسلم ۲/۲۳۰)

جمہور علماء اور محققین کا مسلک یہی ہے کہ امراض متعدی ہوتے ہیں چنانچہ دوسری صدی ہجری کے مشہور محدث امام ابن قتیبہؒ اپنی کتاب "تاویل مختلف الحدیث" میں دونوں قسم کی حدیثوں کو نقل کرکے تحریر فرماتے ہیں،

"بے شک مجذوم کی بدبو بڑی سخت ہوتی ہے حتیٰ کہ جو شخص اس کے پاس اٹھتا بیٹھتا کھاتا پیتا ہے وہ بیمار ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اس کی عورت جو اس کے ساتھ لیٹتی بیٹھتی ہے اس کو بھی تکلیف پہنچ جاتی ہے۔ اور بسااوقات یہ مرض اس کو بھی لاحق ہوجاتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جس کو ٹی بی اور خارش کا مرض ہو اور اطباء تو برابر کہتے ہیں کہ مجذوم اور ٹی بی کے مریض کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے احتیاط کی جائے۔

اور اطباء ان لوگوں میں جو نحوست اور برکت پر بہت ہی کم اعتقاد رکھتے ہیں۔" (ص ۱۰۱)

ابن قیمؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ امراض متعدی ہوتے ہیں چنانچہ الطب النبوی میں انھوں نے تفصیل سے اس کو ذکر فرمایا ہے اور دلیل میں ابن قتیبہؒ کے کلام کو بھی پیش فرمایا ہے۔ (الطب النبوی ۱۰۵۔ ۱۰۲) امام نووی نے بھی جمہور کا مسلک یہی بتایا ہے (شرح مسلم ۲/۲۳۰) فتح الباری میں حافظ ابن حجرؒ نے بھی تفصیلی کلام اور مختلف اقوال نقل فرمانے کے بعد اسی رائے کو تسلیم فرمایا ہے۔ (دیکھئے، فتح الباری ۱۰/۱۶۰) یہی بات علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں تحریر فرمائی ہے۔ (دیکھئے، عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۲)

یہی رائے ملا علی قاریؒ کی بھی ہے کہ امراض متعدی ہوتے ہیں اور "لاعدوی" کا مطلب اس تعدیہ کی نفی ہے جس کے قائل زمانہ جاہلیت کے لوگ تھے۔ (مرقاۃ ۹/۲۰۲) اور فرماتے ہیں کہ دوسرا قول یعنی امراض متعدی ہونے کا نظریہ ہی صحیح ہے ورنہ پہلا قول امراض متعدی نہ ہونے کو اگر تسلیم کرلیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اصول طبیہ ہی سرے سے باطل ہیں حالاں کہ شریعت نے اصول طبیہ کو باطل نہیں بلکہ ثابت کیا ہے۔ (مرقاۃ ۹/۱۴)

اس کے علاوہ دیگر محدثین امام بیہقی، ابن الصلاح، ابن القیم، ابن رجب، ابن مفلح وغیرہ محققین کی رائے یہی ہے کہ امراض متعدی ہوتے ہیں اور "لاعدوی" جس میں تعدیہ امراض کی نفی کی ہے اس کا مصداق صرف وہ ہے کہ زمانہ جاہلیت کے اعتقاد کے ساتھ جو لوگ

تعدیہ امراض کے قائل تھے ۔ حدیث میں صرف اس کی نفی مقصود ہے ۔ ورنہ اللہ تعالیٰ نے مریضوں سے اختلاط کو مرض کے متعدی ہونے کا سبب بنایا ہے ۔ (تیسیر العزیز الحمید شرح کتاب التوحید ۳۰۳)

فقہا، کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی تعدیہ امراض کے قائل ہیں ۔ چنانچہ اس بحث کے ضمن میں کہ عورت کو کن کن عیوب کی وجہ سے خیار فسخ حاصل ہوتا ہے اس میں بعض امراض جذام وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے فقہا، تحریر فرماتے ہیں " لانها من الادواء المتعدية عادة " (بدائع الصنائع ۲ / ۳۲۰) یعنی بے شک یہ امراض ایسے ہیں جو عادۃً متعدی ہوجاتے ہیں یعنی دوسرے تک اختلاط کی وجہ سے منتقل ہوجاتے ہیں ۔ اسی وجہ سے عورت کو خیار فسخ حاصل ہوتا ہے ۔ تاکہ عورت ضرر سے محفوظ رہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہا، بھی تعدیہ امراض کے قائل ہیں ۔

اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی حجۃ اللہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

" شارع نے تعدیہ امراض کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بالکلیہ نفی کی ہے ۔ اہل عرب چوں کہ تعدیہ امراض کو مستقل بالذات سمجھتے تھے کہ مشیت خداوندی کے بغیر بھی امراض متعدی ہوسکتے ہیں (اس لئے اس کی نفی کی ہے) ورنہ امراض متعدی ہونے کے اسباب عادیہ میں سے یہ بھی ایک سبب ہے ۔ یعنی امراض متعدی ہوتے ہیں ۔ اور تعدیہ امراض کے ثبوت میں احادیث بھری پڑی ہیں لہذا تم کو اس میں شک نہ ہونا چاہئے ۔ (حجۃ اللہ البالغہ ۲ / ۱۹۵)

اخیر میں محقق تھانوی کی رائے بھی ملاحظہ ہو ۔ فرماتے ہیں :

" حدیث لاعدویٰ میں " مطلق عدویٰ کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس عدویٰ کی نفی مقصود ہے جس کے قائل اہل جاہلیت تھے ۔ اور جس کے معتقدین سائنس اب بھی قائل ہیں ۔ یعنی بعض امراض میں خاصیت طبعی لازمی ہے کہ ضرور متعدی ہوتے ہیں تخلف کبھی ہوتا ہی نہیں سو اس کی نفی فرمائی گئی ہے ــــــ اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اس کو بھی موثر مان لیا جائے ۔ اس طرح عدویٰ کے قائل ہونے میں کچھ حرج نہیں ۔ اقرب الی التحقیق مجھ کو یہی مسلک معلوم ہوتا ہے ۔ (امداد الفتاویٰ ۴ / ۲۸۰)

یہ ہیں شراح حدیث وفقہا، کی تحقیقات وتصریحات جن سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض امراض واقعی متعدی ہوتے اور ہوسکتے ہیں اور ان سے احتیاط واجتناب کا شریعت میں حکم بھی آیا ہے ۔

متعدی امراض میں مبتلا شخص سے پرہیز کرنا واجب ہے یا مستحب ؟

تقریبا تمام علما، کا اس پر اتفاق ہے کہ متعدی امراض میں مبتلا شخص سے دور رہنے ۔ پرہیز کرنے کا حکم وجوبی نہیں استحبابی ہے ۔ اس سلسلہ میں مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ۔ (ملاحظہ ہو ، فتح الباری ۱ / ۱۰ ، شرح نووی علی مسلم ۲ / ۲۳۳ ، کتاب الطب لابن القیم ۱۰۶ ، مرقاۃ ۹ / ۳ ، شرح نقایہ ۱ / ۲۶۵ ، عالمگیری ۵ / ۳۵۳) البتہ محقق تھانوی کی تحقیق یہ ہے کہ ظنی اسباب کا اختیار کرنا ضعیف النفس کے لئے ضروری ہے ۔ (بوادر النوادر ۲۰۸)

" حاصل بحث خلاصہ کلام " یہ کہ امراض واقعی بے شک متعدی ہوتے ہیں اس لئے ان سے پرہیز کا حکم بھی وارد ہوا ہے لیکن یہ حکم وجوبی نہیں بلکہ استحبابی واختیاری ہے ۔ نیز شرعی قاعدہ ہے کہ بڑے نقصان اور یقینی ضرر کی وجہ سے چھوٹے نقصان اور محتمل ومشکوک ضرر کو گوارا کرلیا جائے گا ۔ مذکورہ بالا امور کو مدنظر رکھنے کے بعد تمام سوالوں کے جوابات بالکل واضح اور آسان ہیں ۔ اب ہر سوال کا فرداً فرداً

جواب تحریر کیا جاتا ہے۔

متعدی امراض کے مریض کا اپنے مرض کو چھپانے کا شرعی حکم

جواب ا گزشتہ تفصیلات کے پیش نظر جب متعدی امراض کے مریض سے احتیاط و پرہیز کرنے کا حکم وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے۔ پرہیز نہ کرنا بھی جائز ہے لہذا اگر کوئی شخص پرہیز نہیں کرتا ہے یا خود مریض اپنے مرض کا اخفاء کرتا ہے تو زائد سے زائد ترک مستحب کا ذریعہ بن رہا ہے اور ظاہر ہے کہ تارک مستحب پر کوئی ملامت نہیں اس لئے مریض کا ایسا کرنا بلاشبہ جائز ہے۔

خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ اگر مریض اپنے مرض کو ظاہر کردینے کے بعد اچھوت بن کر رہ جائے گا حتیٰ کہ جس اعانت و خدمت کا وہ محتاج و مستحق ہے اس سے بھی محروم ہوجائے گا اور یہ ایک ایسا ضرر ہے جو یقینی بھی ہے اور بڑا بھی۔ اس کے برخلاف مرض کو ظاہر نہ کرنے میں دوسروں کا ضرر نہیں اور ہے تو محض محتمل و مشکوک اور اس سے کم درجہ کا۔ لہذا یقینی ضرر کے مقابلہ میں غیر یقینی ضرر کا ہرگز لحاظ نہ کیا جائے گا اور مریض کو اپنے آپ کو یقینی ضرر سے محفوظ رکھنے کے لئے مرض کا اخفاء کرنا بلاشبہ جائز ہوگا۔ اور یہی علت و بنیاد ہے اس حکم کی کہ جس جگہ طاعون پھیلا ہو وہاں سے بھاگنا ممنوع ہے کیوں کہ بھاگنے میں مریضوں کا ضرر یقینی ہے اور نہ بھاگنے میں صحت مندوں کا کوئی ضرر نہیں اور جو ہے وہ غیر یقینی۔ لہذا جس طریقہ سے یہاں پر یقینی ضرر سے بچاکر غیر یقینی ضرر کو گوارا کیا گیا ہے زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

ڈاکٹر کی ذمہ داری

جواب ۲ مذکورہ بالا تفصیل سے اس سوال کا جواب بھی واضح ہوگیا کہ مریض اگر ڈاکٹر سے اپنے متعدی مرض کے اخفاء کی تاکید و اصرار کرتا ہے کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ افشاء کے بعد میرا حشر اچھا نہ ہوگا ایسی صورت میں ڈاکٹر پر بھی یہی لازم ہے کہ اس کے مرض کا اخفاء کرے۔ افشاء کرنے میں یقینی ضرر کے مقابلہ میں غیر یقینی ضرر کو ترجیح دینا لازم آئے گا جو اصولی حیثیت سے غلط ہے۔ نیز واجب پر مستحب کو ترجیح دینا لازم آئے گا کیوں کہ مریض کی دیکھ ریکھ حسب حقوق واجب ہے۔ پرہیز کرنا مستحب ہے اور ڈاکٹر کا اس کے مرض کو ظاہر کرنا مریض کے حقوق کے تلف کا ذریعہ بنے گا۔ واللہ اعلم

متعدی امراض کے مریضوں کے حقوق اور ان سے متعلق ذمہ داریاں

جواب ۳ متعدی امراض کے مریضوں کے بھی حقوق ہوتے ہیں جن میں کوتاہی کرنا ان پر ظلم کرنا ہے۔ احادیث پاک میں عام مریضوں کے جو حقوق اور ان کی خدمت کے جو فضائل وارد ہوئے ہیں وہ سب بلکہ اس سے بھی زائد یہاں ہوں گے اور ان کی خدمت بڑے اجر و ثواب کا باعث ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " عودوا المریض " مریضوں کی عیادت کرو۔ اس کے تحت علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان عودوا المریض کے عموم سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ہر قسم کے مرض کے مریض کی عیادت کرنا مشروع ہے، اور فرماتے ہیں کہ:

"ظاہر حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ عیادت کرنا واجب ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ امر استحبابی ہو لیکن بعض (قریبی) لوگوں کے حق میں تاکیدی اور وجوبی ہو۔" (عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۳۳)

علامہ زیلعیؒ نے تصریح فرمائی ہے:

يجوز ان يدنو منه ويثاب على خدمته وتمريضه وعلى القيام بمصالحه۔ (تبیین الحقائق ۲/ ۲۵)

جذام میں مبتلا شخص کے قریب ہونا جائز ہے اس کی خدمت کرنے، تیمارداری کرنے اور اس کی ضروریات کو پورا کرنے میں اس کو اجر و ثواب دیا جائے گا۔

اہل خانہ و دیگر متعلقین کی ذمہ داری

ماقبل میں جو حکم بیان کیا گیا یہ تو عام لوگوں سے متعلق ہے باقی علامہ عینیؒ کی تصریح کے مطابق خاص لوگوں کے لئے یہ حکم تاکیدی ہے، مخصوصیت کے تعلق سے ایسے مریضوں کی نگہداشت، دیکھ ریکھ اور ہر نوع کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً عورت پر لازم ہے کہ جب تک وہ ایسے مریض کی زوجیت و ماتحتی میں ہے اپنے شوہر کی دیکھ بھال کرے اسی طرح اس کے برعکس، اور والدین بیمار ہوں تو اولاد پر ان کی تیمارداری ضروری ہے اسی طرح اس کا برعکس۔

فرمان نبوی "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" بھی اس کی مؤید ہے۔

الغرض متعدی امراض کے مریضوں سے اس طرح اجتناب کرنا کہ وہ مشقت میں پڑجائیں درست نہیں۔

حکام اور سماج کی ذمہ داری

اس نوع کے مریضوں کی خاص ذمہ داری حکام پر بھی عائد ہوتی ہے، اور حکومت کی جانب سے انتظام نہ ہونے کی صورت میں وہی ذمہ داری مجموعی حیثیت سے سماج اور عام لوگوں پر عائد ہوتی ہے۔ جیسا کہ لاوارث میت کی تجہیز و تکفین اور علم دین کی نشر و اشاعت، حفظ و بقاء، علماء، قضاۃ و مفتیان کرام کے وظیفے اور اس نوع کے اخراجات کی ذمہ داری حکام پر عائد ہوتی ہے لیکن اگر حکام اس میں کوتاہی کریں یا اس کی کوئی صورت اور خاطر خواہ انتظام نہ ہوتا ہو ایسی حالت میں وہ ذمہ داری مجموعی حیثیت سے پوری قوم اور سماج پر عائد ہوجاتی ہے۔ (دیکھئے، در مختار مع الرد ۱/ ۳۹) یہی حکم اور ذمہ داری یہاں پر بھی ہوگی۔ گو اس کے لئے چندہ کرنا پڑے۔ اور اس نوع کے یعنی متعدی امراض کے مریضوں کے متعلق حکام کی ذمہ داری حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق یہ ہے کہ حکومت ان کے قیام و طعام اور عبادت کا مستقل علاحدہ انتظام کرے، ان کی معاشرت و معیشت عام لوگوں سے اس طرح علاحدہ کردے کہ لوگوں سے اختلاط بھی نہ ہو۔ اگر وہ غریب محتاج ہوں تو علاج معالجہ کے ساتھ بیت المال سے ان کے نفقہ کا بھی انتظام کرے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے متعلق منقول ہے کہ آپ نے جذامی شخص کو لوگوں سے ملنے جلنے سے منع فرمادیا تھا۔ (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۶) یہ بیان حافظ ابن حجرؒ کا ہے جو ابن بطال سے انھوں نے نقل فرمایا ہے، امام نوویؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ قول بالکل صحیح اور متعین ہے اس کے خلاف کوئی دوسرا قول نہیں ملا علی قاریؒ نے بھی اس کو نقل فرمایا ہے۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں صراحت فرمادی ہے کہ:

"اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں، سارے علماء اس پر متفق ہیں کہ اگر ایسے مریض اکا دکا تھوڑی مقدار میں ہوں تو ان کو اختلاط سے منع نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح جمعہ کی نماز سے بھی ان کو نہ روکا جائے گا البتہ جمعہ کے علاوہ دوسری نمازوں سے منع کیا جائے گا (یعنی مسجد اور جماعت میں حاضر ہونے سے)

اور اگر کسی بستی میں جذامی (یا کوئی اسی نوع کا مریض) موجود ہو اور لوگوں کو ان کے اختلاط سے گھاٹ وغیرہ سے پانی پینے کے وقت نقصان ہوتا ہو تو اگر ایسے مریض اپنے طور پر علاحدہ پانی کا نظم کرنے پر قادر ہوں تو ٹھیک ہے ورنہ دوسرے لوگوں کو (یعنی سماج کو) اس کا انتظام کرنا چاہئے۔ اور اگر نہیں کرتے تو پھر ان مریضوں کو پانی پینے اور اختلاط سے منع نہ کیا جائے۔ (شرح مسلم ۲/۲۳۳)

دوسروں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے اختلاط

متعدی امراض کے مریض دوسروں کے ساتھ اس طرح قصداً اختلاط کریں جس سے کہ وہ مرض دوسروں تک بھی متعدی ہوجائے شرعاً اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں تین موقع پر کلام ہے۔ گناہ، تعزیر، ضمان۔

گناہ

جہاں تک تعلق گناہ کا ہے سو ظاہر ہے کہ جب اس نے دوسروں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے کوئی حرکت کی تو بموجب "انما الاعمال بالنیات" ایسا شخص سخت گنہگار ہوگا، نیز اس وجہ سے بھی گناہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدی امراض کے مریضوں کو صحت مند تندرستوں سے علاحدہ رہنے کا حکم فرمایا اور یہ شخص بلاضرورت قصداً اس حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے اس لئے ایسے شخص کے گنہگار ہونے میں کلام نہیں خواہ دوسرے تک اس کا مرض سرایت کرے یا نہ کرے اور اگر واقعی سرایت بھی کرجائے تو اس کا گناہ شدید تر ہوجائے گا۔

ضمان

جہاں تک تعلق ضمان کا ہے سو اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریح اور صریح جزئیہ ملنا تو مشکل ہے لیکن اصولی طور پر اتنی بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب امراض کا متعدی ہونا احادیث سے ثابت ہے، جمہور محققین و محدثین کا یہی مسلک ہے۔ اس لئے جب ظن غالب کے ساتھ یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس کی اس حرکت ہی کی وجہ سے مرض متعدی ہوا ہے اور اس کا یہ عمل ہی اس کے مرض و ہلاکت کا سبب بنا ہے تو لامحالہ اسی کو مباشر قرار دیا جائے گا اور ہلاکت یا نقصان کا ضمان بھی اسی پر ہوگا۔ لان الضمان علی المباشر۔

اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جس طرح علاج معالجہ کی تاثیر تجربہ سے ثابت ہے اسی طرح امراض کا متعدی ہونا بھی عادت و تجربہ سے ثابت ہے جب قصداً غلط علاج کرنے اور علاج کے ذریعہ نقصان پہنچ جانے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی ضمان واجب ہونا چاہئے کیوں کہ نفس تاثیر اور قصداً اضرار میں دونوں ہی برابر ہیں لہٰذا دونوں کا حکم بھی یکساں ہوگا۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ یہ ضمان اسی وقت ہوگا جب کہ یقین سے معلوم ہوجائے کہ اس مریض کی یہ حرکت ہی اس کی ہلاکت یا مرض کا سبب ہی ہے ورنہ محض احتمال و شک کی بناء پر ضمان عائد کرنا درست نہ ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ اس درجہ کا یقین اور اطمینان حاصل ہونے کا طریقہ کیا ہے جس کے ذریعہ یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ واقعی اس مریض کا مرض متعدی اور مہلک ہوتا ہے لہٰذا اس پر ضمان لازم ہوگا؟

سو اس کے لئے تجربہ اور عادت کافی ہے اگر کئی مرتبہ کی عادت اور مریض یا ڈاکٹروں کے تجربہ سے یہ ثابت ہوچکا ہو کہ یہ مرض یا اس مریض کا مرض متعدی ہوتا ہے اور پھر بھی قصداً اس شخص نے کسی کو نقصان پہنچانے کی ایسی کوئی حرکت کی ہے جس کے نتیجہ میں

دوسرا شخص بھی اس مرض کا شکار یا ہلاک ہوگیا ایسی صورت میں بے شک اس پر ضمان عائد ہوگا۔

اس کی واضح نظیر وہ مسئلہ ہے جس کو علامہ عینیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ:

"اگر کسی نظر لگانے والے شخص کے متعلق یہ بات معلوم ہوجائے کہ یہ شخص جب بھی کسی اچھی شئ کو بڑے تعجب اور عظمت کی نگاہ سے دیکھتا ہے تو اس کی نظر لگ جاتی ہے اور اس شئ کو نقصان پہنچ جاتا ہے اور کئی مرتبہ اس کا ظہور بھی ہوچکا ہو حتیٰ کہ اس کی عادت بن گئی ہو ایسی صورت میں اس نظر لگانے والے کی نظر سے جو بھی نقصان ہوگا وہی اس کا ضامن ہوگا۔ حتیٰ کہ نظر کے ذریعہ اگر کسی کو قتل کردے تو اس کے بدلہ اس کو قتل بھی کیا جائے گا۔"

(عمدۃ القاری ۱۰/ ۳۰۵)

اس جزئیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تجربہ و عادت سے کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہوجائے کہ اس کا مرض متعدی ہوتا ہے پھر بھی وہ کسی سے اختلاط کرے تو وہ ضامن ہوگا۔ بلکہ اس جزئیہ سے تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ تجربہ ویقین سے جب کسی مریض کے مرض کا متعدی ہونا ثابت ہوچکا ہو اگر نقصان کے قصد کئے بغیر بھی بلاضرورت کسی سے اختلاط کرے اور کسی کو نقصان پہنچ جائے تو وہ ضامن ہوگا۔ البتہ ضرورت کی حالات میں خود اس کو اختلاط کی اجازت ہے علامہ نوویؒ کی تصریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔

تعزیر

بدنیتی یعنی دوسرے کو نقصان پہنچانے کی نیت سے مریض کا کسی نوع کا اقدام کرنا تاکہ دوسرا بھی اس مرض میں مبتلا ہوجائے بے شک گناہ کبیرہ ہے گو اس سے نقصان پہنچ جانا صرف احتمال ہی کے درجہ میں ہے جیسے کوئی شخص لوگوں کو نقصان پہنچانے کی غرض سے عام راستہ پر پیشاب پاخانہ کرنے لگے تو اس کا یہ عمل گناہ کبیرہ اور خود یہ شخص لائق تعزیر ہوگا۔ فقہاء کی تصریح کے مطابق گناہ کبیرہ کے مرتکب پر تعزیر کرنا واجب ہے پوری امت کا اس پر اتفاق ہے۔ (فتح القدیر، عینی)

التشریع الجنائی میں اس کی تصریح موجود ہے کہ "اگر کوئی طبیب اپنے علاج میں کسی مریض کے ساتھ بدخواہی یعنی نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے گو اس کے علاج سے وہ مریض شفایاب ہی کیوں نہ ہوجائے لیکن اس کی بدنیتی کی وجہ سے اس کا یہ فعل حرام اور خود وہ طبیب مجرم لائق سزا ہے"۔ (۵۲۲)

اسی طرح یہاں بھی کسی مریض کا دوسرے شخص کو اس نیت سے مس کرنا یا کسی نوع کی حرکت کرنا تاکہ اس کو نقصان پہنچ جائے بے شک گناہ ہوگا اور وہ شخص مجرم اور لائق سزا ہوگا۔ واللہ اعلم

اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ ایسے مریضوں کا کسی کو ازراہ ہمدردی خون دینا یا کسی نوع کا ایثار کرنا، جس سے کہ دوسرے کی خیرخواہی و ہمدردی مقصود ہو چوں کہ ایسی صورت میں فساد نیت نہیں۔ لہذا ایسی صورت میں اگر نقصان بھی پہنچ جائے تب بھی نہ تو گناہ ہوگا اور نہ ہی وہ شخص لائق تعزیر ہوگا۔ کیوں کہ وہ گناہ کا مرتکب نہیں۔ لیکن اگر حکومت کی طرف سے اس کی پابندی تھی اور حاکم نے صراحتاً کسی نوع کے اختلاط سے اس کو منع کردیا تھا پھر بھی بلاضرورت شدیدہ اس نے حاکم وقت کی خلاف ورزی کی ایسی صورت میں حاکم مصلحت عامہ کے پیش نظر تعزیر جاری کرسکتا ہے۔

لان القاعدة العامة فی التعزیر انه مقید بالمصلحة العامة ۔ (حاشیہ ۱/۶)

ایڈز کی بناء پر عورت کو فسخ نکاح کا حق

مجبوب و عنین (نامرد) کے متعلق تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کی وجہ سے عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے ۔ اس کے علاوہ دیگر امراض و عیوب کی بابت اختلاف ہے ۔ شیخین کے نزدیک اس کے علاوہ دوسرے امراض کی وجہ سے کسی بھی صورت میں فسخ نکاح کا حق نہ ہوگا ۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک دیگر ایسے امراض و عیوب کہ جس کی وجہ سے عورت کے سخت نقصان اور مشقت میں پڑجانے کا خطرہ ہو اور اس مرض یا عیب کے ہوتے ہوئے شوہر کے ساتھ زندگی گزارنا دشوار تر ہو ۔ ایسے امراض و عیوب میں بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا ۔ شوہر نے اگر مرض کو چھپا کر نکاح کر بھی لیا تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح لازم نہ ہوگا اور عورت اس نکاح کو فسخ کر سکتی ہے ۔

علامہ کاسانیؒ بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں :

> ۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کا ہر ایسے عیب سے خالی ہونا کہ جس کے ہوتے ہوئے عورت کا شوہر کے ساتھ زندگی بسر کرنا بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو مثلاً شوہر کو جذام کا مرض ہے یا وہ مجنون ہے ایسے امراض و عیوب سے خالی ہونا لزوم نکاح کے شرائط میں سے ہے ۔ یعنی اس کے بغیر نکاح لازم نہ ہوگا حتی کہ اس کی وجہ سے نکاح فسخ کر دیا جائے گا ۔ (بدائع الصنائع ۲/۳۲۰)

علامہ زیلعی نے تبیین الحقائق شرح کنز میں بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے (۲/۲۵) اسی کے قریب طحطاوی علی الدر میں عبارت منقول ہے (طحطاوی بحوالہ شرح الملتقی ۲/۲۲۳) نیز عالمگیری میں بھی یہی عبارت موجود ہے اس کے آگے یہ عبارت بھی ہے وبہ ناخذ کذا فی الحاوی القدسی ۔ یعنی ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں یعنی اسی پر فتویٰ ہے حاوی قدسی میں اسی طرح ہے ۔ (عالمگیری ۱/۵۵۲)

اس کے بعد سمجھئے کہ ایڈز مرض جس درجہ کا مہلک خطرناک اور لاعلاج بتلایا گیا ہے وہ برص اور جذام سے کہیں بڑھ کر ہے ۔ امام محمدؒ کے نزدیک جب برص جذام ، جنون کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار ہوجاتا ہے تو ایڈز اور اس جیسے مہلک امراض کو جس کے ہوتے ہوئے ازدواجی زندگی گزارنا عورت کے لئے دشوار تر ہو بدرجہ اولیٰ عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا ۔

یہ صحیح ہے کہ اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء نے امام محمدؒ کے مسلک کے مقابلہ میں شیخین کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے جیسا کہ کتب فقہ کی ترتیب بیان سے واضح ہے ۔ اور ابن الہمام نے فتح القدیر میں دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے قول کو مرجوح اور شیخین کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے ۔ (فتح القدیر ۳/۱۳۳)

علامہ شامیؒ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے اور اسی کی روشنی میں مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ نے یہاں تک فرمادیا کہ " امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دینا درست نہیں اور تفریق صحیح نہیں ۔ (عزیز الفتاوی ۵/۱۰) لیکن مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اصل مذہب یہی ہے لیکن زمانہ حال کی نزاکت کو مد نظر رکھتے ہوئے امام محمدؒ اور مالکیہ کے قول کو اختیار کرلیا گیا ہے اور ضرورت کے پیش نظر ہمارے تمام اکابر علماء فقہاء نے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے ۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور ان کے ساتھ علماء کی بڑی جماعت نے اس کے مطابق فتویٰ دیا ہے ۔ (الحیلة الناجزة ۸۸ ۔ ۹۰) مولانا عبد الصمد رحمانی رحمة اللہ علیہ (کتاب الفسخ والتفریق ۹۰ ۔ ۸۵) مولانا عبد الحی لکھنوی (فتاوی عبد الحی ۲۵۲) مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری (فتاویٰ خلیلیہ ۱/۱۰۹) مفتی محمود صاحب گنگوہی (فتاوی محمودیہ ۵/۱۰) مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری مد ظلہم (فتاویٰ رحیمیہ ۵/۳۰۱) اور ان کے علاوہ دیگر علماء نے بھی امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے ۔

لیکن امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ محققین کی تصریح کے مطابق صرف مجنون کے متعلق ہے اس کے علاوہ دیگر امراض مثلاً جذام برص کے متعلق محققین یہی فرماتے ہیں کہ شیخین کے مسلک پر عمل کیا جائے گا۔ (الحیلۃ الناجزہ حاشیہ ص ۴۱) کیوں کہ جس ضرورت کی وجہ سے شیخین کے قول کے مقابلہ میں امام محمدؒ کا قول لیا گیا ہے وہ ضرورت مجنون کے متعلق پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس درجہ کی ضرورت کے بغیر شیخین کے قول سے عدول نہ کیا جائے گا اور مجنون کا ضرر ایسا ہے کہ اس میں قتل کا بھی اندیشہ ہے۔ واضح رہے یہ تفصیل اس وقت کی ہے جب کہ نکاح سے پہلے شوہر میں یہ امراض و عیوب پائے جاتے تھے اور نکاح ہوجانے کے بعد اگر یہ امراض پیدا ہوجائیں اس کا حکم آگے آرہا ہے۔

نکاح کے بعد شوہر کو ایڈز یا اس جیسا مرض لاحق ہوجائے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں

مسلک فقہ حنفی کی رو سے تو نکاح لازم ہوجانے کے بعد کسی بھی مرض یا عیب کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق باقی نہیں رہتا۔ اور نکاح لازم ہونے سے پہلے عورت کو بعض عیوب کی وجہ سے اختیار ہوتا ہے اور لزوم نکاح کا مطلب یہی ہے کہ نکاح سے پہلے جو امراض مرد میں پائے جاتے تھے عورت کے علم میں آجانے کے بعد اس کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ نکاح ہوجانے کے بعد کوئی مرض یا عیب پیدا ہوجائے تو نکاح تو لازم ہو ہی چکا اور بقاء نکاح کے واسطے ان امراض سے خالی ہونا ضروری نہیں۔ علامہ کاسانیؒ بدائع میں تحریر فرماتے ہیں،

واما خلو الزوج عما سوى هذه العيوب الخمسة من الجب والعنة، فهل هو شرط لزوم النكاح؟ قال ابو حنيفة وابو يوسف ليس بشرط ولا يفسخ النكاح به، وقال محمد خلوه من كل عيب شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح۔ (۳۲۰/۲)

اس عبارت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ لزوم نکاح اور بقاء نکاح علاحدہ علاحدہ ہیں فقہاء نے جن امراض میں عورت کو اختیار دیا ہے اور مرد کے لئے ان امراض سے خالی ہونے کو نکاح لازم ہونے کی شرط قرار دیا ہے اس کا تعلق ان ہی امراض سے ہے جو نکاح سے پہلے مرد میں ہوں اور اسی وقت تک ہے جب تک نکاح لازم نہ ہوا ہو۔ لازم ہوجانے کے بعد بقاء نکاح کے لئے شوہر کا ان امراض سے خالی ہونا ضروری نہیں اور نہ ہی کتب فقہ میں اس قسم کی تصریح ہے۔

دوسرے یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ فقہاء نے فسخ نکاح اور تفریق یہ دو اصطلاحیں استعمال کی ہیں فسخ نکاح ان عیوب کی وجہ سے ہوتا ہے جو عیوب قبل عقد موجود ہوں۔ وهو المتبادر من المبسوط للسرخسي وعليه يدل عبارة الفتح وغيره حيث عبروه بخيار الفسخ والفسخ يختص بعيب موجود قبل العقد۔ (الحیلۃ الناجزہ ۷۲)

اور کسی صریح عبارت سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ نکاح لازم ہوجانے کے بعد شوہر میں مرض پیدا ہوجائے تب بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ فتاویٰ عالمگیری کی ایک عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ "قال محمد ان كان الجنون حادثا يؤجله سنة" (عالمگیری ۱/۵۲۶) یعنی اگر جنون حادث ہو تو شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی صحت نہ ہونے کی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا۔

اس عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نکاح لازم ہوجانے کے بعد مرض حادث ہوجانے کی صورت میں بھی عورت کو اختیار ہوگا۔ لیکن یہ محل غور ہے "حادث" کا یہ مفہوم متعین نہیں ہے جو بظاہر مفہوم متبادر ہے۔ "حادث" کی تفسیر غیر مطلق، غیر مستوعب سے بھی کی گئی ہے۔ (الحیلۃ الناجزہ ۷۰) اور کتب فقہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر یہ مفہوم مراد نہیں ہے کہ بعد میں جنون پیدا ہوجائے تو بھی عورت کو اختیار ہوگا۔ اولاً تو اس وجہ سے کہ اصولی طور پر یہ غلط ہے جیسا کہ بدائع کی عبارت سے معلوم ہوا۔ دوسرے اس وجہ سے بھی کہ یہ مسئلہ امام محمدؒ سے منقول ہے اور عالمگیری میں بھی یہ جزئیہ امام محمدؒ ہی کی طرف منسوب ہے اور کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے اس مسئلہ کو جس باب و عنوان کے تحت ذکر فرمایا ہے اور جو عبارت بیان فرمائی ہے اس سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے

اختیارات اس وقت ہیں جب کہ قبل عقد شوہر میں یہ عیب پایا جاتا تھا اور عورت نے شوہر کو اس عیب میں پایا ایسی صورت میں اس کو فسخ اختیار ہوگا۔

ذرا عبارت میں غور فرمائیے :

" باب الرجل يتزوج وبه العيب . وكذلك اذا وجدته مجنونا موسوسا يخاف عليه قتله او وجدته مجذوما منعطا ."

(کتاب الآثار ۲۵۳۰، ط کراچی)

" اس بات کا بیان کہ مرد نکاح کرے حالاں کہ اس میں عیب موجود ہو ــــــ اسی طرح (عورت کو حق تفریق ہوگا) جب کہ عورت نے شوہر کو مجنون یا جذام کے مرض میں مبتلا پایا "۔

اس عبارت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختیار اس وقت ہے جب کہ نکاح سے پہلے اور نکاح کے وقت بھی وہ عیب مرد میں موجود ہو۔ باقی بعد میں کوئی مرض پیدا ہوجانے کی صورت میں عورت کو اختیار نہیں ہوگا۔

الحیلۃ الناجزۃ میں ہے۔

" جو جنون عقد نکاح کے بعد پیدا ہوگیا ہو اس کے متعلق امام محمدؒ سے کوئی تصریح نہیں ملی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک (فسخ نکاح کا حق کتاب الآثار کی عبارت میں) اس صورت میں ہے جب کہ جنون نکاح سے پیشتر موجود تھا۔ " (الحیلۃ الناجزہ ۹۹)

اور اگر امام محمدؒ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے (ہر ایسے مرض و عیب جس کے ساتھ عورت کا نباہ دشوار تر ہو) یہ کہا جائے کہ جو امراض نکاح لازم ہوجانے کے بعد پیدا ہوجائیں جن کے ساتھ نباہ دشوار ہو ایسی تمام صورتوں میں عورت کو اختیار ہونا چاہئے۔ اس سے تو لازم آئے گا کسی عورت کے شوہر کو جب بھی کوئی مہلک مرض لاحق ہو (کہ ابتداً اگر مرد میں یہ عیب ہوتا تو عورت نکاح پر راضی نہ ہوتی) مثلاً طاعون، ٹی بی وغیرہ مہلک امراض جب بھی کسی مرد کو لاحق ہوں فوراً عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوجائے۔ شوہر کا ایکسیڈنٹ ہوجائے اور اس کے ساتھ نباہ دشوار ہو تب بھی عورت کو فسخ کا حق حاصل ہوجائے کیا اس کا بھی کوئی قائل ہوسکتا ہے؟ ایسا عموم و توسع تو کسی امام کے نزدیک بھی نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں بھی صرف پانچ قسم کے عیوب کی تخصیص ہے۔

مالکیہ کے مسلک میں گنجائش ہے یا نہیں

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک جن عیوب کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوتا ہے اگر نکاح ہوجانے کے بعد بھی مرد میں وہ عیوب پیدا ہوجائیں تو (صرف ان عیوب کی وجہ سے) عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ چنانچہ مدونہ میں تصریح ہے کہ " اگر نکاح کے بعد جنون ہوجائے تب عورت کو علاحدگی کا اختیار ہے۔ " (مدونہ ۲/۱۹۰) اور ضرورت کی بناء پر مجنون کے مسئلہ میں مالکیہ کے اس مسئلہ کو اختیار کیا گیا ہے۔ (الحیلۃ الناجزہ ۹۹)

اب سوال یہ ہے کہ مالکی مذہب میں مجنون کی طرح کیا ایڈز اور اس جیسے مہلک امراض (جو بعد عقد پیدا ہوجائیں) کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں؟ اس کی تحقیق علماء مالکیہ سے کی جاسکتی ہے اس کے بغیر فیصلہ دشوار ہے جب مالکی مسلک میں بھی اس کی اجازت ثابت ہوگی کہ ایڈز کا مرض شوہر میں پیدا ہوجائے تب عورت کو علاحدگی کا حق ہے۔ اس کے بعد دوسرا سوال ہوگا کہ مجنون کی طرح اس مسئلہ میں بھی مالکی مذہب کو اختیار کرکے عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں؟ یعنی مالکی مسلک کو اختیار کیا جائے گا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس کا مدار ضرورت پر ہے۔ غور کرنا چاہئے کیا اس درجہ کی ضرورت ہے کہ مجنون کی طرح اس میں بھی مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرلیا جائے

بعد کچھ اختلاف اور بحث کرتے ہوئے راجح اسی کو قرار دیا ہے کہ جب ہلاکت کا گمان غالب ہے تو وہ مرض الموت کے حکم میں ہے
واللہ اعلم۔ (شامی ۵/ ۴۲۳، الدر المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۱/ ۳۲۸، بدر المنتقی ۱/ ۳۲۸)

حکومت کی طرف سے آمد و رفت کی پابندی

اس بحث میں دو باتیں قابل غور ہیں ایک تو یہ کہ ایسے حالات میں حکام کو اس طرح کی پابندی عائد کرنا درست ہے یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ پابندی کے بعد رعایا پر اس کی اطاعت کرنا بھی شرعاً ضروری ہے یا نہیں؟ امر اول کی تحقیق یہ ہے کہ جن امراض کے مریضوں کے متعدی ہونے کا خطرہ ہو اس خطرہ سے حفاظت کے لئے اگر پابندی لگائی جائے تو اس کی بلاشبہ اجازت ہے اور یہ پابندی شریعت و سنت کے عین موافق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود طاعون زدہ علاقوں میں جانے سے اور جو لوگ وہاں موجود ہیں ان کے آنے سے منع فرمایا ہے (بخاری حدیث ۵۷۲۸) اور علامہ عینیؒ نیز ملا علی قاریؒ نے تو تصریح فرمادی ہے کہ "جس شخص کی نظر لوگوں کو لگ جایا کرتی ہو، جس کی نظر سے لوگوں کو نقصان پہنچ سکتا ہو۔ امام کو چاہئے کہ ایسے شخص کو لوگوں میں داخل ہونے سے منع کردے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور آپ کے بعد دیگر خلفاء نے مجذوم کو لوگوں کے پاس آنے جانے سے پابندی عائد کردی تھی۔" (عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۰۵)

اس سے معلوم ہوا کہ متعدی امراض پھیلنے کی صورت میں حکومت کا اس قسم کی پابندی لگانا نہ صرف جائز بلکہ بہتر اور پسندیدہ ہے اس میں دین و دنیا دونوں ہی کے فوائد اور اپنی اور دوسروں دونوں ہی کی مصلحت ہے۔ تفصیل کے لئے محقق تھانوی اور مفتی محمد شفیع کے فتاویٰ و تفسیر کا مطالعہ کیا جائے۔ (امداد الفتاویٰ ۴/ ۲۸۰، معارف القرآن ۱/ ۵۹۰)

رہ گئی دوسری بات یعنی یہ کہ حکومت کی پابندی عائد کرنے کے بعد رعایا کو کیا اس کی اطاعت کرنا ضروری ہے؟ یا اس پابندی کی خلاف ورزی بھی درست ہے؟ سو ظاہر ہے کہ احتیاط و اجتناب کا حکم وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ امر مندوب بھی اگر حکومت کا قانون بن جائے تو اس کی اطاعت ضروری ہوتی ہے۔ خصوصاً وہ قانون جس میں عام لوگوں کی مصلحت ہو ایسے قانون کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوتا ہے ظاہراً بھی و باطناً بھی۔ یعنی اس حکم کی خلاف ورزی کرنے میں ضرر کا احتمال ہے دین و دنیا دونوں کا۔ دنیا کا تو اس طرح ممکن ہے کہ واقعی مرض متعدی ہوجائے اور دین کا اس طرح کہ شیطان بد اعتقادی پیدا کردے گا کہ اگر ہم نہ جاتے تو یہ مرض نہ لگتا الغرض حکم کی خلاف ورزی کرنے میں ضرر کا احتمال ہے اور جس قانون کی خلاف ورزی کرنے میں ضرر کا احتمال موجود ہوتا ہے اس کی پابندی باطناً بھی واجب ہوتی ہے۔ یعنی حکومت کو اطلاع نہ ہو تب بھی اس قانون کی خلاف ورزی درست نہیں۔ اس لئے اس پابندی پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ اس میں کچھ مستثنیات بھی ہیں جو آگے سوال ۱۱ کے تحت آرہے ہیں۔ (امداد الفتاویٰ ۴/ ۲۱۳، ۳/ ۳۲۹)

طاعون زدہ علاقوں میں ضرورت کی وجہ سے باہر جانے یا اندر داخل ہونے کا حکم

اگر کوئی شخص کسی ضرورت کے تحت طاعون زدہ علاقوں میں جاتا ہے یا کسی ضرورت سے وہاں سے آتا ہے سوچوں کہ ممانعت کی علت نہیں پائی گئی بلکہ ضرورتاً آمد و رفت ہورہی ہے لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں چنانچہ طیبی اور مرقاۃ شرح مشکوۃ میں موجود ہے۔

"لو خرج لحاجۃ فلا حرج" یعنی اگر کسی حاجت کے لئے طاعون زدہ مقامات سے باہر آئے تو کوئی حرج نہیں۔ (مرقات ۲/ ۳۰) اور تفسیر قرطبی میں بڑی اچھی بات تحریر فرمائی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ

"حدیث پاک میں طاعون زدہ علاقوں سے بھاگنے کی ممانعت ہے لہذا اگر بھاگنے کے طور پر نہ ہو بلکہ کسی ضرورت سے ہو تو اسی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ باہر جانا جائز ہے۔ اور آگے فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا عقیدہ ہے کہ

کر سکے، صاحب فراش ہو، عورت کھانا پکانے پر قادر نہ ہو وغیرہ ذلک۔ یہ سب مرض الموت کی حقیقی تعریف میں داخل نہیں بلکہ اس کے آثار و علامات ہیں جن میں تغیر و تخلف بھی ہو سکتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"اعتبار غلبہ ہلاکت کا ہے اگر اس مرض میں موت کا گمان غالب ہو تو وہ مرض الموت ہے اگرچہ گھر سے باہر آتا جاتا ہو صدر الشہید اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں کئی مسائل ذکر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے مرض الموت کے لئے ہلاکت کا گمان غالب ہونا شرط ہے صاحب فراش ہونا ضروری نہیں"۔ (شامی ۲/ ۵۲۰)

اب یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ خطرہ ہلاکت کا اعتبار کب تک کیا جائے گا اور اس کی کیا مدت ہوگی۔ کیوں کہ عموماً "مرض الموت" سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ مرض الموت اس کو کہتے ہیں کہ موت اس سے متصل ہو یعنی جلد واقع ہو جائے سو اس موت کی کیا تحدید ہوگی؟

اس کے لئے ہمارے فقہاء در مختار شامی، شمس الائمہ، طلوانی، تمرتاشی نے ایک سال کی مدت نقل فرمائی ہے، فتاویٰ ہندیہ میں بھی یہی مذکور ہے۔ یعنی ایسی حالت اور ایسا مرض جس میں صحت کی امید کم اور ہلاکت کا گمان غالب ہوتا ہے اگر ایک سال کی مدت میں انتقال ہو جائے تب تو وہ مرض الموت ہے۔ اور اگر ایک سال بعد بھی زندہ رہے اب وہ مرض الموت کے حکم میں نہیں ہوگا۔ پھر اس میں بھی کچھ تفصیل ہے۔

اس کے بعد یہ دیکھنا چاہئے کہ ایک سال بعد بھی مرض اپنی جگہ پر ٹھہر گیا ہے یا ترقی پر ہے۔ مہلک مرض اگر ایک جگہ پر ٹھہر گیا اور ایک سال کی مدت بھی پوری ہو چکی تو اب وہ مرض الموت کے حکم میں نہیں اور اگر وہ مرض بڑھتا ہی جا رہا ہے۔ ایک حد پر ٹھہرا نہیں تو وہ مرض الموت کے حکم میں ہے گو ایک سال کی مدت سے زائد گذر جائے۔ علامہ زیلعی نے ہندوانی سے نقل فرمایا ہے کہ اگر مرض برابر ترقی ہی پر ہے تو وہ مرض الموت کے حکم میں ہے اور اگر کمی و زیادتی دونوں ہوتی رہتی ہے تو وہ صحیح کے حکم میں ہے (تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۰) علامہ شامی نے فقہاء کی عبارات نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ اگر مرض قدیم ہو چکا اور ایک سال سے بھی متجاوز ہو چکا تو اگر ترقی پر نہ ہو یعنی مرض میں اضافہ نہ ہو رہا ہو تو وہ صحیح کے حکم میں ہے اور اگر زیادتی پر ہے اور اسی حال میں انتقال ہو جائے خواہ ایک سال کے پہلے یا ایک سال بعد تو وہ مرض الموت کے حکم میں ہے (شامی ۶/ ۷۱۱) ان ساری تفصیلات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب فیصلہ کرنا بالکل آسان ہے کہ ایڈز، طاعون، کینسر وغیرہ کے مریض مرض الموت کے حکم میں ہیں یا نہیں ان سب کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) ایڈز، کینسر وغیرہ کے مریض اگر اس درجہ کو پہنچ چکے ہوں کہ جس میں ہلاکت و موت کا غالب گمان ہے صحت کی امید کم ہے۔ تو وہ مرض الموت کے حکم میں ہیں۔

(۲) لیکن اگر مرض طول پکڑ گیا اور ایک سال کی مدت پوری ہو چکی تو اب یہ دیکھنا چاہئے کہ مرض ایک جگہ پر ٹھہر گیا یا نہیں اگر ٹھہر گیا تو اب ایک سال بعد وہ مرض الموت کے حکم میں نہیں۔

(۳) اور اگر مرض ترقی پر ہے گو ایک سال کی مدت پوری ہو چکی ہو تب بھی وہ مرض الموت کے حکم میں ہے۔

(۴) زمانہ طاعون میں بھی چوں کہ ہلاکت کا گمان غالب ہوتا ہے اس لئے وہ بھی مرض الموت کے حکم میں ہے۔ علامہ شامیؒ شوافع سے نقل فرمایا ہے کہ طاعون مرض الموت کے حکم میں ہے اور لکھا ہے کہ احناف کے قواعد کا مقتضیٰ یہ ہے کہ صحیح کے حکم میں ہو۔ اس کے

ہرگز اس کی اجازت نہ دی جائے گی۔ اور مخصوص حالات میں ہر زمانہ کے علماء ربانیین حسب حالات جو فتویٰ دیں گے وہ معتبر ہوگا۔

ایڈز کے مریض بچوں کو اسکولوں اور مدرسوں میں داخلہ سے محروم کرنا

یہ صحیح ہے کہ ضرر عام سے بچانے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کرلیا جاتا ہے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ ضرر عام و خاص دونوں ہی یقینی ہوں ورنہ اگر ایک طرف تو محض ضرر کا احتمال ہو اور دوسری طرف ضرر یقینی ہو، خواہ عام ہو یا خاص، بہر صورت ضرر محتمل کو گوارا کرکے یقینی ضرر سے حفاظت کی جائے گی، جیسے طاعون زدہ علاقوں میں مقامی لوگوں کا بھاگنا ممنوع ہے کیوں کہ طاعون سے متاثر ہونا ضرر محتمل اور بھاگ جانے کی صورت میں مریضوں کا ضرر یقینی ہے اس لئے بھاگنے کی ممانعت ہوئی یعنی ضرر محتمل کو گوارا کرکے یقینی ضرر سے حفاظت کی گئی۔

اسی طرح یہاں سمجھنا چاہئے کہ ایڈز کے مریض سے اختلاط کی وجہ سے دوسرے بچوں تک یہ مرض سرایت کرجانا ایسا ضرر ہے جس کا صرف احتمال ہی احتمال ہے اور احتمال بھی بعید بلکہ ابعد، کیوں کہ یہ مرض محض قرب و اختلاط سے متعدی نہیں ہوتا بلکہ جنسی اختلاط یا مریض کی رطوبات مثلاً خون وغیرہ لگ جانے سے متعدی ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف ایسے بچوں بچیوں کو اسکول اور مدرسہ کی تعلیم (جو کہ واقعی تعلیم ہو اس) سے محروم کردینا یہ بے شک یقینی ضرر ہے اس لئے قاعدہ کے مطابق صورت مسئولہ میں ضرر محتمل کو گوارا کرکے یقینی ضرر سے بچوں اور بچیوں کی حفاظت کی جائے گی اور ایڈز کے مریض بچوں بچیوں کو تعلیم سے اور اسکول میں داخلہ سے نہ روکا جائے گا۔

امام نووی نے شرح مسلم میں مجذومین کے متعلق جو حکم بیان فرمایا ہے وہی حکم یہاں بھی ہوگا، فرماتے ہیں کہ "اگر اس طرح کے مریض (جن کے امراض متعدی ہوسکتے ہوں) ایک ہی دو ہوں تو ان کو منع نہ کیا جائے گا۔ البتہ اگر ایسے مریض کثیر تعداد میں ہوں تو حاکم کو چاہئے کہ ایسے مریضوں کے لئے رہائش، قیام، طعام وغیرہ علاحدہ معقول انتظام کرے (جس میں تعلیم بھی داخل ہے) اور اگر حکومت نہیں کرتی یا لوگ نہیں کرتے تو پھر ان مریضوں کو منع نہ کیا جائے گا"۔

بس یہی حکم یہاں بھی ہوگا کہ ایڈز کے مریض ایک دو ہوں تو ان کو نہ روکا جائے گا، کثیر تعداد میں ہوں تو حکومت کی ذمہ داری ہے کہ ان کی تعلیم کا علاحدہ نظم کرے اور اگر کوئی صورت نہیں بنتی تو عام اسکولوں، مدرسوں کے داخلہ سے ان کو محروم اور منع نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔

سوال (۸) کا جواب ماقبل میں جواب (۴) کے تحت گذر چکا ہے۔

ایڈز، طاعون، کینسر کے مریض مرض الموت کے حکم میں ہیں یا نہیں

"مرض الموت" کی ایک تو ہے حقیقی تعریف اور ایک ہے اس کے آثار و علامات۔

تعریف تو صرف اتنی ہے کہ "انسان کی ایسی حالت یا ایسا مرض جس میں ہلاکت اور موت غالب ہو، بچنے اور صحت کی امید کم ہو بس یہی "مرض الموت" ہے۔

علامہ زیلعی، شیخ شلبی نے اور صاحب مجمع الانہر نے نیز ابن نجیم نے بھی یہی تعریف کی ہے (زیلعی ۲ / ۲۴۸، حاشیہ شلبی علی التبیین، مجمع الانہر ۱ / ۴۲۰، البحرالرائق ۴ / ۴۴) اور اس کے آگے فقہاء نے جو کچھ بھی لکھا ہے مثلاً مرض الموت وہ جس میں آدمی خود ضروریات زندگی پوری نہ

نیز عورت کی ضرورت کے ساتھ مرد کی ضرورت اور علاحدگی کے بعد اس کے ضرر کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے ۔ علماء کی ایک جماعت نے مالکیہ کے مسلک کو صرف مجنون کے متعلق اختیار کیا ہے اس کے علاوہ برص جذام کے متعلق مالکیہ کے مسلک کو اختیار نہیں کیا۔(حوالہ سابق) کیوں کہ جس درجہ کا ضرر و خطرہ مجنون سے ہوسکتا ہے دوسرے امراض کے مریض سے نہیں۔ دار قطنی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مجنون کی بیوی کو اختیار دیا گیا تھا جس کو اپنی جان کا خطرہ تھا۔(دار قطنی ۳/۲۶۷، اعلاء السنن ۱۱/۲۱۵) ظاہر ہے کہ ایڈز وغیرہ امراض میں اس نوع کا خطرہ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ فقہ حنفی کی رو سے ان امراض و عیوب کی وجہ سے جو نکاح کے بعد پیدا ہوجائیں عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک مجنون والی صورت میں ہے کیوں کہ اس میں جان تک کا خطرہ ہے ۔ ضرورت کی بناء پر مجنون کے مسئلہ میں ہمارے علماء نے مالکی مسلک کو اختیار کیا ہے اس کے علاوہ دیگر امراض و عیوب میں مالکی مسلک کو اختیار نہیں کیا۔ اولاً تو ایڈز کی وجہ سے مالکیہ کے نزدیک فسخ نکاح کا حق ہوگا یا نہیں اس کی تحقیق ضروری ہے ۔ دوسرے اگر ہو بھی تب بھی ہمارے علماء نے مجنون کے علاوہ چوں کہ دوسرے عیوب میں مالکی مسلک اختیار نہیں کیا۔(دیکھئے، الحیلۃ الناجزہ ۲۲) لہٰذا ایڈز کی زیر بحث صورت میں بھی عورت کو اختیار نہیں ہونا چاہئے ۔ واللہ اعلم ۔

ایڈز کی وجہ سے اسقاط حمل

بے شک بعض امراض ایسے ہوتے ہیں کہ زمانہ حمل، ولادت رضاعت میں بچہ کی طرف بھی متعدی ہوسکتے ہیں ابن قتیبہ اور ابن القیم نے اس کی تصریح فرمائی ہے ۔ فقہاء احناف نے مسئلہ لکھا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت اگر بیمار ہوجائے چوں کہ ایسی عورت کا دودھ بچہ کو نقصان کرتا ہے لہٰذا اجارہ فسخ ہوجائے گا۔ اذا حبلت المرضعۃ او مرضت تفسخ الاجارۃ لان الحبلی والمریضۃ یضر بالصغیر۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔کیوں کہ مقصود ضرر سے حفاظت ہے ۔(زیلعی ۱۲۸، ہدایۃ ۳/۱۸۸) لہٰذا اس ضرر سے بچنے کے لئے اسقاط کرانا جائز ہے ہمارے فقہاء نے بھی تصریح فرمادی ہے کہ عورت کی صحت اور اس کی حفاظت نیز موجود بچہ کی صحت و حفاظت کی غرض سے بھی اسقاط کی اجازت ہے فتاویٰ عالمگیری میں اس کی تصریح موجود ہے ۔ محقق تھانوی ؒ کے فتاویٰ سے بھی اجازت مستفاد ہوتی ہے ۔(امداد الفتاویٰ ج ۲)

لیکن یہ اسقاط اسی وقت جائز ہے جب کہ یقینی طور سے معلوم ہو کہ بچہ میں ابھی جان نہیں پڑی ورنہ جان پڑجانے کے بعد اس کی قطعی اجازت نہیں۔ اور فقہاء کی تصریح کے مطابق بچہ میں جان ایک سو بیس دن میں پڑجاتی ہے ۔(عالمگیری ۵/۳۵۶)

جن صورتوں میں اسقاط کی اجازت ہے اگر عورت اس پر آمادہ نہ ہو تو شوہر چوں کہ اس کا حاکم و راعی ہے ۔ عورت ناقص العقل اور مرد صائب الرای و کامل العقل ہے لہٰذا جب مرد کے نزدیک اسقاط ہی میں مصلحت ہو، ایسی صورت میں عورت پر جبر بھی کرسکتا ہے ۔

اور قاعدہ کے مطابق فی نفسہ یہی حکم محکمہ صحت اور حکام کے لئے بھی ہوسکتا ہے کہ مصلحت عامہ کے پیش نظر اس نوع کا اقدام ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے کرے کیوں کہ حاکم کو رعایا پر اس درجہ کی ولایت حاصل ہوتی ہے ، چنانچہ مریض کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنے کی صورت میں اگر مریض ہلاک ہوجائے تو ضمان واجب ہوتا ہے لیکن اگر حاکم کی اجازت سے ہوا ہے تو ضمان واجب نہیں ،کیوں کہ حاکم کو ولایت عامہ حاصل ہے ۔(المغنی ۵/۵۳۸) اس لئے فی نفسہ اصل حکم تو واقعی یہی ہے جب تک کہ مقصود محض دفع ضرر ہو۔ لیکن اس کا فتویٰ ہرگز نہ دیا جائے گا اور نہ ہی ایسی تجویز اور قانون سازی کا مشورہ دیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس میں دوسرے خطرات اور فتنہ کا اندیشہ ہے ۔ لوگ حد پر قائم نہ رہ کر اس کو فیملی پلاننگ کے جواز کا حیلہ اور ذریعہ بنالیں گے اور اس مسئلہ کا غلط استعمال کیا جانے لگے گا۔ اس لئے سد اللباب

جو مقدر ہوگا وہی ہو کر رہے گا۔ طاعون زدہ علاقوں میں داخل ہونے سے ایسا نہیں کہ تقدیر کے خلاف بھی مرض لاحق ہو جائے۔ ایسے اعتقاد کے ساتھ آنا جانا سب ہی کچھ جائز ہے"۔ (۲۳۲/۲)

الغرض سوالنامہ میں جن صورتوں کا ذکر ہے دونوں ہی صورتوں میں باہر آنا جائز ہے کیوں کہ یہ علیٰ سبیل الفرار نہیں بلکہ علی سبیل الضرورت ہے اور حدیث پاک میں ممانعت صرف علیٰ سبیل الفرار کی ہے۔ واللہ اعلم

محور سوم

امراض و عیوب چھپانے کے متعلق ڈاکٹروں کی ذمہ داری

اس بحث سے متعلق جتنے سوالات ہیں ان کے جوابات سے قبل چند ضروری مقدمات و مبادی عرض کئے جاتے ہیں جن کو پیش نظر رکھنے سے اس نوع کے جملہ سوالات کے جوابات بالکل واضح ہو سکیں گے۔

علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ معالج اور طبیب کو امین و رازدار ہونا چاہئے کسی مریض کے عیب کو دوسروں کے سامنے ظاہر کرنے کی ممانعت ہے۔ حدیث المجالس بالامانۃ کا بھی یہی مقتضیٰ ہے۔

علامہ ابن الحاج المالکی المدخل میں تحریر فرماتے ہیں:

"طبیب کو مریضوں کے اسرار (خفیہ امور اور عیوب) کا امین ہونا چاہئے، مریض نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کو کسی سے بھی ظاہر نہ کرے۔ کیوں کہ مریض نے دوسرے کو ظاہر کرنے کی اجازت تو دی نہیں اور اگر اجازت دے بھی دے تب بھی طبیب کو یہی چاہئے کہ کسی سے اس کے عیوب اور امراض کو ظاہر نہ کرے۔" (۱۳۵/۴)

لیکن ظاہر ہے کہ "غیبت" جیسا سخت گناہ جس کے کبیرہ ہونے پر سارے علماء متفق ہیں اور حدیث پاک میں جس کو زنا سے زیادہ سخت قرار دیا گیا ہے ضرورت کے وقت جب غیبت کی اجازت ہو جاتی ہے چنانچہ علماء نے تفصیل سے وہ مواقع ذکر فرمائے ہیں جہاں غیبت کی اجازت ہے، ضرورت کے وقت جب غیبت کی اجازت ہے اسی ضرورت کی وجہ سے مریضوں کے عیوب اور اس کے امراض کو ظاہر کرنے کی بھی بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔ امام غزالی اور امام نووی اور ان کے علاوہ دیگر علماء نے جن مواقع میں غیبت کی اجازت ذکر فرمائی ہے ان میں ایک موقع یہ بھی ہے "تحذیر المسلم من الشر"۔ (احیاء العلوم ۱۳۹/۳) "تحذیر الغیر من الشر"۔ (ریاض الصالحین ۵۵۵) یعنی دوسرے شخص کو شر اور کسی نقصان سے بچانے کے لئے غیبت کرنا۔ اس کی اجازت ہے۔ جب یہ ہے تو اسی طرح ضرورت کی وجہ سے یعنی دوسرے شخص کو ضرر اور نقصان سے بچانے کے لئے مریض کے مرض اور عیب کو ظاہر کرنے کی بھی اجازت ہوگی۔ اب رہی یہ بات کہ ضرورت کی بناء پر مریض کے مرض کو ظاہر کرنا صرف جائز ہے یا واجب؟ اصولی بات تو یہ ہے کہ جس درجہ کی ضرورت اور نہ بتلانے کی صورت میں جس درجہ کا ضرر ہوگا اسی اعتبار سے اس کا حکم ہوگا۔

اور تنقیح کے بعد اس کی کل تین صورتیں سمجھ میں آتی ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

ضرورت کے وقت مرض ظاہر کرنا واجب ہے یا جائز

پہلی صورت

یہ کہ اگر مریض کا مرض اور اس کا عیب اس نوعیت کا ہے کہ اس کے ظاہر نہ کرنے سے دوسروں کی جان جانے کا قوی اندیشہ ہے اور بتلادینے میں اس سے حفاظت کی امید ہے ایسی صورت میں اطلاع کرنا ضروری ہے۔ قدرت کے باوجود اطلاع نہ کرنے کی صورت میں جانی و مالی نقصان جو بھی ہوگا گو ضمان تو نہ ہوگا لیکن گناہ اس پر ضرور ہوگا۔ جیسے کوئی شخص جانتا ہے کہ یہ راستہ پرخطر ہے مثلاً راستہ میں شیر ہے جو حملہ کردے گا، یا کوئی نابینا کنویں میں گرنے والا ہو تو دیکھنے اور جاننے والے کو آگاہ کرکے اس کی جان بچانے کی کوشش کرنا ضروری اور فرض ہے۔ فقہاء کے یہاں اس کی نظیریں پائی جاتی ہیں۔

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وہ ڈرائیور جو آنکھ سے معذور ہوچکا ہو اور لوگوں کی جان تک جانے کا قوی خطرہ ہو ایسی حالت میں اس کے مرض اور عیب کو حتی الوسع حتی الامکان ظاہر کرنا ضروری ہے۔ اور اس سلسلہ میں جو کوشش کی جائے گی عنداللہ اس کا اجر و ثواب ہوگا۔ اور ایسی حالت میں ڈرائیور کی روزی روٹی اور ملازمت سے معزول ہوجانے کا قطعاً لحاظ نہ کیا جائے گا کیوں کہ ضرر عام سے بچانے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کرلیا جاتا ہے اور روزی، معیشت صرف اسی پر موقوف بھی نہیں اس کے علاوہ بے شمار صورتیں ہیں۔

دوسری صورت

یہ کہ مریض کے مرض اور اس کے عیب کو ظاہر نہ کرنے میں کسی کی جان کا تو قوی خطرہ نہیں لیکن ضرر عظیم، فتنہ اور فساد کبیر کا خطرہ ہے مثلاً چور، بدمعاش، ڈاکو، غنڈے جو بغرض علاج کسی طبیب کے پاس آئیں اور ڈاکٹر کو پوری تحقیق بھی ہوجائے کہ یہ شخص فسادی، ملزم، مجرم ہے۔ ایسی صورت میں ڈاکٹر پر واجب نہیں کہ پولیس تھانہ میں اس کی اطلاع کرے۔ البتہ اگر حکام، پولیس تھانہ کی طرف سے معاہدہ ہوچکا ہو کہ یہ ڈاکٹر اس طرح کے ملزموں کی خبر کردیا کرے، وعدہ کے بغیر بھی کسی وقت اہل حکومت تحقیق کرنا چاہیں تو ایسی حالت میں ڈاکٹر کو اطلاع کرنا ضروری ہوگا۔ اس کی تائید فقہاء کرام کے ذکر کردہ اس جزئیہ سے بھی ہوتی ہے جس میں بیان فرمایا ہے کہ:

> "اگر کسی والی نے کسی ذمہ دار سے قسم اور عہد لیا کہ شہر میں جو بھی بدمعاش غنڈہ داخل ہو وہ اس کی اطلاع ضرور کرے فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ یمین اور یہ وعدہ اسی وقت تک ہوگا جب تک اس والی کی ولایت باقی ہے، والی کے معزول ہونے کے بعد اس کی اطلاع ضروری نہیں۔" (ہدایہ ۲/۴۸۹)

اگرچہ یہ مسئلہ یمین سے متعلق ہے لیکن اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بدمعاش کی آمد اور علم ہوجانے کے باوجود وعدہ اور یمین نہ ہونے کی صورت میں اطلاع واجب نہیں۔ البتہ تحقیق واستفسار کی صورت میں بتلانا ضروری ہوگا جیسا کہ آگے بھی آرہا ہے۔

تیسری صورت

یہ کہ مریض کے مرض اور اس کے عیب کو ظاہر نہ کرنے میں کسی کی جان کا خطرہ یا عام لوگوں کا ضرر تو نہیں لیکن شخصی طور پر کسی فرد کو ضرر پہنچ سکتا ہے مثلاً کسی مریض یا مریضہ کی بابت ڈاکٹر کو معلوم ہوجائے کہ کسی نقص یا عیب کی وجہ سے اس کے اولاد نہ ہوگی، یا اور کوئی ایسا عیب ہو کہ جس کے ظاہر کردینے کے بعد لڑکا یا لڑکی والے رشتہ کرنے پر آمادہ نہ ہوسکیں گے۔ ایسی صورت کا حکم یہ ہے کہ ڈاکٹر پر ضروری اور واجب نہیں کہ تحقیق کرکے صاحب معاملہ (فریق ثانی) کو اطلاع کرتا پھرے۔ البتہ اس مرض اور عیب کو ظاہر کردینے کی اجازت

ہے۔ البتہ دوسرے حضرات کسی ضرورت سے مریض کے مرض کی تحقیق و تفتیش اور ڈاکٹر سے مشورہ کریں۔ ایسی صورت میں اب ڈاکٹر کو پوری حقیقت اور مریض کے مرض و عیب کو ظاہر کرنا واجب ہے اخفاء جائز نہیں۔ الدین النصیحہ اور نصح لکل مسلم کا بھی یہی مقتضیٰ ہے۔

امام نووی، ریاض الصالحین (ص ۵۵۵) میں اور علامہ شامی کے استاذ شیخ عبدالغنی النابلسی نے الحدیقۃ الندیہ شرح طریقہ محمدیہ (ص ۲۲۳) میں تصریح فرمائی ہے کہ :

"رشتہ کے سلسلہ میں اگر کسی سے مشورہ لیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ اس کے حال کا اخفاء نہ کرے، اس کے امراض و عیوب کو ظاہر کردے، اگر یہ محسوس کرے کہ صرف اتنا کہہ دینے سے کہ "یہ رشتہ آپ کے مناسب نہیں" باز نہ آئے گا تو صاف صاف مرض اور عیب کی تصریح کردے کہ اس میں یہ عیب موجود ہے "۔

لیکن اگر ڈاکٹر اس سے پہلے مریض سے وعدہ کرچکا ہے کہ کسی سے اس کا اظہار نہ کروں گا، پوچھنے پر بھی نہ بتلاؤں گا۔ تو اگرچہ اس طرح کا وعدہ کرنا مناسب نہیں لیکن وعدہ کرلینے کے بعد اب ڈاکٹر پر بتلانا ضروری نہیں۔ مرض کا اخفاء بھی اس کے لئے جائز ہے کیوں کہ مرض کی تحقیق و علم کا ذریعہ صرف اسی ڈاکٹر پر موقوف نہیں۔ دوسرے ذرائع سے بھی معلوم کیا جاسکتا ہے، اور مستقل اس کے لئے تحقیق بھی ممکن ہے۔ اور یہ نہ بتلانے کا وعدہ کرچکا ہے اور ڈاکٹر کو چاہئے کہ اس قسم کے موقع پر یہ کہہ دے کہ از خود نہ بتلاؤں گا لیکن کوئی پوچھنے مشورہ کرنے آئے گا تو بتلادوں گا، حدیث شریف میں بھی اس کی ایک نظیر موجود ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا فتعالین امتعکن الخ واقعہ معروف و مشہور ہے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا یا رسول اللہ میں آپ کو اختیار کرتی ہوں لیکن آپ میری سوکنوں (دوسری ازواج) کو میری اس رائے کی خبر نہ دیجئے گا۔ آپؐ نے فرمایا کہ از خود نہ بتلاؤں گا کوئی پوچھے گی تو اخفاء نہ کروں گا، واضح رہے کہ یہ صورت مسئول کا قیاس نہیں ہے بلکہ مذکورہ فرق کی ایک نظیر ہے فافہم

اس تمہید و تفصیل کے بعد تمام سوالوں کے جوابات بالکل واضح ہیں اختصار کے ساتھ فرداً فرداً تحریر کئے جاتے ہیں۔

(۱) ایسا مریض جس کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہوچکی ہو لیکن دیکھنے میں صحیح سالم معلوم ہوتی ہو ایسی صورت میں ڈاکٹر اس کا مکلف نہیں کہ از خود لڑکی والوں کو مطلع کرے۔ لیکن اگر لڑکی والے معلوم کرنے آئیں تو ڈاکٹر کو بتلادینا واجب ہے۔ (الحدیقۃ الندیہ ۲۲۳) لیکن اگر نہ بتلانے کا عہد کرچکا ہے تو نہ بتلانا بھی جائز ہے کیوں کہ مرض کی حقیقت معلوم کرنا اسی ڈاکٹر پر موقوف نہیں اور نہ بتلانے کا وعدہ کرچکا ہے۔

(۲) اس کا بھی یہی حکم ہے کہ از خود بتلانا واجب نہیں اور پوچھنے کے بعد اخفاء جائز نہیں۔

(۳) اس کا بھی یہی حکم ہے دونوں ہی صورتوں میں پوچھنے اور مشورہ کے بعد ڈاکٹر کو بتلانا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔

(۴) جی ہاں ضرور جب خطرہ ہے لوگوں کی ہلاکت اور جان جانے کا تو ضرور ایسے ڈاکٹر پر واجب ہے کہ حتی الوسع متعلقہ محکمہ کو باخبر کرے ورنہ سخت گنہگار ہوگا۔ لیکن ضمان اور تاوان لازم نہ ہوگا کیوں کہ یہ مباشر نہیں۔ لیکن لائسنس منسوخ کرانے کی کوشش کرنا اس پر ضروری نہیں۔ یہ کام خود محکمہ کا ہے، اس کا کام تو صرف اطلاع ہے اور بس۔

(۵) اگر شراب و نشہ کا اس طرح عادی ہے کہ واقعی لوگوں کی جان خطرہ میں ہے تو لوگوں کی جان بچانے کے لئے اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی اطلاع کرنا واجب ہے ورنہ نہیں۔

(۶) اصل مقصود بچہ کی حفاظت اور اس کی پرورش کا مسئلہ ہے۔ اگر واقعی نہ بتلانے میں بچہ کی جان خطرہ میں ہے اور بتلانے میں اس کی جان کا تحفظ ہے ایسی صورت میں تو بتلانا ہی ضروری ہے لیکن اگر راز فاش کرنے سے بچہ کے جان کی حفاظت و پرورش کا مسئلہ حل نہیں ہوتا، اور سوائے ذلت و رسوائی کے کچھ اور نتیجہ نہیں نکلتا تو ایسی صورت میں اخفاء ضروری ہے۔ مسئلہ کا مدار ضرورت و حالات پر ہے ہر جگہ اور ہر وقت کا حکم یکساں نہیں ہوگا۔

(۷) کا جواب آگے مذکور ہوگا۔

(۸) اگر ڈاکٹر نے اس کا وعدہ کیا ہے یا اس سے پوچھا گیا جب تو اس کو بتلانا ضروری اور واجب ہے ورنہ نہیں البتہ اگر بغیر بتلائے اطلاع کردے تاکہ لوگ ضرر سے محفوظ رہیں تو عند اللہ ماجور و مستحق ثواب ہوگا۔ لیکن اگر ڈاکٹر کو یقین ہے کہ میری شکایت کے نتیجہ میں اس کے ظلم کا دروازہ بند ہوسکتا ہے اور لوگ اس کے شر اور ضرر سے محفوظ رہ سکتے ہیں تو ایسی صورت میں از خود متعلقہ محکمہ کو باخبر کرنا ضروری ہے۔ "لقوله علیه السلام۔ انصر اخاک ظالما او مظلوما۔"

(۹) اس کا بھی یہی حکم ہے۔ حدیث بالا کا مقتضیٰ یہی ہے کہ غیر مجرم کو ظلم سے بچانے کے لئے اصل مجرم کے جرم کو ظاہر کردیا جائے تاکہ مظلوم ظلم سے محفوظ ہوجائے اور ظالم کو ظلم کی سزا ملے تاکہ آئندہ باز رہے۔ اس کے حق میں مدد اور نصرت یہی ہے، فقہاء نے اس طرح کے مواقع میں شہادت کو واجب قرار دیا ہے۔ (مجمع الانہر ۲/۱۸۵)

(۱۰) اس کا تفصیلی و تحقیقی جواب ماقبل میں سوال (۳) کے تحت گزر چکا ہے۔ یہ سوال مکرر ہے۔

شراب چھوڑانے کے لئے شراب سے علاج

یہ طریقہ نہایت مستحسن اور مناسب ہے کہ ازالہ منکر کے واسطے وقتی طور پر کسی ایسے عمل کو کیا جائے جو صورۃً منکر اور معصیت ہے لیکن حقیقت و نتیجہ کے اعتبار سے وہ معصیت نہیں۔ مثلاً مجالس منکرہ میں شرکت، سحر جادو کے تماشوں کا دیکھنا معصیت ہے لیکن اس کو مٹانے اور ختم کرنے کے لئے موسیٰ علیہ السلام نے ساحروں کو اپنے کرشمے دکھانے کا حکم فرمایا، اس مجلس میں شریک ہوئے "قال بل القوا" فرمایا تم ہی اپنی رسیاں ڈالو۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ "ایک مرتبہ قبیلہ بنی ثقیف کا ایک وفد آیا اور یہ کہا کہ ہم دو شرطوں سے اسلام لاتے ہیں ایک تو یہ کہ زکوۃ نہیں دیں گے دوسرے یہ کہ جہاد نہیں کریں گے یعنی نہ مال خرچ کریں گے نہ جان۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں شرطوں کو منظور فرمالیا۔ عرض کیا گیا یارسول اللہ یہ شرطیں کیسے تسلیم کرلیں؟ باوجودیکہ جہاد اور زکوۃ دونوں فرض ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا تم ان کو مسلمان تو ہونے دو جب اسلام ان کے دل میں گھر کرلے گا اس وقت سب کچھ خود ہی کریں گے کہنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی"۔ (الاہتمام لتعمیۃ الاسلام تھانوی ۲۰)

حالاں کہ زکوۃ نہ دینے جہاد نہ کرنے کی شرط قطعی طور پر غلط ہے لیکن اصل بات یہی ہے کہ یہ ظاہری غلط عمل حقیقت اور نتیجہ کے اعتبار سے تمام غلط کاموں کو ختم کردے گا اس لئے اس کو گوارا کرلیا گیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ احکام کا دار و مدار آثار و نتائج پر ہوتا ہے نہ کہ محض اسباب پر۔

دوسرے یہ بھی قاعدہ شرعیہ ہے کہ اشد الضررین کو دفع کرنے کے واسطے اخف الضررین کو اختیار کرلیا جاتا ہے۔ اس کے حق میں اخف یہی صورت ہے کہ اس تدبیر سے ہمیشہ کے لئے اس کی شراب ترک کرادی جائے۔ واللہ اعلم۔

سوالات بابت طبی اخلاقیات کے جوابات

مولانا زبیر احمد قاسمی
جامعہ اشرف العلوم، کنہواں سیتامڑھی

۱۔ فقہی تصریحات اور اس کی جزئیات سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ معالج کے لئے فن طب سے اتنی مناسبت اور اس میں اتنی حذاقت و مہارت ہونی ضروری ہے جس سے مرض کی صحیح تشخیص میں عموماً غلطی نہ ہو اور پھر طریقہ علاج کا اتنا تجربہ ہونا چاہئے کہ اس کا علاج معتاد و معروف طریقہ کے مطابق مفید اور ازالہ مرض میں موثر ہی ہوا کرتا ہو۔

مثلاً فصاد و بزاغ جس کا طریقہ علاج چیر پھاڑ، آپریشن کرنا اور نشتر لگانا ہے تو اس کا چیر پھاڑ کرنا اور نشتر لگانا معتاد و معروف حد کے اندر ہی ہوتا ہو، تو اس حذاقت و تجربہ کے بعد وہ خواہ کسی ملکی قانون کے تحت کسی بنیاد پر علاج کرنے کا مجاز نہ ہو۔ مگر فیما بینہ وبین اللہ وہ علاج کرنے کا مجاز قرار دیا جاسکتا ہے ۔

اب معالج کے علاج کرنے کی دو حیثیت ہوسکتی ہے اور ہمارے خیال میں دونوں کا حکم ایک دوسرے سے مختلف ہونا چاہئے ۔

(الف) علاج محض خدمت خلق کے نیک جذبہ کے تحت محض مفت و رضاکارانہ ہو۔

(ب) علاج مریض کے طلب و درخواست پر عقد اجارہ کے تحت بالمعاوضہ ہو۔

پہلی صورت میں معالج کا رضاکارانہ علاج کرنا اپنی جگہ جتنا بھی لائق ستائش ہو اور عنداللہ جتنے بھی اجر و ثواب کا وہ مستحق بن جائے ۔ اور یہ رضاکارانہ علاج اس پر گو دیانۃ لازم بھی ہو لیکن قضاءً واجب و لازم نہیں صرف مباح کے درجہ میں اس کی اجازت ہوتی ہے اور بس۔

جب کہ دوسری صورت میں عقد اجارہ کے بعد معالج کی حیثیت ایک اجیر کی ہوجاتی ہے اور اس پر اس عقد اجارہ کے سبب علاج کرنا قضاءً بھی لازم واجب ہوجاتا ہے ۔

اور فقہاء اصول بطور قاعدہ شرعیہ یہ فرماتے ہیں "والاصل ان الوجوب لایتقید بوصف السلامۃ والمباح یتقید به" (الاشباہ ص ۲۸۹ ند، نسخہ، در مختار علی ہامش رد المحتار ص ۳۶۳ ج ۵)

جس کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ عمل واجب کی ادائیگی میں معمول علیہ کا ضرر و ہلاکت سے سلامت رہ جانا صحت عمل کے لئے قید اور لازمی نہیں، مگر عمل مباح سلامت من الضرر والہلاکت کے ساتھ مقید و مشروط ہوگا۔

چنانچہ حاکم و امیر پر شرعاً لازم ہوتا ہے کہ وہ مجرموں کی مناسب تعزیر کرے چوروں کا ہاتھ کاٹے اب اگر کوئی حاکم اس عمل واجب کی تعمیل میں مجرم کی تعزیر کرتا ہے اور چور کا مثلاً صرف ہاتھ کاٹتا ہے مگر نتیجتاً اس مجرم اور چور کی ہلاکت ہی ہوجاتی ہے تو حاکم پر کوئی تاوان و ضمان لازم نہیں کرتا۔

بخلاف بچوں کے اولیاء کو تادیباً بچوں کی سزا، و تعزیر کی اجازت ہوتی ہے گویا یہ تادیب و تعزیر بدرجہ مباح اولیاء کا حق ہوتا ہے اب اگر کوئی ولی اس حق مباح کی تکمیل کے طور پر بچے کی تادیب و تعزیر کرتے ہوئے اسے مارے اور نتیجتاً بچہ تلف عضو یا ہلاکت کا شکار ہوجائے تو اولیاء پر اس کا ضمان و تاوان لازم ہوجاتا ہے ۔

تو اب خلاصہ حکم یہی نکلا کہ اگر کوئی معالج مریض یا ولی مریض کی اجازت و درخواست کے بغیر بلا عقد اجارہ کے محض جذبہ ترحم کے تحت رضاکارانہ علاج کرے اور مریض کو فائدہ کے بجائے ضرر پہنچ جائے یا ہلاک ہی ہوجائے تو قضاءً اس معالج پر ضمان و تاوان لازم آئے گا۔

گو دیانۃً اپنی نیک نیتی کے سبب وہ عنداللہ ماجور بن جائے۔ درمختار میں یہ جزئیہ ہے کہ اگر ماہر فصاد و بزاغ نے اذن ولی یا مریض کے بعد چیر پھاڑ بقدر معتاد کیا اور مریض ہلاک ہوگیا تو اس پر ضمان و قصاص نہیں۔ علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں "قوله اذا كان الشق باذن فلو بدونه فالظاهر القصاص"۔ (ص ۳۶۴ ج ۵)

ہاں اگر معالج نے اذن مریض کے بعد عقد اجارہ کے تحت علاج کیا اور اس کا الٹا نقصان ہی مریض کو بھگتنا پڑا تو ایسی صورت میں یہ عمل علاج چوں کہ اس پر واجب کے حکم میں تھا اس لئے ضرر و ہلاکت کا کوئی ضمان و تاوان معالج پر لازم نہیں آئے گا۔

فقہاء بھی صراحتاً لکھتے ہیں " اما الحاكم والحجام والختان والفصاد والبزاغ فلا يتقيد عليهم بشرط السلامة كالاجير " (در مختار ص ۳۶۳ ج ۵)

اس کی مزید تائید اسی جگہ در مختار میں منقول اس واقعہ جزئیہ کے حکم سے بھی ہوتی ہے "سئل نجم الدين عن صبية سقطت من سطح الخ"

یعنی ایک بچی چھت سے گر گئی اور اس کے سر میں ورم و سوجن آگیا اکثر جراح نے سر کو چیر کر علاج کرنے کی مخالفت کی اور بچی کے مرجانے کے خطرہ کا اظہار کیا مگر ایک جراح نے یہی طریقہ علاج کو ضروری اور مفید سمجھ کر سر چیر دیا۔ بچی دو دن کے بعد مر گئی تو نجم الدین سے پوچھا گیا کہ جراح ضامن ہوگا یا نہیں تو تھوڑی دیر سوچ کر جواب دیا کہ اگر جراح نے ولی کی اجازت کے بعد معروف و معتاد انداز ہی سے سر چیرا تھا تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کوئی معالج مریض کی صحت و سلامتی کی ضمانت بھی لے لے مگر اتفاقاً مریض ہلاک ہی ہوجائے تب بھی معالج پر کوئی ضمان و تاوان لازم نہیں آتا۔

انما المعتبر شرط الضمان لما تقرر ان شرطه على الامين باطل على ماهو الفتوى ايضا

۲۔ طبی اصول کے مطابق جو احتیاطی تدبیریں جس مرض کے علاج میں ضروری سمجھی جاتی ہیں اس کی رعایت رکھنی معالج کی ذمہ داری ہوتی ہے اب اس کی رعایت کئے بغیر اگر کوئی معالج علاج کرے اور مریض کا کوئی عضو برباد ہوجائے یا وہ ہلاک ہی ہوجائے تو بوجہ تعدی اس پر ضمان و تاوان لازم آئے گا۔

کتب فقہ میں یہ جزئیہ ہے " قطع الحجام لحمادس عينه وكان غير حاذق فصيبت فعليه نصف الدية " گویا غیر حاذق معالج کا ضامن ہونا مصرح

ہے اور جو معالج طبی اصول کے مطابق جو ضروری احتیاطی تدبیریں ہیں اس کی رعایت نہ کرے وہ غیر حاذق ہی ہوگا اس لئے ضرر و ہلاکت کا ضامن قرار پائے گا۔

۳۔ جواب اس تفصیلاً لکھا جا چکا ہے کہ مریض یا ولی کی اجازت کے بغیر علاج کرنا معالج پر لازم نہیں محض مباح ہے " والمباح يتقيد بالسلامة "۔

اس لئے اگر مریض کے اذن و اجازت کے بغیر آپریشن کے بعد مریض فوت ہوجائے یا عضو بیکار ہوجائے آپریشن کامیاب نہ ہوسکے تو معالج پر ضمان و تاوان لازم آئے گا۔ اوپر شامی علیہ الرحمہ کی جو وضاحت " ولو كان الشق باذنه " ماتن کے قول پر بالفاظ " ولو بدونه فالظاهر القصاص " سے نقل ہوتی ہے اس کا تو یہی مقتضا ہے واللہ اعلم۔

۴۔ اگر کسی خارجی اسباب و موانع کی بنیاد پر مریض یا اس کے ولی و اقرباء سے آپریشن و علاج کی اجازت لینی ممکن نہ بن سکے اور ڈاکٹر نے جذبہ ترحم کی بناء پر نیک نیتی کے ساتھ اس کے آپریشن و علاج میں تاخیر کو مضر سمجھ کر آپریشن کر دیا مگر یہ کامیاب نہیں ہوسکا اور مریض ہلاک ہوگیا تو بقاعدہ "المباح يتقيد بالسلامة" ڈاکٹر تاوان کا ضامن ہوگا گو عنداللہ نیک نیتی کے سبب ماجور ہی بن جائے۔

محور دوم

۱۔ جب ایڈز جیسے موذی مرض کے متعلق تجربتاً معلوم و مشاہد ہو چکا ہے کہ یہ متعدی ہو جاتا ہے تو ایسے مریض پر شرعاً لازم ہے کہ اپنے اس موذی و متعدی بیماری کی اطلاع متعلقین اور دیگر لوگوں کو دے دے تاکہ دوسرے لوگ حفاظتی تدبیریں اختیار کر سکیں۔ محض اچھوت بن جانے کے موہوم خطرہ کی بنیاد پر اس کو چھپانا اور دوسروں کو خطرہ و ضرر کی زد میں لانا صحیح نہیں ہوگا۔

جب کہ ہر مسلمانوں پر شرعاً و سماجاً یہ لازم ہے کہ وہ تقدیر خداوندی پر ایمان و یقین رکھتے ہوئے اس طرح کے مریضوں کو سماجاً اچھوت نہ بنائے بلکہ ہمدردی کا معاملہ کرے۔ اب اگر کوئی ضعیف الاعتقاد مسلمان ایسے کسی مریض کو سماجاً اچھوت بناتا ہے تو یہ الگ قابل اصلاح چیز ہوگی اور اسلامی اصول و عقائد کی وضاحت کر کے ایسے ضعیف الاعتقاد لوگوں کے خیالات کی تصحیح کی جائے گی اور عقیدہ کی استواری کے ساتھ صرف احتیاطی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت و ترغیب دی جائے گا۔

اسی طرح ڈاکٹر کی بھی اخلاقی و شرعی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ایسے مریض کی رازداری نہ کرے کیوں کہ ڈاکٹر کے افشاء راز اور حقیقت واقعہ کے اظہار سے صرف شخص واحد مریض کا سماجاً اچھوت بن جانے کا خطرہ موہوم ہو سکتا ہے جو ضرر خاص ہوگا۔ مگر رازداری برتنے سے بہت سارے متعلقین اور دوسرے لوگوں کے ضرر میں پڑجانے کا ظن غالب امکان ہے اور شریعت کا مشہور قاعدہ ہے۔

"یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام" (اشباہ ص ۸۸ نسخہ قدیم)

۲۔ کسی بھی مرض متعدی کا تعدیہ تقدیر الٰہی کے خلاف اذن خداوندی کے بغیر ہرگز نہیں ہو سکتا۔ یہ ہر ایک مسلمان کا ایمان و عقیدہ ہونا چاہئے۔ اس لئے کسی متعدی مرض کے مریضوں کو اچھوت بنانا اس سے الگ تھلگ رہ کر مریض کو ذہنی اذیت دینا شرعاً اخلاقاً جائز نہیں، سماج اور متعلقین کی اخلاقی و شرعی ذمہ داری ہے کہ بدرجہ سبب ظاہری اپنی حفاظت کی تدبیروں کے ساتھ ایسے مریض سے اظہار ہمدردی کرے اس کی ہر ممکن مدد کرے اور یہ یقین پیدا کرے کہ اس طرح کے عام اختلاط کے باوجود اگر میری تقدیر میں اس مرض کا شکار ہو جانا نہیں لکھا ہے تو ہم کبھی اس مہلک مرض میں گرفتار نہیں ہوں گے اور اگر اپنی ممکنہ حفاظتی تدبیروں کے بعد بھی ہم اس مرض کے شکار ہو گئے تو محض اذن خدائی اور تقدیر الٰہی کے سبب ہوں گے اور بس۔

۳۔ نکاح کے بعد ایک شوہر کو بیوی سے حسب منشاء وطی کرنے کا حق شرعی مل جانا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے اور فقہاء صراحت کرتے ہیں کہ شوہر کے بار بار بکثرت جماع سے عورت کی ہلاکت ہو جائے تیم قضاء شوہر پر کوئی ضمان و تاوان نہیں لازم ہوگا۔ (شامی ص ۳۹۳ ج ۵)

اس جزئیہ فقہیہ کا تقاضہ تو یہی نکلتا ہے کہ اگر ایڈز کے مریض شوہر کی وطی سے عورت گرفتار مرض ہو کر ہلاک بھی ہو جائے تب بھی اس کا تاوان شوہر پر لازم نہیں آئے گا۔ گو اس خود غرضی و بدنیتی کے سبب وہ عند اللہ سخت مجرم اور عاصی و خاطی قرار پا جائے۔

اسی طرح ایڈز کا مریض اگر اپنا خون دوسرے مریض کو چڑھانے کے لئے دیتا ہے تو نیک نیتی اور بدنیتی کے فرق کے سبب عند اللہ اور دیانۃً اس کا عاصی و خاطی ہونا نہ ہونا دونوں ممکن ہے مگر قضاءً کسی بھی صورت میں اس کا یہ فعل موجب ضمان و تاوان نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں بدنیتی کے ساتھ خون دینا ایک طرح خدع و فریب ہے اس لئے حاکم اس کی مناسب تعزیر کر سکتا ہے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ "اگر کسی نے کسی کو زہر دیا اور وہ شخص اسے پی کر ہلاک ہو گیا تو "لاقصاص ولا دیۃ" لانہ شرب منہ باختیارہ الاان الدفع خدعۃ فلا یلزم الا التعزیر والاستغفار۔ (در مختار ص ۳۰۳ ج ۵)

یعنی گو زہر دینے والے پر قصاص و دیت نہیں ہوگا کیوں کہ پینے والے فاعل مختار نے اپنے اختیار سے پیا اور ہلاک ہوا۔ لیکن چوں کہ اس طرح زہر دینا ایک طرح کا فریب اور دھوکا دینا ہے اس لئے اس پر استغفار تو یہ بھی لازم ہوگا اور مستحق تعزیر ہو جائے گا۔

۵۔ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز جیسے کسی متعدی مرض کا مریض ہوجائے تو اس مرض کی بنیاد پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے، اس طرح وہ عورت بھی جسے ایڈز جیسے امراض کے مریض نے دھوکا دے کر اپنا مرض چھپاکر شادی کرلیا ہے۔ فسخ نکاح کرا سکتی ہے۔ اور اس آخری صورت میں یہ مریض دھوکہ و فریب دہی کے سبب مستحق تعزیر بھی ہوگا۔

اسباب فسخ نکاح گو بین الائمہ مختلف فیہا ہیں مگر امام محمد علیہ الرحمہ کا قول اختیار کرنا اوفق بالفقہ اور ایسر للناس معلوم ہوتا ہے۔ علامہ زیلعی شرح کنز تبیین الحقائق میں لکھتے ہیں۔

قال محمد ترد المراۃ اذا کان بالرجل عیب فاحش بحیث لاتطیق المقام معہ، لانہ تعذر علیہ الوصول الی حقہ لمعنی فیہ فکان کالجب والعنۃ۔ (ص ۲۵ ج ۳)

علامہ کاسانی لکھتے ہیں " وقال محمد خلوہ من کل عیب لایمکنہ المقام معہ الابضرر کالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النکاح حتی یفسخ بہ النکاح " (بدائع الصنائع ص ۳۲۷ ج ۲)

امام محمد علیہ الرحمہ کے ان دونوں منقول اقوال کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ ہر وہ عیب جو گھناؤنا ہو عورت ایسے عیب سے عیب دار شوہر کے ساتھ رہنے کی اپنے اندر طاقت و تحمل نہ پائے تو عورت نکاح فسخ کرا سکتی ہے کیوں کہ جب مرد میں موجود کسی ایسے عیب کے سبب عورت اپنا حق وطی و جماع حاصل نہیں کر سکتی تو حکما یہ مرد مجبوب و عنین بن گیا، اور مجبوب و عنین مرد سے نکاح فسخ کرانے کا حق متفق علیہ ہے۔ گویا شوہر کا ہر ایسے عیب سے پاک صاف ہونا لزوم نکاح کے لئے ضروری ہے جس عیب کے ہوتے ہوئے بلا ذہنی کوفت و اذیت اور جسمانی ضرر کے امکان کے شوہر کے ساتھ رہنا ممکن نہ ہوسکے، اب اگر کوئی شوہر ایسے ضرر رساں عیوب سے خالی نہ ثابت ہوسکے تو عورت اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے

۶۔ امراۃ عالجت فی اسقاط ولدھا لاتاثم مالم یستبن شیئ من خلقہ (بحرالرائق ص ۲۰۵ ج ۸) اس طرح کی فقہی روایتوں سے بوقت ضرورت و حاجت معتبرہ جب حاملہ کو بچوں کی صورت بننے اور جان ڈالے جانے سے پہلے اسقاط حمل کی اجازت دی جا سکتی ہے تو ایڈز کی مریضہ کو بھی یہ اجازت انھیں شرطوں کے ساتھ مل سکتی ہے۔ مگر یہ عورت کے لئے اختیاری اجازت ہوگی اس پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

گو طبی لحاظ سے بچے میں مرض منتقل ہوجانے کا پورا اندیشہ ہو مگر لازمی اور یقینی نہیں کیوں کہ مرض کا متعدی ہونا محض ایک سبب ظاہری ہوسکتا ہے اور سبب کے بعد مسبب کا وجود ضروری نہیں تخلف ممکن ہے۔ انتقال مرض یا حدوث مرض کی علت حقیقی اذن الٰہی ہے اور بس۔ اس لئے سبب ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے ایڈز کی مریضہ کو صورت بننے اور جان پڑنے سے پہلے پہلے اسقاط حمل کی اجازت دی جا سکتی ہے لازم نہیں بنایا جاسکتا۔ اس لئے شوہر یا محکمہ صحت کی طرف سے اکراہ و اجبار کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

۷۔ جب ایڈز کا مرض محض ایک ساتھ رہنے سہنے ملنے جلنے سے متعدی نہیں ہوتا تو ایسے مریض بچے بچیوں کو اسکول و مدارس میں داخلہ سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ایسی سخت نگرانی رکھی جائے اور وہ مفید حفاظتی تدبیریں اختیار کی جائے۔ جس کے بعد وہ صورت حال سامنے ہی نہ آسکے جس میں مرض کے متعدی ہوجانے کا امکان بڑھ جاتا ہے، مثلاً اختلاط جنسی اور خون گرنے اور چھونے کا واقعہ پیدا نہ ہونے دیا جائے اپنی حد تک بقدر استطاعت حفاظتی تدبیر کرتے ہوئے تیجہ و انجام اللہ کے سپرد کرنے کا طریقہ ہی صحیح طریقہ کہلاسکتا ہے، تعلیم و تعلم سے محروم کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

۸۔ اس سوال کا جواب مذکورہ بالا جواب ۳ سے واضح ہوجاتا ہے۔

۹۔ کسی مرض کے مرض الموت ہونے کے لئے یہ قطعاً ضروری نہیں کہ مریض بالکلیہ صاحب فراش یا بستر پر جائے بلکہ ایک چلتا پھرتا دین دنیا کا سارا کام انجام دینے کی سکت رکھنے والا مریض بھی اگر ایسی بیماری کا شکار ہوجائے کہ غالب گمان کے مطابق موت تک صحت یاب نہ ہوئی ہو

تو ایسے مرض کو بھی مرض الموت کہا جاسکتا ہے۔ مگر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ مرض ایک سال تک طویل و ممتد نہ ہوسکے۔ اگر ایسی بیماری ایک حالت میں اور مرض میں کسی اضافہ وزیادتی کے بغیر ایک سال تک طویل و ممتد ہوجائے تو ایسے مریض کو حکماً صحیح و تندرست کہا جائے گا، اس لئے سال بھر بعد اس مرض سے اگر مریض مرتا ہے تو اس مرض کو مرض الموت نہیں کہا جاسکتا۔

ہاں اگر اس مرض میں یومیہ اضافہ بھی ہوتا جارہا ہے تو پھر ایک سال سے زائد تک طویل و ممتد ہونے کے باوجود وہ مرض الموت ہی کہلائے گا۔

فقہا لکھتے ہیں۔ المرة للفلة مع الغالب من هذا المرض الموت فهو مرض الموت ان كان يخرج من البيت الخ-

حاصله انه ان صار قديما بان تطاول سنه ولم يحصل فيه ازدياد فهو صحيح ، اما لومات حالة الازدياد الواقع قبل التطاول او بعده فهو مريض (شامی ص۵۲۰، ۵۲۱ ج۲)

مذکورہ بالا تفصیل اور فقہی عبارت سے یہی معلوم ہوا کہ ایڈز، طاعون اور کینسر کا مریض اگر ایک سال تک مرض میں کسی بڑھوتری و اضافہ کے بغیر زندہ رہ گیا تو وہ بحکم صحیح و تندرست ہوگیا، اس مرض پر مرض الموت کے احکام جاری نہ ہوں گے۔ ہاں اگر ایک سال کے اندر مرجائے یا سال کے بعد مرے مگر وہ مرض ہر دن روز بروز اضافہ پذیر بھی ہوتا رہا تو اس پر مرض الموت کے احکام بھی جاری ہوں گے۔

۱۰۔ مشہور حدیث "فر من المجذوم كما تفر من الاسد" اور "لا عدوى ولا طيرة" جیسی بظاہر متعارض حدیثوں کے درمیان وجہ تطبیق کے طور پر علماء محدثین اور فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ "ان هذا رخصة للضعفاء و تركه جائز للاقوياء" (مرقاۃ ص۵۲۰ ج۲)

یعنی ضعیف الاعتقاد لوگوں کے لئے فرار کی رخصت ہے مگر جن کا یقین ایمان تقدیر الٰہی پر مضبوط ہے وہ سبب ظاہر اور علت حقیقی کے فرق نتائج کو تسلیم کرتا ہے تو اس کے لئے ترک فرار کی اجازت ہے۔

اس کے ساتھ ایک دوسری حدیث میں موضع طاعون سے فرار اور اس میں داخلہ دونوں کی ممانعت بھی آئی ہے۔ اس لئے اگر حکومت کی طرف سے ایسے وبائی مقامات کے آمد رفت پر پابندی لگائی جائے تو اسے خلاف شریعت نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس میں ایسی سختی بھی حکم شریعت سے مکمل ہم آہنگ نہیں کی جاسکتی کہ کسی بھی فرد کو نہ وہاں سے نکلنے دیا جائے اور نہ داخل ہونے کی اجازت ملے۔ ظاہر ہے کہ من جانب حکومت اس پابندی میں اتنا عموم و شیوع اور اتنا تشدد عوام و خواص سبھوں کے لئے مختلف ضرر و مشکلات کا سبب بن سکتا ہے۔ جسے شریعت اسلامی کے تفصیلی احکام کے مطابق ہرگز نہیں کہا جاسکتا، وبائی مقامات سے بھاگنے یا وہاں داخل ہونے کے متعلق حکم شرعی کی تفصیلات علماء کے علم میں ہیں۔ نقل سے کیا حاصل۔

۱۱۔ کسی جگہ کے وباء زدہ ہونے سے پہلے وہاں کا کوئی باشندہ اپنی کسی ضرورت سے باہر گیا ہوا تھا۔ اسی درمیان وہ جگہ وبائی بن گئی اور اس شخص کے لئے مختلف ضرورتوں اور مصالح کی بنیاد پر اب اپنے وطن کی واپسی مناسب یا ضروری بھی ہوچکی ہے۔ تو ایسے شخص کو وطن واپسی کی اجازت ہوگی۔ اس کے برعکس باہر سے آئے ہوئے لوگوں کو اپنی ضرورت و حالت کے مطابق اس جگہ سے نکلنے کی بھی اجازت ہوگی۔ اس طرح بغرض علاج و تیمارداری مریض کو بھی حسب اقتضاء حالت و ضرورت اس وبائی جگہ سے باہر جانے کی اجازت ہوگی۔ هذا ما ظهر والله اعلم بالصواب

محور سوم

۱۔ کسی کے اندرونی عیوب و امراض اور جسمانی نقص کا اظہار و افشاء کسی مصلحت داعیہ کے بغیر شرعاً جائز نہیں کیوں کہ یہ اظہار اشاعت فاحشہ، ہتک حرمت مسلم، ضرر رسانی یا تنابز بالالقاب وغیرہ امور ممنوعہ میں سے کسی نہ کسی ذیل میں آئے گا۔ ہاں جب اس کے اظہار کی ضرورت و مصلحت متقاضی بن جائے تو پھر اس کا اظہار کبھی جائز کبھی ضروری ہوگا۔ مجاہر بالفسق کے امور فاسقہ کی اطلاع حاکم وقت کو دینا تاکہ مناسب تعزیر

ہوجائے۔ کسی ظالم اور عادی چور ڈاکو کے ظلم و چوری کی اطلاع اور اس عیب کا افشاء تاکہ عوام و خواص اپنی حفاظت کی تدبیریں کر سکیں اور ایسے لوگ سے چوکنا رہ سکیں وغیرہ وغیرہ بوجہ مصلحت شرعا مامور بہ ہے۔

اب صورت مسئولہ میں جب ایک مسلمان ڈاکٹر کسی مریض کے جسمانی نقص مثلا اندھاپن وغیرہ کو جانتا ہے تو ابتداء کوئی ذمہ داری نہیں اور نہ اس پر ضروری ہوگا کہ اس نقص کی اطلاع خواہ مخواہ لوگوں کو دیتا رہے کیوں کہ اس طرح اس مریض کی رسوائی ذلت ذہنی اذیت کا اسے ضرر ہوگا ۔ لاضرر ولاضرار فی الاسلام ۔ شرعی ہدایت ہے۔ اب اگر ڈاکٹر کو یہ معلوم ہوجائے کہ اس کا رشتہ نکاح کسی خاتون سے ہونے جارہا ہے اور یہ بھی اس کا گمان ہو کہ اگر عورت کو اس مرد کا عیب معلوم ہوجائے تو رشتہ پر تیار نہ ہوگی۔ تاہم ڈاکٹر کی ذمہ داری نہیں کہ اس عیب کا افشاء کرے۔ بظاہر ڈاکٹر کی رازداری برتنے سے عورت کا ضرر خاص ہوگا تو اظہار عیب سے مرد کا ضرر خاص ہوگا اور یہ دونوں برابر ہے۔ اس لئے اولا ڈاکٹر اپنا فریضہ خاموشی ہی کو سمجھے۔

ہاں جب خاتون یا اس کا ولی نکاح کے متعلق مشورہ طلب کرتے ہوئے اس مرد ناقص الجسم کی حقیقت دریافت کرے تب "بحکم حدیث المستشار مؤتمن" کے تحت ایک ترجیحی حیثیت افشاء عیب کو حاصل ہوجائے گی اور اب ڈاکٹر کی اخلاقی اور شرعی ذمہ داری ہوگی کہ وہ پوری حقیقت صحیح اور سچے انداز میں ظاہر کردے ورنہ خائن ہونے کا مجرم و گنہگار ہوگا۔

۲۔ ایک مرد و عورت کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے اور اسی رشتہ کی پائیداری اور مقاصد نکاح کے حصول کے امکان و عدم امکان کی تحقیق کے لئے دونوں مرد عورت کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی تحقیق کے بعد جس کے متعلق جس عیب و نقص کا علم ہوا ہو اس کا اظہار بہرحال لازم و ضروری ہوگا اور یہی اظہار واقعہ و حقیقت اس کی دیانت کا تقاضہ ہوگا۔ ورنہ کسی ایک فریق کو دانستہ خدع و فریب دے کر ضرر میں ڈالنا ہوگا جو شرعا ممنوع ہے۔

فریقین کی طرف سے اس طبی جانچ کی درخواست دراصل ڈاکٹر سے عقد نکاح کے متعلق مشورہ لینا ہے۔ اس لئے "المستشار مؤتمن" حدیث نبوی کے مطابق کتمان حقیقت جائز نہیں۔ ایک خیانت ہوگی۔

۳۔ اگر کسی ڈاکٹر کو مرد عورت دونوں یا کسی ایک کے کسی عیب کا کوئی علم ہو تو محض معلوم ہوجانے سے اس کی یہ ذمہ داری نہیں ہوجاتی کہ وہ اس کا اظہار بھی کرتا پھرے۔ حتی کہ اگر ڈاکٹر کو ایسے مرد عورت کے باہمی نکاح پر آمادگی کا علم بھی ہوجائے تب بھی ڈاکٹر کے لئے ضروری نہیں کہ از خود اس عیب و نقص کا اظہار کرے۔ کیوں کہ یہاں اظہار عیب اور رازداری برتنا دونوں ہی عمل کسی نہ کسی فریق کے لئے ضرر خاص کو مستلزم ہے۔ ایک کو ضرر میں ڈالنے اور دوسرے کو ضرر سے بچانے کی کوشش کرنا ترجیح بلامرجح ہو کر فعل مذموم قرار پائے گا۔

ہاں جب ایک فریق ڈاکٹر سے بطور مشورہ حقیقت حال دریافت کرے تب اس وقت ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ جس کی جو واقعی حقیقت حال ہو بلاکم و کاست بیان کردے۔ اب رازداری برتنا خدع و فریب اور خیانت بن جائے گا جو جائز نہیں۔

۴، ۵۔ ایک شخص موجودہ جسمانی عیب و نقص مثلا ضعف بصارت یا حرام مشروبات شراب وغیرہ کے عادی ہونے کے باوجود ایسی ملازمت کررہا ہے جس کے سبب عام انسانوں کی زندگی خطرہ کی زد میں آسکتی ہے مثلا ڈرائیور، پائیلٹ وغیرہ ہے۔ کسی ڈاکٹر کو اس کا یہ عیب و نقص اور بری عادت کا شکار ہونا معلوم ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس عیب و نقص اور بری عادت کی اطلاع اگر متعلقہ محکمہ کو وہ ڈاکٹر دیتا ہے تو اس کی ملازمت ختم ہوجاتی ہے جو اس کا ضرر خاص ہے اور اگر خاموشی و رازداری برتتا ہے تو اس کی ڈرائیوری سے عام لوگوں کی زندگی خطرہ میں پڑتی ہے۔ ایسی صورت میں ڈاکٹر کیا کرے؟ ظاہر ہے کہ اس صورت میں مشہور قاعدہ فقہیہ کے تحت "یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام"

ڈاکٹر کی اخلاقی اور شرعی ذمہ داری ہوگی کہ ضرر عام کے مقابلہ میں ملازم کے ضرر خاص کی پرواہ نہ کرکے متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع ضرور دے دے۔

۶۔ اگر کوئی عورت ناجائز حمل سے پیدا شدہ بچے کو سماجی بدنامی سے بچنے کی خاطر چھپ کر کہیں ڈال آتی ہے اور پھر کسی ڈاکٹر کو اس واقعہ کی اطلاع دیتی ہے۔ ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ ایک معصوم نفس کی حفاظت اور اس کی زندگی بچانے کی نیت سے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو بچے کے فلاں معینہ مقام پر ہونے کی اطلاع دے دے۔ اس کے بعد کوشش یہی کرے کہ عورت کی رازداری برت کر اسے بھی سماجی بدنامی سے بچالے۔ غرض مسلم کی حفاظت بھی شرعاً مطلوب و محمود ہے جس طرح احیاء نفس کی کوشش محمود ہے۔

لیکن اگر بچے کی حفاظت والی کوئی کارروائی ڈاکٹر کی استطاعت میں عورت کی رازداری کے ساتھ ممکن نہ ہو تب ایک نومولود معصوم جان کی حفاظت کو عورت کی سماجی عزت کی حفاظت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۷۔ شراب یا کسی نشہ آور چیز کا کوئی شخص بری طرح عادی ہوچکا ہے اور چھوڑنے کی دلی تمنا و خواہش کے ساتھ چھوڑنے کی تمام ممکنہ کوششوں میں ناکام ہی رہتا ہے۔ آخر میں کسی ماہر نفسیات ڈاکٹر سے بغرض علاج رابطہ قائم کرتا ہے۔ وہ ڈاکٹر بھی تمام نفسیاتی طریقہ علاج اپنا کر مقصد میں کامیاب نہیں ہوپاتا۔ اب نفسیاتی علاج کی صرف ایک صورت یہی رہ جاتی ہے کہ ڈاکٹر اسے وہی شراب و نشہ آور چیز پینے کی اجازت دے مگر اس شراب میں مریض کو بتائے بغیر کوئی ایسی دوا شامل کردے جس کے سبب دیر تک مریض کو قے یا متلی کی تکلیف اٹھانی پڑے اور نتیجتاً خود مریض کو اس شراب سے ایسی قوی اور طبعی نفرت ہوجائے کہ وہ اس بری عادت سے نجات پاجائے۔

سوال یہ ہے کہ ایک مسلمان ڈاکٹر کے لئے آخری درجہ میں علاج کا یہ طریقہ اختیار کرنا اور بظاہر شراب حرام پینے کی اجازت دینا شرعاً جائز ہوگا یا ناجائز؟

ہمارے خیال میں اسے "تداوی بالمحرم" کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے جس کے شرائط و احکام بین العلماء معروف ہیں۔ ڈاکٹر کے لئے ان شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس طریقہ علاج کا اختیار کرنا حد جواز کے اندر آسکتا ہے۔ واللہ اعلم

۸۔ اگر جرائم پیشہ کوئی مجرم اپنے مجرمانہ اعمال و حرکات کے سبب کبھی اپنے ضمیر کی ملامت یا کسی دوسرے سبب کے نتیجے میں نفسیاتی الجھن کا شکار ہوکر مختلف تکلیف و عارضہ مثلاً بے خوابی وغیرہ کا شکار بن جاتا ہے اور جب وہ کسی نفسیاتی ڈاکٹر سے اپنے نفسیاتی علاج کے لئے رابطہ قائم کرتا ہے اس طرح ڈاکٹر کو اس کے ایسے مجرمانہ اعمال و طریقے کی خبر ہوجاتی ہے جس کی اطلاع متعلقہ محکمہ کو نہ دینے سے عام لوگوں کو نقصان ہوسکتا ہے اور اگر خبر کردیتا ہے تو اس مجرم کا بظاہر معاشی طور پر ضرر خاص ہوتا ہے۔ یہاں بھی شریعت کے معروف قاعدہ "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" کے تحت ڈاکٹر کی شرعی و اخلاقی ذمہ داری ہوگی کہ وہ افشاء راز کرکے متعلقہ محکمہ کو خبر کردے۔

۹۔ اگر کوئی نفسیاتی مریض کسی نفسیاتی ڈاکٹر کے پاس اپنے اس جرم کا خود اقرار کرے جس جرم میں محض شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہوگیا ہے اور اس کے خلاف جو مقدمہ چل رہا ہے اس میں درحقیقت اس غیر مجرم شخص ماخوذ کو سزایاب ہوجانے کا ظن غالب ہے۔ تو حدیث رسول "انصر اخاك ظالما او مظلوما" کے تحت وہ ڈاکٹر اظہار حقیقت کا ذمہ دار ہوگا اور ڈاکٹر کی شرعی ذمہ داری ہوگی کہ مداہنت کرکے اصل مجرم کی رازداری برت کر ایک ظالم کی حمایت نہ کرے بلکہ مظلوم بھائی کی مدد کرتے ہوئے عدالت میں اپنے علم کے مطابق بیان دے کر مظلوم کی رہائی کی کوشش کرے۔ عند اللہ ماجور ہوگا۔

مظلوم ماخوذ شخص کا حق جب اس ڈاکٹر کے بیان و شہادت کے بغیر حاصل ہونا ممکن نہیں ہو تو اس کی شہادت وہی ضروری ہوگی ورنہ " لاتکتموا الشہادۃ " کی خلاف ورزی کر کے کتمان شہادت کا مجرم و گناہ گار بنے گا۔ آخر۔ مظلوم ہے سولی پر ظالم ہے تماشائی ۔ کی صورت پیدا کرنا کون سی دیانت ہوگی اور کس عدل و انصاف کا تقاضہ کہا جاسکتا۔

۱۰۔ کسی متعدی مرض کا مریض کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے۔ گو مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر ہمارے اس مرض کی اطلاع کسی کو نہ کرے ورنہ سماجی طور پر ہم اچھوت ہو جائیں گے۔ تاہم ضرر عام کی ترجیحی حیثیت کا لحاظ کر کے ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ بظاہر مریض کے ضرر خاص کو گوارا کر لے اور اس کی اطلاع متعلقین کو دے دے۔ کیوں کہ در حقیقت یہ افشاء راز مریض کے ضرر خاص کو بھی مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایسے مریض کو شرعا اخلاقا کسی طرح جائز نہیں کہ اچھوت بنایا جائے۔ اگر کسی سماج کی ضعیف الاعتقادی اور جہالت کے سبب اس کا امکان نظر آئے تو اس کی اصلاح ہونی چاہئے نہ کہ علی الاطلاق رازداری برت کر پورے سماج کے لئے خطرہ پیدا کیا جائے۔ فقط ھذا ماعندی والعلم عند اللہ۔

طبی اخلاقیات

جناب شمس پیرزادہ (بمبئی)

محور اول

(۱) امراض کے علاج کا مجاز بنانے کے لئے جو قوانین وضع کئے گئے ہیں ان کی بنیاد مصالح عامہ ہی پر ہے۔ اگر یہ قوانین ہوں تو جاہل اور نیم حکیم قسم کے لوگوں کے ذریعہ مریضوں کی جانیں خطرہ میں پڑجائیں اس لئے ان کی پابندی ضروری ہے۔ مجاز بنانے کا یہ طریقہ معروف ہے جس کے خلاف طور طریقے اختیار کرنے کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

جو شخص "معروف" قوانین کی رو سے علاج کا مجاز نہیں ہے اس نے اگر انھیں ذاتی واقفیت کی بنیاد پر کسی مریض کا اس کے کہنے پر علاج کیا اور اس کے علاج سے اس کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر تاوان لازم ہوگا۔

(۲) جو ڈاکٹر قانوناً علاج و معالجہ کا مجاز ہے اگر اس نے علاج کرنے میں بے پرواہی برتی جس کی وجہ سے مریض کو کوئی بڑا نقصان پہنچا یا مریض فوت ہوگیا تو اس ڈاکٹر پر تاوان لازم آئے گا۔

علامہ ابن قیم کی کتاب طب نبوی کے اردو ترجمہ میں جو الدار السلفیہ بمبئی نے شائع کیا ہے درج ہے کہ

"طبیب کی غلطی ــــ تیسری صورت: طبیب ماہر ہے، اس کو علاج کی بھی پوری طرح اجازت ہے، اور اس کو فن طب میں بھی پوری دسترس ہے۔ لیکن اس سے غلطی ہوگئی، جس کا اثر مریض کے کسی تندرست عضو تک پہنچ گیا اور اسے تلف کردیا جیسے کسی ختنہ کرنے والے کا ہاتھ سبقت کرکے غلطی سے حشفہ تک پہنچ جائے تو اسے تاوان دینا ہوگا اس لئے کہ یہ کھلا جرم ہے۔" (طب نبوی ص ۱۰۲)

اور فقہ السنہ میں ہے

"لیکن اگر طبیب نے غلطی کی جب کہ وہ طب کا جاننے والا ہے تو فقہاء کی رائے میں اس پر دیت لازم آئے گی اور امام مالک سے منقول ہے کہ اس پر کچھ بھی لازم نہیں آئے گا۔" (فقہ السنہ سید سابق ۲/۵۸۱)

اور عبد القادر عودہ اپنی مشہور اور ممتاز کتاب التشریع الجنائی الاسلامی میں فرماتے ہیں

"اگر طبیب اپنے کام میں غلطی کر بیٹھے تو وہ جواب دہ نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ زبردست غلطی کا مرتکب ہو۔ اور زبردست غلطی (خطاء فاحش) وہ غلطی ہے جسے فن طب کے اصول تسلیم نہیں کرتے اور نہ فن طب کے ماہر اسے تسلیم کرتے ہیں"۔ (۱/۵۲۲)

(۳) اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری تھا اور اس نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت ملنے بغیر آپریشن کرڈالا اور وہ آپریشن مہلک یا مضر ثابت ہوا تو ایسی صورت میں ڈاکٹر نقصان کا ضامن ہوگا۔

عبد القادر عودہ لکھتے ہیں

"مریض کی اجازت ..... طبیب کی ذمہ داری اس صورت میں رفع ہوجاتی ہے جب کہ وہ مریض یا اس کے ولی یا

وصی کی اجازت سے علاج معالجہ کرے ۔ اگر مریض کا کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو حاکم کی اجازت ضروری ہے کہ وہ اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں " ۔ (التشریع الجنائی الاسلامی ۱/ ۵۲۲)

(۳) اگر ضرورت فوری طور پر آپریشن کی ہے اور مریض اجازت دینے کے لائق نہیں اور اس کے اعزہ سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ایسی صورت میں ڈاکٹر نے مریض کا آپریشن کردیا اور یہ آپریشن ناکام رہا ۔ مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا تو اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن نہیں قرار دیا جائے گا کیوں کہ یہ مجبوری کی صورت ہے اور مریض کی جان بچانا بھی ضروری ہے بشرطیکہ آپریشن کی ناکامی ڈاکٹر کی لاپرواہی کا نتیجہ نہ ہو ۔

ایڈز کے بارے میں طبی تحقیقات

محور دوم

سوالات کا جواب دینے سے پہلے ایڈز (Adis) کے مرض کے بارے میں طبی تحقیقات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے اس مسئلہ پر سید قیصر محمود کی کتاب Islam: ultimate Answer to the challenge of Adids جو امریکہ سے شائع ہوئی ہے مفید معلومات کی حامل ہے ۔ اس میں وضاحت کی گئی ہے کہ ایڈز کا مرض ایک خاص وائرس کے ذریعہ ہوتا ہے ۔

The virus which causes Aids is called Human Immunodeficiency virus.

اس لئے اس وائرس کو HIV کہتے ہیں جو دو ٹائپ کا ہوتا ہے (HIV.1) اور (HIV.2) یہ وائرس بہت دنوں تک انسان کے جسم میں رہ سکتا ہے بغیر کسی خارجی تغیر کے :

> In fact, the virus may remain in the body of a man over a span of a decade, without any external manifastations indicating its ugly presence. (p. 14)

ایڈز کے وائرس سے خون کے سفید خلئے متاثر ہوجاتے ہیں اور مریض کی قوت مدافعت گھٹتی جاتی ہے

> There are some white blood cells which are infected by the virus of AIDS. ___
>
> ___ when these extremely important white blood cells are infected by the virus of AIDS. The usual activity of the immune system is burst apart. (p. 13)

اس مرض کی ایک شخص سے دوسرے شخص کو منتقلی کی درج ذیل صورتیں ہیں ۔

1. Illicit Sexual Relations ناجائز جنسی تعلقات

یعنی ہم جنسی اور فاحشہ عورتوں (Prostitutes) سے تعلقات ۔

> A large number of men who visit prostitues may transfer the virus through seemen.

2. Blood Transfusion

خون کی منتقلی ۔

جس شخص کے خون میں ایڈز کا وائرس HIV موجود ہو اگر اس کا خون دوسرے شخص کو دیا گیا تو ایڈز کا وائرس اس میں منتقل ہوجائے گا۔

If the blood is donated by a person carrying the HIV, the virus gets transferred to the person injected.

3. Hereditary Infection

موروثی اثرات ۔

ایڈز کی مریضہ اگر حاملہ ہو تو ایڈز کا وائرس جنین میں منتقل ہوجاتا ہے۔

If a women carrying the human immunodeficiency infection, becomes pregnant, there is often no way to stop her from transmitting the virus to her unborn young. (p. 19)

کسی شخص میں ایڈز کا وائرس موجود ہے یا نہیں اس کے لئے Test کرانے کی ضرورت ہوتی ہے اور تشخیص کا طریقہ (Complicated) ہے۔

The procedure of the diagnisis of Aids is thus, fairly complicated. And if it has been diagosed that a person is suffering from AIDS, full treatment is difficult, as no cures have been found as yet. (p. 20)

ایڈز کا مرض کثرت سے پھیلتا جارہا ہے۔ عالمی تنظیم صحت کے اعداد و شمار کے مطابق دنیا میں کم از کم پندرہ لاکھ عورتیں اس مرض میں مبتلا ہیں۔

The World Health Organisation says that HIV has already infected of minimum of 1.5 million women in the world. (p. 24)

اور تازہ ترین صورت حال کے مطابق صرف ہندوستان میں سولہ لاکھ افراد HIV سے متاثر ہیں۔

سوالات کے جوابات

(۱) جس مریض میں ایڈز کے وائرس پائے گئے وہ اگر اپنے متعلقین سے اس مرض کو چھپاتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ یہ مرض ایسا نہیں ہے کہ چھوت سے دوسرے کو لگ جائے البتہ بیوی پر واضح کرنا ضروری ہے تاکہ مجامعت سے مرض اس میں منتقل نہ ہوجائے لیکن یہ واضح کرنا اس صورت میں اور بھی ضروری ہوگا جب کہ Test کے ذریعہ معلوم نہ ہوجائے کہ HIV نے مرض AIDS کی شکل اختیار کرلی ہے۔ کیوں کہ کسی شخص کے خون میں محض HIV یعنی وائرس کی موجودگی یہ معنی نہیں رکھتی کہ عملاً ایڈز کے مرض کا ظہور ہوا ہے۔

(۲) ایڈز کے مریض کے راز کو افشاء کرنا ڈاکٹر کی ذمہ داری نہیں ہے۔

(۳) ایڈز کا مرض تو مخصوص صورتوں ہی میں متعدی ہے اس لئے اہل خانہ کے اس کے ساتھ رہنے سے مرض کے لگ جانے کا کوئی خطرہ ہے ہی نہیں۔ البتہ طاعون جیسے امراض متعدی ہیں لیکن اسلام کی رو سے ان کے بارے میں نہ تو یہ تصور صحیح ہے کہ وہ بجائے خود متعدی ہیں کہ اسباب ہی پر بھروسہ کیا جائے اور نہ لازماً یہ بیماریاں دوسروں کو لگ جاتی ہیں۔ طبی نقطہ نظر سے بیماری لگنے کے Chances ہوتے ہیں نہ کہ بیماری لازماً دوسرے شخص کو لگ جاتی ہے اور اسلام کی رو سے اللہ کے اذن کے بغیر کوئی بیماری کسی کو نہیں لگتی۔ اسلام احتیاطی تدابیر کے خلاف نہیں ہے لیکن ذمہ داریوں سے کترانا توکل کے منافی ہے لہذا طاعون وغیرہ کے مریض کے معالجہ کے سلسلہ میں اس کے متعلقین اور سماج کی جو ذمہ داریاں ہوسکتی ہیں ان سے فرار کی راہ اختیار کرنا جائز نہیں۔

(۴) ایڈز کے مریض نے جب کہ Test کے ذریعہ معلوم ہوا ہو کہ اس کے وائرس نے مرض کی شکل اختیار کرلی ہے اپنی بیوی سے مجامعت کرتا ہے یا کسی دوسرے کو خون دیتا ہے جب کہ اسے خون دینے کے لئے مجبور نہیں کیا گیا ہے تو وہ دوسروں کو ضرر پہنچانے کی وجہ سے گناہ گار ہے اور اگر اس کے اس عمل سے واقعی کسی کو ضرر پہنچ گیا تو وہ تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہے۔

(۵) ایڈز کا مرض مہلک امراض میں سے ہے بشرطیکہ Test سے یہ ثابت ہوجائے کہ وائرس اس پر حملہ آور ہوا ہے اور اس نے مرض کی شکل اختیار کرلی ہے ورنہ کسی شخص کے خون میں وائرس کی محض موجودگی یہ معنی نہیں رکھتی کہ وہ ایڈز کے مرض میں مبتلا ہوگیا ہے۔

اگر کوئی شخص واقعی ایڈز کے مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے تو عورت کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے۔

(۶) اگر ایڈز کے مرض میں مبتلا عورت حاملہ ہوجائے تو اسقاط (Abortion) کرانا ضروری نہیں کیوں کہ وائرس کی بچہ کے جسم میں منتقلی لازما یہ معنی نہیں رکھتی کہ بچہ ایڈز کے مرض میں مبتلا ہوجائے گا۔ اور اگر ہوجائے تب بھی کسی بچہ کو پیدا ہونے سے پہلے مار ڈالنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ وجہ جواز اسی صورت میں ہے جب کہ ماں کی جان خطرہ میں ہو۔

(۷) جب ایڈز کا مرض چھونے سے دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو جو بچہ ایڈز کے مرض میں مبتلا ہو اس کو اسکول میں داخلہ سے روکنا صحیح نہیں۔

(۸) جو بچہ ایڈز کے مرض میں مبتلا ہو اس کا ممکن حد تک علاج کرنے کی ذمہ داری اس کے والدین وغیرہ پر عائد ہوتی ہے۔ لیکن اس مرض کا علاج اتنا مہنگا ہے کہ عام آدمی کے بس کی بات نہیں اس لئے سماج اور حکومت پر اس کے علاج کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

(۹) سوال واضح نہیں ہے۔

(۱۰) طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد و رفت کی پابندی لگتی ہے تو یہ پابندی شرعا درست ہے کیوں کہ حدیث میں آتا ہے کہ

"جب تم سنو کہ کسی علاقہ میں طاعون پھیلا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور اگر تم کسی ایسے علاقہ میں ہو جہاں طاعون پھیلا ہے تو وہاں سے نہ نکلو"۔ (بخاری، کتاب الطب)

لہذا حکومت جو معقول پابندیاں لگائے گی وہ احتیاطی تدابیر کے لئے ضروری ہیں۔

(۱۱) استثنائی صورتوں میں طاعون زدہ علاقہ میں جانے یا وہاں سے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے ورنہ ڈاکٹروں کا باہر سے آنا اور پولیس کا انتظامی امور کے لئے باہر جانا بھی ممنوع قرار پائے گا۔ اور شریعت کا منشاء رفع حرج ہے نہ کہ حرج پیدا کرنا۔

محور سوم

(۱) ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ مریض کے عیوب اور اس کے امراض سے دوسرے لوگوں کو جو اس مریض کے Contact میں ہوں باخبر کرے کیوں کہ یہ صورت بڑی حد تک عملی نہیں ہے اور غالبا قانون بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ مریض کے راز کو افشاء کرے۔ علاوہ ازیں اس میں فتنہ کا احتمال ہے کہ اس صورت میں مریض ڈاکٹر سے لڑنے لگے گا۔ البتہ اگر اس مریض کے متعلقین ڈاکٹر سے پوچھتے ہیں تو اسے صحیح بات بتادینا چاہئے۔

(۲) اگر ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے اور وہ اسی غرض سے ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ صحیح صورت حال سے ایک دوسرے کو واقف کرادے۔

(۳) اگر دوسرا فریق ڈاکٹر سے پہلے فریق کے بارے میں جس کی جانچ اس نے کی ہے معلومات طلب کرتا ہے تو ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو صحیح معلومات بہم پہنچائے۔

(۴) جس کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے اور اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوئی ہے تو متعلقہ محکمہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ وقتاً فوقتاً ڈرائیوروں کی بینائی کی طبی جانچ کرائے۔

دوسروں کی ذمہ داری ڈاکٹر پر کیوں کر ڈالی جا سکتی ہے اور جس کی بینائی بری طرح متاثر ہو چکی ہو وہ آخر گاڑی چلائے گا کیسے ؟ اور اگر بالفرض بس چلاتا ہے تو پسنجروں کو اس کی ڈرائیونگ ہی سے خطرہ محسوس ہوگا اور ان کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ میں Complaint درج کرائیں۔

(۵) ہوائی جہاز کے پائیلٹ کی اس کے ڈیوٹی پر آتے وقت ہی جانچ ہوتی ہے کہ اس نے شراب تو نہیں پی ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں یہ سوال خارج از بحث ہے۔ رہے ٹرین اور بس کے ڈرائیور تو وہ اپنی ڈیوٹی کے اوقات میں شراب پیتے ہیں یا دیگر اوقات میں اس کے بارے میں ڈاکٹر کو کیا معلوم ؟

(۶) جان کو بچانا اس ڈاکٹر کی بھی ذمہ داری ہے جس کو معلوم ہوا ہے کہ ناجائز عمل کی وجہ سے عورت نے بچہ کو کہیں پھینک دیا ہے۔ ایسی صورت میں وہ عورت کی رازداری ہرگز نہ کرے بلکہ معصوم زندہ بچہ کو بچانے کی تدبیر کرے۔

(۷) جو شخص شراب کا عادی ہو اس کی اس عادت کو چھڑانے کے لئے ڈاکٹر ایک خاص گولی اسے کھلاتے ہیں جس سے وہ قے کرنے لگتا ہے اور اسے یہ باور کرایا جاتا ہے کہ یہ شراب کے اثرات ہیں۔ نہ یہ کہ شراب میں گولی ملا کر اسے پلائی جاتی ہے۔ ایک ڈاکٹر سے تحقیق کرنے پر راقم سطور کو یہ بات معلوم ہوئی ہے اور اس کے پیش نظر بطور علاج شراب استعمال کرانے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔

(۸) جزئیات اور تفصیلات میں گئے بغیر اصولی بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ جو مجرم کھلے مفسد ہیں ان کے فساد سے لوگوں کو بچانے کی کوئی کارگر تدبیر کی جا سکتی ہو تو وہ ضرور کی جانی چاہئے ڈاکٹر بھی اس ذمہ داری میں شریک ہے۔

(۹) اگر کسی بے گناہ شخص پر قتل کا مقدمہ چل رہا ہے اور ڈاکٹر کو اصل مجرم کا علم ہے جو اس کے زیر علاج ہے تو ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری ہے کہ بے گناہ شخص کو بچانے کے لئے عدالت میں بیان دے جس سے مجرم مریض کے راز کا افشاء ہو جائے۔

(۱۰) اگر کوئی شخص کسی متعدی مرض میں مبتلا ہے اور اس کے گھر والے یا اور لوگ ڈاکٹر سے اس کی بابت پوچھتے ہیں یا حکومت کو اس سے مطلع کرنا ضروری ہے تو ڈاکٹر ان کو اس سے باخبر کرے اگرچہ مریض نے اصرار کے ساتھ اس سے منع کیا ہو۔ بصورت دیگر ہر متعدی مرض کے مریض کی تشہیر کرنا ڈاکٹر کی ذمہ داری نہیں ہے اور کتنے ہی متعدی امراض ایسے ہیں جن کے بارے میں ڈاکٹر کو وہم ہوتا ہے اور وہ خوف اور دہشت پیدا کرتے ہیں۔ گزشتہ سال کا واقعہ ہے کہ سورت میں طاعون کی وباء کا کتنا زبردست پروپیگنڈا کیا گیا جس سے پورے ملک میں خوف پیدا ہو گیا لیکن اس مرض کے اثرات بہت محدود رہے اور بعد میں ڈاکٹروں نے تردید کی کہ وہ طاعون تھا ہی نہیں بلکہ نمونیہ جیسی بیماری تھی۔ لہذا احتیاطی تدابیر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ متعدی امراض کے بارے میں خوف کی فضا پیدا کی جائے۔ ڈاکٹروں کے وہمی پن کو حقیقت سمجھ لیا جائے اور توکل کا دامن چھوڑ دیا جائے۔

"طبی اخلاقیات ــــ مسائل واحکام"

قرآن وحدیث اور فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا اختر امام عادل
(استاذ دارالعلوم حیدرآباد)

آج دنیا طبی اعتبار سے کافی ترقی کرچکی ہے، جس کی وجہ سے بہت سے نئے مسائل کھڑے ہوگئے ہیں اور چوں کہ یہ بہت بڑا ذریعہ آمدنی بھی ہے، اس لئے مکر و فریب کے بھی بہت سے نئے دروازے کھل گئے ہیں، مگر اسلام ہر دور کے لئے کافی و وافی ہدایات رکھتا ہے اس نے ایسے اصول وحدود مقرر کئے ہیں جن کی مدد سے ہر دور میں ایک مستقل طبی نظام اخلاق قائم کیا جاسکتا ہے۔

اسلام علم طب کی حوصلہ افزائی بلکہ سرپرستی کرتا ہے، اور لوگوں کو اس کے سیکھنے سکھانے کی ترغیب دیتا ہے، اس کے نزدیک اس کی کیا اہمیت ہے اس کا اندازہ حضرت امام شافعیؒ کے اس قول سے ہوتا ہے کہ

العلم علمان ، علم الفقه للا دیان و علم الطب للابدان (قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون ص ۸۰)
علم تو بس دو ہیں، دینی معلومات کے لئے علم فقہ اور جسمانی صحت کے لئے علم طب۔

"محور اول (تعدی اور ضمان سے متعلق مسائل)"

اسلام علم طب میں مہارت پیدا کرنے کی تاکید کرتا ہے، اور بغیر مہارت و تجربہ کے محض ناقص طبی معلومات کی روشنی میں علاج معالجہ کو سخت جرم قرار دیتا ہے، اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پاک ارشاد ہے:

من تطبب ولم یعلم منه ، طب فهو ضامن (رواہ ابوداؤد والنسائی، مشکوۃ شریف ۳۰۳)
جو طبی لیاقت حاصل کئے بغیر ڈاکٹری کرے تو اس ذیل میں ہونے والے تمام تر نقصانات کا ضامن وہ ہوگا۔

اگر اس نے مریض کو نقصان پہنچانے کی نیت سے اپنی ناقص طبابت کا استعمال کیا، تو اس پر ضمان عمد عائد ہوگا، اور اگر نیت یہ نہیں تھی، بلکہ اپنے طور پر مریض کو نفع ہی پہنچانا چاہتا تھا تو راجح قول کے مطابق اس پر ضمان خطا عائد ہوگا، اگرچہ ایک رائے یہ بھی ہے کہ

اس شکل میں بھی وہ ضمان عمد کا مجرم ہے۔ (شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/۱۱۶، ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/۳۲، بحوالہ التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۵۲۲)

البتہ پوری طبی مہارت واہلیت رکھنے اور نیک نیتی سے علاج کرنے کے باوجود مریض کو کچھ نقصان پہنچ جائے، تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ علاج معالجہ کرنا ڈاکٹر کا منصبی فریضہ ہے اور فرائض کی تکمیل کے دوران ہونے والے نقصانات کا قانونی طور پر انسان ذمہ دار نہیں ہوتا، اگر ڈاکٹر اپنے فن کا متخصص اور متعلقہ بیماریوں کا واحد معالج ہو تب تو مریض کا علاج کرنا شرعاً اس پر فرض عین ہے، لیکن

اگر دوسرے ڈاکٹر بھی اس مرض کے موجود ہوں تب علاج کرنا فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے، مگر زیر علاج آجانے کے بعد اس کا فریضہ ہے کہ وہ طبی اصول کے مطابق پوری توجہ و مہارت کے ساتھ مریض کا علاج کرے، اور اپنی طبی صلاحیتوں کا استعمال کرے۔

(شامی کتاب الجنایات ۵/ ۳۰۳، مبسوط للسرخسی ۹/ ۶۰)

نقصانات کا ڈاکٹر ذمہ دار نہیں! ائمہ اربعہ کا مسلک

اس کے باوجود بھی انسان ہونے کے ناطے ڈاکٹر سے غلطیاں سرزد ہونا، یا مریض کو نقصان پہنچ جانا بعید نہیں، اس صورت میں اصولی طور پر تقریبا تمام فقہا، متفق ہیں کہ ڈاکٹر پر اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔

حنفیہ

امام اعظم ابوحنیفہ دو وجہ سے ڈاکٹر کو اس کا ذمہ دار قرار نہیں دیتے۔

(۱) ایک ہے اجتماعی ضرورت، یعنی طبی خدمات کے دوران ہونے والے نقصانات کا ذمہ دار اگر ڈاکٹر کو قرار دیا جائے، اور قانونی یا تمدنی کسی بھی اعتبار سے اس کی گرفت کی جائے، تو اس سے ڈاکٹروں کی حوصلہ شکنی اور ان کے فن اور خدمات کی ناقدری ہوگی، اور اس صورت حال میں کوئی بھی ڈاکٹر کھلے دل اور حاضر دماغ کے ساتھ مریض کا علاج نہیں کرسکتا، بلکہ بہت ممکن ہے کہ قانونی یا معاشرتی گرفتوں کا احساس اس پر اس حد تک غالب ہوجائے کہ وہ اپنے آپ کو خطرات میں ڈالنے کے بجائے، اپنی فنی خدمات ہی سے سبکدوش ہوجائے، اور خدانخواستہ اگر ایسا ہوجائے تو بہت بڑا اجتماعی نقصان ہوگا۔

(۲) دوسری وجہ ہے مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت، ڈاکٹر مریض کو بچانے یا بیماری سے نجات دلانے کا جو بھی عمل کرتا ہے، اس کی مریض یا اس کے اعزہ کی طرف سے صریحا یا دلالۃ اجازت ہوتی ہے۔ اور اجازت کے بعد انسانی اعضاء کے ساتھ حدود میں رہتے ہوئے ڈاکٹر جو بھی تصرف کرے گا، اس پر کوئی ضمان نہیں ہوسکتا۔ (بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵)

دوسرے ائمہ بھی مخصوص شرائط کے ساتھ اس باب میں امام صاحب کے ہم خیال ہیں۔ مثلا

مالکیہ

امام مالکؒ ڈاکٹر کی براءت کے لئے دو شرطیں عائد کرتے ہیں۔

(۱) ایک شرط یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے ڈاکٹر کو علاج معالجہ کی باقاعدہ اجازت ہو، جو اس کی واقعی اہلیت کی دلیل ہوگی۔

(۲) دوسرے مریض یا اس کے اعزہ کی طرف سے بھی اجازت ہو، جو کسی مخصوص واقعہ میں مریض کے ساتھ ہر مناسب طبی عمل کے اختیار کی علامت ہوگی۔

ان دونوں اجازتوں کے پائے جانے کی صورت میں مریض کو پہنچنے والے نقصانات کا ڈاکٹر ذمہ دار نہ ہوگا، بشرطیکہ اس نے تمام طبی اصولوں کی پابندی کی ہو۔ (مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۱، بحوالہ التشریع الجنائی الاسلامی ۱/ ۵۲۱)

شافعیہ

امام شافعیؒ بھی دو شرطوں کے ساتھ ڈاکٹر کو ضمان سے بری قرار دیتے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ مریض یا اس کے اعزہ کی طرف سے ڈاکٹر کو طبی عمل کرنے کی اجازت ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ ڈاکٹر نے پوری نیک نیتی اور توجہ کے ساتھ یہ خدمت انجام دی ہو، مریض کے ساتھ اس کا کوئی غلط ارادہ شامل نہ ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضمان ڈاکٹر پر واجب نہ ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے تمام طبی رعایتیں ملحوظ رکھنے میں کوئی کوتاہی نہ برتی ہو۔ (نہایۃ المحتاج ۸/۳۰ بحوالہ التشریع ۱/۵۲۱)

حنابلہ

امام احمد ابن حنبلؒ کی رائے بھی یہی ہے۔ (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۳۴۹۔ ۳۵۰)

"طبابت کے اصول و شرائط"

اس گفتگو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر امام کے نزدیک کچھ خاص حدود ہیں جن کی رعایت اگر ڈاکٹر کرے تو مریض کو پہنچنے والے نقصان کا وہ ذمہ دار قرار نہیں پائے گا۔ اگر ہم ان تمام حدود و شرائط کو سمیٹ کر ایک ساتھ بیان کرنا چاہیں تو درج ذیل شرائط تیار ہوتی ہیں، جن کی رعایت ہر ڈاکٹر پر لازمی ہے۔

(۱) طبی اہلیت و مہارت

پہلی اہم ترین شرط یہ ہے کہ طبی خدمات انجام دینے والا شخص باقاعدہ ڈاکٹر ہو، اور کسی مستند میڈیکل ادارے سے اس نے طبی تعلیم حاصل کی ہو، اس کا ثبوت درج ذیل حدیث پاک سے ملتا ہے۔

من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن۔ (مشکوۃ)

جس نے بغیر طبی لیاقت حاصل کئے طبابت کی تو وہ ضامن ہوگا۔

ار کتب فقہ کی یہ عبارت بھی اس کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

قطع الحجام لحما من عينه وكان غير حاذق فعميت فعليه نصف الدية۔

(در مختار علی رد المحتار ۵/۳۰۲، کذا فی الفتاوی الخانیہ علی الهندیہ ۳/۳۳۰)

حجام نے آنکھ کا گوشت کاٹا، حالاں کہ وہ ماہر نہ تھا، پس آنکھ کی روشنی ختم ہوگئی، تو اس پر آدھی دیت لازم ہوگی۔

۔ اسی طرح فتاوی بزازیہ جلد دوم میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی کی بیمار آنکھ میں کسی ڈاکٹر نے سرمہ لگانے کی تجویز رکھی، اور مریض نے اس کی اجازت دی۔ لیکن سوء اتفاق کہ آنکھ میں جو روشنی تھی وہ بھی چلی گئی، تو یہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ اس صورت میں لکھا ہے کہ اگر وہ واقعی امراض چشم کا ماہر تھا تب تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر ماہر نہیں تھا تو ضامن ہوگا، لیکن اس کی اہلیت و مہارت میں اختلاف رائے واقع

ہو جائے تو فیصلہ اس طرح ہوگا کہ یا تو کثرت رائے ہو، مثلاً تین آدمیوں میں سے دو آدمی اس کو اہل قرار دیں اور ایک نااہل کہے ، یا اہل و نااہل کہنے والوں کی تعداد برابر ہو تو ڈاکٹر نااہلی کا مجرم قرار نہیں پائے گا اور اس پر ضمان عائد نہ ہوگا اور اگر کثرت رائے نااہلی کی طرف ہو مثلاً تین میں سے دو اس کو نااہل کہتے ہوں اور ایک اہل ، تو ڈاکٹر نااہل قرار پائے گا ، اور اس پر ضمان عائد ہوگا۔

(فتاوی بزازیہ علی حاشیہ الہندیہ ج ۵ / ۸۹)

مذکورہ دونوں جزئیات میں ضمان کا مدار طبی اہلیت و مہارت کو قرار دیا گیا ہے۔

(۲) حسن نیت اور سچی دلچسپی

دوسری بنیادی شرط یہ ہے کہ ڈاکٹر نے نہایت نیک نیتی اور دلچسپی کے ساتھ مریض کا علاج کیا ہو ، اور مریض کی شفایابی کے لئے مخلصانہ جذبات رکھتا ہو۔ (شرح الزرقانی ۸ / ۱۱۶ ۔ ۱۱۷ ، ونہایۃ المحتاج ۸ / ۳۲)

اس کی مثال میں بعض وہ فقہی جزئیات پیش کی جاسکتی ہیں جو کتاب الجنایات میں مذکور ہوئی ہیں۔

(۱) ایک جزئیہ یہ ہے کہ استاذ نے کسی بچے کو اس کے باپ یا ولی کی اجازت سے تعلیم و تربیت کے لئے حدود میں رہتے ہوئے مارا ، اور سوء اتفاق کہ بچہ ضرب کی تاب نہ لاسکا ، اور مرگیا ، تو اس کا ضمان استاذ پر واجب نہ ہوگا ، اس لئے کہ استاذ نے بچہ کو جسمانی سزا ، کسی بری نیت سے نہیں ، بلکہ ہمدردانہ اور خیر خواہانہ طور پر دی تھی ، اس لئے اس سے پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر عائد نہ ہوگا۔

(در مختار علی رد المحتار ۵ / ۳۰۳ ، مبسوط سرخسی ۹ / ۹۵ ، البحر الرائق ۸ / ۳۳۳)

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کوئی نابالغ بچہ دیوار پر بیٹھا تھا کہ ایک آدمی کے چیخنے سے وہ گر پڑا اور مرگیا ، تو اس صورت میں مفتی بہ قول کے مطابق اگر چیخنے والے نے چیختے ہوئے یہ کہا تھا کہ مت گرو ، تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر کہا تھا کہ گر جاؤ تو ضامن ہوگا۔

(در مختار علی رد المحتار ۵ / ۳۹۰ ، البحر الرائق ۸ / ۲۹۳ ، عالمگیری ۶ / ۳۳۰)

ان دونوں جزئیات میں حسن نیت کی بناء پر انسان کو ضمان سے بری قرار دیا گیا ہے۔

(۳) طبی اصولوں کی مکمل رعایت

تیسری شرط یہ ہے کہ ڈاکٹر نے علاج کے دوران تمام طبی رعایتیں ملحوظ رکھی ہوں اور فنی تمام لوازمات پر عمل کرنے کی کوشش کی ہو ، لیکن اس کے باوجود مریض کو نقصان پہنچ جائے تو اس کا وہ ذمہ دار نہیں ہوگا۔ (نہایۃ المحتاج ۸ / ۳۰ ، و مواہب الجلیل ۶ / ۳۲۱)

اس کی مثال میں فقہ حنفی کی کتابوں سے یہ جزئیہ پیش کیا جاسکتا ہے (جو در مختار وغیرہ میں موجود ہے) کہ ایک بچی چھت سے گر پڑی اور اس کا سر پھٹ گیا ، اس کے علاج کے لئے کئی ڈاکٹر پہنچے ، ان میں اکثر ڈاکٹروں نے کہا کہ دماغ کی اندرونی چوٹ کا علاج کرنے کے لئے اگر سر کا آپریشن کیا جائے گا تو بچی مر جائے گی ، لیکن ایک ڈاکٹر نے کہا کہ اگر آج اس کے سر کا آپریشن نہ کیا گیا تو بچی زندہ نہ رہے گی ، میں آپریشن کے ذریعہ اس کو ٹھیک کرتا ہوں ، چنانچہ اس نے بچی کے سر کا آپریشن کیا ، مگر بچی ایک دو روز کے بعد مرگئی ، فقیہ نجم الدین سے اس کے

اس موقعے پر ایک اصولی بات یہ بھی ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ کسی بھی کوشش کا نتیجہ اللہ رب العزت کے ہاتھ میں ہے بندہ مکلف ہے صحیح طریقے پر جدوجہد اور کوشش کا اس کے آگے اس کی حد ختم ہے ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ سب اسباب کے درجے میں ہے اور اسباب کے متعلق ہر ایک جانتا ہے کہ وہ بالذات مؤثر نہیں ہیں اللہ کی مرضی نہ ہو تو ہزار اسباب کے باوجود نتیجہ برعکس نکلتا ہے لہذا بندے کا کام یہ ہے کہ

بارے میں سوال کیا گیا۔ کہ کیا تمام ڈاکٹروں سے اختلاف کرکے آپریشن کرنے والا ڈاکٹر اس موت کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ فقیہ نجم الدین نے تھوڑی دیر سوچ کر جواب دیا کہ اگر ڈاکٹر نے آپریشن ولی کی اجازت سے کیا تھا اور عام طبی اصولوں کی رعایت کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ پھر ان سے پوچھا گیا کہ اگر ڈاکٹر ٹھیک کرنے کی ضمانت لے کر علاج کرے اور مریض فوت ہوجائے تو کیا ضامن ہوگا؟ انھوں نے جواب دیا۔ نہیں؛ اس لئے کہ ڈاکٹر مریض کے حق میں امین ہوتا ہے۔ اور امین کے لئے شرط ضمان لگانا باطل ہے۔ اس کے علاوہ شفا دینا اس کے اختیار میں نہیں اس لئے اس کی ضمانت لینے کا اعتبار نہیں۔ (در مختار علی رد المحتار ٥/٣٠٢، حاشیہ الطحطاوی ٣/٢٠٦)

اس جزئیہ میں ضمان سے براءت کے لئے اجازت اور طبی اصولوں کی پوری رعایت مشروط کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء عموماً جراحی اور قطع و برید کے مسائل میں حد معتاد سے تجاوز نہ کرنے کی شرط لگاتے ہیں۔

حد معتاد بھی معروف معنی میں یہی طبی اور فنی اصولوں کی رعایت ہی کی دوسری تعبیر ہے۔

(فتاوی شامی کتاب الاجارۃ ٥/٥٣٨، فتاوی بزازیہ (ثانی) علی حاشیہ الهندیہ ٥/٨٩، خانیہ ٣/٣٠٩، ہدایہ ٣/١٠

(٤) مریض یا اس کے اعزہ کی طرف سے اجازت

چوتھی شرط یہ ہے کہ ڈاکٹر کو اس کے طبی عمل کے لئے مریض یا اس کے اعزہ و اولیاء کی طرف سے اجازت مل چکی ہو، اور اگر مریض لاوارث ہو تو حکومت وقت سے اس کے علاج کی اجازت لینا ضروری ہے ۔۔۔ اس شرط کو بہت سے فقہاء نے صراحت سے ساتھ بیان کیا ہے، جزئیات سے قطع نظر شامی کی یہ عبارت اس تعلق سے بہت واضح ہے۔

> یعنی دونوں روایتوں کے مجموعہ سے ضمان کے عدم وجوب کے لئے دو شرطیں سمجھ میں آتی ہیں ایک حد معتاد سے تجاوز، دوسرے اجازت، ان میں سے کوئی ایک یا دونوں مفقود ہوجائیں تو ضمان واجب ہوگا۔
>
> (شامی، کتاب الاجارۃ ٥/٣٨)

یوں جزئیات کے ضمن میں یہ شرط بہت سی کتابوں میں ملتی ہے، چند حوالے درج ذیل ہیں۔

(ہدایہ ٣/٣١٠، فتاوی خانیہ ٣/٣٠٩، بزازیہ (ثالث) علی حاشیہ الهندیہ ٦/٣٩١، عالمگیری ٦/٣٣، بدائع الصنائع ٤/٣٠٥، در مختار ٥/٣٠٢، البحر الرائق ٨/٣٣٣، مبسوط للسرخسی ٩/٦٥، وغیرہ)

یہی چار بنیادی شرطیں ہیں، جن کی رعایت ہر ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے، ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوجائے تو ڈاکٹر ضمان سے بچ نہیں سکتا۔

"سوالات کے جوابات"

ان شرائط کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور آپریشن اور سرجری سے متعلق سوالات کے جوابات بآسانی دیئے جاسکتے ہیں۔

(۱) غیر قانونی علاج

ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے، لیکن اپنے ذاتی مطالعہ و تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے۔ اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا، تو شرعاً اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں، اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا، یا اس کا انتقال ہوگیا، تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم ہوگا۔

مالکیہ کے اصول کے مطابق تو ایسے شخص کو علاج کرنے کا کوئی حق ہی نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک طبابت کے لئے حاکم وقت سے باقاعدہ قانونی اجازت لینا ضروری ہے، اس کے بغیر طبی عمل صحیح نہیں، اس لئے اگر اس کے علاج سے مریض کو کوئی نقصان پہنچا تو اس کا ضمان اس پر ہوگا، اور شرعاً یہ قابل تعزیر جرم قرار پائے گا، اگرچہ مریض کی اجازت ہی سے اس نے علاج کیا ہو۔

(مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۱، بحوالہ التشریع الجنائی الاسلامی ۱/ ۵۲۱)

ان کے علاوہ دوسرے ائمہ کے یہاں قانونی اجازت کی شرط نہیں ملتی، خصوصاً حنفیہ کے یہاں تو یہ بہرحال شرط نہیں، البتہ طبی لیاقت و مہارت اور فنی تجربہ شرط ہے، خواہ اس نے حکومت سے منظورہ ادارہ میں تعلیم حاصل کی ہو، یا غیر منظورہ میں، یا اپنے طور پر مطالعہ و تجربہ سے ڈاکٹروں کے درمیان نمایاں مقام حاصل کر چکا ہو، اور اکثر اہل تجربہ اس کے تجربہ و مہارت کے قائل ہوگئے ہوں، تو اس کے لئے طبی خدمات انجام دینے کی اجازت ہوگی، اس کی تائید میں فقہ کا وہ جزئیہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ جو ڈاکٹر کے مریض چشم کے لئے سرمہ تجویز کرنے اور اس سے آنکھ کے بے نور ہوجانے کے بارے میں مذکور ہوا ہے۔ (بزازیہ ۵/ ۸۹)

اس کے علاوہ عہد نبوت یا عہد صحابہ میں جن اطباء کا ذکر ملتا ہے، ان میں سے کسی کے بارے میں یہ تذکرہ نہیں ملتا کہ ان سے علاج کرانے سے پہلے قانونی اجازت کا ثبوت مانگا گیا ہو، یا حکومت سے اجازت لئے بغیر انھوں نے طبی خدمات انجام نہ دی ہوں بس صرف اہلیت و مہارت دیکھی جاتی تھی۔

اس لئے اصل مسئلہ کی رو سے تو مذکورہ صورت میں اگر معالج دواؤں اور امراض یا متعلقہ مرض کے بارے میں پوری واقفیت اور تجربہ رکھتا ہو اور اپنے اس علاج کو اس سے قبل بھی کامیاب طور پر آزما چکا ہو، تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور نہ شرعاً اس کا یہ عمل قابل تعزیر ہوگا، لیکن عصر حاضر میں چوں کہ بہت سے نیم حکیم بھی ڈاکٹروں کی صف میں گھس گئے ہیں اور تجربہ و لیاقت کے بارے میں اشتہاری بیانات و شہادتوں پر اعتماد کرنا مشکل ہوگیا ہے، اس بناء پر قانونی اجازت کی شرط لگانا ضروری ہے، تاکہ خطرہ کے وقت حکومت کی قانونی گرفت سے وہ بھی محفوظ رہ سکے اور مریض کو بھی ماہر ڈاکٹر کی خدمات حاصل ہونے میں سہولت ہو۔

(۲) طبی بے احتیاطی

جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج و معالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں،

مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں، یا مریض کی پورے طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو ڈاکٹر مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے شرط نمبر (۲) کی تکمیل نہیں کی، اس کی ذمہ داری تھی کہ مریض کے علاج میں طبی تمام رعایتیں ملحوظ رکھتا، اور اس کے ضروری تقاضوں کو پورا کرتا، لیکن اس نے ایسا نہ کرکے غلطی کی، اس لئے وہ ضامن ہوگا۔ (در مختار علی رد المحتار ۵ / ۳۰۲، البحر الرائق ۸ / ۳۳۳)

البتہ نسیان، یا اسباب و وسائل کی مجبوری کی شکل میں ضمان نہیں ہونا چاہئے، بشرطیکہ اس کی تحقیق ہوجائے۔

(۳) بلا اجازت آپریشن

اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے، اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرڈالا جب کہ اجازت لینا ممکن تھا، آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہوگیا یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا، ایسی صورت میں ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، اگرچہ وہ ڈاکٹر قانونی طور پر اس آپریشن کا مجاز ہو، اور تجربہ رکھتا ہو، اس لئے کہ ضمان سے بچنے کے لئے تمام ائمہ کے نزدیک محض قانونی اجازت کافی نہیں، امام مالکؒ قانونی اجازت کی شرط ضرور لگاتے ہیں، مگر اس کو کافی تصور نہیں کرتے۔ مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے اجازت بہرحال ضروری ہے، اس کے بغیر ضمان سے ڈاکٹر محفوظ نہیں رہ سکتا۔ (شامی کتاب الاجارۃ ۵ / ۳۸)

اس سے ملتی جلتی شکل علامہ شامی نے کتاب الجنایات میں حادثۃ الفتوی کے طور پر ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی نے کسی بچہ کے پیٹ پر چھری سے حملہ کیا اور پیٹ کی کچھ انتڑیاں باہر نکل آئیں، آپریشن کے ماہر ڈاکٹر کو بلالیا گیا، تو اس نے کہا کہ باہر نکلی ہوئی آنتیں اندر داخل کرنے کے لئے پیٹ کو کچھ اور چیرنا پڑے گا، بچہ کے باپ نے ڈاکٹر کو اس کی اجازت دے دی، ڈاکٹر نے آپریشن کرکے پیٹ پر ٹانکے لگادیئے، لیکن بچہ زخم سے جانبر نہ ہوسکا، اور اسی رات اس کا انتقال ہوگیا، تو ڈاکٹر پر ضمان نہیں ہوگا۔ (شامی ۵ / ۳۸۰)

اصل میں اجازت کے بعد جب عقد تمام ہوجاتا ہے تو ڈاکٹر پر مریض کا علاج لازم ہوجاتا ہے، اور اصولی طور پر واجبات کی ادائیگی میں پیش آنے والے نقصانات کا ضمان نہیں ہوتا، اسی کو مبسوط اور شامی وغیرہ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

وکذا فعل الحجام ونحوہ واجب بالعقد فلا یتقید بالسلامۃ۔ (شامی ۵ / ۳۰۴، مبسوط للسرخسی ۹ / ۶۵)

البتہ یہاں اجازت کے تعلق سے اس کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اجازت صراحۃً بھی معتبر ہے، اور دلالۃً بھی، آپریشن کے ہاسپیٹل میں اولیاء کا مریض کو لے جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ آپریشن وغیرہ ہر طرح کے علاج کے لئے رضامند ہیں۔

(۴) اسی مسئلہ کی دوسری شکل یہ ہے کہ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن نہیں قرار دینا چاہئے، بشرطیکہ اس طرح کے مریضوں کے بارے میں حکومت کی

طرف سے بلا اجازت آپریشن کردینے کا قانونی جواز ہو، اس لئے کہ اس مریض کو لاوارث مریضوں کے درجے میں رکھا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اس کے اعزہ دنیا میں موجود ہونے کے باوجود اس کے حق میں فی الوقت غیر موجود کے درجے میں ہیں، اس وقت حکومت ہی اس کی ولی ہے، اس بنا پر حکومت کی اجازت کافی ہوگی۔ (التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۵۲۲)

دوسری وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر کی طرف سے یہاں کوئی تعدی یا بدنیتی نہیں پائی جاتی، کہ اس پر ضمان عائد کیا جائے، اس لئے تو مریض کی جان بچانے کی نیت سے طبی خدمت انجام دی تھی، اس لئے وہ امین ہے اور امین پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، جب تک کہ تعدی کا ثبوت نہ مل جائے۔ (شامی ۵/ ۴۸)

یہاں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ ڈاکٹر اگر شفایاب ہونے کی ضمانت کے ساتھ بھی علاج کرے تو مریض کو ضرر پہنچنے کی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے اور امین کے اوپر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے۔ (ہندیہ ۹/ ۴۹۱)

محور دوم (متعدی امراض کے احکام)

طبی طور پر یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ بعض امراض پھیلنے اور وبائی شکل اختیار کرلینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مثلا طاعون، جذام اور ایڈز وغیرہ، ایک زمانہ میں طاعون لوگوں کے لئے پریشان کن تھا آج سب سے زیادہ پریشان کن ایڈز بن چکا ہے۔ یہ تمام علم طب کے مسلمہ حقائق ہیں۔ اسلام بھی ان امراض کی اس تاثیر کا بالکلیہ انکار نہیں کرتا، بعض احادیث سے اس موضوع کے لئے مشکلات سامنے آتی ہیں، لیکن حقیقت بیں نگاہ سے دیکھا جائے، تو مسئلہ بالکل آسان ہے، علماء، فقہاء اور محدثین نے اس موضوع پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، میں اس تفصیل میں جانا نہیں چاہتا، اور نہ کسی نئی بحث کا دروازہ کھولنا چاہتا ہوں، البتہ اس تعلق سے کچھ ضروری اشارات پیش کرتا ہوں۔

امراض کی منتقلی کے متعلق کئی احادیث آئی ہیں۔

۱۔ ایک مشہور حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے، کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لاعدوی ولاطیرۃ ولاھامۃ ولا صفر و فر من المجذوم کما تفر من الاسد رواہ البخاری۔ (مشکوۃ/ ۳۹۱)

بیماری کا ایک سے دوسرے کو لگنا، بدشگونی، ہامہ اور صفر یہ سب چیزیں بے حقیقت ہیں (البتہ) تم جذامی سے اس طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔

اس حدیث میں ایک طرف عدوی (امراض کے متعدی ہونے) کا انکار کیا جارہا ہے، دوسری طرف مجذوم سے اس طرح بھاگنے کو کہا جارہا ہے جیسے کہ انسان شیر سے بھاگتا ہے، گویا جذام منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ ہی کی سند سے ایک روایت اور نقل کی گئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی بیماری کا ایک سے دوسرے کو اڑ کر لگنا، ہامہ اور صفر ان سب کی کوئی حقیقت نہیں، ایک دیہاتی نے عرض کیا یا رسول اللہ تو پھر ان اونٹوں کے بارے میں کیا کہا جائے گا (جو اپنی تندرستی اور اپنی جلد کی صفائی ستھرائی کے اعتبار سے) ہرن کی مانند ریگستان میں دوڑتے پھرتے ہیں، لیکن

جب کوئی خارشی اونٹ ان میں مل جاتا ہے تو وہ دوسروں کو بھی خارش زدہ بنا دیتا ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اچھا تو بتاؤ) پہلے اونٹ کو کس نے خارش زدہ بنایا ؟ (حوالہ سابق)

اس روایت میں بظاہر امراض کے منتقل ہونے کے تصور کو غلط قرار دیا گیا ہے ۔

۲۔ جب کہ وہیں پر عمرو ابن شعیب عن ابیہ کی سند سے یہ روایت بھی نقل کی گئی ہے ۔

فرماتے ہیں کہ وفد ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا ، جو حضورؐ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لئے آیا تھا ، لیکن حضورؐ نے اس کو یہ اطلاع بھجوا کر اپنے پاس آنے سے منع کر دیا کہ ہم نے تمہاری بیعت لے لی ، اس لئے تم وہیں سے لوٹ جاؤ ۔ (مشکوۃ)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض امراض منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں ، مگر اس کے بالمقابل ایک اور حدیث سامنے آتی ہے ۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑ کر اس کو کھانے کے پیالہ میں اپنے ساتھ شریک کیا اور فرمایا کہ کھاؤ ، میرا اللہ پر اعتماد و بھروسہ ہے ، اور میں اسی کی ذات پر توکل کرتا ہوں ۔ (مشکوۃ ۳۹۲)

اس طرح کی مختلف روایات منقول ہوئی ہیں ، جنھوں نے علماء کو حیرانی میں ڈال دیا ہے ، بہت سے علماء کا خیال یہ ہے کہ اصل بات تو وہی ہے کہ (لاعدوی) بیماری منتقل نہیں ہوتی ، لیکن جن روایات میں حضورؐ نے مجذوم یا مطعون سے الگ رہنے کو کہا ہے ، ان سے مقصود محض عقیدہ کا تحفظ اور کسی طرح کی بدگمانی کا دفاع ہے ، یعنی کوئی شخص جب کسی بیمار سے قریب ہوگا ، اور اللہ کی مرضی سے اس کو بھی وہی مرض ہو جائے گا ، تو وہ خیال کر سکتا ہے کہ شاید فلاں کی بیماری میری طرف منتقل ہوگئی ، حالاں کہ بات یہ نہیں ہوگی ، اس بناء پر بطور احتیاط ایسے بیماروں سے الگ رہنے کو کہا گیا ۔

لیکن محققین علماء اس طرف گئے ہیں کہ اصولی طور پر انتقال مرض کی خاصیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ، جیسا کہ خود حضورؐ نے مجذوم سے بھاگنے کو کہا جیسے کہ انسان شیر سے بھاگتا ہے ، شیر میں انسان کو ہلاک کرنے کی صلاحیت ہے ، اسی طرح اس مرض میں انتقال کی صلاحیت ہے ، اگرچہ سب کچھ اللہ کی مرضی و مشیت سے ہوتا ہے لیکن بطور تدبیر جس طرح جھکی دیوار کے پاس سے انسان بھاگتا ہے اسی طرح ان امراض کا حال ہے ـــــ محض فساد عقیدہ سے بچانا اگر اس کی بنیاد ہوتا ، تو خود حضورؐ نے وفد ثقیف کے مجذوم کو اپنے پاس کیوں نہ آنے دیا ، حضورؐ کے پاس تو اس طرح کا کوئی خطرہ بہرحال نہیں تھا اور جن روایات میں عدوی کی بظاہر نفی کی گئی ہے ، اس سے مراد یہ ہے کہ یہ امراض بطور خود بغیر خدا کی مرضی کے منتقل نہیں ہوتے ، اس لئے یہ تصور غلط ہے کہ خود بیماری کسی اچھے آدمی سے لپٹ جاتی ہے ، بلکہ اللہ کے حکم سے ایسا ہوتا ہے ۔

البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم توکل کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے ، اس لئے کبھی مجذوم کے ساتھ خدا کے بھروسہ پر کھانا بھی تناول فرمایا ۔ یا اس بناء پر کہ ہوسکتا ہے کہ حضورؐ کو بذریعہ وحی اس خاص مجذوم کے بارے میں معلوم ہوگیا ہو کہ اس کا مرض مجھ تک منتقل نہیں ہوگا ، بعد کے لوگوں میں نہ یہ توکل ہوسکتا ہے اور نہ ایسا کوئی ذریعہ خبر ، اس لئے اس دارالاسباب میں سبب کے طور پر ان امراض سے ۔۔۔ بچنا ہی

مناسب ہے، علامہ نووی، ملا علی قاری اور شیخ نور چشتی وغیرہ علماء کا مسلک یہی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی ۲/ ۲۲۰، مرقاۃ شرح مشکوۃ ۹۴/ ۳)

غرض اس تفصیل کی روشنی میں یہ بات مان لینی پڑتی ہے کہ بعض امراض طبعی طور پر خدا کی مرضی سے منتقل ہوتے اور پھیلتے ہیں اور ایسے امراض سے انسان کو بچنا اور دور رہنا سبب کے طور پر ضروری ہے۔ اس تصور کے ساتھ سوالنامہ میں مذکور سوالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) ایڈز کا مریض کیا کرے؟

جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے جائیں، اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس کو چھپائے، اگر اسے خوف ہو کہ اس مرض کا اظہار ہوجانے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا۔ البتہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے طور پر ہر ایسی حرکت سے احتیاط کرے، جس سے ایڈز کا مرض دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ مثلاً شادی بیاہ، کسی کو خون دینا، یا کسی سے لڑنا وغیرہ، لیکن اگر کوئی ایسا عمل ناگزیر ہی ہوجائے اور کوئی حکمت عملی اس عمل سے اسے باز نہ رکھ سکے تو اس وقت ضروری ہے کہ وہ اپنے مرض سے اپنے گھر والوں کو آگاہ کردے، تاکہ لوگ اسے اس کام کے لئے مجبور نہ کریں، مثلاً شادی بیاہ ہی کا معاملہ ہے، ایڈز کے مریض کو چاہئے کہ وہ ہرگز کسی ایسی لڑکی سے شادی نہ کرے جو اس مرض سے محفوظ ہو، بلکہ اگر اسے شادی کرنی ہی ہو تو خفیہ طور پر کسی ڈاکٹر سے کسی ایسی لڑکی کا پتہ معلوم کرے، جس کے اندر ایڈز کے جراثیم پائے جاتے ہوں اور اس سے شادی کرلے، اگر ماں باپ مرض معلوم نہ ہونے کی بناء پر دوسرے پیغامات پر اس کو مجبور کریں، تو اس پر لازم ہے کہ صاف صاف اپنے ماں باپ کو بتادے کہ میں ان جگہوں پر شادی کرنے کا اہل نہیں ہوں اور اگر کوئی اس کے لائق لڑکی مل گئی ہو تو نشاندہی کردے کہ میں فلاں لڑکی سے شادی کرنا چاہتا ہوں، اس طرح وہ باسانی اپنے مرض کو بھی چھپا سکتا ہے اور دوسروں کو خطرات سے بھی محفوظ رکھ سکتا ہے۔

رہا اولاد کا مسئلہ تو اس کے لئے اصولی طور پر عزل یا اور کوئی مانع حمل تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔ اس لئے کہ فقہاء نے عزل کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جب کہ فساد زمان کی بناء پر بری نسل پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔ خواہ بیوی اس کے لئے راضی ہو یا نہ ہو، اور اگر دونوں رضامند ہوں تب تو کوئی بات ہی نہیں۔ (رد المحتار ۲/ ۴۱۲، کذا فی العالمگیریہ ۵/ ۳۵۶، خانیہ ۳/ ۴۱۰)

جب بری نسل کے خطرے سے عزل کی اجازت ہے، تو یہاں زیر بحث صورت میں نہ صرف یہ کہ اولاد نہایت بری، مفلوج اور ایڈز زدہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، بلکہ اس کا بھی خطرہ ہے کہ اگر اگلی نسل بے احتیاطی کرے تو پورا معاشرہ ایڈز کی خوفناک وباء میں مبتلا ہوجائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بدرجہ اولیٰ نہ صرف یہ کہ مانع حمل تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہوگی بلکہ واجب قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں ضرر عام کا اندیشہ ہے۔

(۲) مریض کی بے احتیاطی کے وقت ڈاکٹر کا رویہ

اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنا مرض چھپانے کے باوجود تمام احتیاطی تدابیر پر عمل کررہا ہے، تب تو ڈاکٹر کو افشاء راز کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اگر ڈاکٹر کو یہ معلوم ہو کہ مریض ممکنہ حد تک احتیاط نہیں کررہا ہے، تو شرعاً اس کو اجازت ہوگی کہ وہ

اس مرض کا افشاء مریض کے اہل خانہ پر کردے، تاکہ وہ لوگ اپنے طور پر اس سے محتاط رہ سکیں ـــ اگرچہ بظاہر یہ کسی مسلمان کے عیب کا افشاء کرنا ہے جس کی عام حالات میں ممانعت آئی ہے۔ لیکن بعض خاص حالات ایسے پیدا ہوجاتے ہیں، جن میں کسی ایک شخص کی ذاتی عزت و ناموس کی رعایت بہت سے لوگوں کے ضرر کا باعث بن جاتی ہے، مثلاً یہی ایڈز کا مرض ہے کہ اگر مریض خود احتیاط نہ کرے اور ڈاکٹر بھی اس کا راز افشاء نہ کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اس ایک آدمی کی عزت بچانے کے لئے بہت سے لوگوں کی جانیں خطرے میں پڑجائیں گی۔ اسی لئے علماء اور شارحین حدیث نے ایسے حالات کا استثناء کیا ہے۔ جن میں ایک کی وجہ سے دوسرے کئی لوگوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو

(مرقاہ شرح مشکوۃ ۱/۲۸۰، شرح مسلم للنووی ۲/۳۲۲)

خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس قسم کی بعض چیزوں کا استثناء کیا ہے، حضرت جابر کی سند سے ایک روایت نقل کی گئی ہے کہ:

> رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجالس کی باتیں امانت ہیں، سوائے تین مجلسوں کے، یعنی حرام خون بہانے، یا زناکاری، یا ناحق کسی کا مال لوٹنے کی مجلسیں۔ (مشکوۃ شریف ۴۳۰)

اس اصول کی روشنی میں ڈاکٹر اگر مریض کی بے احتیاطی سے خوف کرتا ہے تو اس کو اس کے خاندان یا متعلقین پر اصل صورت حال واضح کردینی چاہئے، اور اس مریض کے متعلق ضروری احتیاط کا مشورہ دے دینا چاہئے۔ البتہ ڈاکٹر کوشش کرے کہ خود مریض کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کا راز کھل چکا ہے، اس کے لئے اہل خانہ اور متعلقین کو بھی چوکنا اور محتاط کردینا چاہئے۔

(۳) ایڈز کے مریض کے لئے خاندان کا رویہ

ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض سے اہل خانہ اور متعلقین کا سبب کے طور پر محتاط رہنا بہرحال ضروری ہے، لیکن اس طور پر کہ مریض اپنی خفت محسوس نہ کرے اور نہ اس طور پر کہ اسے احساس ہو کہ اسے اچھوت سمجھا رہا ہے خصوصاً ایڈز کے مریض کے ساتھ حکمت عملی پر مبنی رویہ باسانی برتا جاسکتا ہے، اس لئے کہ ایڈز کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا، اس لئے ضروری حد تک غیر محسوس طریقے پر احتیاط کرنا کچھ مشکل نہیں، رہا اس کی شادی بیاہ کا مسئلہ تو اس کے لئے وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے، جو سوال نمبر(۱) کے جواب میں عرض کرچکا ہوں۔

(۴) مرض کی منتقلی کی کوشش

ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض اور اس کی نوعیت سے بخوبی واقف ہے، اگر وہ کسی دوسرے تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے، مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی، جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس(جراثیم) بیوی میں منتقل ہوگئے، یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا، جس کے نتیجے میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہوگیا، اس طرح کی تمام شکلوں میں فقہاء کا اصول یہ ہے کہ جو شخص سبب قتل یا سبب ہلاکت بنا ہے وہ تو بہرحال قابل سزا ہے، البتہ ضمان کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس عمل میں قتل یا ہلاک ہونے والے شخص کے اختیار کا کچھ دخل تھا یا نہیں؟ اگر اس نے اس عمل کو اپنے اختیار سے کیا تھا، چاہے اس نے لاعلمی میں کیا ہو، تو سبب قتل بننے والے شخص پر ضمان [illegible]

ہوگا۔لیکن اگر اس عمل کے وجود میں آنے کے اندر مقتول یا مجنی کا کوئی اختیار شامل نہیں تھا، تو اس صورت میں ضمان واجب ہوگا۔

فقہ کی کتابوں میں اس کی ایک مثال ملتی ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو شربت میں زہر ملا کر پینے کے لئے پیش کیا اور پینے والے نے لاعلمی میں اسے پی لیا اور ہلاک ہوگیا، یا کوئی سخت نقصان پہنچا، تو اگرچہ شربت پلانے والا سخت مجرم اور گنہ گار ہے اور اسلامی عدالت اس کے لئے کوئی سزا، تجویز کر سکتی ہے، لیکن ضمان اس پر واجب نہیں، اس لئے کہ پینے والے نے شربت اپنے اختیار سے پیا تھا، اگرچہ وہ زہر کے بارے میں بے خبر تھا اس موت یا نقصان کا تنہا ذمہ دار پلانے والا ہی نہیں ہے بلکہ خود پینے والا بھی اس میں کسی نہ کسی درجہ میں شریک ہے ـــــ البتہ اگر کسی کو اکراہ کے ساتھ زہر میں ملا ہوا شربت پلایا گیا اس طور پر کہ زبردستی منہ میں انڈیل دیا گیا، یا ٹپکایا گیا تو پلانے والے پر ضمان واجب ہوگا اس پر تمام ائمہ احناف متفق ہیں۔ (ردالمحتار ۵/۵۸۴، خانیہ ۳/۴۳۰، البحر ۸/۲۹۳، ۲۹۵، عالمگیری ۶/۹)

اس اصول اور فقہی جزئیہ کی روشنی میں زیر بحث صورت کو دیکھا جائے تو ایڈز زدہ مریض جب اپنا خون کسی کو دیتا ہے، یا بیوی سے جماع کرتا ہے اور اس طرح ایڈز کے جراثیم منتقل کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس عمل میں مریض کے ساتھ خون لینے والے اور بیوی کی بھی کسی نہ کسی درجے میں شرکت پائی جاتی ہے، اس لئے مریض پر ضمان واجب نہ ہوگا، البتہ وہ قابل سزا، ضرور ہے۔

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی، یا خون دیا تو اس صورت میں بھی اس پر قانونی ضمان واجب نہ ہوگا، البتہ وہ گنہ گار مجرم اور قابل سزا، قرار پائے گا، مگر شکل اول سے کچھ کم، اس لئے کہ اس شکل میں تعدی کا قصد موجود نہیں ہے۔

(۵) ایڈز کی بناء پر فسخ نکاح

اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز میں گرفتار ہوگیا، یا ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کر لیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے ؟

اس سلسلے میں فقہاء احناف کے نزدیک اصولی بات یہ ہے کہ جب تک مرد کے اندر کوئی ایسا مرض نہ لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے وہ جماع کی قدرت ہی سے محروم ہو جائے، اس وقت تک عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے، اور خطرناک سے خطرناک مرض بھی اگر قوت جماع کو ختم نہیں کرتا تو فسخ نکاح کا اختیار نہیں، اس کی مثال میں جنون، جذام اور برص وغیرہ امراض کا حوالہ دیا گیا ہے، اس لئے کہ مقصد نکاح جماع ہے جب تک یہ مقصد حاصل ہو رہا ہے، امراض کی بناء پر نکاح متاثر نہیں ہو سکتا، حنفیہ میں شیخین کا یہی مسلک ہے، ان کے علاوہ امام عطاء، نخعی، عمر ابن عبدالعزیز، ابی زیاد، ابو قلابہ، ابن ابی لیلی، امام اوزاعی، ثوری، خطابی اور داؤد ظاہری وغیرہ کا بھی مسلک یہی ہے، اور مبسوط کے، مطابق صحابہ میں حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی رائے بھی یہی ہے ـــــ البتہ حنفیہ میں امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل ہیں، کہ مرض اگر خطرناک اور بھاری ہو، تو فسخ نکاح کا عورت مطالبہ کر سکتی ہے، صاحب فتح القدیر نے ان حضرات کے دلائل کا بہت ہی مفصل اور عمدہ جائزہ لیا ہے۔ جس سے بجا طور پر مسلک حنفیہ کی قوت ثابت ہوتی ہے۔

(ردالمحتار ۲/۴۳۸، ۴۳۹، عالمگیری ۱/۵۲۶، فتاوی قاضی خاں ۱/۴۱۳)

اس اصول کی روشنی میں عورت کو ایڈز کی بناء پر حنفیہ کے نزدیک فسخ نکاح کا حق حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ چاہے یہ کتنا ہی

خطرناک مرض ہو مگر اس سے جماع کی قدرت ختم نہیں ہوتی اور جہاں تک مرض کے منتقل ہونے کی بات ہے تو برص اور جذام بھی تو طبی لحاظ سے منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود فقہاء نے فسخ نکاح کا حق نہیں دیا۔

البتہ امام محمد اور ائمہ ثلاثہ کے اصول کے مطابق ایڈز کی بناء پر فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔ اور اپنا خیال یہ ہے کہ آج کے دور میں ایڈز کی خطرناک صورت حال دیکھتے ہوئے اگر امام محمد کے قول پر فتوی دیا جائے۔ تو حالات کے زیادہ مناسب اور فقہی اصطلاح میں ارفق للناس ہوگا ـــــ یا دوسری صورت جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ کوئی شافعی، مالکی، حنبلی، یا مجتہد قاضی جو فروعات میں دلائل کی بناء پر اپنے امام سے اختلاف کرنے کا اہل ہو، ایڈز کی بناء پر فسخ نکاح کا فیصلہ کردے۔ تو یہ فیصلہ درست اور نافذ ہوگا اس لئے کہ مجتہد فیہ مسائل میں حکم حاکم، یا فیصلہ قاضی مرجح کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے عورت اپنا مسئلہ اس طور پر حل کرانا چاہے تو کرا سکتی ہے۔ (ردالمحتار ۲/۶۰۹، خانیہ ۱/۳۴۲)

(۶) ایڈز کی بناء پر اسقاط حمل

جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پاگیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت، یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے، ایسی عورت کیا بچہ تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کرا سکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کرسکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ اور حکومت کے لئے بار ہوگا۔

اس مسئلہ کی دو شکلیں ہیں۔

(۱) اسقاط حمل اس مدت سے پہلے کردیا جائے جس کے بعد بچے کے اندر روح ڈال دی جاتی ہے اور اس کی تخلیق اعضاء کا کام شروع ہوجاتا ہے

(۲) دوسری شکل یہ ہے کہ اسقاط حمل نفخ روح کی مدت کے بعد کیا جائے۔ نفخ روح کی مدت قدیم فقہاء نے ایک سو بیس دن یا چار ماہ مقرر کی ہے۔ مگر علامہ شامی کے بقول یہ مدت بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود نفخ روح اور تصویر اعضاء ہے اور یہ مقصد اگر اس مدت سے قبل ہوجائے۔ تو بھی حکم میں کوئی فرق نہ آئے گا۔ (ردالمحتار ۲/۳۴۲)

(۱) پہلی شکل کی فقہاء نے عذر کے وقت اجازت دی ہے، اگر شوہر کی اجازت ہو جب تو کوئی بات ہی نہیں، اور نہ ہو تو بھی بہت سے فقہاء نے عورت کو اس کی اجازت دی ہے ـــ فقہ کی کتابوں میں اعذار کی جو فہرست دی گئی ہے اس میں ایک اہم عذر ولد سوء کی تخلیق کا اندیشہ بھی ہے، اس بنیاد پر ایڈز کی مریض خاتون نفخ روح کی مدت سے قبل بلا کراہت اسقاط حمل کرا سکتی ہے، اور اگر وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اس کو اس پر مجبور کرسکتا ہے، اس لئے کہ ایڈز زدہ مریض بچہ سے زیادہ ولد سوء کا مصداق آج کے دور میں کون ہوسکتا ہے؟

(۲) البتہ دوسری شکل میں جب طبی تحقیق و معائنہ کے بعد ثابت ہوگیا کہ بچہ کے اندر جان پیدا ہوگئی ہے اس وقت اسقاط حمل ایڈز کے خوف کی بناء پر فتاوی خانیہ کے مطابق جائز ہے، لیکن فقہ کی دیگر کتابوں اور عام اصول کے لحاظ سے یہ قول قوی معلوم نہیں پڑتا، اس لئے کہ ماں کے ایڈز میں مبتلاء ہونے کی صورت میں پیٹ کے بچے کو دو طرح کی ہلاکتوں کا سامنا ہے، ایک ہلاکت محتمل ہے، وہ یہ کہ حمل یا ولادت یا رضاعت کے دوران ایڈز کے جراثیم بچہ میں منتقل ہوجائیں جو کسی زمانہ میں بچہ کو ہلاک کرسکتے ہیں، دوسری صورت یقینی ہے وہ یہ کہ بچہ کو اسقاط حمل کے ذریعہ اسی وقت ہلاک کردیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس بچہ میں جان ڈالی جاچکی ہے اور وہ ایک انسان بن چکا

ہے ۔اس کو قتل کرنا بہرحال جائز نہیں ۔جہاں تک مصیبت و ہلاکت کا تعلق ہے ۔تو یہ کوئی عقلمندی یا بچہ کے ساتھ ہمدردی نہیں کہ جو بچہ ایڈز کے خطرے کی بناء پر کل مرنے والا ہو اس کو آج ہی مار دیا جائے ۔اور جس بچہ کی ہلاکت اب تک محتمل یا ظنی ہو ۔اس کو یقینی اور فی الحال ہلاکت میں تبدیل کر دیا جائے ۔اس بناء پر بچہ میں جان ڈالے جانے کے بعد اسقاط حمل کی اجازت نہ ہونا ہی راجح معلوم ہوتا ہے ۔
جہاں تک سماج اور حکومت کا تعلق ہے اس کے قابل احتیاط و احتراز مریضوں میں ایک یہ بچہ بھی شامل ہو جائے گا ۔

(ردالمحتار ۵/ ۳۰۵ و ۲/ ۳۱۲ ،البحرالرائق ۸/ ۲۳۳ ،عالمگیری ۶/ ۳۵ و ۵/ ۳۵۶ ،بزازیہ ۶/ ۲۸۵ ،فتاویٰ خانیہ ۳/ ۴۱۰)

تعلیمی اداروں میں ایڈز کے مریض بچوں کا داخلہ

جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں ،انھیں مدارس اور اسکولوں میں داخلہ سے محروم کرنا درست نہیں ،اس لئے کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا ،بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے ۔اور اس کے لئے اسکول کے ارباب انتظام محتاط انتظامات کر سکتے ہیں اور نہایت مثبت طور پر اس مرض کے منفی نتائج سے بچا جاسکتا ہے ۔آپس کی لڑائی ہو ،یا جنسی بے راہ روی یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں ،جن سے ان بچوں کو دور رکھنے کے لئے مناسب انتظامات کئے جاسکتے ہیں مگر ان محتمل اور عارضی چیزوں کی بناء پر ایڈز زدہ بچوں کو تعلیم سے محروم کرنے کا جواز سمجھ میں نہیں آتا ۔

اس باب میں مجذوم کے تعلق سے وہ مسئلہ دلیل راہ بن سکتا ہے جو علامہ نووی نے علماء کے حوالہ سے شرح مسلم میں نقل کیا ہے

یہ ہے کہ جو لوگ جذام میں مبتلاء ہو جائیں کیا ان کو مسجد ،بازار ،چراگاہ یا پانی لینے کی جگہ وغیرہ سے روکا جائے گا یا نہیں ؟مراد ایسے مقامات ہیں جن سے انسان یا مسلمان ہونے کے ناطے ہر ایک کو استفادہ کا حق ہے ۔اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسے مریضوں کی معتدبہ تعداد ہو جائے تو حکومت پر ان کے لئے جداگانہ نظام بنانا لازم ہے ۔اور بعض نے لازم تو نہیں قرار دیا ،مگر اس کی ترغیب دی ،لیکن اس پر تمام ہی متفق ہیں کہ جداگانہ نظم ہونے سے قبل ،جذام یا اس جیسے دوسرے متعدی امراض کے مریضوں کو عمومی مقامات سے روکا نہیں جائے گا ،خواہ ان کی تعداد قلیل ہو یا کثیر ،بلکہ احتیاطی تدابیر اور حکمت عملی کے ذریعہ ان کو استفادہ کا موقعہ اس طور پر دیا جائے گا کہ دوسروں کو نقصان نہ پہنچے ۔اس کی مثال دیتے ہوئے علامہ نووی نے لکھا ہے کہ اگر ایسے مریضوں کے پانی نکالنے سے دوسروں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو ،تو ان کے لئے پانی کا جداگانہ انتظام ہونے تک کچھ ایسے لوگوں کو مقرر کرنا ہوگا جو ان کے لئے پانی نکال دیا کریں ،تاکہ ان مریضوں کو عام لوگوں سے اختلاط کی ضرورت پیش نہ آئے ۔(شرح مسلم للنووی ۲/ ۲۳۳)

اس طور پر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ تعلیمی ادارے بھی عام استفادہ کے ادارے ہیں ،اس لئے ایڈز کی بناء پر کسی کو اس سے انتفاع سے روکا نہیں جاسکتا ،بلکہ ضروری ہے کہ یا تو ایسے طلبہ کی تعلیم و تربیت کا جداگانہ انتظام کیا جائے ،یا ان ہی اداروں میں محتاط طریقہ کار اختیار کرتے ہوئے ان کو تعلیمی استفادہ کا موقعہ دیا جائے ۔

(۸) اس سوال کا جواب نمبر (۳) کے تحت گزر چکا ہے ۔

(۹) ایڈز ـــــ مرض الموت کے حکم میں نہیں

یہاں ایک اہم ترین سوال یہ بھی کہ ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض وفات کے احکام جاری ہوں گے؟

اس سوال کے جواب کے لئے اولاً مرض الموت کا حقیقی مفہوم ہمارے ذہنوں میں ہونا ضروری ہے۔ فقہاء کی تصریحات کے مطابق مرض الموت وہ مرض کہلاتا ہے جس میں انسان ایسی پوزیشن میں پہنچ جائے کہ وہ صاحب فراش ہوجائے، اور امروز فردا میں اس کے مرجانے کا اندیشہ ہو، اور وہ اپنے معمول کے مطابق حوائج اصلیہ کی تکمیل پر قادر نہ ہو، مثلاً ایک معلم کا مرض الموت یہ ہے کہ وہ تدریس کے فرائض انجام نہ دے سکے، دکان دار کا یہ ہے کہ وہ اپنی دکان کی ڈیوٹی انجام نہ دے سکے اور عورت کا مرض الموت یہ ہے کہ وہ امور خانہ داری کی انجام دہی پر قدرت نہ رکھے وغیرہ۔ البتہ بیت الخلاء یا کھانے پینے کے لئے گھر میں چلنا پھرنا، یا دواخانہ وغیرہ جانے کے لئے ضرورتاً باہر نکلنا مرض الموت کے لئے مانع نہیں۔ (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۶/۳۳۳، فتاوی عالمگیری ۵/۱۰۹، رد المحتار ۵/۵۰۹)

لیکن اگر مرض طول پکڑ جائے (جس کی مدت کم از کم بقول علامہ ناطفی فقہاء نے ایک سال مقرر کی ہے) اور امروز فردا کی ہلاکت و موت کا خطرہ ٹل جائے، یا اپنے دوسرے معمولات وہ بخوبی انجام دیتا ہو، تو یہ مرض الموت کے حکم میں نہ ہوگا۔ (فتاوی خانیہ کتاب الوصایا ۳/۱۰۲)

مرض الموت کی اس تعریف کے لحاظ سے ایڈز اس کے ذیل میں نہیں آتا اور ایڈز کے مریض کے لئے موت و وفات کے احکام جاری نہ ہوں گے، اس لئے کہ ایڈز پیدا ہونے کے بعد مریض فوراً ہلاک نہیں ہوجاتا، بلکہ سالوں سال اس کے بعد بھی زندہ اور بظاہر تندرست رہتا ہے، اور اپنے سارے کام بھی کرتا رہتا ہے، اس لئے اگرچہ یہ ناقابل علاج مرض ہے، مگر مرض موت نہیں، ہاں اگر ایڈز اس درجہ پر پہنچ جائے کہ انسان صاحب فراش بن جائے، اس کے جسم کا سارا دفاعی نظام کھوکھلا ہوجائے، اور اپنے معمول کے کاموں کی طاقت و قدرت ختم ہوجائے، تو اب سے یہ مرض، مرض الموت کے دائرے میں داخل ہوجائے گا۔

رہا طاعون اور کینسر کا معاملہ تو طاعون پر تو باقاعدہ فقہاء اظہار خیال کرچکے ہیں، وہ یہ کہ طاعون بلاشبہ مرض الموت ہے۔ اگر کوئی انسان اس میں مبتلاء ہوجائے تو اس پر مرض وفات کے احکام جاری ہوں گے، اس میں کوئی کلام نہیں، اس لئے کہ طاعون کا مریض بالعموم بہت دنوں زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ اگر طاعون کسی شہر، علاقہ یا محلہ میں پھیلا ہوا ہو اور خود وہ شخص (مثلاً زید) اب تک اس میں مبتلاء نہ ہوا ہو، تو اس پر فقہاء نے کلام کیا ہے، علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالہ سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ یہ حالت بھی مرض الموت کی ہے۔ مشائخ حنفیہ سے اس سلسلے میں کوئی تصریح نہیں ملتی، البتہ ان کے قواعد کی رو سے اگر ہلاکت کا خوف غالب ہو جائے، اس طور پر کہ طاعون دیکھتے ہی دیکھتے گھر میں داخل ہوجائے، اور افراد خانہ بھی اس میں مبتلاء ہونے لگیں تو اس صورت میں یہ مرض الموت بن جائے گا، لیکن اگر ابھی طاعون کی وبا، اس کے گھر سے دور ہو، اور ہلاکت کا خوف اس قدر غالب نہ ہو، تو یہ مرض الموت نہیں ہوگا۔ (رد المحتار ۵/۵۰۹)

کینسر کو ہم طاعون پر قیاس کرسکتے ہیں، مگر اس وقت جب کہ یہ شدید صورت حال اختیار کرلے، اس لئے کہ دیکھا جاتا ہے کہ کینسر کا مریض انکشاف کے بعد فقہاء کی اصطلاح میں طویل مدت تک زندہ نہیں رہتا، اس بناء پر کینسر کے مریض کو مریض موت قرار دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(۱۰) وبائی علاقہ میں آمدورفت

ایک اہم ترین مسئلہ اس باب میں ان علاقوں میں آمدورفت کا ہے جن میں طاعون یا اس جیسے مہلک امراض پھیلے ہوتے ہوں۔

اس سلسلے میں اتنی بات تو طے ہے (جیسا کہ محور دوم کے شروع میں عرض کیا جاچکا ہے) کہ بعض امراض میں طبی اعتبار سے متعدی ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جس کی تائید شریعت اسلامیہ بھی کرتی ہے۔ اس لئے فساد عقیدہ کی وجہ سے نہیں بلکہ خود طبی لحاظ سے بھی ان علاقوں میں آمدورفت مناسب نہیں۔ اور اگر اس تعلق سے حکومت کوئی پابندی عائد کرتی ہے تو اس کا اقدام شرعاً غلط نہ ہوگا۔ یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔ علامہ نووی نے بعض صحابہ کا اختلاف نقل کیا ہے۔ مگر وہ اس قدر موثر نہیں۔ مثلاً حضرت عمر فاروقؓ۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ۔ حضرت عمرو ابن العاصؓ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یا تو ان حضرات تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سے متعلق حدیثیں نہیں پہنچیں یا کسی دوسری مصلحت کی بناء پر انھوں نے آمدورفت کی اجازت دی۔ یا اس کا مطلب کچھ اور ہے۔

(شرح مسلم للنووی ۲/ ۲۲۸۔۲۲۹)

جب کہ اس بارے میں صریح احادیث ملتی ہیں۔ ایک حدیث ابوداؤد شریف میں آئی ہے۔

حضرت یحییٰ ابن عبداللہ ابن بحیر کہتے ہیں کہ مجھ سے اس شخص نے بیان کیا کہ جس نے حضرت فروۃ ابن مسیک سے یہ روایت سنی تھی کہ انھوں نے کہا کہ میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! ہمارے پاس ایک زمین ہے جس کو ابین کہا جاتا ہے اور وہ ہماری زراعت اور غلہ کی زمین ہے۔ (یعنی وہ غلہ کی منڈی ہے۔ جہاں تجارت کے لئے دوسری جگہوں سے غلہ لاکر جمع کیا جاتا ہے۔ اور دوسرے شہروں میں بھیجا جاتا ہے) لیکن اس زمین کی وباء سخت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑدو۔ کیوں کہ وباء اور بیماری کا قرب ہلاکت و موت کا باعث ہوتا ہے۔ (مظاہر حق)

اس سے معلوم ہوا کہ کسی بھی وبائی علاقہ میں خواہ طاعون کا علاقہ ہو یا کسی وبائی مرض کا۔ اس کا حکم یہی ہے کہ ایسی جگہ نہیں جانا چاہئے اور اس کا تعلق محض عدوی سے نہیں بلکہ طب سے ہے۔ اس لئے کہ فرمان نبیؐ کے مطابق بیماری کے قریب رہنے۔ یا وبائی آب و ہوا میں سانس لینے سے جسم کے اندر مرض کے جراثیم سرایت کرجانے کا پورا اندیشہ ہے۔ اس لئے ایسے مقامات پر نہیں جانا چاہئے۔

(مرقاۃ شرح مشکوۃ ۹/ ۱۰)

اور اگر حکومت ایسے مقامات پر جانے پر پابندی لگاتی ہے تو شریعت اور طب دونوں اعتبار سے اس کا اقدام درست ہوگا۔ فقہاء کا عندیہ بھی یہی ہے۔ (فتاوی بزازیہ کتاب الجنایات ۶/ ۳۸۹)

طاعون کے بارے میں تو صراحت کے ساتھ حدیثیں آئی ہیں۔ مثلاً ایک روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان هذا السقم عذب به الامم قبلكم فاذا سمعتم به في الارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا۔ (مسلم شریف ۲/ ۲۲۸)

بلاشبہ یہ وہ مرض ہے جس کے ذریعہ سابقہ امتوں کو عذاب دیا گیا۔ پس جب تم کو کسی جگہ اس کے ہونے کا علم ہو تو اس جگہ مت جاؤ۔ اور اگر تمہاری موجودگی میں یہ وباء پھیل جائے۔ تو اس سے بھاگ کر نکلنے کی کوشش نہ کرو۔

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت عبدالرحمن ابن عوف سے بھی منقول ہے ۔ جو انھوں نے حضرت فاروق اعظم کے سفر شام کے دوران مقام عمواس میں طاعون پھیلے ہوئے ہونے کی اطلاع ملنے کے بعد سنایا تھا ۔ حضرت فاروق اعظم نے اکابر صحابہ کے مشورہ سے یہ طے کرلیا کہ اب سفر کو ملتوی کرکے واپس ہوجائیں گے ۔ جس پر حضرت ابو عبیدہؓ کو اعتراض بھی ہوا ۔ انھوں نے کہا کہ آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگتے ہیں ؟ اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا (جو دراصل کسی موقعہ پر خود سرور دو جہاں حضرت نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پاک سے صادر ہوا تھا) کہ " ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں " ۔

اتفاق سے حضرت عبدالرحمن ابن عوفؓ جن کے پاس متعلقہ حدیث موجود تھی اس مشاورت کے وقت موجود نہ تھے ۔ (ورنہ کوئی اختلاف ہی نہ ہوتا اور نہ مشورہ کی حاجت ہوتی) جب وہ تشریف لائے تو مذکورہ حدیث سنائی اور صحابہ کو اطمینان ہوا ۔

(مسلم شریف ۲/ ۲۲۸ ۔ ۲۲۹)

طاعون کے مقام پر نہ جانے کی وجہ تو ظاہر ہے مگر وہاں سے فرار کرنے سے منع اس لئے کیا گیا کہ اگر ایسے مقامات سے لوگوں کے نکلنے کا سلسلہ شروع ہوجائے ۔ تو مرنے والوں کی تجہیز و تکفین اور دوسرے مریضوں کی دیکھ بھال کون کرے گا ؟ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ جو لوگ وہاں سے نکلیں گے ممکن ہے کہ ان کے اندر مرض کے جراثیم سرایت کرچکے ہوں ۔ اور وہ جراثیم دوسرے علاقوں میں بھی پھیل جائیں تیسرے ایسے علاقے سے فرار فساد عقیدہ پر دلالت کرتا ہے ۔ اس لئے ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ محض مرض کو موثر قرار دینے کے بجائے خدا تعالی پر اعتماد کیا جائے ۔

(۱۱) کسی ضرورت سے وبائی علاقہ میں آمدورفت

البتہ اگر وبائی علاقہ سے فرار کی نیت سے نہیں بلکہ ضرورت کی بناء پر نکل رہا ہو یا اس علاقہ میں داخل ہورہا ہو ۔ تو اس کی ممانعت نہیں ہے ۔ مثلاً ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضرورت سے باہر گئے ہوئے ہیں اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی ۔ اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے نیز گھر و کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے ۔ تو ایسے لوگ طاعون کے مقام پر جاسکتے ہیں ۔ یا اس کے برعکس کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہوچکا ہے ۔ یا اب نہیں ہورہا ہے ۔ یا وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہوپارہا ہے ۔ یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے ۔ تو وہ طاعون کے علاقہ سے ضرورت کی نیت سے نکل سکتے ہیں ۔ فرار کی نیت سے نہیں ۔ اس لئے کہ حدیث میں ممانعت فرار کے طور پر نکلنے کی ہے ۔ نہ کہ ہر طرح کے نکلنے کی ۔ اور ضرورت کی بناء پر نکلنا فرار نہیں ہے ۔ اس لئے اس کی اجازت ہوگی ۔ (شرح مسلم للنووی ۲/ ۲۲۹)

محور سوم (امانت اور غیبت سے متعلق مسائل)

اسلام نے امانت پر زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے ۔ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کررہے ہیں ۔ ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ۔

جب انسان کسی سے کوئی بات کرے پھر ادھر ادھر رازدارانہ طور پر دیکھے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس بات کو راز رکھنا چاہتا ہے ۔ (مشکوۃ شریف ۴۲۸)

ایک دوسری روایت حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس سے مشورہ لیا جائے وہ امین ہے۔ (مشکوٰۃ)

امانت کے حدود

اس لحاظ سے ڈاکٹر اپنے مریضوں کا رازدار ہوتا ہے۔ اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے، ایسے وقت اگر ڈاکٹر محسوس کرے کہ مریض کی پردہ داری سے بہت سے لوگوں کو نقصان پہنچ سکتا ہے، تو اسے چاہئے کہ وہ مریض کا راز مثبت انداز میں ظاہر کردے، اس لئے کہ مجالس کو امانت اسی وقت تک قرار دیا گیا ہے جب تک کہ اس سے دوسروں کی حق تلفی نہ ہوتی ہو، یا خلاف شرع عمل نہ کرنا پڑتا ہو۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجلس کی باتیں امانت ہوتی ہیں، سوائے تین مجلسوں کے، ایک وہ جس میں کسی کا ناجائز خون بہانے کی بات کی گئی ہو، دوسرے وہ جس میں زناکاری کے تعلق سے بات ہوئی ہو، تیسرے وہ جس میں کسی کا ناحق مال لوٹنے کا ذکر ہوا ہو۔ (مشکوٰۃ ۴۲۸)

اس کے علاوہ ایک بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الدین النصیحۃ۔ (مسلم شریف ۱/۵۴)

دین خیر خواہی کا نام ہے۔

اب اگر ایک شخص کی خیر خواہی سے دوسرے کئی لوگوں کو نقصان پہنچتا ہو، تو یہ کوئی دانش مندی اور خیر خواہی نہ ہوگی، کہ ایک شخص کی وجہ سے ڈاکٹر بہت سے لوگوں کی مضرت کا باعث بن جائے، بلکہ خیر خواہی میں فرد پر جماعت کو فوقیت حاصل ہے، اس لئے ایک فرد یا چند افراد کی خاطر پوری جماعت کو نہیں چھوڑا جاسکتا ــــ اسی لئے فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے۔

۱۔ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع ضرر العام۔ (الاشباہ ۱/۲۸۰)

ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا۔

۲۔ ایک دوسرا قاعدہ اسی سے ملتا جلتا ہے۔

لو کان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف۔ (الاشباہ ۱/۲۸۳)

اگر دو چیزوں میں سے ایک ضرر دوسرے سے بڑا ہو، تو چھوٹا ضرر گوارا کرکے بھاری ضرر کو دور کیا جائے گا۔

۳۔ ایک تیسرا قاعدہ بھی اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما۔ (الاشباہ ۱/۲۸۶)

جب دو مفسدے ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو ہلکے مفسدے کو قبول کرکے بڑے کے ضرر سے محفوظ رہنے کی کوشش کی جائے گی۔

غیبت کے نقطہ نظر سے

کسی مسلک مریض کا افشاء راز جہاں امانت داری کے خلاف ہوتا ہے ، وہیں اسے ہم شرعی لحاظ سے غیبت بھی قرار دے سکتے ہیں ، کہ ڈاکٹر کسی مسلمان کے عیوب دوسروں پر ظاہر کرتا ہے ، جو مریض کبھی پسند نہیں کر سکتا ، اور اس کا نام غیبت ہے جو حرام ہے ۔لیکن اسلام میں غیبت بھی ان ہی مواقع پر حرام ہے ، جن پر اس سے بڑا کوئی مفسدہ لازم نہ آئے ۔لیکن اگر حقوق اور جائز مفادات کے تحفظ یا لوگوں کو ضرر سے بچانے کے لئے کوئی کسی کے پیچھے اس کے عیوب بیان کرتا ہے ، تو یہ غیبت ناجائز نہیں ، بلکہ بعض مواقع پر واجب ہوجاتی ہے ، مثلاً راویوں ، گواہوں ، صدقات و اوقاف کے نگرانوں کی جرح و تحقیق اگرچہ بظاہر غیبت ہے ۔لیکن یہ جائز بلکہ واجب ہے ، اس لئے کہ اس کے بغیر عام لوگوں کے حقوق کا تحفظ اور حدیث پاک کی صحت مشکل ہوجائے گی ۔(شامی ۵ / ۲۹۰)

علماء نے چھ مقاصد شرعی کے لئے غیبت کو جائز قرار دیا ہے ، جن میں چوتھے نمبر پر مسلمانوں کو ضرر سے بچانے کے لئے بھی غیبت کی اجازت دی ہے ، جس کی کئی شکلیں ہیں ۔

(۱) راویوں ، گواہوں اور مصنفین کی جرح و تعدیل جو نہ صرف جائز بلکہ متفقہ طور پر واجب ہے ۔

(۲) نکاح کے سلسلے میں مشورہ کے وقت بھی عیوب سے خبردار کرنا جائز ہے ۔

(۳) کوئی شخص لاعلمی میں کوئی عیب دار چیز ، یا چور ، بدکار غلام خرید رہا ہے ، تو خیر خواہانہ طور پر اس کے عیوب سے مشتری کو واقف کرا دینا جائز ہے ۔

(۴) کوئی شخص خفیہ فاسق کے پاس طلب علم کے لئے آمد و رفت رکھتا ہے ، تو طالب علم کو اس کے معائب بتا دینا درست ہے ، وغیرہ (شرح مسلم للنووی ۲ / ۳۲۰ ۔ ۳۲۲ ، شامی ۵ / ۲۸۹ ، بزازیہ ۶ / ۳۴۰ ، عالمگیری ۵ / ۳۵۳)

خود حضورؐ کے سامنے حضرت ہند نے ابوسفیان کی شکایت اپنے حقوق کے لئے کی ، تو اس پر آپ نے نکیر نہیں فرمائی ۔(متفق علیہ)

ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکورہ سوالات کے جوابات بآسانی دیئے جاسکتے ہیں ۔

(۱) بوقت نکاح تحقیق حال

ایک ماہر امراض چشم مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا ۔ اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہوچکی ہے ۔لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتی ہے ، اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پارہا ہے ، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر اس خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہوجائے ، تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی ، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتہ نکاح کر رہا ہے ، اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ، کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروا رہا ہے ، اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں ، تو ایسی صورت میں اس مسلمان ڈاکٹر کے لئے جائز ہوگا ، کہ وہ خیر خواہانہ طور پر لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کردے ۔(شامی ۵ / ۲۹۰) مگر صرف اس صورت میں جب کہ لڑکی یا اس کے گھر والے اس سے معلومات حاصل کرنے کی کوشش کریں یا مشورہ کریں ، بلا طلب و مشورہ ڈاکٹر کو افشاء راز کی ضرورت نہیں ۔

اس لئے کہ عیب سے خبردار کرنا واجب نہیں بلکہ محض جائز ہے۔ کیوں کہ یہ کوئی ایسا عیب نہیں ہے جس سے عورت یا اس کے گھر والوں کو کوئی مضرت پہنچے۔

اس کا ماخذ وہ مشورہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو انصاری لڑکی سے شادی کرنے کے سلسلے میں دیا تھا کہ

فانظر الیها فان فی اعین الانصار شیئا رواہ مسلم۔ (مشکوۃ شریف کتاب النکاح ۲۶۸)

انصاری عورتوں کی آنکھ میں ایک خاص بات ہوتی ہے (جو ضروری نہیں کہ ہر ایک کو پسند آئے) اس لئے پہلے لڑکی کو دیکھ لو۔

اس سے ایک طرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس طرح کے عیوب شادی بیاہ کے مشورہ کے وقت بتائے جاسکتے ہیں۔ دوسری طرف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مشورہ کے وقت ہی بتانا چاہئے۔ یہ کوئی واجب نہیں کہ بلا مشورہ بھی اس کا پرچار کرتا رہے۔

(۲) طبی معائنہ کے بعد ڈاکٹر کا رویہ

ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں۔ طبی جانچ کے نتیجے میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہوجاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے، کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں، یا یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کردے، عیب یا مرض کو چھپانا جائز نہیں، اس لئے کہ دونوں نے ڈاکٹر پر پوری رضامندی کے ساتھ صحیح صورت حال معلوم کرنے کے لئے اعتماد کیا ہے، اور طبی معائنہ کرکے گویا ڈاکٹر نے اس اعتماد کو قبول کرلیا ہے، اس لئے اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس معاہدہ سے پھر جائے، یا ان دونوں میں سے کسی کے اعتماد کو ٹھیس پہنچائے۔ اس وقت ڈاکٹر کا افشاء راز کرنا نہ امانت کے حدود میں آتا ہے اور نہ غیبت کے دائرے میں۔

(۳) دوسری شکل

ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجے میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے، یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس کا نکاح بارآور نہیں ہوسکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کررہا ہے، اور اپنے اس عیب کو چھپاکر اس عورت سے نکاح کرلینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپاکر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کررہی ہے، رشتہ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آچکی ہے ـــــ ان دونوں صورتوں میں ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کردے، مگر اس وقت جب دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات کرنے کے لئے ڈاکٹر سے ربط قائم کرے۔

الا یہ کہ ڈاکٹر کو مریض کا کوئی ایسا مہلک مرض معلوم ہوجائے جو شادی کے بعد ایک بار بھی جنسی عمل سے دوسرے میں منتقل ہوسکتا ہو، اور دوسرے فریق کے لئے مہلک ثابت ہوسکتا ہو مثلاً ایڈز، تو اس صورت میں ڈاکٹر کے علم میں اگر دونوں کے درمیان رشتہ نکاح چلنے کی بات ہے۔ اور اس کے لئے خبر دینا ممکن ہے تو ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ فریق ثانی کو مریض کے مرض کی اطلاع دے، خواہ فریق ثانی اس سے مشورہ طلب کرے یا نہ کرے۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہ عیوب یا امراض جو دوسرے کے لئے مہلک نہیں ہوتے، مثلاً نامردی، جنون، ہسٹریا یا امراض چشم وغیرہ۔ شادی کے بعد ان کی تلافی ممکن ہے، اس طور پر کہ اگر مثلاً عورت اس مرد کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی، تو عدالت سے رجوع ہو کر کوئی حل نکال سکتی ہے، اس میں عورت کی جان یا عضو کو کوئی خطرہ نہیں ہے ـــ لیکن وہ امراض جو سخت مہلک ہوتے ہیں مثلاً ایڈز، تو اگر شادی ہوگئی، اور دونوں میں جنسی ملاقات بھی ہوئی، تو اس کی کوئی تلافی ممکن نہیں، بہت زیادہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ تفریق کردی جائے گی، لیکن ایڈز کے وہ جراثیم جو جنسی عمل کے دوران عورت کے اندر منتقل ہوچکے ہوں، ان کی تلافی کس طرح کی جاسکتی ہے، یہ تو عورت کے لئے یا عورت مبتلا ہو تو مرد کے لئے سخت مہلک ثابت ہوسکتے ہیں۔ اس لئے مسئلہ یہاں محض نکاح اور تفریق نکاح کا نہیں، بلکہ تحفظ جان کا بھی ہے، جو ڈاکٹر کا منصبی فریضہ ہے، اس لئے اس صورت میں اس پر لازم ہے کہ وہ فریق ثانی کو مریض یا مریضہ کے مرض یا عیب کی اطلاع کردے۔

(۴) مریض چشم ڈرائیور کے لئے ڈاکٹر کا رویہ

ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہوسکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے، خواہ وہ پرائیوٹ طور پر گاڑی چلاتا ہو یا گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، اور اگرچہ اس کا پورا اندیشہ ہو کہ ڈاکٹر کی رپورٹ پر ڈرائیور کی ملازمت خطرے میں پڑجائے گی، لیکن اس کے ساتھ چوں کہ بہت سے لوگوں کی جان وابستہ ہے۔ اس بناء پر ضرر خاص کو ضرر عام سے بچنے کے لئے گوارا کرنا پڑے گا۔ (الاشباہ ۱/۲۸۰)

(۵) منشیات کا مریض ڈرائیور

اگر کوئی شخص کسی ایسی ملازمت پر ہو جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے، مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ، یا ٹرین یا بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے، اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا، اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو اگر ڈاکٹر کو امید ہو کہ وہ بہت جلد علاج کے بعد نشہ ترک کردے گا، یا یہ کہ اتنا نشہ استعمال نہیں کرتا کہ وہ بے خود ہوجائے اور فرائض کی تکمیل متاثر ہوجائے، تب تو افشاء راز کی ضرورت نہیں ہے، بصورت دیگر ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کردے، کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال کرتا ہے، تاکہ اس کی غلطی سے دوسرے مسافروں کو نقصان نہ پہنچے۔

(۶) ناجائز حمل کی پردہ داری

اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا، اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی، تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا۔ اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی، تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کو چاہئے کہ وہ اس عورت کی رازداری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، اس لئے کہ یہی وہ موقع ہے جس کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ "جو کسی مسلمان کی پردہ داری کرے گا قیامت کے دن خدا اس کی پردہ داری کرے گا"۔ (متفق علیہ)

بلکہ اس موقعہ پر کوئی اس سے اس ناجائز بچہ کی حقیقت دریافت بھی کرے تو ڈاکٹر کو اپنی لاعلمی کا اظہار کردینا چاہئے ۔یا کسی مناسب طریقہ سے اس کو ٹال دینا چاہئے ۔اس طور پر کہ خود بھی کسی مصیبت میں نہ پھنسے اور دوسرا بھی محفوظ رہے ۔(شامی ۵/۲۵۳)

(۷)منشیات کے مریض کا نفسیاتی علاج

اس صورت میں شرعی لحاظ سے کوئی مضائقہ نہیں ۔اس لئے کہ اگرچہ بظاہر اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جارہا ہے ۔لیکن درحقیقت اس میں تخفیف اور شراب سے نفرت پیدا کرنا مقصود ہے ۔اور مشہور فقہی اصول ہے الامور بمقاصدھا ۔امور میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے ۔

(۸)جرائم پیشہ افراد کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ

ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ مریض کے پیشہ اور جرم کی شدت محسوس کرتے ہوئے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس طور پر خبر کرے ۔کہ خود ڈاکٹر کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو ۔لیکن اگر ڈاکٹر محسوس کرے کہ میری مخبری سے مجھے کوئی نقصان پہنچ سکتا ہے اور میں جرائم پیشہ لوگوں کی زد میں آسکتا ہوں تو ڈاکٹر پر مخبری واجب نہیں ۔(شامی ۵/۲۸۹ ،بزازیہ ۶/۳۵۵)

ملا علی قاری کی یہ عبارت اس سلسلے میں کافی چشم کشا ہے کہ

> اگر کسی کو کسی معصیت میں مبتلاء دیکھے تو حتی الامکان اس پر نکیر کرے ،ورنہ حاکم وقت تک معاملہ پہنچائے ، بشرطیکہ اس کو کسی مفسدہ اور پریشانی میں مبتلاء ہونے کا خطرہ نہ ہو ۔(مرقاۃ ۱/۲۷۰) اور علامہ نووی نے بھی یہی بات لکھی ہے ۔(شرح مسلم ۲/۲۲۰)

(۹)ایک بے گناہ کی رہائی کے لئے ڈاکٹر کا اقدام

ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کو اپنے آپ پر کوئی جانی یا مالی خطرہ نہ ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنے مجرم مریض کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جاکر بیان دے ۔تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے ۔لیکن اگر ڈاکٹر کو قانونی شہادتوں کے نہ ہونے کی بناء پر عدالت میں کسی قانونی گرفت یا بے عزتی کا اندیشہ ہو ۔یا مریض کے جرائم پیشہ دوستوں سے اس کو کوئی خطرہ ہو تو رازداری برتنے ہی میں اس کے لئے خیر ہے ۔ قرآن نے کہا ہے ۔

> ولاتلقوا بایدیکم الی التھلکۃ ۔(بقرہ ۹۵)
>
> اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو ۔

(۱۰)اس سوال کا جواب محور دوم کے سوال نمبر (۲) کے تحت آچکا ہے ۔

طبّی اخلاقیات

ڈاکٹر سید کمال اشرف پٹنہ

محور اول:

۱۔ آج کے دور میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے جو اچھی خاصی طبی واقفیت رکھتے ہیں، دواؤں کے پیک کے ساتھ جو لٹریچر ہوتا ہے اسے پڑھ کر دوائیں تجویز کرنے میں انہیں ذرا بھی جھجھک محسوس نہیں ہوتی، لیکن ایسے لوگ قانوناً مجاز نہیں ہیں اور یہ بہت بڑا جرم ہے۔

۲۔ کوئی بھی ڈاکٹر جب کسی مریض کا علاج شروع کرتا ہے تو مرض کی نوعیت کے لحاظ سے وہ ضروری جانچ پڑتال میں کوتاہی نہیں کرتا، اس کے باوجود اگر کسی مریض کا کوئی عضو ضائع ہو گیا یا وہ فوت ہو گیا تو ایسی صورت میں نہ ڈاکٹر پر کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے اور نہ اسے تاوان دینے کی ضرورت ہے۔

۳۔ اگر مریض کو آپریشن کی ضرورت ہے تو اس کی اجازت کے اور رسمی کارروائیوں کی تکمیل کے بغیر ڈاکٹر اسے آپریشن تھیٹر میں نہیں لے جا سکتا، مریض اگر بالغ ہے تو وہ خود اجازت دے گا اور اگر نابالغ ہے تو اس کا ولی اجازت دے گا۔

۴۔ اگر مریض پر غشی طاری ہے، اس کے اعزہ واقارب میں کوئی پاس نہیں ہے اور فوری طور پر مریض تک پہنچنے کا امکان بھی نہیں ہے اور طبی نکتہ نظر سے آپریشن میں تاخیر اس کی موت کا سبب بن سکتا ہے تو ایسی صورت میں ڈاکٹروں کا گروپ اس بات کا فیصلہ کرے گا اور آپریشن کر دیا جائے گا، اگر وہ فوت ہو گیا یا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو شرعی اور طبی قانون کے مطابق ان پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، اور نہ انہیں تاوان دینا ہوگا، یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ صورت مسئولہ میں ڈاکٹروں کا مشورہ ضروری ہے، صرف ایک ڈاکٹر ایسی ذمہ داری قبول نہیں کر سکتا، طبی قانون میں اس کی اجازت نہیں ہے۔

محور دوم:

۱۔ ایڈز کا مرض ایک عفریت کے طور پر انسانیت کے لئے بڑا خطرہ بن گیا ہے، بین الاقوامی سطح پر اس کی روک تھام کی ہر ممکن کوششیں جاری ہیں، سائنسی تجربات اور تحقیقات مرض کے دفعیہ کا صرف ایک حصہ ہیں، لیکن اگر انسان اسلامی احکامات کے مطابق اپنے کردار کو بداعمالیوں سے محفوظ رکھے تو اس مرض سے محفوظ رہنے اور اسے پھیلنے سے روکا جا سکتا ہے، اور اس میں صد فی صد کامیابی کے امکانات ہیں، پھر بھی اگر بدقسمتی سے کوئی شخص ایڈز میں مبتلا ہے تو اسے اپنے مرض کو چھپانا نہیں چاہئے، اگر وہ شادی شدہ ہے تو بیوی کو لاعلم رکھنا اخلاقی جرم ہے، اگر وہ ڈاکٹر کے پاس بغرض علاج آتا ہے تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ محکمۂ صحت کے متعلقہ حکام کو فوری طور پر مریض کے بارے میں تفصیلی معلومات بہم پہنچائے۔

۲۔ ایسی صورت حال میں مریض کے اصرار کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی، کیونکہ مرض کی نوعیت انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف بڑھ سکتی ہے اور اس طرح معاشرے کا ایک بڑا حصہ اس مرض کی لپیٹ میں آ سکتا ہے، لہٰذا ڈاکٹر پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس مریض کے بارے میں سیول سرجن کو بذریعہ نوٹس مطلع کرے اور محکمۂ صحت کو بھی باخبر کر دے، ڈاکٹر پر شرعاً اخفائے راز کی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

۳۔ کسی کو اگر ایڈز کا مرض لاحق ہو گیا ہے تو ضروری ہے کہ اسے ایک خاص مدت تک تنہا رکھا جائے، طبی اصطلاح میں اس مدت کو Quarantine period کہتے ہیں، اور اس مدت میں بغور جائزہ لیا جائے کہ مرض کس منزل میں ہے، آیا وہ تیزی سے بڑھ رہا ہے یا بڑھنے کی رفتار سست ہے، دونوں حالتوں میں یہ سماج کا فرض ہے کہ وہ قریبی ہیلتھ آفیسر کو مطلع کرے، اور سیول سرجن کو بھی باخبر کرے۔

۴۔ ایڈز کے مریض کو اگر اپنے مرض کا علم ہے اور اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کی یا کسی ضرورت مند کو خون دیا تو وہ قابل تعزیر ہے اور سخت سزا کا مستوجب ہے، اسے ارادے یا قصد کی چھوٹ نہیں دی جاسکتی، کیونکہ لاعلمی خود ایک جرم ہے، آج کے دور میں ہر فرد کو اتنا باشعور ہونا چاہئے کہ وہ علامات اور اشارات کو سمجھے، جسم میں فطری طور پر جو بھی تغیر ہوتا ہے اسے محسوس کرے اور فوری طور پر ڈاکٹر سے رجوع کرے، چھوت کے مرض میں مرض کو منتقل نہ کرنے کا ارادہ یا قصد ایک مہمل سی بات ہے، جو مرض چھوت سے پھیلتا ہے وہ ارادہ نہ کرنے کے باوجود تو منتقل ہو گا ہی۔

۵۔ اگر کوئی مسلمان شخص ایڈز کے مہلک مرض میں گرفتار ہوتا ہے تو میرے خیال میں اس کی بیوی کو اس بات کا مکمل اختیار ہونا چاہئے کہ وہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، اور جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے شرع نے زوجین کو اس کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ مہلک یا لاعلاج امراض سے خود کو اور اپنی نسل کو محفوظ رکھنے کے لئے علیحدگی اختیار کرسکتے ہیں، سوال کے دوسرے حصے کا جواب بھی یہی ہے کہ بیوی کو جب علم ہو جائے کہ اس کا شوہر ایڈز میں مبتلا ہے تو وہ فوری طور پر اس سے علیحدہ ہو اور فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔

۶۔ کوئی خاتون اگر ایڈز کا شکار ہو گئی ہے اور اسے حمل بھی قرار پا گیا ہے تو مرض کے مہلک اثرات کے پیش نظر جو بچے میں منتقل ہو سکتے ہیں عورت اسقاط کرا سکتی ہے، لیکن اس کے لئے عورت کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، شوہر یا حکومت صحت عامہ کی خاطر بھی اس عورت کو مجبور نہیں کرسکتی، اسقاط کا حکم قانونا صرف چار حالتوں میں جائز قرار دیا گیا ہے،

۱۔ زنا بالجبر Rape،

۲۔ حمل سے ماں کی جان کو خطرہ،

۳۔ کسی مرض کے سبب بچے کا پاگل یا جسمانی طور پر معذور ہونے کا خدشہ لیکن اس کے لئے بھی ماں کی اجازت ضروری ہے۔

۴۔ ضبط تولید کی دوائیں یا مانع حمل کی تراکیب کی ناکامی۔

۷۔ بچے یا بچیاں ایڈز میں مبتلا ہیں تو انہیں اسکول میں تعلیم حاصل کرنے سے نہیں روکا جاسکتا، البتہ اس بات کی احتیاط لازمی ہے کہ ان میں جنسی اختلاط نہ ہو، ایک دوسرے میں خون کی منتقلی نہ ہو اور وہ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔

ایسی حالت میں Re-habilitation کے مطابق بچوں کو تعلیم دینی چاہئے، سماج کے ذمہ دار افراد پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ ایسے بچے اور بچیوں کے لئے درسگاہوں میں درج ذیل نکات کو ہمیشہ ملحوظ رکھیں۔

1- Prevention, 2- Early detention, 3-Notification, 4- Treatment, 5- Rehabilitation

میرا خیال ہے کہ ان طبی اصطلاحوں کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہو گی، کیونکہ ان کے عام مفہوم سے سبھی واقف ہیں۔

۸۔ چونکہ یہ سوال بھی سوال نمبر ۷ سے منسلک ہے اس لئے اس کا جواب وہی ہے جو سوال نمبر ۷ میں دیا جاچکا ہے، البتہ ان اصطلاحوں کی تشریح میں اتنا عرض کردوں کہ سب سے پہلے مرض سے تحفظ، علامات مرض کو بڑھنے سے روکنے کے فوری اقدامات، محکمۂ صحت کے افسران کو بلاتاخیر مطلع کرنا، مرض کا مناسب علاج، مرض کے پھیلنے سے نقصانات اور اس سے محفوظ رہنے کی ہدایات پر سختی سے عمل کرانا سماج کی ذمہ داری ہے، اسلامی احکامات تو بالکل واضح ہیں، بچوں کی تعلیم وتربیت ابتداء ہی سے اسلامی نہج پر ہونی چاہئے، خاص طور پر یہ بات ان کے ذہن نشین کرانی چاہئے کہ کردار کیا ہے؟ کردار کی بلندی سے کیا مراد ہے؟ اس کے باوجود بدقسمتی سے مسلم معاشرے کی بچیاں بیا

بچے اس مرض کا شکار ہو جاتے ہیں تو والدین کا فرض ہے کہ وہ ان بچوں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں، بلکہ پیار سے اس کے نقصانات سمجھائیں، دنیا میں بدنامی اور عاقبت کے خسارے کو واضح کریں اور مناسب علاج کی طرف توجہ دیں، انہیں اپنی شفقت سے محروم نہ کریں، اور غور کریں کہ ان کی تربیت میں کون سی کمی رہ گئی تھی جس کا خمیازہ ان کے بچوں کو بھگتنا پڑ رہا ہے، کیونکہ بچوں کی صحت مند ذہنی نشوونما میں والدین کی تربیت کو اولیت حاصل ہے۔

۹۔ مریض کی حالت کسی بھی مرض کے سبب کتنی ہی ناگفتہ بہ کیوں نہ ہو ڈاکٹر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس کے لئے موت کا فتویٰ صادر کر دے، البتہ مریض کی تکلیف کو کم کرنے کی طبی طور پر ہر ممکن کوشش جاری رہنی چاہئے، انگلینڈ میں ایسے مریضوں کو جو جاں بہ لب ہیں اور لاعلاج ہیں انہیں مار دینے کا قانون بن چکا ہے، لیکن ابھی تک بین الاقوامی سطح پر طبی دنیا نے ایسے قانون کو منظوری نہیں دی ہے، اور مستقبل قریب میں بھی اس کا کوئی امکان نہیں ہے، کیونکہ بہر حال ایسی کوئی بھی کوشش انسانیت سوز بھی ہے اور فطرت کے خلاف بھی۔

۱۰۔ احتیاطی تدابیر کے پیش نظر حکومت آمد و رفت پر پابندی لگانے کی مجاز ہے، شرع میں بھی احتیاط برتنے پر کوئی پابندی نہیں ہے،

مریض کو بالکل کسمپرسی کی حالت میں چھوڑنا بھی شرع کو منظور نہیں ہے، جن کے پاس پیسے ہیں وہ خود قریب نہ جاکر بہتر سے بہتر نرسنگ کی خدمات حاصل کر سکتے ہیں، اور جو لوگ ایسی سہولیات سے محروم ہیں وہ طبی احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے مریض کے قریب جا سکتے ہیں، جو بھی ہوتا ہے اللہ کے حکم سے ہوتا ہے، اگر یہ بات دل میں راسخ ہے تو شرعاً مریض کے پاس آمد و رفت رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۱۱۔ جو صورت حال بیان کی گئی ہے اس کے لئے واضح حکم یہی ہے کہ ایسے لوگ اس مقام کے لوگوں کو مطلع کریں، اور خود متاثرہ علاقہ سے دور رہیں، خود کو Quarantine period میں رکھیں، جو علاقہ متاثر ہو چکا ہے اس کے لئے انہیں فکر مند ہونے کی ضرورت نہیں، حکومت خود ہی جنگی سطح پر مرض کی روک تھام کی ہر ممکن کوشش شروع کر دیتی ہے، اور علاج معالجہ کی تمام سہولتیں فراہم کرتی ہے، متعدی امراض کے پھیلنے پر حکومت خود ہی نگہداشت کرتی ہے، افراد کا یہ فرض ہے کہ وہ جہاں ہیں وہیں رہیں، مقامی طور پر حکام کو خبر کریں، اور جب حکومت کی طرف سے پابندیاں ختم ہو جائیں تو اپنے اقارب و اعزہ سے ملنے جائیں۔

محور سوم:

بے شک اسلام نے "امانت" پر بے حد زور دیا ہے، اور یہ مذہب اسلام کا ایک بہت ہی نمایاں وصف ہے، امانت کی نوعیتیں حالات کی بناء پر الگ الگ ہیں، پھر بھی "امین" کی ذمہ داریاں اپنی جگہ پر ہیں، ایک مسلمان ڈاکٹر بلاشبہ ایسی کشمکش میں گرفتار ہو سکتا ہے، لیکن یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ وہ ڈاکٹر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ذمہ دار شہری بھی ہے اور مسلم معاشرے کا ایک ذمہ دار فرد بھی، ایسی صورت حال میں وہ اپنی ذمہ داریاں کس طرح نبھا سکتا ہے، اس کا جواب شائد میں بہتر طور پر آپ کے سوالات کی روشنی میں دے سکوں۔

۱۔ ڈاکٹری کے پیشے میں پروفیشنل سیکریسی (Professional Secrecy) پیشہ ورانہ اخفائے راز کی بڑی اہمیت ہے، کیونکہ اس کے پاس ہر طرح کے مریض آتے ہیں اور اپنا دکھ درد جو کسی اور سے نہیں کہہ سکتے ڈاکٹر سے بیان کرتے ہیں، ڈاکٹر کا کام ان کی باتوں کو خود تک محدود رکھنا ہے، لیکن جب لڑکی کے گھر والے اس تک پہنچ جائیں اور لڑکے کی آنکھ کے متعلق پوچھ تاچھ کریں تو ڈاکٹر کی حیثیت سے لازم ہے کہ وہ مریض کے عیب کو ظاہر نہ کرے، اور طبی اخلاقیات کا تقاضہ بھی یہی ہے، لیکن اس بات کو ایک اور پہلو سے دیکھئے، رشتہ طے کرنے سے پہلے فریقین ایک دوسرے کے متعلق مکمل معلومات فراہم کرتے ہیں، صرف اس لئے کہ اگر لڑکے یا لڑکی میں کوئی نقص ہو

تو وہ ظاہر ہو جائے اور زوجین کے درمیان تلخی یا کسی ناگوار حادثے کا باعث نہ بنے، ایسے میں اگر لڑکی کے گھر والے ڈاکٹر کے پاس پہنچتے ہیں اور ڈاکٹر کو اچھی طرح علم ہے کہ جس لڑکے کے بارے میں دریافت کر رہے ہیں اس کی ایک آنکھ میں بصارت نہیں ہے تو یہاں وہ ڈاکٹر نہیں بلکہ مسلم معاشرے کے ایک ذمہ دار فرد کی حیثیت سے اسے چاہئے کہ وہ لڑکی والوں کو لڑکے کے اس عیب سے آگاہ کر دے کیونکہ یہ لاعلمی بہت ممکن ہے کہ آگے چل کر زوجین کے درمیان ایسی تلخی کی صورت اختیار کر لے جس کی لپیٹ میں دونوں گھروں کی عزت و سکون تباہ و برباد ہو جائے اور یہ سلسلہ جانے کہاں تک پہنچے، یہاں میں اپنی بات ایک بار پھر دہراؤں گا کہ Forensic کے طور پر ڈاکٹر کا انکار کرنا ہی بہتر ہے۔

۲۔ ڈاکٹر پر یہ فرض عائد نہیں ہوتا کہ وہ رشتہ ازدواج کے سلسلہ میں دخل اندازی کرے، یہ فریقین کا فرض ہے کہ وہ مکمل طور پر تفتیش کر کے معلومات فراہم کریں۔

۳۔ اس سوال کا جواب بھی پہلے سوال میں موجود ہے، اخفائے راز ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے، کسی مریض کے مرض کو مشتہر کرنا اس کا کام نہیں، اس کا کام علاج کرنا اور معالجہ کے سلسلے میں مشورے دینا ہے لہذا وہ مریض یا مریضہ کو مشورے دے سکتا ہے، مرض کے سبب آگے چل کر ازدواجی زندگی میں جو تلخیاں اور الجھنیں پیدا ہو سکتی ہیں ان سے آگاہ کر سکتا ہے، ان پر عمل کرنا یا نہ کرنا یہ مریض یا مریضہ کا کام ہے، صحت مند رکھنے کے لئے اخلاقی ذمہ داری کے طور پر اشارۃً کنایۃً کچھ کہا جا سکتا ہے، یہاں پر میں نے مسلم معاشرے کی شرط لگائی ہے اس کو ملحوظ رکھئے۔

۴۔ کوئی ڈرائیور شرابی ہے یا نشہ آور چیزوں کا عادی ہے تو اس کے لائسنس کو منسوخ کرنا اس کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے، البتہ وہ ڈرائیور کو ان لتوں کو چھوڑنے کا صرف مشورہ دے سکتا ہے، اور اگر محکمہ جاتی طور پر اس ڈرائیور کو ڈاکٹر کے پاس بھیجا جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے آفیسران کو مطلع کیا جا سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

۵۔ ہاں، اگر کسی ڈرائیور کی بصارت میں نقص ہے اور اس کے سبب بڑے حادثے کا امکان ہے تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ وہ ڈرائیور کو اپنا پیشہ ترک کرنے کا مشورہ دے، اور اس کے افسران کو اس نقص سے آگاہ کرے، ڈاکٹر لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش نہیں کر سکتا، اور نہ وہ اس کا مجاز ہے، یہ سوچنا اس کے افسران کا کام ہے۔

۶۔ کوئی عورت اگر ناجائز بچے کو جنم دیتی ہے اور ڈاکٹر کو مطلع بھی کرتی ہے تو ڈاکٹر کو لازم ہے کہ اس کے راز کو راز ہی رکھے، حکومت کو مطلع کرنے کی اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

۷۔ ہاں، مختلف طریقہ ہائے نفسیاتی علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر بھی مذکورہ طریقۂ علاج استعمال کر سکتا ہے، کیونکہ مقصد تعمیری ہے تخریبی نہیں، فقہ میں بھی ایسی گنجائش موجود ہے کہ جہاں بھوک سے موت ہو رہی ہے وہاں خنزیر کے علاوہ کھانے کی کوئی اور چیز دستیاب نہیں ہے تو وقتی طور پر موت سے بچنے کے لئے وہ حرام چیز استعمال کی جا سکتی ہے، یہاں بھی شراب اور دوسری نشہ آور اشیاء سے مریض کو چھٹکارا دلانے کے لئے وقتی طور پر شراب جیسی حرام شی کا قلیل مقدار میں استعمال جائز ہے۔

۸۔ سوال تو طویل ہے، لوگوں کا غیر معمولی نقصان، نفسیاتی الجھنیں اور معاشی مفادات جیسے پہلو بھی اس میں شامل ہیں، لیکن ان سب کا ایک ہی جواب ہے کہ ڈاکٹر کسی کو مطلع نہیں کر سکتا۔

۹۔ کوئی شخص مجرم ہے، قاتل ہے، یا جو کچھ بھی ہے اس کے متعلق کسی کو خبر کرنا ڈاکٹر کے فرائض میں شامل نہیں ہے، البتہ صورت مسئولہ میں کوئی بے گناہ شخص اصل قاتل کی جگہ ماخوذ ہے اور عدالت میں اس کا سزا پانا یقینی ہے تو ایک ذمہ دار شہری کی حیثیت سے ڈاکٹر کا یہ فرض ہوتا ہے کہ عدالت کو حقیقی صورت حال سے آگاہ کر دے۔

۱۰۔ اس سوال کا جواب محور دوم میں تفصیلی طور پر دیا جا چکا ہے۔ جب کسی مرض میں متعدی یعنی چھوت کا لفظ شامل ہو گیا تو وہاں مریض کے اصرار کی کوئی اہمیت نہیں رہتی، کیونکہ اس طرح کا مرض پورے معاشرے کو برباد کر سکتا ہے، انفرادی فائدے پر اجتماعی افادیت قربان نہیں کی جا سکتی، یہاں ڈاکٹر کے لئے اخفائے راز ایک بے معنی سی چیز ہے، وہ مریض کو مشورہ دے، سماج میں اس کی اہمیت بتائے اور مرض کو پوشیدہ رکھنے کے نقصانات پر روشنی ڈالے، اور یہ بات اس کے ذہن نشیں کر دے کہ مرض کو چھپانے سے دوسروں کو کتنا نقصان ہو سکتا ہے، ڈاکٹر مریض کے متعلق اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو حفظ ماتقدم کے لئے آگاہ کر سکتا ہے۔

☆☆☆

جہاں تک میرے پیشہ ورانہ علم و یقین کا تعلق ہے میں نے آپ کے سوالات کا کما حقہ طور پر جواب دینے کی کوشش کی ہے، طبی اصول و مسائل سے متعلق موضوع پر مقالہ شرح و بسط کا متقاضی ہے، اور اس کے لئے فرصت کے ساتھ ذہنی یکسوئی کی بھی ضرورت ہے، لہذا میں مقالہ کے لئے معذرت چاہوں گا، البتہ اگر موقع ملا تو ان شاء اللہ پھر کسی اور وقت شائد میں کچھ لکھ سکوں، فی الحال رخصت۔

طبّی اخلاقیات

ڈاکٹر عبدالوہاب دربھنگہ

جس تیز رفتاری سے دنیا میں مادی ترقی ہوئی ہے اسی رفتار سے بلکہ اس سے زیادہ اخلاقی قدروں کو نہ صرف نظر انداز کیا گیا ہے بلکہ پس پشت ڈالدیا گیا ہے، اسلام دنیا کا واحد نظام حیات ہے جس میں اخلاقیات کو مادیت سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے، سائنس نے تیزی سے نئے انکشافات کئے ہیں، نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں، جن کا اسلامی حل اور شریعت کا نقطۂ نظر واضح کرنا ضروری ہو گیا ہے تاکہ ہر شعبہ میں کام کرنے والے مسلمانوں کی رہنمائی ہو سکے، جہاں تک میڈیکل سائنس کا تعلق ہے تو یہ بھی کسی طرح پیچھے نہیں، اخلاقی قدروں کی جتنی اس میں ضرورت ہے، شاید سائنس کے دوسرے شعبوں میں نہیں، آپ کے ادارے نے جس طرح اس سلسلے میں اقدامات کئے ہیں وہ وقت کی بہت بڑی ضرورت ہے اور یہ کام قابل ستائش ہے، اس سے قبل کہ میں آپ کے سوال نامہ کا جواب دوں، کچھ بنیادی اصولوں کی وضاحت کر دینا چاہتا ہوں گرچہ ان سے آپ مجھ سے زیادہ واقف ہیں۔

۱۔ شریعت کا مشہور و معروف اصول ہے کہ گناہ اور گندگی پر پردہ ڈالا جائے لیکن اسی وقت تک جب تک اس کا اثر دوسرے لوگوں یا معاشرے پر نہیں پڑتا، ایسی حالت میں اسے روکنے کے لئے طاقت تک استعمال کرنے کی بھی اجازت ہے، یہی حال بیماریوں کا ہے، ایک مریض اور ڈاکٹر کا تعلق اس وقت تک رازدارانہ ہے، جب تک اس سے دوسرے لوگوں کے متاثر ہونے کا خطرہ نہیں، لیکن جوں ہی اس کا اثر دوسروں پر پڑنے لگے اس کے لئے مناسب تدابیر کرنا اور لوگوں کو آگاہ کرنا ضروری ہے، متعدی بیماریاں تو ایسی ہیں کہ اگر ذمہ دار لوگوں کو خبر نہ کیا جائے تو جرم شمار ہوگا، لیکن اس کے علاوہ بھی دوسری بیماریاں ہیں جس سے دوسرے قریبی لوگوں کو خطرہ ہے، جیسے، ٹی بی، کوڑھ وغیرہ، ان حالات میں مریض کو بیماری کی نوعیت بتانا اور اس کے پھیلاؤ کے خطرے سے آگاہ کرنا ضروری ہے اور دوسرے لوگوں کو بھی خبر دار کرنا ہے کہ وہ مناسب تدابیر اختیار کریں۔

جہاں تک ایڈز کا تعلق ہے، اس کے متعلق سبھی باتیں ابھی کھل کر سامنے نہیں آئی ہیں، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک چھوت کی موجودہ دور کی سب سے خطرناک بیماری ابھر کر سامنے آئی ہے، ایسے مریضوں کا خطرہ نہ صرف معاشرے کو ہے بلکہ معالج کو بھی ہے، میرے خیال میں اس مرض کی روک تھام کے لئے جہاں دوسرے ذرائع استعمال کئے جا رہے ہیں، وہیں ان کے علاج، رہائش، معاش، تعلیم اور دوسری ضروریات کے لئے الگ سے انتظام ہونا چاہئے جس طرح متعدی بیماریوں کے لئے الگ اسپتال ہوتے ہیں اور دماغی مریض کے لئے ادارے ہوتے ہیں اسی طرح حکومت وقت پر یہ ذمہ داری ہے کہ بغیر وقت ضائع کئے ایڈز کے مریضوں کا الگ انتظام کرے۔

۲۔ دین کا اہم اصول ہے کہ جس جگہ متعدی بیماری پھیل گئی ہو وہاں نہ تو کسی کو جانا چاہئے اور نہ اس جگہ کو چھوڑنا چاہئے، یہ اصول بہت ساری باتوں کو اپنے دائرے میں لے لیتی ہے اور اگر حکومت وقت اس سلسلہ میں اقدامات کرتی ہے تو شریعت کے نقطۂ نظر سے یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ ضروری ہے، لیکن ساتھ ہی اس پر یہ ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے کہ اس علاقے کے لوگوں کے علاج، معاش اور دوسرے انتظامات کرے۔

۳۔ اضطرار کی حالت میں جان بچانے کے لئے حرام تک کھانے کی اجازت دی گئی ہے اس کا اطلاق بیماریوں کے سلسلے میں صرف صحیح نہیں بلکہ زیادہ ہے، ایک مریض کی جان بچانے یا اسے خطرناک بیماری سے نجات دلانے کے لئے اگر کوئی ایسا انتظام یا دوا کی ضرورت ہے جو حرام ہے تو دی جاسکتی ہے، جیسے ماں کی جان کے خطرہ میں حمل کو ضائع کرنا یا الکوحل ملی ہوئی دوا دینا، جہاں تک حمل کے ضائع کرنے کا تعلق ہے اس میں کسی مفروضہ پر عمل نہیں کیا جاسکتا، مثلاً اگر عورت کو ایڈز یا اسی طرح کا کوئی مہلک مرض ہے تو کوئی ضروری نہیں کہ اس کا بچہ بھی اسی مرض میں مبتلا ہو جائے، نہ تو سبھی بیماریاں ماں سے بچے میں منتقل ہوتی ہیں اور نہ ہی کسی کا صد فی صد احتمال رہتا ہے، یہ ایڈز کے ساتھ بھی صحیح ہے اور حمل ضائع کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

۴۔ نکاح شریعت میں ایک ضروری حکم ہے، ظاہر ہے کہ اس کے پیچھے دو ضرورت کارفرما ہیں، ایک جنسی تسکین اور دوم افزائش نسل، اس سلسلے میں اگر ڈاکٹر کے علم میں کسی کی جنسی کمزوری آئے تو میرے خیال میں اس کا فرض ہو جاتا ہے کہ اسے رائے دے کہ اس کا نکاح کامیاب ہونے کی امید نہیں، ساتھ ہی اگر دوسرا فریق معلومات حاصل کرنا چاہے تو ڈاکٹر کی حیثیت ایک شاہد کی ہو جاتی ہے، اور اسے صحیح صورت حال سے واقف کرانا غیبت کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا، ساتھ ہی ڈاکٹر کے لئے یہ ضروری ہے کہ خواہ مخواہ لوگوں کو کسی کی جنسی کمزوری کے بارے میں بتاتا نہ پھرے بلکہ صرف مشورہ طلب کرنے پر ہی ایسا کرے، میرے پاس آئے دن ایسے معاملات آتے رہتے ہیں کہ ایک فریق دوسرے کی صحت کے بارے میں جو میرے علاج میں ہے معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، ان حالات میں میں نے اپنا یہ اصول بنایا ہے کہ صحیح صورت حال سے واقف کرادوں۔

۵۔ کسی ایسے مریض کا علاج جس میں شبہ ہو کہ یہ کسی جرم کی وجہ سے ہوا ہے ملک کے قانون کے مطابق پولس یا متعلقہ محکمہ کو خبر کرتے ہوئے علاج کرنا ضروری ہے، اگر ایسا نہ کیا گیا تو معالج کی حیثیت ایک مجرم کی ہو جاتی ہے، مثلاً ایک مریض جسے بندوق کی گولی لگی ہے، اس کے یا اس کے رشتہ داروں کے کہنے کے باوجود کہ یہ حادثہ اتفاقاً ہو گیا ہے معالج کے لئے ضروری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو خبر کرے، میرے خیال میں اسلامی شریعت میں بھی اسی طرح کا قانون نافذ ہونا چاہئے۔

۶۔ کسی چھوٹے سے چھوٹے آپریشن یا تفتیش میں بہر حال کچھ نہ کچھ خطرہ رہتا ہے اور مریض یا اس کے رشتہ دار کی منظوری لکھی ہوئی شکل میں ضروری ہے اور ہونا بھی چاہئے ورنہ ڈاکٹر پر جرم ثابت ہوگا۔

ان باتوں کی وضاحت کے بعد سوال نامہ کے بہت سے سوالات کا حل نکل آتا ہے پھر بھی میں سلسلہ وار آپ کے سوال کا جواب دینا چاہوں گا۔

(۱) غیر واقف لوگوں کا علاج کرنا شرعاً ناجائز ہونا چاہئے، اسی طرح جس طرح دین کے علم کے بغیر کوئی دینی معاملات میں اپنی رائے دینے کی کوشش کرے، اگر اس طرح علاج کرنے پر کسی کو ضرر پہنچے تو معالج قابل تعزیر ہوگا۔

(۲) ضروری احتیاطیں، محفوظ نہیں رکھنا یا دیکھ ریکھ میں کمی کرنا ایک جرم ہے جس کے لئے ڈاکٹر کو مناسب تاوان دینا ہوگا، لیکن اس میں ایک شرط ہے کہ اچھی طرح تفتیش کر لیا جائے کہ ڈاکٹر کی جانب سے Neglect ہوا ہے، کسی بھی علاج میں خطرات-Complication ہونے کا احتمال رہتا ہے اور اسے دیکھ ریکھ میں کمی نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) ضامن ہوگا، کیونکہ بغیر اجازت آپریشن کرنا جرم ہے۔

(۴) چاہے کتنی ہی ایمرجنسی کیوں نہ ہو بغیر اجازت آپریشن نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان حالات میں اجازت لینا اور ضروری ہو تا ہے، کیونکہ خطرہ زیادہ رہتا ہے، اگر مریض یا اس کے رشتہ دار ایسی حالت میں نہ ہوں تو جو شخص بھی مریض کو لے کر آئے اس کی اجازت لینی چاہئے، ورنہ ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا اور نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا۔

محور دوم:

۱۔ مطلع کر دینا ضروری ہے۔

۲۔ ایسی حالت میں راز میں رکھنا جرم قرار دیا جائے گا اس لئے اسے ضرور افشاء کرے۔

۳۔ انہیں متعلقہ محکمہ کو خبر کرنا چاہئے۔

۴۔ واقف ہونے کے بعد ایسا کرنا زیادہ بڑا جرم قرار پائے گا، جس طرح کسی گناہ کے کام کو گناہ سمجھتے ہوئے کرنا اور ناواقفیت میں کرنے میں فرق ہے۔
دونوں حالت میں مریض گنہگار اور مجرم ہوگا۔

۵۔ اختیار ہے، لیکن اگر کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر نکاح کر لیا تو نہ صرف فسخ بلکہ ہرجانہ کا بھی مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔

۶۔ ایسی حالت میں میرے خیال میں شرعاً اسقاط ناجائز ہوگا کیونکہ بیماری کے منتقل ہونے کا صرف اندیشہ ہی ہے ضروری نہیں۔

۷۔ ایڈز کے بچوں کی تعلیم وتربیت کا انتظام الگ ہونا چاہئے، عام اسکولوں میں ان کا داخلہ درست نہیں، دوسرے بچوں تک بیماری منتقل ہونے کا پورا خطرہ ہے۔

۸۔ ایسے بچوں کا انتظام بھی الگ سے ہوگا اور حکومت کے اداروں پر یہ ذمہ داری ہونی چاہئے کہ انتظام کرے، لیکن ایسے بچے وراثت سے محروم نہیں کئے جائیں گے۔

۹۔ آخری سانس تک نہیں، بلکہ موجودہ زمانے میں سانس بند ہونے پر مصنوعی آلات لگا کر مریضوں کو زندہ رکھا جاتا ہے، اس امید میں کہ مریض کے عضو کام کرنا شروع کر دیں گے۔

۱۰۔ جائز ہے۔

۱۱۔ کسی ذریعے سے یا حکومت کے ادارے کے ذریعے ضروریات پوری کریں، ان کا وہاں جانا صحیح نہیں ہوگا۔
وہاں سے نکلنا بھی اس طرح صحیح نہیں، دوسروں کی طرح ان کا بھی انتظام ہوگا اور یہ حکومت کی ذمہ داری ہونا چاہئے، موجودہ زمانے میں ٹیلیفون کے ذریعے باہر یا اندر سے رابطہ پیدا کیا جاسکتا ہے اور ہدایات بھی دی جاسکتی ہے۔

محور سوم:

۱۔ میرے خیال میں جب تک کوئی معلومات حاصل کرنے نہ آئے اسے راز میں رکھے، لیکن لڑکی والوں کے پوچھنے پر انہیں باخبر کر دینا چاہئے، کیونکہ جیسا کہ میں اوپر بیان کر چکا ہوں، اب ڈاکٹر کی حیثیت ایک شاہد کی ہو جاتی ہے اور شہادت چھپانا گناہ ہے۔

۲۔ اس وقت تک راز میں رکھا جائے جب تک دوسرا فریق معلومات حاصل کرنے نہیں آئے، دوسری صورت میں فریق کو خبر کر دینا ضروری ہے۔

۳۔ مطلع کرنا جائز ہے۔

۴۔ مطلع کرنا چاہئے کیونکہ خطرہ صرف اسی کو نہیں بلکہ دوسرے لوگوں کو بھی ہے، معاش کے لئے دوسرا طریقہ اپنایا جاسکتا ہے۔

۵۔ اسلام میں نشہ قطعاً حرام ہے جس کی سزا مقرر ہے لیکن جب وہ ایسے کام کرتا ہے جس سے دوسروں کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو تو وہ بڑا مجرم قرار پائے گا، ڈاکٹر کو متعلقہ محکمہ کو خبر کر دینا چاہئے۔

۶۔ رازداری رکھے گناہ پر پردہ ڈالنے کے اصول پر لیکن بچے کے لئے پورے انتظامات کرے یا متعلقہ محکمہ کے حوالے کر دے۔

۷۔ کر سکتا ہے کیونکہ یہ حالت اضطرار کے مد میں آتا ہے۔

۸۔ ایسا جرم یا پیشہ جس سے دوسروں کو نقصان پہنچ رہا ہو اسلامی حکومت میں برداشت نہیں کیا جا سکتا، لہذا مریض کو خبردار کرتے ہوئے، متعلقہ محکمہ کو خبر کر دینا چاہئے، لیکن اس کے علاج میں کمی نہیں ہونی چاہئے۔

۹۔ راز افشاء کرتے ہوئے بیان دے کیونکہ ایک بے گناہ پر قتل کا الزام عائد ہو رہا ہے، ڈاکٹر کی حیثیت شاہد کی ہے، لیکن اگر اس کا جرم چھپارہ جائے اور کسی دوسرے پر الزام بھی نہ آتا ہو تو رازداری سے کام لینا چاہئے۔

۱۰۔ قانوناً اور شرعاً ڈاکٹر کو اس کے فرض کی خبر والوں اور متعلقہ محکمہ کو کرنا چاہئے، ساتھ ہی مریض کے علاج کا انتظام کرنا بھی فرض ہے۔

طبی اخلاقیات شریعت کی روشنی میں

مفتی حبیب اللہ قاسمی
دارالعلوم مہذب پور، اعظم گڑھ

اللہ پاک نے جس طرح بیماریوں کو پیدا فرمایا ہے اسی طرح اس کے علاج کے اسباب و ذرائع بھی پیدا فرمائے ہیں۔ علاج و معالجہ کا دستور نہ غیر شرعی ہے اور نہ ہی کوئی نیا دستور ہے البتہ زمانے اور حالات کے اعتبار سے یہ سلسلہ مختلف ادوار سے گزرتا ہوا آج اپنے عروج پر ہے معالجین کی کثرت کے ساتھ امراض کی کثرت قابل دید ہے لیکن پوری انسانیت کے لئے یہ ایک سانحہ ہے کہ علاج و معالجہ کی لائن جو کسی زمانے میں مکمل خدمت خلق متصور ہوتی تھی آج صرف ایک بزنس اور تجارت بن کر رہ گئی ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہر کس و ناکس خواہ اس کو اس فن سے مہارت ہو یا نہ ہو ذریعہ معاش بنائے بیٹھا ہے۔ قانونی پابندیوں کے باوجود پورے ملک میں ہزاروں ہزار کی تعداد میں نیم حکیم خطرۂ جان بورڈ لگا کر آلہ ٹانگ کر علاج و معالجہ کے نام پر موت و زیست کا سودا کر رہے ہیں۔

(۱) حالانکہ حضرات فقہاء کی تصریحات سے صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ خدمت وہی شخص انجام دے سکتا ہے جس نے باضابطہ اس فن کو اس کے سارے لوازمات کے ساتھ ماہر فن اساتذہ سے حاصل کر کے اور ان کی رہبری میں رہ کر خود بھی مہارت حاصل کی ہو اور اس کے اندر وہ ساری شرطیں پیدا ہو گئی ہوں جو ایک طبیب یا ڈاکٹر کے لئے ضروری ہیں۔ ذاتی مطالعہ کی بنیاد پر علاج و معالجہ کرنے کی صورت میں صواب سے زیادہ خطاء کا امکان ہے اگر کوئی شخص بغیر اس فن کو حاصل کئے یہ لائن اختیار کرتا ہے تو اس پر یقینا پابندی عائد کی جانی چاہئے اور شرعا بھی ایسے شخص کو اس کی اجازت نہیں ملنی چاہئے۔

(۲) لیکن ایسا شخص جس نے اس فن کو باضابطہ ماہر فن اساتذہ سے حاصل کیا ہو اور ان کی رہبری میں مہارت پیدا کرنے کے بعد علاج و معالجہ کی لائن میں آیا ہو اس سے اگر سہو یا تسامح کی وجہ سے کسی مریض کا کوئی عضو ضائع ہو جائے یا اس کی جان چلی جائے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا لیکن ایسی صورت میں تھوڑی بہت تعزیر ضرور ہونی چاہئے تاکہ دوبارہ سہو اور تسامح نہ ہو وفی القنية سئل نجم الدين عن صبية سقطت من سطح فانفتح راسها فقال كثير من الجراحين ان شققتم راسها تموت وقال واحد منهم ان لم تشقوه اليوم تموت وانا اشقه وابرئها فشقه فماتت بعد يوم او يومين هل يضمن فتامل مليا ثم قال لا اذا كان الشق باذن وكان الشق معتادا ولم يكن فاحشا خارج لرسم قيل له فلو قال ان ماتت فانا ضامن هل يضمن قال لا انتهى قلت انما لم يعتبر شرط الضمان لما تقرر ان شرطه على الامين باطل على ماعليه۔ (الفتوی ۱۰ در مختار ص ۳۶۳ ج ۵)

(۳) ڈاکٹر نے مریض کے جس مرض کا آپریشن کیا ہے اگر اس مرض کی پوری معلومات اور آپریشن میں مہارت وہ رکھتا ہے نیز آپریشن معتاد طریقہ پر معمول کے مطابق اس نے کیا ہے اور آپریشن کے سارے لوازمات کی اس نے رعایت رکھی ہے پھر بھی آپریشن ناکام ہوجائے تو صرف اس وجہ سے ڈاکٹر پر ضمان نہیں آنا چاہئے کہ اس نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت نہیں لی ہے جیسا کہ قنیہ کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) انسانیت کا تقاضہ تو یہی ہے کہ ایسے مریض کا آپریشن کردیا جائے اور تاخیر کرکے اس کی جان کو خطرے میں نہ ڈالا جائے اور ڈاکٹر کی دیانت شفقت، امانت، مودت کا تقاضا یہی ہے کہ مریض کے حق میں وہ بہتر سے بہتر قدم اٹھائے گا تاہم اگر آپریشن ایسی صورت میں ناکام ہوگیا تو اس پر ضمان نہیں آنا چاہئے۔

محور دوم

جواب۔ ایڈز کے سلسلہ میں سوالات کے جوابات سے قبل چند بنیادی و اہم روایتیں سپرد قلم ہیں جن سے ان مسائل میں ایک گونا رہبری حاصل ہوتی ہے۔

(۱) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی تزوجت امراۃ من الانصار قال فانظر الیہا فان فی اعین الانصار شیئا۔ (رواہ مسلم مشکوٰۃ ص ۲۶۸ ج ۲)

قال الملا علی القاری وفی ہذا دلالۃ علی جواز ذکر مثل ہذا للنصیحہ۔ (مرقات ص ۱۹۵ ج ۲)

(۲) عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاعدوی ولاطیرۃ ولا ہامۃ ولا صفر و فر من المجذوم کما تفر من الاسد۔ (رواہ البخاری مشکوٰۃ ص ۳۹۱ ج ۳)

(۳) وعن ابی ہریرہ رضی اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاعدوی ولا ہامۃ ولا صفر فقال اعرابی یارسول اللہ فمابال الابل تکون فی الرمل لکانہا الظباء فیخالطہا البعیر الاجرب فیجربہا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمن اعدی الاول۔ (رواہ البخاری مشکوہ ص ۳۹۱ ج ۲)

(۴) عن جابر رضی اللہ تعالی عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ بید مجذوم فوضعہامعہ فی القصعہ وقال کل ثقۃ با للہ وتوکلا علیہ۔ (رواہ ابن ماجہ مشکوہ ص ۳۹۲ ج ۲)

ان روایات سے چند اصول کی رہبری ملتی ہے۔

(۱) کسی کا عیب ازراہ خیر خواہی کسی کو بتلانا مذموم نہیں البتہ اس کی تحقیر و تذلیل و بدخواہی مقصود نہ ہو۔ (فانظر الیہا)

(۲) اسلام نے امراض کے تعدیہ کو یکسر مسترد کردیا ہے جو کچھ ہوتا ہے مشیت باری کے تحت ہوتا ہے۔ (لاعدوی)

(۳) لیکن کمزور عقیدہ انسانوں کی رعایت بھی شریعت نے کی ہے۔ (فر من المجذوم)

(۴) قوی الایمان اصحاب عزیمت کے لئے اصل دستور وہی ہے جو سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے۔ (اخذ بید مجذوم)

ان چند روایات کے بعد سوالات کے جوابات سپرد قرطاس ہیں۔

(۱) اگر ایڈز کا مریض اپنے متعلقین کو بتلادیتا ہے تو کوئی حرج نہیں تاکہ اصحاب رخصت اگر رخصت پر عمل کرنا چاہیں تو کر سکیں۔

(۲) اگر ڈاکٹر ازراہ خیر خواہی بتلادیتا ہے تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

(۳) اہل خانہ حتی الامکان علاج و معالجہ کی کوشش کریں اس کو معاشرہ یا گھر سے بے گھر کردینا شرعاً مذموم ہے۔

(۴) ایسے مریض کو پرہیز کرنا چاہیے تاکہ کمزور ایمان والوں کا ایمان نہ خراب ہو۔

(۵) دارالقضاء یا شرعی پنچایت میں عورت مقدمہ دائر کر سکتی ہے قاضی اگر مجذوم پر قیاس کر کے نکاح فسخ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے

(۶) اسقاط حمل کی اجازت نہیں دینی چاہیے اور نہ ہی شوہر کو اسقاط پر مجبور کرنا چاہیے چوں کہ فقہاء کا ضابطہ ہے۔

"قتل نفس لاحیاء نفس لایجوز" کسی کو زندگی دینے کے لیے کسی کو موت کے گھاٹ اتارنا جائز نہیں۔

(۷) اسکول یا مدارس کے داخلہ سے روکنا غیر اسلامی تصور ہے۔

(۸) عام حالات میں بچوں اور بچیوں کی جو ذمہ داریاں شریعت نے عائد کی ہیں ایڈز کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتیں۔

(۹) انسانی وسائل کے اعتبار سے جو امراض ناقابل علاج ہیں ان امراض میں اگر کوئی مبتلا ہوجائے تو اس پر مرض الموت کا حکم نہیں ہوگا۔

(۱۰) غیر شرعی پابندی ہے قوی الایمان صاحب عزیمت کے لئے واجب القبول نہیں ضعیف الایمان اصحاب رخصت کے لئے خود شریعت نے رخصت دی ہے کہ جہاں وبائی مرض ہو وہاں کوئی نہ جائے البتہ اگر وہاں کوئی ہو تو اس کے لئے راہ فرار اختیار کرنا ممنوع ہے۔

(۱۱) ضرورت کے تحت نکلنا راہ فرار اختیار کرنے میں داخل نہیں اہل و عیال کی نگہداشت بھی ضرورت میں داخل ہے۔

محور سوم

(۱) تا (۶) ڈاکٹر ازراہ خیر خواہی لڑکی والوں سے بتلا سکتا ہے جیسا کہ حدیث ابی بریرہ میں ہے جو محور دوم کے تحت گزر چکی ہے خود سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے۔

(۷) تداوی بالمحرمات کی جو شرطیں ہیں وہ سوال، میں مذکور صورت میں مفقود ہیں اس لئے مسلمان ڈاکٹر اس کے علاوہ دوسرا علاج تجویز کرلیں۔

(۸) مفاد عامہ کو مفاد خاصہ پر فقہاء نے ترجیح دی ہے لہذا ڈاکٹر ایسے شخص کا راز فاش کردے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں۔

(۹) بے گناہ کی رہائی کار ثواب ہے اپنی جان، مال کے تحفظ کے ساتھ ڈاکٹر ایسا کرسکے تو ضرور کرے۔

(۱۰) ڈاکٹر اگر رخصت پر عمل کرلے اور ازراہ خیر خواہی اس کے اہل خانہ کو بتلادے تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

طبی اخلاقیات سے متعلق جدید مسائل

مفتی محمد جعفر ملی
جامعہ اشاعت العلوم، اکل کوا (مہاراشٹرا)

محور اول

(۱) امام غزالی فرماتے ہیں

خلق کے بارے میں شریعت کے مقاصد پانچ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اس کے دین، اس کی جان، اس کی عقل، اس کی نسل اور اس کے مال کی حفاظت کی جائے، بس ہر وہ بات جو ان اصول خمسہ کی ضامن ہو، وہ مصلحت قرار پائے گی اور ہر وہ چیز جو ان پانچوں امور کی حفاظت میں مخل ہو وہ مفسدہ قرار پائے گی اور اس کا ازالہ مصلحت ہوگا۔

حضرت علامہ کی اس عبارت سے یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ اس آدمی کو علاج کی اجازت دینا، جو محض ذاتی مطالعہ و تجربہ کی بناء پر دوا اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، جائز نہیں، ورنہ انسانی نفوس کی سالمیت و حفاظت کو ایک زبردست خطرہ کا سامنا ہوگا، جو شریعت کے مقاصد میں سے اہم ترین مقصد ہے۔

نیز ہر کس و ناکس کو اپنے ذاتی مطالعہ و تجربہ کی بناء پر علاج کی اجازت سے مصلحت عامہ یا نظام عام کو ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے جس کا دفع کرنا مصلحت ہے، فقہاء کرام نے بھی سد ذرائع کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے کہ جو اسباب و طریقے عموی حالت میں فساد و ضرر کا ذریعہ بنتے ہیں ان پر بندش لگانا اور پوری قوت کے ساتھ ان سے دور رہنا اسلامی تعلیمات کا اہم ترین جز ہے، مثلاً آیت قرآنی لاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سے مفہوم ہوتا ہے۔

لہذا کسی شخص کو محض اپنے ذاتی مطالعہ و تجربہ کی بناء پر علاج کرنے کی اجازت نہ ہوگی اور اگر اس نے عدم جواز کے بعد بھی علاج کیا اور اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا ہلاک ہوا تو اس پر تاوان لازم ہوگا۔

كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن (ابوداؤد شریف ص ۱۰۸) ایسا شخص قابل تعزیر بھی ہوگا۔ کیوں کہ ہر ایسے فعل کے ارتکاب سے مصلحت عامہ یا نظام عام کو ضرر لاحق ہو باعث تعزیر ہے۔ (اسلامی قوانین ص ۲۹۸)

(۲) جس ڈاکٹر کو قانونا علاج و معالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا، لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہ رکھیں، مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری دیکھ ریکھ نہیں کی اور اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا۔ تو ڈاکٹر مریض کو پہنچنے والے نقصان یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا، اس لئے اگر ہم ڈاکٹروں کی بد احتیاطی، غفلت و کوتاہی پر تاوان واجب نہیں کریں گے تو ضرر خاص کی خاطر ضرر عام کو نظر انداز کرنا لازم آئے گا جب کہ قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ ضرر عام کو رفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام ۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۳۱)

(۳) اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے، اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت ملنے بغیر آپریشن کر ڈالا اور آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا اور مریض فوت ہوگیا، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا تو ایسی صورت میں ڈاکٹر مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، گرچہ وہ اس آپریشن کا مجاز ہو اور تجربہ رکھتا ہو اس لئے کہ مریض کے مرض کے علاج و معالجہ کا اختیار خود اسے یا اس کے اعزہ کو حاصل ہے ۔ جب ڈاکٹر نے خود مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت کے بغیر آپریشن کیا تو ضامن ہوگا اس کی نظیر فتاوی ہندیہ کی یہ عبارت ہو سکتی ہے ۔ رجل او امراۃ قطع الاصبع الزائدہ من ولدہ قال بعضھم لایضمن ولھما ولایۃ المعالجۃ وھوالمختار ولو فعل ذالک غیر الاب والام فھلک کان ضامنا ۔ (الفتاوی الہندیہ ص ۳۶۰ ج ۵)

(۴) بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن ضروری ہے، اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، نیز غالب گمان ہے کہ اگر آپریشن کردیا جائے تو جان بچ سکتی ہے یا ضائع ہونے والے عضو کی حفاظت ہوسکتی ہے تو ڈاکٹر کو مریض یا اس کے اعزہ کی اجازت کے بغیر آپریشن کی اجازت دی جاسکتی ہے ۔ آپریشن ناکام ہونے کی صورت میں ڈاکٹر پر کسی قسم کا تاوان لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ ڈاکٹر کا یہ عمل انسان کی جان یا اس کے عضو کے تحفظ کی خاطر وجود میں آیا جو مصلحت شرع ہے اس پر ضمان کا واجب کرنا اصول شرع کے خلاف ہے ۔

محور دوم

(۱) ایڈز ایک مہلک بیماری ہے جس سے جسم انسانی کا دفاعی نظام تباہ ہوکر رہ جاتا ہے اور اس کے بعد انسان بہت جلد مختلف موذی و خطرناک بیماریوں کا شکار ہوکر دم توڑ دیتا ہے، یہ مرض، مرض متعدی بھی ہے، اگر ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھی گئیں اور گھر والوں یا متعلقین سے اس مرض کو پوشیدہ رکھا گیا تو پورے خاندان کے اس قاتل مرض سے متاثر ہونے کا امکان ہے جو ضرر عام ہے اور افشاء کی صورت میں مریض کے اچھوت بن کر رہ جانے کا ضرر، ضرر خاص ہے ۔ جب کہ قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا ۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۳۱)

اس لئے ایڈز کے مریض پر لازم ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین کو اس مرض سے مطلع کرے ۔

(۲) اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ یا متعلقین سے اپنے اس مرض کو چھپا رہا ہے اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ اس مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں بھی شرعاً ڈاکٹر کی ذمہ داری یہی ہے کہ وہ مرض کا افشاء کرے تاکہ دوسرے لوگ اس متعدی مرض سے بچنے کی احتیاطیں اور تدبیریں ملحوظ رکھیں ۔ یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام ۔

(۳) ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ متعلقین اور سماج پر شرعاً وہ تمام ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں جن سے دوسروں کو اس کے ضرر سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے ۔ الضرر یزال ۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۲۹)

(۳)

(الف) نکاح کے نتیجے میں شوہر کو ملک بضع حاصل ہوتی ہے اور وہ اپنے اس ملک میں تصرف کا مجاز ہے، لیکن اگر وہ ایڈز کا مریض ہے اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ مجامعت کی صورت میں ایڈز کے وائرس بیوی کے جسم میں منتقل ہوکر اس مہلک و قاتل مرض میں

مبتلا کردیں گے تو ایسی صورت میں اسے جماع کی اجازت نہیں ہوگی (الاشباہ والنظائر ص ۱۳۰) کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اگر اپنی ملکیت میں تصرف کرنے سے دوسرے کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں صاحب تصرف کو تصرف کی اجازت نہیں ہوگی۔

(ب) اگر شوہر محض اپنے اس خطرناک مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے مجامعت کرتا ہے تو وہ شرعاً مجرم وگناہ گار ہوگا نیز اسے سزا بھی دی جاسکتی ہے اس لئے کہ شریعت اسلامیہ کا عام اصول ہے کہ ہر وہ کام باعث تعزیر ہے جو شریعت کی نظر میں معصیت ہے اور شوہر کا محض اسی ارادے سے مجامعت کرنا کہ ایڈز کے وائرس بیوی کے جسم میں منتقل ہوکر اسے مہلک بیماری میں مبتلا کریں۔ عمل معصیت ہے۔

(ج) ایڈز کا مریض جو اس کی نوعیت سے بخوبی واقف۔ اگر وہ کسی دوسرے تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے خون کے ضرورت مند مریض کو اپنا خون پیش کرتا ہے تو اس کی چند صورتیں ہوں گی۔

(۱) مریض ایڈز نے اپنا مہلک خون از خود بلا طلب پیش کیا یہ صورت قابل سزا ہے۔

(۲) مریض ایڈز نے اپنا مہلک خون طلب پر یہ بتلائے بغیر کہ مجھے ایڈز کی بیماری ہے پیش کیا یہ صورت بھی قابل سزا ہے۔

(۳) مریض ایڈز نے اپنا مہلک خون طلب پر اپنی بیماری کو بتلا کر دیا لیکن اس کو اس کے لئے اس قدر مجبور نہیں کیا گیا تھا کہ اس پر اکراہ شرعی کا اطلاق ہو بظاہر یہ صورت بھی قابل سزا ہے۔ البتہ اگر اسے اس قدر مجبور کیا گیا کہ وہ اکراہ شرعی کی فہرست میں شمار ہو یہ صورت قابل سزا نہیں ہوگی۔

(۵) اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوگیا اور دونوں عمر کے اس مرحلے میں ہوں جس میں جنسی عمل کا وقوع ہوسکتا ہے تو بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبہ کی اجازت ہوگی۔ علامہ طحاوی نقل فرماتے ہیں "والحق بها القهستانی كل عيب لايمكن المقام معه الابضرر۔ (طحاوی ص ۱۴۳ ج ۲)

شوہر میں ہر ایسے عیب کا پایا جانا جس کی وجہ سے بیوی بغیر ضرر مرد کے ساتھ نہیں رہ سکتی باعث فسخ نکاح ہے اور اگر میاں بیوی اپنی عمر کے اس منزل پر پہنچ چکے ہیں، جس میں جنسی عمل کا وقوع نہیں ہوتا ہے تو ایسی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبہ کی اجازت نہیں ہوگی، علت انتقال مرض، معدوم ہونے کی بناء پر اگر ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی خاتون سے نکاح کیا اور وہ دونوں عمر کے اس مرحلے میں ہیں جس میں جنسی عمل کا وقوع ہوسکتا ہے تو بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبہ کی اجازت ہوگی، علت انتقال مرض پائی جانے کی وجہ سے۔

(۶) جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو۔ اگر اسے حمل قرار پاگیا اور طبی لحاظ سے ظن غالب کے درجہ میں یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس کا مرض دوران حمل، یا دوران ولادت، یا دوران رضاعت اس بچے کی طرف منتقل ہوگا تو ایسی صورت میں اس خاتون کو نفخ روح یعنی استقرار حمل کے ۱۲۰ دن کے اندر اندر اسقاط حمل کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور نہیں کرسکتا۔ العلاج لاسقاط الولد اذا استبان خلقه كشعر وظفر ونحوهما لايجوز وان كان غير مستبين الخلق يجوز اما فی زماننا يجوز علی كل حال وعليه الفتوی كذا فی جواهر الاخلاطی (الفتاوی الهندیہ ص ۳۵۶ ج ۵)

(۷) جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، انھیں مدارس اور اسکولوں میں داخلہ نہ دینا ہی بہتر ہے گرچہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، لیکن جنسی بے راہ روی وغیرہ کی جو لہر پوری دنیا میں چل رہی ہے، اس سے اسکول اور کالج بھی محفوظ نہیں ہیں گویا انتقال مرض کی علت موجود ہے اس لئے اس مرض کے شکار بچے اور بچیوں کے لئے الگ سے تعلیم و تربیت کا نظم کیا جائے۔

(۸) اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں مبتلا ہو تو اس کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج پر وہ تمام ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں جن سے ان کے حقوق کا بطلان لازم نہ آئے اور اہل خانہ اور سماج کے دوسرے لوگ اس کے ضرر سے محفوظ رہ سکیں۔

(۹) اگر ایڈز، طاعون و کینسر وغیرہ کا مرض اس حد تک پہنچ گیا کہ مریض اپنی ضروریات زندگی کی تکمیل پر قادر نہیں رہا اور اس کے اس مرض کی کیفیت مرض الموت کی بن گئی، تو اس پر مرض الموت کے احکام جاری کرنے کے سلسلے میں حسب ذیل تفصیل ہے۔

(الف) اگر اس مرض میں برابر اضافہ ہی ہوتا رہا ہے تو اول روز سے ہی یہ مرض، مرض الموت تصور کیا جائے گا۔

(ب) اگر اس میں افاقہ و اضافہ کی دونوں صورتیں پیدا ہوئیں تو آخری اضافہ کی ابتداء سے مرض الموت کی ابتداء ہوگی۔

(ج) اگر یہ مرض دائمی رہا مگر اس میں اضافہ کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی تو یہ مرض، مرض الموت نہیں ہے خواہ کتنا ہی طویل ہو جائے۔

(الفتاوی الھندیہ ص ۲۴۳ ج ۱)

وهكذا على هامش الهدايه، باب طلاق المريض۔ (ص ۳۹۲)

(۱۰) طاعون یا اس جیسے مہلک بیماری کے پھیلنے کی صورت میں، کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد و رفت پر پابندی لگانا، شرعاً جائز و درست ہے۔ اس لئے کہ ہمارے آقا سرکار دوعالم نے بھی طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ آپ کی حدیث اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها۔ (بخاری) سے معلوم ہو رہا ہے۔

(۱۱)

(الف) اگر کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں اور پھر طاعون کی صورت حال پیدا ہوگئی ہے اور اب ان کے قیام کی نہ ضرورت ہے نہ ممکن ہے، پھر ان کے گھر، اہل و عیال، سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل و عیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر، کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے تو ایسے لوگ طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہو سکتے ہیں۔ نیز ضرر یقینی کے رفع کے واسطے ضرر مشکوک پر نظر نہیں کی جائے گی۔ (امداد الفتاوی ص ۲۸۳ ج ۴)

(ب) باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہو رہا ہے اگر ان لوگوں نے اس طاعون زدہ مقام کو اپنا وطن اقامت نہیں بنایا تھا تو انہیں خروج کی اجازت ہوگی۔ اس لئے کہ نہی عن الخروج کا تعلق مقیمین سے ہے نہ کہ مسافروں سے۔ (امداد الفتاوی ص ۲۸۳ ج ۴)

(ج) اسی طرح وہ شخص جس کی نگہداشت یا تیمارداری کا انتظام نہیں ہو رہا ہے یا کسی وجہ سے دوسری جگہ اس کی ضرورت ہے تو چوں کہ اس صورت میں، علت ذباب طاعون نہیں ہے اس لئے خروج جائز ہوگا۔

محور سوم

(۱)

(الف) اگر نوجوان اپنا یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے نکاح کر رہا ہے، اور ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر اس خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کے لئے واجب تو نہیں مگر بہتر ضرور ہے کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کر دے۔

(ب) لڑکی یا اس کے گھر والوں کو کسی بھی طرح یہ پتہ چلا کہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے اپنی آنکھ کا علاج کروا رہا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے ڈاکٹر سے معلومات کرنے کے لئے ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری ہے وہ انھیں اس عیب سے باخبر کرے۔ فقال اما ابو الجهم فلا یضع عصاه عن عاتقه واما معاویة فصعلوک لامال له انکحی اسامه۔ (بخاری)

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے بھی تحریر فرمایا کہ، اگر نکاح کے بارے میں کوئی تم سے مشورہ لے تو خیر خواہی کی بات یہ ہے کہ اگر اس موقع کی کوئی خرابی تم کو معلوم ہو تو ظاہر کر دو یہ غیبت حرام نہیں ہے۔ (تعلیم الدین ص ۹۶)

(۲) سوال سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا طبی جانچ کے لئے ڈاکٹر کے پاس آنا، رشتہ کے متعلق مشورہ طلب کرنے کی غرض سے ہے تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ فریقین میں سے ہر ایک پر ایک دوسرے کی حقیقت واضح کردے۔

وكذالك المستشار في التزويج وايداع الامانة له ان يذكر ما يعرفه على قصد النصح للمستشير لا على قصد الوقيعة۔ (احیاء علوم الدین ص ۱۵۲ ج ۳)

(۳)

(الف) ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بارآور نہیں ہو سکتا ہے اور ڈاکٹر کو یہ معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کر رہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کر لینا چاہتا ہے اس صورت میں ڈاکٹر کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے اس مرض یا عیب سے مطلع کردے 'فان المصالح الشرعية بالنكاح لاتتاتى الابذالک۔

(ب) کوئی خاتون ڈاکٹر کے زیر علاج ہے وہ کسی اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ کہیں ہونا بہت مشکل ہے وہ اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے، رشتہ نکاح کی بات چیت ڈاکٹر کے علم میں آچکی ہے، تو اس صورت میں بھی ڈاکٹر کے لئے یہی اولیٰ ہے کہ وہ اپنے مریض کے مرض یا عیب سے دوسرے فریق کو باخبر کردے، کیوں کہ عدم اطلاع کی صورت میں مصالح نکاح حاصل نہیں ہو سکتے۔

(۴) ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے اس کی بینائی بری طرح متاثر ہو چکی ہے اور ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہو سکتا ہے ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے، اس لئے کہ اطلاع کی صورت میں ضرر خاص کا خطرہ ہے اور عدم اطلاع کی صورت میں ضرر عام کا۔ اور فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام نیز تحذير المسلم من الشر۔ ایسا عذر ہے جس سے غیبت کی رخصت ہے۔ (احیاء علوم الدین ص ۱۵۲ ج ۳)

(۵) اگر کوئی شخص ایسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ، یا ٹرین یا بس کا ڈرائیور وغیرہ اور یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کردے، کیوں کہ عدم اطلاع کی صورت میں ضرر عام کا اندیشہ ہے۔ يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام۔

مقصود عورت کی پردہ دری اور اس کے جرم کا افشاء نہیں ہونا چاہئے۔

(۷) اس صورت کا تعلق اصلاح سے ہے اور کوئی بھی آدمی کسی کی اصلاح کا اس قدر مکلف نہیں ہے کہ اسے حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دے۔ درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۲۷)

(۸) اس صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمے کو خبر کردے تاکہ متعلقہ افراد اور حکومت اس کے شر سے محفوظ رہے۔ (ہندیہ ۵/۳۶۳)

(۹) کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا مثلاً کسی قتل کا کیا یا اس طرح کی اور کوئی سنگین واردات کی ہے اور ڈاکٹر کے پاس اپنے جرم کا اقرار کیا ہے اسی جرم کے شبہ کی بناء پر دوسرا شخص ماخوذ ہوگیا ہے، اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل مجرم نہیں ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزاء یاب ہوجائے، ایسی صورت میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ عدالت میں جاکر مقدمہ میں گرفتار شخص کی برات اور اپنے زیر علاج مریض کے ملوث ہونے کی شہادت دے۔

(۱۰) اگر کوئی شخص کسی متعدی مرض میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے اور مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی کو نہ دے حتی کہ اس کے گھر والوں کو بھی نہ کرے ورنہ وہ اچھوت بن کر رہ جائے گا اور ڈاکٹر کو ظن غالب ہے کہ عدم اطلاع کی صورت میں دیگر افراد کو ضرر پہنچے گا تو ڈاکٹر اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے اس مرض سے خبر کردے۔

طبی اخلاقیات

مفتی عزیزالرحمن فتحپوری (بمبئی)

مرض نظام جسمانی میں پیدا ہونے والے خلل کا نام ہے جو طرح طرح کی شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں قسم قسم کی بیماریاں جسم انسانی کو لاحق ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ایک فضل ہے کہ اس نے ان بیماریوں کا علاج بھی پیدا کیا اور انسانوں کو یہ صلاحیت بھی دی کہ اس سے آگاہی حاصل کر کے خود بھی مستفید ہوں اور دوسرے بیماروں کو بھی راحت پہنچائیں قرآن کریم میں بھی بعض ایسی اشیاء کا ذکر آیا ہے جو بیماریوں سے شفاء حاصل کرنے میں معاون بن سکتی ہیں اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بہت سی بیماریوں کے علاج بتائے ہیں جنھیں علمائے کرام نے طب نبوی کے عنوان سے یکجا کر دیا ہے۔

اسلام میں بیماروں کی نگہداشت کا خاص لحاظ کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ تیمارداری اور عیادت مریض کو خصوصی اہمیت حاصل ہے بلکہ ایک مسلمان کا دوسرے پر ایک یہ حق بھی بتایا گیا ہے کہ جب وہ بیمار ہو تو اس کی عیادت کو جائے۔

معالجین کے متعلق اصولی بات یہ ہے کہ جو حضرات امراض کی شناخت اور ان امراض کے علاج سے بخوبی واقفیت رکھتے ہوں وہ متعلقہ مریض کا علاج کر سکتے ہیں بلکہ خیر خواہی اور اخلاص کے ساتھ صحیح علاج کیا جائے تو یہ باعث اجر و ثواب بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن جو لوگ بخوبی واقفیت نہیں رکھتے یا صحیح تشخیص اور علاج پر قادر نہیں ہیں وہ شرعی نقطہ نظر سے نااہل ہیں اور حدیث نبوی اذا وسد الامر الی غیر اهله الخ کی رو سے (نااہل) اس سلسلے کی ذمے داریوں کو سونپنا قیامت کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔ حکومت اور قانون نے میڈیکل سند کی شرط غالباً اسی لئے لگائی ہے کہ نااہل لوگ اس میدان میں داخل نہ ہو سکیں۔ شرعی لحاظ سے بہرحال واقفیت اور مہارت کو اصل حیثیت حاصل ہے سند کی حیثیت ضمنی ہے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ ماہرین اہلیت کی تصدیق اور کامل واقفیت کی شہادت دے سکیں اسلامی نظریے کے مطابق یہی حقیقی سند ہے۔ لہذا ایک شخص جو پوری طرح امراض کی حقیقت سے واقف اور اس کے علاج سے آگاہ ہے اس میں صحیح تشخیص اور تجویز کا ملکہ ہے اور اس سلسلہ کی ضروری مہارت اور تجربہ اس کو حاصل ہے وہ بھلے رسمی سند نہ رکھتا ہو معالجے کا اہل کہلائے گا اور اگر وہ کسی کا علاج کرتا ہے تو گناہ گار نہ ہوگا بشرطیکہ اپنی حد تک اس نے کسی قسم کی کوتاہی نہ کی ہو اور تمام ضروری معالجاتی احتیاطوں کو مدنظر رکھا ہو اس کے برخلاف اگر کسی نے رسمی خانہ پری کر کے، یا کسی اور ذریعے سے کاغذی سند تو حاصل کر لی ہے لیکن اسے نہ تو امراض کی کوئی شناخت ہے نہ صحیح دوا اور علاج سے کوئی واقفیت حاصل ہے شرعاً اسے یہ حق نہیں ہے کہ کسی مریض کا علاج کرے اگر وہ اپنی کاغذی سند کے بل بوتے ناواقفیت کے باوجود علاج معالجہ کرنے لگے تو یہ اس کی زیادتی کہلائے گی اور شرعاً اسے خائنوں کے زمرے میں شمار کیا جائے گا۔

صحیح واقفیت اور مہارت کے ساتھ شرائط ضروریہ کا لحاظ رکھتے ہوئے ہر ممکن کوشش کرے پھر اگر تیجہ مفید مطلب نکلتا ہے تو اسے اللہ کا فضل سمجھے ایک روایت کے مطابق مجتہد کو صحیح کوشش پر دوہرا اجر ملتا ہے اور اگر صحیح رخ پر ضروری شرائط کا لحاظ کرنے کے باوجود اس سے اجتہادی خطا ہوجاتی ہے تو اسے اجتہاد کا ثواب اس صورت میں بھی ملتا ہے جب کہ اس غیر ارادی خطا سے متعلق اس سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔ اس اصول کا انطباق طبیب اور معالج پر بھی ہوتا ہے لہذا اگر وہ مکمل واقفیت اور مہارت کے ساتھ ضروری تجربے کو کام میں لاتے ہوئے تمام طبی شرائط اور احتیاطی تدابیر کو بھی ملحوظ رکھتا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے اپنی ذمے داری پوری کردی پھر اگر اس کی یہ کوشش بار آور ہوگئی تو یہ اللہ کا فضل ہے معالج پر بھی اور مریض اور اس کے متعلقین پر بھی لیکن یہ کوشش بھی بار آور نہ ہوسکے تو اصولاً اسے ذمے دار نہ ٹھہرایا جاسکے گا البتہ اگر کوئی ناواقف علاج معالجہ کرنے لگے جس کے پاس نہ کوئی واقفیت ہے نہ مہارت اور تجربہ ہے یا واقفیت کے باوجود لاپرواہی کا مظاہرہ کرے اور صحیح تشخیص اور علاج کی جانب دھیان نہ دے یا طبی احتیاطوں کا لحاظ نہ رکھے تو ایسا شخص مجرم قرار پائے گا اور اس سے مریض کو جو ضرر پہنچے اس سلسلے میں اسے جوابدہ ہونا پڑے گا۔ ہماری اس اصولی گفتگو سے محور اول کے بیشتر سوالات کا جواب واضح ہوجاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) ذاتی مطالعہ اور تجربہ اگر اس حد تک ہے کہ امراض کی صحیح شناخت اور مریض کے حسب حال علاج تجویز کرنے کی اسے بخوبی واقفیت ہے تو ایسے شخص کا علاج کرنا شرعی لحاظ سے ناجائز نہ کہلائے گا بھلے اس کے پاس قانونی اجازت نہ ہو اور اگر اس نے تمام احتیاطی تدابیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنی پوری مہارت اور واقفیت کے مطابق علاج کیا ہے تو نہ مریض کو پہنچنے والے ضرر کا اس پر کوئی ضمان لازم ہوگا نہ ہی شرعی اعتبار سے اس کا یہ عمل قابل تعزیر جرم شمار ہوگا۔

(۲) معالج خواہ قانونی اجازت کے علاوہ مہارت اور تجربہ بھی رکھتا ہو تاہم اگر اس نے قصداً علاج میں غفلت اور لاپرواہی کا مظاہرہ کیا اور ضروری طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں جس کی وجہ سے مریض کو ضرر لاحق ہوا تو معالج اصولاً ضامن ہوگا۔

(۳) اصل مسئلہ ہے صحیح علاج کا اگر اس سلسلے میں ڈاکٹر نے کوئی تعدی نہیں کی اور جو کچھ کیا طبی ضرورت کے پیش نظر اور طبی شرائط کے مطابق کیا پھر بھی وہ ناکام رہا تو اس صورت میں یہ ڈاکٹر قابل مواخذہ نہ ہوگا البتہ مریض ہوش و حواس میں ہو یا اعزا، موجود ہوں تو ان سے رائے لے لینا زیادہ انسب ہے الا یہ کہ اتنی تاخیر بھی مضر ثابت ہوسکتی ہو۔

(۴) مریض بھی بے ہوش ہے اور اعزہ بھی نہیں ہیں جب کہ آپریشن فوری طور پر ضروری ہے تو ڈاکٹر طبی تقاضوں کے مطابق فوری آپریشن کرسکتا ہے پھر اگر اس نے قصداً کوئی تعدی نہیں کی اور تمام طبی شرائط کو ملحوظ رکھا اس کے باوجود آپریشن ناکام رہا تو ڈاکٹر پر اس صورت میں کوئی ضمان نہ ہوگا۔

ایڈز اور دوسرے متعدی امراض

محور دوم

ایڈز بدن کی قوت مدافعت کے ختم ہونے کی ایک شکل ہے یہ مرض جتنا تباہ کن ہے اس سے کہیں زیادہ تباہ کن اسے ذرائع ابلاغ نے بنادیا ہے عموماً سمجھا یہ جاتا ہے کہ یہ کوئی نئی بیماری ہے اور میڈیا نے یہی تاثر دیا بھی ہے لیکن قدیم طبی کتابوں میں قوت مدافعت کے ضعف اور فقدان کا تذکرہ عرصہ قبل کیا جاچکا ہے پھر اس سلسلے میں افواہیں بھی کام کرتی رہیں مثلاً یہی کہ کافی دنوں تک لوگ یہ سمجھتے رہے کہ ایڈز کے مریض کے جسم یا لباس کو چھولینے سے بھی یہ مرض دوسروں کو لگ جاتا ہے اور ذرائع ابلاغ نے بھی ابتداء اس کی تفتیش نہیں کی تھی حالانکہ پھر بعد میں انھیں ذرائع نے اس کی تردید کی۔ ایڈز کے مریض کو اچھوت سمجھنے کا عوامی رجحان ایسی ہی افواہوں کا نتیجہ ہے اور غالباً جدید طب کی تحقیق اب بھی مکمل نہیں ہے۔ کیا عجب کہ آئندہ یہ بھی ثابت ہوجائے کہ جنسی عمل یا خون سے دوسروں تک مرض کا منتقل ہونا ضروری نہیں ہے۔ بہرحال جو بھی صورت ہو یہ بہرحال ملحوظ رکھنا چاہئے کہ مریض کو اچھوت سمجھ لینا اخلاقاً بھی غلط ہے اور شرعاً بھی اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ محور دوم کے سوالات کے پیش نظر مرض کے متعدی ہونے نہ ہونے پر بھی گفتگو ہوجانی چاہئے تھی لیکن سوالنامے میں اس سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا اس لئے جواب میں بھی اس گفتگو کا کوئی موقع نہیں ہے لہذا سردست ہم سوالات کی جانب متوجہ ہوتے ہیں۔

(۱) دوسری بیماریوں کی طرح یہ بھی ایک بیماری ہے اور جس طرح یہ ضروری نہیں کہ آدمی اپنی تمام بیماریوں سے اپنے متعلقین کو باخبر کرے اسی طرح ایڈز کے مریض کے لئے بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ اپنے گھر اور تعلق والوں کو اس سے مطلع کرے بلکہ اس ماحول میں جب کہ ایسے مریض کو بلاوجہ اچھوت کا درجہ دیا جانے لگتا ہے مرض کا اخفاء اس کا شخصی حق ہے۔ اور اگر اخفاء سے کسی کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا تو یہ شرعاً کوئی جرم نہیں ہے

(۲) نفس مرض کا اظہار لازم نہیں بلکہ جب تک دوسروں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو اچھوت سمجھے جانے والے اس ماحول میں اخفاء کا مریض کو پورا حق ہے اور جب تک اس اخفاء سے دوسروں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو ڈاکٹر کی بھی یہ ذمے داری ہوگی کہ مریض کی خواہش اور مصلحت کو دیکھتے ہوئے اسے راز رکھے البتہ ضروری احتیاط کی کسی بھی مناسب عنوان سے متعلقہ افراد کو ہدایت دے سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اجمالاً متعلقین کو آگاہ کردے کہ جنسی عمل نقصان دہ ہوگا لہذا جب تک میں نہ اجازت دوں مریض کو اس سے بچایا جائے وغیرہ۔

(۳) مریض کسی بھی بیماری میں مبتلا ہو شرعاً یہ اس کا حق ہے کہ اس کی مناسب نگہداشت اور تیمارداری ہو اور اس کا ضروری علاج معالجہ کیا جائے۔ مریض کو لاوارث اور یکہ وتنہا چھوڑ دینا اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے لہذا اس کے متعلقین اور افراد خانہ کی ذمے داری ہے کہ مناسب نگہداشت کے ساتھ ضروری علاج کرائیں اور ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ ان مریضوں کا علاج کرے اور بیماری کے دفعیہ کی جو کوشش بھی ممکن ہوسکتی ہے اس میں دریغ نہ کرے طاعونی مقام سے باہر جانے کی ممانعت کی یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اس صورت میں لوگ مریضوں کو بے سہارا چھوڑ کر بھی جاسکتے تھے۔

(۴) اگر یہ حقیقت ہے کہ جنسی عمل یا خون دینے سے مرض واقعتہً دوسروں تک منتقل ہوجاتا ہے تو مریض پر لازم ہے کہ ایسے کسی بھی عمل سے احتراز کرے جو دوسروں تک انتقال مرض کا سبب بن سکے۔ لہذا اگر کسی ایسے مریض نے اس قصد سے جنسی عمل کیا یا اپنا خون مریض کو دیا کہ بیوی یا اس مریض کو بیماری لاحق ہوجائے تو وہ قابل تعزیر قرار پائے گا اور اگر یہ قصد نہیں ہے لیکن وہ جانتا ہے کہ یہ عمل دوسرے کو مبتلائے مرض کردے گا تو بھی وہ گنہگار ہوگا البتہ اگر کوئی اضطراری صورت ہے مثلاً مریض کے گروپ کا خون کہیں دستیاب نہیں اور بغیر خون دیئے جان بچنی ممکن نہیں اس لئے انسانی ہمدردی کے تحت اس نے خون دے دیا تو اس صورت میں اس سے کوئی مواخذہ نہ ہونا چاہئے البتہ اسے

چاہئے کہ خون لینے والے کو اصل حقیقت سے باخبر کردے۔

(۵) قابل لحاظ بات یہ ہے کہ کیا واقعی ایڈز کا مریض جنسی عمل سے دوسروں کو مرض منتقل کرسکتا ہے۔ اگر واقعۃً ایسا ہے اور اس خوف سے کسی عورت کا اس کے ساتھ رہنا ممکن نہیں تو اسے بھی ان عیوب میں شامل مانا جاسکتا ہے جو تفریق کا سبب ہیں احناف میں سے امام محمد رحمۃ اللہ کا قول اس باب میں توسع رکھتا ہے چنانچہ جنون، جذام اور برص کا تذکرہ تو ہر جگہ ہے لیکن زیلعی کہتے ہیں کہ قال محمد ترد المراة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لاتطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقهالمعنى فيه فكان كالجب والعنة۔ شمس الائمہ سرخسی نے بھی یہی بات مختصراً اس طرح بیان کی ہے وعلى قول محمد لها الخيار اذا كان على حال لاتطيق المقام معه تاہم ایڈز کے سلسلے میں جو تفصیلات سننے میں آئی ہیں ان کی رو سے تو یہ بات ایڈز پر بدرجہ اولیٰ منطبق ہوتی ہے لہذا اگر عورت کو پہلے سے اس مرض کا علم نہیں تھا یا علم ہوجانے پر رضامندی ظاہر نہیں کی (کہ جو بھی ہو مجھے اب شوہر کے ساتھ رہنا ہے) تو مسئولہ دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کے مطالبے کا حق ملنا چاہئے یعنی چاہے شوہر کو نکاح کے بعد یہ مرض لاحق ہوا ہو یا اس نے اپنا مرض چھپا کر اس سے نکاح کیا ہو۔

(۶) اسقاط حمل کی شریعت نے کوئی حوصلہ افزائی نہیں کی بلکہ نصوص شرعیہ کی روشنی میں یہ انتہائی مذموم فعل ہے اس کی بنیادی شکل عزل کو وادِ خفی کہا گیا ہے فقہائے کرام میں سے علی بن موسیٰ کہتے ہیں کہ عورت اسقاط کا ارادہ نفخ روح سے پہلے کرے یہ بھی مکروہ (حرام) ہے کیوں کہ رحم میں مادہ منویہ کے پہنچنے کا نتیجہ ہے حیات لہذا اب اس پر حیات ہی کا حکم نافذ ہوگا جیسا کہ محرم کے لئے انڈے کا حکم ہے فان الماء بعد ماوقع في الرحم ماله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم ونحوه الخ البتہ اعذار شرعیہ کی صورت میں یہ گنجائش ہے کہ نفخ روح سے پہلے جس کی مدت چار ماہ (۱۲۰ دن) بتائی گئی ہے۔ ضرورۃً اسقاط کرایا جاسکتا ہے۔ يباح مالم يتخلق منه شئ ولن يكون ذالك الا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق نفخ الروح، وبعد اسطر، فاباحة الاسقاط محمولة على حالة العذر او على انها لاتاثم اثم القتل اھ فقہاء نے وہ اعذار بھی بتائے ہیں جن کی بنیاد پر اسقاط کی اجازت ہوسکتی ہے انھیں سے بچے کو پہنچنے والے ضرر کا اندیشہ بھی ہے۔ ومن الاعذار ان ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل وليس لابي الصبي مايستاجر به الظئر ويخاف هلا كه اھ شامی ج ۲ / ۵۲۲ لہذا اگر دوران حمل یا رضاعت بچے کی طرف اس مرض کے منتقل ہونے کا اندیشہ ہو تو اسقاط کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ اور یہ امر یقینی ہو تو اس پر اس سلسلے میں جبر بھی کیا جاسکتا ہے۔

(۷) ایڈز کا مرض مکانی قرب یا محض اتصال جسمی سے دوسرے کو منتقل نہیں ہوتا۔ باقی جو احتمالات ذکر کئے گئے ہیں وہ سبب بعید کے درجے میں بھی نہیں ہیں لہذا ان پر حکم مرتب نہیں ہوگا۔ یہ محض احتمالات ہیں اور وہ بھی احتمالات بعیدہ ان احتمالات کو بنیاد بناکر ایڈز میں مبتلا بچوں کو اسکولوں میں داخلہ کے حق سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔

(۸) جو حقوق دوسرے بچوں کے ہیں اور جس طرح کی توجہ اور نگہداشت کے مستحق دوسرے بچے ہیں وہ تمام حقوق ان بچوں کے بھی ہیں جو اس مرض میں مبتلا ہوگئے اور وہ بھی اس تمام توجہ اور نگہداشت کے حقدار ہیں جس کے دوسرے بچے مستحق ہیں بلکہ ان کی نگہداشت اور زیادہ ضروری ہونے کی وجہ سے اعزاء کی ذمہ داریاں بھی بڑھ جاتی ہیں سماج کی ذمہ داری بھی یہ ہے کہ ان کے ساتھ یکساں سلوک کرے اور انھیں اچھوت نہ سمجھا جائے۔

(۹) بیماری جب اس مرحلے میں پہنچ جائے کہ ہلاکت کا اندیشہ غالب ہو تو اسے فقہاء مرض الموت قرار دیتے ہیں انما يتعلق بمرض يخاف منه الهلاك غالبا (هدایہ) بلکہ کبھی تو بیماری کی حالت نہ ہونے کے باوجود جس حال میں کہ ہلاکت یقینی ہوجائے مثلاً وہ شخص جسے پھانسی دینے کے لئے لے جایا جارہا ہے۔ فقہاء اس حالت کو بھی مرض الموت کے حکم میں شمار کرتے ہیں۔ وقد يثبت حكم الفرار لما هو في معنى المرض في دوجه

الهلاک الغالب، هدایه ومثله فی الدر المختار وشرحه الشامی۔ لہذا مندرجہ سوال بیماریاں جب ناقابل علاج مرحلے میں پہنچ جائیں تو اسے مرض الموت ہی شمار کیا جائے گا۔

(۱۰) بخاری شریف میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها۔ نیز مسند احمد میں ہے کہ فاذا وقع بارض فلا تدخلوا علیه واذا وقع بارض فلا تخرجوا فرارا منه۔ ان روایات کا واضح منشاء یہی ہے کہ نہ تو مقام طاعون سے لوگ فرار اختیار کریں نہ باہر کے لوگ وہاں (بے ضرورت) جائیں لہذا اگر ایسے مقامات میں آمد و رفت کی پابندی حکومت کی طرف سے لگتی ہے تو یہ نصوص شرعیہ کے عین مطابق ہے اور اس پر سختی سے عملدرآمد کی ضرورت ہے۔

(۱۱) یہ حکم کہ مقام طاعون پر نہ جایا جائے بیرونی لوگوں کے لئے ہے وہاں کے رہنے والے جو کسی ضرورت سے باہر گئے تھے پھر وہ ضرورت پوری ہوگئی اور اب نہ تو وہاں رکے رہنے کی کوئی ضرورت ہے نہ ہی یہ ممکن ہے اور ان کے اہل و عیال کو ان کی ضرورت بھی ہے ان کا داخلہ ممانعت کے ضمن میں نہ آئے گا بلکہ باہر کے وہ حضرات جن کی کسی وجہ سے یہاں ضرورت ہو مثلاً ڈاکٹر وغیرہ ان کا داخلہ بھی اس سے مستثنیٰ ہے اور بعض حالات میں تو ایسے حضرات کا وہاں جانا وجوب کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ مقام طاعون میں میرے نہ جانے سے کسی کا یقینی ضرر ہے وہاں بھی اس کے ضرر یقینی کے دفع کے واسطے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کی جائے گی مثلاً مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہوگئی اور اس جگہ سب اس کے مخالف ہیں اور بضرورت عدت نیز اس لئے کہ اموال و اقمشہ کا نقل وہاں سے اس کو متعذر ہے وہاں اس کا قیام ضروری ہو اور دوسرے شہر میں اس عورت کا کوئی محرم ہے کہ اس کے پاس رہنے سے وہ اس کی جان و مال و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہے تو اس صورت میں نہی عن الدخول نہ رہے گا اور اس ضرورت سے اس کو اس جگہ جانے کی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی۔ اس طرح جو لوگ باہر سے آئے ہوئے تھے پھر یہاں ان کا کام ختم ہوگیا ان کا یہاں سے جانا بھی فرار میں نہیں ہے۔ حضرت تھانوی اس بحث میں فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک نہی عن الفرار معتقد تعدیہ وعدم تعدیہ کو عام ہے لاطلاق الحدیث لیکن یہ معتقدین کے ساتھ خاص ہے یدل علیه قوله علیه السلام فیمکث فی بلده۔ بوادر النوادر ج ۱/ ۱۸۱/ ۱۸۵ لہذا باہر کے جو لوگ کسی ضرورت سے آئے ہوئے تھے وہ اپنے مقام کو واپس جائیں تو اسے ممانعت میں داخل نہیں ہونا چاہئے۔

طبی اخلاقیات

محور سوم

محور سوم کے تعلق سے یہ بات بطور اصول تسلیم شدہ ہے کہ اسلام میں امانت کی بڑی تاکید ہے اور کسی کا راز بھی امانت ہی ہے لیکن یہاں یہ بھی قابل لحاظ امر ہے کہ شخصی حقوق کی ایک حد ہوا کرتی ہے عقلاً بھی یہ بات تسلیم شدہ ہے اور شریعت نے بھی احکام میں اس کا لحاظ کیا ہے چنانچہ اگر کسی کا شخصی حق مفاد عامہ سے ٹکرائے یا اس میں دوسرے کا بین ضرر ہو تو اب اس فرد کے نجی حق کی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی اس کی مثال میں غیبت کے احکام کو سامنے رکھا جا سکتا ہے غیبت نص قطعی سے حرام ہے قرآن اسے مردہ بھائی کا گوشت کھانے سے تعبیر کیا ہے اور حدیث پاک میں اسے زنا سے بدتر بتایا گیا ہے لیکن بعض صورتوں میں اسے جائز بتایا گیا ہے مثلاً جب فرد کی اصلاح مقصود ہو اور یہ بات کسی ایسے فرد سے کہی جائے جس سے اصلاح کی توقع ہو یا عوامی نقصانات سے بچانا مد نظر یا دوسرے کو وہ شخص دھوکے میں رکھ کر کوئی معاملہ کر رہا ہے وغیرہ اس طرح کی صورتوں میں کسی کے عیب کو متعلقہ افراد کے گوش گزار کر دیا جائے تو اسے غیبت نہ کہا جائے گا اس کی واضح مثال رواۃ حدیث پر جرح ہے اس مقام پر علامہ شامی نے اور اس سے پہلے صاحب در مختار نے جو اس سلسلے میں تحریر کیا ہے اسے ذکر کر دینا کافی ہوگا صاحب در مختار لکھتے ہیں کہ اگر

کوئی شخص نماز روزہ کا عادی ہے اس کے باوجود لوگوں کو اپنے ہاتھوں سے یا زبان سے نقصان پہنچاتا ہے تو اس بات کا تذکرہ کرنا غیبت نہیں ہے اور اگر سلطان تک یہ بات پہنچا دی جائے تاکہ اسے تنبیہ کرے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے فقہاء کہتے ہیں کہ متعلقہ شخص کا باپ اسے روکنے پر قادر ہے تو بیٹے کی بات باپ کو بتائی جا سکتی ہے واذا کان الرجل یصلی ویصوم ویضر الناس بیدہ ولسانہ فذکرہ بما فیہ لیس بغیبۃ حتی لو اخبر السلطان بذلک لیزجرہ لا اثم علیہ وقالوا ان علم ان اباہ یقدر علی منعہ اعلمہ ولو بکتابۃ والا لا کی لا تقع العداوۃ (در مختار) در مختار ہی میں یہ بھی ہے ولو ذکر مساوی ... وجہ الاہتمام لایکون غیبۃ ای الغیبۃ ان یذکر علی وجہ الغضب یرید السب الخ فتباح غیبۃ متظاہر قبیح ولمجاہر ولسوء اعتقاد تحذیرا ولشکوی ظلامۃ للحاکم مفہوم واضح ہے کہ کسی کے عیب کو ہمدردی اور غمخواری کے طور پر بیان کرنا غیبت نہیں ہے آخری عبارت میں شادی، بد اعتقادی اور ظلم کی فریاد وغیرہ کی صورتوں میں غیبت کو مباح کہا گیا ہے۔ شامی لمصاہرہ کے ضمن میں لکھتے ہیں (قولہ ولمصاہرۃ) الاولی التعبیر بالمشورۃ ای فی نکاح وسفر وشرکۃ ومجاورۃ وایداع امانۃ ونحوھا فلہ ان یذکر مایعرفہ علی قصد النصح اس سے ظاہر ہے کہ نکاح، سفر، شرکت، مجاورت اور امانت داری وغیرہ کی صورتوں میں کسی سے دھوکے میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے تو اس شخص کے عیب سے

متعلقہ افراد کو خبردار کر دینا نہ غیبت ہے نہ اس پر کوئی گناہ ہوگا بلکہ بعض صورتوں میں یہ آگاہی دینا واجب بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ شامی نے اس کے بعد اشارہ بھی کیا ہے شامی ج ۵/۲۶۳ اس تفصیل کے بعد محور سوم سے متعلق سوالات کے بیشتر جوابات واضح ہیں جو اس طرح ہیں۔

(۱) ماہر امراض چشم کا یہ فعل کہ وہ علاج سے بینائی کو چھپا دیتا ہے کوئی گناہ نہیں ہے لیکن اگر وہ اس عیب کو مخفی رکھتے ہوئے کسی خاتون سے رشتہ کرنا چاہے تو خاتون اور اس کے متعلقین کو اس عیب سے باخبر کر دینے میں کوئی حرج نہیں خصوصاً جب وہ مشورہ لینے آئے تو یہ ضروری بھی ہو جاتا ہے اسے رازداری یا پیشے کے تقاضوں کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔

(۲) مرد و عورت طبی جانچ کے لئے آتے ہی اس غرض سے ہیں کہ ایک دوسرے کی کمی سے واقف ہو جائیں تاکہ آئندہ کے لئے صحیح فیصلہ کرنا آسان ہو لہٰذا اس صورت میں ڈاکٹر کا دوسرے فریق کو باخبر کر دینا غلط نہیں ہے بلکہ صورت مسئولہ میں تو ایسا کرنا اس کے لئے ضروری بھی سمجھ میں آتا ہے۔

(۳) نامردی فسخ نکاح کی مستقل ایک وجہ ہے لہٰذا اگر اس عیب کو چھپا کر یہ شخص کسی عورت سے نکاح کر رہا ہے تو خاتون کو اس سے باخبر کرنا جائز تو ہے ہی بلکہ واجب بھی سمجھ میں آتا ہے یہی حکم اس عورت کے تعلق سے بھی ہے جو اس طرح کا کوئی مرض چھپا کر دھوکے سے نکاح کر لینا چاہتی ہے

(۴) بینائی اس حد تک متاثر ہے کہ گاڑی چلانا مہلک ثابت ہو سکتا ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ دوسروں کو ہلاکت سے بچانے خواہ مریض کو فہمائش کر کے یا پھر ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کے ذریعہ ہو اور اگر وہ شخص اس طرح کی مستقل ملازمت کرتا ہے تو ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری اور بڑھ جاتی ہے کیوں کہ اس صورت میں عام لوگوں کی ہلاکت کا اندیشہ بھی بڑھ جاتا ہے۔

(۵) اس صورت میں بھی ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ اگر خود اصلاح نہیں کر سکتا تو متعلقہ محکمہ کے ذریعہ اصلاح حال کی کوشش کرے تاکہ عوامی خطرہ باقی نہ رہے رازداری کی اس صورت میں کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۶) صورت مسئولہ میں بچے کی حفاظت اور اس کی فلاح و بہبود کے لئے جو قدم بھی ضروری ہو ڈاکٹر اسے اختیار کر سکتا ہے۔

(۷) یہ بظاہر اگرچہ تداوی بالمحرم ہے لیکن اصل مقصود تو وہ دوا ہے جو شراب میں ملا کر دی گئی ہے اس کے علاوہ بعض صورتوں میں یعنی جب طبیب کی رائے میں مریض کا دوسرا کوئی علاج ہی نہ ہو تداوی بالمحرم کی علماء نے اجازت دی ہے حضرت تھانوی فرماتے ہیں تسکین شفاء میں بعض متاخرین نے تداوی بالمحرم کی رخصت دی ہے۔

(۸) جرائم جو دوسروں کے لئے مضر اور معاشرے کے لئے تباہ کن ہیں ان سے واقف ہوجانے کے بعد ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ مناسب انداز سے متعلقہ محکمے کو باخبر کردے تاکہ مفاد عامہ خطرے میں نہ پڑے اور معاشرے کو تباہی کے اندیشے سے بچایا جاسکے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک انصر اخاک ظالما او مظلوما ہے۔

(۹) اگر بے گناہ شخص ماخوذ ہوگیا ہے اور اسے سزا ہوجانے کا خطرہ ہے اور ڈاکٹر عدالت کو خبردار کردے تو یہ بے گناہ رہائی پاسکتا ہے تو اس صورت میں ڈاکٹر کا عدالت کو باخبر کردینا مزاج شریعت کے مطابق ہے۔

(۱۰) اس سلسلے میں ڈاکٹر عوامی مفاد کو ملحوظ رکھے اگر طبی نقطہ نگاہ سے دوسروں کو خبردار کرنا ضروری ہے تو ضرور ایسا کرے لیکن جب تک دوسروں کے ضرر کا اندیشہ نہ ہو مریض کی خواہش کا احترام کرے۔

طبی اخلاقیات

علاج و معالجہ کے شرعی احکام

مفتی جمیل احمد نذیری
(مہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام نوادہ مبارکپور)

اللہ تبارک و تعالیٰ نے امراض و اسقام کے ساتھ علاج و دوا کا سلسلہ بھی پیدا فرمادیا ہے۔ دنیا میں جو بیماری بھی ظاہر ہوگی، اس کا علاج بھی اسی دنیا میں موجود ہے۔ یہ طب اور معالجہ کے ماہرین و محققین پر منحصر ہے کہ وہ اس کے علاج و دوا تک پہنچ پاتے ہیں یا نہیں۔ بہت سی ایسی بیماریاں جنھیں لاعلاج سمجھا جاتا تھا، آج ان کا علاج دریافت ہوچکا ہے، اور آج کی بہت سی لاعلاج سمجھی جانے والی بیماریاں کل قابل علاج ہوجائیں گی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری نہیں اتاری مگر اس کے لئے شفاء (بھی) اتاری ہے۔ (بخاری ۲/ ۸۴۸، نیز دیکھئے، مسلم ۲/ ۲۲۵)

معالج اور طبیب کے لئے معیار مطلوب

دوا اور علاج کی ضرورت ہر شخص کو ہوتی ہے، کبھی اپنے لئے، کبھی گھر کے کسی فرد یا اپنے کسی متعلق کے لئے، اور معالج تین طرح کے پائے جاتے ہیں۔ (۱) جنھوں نے طب اور ڈاکٹری سکھانے کے کسی ادارہ سے باضابطہ تعلیم حاصل کی ہیں اور سند یافتہ ہیں۔ (۲) وہ جنھوں نے تعلیم حاصل کی ہیں لیکن ادھوری، سند یافتہ نہیں ہیں (۳) کسی بھی طبی ادارہ میں تعلیم حاصل نہیں کی، صرف کتابوں کا مطالعہ کرکے، اطباء و ڈاکٹرس سے مشورہ کرکے یا ان کے یہاں چند دن رہ کر کچھ معلومات حاصل کی، پھر علاج و معالجہ کرنے لگے اور بحیثیت طبیب و ڈاکٹر خود کو متعارف کرانا شروع کردیا۔ دوکان کھول کر بیٹھ گئے، لوگ آنے لگے، دھیرے دھیرے بحیثیت طبیب و ڈاکٹر۔ اسی گاؤں، محلہ یا شہر میں سہی اس کی شہرت ہوگئی یا یوں کہا جائے کہ معروف ہوگیا اور جانا جانے لگا۔

ایک چوتھی قسم ان لوگوں کی ہے جو طبیب و ڈاکٹر کی حیثیت سے معروف نہیں ہیں، عام طور پر لوگ جانتے نہیں کہ یہ دوا علاج بھی کرتا ہے یا جانتے ہیں تو نیم حکیم کی حیثیت سے اس کا تذکرہ ہوتا ہے۔ کچھ لوگ چوری چھپے کبھی کبھار اس سے علاج کراتے رہتے ہیں۔ یا کھلم کھلا اس سے کسی بیماری کی دوا پوچھتے یا لیتے ہوں لیکن خود ہی اس کو طبیب اور ڈاکٹر کا درجہ نہ دیتے ہوں۔

ان چاروں قسم کے لوگوں میں کسے علاج و معالجہ کی شرعاً اجازت ہے ؟ کسے نہیں ؟ اس سلسلے میں درج ذیل حدیث بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

عمرو بن شعیب اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص بہ تکلف اپنے کو طبیب ظاہر کرے حالاں کہ طبابت اس سے جانی نہیں گئی، وہ ضامن ہے۔ (ابوداؤد ۲/ ۳۰، نسائی ۲/ ۲۳۹)

الفاظ حدیث من تطبب ولم یعلم منہ طب کی شرح کرتے ہوئے شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

جو شخص بہ تکلف طبیب بنے حالاں کہ اس سے طب جانا نہیں گیا۔ یعنی وہ طب کے ساتھ مشہور نہیں اور اس میں مہارت و حذاقت نہیں رکھتا۔ (اشعۃ اللمعات ۳/ ۲۲۳)

ملا علی قاری ولم یعلم منہ طب کی شرح میں لکھتے ہیں۔

ای معالجۃ صحیحۃ غالبۃ علی الخطاء۔ (مرقات المفاتیح ۳/ ۸۹)

یعنی ایسا صحیح معالجہ نہیں کرتا جو خطاء پر غالب ہو (کہ معالجہ میں غلطی کم ہوتی ہو، درستگی زیادہ رہتی ہو)

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ لا یعرف لہ تطبب قبل ذالک (ابوداؤد ۲/ ۳۰۰ باب فیمن تطبب ولا یعلم منہ طب فاعنت) (اس سے طبابت اس سے قبل معروف نہیں)

ان احادیث و شروح کی روشنی میں ثابت ہوا کہ جو شخص بحیثیت طبیب و ڈاکٹر، عوام میں معروف و متعارف ہوچکا ہو، زیادہ تر صحیح معالجہ کرتا ہو، غلطی کا امکان کم رہتا ہو، ایسے طبیب و معالج کا پیشہ طبابت و معالجہ اختیار کرنا، شرعاً جائز و درست ہے، سند اور ڈگری ضروری نہیں ہے۔

لیکن ایسا شخص جو علم طب سے بالکل ناواقف ہے، عوام میں بحیثیت طبیب و ڈاکٹر متعارف بھی نہیں ہے، محض سرسری معلومات اور ادھر ادھر کی باتوں پر اعتماد کرکے اور کچھ دواؤں کی جانکاری کرکے علاج کرنے لگے، اسے علاج و معالجہ کی شرعاً اجازت نہیں ہے ایسا شخص مستحق تعزیر ہے۔ اگرچہ اس کے علاج سے کسی کو نقصان نہ پہنچا ہو کیوں کہ اس میں خطاء کا امکان غالب ہے اور چوں کہ ایسا شخص شرعاً بھی علاج و معالجہ کا مجاز نہیں، اس لئے امر منکر کا مرتکب ہونے کی وجہ سے مستحق تعزیر ہوگا۔

یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام یتفرع علی ھذا منع الطبیب الجاھل۔ (شرح المجلہ ۳۱)

برداشت کیا جائے گا ضرر خاص، ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے، اس قاعدہ پر جاہل طبیب کو معالجہ سے روکنا بھی متفرع ہے۔

لہٰذا نقصان پہنچنے کی صورت میں لائق تعزیر بھی ہوگا اور مستحق ضمان بھی:

"جو شخص طبیب ظاہر کرے خود کو بہ تکلف، حالاں کہ اس سے طب جانا نہیں گیا۔ یعنی وہ طب کے ساتھ مشہور نہیں اور اس میں مہارت و حذاقت نہیں رکھتا۔ پس اس کے عمل سے بیمار مرگیا تو وہ فرضی طبیب ضامن ہوگا۔ اور اس پر دیت واجب ہوگی، البتہ اس سے قصاص ساقط ہوگا کیوں کہ مریض کی اجازت و رضاء سے علاج کیا تھا اور عام علماء کے نزدیک اس کی جنایت اس کے عاقلہ پر ہوگی۔" (اشعۃ اللمعات ۳/ ۲۲۳)

ملا علی قاری، حدیث نبوی من تطبب ولم یعلم منہ طب کی شرح میں لکھتے ہیں:

"اس سے طب نہیں جانا گیا یعنی ایسا صحیح معالجہ نہیں جانا گیا جو خطاء پر غالب ہو۔ ایسے شخص نے اگر اپنی طب میں غلطی کی اور مریض کا کچھ تلف کردیا تو وہ ضامن ہوگا۔ بعض شارحین نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نقصان اس کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور وہ اس میں حد سے تجاوز کرنے والا ہے کیوں کہ طب اس سے جانا نہیں گیا تھا۔ اس کی جنایت کا ضمان اس کے عاقلہ پر ہوگا۔ کہا ابن عبدالملک نے کہ ولم یعلم منہ طب کا مطلب یہ ہے کہ وہ طب کے

ساتھ مشہور نہ ہو۔ پس مریض اس کے فعل سے مرگیا تو وہ ضامن ہوگا۔ یعنی دیت کے ضامن بالاتفاق اس کے عاقلہ ہوں گے۔ اس پر قصاص نہ ہوگیوں کہ بغیر اجازت مریض، اس نے از خود علاج نہیں کیا اور طبیب کی جنایت عام فقہاء کے نزدیک عاقلہ پر ہوتی ہے۔" (مرقاۃ المفاتیح ۳/۸۶)

عمر بن عبدالعزیزؒ کے صاحبزادے عبدالعزیزؒ روایت کرتے ہیں کہ:

" بعض وہ حضرت جو میرے والد کے پاس آئے تھے انھوں نے حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس طبیب نے کسی قوم کے سامنے خود کو بہ تکلف طبیب ظاہر کیا، جب کہ اس سے قبل، علم طب اس سے جانا نہیں گیا، پس اس نے نقصان پہنچادیا تو وہ ضامن ہوگا۔" (ابوداؤد ۲/۶۳۰)

یہ گفتگو ان اطباء کے متعلق تھی جو عامۃ الناس میں نیم حکیم خطرہ جان کہلاتے ہیں۔ لیکن جو معالج بحیثیت طبیب و ڈاکٹر متعارف ہوچکا ہو، لوگوں کا اس کی طرف رجوع بھی رہتا ہو، اس کے حکم میں تفصیل ہے جیسا کہ آگے آتا ہے۔

طریقہ علاج میں طبی کوتاہی

اگر کسی طبیب یا ڈاکٹر نے طریقہ علاج میں طبی نقطہ نظر سے کوتاہی کی، نتیجہ میں مریض کی جان چلی گئی، یا کوئی عضو ضائع ہوگیا، یا مریض کو کسی قسم کا ناقابل تلافی نقصان پہنچ گیا تو ڈاکٹر ضامن ہوگا۔

علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

" دوسری قسم (اجارہ میں نقصان کی) وہ ہے جو امانت کو ضمان کی طرف پھیر دیتی ہے .... انھیں میں سے اتلاف و افساد ہے جب اجیر نے تعدی کی ہو اور جان بوجھ کر کی ہو۔" (بدائع الصنائع ۴/۲۱۱)

آگے بتایا ہے کہ اجیر خاص اور اجیر مشترک، سب اس حکم میں شامل ہیں، پھر امام زفرؒ کے ایک قول کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

خطاء، حقوق العباد میں عذر نہیں ہے، یہاں تک کہ خاطی اور ناسی سے بھی ضمان کا مؤاخذہ ہوگا۔ (حوالہ مذکور)

یہ بات اہلِ علم پر مخفی نہیں کہ اطباء و ڈاکٹرس بھی اجیر ہوتے ہیں اور اجیر مشترک ہیں اور علامہ کاسانیؒ کی اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ چوں کہ حقوق العباد میں خطاء اور نسیان بھی قابل مؤاخذہ اور سبب ضمان ہیں، عذر نہیں ہیں، اس لئے اطباء حضرات سے بھول چوک میں مریض کو جو نقصان پہنچ جائے اس کے بھی وہ ضامن ہوں گے۔

علاج کا کونسا طریقہ مؤجب ضمان ہے؟

اطباء، مریضوں کا علاج کرنے اور دوا بتانے کے سلسلے میں مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں، مثلاً

۱) زبانی دوا بتادیتے ہیں۔

۲) فیس لے کر دوا کا پرچہ لکھتے ہیں۔

۳) بلا فیس دوا کا پرچہ لکھ دیتے ہیں۔

۴) مریض کو بھرتی کرکے علاج کرتے ہیں، ڈاکٹر کے ہی آدمی دوا کھلاتے ہیں یا اس کے بارے میں بتا جاتے ہیں اور مریض یا اس کے ساتھ کے لوگ دوا کھلاتے ہیں، کچھ دوائیں وہیں سے مل جاتی ہیں، کچھ بازار کی ہوتی ہیں۔

۵) بلا بھرتی کئے، فیس لے کر پرچہ لکھ کر، اپنے یہاں سے دوا دیتے ہیں، بعض دوائیں بازار سے بھی خریدنے کی ضرورت پڑجاتی ہے۔

۶) بعض امراض میں آپریشن کرتے ہیں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں وہ کونسی صورت ہے جس میں مریض کو نقصان پہنچ جانا موجب ضمان ہوتا ہے۔

عمر بن عبدالعزیزؒ کے صاحبزادے عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں۔

ضمان کا حکم محض بیان کرنے سے نہیں ہے بلکہ رگوں کو کاٹنے، چیرنے اور داغنے سے ہے۔(ابوداؤد ۲/ ۳۰)

اس کی شرح میں مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں:

۔ ضمان کا یہ حکم زبان سے بیان کرنے سے نہیں ہے، ایسے ہی لکھنے سے بھی نہیں ہے، کیوں کہ جب کسی انسان کے لئے دوا بیان کرے، مریض نے اس پر عمل کیا اور ہلاک ہوگیا تو طبیب پر دیت لازم نہ ہوگی۔ بلکہ ضمان کا حکم، رگوں کو کاٹنے، چیرنے اور آگ سے داغنے سے ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب طبیب، معالجہ کا کوئی طریقہ اپنے ہاتھ سے اختیار کرے، مثلاً رگ کاٹے، کھال چیرے، آگ سے داغے یا اپنے ہاتھ سے دوا پلائے اور مریض کے منہ میں ٹپکائے اور نقصان پہنچ جائے، تو یہ جنایت ہوگی جس سے دیت لازم ہوگی۔ لیکن اگر اس کے لئے دوا بیان کردے اور مریض خود سے اسے کھائے تو اس صورت میں ضمان نہ ہوگا۔(بذل المجہود ۱۸/ ۱۰۸)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ طریقہ علاج موجب ضمان ہے جس میں ہلاکت یا ضیاع، طبیب کے کسی فعل یا عمل کے نتیجے میں ہو

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں: "پس مرد بعمل وے بیمار"۔(اشعۃ اللمعات ۳/ ۲۳۳)

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

"لانہ تولد من فعلہ الھلاک" ۔یعنی اس لئے کہ اس کے فعل سے ہلاکت پیدا ہوئی۔(مرقاۃ ۳/ ۸۱)

اگر کوئی ڈاکٹر اپنے ہاتھ سے دوا کھلاتا ہے یا نرس یا کمپاونڈر یا اپنے کسی بھی آدمی سے کھلواتا ہے اور دوا نقصان کرجائے اور مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچ جائے یا ہلاک ہوجائے، یا آپریشن اور جراحی و سرجری میں اسی قسم کا نقصان ہوجائے تو موجب ضمان ہونا ظاہر ہے۔ اسی طرح کوئی طبیب یا ڈاکٹر، مریض کو بھرتی کرکے علاج کرتا ہے تو چوں کہ علاج کے سلسلے کا اکثر، بلکہ تقریباً کل کام، وہ اپنے ہاتھوں یا اپنے آدمیوں کے ذریعہ کراتا ہے اس لئے نقصان کی صورت میں یہ بھی موجب ضمان ہوگا۔

البتہ اگر صرف زبانی دوا بتادے یا پرچہ پر لکھ کر دے دے، خواہ فیس لے کر، یا بلا فیس، ان صورتوں میں اتلاف و نقصان موجب ضمان نہ ہوگا۔ لیکن احقر کا خیال یہ ہے کہ اگر اس نے دوا بتانے یا لکھنے میں اصولِ طب کی خلاف ورزی کی ہو اور نقصان پہنچ گیا ہو تو مستحق تعزیر ہوگا خواہ مستحق ضمان نہ ہو۔

"ہر اس شخص کی تعزیر ہوگی جو کسی منکر کا مرتکب ہو، یا کسی مسلمان کو ناحق کسی قول یا فعل سے تکلیف پہنچائے۔"

(در مختار ۳ / ۱۹۹)

ضمان کب عائد ہوگا؟

ہلاکت و اتلاف کی ہر صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا، بلکہ صرف درج ذیل تین صورتوں میں:

۱) طبی نقطۂ نظر سے تعدی، تساہل اور لاپروائی ہوئی ہو۔

۲) مریض یا اس کے اولیاء اس کی اجازت کے بغیر سرجری یا آپریشن ہوا ہو۔

۳) مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے جتنی اجازت ملی ہو اس سے تجاوز ہوا ہو۔

"خطابی نے کہا ہے کہ مجھے اس سلسلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ معالج نے جب تعدی کی اور مریض کو تلف کر دیا تو ضامن ہوگا۔ پس جب اس کے فعل سے نقصان و اتلاف پیدا ہو تو دیت کا ضامن ہوگا اور قصاص اس سے ساقط ہوگا۔ اس لئے کہ بلا اجازت مریض، اس نے از خود علاج نہیں کیا اور طبیب کی جنایت عام فقہاء کے قول میں اس کے عاقلہ پر ہوتی ہے۔" (بذل المجہود ۱۸ / ۱۰۰)

اسی عبارت کا حاشیہ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ کے قلم سے یوں ہے:

"امام مالکؒ کے نزدیک ضمان واجب ہوگا، ایسے ہی کہا علامہ دردیرؒ نے بھی، موفقؒ نے کہا ہے کہ پچھنا لگانے والے اور ختنہ کرنے والے اور متطبب پر دو شرطوں کے ساتھ ضمان نہیں ہے، ایک یہ کہ اپنے کام میں حذاقت و بصیرت رکھتا ہو، اگر ایسا نہ ہو تو اس کے لئے کاٹنا و (چیرنا، پھاڑنا) جائز نہیں ہے، اگر اس کے باوجود کاٹا تو ضامن ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کے ہاتھوں سے جنایت نہ ہوئی ہو کہ جتنا کاٹنا چاہئے تھا اس سے تجاوز کر گیا ہو۔ یہی امام شافعی اور اصحاب رائے (فقہائے احناف) کا مذہب ہے، ہم اس میں کسی کا اختلاف نہیں جانتے۔" (حوالہ مذکور)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"جب فصد کھولنے والے نے فصد کھولی یا نشتر لگانے والے نے نشتر لگایا اور موضع معتاد سے آگے نہیں بڑھا تو اس کے فعل سے جو ہلاکت و نقصان ہوا ہے، اس کا ضمان نہیں۔ لیکن اگر موضع معتاد سے تجاوز کر گیا تو ضامن ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب چیر پھاڑ، مریض کی اجازت سے ہو، لیکن اگر مریض کی اجازت سے نہ ہو تو ضامن ہوگا، خواہ موضع معتاد سے تجاوز کرے یا نہ کرے، ایسے ہی السراج الوہاج میں ہے۔" (عالمگیری ۴ / ۴۹۹)

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

"دونوں روایتوں کے مجموعہ سے دو شرطیں مستفاد ہوتی ہیں۔ ایک عدم تجاوز، دوسری عدم اجازت، انھیں دونوں صورتوں میں ضمان نہیں ہوگا۔ لیکن اگر دونوں باتیں نہ ہوں یا کوئی ایک بات نہ ہو تو ضمان واجب ہوگا۔"

(البحر الرائق ۸ / ۲۵)

اگر علاج، سرجری یا آپریشن میں مریض یا اس کے اولیاء نے ڈاکٹر سے اس شرط پر علاج کرایا ہو کہ ہمارا مریض صحت مند ہوجائے اور بچ جائے۔ گویا جان کی یا عضو کی سلامتی کی شرط لگا کر سرجری یا آپریشن یا علاج کرایا ہو، ڈاکٹر نے اسے بالفرض منظور بھی کرلیا ہو اور مریض ہلاک ہوگیا یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوا۔ ان سب صورتوں میں شرط کے باوجود ڈاکٹر پر ضمان نہ ہوگا۔ یہ شرط بے کار اور لاحاصل ہوگی۔ لیکن اس میں یہ بات بھی ضروری ہے کہ ڈاکٹر نے طبی اصول کے مطابق علاج کیا ہو، نیز آپریشن یا سرجری میں بلا اجازت یا اجازت شدہ مقام سے تجاوز نہ کیا ہو، اب اس کے باوجود مریض ہلاک ہوجائے یا اس کا کوئی عضو بیکار ہوجائے تو خواہ بچ جانے کی شرط کے ساتھ آپریشن و علاج کیا ہو پھر بھی ضمان نہ ہوگا۔

"یہاں سے پچھنا لگانے والے اور نشتر لگانے والے کا معاملہ الگ ہوگیا، اس لئے کہ محفوظ رہنا یا سرایت کر جانا، طبیعت کی قوت اور اس کے ضعف پر ہے۔ کوشش کے باوجود اس پر واقفیت ممکن نہیں۔ اس لئے سرایت سے بچ جانا اس کی وسعت میں نہیں، لہذا عقد کو سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا۔" (بدائع الصنائع ۴/۲۷)

ہدایہ میں ہے:

"عدم ضمان کی وجہ یہ ہے کہ سرایت سے تحرز ممکن نہیں، اس لئے کہ یہ تکلیف کے تحمل میں طبائع کی قوت اور اس کے ضعف پر مبنی ہے، لہذا ایسے عمل جس سے (مریض) ٹھیک ہوجائے، کے ساتھ مقید کرنا ممکن نہیں۔" (۳/۲۰)

عنایہ میں ہے:

"اس کی وجہ یہ ہے کہ ہلاکت تعاون نہیں، بلکہ وہ سرایت کرنے پر ہے اور یہ چیز تحمل الم میں طبائع کی قوت اور ضعف پر منحصر ہے اور جو چیز اس طرح کی ہو وہ مجہول ہے اور مجہول سے احتراز غیر مقصود ہے، لہذا ایسے عمل کے ساتھ مقید کرنا ممکن نہیں، جو مریض کو ٹھیک کردے، کیوں کہ ایسی قید کا اعتبار کرنے سے لوگ (اطباء) علاج کرنے سے بیٹھ جائیں گے جب کہ اس کی ضرورت ہے۔" (عنایہ مع الفتح ۸/۲۰)

در مختار میں ہے:

"اگر پچھنا لگانے والے اور اسی قسم کے دوسرے لوگوں سے ایسے عمل کی شرط لگائے جو سرایت نہ کرے تو یہ شرط صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ اس کے بس میں نہیں، البتہ اگر فعل غیر معتاد کا مرتکب ہو تو ضمان ہوگا۔" (در مختار ۵/۴۰)

ظاہر ہے کہ اگر اس قسم کی شرطیں لگائی جائیں اور ان کی وجہ سے ڈاکٹروں سے مواخذہ ہونے لگے تو کون ڈاکٹر ہوگا جو اس شرط کو قبول کرے گا اور قبول کرنے والا بھی تعدی اور تجاوز نہ ہونے کی صورت میں گرفت میں آنے کو تیار نہ ہوگا اور جنھیں اسی بنیاد پر ماخوذ کرلیا گیا ہو، دوسرے میدان معالجہ میں اترنے کی ہمت نہ کریں گے کہ کون جائے بلا قصور خود کو مصیبت میں ڈالنے، اس کے نتیجے میں جو نقصانات ہوں گے اور علاج و معالجہ کا سلسلہ بند ہوجانے سے جو مسائل اور مصیبتیں کھڑی ہوں گی ان کا تصور بھی ناقابل برداشت ہے۔

اطباء حضرات کو ضامن قرار دینے میں دواؤں کے متعلق یہ پہلو بھی نظر میں رہنا ضروری ہے کہ اگر دوا کے استعمال کی آخری مدت گزر چکی ہے اور وہ دوا ڈاکٹر نے لکھی تھی مگر اپنے پاس سے دی نہیں تھی، مریض یا اس کے کسی متعلق نے خریدی اور اس دوا سے نقصان ہوا، ایسی صورت میں بھی ڈاکٹر ضامن نہ ہوگا۔

تعدی اور ضمان کی کچھ صورتیں

بزازیہ میں ہے:

"پچھنا لگایا یا ختنہ کیا یا نشتر لگایا اور نقصان کردیا تو ضامن نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ اس جگہ سے تجاوز کرے جہاں تک کاٹا یا نشتر لگایا جاتا ہے۔ بخلاف دھوبی کے کہ نقصان کی صورت میں اس پر ضمان ہوتا ہے۔ البتہ اگر ختنہ کرنے والے نے حشفہ سے تجاوز کیا اور مرگیا تو نصف دیت واجب ہوگی اور نہیں کیا تو پوری دیت واجب ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جب مرگیا تو یہ نقصان دو امر کی وجہ سے ہوا۔ ایک کی اجازت تھی یعنی کھال کاٹنا، دوسرے کی اجازت نہیں تھی یعنی حشفہ کا قطع کرنا۔ اور جب ٹھیک ہوگیا تو غیر حشفہ کا کاٹنا ماذون تھا وہ گویا ہوا ہی نہیں، محض (غیر ماذون) حشفہ کاٹنا باقی رہا، پس پوری دیت کا ضامن ہوگا۔ سرمہ یا دوا دکھتی آنکھ میں ڈالی گئی، آنکھ کی روشنی چلی گئی۔ ضامن نہیں، جیسے ختنہ کرنے والا۔ البتہ اگر غلطی کرے گا تو ضامن ہوگا۔ پس اگر دو آدمی کہیں کہ یہ اس کا اہل ہے اور دوسرے دو شخص کہیں اہل نہیں اور آنکھ کی روشنی اس کی غلطی کی وجہ سے گئی ہے تو ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر ایک آدمی اسے صحیح کہے اور دو آدمی اسے غلط ٹھہرائیں تو غلط ٹھہرانے والوں کی بات مانی جائے گی اور وہ ضامن ہوگا۔ آنکھ کا علاج کرنے والے سے کہا دوا کرو اس شرط کے ساتھ کہ روشنی نہ جائے، اس نے علاج کیا اور روشنی چلی گئی، تو بھی ضامن نہیں ہوگا۔ کیوں کہ روشنی بچانا اس کے اختیار میں نہیں۔ برخلاف دھوبی کے، کہ اگر یہ شرط لگائی کہ پھٹنے نہ پائے اور پھٹ گیا تو دھوبی ضامن ہوگا کیوں کہ یہ اس کے اختیار میں ہے، پچھنا لگانے والے (دانت بنانے والے) سے کہا میرا دانت اکھاڑ دو، اس نے اکھاڑا، مریض کہنے لگا تم نے اچھا دانت اکھاڑ دیا جب کہ میں نے اسے اکھاڑنے کو نہیں کہا تھا۔ اس نے انکار کیا، اس صورت میں بات اگر (مریض) کی مانی جائے گی اور (ڈاکٹر ضامن ہوگا) لیکن اگر خراب دانت اکھاڑا اور اس کے ساتھ اچھا دانت بھی اکھڑ گیا تو ضامن نہیں ہوگا۔" (بزازیہ علی الہندیہ ۵/۸۹)

اگر کسی ڈاکٹر نے جان بوجھ کر کوئی ایسی دوا دے دی۔ یا ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جس سے وہ مریض مرجائے، صاحبِ محیط کے قول سے اندازہ ہوتا ہے، ایسے ڈاکٹر پر قصاص واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے:

"صاحبِ محیط سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے کسی سوئے شخص کی فصد کھولی اور اسے یونہی چھوڑ دیا، اور وہ خون بہنے سے مرگیا، فرمایا کہ قصاص واجب ہوگا۔" (درمختار ۵/۳۰)

تعدیہ امراض کی حقیقت

ایک مریض کی بیماری، دوسرے مریض تک منتقل ہوسکتی ہے یا نہیں؟ منتقل ہونے کے اسباب کیا ہوتے ہیں، کیا ایک مریض سے اختلاط اور اس کے ماحول میں رہنا، صحت مند شخص کو ضرور بیمار بنادیتا ہے؟ یا یہ صورت کبھی پیش آتی ہے، کبھی نہیں۔

علماء کرام اور فقہائے عظام نے ان امور پر تفصیلی بحث کی ہیں، اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان پر بھی تفصیل سے کلام کیا ہے، انھیں کی روشنی میں یہاں چند باتیں نقل کی جاتی ہیں، ان سے ہماری آگے کی بحث میں مدد ملے گی۔

" حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عدویٰ، صفر اور ہامہ کوئی چیز نہیں۔ ایک اعرابی نے کہا اے اللہ کے رسولؐ! اس اونٹ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو ریت میں رہتا ہے گویا کہ وہ ہرن ہے۔ خارشی اونٹ اس سے ملتا ہے تو اسے بھی خارشی بنا دیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پہلے کو خارشی کس نے بنایا تھا؟ " (بخاری ۲/ ۸۵۹)

اس قسم کی احادیث متعدد صحابہ کرامؓ سے مختلف کتبِ حدیث میں مروی ہیں۔ انھیں کے شانہ بہ شانہ یہ احادیث بھی ہیں۔

" ابو سلمہؓ سے مروی ہے انھوں نے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہرگز نہ لایا جائے کوئی مریض، کسی تندرست پر۔ " (بخاری ۲/ ۸۵۹، مسلم ۲/ ۲۳۰)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا وفر من المجذوم کما تفر من الاسد۔ مجذوم سے ایسے بھاگو، جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔

عمرو بن شریدؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

" وفد ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف ایک آدمی بھیجا کہ ہم نے تم سے بیعت کرلی، تم لوٹ جاؤ۔ " (مسلم ۲/ ۲۳۳)

حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ:

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑا اور اسے اپنے ساتھ پیالہ میں رکھا اور فرمایا کھاؤ، اللہ پر بھروسہ رکھتے ہوئے اور اس پر توکل کرتے ہوئے۔ " (مشکوٰۃ ۲/ ۳۳۳)

یہ مختلف روایتیں ہیں جن میں سے کسی میں تعدیہ مرض کی نفی کی گئی ہے، کسی میں اسے کسی حد تک تسلیم کیا گیا ہے، کہیں جذامی سے شیر کی طرح بھاگنے کا حکم ہے اور جذامی کو دور سے ہی رخصت کر دیا گیا ہے، کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جذامی کا ہاتھ پکڑ کر ثقة باللہ وتوکلا علیہ کہتے ہوئے اپنے پیالے میں شریک فرمالیا۔

اب آیئے شارحین حدیث کو دیکھیں کہ وہ ان بظاہر متعارض و متناقض احادیث کے مابین کیسے جمع و توفیق کرتے ہیں اور احادیث کا مطلب کس طرح بیان کرتے ہیں کہ اس معاملے میں منشائے شریعت واضح اور منقح ہو جائے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

" حدیث لاعدویٰ سے مراد اس خیال کی نفی ہے، زمانۂ جاہلیت میں لوگ جس کا گمان اور اعتقاد کرتے تھے کہ بیماری اور بلائیں، بذاتِ خود، دوسروں تک متجاوز ہوتی ہیں، اللہ کے فعل سے نہیں، اور حدیث لایعدہ ممرض علی مصحح (نہ لایا جائے مریض، تندرست کے پاس) میں اس چیز سے بچنے کی طرف رہنمائی کی گئی جس سے عادۃً اللہ کے فعل و قدرت سے ہی ضرر واقع ہوتا ہے۔ لہذا پہلی حدیث (لاعدویٰ والی میں) بالطبع عدویٰ کی نفی کی گئی ہے۔ لیکن اللہ کے فعل و تقدیر سے ضرر پہنچنے کی نفی نہیں ہے۔ دوسری حدیث میں یہ رہنمائی کی گئی ہے کہ اس چیز سے بچا جائے جس سے اللہ کے فعل، ارادہ اور قدرت سے، ضرر پہنچتا ہے۔ "

اسی طرح کی بات مختلف اہل علم حافظ ابن حجر عسقلانی (فتح الباری ۱/ ۱۰) ملا علی قاری ۔ علامہ تورپشتی (مرقات المفاتیح ۹/ ۲ باب الفال والطیرة) شیخ عبدالحق محدث دہلوی (اشعة اللمعات ۳/ ۶۲۲) علامہ انور شاہ کشمیری (فیض الباری ۳/ ۲۰۸) اور مولانا اشرف علی تھانوی (امداد الفتاوی ۴/ ۲۸۸ - ۲۸۹) نے لکھی ہے ۔

غرض بعض امراض ذریعہ کے درجہ میں متعدی ہوسکتے ہیں لیکن لازمی اور طبعی چیز نہیں کہ ضرور دوسرے کو ہوجائے اور کبھی اس کے خلاف نہ ہو ۔ بلکہ کبھی دوسرے کو ہوجاتا ہے اور اکثر نہیں ہوتا ۔ یہی تجربہ اور مشاہدہ بھی ہے ۔

طاعون کے متعلق احادیث واحکام

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوھا واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا منھا

(بخاری ۲/ ۸۵۳ باب ما یذکر فی الطاعون)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جب تم سنو کہ فلاں جگہ طاعون کی بیماری ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب وہاں طاعون پھوٹ پڑے جہاں تم ہو تو وہاں سے نہ نکلو ۔

عن عبداللہ بن عامر ان عمر خرج الی الشام فلما کان بسرغ بلغہ ان الوباء وقع بالشام فاخبرہ عبدالرحمن بن عوف ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بہ بارض فلا تقدموا علیہ واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ ۔ (حوالہ مذکورہ)

عبداللہ بن عامر سے مروی ہے کہ جب حضرت عمرؓ شام کی طرف نکلے اور سرغ پہنچے تو انھیں خبر پہنچی کہ شام میں وباء پھوٹ پڑی ہے ، عبدالرحمن بن عوفؓ نے انھیں خبردی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب تم کسی زمین میں اس کے متعلق سنو تو وہاں نہ جاؤ اور جب اس جگہ واقع ہوجائے جہاں تم ہو تو ڈر سے وہاں سے نہ بھاگو ۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الطاعون شھادۃ لکل مسلم ۔ (حوالہ مذکورہ)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے ۔

عن یحیی بن یعمر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم انھا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الطاعون فاخبرھا نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان عذابا یبعثہ اللہ علی من یشاء فجعلہ اللہ رحمۃ للمؤمنین فلیس من عبد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ صابرا یعلم انہ لن یصیبہ الا ما کتب اللہ لہ الا کان لہ مثل اجر الشھید ۔ (حوالہ مذکورہ)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے ۔

یحییٰ بن یعمر سے روایت ہے انھیں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بتایا کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کے بارے میں دریافت کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بتایا کہ یہ ایک عذاب ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جن پر چاہے بھیجتا ہے ۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اسے مؤمنین کے لئے رحمت بنادیا ہے ۔ پس کوئی بندہ ایسا نہیں کہ طاعون کی بیماری پھیلے اور وہ اپنے شہر میں صبر کرکے بیٹھا رہے یہ جانتے ہوئے کہ اسے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی مگر جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے لکھ دی ہو ۔ تو اس کے لئے شہید کے برابر ثواب ہے ۔

عامر بن سعد ، اسامہ بن زیدؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ طاعون ایک عذاب ہے

جو تم سے پہلی امتوں پر مسلط کیا گیا تھا۔ یا (یوں فرمایا کہ) بنی اسرائیل پر مسلط کیا گیا تھا لہٰذا جب یہ کسی زمین میں ہو تو وہاں سے فرار اختیار کرتے ہوئے نہ نکلو اور جہاں یہ واقع ہو وہاں نہ جاؤ۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ طاعون سے بھاگنے والا، میدانِ جہاد سے بھاگنے والے کی طرح ہے اور اس میں صبر کرنے والے کو شہید کا اجر ملتا ہے۔ (مسلم ۲۲۸/۱۰ باب الطاعون)

شارحین کی آراء

احادیثِ مذکورہ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

"اس حدیث میں اس شخص کے لوٹنے کا جواز ہے جو کسی شہر میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو، پھر جانتے کہ وہاں طاعون ہے۔ یہ بدفالی کے باب سے نہیں ہے بلکہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے روکنا ہے، یا سدِ ذرائع کے باب سے ہے کہ جو شخص اس جگہ جائے اور طاعون میں مبتلا ہو جائے تو یہ اعتقاد نہ رکھے کہ وہاں نہ گیا ہوتا تو ایسا نہ ہوتا اور وہ طاعون کو عدویٰ کی طرف منسوب کرے جب کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔"

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ صورتیں تین ہیں (۱) ایک شخص طاعون کی جگہ سے محض فرار کے لئے نکلا، یہ ممانعت کو لامحالہ شامل ہے۔ (۲) ایک شخص محض کسی حاجت کے لئے بلا قصدِ فرار نکلا، مثلاً یہ شخص اس شہر سے اپنے وطنِ اقامت کوچ کا ارادہ کر رہا تھا، جس میں وہ گیا تھا۔ وہاں پہلے سے طاعون نہیں تھا، اتفاقاً اس کی واپسی کی تیاری کے دوران وہاں طاعون پھیل گیا، اس کا وہاں سے کوچ کرنا، فرار کے ارادہ سے بالکل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ممانعت میں داخل نہیں۔ (۳) جسے کوئی حاجت پیش آگئی اور نکلنے کا ارادہ کیا، اس میں یہ صورت شامل ہے کہ طاعون والی جگہ چھوڑ کر اقامت اختیار کرنے سے راحت کا قصد کیا، یہی صورت محلِ نزاع ہے۔ اس آخری صورت میں سے یہ بھی ہے کہ جس جگہ ہے وہ زمین وبا زدہ ہے اور جس جگہ جانے کا ارادہ ہے وہ محفوظ ہے، اسی مقصد کے تحت وہ دوسری جگہ جا رہا ہے، اس صورت میں سلف سے اختلاف نقل ہوتا آ رہا ہے جس نے منع کیا اس نے فی الجملہ فرار کی صورت پر نظر کی اور جس نے اجازت دی اس نے اس بات پر نظر کی کہ وہ فرار کے طور پر، عمومِ خروج سے مستثنیٰ ہے، اس لئے یہ خالص فرار کے لئے نکلنا نہیں ہے بلکہ علاج کے لئے نکلنا ہے۔" (فتح الباری ۱۸۸/۱۰)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ لکھتے ہیں:

ثم ان النهي عن الخروج مطلق في اكثر الاحاديث وفيه قيد مفيد في حديث ابن عباس الاتي. فلا تخرجوا فرارا منه وكثيرا مايكون القيد مذكورا في بعض الطرق ويغفل عنه الناس ويقعون في الاشكالات. (فیض الباری ۳۰۹/۴)

نکلنے کی ممانعت اکثر احادیث میں مطلق ہے۔ لیکن اس میں ایک مفید قید بھی ہے جو عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ وہ یہ کہ "پس مت نکلو طاعون کی جگہ سے فرار کے لئے"۔ بعض طرق کی بہت سی احادیث میں یہ قید موجود ہے، لوگ اس سے غافل ہیں لہٰذا اشکالات میں پڑتے ہیں۔

جب کسی ایسے شہر سے نکلے جہاں طاعون ہو پس اگر جانے کہ ہر چیز اللہ کی تقدیر سے ہے تو نکلنے اور داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں اور اگر یہ سوچ کر نکلے کہ نکل جانے سے بچ جائے گا اور داخل ہونے سے طاعون میں مبتلا ہوجائے گا تو وہاں سے نکلنا اور باہر سے وہاں آنا دونوں مکروہ ہوگا۔ پس نہ داخل ہو نہ نکلے، اپنے اعتقاد کی حفاظت کرتے ہوئے، حدیث شریف میں داخل ہونے اور نکلنے کی ممانعت اسی بد اعتقادی والی صورت پر محمول ہے۔ (در مختار ۵ / ۵۴۴)

بعض علماء کہتے ہیں کہ ممانعت کے باوجود۔ بلا ضرورت۔ طاعون کی جگہ مرجانا عذاب الٰہی اور بلا پر دلیری دکھانا ہے اور اپنے کو خطرے کی جگہ جھونکنا ہے اور طاعون کی جگہ سے بھاگنا، تسلیم و رضا سے بھاگنا ہے، جو بندہ کا شیوہ نہیں ہونا چاہئے اور یہ سمجھتا ہے کہ اب موت سے بچ گیا، حالاں کہ موت، بھاگنے پر بھی آسکتی ہے اور طاعون کی جگہ رہنے کے باوجود۔ موت نہ ہو تو۔ نہیں آسکتی۔ اور مشاہدہ ہے کہ طاعون کی جگہ کے سارے لوگ نہیں مرتے، بلکہ محفوظین کی تعداد، مبتلین سے زیادہ ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ اگر تندرست لوگ بھاگ جائیں تو بیماروں کی دیکھ بھال کون کرے گا؟ کمزور و لاغر کہاں جائیں گے اور کیسے جائیں گے، مرنے والوں کا کفن دفن کون کرے گا۔

(مرقات المفاتیح ۲ / ۲۰۷)

بعض اطباء کہتے ہیں کہ جہاں وبا، نازل ہوتی ہے وہاں والوں کا مزاج بھی، وہیں کی آب و ہوا میں گھل مل جاتا ہے اور مانوس ہوتا ہے، وہاں کی فضا، اور آب و ہوا، وہاں کے باشندوں کے لئے، دوسری جگہ والوں کی صاف ہوا کے مانند ہوجاتی ہے، لہذا اگر وبائی جگہ کے باشندے نقلِ مکانی کرکے دوسری جگہ پہنچیں تو ان کا مزاج بگڑ جانے کی وجہ سے، وہاں کی صاف ہوا انھیں راس نہیں آئے گی اور بیمار پڑ جائیں گے۔ نقلِ مکانی سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

یہ بھی امکان ہے کہ بھاگ جانے والا اگر بچ گیا تو سوچے گا کہ اگر میں وہیں رہتا تو بچ نہ پاتا، بھاگ آیا اس لئے بچ گیا، اور مبتلا ہوجانے والا سوچے گا کہ اگر میں بھاگ گیا ہوتا تو بچ جاتا، یہ سوچ تقدیر الٰہی اور قضا و قدر پر ایمان کے خلاف ہے، یہ سوچ پیدا ہی نہ ہوسکے، اس لئے بھی فرار سے منع کیا گیا ہے۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ بلا، جب نازل ہوتی ہے تو باشندوں کا قصد کرتی ہے، جگہ کا قصد نہیں کرتی، لہذا وہ باشندے جہاں بھی جائیں گے، اگر اس بلاء سے ان کی موت ہوگی، تو آکے رہے گی، بھاگنا بے سود رہے گا۔ (فتح الباری ۱۰ / ۱۸۹)

دوسرے وبائی امراض

تعدیہ امراض اور طاعون کے متعلق جو باتیں احادیث و شروح کی روشنی میں پیش کی گئیں، ان کا تعلق ہر اس مرض سے ہے جسے اطباء متعدی مرض قرار دیتے ہوں یا جنھیں وبائی بیماری تصور کیا جاتا ہو، خواہ وہ کسی زمانہ میں کسی نام سے پائی جائے۔ چنانچہ آج کے دور میں پائی جانے والی بیماری "ایڈز" بھی انھیں میں شامل ہے۔

شور کررہے ہیں ۔احقر نے یہ بات اردو کی ایک اخبار نویس منورما دیوان کے مضمون میں تقریباً دو سال قبل پڑھی تھی ۔ یہ مضمون بمبئی کے روزنامہ "انقلاب" یا "اردو ٹائمز" میں چھپا تھا ۔افسوس کہ اس وقت نہ وہ اخبار سامنے ہے نہ اس کا نام ہی یاد ہے ۔

سوالنامہ کے جوابات

وبائی امراض کے متعدی ہونے یا نہ ہونے اور وبائی جگہوں پر جانے اور وہاں سے نکلنے کے متعلق مذکورہ تفصیلات کے بعد اب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں ۔

(۱) چوں کہ قولِ محقق و مفتی بہ کے مطابق تعدیہ امراض لازمی اور ضروری نہیں ۔اس لئے جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں ، اگر اسے اپنے گھر یا سماج میں اچھوت بن کر رہ جانے کا خوف ہو تو وہ اسے چھپاسکتا ہے ۔اہل خانہ اور متعلقین کو مطلع کرنا ضروری نہیں ۔

(۲) ڈاکٹر راز داری برتے ۔کیوں کہ راز افشاء ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ بد سلوکی ہو سکتی ہے ۔

(۳) اہلِ خانہ ، متعلقین اور سماج کی شرعی ذمہ داری ہے کہ اس کو تنہا نہ چھوڑے ۔اس کا علاج کرائے ۔اسے اچھوت نہ کجھے ۔کیوں کہ حقوقِ مسلمین مثلاً تیمارداری ، غسل اور کفن دفن فرض ہیں ۔اسے چھوڑنا جائز نہیں ۔ایسے ہی عیادتِ مریض کی ، شارعؑ نے جتنی ترغیب دی ہے اور ابھارا ہے ۔اسے بھی ترک کرنا مناسب نہیں ۔شرع میں وباء کی جگہ آنے کی جو ممانعت وارد ہوئی ہے ۔اس سے اس شخص کو منع کرنا ہے جو دوسری جگہ ہو اور طاعون کی جگہ پر آئے ۔ لیکن طاعون کی جگہ کے لوگ ایک دوسرے کے پاس آجاسکتے ہیں ۔اور ایک دوسرے کی عیادت و تیمارداری کرسکتے ہیں ۔یہ اس ممانعت میں سے نہیں ہے جو حدیث میں ہے ۔ بھلا وہ فرض کیسے چھوڑا جاسکتا ہے جسے شارعؑ نے فرض کیا ،جس کی ترغیب دی ،جس پر ابھارا ۔ عدویٰ (چھوت) کا جو ذکر ہے وہ امر موہوم ہے ۔ان امور غیبیہ میں سے ہے جن کا علم اللہ ہی کو ہے ۔ اگر کسی شخص میں اس کا وجود ہوجائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے کے حق میں بھی ایسا ہی ہوگا ۔

(المعیار المعرب والجامع المغرب عن فتاوی اہل افریقیہ والاندلس والمغرب ۱۱ / ۳۵۸)

(۴) ایڈز کا کوئی مریض جو اپنے مرض کی نوعیت سے واقف ہو ، خون وغیرہ دے کر یا کسی بھی طریقہ سے اپنا مرض دوسرے تک منتقل کرنے کی کوشش کرے ، خواہ بامقصد یا بلا ارادہ اور وہ دوسرا شخص ایڈز کا مریض ہوگیا ، تو یہ شخص قابلِ سزا نہیں ۔کیوں کہ یہ بات قطعی نہیں ہے کہ خون وغیرہ دینے سے دوسرا بیمار پڑ ہی جائے ، محض امکان ہے کہ اسی کی وجہ سے وہ ایڈز کا مریض ہوگیا ہو ۔اور یہ بھی امکان ہے کہ خود اس میں ایڈز کے جراثیم رہے ہوں ۔ پہلے شخص کے ساتھ یہ بھی بیمار ہوا ہو ۔

البتہ احقر کا خیال یہ ہے کہ بامقصد ایسا کرنے پر وہ عنداللہ گنہگار ہوگا کیوں کہ دوسرے کو ضرر پہنچانے کی کوشش کی ہے لیکن دنیوی کوئی حکم اس پر عائد نہ ہوگا ۔

(۵) اگر ایڈز کا مرض ،عام مشاہدہ و تجربہ کے مطابق ، جنون ، جذام اور برص کی طرح انسانی طبائع کے لئے قابلِ نفرت بن چکا ہو اور بغیر ضرر کے عورت کے لئے شوہر کے ساتھ زندگی گزارنا ممکن نہ ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اور یہی مفتی بہ بھی ہے ۔ عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے ۔

جب یہ ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے ساتھ رہنے کا تحمل نہ ہو ۔کیوں کہ اب بیوی کو شوہر کے اس (جنون وغیرہ) کی وجہ سے

دوسرے لوگوں سے پیش آئیں مثلاً شادی نکاح وغیرہ تو ایسے موقع پر جان کار لوگوں کی ذمہ داری ہوجاتی ہے کہ ضرورت پڑنے پر وہ عیب پوشی نہ فرمائیں بلکہ ظاہر کردیں۔ ایسی صورت میں ایک فریق کو دوسرے کی مضرت سے روکا جانا ہے۔ جہاں منفعت اور مضرت جمع ہوجائیں وہاں مضرت کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس کی مثالیں بھی اسلامی شریعت میں موجود ہیں۔ امام غزالی نے احیاء علوم میں ذکر فرمایا ہے۔

۱۔ وکذلک من اشتری مملوکا وقد عرفت المملوک بالسرقة او بالفسق او بعیب آخر فلک ان تذکر ذلک له بدعته، وفسقه، فان فی سکوتک ضرر المشتری وفی ذکرک ضرر العبد والمشتری اولی۔

۲۔ وکذلک المستشار فی التزویج وایداع الامانة له ان یذکر مایعرفه، علی قصد النصح۔

۳۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من القی جلباب الحیاء عن وجهه فلا غیبة له۔ حضرت عمر نے فرمایا لیس لفاجر حرمة۔ (احیاء علوم ص۱۵۰ ج۳)

ان تصریحات سے ثابت ہے کہ دوسروں کو ضرر سے بچانا چاہئے۔ اس لئے پوشیدہ امراض یا عیوب کو ظاہر کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے فقط واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

ہیں مثلاً آشوب چشم، کالا بخار، ہیضہ وغیرہ اس قسم کے مریضوں سے احتیاط اور بچنا لازم ہے احادیث اور سیرت پاک میں اس کی بہت مثالیں اور تعلیمات موجود ہیں۔

بخاری و مسلم میں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ طاعون ایک عذاب ہے جو بنی اسرائیل کے ایک قبیلہ پر اور تم سے پہلوں پر نازل کیا گیا ہے جب تم سنو کہ کسی بستی میں طاعون ہے تو وہاں نہ داخل ہو اور اگر تم اس میں موجود ہو تو وہاں سے نہ بھاگو (غالباً اس سے کہ تمہارے ساتھ دوسری جگہ منتقل نہ ہو جائے یا یہ کہ تقدیر الٰہی سے فرار جائز نہیں ہے)

صحیح مسند سے ثابت ہے کہ حضرت عمر جب ملک شام تشریف لے گئے تو وہاں حضرت ابوعبیدہ نے ان کو خبر دی کہ ملک شام میں (فلاں جگہ) وبا، پھیلی ہے۔ آپ نے حضرت ابن عباس سے فرمایا تمام مہاجرین کو بلالو۔ ان سے مشورہ لیا گیا تو ان میں اختلاف ہوا کہ داخل ہونا چاہئے بعض نے منع کیا۔ اس کے بعد حضرات انصار کو طلب کیا گیا ان میں بھی یہی اختلاف ہوا۔ پھر آپ نے مشائخ قریش کو طلب کیا۔ انھوں نے کہا وہاں نہ جانا چاہئے۔ تب حضرت عمر نے وہاں سے واپسی کا اعلان کر دیا۔ اس وقت حضرت ابوعبیدہ نے کہا۔ کیا آپ تقدیر الٰہی سے بھاگتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں ایک تقدیر سے دوسری تقدیر کی طرف جاتے ہیں اور فرمایا کہ کاش کہ یہ بات کوئی دوسرا کہتا۔ اور فرمایا اگر تمہارے پاس دو اونٹ ہوں اور ایک کو خارش ہو۔ تو کیا اس کو دوسرے سے علیحدہ رکھتے ہو یا نہیں۔ عرض کیا ہاں: فرمایا یہ بھی تقدیر سے۔ اتنے میں حضرت عبدالرحمن بن عوف آئے اور انھوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی۔

اذا کان بارض وانتم بہا فلا تخرجوا فرارا منہ واذا سمعتم بہ بارض فلا تقدموا علیہ۔

"جب تم ایسی جگہ ہو کہ وہاں طاعون ہو تو وہاں سے نہ بھاگو اور جب تم سنو کہ فلاں جگہ طاعون ہے تو وہاں نہ جاؤ"۔

صحیح مسلم میں ہے حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ وفد ثقیف میں ایک مجذوم تھا وہ بھی حاضر خدمت ہوا۔ آپ نے اس کو

جاؤ، ہم نے تم کو بیعت کر لیا۔ اور بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ مجذوم سے ایسا بھاگو جیسا شیر سے۔ سنن ابن ماجہ میں ہے کہ جب حضورؐ مجذوم کو دیکھ لیتے تو اس کو چھوتے نہیں تھے۔ اور حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ مجذوم سے بقدر ایک نیزہ یا دو نیزہ کے فاصلہ سے بات کرو۔ سیرت کی کتابوں میں یہ واقعہ بھی ہے کہ آپؐ نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ اس کے جسم پر سفید داغ ہے تو آپؐ نے اس کو طلاق دے دی۔

ان تمام احادیث اور آثار سے یہ ثابت ہے کہ جو امراض متعدی ہیں ان سے پرہیز کرنا چاہئے اطباء کے نزدیک علاج کی ایک قسم پرہیز بھی ہے۔ ایسے امراض میں سے ایڈز بھی ہے۔ اسی کے ساتھ دعوت و تبلیغ کا موقع بھی ہے یا کوئی اور اصلاحی صورت ہے۔ وہاں اجتناب بھی نہ کرنا چاہئے۔ سنن ابن ماجہ میں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑا اور کھانے کے پیالہ میں داخل کیا اور فرمایا۔ کھاؤ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ ہے۔ (مشکوٰۃ)

اس سے ثابت ہے کہ جہاں احتیاط کی تعلیم ہے وہاں نفرت سے بھی ممانعت ہے۔ موجودہ زمانہ میں ایسے مریض بھی تو دور ہوتے ہیں۔ ان کو دوسرے درجہ کا شہری قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اطباء اور ڈاکٹروں اور دیگر ذمہ داروں کو ہدایات

ایسے امراض اور عیوب جو نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ مثلاً ایڈز یا بانجھ پن یا نامردی وغیرہ۔ ایسے لوگوں کے معاملات جب

مریض کی طبیعت کو دفاع کی قوت دی جاتی ہے ۔ جہاں مریض میں قوت مدافعت پیدا ہوجاتی ہے ۔ مرض کمزور پڑجاتا ہے اور صحت حاصل ہوجاتی ہے ۔

طبیب حاذق و جاہل

موطا امام مالک میں حضرت زید بن اسلم کی روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک آدمی کے زخم آیا اور خون منجمد ہوگیا ۔ ایک آدمی دو معالجوں کو بلاکر لایا آپ نے فرمایا تم میں کون زیادہ طبیب ہے ۔ اس روایت سے ثابت ہے کہ علاج طبیب حاذق سے کرانا چاہئے ۔ حاذق ماہر کو کہتے ہیں اور حذاقت، علم سیکھنے، تربیت پانے اور تجربات سے حاصل ہوتی ہے ۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

من تطبب الناس ولم يعلم منه الطب قبل ذلك فهو ضامن ۔ (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ)

" جس نے لوگوں کا علاج کیا اس سے قبل علم طب حاصل نہیں کیا وہ ضامن ہے " ۔

یہ تو علاج کا معاملہ ہے بلا واقف کار کے کسی عمل کا اعتبار نہیں ۔ حضرت ابوبکر صدیق کے غلام نے ایک دن اپنی مزدوری لاکر پیش کی ۔ آپ نے فرمایا کہاں سے لایا ۔ عرض کیا کہانت کے ذریعہ سے ۔ آپؓ نے وہ مزدوری صدقہ کردی اور ایک روایت ہے کہ قے کردی ۔ آپ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا یہ علم کہانت میں ناقص ہے اور بعض روایات میں ہے علم حجامت میں ناقص ہے ۔ یعنی ناواقف کار کی روزی ہی حلال نہیں ہے ۔

پرانے زمانہ میں طبابت دیانت دارانہ خدمت خلق تھی ۔ روزینہ اور حصول رزق کا ذریعہ نہیں تھی اب اس کے برعکس ہے ۔ اسی وجہ سے علاج اور ڈاکٹری میں بہت خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں اور یہ تجارت کا بہت وسیع میدان بن گیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ادویہ کے ذریعہ اگر مرض ختم بھی ہوگیا لیکن دواؤں کے ذریعہ جو مرض پیدا ہوتا ہے ۔ وہ ختم نہیں ہوتا بلکہ مرض میں امراض پیدا ہوتے رہتے ہیں ۔ ان خرابیوں کے سدباب کے لئے پابندیاں ضروری ہیں جو موجودہ قانون اور دستور کے مطابق رجسٹریشن اور ڈگریوں پر لگادی گئی ہیں ۔ لیکن اس معاملہ کو بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا کہ بعض معالج کسی ماہر فن سے تعلیم اور تربیت حاصل کرکے جو علاج شروع کرتے ہیں وہ ڈگری یافتہ اطباء سے کہیں مفید ثابت ہوتے ہیں ۔ علاج میں ضمان یا جرمانہ (جس کو دیت کہا جاتا ہے) اسی پر موقوف ہے کہ معالج میں حذاقت علاج پر خواہ ڈگری کے ذریعہ ہو یا پرائیوٹ طور پر ۔ اگر حذاقت نہیں ہے تو نقصان کی صورت میں ضمان اور جرمانہ ضروری ہے ۔

قال الموفق لاضمان على حجام ولاختان ولامتطبب اذا عرف منهم حذق الصنعة لم تجن ايديهم ۔

(اوجز المسالک ص ۱۰۵ ج ۵)

" علاج اور آپریشن میں اجازت کا معاملہ حالات پر موقوف ہے ۔ ضمان اور سزا کا معاملہ حذاقت اور دیانت پر موقوف ہے واللہ اعلم " ۔

متعدی امراض

متعدی امراض یعنی چھوت کی بیماریاں جو نزدیکی اور مخالطت سے ایک سے دوسرے کو لگ جاتی ہیں ۔ مثلاً طاعون، جذام، چیچک، خارش اور موجودہ زمانہ میں ایڈز جس کو بہت خطرناک بیان کیا جاتا ہے ۔ غرض کہ متعدی امراض بعض دفعہ وبا کی صورت میں اختیار کرلیتے

طبی اخلاقیات

علاج، معالج اور بیماریاں

مفتی عزیز الرحمن مدنی دار الافتاء، بجنور

حامدا و مصلیا اما بعد!

مشہور مقولہ ہے جس کو غلطی سے حدیث قرار دیا ہے علامہ طاہر پٹنی نے تذکرۃ الموضوعات میں اس کو موضوع قرار دیا ہے تاہم اس کے مقولہ ہونے سے انکار نہیں۔ وہ مقولہ ہے العلم علمان، علم الادیان و علم الابدان علم ادیان کا تعلق صحت اعمال، صحت عقائد سے ہے جب کہ علم الابدان کا تعلق انسان کے جسم سے متعلق صحت اور مرض سے ہے۔

بیماریاں

انسان کے دنیا میں آنے کے ساتھ ہی اس کے جسم کو عوارضات لاحق ہوتے رہے ہیں۔ جن کا تعلق آب و ہوا، خوراک اور خود انسان کے تخیلات فاسدہ اور اعمال کی بے اعتدالیوں سے ہے۔ زمانہ قدیم سے یہ ہوتا رہا ہے کہ ہر انسان نے اپنی طبعیت اور مزاج کی ناسازی (جس کو بیماری کہا جاتا ہے) اگر خود نہیں جانتا تو اس کے دفعیہ کے لئے اپنی قریبی زیادہ واقف کار سے اس کا ذکر کیا ہے اور اس واقف کار نے اپنے تجربہ اور واقفیت سے اس کا ازالہ کیا ہے۔ اسی کا نام علاج ہے حضرت ابوہریرہ نے روایت کیا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما انزل اللہ داء الا انزل له شفاء۔(بخاری)

۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالی نے جو بھی بیماری بھیجی اس کی شفاء بھی بھیجی۔

شفاء سے مراد دوا اور علاج ہے پہلے حضرات انبیاء علیہم السلام کو اس کا علم ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

ان نبی اللہ سلیمان کان اذا قام یصلی رای شجرۃ ثابتۃ بین یدیہ فیقول لہا ما اسمک فتقول کذا فیقول لای شیء انت فتقول لکذا۔(مرقاۃ ص ۳۲۹ ج ۸)

۔اللہ کے نبی حضرت سلیمان جب نماز پڑھنے کھڑے ہوتے تو کوئی درخت ان کے سامنے ہوجاتا آپ اس سے دریافت کرتے تیرا نام کیا ہے اور کس مرض کے لئے ہے وہ درخت کہتا اس مرض کے لئے۔

اس باب میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت امراض کی بہت دویہ منقول ہیں۔ اس کے بعد تجربات کی راہیں کھلیں۔ حضرات انبیاء علیہم السلام سے لوگوں نے سیکھا اور تجربات کئے اس طرح علاج کا میدان بہت وسیع ہوگیا۔ ایک مرتبہ حضرت عروہ نے حضرت عائشہ سے دریافت کیا کہ آپ کو فن طب میں بہت واقفیت ہے یہ آپ کو کہاں سے حاصل ہوئی ہے۔ فرمایا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ علامہ سیوطی نے فرمایا۔ اطباء عرب و عجم نے حضرت عائشہ کے ذریعہ بہت علم طب حاصل کیا۔(مرقاۃ ص ۳۲۹ ج ۸)

ان معروضات سے اس قدر ثابت ہے کہ علاج، تعلیم و تجربات اور کسی کی زیر نگرانی تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔ ادویہ کے ذریعہ

(الف) اگر اس نے بچے کو ایسی جگہ چھوڑا جہاں اس کے زندہ بچ جانے کا امکان غالب ہے کہ کوئی ضرور دیکھ لے گا اور اٹھالے گا، تو عورت کی رازداری کرسکتا ہے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ :

"حدود میں شہادت کے معاملے میں گواہوں کو پردہ پوشی اور اظہار کے درمیان اختیار ہے۔ اس لئے وہ دو نیکیوں کے

درمیان ہیں، اظہار کرنے سے حدود قائم ہوں گی۔ یہ بھی نیکی ہے اور پردہ پوشی سے مسلمان رسوائی اور بے عزتی سے بچے گا۔ یہ بھی نیکی ہے۔ لیکن پردہ پوشی کرنا افضل ہے۔" (ھدایہ ۲/۳۸۰)

(ب) اگر ایسے خطرہ کی جگہ چھوڑا ہے جہاں اس کے ہلاک ہوجانے کا غالب گمان ہے تو عورت کی رازداری نہ کرے، بلکہ متعلقہ محکمہ کو عورت کے متعلق بھی خبر کرنا ضروری ہے کیوں کہ :

الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف۔ "ضرر شدید ضرر خفیف سے زائل کیا جائے گا۔" (شرح المجلہ ص ۳۲)

۷۔ مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض کے لئے یہ طریقہ علاج استعمال نہیں کرسکتا، کیوں کہ بوقت ضرورت تداوی بالحرام کی اجازت، بیماری کے لئے ہے اور نشہ کا عادی ہونا لت ہے، کوئی بیماری نہیں ہے کہ دیگر علاجوں سے مایوس ہونے کے بعد تداوی بالحرم کی اجازت ہو۔
(هکذا استفاد من رد المحتار ۱/ ۱۵۳ و ۲/ ۲۲۹، الفتاوی الهندیہ ۵/ ۳۵۵)

۸، ۹۔ ایسے افراد کی رازداری جائز نہیں ہے، متعلقہ محکموں کو خبر کرنا ضروری ہے کیوں کہ مشہور قاعدہ ہے کہ :

ضرر خاص، ضرر عام کو دور کرنے کے لئے برداشت کیا جائے گا۔

غرض صحیح شرعی اور مسلمانوں کو شر سے بچانے کے لئے، کبھی کبھی غیبت واجب ہوجاتی ہے۔ (روح المعانی ۲۶/۱۶۰)

۱۰۔ چوں کہ تعدیہ لازم نہیں، اس لئے رازداری برتے، تفصیلی بحث پچھلے اوراق میں گزرچکی ہے۔ متعدی امراض کے احکام کے تحت۔

ان تفصیلات کے بعد سوالات کے جوابات ملاحظہ کریں

۱۔۲۔۳۔ کسی شخص کے فطری عیوب اور عملی عیوب میں فرق کیا جائے گا۔ بصارت ختم ہوجانا، کسی ایسی بیماری کا پتہ لگنا جس سے ناقص الاعضاء بچے پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔ یا مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہ ہونا، کوئی اندرونی مرض یا عیب ہونا، فطری اور قدرتی عیوب میں داخل ہیں۔

شرابی، چور یا زانی ہونا، فاسق و فاجر ہونا، عملی عیوب میں داخل ہیں۔

مذکورہ بالا حوالہ جات میں فریق ثانی کے جن عیوب کا، فریق اول کی خیر خواہی کے جذبہ سے، نہ کہ فریق ثانی کو نقصان و ایذاء رسانی کے لئے، ذکر کردینے کی اجازت دی گئی وہ سارے وہ عیوب ہیں جن کا عمل سے تعلق ہے۔

لہذا احقر کا خیال یہ ہے کہ فطری اور قدرتی عیوب بغیر پوچھے نہ بتائے جائیں اور پوچھنے پر دونوں طرح کے عیوب بتائے جاسکتے ہیں، جذبہ خیر خواہی کا ہو، کسی کو نقصان پہنچانے کا نہ ہو، اگرچہ ایک فریق کو نقصان پہنچ کے رہے گا، مگر اس کی پروا نہیں کی جائے گی۔ تحذیر المسلم من الشر کا مقصد اہم ہے، اسے بہرحال حاصل کرنا ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں:

"وہ شخص جو شادی کے لئے مشورہ مانگے، یا کسی کے پاس امانت رکھنے کے متعلق مشورہ چاہے تو وہ جو جانتا ہے بتادے۔ اس میں مشورہ چاہنے والے کی خیر خواہی مقصود ہو، غیبت مقصود نہ ہو۔ پس اگر جانے کہ محض اتنا کہہ دینے سے شادی کا ارادہ ترک کردے گا کہ "وہ تمہارے لئے ٹھیک نہیں" تو یہی واجب ہے کیوں کہ یہی کافی ہوگیا۔ اور اگر جانے کہ عیب کی صراحت کئے بغیر، شادی سے نہیں رکے گا تو صراحت کردے۔" (احیاء العلوم ۲/۱۴۹)

ایسے موقع پر رازداری، کذب بیانی شمار ہوگی۔

۴۔ بینائی متاثر ہونا، معلوم و مشاہد چیز ہوگی۔ اس کا نقصان بھی ظاہر و معلوم ہے۔ اس لئے ڈاکٹر ازالہ ضرر کے لئے متعلقہ محکمہ کو ڈرائیور کی بینائی کی اطلاع دے سکتا ہے، ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش بھی کرسکتا ہے۔ ملازمت خطرہ میں پڑنے سے، ڈرائیور اور اس کے گھر والوں کی معاشی، پریشانی کی پروا نہیں کی جائے گی کیوں کہ مشہور قاعدہ ہے کہ اگر دو خرابیاں ٹکرا جائیں تو جو ضرر کے اعتبار سے بڑی ہو، ہلکی کا ارتکاب کرکے اس کی رعایت کی جائے گی۔ (شرح المجلہ ص ۳۲)

لیکن غالباً اس کی نوبت نہیں آئے گی۔ کیوں کہ جب بینائی اس حد تک پہنچ جائے گی تو وہ خود ہی گاڑی چلانا بند کردے گا، یا اس کے گھر والے روک دیں گے، کیوں کہ دوسروں کی جان کے ساتھ خود اس کی جان کو بھی خطرہ ہوگا۔

۵۔ رازداری جائز نہیں، متعلقہ محکمہ کو خبر دینا ضروری ہوگا۔ بقول آلوسی:

"غرض صحیح شرعی کے لئے کبھی کبھی غیبت واجب ہوجاتی ہے .... جیسے مسلمانوں کو شر سے بچانا۔" (روح المعانی ۲۶/۱۴۰)

۶۔ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو خبر کردینا ضروری ہے، رازداری جائز نہیں ہے۔ جہاں تک اس عورت کا تعلق ہے، اس میں دو صورتیں ہیں:

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں

وبائی جگہ سے نکلنے یا وہاں جانے کی ممانعت کا محل یہ ہے کہ نکلنے یا جانے کی ضرورت نہ ہو۔ ورنہ ضرورت پڑنے پر نکلنے اور داخل ہونے میں کوئی گناہ نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح ۱/ ۱۳۲)

افشائے راز اور غیبت کے احکام

افشائے راز اور دوسرے کا عیب کھولنا جسے غیبت سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ بعض صورتوں میں جائز ہوتا ہے۔ بعض میں نہیں علامہ محمود آلوسی، آیت کریمہ ولا یغتب بعضکم بعضا کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

یہ کبھی کبھی غیبت واجب ہوتی ہے ایسی غرض صحیح شرعی کے لئے جس تک بلاغیبت نہ پہنچا جاسکے۔ یہ چھ اسباب میں منحصر ہے (۱) ظلم کو دفع کرنے کے لئے ظالم کی شکایت اس شخص کے سامنے کرنا جو اس کے ظلم کے ازالہ یا تخفیف پر قادر ہو۔ (۲) منکر و ممنوع کو بدلنے کے لئے اس شخص سے مدد مانگنے کی خاطر جو ازالہ منکر پر قادر ہو۔ (۳) استفتاء کے لئے چنانچہ مستفتی کے لئے جائز ہے کہ وہ مفتی سے کہے مجھ پر فلاں نے اس طرح ظلم کیا ہے۔ کیا اس کے لئے جائز ہے؟ یا یوں کہے کہ میرے حق کی تحصیل کا کیا طریقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور افضل یہ ہے کہ ابہام سے کام لے۔ (۴) مسلمانوں کو شر سے بچانے کے لئے۔ جیسے گواہوں، راویوں اور مصنفین اور ان لوگوں پر جرح جو صلاحیت نہ ہونے کے باوجود فتویٰ نویسی یا پڑھانے میں لگے ہوں، پس بالاجماع جائز ہے۔ بلکہ واجب ہے اور جیسے بلاطلب مشورہ، کسی شادی کا ارادہ رکھنے والے کو مشورہ دینا یا جو شخص کسی دینی یا دنیاوی معاملہ میں کسی کے ساتھ مصاحبت و اختلاط رکھنا چاہتا ہے اسے رائے دینا۔ البتہ بقدر کفایت پر اختصار کرے۔ مثلاً وہ تمہارے لئے ٹھیک نہیں ہے، اتنا کہنا کافی ہو تو یہی کہے اور ایک عیب یا دو عیب ذکر کرنے کی ضرورت ہو تو ذکر کردے۔ لیکن جتنا کافی ہو اس سے زیادہ جائز نہیں۔ اسی طرح جو شخص کسی صاحب ولایت و اقتدار میں جو قابل اعتراض بات جانے جیسے فسق یا غفلت وغیرہ، تو اس کا ذکر اس شخص سے کرنا واجب ہے جو اس کو معزول کرنے پر قادر ہو اور کسی دوسرے جو اس سے خالی ہو، کے مقرر کرنے پر قادر ہو، یا اس کی خیرخواہی کے لئے، یا اسے درستگی پر ابھارنے کے لئے۔ (۵) جو لوگ کھلم کھلا اپنے فسق کا اظہار کریں جیسے ٹیکس وصول کرنے والے، اور علی الاعلان شراب نوشی کرنے والا، تو ان کا ذکر ان چیزوں میں جائز ہے جنھیں وہ کھلم کھلا کررہے ہوں، نہ ان کے علاوہ میں، الا یہ کہ کوئی دوسرا سبب ہو۔ (۶) تعارف کے لئے جیسے کسی کا لقب اعور (یک چشم) اور اعمش (چندھا) ہو تو انھیں الفاظ میں ان کا تعارف کرایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان کے بغیر تعارف ممکن ہو۔ لیکن اولیٰ یہ ہے کہ ان القاب کے علاوہ سے تعارف ممکن ہو تو انھیں سے کرایا جائے۔ اور تعارف کا قصد ہونا چاہئے نہ کہ تنقیص کا۔ مذکورہ چھ مواقع سے زائد کی حرمت پر اجماع ہے ان پر وہ احادیث دلالت کرتی ہیں جو اپنی اپنی جگہ مذکور ہیں۔ جیسے وہ احادیث جو غیبت کے قبح اور اس کے گناہ عظیم ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

(روح المعانی ۲۶/ ۱۶۱)

نیز یہی بات علامہ نووی نے شرح مسلم (۲/ ۳۲۲) میں، امام غزالی نے احیاء العلوم (۳/ ۱۳۰) اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ (۲/ ۲۰۲) میں لکھی ہے۔

ہ سے اپنا حق حاصل کرنا دشوار ہوگیا۔ لہٰذا یہ بیماری مجبوب اور عنین کے درجہ میں ہوگئی۔ (کفایہ علی فتح القدیر ۳/ ۱۴۴ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ ۲/ ۳۴۴ البحر الرائق ۳/ ۱۳۹، طحاوی ۲/ ۲۱۳، مجموعی تسلی بخش بحث کے لئے دیکھئے مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی کی کتاب الفسخ والتفریق ۹۰ تا ۹۵)

(۶) ایڈز کی مریضہ اگر حاملہ ہوجائے تو اس خوف سے پیدا ہونے والے بچہ کو بھی ایڈز منتقل ہونے کا اندیشہ ہے۔ اسقاط نہیں کراسکتی۔ کوئی اسے شرعاً مجبور بھی نہیں کر سکتا۔ منتقلی امر موہوم ہے۔ امر موہوم پر مسائل کا مدار نہیں ہوتا۔

(۷) ایڈز کے مریض بچوں اور بچیوں کو اسکول و مدارس میں داخلے سے محروم کرنا شرعاً درست نہیں۔ منتقلی کا خطرہ۔ شرعاً غیر معتبر ہے۔

البتہ اگر ان کا مرض ظاہر ہوچکا ہو اور ان کی وجہ سے خلفشار و انتشار پیدا ہونے کا اندیشہ ہو تو خوبصورتی سے ٹالا جاسکتا ہے۔

(۸) ایڈز، طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابلِ علاج مرحلہ میں داخل ہوجائیں اور ہلاکت کا امکان غالب ہو۔ مرض برابر بڑھ رہا ہو، مریض اس حالت کو پہنچ جائے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنا اس کے لئے شرعاً جائز ہوجائے تو احقر کے خیال میں ایسے مریض کے لئے مرضِ وفات و موت کے احکام جاری ہوں گے۔

ہدایہ میں ہے:

کبھی کبھی فرار کا حکم ان چیزوں کی وجہ سے بھی ہوتا ہے جو یقینی و غالب موت کے معاملے میں مرض کی طرح ہوں اور جس چیز میں موت سے بچ جانا غالب ہو، اس کے لئے فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ (ہدایہ ۲/ ۳۹۰ باب طلاق المریض)

کفایہ میں ہے:

ہر وہ چیز جس میں ہلاک ہوجانا غالب ہو، وہ مرض الموت کے حکم میں ہے۔ (کفایہ علی فتح القدیر ۳/ ۸)

در مختار میں مرض الموت کی تشریح یوں کی گئی ہے کہ وہ مرض معتبر ہے جو دبلا و کمزور کرنے والا اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کو جائز کرنے والا ہو۔ (در مختار ۲/ ۵۷۰)

(۹) طاعون یا اس کے مثل وبائی امراض کے پھیلنے کی صورت میں حکومت کی طرف سے اگر کسی علاقہ میں آمد و رفت کی پابندی لگتی ہے تو شرعاً جائز ہے۔ البتہ ضرورت و حاجت کے مواقع اس سے مستثنیٰ رہیں گے۔ (مسلم ج ۲ ص ۲۲۸ باب الطاعون) کی حدیث پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے۔

(۱۰) طاعون زدہ یا وبائی امراض میں گرفتار علاقہ کے جو لوگ اپنی کسی ضرورت سے باہر چلے گئے تھے اگر باہر ان کا قیام ممکن نہ ہو یا وبائی علاقہ میں ان کے اہل و عیال ہوں اور ان کو اس کی ضرورت ہو، یا کوئی اور وجہ ہو جس کی وجہ سے آنے کی ضرورت ہو تو آسکتے ہیں، اسی طرح باہر کے جو لوگ طاعون زدہ علاقہ میں کسی کام سے آگئے ہوں وہ کام ختم کرکے واپس جاسکتے ہیں، اسی طرح جس مریض کی نگہداشت کا مناسب انتظام نہ ہو پارہا ہو، اسے بھی دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہے۔

یہ سب مواقعِ ضرورت ہیں، ممنوع آمد و رفت میں داخل نہیں ہیں چنانچہ حدیث نبویؐ ہے

معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دس باتوں کی نصیحت فرمائی ..... (ان میں سے ایک یہ کہ) جب لوگ موت میں مبتلا ہو رہے ہوں اور تم ان میں ہو تو وہیں رہو۔ (مشکوۃ ۱/ ۱۸)

جواب نامہ بابت "طبی اخلاقیات"

مولانا محمد نعیم الدین
(معاون پرنسپل جامعہ اسلامیہ۔ بدرپور و
ناظم امارت شرعیہ شمال مشرقی ہند، آسام)

محور اول

۱۔ جو شخص قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں یعنی اس کو سرکاری سرٹیفکیٹ حاصل نہیں ہے لیکن اپنا ذاتی مطالعہ اور تجربہ و خداداد دست شفا، حاصل ہے اطراف و جوانب میں وہ اس مہارت پر مشہور و معروف ہوگیا۔ اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے، اور اگر کبھی کبھار اتفاقی طور پر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم نہیں ہوگا۔ (کذا فی الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۲۹)

لیکن اگر وہ پورا تجربہ کار نہیں، اور ذاتی مطالعہ میں بھی پوری واقفیت نہیں رکھتا بلکہ روپیہ کمانے کے لئے یا شہرت حاصل کرنے کے لئے علاج کرے، اور مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچے یا انتقال ہوجائے، تو اس پر ضمان و تاوان شریعت غرہ کے مطابق لازم آئے گا۔

جب استعمال کرے آدمی اپنا حق لوگوں کے عرف میں جو معتاد ہے اس کے غیر طریقہ پر، پھر اس پر غیر کے لئے ضرر مرتب ہو تو وہ ظلم سے اس کو روکا جائے گا اور بدلہ دیا جائے گا ضرر حاصل کرنے والے کو اس چیز کا جو اس کو نقصان پہنچا۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۳۵)

۲۔ سوال میں جس ڈاکٹر کا ذکر ہے اگر کسی مریض کا علاج کرے، لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں تو یہ ظلم اور تعسف ہے، اور مریض کو پہنچنے والے نقصان یا اس کی جان کے تاوان کی ضمانت ڈاکٹر پر لازم ہوگا، جیسا کہ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۳۹ میں ہے:

> پانچواں قاعدہ استعمال کرنا حق کا اچھی طرح سے نہ کرکے، یا تو خطاء کے ساتھ، جب انسان اپنے حق کو استعمال کرے اس طریقہ پر جس میں احتیاط اور حفاظت و تحقیق نہ ہو، اور غیر کو ضرر پہنچادے، اور یہ خطاء کے ساتھ معروف ہے، تو وہ ظلم کرنے والا ہوگا، اور اس کی اس قصوری کا اس سے سوال کیا جائے گا، سو یہ سب کے سب برائی ہے حق کو استعمال کرنے میں، پس اس پر اس ضرر کے عوض دلوانا مرتب ہوگا جو غیر کو پہنچایا، کیوں کہ اس پر تحقیق کرنا و ہوشیار رہنا اور حفاظت کرنا، اس کے ہر قصد و ہر کام کرنے میں اس پر واجب تھا، جب اس میں کوتاہی کرے گا، تو اپنے فعل کے نتیجہ کو اپنے اوپر اٹھائے گا، یہ حکم لوگوں کے خون اور مال کی حفاظت کے لئے۔

لیکن جس کام میں ڈاکٹر کے لئے مشقت ہو اور عادتاً جس ضرر سے مریض کو بچانا ممکن نہیں اس جیسی چیز میں ڈاکٹر پر کوئی تاوان لاحق نہ ہوگا جیسا کہ فقہ اسلامی وادلتہ ۳/۳۰ میں ہے:

> اور یہ قاعدہ دو حالتوں میں شامل نہیں کیا جائے گا پہلی حالت، جب کہ حق استعمال کرنے میں احتراز کرنا یا تحقیق کرنا عادتاً ممکن نہ ہو، جیسا کہ وہ طبیب جو اپنے آپریشن کا عمل معتاد طریقہ پر کرتا ہے، سو یہ عمل ایک عضو یا جان کی ہلاکت کی طرف پہنچادے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ دوسری حالت جب کسی شخص نے ان تمام احتیاطوں کو اختیار کیا اور اس کے باوجود مریض کو نقصان پہنچا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

۳۔ اگر ڈاکٹر تجربہ کار قانوناً علاج و معالجہ کا اجازت یافتہ اور آپریشن کرنے کا تجربہ کار بھی ہے ۔اور تجربہ مشاہد ہے ۔ اگر قریبی اعزہ سے اجازت لینے میں جو دیر لگے گی اس سے اس جیسے مریض بدون آپریشن ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے گا ۔لہٰذا ڈاکٹر اپنے تجربہ کی بنا پر حسن نیت سے آپریشن کرے ۔اور اتفاقاً وہ مریض فوت ہوگیا ۔ یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا ۔ تو اس صورت میں اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضمان نہیں آئے گا ۔

والدلیل کمامر فی الجواب الثانی ۔

لیکن اگر ڈاکٹر نے کسی قسم کی خودرائی اور بے جا دست اندازی کرکے آپریشن کیا اور مریض و اقرباء مریض موجود ہونے کے باوجود ان کی اجازت حاصل نہیں کی تو اس جیسی صورت میں ڈاکٹر کو علی حسب القانون الشرعی ضمان یا تعویض دینا لازم ہوگا ۔

والدلیل عرفی الجواب الثانی : نیز الفقہ الاسلامی وادلتہ کے مصنف علام نے مزید فرمایا :

> اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجب قرار دیا نقصان کے عوض کو قتل خطاء میں دیت کے ذریعہ سے ۔اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا نقصان پہنچانے سے ۔گذری ہوئی حدیث میں کہ "خود ضرر میں جتلی نہ ہو اور دوسرے کو بھی ضرر نہ پہنچائے "۔اور ضرر کو دفع کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے عوض اور ضمان واجب قرار دینے کے علاوہ ۔

۴۔ اس صورت مسئلہ میں اگر ڈاکٹر کا اس مریض کا محسن ہونا پہلے سے ثابت ہو چکا ہے اور مریض کے اقرباء وغیرہ ہمیشہ سے اس کو اختیار دیتے ہوئے علاج و معالجہ کرانے کا ثبوت ہے تو اس صورت میں مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن نہیں قرار دیا جائے گا ۔کیوں کہ اس صورت میں ڈاکٹر اس مریض کی خیر خواہی کے ساتھ علاج ضرور کرے گا ۔اور حتی المقدور احتیاطی طریقہ ضرور بالضرور اختیار کرے گا ۔
اگر ایسا نہ ہو تو ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا ۔اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا ۔ جیسا کہ فقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۰۲ میں ہے :

> اس قاعدہ کی بنیاد یہ ہے کہ حق کو استعمال کرنے میں خطاء سے پیدا ہونے والا نقصان ۔چاہے یہ حق شارع کے اذن سے ثابت ہوا ہو ۔ یا عقد کے ذریعہ سے ۔ یا تو ان دونوں کے علاوہ حق کو صادر کرنے میں ۔کیوں کہ حقوق کا استعمال مقید ہے سلامت کی شرط کے ساتھ جیسا کہ فقہاء نے ثابت کیا ہے ۔اور اس لئے کہ لوگوں کا مال و متاع اور دم و خون محفوظ ہے ۔کسی حالت میں ضائع نہیں کیا جائے گا ۔سو واجب ہے اس کا ضمان ۔اور جو نقصان پہنچا ہے اس کا عوض دینا ۔

محور دوم

۱۔ جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں اس کے لئے احتیاطاً ضروری ہے کہ اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس سے مطلع کرے ۔ کیوں کہ مریض کا نقصان خاص اپنے لئے ۔اور ان کی وجہ سے تمام گھر والے اور متعلقین وغیرہ کا نقصان زیادہ اہمیت رکھتا ہے ۔ایک کی وجہ سے تمام اہل خانہ و متعلقین کا نقصان شریعت برداشت نہیں کرسکتی ہے ۔ جیسا کہ الاشباہ والنظائر میں ہے :

ضرر عام کے دفع کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا، اور یہ مقصد ہے اصولین کے قول میں کہ ضرر کو زائل کیا جائے گا اس کے مانند دوسرے ضرر سے ۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے معلوم ہوا کہ بیماری ایک سے دوسرے میں خود بخود تجاوز نہیں کرتی ہے بلکہ بحکم اللہ ہوتی ہے، اسلام کے علاوہ دوسرے تمام اقوام میں ایک کو دوسرے سے تجاوز کرنے کا اعتقاد تھا، اسی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "لا عدوی" سے منع فرمایا، اور ایک قسم کا فرمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ جو لوگ صحت و سلامتی کے ساتھ ہیں ان پر بیماری والے کو پیش نہ کرو، ایسا ہی مجذوم سے بھاگنے کا فرمان ہے شیر سے بھاگنے کی طرح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیماری تو بحکم اللہ لاحق ہوتی ہے لیکن بندگان خدا کے لئے ضروری ہے کہ عموماً اسباب ہلاکت سے پرہیز اختیار کریں، اسی بنا پر طبی لحاظ سے جو بیماری عادی ہے اگر وہ کسی کو لاحق ہو جائے۔ تو اپنے اہل و عیال کے خیر خواہوں کو احتیاطاً خبر دینا ضروری ہے تاکہ دواؤں کا بھی انتظام کریں، اور ضروری پرہیز بھی اختیار کریں۔

اور مرقات شرح مشکوۃ ۴ / ۵۱۹ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عدوی" کی کوئی حقیقت نہیں، فتح اول سکون ثانی اور فتح ثالث کے ساتھ، اور قاموس میں ہے کہ "عدوی" کے معنی فساد کے ہیں۔ علامہ تورپشتی نے فرمایا: وہاں "عدوی" کے معنی بیماری کا تجاوز کرنا ہے اس سے غیر کی طرف، جیسا کہ اہل عرب کہتے ہیں " اعدی فلان فلانا من خلقه او من جوته " اور یہ وہی ہیں جن کی طرف اطباء گئے ہیں کہ سات تجاوز کرنے والی بیماری ایسی ہیں جو تجاوز کرنے والی ہیں، کوڑھ، خارش، چیچک، کھسرا، گندہ دہن، آنکھ کا دکھنا اور عام پھیلنے والی بیماریاں اور بے شک علماء کرام نے تاویل کرنے میں اختلاف کیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ حدیث مذکور سے مراد "عدوی" کی نفی و ابطال ہے جس پر ظاہر حدیث اور قرائن مسوقہ دلالت کرنے والے ہیں اور یہ اکثر کا مذہب ہے، اور بعض علماء جن کا خیال یہ ہے کہ یہ حدیث ابطال "عدوی" کے لئے نہیں وارد ہوئی ہے، چوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جذام والے سے ایسا بھاگو جیسا شیر سے بھاگتے ہو، بے شک پرہیز کرنے کا حکم زیادہ واضح ہے اس مادہ ظن کھولنے سے بایں طور کے عدوی طبیعت پر مؤثر ہو سکتی ہے پھر صورت نفی عدوی پر کوئی بین دلیل نہیں، علامہ تورپشتی فرماتے ہیں کہ میری رائے کے مطابق قول ثانی ہی بہتر تاویل ہے چوں کہ اس میں موافقت ہو جاتی ہے اس بارے میں وارد ہونے والی تمام احادیث کے درمیان، پھر اس لئے کہ قول اول کے مطابق اصول طبیہ کی تعطیل لازم آتی ہے، حالاں کہ شریعت اس کی تعطیل کے لئے نہیں وارد ہوئی بلکہ اس کے اثبات کے لئے وارد ہوتی ہے، اور معتبر طریقہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

۲۔ فی الحال بہت سارے ڈاکٹروں کے تجربہ میں نقصان پایا جاتا ہے، نیز بہت سارے امراض کی پہچان میں بھی دقت ہوتی ہے، علاوہ ازیں شریعت مطہرہ نے مریض کو اپنے امراض دوسروں سے بیان کرنے کے لئے کوئی التزام نہیں کیا، بناء علیہ مریض کو اپنے گھر والوں یا متعلقین کو مرض کی اطلاع دینا ضروری نہیں، کیوں کہ خداوند قدوس کا فرمان ہے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها علاوہ ازیں اس جیسے مرض کے اظہار میں متعدد قسم کا حرج لازم آتا ہے نفس مریض کو بھی اور اہل خانہ و دیگر متعلقین کو بھی، اگر موازنہ کیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ طبی حیثیت سے عادی امراض عدم احتیاط کے سبب بہت سارے تندرست اشخاص مرض میں گرفتار ہو کر ہلاکت کے گھاٹ تک اتر گئے۔

لہذا جو مبتلا ہو گیا اس کا علاج و معالجہ محتاط انداز میں اگر کیا جائے تو دوسرے صحت مند اشخاص کو اس مہلک مرض سے نجات پانے کی امید کی جاتی ہے، بنابریں خاص نفع کے مقابلہ عام نفع کو ترجیح دیتے ہوئے ڈاکٹر کی شرعاً ذمہ داری ہے، مریض و دیگر اہل خانہ کے نفع کی خاطر

اس عادی مرض کا افشاء کرنا ضروری ہے کیوں کہ دنیا دار الاسباب ہے، اسباب کو اختیار کرکے اللہ پر بھروسہ کرنا عبدیت کی خاصیت ہے۔
ادھر ندائے ربانی گونج رہی ہے ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة، یعنی اور نہ ڈالو اپنی جان کو ہلاکت میں۔

بنابریں اس جیسے متعدی مرض سے دوسروں کو بچانے کے لئے ڈاکٹر کا مریض کے اقرباء کو اطلاع دینا ضروری ہے لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (اسلام میں کسی کو نقصان پہنچانا اور کسی کو تکلیف دینا نہیں ہے)۔

جیسا کہ الاشباہ والنظائر (ص ۹) میں ہے۔

> مصالح حاصل کرنے سے مفاسد دفع کرنا زیادہ بہتر ہے سو جب مفسد و مصلح دونوں معارض ہوں تو دفع مفسدۃ کی ترجیح ہوگی اکثراوقات میں، کیوں کہ شرع میں منہیات کا زیادہ اہتمام ہوگا، مامورات کے اہتمام سے، اسی سبب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب میں تم کو کسی چیز کا حکم کروں تو حسب طاقت تم اس کو بجالاؤ، اور جس سے میں تم کو روکوں تو اس سے باز رہو اور کشف میں ایک حدیث مروی ہے کہ اللہ کی منہیات کا ذرہ برابر ترک کرنا زیادہ بہتر ہے جن وانس کی فرماں برداری سے۔

۳۔ ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً جو ذمہ داری ہے وہ یہ کہ:

اولاً ہر ایک کا ایمان واعتقاد شریعت مطہرہ کے مطابق مضبوط و پختہ کرنا چاہئے، فی الحال جو مصیبت لاحق ہوئی ہے وہ بحکم الہی لاحق ہوئی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے۔

قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا، هو مولنا و علی الله فلیتوکل المؤمنون۔
تو کہہ دے ہم کو ہرگز نہ پہنچے گا مگر وہی جو لکھ دیا اللہ نے ہمارے لئے، وہی کارساز ہمارا، اور اللہ ہی پر چاہئے کہ بھروسہ کریں مسلمان،

جس شہر میں وہ مصیبت نازل ہوئی اس شہر کے آدمی دوسرے شہر کسی ضرورت کے علاوہ مرض سے خوف زدہ ہوکر نہ بھاگیں اور دوسرے شہر والے اس مرض والے شہر میں بغیر کسی ضرورت شدیدہ کے نہ جائیں، نیز مریض کو بھی ہمت افزائی کرتے رہیں، اور صبر جمیل کی تلقین کرتے رہیں، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ اس قسم کی بیماری میں جس کا انتقال ہوگا اس کو درجہ شہادت نصیب ہوگا زہے قسمت، اللہ جس کے لئے مہربان ہوتا ہے اس کو اسی قسم کا درجہ عنایت کرتا ہے۔

علاوہ ازیں تجربہ کار اطباء کے مشورہ سے دواؤں کا استعمال کرانا اور ضروری تمام احتیاطیں برتنا، اور خداوند قدوس سے دعاء واستغفار بکثرت کرنا چاہئے۔

۴۔ صورت مسئلہ میں چوں کہ دانستہ دوسرے کو تکلیف ونقصان اور ہلاکت جان کے قابل و لائق بنادینا مقصود ہے، لہذا ایسا فعل ظلم ہے اور وہ شرعاً حرام کا مرتکب ہے نیز قابل تعزیر ہے۔ اس سلسلہ میں الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ / ۳۲۲ دیکھی جائے۔

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، لیکن وہ خوب جانتا ہے (بلحاظ طبی) کہ یہ بیماری ایک دوسرے سے تجاوز کرتی ہے، تو اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "لاعدوی" پر اعتقاد کرکے یہ کام کیا تو گناہ گار نہیں ہوگا۔

۵۔ اس صورت مسئلہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے جس کو تفصیل کے ساتھ ملک العلماء علامہ کاسانی نے بیان فرمایا ہے۔ (دیکھئے: بدائع

الصنائع ۲/۳۲۰،۳۲۸) شیخین کے نزدیک فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں۔ لیکن امام محمدؒ اور شافعیؒ کے نزدیک عورت کو پورا حق ہے فسخ نکاح کا۔ اسی طرح شامی، ردالمحتار، بحرالرائق وغیرہ تمام کتب فقہ میں ہے۔ لیکن بحرالرائق میں اس بحث کی تحقیق کے بعد، احناف کا ایک فقہی قاعدہ لکھا ہے کہ قاضی کو اختیار ہے اس کا فیصلہ دینے کا۔ عبارت کا ترجمہ مندرجہ ذیل ہے۔

اور ہم نے لکھا ہے قواعد فقہیہ میں مذہب حنفیہ کے موافق کہ زوجین میں سے کسی ایک کو عیب کے ذریعہ سے، قاضی رد نکاح کرنے کا فیصلہ کرے تو یہ قضا نافذ ہوگی۔ (البحرالرائق ۴/۱۲۰)

۶۔ ایڈز کی مریضہ کو اگر حمل قرار پاگیا تو اگرچہ طبی لحاظ سے مرض کا منتقل ہونا متیقن ہو لیکن شرعاً یہ ظنیات کے قبیل سے ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث تنبیہ کرتی ہے کہ ایاک و الظن (او کما قال) نیز اعلان خداوندی شاہد ہے "فاذا مرضت فھو یشفین" چوں کہ ایڈز کی بیماری کا تجاوز شک اور ظنیات میں سے ہے اور قاعدہ موجود ہے۔ "الیقین لا یزول بالشک" نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ "لکل داء دواء" تو ایڈز کی بھی ضرور دوا ہے لیکن عام اطباء کو اب تک یہ دوا حاصل نہیں۔

لہٰذا اس صورت مسئلہ میں ایڈز کا مرض بچے کے اندر تجاوز کر جانے کے خوف سے اسقاط حمل کے تدابیر اختیار کرنا شرعاً جائز نہ ہوگا، ہاں اگر حمل چار مہینہ سے کم کا ہو تو مقاصد شرع کی رعایت کرتے ہوئے اجازت دی جاسکتی ہے۔ ردالمحتار ۳/۱۰۶ میں ہے کہ:

کیا حمل کے بعد اسقاط جائز ہے یا نہیں؟ ہاں مباح ہے اسقاط جب تک وہ خلقت میں نہ آئے، اور یہ خلقت جب ہی ہوگی جب ایک سو بیس دن گزر جائے (یعنی چار مہینہ) اور مشائخین کرام نے تخلیق سے روح کا پیدا ہوجانا مراد لیا ہے۔

۷۔ چوں کہ "طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و فی روایۃ و مسلمۃ" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے دینیات کا ضروری علم سیکھنا مسلمان ہر کس و ناکس پر فرض عین، جیسا کہ شامیؒ نے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ (دیکھئے شامی ۱/۳۰)

لہٰذا جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں ان کو مدارس و اسکول میں داخلے سے محروم کرنا درست نہیں ہوگا، جب کہ عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے مگر صرف آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے اور دوسرے بچے اس کا خون چھولیں یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جانے کے اندیشہ سے اس کو تعلیمی زندگی سے بے بہرہ کرنا کسی طرح روا نہ ہوگا، بلکہ تعلیمی ذمہ دار حضرات پر ضروری ہوگا کہ ان مریض بچے بچیوں کو ضروری احتیاط کے ساتھ تعلیمی فرائض کو انجام دینے دیں تاکہ کسی طرح مذکورہ اندیشہ کی چیزیں ان سے لاحق نہ ہونے پائے۔

۸۔ اس قسم کی صورت حال میں والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داریاں جواب نمبر ۳ میں تفصیل کے ساتھ بیان کی گئیں۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "لاعدوی" ہے یعنی زمانہ جاہلیت میں جن لوگوں کا اعتقاد تھا کہ مرض اللہ تبارک و تعالی کے حکم سے تجاوز نہیں کرتا، بلکہ ایک مریض سے دوسرے مریض میں خود بخود تجاوز کرتا ہے۔ ان کے اس فاسد اعتقاد کو اس فرمان سے باطل کیا، اور یہ ظاہر کردیا کہ مرض کا تجاوز کرنا اللہ کے حکم سے ہوتا ہے ورنہ "فمن اعدی الاول" یعنی پہلے شخص کو کس سے تجاوز کرکے آیا۔

مرقات المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح ۴/۵۱۹ میں ہے۔

اور فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرگز نہ وارد ہوئے بیمار صحیح آدمی پر ۔یقینا ارادہ کیا اس فرمان سے کہ ممانعت اس چیز کی ہے جس کو اطبا۔(اعتقاد) اعتقاد کرتے ہیں ۔سو وہ لوگ یقین کرتے ہیں کہ تجاوز کرنے والی بیماریاں ضرور بالضرور اثر پیدا کرنے والیاں ہیں ۔پس ان کو اطلاع دے دی اس قول سے کہ معاملہ طبیبوں کے وہم کے مطابق نہیں بلکہ وہ مشیت الہی کے ساتھ متعلق ہے ۔ اگر اللہ چاہے تو تجاوز کرے گی اور نہ چاہے تو نہیں ۔اور اشارہ کرتا ہے اس معنیٰ کی طرف آپ کا یہ قول " فمن اعدی الاول " یعنی اگر تم یہ خیال کرتے ہو کہ بے شک سبب بیماری کا صرف عدوی ہے ۔تو پہلے کو بیماری کس سے تجاوز کرکے آئی ۔اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول " فر من المجذوم " اور " لایوردن ذوعاھۃ علی مصح " سے بیان فرمایا کہ احتراز کرنا بیماری سے علت کے سبب سے ہے لہٰذا اس سے پرہیز کرنا چاہئے ۔جیسا کہ پرہیز کیا جاتا ہے جھکنے والی دیوار سے ۔ اور عیب دار کشتی سے ۔ بے شک ممانعت ان دنوں میں آئی ہے کہ کہیں ان سے ملنے کے بعد اس کو یا اس کے اونٹ کو کوئی بیماری ہوجائے تو وہ اعتقاد کر بیٹھے گا کہ بے شک " عدوی " حق ہے ۔

لہٰذا والدین ۔اہل خانہ اور سماج کو بھی اس قسم کے اعتقاد پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنا چاہئے نیز اطباء کے مشورہ کو ضرور اختیار کرتے رہیں ۔اور خداوند قدوس سے دعاء و استغفار میں مشغول ہوجایا کریں ۔اور وباء و طاعون میں جو ذمہ داری اوراد و وظائف کی ہے اس کو ضروری سمجھ کر ادا کرتے رہیں ۔

۹۔ ایڈز ، طاعون ،کینسر وغیرہ امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں اور عادتاً ایسے امراض میں مبتلا مریض کی موت ہی ہوتی ہے ،تو اس مریض پر مرض الموت کا حکم لگایا جائے گا ۔ چنانچہ الفقہ الاسلامی وادلتہ (۵ / ۳۵۰) میں ہے :

مرض موت وہ مرض ہے ۔جس مرض سے اطباء کی رائے کے مطابق موت کا واقع ہونا غالب ہے یا جس مرض کا آخر انجام موت ہی ہے اگرچہ اس مرض سے موت کا واقع ہونا غالب نہ ہو یعنی مدار حکم اس مرض سے کثرت موت پر ہے اگرچہ غالب نہ ہو ۔

اور اس مرض پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے مثلاً وہ مرض اگر کوئی ہبہ کرے اور کل مال کے ثلث سے زائد مقدار کا ہبہ ہو تو ثلث سے زائد مال میں اس کا ہبہ نافذ نہیں ہوگا ۔

۱۰۔ طاعون ،ایڈز یا اس جیسے مہلک امراض کے پھیلنے کی صورت میں حکومت کی طرف سے آمدورفت کی جو پابندی لگتی ہے " عدوی " پر اعتقاد کرتے ہوئے ،شریعت نے اس پر اعتقاد کرنے سے منع کیا ۔ لہٰذا اس اعتقاد کے ساتھ پابندی لگانا شریعت کے خلاف ہے ۔ لیکن مہلک امراض کے متعلق احتیاط کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے ۔اس اعتقاد کو درست رکھ کر آمدورفت پر پابندی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی جاری تھا اور صحابہ کے زمانہ میں بھی ۔ذیل میں حضرت عمرؓ کا فرمان درج کیا جارہا ہے ۔

عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری ۲۱ / ۲۵۰ میں ہے ۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ شام کی طرف نکلے یہاں تک کہ جب مقام سرغ میں پہنچے تو لشکروں کے امیروں نے ان سے ملاقات کی وہ ابوعبیدۃ ابن الجراح اور ان کے ساتھی تو انھوں

نے ان کو خبر دی کہ شام میں وباء واقع ہوگئی ۔ ابن عباسؓ نے فرمایا پس کہا عمرؓ نے کہ میرے لئے مہاجرین اولین کو بلاؤ ۔ تو ان کو بلایا ۔ ان سے مشورہ طلب کیا اور ان کو خبر دی کہ شام میں وباء واقع ہوگئی ہے ۔ وہ لوگ جواب دینے میں مختلف ہوگئے ۔ سو بعضوں نے کہا کہ آپ ایک امر کے لئے نکلے ہیں آپ کا اس سے لوٹنا ہماری رائے نہیں ہے ۔ اور بعضوں نے کہا آپ کے ساتھ باقی ماندہ لوگ ہیں ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام آپ ان لوگوں وباء پر پیش کردینا ہماری رائے نہیں ہے ۔ تو اس نے فرمایا کہ میرے پاس سے آپ لوگ اٹھ جائیے ۔ پھر فرمایا میرے لئے انصار کو بلاؤ ۔ میں نے ان کو بلایا پس ان سے مشورہ طلب کیا تو ان لوگوں نے بھی مہاجرین کا راستہ اختیار کیا اور ان لوگوں کے اختلاف کی طرح اختلاف کیا ۔ تو انھوں نے فرمایا کہ اٹھ جاؤ ۔ پھر فرمایا میرے لئے ان لوگوں کو بلاؤ جو قریش کے شیوخ میں سے اور فتح سے پہلے ہجرت کرنے والے ہوں ۔ تو میں نے ان لوگوں کو بلایا سو ان میں سے دو شخص بھی ان کو جواب دینے میں مختلف نہیں ہوئے ۔ پس انھوں نے کہا کہ ہماری رائے ہے کہ آپ لوگوں کو لے کر لوٹ جائیں اور ان لوگوں کو اس وباء پر پیش نہ کریں ۔ حضرت عمرؓ نے لوگوں میں اعلان کیا کہ واپسی کے لئے میں صبح کو سواری پر بیٹھ جاؤں گا ۔ تم بھی صبح کو سواری پر بیٹھ جاؤ ۔ تو ابوعبیدۃ بن الجراحؓ نے فرمایا ۔ کیا اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں ۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ابوعبیدہ کاش تیرے سوا دوسرا کوئی یہ بات کہتا ! آخر انھوں نے فرمایا کہ ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں اب مجھے بتائیے اگر آپ کے کچھ اونٹ ہوں اور آپ ایسے میدان میں اتریں جس کے دو کنارے ہیں ۔ ایک کنارہ ترو تازگی والا ہے اور دوسرا قحط زدہ ۔ کیا اگر ترو تازگی والے حصہ میں چرائیں تو اللہ کی تقدیر کے مطابق چرائیں گے اور اگر قحط زدہ علاقہ میں چرائیں تو بھی اللہ کے تقدیر کے مطابق نہیں ہوگا ؟ اس کے بعد عبدالرحمن بن عوف حاضر ہوئے جو اپنی بعض حاجت کی وجہ سے غائب تھے انھوں نے کہا ۔ اس بارے میں میرے پاس علم موجود ہے ۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کو کہتے ہوئے سنا ۔ جب اس وباء کی خبر کسی زمین میں سنو تو اس میں نہ آؤ ۔ اور جب کسی زمین میں واقع ہوجائے اور تم اس میں موجود ہو تو اس سے بھاگنے کے ارادہ سے نہ نکلو ۔ اس پر حضرت عمرؓ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور اس پر ہوگئے ۔

۱۔ سوال میں جن صورتوں کا بیان ہے ۔ ان صورتوں میں آمدورفت میں شرعاً کسی قسم کی پابندی نہیں ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنی حدیثیں ثابت ہیں ان تمام سے مقصد صرف یہ ہے کہ بیماری کا تجاوز کرنا اللہ کے حکم سے ہے ۔ بیماروں سے بیماری بالطبع تجاوز نہیں کرتی ۔ اگر کوئی شخص یہ گمان کرے کہ اس وباء کے علاقوں میں رہے گا تو اس پر بھی یہ وباء آجائے گی ۔ اسی طرح اگر طاعون جیسے امراض والے علاقہ میں جائے گا تو اس پر بھی یہ طاعون جیسا مہلک مرض لاحق ہوجائے گا ۔ اس قسم کا اعتقاد رکھتے ہوئے آمدورفت پر پابندی عائد کی گئی ہو حقیقۃً اسلامی عقائد کے خلاف ہے ۔ علامہ عینی اور نووی نے لکھا ہے کہ اگر طاعون سے فرار مقصود نہ ہو ۔ بلکہ کسی [illegible] سے نکل جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ۔ (دیکھئے ۔ عمدۃ القاری ۱/۵۰۵۰ ، شرح نووی علی مسلم ۲/۲۲۸)

محور سوم

اس بارے میں قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالی فرماتے ہیں کہ "لایحب اللہ الجھر بالسوء من القول الامن ظلم" اللہ کو پسند نہیں کسی کی بری بات کا ظاہر کرنا، مگر جس پر ظلم ہوا ہو۔

یعنی اگر کسی میں دین یا دنیا کا عیب معلوم ہو تو اس کو مشہور نہ کرنا چاہیئے (اسی کو غیبت کہتے ہیں) البتہ مظلوم کو رخصت ہے کہ ظالم کا ظلم لوگوں سے بیان کرے، ایسے ہی بعض اور صورتوں میں بھی غیبت روا ہے۔ (ترجمہ شیخ الہند مع حاشیہ ۱۳۳)

علامہ نووی نے شرح صحیح مسلم جلد دوم ۳۲۲ میں فرمایا کہ غیبت، شرعی غرض سے چھ صورتوں میں مباح ہے :

لیکن غرض شرعی کے لئے غیبت مباح ہے، اور وہ چھ اسباب کے لئے ہے ان میں سے ایک ظلم دور کرنے کے لئے جائز ہے مظلوم کو کہ بادشاہ و قاضی وغیرہ ایسے آدمی سے جس کو ولایت اور قدرت حاصل ہے اس ظالم سے انصاف کرنے پر سو وہ کہے کہ فلاں نے مجھ پر ظلم کیا، یا میرے ساتھ ایسا برتاؤ کیا، اور دوسرا تغیر منکر اور رد معاصی کے لئے فریاد کرنا، سو کہے اس شخص کو جس کی قدرت کی امید ہو کہ فلاں آدمی ایسا کرتا ہے، اس سے اس کو ڈانٹ دیوے، اور اس جیسی بات، تیسرا فتوی طلب کرنے میں بایں طور مفتی سے کہے فلاں شخص نے مجھ پر ظلم کیا، یا میرے باپ نے یا میرے بھائی نے یا میرے زوج نے کیا اور اس سے خلاصی کا اور اس کا ظلم مجھ سے دور کرنے کا راستہ کیا ہے، اور اس جیسی بات، تو جائز ہے حاجت کے لئے، اور بہتر یہ ہے کہ کہے کسی شخص کے بارے میں یا زوج یا والد یا ولد کے کہ اس کا واقعہ ایسا ایسا ہوا ہے۔ اس کے باوجود بھی معین کرنا جائز ہے، بندہ کی حدیث سے کہ ابوسفیان بخیل آدمی ہے۔ چوتھا برائی سے مسلمانوں کو متنبہ کرنے کے لئے اور وہ چند طریقہ سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک مجروح راوی، شاہدوں اور مصنفوں کا جرح کرنا اور یہ بالاجماع جائز ہے، بلکہ شریعت کی حفاظت کے لئے واجب ہے، ایک ان میں سے رشتہ جوڑنے میں مشورہ کے وقت اس کے عیب سے خبر دینا، اور ان میں سے ایک جب آپ دیکھیں گے ایک شخص کو کہ یہ عیب دار شئی یا عبد سارق یا عبد زانی یا اس جیسی کوئی چیز خرید رہا ہے، تو مشتری کو یہ ذکر کردے جب کہ مشتری اس کو نہیں جانتا ہے بطور اس کی خیر خواہی کے نہ کہ ایذا رسانی اور افساد کے قصد سے، اور ان میں سے بعض یہ ہے کہ جب تو دیکھے دین کے طالب کو کہ فاسق کے پاس یا مبتدع کے پاس آتا جاتا ہے، اور اس سے علم حاصل کرتا ہے، اور اس پر اس کا برا اثر پڑتا ہے تو اس کی نصیحت کرنا، اس شخص کا حال بیان کرنا تجھ پر لازم ہے، اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس شخص کو کچھ ولایت حاصل ہے اس کو اپنے طریقہ پر قائم نہیں کرتا ہے اس کی قابلیت نہ ہونے کی وجہ سے یا فسق کی وجہ سے۔ تو ذکر کردے ایسے شخص کے پاس جس کی ولایت اس پر ہے تاکہ اس کے حال پر استدلال کرے اور اس سے دھوکا نہ کھائے، یا تو اس کو استقامت لازم کردے، پانچواں کھلی ہوئی بدعت اور فسق کرنے والا جیسا کہ شراب نوشی اور لوگوں کو خواہ مخواہ گرفتار کرنا اور ٹیکس وصول کرنا، اور باطل امور کا ذمہ لینا، تو جائز ہے ذکر کرنا اس کا جو کھلم کھلا کرتا ہے اور غیر کے لئے جائز نہیں ہے مگر دوسرے سبب کی وجہ سے، اور چھٹا جب کوئی عیب کسی کا لقب بن جائے تو بطور لقب اس کو ذکر کرنا پہچان کے لئے جیسا کہ لنگڑا، اندھا، گونگا اور اس کو ناقص قرار دینے کے طور پر ذکر کرنا حرام ہوگا۔

(۱) صورت میں دو حیثیتیں ہیں، ایک یہ کہ خود ڈاکٹر ان کے بغیر پوچھے اس نوجوان کا جو عیب ہے اس کو آگاہ کردے یہ شرعاً جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ اسی کو شرعاً غیبت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ فرمان ربانی موجود ہے "ولا یغتب بعضکم بعضا" (اور برائی کسو پیٹھ پیچھے ایک دوسرے کو) لہذا یہ حرام ہے۔ اور اگر لڑکی والے سے ڈاکٹر کی جان پہچان ہے یا رشتہ دار ہے تو ان چھ قسموں میں سے چوتھی قسم کی تیسری شق کے مطابق خیر خواہی کے قصد سے خبر دینا مباح ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی یا لڑکی کے گھر والے اس ڈاکٹر سے اس نوجوان کے علاج و معالجہ کی معلومات حاصل کرنے کے لئے جاننا چاہیں تو ان کو کہنا ضروری ہے۔ اگر نہ کہے گا تو شرعاً مجرم ہوگا، لہذا صحیح رپورٹ صاف صاف کرکے بیان کرنی پڑے گی۔

(۲) طبی معلومات یہ ظنیات کی قسم میں سے ہیں، جب تک ان امور کا عالم مشاہدات میں ظہور نہ ہوگا جب تک اس پر پورا یقین نہیں کیا جا سکتا ہے، علاوہ ازیں ڈاکٹر اپنی ان معلومات کی دوسرے کسی سے خبر دینے پر مجبور نہیں، اگر کوئی ڈاکٹر دوسرے فریق کے طلب کئے بغیر خود اپنی طرف سے اس کی اس برائی کو بیان کرے تو اس کو غیبت میں شمار کیا جائے گا جو حرام ہے۔

ہاں اگر کوئی اس کو طلب کرے تو اس کی خیر خواہی کی نیت سے اپنی تحقیقات و معلومات کو بیان کرنا اس کے لئے ضروری ہوگا۔

(۳) ڈاکٹر پر لازم اور ضروری نہیں کہ وہ خود جاکر دوسرے فریق کو باخبر کرے۔ کیوں کہ مشاہدات سے معلوم ہے کہ اس قسم کے بہت سے نامرد لوگ بھی شادی کے بعد کچھ ایام گزرنے کے بعد تندرست اور صحت یاب بن گئے۔

ہاں اگر وہ فریق ڈاکٹر سے ان کے مرض کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے رابطہ قائم کرے، تو ڈاکٹر پر لازم ہے کہ اس مریض کے متعلق جتنی معلومات حاصل ہوئیں مطلع کردے وہ بھی چوتھے نمبر کے مضمون میں شامل ہوگا۔

(۴) ہاں اس صورت میں ڈاکٹر کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کردے اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے، کیوں کہ ان پر بہت سارے نفوس کی حیات و موت کی ذمہ داری ہے، اس کی اور اس کے گھر والوں کی معاشی پریشانیوں کو دور کرنے کے لئے دوسری کسی صورت کو اختیار کرنا ان پر ضروری ہے، اگر کوئی حادثہ پیش آجائے تو ان کی بھی جان کا خطرہ ہے، اگر خدا نخواستہ اس قسم کے حادثہ سے وہ خود مرجائے تو پھر بھی وہی معاشی پریشانیوں کا سوال لاحق ہوگا، قرآن کریم میں ہے ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ (اور نہ ڈالو اپنی جان کو ہلاکت میں) لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ اس قسم کی ملازمت کو چھوڑدے۔ ڈاکٹر کو اس میں خیانت کا گناہ نہیں ہوگا کیوں کہ وہ عام لوگوں پر ظلم کررہا ہے نیز اس کا لازم نتیجہ یہ ہے کہ اپنے اہل و عیال پر ظلم ہوگا بنا بریں مذکورہ ان چھ قسموں میں پہلی قسم میں شامل ہوگا، علاوہ ازیں فقہی قاعدہ کے موافق متعلقہ محکمہ کو اطلاع دینا ضروری ہوگا۔ دفعا للضرر العام۔

(۵) ہاں اگر کوئی شخص کسی ایسی ملازمت پر جس سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے اور وہ شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے، اور اس کو ترک نہیں کرتا، تو وہ ڈاکٹر جو اس کا علاج کررہا ہے متعلقہ محکمہ کو اس کے حالات سے ضرور اطلاع کردے، اس میں ڈاکٹر کو مریض کی رازداری قطعاً روا نہیں ہے، وہ بھی اقسام ستہ میں شامل ہوگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "لاضرر ولا ضرار فی الاسلام" کیوں کہ اس کے ذریعہ لوگوں کی جانیں خطرہ میں ہیں اور اسلام کسی کو نقصان پہنچانے کو برداشت نہیں کرسکتا ہے۔

(۶) ہاں ایسی صورت میں ڈاکٹر کو حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردینے کی پوری ذمہ داری ہے اگر ڈاکٹر عورت کی رازداری کرے تو یہ معصوم بچہ ہلاک ہوجائے گا، اس کے اس غلط اقدام کے بارے میں سماج یا حکومت کے متعلقہ محکمہ کو خبر دے کہ اس ناجائز فعل کی جس

طرح ہوسکے سدباب کرنا ضروری ہے ۔علاوہ ازیں اللہ تعالی کا دیا ہوا نسمہ کی حفاظت کا پورا انتظام کرانا ان کی اطلاع پر ہی موقوف ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " من اراد السلامة فليطلبها في سلامة غيره ، اوكما قال عليه الصلوة والسلام (جو شخص بھلائی کا ارادہ کرے سو چاہئے کہ وہ طلب کرے اپنے بھائی کی بھلائی)

(۷) اگر اس ڈاکٹر کو اپنے تجربہ سے اس قسم کے منشیات کے عادی مریض کو اس قسم کی عادت چھوڑانے میں وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ دار چیز میں ایسی دوا ڈال کر چھوڑانے کی تدبیر پر پورا یقین ہو تو شرعا طبیب کو حرام شئی بقدر ضرورت استعمال کرانے کی اجازت ہے ۔ جیسا کہ الاشباہ والنظائر ۸۹ میں ہے ۔

جب دو مفسدہ معارض ہو تو رعایت کی جائے گی ان کی جو ضرر کے اعتبار سے اعظم ہے اخف پر عمل کرتے ہوئے (آگے چل کر مصنف نے فرمایا کہ) جو کوئی مبتلی ہو دو مصیبتوں میں اور وہ دونوں برابر ہیں ۔تو جس کو چاہے اختیار کرے ،اور اگر دونوں مختلف ہو تو ان میں سے جو کم تر ہے اس کو اختیار کرے کیوں کہ حرام کو اختیار کرنا جائز نہیں مگر ضرورت شدیدہ کے واسطے اور کوئی ضرورت نہیں زیادت کی حق میں ۔

(۸) اس قسم کے جرائم پیشہ افراد جو ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں وہ ڈاکٹر اس مریض کے اس پیشہ کے متعلق لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں کیوں کہ وہ فقہ کے اس اصول کے اندر شامل ہوگا ۔

يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام ، وهذا مقيد بقولهم الضرر يزال بمثله ۔

عام نقصان کو دفع کرنے کے لئے خاص نقصان کو برداشت کرلیا جائے گا اور یہ مقید ہے فقہا کے اس قول سے کہ نقصان کو اس کے مانند ضرر ہی سے دور کیا جائے گا ۔

ڈاکٹر کو رازداری کرنا متعلقہ اشخاص کے حق میں ظلم ہوگا ۔لہذا ان تمام کام میں اصل دار و مدار نیت پر ہے ۔ وہ حسن نیت سے مصلحت کی بناء پر اگر افشاء راز کرے اور مفاد عام کو مد نظر رکھے تو مذکورہ اقسام ستہ میں سے چوتھی قسم میں شمار ہوگا اور اس افشاء سے گناہ گار نہیں ہوگا ۔بلکہ انما الاعمال بالنيات ارشاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بموجب اجر اور ثواب کا مستحق ہوگا ۔

(۹) اس وقت حق کا اظہار کرنا ضروری ہے ، اگر عند الطلب حق کا اظہار نہیں کیا تو کتمان حق کا مجرم قرار پائے گا ۔اور اگر اس کو پیش نہ کیا جائے اور اس کے پاس حکومت یا عدالت میں پیش کرنے کا کوئی شرعی بینہ موجود نہ ہو تو ڈاکٹر کے لئے اطلاع راز ضروری نہیں ۔مذکورہ اقسام ستہ کے اعتبار سے اس کو بیان کرنا مباح ہے ۔

(۱۰) طبی اصول کے مطابق ڈاکٹر کا آخری فیصلہ ہے کہ اس بیماری کے بیمار سے دوسروں میں تجاوز کرنے کا پورا اندیشہ ہے ،گو شرعا یہ پورے ظنیات کے قبیل سے ہے ۔پھر بھی اس قسم کی صورت حال میں شریعت نے احتیاط کا درجہ کھول رکھا ہے ۔

لہذا گھر والوں میں جو لوگ مریض کے ہمدرد ہیں ان کو اس بات پر واقف کردینا مناسب ہے یہ طریقہ کار گرچہ بظاہر مریض کے لئے تکلیف کا باعث سمجھا جاتا ہے ۔لیکن حقیقتا ان کی خیر خواہی ہے ۔تاکہ ان کے ساتھ احتیاط برتا جاسکے ۔

اس محور کے تمام سوالات کے جوابات کے لئے علامہ نووی کی مذکورہ عبارت دلیل ہے ۔نیز علامہ شامی نے بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے ۔(دیکھئے شامی ۵ / ۲۰۰)

طبی اخلاقیات

حدیث و فقہ کی روشنی میں

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھروارہ ضلع دربھنگہ (بہار)

اس دنیا کو اللہ رب العزت نے مجموعہ اضداد بنایا ہے اور اضداد و اختلاف ہی کی رنگا رنگی سے دنیا کے اس چمن کو زینت بخشی ہے چنانچہ ذوق شاعر نے بہت خوب کہا ہے۔

گلہائے رنگا رنگ سے ہے زینتِ چمن　　اے ذوق جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

یہی وجہ ہے کہ اس دنیا میں کہیں روشنی ہے تو کہیں تاریکی ہے۔ اگر کسی جگہ علم کا چراغ جل رہا ہے تو دوسری جگہ جہالت کا گھٹاٹوپ اندھیرا چھایا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ نے صحت کو پیدا فرمایا ہے۔ تو اسی کے ساتھ بیماری کو بھی اتارا ہے۔ اور پھر ہر بیماری کے ساتھ اس کی شفاء کے لئے دوا کو بھی نازل فرمایا ہے۔

چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ ما انزل اللہ داء الا انزل لہ شفاء (رواہ البخاری کتاب الطب ۲ / ۸۴۸، مشکوٰۃ ۲ / ۳۸۸) اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کے لئے اس کی شفاء نازل فرمائی ہے اور مسلم شریف میں بروایت جابر رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان مروی ہے "لکل داء دواء فاذا اصیب دواء الداء برأ باذن اللہ تعالی۔ (رواہ مسلم کتاب السلام باب لکل داء دواء ۲ / ۲۲۵، مشکوٰۃ ۲ / ۳۸۸)

ہر بیماری کی دوا ہے۔ پس جب دوا بیماری سے ملتی ہے تو اللہ کے حکم سے (بیماری ختم ہوجاتی ہے اور) صحت ہوجاتی ہے اور ترمذی و ابوداؤد اور مسند احمد کی ایک روایت میں وارد ہے کہ

قالوا یارسول اللہ افنتداوی قال نعم یا عباد اللہ تداوَوا فان اللہ لم یضع داء الا وضع لہ شفاء غیر داء واحد الھرم۔ (رواہ احمد ۳ / ۸۴۸ والترمذی و ابوداؤد، مشکوٰۃ ۲ / ۳۸۸) صحابہ نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! کیا ہم لوگ دوا علاج کریں تو آپ نے فرمایا ہاں۔ اے اللہ کے بندو! دوا سے علاج کیا کرو (اور دوا علاج کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے حضور پاک صلی اللہ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی کوئی بیماری نہیں پیدا فرمائی جس کی شفاء نہ رکھی ہو۔ علاوہ ایک بیماری کے اور وہ بڑھاپا ہے۔

اور ابوداؤد شریف میں حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء فتداوَوا ولا تداووا بحرام۔ (رواہ ابوداؤد، مشکوٰۃ ۲ / ۳۸۸) اللہ تعالیٰ نے بیماری اور علاج دونوں کو نازل فرمایا ہے اور ہر بیماری کے لئے علاج رکھا ہے۔ بس تم علاج کیا کرو اور حرام چیز سے علاج نہ کراؤ۔ (بشرطیکہ حلال دوا موجود ہو)

مذکورہ احادیث نبویہ سے نہایت صراحت کے ساتھ جہاں یہ معلوم ہوا کہ اللہ رب العزت نے ہر بیماری کے ساتھ اس کی دوا اور اس کے علاج کو پیدا فرمایا ہے۔ وہیں یہ معلوم ہوا کہ جب کوئی انسان بیمار ہو تو اسے چاہئے کہ اپنی بیماری کا علاج کرائے اور اس کی دوا تلاش کرے اور اچھے ڈاکٹر کی طرف رجوع کرے۔ لیکن یاد رہے کہ ہر آدمی یا ہر ڈاکٹر ہر بیماری کی دوا نہیں جانتا۔

چنانچہ مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان

اللہ لم ینزل داء الا انزل لہ شفاء علمہ من علمہ وجہلہ من جہلہ۔ (رواہ احمد ١/ ٣٧٧ و ٤٣٣، ابن ماجہ حدیث ٣٤٣٨ کتاب الطب)

اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کی شفاء اتاری ہے، جاننے والا جانتا ہے اور نہ جاننے والا نہیں جانتا، یعنی ہر بیماری کی دوا اللہ تعالیٰ نے نازل فرمادی ہے، جو جاننے کی خواہش کرتا ہے وہ جان لیتا ہے اور جو شخص جاننے کی آرزو نہیں رکھتا وہ ناواقف رہ جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص کو کوئی بیماری لاحق ہو تو اسے چاہئے کہ ہر کس و ناکس سے اپنے مرض کا علاج نہ کرائے، بلکہ ماہر و جانکار ڈاکٹروں کی طرف رجوع کرے، کیوں کہ ہر شخص ہر بیماری کی دوا نہیں جانتا، یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بیماری کے علاج کے لئے کسی ناواقف شخص کی طرف رجوع کرنا ہرگز صحیح نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں ایک شخص کو بیماری لاحق ہوئی تو اس کے علاج کے لئے دو آدمی (ڈاکٹر) بلائے گئے، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں آدمیوں سے پوچھا ایکما اطب، تم دونوں میں سے کون طب سے زیادہ واقف ہے تو ان دونوں حضرات نے عرض کیا او فی الطب خیر یا رسول اللہ، اے اللہ کے رسول کیا طب میں بھی کوئی خیر ہے، یعنی کیا اس کی بھی افادیت ہے، کہ آپؐ اسے اہمیت دے رہے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انزل الدواء الذی انزل الدواء۔ (موطا امام مالک ص ٣ تعالج المریض) جس ذات نے بیماریاں اتاری ہیں اسی نے دوا بھی اتاری ہے۔

اور ابوداؤد شریف میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے جس میں خود انھوں نے اپنا واقعہ بیان فرمایا ہے کہ جب میں بیمار ہوا، تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لئے آئے، اور آپ نے میرے سینہ پر اپنا دست مبارک رکھا تو میں نے اپنے قلب کے اندر اس کی ٹھنڈک محسوس کی، پھر آپ نے فرمایا کہ تمہیں دل کی بیماری ہے، تم قبیلہ ثقیف کے حارث بن کلدہ کے پاس جاؤ کیوں کہ وہ اس مرض کا علاج کرتا ہے۔

ایت الحارث بن کلدۃ اخا ثقیف فانہ رجل یتطبب۔ (ابوداؤد کتاب الطب باب فی تمرۃ العجوۃ ٢/ ٥٣١)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیماریوں کے علاج کے لئے ماہر ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنی چاہئے، بلکہ اگر ایک ڈاکٹر کے علاج سے بیماری دور نہ ہو تو دوسرے ڈاکٹروں کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے، چنانچہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر قاتلانہ حملہ ہوا تو علاج کے لئے کئی ڈاکٹروں کی طرف رجوع کیا گیا۔ (مسند احمد ١/ ٤٢ و ٤٣، ٢٨٣ حدیث ٢٩٢)

لیکن یاد رہے کہ جو شخص بغیر طب پڑھے ڈاکٹری کرتا ہو، اور لوگوں کا علاج کرتا ہو، تو ایسے شخص سے ہرگز علاج نہ کرانا چاہئے، اور نہ خود اس کے لئے جائز ہے کہ کسی مریض کا علاج کرے، فتاویٰ رشیدیہ میں ہے، بغیر واقفیت معالجہ کرنا درست نہیں ہے اور نہ خود اپنا علاج درست ہے۔ (فتاویٰ رشیدیہ مطبوعہ گلستان کتب گھر، دیوبند ٣٠٣)

اور اس مسئلہ کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جن میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو ضامن قرار دیا ہے، جو علم طب سے واقفیت تو نہ رکھتا ہو، مگر لوگوں کا علاج کرتا ہو، چنانچہ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے من تطبب ولم یعلم منہ طب قبل ذالک فھو ضامن۔ (ابن ماجہ، باب من تطبب ولم یعلم منہ طب، ابوداؤد کتاب الدیات ٢/ ٣٠٠) جس نے علاج کیا اور اس سے قبل اسے طب کا علم نہ ہو تو وہ ضامن ہے۔

ایک دوسری حدیث میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان منقول ہے،

ایما طبیب تطبب علی قوم لا یعرف لہ تطبب قبل ذالک فاعنت فھو ضامن۔ (ابوداؤد کتاب الدیات باب من تطبب ٢/ ٣٠٠)

جس شخص کو پہلے سے طب سے واقفیت نہ ہو، اگر اس نے لوگوں کا علاج کیا اور نقصان پہنچایا تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

مذکورہ احادیث پاک میں مذہب اسلام نے خود ساختہ حکیموں اور جاہل ڈاکٹروں کے خلاف جو قانونی کارروائی کی ہے کہ - جو شخص طبیب نہ ہو۔ مگر لوگوں کا علاج کرتا ہو تو اگر اس کے علاج سے کسی کو نقصان پہنچ جائے تو اسے تاوان ادا کرنا ہوگا۔

اگر ان ہدایات نبویہ کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے تو یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ جو شخص قانوناً (علم طب سے ناواقفیت کی بنیاد پر) کسی مریض کے مرض کے علاج کرنے کا مجاز نہ ہو۔ مگر وہ اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بنیاد پر دواؤں اور امراض کے سلسلہ میں کچھ واقفیت رکھتا ہو لیکن باضابطہ اس نے کسی ماہر استاذ کی خدمت میں رہ کر علم طب نہ سیکھا ہو تو ایسے شخص کے لئے کسی مریض کے کہنے پر اس مریض کا علاج کرنا شرعاً جائز نہیں ہے ۔اور اگر اس کے علاج سے کسی مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچ گیا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر ضمان و تاوان اور دیت واجب ہے ۔اور ایسا شخص شرعاً قابل تعزیر ہے ۔چنانچہ علامہ خطابی علیہ الرحمہ نے معالم السنن میں (مذکورہ احادیث نبویہ کی تشریح کرتے ہوئے) لکھا ہے کہ میرے علم کی حد تک علماء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص علمی اور عملی طور پر طب سے واقف نہیں ہے ۔ اگر اس کے علاج سے مریض ختم ہوجائے تو اسے دیت ادا کرنی ہوگی ۔اور اس کا بوجھ اس کے عاقلہ (قریبی رشتہ دار اور ورثاء) اٹھائیں گے ۔البتہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا ۔اس لئے کہ مریض کی اجازت کے بغیر وہ علاج نہیں کرسکتا تھا۔

(معالم السنن ۴/ ۳۹ ،بحوالہ صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات ۲۰۰)

قال الخطابی لا اعلم خلافا ان المعالج اذا تعدی فتلف المریض ضمن ای الدیة لابالقود اذ لایستبد به بدون اذن المریض والضمان علی العاقلة ۔ (حاشیہ ابی داؤد ۲/ ۶۳۰ ،کتاب الدیات)

(۲) اسی طرح ایک ڈاکٹر ہے جس کو قانوناً علاج و معالجہ کی اجازت ہے ،چنانچہ اس نے کسی مریض کا علاج کیا ۔لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھی ۔مثلاً بعض ضروری جانچ اس نے نہیں کروائی ۔یا مریض کی پوری دیکھ ریکھ نہیں کی ۔تو اگر ایسے ڈاکٹر کے علاج سے کوئی مریض فوت ہوجائے ۔یا اس کا کوئی عضو مثلاً آنکھ وغیرہ ضائع ہوجائے تو وہ ڈاکٹر مریض کو پہنچنے والے نقصان یا اس کے جان کے تاوان و خون بہا کا ضامن ہوگا ۔اس لئے کہ اس نے جان بوجھ کر کوتاہی کی ہے ۔جس کی وجہ سے مریض کو نقصان پہنچ گیا ہے ۔لہذا اس پر تاوان واجب ہوگا۔ (طب نبوی مترجم ابن قیم فصل ۸۸ / ۱۰۱)

(۳) اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر اپریشن کرڈالا ۔مگر آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا ۔اور مریض فوت ہوگیا یا اس کا آپریشن شدہ عضو بیکار ہوگیا ۔تو ایسی صورت میں تاوان کے وجوب و عدم وجوب کے سلسلہ میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے ۔لیکن اگر ڈاکٹر نے بالغ مریض کی اجازت سے اس کا آپریشن کیا یا اس کے نابالغ یا مجنون یا بے ہوش ہونے کی صورت میں ولی کی اجازت سے آپریشن کیا تو اس صورت میں بالاتفاق تاوان واجب نہیں ہے ۔اور عدم اجازت کی صورت میں بھی درست بات یہی معلوم ہوتی ہے ۔کہ ڈاکٹر پر تاوان واجب نہ ہو ۔اس لئے کہ وہ ڈاکٹر مریض کا محسن و خیر خواہ تھا ۔اور محسن لوگوں پر تاوان کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے ۔ہاں اگر وہ ظالم ہو تو اس صورت میں ولی کی اجازت کے باوجود بھی اسے تاوان دینا واجب ہوگا ۔اور اگر ظالم نہ ہو تو تاوان واجب نہ ہوگا۔ (طب نبوی مترجم فصل ۸۰ / ۲۰۲)

فی الدر المختار فی کتاب الجنایات قبیل باب الشهادة فی القتل سئل ...... نجم الدین عن صبیة سقطت من سطح فانفتح راسها فقال کثیر من الجراحین ان شققتم راسها تموت وقال واحد منهم ان لم تشقوه الیوم تموت وانا اشقه وابرئها فشقه فماتت بعد یوم او یومین هل یضمن فتامل ملیا ثم قال لا اذا کان الشق باذن وکان الشق معتادا ولم یکن فاحشا خارج الرسم قیل له فلو قال ان ماتت فانا ضامن هل قال

لا انتھی قلت انما لم یعتبر شرط الضمان لما تقرر ان شرطه علی الامین باطل علی ما علیه الفتوی، اھ وقال الشامی فی رد المحتار (قوله قلت الخ) قاله المصنف فی المنح واعترضه الرملی بانه بعید عن اصطلاح الفقهاء لعدم ما یطلق علیه اسم الامانة اذ ھی المال الذی لانسان الید علیه واستظهر ان العلة کونه غیر مقدور علیه کما ھو شرط المکفول به، واللہ تعالی اعلم۔ (ازمنحۃ رد المحتار ۵/ ۳۰۲)

(۳) اگر کسی مریض پر بے ہوشی طاری ہو اور وہ اجازت دینے کے لائق نہ ہو، اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوں اور فی الفور ان سے رابطہ قائم نہ ہوسکتا ہو، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہو اور تاخیر ہونے کی صورت میں اس کے نزدیک مریض کی جان جاسکتی ہو، یا اس کے عضو کو کوئی خطرہ لاحق ہوسکتا ہو، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر ضامن نہ ہوگا اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر واجب نہ ہوگا۔

محور دوم

(۱) ایڈز کا مرض چوں کہ ایک ساتھ رہنے، اٹھنے، بیٹھنے، کھانے سے منتقل نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایڈز کے مریض کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر والوں یا دیگر متعلقین کو اپنے مرض سے آگاہ کرے، خصوصاً اس وقت جب کہ خطرہ ہو کہ وہ اپنے مرض کے اظہار کے بعد اپنے گھر اور سماج و معاشرہ میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، اسی طرح اس وقت جب کہ اس مرض کو اپنے قریب ترین رشتہ داروں سے چھپائے رکھنے کی صورت میں ڈاکٹروں سے علاج کرانے میں مریض کو اپنے متعلقین سے پورا پورا تعاون مل سکے، البتہ میاں بیوی کا باہمی تعلق چوں کہ گھر کے دیگر لوگوں سے کچھ مختلف ہوتا ہے، اس لئے ان میں سے کوئی ایک اگر ایڈز کے مرض میں مبتلا ہے تو اسے چاہئے کہ وہ دوسرے کو اس مرض کی اطلاع دے اور اس مرض سے چھٹکارا حاصل کرنے میں ہر ایک اپنا تعاون پیش کرے، اسی طرح جن صورتوں میں ایڈز کے مرض کے، گھر کے دیگر لوگوں تک منتقل ہونے کا خطرہ ہو، ان صورتوں میں ایڈز کے مرض میں گرفتار شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر ایسے طریقے سے گریز کرے، جس سے ایڈز کے مرض کے وائرس دوسروں تک پہنچ سکتے ہوں، مثلاً کسی کو خون دینا یا اس کے استعمال شدہ سوئیوں کا نشل، یا بال صاف کرنے کا استرہ و بلیڈ دوسروں کے بدن میں استعمال کرنا وغیرہ۔ [illegible] النبی صلی اللہ علیه وسلم لایوردن ممرض علی مصح (بخاری ۲/ ۸۵۹ باب لاهامة، مسلم شریف) وروی البخاری تعلیقا فر من المجذوم کما تفر من الاسد (بخاری باب الجذام ۲/ ۸۵۰) وقال اللہ تعالی یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونکم لایألونکم خبالا (آل عمران آیت ۱۱۸) واللہ سبحانه وتعالی اعلم

(۲) اگر ایڈز کا مریض اپنے اہلِ خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے، اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کررہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے، تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس مرض کو راز میں رکھے، خصوصاً اس وقت جب کہ مریض کے قریب ترین رشتہ داروں سے مرض کو چھپائے رکھنے میں ڈاکٹر کو مریض کے مرض کا علاج کرنے میں اس کے متعلقین کا پورا پورا تعاون مل سکے، ہاں اگر مرض کو ظاہر کرنے کی مصلحت اس کے راز میں رکھنے کی مصلحت سے بڑھ جائے یا مرض کے افشاء کا نقصان صاحب مرض کی نسبت سے تو معمولی ہو، لیکن اس کے راز میں رکھنے کا نقصان دوسروں کے حق میں بہت زیادہ ہو، تو ایسی صورت میں مقاصد شریعت (دین، جان، عقل، مال اور نسل) کی حفاظت کی خاطر ڈاکٹر پر ضروری ہوجاتا ہے کہ مریض کے متعلقین کو اس کے مرض سے آگاہ کردے۔ جاء فی الحدیث المستشار مؤتمن۔ وفی الاشباہ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام منها جواز الرمی الی کفار تترسوا بصبیان المسلمین۔ (الاشباہ لابن نجیم ۸۷) واللہ اعلم۔

(۳) ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے متعلقین، اہل خانہ اور سماج کی شرعاً یہ ذمہ داری ہے کہ اس قسم کے مہلک مرض میں گرفتار لوگوں کی ضروری دیکھ بھال کرتے رہیں اور ماہر ڈاکٹروں کے پاس لے جاکر اس مریض کا علاج کرائیں، لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا عباد اللہ تداووا فان اللہ لم یضع داء الا وضع له شفاء (مشکوٰۃ ۲/ ۳۸۸) اتیت الحارث بن کلدۃ فانه رجل یتطبب (ابوداؤد ۲/ ۵۴۱) عن جابر قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ابی بن کعب طبیبا فقطع منه عرقا ثم کواہ علیه (مسلم ۲/ ۲۲۵) واللہ سبحانه وتعالی اعلم۔

(۴) ایڈز کا ایسا مریض جو اپنے مرض اور اس کی نوعیت سے بخوبی واقف ہے، اگر وہ شخص کسی دوسرے انسان تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے قصداً کوئی ایسا اقدام کرے جس سے وہ مرض دوسروں کو لاحق ہوجائے مثلاً اس نے بیوی سے جماع کیا جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہوگئے یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا، اس کے نتیجے میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہوگیا، تو ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس مہلک مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے، شرعاً سخت مجرم ہے، کیوں کہ ایڈز میں مبتلا شخص کا اس مرض کو کسی دوسرے صحت مند انسان کی طرف عمداً اور قصداً کسی بھی طرح منتقل کرنا شرعاً حرام ہے اور گناہ کبیرہ ہے، لہٰذا اس طرح کے فعل کے مرتکب کو اس کے عمل کی نوعیت اور اس کے فعل سے فرد یا معاشرہ پر برے اثرات پڑنے کے حساب سے اس کو دنیوی سزا دی جائے گی، قال اللہ تعالی ان الذین یؤذون المومنین والمومنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبینا۔

اور اگر ایڈز کے مریض نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود اس نے بیوی سے مجامعت کی، یا کسی کو خون دیا تو شرعاً یہ شخص بھی گنہگار و مجرم ہوگا، البتہ پہلے کے مقابلہ میں اس کے جرم کو قدرے ہلکا تصور کیا جائے گا۔

یاد رہے کہ کسی معاشرہ میں برے مرض کے قصداً پھیلانے کے عمل کو جن علمائے عرب نے قتل و ڈاکہ زنی قرار دے کر سورہ مائدہ کی آیت حرابہ ۳۳ میں بیان شدہ سزا کے جاری کرنے کا مشورہ دیا ہے تو احقر کے خیال میں یہ مشورہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ آیت حرابہ میں بیان شدہ حکم منجملہ حدود اللہ کے ہے جب کہ ایڈز کے قصداً پھیلانے کے عمل کی سزا کو حدود کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، ان الحد فی الشرع عقوبة مقدرة وجبت حقا للہ تعالی زجرا (قواعد الفقہ ۲۶) ہاں اسے تعزیر کہہ سکتے ہیں، والتعزیر یکون مفوضا الی رای الامام والقاضی۔ واللہ سبحانه وتعالی اعلم۔

(۵) اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوگیا، مگر خود اس خاتون کو یہ مرض لاحق نہیں ہے بلکہ صرف اس کے شوہر کو ہے، تو ایسی صورت میں اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر فسخ نکاح کے مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح اگر ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپاکر کسی عورت سے نکاح کرلیا، تو بھی عورت کو فسخ نکاح اور تفریق کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ مرض خاص طور پر جنسی اختلاط ہی سے منتقل ہوتا ہے۔ قال الطحطاوی والحق بها القهستانی کل عیب لایمکنها المقام معه الا بضرر ونقله المؤلف فی شرح الملتقی (طحطاوی ۲/ ۱۴۳) (کتاب الفسخ والتفریق ۱۶۵) واللہ تعالی اعلم۔

(۶) جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو اگر اسے حمل قرار پاگیا، تو اگرچہ دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت اس کے مرض

کے بچے تک منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے، مگر اس عورت کو یا اس کے شوہر یا حکومت کے محکمہ صحت کو بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کرانا شرعاً جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ مرض حمل میں اس وقت منتقل ہوتا ہے جب کہ اس حمل میں روح پڑ چکی ہوتی ہے یا ولادت کے وقت منتقل ہوتا ہے، اب اگر ایسی صورت میں اسقاط حمل کرایا جائے گا تو یہ سراسر قتل نفس ہے، جس کی شرعاً گنجائش نہیں ہے، قال اللہ تعالی لاتقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق (الانعام آیت ۱۵۱، والاسراء ۳۱) وقال احمد علیش المالکی والتسبب فی اسقاطہ بعد نفخ الروح فیہ محرم اجماعاً وھو من قتل النفس (مجلہ فقہ اسلامی اول ۳۰۶) واللہ اعلم۔

(۷) جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، انھیں مدارس و اسکول میں داخل کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے، بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا ہے، ہاں مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ عام حالات میں ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اس لئے اسے مدار حکم نہیں قرار دیا جاسکتا، لان الشاذ کالمعدوم، واللہ اعلم۔

(۸) اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے اور بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ اس کی دیکھ بھال کریں اور کسی اچھے ماہر ڈاکٹر سے اس کا علاج کرائیں، تفصیل ۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۹) ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابلِ علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں اور اس قسم کے امراض نے مریض کو پورے طور پر اپنی گرفت میں لے لیا ہو، اور وہ زندگی کے معمولات کو ادا کرنے سے معذور ہوگیا ہو، اور اس کی موت قریب ہوگئی ہو، تو ایسے شخص کو مرض موت کا مریض قرار دے کر اس پر مرض الموت کا حکم جاری کیا جائے گا اور ایسے مریض کے لئے مرض موت و وفات کے احکام جاری ہوں گے۔

قال فی شرح الوقایۃ فی باب طلاق المریض، المریض الذی یصیر فارا بالطلاق ولا یصح تبرعہ الا من الثلث من غالب حالہ الھلاک بمرض او غیرہ فمن اضناہ مرض و عجز عن اقامۃ مصالحہ خارج البیت وقدر فیہ ای علی اقامۃ مصالحہ فی البیت ومن بارز رجلا اوقدم لیقتل فی قصاص او رجم فھو مریض (شرح وقایہ ۲/ ۹۰) وفی عمدۃ الرعایۃ قولہ و عجز یعنی بسبب مرضہ صار عاجزا عن القیام بمصالحہ وحوائجہ خارج البیت وان قدر داخلہ کالوضوء والذھاب الی الخلاء وفسر صاحب الھدایۃ بان یکون صاحب فراش وھو ان لایقوم بحوائجہ کمایعتادہ الاصحاء وقال الفقیہ ابو اللیث کونہ صاحب فراش لیس بشرط لکونہ مریضا مرض الموت، بل العبرۃ للغلبۃ اذا الغالب من ھذا المرض الموت فھو مرض الموت وان کان یخرج من البیت، وبہ کان یفتی الصدر الشہید وذکر فی القنیۃ والمجتبی ان المفلوج والمسلال اذا تطاول ولم یقعدہ فی الفراش کالصحیح ومادام یزداد کالمریض (حاشیہ شرح وقایہ ۲/ ۹۲) واللہ اعلم۔

(۱۰) طاعون یا اس جیسے مہلک امراض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد و رفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی گنجائش ہے "لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الطاعون اذا سمعتم بہ بارض فلا تقدموا علیہ واذا وقع بارض وانتم بہا فلا تخرجوا فرارا (مسلم ۲/ ۲۲۹) وجاء فی الحدیث ایضا عن اسامۃ بن زید، فاذا سمعتم بہ بارض فلا تدخلوھا علیہ واذا دخلہا علیکم فلا تخرجوا منہا فرارا (مسلم ۲/ ۲۲۸) واللہ اعلم۔

(۱۱) اگر کسی علاقہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں اور پھر اس علاقہ میں طاعون کا مرض پھیل گیا ہے، تو اگر اس علاقہ کے باشندے، اپنی ضرورت پوری ہونے کے بعد باہر سے اپنے وطن لوٹنا چاہتے ہیں، تو اگر اس طاعون زدہ علاقہ میں ان کا گھر اور اہل و عیال ہو اور ان کے اہل و عیال کو ان کی ضرورت بھی ہو یا گھر اور کاروبار کی نگہداشت کے لئے ان کی ضرورت ہو، تو ایسے لوگوں کے لئے لوٹنے کی گنجائش ہے، اسی طرح جو لوگ باہر سے اپنی کسی ضرورت سے آئے ہوئے ہیں، جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں

ہورہا ہے، یا وہ شخص بیمار پڑگیا ہے اور اس کی یہاں نگہداشت اور دیکھ بھال، اور علاج و تیمارداری کا صحیح انتظام نہیں ہے، یا کسی وجہ سے اس شخص کی دوسری جگہ ضرورت ہے تو ایسا شخص بھی طاعون زدہ علاقہ سے اپنے وطن لوٹ سکتا ہے۔ قال النووی فی شرح مسلم بعد نقل احادیث النھی عن الدخول علی بلد الطاعون والخروج منه. ان فی ھذه الاحادیث منع القدوم علی بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارا من ذالک اما الخروج لعارض فلا بأس به وھذا الذی ذکرناه ھو مذھبنا ومذھب الجمھور (الی قوله) واتفقوا علی جواز الخروج بشغل وغرض غیر الفرار ودلیله صریح الاحادیث (حاشیہ مسلم ۲ / ۲۲۸ و ۲۲۹) قلت ومن الدلیل حدیث اسامة فیه فاذا کان بارض وانتم بھا فلا تخرجوا منھا واذا بلغکم انه بارض فلا تدخلوھا (مسلم ۲ / ۲۲۸) واخبر عبدالرحمن ابن عوف ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا علیه واذا وقع بارض وانتم فیھا فلا تخرجوا فرارا منه. اھ (بخاری ۲ / ۸۵۳)

محور سوم

(۱) ایک ماہر چشم امراض مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا، اس نوجوان کی آنکھ کی بصارت ختم ہوچکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتی ہے۔ اب اگر ایسے نوجوان کا رشتہ نکاح کسی خاتون سے طے پارہا ہے اور ڈاکٹر کو معلوم ہے کہ اگر اس خاتون کو نوجوان کے عیب کا علم ہوجائے تو وہ خاتون ہرگز اس نوجوان سے رشتہ نکاح کرنے پر راضی نہ ہوگی، مگر وہ نوجوان اپنے عیب کو چھپا کر اس خاتون سے شادی کرلینا چاہتا ہے۔ تو اگر اس نوجوان کے سلسلہ میں وہ خاتون یا اس کے گھر کے لوگ اس نوجوان کا عیب ڈاکٹر سے دریافت کریں، تو اس ڈاکٹر کے لئے شرعا جائز ہے کہ اس نوجوان کا مذکورہ عیب اس خاتون یا اس کے متعلقین سے بیان کردے۔ چنانچہ علامہ نووی نے ریاض الصالحین میں لکھا ہے اعلم ان الغیبة تباح لغرض صحیح شرعی لایمکن الوصول الیه الابھا (الی قوله) ومنھا المشاورة فی مصاھرة انسان او مشارکته او ایداعه او معاملته او غیر ذالک او مجاورته، ویجب علی المشاور ان لایخفی حاله بل یذکر المساوی التی فیه بنیة النصیحة (ریاض الصالحین باب ما یباح من الغیبة ۵۰۹) والدلیل علیه ما روی المحدثون عن فاطمة بنت قیس رضی اللہ عنھا قالت اتیت النبی صلی اللہ علیه وسلم فقلت ان ابالجھم ومعاویة خطبانی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اما معاویه فصعلوک لامال له واما ابوالجھم فلا یضع العصا عن عاتقه متفق علیه وفی روایة لمسلم واما ابوالجھم فضراب للنساء وھو تفسیر لروایة لایضع العصا عن عاتقه (ایضا ۵۱۱) وعن ابی ھریرة قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیه وسلم فقال انی تزوجت امراة من الانصار قال فانظر الیھا فان فی اعین الانصار شیئا رواه مسلم (مشکوٰۃ ۲ / ۲۶۸)

(۲) ایک مرد اور عورت کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے، اسی درمیان یہ دونوں اپنی جانچ کرانے کسی ڈاکٹر کے پاس پہنچے، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہوا جس کی رو سے پورا اندیشہ ہے کہ بچے ناقص الاعضا پیدا ہوں گے یا مرد و عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہے، تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کردے، لان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال الدین النصیحة قلنا لمن قال للہ ولکتابه ولائمة المسلمین وعامتھم (مسلم ۱ / ۵۴) وقال الخطابی فی معالم السنن والنصیحة لعامة المسلمین ارشادھم الی مصالحھم (معالم السنن ۴ / ۲۳۰) ومثله فی شرح مسلم للنووی (حاشیہ مسلم ۱ / ۵۴)

(۳) ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، اور ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس کا علاج بارآور نہیں ہوسکتا، مگر یہ شخص اپنے عیب کو چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلینا چاہتا ہے، اسی طرح ایک عورت کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، اور ڈاکٹر کو اس عورت کے متعلق بھی طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ معلوم ہے کہ (۱)

کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر آگاہی کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، لیکن یہ خاتون اپنے اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے، تو ان دونوں صورتوں میں اگر کوئی فریق جب کہ وہ دوسرے سے نکاح کا ارادہ کر رہا ہے، ڈاکٹر سے دوسرے کے متعلق دریافت کرے، تو ڈاکٹر کے لئے شرعاً جائز ہے کہ ایک فریق کے عیب یا مرض سے دوسرے فریق کو مطلع کر دے۔ والدلیل علیہ حدیث فاطمۃ بنت قیس ذکرنہ من قبل واخرج مسلم عن ابی ھریرۃ قال کنت عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتاہ رجل فاخبرہ انہ تزوج امراۃ من الانصار فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظرت الیھا قال لا قال فاذھب فانظر الیھا فان فی اعین الانصار شیئا (مسلم ۱/۴۵۰) واللہ اعلم۔

(۴) اگر کسی شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہو مگر اس کی بینائی اتنی کمزور ہو اور اس قدر متاثر ہو کہ ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا خود اس کے لئے اور دوسروں کے لئے مہلک ہو سکتا ہو، لیکن یہ شخص ڈاکٹر کے گاڑی چلانے سے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہو، تو ایسے شخص کے متعلق ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ رازداری برت کر خاموشی اختیار کرنے کے بجائے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کر دے، اور ایسے شخص کے ڈرائیونگ لائسنس کے منسوخ کر دینے کی سفارش کرے۔ والدلیل علیہ حدیث تمیم الداری الدین النصیحۃ وحدیث جریر بن عبداللہ الذی قال فیہ بایعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی النصح لکل مسلم وانظر لشرحھما شرح مسلم للنووی علی ھامش مسلم (حاشیہ مسلم ۱/۵۴) ومعالم السنن للخطابی (معالم السنن ۴/۱۲۰) وجامع العلوم والحکم لابن رجب ۷۰ مطبوعہ مصر۔

مندرجہ بالا مسئلہ کی اہمیت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے، جب کہ شخص مذکور گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہے اور بس وغیرہ چلاتا ہو، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر متعلق محکمہ کو مطلع نہیں کرتا تو بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور بے شمار لوگوں کی جانوں کے ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہے، اب رہا یہ سوال کہ ڈاکٹر کے اطلاع کر دینے کی صورت میں شخص مذکور کی ملازمت خطرہ میں پڑ جائے گی اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہو سکتے ہیں، تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ ضرر عام سے تحفظ کی خاطر ضرر خاص کو گوارا کیا جا سکتا ہے۔ قال فی الاشباہ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام ...... منھا جواز الرمی الی کفار تترسوا بصبیان المسلمین ومنھا وجوب نقض حائط مملوک مال الی طریق العامۃ علی مالکہ دفعا للضرر العام (الاشباہ تحت القاعدۃ الخامسۃ ۳۲) واللہ اعلم۔

(۵) اگر کوئی شخص کسی ایسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے، مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ ہے، یا بس یا ٹرین وغیرہ کا ڈرائیور ہے، مگر ساتھ ہی شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے، اور وہ شخص اپنی اس نشہ والی عادت کو ترک نہیں کرتا، اور اسی حالت میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو یہ شخص اگر کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہو، تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکموں کو ایسے مریض کے بارے میں خبر کر دے، کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا دیگر نشہ آور چیزوں کا استعمال کرتا ہے، کیوں کہ اگر ڈاکٹر ایسا نہ کرے تو بہت سے لوگوں کی جانیں ضائع ہو سکتی ہیں واللہ اعلم۔

(۶) اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا، جب اس عورت کو بچہ پیدا ہوا تو اس نے نومولود بچہ کو کسی شاہراہ پر یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ دیا تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس کے بعد اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا، اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس معصوم بچے کی پرورش و پرداخت کے متعلق سب سے پہلے تو خود اس عورت کو احساس دلائے، لیکن اگر وہ مایوس ہو جائے تو پھر بچے کے متعلق حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کر دے، ساتھ ہی یہ بھی بتا دے کہ یہ بچہ

فلاں عورت کا ہے۔ کیوں کہ اس بچہ کا نسب اگر وہ عورت غیر شادی شدہ ہے خود اسی عورت سے ثابت ہوگا۔ اور اس بچہ کی پرورش و پرداخت بھی اسی عورت پر لازم و ضروری ہے۔ لمعانی الحدیث الولد للفراش وللعاهر الحجر (بخاری ۲/۹۹۹) ہاں اگر وہ عورت شادی شدہ ہو تو ایسی صورت میں بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہوگا۔ لمعانی البخاری، الولد لصاحب الفراش۔ (بخاری ۲/۹۹۹)

(۷) اگر کوئی شخص شراب یا کسی اور نشہ آور چیز کا اس قدر عادی ہوچکا ہو کہ وہ خواہش کے باوجود اس بری عادت کو نہ چھوڑ پا رہا ہو۔ یہاں تک کہ جب اس شخص کو کسی ڈاکٹر کے پاس لے جایا گیا۔ تو ڈاکٹر نے اس کا نفسیاتی علاج کے مختلف طریقوں کا استعمال کر کے علاج کیا لیکن ان تمام طریقہ علاج سے ڈاکٹر کو کامیابی نہ مل سکی اور وہ شخص شراب یا منشیات کا ہی رسیا رہا۔ اب اس ڈاکٹر کے پاس اس مریض کے مرض کے علاج کا صرف یہی ایک طریقہ باقی ہے کہ وہ اس شخص کے لئے شراب یا دیگر منشیات کے استعمال کرنے ہی کو تجویز کرے۔ البتہ اس میں اتنا اضافہ کردے کہ مریض کے علم میں لائے بغیر کوئی ایسی دوا شامل کرادے۔ جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی اور قے میں گرفتار رہے تاکہ اس کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے کہ اگر میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو قے اور متلی میں گرفتار ہوجاؤں گا۔ تو مسلمان ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مریض پر اس طریقہ علاج کو استعمال کرے۔ بشرطیکہ کوئی دوسرا جائز نفسیاتی علاج مفید و بار آور نہ ہو۔ اور یہ طریقہ علاج شراب چھڑانے میں کارآمد ثابت ہورہا ہو۔ رہا یہ شبہ کہ اس طریقہ علاج میں ایک ناجائز و حرام چیز کا بطور دوا کے استعمال کرنا لازم آرہا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرورت پڑنے پر رفع حرج کے لئے شریعت نے محرمات کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه (سورۃ البقرۃ آیت ۱۷۳) وفی الاشباہ الضرورات تبیح المحظورات (الاشباہ قاعدہ خامسہ ۳۲)

(۸) جو شخص جرائم پیشہ ہو مثلاً جاسوسی کرتا ہو۔ اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کر کے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہو۔ اور اس کی جاسوسی سے ملک و ملت یا عام لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہو۔ ایسا شخص اگر نفسیاتی الجھن، بے خوابی یا دیگر پریشانیوں میں مبتلا ہو کر کسی ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہو۔ اور عام لوگوں سے اپنے جرائم کا اخفاء کرتا ہو۔ مگر ڈاکٹر کو اپنے پیشے اور جرائم کی خبر دیتا ہو۔ اور اس کے بتانے سے ڈاکٹر کو اس کے ناجائز پیشہ یا جرائم کی خبر ہوچکی ہو۔ ایسی صورت میں ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ وہ راز داری سے کام لینے کے بجائے اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے۔ تاکہ لوگ اس کے ضرر سے محفوظ رہیں۔

(۹) اگر کسی نفسیاتی مریض نے کسی جرم کا ارتکاب کیا۔ مثلاً کسی کو قتل کردیا۔ یا اسی طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی۔ مگر عام لوگوں کو یا حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس کے متعلق معلوم نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے وہ شخص گرفتار نہیں ہوسکا۔ اور اس کی جگہ پر دوسرے شخص کو جو بے قصور ہے۔ اسی جرم میں مبتلا ہونے کے شبہ کی بنیاد پر گرفتار کرلیا گیا۔ اور اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے۔ اور اس بات کا پورا امکان اور قوی اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے۔ عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہوجائے۔ اب اگر ایسی صورت میں مجرم شخص نے ڈاکٹر کے پاس جاکر اپنے جرم کا اقرار کیا۔ اور ڈاکٹر کو معلوم ہے کہ اگر اس کے راز کا افشاء نہیں کریں گے تو دوسرا غیر مجرم شخص سزایاب ہوجائے گا۔ تو ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ اس اصل مجرم کے راز کا افشاء کردے۔ اور عدالت میں جاکر بیان دے۔ تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے واللہ اعلم۔

(۹) اگر کوئی شخص متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے۔ اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے اور اس کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی اور سے حتی کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے۔ ورنہ وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے

گا، کوئی شخص بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارا نہیں کرے گا ـــــ ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کے خیال میں اس مریض کے پوشیدہ امراض کا افشاء کرنے سے واقعۃً اس کا صحیح علاج نہیں ہوسکے گا، اور وہ مریض اپنے معاشرہ میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، تو پھر ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ اس مریض کے پوشیدہ متعدی امراض کا افشاء نہ کرے، البتہ اس مریض کو یکسو اور تنہا رہنے کی ہدایت کرے اور اسے عام لوگوں سے اختلاط کرنے سے منع کرے، اور اس مریض کے متعلقین کو مریض کے اصل مرض سے آگاہ کئے بغیر مشورہ دے کہ وہ لوگ اس مریض کو یکسو اور تنہا رکھیں تاکہ وہ جلد شفایاب ہوسکے۔

چند اہم طبی مسائل ۔ شرعی نقطہ نظر

مولانا محمد اسلم
(مدرسہ فلاح دارین ترکیسر ضلع سورت)

محور اول

جواب: ایسا شخص جو قانونا کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے ایسے شخص نے کسی مریض کے کہنے پر علاج کیا تو چوں کہ مریض کی طرف سے ماذون ہے اور ذاتی طور پر مہارت اور تجربہ رکھتا ہے تو اہلیت کی وجہ سے شرعا بھی ماذون ہے اس لئے حدود شرع میں رہتے ہوئے دیانۃ اس کے لئے علاج کرنا جائز ہے لیکن قانونا ماذون نہ ہونے کی بناء پر حکومت کا مجرم ہوگا اس لئے حکومت اس کا مواخذہ کرسکتی ہے ۔

حدیث شریف میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ایک آدمی کو زخم لگا تو خون اندرونی حصہ میں جمع ہوگیا تو بنی انمار کے دو آدمیوں کو بلا بھیجا ۔ پس انھوں نے اس مریض کو دیکھا ۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا ۔ ایکما اطب ؟ الخ قال الباجی یحتمل ان یرید صلی اللہ علیہ وسلم البحث عن حالهما وعمر قتهما بالطب لانہ لا یصلح ان یعالج الا یعالج من لہ علم بالطب الخ (اوجز المسالک ۶ / ۳۱۱)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے کا منشاء یہ تھا کہ تم میں سے کون زیادہ علم طب کا واقف کار ہے ؟ اس سے معلوم ہوا کہ جو زیادہ واقف کار ہو اور تجربہ کار ہو ۔ اس کا علاج کرنا احوط ہے چوں کہ یہاں دوسرے طبیب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کام اور پیشہ سے منع نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ سند یافتہ اور غیر سند یافتہ دونوں شرعا ماذون ہیں ۔ نیز یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذاتی تجربہ یا کسی ماہر سے سند کی تفصیل نہیں فرمائی لہذا اس سے ثابت ہوا کہ اجازت علی الاطلاق ہے ہاں عادۃ تجربہ کار کی صحبت کے بغیر مہارت کا حصول مشکل ہے لہذا اقتضاء اس کے خلاف کرنے سے ماخوذ ہونا چاہئے مگر اپنے غالب گمان کا بھی اعتبار فی الجملہ ہوتا ہے لہذا جب غالب گمان حاصل ہوگیا تو دیانۃ علاج کرنا جائز ہوگا ۔

اب اگر اس کے علاج کرنے سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو دیکھا جائے گا کہ معتاد طریقہ اور باذن مریض علاج ہوا ہے یا نہیں ؟ اگر معتاد طریقہ سے اور مریض کے اذن سے ہوا ہے تو دیکھا جائے گا کہ تعدی ہوئی ہے یا نہیں ؟ اگر تعدی ہوئی ہے تو ضمان عائد ہوگا اور تعدی نہیں ہوئی تو صاحبین ؒ کے نزدیک ضمان عائد نہ ہوگا اور امام صاحب ؒ نے بھی صاحبین ؒ کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے چنانچہ ھدایہ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وان لجم الدابة بلجامها او ضربها فعطبت ضمن عند ابی حنیفة وقالا لا یضمن اذا فعلا متعارفا لان المتعارف مما یدخل تحت مطلق العقد فکان حاصلا باذنه فلا یضمنه ولابی حنیفة ان الاذن مقید بشرط السلامة ۔ (ھدایہ ۳ / ۲۹۹) وفی غایة البیان عن التتمة الاصح ان اباحنیفة رجع الی قولهما ۔ (بحر الرائق ۸ / ۲۰۹)

اور اگر بلا اذن علاج ہوا ہے اور غیر معتاد طور پر ہوا ہے تو ضمان عائد ہوگا ۔ چنانچہ عالمگیریہ اور بذل کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واذا فصد الفصاد او بزغ البزاغ ولم یتجاوز الموضع المعتاد فلا ضمان علیه فیما عطب من ذلک فان تجاوز الموضع المعتاد ضمن وھذا اذا کان حجر

البزغ باذن صاحب الدابة اما اذا کان بغیر اذنه فهو ضامن سواء تجاوز الموضع المعتاد اولم یتجاوز کذافی السراج الوهاج ۔(عالمگیری ۴ / ۴۹۹) ان المعالج اذا تعدی فتلف المریض کان ضامنا۔الخ (بذل ۵ / ۱۸۰)

جواب ۲ جس ڈاکٹر کو قانونا علاج و معالجہ کی اجازت ہے اس نے کسی مریض کا علاج کیا لیکن طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں مثلا بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا کوئی عضو مثلا آنکھ وغیرہ ضائع ہوگئی تو ہلاکت کی صورت میں ضمان عائد ہوگا ۔ ملاحظہ ہو(اعلاء السنن ۱۹ / ۲۰۶ ،معین الحکام ۲۳۸)

جواب ۳ اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا ۔ آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا مریض فوت ہوگیا یا اس کا آپریشن شدہ عضو بیکار ہوگیا تو ایسی صورت میں جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ بھی رکھتا ہے لیکن مریض یا اس کے اعزہ سے اجازت نہیں لی تو چوں کہ غیر ماذون صورت میں تصرف کیا ہے اس وجہ سے اس پر ضمان لازم ہوگا چاہے معتاد طریقہ سے علاج کیا ہو یا غیر معتاد طریقہ سے دونوں صورت میں ضمان عائد ہوگا چنانچہ عالمگیری اور بذل کی عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

اما اذا کان بغیر اذنه فهو ضامن سواء تجاوز الموضع المعتاد اولم یتجاوز کذافی السراج الوهاج ۔(عالمگیری ۴ / ۴۹۹)

فاذا تولد من فعله التلف ضمن الدیة وسقط عنه القود لانه لایستبد بذلک دون اذن المریض الخ ۔(بذل ۵ / ۱۸۰)

اسی طرح اگر حاکم یا حکومت کے نمائندہ و ذمہ دار سے اجازت پاکر آپریشن یا علاج کیا ہے تب بھی ضمان ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " السلطان ولی من لاولی له "(مشکوۃ ۲ / ۲۷۰)

اسی طرح ڈاکٹر نے بوقت آپریشن دو آدمیوں کو شاہد بنالیا ہے کہ میں اس شخص کی جان بچانے کے لئے آپریشن کررہا ہوں تب بھی ضمان ساقط ہوجائے گا جیسے کہ حضرت علیؓ کی موقوف روایت ہے ۔ عبدالرزاق عن ابن مجاهد عن ابیه ان علیا رضی الله عنه قال فی الطبیب ۔ان لم یشهد علی مایعالج فلا یلومن الانفسه یقول ضمن ۔(مصنف عبدالرزاق ۹ / ۴۷۱)

اس بات کی تائید باب اللقطہ کے ایک جزئیہ سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ھدایۃ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یاخذها لیحفظها ویردها علی صاحبها لان الاخذ علی هذا الوجه ماذون فیه شرعا ۔الخ (ھدایۃ ۲ / ۹۳)

قاضی خان اور ابن ہمام نے بھی اس طرح کی باتیں لکھی ہیں ۔ (عالمگیری ۲ / ۲۹۰ ،فتح القدیر ۴ / ۴۲۲)

لقطہ کے باب میں امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان کی ظاہری حالت حسنہ (بھلائی) پر دلالت کرتی ہے نہ کہ معصیت پر گویا ظاہری حال اس کا شاہد ہے اس لئے ضمان عائد نہ ہوگا اور طرفین فرماتے ہیں کہ اس نے سبب ضمان کا اقرار کیا ہے اور وہ غیر کا مال لینا ہے اور ملتقط جو یہ کہہ کر براءۃ کا دعوی کرتا ہے کہ میں نے مالک کے لئے لیا اس میں شک ہوگیا کیوں کہ احتمال ہے کہ اپنے لئے لیا ہو لہذا بلا اشہاد کے ضمان سے بری نہیں ہوسکتا نیز ظاہری حالت میں بھی اپنے تصرف کے لئے لینے پر والی ہے چنانچہ بدائع میں ہے " ان الاصل ان عمل کل انسان له لالغیره بقوله تعالی وان لیس للانسان الا ماسعی وقوله تعالی لها ماکسبت وعلیها مااکتسبت ۔ فکان اخذه اللقطة فی الاصل لنفسه لالصاحبها ۔" (بدائع ۶ / ۲۰۱)

موجودہ زمانہ کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے بھی طرفین کی روایت کو اختیار کرنا لابدی اور ضروری معلوم ہوتا ہے جب کہ ہم بار ہا سنتے رہتے ہیں کہ ڈاکٹر مریضوں کے اعضاء مثلاً گردہ وغیرہ نکال کر دھوکہ سے بیچ ڈالتے ہیں مریض کو پتہ بھی نہیں چلتا بلکہ اس کا کاروبار ہونے لگا ہے ایسے حالات میں جب کہ دیانتداری اور خیر خواہی خود مریض کی ہو، طرفین کے قول کو اختیار کرنا سد باب کے لئے نہایت ضروری ہے۔

جواب ۳ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ بظن غالب لاحق ہے اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا تو اس صورت میں گرچہ مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے اجازت حاصل نہ کرسکا مگر فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق حاکم اس کا ولی ہے جیسا کہ اگلے جواب میں مشکوۃ شریف سے حوالہ درج کرچکے السلطان ولی من لا ولی له.
[مشکوۃ ۲۷۴ / ۲۰۰]

چوں کہ حاکم کو ولایت عامہ حاصل ہے لہذا حاکم یا ان کے نمائندوں سے اجازت لے لینا ضروری ہے ورنہ ضمان عائد ہوگا اور اگر حاکم یا اس کے نمائندوں سے اجازت لینے کا بھی موقع نہیں ہے تو کم از کم دو آدمیوں کو اس بات پر شاہد بنالینا ضروری ہے کہ ہم ان کی جان بچانے کے لئے آپریشن کررہے ہیں اگر شاہد بھی نہیں بنایا تو ہلاکت کا ضمان عائد ہوگا جس کی وضاحت ہم سوال نمبر ۲ کے جواب میں کرچکے

محور دوم

ایڈز ایک سریع التعدیہ معروف ومشہور مہلک مرض ہے، لیکن اس کا تعدیہ طاعون کی طرح عام نہیں ہے کہ کلی طور پر اس کے جمیع احکام بعینہ اس پر منطبق کردیئے جائیں بلکہ ایڈز کا دائرہ تعدیہ بہت محدود ہے۔ یہ عام اختلاط سے نہیں پھیلتا بلکہ خاص اختلاط سے منتقل ہوتا ہے، مثلاً مجامعت سے، خون چھونے یا دوسرے کو خون دینے سے یا ماں سے بچے کی طرف دوران حمل منتقل ہوتا ہے لہذا احکام بھی اسی خاص دائرہ سے متعلق ہوں گے۔

ساتھ ہی یہ بات ذہن نشین رہے کہ عرض مسلم بھی ایک اہم شعبہ دین ہے جس کی رعایت وحفاظت نہایت ضروری ہے، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے" ان من اربی الربوا الاستطالة فی عرض المسلم بغیر حق (مشکوۃ ۴۲۹) لیکن دوسروں کو نقصان سے بچانا، ان کی جان ومال کی حفاظت بھی اشد ضروری ہے۔

لہذا ان دونوں اہم پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے فقہ کے مسلمہ قاعدہ سے مدد لیتے ہوئے " من ابتلی ببلیتین وھما متساویان یاخذ بایتھما شاء وان اختلفا یختار اھونھما " (الاشباہ ۱۳۵)

محور دوم کے سوالوں کے جواب مندرجہ ذیل ہیں:

جواب ۱ جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں اس کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اپنے اہل خانہ ومتعلقین کو اپنے مرض سے مطلع کرے، بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ بغیر ضرورت اپنے عیوب کو کھول کر اپنے آپ کو ذلیل نہ کرے، حدیث شریف میں آیا ہے" لاینبغی لمؤمن ان یذل نفسه " (ابن ماجہ باب الفتن) کیوں کہ جیسے ہی لوگوں کو اس کے مرض کے متعلق علم ہوگا وہ سوء ظن وہم میں مبتلا ہوکر اس سے متنفر ہوجائیں گے۔ لہذا وہ اپنے عیب ومرض کو ظاہر نہ کرے خصوصاً جب کہ ضرورت بھی متقاضی

نہیں ہے کہ نہ اطلاع کرنے پر اہل خانہ و متعلقین کو کوئی ضرر پہنچے۔ کیوں کہ یہ مرض عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا۔

جواب۔ ۲ اس سلسلہ میں تفصیل کے ساتھ محور سوم میں بحث آرہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر ایک مشیر ہے اور جو بات اس سے کی جاتی ہے وہ اس بات پر شرعاً اور قانوناً امین ہوتا ہے۔ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "المستشار مؤتمن" (ابوداؤد شریف) اور ارشاد ہے" اذا حدث رجل رجلا حدیثا ثم التفت فھو امانة " (الترغیب والترھیب ۲/۵۰۰)۔ لہذا عام حالتوں میں افشاء راز جائز نہ ہوگا ہاں، جہاں غیر کو ضرر پہنچنے کا ظن غالب ہو تو اس وقت اجتماع ضررین کی بناء پر اھون کو لیتے ہوئے افشاء راز کی گنجائش ہے۔ مگر اس وقت بھی حتی الامکان ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ "سانپ مرجائے اور لاٹھی نہ ٹوٹے" مثلاً یہ کہے کہ "اس کا رشتہ آپ کے لئے مفید نہ ہوگا" وغیرہ۔

جواب۔ ۳ ایڈز کے مریض کے ساتھ اس کے متعلقین و اہل خانہ کو چاہئے کہ وہ معتمد طبی مشورہ کے مطابق اس سے سلوک کریں، اس کی تیمارداری کرتے رہیں اور علاج و معالجہ کی فکر رکھیں، جہاں تک ہوسکے اس کے ساتھ پہلے جیسا برتاؤ کرتے رہیں کیوں کہ عام اختلاط سے نقصان نہیں پہنچتا، اور ساتھ ساتھ ایک اہم بات یہ ہے کہ اس کے لئے تسلی اور ہمت افزائی کا سامان کرتے رہیں کیوں کہ اطباء کا کہنا ہے کہ ایڈز کے جراثیم اس کے مریض کو اتنا نقصان نہیں پہنچاتے جتنا کہ زندگی سے مایوسی کا خیال اس کو نقصان پہنچاتا ہے۔

جواب ۴ اگر ایڈز کا مریض مرض منتقل کرنے کے ارادے سے اپنا خون دوسرے کو دیتا ہے اور نتیجے کے طور پر سامنے والا شخص مرجاتا ہے تو اس ایڈز کے مریض پر شرعاً کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، ہاں حاکم وقت اس پر تعزیر کر سکتا ہے، اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کسی نے دوسرے کو زہر کھانے کے لئے دیا۔ (بدائع الصنائع ۲۳۵/۷)

اور جب منتقل کرنے کے ارادے سے خون دیا اور اس وقت ضمان نہیں آتا تو جب انتقال کا ارادہ ہی نہ ہوگا تو بطریق اولیٰ اس وقت ضمان نہیں آئے گا، اور اس حالت میں تعزیر بھی نہیں کرے گا کیوں کہ کوئی برا قصد نہیں تھا، ہاں احتیاط نہ کرنے پر حاکم زجر کر سکتا ہے البتہ مجامعت کا مسئلہ جداگانہ ہے اس لئے کہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل نہیں، اصل فاعل شوہر ہے لہذا ضمان عائد ہوگا مگر معاملہ برعکس ہو یعنی مرض کا شکار بیوی ہو تو چوں کہ وہ فاعل نہیں، اس لئے فعل اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا، لہذا بیوی پر ضمان عائد نہ ہوگا البتہ تعدی ثابت ہوجائے تو تعزیر ممکن ہے۔

جواب ۵ اگر شوہر کو یہ مرض لاحق ہوگیا تو عورت کو شوہر سے تفریق کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ مرض خاص کرکے جنسی اختلاط ہی سے منتقل ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ عیب اس کے باوجود اس کے ساتھ رہا نہ جاسکتا ہو تو عورت امام محمدؒ کے مسلک کے موافق نکاح رد کرسکتی ہے اور یہی مفتی بہ ہے۔ اسی کو "جدید فقہی مسائل" دوم میں تفصیل سے بیان فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح و مزاج سے قریب بھی ہے اور مصلحت عامہ کے بھی مطابق ہے، اس لئے بعد کے فقہاء احناف نے بھی امام محمدؒ ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے" ان کان الجنون حادثا یؤجله سنة کالعنة وان کان مطبقا فھو کالجب وبه ناخذ" علامہ ابن نجیم مصریؒ نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بناء پر رد نکاح کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ ان القاضی لو قضی برد احد الزوجین بعیب نفذ قضاءه۔

عام طور پر مصنفین نے یہی نقل کیا ہے کہ امام محمدؒ صرف جنون، جذام اور برص کی بیماریوں ہی میں فسخ نکاح کی اجازت دیتے ہیں

لیکن بعض مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کے ہاں اس مسئلہ میں توسیع ہے۔ چنانچہ فخرالدین زیلعیؒ کہتے ہیں: وقال محمد المراة اذا کان بالرجل عیب فاحش بحیث لا تطیق المقام معه لانها تعذر علیها الوصول الی حقها لمعنی فیه کالجب والعنة (تبیین الحقائق ۳/۲۵) اور علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: خلوه عن کل عیب لا یمکنها المقام معه الا بضرر کالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النکاح حتی یفسخ به النکاح۔ (بدائع الصنائع ۲/۳۲۷)

یوں تو خود امام محمدؒ کے یہاں جذام، جنون اور برص کی بیماریوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیماریاں موجب فسخ ہیں جن کی موجودگی میں مرض کے متعدی اور قابل نفرت ہونے کے باعث زوجین کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہوجائے۔ اور اگر امام محمدؒ کی رائے ایسی نہ بھی ہو تو بھی مصلحت شرعیہ کے تحت متاخرین کو اس مسئلہ میں توسیع سے کام لینا پڑا، چنانچہ طحطاویؒ نقل کرتے ہیں" والحق بها الفسخ فی کل عیب لا یمکن المقام معه الا بضرر" (طحطاوی ۲/۲۱۳)

اس لئے ہمارے زمانے میں ان تین امراض کے علاوہ دوسرے تمام تکلیف دہ، متعدی اور قابلِ نفور امراض بھی موجبِ فسخ ہیں اور عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے، جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ۔ البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کرسکے گی جب کہ

(i) خود عورت اس مرض میں مبتلانہ ہو۔

(ii) نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو۔

(iii) پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہوجانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو جیسا کہ نامرد کے مسئلہ میں ہے۔

(iv) یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔ (جدید فقہی مسائل ۲/۱۶۶)

جواب ۔ ایسی عورت جس کو ایڈز کا مرض ہو اگر وہ حاملہ ہوجائے تو اگر حمل چار ماہ کے اندر اندر ہو (یعنی جب تک جان نہ پڑے) وہاں تک اسقاطِ حمل کی گنجائش ہے۔ ویکره ان تسقی لاسقاط حملها وجاز لعذر حیث لا یتصور (درالمختار ۵/۲۰۹) اور فتاویٰ رحیمیہ میں ہے: اسقاطِ حمل قبل جان پڑنے کے جائز ہے مگر اچھا نہیں اور جان پڑ جانے کے بعد حرام ہے (فتاویٰ رحیمیہ ۱۰/۱۰۰) اسی طرح فتاویٰ رحیمیہ میں ہے کہ ابتدا میں (ابتدائی درجہ میں) جو اسقاط حمل کی گنجائش ہے مگر اعضاء بن جانے اور جان پڑ جانے کے بعد اسقاطِ حمل ناجائز و حرام ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ) لہذا عورت جب ایڈز کے انتقال کے خوف سے اسقاطِ حمل کرنا چاہتی ہے تو بچہ میں جان پڑنے سے پہلے پہلے اس کی گنجائش ہے اس کے بعد نہیں کیوں کہ حقن دم محض خوف و اندیشہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا کہ یہ مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا، کوئی ایسی قوی دلیل نہیں جس کی بناء پر اہدار دم کی اجازت دی جائے۔ کیوں کہ یہ سب احتمالات پر مبنی ہیں، سب سے پہلا احتمال مرض کا بچہ تک منتقل ہونے نہ ہونے کا ہے اور اگر ہو بھی گیا تو بھی سماج کو خطرہ سے بچانا ممکن ہے اس لئے کہ یہ مرض خاص اختلاط ہی کے باعث مضر ہوتا ہے اور اگر حکومت پر بار ہونے کی وجہ سے ایک جان کے لینے کی اجازت دے دی جائے تو دنیا بھر کے جتنے مریض و معذور ہیں، ان سب کے خون کو جائز و حلال قرار دینے کو مستلزم ہوگا جس کا کوئی قائل نہیں۔

جواب ۷ جو بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں مبتلا ہو اس کو مدارس اور اسکول میں داخلہ سے محروم کرنا جائز نہیں بالخصوص ضروری اور لازمی تعلیم کے لئے۔ کیوں کہ مضرت پہنچنے کا یقین یا غالب گمان نہیں ہے بلکہ صرف ایک احتمال بعید اور موہوم کے درجہ میں ہے۔ ہاں احتیاط کا پہلو ضرور اختیار کیا جائے، مثلاً وہاں کے اساتذہ منتظمین وغیرہ کو مطلع کر دیا جائے تاکہ وہ اس کو اپنی نگرانی میں رکھیں اور اگر اس کی تعلیم کا کوئی خاص اور الگ نظم ہو سکتا ہو تو اس وقت اس کو اختیار کرنا احوط ہوگا۔

جواب ۸ جب بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو جائے تو اس کے والدین، اہلِ خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ سب سے پہلے اس کے علاج و معالجہ کی فکر کریں، ساتھ ساتھ ہر احتیاطی ترکیبیں اختیار کریں، اور باقی طبی مشوروں کے مطابق عمل کریں۔

جواب ۹ فقہاء کی عبارتوں (البحرالرائق ۴/ ۴۲، فتح القدیر ۳/ ۱۵۵، خانیہ ۱/ ۵۵۵، فتاوی رحیمیہ ۲/ ۲۷۸) کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مرض ایسا ہو کہ ہلاکت کا خوف غالب ہو اور مرض میں استمرار بھی ہو یعنی اسی مرض میں بغیر شفا حاصل ہوئے مرجائے تو اس پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے۔ لہٰذا جب ایڈز کے مریض میں یہ دونوں باتیں ہیں تو اس پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے۔ ہاں اگر کوئی دوا سے یا قدرتی طور پر ایڈز کا مرض بڑھنے سے رک جائے یا روک دیا جائے تو پھر اس وقت اس پر صحت کے احکام جاری ہو جائیں گے اور اس وقت یہ مفلوج وغیرہ کی طرح ہوگا۔ والمقعد والمفلوج الذی لا یزداد فی مرضہ کل یوم فھو کالصحیح۔
(خانیہ علی العالمگیریہ ۱/ ۵۵۵)

اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ اگر زمانہ قریب میں جب اس کا کوئی کامیاب علاج مل جائے جس میں حصول صحت غالب ہو تو اس وقت یہ مرض الموت کی فہرست سے خارج ہو جائے گا۔ نیز جب یہ ناقابل علاج مرحلہ پر پہنچ جائے مگر پھر دوا وغیرہ سے اس کی بڑھوتری رک گئی تب بھی یہ مرض الموت کی فہرست سے خارج ہو جائے گا۔ قلبنا ما فی مسئلۃ المقعد والمفلوج۔

جواب ۱۰ حکومت کی طرف سے جو پابندیاں لگتی ہیں اس کی پابندی کرنا اور ان کی رعایت رکھنا ضروری ہے بشرطیکہ وہ شریعت سے نہ ٹکرائے، ورنہ بمقتضاء حدیث "لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق" ان پابندیوں کا ترک ایک حد تک لازم ہوگا۔ لہٰذا طاعون کے وقت حکم شرعی کیا ہے اس کا معلوم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "فاذا سمعتم بہ بارض فلا تدخلوا علیہ واذا دخلھا علیکم فلا تخرجوا منھا فرارا" (مسلم ۲/ ۲۲۸)

یعنی جب وبا کسی شہر میں واقع ہو اور تم اس میں رہائش پذیر ہوں تو وہاں سے نہ نکلو اور اگر یہ کسی شہر میں پہلے سے موجود ہو تو اس میں داخل نہ ہو، باہر نہ نکلنے سے مراد آپ کی یہ تھی کہ جب تم اس شہر میں ہو تو باہر نہ جاؤ، گویا تم یہ سمجھتے ہو کہ اللہ کی تقدیر سے فرار اختیار کرنا تمہیں اللہ سے نجات دے گا اور آپ کا یہ فرمان کہ جب یہ وبا کسی شہر میں ہو تو وہاں داخل نہ ہونا، مطلب یہ ہے کہ وہاں تم ٹھہرے ہو یعنی جہاں طاعون نہیں ہے وہ جگہ تمہارے قلوب کے لئے زیادہ اطمینان بخش اور تمہارے رہنے کے لئے زیادہ بہتر ہے۔ (زادالمعاد ۳/ ۹۸۹)

لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ حکم ارشادی ہے نہ کہ تشریعی، نیز یہ حکم کسی عارض پر موقوف ہے، لہٰذا جب حکومت کی طرف سے کسی مصلحت کے پیش نظر آمد و رفت کی پابندی ہو تو اس کی رعایت ضروری ہوگی۔ خصوصاً جب کہ اعراض کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو۔

جواب ۱۱ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہو چکا کہ روایت میں ممانعت نفس الامری نہیں ہے بلکہ بقصد فرار ہے، لہٰذا جہاں فرار کا قصد نہ ہوگا وہاں خروج کی اجازت ہوگی، اسی طرح دخول کی ممانعت طمانیت قلب کے واسطے ہے اور ظاہر ہے کہ اگر اولاد طاعون زدہ علاقہ میں ہوں اور وہ خود باہر ہو تو کیوں کر اس کو طمانیت حاصل ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عارض جب نہ ہو تب دخول و خروج دونوں کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

طبی اخلاقیات

فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا اخلاق الرحمان قاسمی
دارالعلوم سید حوا، ایم۔پی

اللہ تعالیٰ ہر زمانہ میں انسانوں کو راہ ضلال سے بچانے کی خاطر انبیاء علیہ السلام کو مبعوث فرمایا جو صرف انسان ہی نہیں بلکہ کامل انسان ہوتے ہیں جو روحانی اعتبار سے انسانوں کے کجی کی اصلاح کرتے ہیں۔ اسی طرح جسمانی اصلاح کے لئے ہر زمانہ میں اللہ ماہر اور حاذق اطباء اور حکماء کو پیدا کیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ انسان کی اخلاقی تربیت کے لئے کامل انسان کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح جسمانی اصلاح کے لئے کامل و حاذق ہی حکیم ڈاکٹرس اطباء ضروری ہیں۔ کیوں کہ ہر ایک سے مقصود انسان کو فاسد مادوں سے بچانا ہے اور یہ اس فن کا کامل ہی کر سکتا ہے۔ ورنہ تو نو کی لکڑی نوے کا خرچہ اور نفع سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ جیسا کہ تجربات و مشاہدات بتلاتے ہیں۔ اب ذیل میں تفصیل ملاحظہ کیجئے۔

۱۔ غیر قانونی اور نیم ڈاکٹر کا شرعی حکم

شروع زمانہ میں جب حدیث شریف کی روایت کثرت سے ہونے لگی تو بہت سے نام نہاد اس فن کے سر اٹھانے لگے جن کو وضاعین حدیث کہا جاتا ہے۔ ان پر روک لگانے کے لئے سند وغیرہ سے روایت کے بیان کرنے کا کثرت سے اہتمام کیا جانے لگا۔ جس سے یہ سلسلہ رک گیا۔ اسی طرح موجودہ زمانہ میں جب امراض میں کثرت ہونے لگی۔ اب بہت سے کم پڑھے لکھے جو یوں ہی نکمے بیٹھے ہوتے تھے دوائیوں کی کتاب پڑھ کر ڈاکٹری کا پیشہ شروع کر دیا۔ بیچاری عوام بھی کم صرفے کی وجہ سے ان سے رجوع کرنے لگی۔ جس کے نتیجے میں بہت سے نفوس جاں بحق ہوگئے۔ تو سرکار نے لائسنس اور اجازت نامہ اس کے لئے ضروری قرار دیا۔ یا اس کو ڈگری کہ لیا جائے تاکہ نفوس بیجا تلف نہ ہوں۔

اگر ایک شخص کسی مرض کا قانونا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے۔ اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا ہے تو شرعاً اس کا علاج کرنا جائز ہے، گو قانوناً مستحق سزا ہے کیوں کہ اصول یہ ہے کہ "الضرر یزال" ضرر کو زائل اور ختم کیا جائے۔ اس نے حتی الوسع اس طالب کے ضرر کو ختم کرنے میں ہاتھ بٹایا ہے اور اس سے مریض کو فائدہ بھی ہوجاتا ہے ــــ اور ان دنوں تو دیہاتوں میں انٹر، آئی۔ اے، بی۔ اے کے تعلیم یافتہ حضرات جو کسی ملازمت سے وابستہ نہیں ہیں۔ اسی کے ذریعہ اپنا مسئلہ حل کرتے ہیں اور دیہات کے لوگوں کو اس سے بڑی سہولتیں ہوگئی ہیں۔ اور چھوٹے مرض میں ان ہی ڈاکٹروں سے رجوع کر لیتے ہیں۔ اس لئے چھوٹے امراض کا اگر یہ لوگ دوا دارو کرتے ہیں تو یقیناً یسر و سہولت پر مبنی ہونے کی وجہ سے شرعاً کوئی قباحت نہیں۔ بلکہ عین منشاء شریعت ہے۔ گو قانوناً جرم ہے کیوں کہ ان امراض صغیرہ کے دوا کی تجویز میں بھی ان سے کبھی غلطی ہوجاتی ہے۔ جو ان کے لئے وبال جان بن جاتی ہے۔ خود حکومت نے ہر ایک کے منافع کو باقی رکھتے ہوئے تجویز پاس کیا ہے۔ لیکن اس ایک دو مرتبہ میں غلطی واقع ہونے کی وجہ سے اصول شرع "للامام حکم الکل" کے تحت شرعاً اس کا عمل ناجائز نہ ہونا چاہئے۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں:

"اور جو شی اجیر کے عمل کے نتیجے میں ضائع اور تلف ہوجائے ضمان کو ثابت نہیں کرتا۔ مثلاً کسی نے ہانڈی بنانے یعنی درست کرنے کو دیا اس دوران درستگی ہانڈی میں کسر واقع ہوجاتا ہے۔ اسی طرح کپڑا دھونے کے لئے دیتا ہے اس کے زیادہ نچوڑنے وغیرہ کے ذریعہ پھٹ جاتا ہے۔ واضح ہو کہ ضمان تلف ہونے کی صورت میں نہ ہونا اس وقت ہے جب کہ یہ عمل معتاد متعارف ہو۔" (قدوری مع الجوہر ۲/ ۱۲۱)

اس سوال کا دوسرا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اگر ایسے ڈاکٹر کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں ؟ اس امر کی وضاحت سے قبل ڈاکٹری پیشہ شرعاً کیا حیثیت رکھتا ہے ؟ اس کی وضاحت ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹرس حضرات اجیر مشترک ہیں۔ اجیر مشترک کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ ذیل میں نقل کی جاتی ہے۔

قدوری میں ہے:

"اجیر کی دو قسم ہے۔ اجیر مشترک اور اجیر خاص ــــ اجیر مشترک عمل سے قبل اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً قصار اور صباغ ہیں۔ اس لئے کہ اجیر مشترک جو عمل بھی کرتا ہے وہ مستاجر وغیرہ ہر ایک کے لئے کرتا ہے لہٰذا یہ مستاجر کے عمل کے ساتھ مختص نہیں ہے اور خیاط اور صائغ وگاریگر بھی اسی اجیر مشترک کی فہرست میں شمار ہوں گے۔" (قدوری مع الجوہر ۲/ ۱۱۹، بدائع ۴/ ۱۰۳)

اور اس وقت ڈاکٹر وغیرہ بھی اجیر مشترک ہی کی فہرست میں آتے ہیں ــــ لہٰذا اجیر مشترک سے اگر متاع ضائع اور ہلاک ہوجائے تو کیا اجیر مشترک پر ضمان و تاوان ہوگا یا نہیں۔ مسئلے کی جو نئی صورت بنے گی اسی کے مطابق مریض کے لئے غیر معمولی ضرر پہنچنے کی صورت میں ڈاکٹرس پر اسی طرح کا حکم نافذ کیا جائے گا ــــ اس لئے اب ہم ذیل میں اجیر مشترک پر تاوان ہونے نہ ہونے کی صورت بیان کرتے ہیں۔ اس کے بعد زیر بحث سوال کا حل خود بخود سامنے آجائے گا۔

"سامان چوں کہ اجیر کے قبضے میں امانت ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیوں کہ قبضہ کا حصول صاحب سامان اور مستاجر کی اجازت سے ہوا۔ اس لئے کسی چیز کا ضمان نہیں ہوگا۔ یہی حضرت امام زفر بھی کہتے ہیں حضرات صاحبین فرماتے ہیں ضمان ہلاک کی صورت میں ہوگا۔ احتیاطاً لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے کیوں کہ جب اجیر حضرات ان باتوں کو جان لیں گے کہ (ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم ہوگا) تو وہ سامان کی حفاظت میں کوئی کمی نہ کریں گے اور پوری کوشش صرف کردیں گے۔ حضرات متاخرین کے نزدیک فتویٰ ایسی صورت میں نصف ضمان کے صلح پر ہے اور حضرت فقیہ ابواللیث کے نزدیک فتویٰ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔"

(حوالہ سابق ۲/ ۱۱۹، ۱۲۰)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ اجیر کے عمل سے مستاجر کا سامان ضائع ہوجاتا ہے تو اس بارے میں فقہاء کے چند اقوال سامنے آئے۔ جن میں دو صورتوں میں بہر صورت ضمان ہے۔ گرچہ دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے۔ راقم عرض کرتا ہے کہ ان دنوں غیر قانونی اور نیم ڈاکٹر سے علاج کے نتیجے اگر غیر معمولی ضرر مریض کو پہنچتا ہے تو انسان جان کی ضیاع کی وجہ سے حضرات متاخرین کے فتویٰ پر عمل ہونا ہی چاہئے تاکہ ڈاکٹرس کا بھی خاصا نقصان نہ ہو۔ لیکن یہ حکم میں وہاں سمجھتا ہوں جہاں ایسا عمل کم پایا جاتا ہے اور اگر کسی مقام پر

مذکورہ ڈاکٹرس کے عمل سے اکثر مریض غیر معمولی ضرر کے شکار ہوجاتے ہیں یا فوت ہوجاتے ہیں، تو پورا پورا ضمان لازم سمجھتا ہوں۔ حضرات صاحبین جیسا کہ فرماتے ہیں اور مریض کے فوت نہ ہونے کی صورت مریض کا مرض اس کی وجہ سے غیر معمولی طور پر بڑھ گیا تو اس بڑھنے کے نتیجے میں جو مریض کے صرفے اور خرچے ہوتے ہیں وہ ڈاکٹر برداشت کرے گا۔

"اور جب پچھنا لگانے والوں نے پچھنا لگایا یا خون نکالنے والوں نے خون نکالا۔ اور موضع معتاد سے تجاوز نہیں پایا گیا ہے اس صورت میں اگر آدمی یا جانور ہلاک ہوجاتا ہے تو فصاد اور بزاغ پر ضمان نہ ہوگا۔ اور اگر موضع معتاد سے تجاوز پایا گیا ہے تو ضامن ہوگا۔ کیوں کہ اس نے معتاد حصے میں اجازت دی تھی جس پر عمل در آمد نہ ہوسکا۔ بزغ کی صورت میں مذکورہ حکم اس وقت ہے جب کہ صاحب دابہ کے اذن سے بزغ کا عمل طے پایا ہو۔ لیکن بصورت دیگر ہر صورت بزاغ ضامن ہوگا خواہ موضع معتاد ہو یا اس سے تجاوز کر گیا ہو۔

اور اگر ختان نے ختنہ کرنے میں حشفہ ہی کاٹ ڈالا اس کے نتیجے میں بچہ مرجاتا ہے تو ختان پر نصف دیت ضروری اور لازم ہے۔ اور اگر خشک ہوگیا زندگی باقی رہ گئی تو اس صورت میں کل دیت لازم ہوگی۔ کیوں کہ جب وہ ختنے کے نتیجے میں مرجاتا ہے تو دو فعل کے نتیجے میں موت کا وجود ہوتا ہے۔ ایک تو قطع جلد کی اجازت دوسرے نمبر پر غیر ماذون فیہ یعنی جس حصہ کے کاٹنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ اور جب خشک ہوگیا اور زندگی سالم رہ گئی تو قطع جلد کا درجہ کان لم یکن ہوگیا اور قطع حشفہ پایا گیا جو غیر ماذون فیہ ہے لہذا حشفہ کا ضمان کامل ہوگا نہ کہ نصف دیت۔" (جوہرہ۲/۱۰۰)

مذکورہ بیان سے واضح ہوجاتا ہے کہ اگر کسی بھی ڈاکٹر سے بد احتیاطی و بے توجہی کے نتیجے میں مریض غیر معمولی ضرر کا شکار ہوجاتا ہے تو ڈاکٹر مقتضائے حال ضمان و تاوان کا ضامن ہوگا اور مذکورہ ڈاکٹر پر تو ہوگا ہی تاکہ امت حرج و تنگی ضرر و پریشانی کے دبانے پر آنے سے بچ جائے۔

۲۔ ڈاکٹر کی بے توجہی سے مریض غیر معمولی ضرر کا شکار ہوجائے

جس ڈاکٹر کو قانوناً ہی کیوں نہ علاج و معالجہ کی اجازت ہو۔ اگر اس نے مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری دیکھ ریکھ نہیں کی جس کے نتیجے میں علاج کے باوجود مریض فوت ہوجاتا ہے یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں ڈاکٹر پر اس کا تاوان اور دیت لازم ہوگی کیوں کہ ڈاکٹر اجیر مشترک ہے اور اس کے عمل غیر معتاد سے اور بے توجہی سے ہلاک ہونے کی صورت میں اجیر مشترک پر ضمان لازم ہوتا ہے جیسا کہ گزرا۔ اور مسئولہ صورت بھی اسی طرح کی ہے۔ لہذا مریض کے فوت ہوجانے یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کی صورت میں ڈاکٹر پر ضمان لازم ہوگا۔

۳۔ بلا اذن مریض ڈاکٹر کا آپریشن

مریض ڈاکٹر کے یہاں زیر علاج تھا اور آپریشن ضروری تھا۔ ڈاکٹر نے بلا اذن مریض یا اس کے قریبی متعلقین کی اجازت کے بغیر آپریشن کر ڈالا۔ مریض کو غیر معمولی ضرر لاحق ہوا، تو ایسی صورتوں میں حکم شرعی ڈاکٹر پر کیا عائد ہوتا ہے؟ اس بارے میں بھی بات تفصیل میں گزر چکی ہے۔

۸ بلااجازت آپریشن

فقہ کا ایک بہت بڑا حصہ معاملہ میں تنگی کے واقع ہونے کے وقت توسیع پیدا کرنا اور سہولت کی راہ اختیار کرنا ہے۔ ارشاد باری ہے: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ اور قاعدہ فقہیہ ہے: "الامر اذا ضاق اتسع" "لایکلف اللہ نفسا الا وسعها"۔ یہ بات مسلم ہے کہ معاملات وغیرہ میں اذن کی بڑی اہمیت ہوتی ہے لیکن جب اذن کے تمام دروازے ہی مسدود ہوچکے ہوں۔ اس وقت نصوص و قواعد سے اجرا، احکام کا ثبوت ملتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ہم ذیل میں آنے والے سوال کے جواب میں یہ جواب دیں گے کہ ضمان اور تاوان نہ ہوگا۔

محور دوم

۱۔ ۲۔ ۳۔ ایڈز کا مریض اور ڈاکٹر کی ذمہ داری

یہاں تین باتیں ہیں ایڈز کا مریض اپنے مرض کا اظہار کرے یا نہیں جب کہ کرنے کی صورت ان کی نگاہ میں اچھوت اور حقیر بن کر رہ جائے گا۔

دوسرا نمبر یہ ہے کہ کیا ڈاکٹر مریض کے منع کرنے کے باوجود اس کے اہل خانہ کو اطلاع کرسکتا ہے کہ نہیں۔ جب کہ ہردو صورت میں عدم اطلاع کی صورت میں یہ مرض اختلاط کے نتیجے میں ان میں بھی پھیل جانے کا غالب گمان ہے۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ جس طرح طاعون مہلک مرض ہے اسی طرح یہ بھی۔ تو کیا طاعون کی طرح اس سے اسالیب وقایہ اور بچنے کے طریقے اختیار کئے جائیں گے یا نہیں۔ سو ان تینوں سوالوں کا مشترکہ جواب یہ ہے کہ اول الذکر دو صورتوں میں عدم اطلاع کی صورت میں تمام افراد میں یہ مرض منتقل ہونے کا شدید خطرہ ہے۔ خصوصا اہل خانہ اور متعلقین میں۔

اور آخر الذکر صورت بھی طاعون بلکہ اس سے اشد ہے جس سے احتیاط ضروری ہے اور عدم اختلاط لازم ہے۔ قاعدہ شرعیہ ہے "الضرر یزال" کہ ضرر کو ضرر سے بچنے کی خاطر زائل کیا جائے گا۔ لہذا مذکورہ دو صورت میں خود مریض اسی طرح ڈاکٹر اہل خانہ کو اس کے مرض سے اطلاع کرے۔ ساتھ ہی طاعون وغیرہ کی طرح اس سے بھی بچنے کی راہ اختیار کرلے ــــــ واضح رہے کہ ـــ شریعت اسلامیہ میں انسانی ضروریات کے لئے جن چیزوں کی رعایت ضروری پڑتی ہے وہ تین حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ضرورت، حاجت، تحسینات۔

اور ان تینوں چیزوں کو بنیاد بنا کر فقہا۔ نے بہت سارے مبادی عامہ اور قواعد عامہ مستنبط فرمایا ہے اور پھر اس سے بہت سارے مسائل متفرع کئے ہیں جو اہل نظر وفکر سے پوشیدہ نہیں ہے۔ ان مبادی اور قواعد عامہ میں سے ـــ وہ قاعدہ بھی ہے جو ابھی گزرا۔ اور جن سے مسائل ثلثہ کا حل پیش کیا گیا ہے۔ جو اسی قاعدہ سے متفرع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ صاحب وجیز نے اس قاعدہ کے تحت ایک بات یہ بھی ذکر کی ہے جو جوابا عرض کی گئی ہے۔

صاحب وجیز فرماتے ہیں:

(ضرر کو زائل کیا جائے گا) اس اصول پر درج ذیل مسائل متفرع کئے جاتے ہیں۔

(۱) حق شفعہ کا ثبوت صاحب حق کے لئے (۲) تلف کی صورت میں ضمان کا وجوب (۳) عیب کی صورت میں مبیع کو لوٹانے کا اختیار (۴) اور وبائی امراض کے وقت اسالیب وقایہ طبیہ کا اختیار کرنا اور ڈاکٹر کے بتلائے نسخہ پر عمل پیرا ہونا وغیرہ۔ (الوجیز فی اصول الفقہ ۲۸۴)

باقی یہ شبہ اور یہ گمان کہ مریض یا ڈاکٹر مرض کی اطلاع اہلِ خانہ کو کردیں گے تو ایسی صورت میں وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن رہ جائے گا، شریعت ایسی چیزوں کے وہم وگمان اور لوگوں کے ایسا سمجھنے کا اور اس جاہلانہ تصور کا اعتبار نہیں کرتی ہے۔ لہذا مریض کو، ڈاکٹر کو بتلانا ضروری ہوگا اور وبائی امراض سے بچنے کی بھرپور تدبیر اختیار کی جائے گی۔

۴۔ ایڈز کے مریض کا عدم اجتناب

ایڈز کا مرض اور اس کی نوعیت کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں ہے اور اس کے متعدی اور زود اثر ہونے سے بھی کوئی ناواقف نہیں ہے لہذا اگر ایڈز کے مرض میں مبتلا شخص اس کی تمام ترجہتوں سے آشنا ہونے کے باوجود اپنے مرض کو منتقل ہونے کی غرض سے کوئی کام کرتا ہے۔ مثلاً بیوی سے جماع کرلیتا ہے یا اپنا خون جو جراثیم سے آلودہ ہوچکا ہے کسی ضرورت مند مریض کو پیش کرتا ہے۔ جس کے نتیجے میں

بیوی کو جماع اور خون کے ضرورت مند کو خون دینے کے نتیجے میں ایڈز کا مرض لاحق ہوجاتا ہے تو یہ شریعت کی نگاہ میں گنہگار اور مجرم ثابت ہوگا۔ کیوں کہ ضرر کے زائل کرنے کا حکم جہاں مریض کے علاوہ لوگوں سے وابستہ ہے مریض کے ساتھ یہ حکم اور زیادہ ہی ہوجاتا ہے کیوں کہ "الضرر یزال" عام ہے لہذا ایڈز کا یہ مریض دانستہ طور پر اس نے جو عمل کیا ہے یقیناً "الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون" کی فہرست میں آئے گا۔

اسی طرح اس نے ضرورت مند مریض کو خون دے کر ایک حد تک ضرورت کو پوری کیا ہے لیکن چوں کہ اس ضرر خاص کے دفع کرنے میں تعدی کی جو صورت پیدا ہوجاتی ہے یہ ضرر عام کو دعوت دیتی ہے اور قاعدہ شرعیہ ہے۔ يدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص ضرر عام کو دفع کیا جائے گا اور ضرر خاص کو گوارہ کرلیا جائے گا۔ (الوجیز ص ۲۰۳)

اور شرعاً گنہگار اور قانوناً مجرم ہر صورت میں ہوگا خواہ اس عمل کے وقت تعدی کا ارادہ کیا ہو یا نہیں؟ کیوں کہ اس کی حقیقت سے تو یہ واقف تھا ہی، اس کے باوجود کرنا اس کے مفسد ہونے کو بتلاتا ہے اور مفسد گنہگار ہوتا ہے اور قابل سزا۔

۵۔ ایڈز میں گرفتار شوہر کی زوجہ کو حق فسخ

اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوجاتا ہے۔ اسی طرح ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا ___ تو ان دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا حق ہے کیوں کہ اس صورت میں عورت حرج و تنگی سے اپنے کو نجات دلاسکتی ہے۔ جو شریعت کے تقاضے کے عین مطابق ہے۔

قاعدہ شرعیہ ہے "المشقة تجلب التيسير" (مشقت کی بنیاد پر سیر و سہولت کا وسیع باب کھل جاتا ہے) - اس اصول کی فرع میں سے رخصت کی مشروعیت، اسی طرح عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے جب کہ عورت شوہر میں کوئی عیب پائے جس سے عقد نکاح کے وقت ناآشنا تھی۔ " (الوجیز ص ۲۰۰) اور ایڈز کی صورت تو اس میں بدرجہ اولیٰ داخل ہوجائے گی کیوں کہ یہ عیب میں نہیں بلکہ ام العیب ہے۔

۶۔ مریضہ ایڈز کا حمل

اگر کسی خاتون کو ایڈز کا مرض لاحق ہوجاتا ہے اور اسے حمل بھی قرار پاگیا ہے اور یہ امر بھی مسلم ہے کہ ایڈز کا مرض تیزی سے پھیلتا ہے۔ اس لئے دوران حمل اور دوران ولادت اور دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا پورا خطرہ ہے ___ لیکن اس خطرہ شدیدہ کے

باوجود حمل میں اگر روح اور جان پڑگئی ہے تو عورت کو حمل ساقط کرنے کا حق نہ ہوگا۔ کیوں کہ جان اور نفس انسانی کی حفاظت مذکورہ صورت حال سے زیادہ اہم ہے۔ اس لئے قاعدہ شرعیہ "الاہم فالاہم" کو سامنے رکھتے ہوئے ہم کہہ لیں گے کہ اس انتقال مرض کے خطرہ سے بچنے کے مقابلے میں جان کی حفاظت اس سے اہم ہے۔ لہذا اس صورت میں اسقاط حمل کی اجازت نہ ہوگی۔ ہاں اگر روح حمل میں نہ پڑی ہو تو اس صورت میں اسقاط حمل کی گنجائش ملتی ہے اور حکومت اور شوہر اسقاط پر جبر بھی اول صورت کی بناء پر کرسکتے ہیں۔ دوسری شکل میں "واد" کے مرادف سمجھے جائیں گے۔

۷۔ ایڈز کے مریض بچے اور بچیوں کی تعلیم

واضح رہے کہ جو بچے اور بچیاں ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوچکے ہیں تو ایسے بچے اور بچیوں کو اسکولوں میں مدارس میں داخلے سے محروم کیا جائے یا یہ کہ محروم نہ کیا جائے۔ اس وقت ہمارے سامنے دو باتیں ہیں۔ ایک تو تعلیم جو انسانی زندگی کے لئے مانند ریڑھ کی ہڈی کے ہے۔ دوسری بات ایڈز کا خطرناک پہلو سامنے ہے۔ ساتھ ہی مدارس اور اسکولوں میں موجودہ دور جنسی بے راہ روی میں اکثر طبقہ گرفتار ہیں جو ایڈز کے مرض کو فروغ دینے میں برق رفتاری کا رول ادا کرے گا۔ وہ بھی مسلسل۔ اس لئے مذکورہ اور موجودہ صورت حال کے پیش نظر ایسے بچوں اور بچیوں کا تعلیمی ادارے میں داخلے کرنا اور کروانا ایسے مرض کو ہوا دینے میں بے مثال کردار ادا کرتا ہے۔ جو شرعی نقطہ نظر سے کبھی بھی لائق تحسین نہیں ہوسکتا البتہ عند الشرع مذموم و معتوب ضرور ہوسکتا ہے۔ کیوں کہ شرعی قاعدہ ہے۔

درء المفاسد اولی من جلب المنفعة۔ "مفاسد کو دفع کرنا حصول منافع سے بہتر ہے" اور پھر یہ کہ تعلیمی مرحلے اسکول اور مدارس ہی میں داخل ہوکر طے کئے جائیں یہ کیا ضروری ہے۔ ایسا بھی تو ہوسکتا ہے کہ والدین، بھائی بہن یا قریبی رشتے دار ہوں جو اہل علم ہوں وہ انھیں تعلیم دیں یا کوئی معلم ان بچوں کے لئے ہی خاص طور پر رکھ لیا جائے وغیرہ۔

غرض کہ ایڈز کا یہ مرض جو اپنے زہریلے اثرات کے پھیلانے میں برق رفتاری سے بھی سریع رفتار ہے ایسے مرض میں مبتلا بچے بالکل کسی تعلیمی ادارے میں داخل نہ کئے جائیں۔

۸۔ مریض ایڈز کے ساتھ اہل خانہ اور سماج کا کردار

جو ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوچکے ہیں۔ ان کے ساتھ اہل خانہ اختلاطی پہلو کے ماسوا جس طرح رہا کرتے تھے رہا کریں اور ہر اس طریقہ سے اجتناب کریں جس کے نتیجے میں یہ مرض متعدی ہوتا ہے اور مریض کو بالکل حقیر بھی نہ سمجھا جائے بلکہ قدرت کا ایک فیصلہ سمجھا جائے۔ ممکن ہو اس کو اللہ تعالیٰ گناہ کا کفارہ بنادے۔ اس لئے سماج اور معاشرہ کے لوگ بھی وہ طریقہ اختیار کریں جو وہ اور لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ یعنی اخوت باہمی، حسن سلوک وغیرہ اور ان سے وہ طریقہ اختیار کرنے میں بچتے رہیں جو مرض کے متعدی ہونے کا سبب بنے کیوں کہ قاعدہ شرعیہ ہے۔ "الضرر یزال" لہذا اس پر عمل ضروری ہے۔

۹۔ ایڈز، کینسر وغیرہ کیا مرض الوفات ہیں؟

"ایڈز" کا مریض اپنی نوعیت کے اعتبار سے جداگانہ ہے لہذا اس پر مرض الوفات کے احکام جاری نہ کئے جائیں گے۔ کیوں کہ اس میں یہ احتمال قوی نہیں ہے کہ وہ اسی مرض کے نتیجے میں مرض رخصت ہوجانے گا اور یہاں پر یہ قرینہ غالب نہیں ہے کہ یہ مرض ہی اس

کے لئے ۔ ر ں ممیت " ہے ۔ جب کہ مرض الوفات میں ضروری ہو گا کہ قرینہ غالب ہو کہ یہ مرض ممیت ہو ـــــ لہذا " ایڈز " میں مبتلا مریض پر ۔ رض الوفات کا حکم جاری نہیں کیا جاسکتا ہے ۔

اسی طرح " کینسر " اگر چہ یہ لاعلاج مرض ہے مگر ایسا بھی نہیں کہ آدمی اسی کا ہو کر مرجائے ۔

باقی " طاعون " کی صورت رہ جاتی ہے تو چوں کہ یہ وبا، جس کے ساتھ بھی لاحق ہوتا ہے اکثر ان میں اسی کے نذر ہوجاتے ہیں لہذا جو اس وبا کے نتیجے میں اس دار فانی سے رخصت ہوجاتے ہیں ان کا عمل وصیت وغیرہ کے سلسلے میں ایسا ہی ہے جیسا کہ مرض الوفات کے مریض کا ہوتا ہے ۔ صرف نفس طاعون پر مرض الوفات کا حکم جاری نہیں کر سکتے ـــــ کیوں کہ بہت سارے افراد باوجود اس کے بچ بچا جاتے ہیں تو پھر ان کے لئے مرض الوفات کا حکم کیوں کر نافذ ہوگا ۔ ہاں جس کے بارے میں یقین یا غالب گمان ہوجائے کہ وہ اسی کی نذر ہو کر رہ جائے گا تو اس پر مرض الوفات کے احکام جاری کئے جائیں گے اور بس ۔

۱۰ ۔ ۱۱ ۔ متاثرہ علاقہ میں آمد و رفت

طاعون سے متاثر علاقے میں نہ باہر سے آنے والے داخل ہوں اور نہ ہی اندر سے کوئی باہر جائیں ۔ باقی ضرورت کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے ۔

حدیث کے الفاظ میں فلا تخرجوا فرارا منہ آیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص موت سے فرار کے لئے نہیں بلکہ اپنی کسی دوسری ضرورت سے دوسری جگہ چلا جائے تو وہ اس ممانعت میں داخل نہیں ہے ۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا عقیدہ اپنی جگہ پختہ ہو کہ یہاں سے دوسری جگہ چلا جانا مجھے موت سے نجات نہیں دے سکتا ۔ اگر میرا وقت آگیا ہے تو جہاں جاؤں گا موت لازمی ہے اور وقت نہیں آیا ہے تو یہاں رہنے سے بھی موت نہیں آئے گی ۔ یہ عقیدہ پختہ رکھتے ہوئے محض آب و ہوا کی تبدیلی کے لئے بھی چلا جائے تو وہ بھی ممانعت سے مستثنیٰ ہے ۔

اسی طرح کوئی آدمی کسی ضرورت سے اس جگہ میں داخل ہو جہاں وبا ، پھیلی ہوئی ہے ۔ اور عقیدہ اس کا پختہ ہو کہ یہاں آنے سے موت نہیں آئے گی اگر مقدر میں نہ ہوگی ، وہ اللہ کی مشیت کے تابع ہے ۔

محور سوم

جواب ہر پنج سوالات (۱ ۔ ۵)

ڈاکٹر کی حیثیت راعی کی ہے ۔ اس لئے لوگوں کو ضرر سے بچانے کے لئے جو بھی طریقے ماقبل میں ذکر کئے گئے ہیں اس کا اپنانا اور اس کو دفع کرنا ضروری ہے ۔ کیوں کہ اگر ضرر مریض خاص لوگوں میں محدود ہے تو بھی ڈاکٹر کو قاعدہ شرعیہ " الضرر یزال " کے تحت افشار

کرنا ضروری ہے ۔ لہذا ڈاکٹر اگر مریض کے عیب کو دوسرے فریق کے سامنے ظاہر کردیتا ہے تو غیبت میں داخل نہ ہوگا ۔ یا نے اپنے حق کو ادا کیا ہے ۔ فریق کے معلومات کرنے پر تو بتانے کی ذمہ داری اور بڑھ جاتی ہے ۔

حضرت امام غزالی اربعین میں فرماتے ہیں کہ :

" اگر کوئی شخص کسی سے نکاح یا خرید و فروخت کا معاملہ کرتا ہے اور تم کو معلوم ہوا کہ اس معاملہ میں ناواقفیت کی وجہ سے اس کا نقصان ہے تو اس نقصان سے بچانے کے لئے اس کا حال بیان کردینا بھی جائز ہے ۔ اسی طرح قاضی کی عدالت میں کسی گواہ کا کوئی عیب اس

نیت سے ظاہر کرنا کہ صاحب حق کو اس مقدمہ میں میرے خاموش رہنے سے نقصان نہ پہنچے جائز ہے۔ البتہ صرف اس شخص سے ذکر کرنا جائز ہے جس کے نقصان کا اندیشہ ہو۔ یا جس پر فیصلہ اور حکم کا مدار ہو۔" (ترجمہ شرح مسمی بہ تبلیغ دین ۲۸ غیبت کا بیان)

اور اگر ایسا ضرر ہے کہ یہ ضرر خود مریض سے بھی ہے اور عام لوگوں سے بھی وابستہ ہے یعنی ڈاکٹر اگر افشاء راز کرتا ہے تو خود مریض کی ملازمت وغیرہ کے ترک کا ضرر ہے لیکن عدم افشاء کی صورت میں کثیر انسانی کی جان ہلاکت کے نذر ہوجانے کا پورا پورا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بھی ڈاکٹر کو متعلقہ محکمہ کو اطلاع کردینا ضروری ہے ورنہ عندالشرع قابل گرفت ہوگا۔ کیوں کہ قاعدہ فقہیہ ہے۔ یدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص (ضرر عام کو دفع کیا جائے گا اور ضرر خاص کو گوارا کرلیا جائے گا)

(۶) سویہ صورت اگر ہندوستان اور اس جیسے ممالک سے متعلق ہے تو ڈاکٹر چشم پوشی سے کام لے اور آئندہ ایسی حرکت سے باز آنے کے بارے میں وعدہ صحیح کروائے اور معصوم بچہ کے بارے میں بغیر تفصیل کے محکمہ میں اس کی اطلاع کردے مثلاً ڈاکٹر محکمہ میں یہ کہے کہ ابھی ابھی فلاں جگہ سے آنے والے حضرات نے فلاں چوراہے کے متعلق بتلایا کہ اس جگہ ایک زندہ بچہ ہے جس کے والدین کا کچھ پتہ نہیں ہے آپ اپنے محکمہ کے ذریعے اس کی تحقیق و تفتیش کیجئے۔ اس تدبیر سے دونوں کام ہوجائے گا۔

لیکن اگر اسلامی حکومت ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ متعلقہ محکمہ میں اس کی اطلاع کردے تاکہ اس کے متعلق حکم شرع نافذ کیا جاسکے اور اس سے ابھرنے والے فتنے جو اس قسم کے ہیں دب جائیں گے اور اسلامی طرز پر لوگ زندگی گزاریں گے۔ اس لئے یہاں چشم پوشی درست نہیں ہے۔

(۷) شراب کا دواء استعمال

"الاشباہ والنظائر" میں علامہ سیوطی نے اسی طرح علامہ ابن نجیم نے بھی اسباب تخفیف میں سے ایک سبب سبب ترخیص ذکر فرمایا ہے، مثلاً شراب کا پینا لقمہ اتارنے کے لئے اور نجاست کا کھانا دوائی کے لئے (الاشباہ والنظائر ۸۴) الاشباہ والنظائر میں جو ابن نجیم کی ہے۔ اس کو المشقة تجلب التيسير کے تحت بیان فرمایا ہے۔

لہذا شراب کی عادت کو چھوڑانے کی خاطر اگر دواء ملی والی دوائی میں اس کی آمیزش کرکے مریض کو استعمال کرایا جائے تو یہ جائز ہوگا تاکہ ہمیشہ کے لئے یہ مصیبت ختم ہوجائے۔

(۸) اس جیسے سوالات کے جواب ماقبل میں ذکر کردیئے گئے ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ ضرر عام کو دفع کیا جائے گا اور ضرر خاص کو نظرانداز اور گوارا کرلیا جائے گا۔ قاعدہ شرعیہ ہے: يدفع اشد الضررين بتحمل اخفهما۔ يدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص، لہذا ڈاکٹر کے ذمہ لازم ہے کہ متعلقہ محکمہ میں اس کی اطلاع کردے تاکہ عام لوگ ضرر سے محفوظ ہوجائیں۔ ہاں اگر ترک فیصلہ کرلیتا ہے تو پھر ڈاکٹر ایسی صورت میں رازداری سے کام لے گا۔

(۹) اس سوال کا جواب بھی تقریباً گزر چکا۔ مختصر یہ ہے کہ ڈاکٹر کے ذمہ محکمہ میں اطلاع کردینا ضروری ہے، تاکہ حق و ناحق کا فیصلہ ہوسکے ارشاد باری ہے "تعاونوا على البر والتقوى۔"

شرمگاہ میں سیلان اور قروح عیالہ (بہنے والے زخم) بواسیر، ناسور، استحاضہ، سلس بول، فص یعنی خصیتین کے مقطوع ہوتے اور سل کے امراض میں نکاح فسخ ہوجائے گا یاورح کی حالت میں یعنی اس حالت میں جب کہ مرد عورت کا تعین کرنا مشکل ہو، یعنی خنثیٰ مشکل ہو۔

اور مطلق طور پر نکاح کر لینے کا مطلب سلامتی ہے اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور بچے پیدا کرنے کے قابل نہ ہو، تو چاہئے کہ عورت کو بتادے کہ میں نامرد ہوں اور اسے اختیار دے (کہ چاہے تو جدا ہوجائے)

قیاس یہی کہتا ہے کہ ہر وہ عیب جس کی وجہ سے فریق ثانی متنفر ہوجائے اور مودت و محبت یعنی نکاح کا مقصود حاصل نہ ہو تو اس صورت میں اختیار دینا واجب ہے اور یہ اختیار بیع سے زیادہ اولیٰ ہے جیسے نکاح کے وقت کی طے شدہ شرائط ایفائے شرائط بیع سے زیادہ واجب ہے اور اللہ و اس کے رسولؐ نے کبھی بھی دھوکہ دہی کو واجب قرار نہیں دیا اور جو شخص مقاصد شریعت اور ان کے عدل و حکمت کا مطالعہ کرے گا اور ان پر مشتمل مصالح پر غور کرے گا اس پر اس قول کی ترجیح اور اقرب الی الشریعت مخفی نہ رہے گا۔

عبدالرزاق فرماتے ہیں کہ ہمیں معمرؒ سے انھیں ایوب سے، انھیں ابن سیرین سے روایت ملی کہ ایک آدمی مقدمہ لے کر قاضی شریح کے عدالت میں گیا اور عرض کیا کہ ان لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہم تیرا حسین عورت کے ساتھ نکاح کردیتے ہیں چنانچہ ایک نابینا عورت کو لے کر آئے تو قاضی شریح نے فرمایا۔ اگر تیرے ساتھ کسی عیب کے باعث فریب ہوا ہے تو یہ جائز نہیں۔ اس فیصلہ پر غور کیجئے۔ ان کا قول اگر تیرے ساتھ کسی عیب کے باعث فریب ہوا۔ کس طرح اس بات کا متقاضی ہے کہ عورت جس عیب میں تدلیس کرے تو خاوند کو رد کرنے کا حق حاصل ہے اور زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ہر مرض نامرغوب کے باعث نکاح رد ہوجائے گا اور جو بھی صحابہ اور سلف کے فتوی پر غور کرے گا وہ سمجھ لے گا کہ انھوں نے کسی خاص عیب کو رد کے لئے مخصوص نہیں کیا تھا۔

(بحوالہ زادالمعاد اردو۔ ترجمہ مولانا رئیس احمد جعفری مطبوعہ دارالکتاب دیوبند)

ایڈز کے مرض میں گرفتار عورت حاملہ ہو۔ دوران حمل یا ولادت و رضاعت بچے کی طرف مرض کے منتقل ہونے کا پورا یقین ہو تو عورت کو اسقاط حمل کا اختیار ہوگا۔ عورت اسقاط حمل کے لئے تیار نہیں ہے تو شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت عورت کو اسقاط حمل پر مجبور کرسکتے ہیں، بشرطیکہ حمل چار ماہ کی مدت سے زائد نہ ہو، اور نفخ روح کے آثار پیدا نہ ہوتے ہیں، بچے میں زندگی اور حرکت پائے جانے کی صورت میں اسقاط حمل حرام اور سخت ترین گناہ ہے، عالمگیری میں ہے:

"دودھ پلانے والی عورت میں حمل کی علامت نظر آئے اور اس کا دودھ (پستان) خشک ہورہا ہو، اور اپنے لڑکے کی ہلاکت کا خوف ہو اور شوہر کے پاس اتنی طاقت نہ ہو کہ وہ کسی دایہ کو خدمت کے لئے رکھ سکے۔ تو عورت کے لئے مباح ہے کہ وہ اسقاط حمل کرے جب تک کہ وہ نطفہ، بستہ خون اور گوشت کے لوتھڑے کی شکل میں موجود ہو۔"

ایڈز میں مبتلا بچے اور بچیوں کو مرض کے پھیل جانے کے اندیشہ سے تعلیم سے محروم کرنا، اسکولوں اور مدارس میں ان کو داخلہ دینے سے گریز کرنا جائز اور درست نہیں ہے، والدین اور اساتذہ کو چاہئے کہ ان کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کریں۔ اور ان کی اخلاقی احتساب کریں بعض ڈاکٹروں سے احقر نے اس سلسلہ میں استفسار کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ عام حالات میں یہ مرض دوسروں میں منتقل نہیں ہوتا۔ مریض کے خون کو مس کرنے یا چھو لینے سے مرض کے پھیلنے اور منتقل ہونے کی جو بات سوالنامہ میں ہے، اس کو نادرست قرار دیا، ہاں جنسی عمل سے اور خون کے ساتھ خون کے مل جانے سے یہ بیماری ضرور پھیلتی ہے۔

ایڈز، طاعون، کینسر جیسے لاعلاج مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے کسی پر مرض الموت کے احکام صادر نہیں ہوں گے۔

ایڈز کے مریض کو چاہئے کہ وہ کوئی ایسی حرکت نہ کرے جس سے مرض کے دوسروں میں سرایت کرنے کا اندیشہ ہو۔ مرض کی نوعیت سے بخوبی واقفیت کے باوجود اگر کوئی اپنی بیماری کو کسی دوسرے میں منتقل کرنے کے ارادہ سے عمداً کوئی ایسا کام کرے، مثلاً بیوی سے ہم بستری کرے یا کسی مریض کے لئے دانستہ اپنا خون پیش کرے جس کی وجہ سے یہ بھی ایڈز کے شکار ہوگئے تو ایسی حرکت موجب سزا ہوگی۔ اگر کوئی مرض کے منتقل ہونے کو تو جانتا ہو۔ مگر مریض کے انتقال کے ارادہ سے اپنی بیوی سے مجامعت کی نہ اس ارادہ سے دوسرے کو خون پیش کیا جب بھی اپنے اس فعل کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا۔

در مختار میں ہے- شوہر یا بیوی میں عیب پائے جانے کی وجہ سے فریق ثانی کو حق خیار حاصل نہیں ہوگا۔ چاہے وہ عیب فاحش ہو جیسے پاگل پن، کوڑھ، سفید داغ اور عورتوں کی مخصوص بیماری قرن، ورتق جس کی وجہ سے جماع دشوار ہوجاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے مطلقاً ان سب صورتوں میں اختلاف کیا ہے اور محمدؒ نے شروع کی تین صورتوں میں حق خیار دیا ہے، امام محمدؒ کے نزدیک اس سلسلہ میں توسع ہے۔

امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی کھلا ہوا ایسا عیب ہو، اس کے باوجود اس کے ساتھ رہا نہ جاسکتا ہو تو عورت نکاح رد کرسکتی ہے اس لئے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہوجائے گا تو اس طرح یہ مجبوب اور نامردی کے حکم میں ہوگا۔

اس لئے اول تو خود امام محمدؒ کے ہاں صرف جذام، جنون اور برص کی بیماریوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیماریاں موجب فسخ ہیں جن کی موجودگی میں مرض کے متعدی، قابل نفرت ہونے کے باعث زوجین کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہوجائے گا اور اگر امام محمدؒ کی رائے ایسی نہ بھی ہو تو بھی مصلحت شرعی کے تحت متاخرین کو اس مسئلہ میں توسع سے کام لینا پڑا۔ چنانچہ طحطاوی نقل کرتے ہیں۔ والحق بها القهستانی كل عيب لايمكن المقام معه الابضرر۔ خلاصہ بحث، اس لئے ہمارے خیال میں ان تین امراض کے علاوہ دوسرے تمام تکلیف دہ، متعدی اور قابل تنفر امراض بھی موجب فسخ ہیں اور عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ۔ البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کرے گی جب کہ خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔ نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو، پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہوجانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کردیا ہو۔ جیسا کہ نامرد کے مسئلہ میں ہے یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوتے ہوں۔ (جدید فقہی مسائل، مرتبہ مولانا خالد سیف اللہ الرحمانی حصہ دوم صفحہ نمبر ۳۴۵ ۔ ۳۴۳)

مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں ایڈز کو عیوب منفرہ میں شمار کرتے ہوئے عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیا جائے۔ بشرطیکہ وہ خود بھی اس مرض میں مبتلا نہ ہو، اگر ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا تو بدرجہ اولیٰ اسے نکاح کے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا اور وہ قاضی کے سامنے فسخ کا مطالبہ کرسکتی ہے۔

علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں تفصیلی بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

مسند احمد میں یزید بن کعب عجرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی غفار کی ایک عورت سے نکاح کیا لیکن اس کی بغل میں برص کا اثر دیکھ کر اس سے علاحدگی اختیار کرلی۔ موطا امام مالک میں حضرت عمر رضی اللہ سے مروی ہے کہ فرمایا جس عورت کو کسی مجنون، جذامی یا مبروص کی بیوی ازراہ فریب بنادیا جائے تو وہ مہر کی حق دار ہے، پھر جدائی کرادی جائے گی اور مرد کا مہر اس پر ہوتا ہے جو دھوکہ دے۔ اس روایت کے دوسرے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ نے مبروص، جذامی اور مجنون عورت کے متعلق فرمایا ان کے درمیان تفریق کرادی جائے اور اس کے مس کرنے کے باعث مہر واجب ہوگا اور وہ اس عورت کے ولی پر لازم ہوگا آگے لکھتے ہیں ___ امام شافعی اور مالک نے فرمایا ہے کہ جنون، برص، جذام، شرمگاہ اور منہ کی بدبو پیشاب گاہ کے انخراق۔

ایک طبیب حاذق جو اس فن میں صحیح طور پر ماہر ہو اور اس نے قصداً زیادتی نہ کی ہو بلکہ شارع اور مریض کی جانب سے وہ ماذون ہو اس سے کوئی عضو یا جان ہلاک ہو جائے یا کوئی صفت، سماعت، بصارت وغیرہ ضائع ہو جائے تو اس پر بالاتفاق کسی طرح کا ضمان نہیں کیوں کہ فی الحقیقت ہر طرح سے ماذون (اجازت یافتہ) ہے اسی طرح کسی ماہر اور کاردان طبیب کی جانب سے شگاف دہ آپریشن دیا گیا اور اتفاق سے یہ فعل اس وقت انجام پایا کہ ابھی اس کا موقع نہیں تھا اور مریض ہلاک ہو گیا تو بھی اس پر ضمان نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر ماذون کا فعل جو فاعل کی (قصداً) زیادتی پر مبنی نہ ہو جیسے حد لگانے والا بالاتفاق غیر ضامن ہے۔ (زاد المعاد اردو، ترجمہ مولانا رئیس احمد جعفری مطبوعہ دار الکتاب دیوبند)

بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہیں ان سے فی الفور رابطہ دشوار ہو اور ڈاکٹر کے نزدیک فی الفور آپریشن لازمی ہو۔ تاخیر کی صورت میں مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہو تو اولیاء کی اجازت کے بغیر اسے آپریشن کا حق ہوگا۔ ورنہ تا تریاق از عراق آوردہ شود مار گزیدہ مردہ شود کے مصداق اگر ڈاکٹر اعزہ کی اجازت کے لئے تاخیر کر دے خدانخواستہ اس درمیان مریض فوت ہو جائے یا اس کا عضو بیکار ہو جائے تو وہ خدا کے نزدیک جواب دہ ہوگا۔ اس صورت میں اگر آپریشن ناکام ہو گیا یا مریض ہلاک ہو گیا یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو ڈاکٹر ضامن نہ ہوگا اور اس پر شرعاً تاوان لازم نہیں آئے گا۔

محور دوم

ایڈز ایک خطرناک اور مہلک مرض ہے۔ بے حجابی و بے شرمی کے اس دور میں انسانوں کی اخلاقی بے راہ روی کے خلاف اسے اللہ واحد القہار کی ایک انتقامی کارروائی کہیں تو نامناسب نہ ہوگا۔ فحش کاری، زنا، لواطت کے خلاف خدائے تعالیٰ کی جانب سے ایک انتباہ اور وارننگ ہے اس لاعلاج مرض سے ساری دنیا سہم اور کانپ گئی ہے۔ ایڈز ایک خطرناک اور متعدی مرض ہے، بعض صورتوں میں تو یہ

بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے اور ہزاروں کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ ایک ہی مجلس میں مریض کے ساتھ نشست و برخاست سے یا اس کے برتن میں ہاتھ ڈال کر یا اس کا پس خوردہ کھانے سے اور عام اختلاط سے یہ مرض نہیں پھیلتا بلکہ جنسی عمل اور مریض کا خون دوسرے کے خون سے مل جانے سے یہ بیماری پھیلتی ہے اور چند ہی برسوں میں انسان کو موت کے بھیانک غار میں دھکیل دیتی ہے۔ بعض اخبارات سے یہ چلتا ہے کہ ڈاکٹروں نے انتھک محنت کے بعد ایک ایسے وائرس کی دریافت کی جو ایڈز کے کیڑے اور جراثیم کو دفع کر کے اس کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ تاہم بازار میں اب تک اس قسم کی کوئی دوا دستیاب نہیں ہے۔ ویسے مستقبل قریب میں اس کی توقع ہے کہ یہ دوا عام طور پر فراہم ہوگی۔

(۱) مریض کے لئے یہ مناسب نہیں کہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن جانے کے خوف سے اس مرض کو پوشیدہ رکھے۔ چاہئے کہ والدین اور اعزہ کو اس کی خبر کرے تاکہ وہ احتیاطی تدابیر کر سکیں۔

(۲) ڈاکٹر کو چاہئے کہ زیر علاج ایڈز کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ اور متعلقین کو خبردار کرے۔ چاہے مریض اسے رازداری کے لئے مجبور ہی کیوں نہ کرے۔

ایڈز جیسے متعدی امراض اگر کسی میں موجود ہوں تو ان کے والدین اور قریبی رشتہ دار کو چاہئے کہ ان کی نگرانی کریں۔ اس سے ملنے جلنے والوں کو آگاہ کریں، ونیز لاعلمی اور دھوکہ میں رکھ کر کسی سے اس کا نکاح نہ کریں۔ مریض کے ساتھ نرمی اور خوش خلقی سے پیش آئیں انھیں اچھوت سمجھ کر ان کی تحقیر و تذلیل نہ کریں۔

کہ جناب رسول اللہؐ نے فرمایا کہ جس کسی نے اپنے آپ کو طبیب ظاہر کیا حالاں کہ طب کا علم اور فن حاصل نہ کیا ہو تو وہ ضامن ہے۔ جاہل طبیب پر ضمان ڈالنے کا سبب یہ ہو کہ جب اس نے طب کا کام شروع کردیا اور اس نے اس سے قبل علم طب نہیں سیکھا تو گویا اس نے لوگوں کی جان سے کھیلنا شروع کردیا۔ وہ گویا ایسے کام کا مرتکب ہونا چاہتا ہے جس کا اسے ذرا علم نہیں وہ مریض سے دھوکا کرتا اور اسے ہلاکت کے قریب کرتا ہے لہذا اس پر ضمان لازم آئے گی۔ اس مسئلہ میں اہل علم کا اجماع ہے۔ خطابی فرماتے ہیں میرا خیال ہے اگر معالج کی زیادتی کے باعث کوئی مریض ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان لازم آنے کے سلسلہ میں کسی کا اختلاف نہیں البتہ اگر کوئی شخص اس فن میں کچھ علم رکھتا ہو۔ لیکن تجربہ اور معرفت کے لحاظ سے کوئی مرتبہ نہ رکھتا ہو اس کے علاج سے اگر کوئی ہلاک ہوجائے تو اس پر دیت لازم آئے گی البتہ قصاص ساقط ہوجائے گا کیوں کہ وہ مریض کے اذن سے یہ فعل کررہا ہے۔ ایسا کوئی شخص جو قانونا کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بنا۔ پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو دیکھا جائے گا کہ اس مخصوص مرض کے علاج میں اسے سابقہ کامیاب تجربہ ہے یا نہیں۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس کا یہ علاج شرعا درست ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ بہر دو صورت اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ علاج کرنے میں مریض کی طرف سے ماذون ہے۔ زادالمعاد میں ہے۔ دوسری قسم جاہل طبیب کی یہ ہے کہ اگر کسی کا علاج کرتا ہے اور وہ ہلاک ہوجاتا ہے تو اس صورت میں وہ جہالت کا ایک عملہ کرگذرا ہے کیوں کہ طب نہیں جانتا۔ لیکن اسے علاج کی اجازت مریض کی جانب سے ہے۔ اس لئے اس پر ضمان لازم نہ ہوگی۔ احقر کہتا ہے یہ اس صورت میں ہے جب کہ مریض پہلے سے واقف ہو کہ یہ نیم حکیم ہے۔ اگر مریض کو دھوکہ میں رکھ کر کسی نے ڈاکٹر ہونے کا دعوی کیا۔ جیسا کہ آج کل اکثر مقامات پر ہورہا ہے اور جعلی سرٹیفکٹ اور سند بنا کر جابجا کلینک اور مطب کھولے بیٹھے ہیں تو اس قسم کے لوگ شرعا قابل تعزیر ہیں ان پر تاوان لازم ہوگا۔

ایک ڈاکٹر جسے قانونا علاج ومعالجہ کی اجازت ہے۔ اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں۔ مثلا بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو (مثلا آنکھ) ضائع ہوگیا تو یہ ڈاکٹر مریض کو پہنچنے والے نقصان یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا۔ زادالمعاد میں ہے تیسری قسم ایسے طبیب حاذق کی ہے جو ماذون بھی ہے اس فن میں درک و مہارت بھی رکھتا ہے لیکن ہاتھ چوک گیا اور اس نے کوئی عضو صحیح ضائع یا تلف کردیا تو اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر طبیب حاذق سے اجتہادی غلطی ہوگئی اور مریض ہلاک ہوگیا تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں

ایک یہ کہ مریض کی دیت بیت المال سے دی جائے گی دوسری یہ کہ دیت طبیب پر لازم آئے گی۔

اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر ہی آپریشن کردیا۔ آپریشن کی ناکامی کی وجہ سے مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو بیکار ہوگیا تو ڈاکٹر پر ضمان لازم ہوگا۔ ڈاکٹر نے مریض کی جان بچانے میں ہر ممکن جدوجہد کی ہو تو مناسب یہ ہے کہ مریض کے اولیا۔ ڈاکٹر کو معاف رکھیں اس سے تاوان نہ لیں۔

علامہ ابن قیم اس سلسلہ میں لکھتے ہیں۔ ایسا طبیب جو حاذق ہے اس نے فن طب میں پورے طور پر مہارت حاصل کی ہے اب اس نے کسی آدمی یا بچے یا مجنون کا پھوڑا بغیر اس کے یا اس کے ولی کے اذن کے کاٹ دیا یا ولی کے اذن کے بغیر بچے کا ختنہ کردیا اور ضرر پہنچ گیا تو ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ چوں کہ اس نے غیر ماذون صورت میں تصرف کیا ہے اس وجہ سے اس پر ضمان لازم ہوگا اور اگر بالغ یا بچے اور مجنون کا ولی اذن دے دے تو ضمان نہ ہوگا اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مطلقا اس پر ضمان (کسی صورت میں بھی) لازم نہ آئے کیوں کہ وہ محسن ہے اور محسنوں کے خلاف کوئی حرکت نہ کرنی چاہئے۔

طبی اخلاقیات

مولانا محمد فضل الرحمن رشادی
(مدرسہ سبیل المومنین، الفت پور)

علم الابدان کے ماہرین، ڈاکٹرس کی ضرورت ہر زمانہ میں رہی ہے۔ آج کے دور میں تو ڈاکٹرس زندگی کے جزو لازم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہر خاندان بلکہ ہر فرد کسی نہ کسی ڈاکٹر سے ضرور رابطہ قائم کئے ہوتے ہے، امراض و حوادث کی کثرت اور طبائع کی کمزوری نے اکثروں کو دائمی مریض اور دوا کا عادی بنادیا ہے۔ چاہے وقت پر کھانے کی پابندی ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ دوا کھانے کی فکر اور پابندی تو ضرور ہوتی ہے، جابجا میڈیکل کالج اور دوا بنانے کی فیکٹریوں کی فراوانی۔ شہر و دیہات کے مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے کلینک اور ڈسپنسریاں اس کے بین ثبوت ہیں، انبیاء علیہم السلام بھی طب و حکمت جانتے تھے۔ روحانی امراض کے ساتھ وہ جسمانی بیماریوں کا بھی باذن اللہ ازالہ فرماتے تھے مگر کبھی انھوں نے اسے ذریعہ تجارت و معاش نہیں بنایا، اس کا مطلب یہ نہیں کہ مریضوں سے فیس لینا ناجائز اور حرام ہے، زیر علاج مریضوں سے معقول فیس لینے کے ساتھ ساتھ خدمت خلق اور ہمدردی کا جذبہ بھی دل میں موجزن ہو۔ رونا اس بات کا ہے کہ بعضوں نے اسے تجارت و کاروبار بنالیا ہے، اور اس لائن سے تعلق رکھنے والے، عوام کی مجبوریوں کا فائدہ اٹھاتے ہوئے دونوں ہاتھوں سے خوب لوٹتے ہیں، میڈیکل کالج میں داخلہ کے لئے لاکھوں روپیہ کا عطیہ وصول کرتے ہیں، لاکھوں روپیہ رشوت دے کر تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ جب فراغت پاکر نکلتے ہیں تو اپنے کھوئے ہوئے رقم کو مختصر سے عرصہ میں اصل مع سود کے وصول کرلیتے ہیں، بلاامتیاز امیر و غریب خوب لوٹتے ہیں، اس سلسلہ میں بعض اخلاق سوز حرکتیں بھی کر بیٹھتے ہیں۔ کبھی ناموجود مرض کا ہوا کھڑا کرکے عوام کو بے وقوف بنایا جاتا ہے تو کبھی بلاضرورت آپریشن کو لازم قرار دیا جاتا ہے۔ گردوں کی چوری کے واقعات تو آئے دن اخبارات کی سرخیوں کی زینت بن رہی ہیں طمع زر اور حصول دولت کے لالچ میں بعض ناخواندہ و غیر مستند افراد بھی علاج کرنے لگے ہیں۔ اس قسم کے نیم حکیم اور نام نہاد اطباء کی روک تھام کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں، اور ایسے افراد ہی کو مطب کھولنے کی اجازت دی ہے جو مستند تعلیمی اداروں سے ڈگریاں حاصل کئے ہوں۔ سرکاری بلکہ اکثر پرائیویٹ ہسپتالوں میں بھی مختلف امراض کے لئے اس کے ماہرین ڈاکٹرس ہی کی خدمات حاصل کی جاتی ہیں۔ مثلاً دانتوں کے لئے الگ، آنکھوں کے لئے الگ اور امراض جلد کے لئے الگ وغیرہ ڈاکٹر قوم کا مسیحا ہوتا ہے، یہ خدمت جتنی اونچی اور اعلیٰ ہے، اس کی ذمہ داریاں بھی بڑے نازک تر ہیں ذرا سی بے احتیاطی جان لیوا ثابت ہوسکتی ہے ایک حکیم کے لئے صرف چند دواؤں کا معلوم کرلینا کافی نہیں ہے بلکہ اسے بیک وقت علم الامراض و علم العلاج دونوں پر مہارت تامہ حاصل ہونا ضروری ہے۔ زادالمعاد میں علامہ ابن قیمؒ نے ایک ماہر ڈاکٹر کے لئے بیس امور کی کم سے کم واقفیت و اہتمام ضروری قرار دی ہے چند درج ذیل ہیں (۱) نوع مرض کہ وہ کس قسم سے متعلق ہے؟ (۲) مرض کے سبب کا خیال کرنا کہ کس وجہ سے ہوا اور اس کے پیدا ہونے کی علت کیا ہے (۳) مریض کی قوت

کہ آیا وہ مرض کا مقابلہ کرسکتا ہے یا نہیں (۴) مرض کا مزاج بدن طبیعی (۵) مزاج طبیعی کے علاوہ حادث مزاج کیسا ہے (۶) مریض کی عمر (۷) اس کی عادات و معلومات (۸) موسم (۹) مریض کا وطن اور جائے پیدائش (۱۰) وقت مرض، موسم اور آب و ہوا کی نوعیت (۱۱) اس مرض کے مقابلہ میں دوا کی تجویز (۱۲) دوا اور مریض کی قوت باہمی کا موازنہ (۱۳) طبعی السیاتی اور نفسیاتی ہر قسم کا طریق علاج استعمال کرے (زادالمعاد اردو، مطبوعہ دارالکتاب دیوبند) ملخصا ابوداؤد، نسائی ابن ماجہ نے عمرو بن شعیب سے انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے دادا سے روایت کی

جواب: سوال نمبر (۱۰)

طاعون اور دیگر متعدی امراض کے پھیلے ہوئے علاقوں میں حکومت کا آمد و رفت پر پابندی لگانا جائز ہوگا اس لئے کہ ارشاد باری ہے:

" لا تلقوا بایدیکم إلی التھلکۃ "(البقرۃ۔۱۹۵)

محور ثالث:

جواب: سوال نمبر (۲)

کوئی عورت اپنے ہونے والے شوہر کی بابت ڈاکٹر سے دریافت کرے اور ڈاکٹر کو اس کی بیماری کا پتہ ہو تو ڈاکٹر کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اس کے عیب کی اطلاع اسے دیدے، چھپانا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں لڑکا اور لڑکی دونوں کے لئے عمومی مصلحت کا تحقق اور مفاسد کا ازالہ ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے:

" وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون " (سورۃ حج۔۷۷)

اسی طرح ڈرائیور کی آنکھ کی بینائی کمزور ہو گئی ہو اور اس کے پاس ڈرائیونگ لائسنس بھی موجود ہو اور ڈاکٹروں کے کہنے سے وہ اپنے پیشہ سے باز نہ آئے تو چونکہ اس میں اجتماعی خطرات کے امکانات غالب ہیں اس لئے ڈاکٹر کے لئے ضروری ہوگا کہ فوراً اس کی بینائی کی کمزوری کے بارے میں حکومت کو باخبر کرے اور اس کا لائسنس منسوخ کرائے ورنہ بڑے سے بڑے حادثات کو جنم دے سکتا ہے، جہاں تک اس سے متعلقہ افراد کی پرورش کا تعلق ہے تو اس کے لئے اسے مجبور کیا جائے گا، محض اس خوف سے اجتماعیت کے نقصانات کو انگیز نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح نشہ آور اشیاء کے استعمال کرنے والے ڈرائیور کے بارے میں بھی متعلقہ محکمہ کو رپورٹ دینا ڈاکٹر کے لئے ضروری ہوگا۔

جواب: سوال نمبر (۷)

منشیات کے عادی شخص کو اگر کوئی ماہر نفسیات ڈاکٹر جو علاج کے تمام طریقے آزما چکا ہو اور وہ ناکام ثابت ہوا ہو تو اس ڈاکٹر کے لئے جائز ہوگا کہ دوا میں تھوڑی تھوڑی سی شراب یا دیگر ممنوعہ اشیاء ملاکر بطور علاج پلائے اور اس کی عادت بد کا علاج کرے، اس لئے کہ وہ ڈاکٹر اس صورت میں شراب پلانے والا نہیں بلکہ شراب کے ساتھ ڈوز تیار کرنے والا سمجھا جائے گا جب کہ دیگر تمام طریقے ناکام ہو چکے ہیں اور اس کا جواز قرآن کریم کی آیت: " فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه " سے فراہم ہوتا ہے۔

جواب: سوال نمبر (۹)

کوئی شخص قتل وغیرہ کے جرم کا ارتکاب کرکے کسی ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اور اس کی وجہ سے کوئی دوسرا شخص اس جرم میں گرفتار ہے عین ممکن ہے کہ اس بے گناہ کو سزا مل جائے تو ڈاکٹر کو جرم کی صحیح صورت حال معلوم ہونے کے بعد فوراً اس کی اطلاع متعلقہ محکمہ کو دینا چاہئے تاکہ مجرم کو کیفر کردار تک پہونچایا جاسکے اور بے گناہ کو نجات ملے، اللہ کا ارشاد ہے:

" لیحق الحق و یبطل الباطل ولو کرہ المجرمون "(انفال۔۸)

جواب: سوال نمبر (۴)

ایڈز کا مریض اس مرض کے خطرات اور تعدیہ کے جاننے کے باوجود اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کرلی یا کسی کو اپنا خون دیدیا جس سے اسے بھی وہ مرض لاحق ہو گیا تو یہ خون دینے والا اور مجامعت کرنے والا شخص جنایت کا مرتکب اور مستحق تعزیر و سزا ہو گا۔

اور اگر اس کے وائرس منتقل کرنے کا قصد نہ ہو تو اس کی اطلاع ضروری ہو گی کہ وہ ایڈز کا مریض ہے تاکہ خون لینے والے غور و فکر کے بعد فیصلہ کریں ورنہ گنہگار ہو گا۔

واب: سوال نمبر (۵)

کسی مسلمان عورت کا شوہر اگر ایڈز کے مرض میں مبتلا ہو جائے یا ایڈز کا مرض چھپا کر کوئی شخص شادی کر لے تو دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہو گا اس لئے کہ ایسی کشمکش میں یہ بات عادۃً محال معلوم ہوتی ہے کہ کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ

رہے اور شریعت۔ " و عاشروهن بالمعروف " (النساء۔۱۹) کا حکم دیا ہے جو یکسر نظرانداز ہو گا۔

جواب: سوا ر ۶

۔ کے مرض میں گرفتار عورت کو اگر حمل ٹھہر جائے تو بچے میں جان پڑنے سے پہلے پہلے اسقاط حمل جائز ہو گا اس لئے کہ اس بات کا غالب امکان ہے کہ دوران حمل یا ولادت یا دوران رضاعت ایڈز کے وائرس بچے میں منتقل ہو جائیں اور وہ معصوم بچہ پیدائش کے بعد بے جا افراد خاندان کے کترانے اور نفسیاتی طور پر لوگوں کے اس سے بچنے کی وجہ سے وہ نوزائیدہ عذاب میں مبتلا ہو اور یہ بھی نفسیاتی بات ہو گی کہ سماج کے لوگ وائرس کی منتقلی کے خوف سے اس بچے کے قریب بھی نہ جائیں جس سے ایک طرف وہ سماج کے لئے کلفتوں کا باعث ہو گا اور دوسری اس بچے کو ضرر پہنچے گا جس سے شریعت نے مندرجہ ذیل اصول سے منع کیا ہے:

" لا ضرر و لا ضرار "

اور " لا تروعوا المسلم فان روعة المسلم ظلم كبير " (الطبرانی فی الکبیر)

اور " من ضار ضار الله به " (ترمذی و ابن ماجہ)

نیز انہیں اصول اور ارشاد نبوی

" كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته ، الامام راع و مسؤول عن رعيته "، سے یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ مصالح عامہ کے پیش نظر حکومت کے لئے بھی یہ جائز ہو گا کہ ایڈز زدہ عورت کو اسقاط حمل پر مجبور کرے۔

جواب: سوال نمبر (۷)

ایڈز زدہ بچے اور بچیوں کو اسکول اور مدارس میں داخلہ سے روکنا جائز نہیں ہو گا اس لئے کہ محض بچوں کے ایک ساتھ رہنے سے ایڈز کے وائرس ایک دوسرے میں منتقل نہیں ہوتے، البتہ اسکولوں کے ذمہ داروں اور حکومت کا یہ فرض ہو گا کہ اس پر طبی کنٹرول اور نگرانی رکھیں تاکہ بچے کوئی ایسے کام نہ کر بیٹھیں جن سے غالب حد تک وائرس کا انتقال ہوتا ہو چونکہ شریعت کا اصول ہے:

" يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم " (النساء۔۷۱)

جواب: سوال نمبر (۹)

وہ تمام امراض جن کے ختم ہونے کی غالب حد تک امیدیں منقطع ہو جائیں اور ان کی وجہ سے عموماً موت واقع ہو جاتی ہو تو ایسے مرض زدہ اشخاص پر مرض الموت کا حکم لگے گا، لہذا ایڈز اور اس قسم کے دیگر تمام امراض میں مریض پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے جب مریض زندگی سے ناامیدی کے مراحل میں داخل ہو جائے۔

جواب سوال نمبر (۳۔۴)

ڈاکٹر نے مریض کے آپریشن سے پہلے مریض یا اس کے اولیاء اور خویش واقارب میں سے کسی سے اجازت نہیں لی جبکہ اجازت کے بیشتر امکانات موجود تھے اور آپریشن کر ڈالا، مریض ہلاک ہو گیا یا اس کا کوئی عضو فوت ہو گیا تو ڈاکٹر کے اس عمل کو زیادتی قرار دیا جائے گا اور ضامن ہوگا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے:

" و من یتعدی حدود اللہ فأولئك هم الظالمون "(البقرۃ۔۲۲۹)

" ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین " (المائدہ۔۸۷)

البتہ ڈاکٹر نے اگر نیک نیتی کے ساتھ مریض کا آپریشن کیا پھر بھی ناخواستہ حالات پیش آگئے تو ایسی صورت میں عدل اسلامی کا تقاضا ہے کہ ضامن نہ قرار دیا جائے، اس لئے کہ اس نے انسانی ہمدردی اور کرامت انسان کا لحاظ کرتے ہوئے مریض کی جان کو نفع پہونچانا چاہا جو بقضاء الٰہی کامیاب نہیں ہوا ارشاد نبوی ہے:

" من استطاع منکم ان ینفع اخاہ فلینفع "(مسلم)

محور دوم:

جو شخص ایڈز کا مریض ہو اور ایڈز کی خطرناکی اور اس سے معاشرے میں پیدا ہونے والے نقصانات کا اسے پتہ ہو تو اسے چاہئے کہ اپنے عزیز واقارب ... اور گھر کے ذمہ داروں کو اپنے اس مرض کے بارے میں فوراً بتائے، تاکہ دوسروں کو اس سے نقصان نہ پہنچے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے:

" لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام " (مسند احمد، ابن ماجہ)

اور اگر مریض اپنی بیماری کی اطلاع اپنے گھر والوں، دوستوں اور رشتہ داروں کو نہ دے اور ڈاکٹر سے اسے چھپانے پر اصرار کرے تو ڈاکٹر پر واجب ہوگا کہ مریض کے متعلقہ خاندان اور محکمہ کو فوراً اطلاع کردے تاکہ دیگر لوگوں کو اس سے دور رکھا جا سکے، کیونکہ اخفاء کی صورت میں اجتماعیت کو نقصان پہنچ سکتا ہے جو انفرادیت کے مقابل بہر حال قابل ترجیح ہے، ارشاد خداوندی ہے:

" و من یعظم حرمات اللہ فھو خیر لہ عند ربہ" (الحج۔۳۰)

نیز حدیث نبوی ہے:

" الخلق عیال اللہ فاحب الخلق إلی اللہ من أحسن إلی عیالہ (بیہقی شعب الایمان)

اور: لا ضرار و لا ضرار (احمد، ابن ماجہ)

جواب: سوال نمبر (۳)

اگر کسی شخص کو ایڈز کا یا دیگر کسی متعدی امراض کا عارضہ لاحق ہو جائے تو اہل خاندان، احباب اور سماج کے لوگ اسے تنہا اور بے سہارا نہ چھوڑیں بلکہ اس کے مدافعت اور دواء کا انتظام کریں اور اس کے ساتھ نرمی اور حسن معاملگی کا برتاؤ کریں: ارشاد ربانی ہے:

" و اخفض جناحك للمؤمنین " (سورۃ الحجر ۸۸)

اور حدیث رسول ہے:

" ارحموا ترحموا "(بخاری فی ادب المفرد، احمد، بیہقی)

" من لا یرحم الناس لا یرحمه اللہ " (بخاری و مسلم)

"المسلم اخو المسلم لا یظلمه و لا یخذله و لا یحقرہ" (مسلم)

طبی اخلاقیات

ڈاکٹر بہاءالدین محمد ندوی کیرالہ

محور اول:

جواب: سوال نمبر (۱)

ڈاکٹر کی وہ ڈگریاں جو حکومت کی طرف سے آج کل علاج و معالجہ کے لئے ڈاکٹروں کو دی جاتی ہیں، اسلامی و شرعی نقطۂ نظر سے کسی ڈاکٹر کو علاج و معالجہ کا اہل قرار دینے کے لئے ضروری نہیں ہیں، البتہ اہلیت، حذاقت علاج اور امراض وادویہ کی تشخیص میں مہارت کو شریعت لازمی قرار دیتی ہے، لہذا اس کی روشنی میں راقم الحروف کہہ سکتا ہے کہ جو شخص اپنے مطالعہ اور دیرینہ تجربہ کی بنیاد پر ادویہ و امراض کی تشخیص کرلیتا ہے اور علاج کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے علاج و معالجہ نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ ارشاد ربانی" **تعاونوا علی البر و التقوی**" (مائدہ-۲۵) اور ارشاد نبوی" **من نفس عن مومن کربته من کرب الدنیا نفس عنه کربته من کرب یوم القیامة** (ترمذی) کی روشنی میں مستحب ہے کیونکہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے۔

اور اگر اس کے علاج کے نتیجہ میں مریض کو کسی قسم کا ضرر پہنچ جائے یا اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ ضامن قرار نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ وہ طبیب ہے اور طبابت میں اسے مہارت بھی ہے اور تجربہ و ممارست بھی، جس کی وجہ سے وہ خود کو اس کا اہل پاتا ہے، نیز حدیث نبوی بھی اس پر دال ہے کہ:

" من تطبب و لم یعلم منه طب فهو ضامن "

اور دوسری روایت میں ہے:

" فاعنت فهو ضامن "

امام شوکانی کہتے ہیں کہ اس میں دلیل ہے اس بات کی کہ ڈاکٹر کی بے احتیاطی سے کے نتیجہ میں مریض کو پہنچنے والے نقصان کا وہ ضامن ہوگا اور جو طبیب طب سے واقفیت رکھتا ہے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا (نیل الاوطار) اور جہاں تک دوران علاج اضافہ مرض اور مریض کو پہنچنے والے ضرر یا موت کا تعلق ہے تو اس کا ذمہ دار وہ ڈاکٹر ہی ہوگا اگرچہ ماہر اور تجربہ کار ہی کیوں نہ ہو، اس کی تائید اللہ تعالی کے ارشاد:

" **ولا تقف ما لیس لك به علم** "(الاسراء۳۶) سے بھی ہوتی ہے۔

نیز اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ڈاکٹر اگر اپنے علم اور تجربہ کی بنیاد پر علاج و معالجہ وغیرہ یا تشخیص ادویہ کرتا ہے تو وہ گنہگار اور عند اللہ ماجوز نہیں ہوگا اس لئے کہ اس طبیب کی مہارت و علم اور حذاقت و تجربہ کا تقاضا یہی ہے کہ وہ شرعی ممانعت کے دائرہ میں نہ آئے، یہی بات تقریباً ڈاکٹر احمد الشرباص نے بھی اپنی کتاب یسالونک فی الدین والحیاۃ (۱/۳۹-۶۳) میں کہی ہے۔

جواب: سوال نمبر (۲)

ایسے ڈاکٹرس جن کو قانوناً علاج و معالجہ کا تو حق حاصل ہے البتہ باضابطہ اس نے ڈاکٹری کی ڈگری نہیں لی ہے یا جس قدر مریض کے معاملہ میں جانچ اور احتیاطی تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اس نے نہیں کی اور نتیجہ مریض کا کوئی عضو تلف ہو گیا یا اس کی موت واقع ہو گئی تو ڈاکٹر ضامن قرار پائے گا اس لئے کہ اس نے مریض کے ساتھ دھوکہ دہی اور خیانت سے کام لیا جو شرعاً خود بھی ایک ناقابل معافی جرم

حضرت امام غزالی فرماتے ہیں:

"اگر کوئی شخص کسی سے نکاح یا خرید و فروخت کا معاملہ کرتا ہے اور تم کو علم ہوا کہ اس معاملہ میں ناواقفیت کی وجہ سے اس کا نقصان ہے تو اس نقصان سے بچانے کے لئے اس کا حال بیان کر دینا بھی ضروری ہے۔ اسی طرح قاضی کی عدالت میں کسی گواہ کا کوئی عیب اس نیت سے ظاہر کرنا کہ صاحب حق کو اس مقدمہ میں خاموش رہنے سے نقصان نہ پہنچے جائز ہے۔ البتہ صرف اسی شخص سے ذکر کرنا جائز ہے۔ جس کے نقصان کا اندیشہ ہو یا جس پر فیصلہ کا مدار ہو۔"

(اربعین ترجمہ شدہ مسمی بہ تبلیغ دین ص۲۲۰ غیبت کا بیان)

(۱۰) اس سوال کا جواب بھی ماقبل میں گزر چکا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اہلِ خانہ متعلقین اور لوگوں کو اس کے مرض کے بارے میں اطلاع کر دینا ضروری ہے تاکہ وہ اس کے ضرر سے بچ سکیں۔ باقی اچھوت ہونے کا شریعت میں کوئی دخل و اثر نہیں ہے یہ جاہلانہ چیز ہے زمانہ جاہلیت کے ساتھ رخصت ہوگئی۔ پھر یہ کہ عام آدمی کے ضرر کو دفع کیا جائے گا اور خاص کے ضرر کو گوارا کر لیا جائے گا۔

مسلط کر دیتے ہیں اور یہ مومنین کے حق میں رحمت ہے۔ لیس من احد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ صابرا محتسبا یعلم انہ لا یصیبہ الا ما کتب اللہ الا کان لہ مثل اجر شہید۔ (رواہ البخاری) جو شخص طاعون زدہ علاقہ میں صبر اور ثواب کی نیت سے ٹھہرا رہے اور یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اللہ نے اس کے مقدر میں جو مصیبت رکھ دی وہ ضرور پہنچ کر رہے گی اس کی مرضی کے بغیر کچھ نہ ہوگا تو اس کے لئے شہید کا ثواب یا اس کے برابر ملے گا۔ طاعون میں مرنے والے کو شہید اور طاعون سے بھاگنے کو میدان جنگ سے بھاگنے کے مترادف قرار دیا ہے دراصل ایک مسلمان کا عقیدہ یہ ہونا چاہئے کہ سب کچھ اللہ ہی سے ہوتا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا عدوی ولا طیرۃ نہ کوئی متعدی مرض ہے اور نہ بدفالی شریعت میں جائز ہے۔ بعض مقامات پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے مریضوں سے کنارہ کشی بھی کی ہے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ وفد ثقیف میں ایک شخص جذام کے مرض میں مبتلا تھا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ تم واپس جاؤ ہم نے تمہیں بیعت کرلیا ہے اور یہ بھی حدیث ہے فر من المجذوم فرارک من الاسد جذامی سے اس طرح بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو نیز ابوہریرہ سے منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جذامی سے اس طرح کلام کرو کہ اس کے اور تمہارے درمیان ایک یا دو نیزوں کا فرق ہو۔ (رواہ المعاد اردو) بعض مواقع پر جذامی کے ساتھ ایک برتن میں ہاتھ ڈال کر کھانا بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے دونوں میں علماء نے تطبیق کی ہے۔ کہا کہ فرار کا حکم استحباب کے طور پر ہے اور اس کے ساتھ کھانا جواز کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے، یا یہ قوی اور کمزور ایمان والوں کے اعتبار سے ہے، طاعون سے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت ہے اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوھا واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ، جب کسی بستی کے متعلق معلوم ہو کہ وہاں طاعون ہے۔ وہاں داخل مت ہوں اگر تم اسی طاعون زدہ بستی میں موجود ہوں تو وہاں سے بھاگو نہیں۔

طاعون زدہ علاقہ میں اگر حکومت کی جانب سے آمد و رفت پر پابندی ہو یا محکمہ صحت ٹیکہ وغیرہ لگاتی ہے تو ضروری اور احتیاطی تدابیر میں ان سے معاونت کرنی چاہئے۔

ایک شخص تجارت یا کسی اور غرض سے اپنے وطن سے دور کسی مقام پر اقامت پذیر ہے۔ اس دوران وطن اصلی طاعون کی لپیٹ میں آگیا، اہل و عیال کو اس کی سخت ضرورت ہے، اب وطن اقامت میں اسے ٹھہرنے کی ضرورت بھی نہیں رہی تو یہ اہلِ خانہ کی نگہداشت کے پیش نظر طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف وہ آدمی جو کسی ضرورت سے یہاں آیا تھا اس کا کام بھی مکمل ہو چکا یا ایسا مریض جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا، یا کسی وجہ سے دوسرے مقام پر اس کا موجود ہونا ضروری ہے تو یہ لوگ طاعون زدہ علاقہ سے نکل سکتے ہیں۔ بشرطیکہ فرار من الموت اور یہ عقیدہ نہ ہو کہ اب میں بیماری سے نجات پالیا، اسی طرح طاعون سے بچنے کے لئے ڈاکٹروں کی رائے پر عمل کیا جاسکتا ہے، حضرت عمرؓ کا یہ قول ہمارے لئے کافی ہے کہ آپ نے فرمایا، افر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ بلاضرورت طاعون زدہ علاقہ سے بھاگنا امت میں انتشار پیدا کرتا ہے، اور بیماری سے بچنے کی غرض سے بھاگنا فسق اور گناہ کبیرہ ہے۔

ڈاکٹر اپنے زیر علاج مریضوں کا راز دار ہوتا ہے۔ لوگ ایسی باتیں جو دوسروں سے بلکہ خود رشتہ داروں سے کہتے ہوئے جھجکتے ہیں ڈاکٹر کے روبرو اس اعتماد پر کہ وہ اس کا افشاء نہیں کرے گا ظاہر کر دیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس کی باتوں کو امانت قرار دیا ہے المجالس بالامانۃ۔ دوسری جگہ فرمایا اذا حدث الرجل بالحدیث ثم التفت فھی امانۃ۔ ایک آدمی دوسرے سے کوئی اہم بات کرتا ہے تو

اس کے جاننے کے بعد اسے لوگوں میں بیان نہ کرے کیوں کہ وہ امانت ہے ، امانت کی پاسداری ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے ۔ ڈاکٹر پر شرعی ، قانونی اور اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ مریض کے عیوب اور راز کو پردہ میں رکھے ۔ ہاں اگر اس سے کسی کا حق مارا جاتا ہو ـــــ یا اس سے کسی کا نقصان متعلق ہو تو متعلقہ افراد سے خیر خواہی کے طور پر اسے بیان کر سکتا ہے ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک آدمی نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے انصاری عورت سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ۔ پہلے اس عورت کو دیکھ لے کیوں کہ بعض انصاریوں کی آنکھوں میں کچھ خرابی ہے کیمیائے سعادت میں ہے کہ ہندہ نے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر استفسار کیا کہ ابوسفیان ایک مرد بخیل ہے وہ میرے اور میرے بچوں کا خرچ پورا نہیں دیتا ۔ اگر میں اس کی اطلاع کے بغیر اس کے مال میں سے کچھ لے لوں ، کیا یہ میرے لئے جائز ہوگا ؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ضرورت کے موافق انصاف سے لے لو ۔ یہاں حضرت ہندہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فتویٰ طلب کرتے ہوئے اپنے شوہر کے عیب بخالت کا ذکر کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں کی ۔ زادالمعاد میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بن قیس سے فرمایا جب انھوں نے امیر معاویہ یا ابی جہم سے نکاح کرنے کا مشورہ کیا تھا کہ معاویہ کنگال ہے اور ابوجہم کاندھوں سے لاٹھی نہیں اتارتا اس سے معلوم ہوا کہ نکاح میں آنے والے شوہر کے عیوب کا افشا کیا جا سکتا ہے ۔ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں سوالنامہ میں درج اکثر مسائل حل ہو جاتے ہیں ۔

(۱) ایک ماہر امراض چشم مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا اس کی ایک آنکھ میں قوت بینائی نہیں رہی لیکن ڈاکٹر نے اپنی فنی صلاحیت سے اس عیب کو چھپا کر کچھ ایسا علاج کیا کہ دیکھنے والوں کو بظاہر وہ آنکھ صحیح اور سالم معلوم ہوتی ہے ۔ اب یہ نوجوان کسی عورت سے رشتہ کر رہا ہے ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر اس عورت کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو وہ ہرگز اس سے نکاح کے لئے تیار نہیں ہوگی تو مسلمان ڈاکٹر کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس خاتون سے یا والدین سے اس عیب کا ذکر کر دے تاکہ نکاح کے بعد عیب کے ظاہر ہونے پر اختلاف و نزاع نہ ہو ۔ اگر لڑکی والوں کو خود معلوم ہو گیا کہ فلاں ڈاکٹر نے اس کے آنکھ کا علاج کیا ہے چلو اس سے حقیقت حال دریافت کر لیں ۔ اگر وہ ڈاکٹر سے اس بارے میں سوال کریں تو ضروری اور واجب ہے کہ وہ اہل خانہ کو نوجوان کے عیب سے باخبر کر دے ۔

اسی طرح ایک مرد اور عورت جن کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں ۔ بطور نتیجہ ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں

گے یا یہ کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ فریق ثانی کو باخبر کر دے ایک نامرد یا ایسا شخص جس میں ایسا مرض ہو جس کی وجہ سے اس کا نکاح بارآور نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح وہ عورت جو کسی ایسے اندرونی مرض میں گرفتار ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے ۔ یہ لوگ اپنے عیب مرض کو چھپا کر نکاح کر رہے ہیں ۔ ڈاکٹر جو ان کے عیب اور رشتہ نکاح کی بات کو جانتا ہے تو اس کے لئے واجب ہے کہ وہ فریق ثانی کو اس سے آگاہ کر دے زادالمعاد میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کو کسی جگہ بھیجا ۔ وہاں اس نے کسی عورت سے نکاح کیا وہ نامرد تھا ۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کیا تم نے اسے بتایا تھا کہ میں نامرد ہوں ۔ اس نے عرض کیا نہیں ۔ راوی بتاتے ہیں کہ وہ چلا ، اور جا کر اس عورت کو خبر دی پھر اسے اختیار دیا ۔ دو صفحہ کے بعد علامہ ابن قیم لکھتے ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح میں عیب کا ظاہر کر دینا اولیٰ اور واجب ہے ، پھر اس کو پوشیدہ رکھنا اور تدلیس کرنا کس طرح جائز ہوگا اور غش (دھوکہ) تو حرام ہے (زادالمعاد اردو مطبوعہ دارالکتاب دیوبند)

ایک شخص جس کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے۔ ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے حق میں مضر اور مہلک ہوسکتا ہے، تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں مطلع کرکے اس کے ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے، چاہے وہ دو پہیہ کی اپنی خاص گاڑی (موٹر سائیکل) ہی کیوں نہ چلا رہا ہو۔ اس سے خود بخود کار، بس، ٹرک، ٹرین، ہوائی جہاز چلانے کی ممانعت بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگئی، کیوں کہ موخرالذکر گاڑیوں کے ساتھ ہزاروں جانیں وابستہ ہیں۔ ایک شخص کے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں گھر جانے کے خوف سے اس کی رازداری برت کر ہزاروں کی موت کا سامان فراہم کرنا کہاں کی دانشمندی ہے۔ اسی طرح ان گاڑی چلانے والوں میں شراب نوشی اور نشہ آور چیزوں کے استعمال کی عادت ہو، اور حالت ملازمت میں یہ ان چیزوں سے باز نہ آتے ہوں۔ ڈاکٹر کو ان کے خلاف کارروائی کرنا واجب (اور ضروری) ہوگا۔ ایک عورت اپنے ناجائز نومولود بچے کو سماج میں بدنامی کے خوف سے پارک یا کسی مقام پر زندہ چھوڑ کر ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرے تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ عورت کی رازداری کرتے ہوئے معصوم بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کرے۔

ایک شخص جو شراب اور منشیات کا رسیا ہے باوجود ہزار خواہش وکوشش چھوڑ نہیں پارہا ہے، اس نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے رجوع کیا۔ ہر طریقہ، علاج آزمانے کے بعد وہ ناکام رہا، اب اس کے پاس ایک ہی کامیاب طریقہ، علاج باقی ہے وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے اور مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد مریض کو کافی دیر تک متلی یا قئے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار کردے۔ جس سے مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قئے میں گرفتار ہوجاؤں گا۔ یہ طریقہ، علاج جب کہ مجرب بھی ہے، تو ڈاکٹر کے لئے ایسا طریقہ، علاج جائز ہے، شراب کی عادت جو اعظم ضرر ہے اس کا ازالہ چند دن کے شراب سے جائز ہے، قاعدہ ہے لو کان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف۔ علاوہ ازیں شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کی تجویز کو ڈاکٹر

کی طرف کیوں منسوب کریں، جب کہ یہ حسب سابق پینے پر خود مجبور ہے، یہ تاویل مناسب ہوگی کہ ڈاکٹر شراب پینے کا تو مشورہ نہیں دے رہا ہے بلکہ جب وہ شراب پینے لگتا ہے تو خود ڈاکٹر یا مریض کے اعزہ اس کے علم میں آئے بغیر وہ مخصوص دوا شامل کردیتے ہیں، اس صورت میں شبہ ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وہ جرائم پیشہ افراد جو لوگوں کے راز کو مختلف ذرائع سے حاصل کرکے، دوسرے افراد یا پارٹی کو پہنچا کر خطیر رقم وصول کرتے ہیں، ان کی جاسوسی سے بے شمار لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہورہا ہے، اس قسم کے لوگ اکثر نفسیاتی الجھن کے شکار رہتے ہیں اور اپنی طرح کے پیش نظر یہ پیشہ چھوڑنے کے لئے بھی تیار نہیں۔ یہ ڈاکٹر سے رجوع کرتے ہیں اور اپنے پیشہ اور جرائم کے بارے میں بھی بتاتے ہیں تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ اس کے شر سے لوگوں کو بچانے اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع کردے۔ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام

ایک مریض نے کسی کا قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی اور ڈاکٹر کے سامنے اپنے اس جرم کا اقرار کررہا ہے جب کہ اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص سلاخوں کے پیچھے ہے اس کے خلاف مقدمہ بھی چل رہا ہے اور اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ یہ معصوم شخص عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہوجائے تو ڈاکٹر کا فریضہ بنتا ہے کہ وہ عدالت میں حاضر ہوکر اصل مجرم کا پردہ چاک کرے تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہو۔ ولاتکتموا الشہادۃ ومن یکتمھا فانہ آثم قلبہ۔ زیر علاج متعدی مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ کو تفصیل سے آگاہ کرے (تفصیل آگے گزر چکی ہے)

جوابات سوالنامہ بابت طبی اخلاقیات

مفتی محمد معزالدین
(مرکزی دار الافتاء مرہٹواڑہ اورنگ آباد)

محور اول

۱۔ ایسا شخص جو قانونا کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے۔ اب اگر وہ کسی شخص کے کہنے پر اس کا علاج کرتا ہے تو اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے۔ البتہ اب اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا ہو یا اس کا انتقال ہو چکا ہو تو اس کی دو صورتیں بنتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ وہ دواؤں کے استعمال میں یا عمل جراحی میں موضع معتاد یا مقدار متعین سے تجاوز کر جائے اور دوسری صورت یہ کہ وہ تجاوز نہ کرے۔ پہلی صورت میں وہ ضامن ہوگا اور دوسری صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا۔ (شامی ص ۴۳ ج ۵۔ باب ضمان الاجیر)

اور پہلی صورت میں ایسے شخص کا یہ عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا۔

۲۔ جس ڈاکٹر کو قانونا علاج معالجہ کی اجازت ہے اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا۔ لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی اب اس کے علاج کے نتیجہ میں مریض فوت ہو جائے یا اس کا کوئی عضو (آنکھ وغیرہ) ضائع ہو جائے تو ایسا ڈاکٹر شرعاً اس مریض کو پہنچنے والے نقصان اور جان کے تاوان کا ضامن ہوگا۔

(شامی ص ۴۳ ج ۵ باب ضمان الاجیر)

۳۔ اگر کسی مریض کا آپریشن ڈاکٹر کی رائے میں ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا۔ آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا۔ مریض فوت ہو گیا یا اس کا آپریشن شدہ عضو بیکار ہو گیا تو ایسی صورت میں ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا چاہے وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہو اور تجربہ رکھتا ہو۔ (شامی ص ۴۳ ج ۵ باب ضمان الاجیر)

۴۔ بسا اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے۔ وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری ضروری ہے اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے اور وہ اجازت یافتہ ہو اور اپنے فن کا ماہر ہو۔ اب اگر وہ مریض کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر آپریشن کر دے اور وہ آپریشن ناکام ہو جائے جس کے نتیجہ میں مریض فوت ہو جائے یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے تو اس صورت میں شرعاً ڈاکٹر ضامن قرار نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا۔

محور دوم

۱۔ جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہوں اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ (اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس

مرض کو چھپائے کہ اس مرض کے ظاہر ہونے کے بعد وہ گھر خاندان اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا) اپنے اس مرض سے اہل خانہ کو اور متعلقین کو مطلع کردے۔

۲۔ اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کررہا ہے کہ وہ اس کے اس مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر پر یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو راز میں نہ رکھے بلکہ اس کا افشاء کردے تاکہ دوسرے لوگ اس سے حتی الامکان احتراز کرسکیں۔

۳۔ ایڈز یا اسی طرح دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریضوں کے بارے میں اہل خانہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے مریضوں کے فوری علاج کی طرف توجہ دیں اور احتیاطی تدابیر اختیار کریں، تاکہ کم عقیدہ لوگ ان کے ساتھ رہنے یا ان کی اشیاء کے استعمال سے مرض تعدی کا عقیدہ نہ کر بیٹھیں جب کہ "لاعدوی" کہہ کے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض کے متعدی ہونے کو سرے سے ختم کردیا۔

البتہ متعلقین اور سماج کے دوسرے لوگوں کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اپنا یہ عقیدہ پختہ رکھتے ہوئے کہ (کوئی مرض متعدی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ جب تک کسی کو کسی مرض میں مبتلا نہ کرنا چاہے تو ہرگز ہرگز وہ مرض دوسرے کو نہیں لگ سکتا) محتاط انداز میں ایسے مریضوں سے مخلصانہ و مشفقانہ برتاؤ کریں اور ان کو یہ نہ محسوس ہونے دیں کہ وہ معاشرہ میں یا گھر میں اچھوت ہیں، اور عام سماج کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے مریضوں سے ہمدردانہ ہی نہیں بلکہ خصوصی اعانتوں کا معاملہ کریں اور ان کے اس مرض کے علاج معالجہ میں افراد خاندان کا حتی الامکان ہاتھ بٹائیں اور ان کی ہمت افزائی کریں۔

۴۔ ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض اور اس کی نوعیت سے بخوبی واقف ہے اگر وہ کسی دوسرے تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے ؛ ایسا کام کرے جس کی وجہ سے ایڈز کے جراثیم دوسرے تک منتقل ہوجائیں جس کے نتیجہ میں اس دوسرے شخص کو بھی وہ مرض لاحق ہوجائے تو ایسا شخص شرعاً قابل تعزیر قرار پائے گا اور اسے سزا دی جائے گی اس کے عمل کی نوعیت کے اعتبار سے، چنانچہ اگر اس عمل کے مرتکب نے اس برے اور خطرناک مرض کو معاشرہ انسانی میں پھیلانے اور عام کرنے کا نہ صرف قصد بلکہ عمل کیا ہو تو

اس کا یہ عمل قتل و ڈاکہ زنی اور فساد فی الارض میں شمار ہوگا، اور اس کو ان سزاؤں میں سے ایک سزا دی جائے گی جو سورہ مائدہ میں صفحہ ۳۳ پر منصوص ہیں۔

البتہ اس نے مرض کے منتقلی کا ارادہ نہیں کیا مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جانتے کے باوجود اپنی بیوی سے مجامعت کرلی یا کسی اور کو اپنا خون دے دیا تو اس صورت میں اس پر لازم تھا کہ وہ اس سے اجتناب کرتا لیکن اگر ایسا کرلیا تو وہ مجرم ہوگا تو ضرور، لیکن ایسا نہیں کہ اسے کسی قسم کی سزا دی جائے۔

۵۔ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوجائے تو شرعاً ایسی عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا اختیار ہے، اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا ہو تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔

(تجاویز بین الاقوامی فقہی سیمینار منعقدہ ابوظہبی زیر اہتمام مجمع الفقہ الاسلامی جدہ)

۶۔ جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو اگر اسے حمل قرار پاجائے اور اس مرض کا دوران حمل، یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ بھی ہو جب بھی ایسی خاتون بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل شرعاً نہیں کراسکتی ہے اور نہ ہی اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کرسکتا ہے، اس لئے کہ کوئی ضروری نہیں کہ اس سے پیدا ہونے والا بچہ ایڈز کا مریض ہو اور حکومت کے لئے خطرہ اور سماج کے لئے بار بنے۔

۷۔ جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں ان کو مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست نہیں جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے اور اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا ہے، البتہ اہل مدارس پر لازم ہے کہ وہ ایسے بچوں اور بچیوں پر خصوصی توجہ رکھیں اور ان کے اس مرض کی منتقلی کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں نہ ہونے دیں بطور خاص جنسی بے راہ روی۔

۸۔ اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو جائے تو اسلامی تعلیمات کی رو سے والدین اور اہل خانہ پر لازم ہے کہ وہ اولین فرصت میں ان کے علاج معالجہ کی طرف توجہ دیں، دوسرے یہ کہ وہ ایسے بچے اور بچیوں پر خصوصی توجہ دیں تاکہ وہ معاشرہ کے اور دوسرے صحت مند افراد میں اس موذی مرض کے منتقلی کا ذریعہ نہ بنیں۔

۹۔ ایڈز، طاعون اور کینسر جیسے امراض اگر طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں تو ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا اور ایسے مریضوں کے لئے مرض موت اور مرض وفات کے احکامات جاری ہوں گے۔

۱۰۔ طاعون یا اس جیسے مہلک امراض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد و رفت کی پابندی لگتی ہے تو شرعاً وہ جائز ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے۔

۱۱۔ البتہ ایسے لوگ جو اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں اور پھر صورت حال یہ پیدا ہوگئی ہو، اور ان کا قیام نہ ضروری ہو اور نہ ممکن، اور دوسری طرف ان کے اہل و عیال طاعون زدہ علاقہ میں ہیں اور وہ ان کے محتاج ہیں تو ایسے لوگوں پر لازم ہیں کہ وہ ایسی صورت میں یہ پختہ یقین رکھتے ہوئے کہ کوئی بیماری متعدی نہیں ہے اپنے اہل و عیال میں آجائیں۔

۱۲۔ اسی طرح وہ شخص بھی (جس کی نگہداشت مناسب طریقہ پر نہیں ہو رہی ہو اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا ہو یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے) وہاں نہ رہے بلکہ فوری کسی ایسے مقام پر منتقل ہو جائے جہاں اس کا اچھے طور پر علاج ہو سکے بلکہ اس کے ذمہ لازم ہے کہ وہ وہاں سے کوچ کر جائے۔

محور سوم

۱۔ اگر کوئی نوجوان اپنے کسی ایسے عیب کو چھپا کر کسی خاتون سے رشتہ نکاح کر رہا ہے جس کے ظاہر ہونے یا اس کے بارے میں معلومات حاصل ہونے کی صورت میں یہ خاتون ہرگز اس رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، اور وہ عیب ایسا ہے کہ اس سے ایک مسلم ڈاکٹر اس طور پر واقف ہے کہ مثلاً اس نے کسی نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا۔ اس نوجوان کی آنکھ کی بصارت ختم ہوگئی، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتی ہے تو اب اس صورت میں اس مسلم ڈاکٹر کے ذمہ ضروری ہوگا کہ وہ اس راز کو راز ہی میں رکھے۔ البتہ لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات حاصل کرنے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر پر لازم ہے کہ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کر دے تاکہ نکاح کے بعد جب افشاء راز ہو تو نہ صرف ان کا آپس میں ازدواجی رشتہ میں منسلک رہنا دشوار ہو جائے بلکہ دو خاندانوں میں آپس میں ناچاقی و نااتفاقی۔

۲۔ ایک مرد اور عورت کسی ڈاکٹر کے پاس طبی معائنہ کے لئے آئیں جن کے مابین رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہو، طبی جانچ کے نتیجہ میں دونوں میں سے کسی ایک کے کسی ایسے عیب سے ڈاکٹر واقف ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر پر یہ لازم نہیں کہ وہ از خود دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کر دے بلکہ اس صورت میں اس طبی جانچ کو راز میں رکھے، چوں کہ بچوں کا ناقص الاعضاء پیدا ہونا یا مادہ منویہ میں جراثیم تولید کا نہ ہونا اس کا اندیشہ ہے اور یہ بھی قوی امکان ہے کہ بچے صحت مند صحیح الاعضاء پیدا ہوں۔

۔ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے ڈاکٹر کو طبی جانچ میں یہ بات معلوم ہوتی کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہوسکتا۔ ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کا معاملہ طے کر رہا ہے اور اپنے عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کر لینا چاہتا ہے اسی طرح کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے رشتہ نکاح کی بات چیت ڈاکٹر کے علم میں آچکی ہے ان دونوں صورتوں میں ڈاکٹر پر لازم ہے کہ وہ دوسرے فریق کو تمام حقائق سے واقف کردے جب کہ دوسرا فریق ڈاکٹر سے اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ بھی قائم کرتا ہے اس لئے کہ آدمی کا نامرد ہونا یا اسی طرح خاتون کا اندرونی کسی ایسے عیب میں مبتلا ہونا جس کے ظاہر ہونے پر اس رشتہ نکاح کا برقرار رہنا مشکل ہی نہیں ایک امر محال ہو تو کیوں نہ ڈاکٹر نکاح قائم ہونے سے پہلے ہی اس عیب سے آگاہ کردے تاکہ ان دونوں خاندانوں کو آپس میں بعد نکاح ہونے والے افتراق و انتشار سے بچا سکے۔

۴۔ اسی طرح کسی شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے۔ ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ثابت ہوسکتا ہے اب ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے بعد بھی گاڑی چلاتا ہے تو ڈاکٹر کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے اور ڈرائیونگ لائسنس ضبط کرنے کی سفارش کرے اس کا رازداری برت کر خاموشی اختیار کرنا ہرگز جائز نہیں ہے اس لئے کہ فقہائے کرام نے یہ ضابطہ فقہی بیان کیا ہے کہ "یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام" اس طرح "الضرر یزال بمثله" چوں کہ یہ شخص جو گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو بس وغیرہ چلاتا ہو اگر اس سے متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع نہیں کی جائے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہے اور اطلاع کردینے سے بہت سے بہت ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑسکتی ہے اور اس کے گھر والے معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوسکتے ہیں تو جانوں کا ضائع ہونا ضرر عام و تام ہے بمقابلہ ڈرائیور کے اہل کے معاشی خطرہ میں مبتلا ہونے کے۔

۵۔ ایسے اگر کوئی شخص کسی ایسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے۔ مثلاً ہوائی جہاز کا پائیلٹ یا ٹرینی یا بس وغیرہ کا ڈرائیور ہے اب یہ شخص شراب یا اور دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اس حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے تو ڈاکٹر پر لازم ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس شخص کے بارے میں خبر کردے اور اس سلسلہ میں ہرگز ہرگز رازداری نہ برتے۔ فقہاء کے مذکورہ بالا دونوں فقہی ضابطوں کی وجہ سے بھی اور فقہاء کے ڈرائیور کے اس عمل شراب نوشی کی قباحت و شناعت کے اظہار کے پیش نظر بھی، چنانچہ فقہاء نے تحریر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص شراب کے نشہ میں اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے وہاں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ شراب محرم کی قباحت و شناعت کے پیش نظر، لہذا یہاں بھی ڈاکٹر پر لازم ہے کہ وہ نہ صرف اس محکمہ کو اطلاع دے دے بلکہ حتی الامکان کوشش کرے تاکہ یہ شخص دوسروں کی جانوں کے ضائع کرنے کا ذریعہ نہ بن سکے۔

۶۔ کسی عورت کو ناجائز حمل تھا اس عورت سے بچہ پیدا ہوا اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو تمام صورت حال سے مطلع کردیا تو اب ڈاکٹر کا اخلاقی اور شرعی فرض ہے کہ وہ اس معصوم کی جان بچانے اور متعلقہ شعبہ حکومت کو اس کی فوری اطلاع کردے، ایسی صورت میں ڈاکٹر کا اس عورت کی رازداری برتنا نہ صرف قانوناً جرم ہوگا بلکہ شرعاً اتلاف جان کے مترادف ہوگا۔

طبی مسائل اور فقہ حنفی

مولانا ریاست علی قاسمی
(دار الافتاء خادم الاسلام ہاپوڑ۔ یو۔ پی)

عصر حاضر میں ڈاکٹری اور سرجری کی موجودہ ترقیات نے علاج اور معالجہ میں بہت سی نئی نئی صورتیں پیدا کردی ہیں ان سے جہاں بہت سے طبی فوائد حاصل ہوتے ہیں اس کے ساتھ ہی بہت سے شرعی مسائل حلال و حرام کے متعلق بھی پیدا ہوگئے ہیں مثلاً ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنا۔ ایک کی کھال دوسرے کے بدن پر چڑھادینا، ایک شخص کی آنکھ، ناک، کان وغیرہ اعضاء کو دوسرے کے جسم میں پیوست کرکے کام لینا وغیرہ اسی قسم کے چند مسائل کا حکم شرعی اس تحریر کے اندر بیان کیا جارہا ہے۔

ڈاکٹروں سے آپریشن کرانا اور نقصان کی صورت میں ضمان کا حکم

اگر کوئی ڈاکٹر، سرجن یا جراح باضابطہ سند یافتہ ہو اور ضابطہ کے مطابق اس کو آپریشن کرنے کی قانوناً اجازت ہو۔ فرضی ڈگریاں اس نے حاصل نہ کی ہوں نیز معمولی تجربہ کی بنیاد پر وہ ڈاکٹر سرجن نہ بنا ہو بلکہ ماہر تجربہ کار کی نگرانی میں اس نے یہ کام سیکھا ہو اور کامل دسترس اور وافر معلومات اس کام کی اس کو حاصل ہوں اور پوری طبی تدابیر اور کامل احتیاط ملحوظ رکھ کر کسی مریض کا علاج یا آپریشن کرے اور اتفاق طور سے وہ ناکام ہوجائے یا مریض ہلاک ہوجائے تو شرعاً اس پر کوئی ضمان اور دیت واجب نہ ہوگی اور نہ ہی وہ مستحق تعزیر ہوگا کیوں کہ موت کا وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر موت واقع کرنے کے لئے سبب کے محتاج نہیں ہیں۔ ان اجل اللہ اذا جاء لا یؤخر (سورہ نوح) اگر اطباء اور ڈاکٹرس کو اس قسم کے واقعات اور حادثات کے اندر ضامن قرار دیا جائے تو دنیا کے اندر اطباء اور ڈاکٹروں کا فقدان ہوجائے گا اور اس کا ضرر و نقصان خلق کثیر تک متعدی ہوگا جس سے حرج عظیم لازم آئے گا۔ فقہ کا مسلمہ اصول ہے کہ ضرر عام ضرر خاص کے مقابلہ میں اعظم اور بڑا ہے جس کی خاطر ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا۔ (الاشباہ ص [illegible]) لہٰذا ڈاکٹروں سے آپریشن کرانے سے اگر کوئی جان ضائع ہوجائے تو ڈاکٹر کو ضامن نہیں قرار دیا جائے گا اور نہ ہی وہ مستحق تعزیر ہوگا۔ مذکورہ مسئلہ کی کتب فقہ میں صراحت کے ساتھ نظیریں موجود ہیں۔ (ہدایہ [illegible]، ھندیہ [illegible]، در مختار [illegible])

ان فقہی تصریحات کے اندر دو امور کا بطور خاص لحاظ کیا گیا ہے ایک یہ ہے کہ ڈاکٹروں اور جراحوں کو اولیاء و سرپرستان کی طرف سے آپریشن اور عمل جراحی کی اجازت ہو، دوسرے آپریشن کرنے میں معتاد حصہ سے تجاوز نہ کیا ہو یعنی ڈاکٹروں نے کامل احتیاط اور تمام طبی تدابیر کا مکمل لحاظ کیا ہو۔

طبی تدابیر کا لحاظ کئے بغیر آپریشن کرنا اور نقصان کی صورت میں ضمان کا حکم

اگر ڈاکٹر مجاز نے آپریشن کرنے میں طبی تدابیر کا لحاظ نہ کیا اور ضروری جانچیں اور ٹیسٹ وغیرہ نہیں کرائے جس کی وجہ سے کوئی عضو بیکار ہوگیا یا جان ضائع ہوگئی تو عضو بیکار ہونے کی صورت میں عضو کی مکمل دیت شرعاً لازم ہوگی اور جان ضائع ہونے کی صورت میں نفس کی نصف دیت لازم ہوگی کیوں کہ اول الذکر صورت میں عضو کی کامل منفعت فوت ہوگئی اس لئے مکمل دیت عضو لازم ہوگی اور ثانی

اندر صورت میں جان کی ہلاکت ماذون فیہ اور غیر ماذون فیہ کے مجموعہ سے ہوتی ہے کیوں کہ زخم زدہ عضو کے آپریشن کی اجازت ڈاکٹر وں کو حاصل ہے، لیکن تجاوز کی اجازت نہیں ہے اس لئے اس صورت میں کامل دیت کا نصف واجب ہوگا۔

(الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۵/ ۳۶۳، عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۸/ ۷۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۹۹ مکتبہ الاتحاد)

ناگہانی حالت میں بلا اجازت اولیاء آپریشن کرنے کا حکم

اگر کسی مریض کا آپریشن فوری طور سے ضروری ہو اور مریض خود اجازت دینے کی پوزیشن میں نہ ہو اور اس کے اعزہ۔ اقرباء اور سرپرستان کسی دوردراز مقام پر رہتے ہوں ان سے اجازت کا حصول بھی ممکن نہ ہو مثلاً اچانک کوئی شخص ایکسیڈنٹ جیسے حادثہ کا شکار ہوجائے اور آپریشن نہ کرنے کی صورت میں اس کی جان کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو تو ایسے موقع پر ماہر تجربہ کار ڈاکٹر تمام طبی تدابیر اور ضروری احتیاطوں کا لحاظ کر کے اگر آپریشن کرنا چاہے تو شرعاً جائز ہے اور اتفاقی طور سے موت واقع ہونے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا کیوں کہ ایسے وقت میں اس نے اپنی اخلاقی ذمہ داری کو پورا کیا ہے اور موت کا آجانا حکم ربی ہے جس میں کسی انسان کے فعل کو دخل نہیں ہے۔ نیز موت کا آنا امر موہوم ہے اور آپریشن کے ذریعہ صحت کی بحالی امر متیقن یا ظن غالب کے درجہ میں ہے اس لئے امر موہوم کی خاطر آپریشن کے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا ورنہ ضرر عام لازم آئے گا جس کا ازالہ اور دفعیہ شرعاً ضروری ہے۔

ایڈز کی تفصیلات اور اس کے شرعی احکام

ایڈز کا مرض زنا کی کثرت اور غیر اخلاقی جرائم کی بہتات کے نتیجہ میں نازل ہونے والے خدائی عذاب کا دوسرا نام ہے۔ یہ مرض دو آدمیوں کے ایک ساتھ رہنے سے نہیں پھیلتا ہے بلکہ اس کے پھیلنے کے مختلف اسباب ہیں مثلاً (۱) دو شخصوں کے درمیان کسی قسم کا اختلاط یا باہمی تعلق ہو خواہ ایک برتن میں کھائیں پئیں، ایک دوسرے کا لباس پہنیں یا زن وشو کا باہمی اختلاط کریں وغیرہ (۲) ایڈز کے مرض میں مبتلا شخص کے خون یا اس کے متعلقات کا دوسرے شخص کے اندر منتقل کرنا (۳) استعمال شدہ انجکشن کی سوئیوں کا ایک دوسرے کے بدلے میں استعمال کرنا خصوصاً نشہ کے لئے انجکشن لینے والوں کے درمیان (۴) بال صاف کرنے کا استرہ اور بلیڈ وغیرہ کا استعمال کرنا (۵) ایڈز کے مرض میں مبتلا ماں سے حمل یا ولادت کے دوران بچہ کے اندر مرض کا منتقل ہونا وغیرہ۔ اس تفصیل کی روشنی میں ایڈز سے متعلق مندرجہ ذیل فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں جن کا حکم مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) ایڈز کے مریض کا اپنے مرض کو چھپانا اور کنارہ کشی اختیار کرنا اور اس کا شرعاً حکم

ایڈز کے مرض اور اس کے جراثیم کی منتقلی سے متعلق موجودہ طبی معلومات اس بات کو بتلاتی ہیں کہ یہ مرض محض دو شخصوں کے ایک ساتھ رہنے سے نہیں پھیلتا ہے بلکہ خاص وجوہات اور اسباب کی بناء پر پھیلتا ہے اس لئے ایڈز میں مبتلا مریض کے لئے اپنے گھر والوں سے چھپانا اور دوسروں سے کنارہ کشی اختیار کرنا شرعاً واجب نہیں ہے البتہ ڈاکٹر کی شرعاً ذمہ داری ہے کہ ایسے شخص کے مرض کو صیغہ راز میں نہ رکھے بلکہ افشاء کردے اور خاندان اور معاشرہ والوں کو سمجھائے تاکہ وہ ایڈز کی صحیح صورت حال سے واقف ہوجائیں اور یہ مریض ان میں بالکل اچھوت نہ بن جائے اور اپنے شرعی حقوق سے محروم نہ ہوجائے اور پھر ایسے مریض کے لئے طبی ہدایات اور مشوروں کے مطابق عمل کرنا شرعاً ضروری ہے اور فریقین کے لئے ان تمام اسباب و وجوہات سے قطعی اجتناب کرنا شرعاً ضروری ہے جن کے ذریعہ یہ مرض متعدی ہوتا ہے اور اس مرض کو چھپانا اور ڈاکٹروں کا قصداً نہ بتلانا خلق کثیر کے مرض میں مبتلا ہونے کا سبب بن سکتا ہے جو یقیناً ضرر اعظم ہے جس کا دفعیہ اور ازالہ شرعاً ضروری ہے۔

(۲) ایڈز کے مرض کو دوسرے شخص کے اندر عمداً منتقل کرنا اور اس کا حکم

ایڈز کے مرض میں مبتلا شخص کا اپنے مرض کو کسی صحت مند اور تندرست انسان کی طرف عمداً منتقل کرنا شرعاً حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔ اس طرح کے عمل کا ارتکاب کرنے والا شخص اس عمل کی نوعیت اور اس کے فرد یا معاشرہ پر مذموم اثرات پڑنے کے حساب سے دنیوی سزا کا مستحق ہوگا۔ اگر مذکورہ عمل کے مرتکب شخص نے اس خبیث مرض کو کسی معاشرہ میں پھیلانے کا قصد و ارادہ کیا تو اس کا یہ عمل فساد فی الارض کی سعی اور خدا اور رسول صلعم کے ساتھ محاربہ ہوگا اور اسلامی حکومت ہونے کی صورت میں قرآن کریم میں ذکر کردہ سزاؤں میں سے کسی ایک سزا کا مستحق ہوگا۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض ذالک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الاخرۃ عذاب عظیم۔ (سورۃ مائدہ ۳۳)

نیز اگر کسی شخص سے ذاتی عداوت کی بناء پر اس مریض نے اس مرض کو دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا اور وہ اس مرض میں مبتلا ہوگیا لیکن اس کی موت نہیں ہوئی تو منتقل کرنے والے شخص کو حاکم وقت مناسب تعزیر کرنے کا مجاز ہے اور موت کے واقع ہونے کی صورت میں حاکم وقت سیاستہ قتل اور دوسری سزاؤں پر غور کرسکتا ہے۔

(۳) ایڈز کے مریض کا اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت اور جماع کا حکم

ایڈز کا مرض پھیلنے کا ایک سبب جنسی اختلاط بھی ہے اس لئے ایڈز کا مریض اگر اپنی بیوی کے ساتھ صحبت اور مباشرت کرے گا تو یقیناً وہ عورت اس مرض میں مبتلا ہو جائے گی اس لئے اس کے لئے اپنی بیوی سے شرعاً جنسی مشارکت رکھنا ضروری ہے پھر اگر بیوی کے لئے شوہر کے بغیر زندگی گزارنا سخت دشوار ہو تو حسن معاشرت کے ساتھ طلاق دینا ایسے شخص کے لئے شرعاً ضروری ہے۔

(۴) شوہر کے ایڈز کا مریض ہونے کی صورت میں بیوی کے لئے مطالبہ تفریق کا حکم

اگر کسی خاتون کا شوہر ایڈز کا مریض ہو اور اس کی بیوی کو یہ مرض نہ ہو اور بیوی کے لئے بلا شوہر کے رہنے میں عصمت و عزت کا خطرہ ہے اور تنہائی کی زندگی گزارنا سخت دشوار اور پریشان کن ہے اور شوہر طلاق یا خلع پر آمادہ نہیں ہے تو ایسی عورت کے لئے قاضی یا محکمہ شرعیہ کے اراکین کے روبرو درخواست پیش کرکے تفریق کا مطالبہ کرنا شرعاً درست ہے اور قاضی یا محکمہ شرعیہ کے اراکین حسب اصول شرعی ایسی خاتون اور اس کے شوہر کے درمیان تمام معاملات کی تحقیق کرکے تفریق کرنے کے مجاز ہیں۔

(۵) ایڈز میں مبتلا خاتون کے لئے اپنے حمل کو ضائع کرانے کا حکم

اگر طبی اختیار سے ایسی تدابیر بروئے کار لائی جاسکیں کہ دواؤں وغیرہ کے ذریعہ اس بچہ کو مذکورہ مرض سے محفوظ رکھا جاسکے تو ایسی عورت کے لئے اپنے حمل کو ضائع کرانا شرعاً ناجائز ہے ورنہ ایسی عورت مانع حمل تدابیر اختیار کرکے اور مانع حمل ادویہ استعمال کرکے خود کو حاملہ ہونے سے محفوظ رکھے اور اگر حاملہ ہو جائے تو بچہ کے اندر روح پڑنے سے پہلے اسقاط حمل کی شرعاً اجازت ہے کیوں کہ فقہاء کرام اہل باب افتاء نے عورت کی خرابی صحت اور کثرت ولادت کی وجہ سے بچوں کی خرابی صحت کے پیش نظر ماہر تجربہ کار ڈاکٹروں کے مشورہ سے اسقاط حمل کی اجازت دی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی مانع حمل تدابیر اختیار کرنے اور بصورت دیگر اسقاط کی اجازت ہوگی۔

(۶) ایڈز کے مریض شخص پر مرض الموت کا حکم

اگر ایڈز کے مریض شخص کو اس مرض نے مکمل طور سے اپنی گرفت میں لے لیا ہو اور وہ معمولات زندگی کو ادا کرنے سے عاجز ہوگیا ہو اور کسی بھی وقت اس کی موت کا اندیشہ ہو تو ایسے شخص کو مرض الموت کا مریض تصور کیا جائے گا اگر وہ ایسی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو طلاق المریض کے احکام اس عورت پر عائد ہوں گے اور وہ شخص فار بالطلاق کہلائے گا۔ اگر عورت کی عدت کے دوران ہی وہ شخص وفات پاجائے تو یہ عورت شرعاً اس شخص کے ترکہ میں وارث ہوگی اور اگر انقضاء عدت کے بعد وفات ہوجائے تو وارث نہ ہوگی۔ (ھدایہ ۲/ ۳۷۰)

اسی طرح اس کا حالت مرض میں ھبہ کرنا یا اقرار کرنا وصیت کے حکم میں ہوگا اور ثلث مال کے اندر نافذ ہوگا۔ نیز اگر ایسے شخص پر حالت صحت کے دیون لازم ہوں پھر اس حالت میں کچھ دیون کا اقرار کرے تو حالت صحت کے دیون حالت مرض کے دیون پر مقدم ہوں گے اسی طرح وہ دیون بھی جن کا سبب معلوم ہو دیون مرض پر مقدم ہوں گے۔ وفی الھدایۃ واذا اقر الرجل فی مرض موتہ بدیون وعلیہ دیون فی صحتہ ودیون لزمتہ فی مرضہ باسباب معلومۃ فدین الصحۃ والدین المعروفۃ الاسباب مقدم۔ (ج ۳ ص ۲۲۵)

(۷) ایڈز کی مریضہ خاتون کے لئے حق حضانت اور حق رضاعت کا مسئلہ

عصر حاضر کی طبی معلومات یہ بتلاتی ہیں کہ اس مرض میں مبتلا خاتون کے لئے اپنے صحت مند اور تندرست بچہ کو دودھ پلانے یا اس کی پرورش کرنے سے مرض کے منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے اس لئے جب تک طبی رائے اس کے خلاف نہ ہو اس خاتون کا حق حضانت اور حق رضاعت شرعاً ساقط نہ ہوگا۔

(۸) ایڈز کے مریض شخص کے بارے میں سماج کی ذمہ داریاں

اگر کوئی شخص ایڈز کا مریض ہے یا امراض متعدیہ میں سے دوسرے کسی مرض کے اندر مبتلا ہے تو اسلام کا عقیدہ واضح انداز میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ بیان کیا گیا ہے: لا عدوی ولا طیرۃ ولا ھامۃ ولا صفر۔ (مشکوۃ ۲/ ۳۹۱) جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کا مرض دوسرے کے اندر منتقل نہیں ہوتا بلکہ مرض کی تخلیق اور اس کا انتقال مشیت ایزدی و حکم خداوندی سے ہوتا ہے کہ جس ذات خداوندی نے شخص اول کے اندر مرض کو پیدا کیا ہے وہی ذات دوسرے شخص کے اندر بھی مرض کو پیدا کرنے پر قادر ہے۔ مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بد عقیدگی کو ختم کرنے کے لئے ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا فر من المجذوم فرارک من الاسد۔ (مشکوۃ ۲/ ۳۹۱) کیوں کہ معاشرہ میں کوئی فرد ایسا بھی ہوسکتا ہے جو یہ تصور کرنے لگے کہ اگر میں فلاں شخص کے پاس نہ بیٹھتا تو شاید یہ مرض نہ ہوتا اس لئے اس بد عقیدگی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا ارشاد سے ختم فرمایا۔ نیز احادیث شریفہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جذامی کے ساتھ خود کھانا ثابت ہے اور دوسری طرف اپنے علاوہ دوسرے لوگوں کو فرار کا حکم دیا ہے۔ ان دونوں باتوں سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تعدیہ کی ایک وجہ قوت ارادی بھی ہے۔ اگر قوت ارادی مضبوط ہے تو تعدیہ نہ ہوگا جیسے سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت ارادی تھی اور بصورت دیگر تعدیہ ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایڈز سے متعلق خبر دینے سے عمومی طور سے ابتلاء کا اندیشہ ہے لہذا طبائع دہشت زدہ ہوکر متاثر ہوجائیں گی لہذا ڈاکٹروں کو ایڈز کی خبر دینے کے بجائے حفاظت کے دوسرے ذرائع پر غور کرنا چاہئے تاکہ مریض بھی متاثر نہ ہوں اور دوسرے بھی محفوظ رہیں۔ اگر کوئی صورت نہ رہے تو مجبوری ہے پھر اس قسم کے امراض میں مبتلا شخص کے سلسلہ میں سماج کی ذمہ داری یہ ہوگی کہ طبی ہدایات کا لحاظ اور کامل احتیاط ہر دو فریق پر شرعاً لازم ہے تاکہ ضرر اور اضرار دونوں سے تحفظ ہوسکے جس کو حدیث

شریف کے اندر لاضرور ولاضرار فرماکر ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ ان کے قیام، خورد ونوش اور پوشاک وغیرہ میں مکمل احتیاط ہر دو فریق پر ضروری ہے یہی حکم ان تمام بچوں اور بچیوں کا ہے جو اس مرض کی شکار ہوں۔

(۹) ایڈز کے اندیشہ سے مسلم لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کا مسئلہ

ایڈز کا مرض چوں کہ ایک ساتھ نشست و برخاست سے منتقل نہیں ہوتا بلکہ اختلاط اور خون وغیرہ کے منتقل کرنے سے منتقل ہوتا ہے اس لئے ایڈز سے متاثرہ مسلمان بچوں اور بچیوں کو دینی اور عصری تعلیم سے محروم کرنا شرعاً ناانصافی اور ظلم ہوگا اور حدود شرعیہ کے دائرہ میں ان کو عصری اور دینی تعلیم دلانا ضرورت کے مطابق شرعاً لازم اور ضروری ہے البتہ ان بچوں کے والدین، سرپرستان، اساتذہ کرام اور مربیین کی ذمہ داری ہوگی کہ ان کی نگرانی کا مکمل خیال رکھیں اور اس میں کسی بھی قسم کی کوتاہی اور لاپرواہی سے کام نہ لیں تاکہ لڑائی جھگڑے اور دوسرے اندیشوں کا سدباب ہوسکے۔

(۱۰) ایڈز سے متاثرہ علاقوں میں آمدورفت کا حکم

ایڈز کی حیثیت طاعون کی طرح نہیں ہے کہ اس مقام کے رہنے والوں کو اس مقام سے باہر جانا اور باہر والوں کے لئے اس مقام میں داخل ہونا ممنوع قرار دیا جائے بلکہ طبی معلومات کے مطابق خود بخود یہ مرض دوسرے کے اندر منتقل نہیں ہوتا بلکہ خاص وجوہات کی بناء پر منتقل ہوتا ہے اس لئے ایسے مقامات کے اندر لوگوں کے داخلہ پر پابندی عائد کرنا شرعاً درست نہیں ہے البتہ طبی تدابیر اور احتیاط کا لحاظ رکھنا ہر حال میں ضروری ہے۔ اسی طرح جو لوگ اس علاقہ کے دوسرے مقامات پر گئے ہوتے ہیں وہ داخل ہوسکتے ہیں اور وہاں کے لوگ بھی دوسری جگہ منتقل ہوسکتے ہیں۔ طاعون کا حکم اس سے جداگانہ ہے۔ طاعون زدہ علاقہ سے وہاں کے لوگوں کا باہر جانا اور دوسرے مقامات کے لوگوں کا طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہونا دونوں بہ نص حدیث ممنوع ہیں۔

رشتہ نکاح کے لئے خاتون سے شوہر کی آنکھ کی خرابی کو ظاہر کرنے کا حکم

اگر کسی نوجوان کی آنکھ کی بصارت کمزور ہو مگر وہ دیکھنے میں بالکل صحیح معلوم ہوتی ہو اور کسی خاتون سے اس کے رشتہ نکاح کی بات چیت چل رہی ہے تو اگر مسلمان ڈاکٹر کے پاس یہ سلسلہ پہنچ جائے اور اس مریض کی ڈاکٹر کو یہ ہدایت ہو کہ میرا مرض صیغہ راز میں رکھا جائے تو اس سلسلہ میں شرعی حکم یہ ہے کہ راز میں رکھنے کی صورت میں اس کا ضرر اور نقصان فرد واحد صرف خاتون کو ہوگا اور صیغہ راز میں نہ رکھنے کی صورت میں بھی اس کا نقصان اور ضرر فرد واحد مریض کو ہوگا تو دونوں قسم کے ضرر مساوی درجہ کے ہیں۔ ایسی حالت میں شریعت نے مبتلی بہ شخص کو اختیار دیا ہے کہ وہ دونوں امور میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے لہذا صورت مذکورہ میں مسلمان ڈاکٹر کو اس مرض کو صیغہ راز میں رکھنے اور نہ رکھنے کے بارے میں اختیار ہے بشرطیکہ اس مریض کے اندر دوسرا کوئی ایسا خطرناک اور مہلک مرض نہ ہو جس کے ہوتے ہوئے وہ عورت حقوق زوجیت ادا کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو لیکن مذکورہ صورت میں ایفاء عہد بہتر ہے اور اس کی رعایت کرتے ہوئے صیغہ راز میں رکھنا بہتر ہے۔ من ابتلی ببلیتین وھما متساویان یاخذ بایتھما شاء۔ [الاشباہ والنظائر ۱۰۵]

زوجین میں سے کسی ایک کو مہلک مرض ہونے کی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری

نکاح کے اہم مقاصد میں سے افزائش نسل اور توالد وتناسل بھی ہے احادیث شریفہ میں اسی مقصد سے نکاح کی ترغیب دی گئی ہے۔ اگر کسی مرد اور عورت کے درمیان رشتہ مناکحت کی بات چل رہی ہو اور مسلمان ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آئیں۔ جانچ کے بعد ڈاکٹر کو ایسا مرض معلوم ہوا جس سے مقصد نکاح کا حصول دشوار ہے مثلاً ناقص الاعضاء، بچوں کی تخلیق کا اندیشہ ہو یا مرد اور عورت میں سے کسی

ایک کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہ ہونے کی وجہ سے بالکلیہ تخلیق اولاد کے فقدان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں مسلمان ڈاکٹر کے لئے افشاء راز کی شرعاً اجازت ہے کیوں کہ اس کا ضرر متعدی ہے اور مقاصد نکاح کا حصول اور منشاء شریعت کی تکمیل عدم افشاء کی صورت میں پریشان کن مسئلہ ہے۔

مرد کے عنین یا نامرد ہونے کی صورت میں ڈاکٹر کے لئے افشاء راز کا حکم

جب شریعت اسلامیہ نے شوہر کے نامرد اور عنین ہونے کی شکل میں عورت کو مطالبہ تفریق کا اختیار دیا ہے کیوں کہ اس سے عورت کی زندگی اجیرن اور جہنم بن جاتی ہے تو قبل النکاح معلوم ہونے کی صورت میں ڈاکٹر کے لئے افشاء راز کی بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی لیکن اگر عورت کو کوئی ایسا مرض لاحق ہو جو مانع جماع ہے اور معلوم ہونے کی صورت میں اس کا نکاح ہونا مشکل اور دشوار ہو تو اس صورت میں ڈاکٹر کے لئے اس مرض کو صیغہ راز میں رکھنا شرعاً ضروری ہے بشرطیکہ وہ عورت کسی موذی مرض مثلاً ایڈز، سوزاک، آتشک وغیرہ یا کسی متعدی مرض میں مبتلا نہ ہو کیوں کہ افشاء راز کی شکل میں اس عورت کے حرام کاری اور زنا کاری میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہے اور مسلمان کو امر حرام سے بچانا شرعاً واجب ہے اور صیغہ راز میں رکھنے کی صورت میں اگر شوہر کی ضرورت اس سے پوری نہ ہوسکے تو شریعت نے مزید تین عورتوں سے نکاح کی اس کو اجازت دی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع حدیث شریف میں ہے کہ جب ایک خاتون نے آپ سے عرض کیا کہ ابو جہم اور معاویہ نے میرے پاس پیغام نکاح دیا ہے تو آپ نے ایک کے متعلق فرمایا کہ وہ عورتوں کے ساتھ سخت رویہ رکھتا ہے اور دوسرا کنگلا ہے آپ نے بحیثیت مشیر دونوں کا عیب ظاہر فرمادیا اس کی وجہ یہی ہے کہ مقصد نکاح کی تکمیل ان حضرات سے دشوار ہے۔ (مشکوٰۃ ۲ / ۲۸۸)

ڈرائیور، پائلٹ وغیرہ کے عیوب کو افشاء کرنے کا حکم

اگر بس کا ڈرائیور، ٹرین کا ڈرائیور، ہوائی جہاز کا پائلٹ وغیرہ شراب، چرس، افیم اور دوسری منشیات کا عادی ہو یا ان کی آنکھ کی بصارت حد درجہ کمزور ہو جس کی وجہ سے یہ لوگ اپنی مفوضہ ذمہ داری کو نبھانے کی پوزیشن اور اہلیت میں نہ ہوں تو مسلمان ڈاکٹر کا فرض ہے کہ متعلقہ محکمہ کو ان کے بارے میں اطلاع کردے کہ یہ لوگ اپنی مفوضہ ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور لوگوں پر بھی ان عیوب کو ظاہر کرنا شرعاً ضروری ہے کیوں کہ ان امراض اور عیوب کو صیغہ راز میں رکھنے کی صورت میں اس کا ضرر اور نقصان خلق کثیر کو پہنچے گا اور بہت سے لوگوں کی جان کے ضائع ہونے کا قوی امکان ہے جو یقیناً ضرر اعظم ہے اور اس کا ازالہ اور دفعیہ شرعاً ضروری ہے اور ضرر خاص کو اس ضرر عام کی خاطر برداشت کرلیا جائے گا۔ یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔ (قواعد الفقہ ۱۳۹، الاشباہ ۳۲) الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف (قواعد الفقہ ۸۸) الضرورات تبیح المحظورات۔ (قواعد الفقہ ۸۹) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما (الاشباہ ۳۵) رہی بات اس ڈرائیور، پائلٹ وغیرہ کی معاشی پریشانی کی تو اس کو دوسرے طرق سے حل کیا جائے گا۔

معصوم بچہ کی جان کی حفاظت کا مسئلہ

شریعت اسلامیہ کے نزدیک معصوم جان کی حفاظت کی بہت زیادہ اہمیت ہے حضانت اور تربیت کے سلسلہ میں وارد ہونے والی تصریحات و نصوص سے اس امر کی تائید ہوتی ہے اس لئے صورت مذکورہ میں مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ معصوم بچہ کی جان کو بچانے کے لئے اس ذمہ بچہ کے بارے میں متعلقہ محکمہ کو اطلاع کرے ورنہ قتل نفس کے گناہ میں وہ ڈاکٹر بھی شریک سمجھا جائے گا جس کی

حرمت قرآن کریم کے اندر منصوص ہے ۔ ولا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق ۔ (سورہ بنی اسرائیل) البتہ عورت کے راز کو افشاء کرنے سے گریز کرے اور آئندہ عورت سے اس طرح کے جرم کے ارتکاب سے توبہ کرائے اور عہد لے ۔ حدیث شریف لیس من ستر علی مسلم فی الدنیا ستر الله علیه فی الدنیا والاخرة ۔ (ترمذی شریف ۲ / ۱۳)

حرام اشیاء سے تداوی کا حکم

شریعت نے اضطرار اور ضرورت کے موقع پر حرام اشیاء سے تداوی کی اجازت دی ہے جب کہ مسلمان ماہر تجربہ کار ڈاکٹر یہ مشورہ دے کہ اس مرض کا علاج اس کے علاوہ دوسرا نہیں ہے لہذا صورت مذکورہ میں اگر مسلمان ڈاکٹر مرض کے ازالہ کے لئے مختلف علاج کا طریقہ مریض پر آزما چکا ہے تو سوال میں ذکر کردہ طریقہ سے اس کا علاج کرنا شرعاً درست ہے ۔ اس قسم کی تصریحات فقہ کی اکثر کتب میں موجود ہیں ۔ (ملاحظہ ہو ، ہندیہ ۵ / ۳۵۵)

جرائم پیشہ افراد کے جرائم کو افشاء کرنے کا حکم

مسلمان ڈاکٹروں کی شرعاً ذمہ داری ہے کہ جرائم پیشہ افراد کے جرائم کو اگر ممکن ہو صیغہ راز میں نہ رکھیں بلکہ حکومت کے متعلقہ محکمہ کے روبرو اور عوام الناس کے سامنے افشاء کردیں تاکہ ضرر خلق کثیر سے تحفظ ہو سکے جس کا ازالہ شرعاً ضروری ہے ۔ ضرر خاص کے مقابلہ میں اس کو کبھی ترجیح نہیں دی جا سکتی ۔ (قواعد الفقہ ۳۹)

غیر مجرم کے ماخوذ ہونے کی صورت میں مجرم کے جرم کو افشاء کرنے کا حکم

شریعت کا ضابطہ یہ ہے کہ دو صورتوں میں سے ایک صورت کے اندر حصول منفعت ہو اور دوسری صورت کے اندر دفع مضرت ہو تو دفع مضرت کی رعایت کی جائے گی اور حصول منفعت کا لحاظ نہیں کیا جائے گا لہذا صورت مذکورہ فی السوال میں مسلمان ڈاکٹر کے لئے عزیمت یہ ہے کہ بے گناہ شخص کو جرم سے بچایا جائے اور مجرم کے راز کے افشاء کردے ۔ (الاشباہ ،۱۳۰)

نوٹ : ان جوابات کی تصدیق اور تصحیح مولانا عبید الرحمن ، مولانا مشتاق احمد ، مولانا محمد اسعد اور مولانا محمد مقصود عالم نے کی ہے ۔

مولانا نذر توحید مظاہری
(جامعہ رشیدیہ، چترا بہار)

محور اول

۱۔ کسی شخص کو مطالعہ ہو اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہو تو اس شخص کا علاج کرنا جائز ہے اگر اس کے علاج سے مریض کو کوئی ضرر لاحق ہو یا انتقال ہو جائے تو شرعاً کوئی ضمان لازم نہیں اور نہ کسی طرح قابل تعزیر ہے۔

۲۔ جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج کی اجازت ہو اگر مریض کے علاج میں طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھی اگر اس کے تجربہ میں بغیر ان احتیاطات کے مریض صحت یاب ہو جاتے ہوں اس کے باوجود مریض فوت ہو گیا یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو شرعاً اس پر کوئی ضمان نہیں۔ ایسی جانچیں ایسے احتیاطات جس کے برتے بغیر علاج ناممکن ہو اس کے باوجود ان چیزوں کو نہ برتنا تساہل ہے اس لئے اس تساہل پر وہ ڈاکٹر قابل تعزیر ہے۔

۳۔ جب ڈاکٹر آپریشن کا مجاز ہو اور تجربہ بھی رکھتا ہو اور قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا اور وہ آپریشن مہلک ثابت ہوا یا کوئی عضو بیکار ہو گیا تو ڈاکٹر شرعاً ضامن نہیں ہوگا۔

۴۔ آپریشن کے لئے مریض یا اس کے اعزہ سے اجازت شرعاً لازم و ضروری نہیں اگر مریض اجازت دینے کے قابل نہ ہو اور اعزہ دور مقام پر رہتے ہوں اور ڈاکٹر اسے ضروری سمجھتے ہوئے آپریشن کر دیا اور مریض کو کسی قسم کا نقصان ہو گیا تو ڈاکٹر کو شرعاً ضامن قرار نہیں دیا جائے گا اور ڈاکٹر پر شرعاً کوئی تاوان لازم نہیں ہوگا۔

محور دوم

۱۔ جب یہ امر مسلم ہے کہ ایڈز کا مرض عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا اور حدیث پاک میں ہے لاعدوی ولاطیرۃ الخ الحدیث۔ اب کسی مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے اپنے متعلقین سے اس کو اس خوف سے چھپائے ہوئے ہے کہ فساد زمان و عقیدہ کی وجہ سے وہ اچھوت بن کر رہ جائے گا تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے تاہم مزید اختلاط سے از خود احتراز لازم ہے۔

۲۔ اگر عام اختلاط سے مرض نہیں منتقل ہوتا اور ڈاکٹر بھی اس مرض کو راز میں رکھے اور اس کا افشاء نہ کرے تو جائز ہے تاکہ ایک مسلم کی اہانت و تذلیل نہ ہو۔

۳۔ ایڈز اور دوسرے امراض متعدیہ (عرفاً) کے مریض کے بارے میں اہل خانہ اور متعلقین اور سماج کی شرعاً ذمہ داری ہے کہ حتی المقدور اس کا علاج و معالجہ کرائے اور لاعدوی ولاطیرۃ پر مکمل اعتماد و بھروسہ کرتے ہوئے اس کو اچھوت نہ سمجھے۔

۴۔ ایڈز کا ایسا مریض جو اپنے مرض کی نوعیت سے بخوبی واقف ہو اور دانستہ طور پر اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام مثلاً بیوی سے مجامعت کرنا یا کسی مریض کو خون دینا جو اس کے لئے ایڈز لاحق ہونے کا سبب بن جائے یقیناً ایسا کرنے والا قابل تعزیر ہوگا۔ اور اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہ ہو لیکن اس کے متعدی ہونے کو ڈاکٹروں کے کہنے کے مطابق جانتا ہو اس کے باوجود مجامعت وغیرہ ہو تو وہ شرعاً گناہ گار اور مجرم ہوگا۔

۵۔ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کا مریض ہوگیا تو اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر فسخ نکاح کرنے کا شرعاً اختیار ہوگا اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنے مرض کو چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا تو اس عورت کو بھی فسخ نکاح کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔

۶۔ جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوگئی ہو اگر اسے حمل قرار پاگیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت و رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے مکمل خطرہ ہو تو اس عورت کے لئے جائز ہوگا کہ اس مرض کے منتقل ہونے کے ڈر سے اسقاط حمل کرائے اگر اس بچے میں جان نہ آئی ہو اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو اس کے شوہر یا حکومت یا محکمہ صحت اس کو اسقاط حمل پر جان پڑنے سے قبل مجبور کرسکتے ہیں۔

۷۔ جب عام اختلاط سے ایڈز کا مرض منتقل نہیں ہوتا تو ایڈز کے مریض بچے و بچیوں کو مدارس اور اسکولوں میں داخلہ سے محروم کرنا درست نہ ہوگا اور جو شبہات مزید پیدا کئے گئے ہیں وہ لاشئی کے درجہ میں ہیں۔

۸۔ مثل جواب ۷ مزید والدین اور اہل سماج کی ذمہ داری یہ ہے کہ ایسے بچے و بچیوں کی شادی نہ کریں۔

۹۔ ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں تو ان کے لئے مرض الوفات کا حکم ہوگا اور ایسے مریض کے لئے مرض موت و مرض وفات کے احکام جاری ہوں گے جب کہ اسی مرض میں مریض کا انتقال ہوگیا ہو۔

۱۰۔ طاعون یا اس جیسے امراض کے پھیلنے کی صورت میں اگر اس حکومت کی جانب سے آمد و رفت پر پابندی لگتی ہے تو شرعاً ایسی پابندی جائز ہے اور ایسی پابندیوں کو برتنا اور اس کا لحاظ رکھنا مناسب و ضروری ہے۔

۱۱۔ اگر فساد عقیدہ کا خطرہ نہ ہو اور لاعدویٰ پر مکمل اعتماد اور بھروسہ ہو اور اس کے اہل و عیال طاعون زدہ ہوں اور اہل خانہ اور کاروبار کی ضرورت بھی ہو تو ایسے لوگوں کو گھر لوٹنا جائز ہے اسی طرح انھیں شرائط مذکورہ کے ساتھ دوسری جگہ جاسکتے ہیں۔

محور سوم

۱۔ ایک آنکھ کی بصارت زائل ہوجانے کے بعد دوسری آنکھ کی بینائی سے زندگی کے تمام مراحل طے کئے جاسکتے ہیں اور ایک آنکھ کی بصارت زائل ہوجانے سے حقوق زوجیت کی ادائیگی میں کوئی خلل و نقصان دہ نہیں ہے اس لئے ڈاکٹر اس کو راز میں رکھے تو مناسب ہے بالخصوص جب کہ دیکھنے میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی خوبصورتی میں کوئی فرق آتا۔ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہو کہ وہ فلاں ڈاکٹر سے علاج کراتا ہے اور وہ ڈاکٹر سے معلومات کے لئے آئیں تو ڈاکٹر کو راز فاش نہ کرنا چاہئے۔

۲۔ اگر مرد و عورت کے مابین رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہو اور وہ کسی ڈاکٹر کے پاس طبی معائنہ کے لئے جاتے ہوں اور طبی معائنہ سے ڈاکٹر کو کسی ایک کا ایسا مرض معلوم ہوجائے کہ بچے ناقص الاعضاء پیدا ہوں گے یا کسی کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ دوسرے فریق کو عیب یا مرض سے باخبر کرے چوں کہ وہ دونوں بغرض تفتیش عیب و مرض ڈاکٹر کے پاس گئے ہیں۔

۳۔ اگر کوئی شخص نامرد کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہو یا کوئی خاتون کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہو کہ جس کی اطلاع کے بعد اس کا رشتہ ہونا مشکل ہو تو ڈاکٹر کے لئے جائز ہے کہ دوسرے فریق کو اس عیب سے مطلع کردے اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلوم کرے تو ڈاکٹر پر واجب ہے کہ ان امراض کو ظاہر کردے چوں کہ قاعدہ شرعیہ ہے الضرر یزال۔

۴۔ لائسنس یافتہ ڈرائیور کی بینائی اگر بری طرح متاثر ہو چکی ہو اور اس کا گاڑی چلانا ڈاکٹر کی رائے میں دوسروں کے لئے مہلک ہو اور شدید نقصان کا اندیشہ ہو تو ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری ہے کہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع کرے اور اس کی لائسنس منسوخ کرنے کو کہہ دے اور اگر اس کے گھر والوں کو معاشی پریشانیوں میں بری طرح مبتلاء ہونے کا اندیشہ ہو تو محکمہ سے اس کی سفارش کردے کہ اس کی پنشن زائد کردی جائے۔

۵۔ اگر کوئی شخص ایسی ملازمت کرتا ہو جس کے لئے بہت سے لوگوں کی زندگیاں وابستہ ہوں مثلاً ڈرائیور و پائیلٹ وغیرہ اور وہ بری طرح نشہ کا عادی ہو اس کو ترک بھی نہیں کرتا اور وہ کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہو ڈاکٹر کی ہدایت کے باوجود نشہ ترک نہ کرتا ہو اور اس حالت میں اپنے فرائض کو انجام دیتا ہو تو معالج کی ذمہ داری ہے کہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع دے دے۔

۶۔ اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا اور اس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ عورت نومولود کو کہیں پارک وغیرہ میں چھوڑ کر چلی آئی تاکہ بدنامی سے بچ جائے اور اس نے ڈاکٹر سے آکر رابطہ قائم کیا کہ ایسی بات ہے تو اب ڈاکٹر کا فریضہ ہے کہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع دے تاکہ نومولود کی حفاظت ہوسکے۔

۷۔ اشیاء محرمہ سے عام حالات میں علاج جائز نہیں اگر اشیاء مباحہ سے علاج ممکن نہ ہو اور اہل تجربہ کے تجربہ سے یہ بات ثابت ہو کہ شئی محرمہ سے علاج ہوجائے گا تو ایسی صورت میں اشیاء محرمہ سے علاج جائز ہے یہ صورت مذکورہ فی السوال میں ماہر نفسیات کا علاج کرنا شرابی کو شراب چھڑانے کے لئے شراب کے ساتھ ایسے ادویہ ملادینا جو قئے میں ابتلاء کا باعث ہو جائز ہے۔

۸۔ جو جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہو اور معالج کے ان کے جرائم کے بارے میں علم ہو اور ان کے جرائم سے بہت سے لوگوں کو نقصان ہونے کا خطرہ ہو تو اس کی اطلاع حکومت محکمہ کو کرنا ڈاکٹر پر ضروری ہے کہ اسی طرح جاسوس اگر کسی ملک و حکومت کا ہو

جس پر حکومت ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر وہ کسی ایسی پارٹی یا افراد کا جاسوس ہو جس کے جرائم پیشہ لوگوں کو جرائم میں تعاون ملتا ہے تو اس طرح کے جاسوس کی اطلاع بھی حکومتی محکمہ کو کرنا معالج پر ضروری ہے۔

۹۔ کوئی نفسیاتی مریض کسی جرم کا ارتکاب (مثلاً قتل) کیا ہو اور معالج کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہو اور اسی جرم کے شبہ کی بنیاد پر مقدمہ چل رہا ہو اور اس کا شدید خطرہ ہو کہ وہ غلط سزاء پاجائے تو اس صورت میں ڈاکٹر پر یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کے راز کو فاش کرے اور اس کے خلاف عدالت میں جاکر بیان دے۔

۱۰۔ جب کہ عام حالات میں یہ مرض منتقل نہیں ہوتا تو اس مرض کو راز ہی میں رکھنا معالج کے لئے مناسب و ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

اسلام کا نظریہ طب و علاج

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

واقف کار سے علاج

دینی اور دنیاوی تمام کاموں میں ماہر تر کی طرف رجوع کرنا چاہئے ۔ قرآن و حدیث میں اسی کی ہدایت کی گئی ہے ۔ زندگی اور صحت کی حفاظت مقاصد شریعت میں بنیادی اہمیت کی حامل ہے اور "حفاظت دین" کے بعد دوسرا درجہ "حفظ نفس" ہی کا ہے ۔ اس لئے اس معاملہ میں بہت حساس ہونے کی ضرورت ہے اور دوا و علاج کے لئے کسی ماہر ڈاکٹر ہی سے رجوع ہونا چاہئے ۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ کسی صحابی کو زخم آگیا اور خون منجمد ہوگیا ۔ انھوں نے ڈاکٹروں کو بلایا ۔ دو ڈاکٹر حاضر ہوئے ۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا تم میں زیادہ ماہر کون ہے ایکما اطب ۔ (الموطا ۲/ ۳۲۸)

غیر ماہر ڈاکٹر کی حدیث میں حوصلہ شکنی کی گئی ہے ۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایسا شخص علاج کرتا ہے اور اس کی وجہ سے کوئی نقصان پہنچ جاتا ہے تو وہ ذمہ دار ہوگا ۔ (ابوداؤد)

ایک ماہر فن ڈاکٹر کسے کہا جائے گا اس کی کیا کیا خوبیاں ہیں ؟ اس سلسلہ میں، علامہ ابن قیم کا بیان ہے کہ واقف کار ڈاکٹر کو ان اوصاف کا حامل ہونا چاہئے ۔

(۱) مرض کی نوعیت جانچنے کی صلاحیت ۔ کہ بیماری کس قسم کی ہے اور مرض کا سبب کیا ہے ؟ اس بیماری کے پیدا ہونے کی وجہ کیا ہے ؟

(۲) مریض کے بدن میں مرض سے مقابلہ کی صلاحیت اور قوت کا علم ۔ اور جسم کا طبعی مزاج اور مرض کی وجہ سے پیدا ہونے والے غیر طبعی مزاج سے واقفیت ۔

(۳) دوا کی قوت اور بیمار کے جسمانی قوت سے موازنہ اور دوا کے ری ایکشن اور اس کے توڑ کی صلاحیت ۔

(۴) مریض کی عمر ۔ عادت اور مرض کے وقت کے موسم کی رعایت ۔ نیز اس بات کا علم کہ مریض جہاں کا رہنے والا ہے وہاں کی آب و ہوا کیسی ہے ؟

(۵) ایسے طور سے مرض زائل کرنے کی کوشش کرے کہ اس دوا کی وجہ سے کسی دوسرے شدید مرض میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو ۔

(۶) مریض کے دل کی کیفیت اور اس کی بیماریوں سے مکمل طور پر واقفیت کہ جسم کے علاج میں دل بنیادی کردار ادا کرتا ہے ۔ اور جسم کی طبیعت سے دل متاثر ہوا کرتا ہے ۔

(۷) مریض کی خیر خواہی اور اس کے ساتھ شفقت و نرمی اور دلداری کا برتاؤ کرنا ۔

(۸) طبعی ۔ الہی (روحانی) نفسیاتی علاج میں سے ہر ایک کو ملحوظ رکھے ۔ اس لئے کہ ماہر ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے ذریعہ سے وہاں تک پہنچ سکتا ہے جہاں دوا کی پہنچ نہیں ۔

(۹) سہل سے سہل تر علاج کی کوشش کرے، دوا اسی وقت دے جب کہ غذا سے علاج ممکن نہ رہے، ایسے ہی اگر مفرد دوا سے کام چل جائے تو مرکب دوا نہ دے۔

اگر کوئی شخص ان ذمہ داریوں کے نباہنے کا اہل نہیں ہے تو وہ ڈاکٹر شمار کئے جانے کے لائق نہیں۔ (د: زادالمعاد ۴/ ۱۳۲-۱۳۳)

واقعہ ہے ابن قیم نے ایک ڈاکٹر کی جن خصوصیات کا تذکرہ کیا ہے "میڈیکل سائنس" کی ترقی نے اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا ہے۔ آج بھی میڈیکل سائنس میں بنیادی طور پر تین باتیں زیر بحث آتی ہیں۔

(الف) مرض کی علامت اور سبب کی تشخیص۔

(ب) دوا اور اس کے مثبت و منفی اثرات۔

(ج) مریض کے جسم میں دوا کے قبول کرنے کی صلاحیت۔

یہ وہ باتیں ہیں جن کا تذکرہ خود علامہ ابن قیم نے کیا ہے اور ان کے سوا پیش کردہ شرائط کی بھی میڈیکل سائنس میں رعایت کی جاتی ہے۔

ناواقف ڈاکٹر

جس ڈاکٹر کے اندر مذکورہ صلاحیت نہ ہو اسے فقہی اصطلاح میں "طبیب جاہل" کہا جاتا ہے اور عوام کو تکلیف، مشقت، پریشانی، فریب اور دھوکہ دہی سے بچانے کے لئے اسلامی قانون ایسے افراد پر پابندی لگاتا ہے، چنانچہ در مختار میں ہے کہ تین قسم کے افراد پر پابندی عائد کی جائے گی۔ آوارہ فکر مفتی، طبیب جاہل اور مفلس شخص جس کے پاس کچھ نہیں مگر وہ لوگوں سے کرایہ پر دینے کا معاملہ کرے۔ علامہ ابن عابدین اس کی تشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں، کہ یہ تینوں شخص دین، بدن اور مال کو فاسد اور خراب کرنے والے ہیں اس لئے ان پر پابندی لگائی گئی۔ کیوں کہ عمومی نقصان کے مقابلہ میں انفرادی نقصان کو گوارا کرلیا جاتا ہے، گویا یہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے۔

(در مختار مع الرد ۹/ ۱۳۰)

وہ ڈاکٹر جو ان خصوصیات کا حامل ہے مگر اس کے پاس کسی میڈیکل کالج کی سرٹیفکٹ نہیں ہے تو اس کا شمار "طبیب جاہل" میں نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اصل مقصود مہارت و حذاقت ہے نہ کہ سرٹیفکٹ کا حصول، تاہم چوں کہ سرٹیفکٹ اور طبی تصدیق نامہ آج کے دور میں حذاقت و مہارت کی پہچان بن چکا ہے اور اس کے بغیر کسی کی مہارت کا اندازہ لگانا مشکل ہوتا ہے، اس لئے اس کا حصول بھی ضروری ہے

ناواقفیت کے باوجود علاج

ناواقف اور نااہل ڈاکٹر نے کسی کا علاج کیا اور مریض اس کی جہالت سے ناآشنا ہے، تو اس علاج کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کا یہ شخص ذمہ دار ہوگا، چنانچہ حدیث نبوی ہے، جس ڈاکٹر نے کسی قوم کا علاج کیا حالاں کہ وہ پہلے سے اس فن میں مشہور نہیں تھا اور اس کے نتیجہ میں کوئی نقصان ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا۔ (ابوداؤد ۲/ ۶۳۰)

علامہ ابن قیم اس حدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں، اگر مریض نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر علاج کی اجازت دی ہے، تو اس علاج سے پہنچنے والے نقصان کا ذمہ دار ڈاکٹر ہوگا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس کے لئے کوئی دوا تجویز کرے کہ وہ اسے استعمال کرلے اور مریض نے اس خیال سے کہ یہ شخص واقف ہونے اور اس فن میں مہارت کی وجہ سے رہنمائی کررہا ہے یہاں تک کہ وہ اس دوا کی وجہ سے ہلاک

ہوجائے تو طبیب اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس سلسلہ میں ظاہر یا بالکل صریح ہے ۔ (زاد المعاد ۳ / ۱۴۰)

لیکن چوں کہ اس میں ایک گونہ مریض کی رضا اور اجازت بھی شامل ہے اس لئے ہلاکت کی وجہ سے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ خون بہا واجب ہے اور اس رقم کی ادائیگی میں اس کے خاندان والے یا شریک کار لوگ (عاقلہ) بھی شامل ہوں گے ۔ علامہ خطابی کا بیان ہے :

> جب ڈاکٹر زیادتی کر بیٹھے اور اس کی وجہ سے مریض ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا ۔ میں نہیں جانتا کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ہے اور جو شخص ایسے علم یا عمل کو اختیار کئے ہوئے ہے جس سے وہ واقف نہیں تو ایسا شخص زیادتی کرنے والا ہے ، لہذا اگر اس کے فعل سے کوئی ہلاک ہوجائے یا کوئی عضو تلف ہوجائے تو وہ خون بہا کا ضامن ہوگا ، اور اس سے قصاص ساقط ہے کیوں کہ یہ علاج مریض کی اجازت سے خالی نہیں ، اور نااہل ڈاکٹر کے جرم کا تاوان اکثر فقہاء کے نزدیک اس کے متعلقین (عاقلہ) پر ہے ۔

ناواقف ڈاکٹر پر صرف تاوان کا واجب ہونا مریض کے حق کی وجہ سے ہے ، لیکن اگر قاضی مناسب سمجھے تو اس کی سبیہ اور سرزنش و فہمائش بھی کرسکتا ہے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو اور کوئی اس طرح کے علاج پر اقدام نہ کرے ، علامہ ابن رشد فرماتے ہیں :

> اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہو تو اس کی پٹائی کی جائے اور قید میں ڈال دیا جائے اور اس پر تاوان واجب ہے ، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تاوان صرف اسی کے مال سے لیا جائے گا اور کہا گیا ہے کہ اس کے متعلقین بھی اس میں شریک ہوں گے ۔ (بدایۃ المجتہد ۲ / ۲۳۳)

اگر مریض ڈاکٹر کی جہالت سے واقف ہے اور اس کے باوجود علاج کی اجازت دے دیتا ہے تو ڈاکٹر نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا ۔ (زاد المعاد ۱ / ۱۴۰)

علاج کی وجہ سے نقصان

اپنے فن میں مہارت اور قانونی طور سے علاج کی اجازت کے ساتھ ایک ڈاکٹر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ علاج میں ہر ممکن تدبیر کو ملحوظ رکھے ، مریض کی مکمل دیکھ ریکھ ، جانچ اور اس میں ڈاکٹری آلات سے مدد لینا اس کی ذمہ داریوں میں شامل ہے ، ڈاکٹری اصول کا لحاظ کرتے ہوئے اور کسی کوتاہی و لاپرواہی کے بغیر اس علاج سے کوئی نقصان پہنچ جائے تو وہ ماخوذ نہیں ہوگا ۔ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے ، علامہ ابن قیم لکھتے ہیں :

> ماہر ڈاکٹر جس نے علاج میں فن کا حق ادا کردیا اور اس نے کوئی لاپرواہی نہیں کی تو اس کے اس فعل کی وجہ سے جس میں شریعت اور مریض کی اجازت شامل ہے کوئی عضو تلف ہوجائے یا جان چلی گئی یا کوئی صلاحیت زائل ہوگئی تو اس پر ضمان بہ اتفاق واجب نہیں ہے ۔ (حوالہ سابق ۱ / ۱۳۹)

لیکن اگر اس نے اس سلسلہ میں کسی کوتاہی اور بے احتیاطی سے کام لیا ہے تو وہ اپنے فعل کا ذمہ دار ہوگا اور اس پر تاوان واجب ہے ، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس کے متعلق بڑی عمدہ بحث کی ہے اور بڑی تفصیل فراہم کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ڈاکٹر کے عدم تاوان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرط ہیں ، وہ اپنے فن میں ماہر ہو ، واقف کار اور صاحب بصیرت ہو ، دوسرے کوئی بے احتیاطی نہ کرے ، اگر وہ اپنے فن میں مہارت کے باوجود کوتاہی کرجائے ، مثلاً ختنہ کرنے میں "حشفہ" یا اس کے بعض حصہ کو کاٹ دے یا ایسے آلات سے آپریشن

کیا کہ اس کی وجہ سے تکلیف بڑھ گئی یا ایسے وقت میں آپریشن کیا کہ اس وقت آپریشن مناسب نہ تھا ان تمام صورتوں میں وہ ضامن ہوگا ۔امام شافعی اور اصحاب رای کا بھی یہی مذہب ہے ، اور میں نہیں جانتا کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ہے ۔ (المغنی ۵/۳۰۳ کتاب الاجارہ)

بے اجازت علاج

ذمہ داری اور تاوان سے بری ہونے کے لئے یہ بھی لازمی ہے کہ ڈاکٹر مریض کی اجازت سے علاج کرے ، وہ اجازت دینے کی پوزیشن میں نہ ہو مثلاً پاگل ، بے ہوش یا نابالغ ہے تو اس کے سرپرستوں سے اجازت لینا واجب ہے ۔ اس اجازت میں کسی بھی طرح کا ذہنی اور نفسیاتی دباؤ نہ ہو ، اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے بلکہ بے اجازت علاج کرنے لگا اور اس علاج سے فائدہ کے بجائے نقصان ہوا تو ڈاکٹر ذمہ دار ہوگا گو وہ علاج اس کی نظر میں ضروری ہی کیوں نہ ہو ، مشہور محقق اور بالغ نظر فقیہ علامہ ابن نجیم مصری حنفی اس کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں :

> دونوں روایتوں کے مجموعہ سے پتہ چلتا ہے کہ تاوان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرط ہے ، حد سے آگے نہ بڑھنا اور
>
> اجازت کا ہونا ، اگر ان میں سے کوئی ایک یا دونوں شرطیں نہیں پائی گئیں تو تاوان واجب ہے ۔ (البحر الرائق ۸/۲۹)

اس مسئلہ میں بھی تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے ۔ (دیکھئے کتاب الام للامام الشافعی ۶/۱۶۶) امام احمد کے متبعین کا بھی یہی خیال ہے ۔(دیکھئے المغنی ۵/۳۴۳) لیکن علامہ ابن قیم حنبلی کو اس سے اختلاف ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ ڈاکٹر کا احسان ہے اور احسان کرنے والے پر کوئی الزام نہیں ، لہٰذا اس کی طرف سے علاج میں کوئی لاپرواہی نہ ہوئی ہو تو اسے ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ۔ (زاد المعاد ۳/۱۴۱)

اس تاوان کے واجب ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ مریض اجازت دینے کی پوزیشن میں ہو یا اس کے سرپرست موجود ہوں ، اگر وہ اجازت دینے کا اہل نہیں مثلاً بے ہوش ہو اور جائے حادثہ پر اس کے متعلقین اور رشتہ دار موجود نہ ہوں اور نہ ہی ان سے رابطہ قائم کیا جاسکتا ہے ، تو اس صورت میں گر آپریشن یا علاج ضروری ہو کہ اس کے بغیر مریض کی زندگی یا جسم کے کسی حصہ کو خطرہ لاحق ہے ، علاج کے بغیر کوئی چارہ نہیں تو اس وقت بے اجازت علاج درست ہے اور ناکامی کی صورت میں وہ ذمہ دار نہ ہوگا ، کیوں کہ ہر انسان کا فریضہ ہے کہ وہ دوسرے کو نقصان اور ہلاکت سے بچانے کی بھرپور کوشش کرے ، یہ اس کی ذمہ داری ہے اور اس کے واجبات میں شامل ہے ۔ ایک انسانی جان کی کس قدر وقعت ہے اور اس سلسلہ میں وہ کس درجہ ماخوذ ہوگا ؟ اس کا اندازہ اس مسئلہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے :

> اگر کوئی اس حالت پر پہنچ گیا کہ دوسرے کا کھانا اور پانی لئے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور دوسرے سے اس نے مانگا لیکن اس شخص نے کھانے سے اس وقت بے نیاز ہونے کے باوجود انکار کردیا اور اس کی وجہ سے یہ شخص مرگیا تو دوسرا جس سے کھانا مانگا تھا ضامن ہوگا ۔ (المغنی ۵/۲۲۸)

نیز وہ فرماتے ہیں کہ کسی کو ہلاک ہوتے ہوئے دیکھ کر قدرت کے باوجود بچانے کی کوشش نہیں کی تو وہ گنہگار ہوگا بلکہ بعض فقہاء کے یہاں ایک فرض سے غفلت کی بنا پر تاوان بھی واجب ہوگا ۔ (حوالہ سابق)

گویا ڈاکٹر اس حالت میں شریعت کی طرف سے اجازت یافتہ ہوتا ہے نیز دلالتاً سرپرستوں کی طرف سے بھی اجازت ہوتی ہے کہ اگر وہ موقع پر موجود ہوتے تو ضرور اجازت دے دیتے ۔

مریض کا عیب ظاہر کرنا

غیبت حرام اور گناہ کبیرہ ہے، قرآن میں بہ صراحت اس سے منع کیا گیا ہے اور اپنے مردہ بھائی کے گوشت کھانے کے مترادف قرار دیا ہے۔ کسی کے راز کو ظاہر کرنا بھی ایک طرح سے غیبت ہی ہے، کیوں کہ غیبت کی تعریف یہ ہے کہ کسی کا تذکرہ اس انداز سے کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے ان تذکر اخاک بمایکرہ۔ (الحدیث)

ایک ڈاکٹر کی ذمہ داری اس سلسلہ میں اور بڑھ جاتی ہے، کیوں کہ لوگ اس سلسلہ میں اس پر اعتماد کرتے ہیں نیز وہ رازداری کا حلف بھی اٹھاتا ہے، چنانچہ حلف نامہ "بقراط" میں ہے:

علاج کے دوران یا اس کے باہر میں مریض کی زندگی میں ایسی کوئی چیز دیکھوں گا جسے کسی صورت میں ظاہر نہیں کرنا چاہئے تو میں اس کا تذکرہ شرمناک تصور کروں گا۔ (دیکھئے جدید حیاتی مسائل اور اسلام، تالیف ابوالفضل محسن ابراہیم) نیز کویت میں طب اسلامی پر بین قومی کانفرنس کے موقع پر ایک مسلم ڈاکٹر کے لئے جو حلف نامہ تجویز کیا گیا اس میں ایک دفعہ یہ بھی ہے:

میں لوگوں کے وقار کو ملحوظ رکھوں گا، ان کی نجی باتوں پر پردہ ڈالوں گا اور ان کے رازوں کی حفاظت کروں گا۔ اے اللہ تو اس حلف کے تئیں گواہ رہنا۔ (دیکھئے جدید حیاتی مسائل اور اسلام، تالیف ابوالفضل محسن ابراہیم)

لیکن کبھی اس سے اہم تر مقصد کے لئے راز کو ظاہر کر دینا ہی واجب اور ضروری ہو جاتا ہے، ہمیں اس سلسلہ میں احادیث میں متعدد واقعات ملتے ہیں۔

(الف) ایک صحابی آپ کے پاس آئے اور کہا کہ میں ایک انصاری عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہوں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ایک نظر اس لڑکی کو دیکھ لو کیوں کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ عیب ہے۔ (مشکوٰۃ ۲/ ۲۶۸)

(ب) فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ معاویہ اور ابو جہم نے مجھے نکاح کا پیغام دیا ہے، آپ کی کیا رائے ہے؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابو جہم تو ذرا کچھ سخت قسم کے آدمی ہیں اور معاویہ محتاج ہیں۔ (حوالہ سابق ۲/ ۲۸۸)

ان دونوں واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عظیم تر مقصد کے پیش نظر غیبت کو انگیز کیا جا سکتا ہے، دانا رموز شریعت فقہاء و محدثین نے ان احادیث کو سامنے رکھ کر اصول بنایا کہ کسی صحیح مقصد کے حصول کے لئے غیبت اور راز کو ظاہر کرنا جائز اور درست ہے، جیسے

- ☆ ظالم کے ظلم کا تذکرہ تاکہ انصاف مل سکے۔
- ☆ منکرات اور برائیوں کو روکنے کی غرض سے۔
- ☆ مشورہ کے وقت اصل حقیقت کو ظاہر کرنا۔
- ☆ کسی مسلمان کو دھوکہ دہی سے بچانے کے لئے۔
- ☆ فتویٰ دریافت کرنے کے مقصد سے۔
- ☆ ذمہ داروں اور سرپرستوں کو ان کے ماتحتوں کے حالات سے باخبر کرنا، تاکہ ان کی تنبیہ کر سکیں۔

(د: احیاء علوم الدین مع الاتحاف ۹/ ۳۳۲، فتح الباری ۱۰/ ۴۸۰، رد المحتار ۶/ ۴۰۹)

جدید میڈیکل قانون میں بھی اس اصول کی رعایت ہے، چنانچہ بیوچیمپ اور چائلڈریس کہتے ہیں کہ ڈاکٹر رازداری کو صرف اسی حالت میں توڑ سکتا ہے جب کہ اس کا توڑنا اس کے برخلاف اہم ترین ذمہ داری کی انجام دہی کے لئے ضروری ہو۔ (جدید حیاتی مسائل ۴۳)

شادی کا مسئلہ

مذکورہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ کسی بڑے مقصد کے حصول کے لئے راز ظاہر کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کسی عورت یا مرد میں ایسا کوئی عیب ہے کہ دوسرا فریق باخبر ہونے کی صورت میں اس عقد پر راضی نہیں ہوسکتا ہے تو ڈاکٹر یا ہر اس شخص کو جو اس عیب سے واقف ہے جائز ہے کہ وہ صاحب معاملہ کو اس سے آگاہ کردے، گو صاحب معاملہ نے اس سے اس سلسلہ میں مشورہ طلب نہ کیا ہو، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی کا بیان ہے:

> کسی نے خریدار کو دیکھا کہ وہ بیچنے والے کو کھوٹے سکے ادا کررہا ہے تو وہ بیچنے والے سے کہہ دے کہ اس سے بچو۔
>
> (ردالمحتار ۵/ ۳۰۹)

اگر صاحب معاملہ نے اس سے مشورہ کیا ہے تو اس وقت اصل حقیقت سے آگاہ کرنا صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب اور ضروری ہے اور بصورت دیگر وہ گنہگار ہوگا، کیوں کہ صحیح مشورہ دینا واجب ہے، امام نووی شافعی لکھتے ہیں:

> اور مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ اس کی حالت کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ کررہا اس کی برائیوں کو خیرخواہی کے جذبہ کے ساتھ واضح کردے۔ (ریاض الصالحین ۵۷۸)

یہی حکم جاسوس اور جرائم پیشہ افراد کا بھی ہے کہ اگر کوئی ان سے واقف ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اطلاع کردے تاکہ اس کے ضرر سے محفوظ رہا جاسکے، نیز متعدی امراض (جیسے ایڈز) کے حامل لوگوں کی بھی رازداری نہیں کرنی چاہئے بلکہ تمام لوگوں کو اس سے آگاہ کردینا چاہئے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہو۔

ڈرائیور کی بینائی متاثر ہو یا وہ شرابی ہو

اصول یہ ہے کہ اجتماعی ضرر اور نقصان کے مقابلہ میں انفرادی ضرر کو گوارا کرلیا جاتا ہے "یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر العام۔ (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۸) اس اصول کی روشنی میں ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا آسان ہے کہ اگر ڈرائیور کی بینائی کمزور ہے یا وہ نشہ کا عادی ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری اور فریضہ ہے کہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع کردے گرچہ اس کی وجہ سے ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑجانے اور وہ معاشی پریشانیوں سے دوچار ہوجائے، کیوں کہ اس کی خاموشی اور رازداری اس سے بڑے خطرہ کا پیش خیمہ بن سکتی ہے۔

ڈاکٹر کسی کے جرم سے آگاہ ہو

شہادت (گواہی) ایک امانت ہے، جس طرح امانت کی واپسی ضروری اور اس میں خیانت بدترین گناہ ہے، اسی طرح سے گواہی دینا لازم اور اس کو چھپانا معصیت ہے، رب کائنات کا ارشاد ہے:

> ولاتکتموا الشهادة ومن یکتمها فانه آثم قلبه۔ (سورہ بقرہ ۲۸۳)
>
> اور گواہی مت چھپاؤ، جو کوئی گواہی چھپاتا ہے تو اس کا دل گنہگار ہے۔

نیز فرمان باری ہے:

واقیموا الشہادۃ للہ ۔ (سورہ طلاق ۲)

اللہ کے لئے گواہی قائم کرو۔

غرض یہ کہ گواہی ایک مذہبی اور دینی فریضہ ہے، اس سے پہلو تہی سخت ناپسندیدہ ہے ___ لہذا ڈاکٹر کسی مریض کے جرم سے آگاہ ہے، اور اسی جرم کی بناء پر دوسرا بے قصور شخص ماخوذ ہے، مقدمہ زیر سماعت ہے اور پورا اندیشہ ہے کہ دوسرا شخص مجرم قرار دے دیا جائے اور اصل مجرم بری ہوجائے تو ایسی صورت میں ڈاکٹر (یا کوئی بھی جو اس جرم سے واقف ہے) کی ذمہ داری ہے کہ وہ اصل مجرم کے متعلق عدالت میں گواہی دے تاکہ بے گناہ رہا ہوسکے۔

حرام و ناپاک چیزوں سے علاج

اسلام میں حرام اور ناپاک چیزوں سے علاج کی ممانعت ہے۔ چنانچہ پیغمبر اسلام کا فرمان ہے "حرام سے علاج مت کرو" ولاتداووا بالمحرم" نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے "خبیث دوا" سے ممانعت منقول ہے نہی عن الدواء الخبیث۔

لیکن یہ حکم عمومی حالت میں ہے بوقت ضرورت و حاجت حرام اور ناپاک سے علاج کی اجازت ہے، چنانچہ روایتوں میں آتا ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ ہجرت کرکے مدینہ آئے مگر وہاں کی آب و ہوا انھیں راس نہ آئی اور استسقاء کی بیماری میں مبتلا ہوگئے، تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اونٹ کا پیشاب اور دودھ استعمال کرنے کا حکم دیا اور اس تدبیر سے وہ شفا پاگئے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں فقال صلی اللہ علیہ وسلم لو خرجتم الی ابل الصدقۃ فشربتم من ابوالھا والبانھا فعلوا۔ البتہ یہ ذہن نشین رہے کہ یہ ایک "اضطراری" حکم ہے، اس لئے اس کی قباحت ذہن میں رہنی چاہئے اور بکراہت و ناپسندیدگی، بدرجہ مجبوری گوارا کرنا چاہئے، اور ساتھ ہی مسلم ڈاکٹروں کی انفرادی اور اجتماعی یہ ذمہ داری ہے کہ حرام دواؤں کا کوئی متبادل تلاش کرنے کی کوشش کریں، ورنہ تو وہ اس کے وبال کے ذمہ دار ہوں گے۔

متعدی امراض

بعض بیماریاں ایسی ہیں جن کے بارے میں قدیم زمانے سے یہ تصور چلا آرہا ہے کہ ان میں منتقل ہونے کی صلاحیت ہے۔ یہ چھوا چھوت کی بیماری ہے، مریض کے ساتھ میل جول سے تندرست انسان بھی اس مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے، فن طب میں بھی بعض بیماریوں کو متعدی خیال کیا جاتا ہے، لیکن کیا اسلام بھی اس نظریہ سے متفق ہے؟ احادیث سے اس کا جواب "ہاں" میں ملتا ہے چنانچہ ارشاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

فر من المجذوم کالفرار من الاسد۔ (بخاری ۲/۸۵۰) کوڑھی سے اس طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔

نیز ارشاد ہے:

لاتوردوا الممرض علی المصح۔ (حوالہ سابق ۲/۸۵۹) بیماروں کو تندرستوں پر نہ لادو۔

جن احادیث سے اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے اس کی توجیہ کرتے ہوئے ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ مرض میں خود منتقل ہونے کی صلاحیت ہے، خاصیت طبعی لازمی ہے کہ ضرور متعدی ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنے ارشاد و عمل سے اس عقیدہ کی تردید فرمائی کہ مرض کے اندر ذاتی طور پر متعدی ہونے کی صلاحیت نہیں ہے لا عدوی (بحوالہ سابق مسلم ۲/۲۳۰) اور عملی طور پر اس بد اعتقادی کو ختم کرنے کے لئے ایک جذامی کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد ہوا، اللہ پر اعتماد اور بھروسہ کرکے کھاؤ کہ مرض و شفا اسی کے قبضہ قدرت میں ہے کل ثقة باللہ وتوکلا۔ (ترمذی ۲/۳) لیکن اسباب کے درجہ میں اللہ نے بعض بیماریوں میں متعدی ہونے کی صلاحیت رکھ دی ہے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جذامی سے اس طرح دور رہو جیسے شیر سے بھاگتے ہو دونوں طرح کی حدیثوں میں موافقت پیدا کرنے کے لئے اکثر علماء نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے۔ (دیکھئے فتح الباری ۱۰/۱۶۲، نووی علی مسلم ۲/۲۳۰) تاہم بعض لوگوں کی رائے یہ بھی ہے کہ امراض متعدی نہیں ہوتے ہیں اور جن حدیثوں سے متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے وہ ان لوگوں کے لئے ہے جو کمزور دل اور کمزور ایمان رکھتے ہیں کہ جن بیماریوں کو وہ متعدی سمجھتے ہیں ان میں مبتلا شخص سے میل جول نہ رکھیں کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اتفاقی طور سے انھیں بھی یہ مرض لگ جائے تو ان کا اعتقاد خراب ہوگا کہ اس مرض کے اندر متعدی ہونے کی صلاحیت ہے، اور اس طرح سے ان کا ایک وہم اعتقاد کا درجہ اختیار کر سکتا ہے۔ (دیکھئے فتح الباری ۱۰/۱۶۲)

یہاں اس بحث کی ضرورت نہیں کہ دلیل کے اعتبار سے ترجیح کس کو ہے؟ کیوں کہ یہ مسئلہ اب نظری نہیں بلکہ مشاہداتی ہے۔ عقل و دل کی نگاہوں سے نہیں بلکہ سر کی آنکھوں سے "ایڈز" وغیرہ کے جراثیم منتقل ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس لئے اب اس سے انکار مشاہدہ اور تجربہ کا انکار ہے اور مان لینے میں نہ تو روح شریعت مجروح ہوتی ہے اور نہ حدیث کا انکار لازم آتا ہے۔

مریض کی ذمہ داری

جو شخص کسی متعدی مرض مثلاً ایڈز وغیرہ میں مبتلا ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنی بیماری اور اس کی نوعیت کے بارے میں گھر والوں اور دوسرے متعلقین کو آگاہ کردے ایسا کرنا واجب اور ضروری ہے، ایسے امراض کو چھپانا اور پردہ پوشی کرنا گناہ ہے، کیوں کہ اس کے نتیجہ میں دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اور اگر پہلے سے اطلاع ہوگی تو احتیاطی تدبیروں کو اپنا کر اس ضرر سے بچا جا سکتا ہے۔

متعلقین کا فریضہ

بیمار شخص محبت، شفقت، نرمی اور مہربانی کا حق دار ہوتا ہے، اسلام میں مریض کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ کی بڑی فضیلت اور اہمیت بیان کی گئی ہے، لیکن ساتھ ہی اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ بعض بیماریوں سے لوگوں کو طبعی کراہت ہوتی ہے اور کثرت اختلاط کی وجہ سے مرض کے متعدی ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے ایسے امراض کے حامل لوگوں کو عوامی مجلسوں میں جانے سے احتیاط کرنا چاہئے کہ اس میں مریض اور دیگر لوگوں کے لئے عافیت ہے، اسی میں دونوں کے لئے سہولت اور ذہنی سکون کا سامان ہے، کیوں کہ اگر ان مجلسوں میں جائیں گے تو لوگ ان سے دور بھاگنے کی کوشش کریں گے جس سے ان کے اندر احساس بیچارگی پیدا ہوگی، اسی مقصد کے تحت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے کوڑھ کے مریضوں کو عوامی اختلاط سے روک دیا تھا۔ (فتح الباری ۱۰/۱۶۰)

دوسری طرف اہل خانہ کا فریضہ ہے کہ انھیں بے یار و مددگار تنہا نہ چھوڑ دیں بلکہ احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی تیمارداری اور نگرانی کریں، ان کے اندر جینے کا حوصلہ پیدا کریں، ان کے سامنے ایسی گفتگو نہ کی جائے جس سے ان کا دل ٹوٹ جائے وہ اپنے کو بے بس اور لاچار اور ایک بوجھ محسوس کریں۔

مرض منتقل کرنا

بعض بیماریوں کو متعدی مان لینے کے بعد ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا آسان ہے کہ مرض کو منتقل کرنے کے مقصد سے کوئی تدبیر

احتیاط کرنا گویا "زہر" پلانا ہے اور زہر خورانی کے سلسلہ میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے۔

کسی نا سمجھ بچے یا پاگل کو زہر آمیز کھانا کھلادیا گیا، اور کھلانے والے کے علم میں ہے کہ یہ قاتل زہر ہے اور کھانے والا اس سے ہلاک ہوجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک قصاص ہے۔

کسی بالغ اور عاقل انسان کو زہر آمیز کھانے پر مجبور کیا گیا، اور مجبور شخص کو معلوم نہیں کہ کھانے میں زہر ہے تو ہلاکت کی صورت میں مجبور کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا۔ اگر مجبور شخص کو زہر کے متعلق علم ہے تو پھر قصاص نہیں (بلکہ خون بہا ہے کیوں کہ ایک گونہ اس کے اختیار کو دخل ہے)

کسی کے حلق میں زہر ڈال دیا تو قصاص ہے، اگرچہ وہ بالغ ہو، کیوں کہ اس میں اس کے اختیار کو کوئی دخل نہیں۔

عقلمند اور بالغ شخص کے سامنے زہر آمیز کھانا پیش کیا گیا اور وہ جاننے کے باوجود کہ کھانے میں زہر ہے اسے کھالے تو نہ قصاص ہے اور نہ خوں بہا، اس لئے کہ وہ خود ہی قاتل ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر اسے معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں قصاص واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک خون بہا واجب ہے، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے کے مطابق قصاص ہے، ایک قول شوافع کا بھی اسی کے موافق ہے۔ حنفیہ کے یہاں زہر خورانی سے ہلاکت کی وجہ سے نہ قصاص ہے اور نہ خون بہا بلکہ قید وغیرہ کے ذریعہ سرزنش کی جائے گی، لیکن کسی کے حلق میں زہر ڈال دیا یا اسے زہر کھانے پر مجبور کیا تو قاتل کے متعلقین (عاقلہ) پر دیت واجب ہے۔ (یہ تفصیل الموسوعۃ الفقہیۃ ۲۵/۵۸۔ ۲۵۰ سے ماخوذ ہے)

فقہ حنفی کتابوں میں زہر کے سلسلہ میں یہی بیان کیا گیا جو موسوعہ کے مرتبین نے لکھا ہے، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ کھانے والا اس سے واقف ہو، اور واقفیت کے باوجود کھالے، یا میزبان کے علم میں نہیں کہ کھانے میں زہر ہے، کیوں کہ فقہ حنفی کا اصول ہے کہ اگر کوئی کسی کی موت کا سبب ہو تو اس پر دیت واجب ہے۔ (فتح القدیر ۱۰/ ۲۱۳) چنانچہ کوئی راستہ میں کنواں کھودے، پتھر رکھ دے، پانی کا چھڑکاؤ کردے اور اس سے کوئی ہلاک ہوجائے تو خون بہا واجب ہے۔ زہر خورانی میں بھی کھلانے والا موت کا سبب بن رہا ہے لہٰذا اس اصول کے اعتبار سے اس پر دیت واجب ہوگی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص بقصد و ارادہ متعدی مرض کو منتقل کرتا ہے تو ائمہ ثلثہ کے یہاں ہلاکت کی صورت میں قصاص ہے اور فقہ حنفی کے اصول کے مطابق دیت ہے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے مرض کی نوعیت معلوم ہو کہ اس میں منتقل ہونے کی صلاحیت ہے اور اگر مرض کی نوعیت ہی سے واقف نہیں تو پھر اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمد و رفت

طاعون اور دیگر وبائی امراض کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہمارے لئے مشعل راہ ہے کہ

اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا علیه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه۔

جب کسی جگہ کے متعلق سنو کہ وہاں طاعون ہے تو وہاں مت جاؤ، اور اگر تم جس جگہ ہو وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو وہاں سے فرار مت اختیار کرو۔ (بخاری ۲/ ۱۵۳)

طاعون زدہ علاقوں میں جانے کی ممانعت کیوں ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن قیم کہتے ہیں کہ جن علاقوں میں بیماری پھیلی ہوئی

ہے وہاں جانا اپنے آپ کو اس بلا کے سامنے پیش کرنا ہے جہاں موت منہ کھولے کھڑی ہے ،اس آمادہ جاں ستانی علاقہ میں جانا خود اپنے خلاف موت کی مدد کرنا ہے ،وہاں داخل ہونا خودکشی کے مترادف ہے ، اور عقل و خرد کے اعتبار سے نادرست اور شرع و دیانت کے خلاف ہے ۔(الطب النبوی ۴۴ باختصار)

طاعون زدہ علاقے سے بھاگنے سے کیوں روکا گیا؟ حالاں کہ وہاں رہنا اپنے آپ کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے ،اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ :

> اس کی دو وجہ ہو سکتی ہے ، پہلی وجہ یہ ہے کہ انسان کا تعلق ان مشکلات میں پھنسے ہوئے لوگوں کے ساتھ رہ کر اللہ سے مضبوط ہوتا ہے ،وہ اللہ پر بھروسہ کرتا ہے ،اور اس کے فیصلہ پر راضی رہتا ہے ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو وبا سے بچنا چاہتا ہے وہ اپنے بدن سے فاسد رطوبات نکالنے کی کوشش کرے ،اور اس کے لئے سکون و آرام کی ضرورت ہے وہاں سے بھاگنا اور دور دراز مقام کا سفر کرنا سنگین قسم کی حرکات کا متقاضی ہے جو مذکورہ اصول کی روشنی میں سخت نقصان دہ ہوگا ۔(الطب النبوی ۴۴)

امام غزالی نے فرار سے ممانعت کی جو وجہ بیان کی ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی نگاہوں نے مستقبل کے انکشافات کو دیکھ لیا ہو وہ کہتے ہیں ۔

ہوا جسم کے ظاہری حصہ سے لگتے ہی نقصان نہیں پہنچاتی ہے بلکہ اس وقت ضرر رساں ہوتی ہے جب کہ سانس کے ذریعہ بار بار جسم کے اندر پہنچے ، اگر ہوا میں عفونت ہے اور وہ بار بار سانس کے ذریعہ دل ، پھیپھڑا اور آنت کے اندرونی حصہ تک پہنچ کر اثرانداز ہوجائے تو پھر بھی اس کا اثر نمایاں نہیں ہوگا ،مگر یہ کہ وہ اندرونی حصہ میں دیر تک اثر انداز رہے ،لہذا کسی شہر سے نکلنا اکثر اس اثر سے خالی نہیں ہوگا جو کہ اس کے اندرونی حصہ میں جڑ پکڑ چکا ہے ۔(احیاء علوم الدین ۴/ ۲۹۱ کتاب التوحید والتوکل ،بیان الرد علی ترک الدواء)

حاصل یہ ہے کہ بسااوقات ایک شخص وبائی جراثیم کا حامل ہوتا ہے مگر اس پر مرض کے آثار ظاہر نہیں ہوتے اور اس سے دوسروں تک منتقل ہوجاتے ہیں ،اس صورت حال میں اگر تندرست اور صحیح لوگوں کو بھی اس مقام سے فرار کی اجازت دی جائے تو یہ ہر جگہ مرض پھیلاتے رہیں گے ،اور ہر جگہ سراسیمگی اور خوف و ہراس کی فضا بن جائے گی ۔

علاوہ ازیں ممانعت کی وجہ خود حدیث کے الفاظ میں موجود ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ طاعون سے بھاگنا اور میدان جنگ سے پشت پھیرنا برابر ہیں ۔ (رواہ احمد وابن خزیمہ ۔فتح الباری ۱۰/ ۲۳۱) کیوں کہ اس کی وجہ سے وہاں باقی رہ جانے والوں کی ہمت ٹوٹ جاتی ہے ،قوت مدافعت جواب دے جاتی ہے ،زندہ رہنے کی رہی سہی امید ختم ہوجاتی ہے ،اور وہ دشمن جاں کا لقمہ تر ثابت ہوتا ہے ، حقیقت ہے کہ یہ حدیث آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہے کہ چودہ سو سالہ طویل ریسرچ اور تحقیق کا نتیجہ اس کے سوا نہیں جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا تھا ،حدیث کے الفاظ اور لب و لہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے ،اسی کے قائل اکثر علماء ہیں ۔(عون المعبود ۸/ ۲۴۹ ۔فتح الباری ۱۰/ ۲۳۱)

لہذا حکومت کی طرف سے آمدورفت پر کوئی پابندی لگائی جاتی ہے تو وہ شرعی حکم کے نفاذ ہے اس کی تعمیل واجب اور ضروری ہے البتہ یہ ضرورت آمدورفت کی اجازت ہوگی ،مثلاً کچھ لوگ اپنی ضروریات کی وجہ سے باہر گئے ہوں اور ان کے اہل وعیال کو ان کی ضرورت ہے تو آنے میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ بہتر اور پسندیدہ ہے ۔

ایسے ہی ڈاکٹروں اور ریلیف کے لوگوں کا طاعون زدہ علاقے میں جانا بھی لائق اجر اور قابل ثواب ہے چنانچہ امام غزالی لکھتے ہیں ۔

طاعون زدہ شہر میں جانے سے روکا نہیں جائے گا کیوں کہ مسلمان جس تکلیف میں مبتلا ہیں اس سے نجات دلانے کے لئے ایک موہوم ضرر کے خطرہ کو گوارا انگیز کرلیا جائے گا ۔ (احیاء العلوم مع الاتحاف ۱۰/ ۲۸۰) ایسے ہی جو لوگ یہاں کے باشندے نہ ہوں، کسی کام کی وجہ سے عارضی طور پر آنا ہوا ہو اور اب وہ ضرورت باقی نہ رہی، اور دوسری جگہ ان کی ضرورت ہے، یا اسی شہر کے لوگوں کے مقصد اور ضرورت سے باہر جانا چاہتے ہوں تو ان کے لئے یہاں سے نکلنا جائز ہے بشرطیکہ وہ اپنا طبی معائنہ کرالیں، چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں :

اتفقوا علی جواز الخروج بشغل و غرض غیر الفرار و دلیلہ صریح الاحادیث ۔ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ فرار کے سوا کسی کام یا مقصد سے نکلنا جائز ہے اور اس کی دلیل صریح احادیث ہیں ۔ (شرح نووی علی مسلم ۲/ ۲۲۹)

اس کی تائید حضرت عمر کے اس طرز عمل سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے خط لکھ کر طاعون زدہ علاقے سے حضرت ابو عبیدہ کو بلا بھیجا تھا گو انھوں نے آنے سے انکار کردیا، حضرت عمر کا بلانا کس مقصد سے تھا ؟ اس کی بہت سی وجہیں بیان کی گئی ہیں، جن میں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انھیں حضرت ابو عبیدہ سے کوئی ضروری کام تھا ۔

ولعلہ کانت لہ حاجۃ بابی عبیدۃ فی نفس الامر فلذالک استدعاہ ۔ (فتح الباری ۱۰/ ۲۳۲)

متعدی امراض کی وجہ سے فسخ نکاح

امراض و عیوب کی وجہ سے عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے یا نہیں ؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی رائے ہے کہ مرد کے مقطوع الذکر اور نامرد ہونے کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے، ان دو کے علاوہ کسی اور مرض و عیب کی وجہ سے مطالبہ فسخ کا حق نہیں، امام محمد اور ائمہ ثلثہ کے یہاں جنون، برص اور جذام کی وجہ سے بھی عورت کو یہ حق حاصل ہوگا ۔ (دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۵۱۰، ۵۱۰) امام محمد کے مسلک کی تفصیل یہ ہے ۔

(۱) یہ امراض نکاح سے پہلے ہی سے موجود ہوں لیکن عورت اس سے باخبر نہ ہو بے خبری میں دھوکہ دے کر نکاح کیا گیا، نیز نکاح کے بعد عورت زبان و عمل سے رضامندی کا اظہار نہ کیا ہو ۔

(۲) نکاح کے بعد یہ مرض پیدا ہوا ہو ۔

(۳) خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو ۔

ان تمام شرطوں کے ساتھ عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے، اور مطالبہ کا یہ حق صرف مذکورہ امراض کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر وہ مرض جو جنسی تسکین میں حارج بنے، قابل نفرت و کراہت ہو وہ فسخ نکاح کا باعث ہے، زیلعی لکھتے ہیں :

> امام محمد کہتے ہیں کہ عورت نکاح کو ختم کر سکتی ہے جب کہ شوہر میں کوئی ایسا فحش عیب ہو کہ اس کی وجہ سے ساتھ میں رہا نہ جاسکتا ہو، اس لئے کہ عورت کے لئے اس عیب کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا دشوار ہوجائے گا لہذا یہ عیب بھی مجبوب اور نامردی کی طرح ہے ۔ (تبیین الحقائق ۳/ ۲۵)

چوں کہ امام محمد کی رائے شریعت کے مزاج و مذاق اور روح و مقاصد سے ہم آہنگ اور قریب تر ہے اس لئے بعد کے فقہاء نے امام محمد ہی کی رائے کو اختیار کیا ہے، ہندیہ میں ہے ۔

اگر جنون حادث ہو تو نامردی کی طرح ایک سال کی مہلت دی جائے گی (کہ اس دوران اپنا علاج کرسکے) اور اگر مستقل پاگل ہو تو وہ کٹے ہوئے شرمگاہ کی طرح ہے اور اس کو ہم اختیار کرتے ہیں۔ (الہندیہ ۱/ ۵۲۶ بیروت)

لہذا اگر کوئی شخص شادی کے بعد ایڈز کے مرض میں گرفتار ہوجائے، یا ایڈز کے مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا اور عورت نے باخبر اور مطلع ہوجانے کے بعد صراحتہ رضامندی کا اظہار نہ کیا ہو، نیز وہ خود اس مرض میں مبتلا نہ ہو تو اسے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

اسقاط حمل

اسقاط حمل کی دو صورتیں ہیں:

(۱) نفخ روح کے بعد (۲) نفخ روح سے قبل

(۱) جدید طبی ذرائع اور حدیث کے مطابق بارآوری کے ایک سو بیس دن بعد جنین میں زندگی کے آثار نمایاں ہوجاتے ہیں ارشاد نبوی ہے:

تم میں سے ہر ایک رحم مادر میں چالیس دن تک نطفہ کی شکل میں برقرار رہتا ہے پھر اتنی مدت "علقہ" میں رہتا ہے۔ پھر وہ "مضغہ" میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ چالیسویں دن فرشتہ بھیجا جاتا ہے جو اس میں روح پھونکتا ہے۔ (مسلم شریف ۲/ ۳۳۲)

نفخ روح کے بعد بہ اتفاق فقہاء اسقاط حرام اور ناجائز ہے احمد علیش مالکی کے الفاظ میں:

جان پڑجانے کے بعد اسقاط کی کوشش بالاجماع حرام ہے اور یہ کسی زندہ وجود کو قتل کرنے کے ہم معنی ہے۔

(فتح العلی ۱/ ۳۹۹)

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اسقاط حمل اور بچوں کو زندہ دفن کردینے میں باہم کوئی فرق نہیں، وہ لکھتے ہیں:

اسقاط حمل اجماعی طور پر حرام ہے اور یہ زندہ درگور کرنا ہے جس کے سلسلہ میں اللہ کا ارشاد ہے اور جب کہ زندہ دفن کی گئی بچیوں سے پوچھا جائے گا کہ انھیں کس جرم میں قتل کیا گیا۔ (فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۳۱۸)

اور یہ حقیقت ہے کیوں کہ وہ جنین جس میں زندگی کے آثار پیدا ہوچکے ہوں اس میں اور ایک زندہ انسان میں اس کے سوا فرق نہیں کہ۔ ایک پردہ رحم میں لپٹا ہوا ہے اور دوسرا اس دنیائے آب و گل میں آچکا ہے "لہذا روح پڑجانے کے بعد اسقاط کی کوئی بھی کوشش اسلام کے خلاف ہے گو وہ بچہ ناقص الخلقت اور متعدی امراض کا حامل ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اگر اس طرح سے اسقاط کی حوصلہ افزائی کی جاتی رہے تو مفلوج افراد اور بوڑھوں کی زندگی کو ختم نہ کرنے کی کیا وجہ باقی رہ جائے گی آخر وہ بھی تو سماج اور متعلقین کے لئے بار ہوتے ہیں۔

(۲) نفخ روح سے پہلے بھی اسقاط ناجائز ہے گو ابھی ابتدائی مرحلہ ہی کیوں نہ ہو چنانچہ درر الاحکام میں ہے:

وہ جنین جس کے بعض اعضاء ظاہر ہوچکے ہو وہ مکمل جنین کے حکم میں ہے۔ (درر الاحکام ۲/ ۱۰۹)

اور علامہ شامی رقم طراز ہیں:

یہ بات پوشیدہ نہیں ہے اگر خلقت مکمل ہوچکی ہو اور عورت کے کسی فعل کی وجہ سے بچہ مرجائے تو وہ عورت قتل کی طرح گنہگار ہوگی۔ (ردالمحتار ۵/۵۱۹)

یہی وجہ ہے کہ فقہاء ابتداء خلقت سے پہلے بھی حمل ساقط کرانے میں وہی ضمان واجب قرار دیتے ہیں جو ایک مکمل جنین کو ساقط کرادینے کی صورت میں واجب ہوتا ہے سرخسی لکھتے ہیں؛

جب تک کہ منی رحم میں پڑنے کے بعد خراب نہ ہو اس کے اندر حیات کی صلاحیت ہے۔ لہذا اس کو تلف کرنے میں زندہ شخص کی طرح ضمان واجب قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ حالت احرام میں کوئی شکار کے انڈے کو توڑ دے تو اس پر وہی ضمان ہے جو کسی شکار کی وجہ سے ہوا ہے۔ (المبسوط ۲۰/۸۰)

تاہم یہ جنایت اس درجہ کی نہیں ہے جو ایک زندہ جنین کے بارے میں لہذا ضرورت و حاجت کے وقت اور حالت عذر میں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں؛

اگر عورت نفخ روح سے پہلے حمل کو ساقط کرنا چاہے تو کیا اس کے لئے جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ فقیہ ابوموسی کی رائے کے مطابق مکروہ ہے وہ کہا کرتے تھے کہ منی رحم میں پڑنے کے بعد

آخرکار ایک زندہ وجود بنے گی۔ لہذا اس پر زندگی کے احکام جاری ہوں گے جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈا کے بارے میں مسئلہ ہے۔

ابن حبان نے کہا ہے کہ اس رائے کے مطابق جن لوگوں سے جواز منقول ہے وہ حالت عذر پر محمول ہے یا یہ کہ عورت کو اس کی وجہ سے قتل کا گناہ نہیں ہوگا۔ (ردالمحتار ۲/۳۸۰)

لہذا اگر جنین ناقص الخلقت ہو یا متعدی امراض کا حامل ہو تو آثار زندگی پیدا ہونے سے پہلے اسقاط کی اجازت ہوگی کیوں کہ فقہاء اس سے کم تر عذر کی بنا پر اسقاط کی اجازت دیتے ہیں۔

تعلیم کا مسئلہ

چوں کہ ایڈز کا مرض چھونے یا ساتھ اٹھنے بیٹھنے، کھانے پینے سے منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ایڈز کے مریضوں کو مدارس و اسکولوں میں داخلہ سے محروم نہیں کیا جائے گا، شاید یہی وجہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جذامی کے ساتھ کھانا تناول فرمایا تھا، کیوں کہ جذام کے اثرات ان کے اندر بہت کم تھے جو عام طور سے متعدی نہیں ہوتے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

اس کا بھی احتمال ہے کہ جس جذامی کے ساتھ آنحضورؐ نے کھانا کھایا تھا اس میں یہ مرض بہت کم تھا اور اس جیسا عام طور پر متعدی نہیں ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۱۰/۱۹۸)

رہا یہ اندیشہ کہ۔ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپسی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل کر دوسرے بچوں کو لگ جائے یا باہم جنسی تعلق قائم کرلیں۔ تو اس خدشہ کی وجہ سے تعلیم جیسی نعمت سے ان کو محروم نہیں کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ایسا بہت کم ہوتا ہے جس کا اعتبار نہیں، نیز احتیاطی تدبیروں کے ذریعہ سے روک تھام بھی کی جاسکتی ہے۔

مرض وفات کے احکام

وہ انسان جو اپنے مال و جائداد میں بلاشرکت غیر تصرف کا مالک ہوا کرتا ہے جب اپنی عمر کی آخری منزل پر پہنچتا ہے تو اس کے ان تصرفات پر یک گونہ پابندی لگادی جاتی ہے، تاکہ ورثاء کو ممکنہ نقصان سے بچایا جاسکے فقہی اصطلاح میں اس منزل کو "مرض الموت" سے تعبیر کرتے ہیں۔ "مجلہ احکام عدلیہ" میں مرض الموت کی یہ تعریف کی گئی ہے۔

> جس مرض کی وجہ سے انسان اپنے روزمرہ کے کام انجام نہ دے سکے اور مریض ہونے کے بعد سال گزرنے سے پہلے ہی انتقال کر جائے، تو وہ مرض الموت ہے بشرطیکہ مرض میں زیادتی یا کوئی تبدیلی نہ ہو، اگر مرض بڑھتا رہے تو جس تاریخ سے مرض شدید ہوا ہے یا اس میں تبدیلی ہوئی ہے اسی دن سے مرض موت کا اعتبار کیا جائے گا اگرچہ وہ سال بھر سے زیادہ رہے۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۵۰)

فقیہ ابوالليث کی رائے ہے کہ روزمرہ کے کاموں سے عاجز ہونا یا صاحب فراش ہونا مرض کے "مرض الموت" ہونے کے لئے ضروری نہیں، بلکہ ہر وہ مرض جس سے عام طور سے لوگ ہلاک ہوجاتے ہیں، زندہ باقی نہیں رہتے "مرض الموت" شمار ہوگا، علامہ شامی کہتے ہیں کہ مناسب ہے کہ اس قول پر "اعتماد" کیا جائے "وینبغی اعتماده" (دیکھئے ردالمحتار ۲/ ۷۶۶-۷۶۵- ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان) علماء مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے "القوانین الفقہ" میں ہے:

> مریض دو طرح کے ہیں، ایک وہ مریض جو عام طور پر اس مرض سے ہلاک نہیں ہوتے جیسے سفید داغ اور کوڑھ کا مریض ان پر کوئی پابندی نہیں، دوسرے وہ مریض جن کے موت کا اندیشہ ہو جیسے شدید بخار، دق اور نمونیا وغیرہ۔
>
> (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۳۵۰)

غرض یہ کہ وہ امراض جو لاعلاج ہوں اور اکثر ان کی وجہ سے موت واقع ہوجاتی ہو ان کے لئے "مرض الموت" کا حکم ہوگا بشرطیکہ اس مرض کی وجہ سے ایک سال کے اندر اندر ہی انتقال ہوجائے، اگر کسی اضافہ و زیادتی کے مرض جوں کا توں سال بھر برقرار رہا تو اس پر "مرض الموت" کا حکم نافذ نہیں ہوگا اور اس کے تمام تصرفات درست سمجھے جائیں گے، ہندیہ میں ہے:

> ہمارے اصحاب نے طوالت کی تحدید ایک سال سے کی ہے لہذا اگر کسی مرض میں سال بھر مبتلا رہے تو سال گزرنے کے بعد اس کے تصرف کا وہی حکم ہے جو صحت مند لوگوں کا ہے۔ (الہندیہ ۱/۳۶۳)

لہذا ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے مہلک امراض میں مبتلا شخص پر "مرض وفات" کے احکام جاری ہوں گے، اگر سال کے اندر ہی انتقال ہوجائے ورنہ تو پھر ان کے تصرفات درست سمجھے جائیں گے۔

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہے کہ "مرض وفات" کی وجہ سے صرف ان ہی تصرفات پر پابندی لگائی جائے گی جو تبرعات کے قبیل سے ہیں، مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، وقف وغیرہ، نیز یہ تصرفات ایک تہائی مال سے زائد میں نافذ نہ ہوں گے، رہا ایک تہائی مال تو اس میں اس کے تمام مذکورہ تصرفات درست ہوں گے۔

وہ "تصرفات" جو ضروریات زندگی میں شامل ہیں اس پر کوئی پابندی نہ ہوگی، یہاں تک کہ اگر وہ شادی کی ضرورت محسوس کرتا ہے تو اس کی بھی اجازت ہے ___ البتہ اگر وہ بیوی کو طلاق اس مقصد سے دیتا ہے کہ وہ وراثت سے محروم ہوجائے تو درست نہیں، اور بیوی وراثت کی حق دار ہوگی بشرطیکہ عورت اس طلاق پر راضی نہ ہو اور شوہر نے اپنی مرضی سے بلا اکراہ طلاق دی ہو۔ (دیکھئے ردالمحتار ۲/ ۳۸۶)

جوابات بابت طبی اخلاقیات

مولوی محمد نور القاسمی
(دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد الہند)

محور اول

(۱) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی بھی عاقل بالغ آزاد شخص پر حجر کا حکم لگانا جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

جان لو کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقل بالغ آزاد شخص پر حجر کا حکم لگانا جائز نہیں ہے۔ (ردالمحتار ۶/ ۱۴۰)

لیکن اس میں سے بعض افراد مستثنیٰ ہیں، مثال کے طور پر وہ مفتی جو حیلہ کرتا ہو، یا وہ ڈاکٹر و حکیم جو جاہل ہو اور وہ کرایہ پر جانوروں کو دینے والا شخص جو خود دیوالیہ ہو، ان پر حجر کا حکم لگایا جائے گا۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

لیکن حیلہ کرنے والے مفتی، طبیب جاہل اور ایسے کرایہ پر دینے والے شخص پر بالاتفاق حجر کا حکم لگایا جائے گا جو خود دیوالیہ ہوگیا ہو۔ (البحرالرائق ۸/ ۸۸)

اب اگر کوئی شخص جو قانوناً علاج و معالجہ کا مجاز نہیں ہے لیکن ذاتی مطالعہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کی اچھی تشخیص کرتا ہے اور اس کے متعلق واقفیت رکھتا ہے، اگر اس نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا، تو اس کا ایسا کرنا درست ہے، اس تجربہ کار شخص کو مجور قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ تجربہ کی بناء پر وہ طبیب جاہل کے حدود سے باہر ہوگیا، اس لئے کہ طبیب حاذق کہتے ہی ہیں اس کو جو مرض کی صحیح تشخیص کرتا ہو اور مناسب دوائیں تجویز کرتا ہو، اور یہ صلاحیت تجربہ سے بھی حاصل ہوجاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ طبیب جاہل کس کو کہتے ہیں؟ تو علامہ زیلعی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

طبیب جاہل وہ ہے جو مریض کو مسلک دوا پلادے لیکن جب اس کی وجہ سے مرض بڑھ (ری ایکشن ہو) جائے تو اس کے ضرر کو دفع کرنے پر قادر نہ ہو۔ (تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۳)

لہذا ماہر تجربہ کار شخص کو علاج کرنے سے نہیں روکا جائے گا، شرعاً اس کا علاج کرنا جائز ہے ـــــ اب رہی یہ بات کہ اس کے علاج سے مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ تو اس کے بارے میں جاننا چاہئے کہ اگر بغیر اجازت کے علاج کرنے کے بعد نقصان ہوا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اجازت کے بعد علاج کرنے سے پہنچنے والے نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجازت ملنے کے بعد وہ مجاز ہوجاتا ہے، اس مسئلہ کی مثال فقہاء کے اقوال میں ملتی ہے۔ فتاوی عالمگیری میں فتاوی سراجیہ سے جزئیہ نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

صاحب معاملہ سے اجازت لینے کے بعد پچھنا لگانے والے نے پچھنا لگایا، یا نشتر لگانے والے نے نشتر لگایا یا ختنہ کرنے والے نے ختنہ کیا، اور اس کا یہ عمل ہلاکت کا سبب بن گیا تو یہ لوگ ضامن نہیں ہوں گے۔ (ہندیہ ۴/ ۳۳)

اس جزئیہ میں جو عدم ضمان کی بات کی گئی ہے وہ اسی لئے کہ اس کو صاحب معاملہ کی جانب سے اجازت مل چکی تھی ـــ اس لئے ماہر تجربہ کار شخص کا یہ عمل شرعاً قابل تعزیر بھی شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کی کوئی غلطی نہیں ہے۔

(۲) ڈاکٹر کی جانب سے پائے جانے والے خطاء اور تساہل کی صورت میں ضمان واجب ہوگا گرچہ ڈاکٹر قانوناً علاج و معالجہ کا مجاز ہو اور ماہر تجربہ کار ہو، اس لئے کہ علاج کے موقع پر تو اس کے لئے تساہل برتنا گویا مریض پر زیادتی کرنے کے مرادف ہے، فقہاء نے جب خطاء کی صورت میں ضمان کو واجب قرار دیا ہے، تو حکاسل اور تساہل کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ضمان واجب ہونا چاہئے۔ چنانچہ علامہ علاء الدین نے ایک جزئیہ نقل کیا ہے:

> بچہ کے ختنہ کرنے کے لئے ختنہ کرنے والے کو حکم دیا گیا، ختنہ کرنے والے نے ختنہ کرتے وقت بچے کا حشفہ ہی کاٹ دیا جس کی وجہ سے بچہ مرگیا تو ختنہ کرنے والے کے عاقلہ پر آدھی دیت لازم ہوگی۔ (الدر المختار، ۶/۶۹ کراچی)

یہاں پر جو ختان کے عاقلہ پر ضمان واجب ہو رہا ہے وہ اسی لئے کہ اس ختان کی جانب سے خطا واقع ہوئی کہ ختنہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس بچے کا حشفہ بھی قطع کر دیا، لہذا جب مریض نے ڈاکٹر سے آپریشن کرنے کو کہا تو ڈاکٹر کے لئے ضروری تھا کہ وہ مریض کی پوری جانچ کرے۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا اور طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں جس کے نتیجہ میں مریض فوت ہوگیا تو اس پر ضمان لازم ہوگا اور اس کا فعل قابل تعزیر شمار ہوگا۔ صاحب تکملہ شرح مہذب محمد نجیب المطیعی اسی صورت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> جب ڈاکٹر نے مریض کے حواس کو کلوروفارم کے استعمال کے لئے جانچ کئے بغیر بے ہوش کر ڈالا اور مریض مرگیا تو ڈاکٹر اس کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر مریض کو پنسلین کے ذریعہ انجکشن لگایا جب کہ اس کا جسم پنسلین کو قبول نہیں کرتا ہے اور وہ مرگیا تو ڈاکٹر ضامن ہوگا، اس لئے کہ ڈاکٹر کو پہلے چمڑے کے اوپری حصہ کی جانچ کر لینا ضروری تھا۔ لیکن جانچ کرنے کی جگہ سرخ ہوگئی اور اس میں ورم آگیا تو معلوم ہوگیا کہ اس کا جسم اس کو قبول نہیں کر رہا ہے، اسی طرح جب ڈاکٹر نے مریض کی آنکھ کا آپریشن کیا جب کہ مریض کا بلڈ پریشر ہائی تھا، جس کی وجہ سے مریض کی بینائی ختم ہوگئی یا وہ مرگیا تو ڈاکٹر اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ ڈاکٹر پر لازم تھا کہ وہ اس وقت تک آپریشن پر اقدام نہ کرتا جب تک کہ اس کا بلڈ پریشر معتدل نہ ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ ہر وہ نقصان یا جنایت جو کوتاہی اور لاپروائی کی وجہ سے ہو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ (المجموع ۱۵/۰۰۲)

نیز یہ کہ ڈاکٹر کی حیثیت اجیر کی ہوتی ہے، اور معلوم ہے کہ اجیر کی جانب سے تقصیر اور اہمال کی بنا پر وہ مستاجر کے مال کا ضامن ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں:

> مستاجر کے مال کی حفاظت میں بغیر عذر کے کوتاہی کرنا، مثال کے طور پر بکری اپنے ریوڑ سے نکل کر بھاگ گئی اور چرواہا اپنی بے اعتنائی اور حکاسل کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کے لئے نہیں گیا تو چرواہا اس بکری کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ کوتاہی کرنے والا ہے۔ (حوالہ سابق ۱/۳۰۸)

(۳) کسی بھی ڈاکٹر یا طبیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ مریض کے آپریشن یا علاج سے پہلے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے ممکنہ حد تک اجازت لے، اگر اس امر کی رعایت نہ کی گئی اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے اعزہ سے اجازت لئے بغیر مریض کا آپریشن کر ڈالا اور یہ آپریشن مہلک ثابت ہوا یا کوئی عضو بے کار ہوگیا تو ڈاکٹر اس نقصان کا ضامن ہوگا، گو ڈاکٹر ماہر و تجربہ کار ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فتاویٰ خانیہ میں ایک جزئیہ موجود ہے:

کسی مرد نے یا کسی عورت نے اپنے بچہ کی زائد انگلی کاٹ ڈالی، اس بارے میں بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وہ ضامن نہیں ہوں گے اس لئے کہ ایسا کرنا بطور علاج ہے اور ماں باپ کو اپنے بچہ پر معالجہ کا اختیار ہے۔ اگر اسی کام کو ماں باپ کے علاوہ کسی اور نے بغیر اجازت کے کیا تو وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ غیر کو ایسا کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

(الفتاوی الخانیہ مع الہندیہ ۳/۴۱۱ نیز دیکھئے رد المحتار ۶/ ۵۸۸)

خلاصہ یہ کہ اجازت نہ ملنے کی بنیاد پر ڈاکٹر اس کا مجاز نہیں ہوگا۔ مثال کے طور پر فتاوی عالمگیری کا جزئیہ ملاحظہ ہو:

فصد لگانے والے نے کسی کو سونے کی حالت میں نشتر لگایا جس کی وجہ سے خون بہہ گیا اور وہ مرگیا تو فصد لگانے والے پر ضمان واجب ہوگا۔ (ہندیہ ۶/ ۸۸)

یہاں پر جو فصد لگانے والے پر ضمان لازم ہوتا ہے وہ اسی بنا پر کہ اس کو نائم کی طرف سے اجازت حاصل نہیں ہے۔

(۴) محور اول کا چوتھا سوال اور اس کا جواب در حقیقت انسانی ہمدردی سے تعلق رکھتا ہے۔ انسانی ہمدردی کا تقاضا ہے کہ اگر کسی شخص کی جان خطرہ میں ہو تو اس کو کسی بھی طرح بچایا جائے۔ یہاں حلت، حرمت اور کراہیت وغیرہ کو در گزر کرتے ہوئے انسانی ہمدردی کا اظہار کرنا ضروری ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہے، اسی دوران کوئی نابینا شخص اس کے سامنے سے آگ یا کنواں کی طرف جا رہا ہے، جس کی وجہ سے اس اندھے کی ہلاکت گویا یقینی ہے، تو نمازی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی نماز جو انتہائی اہم فریضہ ہے، کو توڑ کر اس اندھے شخص کو آگ یا کنواں وغیرہ کی طرف جانے سے روکے اور باز رکھے، خواہ وہ نابینا مرد ہو یا عورت، چنانچہ عالمگیری میں ہے:

نماز میں مشغول شخص نے کسی اندھے شخص کو کنواں کے پاس دیکھا نیز اس کے کنواں میں گر جانے کا خوف ہے تو اس کو بچانے کے لئے نماز کو توڑ دینا ضروری ہے۔ (الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۹ نیز دیکھئے رد المحتار ۱/ ۶۵۴ اور حاشیۃ الطحطاوی ۲۰۳)

اب اگر نمازی یہ سوچے کہ کنواں یا آگ کی طرف جانے والی نابینا عورت اجنبی ہے اور غیر محرم ہے، اس کو ہاتھ لگانا حرام ہے، یہ سوچ کر اس کو چھوڑ دے اور وہ ہلاک ہو جائے، تو یہ نماز پڑھنے والا شخص گنہگار ہوگا۔

ٹھیک اسی طرح صورت مسؤلہ بھی ہے، اگر ڈاکٹر بے ہوش مریض کا یہ سوچ کر علاج نہ کرے کہ اس کے اعزہ جو کافی دور ہیں، سے اجازت تو ملی نہیں ہے اور مریض اسی حالت میں ہلاک ہو جائے تو ڈاکٹر گنہگار ہوگا۔

خیر اگر اس نے اجازت حاصل کئے بغیر صرف اور صرف انسانی ہمدردی کی بنا پر اس بے ہوش مریض کا علاج کیا یا آپریشن کیا اور کامیاب ہونے کے بجائے ناکام ثابت ہوا تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا ____ اس لئے کہ ضمان و تاوان ڈاکٹر کی جانب سے پائے جانے والی تقصیر اور لاپروائی کی صورت میں واجب ہوتا ہے، صاحب کتاب المجموع نے لکھا ہے کہ جو نقصان لاپروائی اور بے اعتنائی کی وجہ سے ہو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ (۱۵/ ۲۵۵)

نیز علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

ہر محفوظ الدم شخص کو قتل کرنے کی وجہ سے قود یعنی قصاص واجب ہوتا ہے جب کہ یہ قتل جان بوجھ کر کیا گیا ہو۔

(در مختار مع الشامی ۶/ ۵۳۲)

اور اس ڈاکٹر کا عمل صرف انسانی ہمدردی پر مبنی ہے، نہ تو اس میں اہمال و تقصیر کی صورت پائی جا رہی ہے اور نہ ہی قتل عمد و

محور دوم

(۱) پہلے سوال اور اس کے جواب کا تعلق اس بات سے ہے کہ کیا بڑے درجہ کے ضرر سے بچنے کے لئے کم درجہ کے ضرر کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟ تو یہ مسلمہ اصول ہے کہ ضرر عام کی وجہ سے ضرر خاص کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام۔ (الاشباہ والنظائر ۸۸، ط، دار الکتب العلمیہ بیروت)

ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

مثال کے طور پر اگر کسی قلعہ میں کفار جمع ہیں وہ مسلمانوں کے تیر سے بچنے کے لئے مسلمان بچوں کو سامنے لاکر ڈھال کے طور پر استعمال کرتے ہیں تو کیا مسلمانوں کے لئے جائز ہے کہ ان پر تیر برسائے؟ فقہاء نے لکھا ہے کہ تیر برسایا جائے گا اور مسلمان بچوں کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ علامہ ابن نجیم آگے لکھتے ہیں کہ اسی قاعدہ پر مبنی یہ بھی ہے کہ ایسے کفار کی طرف تیر چلانا جائز ہے جو مسلمانوں کے بچے کو بطور ڈھال استعمال کررہے ہوں۔ (دیکھئے کتاب مذکور)

اب دیکھئے کہ مریض ایڈز اپنے مرض کو اچھوت بننے کے خوف سے چھپاتا ہے اور اپنے اہل خانہ کو اطلاع نہیں دیتا ہے، تو یہ ضرر عام ہے بایں طور کہ اگر وہ ظاہر نہ کرے گا تو اس سے بعض احتیاطی تدابیر اختیار نہ کئے جانے کی صورت میں مرض کا تعدیہ لازم آسکتا ہے۔ اگر وہ اپنے عیب کو ظاہر کرتا ہے تو اس میں بھی ضرر ہے لیکن یہ ضرر خاص ہے جس کی وجہ سے ضرر عام کو اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ کہ وہ اپنے مرض کو اچھوت بننے کے خوف سے چھپاتا ہے تو یہ تو ظن وگمان ہے، اور صرف گمان کی وجہ سے ضرر عام کو کیسے برداشت کیا جاسکتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ مریض کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے اہل خانہ کو اس مرض کی اطلاع کردے تاکہ وہ احتیاطی تدابیر اختیار کرتے رہیں اور مرض کا تعدیہ لازم نہ آئے۔

(۲) کسی کے عیب کو ظاہر کرنا بالاتفاق غیبت اور نمیمہ ہے۔

حقيقة النميمة افشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۵/ ۳۵۱)

نمیمہ کی حقیقت کسی کی اس پوشیدہ خصلت کو ظاہر کرنا ہے جس کے افشاء کو ناپسند کیا جاتا ہو۔

غیبت کی حرمت کتاب اللہ اور حدیث سے ثابت ہے اور غیبت کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ فقہاء نے غیبت کی چند صورتیں بیان فرمائی ہیں جن میں سے صرف ایک صورت کو مباح قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ کسی کے عیب کو اس لئے ظاہر کیا جائے تاکہ لوگ اس کے ضرر سے محفوظ رہیں یا اس کے ظاہر کرنے میں مسلمانوں کا فائدہ ہو، نیز کسی معصیت سے روکنا مقصود ہو، چنانچہ علامہ شامی غیبت کی قسمیں بیان کرتے ہیں:

> غیبت کی چار صورتیں ہیں، ایک صورت تو کفر کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس سے کہہ دیا جائے کہ غیبت مت کرو لیکن وہ شخص کہتا ہے کہ یہ غیبت نہیں ہے میں تو اس میں سچا ہوں، تو گویا اس شخص نے ادلۂ قطعیہ سے ثابت شدہ حرام چیز کو حلال سمجھا، اور اسی کو کفر کہتے ہیں، دوسری صورت نفاق کی ہے وہ یہ ہے کہ کسی شخص کی ایسے آدمی کے پاس غیبت کرتا ہے جو اس کو جانتا ہے لیکن یہ غیبت کرنے والا شخص اس کا نام نہیں لیتا ہے اور اپنے آپ کو پاکدامن ظاہر کرتا ہے تو یہ نفاق ہے، ایک صورت معصیت کی ہے کہ وہ کسی خاص آدمی کی غیبت کرتا ہے اور جانتا ہے کہ ایسا کرنا گناہ ہے، تو ایسے شخص پر توبہ کرنا ضروری ہے، اور ایک صورت میں غیبت کرنا مباح ہے وہ یہ کہ ایسے شخص کی غیبت کرے جو علی الاعلان فسق کرتا ہو یا صاحب بدعت کی غیبت کرے اس نیت سے کہ لوگ اس کے فسق اور بدعت سے

محفوظ رہیں، تو مباح ہی نہیں بلکہ اس پر اس کو ثواب ملے گا اس لئے کہ یہ نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے۔

(رد المحتار ۵ / ۴۰۹)

اب مسؤلہ صورت میں اگر کوئی شخص جو ایڈز کا مریض ہے وہ مرض کو چھپاتا ہے اور ڈاکٹروں سے بھی کہتا ہے کہ وہ اس عیب کو دوسروں پر افشاء نہ کرے، اب ڈاکٹر کی شرعاً ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اس کے عیب کو ظاہر نہ کرے۔ کیوں کہ اس میں دوسروں کا فائدہ مضمر نہیں ہے۔ الا یہ کہ اس ڈاکٹر سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جائے تاکہ اس سے کوئی شرعی تعلق قائم کیا جائے مثلاً شادی وغیرہ، تو اس صورت میں ڈاکٹر پر اس کے عیب کو ظاہر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، علامہ عبد الرحمان الجزیری لکھتے ہیں:

ینبغی ان یسکت عنہ الا فی حکایتہ فائدۃ لمسلم او دفع لمعصیۃ۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵ / ۲۵۱)

مناسب یہ ہے کہ اس کے بارے میں سکوت اختیار کرے الا یہ کہ اس کے بیان کردینے ہی میں لوگوں کا فائدہ ہو یا کسی معصیت کو دفع کرنا مقصود ہو۔

اگر اس صورت میں ڈاکٹر اس کے عیب کو بلا فائدہ بیان کرے تو وہ گنہگار ہوگا، کیوں کہ وہ ڈاکٹر کو افشاء عیب سے منع کر رہا ہے۔

(۳) ایڈز اور دوسرے خطرناک امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ اور سماج کی یہ ذمہ داری ہونی چاہئے کہ وہ اس کو اپنے پاس ہی رکھیں اور ممکنہ حد تک علاج معالجہ کراتے رہیں اس کے ساتھ ایسا نہ کیا جائے کہ اس کو سماج اور شہر سے باہر نکال دیا جائے تاکہ اس کے مرض سے دوسروں کو نقصان نہ ہو۔ ایسا کرنا انسانی ہمدردی کے بالکل خلاف ہے، نیز اگر باہر نکال دیا جائے گا تو اس کی دیکھ ریکھ اور علاج و معالجہ کون کرے گا؟ اس لئے اس کو گھر اور سماج ہی میں رکھا جائے گا، البتہ یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس سے ایسا اختلاط نہ ہو، ایسی بد احتیاطی نہ ہو جو امراض کے منتقل کا سبب بنے بلکہ احتیاطی تدابیر کا لحاظ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے:

لا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ۔ (البقرۃ ۱۹۵)

اپنے آپ کو ہلاکت میں مت ڈالو۔

اس آیت میں بھی یہی فرمایا گیا ہے کہ ہلاکت کی جگہوں سے اجتناب کرتے رہو اور احتیاط کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو۔

(۴) کیا متسبب تلف پر ضمان لازم آتا ہے؟ جناب سلیم رستم لبنانی شرح المجلہ میں فرماتے ہیں کہ متسبب پر ضمان اس وقت لازم آتا ہے جب کہ اس متسبب کی جانب سے تعمد اور تعدی پائی جائے "المتسبب لا یضمن الا بالتعمد و بالتعدی۔ (شرح المجلہ ۱ / ۷۰) متسبب اس وقت ضامن ہوتا ہے جب کہ اس کی جانب سے تعمد اور تعدی پائی جائے۔

متسبب اس کو کہتے ہیں جو کسی ایسی چیز کو پیدا کرے جس سے عادۃً کسی دوسری شئے کے تلف ہونے کا قوی امکان ہو۔

اتلاف بالتسبب کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شئی کے اندر کوئی ایسی چیز پیدا کردینا جس سے اکثر وہ چیز ختم ہوجاتی ہو اور ایسا کرنے والے شخص کو متسبب کہتے ہیں۔ (کتاب مذکور)

پس وہ مریض جس کے اندر ایڈز کے جراثیم پائے گئے اور وہ جان بوجھ کر دوسرے تک جراثیم پہنچاتا ہے مثلاً اپنی بیوی سے مجامعت کرتا ہے یا کسی کو خون دیتا ہے، اس پر ضمان واجب ہوگا ـــــ لیکن اگر وہ مرض کی منتقلی کا ارادہ تو نہیں کرتا ہے البتہ مرض کے منتقل ہونے کی بات کو جانتے ہوئے مجامعت کیا یا کسی کو خون دیا تو سخت گنہگار اور مجرم ہوگا۔

(۵) کن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے اور کن عیوب کی وجہ سے فسخ کا اختیار نہیں ہوتا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ عیوب جن کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو زوجین کے درمیان مشترک ہوتے ہیں، مثلاً جذام، برص اور خنثیٰ مشکل ہونا۔ دوسری قسم وہ ہے جو صرف مرد کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جیسے خصی ہونا، نامرد ہونا اور مقطوع الذکر ہونا۔ تیسری قسم وہ ہے جو عورتوں کے ساتھ خاص ہوتے ہیں مثلاً شرمگاہ میں ہڈی کا ہونا، دونوں شرمگاہوں کا ملا ہوا ہونا، جماع کا راستہ بند ہونا، عفل ہونا اور بخر ہونا یعنی شرمگاہ وغیرہ کے اندر بدبو کا ہونا۔

(فسخ الزواج ۲۸۵، الخرشی ۲/ ۲۳۵، شرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۲۰۸)

امام شافعیؒ ان عیوب میں سے چند کا استثناء کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جن عیوب کی بنا پر فسخ نکاح کا حق ہوتا ہے وہ جذام، برص، عنین ہونا مقطوع الذکر ہونا اور رتق و قرن ہیں۔ (فسخ الزواج ۲۸۶، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۴/ ۱۹۳)

امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کی بابت علامہ ابن قدامہؒ نے لکھا ہے:

> اور وہ جس کو خرقی نے آٹھ ذکر کیا ہے وہ تین قسم کے ہیں ایک وہ جس میں میاں بیوی شریک ہیں اور وہ جنون، جذام اور برص ہیں اور دو صرف مرد کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور وہ مقطوع الذکر ہونا اور عنین ہونا ہے اور تین عورتوں کے ساتھ خاص ہیں وہ فتق قرن اور عفل یعنی اندام نہانی میں گوشت کا ٹکڑا ہونا ہے جو جماع سے مانع ہو۔ (المغنی ۷/ ۱۳۱)

نیز ابن تیمیہؒ کا بھی مسلک جمہور کی طرح ہے کہ ان عیوب کی بنا پر جو کمال استمتاع میں مانع ہو اس کی بنا پر فسخ کا اختیار ہوگا۔

> ابن تیمیہؒ نے "الاختیارات العلمیہ" کے اندر لکھا ہے کہ عورت کو ہر اس عیب کی وجہ سے لوٹا دیا جائے گا جو کمال استمتاع سے مانع ہو۔ (فسخ الزواج ۲۸۰)

ایڈز کے اندر بھی یہی صورت پائی جاتی ہے بلکہ دوسرے تمام عیوب و امراض کے مقابلہ میں اس کے اندر زیادہ ہی نفرت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ مرد کو لاحق ہوجائے تو عورت بالکیہ اس سے اجتناب کرنے کی کوشش کرے گی اور استمتاع کی تکمیل سے دونوں محروم ہوجائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زوجین میں سے کسی کو بھی عیب کی بنا پر فسخ کا اختیار نہیں ہوگا سوائے عیوب ثلاثہ یعنی مقطوع الذکر ہونا خصی ہونا اور عنین ہونے کی صورت کے کہ اس میں اختیار ہوگا، علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

> ان دونوں میں سے کسی کو عیب کی وجہ سے اختیار نہیں ہوگا یعنی زوجین میں سے کسی کو دوسرے میں پائے جانے والے عیب کی وجہ سے اختیار نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد کا مقصد ہی وطی کرنا ہے اور عیب کی وجہ سے مقصد وطی فوت نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک قسم کا خلل واقع ہوتا ہے، سپرد کرنے سے پہلے موت کی وجہ سے وطی کا فوت ہونا خیار کو واجب نہیں کرتا ہے تو اختلال کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہونا چاہئے۔ (البحرالرائق ۴/ ۱۲۶)

لیکن احناف میں سے امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ چند امراض کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق ہوگا، جیسے برص، جذام اور جنون۔ اگر یہ کسی کو زوجین میں سے لاحق ہوگئے تو دوسرے کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔ (البحرالرائق ۴/ ۱۲۰)

لہذا موجودہ زمانہ میں ایڈز جیسی مہلک بیماریوں کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، چوں کہ اس میں نفرت بھی پائی جاتی ہے، اور اس لئے بھی فسخ کا اختیار ہوگا کہ اس مرد کے جراثیم ایک دوسرے میں منتقل ہوکر دوسرے کی ہلاکت کا سبب نہ بن جائے۔

(۶) اسقاطِ حمل کے سلسلہ میں اولاً یہ جاننا چاہئے کہ ہر معالج کی رائے علی الاطلاق معتبر نہیں ہوگی، اس لئے کہ حمل متعین ہوجانے کے بعد بغیر کسی شرعی عذر کے گرادینا مکروہ تحریمی و ناجائز ہے، اور حرام و ناجائز فعل کے ارتکاب کی اجازت یا حرام و ناجائز وغیرہ چیز کے استعمال کی اجازت بغیر اضطراری حالت اور بغیر کسی شدید ضرورت کے نہیں ہوتی ہے ——— حمل متعین ہوجانے کے بعد اس کی دو صورتیں ہیں: اس کی خلقت ظاہر ہوگئی ہوگی یا نہیں، اگر اس کی خلقت ظاہر نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں اسقاط کرادینا مباح ہے، جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے:

ہاں اس وقت تک اسقاط کرانا مباح ہے جب تک کہ اس کی کچھ بھی تخلیق عمل میں نہ آئی ہو اور یہ عمل ایک سو بیس (۱۲۰) دن کے بعد ہی ہوتا ہے۔ (ردالمحتار ۱۰۹/۲)

نیز عالمگیری میں بھی ہے کہ اگر اس کی تخلیق ظاہر نہ ہوئی ہو تو اسقاط کرانا جائز ہے۔ (۲۵۶/۵)

اور اگر اس حمل کی تخلیق ظاہر ہوگئی ہو مثلاً بال، ناخن وغیرہ بن گئے ہوں تو بغیر عذر شرعی کے اسقاط کرانا جائز نہیں ہے۔

جب اس کی تخلیق ظاہر ہوجائے مثلاً بال، ناخن وغیرہ ہوجائے تو اسقاط کرانا جائز نہیں ہے۔ (کتب مذکور)

نیز علامہ شامی نے لکھا ہے:

علی بن موسیٰ فرمایا کرتے تھے کہ جب پانی رحم میں پہنچ جائے تو اس کا انجام زندگی ہی ہوتی ہے، لہذا اس پر زندہ کے احکام جاری ہوں گے۔ (ردالمحتار ۱۰۹/۲)

لیکن اگر شرعی عذر ہو تو خلقت کے ظاہر ہونے کے بعد بھی اسقاط کراسکتے ہیں مثلاً خود ماں کا دودھ ختم ہونے کا خوف ہو اور باپ اتنی استطاعت نہیں رکھتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو کرائے پر رکھ کر اس بچے کو دودھ پلوائے، دوسرا عذر یہ ہے کہ خود بچے کی ہلاکت کا خوف ہو تو اسقاط کراسکتے ہیں۔ (دیکھئے حوالہ مذکور)

اب زیر بحث صورت میں بھی شرعی عذر پایا جارہا ہے، وہ اس طرح کہ اگر بچہ پیدا ہوگا تو اس کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہوگا، جیسا کہ طبی لحاظ سے پورا پورا اندیشہ ہے اور اس کے بعد اس کی موت واقع ہونا گویا یقینی ہے، لہذا اس شرعی عذر کی بنا پر اسقاطِ حمل کرانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۷) یہ بات معلوم ہے کہ ایڈز کا مرض صرف جنسی تعلقات قائم کرنے کی وجہ سے یا خون دینے، لینے کی وجہ سے ایک دوسرے میں منتقل ہوتا ہے۔ ساتھ اٹھنے بیٹھنے کی وجہ سے یا ساتھ کھانے پینے کی وجہ سے اس مرض کا تعدیہ نہیں ہوتا ہے، اب اگر کسی ایڈز کے مریض بچہ یا بچی کو صرف اس لئے مدارس یا اسکولوں یا کسی ادارہ میں داخلہ سے محروم کیا جائے کہ اس بات کا اندیشہ ہے کہ مریض کو چوٹ لگ جائے اور خون نکل جائے اور دوسرا بچہ اس کو چھولے گا یا آپس کی لڑائی کی وجہ سے ایک کا خون دوسرے کے خون کے ساتھ مل جائے گا یا جنسی بے راہ روی کی وجہ سے مرض ایک دوسرے میں منتقل ہوجائے گا، تو درست نہ ہوگا اس لئے کہ یہ صورت اندیشہ محض ہے جس کی وجہ سے علم جیسی عظیم دولت سے محروم کرنا درست نہ ہوگا۔

(۸) اگر کوئی بچہ یا بچی جو ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے اس کے تئیں اہلِ خانہ، سماج اور والدین پر اسلامی تعلیمات کے ۔ سے یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اس بچی یا بچہ کو اپنے سے دور ہرگز نہ کریں بلکہ اپنے ساتھ ہی رکھیں اس لئے کہ یہ مرض محض ساتھ رہنے سے متعدی نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس سے احتیاط برتنا بھی نہایت ضروری ہے مثلاً اس سے اختلاط نہ ہو جس کی بنا پر مرض دوسرے تک منتقل ہو جائے، جیسے خون وغیرہ کا چھونا۔ لہذا احتیاطی تدابیر اختیار کرنا بے حد ضروری ہے۔

(۹) ایڈز، طاعون اور کینسر جیسے مہلک امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلے میں پہنچ جائیں تو اس مریض پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی جزئیات مختلف ہیں، نیز مرض الموت کی تعریفات بھی مختلف ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایڈز، طاعون اور کینسر کے مریض پر مرض الموت کے احکام جاری نہیں ہوں گے، جیسا کہ عالمگیری میں خزانۃ المفتیین سے نقل کیا گیا ہے کہ مرض الموت کا مریض وہ ہے جو اپنی ضروریات پوری کرنے کے واسطے بھی گھر سے باہر نہ نکلتا ہو۔ (ہندیہ ۴/۱۰۶)

اس سے پتہ چلا کہ ایڈز وغیرہ کے مریض پر مرض الموت کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اس لئے کہ وہ مریض تو ہے لیکن بازار وغیرہ جاتا ہے اور اپنی ضروریات بھی پوری کرتا ہے ـــــــ دوسری طرف مفتی بہ قول یہ نقل کیا ہے کہ وہ بیماری جس سے اکثر موت واقع ہوتی ہے اس پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے، خواہ وہ مریض صاحبِ فراش ہو یا صاحبِ فراش نہ ہو بلکہ گھومتا پھرتا ہو۔ چنانچہ اسی کتاب میں آگے لکھا ہے:

> مرض الموت کی تعریف کے بارے میں اختلاف ہے، مختار قول یہ ہے کہ مرض الموت اس مرض کو کہتے ہیں جس سے اکثر و بیشتر موت واقع ہو جاتی ہو، خواہ وہ مریض صاحبِ فراش ہو یا نہ ہو، مضمرات میں ایسا ہی لکھا ہے۔ (ہندیہ ۴/۱۰۶)

نیز علامہ شامی، نور العین سے فقیہ ابو اللیث کا قول نقل کرتے ہیں:

> مرض الموت کا صاحبِ فراش ہونا شرط نہیں ہے بلکہ غلبہ کا اعتبار ہے یعنی اگر اس مرض سے اکثر موت واقع ہو جاتی ہو تو وہ مرض الموت سمجھا جائے گا، گو وہ اپنے گھر سے باہر نکلتا ہو، صدر الشہید کا فتوی اسی پر ہے۔

پھر آگے لکھتے ہیں:

> امام محمدؒ نے کتاب الاصل کے اندر چند ایسے مسائل ذکر کئے ہیں جو صرف اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شرط ہلاکت کا خوف ہونا ہے نہ کہ صاحب فراش ہونا۔

بلکہ امام شافعیؒ تو یہ کہتے ہیں کہ اس علاقہ میں رہنے والے پر بھی مرض الموت کا حکم لگایا جائے گا جہاں طاعون پھیل گیا ہو۔ (ردالمحتار ۲/۹۰۰-۹۰۳)

علامہ شامیؒ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ ہلاکت کے غلبہ ہی کا اعتبار کیا جائے نہ کہ صاحبِ فراش اور غیر صاحب فراش ہونے کا جیسا کہ اوپر کی عبارتوں سے پتہ چلتا ہے۔

ان ساری عبارتوں کو دیکھتے ہوئے پتہ چلتا ہے کہ مریض ایڈز، طاعون، کینسر جو طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ گئے ہوں، ان کے لئے مرض الموت کا حکم لگایا جائے گا اور مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے۔

(۱۰۔۱۱) طاعون یا دوسرے مہلک امراض پھیلنے کی صورت میں اگر کوئی حکومت اس جگہ جانے پر پابندی لگادے تو حکومت کے لئے ایسا کرنا

جائز ہے، گرچہ حکومت کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی شخص اس جگہ جائے گا یا وہاں سے نکلے گا تو دوسروں کو بھی یہ مرض لاحق ہو جائے گا لیکن حدیث میں جو دخول و خروج کی ممانعت وارد ہوئی ہے وہ اعتقادیات سے تعلق رکھتی ہے، لیکن نفس ممانعت میں دونوں

ہیں، اس لئے حکومت کی جانب سے لگائی گئی پابندی کا پاس ولحاظ کرتے ہوئے وہاں دخول و خروج سے باز رہنا نہایت ضروری ہے۔

حدیث میں جو خروج عن بلد الطاعون اور دخول سے منع کیا گیا ہے اس سے وہ خروج مراد ہے جس سے فرار عن الموت مقصود ہو، البتہ اگر وہاں سے باہر آنا یا وہاں جانا ضروری ہو اور فرار عن الموت کا ارادہ نہ ہو، خواہ وہ دخول یا خروج اہل و عیال کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے، تو منع نہیں کیا گیا ہے چنانچہ علامہ امام نووی، شارح مسلم شریف حدیث طاعون پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ ساری حدیثیں جو "باب الطاعون" میں ذکر کی گئی ہیں اس میں طاعون زدہ شہر میں جانے اور وہاں سے نکلنے سے اس وقت منع کیا گیا ہے جب کہ اس سے مقصد فرار عن الموت نہ ہو، بہر حال کسی عارض کی وجہ سے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

نیز آگے لکھتے ہیں کہ فقہاء نے غرض کی وجہ سے خروج کے جواز پر اتفاق کیا ہے جب کہ فرار مقصود نہ ہو۔ (نووی ج مسلم ۲/ ۲۲۸۰۰۹)

اسی خروج پر قیاس کرتے ہوئے ضرورت و حاجت کی بنا پر دخول کی بھی اجازت ہوگی، کسی شخص کا طاعون زدہ علاقہ میں اس لئے جانا کہ باہر کی ضرورت ختم ہونے کے بعد اب وہاں ٹھہرنا ممکن نہ ہو یا اہل و عیال، گھر و بار کی نگہداشت مقصود ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور کسی ضرورت سے یہاں سے نکلنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ نیز مریض کے علاج اور تیمارداری کا معقول انتظام نہ ہونے کی صورت میں دوسری جگہ منتقل کرنا بھی درست ہے، یہ تمام صورت غرض شرعی ہی کے تحت ہیں۔

محور سوم

(۱) غیبت کی تعریف محور دوم کے جواب نمبر دو میں آچکی ہے کہ غیبت کسے کہتے ہیں، یعنی کسی کے عیب کو ظاہر کر دینا جس کو صاحب عیب ناپسند کرتا ہو، اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس کی حرمت کتاب اللہ اور حدیث شریف سے ثابت ہے، لیکن ایک صورت میں غیبت جائز ہو جاتی ہے جب کہ اس میں کسی کا حق پوشیدہ ہو جس کے فوت ہونے کا خوف ہو یا کسی کو شر سے بچانا مقصود ہو، اب اصل جواب کی جانب آئیے کہ اگر بصارت کھودینے والا شخص کسی لڑکی سے اپنے اس عیب کو چھپا کر نکاح کرنا چاہتا ہے تو یہ تو ایک قسم کا دھوکہ ہے جو جائز نہیں ہے۔ نیز اگر شادی ہو بھی گئی تو اس عیب کی وجہ سے دونوں کے اندر منافرت پائی جائے گی اور جھگڑا پیدا ہوگا جس کی وجہ سے مودت و محبت کا وجود ہی نہ ہو پائے گا، جس کی وجہ سے نکاح کے مقاصد فوت ہوں گے، تو اس سے بچانے کے لئے ڈاکٹر اس کے عیوب کو لڑکی والے پر افشاء کر سکتا ہے اور اگر لڑکی والے ڈاکٹر سے اس لڑکے کے بارے میں دریافت کرنے کو آئیں تو اس صورت میں تو عیب کو ظاہر کرنا ضروری ہوگا۔ امام نووی، غیبت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> لیکن غیبت کرنا غرض شرعی کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے، اور اس اباحت کے چھ اسباب ہیں، ایک ظلم ہے، دوسرا تغییر منکر اور معاصی کو طاعت میں بدلنے پر استعانت کے وقت ہے، تیسرا استفتاء یعنی پوچھے جانے کے وقت اور چوتھا مسلمانوں کو شر و فتن سے بچاتے وقت، اس کی کئی صورتیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مشورہ کے وقت غیبت کر دینا (جائز) ہے۔ (نووی ج مسلم ۲/ ۳۲۲)

(۲) دوسرا جواب بھی غیبت ہی سے متعلق ہے اور غیبت سے متعلق ذکر آچکا ہے کہ کن صورتوں میں جائز ہے اور کن صورتوں میں ناجائز؟
اب اگر کسی ڈاکٹر کو مرد و عورت میں سے کسی کا عیب معلوم ہے مثلاً یہی کہ دونوں میں سے کسی ایک کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں۔ یا یہ کہ دونوں کی شادی کے بعد ناقص الاعضاء بچہ پیدا ہوں گے یا اس کے علاوہ کسی اور قسم کا عیب ڈاکٹر کو معلوم ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اس عیب کی خبر دے دے تاکہ جھگڑا پیدا نہ ہو اور طلاق وغیرہ کی نوبت نہ آئے۔

(۳) یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کس کے عیب کو ظاہر کرنا کس صورت میں جائز ہے وہی بات یہاں بھی منطبق ہوتی ہے کہ ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے ڈاکٹر کو اس کے عیب کے بارے میں علم ہے کہ وہ نامرد ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح کامیاب نہ ہوگا اور اس کی شادی کی بات کسی عورت سے ہو رہی ہے یا خاتون ہے جو اپنے عیب کو چھپا کر شادی کرنا چاہتی ہے۔ تو یہاں بھی ڈاکٹر کے لئے اس کے عیب کو دوسرے فریق پر ظاہر کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر ظاہر نہ کرے گا تو ضرر عظیم لازم آئے گا اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے متعلق معلومات کرنے کے لئے ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ڈاکٹر کو بدرجہ اولیٰ افشاء کرنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں امام نوویؒ کا قول گزر چکا ہے۔

(۴-۵) دونوں سوالوں کا جواب "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" کے قاعدہ سے متعلق ہے۔ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ضرر خاص کو ضرر عام کے مقابلہ میں اختیار کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر کوئی دیوار عام شاہراہ کی طرف گرنے والی ہو تو گرا دی جائے گی گو وہ دوسرے ہی کی ملکیت میں ہو۔ اس لئے کہ اس میں عام لوگوں کی جان کا خطرہ ہے۔ (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۰)

اب اگر کوئی شخص جس کی بینائی متاثر ہو چکی ہے، وہ گاڑی چلاتا ہے جس سے بہت سارے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا خطرہ ہے تو یہ ضرر عام ہے۔ ڈاکٹر کو اگر یہ معلوم ہے تو وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع دے دے، دوسری طرف ڈاکٹر کے اطلاع کر دینے کی وجہ سے اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں ہے، لیکن یہ خاص ضرر ہے، چنانچہ قاعدہ کے مطابق ڈاکٹر پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ عوام کی جان کو خطرہ سے بچانے کے لئے متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع دے دے۔

اسی طرح جو ڈرائیور یا جہاز کا پائلٹ نشہ آور چیز کا استعمال کرتا ہے اگر ڈاکٹر کو یہ معلوم ہے تو اس کے اس عیب کو چھپانے کے بجائے لوگوں کو آگاہ کر دینا اور محکمہ کو مطلع کر دینا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس میں ضرر عام کو دفع کرنے کے واسطے ضرر خاص کا تحمل کرنا ہے۔

(۶) اگر کوئی عورت اپنے ناجائز حمل سے پیدا شدہ بچے کو شاہراہ یا پارک وغیرہ میں چھوڑ آئی ہے اور ڈاکٹر کو یہ بات معلوم ہے، تو اس ڈاکٹر پر اس بچے کی جان بچانے کی غرض سے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کرنا ضروری ہے، اس لئے۔ اس میں اگرچہ عورت کی بدنامی ہوگی لیکن ایک معصوم الدم بچے کی جان بچ جائے گی ـــــــ پھر یہ کہ اس کی دوسری صورت بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ ڈاکٹر اس بچے کے بارے میں محکمہ کو مطلع بھی کر دے لیکن یہ معلوم نہ ہونے دے کہ یہ کس عورت کے فعل کا نتیجہ ہے۔

(۷) اس سوال کے جواب سے پیشتر یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ آیا حرام چیزوں کے ذریعہ علاج اور دوا کا استعمال درست ہے؟ فقہاء فرماتے ہیں کہ تداوی بالحرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ طبیب مسلم یہ کہہ دے کہ اس مرض کا علاج صرف اسی چیز سے ممکن ہے دوسری چیزوں سے ممکن ہی نہیں ہے۔

اور تہذیب کے اندر ہے کہ مریض کے لئے پیشاب، خون اور مردار کا علاج کی غرض سے کھانا اور پینا جائز ہے، جب کہ مسلمان ڈاکٹر یہ بتلائے کہ اس کی شفاء اسی میں ہے اور کوئی دوسری چیز نہ ہو جس سے اس کا علاج ہو سکتا ہو۔

(ردالمحتار ۵/ ۲۲۸)

علامہ زیلعی بھی اپنی کتاب تبیین الحقائق میں یہی لکھتے ہیں۔ (تبیین الحقائق ۶/۳۳)

اب اگر کوئی ماہر نفسیات ڈاکٹر جو مسلم بھی ہے کسی ایسے شخص کا علاج نشہ آور چیز سے کرتا ہے جو نشہ کا بری طرح عادی ہے اور خواہش کے باوجود نہیں چھوڑ رہا ہے تو یہ جائز ہے۔ اگر اس نشہ آور چیز کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے جس سے اس مریض کا علاج کرسکے۔ یہاں پر گرچہ نشہ آور شئ، شراب حرام ہے لیکن اس کی حرمت ضرورت اور حاجت کی وجہ سے ختم ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر فقہاء کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۸) اس سوال کا جواب بھی ضرر خاص اور ضرر عام کے مشہور قاعدہ پر مبنی ہے۔ اس کے بارے میں تفصیلات گزر چکی ہیں کہ کب ضرر خاص کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟ کسی ڈاکٹر کو جرائم پیشہ افراد کے بارے میں معلوم ہے تو اس ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ اس ایک شخص کے مفاد کو درگزر کرتے ہوئے اس کے جرم کی خبر متعلقہ محکمہ کو دے دے تاکہ اس عظیم ضرر سے لوگوں کی حفاظت ہوسکے۔ نیز ڈاکٹر کا ان جرائم پیشہ افراد کے بارے میں متعلقہ محکمہ کو باخبر کرنا غیبت کی اس قسم میں داخل ہوگا جو مباح ہے اور جس کے کرنے پر ثواب ہی کی بات کہی گئی ہے۔ علامہ نووی لکھتے ہیں:

الرابع تحذیر المسلمین من الشر۔ چوتھی وجہ یہ ہے مسلمانوں کو شر سے بچانے کے لئے غیبت کی جائے۔ (نووی مع مسلم ۲/۳۲۲)

(۹) اگر کسی مریض نے مثلاً کسی شخص کو قتل کر ڈالا اور اس واقعہ کی خبر ڈاکٹر کو معلوم ہے۔ اور اسی جرم میں شبہہ کی بناپر دوسرا شخص گرفتار ہے اور سزا متعین ہے تو اس صورت میں اس ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ عدالت کو اصل مجرم کے بارے میں اطلاع دے دے اور غیر مجرم شخص کو جس کا کوئی گناہ نہیں ہے، کو بچالے اس لئے کہ یہاں اگر رازداری سے کام لیتا ہے تو اس سے ایک ناحق خون کا ضیاع لازم آئے گا۔ مجمع الانہر میں ہے:

> جس کے پاس شہادت ہو اس کے لئے بغیر طلب کے اس وقت گواہی دینا ضروری ہے جب کہ صاحب حق کو اس کے بارے میں معلوم نہ ہو یا اس کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہو۔ (مجمع الانہر ۲/۱۸۴)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا میں بہترین گواہوں کی نشاندہی نہ کردوں؟ وہ، وہ لوگ ہیں جو پوچھے جانے سے پہلے ہی گواہی دے دیتے ہیں۔ (مسلم ۲/۷۷)

اور عقل کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ مجرم اور غیر مجرم دونوں میں سے ایک کی جان تو ضرور جائے گی، تو کیوں نہ مجرم ہی کی جان جائے اور غیر مجرم شخص کی رہائی ہوجائے اور وہ بچ جائے۔ اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ وہ ڈاکٹر جس کو یہ راز معلوم ہے، عدالت میں جاکر اس کی اطلاع دے دے۔

(۱۰) یہ سوال محور دوم کے سوال ۲ کے قبیل سے ہے اور اس کا تفصیلی جواب گزر چکا ہے۔ یہاں بھی ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کا تحمل کیا جائے گا اور ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ مریض کے راز کو افشاء کردے اور اس کے ضرر سے لوگوں کو محفوظ رکھے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جدید طبی مسائل اور ان کا حل

مولوی سید اسرار الحق سبیلی (ایم اے)
دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں میڈیکل سائنس نے کافی ترقی حاصل کی ہے اور اس سائنسی انقلاب کی وجہ سے بہت سے ایسے جدید مسائل پیدا ہوگئے ہیں جن کا شرعی حل تلاش کرنا علماء و ارباب افتاء کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ ہندوستان میں بلکہ بیرون ملک بھی علماء اور ارباب دانش کی ایک ایسی جماعت اس کے لئے تیار ہوگئی ہے۔ جو اپنے علمی مقام اور تقویٰ و توسع ہر دو اعتبار سے ہر طرح قابل اعتماد ہے اور امت کو دور حاضر کے جدید مسائل کے شرعی حل سے واقف کرا رہی ہے۔ خدا کرے یہ مبارک سلسلہ ہمیشہ جاری رہے اور اس کے فیض کا سوتا کبھی بند نہ ہو۔

محور اول

(۱) ناتجربہ کار ڈاکٹر کا حکم

لوگوں کو چاہئے کہ وہ ماہر اور تجربہ کار ڈاکٹروں سے اپنا علاج کرائیں، تاکہ صحت جسمانی جو ایک بہت بڑی نعمت ہے، کی اچھی طرح حفاظت ہوسکے۔ امام مالکؒ (۱۷۹ - ۹۳ھ) نے اپنی مؤطا میں ایک روایت نقل کی ہے۔ جس سے ماہر طبیب سے علاج کرانے کی ترغیب ملتی ہے:

> امام مالک زید بن اسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضورؐ کے زمانہ میں ایک آدمی زخمی ہوا۔ جس کی وجہ سے بدن کے اندر خون جمع ہوگیا۔ اس آدمی نے بنوانمار کے دو آدمیوں کو بلایا۔ ان دونوں نے آپؐ کی طرف دیکھا اور انھوں نے سمجھا کہ حضورؐ نے ان دونوں سے فرمایا: "تم دونوں میں کون علاج کرنے میں زیادہ ماہر ہے؟" ان میں سے ایک نے کہا، اللہ کے رسول! کیا طب میں بھی کوئی خیر ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا: جس نے مرض پیدا کیا ہے، اسی نے اس کا علاج بھی پیدا کیا ہے۔ (مؤطا امام مالک ۳۰۵ ط، اشرفی بک ڈپو دیوبند)

اس حدیث کو علامہ ابن قیم جوزی (۷۵۱ - ۶۹۱ھ) نے بھی نقل کیا ہے۔ اس حدیث کے ذیل میں وہ لکھتے ہیں:

> اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بہتر یہ ہے کہ ہر علم و فن میں ان کے ماہرین سے رجوع کیا جائے۔ کیوں کہ ماہر فن اپنا کام درستگی سے کرسکتا ہے۔ (الطب النبوی ۱۰۸ ط، دار الکتب العربی بیروت ۱۹۸۵ء)

ایسا ڈاکٹر اور طبیب جس نے کوئی سرکاری ڈگری حاصل نہیں کی ہو، محض ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بنیاد پر مریض کا علاج کرتا ہو، تو دیکھا جائے گا کہ مریضوں پر اس کا تجربہ اکثر صحیح ہوتا ہے یا اکثر غلط۔ اگر اس کا تجربہ علاج اکثر غلط ثابت ہوتا ہے، تو ایسے ڈاکٹر کو علاج کرنے سے روکا جائے گا، چنانچہ امام فخرالدین اوزجندیؒ (م: ۲۹۵ھ) لکھتے ہیں:

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قاضی آزاد اور عاقل بالغ شخص پر حجر قائم نہیں کرے گا، لیکن جب اس کا ضرر عام ہو جائے، یہ تین آدمی ہیں: (۱) جاہل طبیب جو لوگوں کو مضر اور مہلک دوائیں پلاتا ہو، اور سمجھتا ہو کہ یہ شافی دوا ہے۔

(فتاوی قاضی خان علی ہامش الہندیہ: ۳/ ۳۳۲)

لہذا ناتجربہ کار اور جاہل ڈاکٹر کو قاضی یا اہل حکومت علاج کرنے سے روکیں گے، نیز شرعی طور پر بھی ان کا علاج کرنا جائز نہ ہوگا، اور ایسے ڈاکٹر سے اگر نقصان پہنچ جائے، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا، چنانچہ ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) کا بیان ہے:

ڈاکٹر دو شرطوں کے ساتھ ضامن نہیں ہوگا، ایک شرط یہ ہے کہ وہ اپنے فن میں ماہر ہو، اور اس کو اس فن میں بصیرت اور تجربہ ہو، اگر اس میں یہ بات نہ پائی جائے تو اس کے لئے آپریشن کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر اس نے آپریشن کیا تو اس کا یہ فعل حرام ہوگا، اور زخم اگر جان لیوا ہوگیا تو وہ ضامن ہوگا، جس طرح کوئی عضو کاٹ دینے سے ضمان ہوتا ہے۔ (المغنی: ۵/ ۳۱۲ ط: دارالفکر)

چنانچہ اس سلسلہ میں آپؐ کا ارشاد بھی موجود ہے، ابوداؤد کی روایت ہے:

ایما طبیب تطبب علی قوم لا یعرف له تطبب قبل ذلک فاعنت فهو ضامن۔ (ابوداؤد: ۲/ ۶۳۰، ابن ماجہ: ۲/ ۲۳۸)

جو طبیب کسی آدمی کا علاج کرے، اور لوگ پہلے سے نہ جانتے ہوں کہ وہ علاج کرتا ہے اور اس نے مریض کو نقصان پہنچادیا، تو وہ ضامن ہوگا۔

اور دوسری جگہ آپؐ کا ارشاد ہے:

من تطبب ولم یعلم منه قبل ذلک الطب فهو ضامن۔ (ابوداؤد: ۲/ ۶۳۰)

جس نے کسی کا علاج کیا اور لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ وہ علاج بھی کرتا ہے، تو وہ ضامن ہوگا۔

ان احادیث سے بھی اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ جس آدمی نے باضابطہ طب کی تعلیم حاصل نہیں کی اور نہ ہی اس کو اس میں کوئی تجربہ ہے، ایسا طبیب علاج کرنے پر ضامن ہوگا۔

(۲) ڈاکٹر کی بے توجہی

ایسا ڈاکٹر جس کو قانونی طور پر علاج و معالجہ کی اجازت ہے، اگر اس نے بھی مریض کی ٹھیک سے دیکھ ریکھ نہیں کی، بے توجہی برتی یا بعض ضروری جانچ (Test) نہیں کروائی، تو ان تمام صورتوں میں مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ڈاکٹر ضامن ہوگا، چنانچہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

اگر ماہر طبیب نے زیادتی کی، مثلاً ختنہ کرنے میں حشفہ تک کاٹ دیا، یا کاٹنے کی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ کاٹ دی یا کسی آدمی کے زخم کا آپریشن کیا اور ضرورت سے زیادہ کاٹ دیا، یا ایسے آلہ سے کاٹا جس سے زیادہ تکلیف پہنچتی ہے یا ایسے وقت کاٹا جو اس کے لئے مناسب نہیں تھا، تو اس جیسی تمام صورتوں میں جراح ضامن ہوگا۔ (المغنی: ۵/ ۳۱۳)

(۳-۳) آپریشن کے لئے اجازت لینا

شریعت میں بالغ شخص کو اپنے اوپر خود ولایت حاصل ہے کہ وہ اپنی مرضی سے تمام امور انجام دے سکتا ہے، لیکن شریعت نے

کسی انسان کو ہرگز یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ اپنے جسم و بدن کا جس طرح چاہے استعمال کرے ۔اسی وجہ سے اسلام میں خودکشی کو ایک ممنوع اور حرام فعل قرار دیا گیا ہے ۔اسی طرح کسی انسان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی آدمی کی اجازت کی وجہ سے اس کا قتل کردے ۔ اگر اس نے قتل کردیا، تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی، چنانچہ علامہ اوزجندی لکھتے ہیں:

وان قال: اقتلني، فقتله كان عليه الدية۔ (خانیہ ۳/۴۳۱)

اگر کسی نے کہا: مجھے قتل کردو ۔اس نے اجازت دینے والے کو قتل کردیا، تو قاتل پر دیت واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی کہے کہ میرے باپ کو قتل کردو ۔اس نے قتل کردیا، تو قاتل مقتول کے بیٹے کو دیت ادا کرے گا۔

(فتاوی خانیہ ۳/۴۳۱)

فقہاء کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ انسانی جان پر نہ کسی کی ولایت ہے اور نہ کسی کی ملکیت۔ لہذا ڈاکٹر کے پاس جو مریض زیر علاج ہے ، وہ اپنی صوابدید پر مریض یا اس کے اقرباء سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر سکتا ہے ۔ اگر آپریشن کامیاب نہ ہوا اور مریض فوت ہوگیا ، یا اس کا کوئی عضو تلف ہوگیا تو ڈاکٹر ضامن نہیں ہوگا ۔البتہ اگر ڈاکٹر نے بغیر اجازت آپریشن کیا اور آپریشن کرنے میں زیادتی سے کام لیا ، جب ہر صورت وہ ضامن ہوگا ۔اس لئے کہ شریعت نے ضمان کے معاملہ میں تعدی اور عدم تعدی کا اعتبار کیا ہے ۔نہ کہ اجازت اور عدم اجازت کا ، چنانچہ اگر ڈاکٹر اجازت لے کر آپریشن کرے تب بھی وہ ضامن ہوگا ۔اجازت کی وجہ سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔

(المغنی ۵/۳۴۲)

محور دوم

ایڈز کا مرض چھپانا

ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانے کی گنجائش ہوگی ۔اس لئے کہ یہ ایسا مرض نہیں ہے کہ مریض کے اختلاط سے یہ مرض دوسروں پر اثرانداز ہو ، نیز اگر مریض اپنا یہ مرض اپنے گھر یا باہر کے لوگوں پر ظاہر کردے ، تو لوگ نہ مریض کی دیکھ ریکھ کریں گے ،اور نہ ہی اپنے قریب آنے دیں گے ،اسی طرح مریض کا جینا دوبھر ہوجائے گا ۔لیکن ایڈز کے مریض کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ہر ایسے عمل سے باز رہے ، جس کی وجہ سے اس کا مرض متعدی ہوسکتا ہے ، مثلاً ایڈز کے مریض کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے ازدواجی رشتہ قائم کرے ۔

(۲) اسی طرح ڈاکٹر کے لئے بھی مناسب نہیں ہوگا کہ وہ خواہ مخواہ کسی ایڈز کے مریض کا راز افشا کرے ، بلکہ ڈاکٹر ایسے مریض سے وعدہ لے کہ وہ نہ کسی سے جنسی رشتہ قائم کرے گا ، نہ اپنا خون کسی کو دے گا ،اور نہ ہی اپنا خون کسی کو چھونے دے گا ، تاکہ کسی کو نقصان بھی نہ پہنچے ، اور مریض باعزت طور پر زندگی گزار سکے ۔ اسی طرح ڈاکٹر ایڈز کے مریض کی بیوی کو اپنے شوہر سے جنسی رشتہ قائم نہ کرنے کا مشورہ دے سکتا ہے ۔

(۳) سماج والوں کی ذمہ داری

ایڈز ، طاعون اور دوسرے متعدی امراض میں مریض کے اہل خانہ اور سماج والوں کی شرعی و اخلاقی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ایسے مریض کا خصوصی علاج کرائیں ،ان کے لئے دوا ، علاج اور کھانے پینے کا انتظام کریں ،اس کی مزاج پرسی کرتے رہیں ، نہ کہ اس کو اچھوت چھوڑ دیں ، یا ایسے مریضوں کو چھوڑ کر لوگ دوسری جگہ منتقل ہوجائیں ، چنانچہ طاعون کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلا تدخلوها ، واذا بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها ۔ (بخاری ، ۲/ ۸۵۳)

جب تمہیں معلوم ہو کہ کسی جگہ طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے ، تو تم وہاں مت جاؤ ، اور اگر تم طاعون زدہ علاقہ میں ہو تو وہاں سے مت نکلو ۔

اس پاک ارشاد میں سماج والوں کو ہدایت ہے کہ وہ مریض کو چھوڑ کر نہ بھاگیں ، بلکہ مریض کی خبرگیری کریں ۔ امام محمد الغزالی (۵۰۵ ۔ ۴۳۵ھ) لکھتے ہیں :

اگر تندرست لوگوں کو شہر سے جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں سوائے مریض کے کوئی نہیں رہے گا ، جو مرض کی وجہ سے کہیں جانے سے قاصر ہیں ، لہذا ان کا دل ٹوٹ جائے گا ، اور کوئی ان کی دیکھ ریکھ کرنے والا نہیں رہے گا ، شہر میں ایک آدمی بھی نہیں ہوگا جو مریضوں کو دوا پلائے ، کھانا کھلائے ، جب کہ وہ خود کھانے پینے سے مجبور ہیں ۔ ایسا کرنا گویا ان کو مزید ہلاکت کے قریب پہنچا دینا ہے ۔ (احیاء علوم الدین ، ۳/ ۲۹۱ ط ، دار المعرفۃ بیروت)

اسی طرح سماج والوں کی ذمہ داری ہوگی کہ اگر ایسا کوئی مریض فوت ہوجائے ، تو وہ اس کی تجہیز و تکفین کا انتظام کریں ۔

(۴) مریض کا خون پیش کرنا

ایڈز کے مریض نے مرض منتقل کرنے کی غرض سے کسی کو اپنا خون چڑھانے کے لئے دیا ، یا اپنی بیوی سے ہم بستری کی ، جس کی وجہ سے دوسرے لوگ بھی ایڈز کے شکار ہوگئے ، تو ایسا شخص شرعاً گنہگار ہوگا اور تعزیر و سزا کا مستحق ہوگا ۔

لیکن اس نے بے خیالی میں اور مرض منتقل کرنے کا ارادہ کئے بغیر ہم بستری کی یا دوسرے کو خون پہنچایا ، تو وہ گنہگار تو نہیں ہوگا ، البتہ قانونی طور پر مجرم ضرور قرار پائے گا ۔

(۵) فسخ نکاح کا حق

کسی عورت کا شوہر ایڈز کا مریض ہو ، تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا ، جیسا کہ جذام اور دوسرے موذی و متعدی امراض میں امام محمدؒ کے نزدیک عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے ۔ (فتاوی خانیہ ، ۱/ ۴۱۳) لیکن امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان ہی عیوب کی بناء پر فسخ نکاح کا حق ہوگا جن کی وجہ سے جنسی تعلق ممکن نہ ہو ، نیز ان دونوں کے نزدیک اگر ایک مرتبہ شوہر نے بیوی سے جنسی رشتہ قائم کرلیا تو اب عورت کا جنسی حق ختم ہوگیا ، لہذا جذام یا ایڈز کی وجہ سے شیخین کے نزدیک عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہوگا ۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جذام وغیرہ بھی منجملہ وطی سے مانع ہے ، نیز نامردی وغیرہ کی بنا پر عورت کو جو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے ، وہ اس وجہ سے کہ عورت سے ضرر دور کیا جائے اور جذام ، برص وغیرہ امراض میں اس سے زیادہ ضرر موجود ہے ۔ (بدائع الصنائع ، ۲/ ۳۲۷)

امام محمد کی دلیل قرین قیاس بھی ہے اور فقہی قاعدہ "الضرر یزال " (ضرر کو دور کیا جائے) کے مطابق بھی ، نیز احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ، چنانچہ مؤطا کی روایت ہے :

عن سعید بن المسیب انہ قال ایما رجل تزوج امراۃ وبہ جنون او ضر تخیرت ، ان شاءت قرت وان شاءت فارقت ۔ (مؤطا امام محمد ۲۳۸)

حضرت سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا ، جس آدمی نے نکاح کیا اور اس کو جنون یا اور کوئی موذی امراض ہے تو عورت کو اختیار ہوگا ، اگر چاہے تو نکاح پر باقی رہے اور چاہے تو تفریق کرالے ۔

جمہور علماء و فقہاء کا مذہب بھی یہی ہے کہ ایسی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔ چنانچہ حافظ ابن حجر (۷۷۳ - ۸۵۲ھ) کا بیان ہے:

کوڑھی سے بھاگنے والی روایت سے زوجین کے درمیان فسخ نکاح پر استدلال کیا گیا ہے۔ جب کہ ان میں سے کسی کو یہ مرض لاحق ہو۔ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے۔ (فتح الباری ۱۰/۱۶۲)

علامہ علاؤ الدین ابوالحسن علی لکھتے ہیں:

جب شوہر نابالغ ہو۔ یا اس کو جنون۔ جذام یا برص کا مرض ہو۔ تو کتاب الرضاع کے مسئلہ کے مطابق یہاں بھی عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوگا۔ (الاختیارات العلمیہ ۴/۳۰)

(۶) اسقاط حمل

فقہاء نے عذر کی بنا پر اسقاط حمل کی اسی وقت تک اجازت دی ہے۔ جب تک بچہ کی خلقت ظاہر نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ اوزجندی فرماتے ہیں:

دودھ پلانے والی عورت کو جب حمل قرار پاجائے اور اس کا دودھ خشک ہوجائے۔ اور بچہ کا باپ دایہ رکھنے کی استطاعت نہیں رکھتا ہے۔ بچہ کی ہلاکت کا خوف ہے۔ تو فقہاء کہتے ہیں۔ ایسی صورت میں اسقاطِ حمل جائز ہے۔ جب تک کہ حمل نطفہ۔ بستہ خون اور لوتھڑے کی شکل میں ہو اور کوئی عضو نہ بنا ہو۔ اس کی مدت چار مہینے متعین کی گئی ہے عورت کے لئے ایسی صورت میں اسقاطِ حمل جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس مدت میں حمل انسان کے حکم میں نہیں ہے

(خانیہ ۳/۴۱۰)

لہذا چار مہینے پورے ہونے کے بعد اسقاطِ حمل جائز نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس وقت نطفہ انسانی شکل اختیار کرچکا ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے خلقت ظاہر ہونے کے بعد اسقاطِ حمل کیا تو "غرہ" واجب ہوگا، وان اسقطت بعد ما استبان خلقه وجبت الغرة۔ (حوالہ سابق)

(۷) تعلیم سے محروم کرنا

ایڈز کے مریض بچے یا بچیوں کو اسکول میں داخلہ سے محروم کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اسکول میں بچوں کے ساتھ بیٹھنے سے یہ مرض دوسروں کو منتقل نہیں ہوتا ہے۔ نیز بچوں کا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہوجانا یا آپس میں لڑائی کی وجہ سے ایک کو دوسرے کا خون لگ جانا۔ یہ محض امکانی درجہ کی بات ہے۔ جس کی وجہ سے بچوں کو پڑھائی سے روکنا مناسب نہیں ـــــــ البتہ مغربی ممالک جہاں کالج اور اسکول کے بچوں میں بھی جنسی بے راہ روی عام ہے۔ حکومت ایسے بچوں کو اسکول اور کالج جانے سے روک سکتی ہے۔

(۸) والدین کی ذمہ داری

کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں مبتلا ہوگیا ہو۔ تو اس کے والدین اور اہلِ خانہ کی ذمہ داری ہوگی کہ ایسے بچوں کے علاج معالجہ کا اہتمام کریں۔ اس کی مزاج پرسی کرتے رہیں۔ نہ کہ اس کو بالکل اچھوت بناکر چھوڑ دیں۔ اسی طرح سماج والوں کی بھی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ایسے بچوں کو اچھوت نہ سمجھیں۔ بلکہ اس کو بھی معاشرہ میں جینے کا حق دیں۔

(۹) مرض الموت کا حکم

ایڈز، طاعون اور کینسر کے مریض جب ناامیدی کے درجہ میں پہنچ جائیں اور موت کا غالب گمان ہونے لگے، تو ان کے لئے مرض الموت کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

> مریض موت ایسا شخص ہے جو اپنی ذاتی ضروریات کے لئے نہ نکل سکے، یہ زیادہ صحیح قول ہے جیسا کہ "خزانۃ المفتیین" میں ہے، مرض الموت کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں، فتوی کے لئے بہتر قول یہ ہے کہ اگر موت کا غالب گمان ہو، تو مرض الوفاۃ کا حکم لگایا جائے گا، خواہ مریض بستر پر پڑا رہتا ہو یا نہیں، جیسا کہ "مضمرات" میں ہے۔
>
> (فتاوی ہندیہ ۴/۱۰۶)

(۱۰) آمد و رفت پر پابندی

حکومت اگر طاعون اور دوسرے مہلک امراض میں لوگوں کو وہاں آنے جانے پر پابندی لگاتی ہے، تو حکومت کا ایسا کرنا شرعی نقطہ نظر سے صحیح ہے، کیوں کہ حدیث میں طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے بھی منع کیا گیا ہے اور وہاں سے نکلنے سے بھی روکا گیا ہے (مسند احمد ۱/۱۸۰)

(۱۱) ضرورت کے تحت نکلنا

حضورؐ نے طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع فرمایا ہے۔ شارحین حدیث کے اس سلسلہ میں کئی اقوال ہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آپؐ نے بطور سد ذریعہ منع فرمایا ہے، تاکہ لوگوں کا عقیدہ خراب نہ ہوجائے کہ اگر میں وہاں نہیں جاتا تو اس مرض میں مبتلا نہ ہوتا، لہذا ایسے لوگوں کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے کی اجازت ہو جن کو پورے طور پر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ ہو، حافظ ابن حجر نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے، لکھتے ہیں:

> آپؐ کا منع فرمانا بد شگونی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس میں اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے سے ممانعت ہے، یا یہ طور سد ذریعہ ہے کہ جو طاعون زدہ علاقہ میں جائے، اس کو یہ اعتقاد نہ ہوجائے کہ اس کو دوسروں کا مرض اثر کرگیا ہے، کیوں کہ شریعت میں ایسا خیال رکھنے سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ آئندہ بھی اس کا ذکر آئے گا، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ممانعت تنزیہی ہے، اور ایسے آدمی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے کی اجازت ہے، جس کو پورے طور پر اللہ پر بھروسہ ہو اور اس کا یقین پختہ ہو۔ (فتح الباری ۱۰/۱۸۷)

لہذا ایسے لوگوں کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے کی اجازت ہوگی، جو کسی کام سے باہر گئے ہوں اور ان کا کام ختم ہوگیا ہو، اور اپنے وطن آنا چاہتے ہوں، یا طاعون والے علاقہ میں ان کے اہل و عیال ہوں اور اہلِ خانہ کو ان کی ضرورت بھی ہو۔

اسی طرح وہ لوگ جن کو اب طاعون زدہ علاقہ میں رہنے کی ضرورت نہیں ہے، وہ اپنے وطن جانا چاہتے ہیں، تو ان کو اس علاقہ سے اپنے وطن جانے کی اجازت ہوگی، چنانچہ حافظ ابن حجر کا بیان ہے:

> جو شخص کسی ضرورت کی بنا پر، نہ کہ طاعون سے بھاگنے کے ارادہ سے نکلے، مثلاً کچھ لوگ کسی شہر میں جانے کے لئے تیار تھے اور طاعون آپڑا، گویا اتفاقاً تیاری کے دوران طاعون آن پڑا، چوں کہ ان لوگوں کا ارادہ طاعون سے بھاگنے کا نہیں ہے، اس لئے وہ لوگ ممانعت میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کا نکلنا جائز ہوگا۔ (فتح الباری ۱۰/۱۸۸)

اسی طرح جن لوگوں کو طاعون والے علاقہ سے باہر علاج و معالجہ یا کسی دوسرے کام کے لئے جانے کی ضرورت ہو، تو ان کے لئے طاعون زدہ علاقہ سے باہر دوسری جگہ جانے کی گنجائش ہوگی، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

جس کو کوئی ضرورت پیش آجائے، اور وہ طاعون زدہ علاقہ سے نکلنے کا ارادہ کرے، اس صورت میں اختلاف ہے، جن لوگوں نے ناجائز کہا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ بھی فی الجملہ فرار کی ایک صورت ہے ـــــ جن لوگوں نے اجازت دی ہے، ان کا کہنا ہے کہ فرار سے یہ صورت مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ اس نے محض فرار کا ارادہ نہیں کیا ہے، بلکہ دوا علاج کے واسطے نکلنا چاہتا ہے۔ (فتح الباری ۱۰/۱۸۸)

محور سوم

(۱) ڈاکٹر کا افشاء راز

ایک ماہر چشم ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا معائنہ کیا، معلوم ہوا کہ اس کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہو چکی ہے، لیکن بہ ظاہر وہ آنکھ بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے، لڑکی والوں کے دریافت کرنے پر اگر ڈاکٹر صحیح بات بتا دیتا ہے تو لڑکی والے ایسے لڑکے سے شادی نہیں کرائیں گے، ایسی صورت میں ڈاکٹر کے لئے مناسب نہیں ہوگا کہ وہ لڑکی والوں کو صحیح بات بتائے، اس لئے کہ ایک آنکھ کی خرابی سے کسی کو کوئی نقصان پہنچنے والا نہیں ہے۔

(۲) ڈاکٹر کی طبی جانچ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ فلاں مرد و عورت (جن کے درمیان رشتہ کی بات چیت چل رہی ہے) کے مادہ منویہ میں تولید کے جراثیم نہیں ہیں، جس کی وجہ سے اولاد پیدا نہیں ہو سکے گی، یا ناقص الاعضاء اولاد ہوگی، ایسی صورت میں ڈاکٹر کو اختیار ہوگا کہ اس صورتِ حال سے دونوں کے گارجین کو مطلع کر دے، علامہ حصکفیؒ (م ۱۰۸۸ھ) لکھتے ہیں:

فتباح غيبة مجهول ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة۔ (در مختار ۵/۲۸۹)

مجہول آدمی، برائی کا مظاہرہ کرنے والے اور رشتہ کی دریافت کی خاطر غیبت جائز ہے۔

(۳) اسی طرح ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ معلوم ہوا کہ فلاں شخص نامرد ہے، یا اس میں ایسا عیب ہے، جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہو سکتا، یا عورت میں ایسا مرض ہے جس کی وجہ سے اولاد پیدا ہونی ناممکن ہے۔ ڈاکٹر سے اگر ایسے مریض کے بارے میں رشتہ کی خاطر پوچھا جائے، تو ڈاکٹر کا مرض بتانا صحیح ہوگا، علامہ شامیؒ (۱۱۹۸ـ۱۲۵۲ھ) غیبت کے بیان میں فرماتے ہیں:

کوئی آدمی چور یا زانی غلام خرید رہا ہو، تو دوسرے کو غلام کا عیب بتا دینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے دیکھا کہ خریدار بیچنے والے کو کھوٹے سکے دے رہا ہے، تو وہ کہہ دے کہ کھوٹا سکہ لینے سے بچو۔ (رد المحتار ۵/۲۹۰)

(۴) اگر کوئی ڈرائیور بصارت کھو جانے کے باوجود گاڑی چلاتا ہو تو ڈاکٹر کا اخلاقی فرض ہوگا کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع دے، اگرچہ ڈرائیور سرکاری ملازم ہو، اور خطرہ ہو کہ نوکری ختم ہونے کے بعد اس کے گھر والوں کو تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا، کیوں کہ انسانی جان کے مقابلہ میں معاشی پریشانی کا ضرر کمتر ہے اور فقہ کا قاعدہ ہے:

الضرر الاشد يزال بالضرر الاخف۔ (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۸)

کمتر ضرر کے مقابلہ شدید تر ضرر کو دور کیا جائے۔

(۵) جو لوگ جہاز، ٹرین یا بس نشہ کی حالت میں چلاتے ہیں، جس کی وجہ سے لوگوں کو خطرہ پہنچنے کا شدید اندیشہ ہو، تو ڈاکٹر اور دوسرے لوگوں کی بھی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع کریں، تاکہ لوگوں کو خطرات سے بچایا جاسکے۔ علامہ عبد الرحمان جزیری لکھتے ہیں:

> ہر وہ عیب جس کو لوگ ناپسند کریں، مناسب ہے کہ اس سے خاموشی اختیار کی جائے، مگر جب اس کے بیان کرنے میں کسی مسلمان کا فائدہ ہو یا کسی معصیت کو دور کرنا ہو، تو اس کا بیان کرنا درست ہوگا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵/ ۳۵۱)

(۶) کسی عورت نے اپنی ناجائز اولاد کو کسی راستہ پر ڈال دیا اور ڈاکٹر کو اس کی اطلاع دے دی، تو ڈاکٹر کے لئے اس کی رازداری ضروری ہوگی، البتہ بچہ کے بارے میں حکومت کو اطلاع دے سکتا ہے، چنانچہ علامہ فخرالدین اوزجندی کا بیان ہے:

> بچہ کو اٹھانے والے شخص کے لئے جائز ہے جب کہ وہ اپنی ذاتی رقم اس پر خرچ کرنا نہیں چاہتا ہے کہ وہ اس معاملہ کو حاکم کے سامنے پیش کرے۔ (فتاوی خانیہ ۳/ ۳۹۶)

(۷) شراب سے علاج

ماہر نفسیات ڈاکٹر کو یقین ہو کہ کثرت سے شراب کے عادی شخص کو اگر شراب میں کوئی متلی آنے والی دوا ملا کر مریض کو پلائی جائے، تاکہ مریض شراب سے نفرت کرتے ہوئے شراب نوشی چھوڑ دے گا، اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے علاج ممکن نہ ہو، تو شراب سے علاج کیا جاسکتا ہے، فتاوی عالم گیری میں ہے:

> اگر ڈاکٹر نے مریض کے لئے شراب سے علاج کا مشورہ دیا، ائمہ بلخ کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ اگر اس سے صحت کا یقین ہو، تو اس کے لئے شراب سے علاج درست ہوگا۔ (فتاوی ہندیہ ۵/ ۳۵۵)

(۸) جرائم پیشہ لوگوں کا افشاء راز

جرائم پیشہ اور جاسوسی کرنے والے افراد اگر ڈاکٹر کو اپنا راز بتلادیں، اور ان کے پیشہ سے لوگوں کو ضرر پہنچتا ہو، تو ڈاکٹر کے لئے جائز ہوگا کہ وہ لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ افراد کو اس کی اطلاع کرے، تاکہ لوگ ان کے ضرر سے محفوظ رہیں۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵/ ۳۵۱)

(۹) حدود کے باب میں گواہی دینا

جس طرح دیکھنے کے بعد گواہی دینے کا حق (تحمل شہادت) ہوجاتا ہے، اسی طرح اقرار کو سننے کے بعد بھی گواہی دینے کا حق حاصل ہوجاتا ہے، چنانچہ علامہ علاؤالدین سمرقندی (م: ۵۳۹ھ) فرماتے ہیں:

> معاملہ کا مشاہدہ کرنے یا مجرم کا اقرار سننے کے بعد گواہی دینا صحیح ہوجاتا ہے۔ (تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۷)

حدود و قصاص کے باب میں گواہوں کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہیں تو پردہ داری کریں اور چاہیں تو حاکم کے پاس گواہی دے دیں، لیکن فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر حدود کے ساتھ کسی کا مال یا کوئی حق متعلق ہوجائے، تو گواہی دینی ضروری ہوجاتی ہے، علامہ برہان الدین مرغینانی (م: ۵۹۳ھ) فرماتے ہیں:

> حدود کے باب میں گواہی دینے کی بابت گواہوں کو اختیار ہے، کہ چاہیں تو پردہ پوشی کریں یا اظہار کردیں، مگر مال کے سرقہ میں گواہی دینی ضروری ہے، چنانچہ وہ کہے گا، چور نے فلاں مال لیا، تاکہ صاحب حق کے حق کو بچایا جاسکے۔
>
> (الہدایہ ۳/ ۱۵۴)

اس سے معلوم ہوا کہ حدود میں بھی اگر کسی کا مالی یا جانی حق متعلق ہوجائے ، تو گواہی دینی ضروری ہوجاتی ہے ۔لہذا اگر کسی قاتل نے ڈاکٹر کے پاس اپنے جرم کا اقرار کرلیا ۔اور حکومت نے حقیقی قاتل کی بجائے کسی دوسرے شخص کو گرفتار کرلیا ہے ۔ پورا اندیشہ ہے کہ وہ بے گناہ شخص سزا کا مستحق ٹھہر جائے گا ایسی صورت میں ڈاکٹر کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ حکومت کو حقیقی مجرم کی نشاندہی کرائے ۔تاکہ اس معصوم شخص کی رہائی ممکن ہوسکے ۔

(۱۰) ایڈز کے مرض کا افشاء

اگر ڈاکٹر کو ایڈز یا طاعون وغیرہ دوسرے متعدی امراض کے بارے میں خطرہ ہو کہ اس کا مرض دوسروں کو لاحق ہوجائے گا ، تو ڈاکٹر اس مریض کے گھر والوں کو اس کے مرض سے واقف کراسکتا ہے ۔تاکہ لوگوں کو اس کے مرض سے بچنا ممکن ہوسکے ۔کیوں کہ فقہی قاعدہ ہے کہ ضرر عام سے بچنے کے لئے ضرر خاص کو قبول کیا جائے گا ۔ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۰)

ھذا ما عندی واللہ تعالی اعلم بالصواب ۔

طبی اشکالات

مولوی نعیم اختر قاسمی
(دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد)

محور اول

ذاتی مطالعہ کی بنا پر علاج کرنا

اس مسئلہ کا تعلق باب الحجر سے ہے کہ اگر کوئی ڈاکٹر کسی مریض کا علاج کرنے کا قانونا مجاز نہ ہو مگر اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بنا پر دواؤں اور امراض کی بابت اسے واقفیت ہو۔ اور کسی شخص کے علاج کرنے میں مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچے یا اس کا انتقال ہوجائے، تو اس طبیب کے اوپر کوئی ضمان یا تاوان عائد ہوگا یا نہیں؟

فقہاء کے نزدیک طبیب جاہل، مفتی ماجن اور مکاری مفلس پر بالاتفاق حجر جائز ہے۔ (البحرالرائق ۸/۸۰) گویا طبیب جاہل پر پابندی لگائی جاسکتی ہے کہ وہ کسی مریض کا علاج نہ کرے، اور علاج کرنے پر ضرر لاحق ہونے کی صورت میں اس پر ضمان عائد کیا جائے۔ کیوں کہ "حجر" کا اثر صرف اقوال تک محدود ہوتا ہے افعال جن کا تعلق حس سے ہوتا ہے ان میں حجر کا کوئی اثر کارفرما نہ ہوگا، محمد ابن حسین صاحب تکملہ البحرالرائق تحریر فرماتے ہیں:

> اگر یہ لوگ کوئی چیز تلف کردیں تو ضامن ہوں گے اس لئے کہ افعال کے اندر یہ لوگ مجور نہیں ہیں کیوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ قتل کو قتل نہ سمجھا جائے یا قطع کے وجود کو قطع متصور نہ کیا جائے، لہذا اس کے حق میں معتبر ہے، تو اس کے اوپر اس کا موجب ثابت ہوگا، کیوں کہ سبب اور اہلیت وجوب یعنی ذمہ پایا گیا، کیوں کہ انسان کی پیدائش ایک ایسے ذمہ کے ساتھ ہوتی ہے جو حق کے واجب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (البحرالرائق ۸/۹۰)

اب مسئلہ یہ ہے کہ سوال میں مذکورہ صورت میں ڈاکٹر کو طبیب جاہل قرار دے کر مجور قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ___ فقہاء نے طبیب جاہل کی جو تعریف کی ہے وہ یہ ہے:

> الذی یسقی الناس الدواء ویموت المریض۔ جو لوگوں کو دوا پلاتا ہے اور مریض کو مار ڈالتا ہے۔ (غمز عیون البصائر ۱/۲۸۱)

سوال میں مذکورہ صورت "طبیب جاہل" کی تعریف میں داخل نہیں ہے، کیوں کہ اسے ذاتی مطالعہ اور تجربات کی بنا پر امراض اور اس کی دوائیں تجویز کرنے میں پوری واقفیت حاصل ہے۔ لہذا جس طرح ایک ماہر اور قانونا مجاز ڈاکٹر کے علاج سے بقضاء الٰہی کوئی فوت ہوجائے یا اسے کوئی ضرر لاحق ہوجائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا اسی طرح یہ طبیب بھی شرعا ضامن نہیں قرار دیا جائے گا اگرچہ ایسا شخص

حکومت کی جانب سے بطور سد ذریعہ قانونا مجاز نہ ہو، علامہ ابن عابدین شامیؒ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے لکھتے ہیں:

> اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بعض اہل صنعت و حرفت دوسرے شخص کو اپنا پیشہ اختیار کرنے سے جو روکتے ہیں اگرچہ اس میں وہ باکمال ہو اور اسے سیکھنا چاہے، ان کا یہ روکنا جائز نہیں اور نہ ہی ان پر پابندی لگانا درست ہوسکتا ہے جیسا کہ حامدیہ میں اسی پر فتوی دیا گیا ہے۔ (ردالمحتار ۵/۹۳ کتاب الحجر)

اور اگر اسے تجربہ نہیں اور علم طب میں رسوخ بھی نہیں اور کسی مریض کا علاج کرنے لگا تو جو بھی ضرر لاحق ہوگا اس کا یہ طبیب ضامن ہوگا، علامہ جزیری لکھتے ہیں:

اگر طبیب وغیرہ اپنے پیشہ میں مہارت نہ رکھتا ہو جیسے وہ لوگ جو بواسیر یا رگ کاٹنے یا آنکھ کا پردہ دور کرنے کی جانکاری کا دعوی کرتے ہیں باوجود یہ کہ وہ طبی قواعد سے نابلد ہوتے ہیں تو ان لوگوں کے علاج سے جو بھی ضرر لاحق ہوگا ان کے یہ ضامن ہوں گے۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/۱۵۳)

ڈاکٹر کا طبی احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنا

ڈاکٹر کے اوپر واجب ہے کہ زیر علاج مریض کی پورے طور پر نگہبانی اور دیکھ ریکھ کرے۔ اگر اس کے باوجود مریض کا کوئی عضو تلف ہوگیا یا اس کا انتقال ہوگیا تو باتفاق فقہاء اسے ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، علامہ جزیریؒ نے اسے صراحتا بیان کیا ہے۔ (حوالہ سابق ۳/ ۱۵۳، ۱۵۰) اور امام شافعیؒ نے بھی کتاب الام میں اسے ضامن نہیں ٹھہرایا ہے۔ (کتاب الام ۶/۱۰۶)

لیکن اگر مریض کی طبیب نے اچھی طرح دیکھ ریکھ نہیں کی اور طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھی تو اس نے اپنے فریضہ میں کوتاہی سے کام لیا ہے، لہذا ایسی صورت میں اگر مریض کا کوئی عضو بیکار ہوگیا تو اس پورے عضو کی دیت طبیب پر لازم ہوگی اور اگر مریض ہلاک ہوگیا تو نصف دیت لازم ہوگی۔

امام مالک واحمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ (حوالہ سابق ۳/ ۱۵۱، ۱۵۳) اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تعدی کا نہ پایا جانا شرط ہے۔ (کتاب الام ۶/۱۰۶)

مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت کے بغیر علاج کرنا

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مریض کے اولیاء اور قریبی اعزہ کی اجازت مریض کی اجازت سمجھی جائے گی یا نہیں؟ ــــ یہ مسئلہ دراصل ولایت علی النفس سے متعلق ہے اور اس میں مسئلہ یہ ہے کہ ولی کو نابالغ پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن عاقل بالغ شخص خود مختار ہوتا ہے کسی دوسرے شخص کو اس کی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، اس لحاظ سے بالغ مریض کی جانب سے اس کے قریبی اعزہ کی اجازت کافی نہ ہونی چاہئے جب تک کہ مریض علاج کی خود اجازت نہ دے دے۔

لیکن چوں کہ مریض کے عزیز واقارب اس کے علاج کے سلسلہ میں جو بھی اقدام کرتے ہیں وہ اپنے مریض کی خیر خواہی کے لئے ہی کرتے ہیں اور علاج کے سلسلہ میں وہ مریض سے بہتر سوچ سکتے ہیں، اس لئے مریض عادۃ اس پر راضی ہوتا ہے کہ اس کے اہل خانہ علاج کے سلسلہ میں جو بھی اقدام کریں گے وہ قابل قبول ہوگا، اس لئے مریض کے قریبی اعزہ کی اجازت مریض کی جانب سے صراحتا تو نہیں البتہ دلالۃ اجازت سمجھی جائے گی، اور جو حکم خود مریض کے حکم دینے کا ہوگا وہی حکم اس کے رشتہ داروں کی اجازت کا ہوگا، اس مسئلہ کو ایک فقہی جزئیہ پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ ولی اگر اپنی بالغ لڑکی کی شادی کسی سے کرادے اور لڑکی خبر پاکر خاموشی اختیار کرے تو یہ اس کی جانب سے نکاح کی اجازت سمجھی جائے گی۔ (ہدایہ ۲/ ۲۹۵ باب فی الاولیاء والاکفاء) تو یہاں پر بھی چوں کہ بالغہ عورت یہ سمجھتی ہے کہ اس کا باپ اس کے نکاح سے متعلق جو بھی فیصلہ کرے گا وہ سراسر دوراندیشی اور خیر خواہی پر مبنی ہوگا، اس لئے وہ خاموشی اختیار کرتی ہے اور اس کی یہ خاموشی دلالۃ اجازت سمجھی جاتی ہے۔

سوال میں ذکر کردہ صورت یہ ہے کہ ڈاکٹر نے کسی سے بھی اجازت حاصل نہیں کی اور آپریشن کرڈالا، پھر مریض کو غیر معمولی ضرر سے دوچار ہونا پڑا یا اس کی جان تلف ہوگئی تو آیا ڈاکٹر اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں؟

اس سلسلہ میں یہ بات جاننی چاہئے کہ ڈاکٹر پر تاوان لازم نہ ہونے کے لئے فقہاء دو شرط لگاتے ہیں، ایک تو ڈاکٹر کی جانب سے تعدی کا نہ پایا جانا، دوم مریض یا اس کے ولی کی جانب سے اجازت کا حاصل ہونا۔

"کافی" میں ہے کہ قدوری کی عبارت سے عدم تجاوز کی شرط تو معلوم ہوتی ہے لیکن اجازت کا ذکر نہیں اور جامع صغیر کی عبارت سے اذن کا ثبوت ہوتا ہے مگر عدم تجاوز کی شرط سے خاموش ہے لہٰذا ایک کا ثبوت دوسرے کے سکوت کا بیان ہوگا اور دونوں روایتوں کے مجموعہ سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے عدم تجاوز اور حصول اجازت دونوں شرط ہیں اگر ایک شرط نہ پائی جائے گی تو ضمان لازم آئے گا۔ (البحرالرائق ۸/۲۹)

امام احمدؒ بھی اجازت کو ضروری قرار دیتے ہیں چنانچہ علامہ جزیریؒ ان کا مذہب نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

اگر کوئی ماہر ڈاکٹر کسی نابالغ بچہ کا علاج بغیر اس کے ولی کی اجازت کے کرڈالے پھر اس کو ضرر لاحق ہو تو ڈاکٹر اس ضرر کا ضامن ہوگا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳/۱۵۳)

امام شافعیؒ کی عبارت سے بھی اجازت کا وجوب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر پر تاوان لازم نہ ہونے کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں:

وجہ اس کی یہ ہے کہ طبیب اور حجام کا علاج مریض کی شفاء کے لئے اس کی اجازت سے ہوا ہے۔ (کتاب الام ۶/۱۰۶)

لیکن یہاں پر یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ ڈاکٹر جو مریض کا علاج اس کی یا اس کے ولی کی اجازت کے بغیر کررہا ہے یہ محض خیر خواہی

اور نیک نیتی پر مبنی ہے، کیوں کہ مریض کی جان بچانے کے لئے وہ علاج کررہا ہے اس کا تو شکر گزار ہونا چاہئے۔ لہٰذا "ھل جزاء الاحسان الا الاحسان" کے قاعدہ کے بموجب ضرر لاحق ہونے کی صورت میں اسے ضامن کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جب کہ مریض اجازت دینے کے قابل ہے یا اس کے رشتہ دار سے رابطہ قائم کرنے میں کوئی دشواری بھی نہیں ہے تو پھر اجازت حاصل کرنے میں کیا مضائقہ اور کیا دشواری؟ ــــ گو وہ اپنی نیت میں مخلص ہو اور جذبہ خیر خواہی کے تحت مریض کی جان بچانے کی غرض سے علاج کررہا ہے، لیکن اجازت نہ لینے کی وجہ سے جب مریض کو غیر معمولی نقصان پہنچے تو ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جانا چاہئے۔ اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز (لقطہ) راستہ میں پائے اور قدرت کے باوجود اس پر گواہ نہ بنائے تو طرفینؒ کے بقول اسے غاصب قرار دے کر ضامن ٹھہرایا جائے گا، گو وہ چیز خیر خواہی کے جذبہ کے تحت ہی کیوں نہ اٹھایا ہو، البتہ اگر گواہ نہ ملیں اور "لقطہ" کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو یہاں چوں کہ مجبوری ہے اس لئے گواہ نہ بنانے کی صورت میں اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو اٹھانے والے کو ضامن نہیں قرار دیا جائے گا۔ (الفتاوی قاضی خاں ۳/۳۹۰) چنانچہ اگر یہی مجبوری ڈاکٹر کو بھی درپیش ہو کہ مثلاً مریض پر بے ہوشی طاری ہو جس کی بنا پر وہ خود اجازت دینے کے قابل نہیں ہے، یا اس کے قریبی اعزہ ایسی جگہ ہیں جہاں تک فی الفور رابطہ قائم کرنا ممکن نہ ہو اور فوری آپریشن نہ کرنے کی صورت میں مریض کی جان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اور اس صورت میں ڈاکٹر آپریشن کردے تو پھر آپریشن یا علاج ناکام ہونے اور کسی عضو یا جان کے تلف ہوجانے کی صورت میں ڈاکٹر پر بھی ضمان لازم نہیں ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

محور دوم

ایڈز کے مریض کا اپنے مرض کو چھپانا

ایڈز کا مرض دیگر وباء سے مختلف ہوتا ہے ۔کیوں کہ جذام اور طاعون وغیرہ کے جراثیم آپس کے اختلاط اور نشست و برخاست سے پھیل سکتے ہیں ۔لیکن ایڈز کا مرض اس طرح نہیں پھیلتا بلکہ ایڈز کے مریض کے خون چھونے یا جنسی عمل سے پھیلتا ہے ۔ اس لئے ایڈز کا مریض اپنے مرض کو اپنے گھر والوں اور متعلقین سے چھپا کر رکھنا چاہے تو جائز ہونا چاہئے ۔البتہ بیوی یا شوہر کو خبردار کرنا ضروری ہے کیوں کہ نہ بتلانے کی صورت میں جنسی عمل سے مرض کے دوسرے تک منتقل ہونے کا قوی اندیشہ ہے ۔بیوی یا شوہر کے علاوہ دوسرے لوگوں تک اس مرض کے متعدی ہونے کا اندیشہ نادر ہے اس لئے معاشرہ اور سماج میں اچھوت بن جانے کے خوف سے اس مرض کو اپنے گھر والوں اور دیگر متعلقین سے چھپا سکتا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

ڈاکٹر کا ایڈز کے مریض کے مرض کو چھپانا

شرعی نقطہ نظر سے ڈاکٹر کو بھی چاہیے کہ اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے تو اس کے اس راز کو افشاء نہ کرے ۔ البتہ اس کی بیوی یا شوہر کو مطلع کردے تاکہ بیماری کے منتقل ہونے کے اندیشہ کے پیش نظر دونوں محتاط رہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ڈاکٹر سے اس مریض کے بارے میں مشورہ طلب کرے مثلاً نکاح وغیرہ کا ارادہ ہو تو ڈاکٹر کو اس مرض سے آگاہ کرنا ضروری ہے ۔ فقہاء کی عبارات سے یہی ثابت ہورہا ہے ۔

> لہذا مجہول ، فسق کے اظہار کرنے والے کی اور رشتہ نکاح کے لئے غیبت مباح ہے ۔لہذا بطور نصیحت اس کی حالت بیان کرسکتا ہے ۔ (ردالمحتار ۵/ ۲۹۰)

علامہ نووی ؒ لکھتے ہیں :

> جس سے مشورہ طلب کیا جارہا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ بطور نصیحت اس کی برائیوں سے آگاہ کردے ۔ انھیں چھپانا جائز نہیں ۔ (ریاض الصالحین ۵۸۱)

علامہ جزیری ؒ تحریر فرماتے ہیں :

> نمیمہ کی حقیقت یہ ہے کہ کسی کے بھید کو ظاہر کردیا جائے اور اس کے ان احوال سے آگاہ کردیا جائے جس کا ظاہر ہونا اس کے نزدیک پسندیدہ نہ ہو ۔ لہذا انسان کے عیوب کی بابت خاموشی اختیار کرنا بہتر ہے الا یہ کہ اس کے بیان کرنے میں کسی مسلمان کا فائدہ ہو یا کسی گناہ کو دور کرنا مقصود ہو ۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵ / ۳۵۱)

ایڈز ، طاعون اور دیگر امراض کے پھیلنے کی صورت میں عوام کا موقف

ایک حدیث میں ہے :

> جب تم کسی سرزمین میں طاعون پھیلنے کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ ، اور اگر تمہارے علاقہ میں طاعون پھیل جائے تو وہاں سے نہ نکلو ۔ (بخاری ۲ / ۸۵۳)

حدیث شریف بالکل واضح ہے، جس میں طاعون کے خوف سے وطن چھوڑنے کی صراحتاً ممانعت وارد ہوئی ہے، اسی طرح طاعون سے متاثرہ علاقہ میں داخلہ سے بھی روکا گیا ہے۔

دوسری طرف یہ مسئلہ ہے کہ طاعون اور اس طرح کی دیگر وبا، جب کسی علاقہ میں پھیلتی ہے تو بسا اوقات تھوڑے وقت میں پورے شہر یا علاقہ کا صفایا کر دیتی ہے اور بے انتہا جانی نقصان ہوتا ہے جس کی بنا پر انسان یہ سمجھ کر اپنے وطن کو چھوڑنا چاہتا ہے یا چھوڑ دیتا ہے اور کسی دوسرے محفوظ علاقہ میں پہنچ جاتا ہے کہ وہ اس وبا سے محفوظ رہ سکے گا۔

علماء نے تفصیلات اور واقعات کی روشنی میں طاعون وغیرہ سے فرار ہونے کی تین صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل ابن حجر عسقلانیؒ نے یوں بیان کی ہے:

(۱) کوئی شخص محض فرار کی نیت سے سفر کرے یہ بہرحال ممنوع ہے۔

(۲) سفر کے پیش نظر محض اپنی ضرورت ہو طاعون سے فرار ہونے کا کوئی ارادہ نہ ہو مثلاً کسی شخص نے سفر کا ارادہ کیا اور پھر سفر کی تیاری کی حالت ہی میں اس کے اپنے شہر میں وبا پھوٹ پڑی تو اب اس کا دوسرے شہر کی جانب سفر کرنا جائز ہوگا ممنوع نہ ہوگا۔

(۳) طاعونی وباء کے دوران اسے سفر کی ضرورت درپیش ہوئی، مگر ساتھ ہی ساتھ طاعون سے نجات پانے کی بھی نیت ہے۔ یہ صورت علماء کے مابین مختلف فیہ ہے، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی فی الجملہ صورتاً فرار ہے اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ صرف فرار کی نیت سے نہیں بھاگ رہا ہے بلکہ تداوی کی بھی نیت ہے لہذا یہ صورت ممانعت سے مستثنیٰ ہوگی۔ (فتح الباری ۱۰/۲۳۱)

لہذا احادیث اور فقہاء و محدثین کی عبارات کی روشنی میں محور دوم کے تیسرے، آٹھویں اور گیارہویں سوال کا جواب یہ ہے کہ مریض کے اہلِ خانہ اور متعلقین اس کی دیکھ ریکھ کریں، اسے بے آسرا، بے یار و مددگار اور کس مپرسی کے عالم میں نہ چھوڑیں، یہ اسلامی تعلیم اور انسانی ہمدردی کے یکسر مخالف ہے خصوصاً جب کہ اس سے خونی رشتہ ہو، کیوں کہ اس میں انسان کو یہ امید بندھی رہتی ہے کہ مصیبت کے وقت کام آئے گا۔ اور اگر کوئی شخص کسی ضرورت کے تحت باہر گیا ہو اور اس کے اہلِ خانہ طاعون کے شکار ہوجائیں اور ان کی نگہداشت اور گھریلو ضروریات پوری کرنے کے لئے انھیں اس کی ضرورت ہو تو اسے واپس پہنچ کر ان کی دیکھ ریکھ کرنی چاہئے۔ انھیں اپنی حالت پر چھوڑ دینا اور نظریں پھیر لینا، بے وفائی اور بددیانتی کی بدترین مثال ہوگی، ایسے دوست یا رشتہ دار سے کیا فائدہ جو مصیبت میں کام نہ آئے اور راہِ فرار اختیار کرے، یا مصیبت سے دوچار ہونے پر بھی ان کی خاطر کوئی اقدام نہ کرے، بلکہ اپنے مفاد کے پیش نظر ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھا رہے۔

دیکھئے حضرت عمرؓ کو جب شام میں طاعون پھیلنے کا علم ہوا اور شام کے حاکم کا خط موصول ہوا تو مسلمانوں کی خبرگیری کرنے کے لئے دورہ کے ارادہ سے نکلے، اور جب مقام "سرغ" میں پہنچے تو معلوم ہوا کہ وبا پہلے سے زیادہ شدت اختیار کر چکی ہے تو پھر صحابہ کرام کے مشورہ سے واپس ہوئے، طاعون کے خوف سے واپس نہ ہوئے، کیوں کہ وہ فرمایا کرتے تھے۔ ان الناس قد تحلوا منی ثلاثا انا ابرا الیک منهم زعموا انی فررت من الطاعون وانا ابرا الیک من ذلک وذکر الطلاء والمکس۔ (فتح الباری ۱۰/۲۳۰)

اور جو لوگ باہر سے آئے ہوں اور ان کا کام ختم ہوگیا ہو وہ اگر اپنے وطن جانا چاہیں تو جاسکتے ہیں کیوں کہ اسے فرار سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح جس شخص کا علاج ارضِ طاعون میں مناسب نہ ہو یا اچھی طرح نگہداشت نہ ہوسکتی ہو یا اس کی دوسری جگہ ضرورت ہو تو ان کے لئے بھی انتقال جائز ہونا چاہئے بشرطیکہ مفسدہ یعنی دوسری جگہ بھی طاعون پھیلنے کا اندیشہ نہ ہو۔ واللہ تعالی اعلم

طاعون وغیرہ میں حکومت کی جانب سے آمد ورفت پر پابندی

طاعون یا اس جیسے مہلک مرض پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمدورفت پر پابندی عائد کی جائے تو شرعاً اسے جائز ہونا چاہئے کیوں کہ شریعت نے بھی اس سے روکا ہے۔

مریض کا اپنے مرض کو دوسرے میں منتقل کرنا

ایڈز کا مریض جو اپنے مرض اور اس کی نوعیت سے بخوبی واقف ہے اگر کوئی ایسا کام کرے جس سے دوسرے تک اس کا مرض منتقل ہو جائے تو وہ ضامن ہوگا اور شرعاً و قانوناً اسے مجرم قرار دیا جائے گا۔ جس طرح ایک شخص تیز ہوا میں اپنی زمین کی گھاس یہ جانتے ہوئے جلا رہا ہے کہ آگ اس کے پڑوسی کھیت کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لے گی تو وہ ضامن قرار پاتا ہے۔ (قاضی خاں ۲/ ۳۰) اسی طرح اگر اپنی زمین میں پانی یہ جانتے ہوئے بہا رہا ہے کہ دوسرے کی زمین تک پہنچ جائے گا تو اس پر بھی ضمان عائد کیا جاتا ہے۔ (قاضی خاں ۲/ ۳۰)

اور اگر اپنے مرض کو منتقل کرنے ہی کی غرض سے کوئی کام کرے تو اس میں تو نسبتاً زیادہ تعدی ہے۔ اس پر ضمان عائد کرنے کے ساتھ ساتھ قانوناً مجرم قرار دے کر سزا بھی دینی چاہئے۔

زیر بحث مسئلہ ایڈز سے متعلق ہے کہ ایڈز کی بنا پر فسخ نکاح جائز ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک ایک مرتبہ جنسی حق وصول کر لینے کے بعد اگر شوہر کو کوئی ایسا مرض لاحق ہوا جس کی بنا پر فسخ نکاح جائز ہوتا ہو تو اس کا اختیار نہیں اور بیوی کو فسخ نکاح کی اجازت نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایک مرتبہ جنسی حق وصول کر لینے کے بعد مقصد نکاح حاصل ہو گیا۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

> نکاح فسخ کرنے کا اختیار اس شرط کے ساتھ ہے کہ شوہر نکاح کے بعد عورت تک بالکل نہ پہنچا ہو۔ چنانچہ اگر ایک مرتبہ عورت سے استفادہ کر چکا ہو تو اب عورت کو فسخ کا اختیار نہیں۔ کیوں کہ عورت کا حق نکاح ایک مرتبہ وطی کرنے سے حاصل ہو گیا اور فسخ کا اختیار حق مستحق کے فوت ہونے کی وجہ سے تھا اور وہ پایا نہیں گیا۔
>
> (بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۵)

البتہ مریض نے اگر اپنا مرض چھپا کر شادی کر لی اور بعد کو وہ مرض عورت پر منکشف ہوا تو امام محمدؒ کے نزدیک جنون، جذام اور برص کے مرض میں عورت کو فسخ کا اختیار حاصل ہے۔ کیوں کہ جس طرح "جب" اور "عنہ" میں حق نکاح وصول کرنا دشوار تھا اور اس کی بنا پر فسخ کی اجازت دی گئی، اسی طرح ان عیوب کے ہوتے ہوئے بھی دشوار ہے، لہٰذا جب وہی علت پائی گئی تو حکم بھی وہی ہونا چاہئے۔

(عنایہ علی الہدایہ ۲/ ۴۰۳)

امام محمدؒ کے قول سے گنجائش معلوم ہوتی ہے اور بات بھی معقول معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ جو علت "جب" اور "عنہ" میں خیار فسخ کی ہے یعنی حق نکاح کا عدم وصول وہی علت یہاں پر بھی پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ عورت ایڈز یا جذام کے مریض سے اس اندیشہ کے پیش نظر احتراز کرے گی کہ کہیں اس کو اور پھر اس کی اولاد کو بھی یہ مرض لاحق نہ ہو جائے۔ چنانچہ اسی بات کے پیش نظر علماء خوارزم نے اس شخص کی بابت اس کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے جسے جماع کے وقت دست آنے لگے۔ (الفتوی بزازیہ ۳/ ۱۶۲) اور فتاویٰ عالمگیری میں امام محمدؒ کے قول کو راجح قرار دیا گیا ہے:

اگر شوہر کو جنون، برص یا جذام کا مرض لاحق ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر جنون طاری ہو تو عنین کی طرح ایک سال کی مہلت دی جائے گی پھر شفا نہ پانے پر عورت مختار ہوگی، اور اگر جنون دائمی ہو تو وہ مجبوب کے حکم میں ہوگا اور یہی ہمارا مختار مذہب ہے۔ (فتاویٰ ہندیہ ۳/۵۲۶)

ایڈز کے خوف سے اسقاط حمل

اعضاء بننے سے پہلے بلاعذر اسقاط حمل مکروہ اور باعث گناہ ہے اعضاء مثلاً بال، ناخن وغیرہ پیدا ہوجانے کے بعد عذر کی بنا پر بھی اسقاط حمل جائز نہیں، چنانچہ اگر اعضاء بننے کے بعد عورت حمل ساقط کرادے تو اس کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا۔ محقق ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

> اگر عورت روح پھونکے جانے کے وقت سے پہلے حمل ساقط کرانا چاہے تو یہ جائز ہوگا یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے، فقیہ علی بن موسیٰ کی رائے یہ ہے کہ مکروہ ہے اور وہ نطفہ جو رحم میں پہنچ گیا ہے مآل کے اعتبار سے ذی روح ہے۔ لہٰذا اس کے لئے حیاۃ ہی کا حکم ہوگا، جیسا کہ حرم کے پرندہ کے انڈہ کو زندہ ہی تصور کرتے ہیں، ایسا ہی ظہیریہ میں ہے، ابن وہبان فرماتے ہیں کہ اسقاط کی اباحت حالت عذر پر محمول ہے اور یہ اس کو قتل کرنے کا گناہ نہ ہوگا۔ (ردالمحتار ۲/۴۱۲)

اور علامہ اوزجندیؒ تحریر فرماتے ہیں:

> دودھ پلانے والی عورت حاملہ ہوئی اور دودھ آنا بند ہوگیا اور بچہ کی ہلاکت کا اندیشہ ہے اور باپ کے پاس بھی اتنی وسعت نہیں کہ وہ دایہ دے سکے تو عورت کے لئے جائز ہے کہ اعضاء پیدا ہونے سے پہلے پہلے جب کہ وہ نطفہ ہو یا مضغہ یا علقہ ہو حمل ساقط کرادے، اور اگر اعضاء پیدا ہونے کے بعد حمل ساقط کرایا تو غرہ واجب ہوگا۔

(فتاویٰ ہندیہ ۵/۳۵۶، قاضی خاں ۳/۴۱۰)

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوا کہ ایڈز کے بچہ کی طرف منتقل ہونے کے خوف سے اعضاء مکمل ہوجانے کے بعد اسقاط حمل نہ عورت کے لئے جائز ہے اور نہ شرعی لحاظ سے حکومت کا محکمہ صحت اسقاط پر مجبور کرنے کا مجاز ہے۔ واللہ اعلم

ایڈز کے مریض بچوں کو اسکول و مدارس سے محروم رکھنا

ایڈز کے مرض کی جو نوعیت اور اس کے منتقل ہونے کے جو اسباب ہیں وہ محدود ہیں، اور کبھی خون نکل جانے پر دوسرے بچہ کا اسے چھونا یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہونا نادر الوقوع ہے اس لئے اس اندیشہ کے پیش نظر ایڈز کے مریض بچے یا بچیوں کو اسکول و مدارس سے محروم رکھنا مناسب نہیں، جذام جو انتقال کے اعتبار سے ایڈز سے زیادہ خطرناک ہے اس کے مریض کے بارے میں علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ جمعہ پڑھنا چاہے یا ایسی مجلس میں شرکت کرنا چاہے جو کبھی کبھی منعقد ہوتی ہو تو اس سے نہیں روکا جائے گا، البتہ عمومی حالات میں انھیں لوگوں سے باز رکھا جائے گا یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ (فتح الباری ۱۰/۱۶۰)

علامہ حجاوی مقدسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

> جذام کے مریضوں کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ عام حالات میں صحیح لوگوں سے اختلاط کریں اور نہ بلا اجازت کسی متعین صحیح شخص کے ساتھ رہیں اور امیر کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان کو صحیح لوگوں کے ساتھ ملنے جلنے سے روکے اور ان

کے رہنے کے لئے کوئی علاحدہ جگہ تجویز کرے ۔ (الاختلاع ۲ / ۲۰۱)

کیا ایڈز اور طاعون وغیرہ کے مریض پر مرض وفات کے احکام جاری ہوں گے ؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایڈز ، طاعون اور کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ کو پہنچ جائیں تو کیا اسے مرض الموت قرار دے کر مریض کے لئے مرض وفات کے احکام جاری ہوں گے ؟

علامہ شامی نے طلاق مریض کے باب میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ طاعون پھیلنے کی صورت میں اگر شوہر طلاق دے تو اسے طلاق فار نہیں قرار دیں گے پھر آگے چل کر لکھتے ہیں :

> میں کہتا ہوں کہ طاعون جب کسی ایسے محلہ یا گھر میں داخل ہو جس میں رہنے والوں پر ہلاکت کا اندیشہ غالب ہو جیسا کہ سخت لڑائی کی حالت میں ، برخلاف اس محلہ اور گھر کے جس میں طاعون داخل نہ ہوا ہو تو یہ تفصیل مناسب ہے کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ اعتبار ہلاکت کے اندیشہ کے غالب ہونے کا ہے ۔ پھر یہ مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام صورتیں اس شخص کی بابت ہیں جو طاعون کا شکار نہ ہوا ہو ۔ (ردالمحتار ۲ / ۵۱۹)

علامہ شامی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ طاعون کا مریض اگر اپنی بیوی کو طلاق دے تو اسے طلاق فار قرار دیں گے لیکن اس سے یہ تفصیل معلوم نہیں ہوتی کہ طاعون کس مرحلہ میں پہنچ جائے تو اس کے مریض پر مرض الموت کے احکام جاری ہوں گے ۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں جو صراحت ملتی ہے وہ اپاہج اور مفلوج کے بارے میں ہے کہ اگر اس کی بیماری میں اضافہ ہوتا رہے تو غالب گمان یہی ہے کہ بدستور یہ اضافہ بالآخر جان لیوا ثابت ہوگا ، اس لئے اس پر اس حالت میں مرض الموت کے احکام نافذ ہوں گے

اس کے برعکس اگر اضافہ ہونا بند ہوگیا تو اسے صحیح قرار دیں گے اور اس پر مرض الموت کے احکام جاری نہ ہوں گے ۔ (ھندیہ ۲ / ۲۰۲) کتنی مدت کے دوران اگر اضافہ ہوا تو اسے معتبر قرار دیا جائے گا ؟ اس کی تحدید علماء نے ایک سال سے کی ہے ۔

> ہمارے اصحاب نے طویل مدت کی تحدید ایک سال سے کی ہے ، چنانچہ بیماری پر ایک سال گزرنے کے بعد مریض کے تصرف کو صحیح کا تصرف قرار دیں گے ۔ (ہندیہ ۱ / ۳۰۳)

ایڈز ، طاعون ، کینسر اور اس طرح کے دیگر امراض کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ ناقابل علاج مرحلہ کو پہنچ جانے کے بعد اگر بلا اضافہ ایک سال تک زندہ رہا تو اسے صحیح قرار دیں گے ورنہ اس پر مرض الموت ہی کے احکام جاری ہوں گے ۔ واللہ اعلم

محور سوم

غیبت اور چغلی گناہ کبیرہ میں سے ہیں ، یہ گناہ کتنا قبیح اور شنیع ہے اس کو قرآن نے اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھانے سے تعبیر کیا ہے اس کی وجہ سے انسانی معاشرہ میں جو فساد اور تباہی رونما ہوتی ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ــــ لیکن بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی آدمی کا عیب نہ بیان کرنے میں کوئی دوسرا شخص نقصان اٹھاتا ہے اور وہ کسی بڑے فریب کا شکار ہوجاتا ہے ، ایسی صورت میں شریعت نے بطور نصیحت اس کے عیب بیان کرنے اور اس سے محتاط رہنے کی اجازت دی ہے ، چنانچہ فاطمہ بنت قیس کو جب ان کے شوہر ابو عمر بن حفص نے طلاق دے دی تو حضرت معاویہ اور ابو جہم نے شادی کا پیغام بھیجا ، ان دونوں میں انتخاب کرنے کے لئے یہ آنحضورؐ کی خدمت میں مشورہ کی غرض سے حاضر ہوئیں تو حضور اکرمؐ نے ارشاد فرمایا :

معاویہ تو وہ کنگال ہیں، ان کے پاس کوئی مال نہیں، اور رہ گئے ابو جہم تو وہ اپنے کاندھے سے اپنی لاٹھی نہیں رکھتے (تفسیر قرطبی ۱۶/۳۴۰) پھر آنحضورؐ نے ان کی شادی حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کرادی۔ (سیر اعلام النبلاء ۲/۳۱۹) یہاں پر آنحضورؐ نے ان دونوں صحابیوں کے حالات سے حضرت فاطمہ کو باخبر فرمادیا تاکہ آگے چل کر وہ مشقت و پریشانی سے دوچار نہ ہوں۔

اس طرح بعض اوقات کسی کے عیوب کو ظاہر کرنا واجب ہوجاتا ہے مثلاً کسی شخص کی بابت معلوم ہو کہ وہ فلاں شخص پر ناحق ظلم کرے گا تو اس کے حالات سے واقف کرانا لازم ہوگا تاکہ وہ اپنے بچاؤ کا سامان کرکے اس کے ظلم سے محفوظ رہ سکے۔ (فتح الباری ۱۰/۵۵۵) گویا ہر شرعی صحیح غرض کی بنا پر غیبت جائز ہے، حافظ عسقلانیؒ نے اسے مفصل بیان فرمایا ہے چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

> علماء نے فرمایا کہ غیبت ہر شرعی غرض صحیح کی بنا پر جائز ہے جب کہ اس غرض صحیح تک پہنچنے کا صرف ایک ہی راستہ ہو، مثلاً ظلم برداشت کرنا، برائی دور کرنے کے لئے مدد چاہنا، فتویٰ طلب کرنا، حاکم کے پاس فیصلہ لے جانا۔ برائی سے ڈرانا، راویوں اور گواہوں پر جرح کرنا، والی کا اپنے تحت رہنے والے شخص کے حالات کی خبر دینا، نکاح اور دوسرے عقود میں مشورہ طلب کرنا، کسی علم فقہ کے طالب کو دیکھنا کہ وہ کسی بدعتی یا فاسق کے پاس آیا جاتا ہے اور اس کی اقتداء کا اندیشہ ہو، ان تمام صورتوں میں غیبت درست اور مباح ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص فسق، ظلم اور بدعت سے معروف و مشہور ہو تو اس کی برائی بیان کرلے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ (فتح الباری ۱/۵۵۵)

بعض مرتبہ صورت حال یہ پیدا ہوجاتی ہے کہ کسی شخص کا حال بیان کرنے میں نقصان اور نہ بیان کرنے میں بھی نقصان ہوتا ہے ایسی صورت میں دیکھا جائے گا کہ دونوں نقصان یکساں اور ایک درجہ کے ہیں یا ایک میں ضرر دوسرے کی بہ نسبت زیادہ ہے، اگر دونوں طرف کا ضرر برابر ہو تو اس کا راز افشاء کرنا جائز نہیں کیوں کہ فقہی قاعدہ ہے کہ "الضرر لا یزال بالضرر" یعنی ایک ضرر کو اسی جیسے دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا، مثلاً کسی شخص کو یہ دھمکی دی گئی کہ اگر فلاں شخص کو قتل نہیں کروگے تو تمہاری جان بخشی نہیں کی جائے گی تو اس کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے کو قتل کردے۔ (ہدیہ ۵/۴۹)

لیکن اگر راز افشاء نہ کرنے کی صورت میں پیدا ہونے والا ضرر افشاء کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے ضرر سے بڑھا ہوا ہو تو پھر یہاں پر یہ فقہی قاعدہ ملحوظ رکھا جائے گا یعنی "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف" یعنی ہلکے ضرر کا ارتکاب کرکے شدید ترین ضرر کو دفع کیا جائے گا، اسی طرح یہ قاعدہ بھی پیش نظر رکھا جائے گا کہ "یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام" (الاشباہ والنظائر ۸۸،۸۰) یعنی عمومی ضرر کو دور کرنے کی خاطر خصوصی ضرر کو قربان کیا جائے گا، مثلاً لشکر کفار میں کوئی مسلمان قیدی یا تاجر ہو تو اس کی پرواہ نہ کرتے ہوئے تیر اندازی کی جائے گی۔ (ہدایہ ۲/۵۶۱)

ان تفصیلات و قواعد کی روشنی میں پوچھے گئے سوالات کے جوابات حسب ذیل ہوں گے۔

(۱) اگر علاج کے ذریعہ مریض کی آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتی ہو اور ڈاکٹر کے علم میں اس کا کسی خاتون کے ساتھ رشتہ طے پارہا ہو تو ڈاکٹر کو یہ راز افشاء نہیں کرنا چاہئے بلکہ اس کے عیب کو صیغہ راز میں رکھنا ہی مناسب ہے، البتہ اگر لڑکی کے گھر والے معلومات کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو انہیں باخبر کردینا چاہئے۔

(۲) طبی جانچ کے ذریعہ اگر مرد یا عورت کے متعلق کوئی ایسا مرض معلوم ہوجائے جس کے نتیجے میں ناقص الاعضاء بچے پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہو تو ڈاکٹر پر لازم ہے کہ دوسرے فریق کو اس کی خبر کردے تاکہ اس کی زندگی مصائب و آلام کی نذر نہ ہوجائے۔

(۳) اسی طرح اگر طبی جانچ کے ذریعہ کوئی ایسا مرض ظاہر ہوا جس کی بنا پر نکاح بار آور نہیں ہوسکتا اور ڈاکٹر کے علم میں یہ بات ہو کہ اس کا کہیں رشتہ طے ہورہا ہے تو ڈاکٹر کو اس کے عیب سے باخبر کردینا جائز ہے، اور اگر دوسرا فریق معلومات کے لئے ڈاکٹر کے پاس آئے تو ڈاکٹر کو اس کا راز چھپانا جائز نہیں بلکہ اس کے بارے میں مطلع کردینا ضروری ہے۔ علامہ نووی فرماتے ہیں:

مشورہ طلب کئے جانے والے شخص پر اس کی پردہ داری جائز نہیں بلکہ بطور نصیحت اس کے حالات سے باخبر کرنا ضروری ہے۔ (ریاض الصالحین ۵۵۱)

(۴) یہ سوال "تحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام" سے متعلق ہے، ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی ضعف بینائی سے آگاہ کردے، تاکہ آگے چل کر اس کی ضعف بصارت سے گاڑی کسی حادثہ کا شکار ہوکر بہت سی جانوں کی ضیاع کا پیش خیمہ نہ ثابت ہو، جہاں تک اس کی ملازمت اور معاش کا مسئلہ ہے یہ ضرر خاص ہے جس کا ضرر عام کے مقابلہ میں اعتبار نہیں۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی شخص ٹرین، بس یا ہوائی جہاز کا ڈرائیور ہے اور نشہ کا عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ متعلقہ محکمہ کو اس کی حالت سے باخبر کردے، کیوں کہ اس کی پردہ داری کرنے میں بے شمار لوگوں کی جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہے۔

(۶) ناجائز حمل سے بچہ پیدا ہوا اور بدنامی کے خوف سے عورت نے اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک وغیرہ میں چھوڑ کر ڈاکٹر کو اس کی اطلاع دی تو ڈاکٹر کو اس عورت کی رازداری کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے، لیکن پردہ داری کرنا ہی زیادہ مناسب ہے، ہدایہ میں ہے:

حدود کے باب میں گواہوں کو اختیار ہے چاہیں تو اسے صیغہ راز میں رکھیں یا اظہار کردیں، لیکن پردہ داری افضل ہے، کیوں کہ آنحضورؐ کا ارشاد ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کی پردہ داری کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کے عیوب کو چھپائیں گے۔ (ہدایہ ۲/۱۶۲)

البتہ اس معصوم بچہ کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو خبر کرنا ضروری ہے تاکہ وہ معصوم نفس ضائع نہ ہوجائے، اور اگر اس کی حفاظت کی راہ میں عورت کی نشاندہی کرنی پڑے تو پھر رازداری درست نہیں۔

(۷) اس صورت میں جب کہ نشہ کے عادی شخص پر تمام نفسیاتی تجربات ناکام ہوچکے اور علاج کی یہی ایک صورت رہ گئی کہ شراب میں جس کا وہ عادی ہے متلی یا قے لانے والی دوا ملاکر دی جائے جائز ہونا چاہئے کیوں کہ اس میں اگرچہ ایک حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جارہا ہے مگر یہ مشورہ ایسا ہے کہ اگر نہ بھی دیا جاتا تو بھی وہ اس کا عادی تھا ترک نہ کرتا، اور ڈاکٹر کے اس علاج سے اس کے مرض کے دور ہونے کی امید ہے، لہذا اس قسم کے طریقہ علاج کو جائز ہونا چاہئے، خصوصاً جب کہ ایسی صورت میں تداوی بالخمر کی علماء کی ایک جماعت نے اجازت دی ہے، عالمگیری میں ہے:

اگر ڈاکٹر کسی مریض کو شراب پینے کا مشورہ دے تو ائمہ بلخ کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کے ذریعہ صحت کا یقین ہو تو استعمال جائز ہے۔ (الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۵)

(۸) ایسا جاسوس جس سے عام لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہو اور اس کا یہی پیشہ بن چکا ہو ایسی صورت میں لوگوں کو ضرر سے بچانے کے لئے ڈاکٹر کو اس کی پردہ داری نہیں کرنی چاہئے بلکہ حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردینا چاہئے۔

(۹) مسئولہ صورت یہ ہے کہ کسی مریض نے جرم کا ارتکاب کیا اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار بھی کیا اور اسی جرم پر شبہ کی بنا پر د، م

شخص ماخوذ ہوگیا جو دراصل اس جرم سے بری ہے تو ڈاکٹر کا اس مریض کی بابت کیا رویہ ہونا چاہئے ؟

باب الشہادۃ میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کیا تو اس کے اوپر گواہی دینا جائز ہے ۔ نیز یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مدعی کی دانست میں اس کا کوئی گواہ نہ ہو حالاں کہ ایک آدمی اس کا گواہ ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر یہ شخص گواہی نہ دے گا تو مدعی کو اپنے حق سے ہاتھ دھونا پڑے گا تو اس گواہ پر گواہی دینا لازم اور ضروری ہے :

مگر جب کہ حق دار کو معلوم نہ ہو اور (گواہی نہ دینے میں) اس کے حق کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو بلا طلب گواہی دینا لازم ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے ۔ (اللباب ۴/۵۲)

یہاں پر جب ایک حق کے فوت ہونے پر بلا طلب شہادت لازم ہے تو جان کا معاملہ تو اس سے اہم ہے یہاں پر بھی ڈاکٹر کو مریض کے جرم کے بارے میں باخبر کرنا ضروری ہے ۔ گو ڈاکٹر تنہا ہو پھر بھی گواہی نہ دینا درست نہیں ۔ یہ اور بات ہے کہ قاضی یا حاکم اس کی بات قبول نہ کرے ۔ ابن نجیم لکھتے ہیں : اگر اطلاع دینے والا ایک عادل آدمی ہو تو اس کے لئے جائز نہیں کہ گواہی کو چھوڑ دے ۔ (البحر الرائق ، ۷/۵۸)

(۱۰) اس مسئلہ پر محور دوم کے سوال نمبر دو پر روشنی ڈال دی گئی ہے ۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم ۔

اقتباسات

طبی اخلاقیات

مولوی محمد عارف مظہری
(دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)

اللہ کے پیغمبر آخرالزماں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی کے تمام گوشوں میں امت کی رہنمائی کی اور ان کو اس کے نفع و ضرر سے آگاہ کیا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ طبابت کے متعلق آپ کچھ نہ فرماتے اور اس میدان کو بالکل خالی چھوڑ جاتے۔ چنانچہ کتب احادیث میں ایک مستقل باب محدثین نے قائم کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ سے اس سلسلہ میں معتدبہ احادیث منقول ہیں اور بعد کے لوگوں نے طب نبوی کے عنوان سے تحقیقات اور تجربات کئے ہیں۔ انھیں ارشاد کردہ احادیث میں ایک حدیث جسے امام مالک (۹۳۔۱۷۹) نے اپنی موطا میں ذکر کیا ہے۔

ان رجلا فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصابہ جرح فاحتقن الدم وان الرجل دعا رجلین من بنی انمار فنظر الیہ فزعما ان الرسول علیہ السلام قال لہما ایکما اطب فقال افی الطب خیر یارسول اللہ فزعم زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انزل الدواء الذی انزل الداء۔ (موطا امام مالک ۵۰۲)

زمانہ نبوی میں ایک شخص کو زخم لگ کر خون جم گیا اس شخص نے بنو انمار کے دو لوگوں کو برائے علاج بلا بھیجا۔ ان دونوں نے آپؐ کی طرف دیکھ کر یہ سمجھا کہ آپؐ یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علاج میں تم دونوں میں سے زیادہ ماہر کون ہے؟ اس میں سے ایک نے تعجب سے پوچھا کہ کیا طب میں بھی کوئی خیر ہے! آپؐ نے فرمایا کہ مرض پیدا کرنے والے نے اس کا علاج بھی پیدا فرمایا ہے۔

اس حدیث میں ماہر طبیب کے بارے میں آپؐ نے سوال فرما کر امت کو اس بات کی تعلیم دی کہ اس طبابت میں بھی تم ماہر اور تجربہ کاروں ہی سے فائدہ اٹھانا، اور تمہاری منفعت اور تمہارا فائدہ انھیں سے استفادہ کرنے میں ہے ورنہ ناتجربہ کار کے استفادہ سے تم صحت جسمانی جو نعمت عظمی ہے اس کی حفاظت بہتر طریقہ پر نہ کرسکو گے۔

ایسا شخص جو قانونا کسی مرض کے علاج و معالجہ کا مجاز نہیں، لیکن ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بنا پر واقفیت رکھتا ہو تو صرف تھوڑی واقفیت تو ہر شخص دوا سے متعلق رکھتا ہے لیکن یہ تھوڑا تجربہ یا مطلق تجربہ اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ علاج پر اقدام کرے جب تک کہ وہ اس میں ماہر نہ ہو اسی سبب سے احمد بن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں کہ ضمان سے بری اسی وقت طبیب ختان یا حجام ہوسکتے ہیں جب کہ ان کے اندر مذکورہ ذیل دو شرطیں پائی جائیں۔

> پہلی شرط یہ ہے کہ وہ ماہر فن ہوں اور انھیں اس میں معرفت و بصیرت حاصل ہو کیوں کہ اس کے بغیر یہ اقدام ان کے لئے جائز نہیں اور اگر اس کے بعد بھی انھوں نے جرأت کر ہی ڈالی تو یہ فعل محرم کے مرتکب ہو کر ضامن قرار پائیں گے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مطلوبہ محل سے تجاوز نہ کریں جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو وہ ضمان سے بری ہوں گے۔

اگر اس شخص پر یہ دونوں مذکورہ شرطیں عائد نہ کی جائیں تو ہر کس و ناکس اپنی واقفیت اور تجربہ کا دعوی کرے گا اور ذاتی تجربات

میں اور خود حاصل شدہ کسی بھی علم میں جس میں کسی راہنما کی رہنمائی نہ ہو غلطی کرنا اور اکثر غلطیوں کا پایا جانا بدیہی ہے اور بہت سی چیزیں ہر فن میں ایسی ہوا کرتی ہیں جو بغیر کسی کو استاد یا نگراں بنائے جو اس فن کا ماہر ہو کو حاصل ہو نہیں سکتی۔ اور ناتجربہ کار ڈاکٹر یا ختان وغیرہ کے فعل سے حاصل شدہ ضرر کے ذمہ دار یہی نیم حکیم قرار پائیں گے۔ علامہ جزیری لکھتے ہیں:

ڈاکٹر وغیرہ جو اپنے پیشہ میں مہارت نہیں رکھتے وہ ایسے ہی ہیں جو دعوی تو بواسیر کے کاٹنے اور آنکھ کے آپریشن کا کرتے ہیں پر ان کو اس میں مہارت نہیں تو ان کی ذات سے پہنچنے والے ضرر کے وہ ذمہ دار ہوں گے ان پر ضمان آئے گا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵/۱۵۰)

نیز فقہ السنہ میں اس بات کی صراحت ہے کہ اس ضمان کے عائد کرنے پر علماء کا اتفاق ہے۔ (فقہ السنہ ۲/۵۱۱)

ڈاکٹر کی بے توجہی

قانوناً علاج و معالجہ کی اجازت یافتہ ڈاکٹر نے مریض کے ساتھ وہ تمام تدابیر اور احتیاطیں نہ کیں جو اسے مطلوب تھیں، نیز اس کی نگرانی اور دیکھ بھال میں بھی تساہل سے کام لیا تو مریض کو پہنچنے والے ہر نقصان کا ذمہ دار وہ ڈاکٹر قرار پائے گا جس کے غیر ذمہ دارانہ علاج کے سبب مریض کو یہ نقصان برداشت کرنا پڑا ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

اگر ڈاکٹر ماہر ہو لیکن اس نے ختنہ کی صورت میں حشفہ یا مقام ختن سے آگے کاٹ دیا یا آدمی کے آپریشن میں اس نے ضرورت سے زیادہ کاٹا یا کند ہتھیار سے کاٹا جس سے تکلیف زیادہ ہوتی ہے یا ایسے وقت اس کا آپریشن کیا جب کہ وہ اس لائق نہیں ہوا تھا تو ان جیسے تمام صورتوں میں ڈاکٹر ضامن ہوگا۔ (المغنی ۵/۳۴۲)

اور اس ضمان میں اس سے دیت لی جائے گی جب کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ ڈاکٹر پر نہ قصاص ہے اور نہ دیت ہے۔ (فقہ السنہ ۲/۵۱۱)

چنانچہ صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیم نے احتیاط کا بھی ذکر کیا ہے فرماتے ہیں:

اگر مریض ڈاکٹر کی ایسی جراحت سے فوت ہوا کہ موضع معتاد سے تجاوز نہ کیا اور ڈاکٹری رو سے تمام احتیاطیں ملحوظ رکھیں لیکن اگر ان مذکورہ افعال میں سے کسی بھی فعل میں تساہلی ہوئی اور اس کے سبب اس کا کوئی عضو ناکام ہوگیا یا جان چلی گئی تو اس کوتاہ ڈاکٹر پر ضمان ہوگا۔ (البحر الرائق ۸/۲۹)

آپریشن کے لئے اجازت

زیر علاج مریض جس کا آپریشن ضروری ہوگیا ہے اگر وہ خود آپریشن کی اجازت دے دیتا ہے تو ڈاکٹر اس کے آپریشن کا حق دار ہوگا۔ (بدائع الصنائع ۷/۳۰۴) اور یہی حکم ان قریبی رشتہ داروں کا بھی ہے جو اسے ہاسپٹل تک لے گئے ہیں کیوں کہ اگر ان کی اجازت کو مریض کی جانب سے دلالۃ اجازت تسلیم نہ کی جائے تو بسا اوقات کافی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور جو لوگ اسے ہاسپٹل تک لے آئے ہیں کیا وہ ایسے اقدام کرسکتے ہیں جو اس وقت مریض کے لئے ضرر رساں ہوں یا اس کی جان پر بن پڑے تو جب صحت کی حالت میں ولی کا کیا گیا فعل اپنے بالغ اولاد کی حق میں جب کہ وہ خاموش رہ جائے تو اجازت تصور کیا جاتا ہے تو یہاں تو مریض کی خاموشی ہی نہیں بلکہ خودسپردگی ہے تو یہاں بھی اس کے حق میں ولی اور اعزہ کو ولایت حاصل ہوگا اور ان کی دی ہوئی اجازت مریض کی دی ہوئی اجازت کا درجہ رکھتی ہے۔

اجازت اور ضمان کا مسئلہ ایک اصول پر مبنی ہے جس کو ابن قدامہ حنبلی نے - المغنی - میں ذکر کیا ہے کہ ضمان کا تعلق اجازت اور غیر اجازت سے کم بلکہ تعدی اور عدم تعدی پر موقوف ہے کیوں کہ اگر اذن کے بعد تعدی پائی جائے گی تو بھی ڈاکٹر پر ضمان لازم ہوگا۔ (المغنی ۵/۳۳۳) اور اجازت ولی بھی ضروری ہے چنانچہ الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں امام احمدؒ کے مذہب کو ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے :

کسی بچہ کا علاج بغیر اجازت ولی ہوا تو ضرر کا ضمان ڈاکٹر پر ہوگا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۱۶۳)

امام شافعیؒ بھی اجازت کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ضمان سے بری ہونے کی وجہ انما فعلاہ للصلاح بامر المفعول بہ فرماتے ہیں۔ (کتاب الام ۶/۱۶۲)

محور اول کی چوتھی صورت میں جب کہ خود مریض اس لائق نہیں جو اجازت دے سکے اور اس کے اعزہ بھی موجود نہیں تو اس صورت حال میں فوری ضروری آپریشن کردہ مریض کو اگر کوئی نقصان پہنچتا ہے تو ڈاکٹر پر اس کا ضمان نہیں ہونا چاہئے۔ کیوں کہ لقطہ جو کہ مال ہے اگر کسی کو پڑا ہوا ملے تو اس کے اٹھانے کی شرعاً اجازت ہے جب کہ اشہاد و اعلان کا ارادہ ہو لیکن وہی لقطہ اگر ضائع ہونے کے کنارے پر ہو جب کہ اسے نہ اٹھایا جائے تو اس کا اٹھانا واجب ہے۔ تو نفس جو کہ حفاظت کے اعتبار سے مال سے بڑھا ہوا ہے اس کے اٹھالینے پر جب کہ آج کل لاوارثوں کا علاج کرنے والا وہ بھی اتنی سیریس حالت میں کون ہے۔ ذمہ دار اور ضمانت دار نہ ہوگا کیوں کہ ایسے لقطہ کے بارے میں جس کے بارے میں مالک یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اٹھانے والے نے اس کو اپنے فائدہ کے لئے اٹھایا ہے اور آخذ کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے مالک کے لئے اس کو اٹھایا ہے تو سوا ابوحنیفہؒ کے تمام ائمہ شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور حنفیہ میں صاحبینؒ اس آخذ کو ضامن قرار نہیں دیتے تو اس شخص کا آپریشن کرنے والا ڈاکٹر جس کو کہ آپریشن کرنے میں کسی بھی قسم کا ذرہ برابر بھی کوئی نفع نہ فی الحال ہے

اور نہ ہی وہ فی الحال اس کی امید رکھ سکتا ہے کیوں کہ اعزہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے کوئی اجازت تھوڑی ہی دی تھی جو ہم اس کے علاج وغیرہ کے ذمہ دار ہوں یہ آپریشن اس ڈاکٹر کا محض احسان ہے لہذا اس کو ضمانت دار نہیں قرار دیا جاسکتا۔ واللہ اعلم

نیز فقہاء نے جو ضمان سے براءت کی دو شرطیں ذکر کی ہیں وہ مکمل طور پر اس جگہ پائی جارہی ہیں ایک شرط اجازت کی ہے جو اگرچہ صراحۃً یہاں نہیں پائی جارہی ہیں لیکن دلالۃً پائی جارہی ہے اور بہت کم ممکن ہے کہ ایسی صورت میں اعزہ کسی قسم کا دعویٰ ڈاکٹر پر کریں دوسری تعدی تو یہ شرط تو بالکل واضح ہے کہ اگر ڈاکٹر کو تعدی مقصود ہوتا تو وہ اس کا علاج کرنے کے بجائے اس کو یوں ہی چھوڑ دیتا، لہذا تعدی کا الزام اس پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔ ایک مرض یا حادثہ میں گرفتار شخص گویا زبان سے گویا ہوتا ہے کہ میں لائق مدد ہوں میری مدد اور مجھے اس مرض اور حادثہ سے چھٹکارا دلایا جائے۔ لہذا ایسے مریض کا فی الفور رابطہ دلانے والا شخص ذمہ دار نہ ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆

مولوی عتیق الرحمن سیوانی
(دارالافتاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ)

طبیب جاہل و حاذق کون

سب سے پہلے ضروری ہے کہ طبیب جاہل و حاذق کی پہچان کرلی جائے تاکہ مسئلہ کا حل کرنا آسان ہوجائے ــــ طبیب جاہل و حاذق کسے کہتے ہیں اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات مختلف ملتی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ طبیب کے متعلق لوگوں کو معلوم ہو کہ علم طب کا جاننے والا ہے اور وہ دواؤں کے منفی اثرات کو زائل کرنے پر قدرت رکھتا ہو، یا دوسرے ڈاکٹرس اس کی تائید و توثیق کرتے ہوں، یا دور

حاضر میں کسی کالج کا سند یافتہ ہو، ان تمام صورتوں میں اس ڈاکٹر پر طبیب حاذق کا حکم عائد کیا جائے گا۔ اگر اس کے خلاف ہو یعنی بسا اوقات وہ ایسے ادویات اپنے مریضوں کے لئے تجویز کردیتا ہے جس کو دوسرے ڈاکٹرس ایسے مریض کے لئے مضر سمجھتے ہیں یا اکثر مضر ثابت ہوتا ہے اسی طرح ادویات کے مضر اثرات کو زائل کرنے پر قدرت نہیں رکھتا یا کوئی معتبر سند یافتہ نہیں ہے تو اس کو طبیب جاہل شمار کیا جائے گا ــــ اب ایک مسئلہ یہ اٹھتا ہے کہ کیا اس زمانہ میں سرکاری طور پر سند یافتہ ہونا ماہر ڈاکٹر ہونے یعنی طبیب حاذق ہونے کے لئے ضروری ہے تو یہ بات ذہن کو نہیں لگتی کیوں کہ شریعت اسلامی میں طبیب حاذق پر بہت سارے احکام شرع کی بنیاد ہے اس لئے ضروری ہے کہ طبیب حاذق قرار دینے میں شرع کو بنیاد بنایا جائے ورنہ ایک دوسرا مسئلہ پیدا ہوجائے گا وہ یہ کہ ایک ڈاکٹر سرکاری طور پر سند یافتہ ہے مگر شرعاً وہ طبیب حاذق کی صفت سے خالی وعاری ہے تو کیا اس سے سرزد ہونے والے نقصان کا ضامن قرار دیا جائے گا؟ اور دیکھا جاتا ہے کہ ایک شخص سرکاری سند یافتہ نہیں ہے مگر مہارت وحذاقت موجود ہے۔ لہذا فن طبابت کی بنیاد علم کے ساتھ تجربات کو بھی قرار دیا جائے جو شرعاً مطلوب بھی ہے اور یہ چیز ایک ماہر طبیب یا ڈاکٹر کی صحبت میں رہ کر بھی حاصل کیا جاسکتا ہے اور چوں کہ عہد نبوی میں اطباء موجود تھے باوجود یہ کہ حکومت وقت کی جانب سے کسی توثیق کی بات نہیں ملتی اور فقہاء نے بھی مہارت و حذاقت ہی کو بیان کیا ہے۔

(۱) علم طب کا جاننے والا ہونے کہ باوجود علاج و معالجہ کرنے کا مجاز نہ ہونا دو اعتبار سے ہوسکتا ہے، ایک تو یہ کہ وہ ڈاکٹر شرعاً علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے اگر ایسے ڈاکٹر سے مریض کو کوئی نقصان پہنچتا ہے تو وہ ضامن ہوگا، کیوں کہ ازروئے شرع یا تو مجور ہے یا جاہل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وہ ڈاکٹر دنیاوی قانون کے اعتبار سے علاج کرنے کا مجاز نہیں تو اب دیکھا جائے گا کہ وہ شرعاً اس کا مجاز ہے یا نہیں اگر شرعاً بھی مجاز نہیں ہے تو اس سے سرزد ہونے والے نقصان کا ضامن ہوگا، اور شرعاً مکلف تھا تو اب اس کو ازروئے شرع ضامن قرار دینا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ ڈاکٹر اس کا مکلف ہے اور اس کا حق ہے۔ جس کی وضاحت اوپر آچکی ہے البتہ ضمان عائد ہونے کی دلیل پیش خدمت ہے۔ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایما طبیب تطبب علی قوم لا یعرف لہ تطبب قبل ذالک فاعنت فھو ضامن۔ (مشکوٰۃ ۲/۳۰)

(۲) جب اتنی بات معلوم ہوگئی کہ قانوناً کس کو معالجہ کی اجازت ہوتی ہے تو اسی جگہ اس مسئلہ کو بھی حل کرلیا جائے کہ ایک ماہر فن ڈاکٹر پر ضمان کب واجب اور ثابت ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دو شرطیں ایسی ہیں جن کے عدم موجودگی میں حکیم حاذق و ڈاکٹر ماہر پر ضمان عائد ہوتی ہے۔ (۱) اولیائے مریض یا خود مریض کی اجازت کا ہونا ضروری ہے اگر اجازت مفقود ہے تو ازروئے شرع ضامن قرار دیا جائے گا۔ (۲) اسی طرح دوسری شرط طبی احتیاط و تدابیر کا ملحوظ رکھنا بھی ہے اب جب کہ سوالنامہ میں ڈاکٹر کی بداحتیاطی اور لاپروائی کی وجہ سے کسی مریض کا کوئی عضو تلف ہوتا ہے یا مریض فوت ہوجاتا ہے تو ڈاکٹر ضامن ہوگا کیوں کہ دوسری شرط مفقود ہے ڈاکٹر نے اپنا فریضہ اور ذمہ داری قبول کرنے کہ باوجود ادا نہیں کیا ہے۔ علامہ شامی نے باب الاجیر کے تحت اور علامہ کاسانی نے ۷/۳۰۵ پر پوری مفصل بحث کی ہے۔ (ملاحظہ ہو ردالمحتار ۵/۴۳، مواہب الجلیل ۶/۳۲۱)

(۳) قرآن و حدیث کے مطالعہ سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ ایک جان کی قیمت بہت اہمیت رکھتی ہے اور انسانوں کو اپنی قدرت و استطاعت کے مطابق بچانے کی کوشش بھی کرنی چاہئے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی بھوک کی بنا پر حالت اضطرار میں پہنچ گیا ہے اور وہ ایک ایسے شخص سے کھانے کا سوال کرتا ہے جو اس کے انتظام پر قدرت رکھتا ہو اور پھر بھی اس کو کھانا نہیں دیا جس کے سبب اس کی جان چلی گئی تو ایسا شخص عند الشرع مجرم قرار پائے گا بعینہ یہی سوال اس صورت میں موجود ہے کہ ایک مریض اگر جان

گئی کہ عالم میں ہے اور ڈاکٹر کے پاس بچانے کی تدبیر موجود ہے مگر اجازت نہ ہونے کی وجہ سے اس تدبیر کو استعمال نہیں کرتا تو کیا اس ڈاکٹر کو بھی ضامن قرار دیا جائے گا اس سلسلہ میں کتب احناف کی اگر ورق گردانی کی جائے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضامن قرار نہیں پائے گا اس وجہ سے اجازت کا نہ ہونا معقول عذر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ تداوی کے باب میں شفایابی ظنی ہے اور بھوک کی شدت میں کھانا کھلانا یا کنویں میں گرنے سے بچانا یقینی رستگاری ہے جیسا کہ فتاوی بزازیہ میں یہ جزئیہ صراحۃ موجود ہے ۔

(دیکھئے فتاوی بزازیہ ۶/ ۳۶۷)

البتہ احقر کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مریض لاوارث ہے یا وارث ہیں مگر معلوم نہیں یا بہت دور ہیں جن سے اجازت ممکن نہیں یا ممکن تو ہے مگر مریض کے یا اس کے کسی عضو کا ضائع ہونا یقینی ہے اور مریض خود اس قابل نہیں کہ اجازت دے سکے یا اس ڈاکٹر کے ہسپتال میں لاکر رکھ دیا گیا ہے اور ڈاکٹر کو تشویش ہے کہ اگر فوراً آپریشن نہ کیا گیا تو ہلاکت کا سبب ہوگا ایسی صورت میں اگر ماہر ڈاکٹر نے بلا اجازت کے آپریشن کردیا۔ مگر سوء اتفاق مریض شفایاب نہ ہوسکا تو اب ڈاکٹر کو ضامن قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ وہ محسن شمار ہوگا اور اس کی کوئی غلطی بھی نہیں ہے بلکہ معقول عذر بھی ہے جیسا کہ علامہ ابن قیم اور دیگر کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے ۔

(ملاحظہ ہو زاد المعاد ۴/ ۱۳۹ ، احکام الجراحۃ الطبیہ ۲۳۳)

طبّی اخلاقیات

مولوی سعید الرحمن قاسمی
دارالعلوم حیدرآباد

محور اول

ہر زمانے میں حکومت لوگوں کی آسانی کے لئے ایک قانون مقرر کرتی ہے تاکہ وہ لوگ جو اس قانون کے حامل نہ ہوں ایسے کام سے رک جائیں جس سے لوگوں کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اور علاج معالجہ کا معاملہ چوں کہ ذرا سنگین ہے اس لئے اس کے لئے بھی کچھ قوانین و شرائط مقرر کئے جاتے ہیں تاکہ لوگ طبیب جاہل اور ناواقف ڈاکٹر کے علاج سے ہونے والے نقصانات سے چھٹکارا پاسکیں۔

اسی طرح کا حکم اور تصور شریعت اسلامیہ میں بھی ملتا ہے کہ ایک آدمی ڈاکٹری اور طبی معلومات سے ناواقف ہے تو اس پر حجر کا حکم لگایا جائے گا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ (۱۸۰/۸)

اس لئے ایک ایسا ڈاکٹر جسے قانونا علاج کا حق نہیں ہے پھر بھی لوگوں کا علاج کرتا ہے اور اس سے کوئی نقصان پہنچتا ہے مثلا جان چلی جائے یا کوئی عضو تلف ہوجائے تو اس پر ضمان آئے گا۔ (حوالہ سابق)

گویا قانونی اجازت حاصل کئے بغیر صرف تجربہ سے ڈاکٹری کرنے والے کو ان ڈاکٹروں کے زمرے میں رکھا جائے گا جو طبی معلومات سے ناواقف ہے۔ ظاہر ہے کہ جو طبی معلومات سے ناواقف ہو اس کو علاج و معالجہ کا حق حاصل نہیں ہوسکتا انھیں تفصیلات کو حضورؐ نے اپنی ایک حدیث میں سمودیا۔

ومن تطبب ولم یعرف الطب فھو ضامن۔ (مشکوۃ شریف ۳۰۲)

یعنی ایسا علاج نہ جانتا ہو جس سے عام طور پر صحت حاصل ہوجائے۔ اسی سے معلوم ہوگیا کہ صرف اپنے طور پر تھوڑا علاج کرنا جان لے تو اس کو علاج کا حق نہ ہوگا۔

فقہاء کرام کے ذکر کردہ شرائط

امام مالکؒ نے اس شرط کی صراحت فرمادی ہے کہ جب تک ڈاکٹر حاکم وقت کی اجازت (تحریری تصدیق) حاصل نہ کرلے اس وقت تک اس کے لئے ڈاکٹری پیشہ کرنا درست نہ ہوگا اور اگر بے غیر اذن حاکم اور سرٹیفکیٹ (تحریری تصدیق) کے اپنا پیشہ شروع کردیا تو نقصان کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

ان کے علاوہ دوسرے فقہاء کرام اگرچہ ڈاکٹری پیشہ کے جواز کے لئے دوسرے شرائط لگاتے ہیں لیکن آج کل جو صورت حال ہے خاص کر انگریزی دوائیں اور علاجوں کے غلبہ کے وقت اگر اجازت حاکم اور سرٹیفکیٹ شرط نہ ہو تو کتنے لوگوں کی جانیں ہلاک ہوں گی۔ اس لئے کہ انگریزی دوائیاں جلد شفایاب ہونے کے ساتھ ساتھ تھوڑی بے احتیاطی سے بہت بڑے ہلاکت کا سبب بن جاتی ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ ڈاکٹری کے جواز اور نقصان کی صورت میں ڈاکٹر پر ذمہ داری عائد نہ ہونے کے لئے دو شرطیں لگاتے ہیں۔

(۱) ضرورت عامہ (۲) اذن مریض یا اس کے ولی کی اجازت۔

اور امام شافعیؒ بشمول امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مریض کی اجازت اور مریض کی اصلاح کی نیت ہو تو نقصان کی صورت میں ڈاکٹر ذمہ دار نہ ہوگا۔

ان حوالوں کی روشنی میں خاص کر امام مالکؒ کے قول اور آج کل کی دوائیوں میں بے احتیاطی کی صورت میں ہونے والے ہلاکتوں کے پیش نظر کہا جاسکتا ہے کہ ایسا ڈاکٹر جسے قانونا علاج کا حق نہ ہو اگرچہ تجربہ کی روشنی میں وہ صحیح علاج کرسکتا ہے پھر بھی اس کو علاج کا حق نہیں دیا جائے گا ورنہ بہت سے لوگ اپنے آپ کو طبیب ظاہر کرکے لوگوں کا علاج کریں گے نتیجتاً اس سے بہت سے لوگوں کا نقصان ہوجائے گا۔ اس لئے ڈاکٹر کے ماہر ہونے کا معیار یہی ہوگا کہ وہ سرٹیفکیٹ حاصل کرے اور قانونا اجازت بھی۔

(۲) ایک ایسا ڈاکٹر جسے اگرچہ قانونا علاج کا حق تو ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جس طرح چاہے بے احتیاطی سے مریض کا علاج کرے بلکہ مریض کا جسم گویا اس کے لئے امانت ہے اس لئے ڈاکٹر پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ علاج و معالجہ میں پوری احتیاط کرے اگر احتیاط کے باوجود کوئی نقصان پہنچتا ہے تو ڈاکٹر پر شرعاً کوئی ذمہ داری (تاوان وغیرہ) نہیں آئے گی۔

کتب فقہ کے اوراق گردانی سے اس کی نظیر امانت کے مسئلہ میں ملتی ہے کہ ایک آدمی کسی کے پاس امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی اگر امانت دار اس سامان کی حفاظت میں بے احتیاطی نہیں برتی اس کے باوجود نقصان پہنچا تو امین پر ضمان نہیں آئے گا لیکن اس نے بے احتیاطی برتی اور اس کے نتیجہ میں سامان کا نقصان ہوا تو امین پر ضمان آئے گا۔

ولا تضمن بالهلاك من غير تعد۔ (در مختار ۵۰۲/۳)

اس تعلق سے التشریع الجنائی میں ایک صریح عبارت موجود ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ڈاکٹر نے حسن نیت کے ساتھ علاج کیا پھر بھی مریض کو کسی طرح کا نقصان پہنچا تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔

لیکن احتیاط کے باوجود اگر ایسی غلطی ہوجائے جسے اصول طب سے موافقت نہ ہو یعنی اصول طب کے مطابق یہ غلطی نہیں ہونی چاہئے تو اس صورت میں ڈاکٹر ضامن ہوگا۔

غیر فاحش غلطی کی وضاحت کے لئے ایک مثال واقعہ کی صورت میں بیان کی گئی ہے کہ ایک بچہ چھت سے گرا اور اس کا سر پھول گیا بہت سے ڈاکٹروں نے تو مشورہ دیا کہ اگر سر کو شق کیا گیا تو بچہ کی موت واقع ہوجائے گی لیکن ایک ڈاکٹر نے کہا کہ اگر آج اسے شق نہ کیا گیا تو بچہ مرجائے گا اور میں اس کا علاج کروں گا۔ چنانچہ اس نے شق کیا پھر وہ بچہ دو تین روز میں مرگیا تو اس زمانہ کے فقہاء کرام نے فتویٰ دیا کہ اگر شق اجازت اور معتاد طریقہ سے کیا گیا ہو نیز شق فاحش نہ ہوا ہو تو ڈاکٹر ضامن نہ ہوگا۔ (التشریع الجنائی ۵۲۲/۱)

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اگر ڈاکٹر قصداً یا اس کی بے احتیاطی سے مریض کو کوئی نقصان پہنچتا ہے تو ڈاکٹر اس کا ضامن ہوگا چاہے نقصان فاحش نہ ہو۔

(۳) اگرچہ شریعت میں ماہر ڈاکٹر کی رائے کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے اسی لئے اگر آپ فقہاء کی عبارت کا جائزہ لیں گے تو علاج کے باب میں جگہ جگہ اس کا تذکرہ ملے گا کہ فلاں حرام اور ناجائز چیز اس وقت استعمال کرنا جائز ہے جب کہ اور شرائط کے ساتھ ساتھ ماہر ڈاکٹر کی رائے میں اس حرام سے شفاء حاصل ہونا غالب ہو تو اس کو استعمال کرنا جائز ہوگا۔ (جواہر الفقہ ۲۰/۱)

کفایت المفتی میں ہے۔ کسی انسان کا خون علاج کی غرض سے دوسرے انسان کے جسم میں داخل کرنا جب کہ اس کی شفاء یابی اس پر بقول طبیب حاذق مسلم منحصر ہوگئی ہو تو مباح ہے۔ (کفایت المفتی ۹/۱۳۲)

ڈاکٹر کی رائے کی اس اہمیت کے باوجود اس کو یہ حق نہیں ہے کہ بغیر اذن مریض یا اس کے ولی کے اس کا آپریشن کرے اور اگر بے اذن ایسا کیا تو نقصان کی صورت میں ڈاکٹر ضامن ہوگا۔

(۳) ہاں اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ کوئی اپنے وطن سے کہیں دور سعودیہ وغیرہ میں ہو اور خدا نخواستہ اس کے ساتھ کوئی حادثہ پیش آجائے مثلاً بس حادثہ میں ایکسیڈینٹ کر جائے جس کے نتیجہ میں اس کا آپریشن یا کوئی اہم علاج لازم ہو اور اور اس کے اقرباء اور خاندان والے ایسے علاقہ سے تعلق رکھتے ہوں جہاں فون وغیرہ کے ذریعہ فی الفور ربط قائم نہیں کیا جاسکتا اور ادھر ماہر ڈاکٹر کی رائے میں اس کا آپریشن وغیرہ ضروری ہے ورنہ اس کی جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا قوی اندیشہ ہے تو اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما کے قاعدہ کے تحت اس کا آپریشن کردینا چاہئے اس لئے کہ جان یا عضو کا بچانا زیادہ اہمیت رکھتا ہے اجازت حاصل کرنے کے مقابلہ میں۔

محور دوم

(۱) خدا نخواستہ اگر کسی کو ایڈز کا مرض لاحق ہوجائے تو اس کو چاہئے کہ اپنے مرض کو دوسرے لوگوں سے چھپائے رکھے تاکہ لوگ اس کی وجہ سے پریشانی میں مبتلا نہ ہوجائیں۔ جہاں تک اس کے متعدی ہونے کی بات ہے تو یہ خدا کے قبضہ قدرت میں ہے کہ کس کو بیمار کرے اور کس کو نہیں، البتہ اپنے طور پر احتیاط کرے یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک یہ مرض اطباء کی نظر میں لاعلاج مرض ہے لیکن جب

اس کا علاج ہونے لگے تو اس صورت میں اپنے خاندان اور رشتہ داروں پر اپنے مرض کو ظاہر کرے تاکہ اس کے دفاع کے لئے مناسب اقدامات کئے جاسکیں اس لئے کہ شرعاً ایسے مرض کا علاج کرنا ضروری ہے جس سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ ہو چوں کہ انسان کا جسم محترم ہے اسی وجہ سے بعض مرتبہ چند شرائط کی موجودگی میں حرام چیز کا استعمال بھی جائز قرار دے دیا گیا، خود اللہ تبارک وتعالیٰ نے ایسے وقت کے لئے ارشاد فرمایا۔ فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (الآیۃ سورہ مائدہ)
مفتی شفیع ؒ جواہر الفقہ میں اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اس لئے ایڈز کے مریض کو چاہئے کہ اس کے علاج کی موجودگی میں اپنے مرض کو رشتہ داروں پر ظاہر کرے تاکہ اس کا مناسب علاج کرایا جاسکے۔

(۲) اگر ایڈز کا مریض زیر علاج ہو اور وہ ڈاکٹر سے کہہ رکھا ہو کہ اس راز کو وہ کسی پر ظاہر نہ کرے تو ڈاکٹر کو چاہئے کہ اس مرض کو دوسروں سے چھپائے رکھے اس لئے کہ ظاہر کرنے میں خواہ مخواہ دوسرے لوگوں کو پریشانیاں ہوں گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذا حدث الرجل الحدیث ثم التفت فھی امانة۔ (ترمذی شریف ۲/۱۰)

(۳) اگر کسی آدمی کو ایسا مرض لاحق ہو جو متعدی امراض کہلاتے ہیں تو اس کے متعلقین کو چاہئے کہ اس سے نفرت کرنے کے بجائے اس کا علاج اور دیکھ بھال کرے اسی طرح محلہ کے لوگوں کو چاہئے کہ اس کی وجہ سے اس کو چھوڑ کر اس خیال سے نہ بھاگیں کہ ہم کو بھی یہ مرض لاحق نہ ہوجائے اس لئے نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم نے ارشاد فرمایا کہ طاعون کی جگہ سے مت بھاگو اسی طرح ہر وہ مرض جسے متعدی

سمجھا جاتا ہو اس سے بھاگنا صحیح نہیں ہے۔ در حقیقت کسی کو مریض کرنے والا یا صحت دینے والا صرف خدا کی ذات ہے اس لئے کسی مرض کے متعدی ہونے کا عقیدہ رکھنے سے بچنا چاہئے۔

دوسری بات قابل توجہ یہ ہے کہ ایڈز کا مرض اور امراض کی طرح صرف بدن لگنے یا ساتھ رہنے سے نہیں لگتا بلکہ خون نکل کر لگ جائے یا بیوی سے ہمبستری کرے تب یہ مرض کسی کے لئے سبب بن سکتا ہے اس لئے لوگوں کا اس سے بھاگنا یا مریض کو اپنے سے جدا رکھنا صحیح نہیں ہے۔

(۳) کسی آزاد عورت سے جب آدمی نکاح کرتا ہے تو وہ اس کے بضعہ کا مالک بن جاتا ہے اور اس نکاح کا مقصد حق زوجیت (وطی) حاصل کرنا ہے گویا اصل مقصد نکاح کا یہی ہے۔ اب اگر کوئی شخص عورت کے ساتھ ایسا معاملہ کرے جو اصل مقصد نہیں ہے بلکہ وہ ممنوع ہے جیسے مارنا پیٹنا اس انداز میں کہ اس کا کوئی عضو تلف ہوجائے تو اس کا ضمان لازم ہوگا۔ مثلا عورت کو اس طرح مارا کہ وہ مستحاضہ ہوگئی تو اس پر ضمان آئے گا جب کہ ایک سال کی مدت ملنے کے بعد بھی وہ اچھی نہ ہو سکی۔ (عالمگیری ۶/۲۸)

لیکن اگر اپنی بیوی سے قصدا یا بغیر قصد کے اس انداز سے جماع کیا کہ اس کا نقصان ہوا مثلا وہ مرگئی یا مفضاۃ ہوگئی تو اس صورت میں شوہر پر کچھ لازم نہ ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک یہی قول امام صاحب کا بھی ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان آئے گا۔

قاعدہ کے مطابق فتوی طرفینؒ کے قول پر ہوگا اس لئے کہ صاحبینؒ میں سے جس کے ساتھ امام صاحب ہوں اس قول پر فتوی ہوا کرتا ہے۔

اس جزئیہ کی روشنی میں ایڈز کے مریض کے بارے میں کہا جاسکتا ہے اگر وہ اپنے مرض پر واقفیت رکھتے ہوئے بیوی سے جماع کرتا ہے جس کی وجہ سے بیوی کو وہ مرض لاحق ہوجاتا ہے تو شوہر پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

(۵) اس سوال کے حل کرنے سے قبل فقہاء کی صراحت کردہ مختلف امراض کے احکام پر نظر ڈال لی جائے۔ مرد کا عنین ہونا ہے عنین ایسے مریض کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے مرد عورت سے جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو چاہے جادو کا اثر ہو یا اور کوئی وجہ۔ (در مختار ۲/۳۰۳)

اس مرض کی وجہ سے مرد کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تاکہ علاج کے ذریعہ اپنا مرض صحیح کرائے اس مہلت کے باوجود یہ مرض ختم نہ ہوسکا تو زوجین کے درمیان حاکم تفریق کردے گا جب کہ عورت اس کی مانگ کرے۔

عنین کے بارے میں ایسا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ اس کے رہتے ہوئے بیوی کو زوجیت کا مقصد حاصل نہیں ہوپاتا جس کی وجہ سے اس کی زندگی اجیرن بن کر رہ جائے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز عورت کے لئے بہت بڑی تکلیف شمار ہوگی۔ اس لئے عورت کو اس تکلیف سے چھٹکارا دلانے کے لئے شریعت نے عورت کو اختیار دیا ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ رہے یا نہ رہے۔ اس کے علاوہ دوسرے امراض مثلا جذام اور برص وغیرہ کی وجہ اگرچہ شوہر بیوی سے ان امراض کے باوجود مجامعت پر قادر ہوتا ہے اور کر بھی سکتا ہے لیکن یہ امراض ایسے ہیں کہ جس سے عورت کو کدورت ہوتی ہے کہ کہیں قریب رہنے کی وجہ سے عورت کو بھی یہ مرض لاحق نہ ہوجائے۔

خلاصہ یہ کہ عنین کی وجہ سے عورت کو دلی تکلیف ہوتی ہے کہ شوہر مجامعت پر قادر نہیں اور دوسرے امراض سے جسمانی تکلیف ہوتی ہے کہ عورت کو بھی مرض لگ سکتا ہے۔

ان دونوں قسموں کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ عنین اگر لاعلاج ہوجائے تو عورت کو خیار حاصل

ہوگا لیکن دوسرے امراض کے متعلق امام محمدؒ کے علاوہ کوئی بھی خیار دینے کے حق میں نہیں ہیں امام محمدؒ دفعاً للضرر عورت کو خیار دینے کے قائل ہیں۔(فتاوی عبدالحئی ۲/۵۵-۵۶، شامی ۲/۵۰۳-۵۰۴، مبسوط سرخسی ۵/۹۸)

اس تفصیل کو سامنے رکھتے ہوئے ایڈز کے مریض کا جائزہ لیا جائے کہ کیا اس کو عنین کے زمرہ میں داخل مانا جائے کہ اس مرض کی وجہ سے اگر بیوی سے مجامعت نہیں کرے گا تو اس کو دلی تکلیف پہنچے گی یا اگر وطی کرے گا تو جسمانی تکلیف پہنچنے کی وجہ سے جذام اور دمں کے زمرے میں داخل مانا جائے۔

میرے خیال میں ایڈز کے مریض کو دوسرے قسم کے امراض کے زمرے میں داخل مانا جائے اس لئے کہ کسی مرض کا متعدی ہونا نہ ہونا خدا کی قدرت میں ہے اس رائے کے مطابق عورت کو شرعاً عام فقہاء کرام کے نزدیک خیار حاصل نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق خیار حاصل ہوگا اور فی الوقت اس مرض کے بظاہر لاعلاج ہونے کی وجہ سے عورت کو ضرر سے بچانے کے لئے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے بشرطیکہ مجامعت سے عام طور پر عورت کو یہ مرض لاحق ہوجاتا ہو اور خدا کرے وہ وقت جلد آئے کہ اس کا علاج کثرت سے ہونے لگے یہاں تک کہ اس مرض کی حیثیت ایک عام مرض کی طرح ہوجائے پھر تو امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہونے کا کوئی معنی نہیں ہوگا اور یہ خیار عورت کو اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ اس کو پہلے سے اس مرض کا علم نہ ہو ورنہ خیار حاصل نہیں ہوگا۔(شامی ۲/۲۴۴)

(۶) قبل اس کے کہ اس جزئیہ پر کوئی حکم لگایا جائے اسقاط حمل کے جرم کی تھوڑی وضاحت کردی جائے۔ اسقاط حمل دراصل ایک مکرم نفس کو قتل کرنا ہے بلکہ رحم مادر میں نطفہ جانے کے بعد ہی فقہاء کرام نے اس پر زندہ شخص کو قتل کرنے کے مثل بتایا ہے جیسا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے مال کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو نفس کشی کے مترادف قرار دیا ہے۔(دیکھئے مبسوط للسرخسی ۲۶/۸۸)

یعنی عورت کے رحم میں جاکر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا۔ جیسے کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑدے تو اس پر وہی جزاء (تاوان) واجب ہوگی جو ایک شکار کے مار ڈالنے پر ہوتی ہے۔

یہ حکم تو اس نطفہ سے جسم بننے اور اس میں روح پڑنے سے پہلے کا ہے لیکن جب جسم میں روح اور آثار زندگی پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب جسم میں روح پڑچکی تو اس کے بعد اس کو گرانا ایک زندہ شخص کو قتل کرنا ہے فرق صرف یہ ہے کہ ایک پردہ رحم میں لپٹا ہوا ہے اور دوسرا اس دنیائے آب و گل میں آچکا ہے لاتقتلوا اولادکم کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کردینے والے ہوسکتے ہیں تو آخر وہ اس سے کیوں کر دامن کش ہیں جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کریں اس لئے تمام فقہاء بالاتفاق اس فعل شنیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔(ردالمحتار ۵/۲۱۸)

اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مرگیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔ قاضی خانؒ نے اس کے متعلق بڑی عمدہ بات لکھی ہے کہ اگر اسقاط حمل زندگی پیدا ہوجانے کے بعد ہو جب تو ظاہر ہے کہ اس میں کلام نہیں لیکن اگر زندگی پڑنے سے پہلے اسقاط کیا جائے تو بھی ناجائز ہے اس لئے کہ زندگی پڑنے سے قبل وہ عورت کے بدن کا ایک جزء ہے اور انسان کو اس کا حق نہیں ہے کہ اپنا کوئی جزء کاٹ کر پھینکے۔(فتاوی قاضی خان کتاب الحظر والاباحۃ)

اس کے علاوہ ایک بات یہ ہے کہ تمام مخلوقات کے مقابلہ میں انسان کو مکرم بنایا گیا ہے۔ اس لئے اس کے تکریم کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کوئی آدمی کسی کو قتل نہیں کرسکتا۔

اس لئے ان تمام تفصیلات کے بعد ایک نفس کو صرف اس امکان کی وجہ سے کہ وہ بچہ پیدا ہوگا تو معاشرہ کے لئے بار ہوسکتا ہے

اور اس کے وجہ سے دوسرے اس مرض میں مبتلا ہوسکتے ہیں شرعاً یہ حق نہیں ہوگا کہ اسقاط حمل کیا جائے۔ البتہ عزل کی اجازت بعض ناگزیر صورت میں دی گئی ہے۔

نیز شریعت میں کسی انسان کو قتل کرنے کا حکم اس وقت ہے جب کہ وہ فساد فی الارض کا ارتکاب کرتا ہو یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو قتل کیا تو قاتل کو شرعاً قتل کیا جائے گا۔ یہ حکم اگر صادر نہ کیا جائے تو ہر آدمی اس جرم کی جرات کرے گا اس طرح فساد فی الارض کا بازار گرم ہوجائے گا اور اس قاتل کو قتل اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے ارادے سے اس طرح کا جرم کرتا ہے۔ لیکن ایک بچہ جس کے اندر ایڈز کے مرض کا امکان ہے اور اس کی وجہ سے معاشرہ میں بربادی آسکتی ہے اس بچہ کو اس وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ مرض اس کے ارادے اور قدرت سے بالا تر ہے۔

(۷) اگر کسی بچے یا بچی کو ایڈز کا مرض لاحق ہو تو اس کی وجہ سے اس کو فرض تعلیم کے حصول کے لئے مدارس سے روکا نہیں جاسکتا اس لئے کہ جب یہ مرض صرف بدن کے لگنے یا چھونے سے دوسروں کو نہیں لگتا بلکہ چوٹ لگنے کے بعد خون سے یا کسی اور سبب سے لگ سکتا ہے تو اس بعید امکان کی وجہ سے فرض تعلیم سے اس کو روکا نہیں جاسکتا اور فرض تعلیم کے علاوہ فرض کفایہ اور جائز تعلیم سے بھی اس امکان کی وجہ سے کہ بچوں میں لڑائی ہو یا غلط تعلق کی وجہ سے یہ مرض دوسروں کو لاحق ہوجائے گا۔ روکنا شرعاً کوئی وجہ نہیں رکھتا اور اگر ان بچوں کو سب سے الگ رکھنے کا حکم دیا گیا تو لوگوں کا عقیدہ بھی خراب ہوگا کہ اس مرض کو بذاتہ متعدی سمجھیں گے۔

(۸) اگر خاندان کے کسی فرد کو یہ مرض لاحق ہو تو لوگوں کو چاہئے کہ اس کو آپس میں محتاط انداز سے رکھے اس عقیدہ کے ساتھ کہ یہ مرض بذاتہ متعدی نہیں ہوسکتا ایسا نہ ہو کہ اس مریض کو اچھوت بناکر رکھا جائے یعنی بالکل اس مریض کو الگ نہ کیا جائے اس خوف سے کہ یہ مرض ہمیں بھی نہ لگ جائے اور بالکل بے احتیاطی نہ کی جائے کہ اگر مرض لگ گیا تو عقیدہ یہ بن جائے گا کہ اس مرض کی وجہ سے ہی ایسا ہوا ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے دونوں کے درمیان کا راستہ اختیار کرنے کا سبق دیا ہے۔ فرمایا:

لاعدوی ولا طیرۃ ولا ھامۃ ولا صفر وفر من المجذوم کما تفر من الاسد۔ (بخاری شریف ۲/۸۵۰)

اس حدیث میں ایک طرف امراض کے متعدی ہونے کی نفی ہے تو دوسری طرف اس سے دور رہنے کی ترغیب ہے۔ شراح حدیث نے ان کے درمیان یوں تطبیق دی ہے کہ لاعدوی سے مراد یہ ہے کہ وہ مرض اپنی ذات کے لحاظ سے متعدی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے متعدی ہوتا ہے اگر خدا چاہے تو متعدی ہوگا ورنہ نہیں۔ (اوجز المسالک ۶/۳۱۹)

یعنی بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ حضورؐ کی مراد لاعدوی سے متعدی ہونے کو باطل کرنا نہیں ہے بلکہ بذاتہ اس کے متعدی ہونے کی نفی کرتی ہے اس لئے کہ بیماریاں یقیناً متعدی ہوتی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے آپس میں میل جول کو سبب قرار دیا ہے لیکن ہمیشہ میل جول سے مرض لاحق نہیں ہوتا بلکہ کبھی اس کے خلاف ہوتا ہے اس لئے کہ اس وقت خدا کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ گویا اس حدیث کے ذریعہ زمانہ جاہلیت کے عقیدہ کو ختم کرنا ہے۔

اور اجتناب کے امر سے مراد امر استحبابی ہے ایک دوسری حدیث میں ہے کہ حضورؐ نے مجذوم کے ساتھ کھانا تناول فرمایا گویا اس فعل کے ذریعہ حضورؐ نے جواز کو ثابت کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد اگر ایڈز کے مرض پر نظر کیا جائے تو یہی حکم اس کے متعلق بھی ہوگا بلکہ اس سے بھی آسان ہوگا اس لئے کہ جذام جلدی مرض ہے اور ایڈز جلدی مرض نہیں ہے کہ اس کا تعلق جسم کے اندرونی مادے سے ہے اس لئے تھوڑے احتیاط کے ساتھ اس مریض کو رکھنا چاہئے ، بالکل اسے اچھوت نہ بنایا جائے ۔

(۹) ایڈز کے مریض پر مرض الموت کا حکم صادر کرنے سے قبل اس بات کی تفصیل ضروری ہے کہ کس نوعیت کا مرض کسی کو لاحق ہو تو اس پر مرض الموت کا حکم لگایا جائے ۔

مرض الموت کی دو تعریفیں فقہا ... میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ کسی کو ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے وہ اپنا کام نہ کرسکے اگر مرد ہو تو گھر سے باہر جا کر اپنا کام (کسی اونچی جگہ پر چڑھنا یا اس سے اترنا) نہ کرسکے اور عورت ہو تو گھر کا کام نہ کرسکے تو اس کو مرض الموت کے مرحلہ میں شمار کیا جائے گا ۔ گویا وہ صاحب فراش ہو چکا ۔ (دیکھئے شامی ۵ / ۳۰۸)

دوسری تعریف یہ ہے کہ مرض ایسا شدید ہو کہ اس کی وجہ سے اس مرض میں ہی اس کی موت کا غالب گمان ہو چاہے صاحب فراش نہ ہو ان دونوں قول میں مختار قول دوسرے کو بتایا گیا ہے ۔ (در مختار مع الشامی ۵ / ۳۰۸)

ان تعریفوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایڈز کے مریض کو موجودہ حالات کی وجہ سے طور کیا جائے کہ فی الحال یہ مرض تقریبا لاعلاج مرض ہے اس لئے کہ اس مرض کی وجہ سے انسان کی قوت مدافعت سلب ہو جاتی ہے پھر اس کے بارے میں غالب گمان یہ رہتا ہے کہ اس کی موت واقع ہو جائے گی ۔ اس طرح اس کو دوسری تعریف کے تحت لایا جاسکتا ہے ۔ اور اس کے نتیجہ میں مرض الموت کے جو احکام ہیں وہ تمام احکام اس پر جاری ہوں گے ۔ یہی تفصیل طاعون اور کینسر کی ہے ۔ البتہ جب ان امراض کے لئے معقول علاج مہیا ہو جائے تو پھر احکام میں تبدیلی آسکتی ہے اس زمانے میں طاعون اور کینسر کا علاج اگرچہ ایجاد ہو چکا ہے لیکن اب تک اس کے کامیاب ثمرات سامنے نہیں آرہے ہیں ۔ اس لئے یہ امراض بھی دوسری تعریف کے تحت آسکتی ہے ۔

(۱۰-۱۱) اگر کسی مقام پر طاعون یا اس جیسے مہلک امراض کے پھیلنے کی وجہ سے حکومت وقت وہاں آمد و رفت پر پابندی لگادے تو شرعا اس کی پابندی ضروری ہے اس لئے کہ شریعت کا حکم بھی یہی ہے کہ اگر کسی مقام پر طاعون پھیل جائے تو وہاں کے لوگ نہ باہر جائیں اور نہ باہر کے لوگ وہاں آئیں ، چنانچہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا :

اذا سمعتم بالطاعون فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها ۔ (بخاری شریف ۲ / ۸۵۲)

اس طرح کا حکم شریعت نے اس لئے دیا ہے کہ مقام طاعون میں جانا گویا اپنے آپ کو وبا کے حوالہ کرنا اور اپنے نفس کے خلاف مدد کرنا ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جسم اس کی امانت میں دیا ہے اس لئے حتی الامکان اس امانت کی حفاظت کرنا ضروری ہے چوں کہ اپنے آپ کو ہلاکت کے منہ میں ڈالنا شرعا و عقلا دونوں اعتبار سے ممنوع ہے ۔ (زاد المعاد ۳ / ۳۲)

اور اس جگہ سے نکلنے کو اس لئے ممنوع قرار دیا گیا تاکہ اپنے آپ کو قضاء و قدر کے حوالہ کردینا چاہئے اور اللہ پر پورا بھروسہ کرنا چاہئے کہ خدا جو کرے گا وہ ہو کر رہے گا چاہے ہم دنیا کے کسی حصہ میں چلے جائیں ۔ مقام طاعون سے بھاگنا گویا یہ سمجھنا ہے کہ ہم یہاں سے بھاگ جائیں گے تو مرض سے بچ جائیں گے حالاں کہ یہ توکل کے خلاف ہے ۔

اور شرعی ممانعت کے ساتھ اطباء کی رائے کے پیش نظر دیکھا جائے تب بھی مقام طاعون سے نکلنا جائز نہیں ہے چوں کہ یہ مرض ایسا ہے جو سکون کو چاہتا ہے اگر ہم اس جگہ سے کوچ کریں گے تو یہ چیز حرکت شدیدہ کے بغیر ناممکن ہے۔ جس طرح حضورؐ کا حکم اور طریقہ روح اور قلب کے لئے علاج کا کام کرتا ہے ویسے ہی جسمانی امراض کے لئے بھی معالج ہے۔ زاد المعاد میں یہی مذکور ہے۔

ان تمام شرعی و عقلی ممانعت کے باوجود خود شریعت نے ناگزیر حالات اور حاجات کی وجہ سے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر کوئی آدمی مقام طاعون سے باہر ہو لیکن اس کے اہل و عیال مقام طاعون میں رہ گئے ہوں اور ان کے انتظامات کرنے والا کوئی نہ ہو یا اسی طرح ایسی پریشانی ہو جو ضرورت سے کم درجہ ہی کیوں نہ ہو انتظامی امور وغیرہ کے لئے وہاں جاسکتا ہے۔ حکیم الامت مولانا تھانویؒ اس سوال کے جواب میں کہ مطلق دخول منع ہے یا جائز ہے اور ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا بغیر مجبوری مثلاً دوسرے موضع سے طاعونی مواضع میں جاکر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا تکفین یا عبادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں فرمایا:

حاجت کے وقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہنچی ہو۔ (امداد الفتاوی ۴/۲۸۳)

اسی طرح علاج و معالجہ کے لئے ڈاکٹر اور اس کے معاون کا جانا شرعاً درست ہے۔ بلکہ بعض ایسی مجبوری کی وجہ سے جانا کہ جس کے بغیر طاعون زدہ علاقہ کے لوگوں کی جان جاسکتی ہے جیسے خوراک وغیرہ پہنچانے کے لئے حکومت کے لوگ یا عوام کا جانا ضروری ہونا چاہئے۔

(حاشیہ زاد المعاد ۴/۳۰)

اور اگر کوئی شخص مقام طاعون میں پھنسا ہو حالاں کہ وہ وہاں کا باشندہ نہیں ہے اس کے لئے ایسی ضرورت کی وجہ سے وہاں سے نکلنا ضروری ہو جائے تو اس حالت میں شرعاً اس کو اجازت ہوگی کہ وہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے اپنے وطن جائے جب کہ وہ عارض قوی ہو اور اس عقیدہ سے نکلے کہ جو ہوتا ہے وہ صرف خدا کے کرنے سے ہوتا ہے ہمارا یہاں سے نکل جانا مرض سے بچنا یقینی نہیں ہے۔

اور اگر کوئی عارض نہ ہو تو پھر وہاں سے نکلنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ ایسے وقت میں اس کا نکلنا صرف اس لئے ہوگا کہ ہم اگر یہاں سے نکل گئے تو مرض سے بچ جائیں گے اور یہ شرعاً درست نہیں ہے۔ (دیکھئے درمختار ۵/۵۴۳)

معالج کی ذمہ داریاں

شریعت اسلامی کی نظر میں

مولوی محمد جلال الدین قاسمی
(اسلامک فقہ اکیڈمی پھلواری شریف پٹنہ)

ایسا کوئی شخص جو قانونا کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بنا پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعا اس کا علاج کرنا جائز ہے۔

ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی حدیثیں اس سلسلے میں راہ نما اصول ہیں۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من تطبب و لا یعلم منہ طب فہو ضامن۔

(ابوداؤد کتاب الدیات)

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے تعلیقات بذل المجہود میں علامہ الموفق کا قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے دو شرطوں کے ساتھ رفع ضمان کا حکم لگایا ہے۔ وہ دو شرطیں یہ ہیں۔

احدھما ان یکونوا ذوی حذق والمہارۃ فی صناعتھم۔ فان لم یکن کذالک لم یحل لہ مباشرۃ القطع واذا قطع مع ھذا یضمن۔ الثانی لاتجنی ایدیھم فیتجاوزوا ماینبغی ان یقطع ولا تعلم فیہ اختلافا۔ (بذل المجہود فی حل ابی داؤد ۱۰۹)

حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے وہ بہت خوب ہے اس سے مذکورہ شرائط کی خوب وضاحت ہوجاتی ہے۔ (بذل المجہود فی حل ابی داؤد ۱۰۹)

ان مذکورہ شرائط کی وضاحت کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص طبی مہارت رکھتا ہے مگر حکومتی سطح سے باضابطہ طریقے پر اجازت حاصل نہیں ہے تو غیر ماہرین اور غیر معتمدین کی ضرر سے بچنے کے لئے اس شخص کا خود علاج کرنا درست نہ ہوگا البتہ مریض خود علاج کے لئے آئیں اور اپنا علاج فوائد عامہ کی وجہ سے کرائیں تو اس کا علاج کرنا جائز ہوگا ورنہ لوگ حرج اور پریشانی میں مبتلا ہوجائیں گے جو خود جائز نہیں ہے۔

حضرت مولانا عبدالرشید صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے جب ایک صاحب نے اس قسم کا سوال کیا تو آپ نے جواب دیا۔ سوال و جواب معا رقم ہے۔

سوال: جو شخص فارسی پڑھا ہوا طب کا علاج مریضان کا کرے اور مطب بھی کیا ہو اور تشخیص مرض بھی بخوبی کرتا ہو مگر سند اس زمانے کے حکماء کی نہ ہو تو بغیر سند اگر وہ علاج کرتا ہے تو گنہگار ہوتا ہے یا نہیں اور اس شخص نے اپنے استاذ سے بخوبی علم طب فارسی میں پڑھا ہے۔

جواب: ایسے شخص کو جس کا حال درج سوال ہے علاج کرنا درست ہے ہرگز گناہ نہیں اور سند کی حاجت نہیں فن طب سے ماہر ہونا چاہئے۔ اور پھر اس نے شرائط کا مطالبہ اس طریقہ پر کیا۔

سوال: حضورؐ نے لکھا ہے کہ علاج مریض جب جائز ہے جب کہ ظن غالب صواب ہو ورنہ جائز نہیں تو یہ ظن کس درجہ کے طبیب کا ہے

جواب: یہ ظن غالب اسی شخص کا معتبر ہے جو فی الجملہ علم اور تجربہ بھی رکھتا ہو جاہل محض اور ناواقف کا ظن معتبر نہیں ہے میں ایسے طبیب کے شروط اور تعریف کیا لکھوں جو اہل علم اور واقف ہے وہ طبیب ہے اور اس کے غلبہ ظن کا اعتبار ہے۔

(فتاویٰ رشیدیہ کتاب الاکر واتعویذ ۲۰۹)

مسئلہ ضمان

ضمان اس ضرر کا عوض ہے جو اس کو غیر سے پہنچتا ہے پھر ضرر کی دو قسمیں ہیں (۱) ضرر نفس (۲) ضرر مال۔ پہلا جیسے جان یا اس کے عضو کا تلف کرنا دوسرا مال یا اس کے جز کا تلف کرنا۔ پھر ضرر جس طرح اپنے محل کے اعتبار سے دو قسموں پر ہے اسی طریقے سے اپنے سبب کے اعتبار سے بھی دو قسموں پر ہے ایک یہ ہے کہ متعدی اور متعدی علیہ کے درمیان اختلاف ہو، دوسرا یہ ہے کہ غیر ملکیت پر بطریق قہر غلبہ حاصل ہو اور تیسرا غیر کے مال کا تلف کرنا ہے۔

اسی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضمان کے لئے غیر کے حق میں خلل یا ضرر کا تحقق ضروری ہے تو اگر غیر کے حق میں خلل یا ضرر نہیں ہے تو ضمان بھی نہیں ہے۔ اسی بات کو ہم قرآن سے اس طریقے سے سمجھ سکتے ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

یاایها الذین امنوا لاتقتلوا الصید و انتم حرم و من قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم۔

(آیت ۹۵ سورہ المائدہ)

اس آیت میں ضرر کو تعمد کے ساتھ مقید کیا ہے اور قتل خطاء میں صید سے متعلق حق کو اس طرح ثابت کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

ومن قتل مومنا خطئا فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اهله۔ (آیت ۹۲ سورہ النساء)

پھر حدیث میں کئی طریقوں سے انسانی حقوق سے متعلق ضمان ذکر کیا گیا ہے ان میں سے اہم اس جگہ وہ ہے جو اس موضوع سے متعلق ہے کہ وہ طبیب جو علاج کا اہل نہیں اس نے علاج کیا تو جان تلف کرنے پر ضامن ہوگا کما هو الحدیث لابی داؤد۔

اس حدیث کے ذیل میں علامہ خطابی نے معالم السنن میں لکھا ہے کہ وہ معالج جس نے علاج میں تعدی کی اور مریض کی جان تلف کیا تو وہ ضامن ہوگا چنانچہ اگر اس کے فعل سے جان تلفی ہو تو ایسی صورت میں دیت کا ضامن ہوگا اور قصاص اس لئے ساقط ہو جائے گا کہ یہ علاج مریض کی اجازت کے بغیر ممکن نہیں ہے امام بغوی نے شرح السنہ میں بھی یہی تحریر فرمایا ہے۔

سبب ضمان اور اس کے درجات

سبب اسے کہتے ہیں جسے شارع نے مسبب پر علامت قرار دیا ہو اور مسبب کے وجود کو سبب کے وجود پر اور اس کے عدم کو سبب کے عدم پر موقوف رکھا ہو۔ (اصول الفقہ عبد الوہاب ۱۰)

اور شرط اسے کہتے ہیں کہ حکم شرعی کا وجود موقوف ہو شرط پر اور شرط کے مفقود ہونے سے حکم بھی مفقود ہو جاتا ہو۔

(اصول الفقہ عبد الوہاب ۲۰)

پھر جنایت کے اسباب ارتکاب معاصی ہیں یعنی محرمات کا ارتکاب کرنا جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور جب شریعت نے ارتکاب معاصی کو جنایت کا سبب قرار دیا ہے تو اس کے اندر دو شرطوں کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے (۱) ادراک (۲) اختیار

جب دونوں شرطیں مفقود ہوں گی تو حکم بھی مفقود ہوگا اور ان دونوں کے وجود سے ضمان کا وجود ہوگا چنانچہ سرقہ معصیت ہے شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے اور قطع ید کو عقوبت قرار دیا ہے تو جو شخص اس فعل کا ارتکاب کرے گا تو وہ دیت کا سبب بنے گا لیکن شرعاً اس میں دو چیزیں پائی جائیں گی تو وجوب ضمان کا سبب ہوگا ورنہ نہیں وہ ہے ادراک اور اختیار اگر وہ غیر مدرک ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں جیسے مجنون اور اگر مدرک ہو اور غیر مختار ہو تو اس پر بھی کوئی ضمان نہیں۔

پھر عصیان شریعت میں خطاء کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور خطاء قوانین وضعیہ میں سے ہے لیکن خطاء کے مقابلے میں عصیان کی تشریح معنی مقصود پر دلالت کرنے کے اعتبار سے زیادہ باریک ہے اور ماسبق میں گزر چکا ہے کہ ضمان کی وجود شرعی عصیان پر موقوف ہے تو فطری طریقے پر ضمان درجات عصیان کی تابع ہوگی اور درجات عصیان کے معاملے میں شریعت نے اعمال کو نیت پر مقرر کیا ہے اور ہر ایک کو اس کی نیت پر حصہ دیا ہے جس کی تمثیل نبی کی حدیث انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی (بخاری باب کیف کان بدء الوحی عن رسول اللہ) ہے

اور نیت کا محل قلب ہے جس کے معنی قصد کے ہیں اور انما الاعمال بالنیات قاعدہ کی تطبیق دیتے ہوئے شریعت جنایت کی خاطر صرف جانی (جنایت کرنے والا) پر نظر نہیں رکھتا ہے البتہ جنایت پر اولاً اور جانی پر ثانیاً نظر رکھتی ہے پھر اسی بنیاد پر جنایت اور وہ معاصی مرتب ہوتے ہیں جو ممکن ہوتا ہے کہ انسان مدرک اور مختار کی طرف منسوب کیا جائے پھر اس سے اس جنایت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو دو قسموں پر ہے۔ (۱) ایک قسم وہ کہ انسان کوئی فعل کرے اور اسی نیت سے کرے اور شریعت کی نافرمانی کا قصد بھی ہو۔ (۲) ایک قسم وہ ہے کہ انسان کوئی فعل انجام دے اور اسی نیت سے انجام دے اور شریعت کی نافرمانی کا قصد نہ کرے۔ تو نوع اول یہ ہے کہ انسان عمداً اور جان بوجھ کر کرے۔ اور نوع ثانی یہ ہے کہ وہ خطاء اور بھول چوک سے وہ کام کرے اور شریعت اسلامیہ جب انما الاعمال بالنیات پر مشتمل ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کیا تو مسؤلیت جنائیہ متعمداً اور مسؤلیت جنائیہ خطاء میں فرق کیا جائے گا۔

اس طریقے سے کہ مسؤلیت جنائیہ متعمداً اغلظ اور مسؤلیت جنائیہ خطاً اخف ہوگا اور علت تغلیظ تعمد ہے کہ اس نے جرم کا ارتکاب بالفعل قلب سے کیا ہے اس لئے اس کا جرم کامل ہے اور علت تخفیف خطاء ہے کہ عصیان اس کے دل میں نہیں تھا البتہ اس کے فعل سے ایسا ہوگیا تو اس کا جرم غیر کامل ہے اور قرآن نے عامد اور خاطی کے درمیان فرق کیا ہے ولیس علیکم جناح فیما اخطاتم بہ ولکن ماتعمدت قلوبکم۔ (آیت ۵ سورۃ الاحزاب) اس طریقے سے مسؤلیت جنائیہ کئی قسم کے اور کئی درجے کے ہوں گے اور عصیان اور اس کے درجے بھی اسی کے مطابق ہوں گے۔

اس تمہید کے بعد اگر محور اول کے مسئلہ اولیٰ میں اس طبیب غیر مستند نے جو ذاتی تجربہ رکھتا ہے علاج کیا اور مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچی یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم ہوگا اس لئے کہ شریعت علاج و معالجہ کی تاکید کرتا ہے اور انسان کو اس کا پابند بناتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالے تو گویا کہ علاج، زخم و جرح یہ شارع کے اغراض میں سے ہیں تاکہ ضرر کا دفاع اور مرض کا علاج و معالجہ کرایا جائے اور نفس کو ہلاکت سے بچایا جائے۔

اور جب کسی مصلحت کے تحت فعل حرام (ضرر) کو مباح قرار دیا گیا ہے تو یہ خود بخود ثابت ہوجاتا ہے کہ فعل حرام کا ارتکاب کسی مصلحت کے تحت مباح ہے البتہ فعل حرام (ضرر) ہی قصد ہو تو یہ ایک جرم اور قابلِ تعزیر شمار ہوگا تو وہ طبیب جو مریض کا چیر پھاڑ کرتا ہے علاج کے غرض سے تو وہ واجب کو ادا کرتا ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن جب مریض کو اس کے قتل یا نقصان کے غرض سے علاج کرتا ہے یا جرح کرتا ہے تو وہ قاتل اور مجرم ہے اس کا عمل جرم ہے۔

محور اول کا مسئلہ دوم

جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج و معالجہ کی اجازت حاصل ہے اس نے کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہ رکھیں، اس کی کئی صورتیں اور کئی جہتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) اسے اپنی تشخیص پر تجربہ کی بناء پر کامل اعتماد ہو۔ (۲) مذکورہ صورت کے ساتھ بھول ہوجائے۔ (۳) مریض کو نقصان پہنچانے کی غرض سے یہ حرکت عمداً کیا ہو پہلی دونوں صورتوں میں فعل حرام کا ارتکاب کسی مصلحت کے تحت مباح بلکہ ضرورت شرعی ہونے کی وجہ سے قابل مؤاخذہ نہیں ہے لیکن تیسری صورت میں طبی بے احتیاطی اس کے قتل یا نقصان پہنچانے کی غرض سے ہے تو وہ قاتل اور مجرم ہے اس کا عمل قابلِ جرم و تعزیر ہے اور جیسا کہ میں امام خطابی کا قول نقل کرچکا ہوں انھوں نے کہا ہے کہ اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں جانتا کہ معالج جب تعدی کرے اور مریض کو تلف کردے تو ضامن ہوگا اور بغیر علم و عمل

کے کسی کام کا کرنے والا متعدی ہوتا ہے چنانچہ جب اس کے فعل سے تلف ہوا ہے تو دیت کا ضامن ہوگا۔

وجنایت المطبب علی عاقلتہ فی قول عامۃ الفقہاء۔ (المغنی لابن قدامہ ۳۴۹/۱۰، زاد المعاد ۱۳۹/۳)

محور اول کا مسئلہ سوم

اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرڈالا آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا مریض فوت ہوگیا یا اس کا آپریشن شدہ عضو بیکار ہوگیا تو ایسی صورت میں ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا۔ خواہ وہ ڈاکٹر آپریشن کا مجاز ہو۔

اس لئے کہ حاشیۃ الطحطاوی، جامع الفصولین اور المغنی لابن قدامہ کی عبارتوں میں صاف طور پر ڈاکٹر کے علاج کو اذن سے مقید کیا گیا ہے۔ (حاشیۃ الطحطاوی ص ۵۰۲، المغنی لابن قدامہ ۱۲۰/۶، جامع الفصولین ۸۳/۱)

محور اول کا مسئلہ چہارم

بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا اور یہ آپریشن ناکام رہا مریض کی جان چلی گئی یا اس کا عضو بیکار ہوگیا تو اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار نہیں دیا جائے گا اگر اس نے اخلاص کے ساتھ، محبت کے ساتھ، ہمدردی کے ساتھ اس کا علاج کیا ہے۔ خواہ کسی عضو کا معاملہ ہو یا پورے جسم کا معاملہ ہو۔ اس لئے کہ کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو باعث دیت و ضمان بنتا ہو وہ ضرر کی وجہ سے ہے اور ضرر فعل حرام ہے عصیان کو دعوت دیتا ہے اور عصیان کا دارومدار نیت پر ہے۔ علامہ ابن قیم نے اپنی کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین فی مبحث جریان العرف مجری النطق میں اس کو واضح فرمایا ہے۔ (اعلام الموقعین عن رب العالمین ۲۲/۲)

اس لئے کہ نیک نیتی کے ساتھ اچھے کام کے اندر مدد کی اجازت ہی نہیں بلکہ شرع نے اس کا حکم دیا ہے۔ وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان۔ (آیت المائدہ)

چنانچہ مریض جب ایسی حالت کو پہنچ جائے اور ڈاکٹر بینہ قائم کردے یا حاکم یا حکومت کو اس کی اطلاع دے دے کہ یہ ہاتھ اچھا ہونے کی امید نہیں ہے تو قاطع عضو پر کچھ نہیں بلکہ اس نے اچھا کیا، قابل صد تحسین ہے اور اگر اس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوگیا تو وہ قابل تعزیر بھی نہ ہوگا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔

کچھ اہم طبی مسائل
عصر حاضر کے تناظر میں

مولوی محمد نعیم رشیدی
(دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)

چوں کہ اس محور کے مسائل کا تعلق زیادہ تر غیبت کے باب سے ہے، اس لئے یہاں پر مختصرا چند باتیں غیبت سے متعلق سپرد قلم کی جاتی ہیں۔ پھر بالترتیب جوابات تحریر کئے جائیں گے، غیبت کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے کے سامنے کسی شخص کا ایسا تذکرہ کرے کہ اگر وہ شخص اس پر مطلع ہوجاتا تو تکلیف اور اذیت محسوس کرتا۔ (مسلم ۲/ ۳۲۲)

اور اگر وہ وصف اس شخص میں موجود نہ ہو تو یہ بہتان کہلائے گا، جیسا کہ احادیث میں اس کی بھی صراحت موجود ہے۔

غیبت کے حرام ہونے پر علماء امت کا اتفاق ہے اور احادیث میں اس کی مذمت اور نہایت سختی سے اس کی ممانعت و عید وارد ہوئی ہے، قرآن مجید میں غیبت کی قباحت کو لحم میتہ کے کھانے سے تعبیر کیا گیا ہے۔

غرض یہ کہ غیبت نہایت ہی مذموم صفت ہے، جس سے ہر مسلمان کو احتراز لازم ہے، لیکن ساتھ ساتھ شارحین حدیث اور فقہاء امت نے اس سے بعض مواقع کو مستثنیٰ بھی قرار دیا ہے۔

اب اس اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے سوالات مذکورہ کو بآسانی حل کیا جاسکتا ہے، جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے سو اس کے متعلق یہ بات سامنے آتی ہے کہ مذکورہ صورت جواز غیبت کے مواقع میں سے ایک ہے، کیوں کہ نکاح کے بعد اگر اس پر مطلع ہوجائے تو چوں کہ انسانی فطرت ہے کہ وہ ہر عیب سے متنفر ہوتی ہے، اس لئے یہاں بھی زوجین کے درمیان کا وہ بندھن جو محبت و مؤدت کے ستون پر قائم ہے، منہدم ہوکر رہ جاتا ہے اور ان میں نااتفاقی اور نفرت کی ایک ایسی فضا قائم ہوجائے گی کہ جس میں زوجین اپنی زندگی میں مطلوبہ چین و سکون سے محروم ہوجاتے ہیں اور نوبت طلاق تک بھی آسکتی ہے، لہذا ایسی صورت میں اس ڈاکٹر کو صحیح صورت حال سے آگاہ کردینا چاہئے، اگرچہ وہ لوگ استشارا معلوم بھی نہ کرے ممکنہ حد تک عیب پر مطلع کردینا ضروری ہوگا علامہ آلوسی کی عبارت سے یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ (دیکھئے روح المعانی ۲۶/ ۱۵۸)

اس سے خود بخود اس شق کا بھی جواب نکل آیا جب کہ ڈاکٹر سے بطور مشورہ آگاہی حاصل کرنے آتے ہوں تو ظاہر ہے ایسی صورت میں مطلع کردینا جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہوگا۔

معلوم ہوا کہ ڈاکٹر یہاں پر بھی عیب پر بغرض مصلحت ان لوگوں کو مطلع کردے گا اور مخفی رکھنا جائز نہ ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت اعذار مذکورہ کے دائرہ میں آجاتی ہے، جہاں اطلاع عیب کو جائز رکھا گیا ہے اور مطلع کرنا ضروری اس وجہ سے ہوگا کہ اس میں دوسرے فریق کا نقصان ہے، مزید یہ کہ مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہ ہونا ایسی صورت ہے، جو حفظ نسل سے متعلق ہے، اس لئے ڈاکٹر کو چاہئے کہ اس عیب پر مطلع کردے، تاکہ معاملہ کی نوعیت پختہ ہوکر فتنہ کی صورت اختیار نہ کرلے۔

پہلی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مرد کے عیب پر مطلع کردے کیوں کہ اس صورت میں نکاح کا جو اصل مقصد ہے۔ وہ بالکل ہی مفقود ہے۔ فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص غلام خرید رہا ہے اور ایک شخص کو معلوم ہے کہ وہ غلام چور ہے، تو خریدنے والے کو اس صورت حال سے باخبر کردے تاکہ وہ اس نقصان سے محفوظ رہے۔ (شامی ۶/۲۰۹)

رہی دوسری صورت سو اس میں دونوں پہلو قابل غور ہیں کہ اگر وہ عورت کے عیب کو واشگاف کرتا ہے، تو اس کی بھی زندگی کا سوال ہے کہ کہیں رشتہ نکاح کا ہونا مشکل ہے اور اگر عیب کو مخفی رکھتا ہے تو دوسرے لوگوں کو بھی نقصان ہے، اب اس صورت میں یہ دیکھا جائے کہ نقصان کس صورت میں زیادہ ہے اور کس میں تعدی ضرر پایا جاتا ہے تاکہ قاعدہ فقہ کی رو سے مسئلہ کو حل کیا جاسکے کہ ضرر اشد کے مقابلہ میں ضرر اخف کو نظر انداز کردیا جاتا ہے اور ترجیح ضرر اشد ہی کو دی جاتی ہے، اس نقطہ نظر سے جب ہم دیکھتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ اخفاء عیب کی صورت میں زیادہ ضرر رساں ہے اور اسی صورت میں جانبین کو ضرر سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اس لئے کہ اس عورت سے رشتہ نکاح قائم ہوجائے، اور پھر عیب ظاہر ہوجائے تو یہ عین ممکن ہے کہ نتیجہ طلاق تک آسکتا ہے اور ظاہر ہے اس صورت میں ایک طرف شوہر والوں کو بھی ضرر ہے، اور دوسری طرف خود عورت کو بھی کہ اس میں عورت کے عیب ظاہر ہوجاتے اور لوگوں میں پھیل جانے کی نہایت ہی خطرناک صورت ہے اور اگر پہلے ہی عیب پر اطلاع کردیا جائے تو اس میں اگرچہ عورت کا نقصان ہے لیکن دوسرے لوگ اس ضرر سے محفوظ ہوجاتے ہیں۔ لہذا مذکورہ صورت میں ڈاکٹر عورت کے عیب پر مطلع کردے گا تاکہ دوسرے لوگ ضرر سے محفوظ ہوجائیں۔

الجواب ۵۔ جب کہ ڈاکٹر کی رائے میں ڈرائیور کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے اور ڈاکٹر اس کو اس سے منع بھی کرتا ہے۔ باوجود اس کے اس کا نہ ماننا ایک عام خطرہ کا پیش خیمہ ہے، اور ہر وقت خطرہ کا اندیشہ رہ سکتا ہے، جس سے بہت سے لوگوں کی زندگی وابستہ ہے تو ایسی صورت میں قاعدہ "الضرر الادنی یتحمل بالضرر الاعلی" کے تحت ڈاکٹر ایسی صورت میں لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے گا یا پھر متعلقہ محکمہ کو اطلاع کردے گا۔ دونوں صورتوں میں اخفاء راز کرنا بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کے قوی اندیشہ کو نظر انداز کردینا ہے۔ جو شرعی اصول کے خلاف ہے۔

رہا اطلاع کردینے کی صورت میں اہل خانہ کا معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوجانے کا مسئلہ سو وہ اس طرح دور ہوسکتا ہے کہ اس کا

تدارک کسی اور طرح ممکن ہے اور بہر حال بمقابلہ اس ضرر شدید کے کمتر ہے۔

رہا پانچواں سوال سو اس کے متعلق اس قدر تفصیل ہوگی کہ اگر وہ نشہ آور اشیاء کے استعمال کا اس قدر خوگر ہوگیا ہے کہ اس کے استعمال سے اس کی طبیعت متغیر نہیں ہوتی ہے تو ایسی صورت میں مخفی رکھنے کی گنجائش ہے کہ اس میں خطرہ کا احتمال نہیں ہے اور اگر اس کی طبیعت متغیر ہوجاتی ہو اور خطرہ کا قوی اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اس کے مرض سے باخبر کردے، تاکہ لوگ اس سے متعلقہ خطرہ سے محفوظ رہ سکے۔ واللہ اعلم

ناجائز حمل کی وجہ سے اس بچہ کو کوئی عورت شاہراہ وغیرہ پر چھوڑ کر چلی آئے اور ڈاکٹر کو بھی اس صورت حال کی اطلاع دی تو اس صورت میں اگرچہ عورت نے نہایت غلط اقدام کیا ہے۔ لیکن بغیر افشاء راز متعلقہ محکمہ کو خبر دے دے گا اس لئے کہ یہاں پر افشاء راز کے بغیر بھی تحفظ جان کا فریضہ انجام دیا جاسکتا ہے، ہاں اور اگر کوئی صورت حال ایسی پیدا ہوجائے کہ تحفظ جان بغیر افشاء راز کے ممکن نہ ہو تو پھر افشاء میں توقف و تردد نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ کا تعلق تداوی بالمحرم سے ہے، جس کے متعلق فقہاء کرام کی عبارات میں یہی ہے کہ نجس اشیاء سے تداوی اور علاج ہے، لیکن صورت حال ایسی پیدا ہوجائے، کہ ڈاکٹر علاج کے مختلف طریقوں کو آزما چکا ہے، لیکن اب اس کے لئے سوائے تداوی بالمحرم کے اور کوئی دوا موجود نہیں ہے اور اس طریقہ علاج میں کامیابی بھی مجرب ہے، تو ایسی صورت میں فقہاء کرام نے تداوی بالحرام کی اجازت دی ہے۔ (دیکھئے تبیین الحقائق ۶/۳۳)

لہذا صورت مسئولہ میں جب کوئی اور مباح طریقہ علاج ممکن نہیں ہے تو اب حرام شئی کے ذریعہ علاج درست ہوگا۔

جب کہ اس شخص سے دوسروں کو غیر معمولی ضرر پہنچ رہا ہے، تو اولاً ڈاکٹر اس مریض کو ایسے پیشے سے باز آنے کی تنبیہ اور نصیحت کرے گا کہ وہ اس سے باز آجائے اب اگر وہ باز نہیں آئے تو اس احتمال کی بنا پر کہ "زندگی کا معاشی نظام اسی پیشہ سے ملحق ہوچکا ہے او اس کو اب چھوڑنے کا فیصلہ نہیں کرسکتا" عام لوگوں کے ضرر کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ڈاکٹر اس مریض سے دوسرے جائز پیشہ کو اختیار کرنے تک کی مہلت دے گا اگر اس شخص کا اس ناجائز پیشہ کو ترک کرنے کا ارادہ نہیں ہے تو اب ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو خبر کردے تاکہ لوگ اس کے ضرر سے محفوظ رہ سکیں۔

جب اصل مجرم محفوظ اور بری ہے، لیکن اس جرم کی بنیاد پر دوسرا شخص مجرم قرار دیا جارہا ہے، اور سزایاب ہوسکتا ہے، تو ایسے صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ عدالت میں جاکر حقیقت حال کی عقدہ کشائی کرے، اس لئے کہ شریعت میں یہ گوارہ نہیں کیا گیا۔ کہ اصل مجرم بری ہو اور اس جرم کی پاداش میں دوسرا بے گناہ شخص سزا کا مستحق قرار دے دیا جائے، اب رہا یہ کہ حقیقت حال بیان کر۔ کے بعد اصل مجرم بھی تو سزا کا مستحق قرار دیا جائے گا، تو کہا جائے گا کہ مجرم کے حق میں تو ایک واجبی امر ہے، اس لئے کہ یہ ایک بے قصہ

شخص کے سزا پانے سے کمتر ہے، مثال کے طور پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کا حق جو ناحق کسی دوسرے کی ظلم وزیادتی کی بنا پر تلف ہورہا ہے، اور اس پر صاحب حق کو کوئی گواہ میسر نہیں ہے تو جو شخص حقیقت حال سے واقف ہے، اس کو شہادت واجب ہوگی۔

☆☆☆☆☆☆☆

مولوی محمد ہارون قاسمی
(دارالعلوم سبیل اسلام)

(۱) ایک ماہر چشم مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کا علاج کیا، اس نوجوان کی آنکھ کی بصارت ختم ہوچکی ہے۔ لیکن ماہر ڈاکٹروں کی کوشش سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم محسوس ہوتی ہے، اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پارہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر اس خاتون مریض کے اس عیب کا علم ہوگیا، تو یہ ہرگز رشتہ کو تیار نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتہ نکاح طے کررہا ہے، ایسی صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھروالوں کو اس نوجوان شخص کے عیب سے باخبر کردے، اس کے لئے نوجوان کے اس راز کو پردہ راز میں رکھنا ضروری نہیں ہے، اگرچہ اسلام نے امانت کے بارے میں کافی زور دیا ہے اور امانت کے بارے اسلام کا تصور کافی وسیع تر ہے، کیوں کہ بعض حالات میں مریض کی راز داری اور پردہ پوشی کی صورت میں اس سے متعلق دوسرے کثیر افراد یا سماجی نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار افراد کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے اور ضابطہ یہ ہے "یتحمل الضرر الادنی لدفع الضرر الاعلی (الاشباہ ۸۸) راز داری کی صورت میں فرد واحد کا نفع ہے، اور نکاح کے بعد تفریق کی صورت میں دو خاندانوں عزت و ناموس کا مسئلہ ہے، لہذا فرد واحد کے ضرر کو برداشت کرکے کثیر افراد کے ضرر کو دور کیا جائے گا۔

(٢) ایک مرد عورت کے مابین رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے، جن میں سے کوئی کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتا ہے، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کے بارے میں ایسے مرض کا علم ہوجاتا ہے، جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے، یا یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ مرد عورت میں کسی ایک کے جراثیم میں مادہ تولید نہیں ہے، ایسی صورت میں ازروئے شرع ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ خاموش رہے، اور فریقین میں سے کسی ایک کو دوسرے کے راز یا عیب سے باخبر نہ کرے۔

(٣) ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے، یا اس میں کوئی ایسا عیب ہے، جس کی وجہ سے اس کا نکاح بارآور نہیں ہوسکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی سے رشتہ نکاح کی بات کررہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپاکر اس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا دشوار ہے، اور وہ خاتون اپنے اس مرض یا عیب کو چھپاکر اس شخص سے

نکاح کرلینا چاہتی ہے، رشتہ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آگئی ہے، ان دونوں صورتوں میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب کے بارے میں باخبر کردے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات کرنے کے لئے آئے، تو ڈاکٹر اس کے سلسلہ میں اپنی معلومات سے متعلق صاف عرض کردے، تاکہ دونوں کی زندگی تلخیوں باہمی رنجشوں سے دور رہ سکے، ورنہ مستقبل قریب ہی میں ایسی صورت میں باہمی نزاع اور دوری کا خطرہ ہے، لہذا الضرر یزال (الاشباہ ۸۵) کے تحت اس ہونے والے ضرر کو دور کیا جائے گا اور ڈاکٹر کا یہ عمل غیبت شمار نہ کیا جائے گا، اس لئے غیبت عیوب لازمہ کے بیان کو کہتے ہیں اور یہ عیوب متعدیہ ہیں، جن کا اثر دوسروں پر بھی پڑتا ہے۔

(٤) ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے اور اس کی بینائی بری طرح سے متاثر ہوچکی ہے ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے لئے اور دوسروں کے لئے مہلک ہوسکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ حکومت کے متعلقہ محکمہ کو اس کے بارے میں باخبر کردے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرانے کی سفارش کرے، راز داری برت کر خاموشی اختیار نہ کرے، اس لئے کہ ڈاکٹر کا یہ عمل اس شخص کی ہتک کے لئے نہیں کہ اس کو غیبت شمار کیا جائے، بلکہ فائدہ عامہ کے لئے ہے، اس پر ثواب ملنے کی امید ہے، اس لئے کہ غیبت کی دو قسمیں ہیں۔ غیبت لازم ... غیبت متعدیہ۔

غیبت لازم: کسی شخص کے عیوب و نقائص اس لئے بیان کرنا کہ اس کی ہتک ہو، اور وہ اس کی ذات کے ساتھ خاص ہوں، دوسروں پر ان کا اثر نہ پڑتا ہو، جیسے ڈاڑھی منڈوانا، اسلامیات کا مکمل پابند نہ ہونا، یہ ایسے عیوب ہیں جن سے دوسروں کو نقصان نہیں پہنچتا لہذا ان عیوب کا بیان کرنا کھلی غیبت اور سنگین گناہ ہے۔

غیبت متعدیہ: کسی متعدی یعنی دوسروں پر اثر پڑنے عیوب کو اس وجہ سے بیان کرنا تاکہ دوسرے لوگ اس کے برے اثر اور غلط نتائج سے بچ سکیں، مثلاً چوری کا عیب، جاسوسی اور زنا وغیرہ کا عیب، اس لئے کہ ان کے اثرات دوسروں پر بھی پڑتے ہیں اور صورت مسؤلہ کو بھی صورت ہذا میں داخل کرتے ہوئے ڈاکٹر اس سے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کرے گا۔

(٥) اگر کوئی شخص ایسی ملازمت پر ہے، جس سے بہت سارے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے، مثلاً ہوائی جہاز کا پائیلٹ یا ٹرین وغیرہ کا ڈرائیور اور وہ شراب اسی طرح دوسری نشہ آور چیزوں کا عادی ہے، اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا، ...

۔ یں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی شرعاً یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مریض کے اس عیب کو راز نہ سمجھتے ہوئے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے، اس لئے کہ یہ ڈاکٹر اس شخص کی فضیحت و رسوائی کے لئے یہ عمل انجام نہیں دے رہا ہے، بلکہ فائدہ عامہ کے لئے یہ سب کچھ کررہا ہے، جو معاشرہ میں رہنے والے ہر فرد بشر کی ذمہ داری ہے، ڈاکٹر مریض کی راز داری اور

پردہ داری کرتا ہے تو گنہگار ہوگا اور معاون ظلم شمار کیا جائے گا۔

(۶) اگر کسی عورت کے ناجائز حمل تھا، اس سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ عورت اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام جنگل وغیرہ میں ڈال آئی، تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ سکے اور پھر وہ عورت ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتی ہے، اور ڈاکٹر کو اس صورت کی خبر ہوجاتی ہے، تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس عورت کی راز داری نہ کرتے ہوئے، اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو یا حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے، تاکہ ایک نفس کو بچاکر اس کے احترام کو برقرار رکھا جاسکے، جیسا کہ ارشاد باری ہے:

ولقد کرمنا بنی آدم وحملناھم فی البر والبحر الخ۔ (سورۃ الاسراء)

اور ڈاکٹر کے اس عمل کو بھی غیبت قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ ایک نفس کی صیانت و حفاظت پر محمول کیا جائے گا، کیوں کہ فقہاء کا اصول ہے۔

یتحمل الضرر الادنی لدفع الضرر الاعلی۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۹۸) ظاہر بات ہے کہ عورت کی پشیمانی ادنیٰ و اقل ہے، بہ نسبت اس معصوم بچہ کی جان کی ضیاع کے، لہذا ہر وہ شخص جو اس صورت حال سے واقف ہو، اس پر واجب ہے کہ وہ حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے۔

(۷) ایک شخص شراب کا یا اسی طرح کسی نشہ آور چیز کا بری طرح عادی ہے اور اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پارہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے اس پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں ملی اور یہ شخص شراب یا منشیات کا اس طرح عادی رہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی رہا، وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے، جس کا وہ عادی ہے، لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کردے، جو شراب اور نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قئے وغیرہ میں گرفتار ہوجائے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوجائے کہ اگر میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا، تو متلی اور قئے میں گرفتار ہوجاؤں گا، جب کہ یہ طریقہ علاج بہت سارے مریضوں پر کارگر ثابت ہوا ہے، مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پہ طریقہ علاج استعمال کرسکتا ہے۔

مریض کے لئے پیشاب، خون اور مردار کا استعمال بطور تداوی جائز ہے جب کہ مسلمان طبیب اس بات کی خبر دے کہ اس میں شفاء ہے، اور مباح اور جائز الاستعمال اشیاء میں سے کوئی اس کے قائم مقام نہیں ہے۔ لہذا صورت ہذا اس جزئیہ پر کامل طور پر منطبق ہوتی ہے تو یہ بھی اس کا حکم اختیار کرے گی۔ (الفتاویٰ الھندیہ ۵/۳۵۵)

(۸) بہت سے جرائم پیشہ افراد ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں، یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کو حد درجہ چھپاتے ہیں کہ ان کے عیوب

سے کوئی بھی مطلع نہ ہوسکے، مثلاً ایک شخص جاسوس ہے، اور لوگوں کے حالات مختلف ذرائع سے حاصل کرکے دوسرے افراد تک پہنچاتا ہے، اس کی جاسوسی سے بہت سارے لوگوں کا نقصان ہوتا ہے۔ ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہوجاتا ہے، اس شخص کا ضمیر اسے جھنجوڑتا اور ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں ہوجاتی ہیں، اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے برے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے۔ ایسے بعض لوگ اپنے پیشے کو غایت درجہ غلط سمجھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے معاشی مفادات اس سے وابستہ ہوگئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنا بھی کافی دشوار ہے، ایسی صورت حال میں ڈاکٹر کی ازروئے شرع یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان جرائم پیشہ افراد کے عیوب کی پردہ داری نہ کرتے ہوئے اور ان کے ان نقائص کو صیغہ راز میں نہ رکھتے ہوئے عوام اور معاشرہ کو ان سے باخبر کردے، یا اس سے متعلق حکومت کے متعلقہ محکمہ کو مطلع کردے، تاکہ عوام الناس ان کے شر اور ضرر سے مامون و محفوظ رہ سکیں اور ڈاکٹر کا یہ عمل اور رویہ حدیث شریف من ستر عورة اخيه ستر الله عورته يوم القيامة ومن كشف عورة اخيه كشف الله عورته يوم القيامة (ترغیب وترہیب ۳/ ۱۰۴) کے معارض نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس ڈاکٹر کا یہ عمل مفاد عامہ کی خاطر ہے، تاکہ ان اشخاص کی ہتک و تذلیل کے لئے۔

(۹) کسی نفسیات سے جبلی یہ مریض نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کردیا، یا اس جیسی کوئی اور سنگین واردات کی اور ڈاکٹر کے پاس آکر اپنے ارتکاب جرم کا اقرار کرلیتا ہے اور شبہ جرم کی بناء پر دوسرا شخص گرفتار ہوگیا ہے اور اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے اس بات کا قوی احتمال ہے کہ دوسرا شخص جو اصلاً جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دیا جائے جس کی بناء پر سزایابی ہوجائے۔ اس جیسی صورت میں ڈاکٹر اس اصل مجرم سے متعلق راز داری اور پردہ داری سے کام نہ لیتے ہوئے اس سے متعلق عدالت میں جاکر بیان دے، تاکہ بے قصور و بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے، کیوں کہ ارشاد باری ہے:

يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين الآيه۔ اے ایمان والو! انصاف کے ساتھ گواہی دو اللہ تعالیٰ کو شاہد و حاضر جانتے ہوئے اگرچہ وہ شہادت تمہارے اپنے نفسوں یا تمہارے والدین یا تمہارے عزیز و اقرباء اور متعلقین کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، جب اللہ تبارک و تعالیٰ شہادت سے متعلق اتنی سخت تاکید فرما رہے ہیں، تو اس طرح کی صورت میں کسی ڈاکٹر یا شاہد کے لئے راز داری سے کام لینا قطعاً روا اور جائز نہیں ہوتا، بلکہ ان عیوب و جرائم سے مطلع اور باخبر کردینا نہایت لازمی ہوجاتا ہے، تاکہ بے قصور و بے گناہ شخص ظلم و زیادتی اور سزایابی سے بچ سکے اور اصل مرتکب جرم سزایاب ہوسکے، جس کی بناء پر وہ اپنے جرائم سے باز آجائے اور اس طرح برائیوں کا سد باب ہوسکے۔

(۱۰) اگر کوئی شخص متعدی امراض مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ میں مبتلا ہے، اور کسی اہل نظر ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے ڈاکٹر اس کے مرض کے متعلق کسی کو مطلع نہ کرے حتی کہ اس کے اہل خانہ سے بھی اس کے مرض کو پردہ خفا میں رکھے ورنہ وہ معاشرہ اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، کوئی بھی اس سے ملنا جلنا گوارہ نہیں کرے گا، ایسی صورت حال میں ازروئے شرع ڈاکٹر کا اس مریض کے تئیں یہ رویہ ہونا چاہئے کہ وہ اس مرض کو خفا میں نہ رکھتے ہوئے اس کے اہل خانہ اور متعلقین کو اس سے باخبر کردے، تاکہ اس کے اولیاء ڈاکٹر کے پاس علاج نہ ہونے کی صورت میں کسی دوسری جگہ معالجہ کراسکیں اور مریض کی حفظان صحت سے متعلق کافی و وافی دیکھ ریکھ کرسکیں، اور اگر ڈاکٹر وقتی طور پر اس مرض کو پردہ خفا میں رکھ کر اس شخص کو ضرر سے بچانا چاہتا ہے تو یہ ڈاکٹر کے لئے مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں مستقبل قریب ہی میں اس شخص سے متعلق ایک بڑے اور قوی ضرر کا اندیشہ ہے۔ ابھی ممکن

ہے کہ مرض کے نوخیز ہونے کی بناء پر اس کا بہ سہولت انسداد ہوسکے ، اور بعد میں خطرناک صورت اختیار کرلے کے بعد لاعلاج یا عسیر العلاج بن جائے اور مریض ایک ابتلاء عظیم سے دوچار ہوجائے ، اور اس کا سبب ڈاکٹر کی ظاہرانہ اور وقتیانہ خیر خواہی بنے ، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک ارشاد گرامی ہے :

عن عائشة قالت ما خير حبيبي امرين الا اختار ايسر هما مالم يكن اثما - (اصول الفقہ ۲۹۸)

جب تم دو آزمائشوں میں مبتلا ہوجاؤ ، یا تمہیں دو معاملات کے درمیان اختیار شرعی دیا جائے تو تم آسان و سہل کو اختیار کرو ، صورت ہذا میں بھی ڈاکٹر ہی دو معاملات سے دوچار ہے ، اولاً مریض کے ضرر کو دفع کرنا جس سے وہ اچھوت نہ سمجھا جائے ، ثانیاً اس کے اہل خانہ اور متعلقین کو باخبر کرنا اور فائدہ عامہ کے لئے سماج کو اس سے متعلق ضرر کے انسداد کی راہ دینا ، لہذا ڈاکٹر شخصی فائدہ کو ترک کرتے ہوئے عمومی مفاد کو پیش نظر رکھ کر اس کے اولیاء اور اہل خانہ کو اس کے مرض سے مطلع کردے ، تاکہ اس کے اولیاء اس کے علاج و معالجہ کا صحیح بندوبست کرسکیں اور حفظان صحت سے متعلق مکمل دیکھ ریکھ کرسکیں ، اور مبتلا بہ مریض ایک گونہ راحت و انس کی زندگی گزار سکے ۔

☆☆☆☆☆☆☆

مولوی محمد صادق قاسمی
(دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)

۱ - ڈاکٹر کا افشاء راز

اس قسم کے مسائل کے بارے میں دیکھا یہ جائے گا کہ ان کے ظاہر کردینے سے غیبت ہوگی یا نہیں ؟ غیبت کہتے ہیں ، کسی کی برائی کو اس کے پیٹھ پیچھے بیان کرنا ، جس کو وہ سنے تو ناپسند کرے ، اس کی کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں سے ممانعت آئی ہے ، اب دیکھنا یہ ہے کہ کسی بھی شخص کا کون سا عیب غیبت ہے اور کون سا بیان کرنا غیبت نہیں ہے ، چنانچہ اگر کسی کا حق کسی سے متعلق ہے اور وہ اس کو نہیں جانتا اور دوسرا شخص جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر ظاہر نہیں کیا تو اس کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہے تو اس جاننے والے شخص پر لازم اور ضروری ہے کہ وہ اس کو اس سے (صاحب حق) سے واضح کردے یہ غیبت جائز ہے اگر اس سے کسی کا حق متعلق نہ ہو تو غیبت حرام ہے ۔

چنانچہ اس مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ نوجوان کی آنکھ کی روشنی ختم ہوچکی ہے ، اگرچہ دیکھنے وغیرہ میں صحیح و سالم معلوم ہورہی ہے ۔ اب اسی حالت میں اس کا کسی خاتون سے رشتہ طے ہوا ، لڑکا اپنا عیب چھپارہا ہے اور ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو اس کا عیب معلوم ہوجائے گا تو اس رشتہ پر ہرگز راضی نہیں ہوگی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کو چاہئے کہ اس شخص کا عیب اس خاتون یا اس کے گھر والوں پر ظاہر کردے ، اس نوجوان کے عیب کو نہ چھپائے ، اس لئے کہ اس سے دوسروں کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہے اور اگر لڑکی یا اس کے افراد خانہ اس ڈاکٹر سے معلوم کریں تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ اس کے راز کو ظاہر کردے ، اس ڈاکٹر کی اخلاقاً بھی یہ ذمہ داری ہے کہ اس راز کو ظاہر کردے ، اس نکاح کا مقصد محبت و مودت ہے اور تسکین ہے جو کہ عیب کی صورت میں باقی نہیں رہے گا ۔

(۲) ایسے وقت میں جب مرد و عورت کے درمیان نکاح کی بات چل رہی ہو تو اپنی طبی جانچ کے لئے کسی ڈاکٹر کے پاس آتے ہیں ، جس کے نتیجہ میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو ایسا مرض ہے ، جس کے نتیجہ میں یہ اندیشہ ہے کہ بچے ناقص الاعضاء پیدا ہوں گے ، یا یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ اس قابل نہیں ہیں کہ اس سے تولید ہو تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی یہ انسانی ہمدردی کے ناطے اخلاقی ذمہ داری ہے کہ ان کو آگاہ کرے ، کیوں کہ نکاح کا ایک مقصد جہاں محبت و مودت اور تسکین قلب ہے

تو وہیں پر دوسری جانب توالد و تناسل بھی ایک اہم مقصد ہے جو کہ اس بیماری کی صورت میں فوت ہورہا ہے اس لئے ان کو ایک دوسرے کے عیب سے آگاہ کرنا بھی ضروری ہے ۔ تاکہ بعد میں اگر جاننے کے بعد بھی کرلیں تو لڑائی جھگڑے کی نوبت پیش نہ آئے ۔ اس کو ڈاکٹر کے لئے راز میں رکھنا بہتر نہیں ۔

(۳) اس سوال کا جواب محور سوم کے پہلے جواب سے ملتا جلتا ہے ۔ اس صورت میں ڈاکٹر کے لئے حقیقت حال کو بتانا جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے ۔ اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مرض کے بارے میں معلوم کرے تو اس وقت بدرجہ اولیٰ صاف صاف واضح طور پر بتادینا چاہئے ۔

(۴ ۔ ۵) شریعت اسلامی کا ایک قاعدہ مسلم ہے کہ یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام ۔ کہ ضرر عام کے دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا ۔

اس صورت میں ڈاکٹر کا فریضہ ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کی غرض سے متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کی بابت صحیح اطلاع دے دے ۔ اور ڈرائیونگ لائسنس کی منسوخی کی سفارش کرے ۔

اسی طرح سوال (۵) میں بھی ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا اور متعلقہ محکمہ کو اس کی حرکتوں سے آگاہ کردینا ضروری ہوگا ۔

(۶) مسؤلہ صورت میں ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ اگر بچہ کی جان بچانا اس کے راز کے افشاء کئے بغیر ممکن ہو تو وہ متعلقہ محکمہ کو آگاہ کرکے بچہ کی جان بچائے ۔ لیکن اگر افشائے راز کے بغیر ممکن نہ ہو تو جان بچانا اصل ہے بدنامی اصل نہیں ہے ۔ اسلام میں جان کا بچانا زیادہ اہمیت رکھتا ہے ۔

۷ ۔ شراب سے علاج

شراب کے ذریعہ شراب کے علاج کی مسؤلہ صورت میں فقہائے کرام کی عبارتوں سے جواز معلوم ہوتا ہے ۔

(دیکھئے تبیین الحقائق ۶ / ۳۳)

۸ ۔ جرائم پیشہ لوگوں کا افشاء راز

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا ۔ لہذا ایسے افراد کے بارے میں ڈاکٹر کو چاہئے کہ اس کا راز فاش کردے ۔ اور حکومت کے محکمہ کو خبر کرکے لوگوں کو ضرر عظیم سے بچائے ۔

یہاں پر اگر حکومت کا محکمہ اس کو کوئی سزا وغیرہ دیتا ہے اور اسے جیل میں ڈالتا ہے ۔ تو یہ ضرر خاص ہوگا ۔ اور لوگوں کو جو اس سے نجات ملے گی وہ ضرر عام میں شمار کیا جائے گا ۔

۹ ۔ حدود کے باب میں گواہی دینا

یہاں غیر مجرم جس کو سزا ملنی چاہئے ۔ اس کو سزا مل رہی ہے اور جو اصل مجرم اور گنہگار ہے وہ بچ رہا ہے لہذا ڈاکٹر پر واجب ہے کہ حقیقت حال کا اظہار کردے ۔

(۱۰) یہ سوال محور دوم کے سوال (۲) کے قبیل سے ہے اور اس کا مفصل جواب گزر چکا۔ یہاں بھی ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا، اور ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ اس مریض کے راز کو ظاہر کردے، تاکہ لوگ اس ضرر سے اور اس مرض سے محفوظ رہیں۔

☆☆☆☆☆☆

مولوی نظام الدین قاسمی
(دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)

افشاء راز

غیبت حرام اور گناہ کبیرہ ہے، قرآن میں بہ صراحت اس سے منع کیا گیا ہے، اور اسے اپنے مردہ بھائی کے گوشت کھانے کے مترادف قرار دیا ہے، اور حدیث میں نہ صرف غیبت کرنے بلکہ سننے سے بھی منع کیا گیا ہے۔ (دلیل الفالحین ۴/۳۰۳) لیکن اس کے ساتھ ہی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہمیں بعض واقعات ایسے ملتے ہیں جن سے بہ ظاہر معلوم ہوتا کہ آپ نے خود غیبت کی ہے مثلا

(۱) ایک آدمی آپ کے پاس آیا اور کہا کہ میں ایک انصاری عورت سے شادی کرنا چاہتا ہوں آپ نے فرمایا ایک نظر اس لڑکی کو دیکھ لو کیوں کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ عیب ہے۔ (مشکاۃ ۲/۲۶۸)

(۲) فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مطلع کیا کہ "معاویہ" اور "ابو جہم" نے مجھے نکاح کا پیغام دیا ہے آپ کی کیا رائے ہے؟ نبی اکرمؐ نے فرمایا کہ ابو جہم تو اپنی بیوی کو بہت مارا کرتے ہیں، رہے معاویہ تو وہ بالکل دست نگر اور قلاش ہیں۔ (حوالہ سابق)

ان دونوں طرح کے نصوص کو سامنے رکھ کر رمز آشنا شریعت فقہاء و محدثین نے اصول بنایا کہ صحیح مقصد کے لئے غیبت مباح ہے مثلاً:

☆ ظالم کے ظلم کا تذکرہ کرنا تاکہ انصاف مل سکے۔

☆ منکرات اور برائیوں کو روکنے کے غرض سے کسی سے اس کی شکایت کرنا۔

☆ مشورہ کے وقت اصل حقیقت کو ظاہر کردینا جیسا کہ مذکورہ دونوں حدیثوں میں ہے۔

☆ کسی مسلمان کو دھوکہ دہی سے بچانا مقصود ہو، جیسے خریدار بیچنے والے کو کھوٹا سکہ دے رہا ہے اور وہ اس سے ناواقف ہے، کوئی تیسرا اس سے باخبر ہے تو وہ بیچنے والے کو اس سے آگاہ کرسکتا ہے علامہ شامی لکھتے ہیں "ہذا لو رای المشتری یعطی البائع دراھم مغشوشۃ فیعول احترز منہ"۔ (ردالمحتار ۵/۲۶۳)

معلوم ہوا کہ ہر موقع پر غیبت ناجائز نہیں بلکہ بعض مواقع پر کسی بڑے مقصد کے حصول کے لئے اس کی اجازت ہے، افشاء راز بھی ایک طرح سے غیبت ہی ہے، کیوں کہ غیبت کی تعریف یہ کی جاتی ہے "ان تذکر اخاک بما یکرہ" (اپنے بھائی کے ان چیزوں کا تذکرہ کرنا جسے وہ ناپسند سمجھتا ہے) اور یقینی طور سے کوئی اسے پسند نہیں کرتا کہ اس کے راز کا افشاء کیا جائے۔

مذکورہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ کسی بڑے مقصد کے حصول کے لئے افشاء سر کی اجازت دی جاسکتی ہے، اس لئے اگر کسی

عورت یا مرد میں ایسا کوئی عیب ہے کہ دوسرا فریق باخبر ہونے کی صورت میں اس عقد پر راضی نہیں ہوسکتا تو ڈاکٹر یا ہر وہ شخص جو اس عیب پر مطلع ہے ۔ کی ذمہ داری ہے کہ وہ صاحب معاملہ کو اس سے آگاہ کردے خصوصی طور سے یہ ذمہ داری اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب کہ صاحب معاملہ اس سے مشورہ کرے یا اس کے متعلق چھان بین ، پوچھ گچھ کرے ، ایسے ہی اگر کوئی غلط جاسوسی کرتا ہے یا جرائم پیشہ ہے اور کسی کو اس کی اطلاع ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کو یا حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تاکہ اس کے ضرر سے محفوظ رہا جاسکے ، نیز متعدی امراض کے حامل لوگوں کی بھی رازداری نہیں کرنی چاہئے بلکہ گھر والوں اور اس کے متعلقین کو آگاہ کردینا چاہئے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہو ۔

اگر ڈرائیور کی بینائی متاثر ہو یا وہ شرابی ہو

(۴ ۔ ۵) اصول یہ ہے کہ عوام کے ضرر کے مقابلہ میں خواص کے ضرر کو گوارا کرلیا جاتا ہے یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر العام ۔ (الاشباہ ۸۸) فقہاء یہاں تک لکھتے ہیں کہ اگر کفار کچھ مسلمانوں کو ڈھال بنالیں اور خدشہ ہو کہ اس طور وہ مسلمانوں پر فتح پالیں گے تو ان مسلمان قیدیوں کو تیروں سے ہلاک کرنا جائز ہوگا ۔ کیوں کہ ان کے بچانے میں اس سے عظیم خطرہ کا اندیشہ ہے کہ ان کے توسط سے وہ تمام مسلمانوں پر فتح پالیں اور ان کو قیدی بنالیں یا قتل کردیں ۔

اس اصول اور مسئلہ کی روشنی میں ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا آسان ہے کہ اگر ڈرائیور کی بینائی کمزور ہے یا وہ نشہ آور اشیاء کا عادی ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری بلکہ فریضہ ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی اطلاع کردے گو اس کی ملازمت خطرہ میں پڑجائے اور وہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوجائے ، کیوں کہ اس کی خاموشی اور رازداری اس سے بڑے خطرہ کا پیش خیمہ بن سکتی ہے ۔

(۹) ۔ فقہاء ۔ مثلاً زنا و چوری وغیرہ کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ممکن حد تک اس کی اشاعت نہ ہو اگر کوئی مومن شامت اعمال سے اس میں مبتلا ہوجائے تو جاننے والے کے لئے بہتر ہے کہ اسے چھپالے اپنے تک محدود رکھے ، عدالت تک اسے نہ لے جائے ۔

اس طرح کی روایتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان معاملات میں شریعت کا نقطہ نظر اخفاء ، پوشیدگی اور رازداری کا ہے تاکہ مبتلا شخص معاشرہ میں بدنام نہ ہو ، اس کی حیثیت عرفی برقرار رہے ، اس طرح ممکن ہے کہ اللہ اسے توبہ کی توفیق دے دیں اور دوبارہ ایسی جرات نہ کرسکے ، اس لئے اگر کوئی عورت اپنے ناجائز بچے کو کسی شاہراہ وغیرہ پر زندہ چھوڑدے تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ سکے اور کوئی شخص اس سے واقف ہے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ اخفاء سے کام لے ۔ تاہم اگر مصلحت اس میں ہو کہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردیا جائے تاکہ اس طرح کے حادثات کی روک تھام ہوسکے تو وہ ایسا کرسکتا ہے ۔

(۷) علاج میں حرام اشیاء کا استعمال

ضرورت و حاجت کی بناء پر شریعت نے ازراہ علاج حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے ، چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بغرض علاج عرنیہ کے لوگوں کو اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا ۔ (بخاری ۱/ ۳۷) ابو قبطہ کو سونے کی ناک بنانے کی اجازت دی ، ایسے ہی حضرت زبیر و عبدالرحمن کو کھجلی کی وجہ سے ریشم کا کپڑا پہننے کو جائز قرار دیا ۔ (بخاری ۲/ ۸۶۸) حالاں کہ یہ دونوں مردوں کے لئے حرام ہیں ۔ اس طرح کے واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج کے معاملہ میں اسلام نے یک گونہ وسعت اور سہولت سے کام لیا ہے اور ایسی ہی روایتوں کو سامنے رکھ کر فقہاء نے بہ غرض علاج مختلف مواقع پر حرام اشیاء کی اجازت دی ہے ۔ (دیکھئے ہندیہ ۵/ ۳۵۵)

خون اور پیشاب کی ناپاکی مسلم ہے۔ مردار کی حرمت پر اتفاق ہے۔ لیکن اس کے باوجود دوسری دواؤں کی عدم موجودگی میں ان کے استعمال کی اجازت ہے۔ (ہندیہ ۵/۳۵۵)

معلوم ہوا کہ اگر حرام چیزوں کے استعمال کے بغیر علاج ممکن نہیں تو بہ طور دواء حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص شراب کا عادی ہے اور اس کے بغیر علاج ممکن نہیں کہ وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کرایا جائے جس کا وہ عادی ہے اور مریض کے علم میں لائے بغیر کوئی ایسی دوا شامل کردی جائے کہ اس کی وجہ سے وہ متلی یا قئے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار ہوجائے اور اس طرح شراب کی لت چھوڑدے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

(۹) شہادت ایک امانت ہے۔ جس طرح امانت کی واپسی ضروری ہے۔ اس میں خیانت بد ترین جرم ہے۔ اسی طرح گواہی دینا لازم ہے اور اس کو چھپانا معصیت ہے۔ رب کائنات کا ارشاد ہے ولا تکتموا الشهادة ومن یکتمها فانه آثم قلبه۔ (سورۃ بقرۃ ۲۸۳)

یہی وجہ ہے کہ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی معاملہ کا گواہ ہو لیکن صاحب معاملہ اس سے واقف نہ ہو۔ مقدمہ عدالت میں پیش ہو۔ خطرہ ہے کہ گواہ نہ ہونے کی بناء پر مقدمہ خارج کردیا جائے گا اور صاحب معاملہ کا حق مارا جائے گا تو اس گواہ کے لئے بلا طلب حاضر ہوکر گواہی دینا ضروری ہے۔ (الدر المختار ۴/۳۶۹)

لہذا اگر کسی مریض نے کسی جرم کا ارتکاب کیا اور ڈاکٹر کے پاس اپنے اس جرم کا اقرار کیا۔ اور اسی جرم کی بناء پر دوسرا بری شخص ماخوذ ہے۔ اور مقدمہ زیر عدالت ہے۔ پورا اندیشہ ہے کہ دوسرا شخص جو دراصل بری ہے مجرم قرار دے دیا جائے تو ایسی صورت میں ڈاکٹر یا اور کوئی جو اس جرم سے واقف ہے۔ کی ذمہ داری ہے کہ وہ اصل مجرم کے بارے میں عدالت میں آکر گواہی دے تاکہ بے گناہ شخص رہا ہوسکے۔

طبی اخلاقیات

مولوی محمد مجتبیٰ مظاہری۔ گجرات
(امارت شرعیہ پھلواری شریف۔ پٹنہ)

محور اول

طبیب جاہل کا معالجہ

اس مسئلہ کے حل کے لئے اولاً طبیب حاذق و جاہل کا مفہوم متعین کرنا ہوگا اس سلسلہ میں کتب فقہاء کی تصریح مختلف ملتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے لیکن اس کے باوجود اس کا ایک جامع مفہوم بعض حضرات نے نقل کیا ہے جو ہر دور میں منطبق ہوسکتا ہے مثلاً علامہ محمد بن محمد قرشی المتوفی ۷۲۹ھ نے اپنی کتاب معالم القربہ میں بیان فرمایا ہے کہ طبیب وہ شخص ہوتا ہے جو بدن کی ساخت اور اعضاء مختلفہ کی مزاج کے ساتھ طاری ہونے والے امراض کے مزاج کی واقفیت رکھتا ہو اور اس کے اسباب، علامات نیز اس کے ادویہ جس سے مرض کو دور کیا جاسکے سے واقف ہو، اور امراض کے مطابق ادویہ کے انتخاب کی مہارت ہو۔ (دیکھئے مسائل الطبیہ ۶۰)

اس سے معلوم ہوا کہ طبابت میں مہارت کے لئے امراض اور ابدان کے مختلف مزاج اور اس کے مختلف ردعمل کی واقفیت کافی ہے باقاعدہ سند یافتہ ہونا ضروری نہیں بلکہ تجربہ بھی کافی ہے۔ (دیکھئے حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/۸۰)

رہی یہ بات کہ سرکاری سند کے غیر ضروری قرار دینے کی صورت میں طبیب حاذق ہونے کے لئے معیار کیا ہوگا اس کے لئے علامہ ابوالضیاء نور الدین شبراملسی نے اپنے حاشیہ پر نہایت المحتاج الی شرح المنہاج میں تصریح فرمائی ہے کہ دو ماہر طبیب کا اس کی معرفت کے متعلق گواہی دینا کافی ہے، جس کی تصدیق کثرت شفاء کے ذریعہ کی جائے گی۔ فرماتے ہیں "ویعلم کونہ عارفا بالطب لشہادۃ عدلین عالمین بالطب ... وینبغی الاکتفاء للشہادۃ بالمعرفۃ بذلک لکثرۃ حصول الشفاء لمعالجۃ (۸/۳۲) اس کے علاوہ ابن قیمؒ نے بھی ماہر طبیب کی شناخت کے لئے زاد المعاد کے ۳/۱۳۳ پر بیس امور ذکر کئے ہیں جس میں بیسواں امر قابل دید و ملاحظہ ہے۔ فرماتے ہیں "ملاک امر الطبیب ان یجعل علاجہ دائرا علی ستۃ ارکان "۔ آگے ان چھ امور کی تصریح فرمائی ایک موجودہ صحت کی حفاظت، (۲) صحت مافات کی تلافی، (۳) حتی الامکان مرض کو بالکلیہ ختم کرنا، (۴) یا کم از کم کمی پیدا کرنا، (۵) بڑے مرض کو ختم کرنے کے لئے چھوٹے مفسدہ کو برداشت کرنا، (۶) مصلحت عظیمہ کے لئے معمولی فائدہ کو نظرانداز کرنا۔

اس کے بعد حکم ملاحظہ ہو، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے جاہل طبیب پر پابندی اور ضمان کے سلسلہ میں نقل و عقل و فقہی سبھی تصریحات ناطق ہیں۔

نقلاً

حدیث میں ہے "عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من تطبب ولا یعلم منہ طب فھو ضامن"
(ابوداؤد ۲/۶۳۰، ابن ماجہ ۲/۲۵۶، مستدرک ۴/۲۳۶)

ڈاکٹر کی کوتاہی

اگر حاذق طبیب اصول کی رعایت کرنے کے بعد کوتاہی واقع ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں۔ بیشتر عبارات فقہاء اس بات پر دال ہیں۔(دیکھئے فتاوی بزازیہ ۶/۹۰) رد محتار میں قنیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ بچی اگر چھت سے گر جائے اور سر پر سخت چوٹ آئے اور اکثر ڈاکٹروں نے آپریشن کو اس کے حق میں نقصان دہ ہونا بیان کیا، لیکن ان تمام کے خلاف کسی ایک طبیب نے یہ رائے ظاہر کی کہ اگر آج آپریشن نہ ہوا تو جان کا خطرہ ہے چنانچہ اس کے بعد اس کا آپریشن کرنے کی وجہ سے بچی کا انتقال ہوگیا تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ معلوم ہوا کہ اصول کی رعایت پوری طور پر کرنے کے باوجود واقع ہونے والی غلطی موجب ضمان نہیں۔ البتہ اگر اصول کی رعایت نہ برتی اور کوتاہی ہوئی تو ضمان ضرور عائد ہوگا، چنانچہ حسب ذیل عبارات فقہاء میں اس کی نشاندہی کی گئی ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

ڈاکٹر نے مریض کے علاج کے لئے وہ طریقہ اپنایا جو فن طب کے ماہرین کے اصول کے اعتبار سے مریض کے لئے مفید ہے لیکن اس کے باوجود غلطی ہوگئی تو ضمان نہیں ہے البتہ اصول کی رعایت نہ کرنے میں اس پر ضمان ضرور عائد ہوگا۔(الام ۶/۱۶۶)

نیز ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں حاذق طبیب نے معتاد آلہ یا مناسب وقت یا معروف حدود تک جراحی و آپریشن وغیرہ میں رعایت نہیں کی جو اصول طب کے اعتبار سے انتہائی ضروری اور لازمی ہے اور نتیجہ حد تجاوزی ہوگی تو ان ساری صورتوں میں اس ڈاکٹر کو تاوان اور ضمان دینا پڑے گا۔(المغنی ۶/۱۲۰)

اس سلسلہ میں صاحب البحرالرائق کا بیان کردہ دو شرطوں کا نقل کردینا کافی ہے فرماتے ہیں۔ ضمان کے واجب نہ ہونے کے لئے اجازت کی شرط کے علاوہ معتاد طریقہ سے علاج و معالجہ کرنا ضروری ہے۔(دیکھئے بحر ۸/۲۹)

بلا اجازت آپریشن شدت و ضرورت کے وقت

نکاح اور اموال کی طرح جسمانی تصرف کے باب میں شریعت نے ولایت کو غیر معمولی اہمیت دی ہے۔ لہذا جراحت و معالجہ میں بھی خود مریض کی (جب کہ وہ بالغ ہو) یا اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے۔فتاوی ہندیہ کے ۶ / ۳۳ پر ہے "الحجام او الفصاد او الختان اذا حجم او فصد او بزغ او ختن باذن صاحبه فسرى الى النفس ومات لم يضمن۔ یعنی ان سارے حضرات کے عمل جراحت کی وجہ سے مریض کی موت ہوگئی تو ان پر ضمان نہ ہوگا کیوں کہ اجازت موجود ہے۔ اس کے علاوہ ابن نجیم کا بیان کردہ ضابطہ (جو دو شرطوں پر مشتمل ہے) ابھی گزرا۔ جس میں ۲ میں اذن کو مشروط قرار دیا، البتہ یاد رہے کہ اجازت کے لئے اگر وہ بالغ ہے تو اس کی اجازت کافی ہے ورنہ ولی کی اجازت ضروری ہے۔ (دیکھئے خانیہ ۳ /۲۱۱)

مناسب تجویز

ہاں اگر مریض بچہ ہے یا بے ہوش ہوچکا ہے (جیسا کہ تیسرے سوال میں ہے) نیز اس کی نظر میں آپریشن انتہائی ضروری ہے تو اس صورت میں حکومت وقت سے یا امام المسلمین سے اجازت طلب کرکے آپریشن کرسکتا ہے۔

اس سلسلہ میں دیگر مذاہب کے فقہاء کی کچھ تصریحات ملتی ہیں مثلاً امام مالکؒ سے "البیان والتحصیل لابن رشد" میں منقول ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ آپریشن وغیرہ کے معاملات میں اطباء کی بے جا جرات کے روک تھام کے لئے امام مالکؒ نے یہ تجویز بیان فرمائی کہ ایسے معاملات بھی حاکم وقت کے حوالہ ہونا چاہئے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے اطباء کی سنی ہوئی زیادتیوں کا بھی حوالہ دیا ہے۔ مذکورہ

علامہ خطابی نے اس حدیث کی تشریح میں کہا کہ طبیب جاہل کی ضمانت کا حکم اجماعی ہے۔ (دیکھئے مرقات ۴/ ۴۴) البتہ یہ یاد رہے کہ یہ دیت عاقلہ کے ذمہ ہوگی۔ (مرقات ۴/ ۴۴)

لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مریض نے علاج کی اجازت دی ہو اور اس کو اس کے عدم اہلیت کا علم نہ ہو ورنہ اگر عدم اہلیت کا علم ہونے کے باوجود اس سے علاج کرایا تو طبیب بالاتفاق ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ زادالمعاد میں ابن قیم نے صراحت فرمائی ہے (دیکھئے زادالمعاد ۴/ ۱۳۰) اور اگر مریض نے بالکل اجازت ہی نہ دی ہو تو وہ موجب قصاص ہوگا، جیسا کہ مرقات کی عبارت ولاقود لانہ لایستبد بدون اذن المریض (ص ۴۴ ج ۴) کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے۔

عقلاً

شریعت نے ہر مقام پر اہلیت کی شرط کو ملحوظ رکھا ہے جو محتاج بیان نہیں، لہذا معالجہ کو شرط اہلیت سے مشروط کرنے میں کوئی دو رائے نہ ہونی چاہئے بلکہ خود حضرت امام ابوحنیفہؒ سے محجور علیہ کی تفسیر میں جن تین حضرات کا ذکر ملتا ہے ان میں سے ایک طبیب جاہل کو بھی شمار کیا ہے۔ (البدائع ۷/ ۱۶۹، الاشباہ ۱۳۳)

یہ اور بات ہے کہ یہاں حجر شرعی۔ تصرفات کا عدم نفاذ والا مفہوم مراد نہیں ہے لیکن اس کا حجر شرعی (ازراہ خیرخواہی حکومتی طور سے پابندی عائد کرنا) ہونے بھی انکار نہیں۔

فقہاء کی تصریحات

فتاوی بزازیہ میں ہے کہ باصلاحیت طبیب نے آشوب چشم کے علاج کے لئے مخصوص سرمہ استعمال کیا جس سے بینائی زائل ہوگئی تو طبیب ضامن نہیں ہوگا جب کہ اس میں اہلیت موجود ہو حتی کہ طبیب کی اہلیت میں اختلاف ہو اور اکثریت یا مساوی طور پر اس کو لوگ اہل سمجھتے ہوں اور کچھ اختلاف ہو تو ضامن نہیں ہوگا، اور اگر سرے سے طبیب ہی نہ ہو تو ضمان عائد کیا جائے گا۔
(بزازیہ ۶/ ۴۵ نیز دیکھئے خلاصۃ الفتاوی ۴/ ۱۳۰)

ابن قیم نے بھی زادالمعاد میں یہی بات کہی ہے (دیکھئے ۴/ ۱۳۰) نیز صاحب فواکہ دوانی کی بھی یہی رائے ہے۔ (دیکھئے فواکہ دوانی ۲/ ۳۴۹)

البتہ یہ یاد رہے کہ جاہل طبیب کے ضمان کی نوعیت اور کیفیت میں اختلاف ضرور رہا ہے کہ آیا اس کی علاج کے سلسلہ میں اشرت ضروری ہے یا زبانی یا تحریری طور پر نسخہ کے تجویز کرنے پر نقصان کی صورت میں ضامن ہوگا، روایت کے الفاظ سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ زبانی یا تحریری طور پر نسخہ کی تجویز پر بھی ضمان عائد ہونا چاہئے کیوں کہ ابوداؤد کی دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں، ایما طبیب تطبب علی قوم لایعرف لہ تطبب قبل ذالک فاعنت فھو ضامن، اس میں لفظ عنت میں وصف بالکتابہ وصف باللسان دونوں شرط ہے۔ اسی لئے علامہ ابن قیم نے وکذالک ان وصف لہ دواء یستعملہ الخ سے اسی معنی کی تائید فرمائی ہے جب کہ ابوداؤد میں حضرت عمر بن عبدالعزیز سے "عنت" کی تفسیر میں یہ نقل کیا گیا ہے "اما انہ (الوصف باللسان والکتابہ) لیس بالنعت انما ھو قطع العروف والکی (۲/ ۳۰) وبمثلہ فی مصنف ابن ابی شیبۃ (۵/ ۴۲۰) جس سے معالجہ کے ضمان میں مباشرت کا شرط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ صاحب بذل کا بھی یہی رجحان ہے۔
(بذل ۱۸/ ۱۰۸)

عبارت سے معلوم ہوا کہ طبی اہم و ضروری امور کو حاکم وقت کے حوالہ کیا جاسکتا ہے۔ (دیکھئے جدید جواہر الفقہ ۲/۱۵۰)

نیز ایسے ہنگامی حالات میں اگر مذکورہ بیان کردہ تجویز کے بغیر بھی ڈاکٹر نے ازراہ خیر خواہی اقدام کرلیا تو نقصان پر ذمہ دار نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ اگرچہ صراحۃ اولیاء کی طرف سے اجازت نہیں لیکن ان کے ماتحتی میں علاج و معالجہ کرانا اذن کی دلیل ہے ـــــ لیکن مصالح کے پیش نظر حکومت وقت سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا، اس کے ذریعہ سے دونوں سوالوں کا جواب واضح ہوگیا۔ کہ ضرورت کی بنیاد پر پیش قدمی جائز ہے ورنہ نہیں۔

محور دوم

اس میں مندرجہ مسائل کے حل کے لئے دو تمہیدی باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) مرض میں تعدی ہے یا نہیں

(۲) ایڈز کی حقیقت

تعدیہ کی بحث

اس سلسلہ میں علماء کی مختلف رائے ہیں، بعض حضرات تو سرے سے تعدی کے قائل ہی نہیں، مثلاً امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ انھوں نے بہت زور و شور سے قائلین تعدی کے دلائل مشہورہ کو نقل کرنے کے بعد اس پر نقد کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے تعدیہ پر استدلال صحیح نہیں، مثلاً حضرت عبدالرحمان بن عوف کی روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا، جس کا ماحصل یہ ہے کہ جس طرح تعدیہ کے احتمال کے بنیاد پر دوسرے حضرات کو طاعون زدہ شہر میں آنے سے روکا جارہا ہے تو اسی شہر کے وہ حضرات جو طبی تحقیق کے اعتبار سے طاعون کے اثر سے بالکل محفوظ ہیں ان کو بھی اس وبائی شہر سے منتقل ہونے کا حکم بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے، وغیرہ ذالک۔ (طحاوی ۲/۳۰۰)

لیکن اس سلسلہ میں یہ بیان کردینا زیادہ مناسب ہے کہ روایات چوں کہ ہر دو طرح کی ملتی ہے جہاں "لا توردوا الممرض علی المصح" (بخاری ۲/۸۵۹ و مسلم ۲/۲۳۰) اور "فر من المجذوم کالفرار من الاسد" (بخاری ۲/۸۵۰) کی روایات ہیں وہیں "لا عدوی ولا طیرۃ" الخ (بخاری ۲/۸۵۲، مسلم ۲/۲۳۱، ترمذی ۲/۴۰) جیسی روایات بھی ہیں جس کی تطبیق کے لئے جو جوابات فتح الباری ۱۰/۱۹۸ اور نووی ۲/۲۳۰ میں دیئے گئے ہیں ان میں سب سے بہتر اور اصح تطبیق یہ ہے کہ نفی کا تعلق اعتقاد تاثیر سے ہے یعنی یہ سمجھنا کہ بیماری دینے میں نعوذ باللہ اللہ کو اختیار نہیں بلکہ وہ بذات خود مؤثر ہوتے ہیں تو لاعدویٰ سے اس کی نفی فرمائی برخلاف اثبات پر مشتمل روایات سببیت سے متعلق ہیں یہی سب سے بہتر توجیہ ہے جس پر شاہر شراح حدیث کا تصدیقی دستخط ثبت ہے۔ (دیکھئے شرح نووی علی مسلم ۲/۲۳۰)

ایڈز کی حقیقت

یہ ان سلک و تباہ کن امراض میں سے ہے جو مغرب کی خباثت آمیز تہذیب و کلچر کا نتیجہ ہے جس کی ابتداء آج سے تقریباً سولہ سترہ سال پہلے ۱۹۸۰ء میں ہوئی۔ تحقیقات کے مطابق مقام بلجیکا میں سب سے پہلے اس مرض نے جنم لیا، ابتداء میں اس کی حقیقت سے ناواقفیت کی بنیاد پر کوئی مستقل نام نہ تھا بعد میں تنقیح و توضیح کے ذریعہ ۱۹۸۱ء میں ایڈز کے نام سے اسے پہچانا گیا، یہ ایک ایسا پر خطر مرض ہے کہ جس میں طبی و مشاہدتی اعتبار سے صاحب مرض کا بچنا شاذ و نادر ہوتا ہے، نیز اسے محققین اطباء نے متعدی امراض میں داخل کیا ہے، اسی بنیاد پر بہت ہی قلیل مدت میں ایسے صاحب مرض کی تعداد میں روزمرہ تیزی سے اضافہ ہونے لگا، چنانچہ ولایات متحدہ میں ۱۹۸۲ء کے ۸۸۳ اس

مرض کے شکار کی بڑھتی ہوئی تعداد تین سال کے بعد ۱۹۸۵ء میں ۵۰۰۰۱ ہوگئی۔ اس کے علاوہ اس مرض کے امراض سے متاثر مرضا کی تعداد لاکھوں بیان کی جاتی ہے۔ اس مرض کے درد و کرب بے چینی و تکالیف کا اندازہ خود صاحب مرض کی زبانی سنئے۔

ایسا مریض فقط اپنے تکالیف میں مبتلا ہو کر پریشان نہیں ہوتا بلکہ معاشرہ میں بھی اس کو اندیشہ رہتا ہے کہ اس کے خلاف لوگ بے مروتی کا ثبوت دیں گے حتی کہ اس کی تجہیز و تکفین کا انتظام بھی نہ ہو پائے گا۔ (العیاذ باللہ) (دیکھئے الامراض الجنسیہ ۱۴۱) حقیقۃ ایسے امراض کا جنم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کا مصداق ہے جو آپ نے اخیر زمانہ کے ان جیسے ہی امراض کے متعلق فرمائی تھی "لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها الا فشا فيهم الطاعون والاوجاع التي لم تكن مضت في اسلافهم الذين مضوا." (ابن ماجہ ۲/۳۰۰ عن ابن عمر)

اس کے بعد اس کے اسباب کو ملاحظہ فرمائیں ـــــ ماہرین اطباء نے اس کے چار اسباب بیان کئے ہیں۔

(۱) جنسی اتصال و اختلاط (۲) ایسے مرض سے آلودہ خون یا اس کے اثرات اس دوسرے تک منتقل ہونا (۳) ایسے مریضوں کے لئے استعمال شدہ انجکشن کو دوسرے کے لئے استعمال کرنا (۴) اس مرض میں مبتلاماں کے رحم میں بچے کا متاثر ہونا ـــــ حقیقۃ مذکورہ اسباب کا حاصل یہ ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں ایڈز کے مادہ دموی سے بے احتیاطی اس مرض کے تعدی کا سبب ہے۔ اطباء نے جن سات امراض کو متعدی شمار کیا ہے ان کے ساتھ اس کو بہت قریبی مشابہت ہے۔ ملا علی قاری نے وذالك على ماذهب اليه المتطببة في علل سبع کے تحت ان سات امراض کو بیان فرمایا (۱) جذام (کوڑھ)، (۲) جرب (خارش)، (۳) جدری (چیچک)، (۴) حصبہ (بخار کی ایک مخصوص قسم جس میں کھانسی و زکام کا بھی اثر رہتا ہے)، (۵) بخر (گندہ دہنی)، (۶) رمد (آشوب چشم)، (۷) ہر قسم کے عام وبائی امراض۔ (مرقات ۴/۵۱۹)

اس تمہیدی گفتگو کی روشنی میں محور دوم میں دریافت کردہ مسائل کا حل حسب ذیل ہے۔

ایسے مہلک مرض میں گرفتار شخص کے لئے واجب و ضروری ہے کہ اپنے گھر والے اور متعلقین کو اس مرض کی اطلاع کرے بلکہ ڈاکٹر کی بھی شرعی ذمہ داری ہے کہ اس مرض کو بیان کردے تاکہ احتیاطی تدابیر اختیار کرنے میں کوئی کوتاہی نہ ہو۔ اگرچہ اس صورت افشاء میں مریض کو نقصان ہوگا لیکن شریعت کا یہ بھی مسلمہ ضابطہ ہے کہ "يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام." (الاشباہ ۱۲۲)

نیز "اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما" (الاشباہ ۱۳۵) ثابت ہے اور ظاہری بات ہے کہ عدم افشاء میں پوری جمعیت و سماج کا نقصان ہے اور افشاء میں شخصی و انفرادی ضرر ہے اس لئے اھون ضرر کو برداشت کیا جائے گا بلکہ اھون ضرر کا واقع ہونا (سماج میں خاصہ اقارب میں اچھوت ہوجانا) ظنی ہے یقینی نہیں ہے جیسا کہ سماج کو نقصان پہنچنا یقینی نہیں ہے گویا دونوں ضرر ظنی ہے البتہ ایک شخصی ہے اور دوسرا اجتماعی لہذا اھون کو برداشت کرتے ہوئے نظرانداز کیا جائے گا۔ اور فقہ میں اس سلسلہ کی بے شمار جزئیات ملتی ہیں بخوف طوالت اس کے ذکر سے گریز کیا جارہا ہے۔ البتہ وجوب افشاء کی صورت میں جہاں تک غیبت کا تعلق ہے۔ اس کا تفصیلی جواب محور سوم میں ص ۱۹ پر آیا ہے۔

مہلک امراض میں اہل خانہ اور سماج کی شرعی ذمہ داری

اگرچہ تفصیل سابق سے مرض میں تعدی کو سبب کے درجہ میں ثابت کرتے ہوئے وجوب افشاء کا حکم دیا گیا اور احتیاطی تدابیر کو بر تنا لازم قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مریضوں کی تیمارداری بھی شرعاً فرض کفایہ کے درجہ میں ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے۔ "عن ابي موسى رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني" (بخاری ۲/۸۴۳، ابوداؤد ۲/۱۳۶، مسند ابی یعلی ۷/۲۱۵) اس حدیث میں عیادت کو واجب قرار دیا ہے۔ اسی لئے امام بخاریؒ نے "باب وجوب العيادة" میں اس کا اندراج کیا ہے۔

بلتہ یہ وجوب کفائی کے درجہ میں ہے اسی لئے ملا علی قاری نے اس حدیث کے اوامر کے سلسلے میں شرح فرمائی ہے " وهذه الاوامر للوجوب على الكفاية فاذا امتثل بعض سقط عن الباقين "۔ (مرقاۃ ۲/ ۲۹۳) ہاں: جن کے حق میں الاقرب فالاقرب کی ترتیب کے مطابق تیمارداری ضروری ہوں گی وہ وجوب عینی کے درجہ میں ہوگی ــــ یا اگر کوئی نہ ہو اور تیمارداری کے لئے کوئی شخص متعین ہوجاتا ہو اس کے لئے بھی وجوب عینی کا حکم ہوگا، چنانچہ ذخیرہ کے صفحہ ۲۱۰ جلد ۱۲ پر صورت اولیٰ کے سلسلہ میں تحریر ہے "التمريض فرض كفاية صونا للمريض عن الضياع فاولى الناس القريب ثم الصاحب ثم الجار ثم سائر الناس " اور دوسری صورت کے متعلق شرح الصغیر کے ص ۷۹۳، جلد ۴ پر ہے " ومحل الندب اذا كان عنده من يقوم به لانها فرض كفاية حيث تعدد من يقوم به والا تعينت " ــــ تیمارداری کی اس شرعی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کے لئے عمل پیرا ہونا انتہائی ضروری ہے قطع نظر اس سے کہ مرض مہلک و متعدی ہو یا نہ ہو، مہلک و متعدی کا عذر لنگ پیش کرنا شرعا درست نہیں، کیوں کہ ہم نے تعدی کو سبب کے درجہ میں تسلیم کیا ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض شدید و متعدی امراض میں تیمارداری فرمائی ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے آشوب چشم کی بیماری میں عیادت ثابت ہے، (حالاں کہ یہ آشوب چشم بیان سابق کے مطابق سات امراض متعدیہ میں سے ہے۔ (دیکھئے فضل اللہ الصمد فی شرح الادب المفرد ۱/ ۶۹۹، بذل المجہود فی ابی داؤد ۴/ ۳۳۹، فتح الباری ۱۰/ ۱۳۰) بہرحال ہر قسم کے مرض میں مذکورہ شرعی ذمہ داری نبھانا ضروری ہے۔ یہ جو مشہور ہے " ثلثة ليس لهم العيادة، العين والدمل والضرس "۔ (رواہ البیہقی) یہ منکم فیہ روایت ہے جس کی تصریح فضل اللہ الصمد میں موجود ہے۔ اسی بنیاد پر خاص ایسے ہی (ایڈز وغیرہ) امراض کے متعلق " المعيار المعرب " میں جامع فتاویٰ علمائے افریقہ احمد بن یحییٰ نے تیمارداری کے حکم وجوبی کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے " القيام بحقوق المسلمين من التمريض والغسل والدفن فرض لايجوز اهماله وكذلك عيادة المرضى فما رغب الشرع وحض عليه فلاشئ ء ترك ذلك، الى ـ وكيف يترك الفرض افترض الشارع اوشئ ء رغب فيه وحض عليه لما ذكر من العدوى وهوالامر الموهوم من الامور الغيب "۔ لہذا مذکورہ تفصیل کے مطابق ان مریضوں کی تیمارداری حسب تقاضہ شارع ضروری ہے۔

تیمارداری کا طریقہ

البتہ تیمارداری کا طریقہ ایسا اختیار کرے جس میں احتیاط کا پہلو بھی فوت نہ ہونے پائے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس کے لئے مستقلاً آبادی ہی میں علیحدہ رہنے کا نظم و نسق کیا جائے اور اختلاط کثیر سے پرہیز کرایا جائے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے بھی اپنے دور حکومت میں ایک مجذومہ کو موسم حج میں لوگوں کے مجمع کثیر میں دیکھا تو اس کو اختلاط سے روکتے ہوئے فرمایا کہ اللہ کی بندی، گھر کیوں نہیں بیٹھی رہتی، خلق خدا کو اذیت نہ پہنچاؤ۔ (دیکھئے موطا مالک ۳۳۳)

اسی اثر عمر بن الخطابؓ کی بنیاد پر مذکورہ تدبیر بیان کی جارہی ہے بلکہ علامہ زرقانیؒ اور علامہ ابوالولید باجی مالکیؒ نے اس پر تفصیلی شرح فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجذوم کو لوگوں کی حفاظت سے روکنا شرعی ذمہ داری ہے " کہ ایذاء ناس جو کہ حرام ہے اس پر عمل ہوسکے

اور کیوں نہ ہو جب کہ عہد نبویؐ میں رائحہ کریہہ کی بنیاد پر مسجد سے جنت البقیع تک نکال دیا جاتا تھا، تو جذام کی بنیاد پر تو بدرجہ اولیٰ مخالطت سے پرہیز کا اہتمام کرنا چاہئے، کیوں کہ اگر یہ متعدی مرض نہیں (علی قائل البعض) تو اس کے موذی ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں؟

(دیکھئے شرح زرقانی ۴/ ۴۰۰)

اور علامہ باجی مالکیؒ نے اس کی مزید شرح کرتے ہوئے یہ تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مریض کا مرض اگر خفیف ہو تو علیحدہ رہائش انتظام کی ضرورت نہیں اور اگر افراد اور نوعیت دونوں میں اضافہ ہو تو ان کے لئے مستقلاً آبادی سے باہر رہنے کا انتظام کیا جائے مثلاً مکہ کے

مریض کے لئے تعیم میں انتظام ہو اور ان کے لئے اگر امام عادل کی جانب سے روزینہ و نفقہ کا انتظام ہو تو بازار اور لوگوں کے مجالس کی آمدورفت سے روکا جائے گا، بلکہ اگر اس پر عمل پیرا نہ ہو تو قید بھی کرسکتا ہے ۔ البتہ گاہے گاہے خوشی کے مواقع میں، مجمع عام میں شرکت کرسکتا ہے، فرماتے ہیں ۔ مسئلہ ویمنع المجذوم من المسجد ولا یمنع من الجمعة الخ (المنتقی شرح موطا، ۷ / ۲۶۵)

حاصل یہ ہے کہ ایڈز میں شرعا تیمارداری ضروری ہے، البتہ طبی احتیاط بھی ملحوظ رہے جیسا کہ مریض جذام کی تیمارداری میں احتیاط کی تدابیر علمائے متقدمین کے حوالے سے ابھی ذکر کی گئیں اور کیوں نہ ہو جب کہ ایڈز تو اس سے (جذام سے) کئی گنا مہلک و شدید مرض ہے، ایسا قیاس خود ابن بطال سے منقول ہے کہ نظر بد لگانے والے پر مخالطت سے پابندی لگائی جائے گی کیوں کہ اس کا ضرر مجذوم کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ ضرر رساں ہے ۔ (دیکھئے فتح الباری ۱۰ / ۲۵۲)

ان پوری تفصیلات سے سماج کی نیز اہل خانہ کی ذمہ داری بخوبی واضح ہوگئی ۔

قصداً مرض کو منتقل کرنا

مریض کے مرض کو قصداً منتقل کرنے کی کئی شکلیں متصور ہیں، ایک پوری آبادی کو اپنے جیسے مرض میں مبتلا کرنے کا ارادہ ہو ۔ (۲) کسی فرد واحد کو مبتلا کرنے کا قصد ہو اور وہ شخص معین اس مرض سے متاثر ہو کر مرچکا ہو ۔ (۳) کسی فرد معین کو مبتلا کرنے کا قصد تو کیا ہو لیکن وہ مرا نہ ہو ۔ اول دونوں صورتوں میں مریض پر قصاص واجب ہوگا، چنانچہ نظر بد والے شخص پر پابندی کے باوجود اس کی بے احتیاطی کی وجہ سے نظرزدہ کی موت پر قصاص کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے جیسا کہ فتح الباری میں اس کی صراحت ہے (۱۰ / ۲۴۵) البتہ تیسری صورت میں قصاص نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس کے متعلقین میں سے کسی نے باوجود علم کے اس کے ساتھ اختلاط کو گوارا نہ کیا ہو، جس میں مریض کا کوئی دخل نہ ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے اور گنہگار نہ ہوگا، چنانچہ بدائع میں ہے ۔ " ولو اطعم غیرہ سما فمات فان کان تناول بنفسہ فلا ضمان علی الذی اطعمہ لانہ اکلہ باختیارہ فان اوجرہ السم فعلیہ الدیة عندنا " ۔ (بدائع ۷ / ۲۳۵)

ایڈز کی بنیاد پر فسخ نکاح

یہ مسلم ہے کہ تفریق کا حق عورت کو ہے نہ کہ مرد کو، بلکہ اس کو تو شریعت نے طلاق کا اختیار دیا ہے، لہذا اگر عورت ایڈز میں مبتلا ہو تو طلاق دے کر علاحدہ کرسکتا ہے ۔ (دیکھئے مبسوط ۵ / ۹۵) اس کے بعد قول راجح کے مطابق عورت کو دیئے ہوئے حق تفریق کے اسباب غیر منحصر ہیں، جس کا مدار اجتہاد و ضرورت پر ہے، چنانچہ " المفصل فی احکام المراة " میں اس کی وضاحت ہے " والراجح القول الثانی فالعیوب التی تجیز فسخ النکاح غیر محصورة بعدد معین او بنوع معین او بانواع معینة من العیوب " (۹ / ۳۱) بلکہ امام محمدؒ کے مسلک کا تقاضہ بھی یہی ہے، آپ نے مؤطا محمد میں تحریر فرمایا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ نامردی اور مقطوع الذکر کی صورت میں عورت کو بہرحال اختیار ہے اور اس کے علاوہ کے امراض میں ضابطہ یہ ہے کہ شوہر کے اس عیب کے ساتھ عورت کا قیام ممکن ہو تو اختیار نہیں ہے، ورنہ اس کو اختیار ہے کہ اس کے ساتھ رہے یا نکاح فسخ کرالے (مؤطا ۱ / ۲۰۵) امام محمد سے منقول مذکورہ ضابطہ اس بات کی دلیل ہے کہ فسخ نکاح کے اسباب غیر منحصر ہیں ۔ (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے المحلی ۱۰ / ۱۱۰ الاختیارات الفقہیہ ۲۲۴) (بحوالہ المفصل فی احکام المراة ۹ / ۳۰)

رہا یہ مسئلہ کہ اس غیر منحصر اسباب فسخ نکاح کا معیار کیا رہے گا، تو اس کے لئے مذکورہ عبارات ائمہ سے مدد لینے کے علاوہ کاسانی کی عبارت سے بھی سہارا لیا جاسکتا ہے ۔ آپ فرماتے ہیں " خلوہ من کل عیب لا یمکنہا القیام معہ الا بضرر کالجنون و الجذام والبرص ۔ (بدائع ۲ /

۲۰۰) یعنی شوہر کا ہر ایسا عیب جس کے ہوتے ہوئے اس کے ساتھ قیام ضرر اٹھائے بغیر ممکن نہ ہو تو نکاح فسخ ہوجائے گا بعینہ یہ ضابطہ التبیین علامہ زیلعی نے امام محمد کی طرف نسبت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے۔

وقال محمد ترد المراة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لاتطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حق لمعنى فيه ۔ الخ (۳/ ۲۵) وبعنه في المبسوط ۵/ ۹۷) اور یہی مفتی بہ قول ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے۔ ایسا جنون جو وقفہ سے طاری ہوتا ہو اس میں فوری طور پر عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دینے کے بجائے شوہر کو ایک سال کی برائے معالجہ مہلت دی جائے گی جیسا کہ عنین میں ہوتا ہے اور اگر دائمی جنون سوار ہو تو مقطوع الذکر کے مانند فوری طور پر نکاح فسخ ہوجائے گا۔ اس مسئلہ کو وبہ ناخذ سے مفتی بہ قرار دیا ہے۔ (ہندیہ ۱/ ۵۲۶)

رہا حضرات شیخین کا نظریہ سو ان کے نزدیک فقط جب و عنینت میں فسخ کا اختیار ہے ورنہ نہیں۔ اس کے علاوہ کسی بھی عیب میں حق تفریق حاصل نہیں ہے۔

اس ضابطہ کے بعد "ایڈز" کو ملاحظہ فرمائیں کہ کیا اس مرض میں مبتلا مریض کے ساتھ عورت رہ سکتی ہے یا نہیں۔ اگر قیام ممکن ہے تو خیار نہیں ہے ورنہ اختیار رہے گا۔ ظاہری بات ہے کہ ایڈز کی حقیقت سابقہ کے پیش نظر اس کا قیام انتہائی مشکل ہے حتی کہ جذام اور برص سے بھی خطرناک مرض ہے۔ لہذا ایڈز میں بطریق اولی حق خیار حاصل رہے گا۔ البتہ اگر عورت خود راضی ہو وہ اور بات ہے چنانچہ فتاوی ہندیہ میں تحریر ہے۔ ان علمت المراة وقت النكاح انه عنين لايصل الى النكاح لايكون لها حق الفسخ ۔ (ہندیہ ۱/ ۵۲۶)

ایڈز کے سبب اسقاط حمل

اسقاط کا اصل ضابطہ یہ ہے کہ نفخ روح کے بعد قطعاً حرام ہے اس کا مرتکب قتل نفس کا مجرم ہوگا۔ شامی میں ہے "ولايخفى انها تاثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها (۵/ ۲۰۹) نیز "فتح العلی المالکی" میں اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ "التسبب في اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم بالاجماع (۱/ ۳۹۹) اور واضح رہے کہ مدت نفخ چار ماہ یعنی ایک سو بیس دن ہے۔ (شامی ۵/ ۲۰۹) البتہ نفخ روح سے پہلے اسقاط کی دو صورتیں ہیں (۱) بلاعذر اسقاط (۲) عذر کے پیش نظر حمل کو ساقط کردینا ــــ پہلی صورت میں مرتکب کے گنہگار ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ البتہ ضمان کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ صاحب فتاوی خانیہ نیز علامہ سرخسی موجب ضمان قرار دیتے ہیں۔ (دیکھئے شامی ۵/ ۲۳۹، فتاوی خانیہ ۳/ ۴۱۰، المبسوط ۲۶/ ۸۰) جب کہ دیگر حضرات جائز لیکن مکروہ کہتے ہیں ضمان کے قائل نہیں۔ مثلاً ابن وھبان اور فقیہ ابوموسی وغیرہ۔ ابن وھبان فرماتے ہیں انها لاتاثم اثم القتل (شامی ۲/ ۳۸۰) اور فقیہ ابن موسی کے متعلق شامی میں صراحت ہے۔ وكانوا الفقيه ابن موسى يقول انه مكره فان الماء بعد ماوقع في الرحم ماله الحياة فيكون له حكم الحياة ۔ (شامی ۶/ ۳۸۰)

اور دوسری صورت یعنی بحالت عذر و ضرورت حمل ساقط کرنا جائز ہے اور اس کے اعذار بھی دو طرح کے ہیں ایک تو ماں کی جانب سے عذر ہو مثلاً یہ کہ ظہور حمل کے بعد اس کی جان کے ہلاکت کا خوف ہو یا اس کے دودھ کے منقطع ہونے کا اندیشہ ہو۔ (شامی ۶/ ۳۸۰)

یا کبھی عذر بچے کی جانب سے ہوتا ہے مثلاً ماں کے رحم میں موجود بچے پر موروثی مرض کے یا کسی مہلک مرض کے سرایت کا اندیشہ ہو جو ولادت کے بعد قوی درجہ میں جان لیوا ہو ــــ چنانچہ زیر بحث مسئلہ یعنی ایڈز کی بنیاد پر اسقاط بھی اسی صورت میں داخل ہے۔ بہرحال ایڈز کی وجہ سے بعد نفخ اسقاط بالکل جائز نہیں۔ البتہ نفخ روح سے پہلے بوجہ عذر جائز ہے۔

ایڈز میں مبتلا لڑکوں کا اسکول میں داخلہ

اگر کماو کیفا ایسے مرض میں مبتلا افراد معدودے چند ہوں تو انھیں داخلہ سے محروم کرتے ہوئے تعلیم سے روکا نہ جائے گا، بلکہ داخلہ کردیا جائے اور احتیاطی درجہ میں دیگر طلبا، کو مناسب تنبیہ کی جائے کہ ایسے طلباء سے طبی اصول کی روشنی میں احتیاط برتیں۔ البتہ اگر ایسے افراد زیادہ ہیں تو لازمی طور پر علیحدہ رہائشی انتظام کے ساتھ تعلیمی نظم و نسق کیا جائے جیسا کہ شرح منتقیٰ و شرح زرقانی کے حوالہ سے اس کی تفصیل ص ۱۳ پر گزر چکی۔ بلکہ اسی تدبیر کو "الموسوعۃ الفقہیۃ" میں ائمہ ثلثہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ (دیکھئے الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۵/۳۰)

(۸) یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ تفصیل اس سے قبل بیان کی جاچکی ہے۔

ایڈز اور طاعون جیسے مرض میں شکار مریض پر مرض الموت کا حکم

اس کا حکم درحقیقت مرض الموت کے مصداق کو متعین کرنے پر مبنی ہے۔ لہٰذا ائمہ کے رجحانات سپرد قلم ہیں۔

(۱) مرض مہلک ہو جس میں ہلاکت کا غالب اندیشہ ہو خواہ اس مرض کے سبب صاحب فراش ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اصح قول یہی ہے بلکہ یہی۔ علامہ سمرقندی کا قول مختار ہے۔ (دیکھئے الھدیہ ۴/۱۰۶) اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے مبارز وغیرہ کو مریض الموت قرار دیا ہے جس میں موت کا غالب اندیشہ تو ہوتا ہے۔ لیکن صاحب فراش کا مفہوم ندارد۔ (شامی ۲/۵۷۱) البتہ شرط یہ ہے کہ سال کے اندر اندر اس کا انتقال ہوجائے۔ (ہندیہ ۱/۳۴۳) غرض اصح قول کے مطابق محض ہلاکت کا یقین مرض الموت سے عبارت ہے۔

(۲) علامہ حصکفیؒ نے غلبہ ہلاکت کے ساتھ صاحب فراش ہونے کو لازم قرار دیا ہے۔ یعنی ہلاکت کے اندیشہ کے علاوہ اپنی ضروریات کے لئے باہر نہ نکل سکتا ہو اور یہ تعریف علامہ علاء الدین کے نزدیک اصح الحدود کا درجہ رکھتی ہے اسی لئے اخیر میں آپ نے ھوالاصح فرمایا ہے نیز علامہ زیلعیؒ نے بھی ان کی موافقت میں اس تعریف کی تصحیح فرمائی ہے۔ (دیکھئے التبیین ۶/۲۲۸)

بہرحال : اسی اصح تعریف کے مطابق ایڈز کے مریض پر مرض الموت کا حکم لگانے میں کوئی حرج و تامل نہیں کیوں کہ اس مرض میں مشاہدۂ ہلاکت و بربادی یقینی امر ہے۔

وبائی شہروں میں آمد و رفت پر پابندی

حکومت کی طرف سے اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے خود آپؐ نے بھی ایسی پابندیاں عائد فرمائی ہے جیسا کہ عبدالرحمان بن عوف کی مشہور حدیث ہے " اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلا تدخلوھا وان وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا منھا " (بخاری ۲/۸۵۳) البتہ یہ پابندیاں طبعی مفاد سے متعلق ہونے کی وجہ سے ازروئے شرع درجہ حرمت میں نہیں ہے بلکہ کراہت کے درجہ میں ہے جس کو نہی ارشادی کہتے ہیں جیسا کہ فتح الباری کے ۱۰/۲۳۱ پر ہے، البتہ بعض شوافع نے اس قول کی تردید فرمائی ہے۔

ضرورت کی بنیاد پر طاعون زدہ شہر کی آمد و رفت

اس مسئلہ کو کل تین صورتوں میں تقسیم کیا جائے جن میں سے ہر ایک کا علاحدہ حکم ہے۔

(۱) جو خود اس وبائی مرض میں مبتلا ہو اس کا شہر سے نکلنا سو وہ بالکل جائز نہیں، احتیاط و توکل ہر دو کے خلاف ہے ہاں اگر علاج و معالجہ کی غرض سے دوسری جگہ منتقل ہو رہا ہو تو اس کی رخصت ہے، چنانچہ اصحاب عرنیین کے سلسلہ میں علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ مدینہ کے وباء عام میں متاثر ہونے کے باوجود ان حضرات کو آپ نے برائے معالجہ دوسری جگہ منتقل فرمایا۔ (طحاوی ۲/۳۱۱)

(۲) مرض کے علاوہ دوسرے صحت مند حضرات کے لئے تفصیل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر سے برائے ضرورت نکل سکتا ہے، بشرطیکہ مدت ابتلاء تک فرار کی نیت کا دخل نہ ہو، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط کے ذریعہ حضرت ابوعبیدہ کو طاعون زدہ شہر سے بلانا اسی ضرورت پر مبنی تھا۔ (دیکھئے فتح الباری ۱۰/ ۲۲۰) ارشاد کا ایک حصہ نقل کیا ہے۔

(۳) اور اگر دوسرے نمبر پر ذکر کردہ صورت حال کے پیش نظر نکل رہا ہو، لیکن نیت میں فرار کا بھی دخل ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ عندالبعض مباح ہے، بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔ (فتح الباری ۱۰/ ۲۲۲)

نیز انھیں صورتوں پر مشتمل مجموعی ایک حکم علامہ نووی نے اپنے شرح مسلم میں اس طرح بیان فرمایا ہے۔

وفی ھذہ الاحادیث منع القدوم علی بلدالطاعون ومنع الخروج منہ فرارا عن ذالک۔ اماالخروج لعارض فلابأس بھا وھذالذی ذکرناہ ھو مذھبنا ومذھب الجمھور۔ (نووی ۲/ ۲۲۸)

بہرحال اپنی ضروریات سے باہر نکلنے کے بعد اہل وعیال میں طاعون پھیل جانے پر ان کی تیمارداری اور خبرگیری کے لئے طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہونا بلا کسی کراہت جائز بلکہ فرائض شرعی کی سبکدوشی کے لئے یہ داخلہ ہورہا ہے، لہذا موجب ثواب بھی ہے۔

محور سوم

اظہار عیوب کی حقیقت اور اس کے مواقع

یقیناً شرعی طور پر ڈاکٹر اور طبیب امین ہوتا ہے اس کے لئے رازداری کرنا ضروری ہے لیکن اس کے باوجود بعض مقامات پر اس کی شرعی ذمہ داری یہ ہوجاتی ہے کہ اپنے زیر علاج افراد کے عیوب کا حدود شرعی میں رہ کر اس کا اظہار کردے۔ اصلاً یہ مسئلہ غیبت کی تفصیل پر مبنی ہے کہ راز کے افشاء کی صورت میں غیبت کا تحقق ہوتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں کتب فقہیہ واحادیث میں یہ تفصیل موجود ہے کہ غیبت حرام ہے لیکن بعض مواقع پر مصلحت شرعی کی بنیاد پر جائز بلکہ واجب ہے، چنانچہ محققین وفقہاء نے قرآن وحدیث کی روشنی میں حسب ذوق ان مقامات کی تعیین فرمائی ہے، امام نووی نے ریاض الصالحین کے ۵۸۳ پر اور شرح مسلم میں ۲/ ۳۲۲ پر چھ اسباب ذکر کئے ہیں اسی طرح علامہ آلوسی نے بھی ۲۶/ ۱۶۱ پر روح المعانی میں قدرے فرق کے ساتھ چھ اسباب کو ذکر کیا ہے، جب کہ صاحب ذخیرہ نے ذخیرہ کے ۱۳/ ۲۲۰ پر پانچ مقامات کا استثناء کیا اور ابن عابدین شامی نے کل گیارہ مقامات ردالمحتار کے ۵/ ۲۶۲ پر تحریر فرمائے ہیں۔ ان تمام میں علامہ نووی اور علامہ آلوسی نے اعتدال کے ساتھ بڑے جامع انداز میں حسب ذیل کلی امور تحریر کئے ہیں۔

(۱) تظلم یعنی استغاثہ کے لئے ظالم کے ظلم کو بیان کرنا، (۲) منکرات کے سدباب کے لئے بصورت استعانت برائی کا تذکرہ کرنا، (۳) برائے استفتاء، (۴) مسلمانوں کو کسی کے شر سے بچانا، (۵) اعلانیہ فسق وبدعت کرنے والے شخص کے فسق وبدعت کا اظہار، (۶) تعریف۔

ان تمام مذکورہ بالا مقامات پر برائی کا ذکر غیبت سے خارج ہے۔ بلکہ علامہ آلوسی کے قول کے مطابق ان تمام ہی مقامات پر عیب کو ظاہر کرنا ضروری اور واجب ہے، چنانچہ انھوں نے شروع ہی میں بیان فرمایا "وقدتجب الغیبۃ لغرض صحیح شرعی لایتوصل الیہ الابھا وتنحصر فی ستۃ اسباب۔ خصوصاً (۴) یعنی تحذیر المسلم عن الشر کو تو تمام ہی نے واجب قرار دیا ہے بلکہ علامہ آلوسی نے "یجوز اجماعا بل تجب" فرماکر وجوب کی تعیین کے ساتھ مجمع علیہ قرار دیا ہے۔

بہرحال اس تفصیل کی روشنی میں سوال ہذا کو حل کرتے ہوئے یہ کہنا ہوگا کہ مریض کے مرض کے متعلق اگر لڑکی والوں نے ڈاکٹر سے براہ راست رابطہ قائم کرتے ہوئے ڈاکٹر سے دریافت کیا تو بلا کسی شبہ ڈاکٹر کے ذمہ ضروری ہوگا کہ وہ اس کا اظہار کردے چوں کہ یہ ایک قسم کا مشورہ ہے اور مشورہ میں "المستشار مؤتمن" شرعی حکم کے تحت جوں کا توں بلا کسی جانب داری کے حقیقت حال سے مشورہ خواہ کو مشورہ دینا فرض اور واجب ہے اور اسی طرح صاحب درمختار نے "تباح غيبة المجهولة ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة ولسوء اعتقاد تحذيرا منه" ۵ / ۲۶۲ پر جس مصاہرت کا ذکر کیا ہے وہ اسی مذکورہ صورت سے متعلق ہے۔ نیز یہ یاد رہے کہ یہاں اباحت بمعنی وجوب ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں "اقول والاباحة لا تنافي الوجوب في بعض المواضع" ۔(۵ / ۲۶۳) اسی لئے علامہ شامی نے شرح کی ہے ۔" الاولى التعبير بالمشورة اي في نكاح " لہذا صراحۃ فقہاء کے جزئیہ سے بھی اس کا حکم واضح ہورہا ہے۔ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی شادی بیاہ کے معاملات میں مشورہ کے موقع پر کسی کی جانب داری کے بغیر حقیقت حال سے مطلع فرماتے تھے، چنانچہ فاطمہ بنت قیس کے خطبہ کا قصہ اس کی بہترین نظیر ہے کہ جب حضرت فاطمہ نے آپ سے معاویہ اور ابوجہم رضی اللہ عنہما کے پیغام نکاح کا تذکرہ کرتے ہوئے مشورہ فرمایا تو آپ نے فرمایا کہ "معاویہ تو تنگ دست ہے اور ابوجہم ازواج کے معاملات میں سختی فرماتے ہیں" حقیقت اور صورت واقعہ سے فاطمہ کو آگاہ کیا۔

رہا یہ مسئلہ کہ ڈاکٹر ازخود فریق ثانی کے دریافت کئے بغیر راز کا افشاء کرسکتا ہے یا نہیں تاکہ ہونے والے عقد نکاح میں اس کی رعایت کی جائے اس سلسلہ میں بھی بندے کی رائے یہی ہے کہ اس کو بھی ظاہر کرنا چاہئے اور اس کی تائید اس طور پر ہوتی ہے کہ مذکورہ علماء محققین نے "الرابع تحذير المسلمين عن الشر" کے تحت متعدد مثال بیان کرتے ہوئے یہ مثال بھی نقل کی ہے، یعنی کسی مشتری کو اگر عیب دار غلام مثلاً زانی یا چور کو خریدتے ہوئے دیکھے تو ضروری ہے کہ مشتری کو اس کے عیب سے مطلع کرے (شامی ۵ / ۲۶۳، نووی ۲ / ۳۲۲) نیز آپ نے بھی ازخود شادی بیاہ کے معاملات میں یہ طریقہ اختیار فرمایا ہے ۔عن ابي هريرة ۔ الخ ۔ فان في اعين الانصار شيئا۔ (مشکوۃ ۲ / ۲۶۸) اسی لئے ملا علی قاری نے نووی کے حوالہ سے نقل کیا ہے ۔ وفي هذا دلالة على جواز ذكر مثل هذا للنصيحة ۔(مرقات ۲ / ۲۰۸) البتہ اس صورت میں دو باتوں کا لحاظ انتہائی ضروری ہے ۔(۱) حاجت اور ضرورت ہو، (۲) جتنا عیب ہو اتنا ہی بیان کرے بڑھ چڑھ کر نہیں ۔ جیسا کہ صاحب ذخیرہ نے اپنے بیان کردہ پانچ مقامات میں سے سرفہرست پہلے مقام میں نصیحت کا عنوان قائم کرتے ہوئے فاطمہ بنت قیس کی روایت کو مثال میں پیش کرنے کے بعد شرائط ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے " الاولى النصيحة ۔ الخ ۔ ويشترط في هذا القسم مسيس الحاجة لذالك والاقتصار على ما يتعلق بتلك المصلحة المشاور فيها او التي يعتقدان المنصوح يسارع فيها الخ" ۔ (ذخیرہ ۴ / ۲۳۰)

بہرحال مشورہ طلب کرنے کی صورت میں اظہار واجب ہے اور ازخود عیب کا اظہار تو واجب نہیں، لیکن اخلاقی ذمہ داری ضرور ہے ۔

(۲) اندیشہ مرض پر اظہار عیب

اس کا حکم بھی تقریباً اول ہی کے مانند ہے البتہ فرق یہ ہے کہ یہاں ازخود عیب کا اظہار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ یہ محض اندیشہ ہے یقین نہیں، ہاں اگر دریافت کرنے پر بتلادے تو اس صورت میں بیان کرنا واجب ہوگا، کیوں کہ یہ ایک قسم کا مشورہ ہے جس میں حقیقت حال سے مطلع کرنا مستشار کی ذمہ داری ہوتی ہے ۔ امام نووی فرماتے ہیں ويجب على المشاورات لا يخفي حاله بل يذكر المساوي التي فيه بنية النصيحة ۔(ریاض الصالحین ۵۸۱)

(۳)اس کا حکم بعینہ صورت اولی کے مانند ہے یعنی از خود بتلانا ناجائز ہے اور مشورہ کی صورت میں واجب ہے ۔

(۴۔۵) چوں کہ شریعت کا یہ مسلمہ ضابطہ ہے یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام۔ (الاشباہ ۱۳۷) لہذا ۴ اور ۵ میں ڈاکٹر کی شرعی ذمہ داری ہوگی کہ اس شخص کے ایسے خطرناک عیب سے مطلع کرے ۔

(۶)ناجائز حمل میں پیدا ہونے والے بچے کا حکم

اگرچہ شرعاً پردہ پوشی مندوب بلکہ واجب ہے ۔جیسا کہ حدیث "من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة " کا تقاضہ ہے لیکن یہ بھی شرائط کے ساتھ مشروط ہے ۔منجملہ یہ کہ کوئی حق عبد ضائع نہ ہو رہا ہو اور ظاہر ہے کہ صورت مسئولہ میں رازداری کرنے پر بے قصور معصوم نفس انسانی کا ضیاع لازم آتا ہے حالاں کہ اس کا تحفظ بحکم شرعی از حد ضروری ہے لہذا کسی حال میں بھی ڈاکٹر کے لئے رازداری کرنا جائز نہیں بلکہ اگر ہلاکت واقع ہوگئی تو قتل نفس کا مرتکب ہوگا ۔کیوں نہ ہو جب کہ شریعت نے نفخ روح کے بعد اسقاط کی کسی حال میں اجازت نہیں دی اور یہاں تو عورت کا ضرر موہوم ہے اور نفس انسانی کا وجود یقینی ہے ـــــ بہرحال ڈاکٹر کے لئے رازداری کرنا درست نہیں ۔اسے حکومت کے متعلقہ محکمہ کو مطلع کردینا چاہئے ۔

(۷)تداوی بالخمر کا حکم

حضرات متقدمین کے یہاں یہ مسئلہ اختلافی رہا ہے کہ کسی صورت میں بھی اکثریت نے معالجہ کے لئے اس کے استعمال کی اجازت نہیں دی ۔چنانچہ امام شافعیؒ نے بھی "الام" کے ۲/ ۲۲۶ پر علاج و معالجہ کے لئے دیگر محرمات کے استعمال کی تو اجازت دی ہے البتہ شراب اور مسکرات سے ممانعت فرمائی ہے ۔خود احناف میں امام طحاوی کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی مذہب معروف یہی رہا ہے ۔ چنانچہ فتاوی خانیہ میں ۔(دیکھئے خانیہ ۳/ ۴۰۲)

مگر بعد میں حضرات متاخرین نے علی العموم تداوی بالحرام کی اجازت مرحمت فرمائی ہے ۔لیکن چند شرائط بھی ذکر فرمائی ہیں:

(۱) شفاء یقینی ہو ۔(۲) اس کے علاوہ دوسرا کوئی طریقہ علاج نہ ہو ۔ (۳) طبیب حاذق مسلم نے اس کی اطلاع دی ہو ۔(۴) بقدر ضرورت ہی استعمال کیا جائے ۔ (دیکھئے ہندیہ ۵/ ۳۵۵)

رہا یہ مسئلہ کہ حدیث میں تو آپؐ نے " ان الله لم يجعل شفاءكم في الحرام "صراحۃً شفاء کی نفی فرمائی ہے تو پھر معالج کے لئے اجازت کیسی ہے ؟

اس کا جواب صاحب عنایہ نے یہ دیا ہے کہ حاجت اور ضرورت کے وقت ان اشیاء کی حرمت ختم ہوجاتی ہے گویا یہ چیز حلال ہوجاتی ہے لہذا معالجہ حلال چیزوں سے لازم آئے گا نہ کہ حرام سے ۔(عنایہ ۱۰/ ۹۸)

یہ ممانعت اس وقت کی ہے جب کہ اس کا کوئی دوسرا بدل موجود ہو ۔ فرماتے ہیں (عنایہ ۱۰/ ۹۸) اور جب بدل موجود نہ ہو تو یہ ممانعت کے دائرہ سے خارج ہے ۔ بہرحال علاج کے لئے صورت مسؤلہ میں بیان کردہ تدبیر کو اختیار کرنا جائز ہے ۔

(۸) اس صورت میں بغرض دفع ضرر اطلاع کردینا مناسب ہے البتہ ضروری نہیں ہے ۔ہاں مگر ایسے مجرمین کو آئندہ کے لئے اس جرم کے ارتکاب نہ کرنے کی تاکید کرے ۔

(۹) اس مسئلہ کا تعلق در حقیقت شہادت کے ساتھ ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ صاحب حق اگر اپنے لئے کسی واقف احوال کو گواہی دینے کے لئے طلب کرے تو گواہی دینا فرض ہو جائے گا۔ (ہدایہ ۳/۱۳۵) لیکن بعض حالات میں از خود گواہی دینا بھی فرض ہو جاتا ہے وہ صورت یہ ہے کہ صاحب معاملہ کو اپنے احوال سے واقف شخص کا علم نہ ہو اور گواہی کے لئے پریشان ہو بایں طور کہ بینہ پیش نہ کرنے پر اس کا ضرر ہو رہا ہو تو واقف شخص پر از خود گواہی دینا فرض ہے۔ (دیکھئے عنایہ ۷/۳۷۰) لہذا اسی جزئیہ کے تحت اس مسئلہ کو حل کرتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ غیر مجرم سے دفع ضرر کے لئے از خود ڈاکٹر کا مجرم کے متعلق رپورٹ دینا ضروری ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

ایڈز اور طاعون و کینسر

احکام و مسائل

مولانا شہباز عالم ندوی
(سراج العلوم محبوب نگر، اے پی)

ایڈز کو چھپانا

ایڈز کی بیماری چوں کہ مہلک اور گھناؤنی ہے اور اس سے انسانی شرافت پر دھبہ آتا ہے۔ خواہ اس کی پیدائش کی کوئی بھی وجہ ہو، اس لئے معاشرہ میں اپنی ساکھ کو برقرار رکھنے اور زندگی کو اجیرن ہونے سے بچانے کے لئے اگر کوئی شخص اپنے مرض کو چھپانا چاہتا ہے اور گھر والوں کو اس سے واقف نہیں کراتا ہے، تو اس کا چھپانا مناسب اور درست ہے، بغیر کسی کو اطلاع دیئے ہوئے علاج و معالجہ کرتا رہے، ڈاکٹروں سے رجوع کرے اور ڈاکٹر بھی رازدارانہ طریقہ پر علاج کرتا رہے، اور ان کے گھر والوں تک اطلاع نہ دے۔ ایک مسلم بھائی کے عیب کو چھپانے میں مدد بھی ہوجائے گی۔

اس میں ایک تو خود مریض کسمپرسی کے عالم میں ہوتا ہے اور اپنی ہی اندرونی کیفیات سے وہ کافی پریشان ہوتا ہے، پھر اگر لوگوں کو اطلاع ہوجائے گی تو مزید کلفتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہذا "من ستره ستره الله" کے ارشاد کی بناء پر مناسب یہ ہے کہ عیب کا افشاء نہ کرے لیکن ساتھ ساتھ وہ ڈاکٹر ان تمام تدابیر کو استعمال کرے جس سے مرض متعدی نہ ہو اور دوسرے لوگ اس سے بچ بھی سکیں۔ ڈاکٹر اسے اس بات کی تاکید کردے کہ نہ تو اس کا خون دوسروں تک منتقل ہو اور نہ ہی اسے اس کی اجازت دے کہ وہ اپنی بیوی سے مقاربت کرے اس لئے کہ خون کے ذریعہ اور جنسی مقاربت کی بناء پر یہ مرض دوسروں تک منتقل ہوتا ہے۔ لہذا اس طرح کی اور دوسری چیزوں سے بھی احتیاط برتے۔

مریض کی نگہ بانی

مریض خواہ کیسے ہی ہوں ان کے متعلقین اور اہلِ خانہ کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کی نگہ بانی کریں اور جس چیز کی ضرورت ہو دوا دارو وغیرہ فراہم کریں، تمام امراض میں خطرناک طاعون کی بیماری جو بہت ہی قدیم اور مہلک ہے، ایسے مرض کے پائے جانے کی صورت میں آپؐ نے اس بستی میں جانے سے منع فرمایا، لیکن وہاں بھی اس کی تاکید فرمائی کہ مریضوں کی تیمارداری کے خوف سے اسے بے یار و مددگار چھوڑنا درست نہیں، بلکہ جو لوگ مریض کے قریب ہیں وہ اس کی دیکھ ریکھ کریں گے۔ طب نبوی کے ذیل میں حدیث نبوی مذکور ہے۔ بخاری نے روایت کی ہے:

"اذا سمعتم بالطاعون في ارض فلا تدخلوها، واذا بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها" (بخاری کتاب الطب)

جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی خبر سنو تو وہاں مت جاؤ اور اگر وہیں موجود ہو جہاں تم موجود ہو تو وہاں سے نہ نکلنا۔

مرض کا منتقل ہونا

ایڈز کے مریض نے کوئی ایسا عمل کیا جس سے اس کی بیماری دوسروں تک منتقل ہوگئی اور دوسروں تک جراثیم پہنچ گئے ۔ مثلاً کسی ضرورت مند کو خون دے دیا جس کی بناء پر وہ بھی ایڈز کا شکار ہوگیا یا اور کوئی ایسی صورت اختیار کی جس سے یہ مہلک مرض دوسروں تک ہوگیا ۔ حالاں کہ وہ مریض اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ اس طرح کے عمل سے مرض دوسروں تک منتقل ہوجاتا ہے ۔ جب کہ اس کا ارادہ بھی تھا کہ اسی کی طرح دوسرا شخص بھی اس مہلک مرض میں مبتلا ہوجائے تو ایسی صورت میں شریعت کی نگاہ میں وہ شخص گنہگار ضرور ہوگا ۔ اس لئے کہ ایک بھائی کے لئے خیر خواہی کے بجائے بدخواہی کا معاملہ کیا ۔ اس بدنیتی کا گناہ اس کو ہوگا ۔

لیکن یہ شخص سزا کا مستحق اور قانونی پکڑ میں نہیں آئے گا ۔ اس لئے کہ وہ اس کا فاعل نہیں ہے ۔ لہذا سزا نہیں دی جائے گی ۔ البتہ گنہگار ضرور ہوگا ۔

فسخ نکاح

اس سلسلہ میں فقہائے کرام کے یہاں ثبوت موجود ہے اور آثار صحابہ سے بھی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اگر شوہر کو مہلک مرض درپیش ہوجائے جس سے حقوق زوجیت ادا کرنا مشکل ہورہا ہو تو ایسی صورت میں عورت اس شوہر سے جدا ہوسکتی ہے ۔ مؤطا کی حدیث ہے ۔

عن سعید بن المسیب انہ قال ایمارجل تزوج امراۃ وبہ جنون او ضر تخیر ان شاءت قرت وان شاءت فارقت ۔ (مؤطا امام محمد ۲۴۸)

حضرت سعید بن المسیب سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ وہ شخص جس سے کسی عورت کی شادی ہوئی اور اس شوہر کو جنون یا اور کوئی مرض لاحق ہو تو اس عورت کو اختیار ہوگا چاہے اس شوہر کے پاس رہے یا جدا ہوجائے ۔

فقہاء نے ان آثار و قرائن کی بناء پر چند مخصوص قسم کے امراض کے لاحق ہوجانے کی صورت میں فرقت کو درست قرار دیا ہے ۔ جیسے جنون یا مجبوب و مقطوع العضو ہے ۔ یعنی ان ہی امراض کو قابل فسخ قرار دیا جو بظاہر زوجین کے مقاربت میں حرج واقع کرسکتا ہو ۔ باقی اور دوسرے ایسے امراض جس سے مقاربت ممکن ہو خواہ دوسرے مہلک امراض پیدا ہوں رہے ہوں ۔ بعض فقہاء نے اس کی رعایت نہیں کی ہے ۔

امام محمدؒ کے نزدیک کوئی خاص مرض متعین نہیں ہے ۔ کوئی بھی بیماری جس کے پائے جانے کی صورت میں فسخ نکاح درست ہے اس میں اصل وجہ ضرر سے بچنا ہے تاکہ دوسرے افراد اس سے محفوظ رہ سکیں ۔ لہذا ایڈز میں یہ بات مکمل صادق آتی ہے ۔ اس میں ضرر اشد کا قوی امکان ہے لہذا یہاں بھی عورت کو ہر دو صورتوں میں فسخ نکاح کا اختیار ہوگا جب کہ شادی کے بعد ایڈز پیدا ہوا ہو ۔ یا شوہر نے بغیر بتائے ایڈز کی حالت میں نکاح کرلیا ہو ۔ دونوں صورتوں میں عورت جدا ہوسکتی ہے ۔ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی رائے ہی مناسب ہے ملاحظہ فرمائیں ۔

> امام محمدؒ کا قول عیوب خمسہ میں نکاح فسخ کرنے کا اختیار اس لئے ہے تاکہ عورت سے ضرر کو دفع کیا جاسکے اور یہ عیوب ضرر پہنچنے میں اس سے بھی زیادہ قوی ہیں اس لئے کہ عام طور سے یہ مرض متعدی ہے ۔ جب ان میں اختیار حاصل ہوا تو اس میں بدرجہ اولی اختیار ثابت ہوگا ۔ (بدائع الصنائع ۲/۳۲۷)

اسقاط حمل

جب کسی عورت کے بارے میں یہ علم ہوگیا کہ اسے ایڈز کی بیماری ہے۔ ایسی خاتون کو ابتدائی مرحلہ ہی میں اپنے شوہر سے مقاربت سے دور رکھنا چاہئے۔ بالفرض اگر حمل قرار پاگیا تو اب آئندہ نسل کے لئے اس مرض میں مبتلا ہونے کا قوی امکان ہوگا۔ ایسی صورت میں اگر حمل باقی رکھا جائے تو مصیبت کا سامنا کرنا پڑے گا اور اگر اسقاط کیا جائے تو یہ بھی غیر شرعی عمل ہوگا جو کسی طرح بھی مناسب نہیں ہوگا۔

لیکن اسقاط حمل کے سلسلہ میں اس قدر دلیل ملتی ہے کہ اگر دوران رضاعت حمل پایا جاتا ہو جس کی وجہ سے ماں کا دودھ خشک ہوجائے، اور باپ اس قدر سرمایہ دار بھی نہ ہو جس سے بچہ کے لئے دودھ کا نظم کرسکے، تو ابتدائی مرحلہ میں اگر اس حمل کو ساقط کردیا جائے تو اس کی اجازت ہے۔

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ اگر بچہ پیدا ہوگیا تو اپنے کو اور دوسروں کو ہلاک کرنے کا سبب بنے گا اس لئے قبل اس کے کہ حمل میں صورت گری ہوئی ہو اسقاط درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس وقت کسی انسان کو قتل کرنا لازم نہیں آئے گا۔ ہاں اگر رحم میں تخلیق ہوچکی ہے تو اسقاط حرام ہوگا۔ قاضی خاں میں ہے:

> دودھ پلانے والی عورت اگر حمل سے ہو، جس کی وجہ سے اس کا دودھ آنا بند ہوگیا ہو اور بچہ کے والد کے پاس سرمایہ بھی نہیں کہ دودھ پلانے والی کا نظم کرسکے اور بچہ ہلاکت کے قریب ہو تو فقہاء رحم سے مادہ کو یا خون نکلنے کی اجازت دیتے ہیں جب تک کہ نطفہ یا علقہ یا مضغہ ہو، اس لئے کہ اسے آدمی نہیں کہہ سکتے۔ (قاضی خاں ۳/۳۱۰)

اس بناء پر یہ ضروری ہوگا کہ بچہ کی صورت بننے سے قبل جس کی مدت اندازاً سو دن یا ایک سو بیس دن ہے، اس کے اندر ہی اسقاط کردے تو قابل مؤاخذہ نہیں ہوگا، اس کے بعد درست نہیں ہے۔

اسکولوں میں شریک کرنا

ایسے مریض بچے جو ایڈز میں مبتلا ہیں اگر انھیں تعلیم دینے کا مسئلہ درپیش ہو تو جو مناسب اسکول ہو، جہاں جنسی بے راہ روی نہ ہو اس کا اندیشہ کم ہو کہ لڑائی وغیرہ کی بناء پر خون خرابا ہوگا اور اس سے مرض دوسروں تک سرایت کرجائے گا تو ایسے اسکولوں میں شریک کرانا نامناسب نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اسکول میں شریک درس ہے تو وہاں سے نہ نکالے۔ ہاں اگر ایسا اسکول ہے جہاں ہر طرح کی آزادی ہے اور خون خرابا کا بھی واقعہ آئے دن رونما ہوتا رہتا ہے تو پھر ایسے اسکول میں شریک نہ کرے، بلکہ اسکول بدل دینا مناسب ہوگا۔

تیمارداری ضروری ہے

اولاد سے انسان کا خونی تعلق ہوتا ہے اسے بے یار و مددگار چھوڑ دیا جائے کوئی ماں باپ گوارہ نہیں کرسکتے۔ طاعون والی حدیث میں جہاں بستی چھوڑ کر بھاگنے سے منع کیا گیا ہے اس سے یہی مراد ہے کہ اس بستی کے باشندے کا خوف کھا کر یا مریضوں کی تیمارداری سے بچ کر نکلنا درست نہیں ہے۔ لہذا یہ تو بدرجہ اولی ثابت ہوگیا کہ جس کے گھر اس کی اولاد میں سے اس طرح کے مہلک مرض میں مبتلا ہو اس کی دیکھ ریکھ اور تیمارداری ضروری ہوگی۔ بخاری کی حدیث ہے۔

> جب کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع ملے تو اس جگہ مت جاؤ اور جہاں یہ مرض ہو وہاں سے مت نکلو۔

(بخاری باب، ما یذکر فی الطاعون)

مرض الموت کا حکم

ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ جیسے مہلک بیماری جب آخری مرحلہ میں پہنچ جائیں اور وہ لاعلاج ثابت ہوجائیں، ڈاکٹر بھی مکمل ناامیدی ظاہر کردے کہ اب یہ مریض قابو سے باہر ہوچکا ہے اب اس کا علاج موت ہی ہے، تو ایسے وقت چوں کہ ظاہری علامات موت کا پیش خیمہ ہیں، ایسے مریض کے بارے میں مرض الموت کا حکم لگانا درست ہے۔ اس لئے کہ فقہاء کے نزدیک مریض الموت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ صاحب فراش ہو، بلکہ جس میں ظاہری اسباب موت کے لئے قوی تر ہوچکے ہوں تو ایسے افراد کو بھی مرض الموت میں مبتلا سمجھا جائے گا۔ ہندیہ میں ہے:

> قول مفتی بہ وقول مختار یہ ہے کہ جب موت یقینی ہوجائے تو ایسے شخص کو مرض الموت میں شمار کریں گے خواہ وہ شخص صاحب فراش ہو یا نہ ہو۔ (فتاوی ہندیہ ۴/۱۰۹)

لہذا ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض جب اس حد کو پہنچ جائیں کہ ڈاکٹر ناامید ہوجائے تو ایسے مریض کے لئے مرض الموت کا حکم لگایا جائے گا اور اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو کسی مرض الموت والے مریض پر عائد کئے جاتے ہیں۔

آمدورفت پر پابندی

ایسے علاقہ میں جہاں طاعون یا ایڈز جیسے امراض ہوں اگر حکومت مسافرین کی آمدورفت میں پابندی لگادے تو یہ درست ہے، اس لئے کہ حدیث طاعون اس بات پر شاہد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرمائی کہ جہاں طاعون ہو وہاں مت جاؤ اور اگر تم وہاں موجود ہو تو وہاں سے مت نکلو۔ لہذا اس بات کے پیش نظر حکومت کا پابندی عائد کرنا درست ہوگا اور لوگوں کو اس کا پابند ہونا بھی ضروری ہوگا۔

آمد و رفت کی اجازت

طاعون زدہ علاقہ میں آنے جانے سے روکنے کی وجہ یا تو یہ ہوسکتی ہے کہ مریض کو لوگ وحشت میں ڈال کر بھاگ نکلیں گے پھر اس کا پرسان حال کوئی بھی نہ ہوگا، یا اس وجہ سے کہ مرض اور شفا تو اللہ کی قدرت میں ہے، لیکن وہاں ایک اجنبی شخص جانے کے بعد اگر مرض میں مبتلا ہوگیا تو اس کے اندر یہ بات پیدا ہوسکتی ہے کہ میں یہاں آکر اس مصیبت میں گرفتار ہوگیا۔ علامہ ابن حجر لکھتے ہیں:

> تاکہ کوئی شخص اعتقاد نہ کر بیٹھے کہ اگر اس بستی میں، جہاں طاعون ہے وہاں جائیں گے تو مرض اسے متعدی ہو کر گرفتار کرلے گا، جو ممنوع ہے جیسا کہ مذکور ہے۔ (فتح الباری ۱۰/۱۸۰)

اس کے برخلاف جو شخص عزم کا مالک ہو اللہ پر پورا بھروسہ ہو ایسے شخص کے لئے جانا منع نہیں۔ لہذا ضرورت مند افراد کا وہاں سے نکلنا اور دوسرے ضرورت مند حضرات کا وہاں جانا درست ہے۔ فتح الباری میں ہے:

> بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آپ کا روکنا یہ نہی تحریمی پر محمول ہے۔ لہذا ایسے لوگوں کا نکلنا درست ہے جس کا اللہ پر مکمل بھروسہ ہو اور اس کا یقین پختہ ہو۔ (فتح الباری ۱۰/۱۸۸)

اس کی مزید وضاحت فتح الباری میں موجود ہے کہ ضرورت کے پیش نظر نکلنا درست ہے جب کہ فرار کی نیت نہ ہو، یا وہ تجارتی ضرورت یا علاج و معالجہ کی غرض سے نکلنا چاہے تو بلاشبہ درست ہے۔

جن حضرات نے نکلنے کی اجازت دی ہے وہ فرار کے ارادہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ فرار اختیار کرنے کی غرض سے نہیں نکل رہا ہے بلکہ دوا کے لئے۔ لہذا جو شخص ضرورت کی بناء پر نکلے فرار کا ارادہ نہ ہو ایسا شخص منع کئے ہوئے افراد میں شامل نہیں ہوگا۔ (حوالہ مذکور)

مولوی شمشاد احمد نادر قاسمی
(دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)

(۱) ایڈز کا مرض چھپانا؟

اولاً یہ عرض کردینا زیادہ اہم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے یقیناً انسان کو صحت اور بیماری دونوں سے دوچار کیا ہے اور صحت مند و تندرست اور بیمار و علیل رہنا اللہ ہی کی چاہت سے ہوتا ہے اس لئے کسی بھی مرض کے بارے میں ایسا خیال اور عقیدہ رکھنا قطعاً درست نہیں ہے کہ وہ دوسرے تک متعدی ہوتا ہے۔ اگر واقعتہ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود دنیا کی بھلائی و ہمدردی کے لئے مبعوث ہوئے تھے ضرور اس سے بچنے کی رہنمائی فرماتے۔ یہی نہیں بلکہ آپؐ نے اس طرح کے فاسد نظریات کی بھرپور تردید فرمائی چنانچہ مسلم شریف کی روایت ہے۔ لا عدوی ولا طیرة ولا هامة فی الاسلام۔

البتہ کسی مرض کے متعلق رضاء الٰہی یہی ہو کہ اس میں اس بات کی صلاحیت پائی جائے کہ وہ دوسرے تک متعدی ہوجائے تو اس بارے میں اس سے زیادہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک عذاب اور آزمائش ہے۔ اس اعتبار سے ایڈز واقعی ایسا مرض ہے جیسا کہ واللہ اعلم، تو وہ ایک انسان کے لئے مہلک، خطرناک، ضرر رساں اذیت ہے اور صاحب مرض اس بات کو جانتا بھی ہے کہ یہ مرض دوسروں کے لئے بھی سم قاتل بن جاتا ہے تو اس صاحب مرض کا خود ذاتی فریضہ ہوگا کہ اپنے خاندان والوں اور گھر کے تمام افراد کو اطلاع ہی نہیں دے بلکہ اس سے بچنے کی تلقین بھی کرے ورنہ وہ دوسروں کی اذیت رسانی کا باعث قرار پائے گا جو قطعی حرام اور بالاتفاق واجب الاحتراز ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

قال ابو هریرة دلنی علی عمل یدخلنی الجنة قال اعزل الاذی عن الطریق۔

ابوہریرہ کہتے ہیں کہ یا نبی اللہ مجھے ایسے عمل کی رہنمائی فرمادیں جو مجھے جنت میں داخل کردے آپؐ نے فرمایا راستہ سے تکلیف دہ چیز ہٹاؤ۔

(۲) ماقبل میں یہ بات ابھی ذکر کی گئی کہ شرعی نقطہ نظر سے ایڈز بھی ایک متعدی مرض ہے جو دوسروں کے لئے ضرر رساں اور اذیت کا سبب ہے اور شریعت نے اذیت سے بچنے کی شدید تاکید کی ہے اس لئے اگر ڈاکٹر کو یہ معلوم ہوجائے کہ فلاں شخص اس مہلک مرض کا مریض ہے تو اس کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ اس راز کو افشاء کرے کیوں کہ اگر ڈاکٹر اس کو راز میں رکھتا ہے تو اس کے عام ہونے کا قوی امکان ہے شریعت کا مشہور ضابطہ ہے:

ضرر عام کی روک تھام کے لئے ہر ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اس میں ہر وہ چیز شامل ہے جو عام مسلمانوں کے لئے نافع ہو یا ان سے ضرر کو روکی جانے والی چیز ہو۔ (نووی مع مسلم ۲/۳۲۵)

(۳) اس کا تعلق بھی ماقبل کے جواب سے ہے کہ اس طرح کے امراض سے عام انسانوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے اس لئے اہل خانہ کی سب سے پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ اس کا علاج و معالجہ کرائے، اس کو عام اختلاط سے روکے، اس کا کھانا پینا، ظروف ولباس سب دوسرے بچوں

سے الگ رکھے اور عام آدمی سے ملنے جلنے میں احتیاط برتنے کی تلقین کرے، اور حکومت اگر اس طرح کے مریضوں کے ساتھ ناروا سلوک اختیار نہ کرتی ہو بلکہ اس کے دفعیہ کا انتظام کرتی ہو تو بہتر یہ ہے کہ حکومت کے عملہ کو فوری اس کی اطلاع کرے تاکہ اس کو طبی مراعات فراہم ہوسکے۔ احتیاط اسی میں ہے اور شریعت بھی اسی کا حکم دیتی ہے۔ علامہ نووی فرماتے ہیں:

بے شک اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے احتیاط دور اندیشی سے کام لینے اور اسباب ہلاکت سے بچنے کا۔ (نووی مع مسلم ۲/۲۲۹)

(۴) ایڈز کے مریض کی زیادتی

ایڈز کے مریض کا کسی دوسرے کو خون دینا یا اپنی بیوی سے جماع کرنا اپنے اس مرض کے تعدیہ کے جاننے کے باوجود یہ مسئلہ درحقیقت متسبب اور مباشر کے باب سے متعلق ہے کیوں کہ وہ شخص جو ایڈز کا مریض ہے اپنے مرض کی صلاحیت کو جانتے ہوئے اپنی بیوی سے جماع کررہا ہے یا دوسرے مریض کو خون دے رہا ہے خواہ اس کا ارادہ مرض کی منتقلی کا ہو یا نہ ہو ہر دو صورت متسبب قرار پائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیوں کہ وہ دوسرے کی جان کے تلف کا سبب بن رہا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی آدمی کسی کو زہر پلادے چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص نے کسی کو زہر پیش کیا تو وہ شخص جس کو کہ زہر پیش کیا ہے اگر خود سے پیا تو اس زہر دینے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر اس نے پلایا اس کے منہ میں ڈال کر تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ (بدائع ۷/۲۳۵)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ شخص جس کو ایڈز کا مرض ہے اپنی بیوی سے جماع کرے گا تو زہر پلانے والے کے مرادف ہوگا اور اپنی بیوی کی موت کا وہ سبب ہی نہیں ہوگا بلکہ مباشر ہوگا اس لئے کہ اس میں اس شخص کی جانب سے تعدی پائی جارہی ہے جیسا کہ علامہ حموی کی مباشر کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے۔

وحد المباشر ان یحصل التلف بفعله من غیر ان یتخلل بین فعله والتلف فعل مختار۔

مباشر اس کو کہتے ہیں کہ ہلاکت حاصل ہوئی ہو کسی شخص کے ایسے فعل سے کہ اس کے فعل اور ہلاکت کے درمیان کوئی دوسرے کا فعل خلل انداز نہ ہو۔ (الاشباہ حاشیہ حموی ۱/۳۶۶)

ایڈز کے مریض کا خون پیش کرنا

ایڈز کا مریض اگر کسی کو خون پیش کرتا ہے اور کوئی ڈاکٹر اس مریض کو ایڈز زدہ خون چڑھاتا ہے تو کتب فقہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خون پیش کرنے والے پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا۔ خواہ اس کا منشاء مرض کی منتقلی کا ہو یا نہ ہو۔

اور جب کہ زہر پیش کیا کسی شخص نے کسی آدمی کو پس اس نے پی لیا تو پیش کرنے والے پر نہ کوئی قصاص ہے اور نہ ہی دیت خواہ پینے والے کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، اسی طرح ذخیرہ میں ہے۔ اسی طرح کسی نے زہر ملایا ہوا کھانا کے متعلق کسی سے کہا کہ یہ اچھا کھانا ہے اس نے کھالیا اور مرگیا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

(فتاوی ہندیہ ۶/۶)

(۵) ایڈز کا مرض چھپاکر نکاح کرنا

نکاح کا مقصد جہاں توالد و تناسل ہے اور ایک خوش گوار زندگی کی تشکیل ہے۔ وہیں شریعت نے زوجین کو بہت سے اختیارات

بھی دیئے ہیں۔ تاکہ میاں اور بیوی دونوں کی زندگیاں کسی طرح کی کلفت میں قید ہو کر اجیرن نہ بن جائے، بلکہ عدم نبھاؤ و عدم بناؤ کی صورت میں اپنے دیئے گئے شرعی اختیارات کو بروئے کار لاکر ایک دوسرے سے چھٹکارا حاصل کر سکیں۔ مثلاً شوہر کو شریعت نے طلاق کا حق دیا تو عورت کو خلع کا یا بصورت دیگر قاضی کی شرعی عدالت سے اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار دیا۔ البتہ ان اختیارات کو استعمال کرنے میں زوجین کو شریعت نے آزاد بھی نہیں چھوڑا تاکہ رشتہ ازدواجیت ایک مذاق بن کر نہ رہ جائے، بلکہ ان دیئے گئے اختیارات کے استعمال کے لئے زوجین کو کچھ شرطوں کا پابند بھی بنایا ہے چنانچہ عورت اپنے فسخ نکاح کا کب مطالبہ کر سکتی ہے اور اس کو یہ حق کب حاصل ہے۔ اس بارے میں علماء کرام کے چند اقوال ہیں۔

قول اول

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ عورت کو مرد کے عنین اور مجبوب ہونے کی صورت میں فسخ نکاح کے مطالبے کا حق ہوگا، امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جب مرد کو جنون یا برص یا جذام، عنین، مجبوب کے امراض میں سے کوئی مرض لاحق ہو تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔

جب کہ ہو شوہر کو جنون یا برص یا جذام کا مرض تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف کے نزدیک فسخ کا اختیار عورت کو نہیں ہوگا۔ امام محمد کے نزدیک عورت کو اختیار ہوگا۔ (ھدایہ ۲/ ۴۲۲)

قول ثانی

علامہ ابن قیم کا ہے صاحب فقہ السنہ نے ان کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے۔

امام ابن قیم کی تحقیق غور و فکر کے اعتبار سے اس باب میں بہت عمدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شوہر کے نابینا، گونگا، بہرا دونوں ہاتھ کٹا ہوا، دونوں پیر کٹا ہوا یا ایک ہاتھ یا ایک پیر کٹا ہوا اسی طرح اور جو چیز منافرت کا سبب بنے، ہونے کی صورت میں فسخ کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔ (فقہ السنہ ۲/ ۵۸)

امام مالک، امام شافعی، امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک بھی ان امراض سے فسخ نکاح کا اختیار عورت کو حاصل ہوگا۔ البتہ امام احمد نے ایک اور قید کا اضافہ کیا ہے۔ (رتقا)

اگر عورت اپنے شوہر کے ا ر مجنون ہونے یا مجبوب ہونے یا جذام یا ابر (ایک قسم کی بیماری ہے جس سے جسم کا کوئی حصہ بڑ جاتا ہے) یا عنین ہونے وغیرہ مرض لاحق ہو تو عورت کو اختیار ہوگا، امام مالک و احمد یہی کہتے ہیں۔

(حلیۃ العلماء ۶/ ۴۰۳)

امام شافعیؒ مذہب نقل کرتے ہوئے علامہ زیلعی رقمطراز ہیں:

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عورت رد کر سکتی ہے نکاح کو جب مرد میں یہ پانچ عیوب پائے جائیں۔ جذام، برص، جنون، رتق، قرن۔ (تبیین الحقائق ۳/ ۲۵)

حنفیہ کے یہاں امام محمد علیہ الرحمہ کے قول پر فتوی ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے:

اگر شوہر کو جنون کا روگ لاحق ہو جائے اور اس کی مدت ایک سال تک ہو جائے تو وہ عنین کی طرح ہے اور اگر جنون مطبق ہے تو وہ مجبوب کی طرح ہے۔ (ہندیہ ۲/ ۳۲۲)

مذکورہ بالا فقہاء کی آرا اور امراض کی تفصیل سے یہ واضح ہوا کہ ان امراض سے فسخ نکاح کا حق محض منافرت کی بنیاد پر مل رہا ہے تو گویا یہ بات سامنے آئی کہ ہر وہ امراض جو واقعی میاں بیوی کے درمیان منافرت کا باعث بن سکتے ہوں، ان سے عورت کو فسخ نکاح کرانے کا حق حاصل ہوگا۔ لہذا ایڈز کا مرض بھی انھیں امراض متنافرہ میں سے ہے ؟ تو عورت کو فسخ کا حق ہوگا اور اگر کسی قاضی نے ان علل کی بنیاد پر یا ایڈز کے مرض کی بنیاد پر عورت کا نکاح فسخ کردیا تو نافذ اور فیصلہ شرعی ہوگا۔ چنانچہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

> اور ہم نے تحریر کیا ہے قواعد فقہیہ فی مذہب الحنفیہ میں کہ قاضی نے فسخ نکاح کا فیصلہ کردیا۔ زوجین میں سے کسی کے عیب کی وجہ سے تو اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ (البحر الرائق ۴/۱۲۰)

(۶) ایڈز کے مرض میں گرفتار عورت اسقاط حمل کراسکتی ہے یا نہیں؟

کسی بھی عارضہ کے وقت اسقاط کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں یا بچہ جو پیٹ کے اندر ہے اس میں روح پڑگئی ہوگی یا نہیں۔ اگر روح نہیں پڑی ہوگی بلکہ ابھی علقہ یا مضغہ ہی کی شکل میں ہوگا تو اس وقت اگر عورت چاہے تو اسقاط حمل کراسکتی ہے اور اگر اس میں روح پڑگئی ہوگی تو اس وقت اسقاط حمل قطعی جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ قاضی خاں لکھتے ہیں:

> دودھ پلانے والی عورت کو جب حمل ظاہر ہوجائے اور اس کا دودھ اس کی وجہ سے منقطع ہوجائے اور اس بچہ کا باپ کسی دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر لینے کی بساط بھی نہ رکھتا ہو اور اس بچہ کے ہلاکت کا بھی خوف ہو تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس عورت کے لئے مباح ہوگا کہ اپنے خون آنے کا علاج کرالے جب تک اس حمل میں انسانی عضو نہیں بنے ہوں بلکہ حمل ابھی نطفہ یا علقہ یا گوشت کا لوتھڑا ہی ہو۔ جس کی مدت علماء نے ایک سو بیس دن بیان کی ہے اور استنزال دم کے ذریعہ حمل ساقط کرنے کو جائز اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ حمل ابھی پیٹ کے اندر آدمی نہیں بنا ہے۔ لہذا ایک آدمی کی جان بچانے کے لئے اس حمل کا ساقط کرنا مباح ہوگا۔ (خانیہ ۳/۴۱۰)

اس عبارت سے پتہ یہ چلا کہ اگر اس ایڈز کی مریضہ کے حمل کی مدت ایک سو بیس دن سے کم ہے تو اس کو اسقاط حمل کرانا جائز ہوگا اور اگر مذکورہ مدت (۱۲۰) کو حمل کی مدت پہنچ گئی ہو یا اس سے متجاوز ہوگئی ہو تو اس عورت کو اسقاط حمل جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ وہ بھی ایک آدمی ہے جس طرح ایڈز زدہ مریض یا کسی آدمی کو قتل کرنا حرام ہے اسی طرح اس پیٹ کے بچے کی جان اسقاط کے ذریعہ لینا حرام ہوگا۔ ارشاد باری ہے ولاتقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق۔

> اسی طرح ایک جزئیہ تکملہ بحر میں ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:
>
> اور نوادر میں ہے کہ ایک حاملہ عورت کے پیٹ میں بچہ اس طرح الٹ گیا کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کئے بغیر اس کا پیدا ہونا مشکل ہوجائے، اگر اس طرح نہ کیا گیا تو ان کی ماں کی جان خطرہ میں پڑجائے، تو کہتے ہیں اگر بچہ پیٹ میں مردہ ہے تو اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر زندہ ہے تو اس کا ٹکڑے کیا جانا بالکل جائز نہیں ہے کیوں کہ ایک جان کو قتل کرکے دوسری جان کی حفاظت، ایسا کوئی کلیہ شریعت میں وارد نہیں ہے۔ (تکملہ البحر الرائق ۸/۲۰۵)

(۷) ایڈز زدہ بچوں کا اسکولوں میں داخلہ

ایڈز کے مرض میں گرفتار بچے بچیوں کا داخلہ لینا یا نہ لینا یہ مسئلہ درحقیقت انسانی اور شہری حقوق سے وابستہ ہے، شریعت اسلامی

کا یہ خصوصی امتیاز ہے کہ ہر انسان کو بحیثیت انسان مساویانہ حقوق دینے کا پاس ولحاظ رکھا ہے۔ خواہ کسی درجہ کا انسان ہو، لنگڑا ہو، لولا ہو، اپاہج ہو، بہرا اور اندھا ہو۔ ہر ایک کا درجہ حقوق کی ادائیگی میں برابر ہے اور اس کی ادائیگی کی شریعت سخت تاکید بھی کرتی ہے۔ اس لئے کسی بھی بچے اور بچیوں کو مدارس، اسکول، کالجس اور دیگر تعلیمی و تکنیکی ادارہ میں داخلے سے محروم نہیں کیا جائے گا خواہ ایڈز زدہ بچے ہوں یا نہ ہوں کیوں کہ ان اداروں میں تعلیم و تربیت حاصل کرنا ہر ایک کا انسانی، ملکی اور شہری حق ہے۔ اس لئے اس باب میں مستقبل کے امکانات (مثلاً سر وغیرہ پھوٹ کر دوسروں کو خون کا لگ جانا یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر دوسروں تک متعدی ہو جانا وغیرہ) کا قطعی اعتبار نہ ہوگا۔

(۸) ایڈز کے مریضوں کے ساتھ احتیاطی تدابیر

ایڈز جیسے مہلک مرض میں گرفتار بچے، بچیاں اور دیگر افراد کے بارے میں بہت سی اخلاقی اور احتیاطی ذمہ داری اہل خانہ اور متعلقہ افراد پر عائد ہوتی ہیں مثلاً اہل خانہ اس مریض کے ساتھ دیگر افراد جیسا مساویانہ برتاؤ کریں، الفت و محبت سے پیش آئیں، تاکہ مرض سے متاثر حضرات نیز بچے، بچیوں کی دل شکنی نہ ہو۔ اگر شیر خوار بچہ ہو تو بجائے ماں کو اپنا دودھ پلانے کے گائے، بھینس یا بازاروں میں دستیاب اس طرح کی مقویات کا انتظام کریں۔ اسی طرح ان سے الگ تھلگ اس طرح نہ رہیں کہ وہ اچھوت پن کا احساس کرے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی دوا علاج کا انتظام ذات باری پر بھروسہ کرتے ہوئے کرتا رہے اور خدا کی ذات سے ناامید نہ ہوں لاتقنطوا من رحمة الله۔ اللہ کی رحمت سے ناامید مت ہو۔

(۹) مرض الموت کا حکم؟

علماء کرام نے تھوڑی بہت کمی اور زیادتی کے ساتھ کتابوں میں دو طرح کی تعریفیں نقل کی ہیں۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

مریض مرض الموت وہ ہے جو اپنی فطری ضروریات کے لئے بھی باہر نہ نکل سکے۔ یہی زیادہ صحیح ہے۔ (ہندیہ ۴/۱۷۶)

اصحاب متون میں صاحب تنویر مرض الموت کی تعریف نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

مرض موت اس کو کہتے ہیں جس مرض کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی وجہ سے صاحب مرض کی ہلاکت غالب ہو، تو اگر اس کو مرض نے پکڑا اور اس مرض کی وجہ سے اپنی ضروریات پورے کرنے سے عاجز ہو گیا وہ مرض موت ہے۔

(در مختار ۴/۳۸)

ہندیہ میں دوسری تعریف اس طرح نقل کی گئی ہے اور اسی کو فتاوی کے لئے بھی اختیار کیا گیا ہے جو در مختار کی تعریف سے قریب تر ہے

اور فتاوی کے لئے مختار قول یہ ہے کہ جس مرض کی وجہ سے مریض کا مرنا غالب گمان ہو جائے تو وہ مرض موت ہے خواہ صاحب فراش ہو یا نہ ہو۔ (ہندیہ ۴/۱۷۶)

مذکورہ بالا تعریفات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ امراض یا حوادث جس سے کہ انسان کی موت یقینی ہو وہ مرض موت ہے لہذا ایڈز، کینسر، طاعون اور اس طرح کے اور مہلک امراض جس سے کہ انسان کی موت یقینی ہو جاتی ہے اس میں مرض موت کا حکم لگے گا اور میت کے احکام جاری ہوں گے۔

(۱۰) طاعون کی وجہ سے آمد ورفت پر پابندی؟

طاعون یا اس جیسی دوسری کوئی وبا، کسی مقام پر آجائے تو اس مقام پر آدمی کا جانا یا وہاں سے بغیر ضرورت نکل بھاگنا شرعی نقطہ نظر

سے درست نہیں ہے۔ کتابوں میں جس طرح کی تفصیل ملتی ہے، اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے جو منع کیا ہے (آمدورفت) سے اس کا مقصد دو خانوں کی طرف جاتا ہے اولاً تو اس لئے کہ اس سے عام انسانوں کے ضرر میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو سکتا ہے ثانیاً اس لئے کہ اس سے اعتقاد پر ضرب پڑ سکتی ہے۔ ان دونوں باتوں کے پیش نظر شریعت نے وہاں کی آمدورفت سے منع کیا ہے چنانچہ اللہ کے نبیؐ نے ارشاد فرمایا:

> طاعون ایک پھٹکار ہے جو بنی اسرائیل یا تم سے پہلے جو قوم تھی اللہ تعالیٰ نے اس پر بھیجا تو جب سنو کسی جگہ کے بارے میں کہ وہاں یہ آزمائش آگئی ہے تو مت جاؤ اور ایسی جگہ آجائے جہاں پر تم ہو تو وہاں سے مت بھاگو۔

(مسلم ۲/۲۲۸)

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کہیں کی حکومت طاعون زدہ علاقہ میں آمدورفت پر پابندی لگاتی ہے اور اس کا مقصد لوگوں کی حفاظت اور اس ضرر کے پھیلنے سے بچانا ہو تو یہ پابندی درست ہوگی کیوں کہ پابندی خواہ اعتقاد کی خرابی کے اندیشہ پر مبنی ہو یا ضرر پر خود ایک درجہ میں مذکورہ روایت سے مفہوم ہے۔

(۱۱) طاعون زدہ علاقہ سے نکلنا یا داخل ہونا

روایتوں میں جو طاعون زدہ علاقہ سے آنے اور وہاں جانے سے روکا گیا ہے وہ ایک مصلحت پر مبنی ہے لہٰذا ایسے لوگ جو اس مقام سے اس وبا کے آنے سے قبل باہر گئے تھے اور ان کے اہل و عیال، کاروبار اس علاقہ میں ہیں اور ان کی ضروریات بھی پوری ہو گئیں ہیں تو وہ لوگ اس ممانعت کے مخاطب نہیں ہوں گے اور ان کے لئے اپنے اس مقام پر جانا درست ہوگا کیوں کہ جن روایات میں جو ممانعت آئی ہے وہ اعتقادی ہے۔ اس طور پر کہ کوئی شخص اس طاعون زدہ علاقہ میں گیا اور برضاء الہی اس بیماری میں مبتلا ہو گیا تو اس کا اعتقاد اس طرح خراب ہو کہ میں وہاں نہ جاتا تو مجھے یہ وبا لاحق نہ ہوتی تو شریعت کا منشا، اس طرح کے عقیدہ کی خرابی سے بچانا ہے چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں:

> قدوم و خروج کی ممانعت نہ ہوتی لیکن لوگوں پر فتنہ کا اندیشہ تھا کہ لوگ یہ گمان نہ کرلیں کہ ہلاکت آنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور سلامتی وہاں سے بھاگنے کی وجہ سے ہوئی ہے۔ (حوالہ سابق)

اسی طرح وہ حضرات جو اس مقام پر کسی ضرورت سے گئے یا وہاں ملازم پیشہ تھے اور ان کا کام اب نہیں چل رہا ہے اور بیوی بچے گھر کے متعلقہ افراد کی کفالت بھی اسی کے ذمہ ہے یا وہاں پر دوا علاج کا بندوبست نہیں ہے تو اس طرح کے لوگوں کا وہاں سے آنا درست ہوگا اور فرار میں داخل نہیں ہوگا، علامہ نووی نے اس کو جمہور علماء کا مسلک قرار دیا ہے۔

> اور ان روایات میں طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے نکلنا فرار ہے البتہ کسی عارض کی وجہ سے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ تفصیل جو ہم نے ذکر کی ہے یہ ہمارا مذہب اور علماء جمہور کا مذہب ہے۔ (حوالہ سابق)

مذکورہ تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اگر قدوم و خروج میں اعتقاد پر کوئی ضرب نہ آتی ہو تو ضرورۃً تو نکلنا جائز اور فرار میں داخل نہیں ہے ہی بلاضرورت بھی نکلنا فرار میں داخل نہ ہوگا۔

اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ کسی وجہ سے وہاں سے نکلنا جائز اور فرار میں داخل نہیں ہے اور دلیل اس پر صحیح احادیث ہیں۔ جب کوئی شخص طاعون کے شہر سے نکلا اور اس کا ایمان اس بات پر ہو کہ ساری چیزیں اللہ کی طرف سے ہوتی ہیں تو کوئی حرج نہیں ہے وہاں سے نکلنے اور داخل ہونے میں۔ (درمختار)

☆☆☆☆☆☆

مولوی مجاہد الاسلام قاسمی
(دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)

غیبت کی تعریف و اس کا حکم

کسی آدمی کے پیٹھ پیچھے ایسی باتوں کا تذکرہ کرنا جو اسے معلوم ہوجانے پر ناگوار خاطر ہو۔ یہ تعریف حضرت ابوہریرہ کی روایت سے ماخوذ ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تم لوگوں کو معلوم ہے کہ غیبت کیا چیز ہے، تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتا ہے تو آپؐ نے فرمایا تمہارے اپنے بھائی کی ایسی باتوں کا تذکرہ کرنا جو اسے معلوم ہوجانے پر ناگوار خاطر ہو، تو آپؐ سے کہا گیا اگر وہ بات میرے بھائی میں پائی جاتی ہو، تو آپؐ نے فرمایا کہ جو بات تم کہہ رہے ہو اگر اس میں موجود ہے تو یہی غیبت ہے اور اگر اس میں وہ بات نہیں ہے جو تم کہہ رہے تو یہ بہتان ہے۔ (مسلم ۲/۳۲۲)

غیبت کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، قرآن نے غیبت کو اپنے مردار بھائی کے گوشت کے کھانے سے تشبیہ دی ہے، چنانچہ قرآن میں ہے۔

لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیہ میتا۔ (سورۃ الحجرات)

تم میں کا کوئی کسی کی غیبت نہ کرے، کیا تم میں کا کوئی یہ بات پسند کرتا ہے کہ اپنے مردار بھائی کا گوشت کھائے؟

غیبت کرنے والا مرتکب حرام ہوگا البتہ ضرورت کے وقت غیبت کی اجازت ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

فلا تحل الا عند الضرورۃ بقدرھا۔ غیبت بوقت ضرورت بقدر ضرورت جائز ہے۔

نیز امام نووی نے اپنی شرح مسلم میں بغرض شرعی غیبت کو مباح قرار دیا ہے اور انہوں نے چھ ایسے اسباب بیان کئے ہیں جہاں غیبت مباح ہے۔

غیبت شرعی غرض کی بناء پر مباح ہے اور اس کے چھ اسباب ہیں۔ پہلی تظلم، مظلوم کے لئے جائز ہے کہ وہ سلطان قاضی اور ان کے علاوہ سے ظلم کی شکایت کرے جس کو ولایت حاصل ہو یا انصاف پر قادر ہو کہ فلاں شخص نے ظلم کیا ہے یا ایسا کام کیا ہے، اور دوسری قسم منکر کے بدلنے اور معاصی کے ختم کرنے پر فریاد رسی کرنا۔ پس اس شخص سے کہتا ہے جس کی قدرت کی امید کی جاسکتی ہے کہ وہ ایسا کام کرے گا، اور تیسری قسم استفتاء سے متعلق ہے اس طرح کہ مفتی سے کہتا ہے کہ میرے باپ نے مجھ پر ظلم کیا ہے یا کہتی ہے کہ میرے شوہر نے مجھ پر ظلم کیا ہے، اور چوتھی قسم تحذیر مسلمین من الشر ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں اس میں سے یہ ہے کہ مشورہ کے وقت کسی کے عیب

کو بتلانا بغرض خیر خواہی اور اسی میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ جب تم کسی عیب دار چیز خریدتے ہوئے دیکھو یا غلام سارق، زانی، فاسق اور شراب نوش اور مشتری اس سے ناواقف ہے، تو مشتری کو ان عیوب سے واقف کرادو بقصد نصیحت، ایذاء مقصود نہ ہو، اور پانچویں قسم مجاہر فسق ہے جیسے شراب، اور چھٹی قسم جو غیبت میں شمار نہ ہوتی ہے وہ "تعریف" ہے جب کہ وہ لقب کے ساتھ مشہور ہو جیسے اعمش، اعرج کہ یہ دو محدث کا لقب ہے۔

(نووی شرح مسلم)

حاصل یہ کہ غیبت شرعی ضرورت کی بناء پر مباح ہے اگر کوئی ایسے مواقع پر غیبت کرتا ہے تو وہ قابل گرفت نہیں ہوگا۔ اگر ایڈز کا شکار مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنا مرض چھپارہا ہے اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ وہ اس مرض کو پردہ خفاء میں رکھے تو اس صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس مرض کو بجائے راز میں رکھنے کہ افشاء کرے اس کے متعلقین کو اس کے مرض سے باخبر کرے تاکہ متعلقین اختلاط سے محفوظ رہیں۔ کیوں کہ غیبت بربناء ضرورت شرعی مباح ہے دوسری بات یہ کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے فلا یتحمل الاعلی لدفع الادنی الخ (اللباب ۲/ ۱۰۰) ادنی ضرر یہ ہے کہ ڈاکٹر تھوڑی دیر کے لئے مریض کے سامنے شرمندہ ہوگا اور ضرر اعلی یہ ہے کہ ڈاکٹر کے افشاء نہ کرنے سے عام لوگ اس مرض میں مبتلا ہوجائیں گے۔

اطباء نے مرض کو متعدی اور غیر متعدی میں تقسیم کیا ہے یعنی بعض امراض وہ ہیں جو کثرت اختلاط سے دوسروں کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں اور بعض امراض وہ ہیں جو دوسروں تک منتقل نہیں ہوتے ہیں ایسی بیماریوں کی تعداد کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ احادیث کی کتابوں کے مطالعہ سے دو طرح کی حدیث ملتی ہیں، ایک حدیث وہ ہے جو مرض کے غیر متعدی ہونے پر دال ہے جیسے لاعدوی الخ اور دوسری حدیث مرض کے متعدی ہونے کو بتاتی ہے جیسے فروا من المجذوم الخ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں حدیث کا محمل الگ الگ ہے پہلی حدیث کا محمل راسخ الایمان لوگ ہیں جن کے عقیدہ میں پختگی ہوتی ہے جن کا توکل صرف اللہ پر ہوتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان جن حادثات سے دوچار ہوتا ہے وہ سب خالق کائنات پہلے ہی قلم بند کر چکا ہے جسے ایک دن وقوع پذیر ہونا ہے۔

چنانچہ شرح مسلم للنووی میں ہے۔

طاعون اللہ کا عذاب ہے جس کو اللہ جس پر چاہتا ہے بھیج دیتا ہے اور اسی طاعون کو عالمین کے لئے رحمت بھی بنایا ہے، چنانچہ کوئی شخص طاعون میں مبتلا ہوگیا اور اسی حالت میں صبر کے ساتھ اپنے طاعون زدہ شہر میں ٹھہرا رہا اس یقین کے ساتھ کہ ساری مصیبتیں اللہ ہی کی پیدا کی ہوئی ہیں تو ایسا شخص اجر شہید کا مستحق ہوگا۔ (شرح مسلم ۲/ ۲۲۸)

اور دوسری حدیث کا محمل وہ لوگ ہیں جن کے عقیدہ میں پختگی نہیں اور جن کی نگاہیں اسباب پر ہوتی ہیں تو بطلان عقیدہ سے بچنے کے لئے ارشاد فرمایا گیا فروا من المجذوم الخ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ایڈز یا کسی دوسری خطرناک بیماری میں مبتلا ہوگیا تو اس کے اہل خانہ اور متعلقین کو چاہئے کہ ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں ایسا ناروا سلوک نہ پیش کریں جس سے اس کے دل کو ایذاء پہنچے اور اپنے کو انسان کے بجائے کوئی دوسری چیز تصور کرنے لگے۔ البتہ کثرت اختلاط سے احتراز کرے، خصوصاً وہ متعلقین جن کا عقیدہ ناقص ہو، ایسے مہلک مرض میں والدین ہی اپنے مریض بچے کی دیکھ ریکھ کرتے ہیں کیوں کہ بچہ سے والدین کی محبت دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہے اس مسئلہ پر حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے آخری ٹکڑے سے روشنی ملتی ہے۔ چنانچہ مسلم میں ہے۔

واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه۔ (مسلم ۲/ ۲۲۹)

جس سرزمین میں طاعون کی بیماری پھیل گئی ہو اور تم وہاں موجود ہو تو بلاضرورت فساد عقیدہ سے بچنے کے لئے فرار مت اختیار کرو۔

ظاہر ہے کہ طاعون ایک مہلک مرض ہے جو انسان بھی اس مرض کا شکار ہوتا ہے اسے موت نظر آنے لگتی ہے حضورؐ نے فرمایا جس سرزمین میں تم وقوع پذیر ہو اور وہاں طاعون کی وبا، پھیل پڑے تو اس شہر کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف منتقل مت ہو۔ جہاں اس ٹکڑا کا مطلب دوسرا لیا جاسکتا ہے وہیں یہ مطلب بھی لیا جاسکتا ہے کہ تم فرار کہاں کا اختیار کرتے ہو تم اپنی چھوٹی چھوٹی اولاد کو مبتلا مرض میں چھوڑے کہاں بھاگے جارہے ہو۔ اس سے پتہ چلا کہ شرعا مریض کی دیکھ ریکھ اہل خانہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

ایڈز کا ایسا مریض جو اپنے مرض اور اس کے مضر اثرات سے خوب اچھی طرح واقف ہو اگر وہ کسی دوسرے تک اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً بیوی سے مجامعت کی جس کی وجہ سے ایڈز کے جراثیم بیوی میں منتقل ہوگئے یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہوگیا تو ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے تو اسے سزا دی جائے گی اور اگر مریض مرگیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ چنانچہ شامی کی ذیل کی عبارت سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔

کسی شخص نے ایک آدمی کو زہر پلادیا اور اس کی وجہ سے وہ شخص مرگیا تو جنایات البدائع میں کہا ہے کہ قصاص واجب ہوگا اس لئے کہ اس نے جنبی جیسا عمل کیا ہے اور سمرقندی نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں عمل اسی روایت پر ہے کیوں کہ اس نے فساد پھیلانے کی کوشش کی ہے لہذا دفع شر کے خاطر قتل کردیا جائے گا۔

(ردالمحتار)

اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا مگر اس کی حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود بیوی سے مجامعت کرتا ہے یا کسی مریض کو خون دیتا ہے تو وہ گنہگار اور مجرم ہوگا۔

ابن حزم کے ذکر کردہ روایات کی روشنی میں کئی صورتیں معلوم ہوتی ہیں۔ نکاح سے قبل فریقین میں سے کسی کو بھی دوسرے کے عیب کا علم نہ ہو جب کہ شوہر یا بیوی کے اندر پہلے ہی سے عیب موجود ہو، چنانچہ محلی میں ہے۔

یحیی بن سعید انصاری سے روایت ہے کہ میں نے سعید بن مسیب کو کہتے ہوئے سنا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے فرمایا کہ کسی ایسی عورت کا نکاح کیا گیا جو جنون، جذام اور برص کی مریضہ تھی تو شوہر اس سے جماع کے وقت اس کی بیماری سے مطلع ہوا الخ۔ (المحلی ۱/ ۲۰۰)

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ امراض و عیوب کی بناء پر فسخ نکاح کے بارے میں ائمہ کے یہاں اختلاف رہا ہے۔ امراض تین طرح کے ہوتے ہیں بعض مرض تو وہ ہے جس میں مرد و زن مشترک ہوتے ہیں مثلاً جذام، برص، جنون۔ بعض مرض وہ ہیں جو عورتوں ہی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں مثلاً رتق، قرن وغیرہ بعض وہ ہیں جو مردوں کے ساتھ مختص ہوتے ہیں جیسے خصاء، عنت۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قریب قریب سبھی امراض سبب فسخ نکاح ہوتے ہیں۔ امام اعظمؒ کے نزدیک سبب فسخ نکاح صرف شوہر کا نامرد اور مقطوع الذکر ہونا ہے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں کے علاوہ جذام، برص، جنون کو بھی اسباب فسخ نکاح میں سے شمار کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

امام محمدؒ نے تین امراض یعنی جذام، برص، جنون میں امام صاحب کی مخالفت کی ہے جب کہ جذام وغیرہ شوہر کو لاحق ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔ برخلاف اس کے کہ جب یہ امراض عورت کے ساتھ لاحق ہو تو مرد کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ مرد اس پر قادر ہے کہ اپنی طرف سے طلاق کے ذریعہ ضرر کا دفعیہ کرے۔ (البحرالرائق ۴/۱۲۹)

اور متاخرین احناف نے امام محمد ہی کے قول پر فتویٰ دیا ہے اس لئے کہ امام محمد کا نظریہ شرعی مصلحت کے بہت قریب ہے۔ چنانچہ صاحب بحر فرماتے ہیں۔

> ہم نے قواعد فقہیہ میں امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی قاضی نے کسی عیب کی بناء پر زوجین میں سے کسی ایک کے نکاح کو رد کردیا تو اس کا یہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا۔ (البحرالرائق ۴/۱۲۹)

علماء لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں سب سے معتدل رائے امام محمد رحمۃ اللہ کی ہے۔ بحر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کا نظریہ صرف مذکورہ بالا تین امراض ہی میں خاص ہے جب کہ دیگر مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے ہاں اس مسئلہ میں توسیع ہے حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ عیب جس کی وجہ سے شوہر بیوی کا ایک دوسرے کے ساتھ زندگی گزارنا ضرر سے خالی نہ ہو تو وہ سبب فسخ نکاح ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ مسئلہ واضح ہوجاتا ہے کہ کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض کا شکار ہوگیا تو عورت کو اختیار ہے کہ نکاح کے فسخ کا مطالبہ کرے کیوں کہ یہ مرض جذام، برص وغیرہ سے بھی زیادہ مہلک ہے اور چوں کہ فقہاء نے بتقاضے مصلحت نکاح کے فسخ کا فتویٰ دیا ہے تو ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح کا فتویٰ دینا بدرجہ اولیٰ ہوگا اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنے مرض کو پردہ خفاء میں رکھ کر کسی عورت سے عقد نکاح کرلیا تب بھی فقہاء کے ارشاد کے روشنی میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔

اسقاط حمل کے بارے میں فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ اگر ماں کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو اور بچے کے مادر رحم میں جان پڑی نہ ہو تو مباح ہے ورنہ جان پڑجانے کے بعد فقہاء کرام نے عدم جواز کی صراحت کی ہے اور اس کی مدت فقہاء نے قرآن کی روشنی میں چار مہینے بیس دن متعین کئے ہیں، چنانچہ خانیہ میں ہے۔

> جب مرضعہ حاملہ ہوجائے اور اس کا دودھ خشک ہوجائے اور صغیر کا والد بذریعہ اجرت دودھ پلانے والی عورت کے متعین پر قادر نہیں ہے اور بچہ کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے تو فقہاء نے عورت کے لئے مباح قرار دیا ہے کہ استنزال دم کے لئے علاج کروائے جب کہ حمل نطفہ، علقہ اور مضغہ کی شکل اختیار کیا نہ ہو اور اس کے لئے کوئی عضو بنایا نہ گیا ہو اور عضو کے پیدا ہونے کی مدت فقہاء نے چار مہینے بیس دن متعین کئے ہیں اور اصل میں فقہاء نے استنزال دم کے ذریعہ اسقاط حمل کو مباح قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ ابھی آدمی کی شکل اختیار نہیں کیا ہے لہذا ایک آدمی کی جان کے خاطر اسقاط مباح ہوسکتا ہے۔ (خانیہ ۳/۴۱۰)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ ایڈز کی مریضہ عورت کے لئے چار مہینے کے بعد اسقاط حمل جائز نہیں ہے اور نہ شوہر کو اختیار حاصل ہوگا کہ عورت کو اسقاط حمل پر مجبور کرے، رہا دودھ کا مسئلہ تو آج کے سائنسی دور میں اس کے بہت سے ذرائع ہیں، لہذا ڈاکٹر کے امکان اور مفروضہ کی بناء پر ایک نفس کی صیانت کے لئے دوسرے نفس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

انسان جس ملک کا باشندہ ہوتا ہے اسے کچھ ملکی و شہری حقوق حاصل ہوا کرتے ہیں خواہ شعبہ تعلیم کے قبیل سے ہو یا معاشیات کے قبیل سے ہو۔ اگر اسے اپنا حق حاصل کرنے سے روکا جاتا ہے تو اس شخص پر ظلم ہے لہذا جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں انھیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کر کے تعلیم سے محروم رکھا جائے تو ایسے بچے یا بچیوں پر ظلم ہے اس لئے کہ اس قسم کے اداروں میں

تعلیم حاصل کرنا ان کا حق ہے البتہ ذمہ دار ادارہ اس قسم کے بچوں کے ساتھ اختلاط سے دوسرے بچوں کو تاکید کرے اگر ادارہ اس قسم کے بچوں کا الگ انتظام کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو الگ انتظام کرے۔ یہ امکان بعید ہے کہ آپسی تنازع کی بناء پر کوئی عضو مجروح ہوجائے اور اس کے خون میں دوسرے بچے ملوث ہوجائیں۔

ایڈز، طاعون اور کینسر جیسے امراض یا ان کے علاوہ دیگر امراض جن کا کوئی علاج نہ ہو اس پر مرض الموت کا حکم نافذ نہیں کیا جائے گا اور نہ ایسے مریض کے لئے موت وفات کے احکام جاری ہوں گے کیوں کہ ایسی صورت میں اللہ کی رحمت سے مایوسی اور ناامیدی ہوگی، جب کہ حدیث میں ناامیدی کو کفر کہا گیا ہے نیز قرآن میں ہے:

لاتقنطوا من رحمۃ اللہ۔ اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا نہیں چاہئے۔

طاعون کی حقیقت

طاعون وہ زخم ہے جو جسم کے مختلف حصوں پر نکلتا ہے جیسے کہنی، بغل، ہاتھ، انگلیاں اور جسم کے تمام نرم و گداز حصوں میں ظاہر ہوتا ہے انسان اس مرض کی شدت شوزش کی وجہ سے عالم دنیا کو خیرباد کہنے پر مجبور ہوجاتا ہے۔ بخاری اور مسلم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون اللہ کی جانب سے عذاب ہے جو قوم بنی اسرائیل پر نازل کیا گیا تھا لیکن یہی طاعون مسلمانوں کے لئے رحمت ہے جیسا کہ بخاری و مسلم کی روایت ہے المطعون شہید اور دیگر روایتوں میں ہے۔

> بلاشبہ طاعون اللہ کا عذاب ہے اپنے منشاء کے مطابق جس کو چاہتا ہے اس مرض وباء میں مبتلا کر دیتا ہے لیکن یہی مرض ایسے مسلمانوں کے لئے رحمت کا باعث بن جاتا ہے جو طاعون میں مبتلا ہوا اور طاعون زدہ علاقہ میں صبر کے ساتھ قیام کئے رہا، اس یقین کے ساتھ کہ انسان کو جس حادثہ سے بھی دوچار ہونا پڑتا ہے وہ سب نوشتہ ہے جس کو ایک دن وقوع پذیر ہونا ہے تو اللہ ایسے شخص کو اجر شہید کا درجہ دیتے ہیں۔ (شرح نووی ۲/۲۲۸)

نیز حضرت اسامہ کی روایت ملاحظہ ہو۔

> حضرت اسامہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طاعون ایک عذاب ہے جو بنی اسرائیل پر بھیجا گیا یا یہ ارشاد فرمایا کہ (تم سے پہلے کے لوگوں پر) جب تم کسی جگہ کے بارے میں یہ سنو کہ وہاں طاعون پھیلا ہوا ہے تو وہاں مت جاؤ اور اگر تم کسی جگہ مقیم ہو اور وہاں طاعون کی وباء پھیل پڑی تو تم وہاں سے مت نکلو۔ (مسلم ۲/۲۲۸)

طاعون زدہ علاقہ سے نکلا اس یقین کے ساتھ کہ ہر چیز پر اللہ کی قدرت غالب ہے تو اس جگہ سے نکلنے میں اور داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (در مختار)

حضرت اسامہ کی روایت کی روشنی میں یہ مسئلہ واضح ہوجاتا ہے کہ اگر حکومت کی طرف سے آمدورفت پر پابندی لگائی جائے تو درست ہے مگر اس سے کچھ لوگ مستثنیٰ ہیں۔ مثال کے طور پر کوئی آدمی تجارت کے واسطے کسی علاقہ میں گیا اور اس کا کام بھی مکمل ہوگیا مگر یہ اتفاق سے ابھی اسی علاقہ میں ہے کہ طاعون کی بیماری پھیل گئی تو ایسا شخص وہاں سے نکل کر اپنے وطن جاسکتا ہے اس لئے کہ اس طرح کے خروج کے جواز پر فقہاء کرام کا اتفاق ہے۔ چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں:

کسی کام کی غرض سے نکلنے پر علماء کا اتفاق ہے بشرطیکہ اس سے مقصود فرار نہ ہو۔ (شرح نووی ۲/۲۲۹)

اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی اور نہ ان کے قیام کی اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل و عیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل و عیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر و کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں ؟

ایسے لوگ اپنے وطن، اہل وعیال کے پاس جاسکتے ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو کسی کام کی غرض سے آئے ہوئے تھے اور ان کا کام ختم ہوگیا، نیز کسی مریض کا علاج و تیمارداری پوری طرح نہ ہوپاتی ہو تو دوسری جگہ علاج کے لئے جاسکتا ہے اس لئے کہ اس طرح کی صورت میں طاعون زدہ علاقہ سے نکلنے کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں:

ضرورت کی وجہ سے طاعون زدہ علاقہ سے نکلنے پر علماء کا اتفاق ہے بشرطیکہ ارادہ فرار کا نہ ہو۔ (شرح نووی ۲/۲۲۹)

HIV/ایڈز۔عام معلومات

ترتیب و تلخیص:۔ سید شاھد حسین انبالوی

۱۔HIV/ایڈز کی ابتدا کب اور کہاں ہوئی؟

اس کے آغاز کے بارے میں کئی نظریات ہیں لیکن ان میں سے کسی کے بھی بارے میں سائنسی اتفاق نہیں ہے ممکن ہے کہ HIV معاشرہ میں صدیوں سے گمنام پڑا ہو اور حال ہی میں ایک طاقتور وائرس میں تبدیل ہو گیا ہو، بہر حال اس کے آغاز کی تلاش محض تضیع اوقات کی عالمانہ بحث ہے، ہمارے لئے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ خواہ اس کی کوئی دوا یا ٹیکہ دریافت بھی ہو جائے تب بھی یہ انفکشن بیسیوں برس ہمارا مہمان رہے گا اور صرف فوری تدارکی اقدامات ہی اس کے بڑھنے کو روک سکتے ہیں۔

۲۔HIV انفیکشن زدہ اور ایڈز کے مریض میں کیا فرق ہے؟

HIV انفیکشن زدہ فرد (جس کو طبی اصطلاح میں HIV پوزیٹو (مثبت) کہا جاتا ہے) وہ ہوتا ہے جس کے جسم میں امیونوڈیفی شیسی وائرس ہو، ایسا انفیکشن زدہ فرد اپنی باقی ماندہ تمام زندگی انفیکشن زدہ ہی رہے گا تاہم آئندہ بہت برس تک وہ غیر علامتی رہے گا اور قطعی نارمل اور تندرست نظر آئے گا، غیر علامتی HIV انفیکشن زدہ فرد میں ایڈز نہیں ہوتا لیکن جب HIV پوزیٹو فرد کے T Lymphocyte (لالف: ایک لمفی مادہ، پانی جیسا رقیق جو جسم کے اعضا اور خلیات میں رہتا ہے) کی تعداد کم ہو کر ۲۰۰ ملی یا اس سے بھی کم رہ جاتی ہیں تو اس کی علامات ابھرنی شروع ہو جاتی ہیں، ایڈز کے تمام مریض HIV انفیکشن زدہ ہوتے ہیں لیکن HIV زدہ سب ہی افراد کو ایڈز نہیں ہوتا، ایڈز اس انفیکشن کا صرف آخری درجہ ہوتا ہے۔

۳۔HIV۔۱۔اور HIV۔۲۔ کیا ہیں؟

یہ دونوں وائرس کے ایک ہی خاندان سے متعلق ہیں لیکن اپنے کردار کے (Genetic) اعتبار سے مختلف ہیں، HIV۔۱۔ پہلی بار فرانس میں ۱۹۸۳ء میں دریافت ہوا تھا اور یورپ اور امریکہ میں اس کا غلبہ زیادہ ہے، یہ دونوں انفیکشن ہندوستان میں بھی دریافت ہوئے ہیں اور دونوں ایڈز کے محرک ہیں۔

۴۔کیا HIV۔۳۔ بھی موجود ہے؟

نہیں HIV۔۳۔ نام کا کوئی وائرس نہیں ہے اس کی دریافت میں غلطی ہوئی تھی اور اب اس کو مسترد کیا جا چکا ہے۔

۵۔ہندوستان اور دنیا میں HIV انفیکشن کے بنیادی اعداد و شمار کیا ہیں؟

دسمبر ۱۹۹۲ء کے مطابق عالمی تنظیم صحت کا عالمی سطح پر اندازہ ہے کہ

- ☆ ایک کروڑ تمیں لاکھ افراد HIV مثبت ہیں۔
- ☆ دس لاکھ بچے HIV مثبت ہیں۔
- ☆ روزانہ ۵/ہزار نئے انفیکشن زدہ افراد وجود میں آتے ہیں۔
- ☆ ہر ۱۸/سیکنڈ کے بعد ایک نیا انفیکشن زدہ فرد بنتا ہے۔

اور ہندوستان میں ۱۱ ہزار HIV مثبت افراد دریافت ہوئے ہیں لیکن غیر سرکاری اندازہ کے مطابق ہر ایک دریافت شدہ فرد کے ساتھ ایک سو غیر دریافت شدہ افراد موجود ہیں اس لئے ان کی اندازاً تعداد گیارہ لاکھ ہے۔
مہاراشٹر، تمل ناڈو اور منی پور کی ریاستوں میں انفیکشن کی شرح سب سے زیادہ ہے۔ شائد اس کی وجہ سے یہ ہو کہ ان ریاستوں میں جانچ کا کام زیادہ کیا جا رہا ہے۔

۶۔ ہندوستان میں ایڈز کیسے پہنچا؟

ہندوستان میں ۱۹۸۶ء میں پہلا HIV مثبت فرد دریافت ہوا، اس کا کیا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ وائرس ہندوستان میں کب اور کیسے آیا، شائد اس کی وجہ سیاحی اور سفر کی سہولیات ہوں، لیکن یہ باتیں سائنٹیفک دلچسپی سے تعلق رکھتی ہیں ہمارے مطلب کی بات یہ ہے کہ اس کے پھیلنے کو کیسے روکا جائے اور ہندوستان میں اس متعدی وبا کا کیا بندوبست کیا جائے۔

۷۔ ایڈز کس کو ہو سکتا ہے؟

ایڈز ایسے کسی بھی فرد کو ہو سکتا ہے جس کو HIV انفیکشن ہوا ہو، اس کا ٹرانسمشن (منتقلی) صرف کسی انفیکشن زدہ پارٹنر (ساتھی) کے ساتھ غیر محفوظ جنسی اختلاط سے ہوتا ہے یا متاثر خون کے ٹرانسفیوژن سے یا جراثیم آلود خون کے پروڈکشن کے انفیوژن سے یا جراثیم آلود سرنجوں اور سوئیوں سے انجکشن لینے پر یا انفیکشن زدہ ماں سے اس کے بچے میں دوران حمل، دوران پیدائش یا پیدائش کے فوراً بعد، لیکن چونکہ اس انفیکشن کی شرح کا زیادہ حصہ غیر محفوظ جنسی اختلاط کی راہ سے گذرتا ہے اس لئے اس کا شکار زیادہ تر ۱۵ اور ۴۰ سال کی عمر کے درمیانی گروپ کے افراد ہوتے ہیں جو جنسی طور پر فعال ہوتے ہیں، اس میں گروپ کے اعتبار سے کوئی مخصوص "خطرہ والا" گروپ نہیں بلکہ اصل چیز ہے فرد کا خطرناک طرز زندگی، آپ کون ہیں یا کہاں ہیں اس سے مطلب نہیں بلکہ یہ آپ کا عمل ہے جس کے باعث آپ یہ انفیکشن حاصل کرتے ہیں جو بالآخر ایڈز میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

۸۔ مرد یا عورت میں سے کس کو انفیکشن کا خطرہ زیادہ ہوتا ہے؟

اس متعدی وبا کے آغاز میں تو عورتوں کی بہ نسبت مرد ہی اس میں زیادہ مبتلا پائے گئے، لیکن مخالف جنسی اختلاط میں کثرت کے باعث عورتیں ہی اس میں زیادہ مبتلا ہوں گی، جس کی متعدد وجوہات ہیں۔

۹۔ کیا جانوروں کو بھی ایڈز ہو سکتا ہے؟

جانوروں میں خواہ وہ گھریلو پالتو جانور ہوں یا جنگلی HIV انفیکشن نہیں ہوتا، تاہم یہ علم میں آیا ہے کہ جانوروں میں بھی جسمانی قوت مدافعت کی معطلی واقع ہوتی ہے اور اس کی وجہ HIV سے ملتا جلتا کوئی وائرس ہوتا ہے لیکن انسانوں کے لئے اس سے انفیکشن کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔

۱۰۔ جسمانی مدافعتی نظام پر ایڈز وائرس کس طرح حملہ کرتا ہے؟

ایک بار جسم میں HIV داخل ہو جانے کے بعد یہ وائرس خون کی سفید ٹکیوں جنہیں ٹی لامفو سائیٹس (T. Lym-phocte) کہتے ہیں، اور جو انسانی جسم کو "ٹی سیلوں" کی صورت میں انفیکشنوں سے محفوظ رکھتے ہیں) میں شامل ہو جاتا ہے اس کے بعد اس وائرس کا "آر۔این۔اے" تناسلی مادہ اس وائرس سے پیدا شدہ ایک اینزائم (اینزائم ایک مخلوط آگینک مادہ ہوتا ہے جو بذات خود تبدیل ہوئے بغیر دوسرے مادوں کی ہیئت بدل دیتا ہے) کے توسط سے D N A تناسلی مادہ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر یہ D N A خون کی سفید ٹکیوں کے خلیات میں خود کو پیوست کر دیتا ہے جہاں وہ اس فرد کی زندگی کے اختتام تک جما رہتا ہے، یہ انفیکشن شدہ خلیہ مزید وائرسوں کے تیار کرنے کی ایک فیکٹری بن جاتا ہے اور مزید وائرس (HIV) پیدا کرتا رہتا ہے جو اس مادری خلیہ سے برآمد ہو کر نئے سفید خلاء... پر حملہ آور ہو کر

انہیں برباد کرتے رہتے ہیں، وقت گذرنے کے ساتھ یہ انفیکشن شدہ فرد کے "ٹی۔ سیل" یعنی سفید خلیات کو خطرناک حد تک
ہیں اور جب ان کی سطح بہت زیادہ گر جاتی ہے تو فرد ایڈز میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ HIV انفیکشن کو ایڈز میں تبدیل ہونے میں کتنا عرصہ درکار ہوتا ہے؟

اس کا تفصیلی جواب آگے "علامات" کے باب میں آئے گا، تاہم اتنا بتادینا فی الحال کافی ہے کہ ۸ تا ۱۲ سال اور بعض حالات میں اس سے کچھ زیادہ وقت غیر علامتی دور کا ہوتا ہے اس کے بعد علامات ابھرنے پر یہ ایڈز بن جاتا ہے۔

۱۲۔ انسانی جسم کے باہر یہ وائرس کتنی مدت تک زندہ رہ سکتا ہے؟

یہ وائرس (HIV) بہت نازک ہوتا ہے، انسانی جسم کے باہر (خلیات سے علیحدہ کرکے) سوکھی ہوئی صورت میں لائے جانے پر فوراً ہی اس کی موت واقع ہو جاتی ہے، نم صورت میں بھی انسانی جسم سے باہر رکھے جانے پر یہ وائرس گرمی، جراثیم کش اور یہ یا مانع انفیکشن ادویہ کے سامنے ذرا دیر بعد ہی ختم ہو جاتا ہے، بلڈ بینکوں میں ۴۰ سی (40 C) میں اسٹور کئے جانے کی صورت میں یہ تقریباً تین ہفتہ یا اس سے کچھ زیادہ مدت تک زندہ رہتا ہے اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

HIV / ایڈز سے متعلق قابل بھروسہ معلومات کے لئے کہاں جانا چاہئے؟

HIV ایڈز سے متعلق درست معلومات کے لئے اپنے قریب ترین ایڈز پروگرام افسر، سرکاری اسپتال، کسی عام ڈاکٹر، ایڈز سروس آرگنائزیشنوں یا ان غیر سرکاری تنظیموں سے جو ایڈز پر کام کررہی ہیں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ وائرس کی منتقلی

۱۔ کسی دوسرے فرد میں HIV کی منتقلی کیسے ہوتی ہے؟

یہ وائرس کسی متاثر فرد کے ساتھ غیر محفوظ جنسی اختلاط، متاثر خون اور خون سے تیار ادویہ کے استعمال، آلودہ سرنجوں اور سوئیوں کے دوبارہ استعمال، اور دوران حمل، دوران ولادت یا فوراً بعد از ولادت متاثر ماں سے اس کے بچے میں منتقلی، یہی اس انفیکشن کے ٹرانسمشن (منتقلی) کے خاص اسباب ہیں۔

۲۔ HIV کا ٹرانسمشن کن صورتوں میں نہیں ہو سکتا؟

کسی بھی سطحی رابطہ کے باعث یہ وائرس دوسرے میں منتقل نہیں ہوتا جیسے ایک دوسرے کو چھونا، ہاتھ پکڑنا، تھامنا، پر ہجوم پبلک مقام پر اجسام کا ایک دوسرے سے ٹکرانا، ہاتھ ملانا، ساتھ کھیلنا، کھانا کھانے میں ساتھ شریک ہونا، بلکہ ایک ہی تھالی میں کھانا ایک دوسرے کے برتن یا کپڑے استعمال کرنا، متاثر فرد کے ہاتھ سے تیار کردہ کھانا کھانا، معمولی بوس وکنار، مچھروں یا کیڑوں کا کاٹنا، اور ایک ہی بیت الخلا یا نہانے کے تالاب کا استعمال کرنا۔

۳۔ کیا جنسی اختلاط کے ایک سے زیادہ ساتھی رکھنے والے افراد کو HIV انفیکشن ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے؟

ایک فرد کے جتنے زیادہ جنسی ساتھی ہوں گے قدرتی طور پر خطرہ بھی اتنا ہی زیادہ ہوگا، کیونکہ ہر جنسی ساتھی کے جنسی کردار و ... واقفیت رکھنا مشکل ہے، تاہم اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ جنسی پارٹنر جتنے کم ہوں گے خطرہ اتنا ہی کم ہوگا یا خطرہ نہیں

رہے گا اس لئے ہر اختلاط کے دوران محفوظ اختلاط کا عمل زیادہ اہم ہوتا ہے۔

۴۔ انٹروینس ڈرگز کیا ہوتے ہیں اور ان سے HIV کیسے پھیلتا ہے؟

کوئی بھی دوا یا نشہ آور چیز انجکشن کے ذریعہ براہ راست شریانوں میں داخل کی جائے انٹراوینس ڈرگ کہلاتی ہے، پہلے اس ذریعہ سے صرف اطباء ہی ادویات جسم میں داخل کرتے تھے لیکن بعد میں یہ طریقہ منشیات کے بدنام عادیوں نے بھی اختیار کرلیا اور مارفیا کو کین

ہیروئن کے محلول انجکشنوں کے ذریعہ شریانوں میں داخل کرنے لگے، اطباء کی حد تک تو یہ عمل محفوظ تھا لیکن منشیات کے عادی افراد بسا اوقات بلکہ بیشتر کئی کئی افراد کے گروپوں کی صورت میں یہ نشہ جسم میں داخل کرنے کے لئے ایک دوسرے کی سرنجین اور سوئیاں انہیں صاف کئے بغیر یا جراثیم سے پاک کئے بغیر ہی استعمال کرتے ہیں اور اس طرح یہ سوئیاں ایک دوسرے کے جسم کے جراثیم میں آلودہ ہو کر HIV کے ٹرانسمشن کا ذریعہ بن جاتی ہیں کیوں کہ اگر اس گروپ میں ایک بھی فرد HIV میں مبتلا ہو تو گروپ کے باقی افراد کا اس وائرس سے متاثر ہو جانا یقینی ہے۔

۵۔ کیا ڈاکٹروں یا طبی عملہ کو HIV انفیکشن کا زیادہ خطرہ رہتا ہے؟

کسی متاثر فرد کے خون یا جسم سے خارج ہونے والے مادوں سے متعلق طبی امور میں ڈاکٹروں، طبی عملہ کو بے شک خطرہ کا کافی امکان ہوتا ہے، لیکن اگر انفیکشن زدہ مادوں یا اشیاء کے درمیان کام کرنے کے دوران ربڑ کے دستانے ایپرن، ناک اور منہ کو بند رکھنے کی نقاب اور آنکھوں پر چشمہ لگانے کی احتیاطی تدابیر پر عمل کیا جائے تو یہ خطرہ برائے نام رہ جاتا ہے۔

۶۔ کیا خون کا عطیہ دینے سے کیا HIV انفیکشن ہو سکتا ہے؟

اس میں انفیکشن کی گنجائش نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے کیونکہ خون لینے میں استعمال میں آنے والے تمام اوزار مہ سامان جراثیم سے پوری طرح پاک کردہ ہوتا ہے، خون عطا کرنا ایک نیک کام ہے اور تمام صحت مند افراد خون کا عطیہ بلا کسی اندیشہ کے دے سکتے ہیں۔

کیا خون ٹسٹ کرانے کے دوران HIV انفیکشن ہو سکتا ہے؟

خون کی جانچ جراثیم سے قطعی مبرا حالات اور ماحول میں کی جاتی ہے، تاہم اگر آپ عام حالات میں اپنے خون کی جانچ کرانے جائیں تو اس بات کی تصدیق ضرور کرلیجئے کہ آپ کے خون کا نمونہ لینے کے سلسلے میں استعمال ہونے والی اشیاء جراثیم سے پاک کرلی گئی ہیں یہ آپ کو HIV انفیکشن کے کسی بھی امکانی خطرہ سے محفوظ رکھے گا۔

کیا مچھروں کے ذریعہ HIV کا ٹرانسمشن ممکن ہے؟

ایسی کوئی شہادت نہیں ہے کہ مچھروں کے HIV کا ٹرانسمشن ہوا ہو طبی معلوماتی اور تحقیقی سائنس کے نقطۂ نظر سے ۱۵ اور چالیس سال کی عمر کے درمیان جنسی طور پر افراد میں HIV انفیکشن سب سے زیادہ واقع ہوتا ہے جبکہ مچھر ہر عمر کے گروپ کے افراد کو کاٹتا ہے اور اگر مچھر HIV انفیکشن کے ٹرانسمشن کا ذریعہ ہوتے تو عمر کے تمام حلقوں میں ایسا ہوتا ہے اور اسی لئے یہ یقین ہے کہ مچھروں سے انفیکشن ٹرانسمٹ نہیں ہوتا۔

کیا بوس و کنار سے بھی HIV منتقل ہو سکتا ہے؟

رخساروں یا ہونٹوں پر ہلکے سے بوسے کے باعث HIV انفیکشن کے ٹرانسمشن کا کوئی خطرہ نہیں ہے، گہرائی سے بوسہ لینے میں البتہ کچھ اندیشہ ہو سکتا ہے، انفیکشن زدہ فرد کے لعاب دہن میں وائرس کے بہت کم تعداد میں ذرات ہوتے ہیں تاہم دہن احتیاط سے صاف نہ

رنے کے باعث منہ میں چھالے بھی ہو سکتے ہیں یا مسوڑوں سے خون کا رسنا بھی ممکن ہو سکتا ہے اس لئے گہرا اور طویل بوسہ لینے والے فراد کے لعاب دہن کی آمیزش انفیکشن کا خطرہ پیدا کر سکتی ہے۔

کیا دوسرے فرد کا استرہ استعمال کرنے سے HIV ہو سکتا ہے؟

حجاموں کی دوکانوں یا گھروں میں ایک دوسرے کا استرہ یا شیونگ بلیڈ استعمال کر لیا جاتا ہے اور اگر استعمال سے قبل استرہ و بلیڈ کو صابن اور پانی سے بخوبی صاف نہ کر لیا جائے تو انفیکشن کا خطرہ معمولی طور پر موجود رہتا ہے کیونکہ استرہ کو دوسرے فرد کا شیو بناتے ہوئے خون بھی لگ سکتا ہے اور جلد کا کوئی انفیکشن بھی ہو سکتا ہے، اس لئے بہتر ہوگا کہ دوسرے کا استعمال شدہ استرہ استعمال میں نہ لایا جائے اور حجاموں سے کہا جائے کہ وہ ہر گاہک کے لئے نیا استرہ استعمال کرے یا ایک حجامت کے بعد استرہ کو پانچ منٹ تک ۷۰ فی صد الکوحل کے محلول میں رکھے اس کے بعد اسے دوسرے فرد کی شیونگ میں استعمال کرے۔

کیا ناک یا کان چھدوانے سے HIV ہو سکتا ہے؟

بے شک ہو سکتا ہے اگر سوراخ کرنے والا تار یا سوئیں جراثیم آلود ہو، تاہم اس صورت میں انفیکشن کا خطرہ بہت معمولی ہے اور اس کو اس صورت میں ختم کیا جا سکتا ہے کہ اس تار یا سوئیں کو استعمال سے قبل آگ پر گرم کر کے جراثیم سے پاک کر لیا جائے۔

کیا انفیکشن زدہ عورت کا M C بھی HIV پوزیٹو ہو سکتا ہے؟

جی ہاں، کوئی بھی خون جس میں HIV انفیکشن ہو یا HIV انفیکشن زدہ فرد کے جسم سے خارج ہوا ہو انفیکشن زدہ ہوتا ہے۔

کیا معالج دندان کے پاس بھی HIV انفیکشن کا خطرہ ہو سکتا ہے؟

کیوں نہیں، لیکن دانتوں کے معالج یا دندان ساز کے معاملہ میں یہ خطرہ بہت کم ہے، تاہم جراثیم آلود اوزاروں کو ٹھیک طرح جراثیم سے پاک نہ کرنے پر HIV انفیکشن ہو جانے کی کچھ متفرق رپورٹیں موجود ہیں۔

کیا عورتوں میں مصنوعی تخم کاری بھی HIV انفیکشن پھیلا سکتی ہے؟

مغربی ممالک میں اس نوعیت کے کافی تجربے کامیابی سے کئے جا چکے ہیں کہ جن افراد کے مادۂ منویہ میں بچے پیدا کرنے والے جراثیم (انڈے) نہیں ہوتے ان کی بیویاں کسی اور فرد کے مادۂ منویہ کو انجکشن کے ذریعہ رحم میں داخل کروا کر حاملہ ہو جاتی ہیں اور بچے پیدا کرتی ہیں، یورپ اور امریکہ میں تو اب مادۂ منویہ کے بینک بھی قائم ہو گئے ہیں، یہ قاعدہ مصنوعی تخم کاری کہلاتا ہے اور جانوروں کی نسلیں بہتر بنانے کے سلسلے میں بھی عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے، تاہم یہ بات صاف ہے کہ جو فرد HIV سے متاثر ہوگا اس کا مادۂ تولید بھی اس انفیکشن کے جراثیم کا حامل ہوگا۔

کیا سیرو پوزیٹو خشک خون سے بھی انفیکشن ہو سکتا ہے؟

نہیں، یہ وائرس انسانی جسم سے باہر نکلنے کے بعد زیادہ دیر زندہ نہیں رہتا اور خشک خون میں تو اس کے زندہ بچنے کا سوال ہی نہیں ہے۔

کیا HIV پوزیٹو ماں کے دودھ میں بھی انفیکشن موجود ہوتا ہے لیکن اس سے بچے میں انفیکشن کے ٹرانسمشن کی مثالیں کم ہیں، ماں کا دودھ بہترین غذا اور بچے کو متفرق انفیکشنوں سے محفوظ رکھنے کا بہترین ذریعہ ہے، ہندوستان جیسے ملک میں اطفالی اموات کی شرح بہت اونچی ہے، یہ ضروری ہے کہ بچے کو ماں اپنا ہی دودھ پلائے تاکہ بچہ کی نشوونما ٹھیک ہو اور وہ دوسرے انفیکشنوں سے محفوظ رہے، اس اعتبار سے بچے کو ماں کے دودھ کے فوائد HIV انفیکشن کے خطرہ کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہیں۔

کیسے علم ہوگا کہ کسی HIV پوزیٹو عورت کے بچہ کو بھی HIV انفیکشن ہے؟

HIV پوزیٹو عورتوں سے پیدا شدہ بچوں میں ان کی ماں کے جسم سے HIV اینٹی باڈیز ساتھ ہوتی ہیں، یہ اینٹی باڈیز پندرہ ماہ کی عمر تک غائب ہو جاتی ہیں صرف اس کے بعد ہی HIV اینٹی باڈی (مخالف قوت جسم) ٹسٹ سے علم ہو سکتا ہے کہ بچہ انفیکشن بردار ہے یا نہیں، کم ترقی یافتہ ممالک میں HIV انفیکشن زدہ ماں کے بچہ میں بھی اس انفیکشن کے ہونے کے امکانات ۲۵ تا ۴۰ فیصد ہیں۔

ایک HIV پوزیٹو بچہ کتنی مدت زندہ رہ سکتا ہے؟

بچوں میں اس وائرس کا دور پرورش بہت مختصر ہوتا ہے اور بالغوں کی بہ نسبت وہ زیادہ جلد ایڈز کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں، HIV انفیکشن بردار بچے پانچ سال کی عمر سے زیادہ قطعی نہیں رہتے۔

ایڈز کے مرض سے مرنے والا فرد مرنے کے بعد کتنی دیر انفیکشن زدہ رہ سکتا ہے؟

اس کا انحصار لاش کو رکھے جانے کے درجہ حرارت پر ہے، اگر فرد کی موت کے فوراً بعد لاش کو سرد خانہ میں رکھ دیا گیا ہے تو ایسی صورت میں لاش میں ایک ہفتہ تک وائرس موجود رہنے کی رپورٹیں ہیں، اس لئے ایڈز سے مرنے والے فرد کو پولتھین کی دو چادروں کے اندر لپیٹا جانا چاہئے اور دونوں چادروں کے درمیان کلورائڈ اور چونہ کے پاؤڈر کی تہہ ہونی چاہئے۔

کیا ایڈز موروثی ہوتا ہے؟

ایڈز قطعی موروثی نہیں ہوتا البتہ انفیکشن زدہ ماں سے پیدا ہونے والے بچے اکثر HIV انفیکشن بردار ہوتے ہیں اور وہ بھی زیادہ طویل عمر نہیں پاتے، پانچ سال کی عمر تک ختم ہو جاتے ہیں۔

ایڈز کی علامات

۱۔ پوزیٹو فرد کی ایڈز کے درجہ میں پہنچنے کی کیا علامات ہوتی ہیں؟

جسم میں اس وائرس کے داخل ہونے کے چند ہفتے بعد کچھ افراد کو فلو، کی نوعیت کی علامات ظاہر ہوتی ہیں جیسے: بخار، جسم کا تشنج، سردرد وغیرہ، تاہم ضروری نہیں کہ سبھی انفیکشن زدہ افراد ایسا محسوس کریں، کچھ مدت بعد یہ علامات غائب ہو جاتی ہیں، اس کے بعد ۳ تا ۱۲ سال کا ایسا دور شروع ہوتا ہے جو غیر علامتی دور کہلاتا ہے اور عموماً تشخیص میں نہیں آتا صرف سیرمی جانچ سے اس کا علم ہو سکتا ہے، اس دوران میں مریض کا جسمانی مدافعتی نظام بتدریج کمزور ہوتا جاتا ہے اور پھر ایڈز کا آغاز ہوتا ہے، اس کی ابتدائی علامات ذیل میں ہیں:۔

۱۔ تھکن کا ہر وقت احساس
۲۔ بہت کم وقت کے اندر بہت وزن میں تخفیف
۳۔ طویل بخار
۴۔ کھانسی
۵۔ ٹھنڈے پسینے
۶۔ ایک سے زیادہ مقامات پر غدودوں کا پھولنا، وغیرہ
۷۔ مختلف انفیکشنوں بالخصوص تپ دق اور آنتوں کے ورم کا ہونا۔

بعد ازاں اس علاقہ میں موجود دوسرے انفکشنوں کا غالب ہونا عام بات ہو جاتی ہے، جیسے تپ دق، ہرپیز زوسٹر، خارش اور جلد پر زخم ہو جانا، آنکھوں کا انفیکشن جو نابینا بھی بنا دیتا ہے دماغی انفیکشن جو یادداشت کمزور کر کے نیم پاگل پن کی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں، بعض

اقسام کا نمونیہ وغیرہ۔

تاہم یہ بات بھی نوٹ کر لینی چاہئے کہ مذکورہ بالا امراض ان افراد کو بھی لاحق ہوتے ہیں جو ایڈز کے مریض نہیں ہیں۔

۲۔ HIV انفیکشن زدہ فرد میں علامات ظاہر ہونے میں کتنی مدت درکار ہوتی ہے؟

اس کا انحصار اس پر ہے کہ اس فرد کو انفیکشن کس ذریعہ سے ٹرانسمٹ ہوا اور اس کا طرز زندگی کیا ہے خون کے ٹرانسفیوژن کے ذریعہ متاثر افراد میں ۳ تا ۵ برس کے اندر علامات ظاہر ہو جاتی ہیں، دوسرے ذرائع سے ٹرانسمشن میں اگر وائرس کی مقدار کم ہے تو مریض

۸ تا ۱۲ سال یا اس سے بھی کچھ زیادہ مدت تک تندرست رہ سکتا ہے، اگر کوئی HIV پوزیٹو مرد یا عورت محفوظ جنسی اختلاط کے طور طریقے اختیار کر کے اپنے طرز زندگی کو بہتر بناتا ہے، اچھی غذا استعمال کرتا ہے پابندی سے ورزش کرتا ہے، طبیعت ذرا بھی بگڑنے پر فوراً طبی امداد حاصل کرتا ہے، ذہن اور جسم پر بوجھ اور تفکرات سے گریز کرتا ہے، فعال رہتا ہے اور خوش کن نظریہ رکھتا ہے تو زیادہ طویل مدت تک اس کے زندہ رہنے کا امکان ہے۔

۳۔ کیا HIV سے متاثر فرد اور غیر متاثر فرد کے درمیان بظاہر کوئی فرق محسوس ہوتا ہے؟

کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا، ایک HIV متاثر فرد جس میں ایڈز کا دور شروع نہیں ہوا ہے اور غیر علامتی ہے بالکل ایسا ہی نظر آتا ہے جیسے غیر انفیکشن شدہ کوئی فرد ہو۔ شکل صورت اور صحت کے اعتبار سے دونوں یکساں نظر آتے ہیں۔

۴۔ کیا HIV انفیکشن زدہ فرد صرف متوسط رہتا ہے اور کبھی ایڈز کا مریض نہیں بن سکتا؟

HIV اس صورت حال کو طاری ہوئے ابھی صرف پندرہ ہی سال ہوئے ہیں اور یہ بتانا فی الحال قبل از وقت ہوگا کہ HIV پوزیٹو فرد ہمیشہ اس انفیکشن بردار ہی رہے گا اور کبھی ایڈز کے درجہ پر نہیں پہنچ سکے گا، تاہم ایسے افراد کی مثالیں موجود ہیں جو ۱۹۸۰ میں HIV پوزیٹو دریافت ہوئے تھے اور اب تک پوری طرح تندرست اور ایڈز کے درجہ سے دور ہیں۔

۵۔ اگر بخار دائمی، بدہضمی، وزن میں کمی اور سر درد رہتا ہو تو کیا ایڈز کا اندیشہ ہو سکتا ہے؟

آپ نے اپنے جو امراض بتائے ہیں ان کے بہت سے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، لیکن اگر آپ کا خیال ہے کہ آپ اپنے طرز زندگی کے اعتبار سے کسی خطرہ والا گروپ سے متعلق ہیں تو آپ کو کسی منظور شدہ جانچ سینٹر میں ضرور جانا چاہئے جہاں آپ کو مناسب مشورہ مل سکے گا اور اگر ضروری سمجھا گیا تو آپ کا ٹسٹ بھی کر لیا جائے گا۔

۶۔ ایڈز بردار فرد کی موت کس طرح ہوتی واقع ہوتی ہے؟

جیسے جیسے ایڈز بڑھتا جاتا ہے اور فرد کی CD4 خلیات میں کمی ہونے لگتی ہے اور جسم کی قوت مدافعت میں تخفیف ہوتی چلی جاتی ہے پھر جسم میں بیکٹیریوں سے لڑنے کی طاقت نہیں رہتی انفیکشن اس پر غالب آجاتے ہیں اور وہ تپ دق، دست، بدہضمی، پیچش، پھیپھڑوں کی تکالیف، سانس لینے میں دقت، دماغی خلل اور کسی نہ کسی قسم کے کینسر میں مبتلا ہو جاتا ہے، کسی مرض کی کوئی دوا اس کا جسم قبول نہیں کرتا یہ ایک بہت تکلیف دہ صورت حال ہوتی ہے اور یہی اس کا انجام ہوتا ہے۔

۷۔ کیا کینسر اور ایڈز کے درمیان کوئی تعلق ہے؟

کچھ ایڈز مریضوں کو کینسر ہو جاتا ہے، ایڈز میں بعض مخصوص کینسر ہو جاتے ہیں جیسے Kaposi's Sarcoma جو ہندوستان میں عام نہیں ہے، یہ جلد کا ایک کینسر ہے جس میں جلد پر بڑے بڑے سرخ دھبے پڑ جاتے ہیں، اور یہ اعضا کو متحرک رکھنے والی نرم جھلی کے چکنے مادہ کو بھی متاثر کرتا ہے، اس کے علاوہ ایک دوسرا کینسر Non Hodgkin's Lymphoma بھی ہو جاتا ہے جو ایڈز

کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتا ہے، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ کینسر کے سبھی مریض ایڈز کے حامل نہیں ہوتے۔

۸۔ کیسے پتہ چلے گا کہ روز مرہ ملنے والے افراد میں سے کسی کو HIV انفیکشن ہے یا نہیں؟

صرف HIV انفیکشن کا ٹسٹ کرانے سے ہی پتہ چل سکتا ہے کہ کسی فرد کو HIV انفیکشن ہے یا نہیں کیونکہ HIV انفیکشن زدہ افراد دیکھنے میں بالکل تندرست اور نارمل نظر آتے ہیں اور انفیکشن زدہ فرد اور تندرست فرد میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

علاج اور معالجت

ا۔ کیا ایڈز کی کوئی دوا یا ٹیکہ ہے یا نہیں؟

نہیں۔ ایڈز یعنی اکوائرڈ امیون ڈیفی شیئنسی سنڈروم کا اب تک تو کوئی بھی دوا یا ٹیکہ ایجاد نہیں ہوا ہے، کسی مؤثر ٹیکہ کی دریافت نہ ہو سکنے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ وائرس بہت آسانی اور پھرتی سے اپنی بناوٹ بدل ڈالتا ہے اور اس طرح کسی بھی دوا یا ٹیکہ کے اثر کو اپنے اوپر کارگر نہیں ہونے دیتا، اسی لئے اس کا کوئی مؤثر علاج دریافت ہونا فی الحال ناممکن ہے۔

۲۔ کیا HIV کا بھی کوئی علاج ہے؟

HIV / ایڈز کو ختم کرنے کے لئے کوئی علاج اب تک دریافت نہیں کیا جا سکا ہے، کچھ ادویہ ضرور ہیں، جیسے: AZT (زیڈو وڈین) ddl اور ddc وغیرہ جن کا اس وقت استعمال کیا جا رہا ہے، لیکن ان کی خوبی/اثر متفرق نوعیت کی ہے اور اس کے علاوہ اس کے بغلی اثرات بھی بہت سنگین ہیں، دوسری بات یہ کہ ادویہ بہت قیمتی ہیں اور بالخصوص ہندوستان جیسے ملک کے افراد کے لئے عموماً قابل مقدور ہیں، اور پھر دوسری بات یہ بھی ہے کہ ان کے ذریعہ مریض کی عمر میں بہت سے بہت ایک دو برس کا ہی اضافہ ہو سکتا ہے تاہم بعض موقع پرست انفیکشنوں کا علاج ضرور ہو سکتا ہے جو ان ایام میں مریض پر حملہ آور ہوتے ہیں، غیر ممالک کے سائنسداں ٹیکوں کی ایجاد پر برابر کام کر رہے ہیں اور کچھ ٹیکے تجرباتی دور میں ہیں لیکن کم و بیش دس برس سے پہلے ان کا مارکٹ میں آنا ممکن ہے۔

۳۔ HIV ایڈز کے لئے کیا کوئی علاج بھی ہے؟ کوئی بھی، کسی طریقہ علاج میں جیسے یونانی طب، آیورویدک، ہومیوپیتھک، سدھا، نیچروپیتھی، یوگ یا اور کسی بھی نامعلوم طریقہ علاج میں؟

اس بارے میں ابھی کچھ کہنا قبل از وقت ہی ہوگا، طریقۂ علاج کے بہت سے متبادلات ہیں جن پر کام کرنے والے ماہرین کا خیال ہے کہ وہ ایڈز کا کوئی موثر علاج دریافت کرنے میں ضرور کامیاب ہو جائیں گے، دنیا کے مختلف ممالک میں مختلف انداز سے تجربات کئے جا رہے ہیں لیکن تا حال سائنسی اعتبار سے کوئی بھی قابل بھروسہ دوا اس دعوے کے ساتھ پیش نہیں ہوئی ہے کہ یہ ایڈز HIV کی موثر اور شافی دوا ہے۔

۴۔ اگر ایک HIV پوزیٹو فرد اپنے جسم کا خون نکلوا کر نئے اور اچھے خون کا ٹرانسفیوزن کرالے تو کیا اس سے وہ ٹھیک ہو جائے گا؟

قطعی نہیں، بدقسمتی سے HIV پوزیٹو فرد میں یہ وائرس صرف اس کے خون میں نہیں بلکہ اس کے دوسرے خلیات اور اعضاء

جیسے ہڈیوں کا گودا، جگر، دماغ، تلی وغیرہ میں بھی پیوست ہوتا ہے اور اس لئے اگر جسم کے تمام خون کو بدلوا دیا جائے تب بھی اس وائرس کو مکمل طور پر خارج کرنا ناممکن ہے، ویسے اس نوعیت کا ٹرانسفیوزن ممکن ہوتا ہے اور اس کو ایکسچینج ٹرانسفیوزن کیا جاتا ہے لیکن HIV/ایڈز کے معاملہ میں بے کار ہے۔

۵۔ چونکہ کلورین، ہائڈروجن پروکسائڈ، عام بلیچ وغیرہ مشہور جراثیم کش ہیں انہیں HIV/ایڈز کے لئے کیوں استعمال نہیں کیا جاتا؟

یہ کیمیائی محلول صرف بے جان اشیاء پر ہی آزمائے جاسکتے ہیں، یہ بہت زہریلے کیمیکلز ہیں اور انہیں کسی انسان کو نہ پلایا جاسکتا ہے اور نہ انجکشن سے اس کے اندر داخل کیا جاسکتا ہے، اور اگر ایسا کیا گیا تو یہ اس کے تمام انسانی خلیات کو برباد کردے گا۔

۶۔ HIV انفیکشن زدہ فرد اچھی صحت کیسے قائم رکھ سکتا ہے؟

اگر کوئی انفیکشن زدہ فرد اپنی زندگی کو جنسی امراض اور HIV کی دوبارہ انفیکشن زدگی سے احتراز کے لئے محفوظ ترین جنسی اختلاط کا راستہ اختیار کرکے بہتر بناتا ہے اچھا نیوٹریشن (تغذیہ) استعمال کرتا ہے روزانہ ورزش کرتا ہے اور صاف ہوا میں رہتا ہے کسی بھی تکلیف کے سلسلے میں فوراً طبی امداد لیتا ہے، ذہن اور جسم پر کوئی بوجھ نہیں ڈالتا، ضرورت پڑنے پر جذباتی امداد پاتا ہے، چست رہتا ہے اور خوش آئند نظریات کا حامل ہے تو وہ بلا شبہ زیادہ دنوں تک زندہ رہ سکے گا، زیادہ تندرست و توانا ہوگا خواہ اس کو HIV/ایڈز ہی کیوں نہ ہو۔

جنسی امراض اور HIV

۱۔ STD کیا ہیں؟

اس کے معنی ہیں سیکسولی ٹرانسمٹڈ ڈزیز یعنی وہ امراض جو جنسی اختلاط کے ذریعہ دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں ان کو پہلے مختصر طور پر VD یعنی وینرل ڈزیز بھی کہا جاتا تھا، ان کو بعض حالات میں "بیماریوں" کے بجائے "انفیکشن" بھی کہا جاتا ہے، کسی جنسی مرض میں مبتلا فرد کے ساتھ کسی بھی نوعیت کا جنسی اختلاط کرنے پر یہ انفیکشن منتقل ہو سکتا ہے اور اس کا شکار مفعول فرد زیادہ ہوتا ہے یہ امراض بہت سنگین، بے حد تکلیف دہ اور جسم کو برباد کردینے والے ہوتے ہیں جن کے ذریعہ فرد میں مختلف النوع بیماریاں، بانجھ پن، مختلف اقسام کی معذوری اور موت تک واقع ہو جاتی ہے بعض متاثر حاملہ عورتوں کے اندرون رحم بچوں میں بھی پیدا ہو سکتا ہے، یہ امراض ایک طرح سے موروثی بن جاتے ہیں، زیادہ عام جنسی امراض، آتشک، سوزاک، ہرپیز، ہیپاٹئس بی، جینیٹل وارٹ، عضو تناسل کا ناسور وغیرہ ہیں، دوسری عام بیماریوں میں گوچیاں پڑ جانا، کھجلی، سوئی لیاسس وغیرہ شامل ہیں۔

۹۔ جنسی ٹرانسمٹڈ امراض اور HIV میں کیا فرق ہے؟

جنسی متعدی امراض کی طرح HIV بھی ایک بے حد متعدی مرض ہے، ہندوستان میں جنسی ذرائع سے اس کے ٹرانسمشن کی شرح ۷۵ فیصد سے زیادہ ہے، لیکن ان دونوں امراض سے محفوظ جنسی عمل کے ذریعہ بچا جاسکتا ہے، محفوظ طریقۂ اختلاط استعمال کرنے سے یہ مرض دوسرے میں منتقل نہیں ہوگا اور اگر دوسرے میں ہے تو اس سے آپ میں منتقل نہیں ہوگا اور اگر دونوں میں سے کسی کو بھی نہیں ہے تب بھی دونوں امکانی خطرہ سے محفوظ رہ سکیں گے، تاہم HIV دوسرے متعدی جنسی امراض سے مختلف ہے کیونکہ اس کا اب تک کوئی علاج دریافت نہیں ہوا اور اس میں شرح اموات بہت اونچی ہے، دوسرے یہ کہ HIV انفیکشن زدہ فرد کو کسی مخصوص بیرونی پھوڑے

زخمیا اس سے خارج ہونے والے مواد سے شناخت نہیں کیا جاسکتا۔

۱۰۔ کیا جنسی متعدی مرض کا علاج نہ کرانے پر HIV انفیکشن ہونے کا خطرہ ہو سکتا ہے؟

جی ہاں۔ کیوں کہ جنسی اختلاط کی راہ سے HIV انفیکشن کے خطرہ میں اضافہ کے اہم عوامل جنسی امراض بھی ہیں، بالخصوص ان افراد میں جن کے بہت زیادہ شریک ہوں HIV اور STD دونوں کے خطرات بہت زیادہ ہیں کیونکہ مرد اور عورت دونوں کے جنسی اختلاطی اعضا پر جنسی متعدی امراض کی وجہ سے جو خراشیں، دانے یا زخم ہو جاتے ہیں ان میں پلنے والے جراثیم HIV کے داخلہ میں سہولیات مہیا کرتے ہیں۔

۱۱۔ Cervities کیا چیز ہے؟

اس کے معنی ہیں Cervix کے متعلق عارضہ Cervix رحم کے منی کا زیریں حصہ ہوتا ہے عورتوں میں اس سے متعلق مختلف نوعیتوں کے عارضات اکثر اور عام ہوتے ہیں، اور اس کی وجوہ میں مانع حمل گولیوں کے بغلی اثرات یا بچہ کی ولادت کے دوران اس کی ضرورت سے زیادہ کھجاوٹ اور چھٹنے کا اندیشہ یا دوران اختلاط کوئی بے احتیاطی وغیرہ شامل ہیں، ان وجوہات سے یا تو یہ حصہ متورم رہنے لگتا ہے یا اس پر خراشیں آجاتی ہیں اور علاج نہ ہونے پر ان میں انفیکشن پیدا ہو جاتا ہے یا اس کی نوک کا کچھ حصہ گھس کر یا گل کر ختم ہو جاتا ہے اور اس مقام پر کچا زخم ہو جاتا ہے جس پر خشکی نہیں آتی، یہ کیفیت تولید گی اطفال کے دوران ۹۰ فی صد عورتوں میں واقع ہوتی ہے اس عمل کے باعث چھلے ہوئے، خراش آلود، متورم مقامات ہی HIV انفیکشن کے داخلہ اور وائرس کے پنپنے جانے کے مقامات ہوتے ہیں، اور جب Cervix سے متعلق کوئی تکلیف ہو اس کا فوراً علاج کرانا نہایت ضروری ہے۔

HIV۔ آج اور مستقبل میں

HIV کے اینٹی باڈیز تو بعض کیاب خون کے نمونوں میں اب سے سولہ برس قبل ۱۹۵۹ء میں ہی دریافت کئے جا چکے تھے لیکن افریقی ایڈز کے کیسوں کی دریافت پہلی بار ۱۹۸۰ء میں کی گئی تھی، یہ بات یقینی ہے کہ مرض مدت سے (شاید ہمیشہ سے) معاشرہ میں موجود ہو اور سویا ہوا ہو یا ایسی مخصوص نوعیت میں ہو کہ اس کی علیحدہ شناخت نہ کی جاسکے، ممکن ہے اب سے پانچ سو سال قبل انگلینڈ کے نوجوان بادشاہ ایڈورڈ ششم کی موت بھی ایڈز سے ہوئی ہو، ممکن ہے مشہور انگریزی شاعر لارڈ بائرن کو اپنے خوبصورت چہرے کے بگڑنے کا جو اندیشہ تھا اور جس کے تحت اس نے خودکشی کی شاید اس کی وجہ ایڈز ہو، لیکن اس کا متبادل نظریہ بھی قابل غور ہے کہ یہ مرض پہلے کبھی مہلک اور بھیانک نہیں رہا، "طاقتور ہی زندہ رہتا ہے" اصول کے تحت شاید ان فیکشن بھی مبرا نہیں ہیں، اور اپنی زیادہ سے زیادہ نسل انسانی جسم میں پیدا کرتے ہیں،

ایسا کوئی سوال نہیں کہ معاشرہ کی تبدیلیوں نے HIV کے پھیلاؤ میں تیزی پیدا کی، تو کیا پھر رسل ورسائل میں افسانہ مواصلات، تبادلہ آبادی، شہری آبادیوں میں اضافہ، جنسی سرگرمیوں اور جسم میں بذریعہ انجکشن داخل کئے جانے کے قابل اشیا کے استعمال ان تمام باتوں میں اضافہ کے رجحانات نے ایک نسبتاً نرم مزاج لیکن دائمی انفیکشن کو قاتل انفیکشن میں تبدیل کر دیا؟ اگر ایوائٹ کا نظریہ درست ہے اور اگر HIV کی موجودہ مہلک ر قاتلانہ فطرت اس کے تیزی سے پھیلاؤ کا نتیجہ ہے تو پھر سب سے زیادہ مہلک اور پیچیدہ اثرات کو آبادیوں

کے ان طبقات ہی میں موجود ہونا چاہئے جن میں بہت تیزی سے یہ انفیکشن گھوم رہا ہے، مختلف ماحولوں میں HIV متفرق شخصیت اختیار کر لیتا ہے اور عوام کے درمیان تیزی سے سفر کرتے وقت بہت جارحانہ انداز اختیار کر لیتا ہے، تحقیق میں دس سال اور اربوں ڈالر کے اخراجات کے بعد بھی HIV نے سائنسدانوں کو زچ کیا ہوا ہے اس کی کامیابی کے راز کو صرف ایک لفظ میں بیان کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے "سیمابیت" جو اس کی فطرت بن چکی ہے۔

جب بھی کوئی دوا یا اس کو معطل کرنے کا ذریعہ دریافت کر کے اس کی ایک ہیئت پر کامیابی سے حملہ کیا جاتا ہے تو اس کی جگہ لینے کے لئے کوئی اور ہیئت اجاگر ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر ایڈز کی کوئی دوا ر ٹیکہ اپنے اثرات کے اعتبار سے HIV کی نشو و نما کے انسداد کے قابل ثابت ہوتا ہے تو وہ دوا زیادہ دیر تک مؤثر نہیں رہتی۔

ایڈز مسائل اور اعداد و شمار کے آئینہ میں

ترتیب و تلخیص :۔ سید شاہد حسین انباوی

ہندوستان میں ایڈز کو آتشک جیسے جنسی مرض کی مانند ایک مرض تصور کیا گیا ہے، دونوں متعدی امراض ہیں دونوں کی ابتداء اور پھیلنے کے طریقے بھی بڑی حد تک یکساں ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ آتشک ایک قابل علاج مرض ہے اور ایڈز لاعلاج ہے اس کی ابتداء HIV سے ہوتی ہے (ایچ۔ آئی۔ وی) ہیومن امیونوڈیفی شینسی وائرس کا مخفف ہے یعنی وہ انفیکشن جو انسانی جسم میں موجود بیماریوں کا مقابلہ کرنے والے قدرتی مدافعتی نظام کو مفلوج و معطل کر دیتا ہے جس کے بعد اس کو طرح طرح کی بیماریاں دبوچ لیتی ہیں جس کی جانچ انسانی سیرم سے کی جاتی ہے، (اس جانچ کا نام سیرو سرویلینس ہے، سیرم یا سیرہ انسانی خون میں شامل وہ شفاف اور معطریاتی جیسا مادہ ہوتا ہے جو کسی زخم پر کھرنڈ جم جانے کے بعد کچھ کھرنڈ کناروں سے رستا ہوا نظر آتا ہے، فرد کا خون پچکاری سے لے کر اس خون میں شامل مادہ کی جانچ کی جاتی ہے) اگر مثبت ثابت ہوا تو یہ HIV کی موجودگی کی علامت ہے، اس مرض کی اولین دریافت ۸۰ دہائی کے شروع میں امریکہ میں ہم جنسی اختلاط کرنے والوں اور انجکشن کے ذریعہ شریانوں میں ہیروئن نامی نشہ آور شئے کے داخل کرنے والوں میں ہوئی، بعد میں یہ مرض یورپ اور بالخصوص وسطی اور مشرقی افریقہ میں پھیل گیا، ایشیا میں اس مرض کا داخلہ اس کے کئی برس بعد ہوا، یہ مرض مردوں سے عورتوں کو زیادہ اور عورتوں سے مردوں کو کم لگتا ہے، اس کی سب سے بڑی وجہ جنسی بے راہ روی ہے جس میں ہم جنسی، بہت زیادہ عورتوں سے کسی مرد کا آزادانہ جنسی اختلاط یا کسی عورت کا بہت زیادہ مردوں سے جنسی تعلق، یہ مرض شوہر سے بیوی میں بھی منتقل ہوتا ہے اور حاملہ ہونے کی صورت میں عورت کے رحم میں پل رہے بچے کو بھی لگ جاتا ہے، اس کی ایک اور وجہ شریانوں میں منشیات کا انجکشن لینا بھی ہے اس طریقہ کے نشہ کے عادی یعنی انٹر وینس ڈرگز لینے والے ایک دوسرے کی سرنجیں اور سوئیاں بغیر انہیں اسٹیریلائز (یعنی ابال کر جراثیم پاک کئے بغیر) کئے ہوئے بلا تامل استعمال کرتے ہیں اور ان میں سے اکثر کو HIV انفیکشن ہوتا ہے، اس کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ انفیکشن سے متاثر فرد کا خون کسی ضرورت مند کے جسم میں ٹرانسفیوز کئے جانے پر بھی انفیکشن ٹرانسمٹ ہوتا ہے، منشیات کے عادی افراد اور پیسوں کے ضرورت مند اپنا خون بلڈ بینکوں اور خون جمع کرنے کے مراکز کو فروخت کرتے رہتے ہیں اگر یہ خون بغیر جانچ کئے ٹرانسفیوز یا ان فیوز کیا جائے تو اس انفیکشن کا لگنا لازمی ہے، بے احتیاطی کی وجہ سے یہ مرض اسپتال کے دوسرے مریضوں یا تیماردار عملہ کو بھی لگ سکتا ہے،

ایڈز کے مریضوں کے خون اور پیپ کی پٹیوں اور گندے کپڑوں یا اسٹیریلائز کئے بغیر آلات کو استعمال کرنے سے بھی یہ مرض لگ سکتا ہے، ایڈز کے مریض کو دیے گئے انجکشن کی سوئی اتفاقیہ اگر کسی کو چبھ جائے تو اس کے جراثیم منتقل ہو سکتے ہیں، لیکن اس نوعیت کے صرف گنے چنے واقعات اطلاع میں ہیں، اسپتالوں میں زیادہ تر پلاسٹک کی سرنجیں انجکشن کے لئے استعمال ہوتی ہیں، جنہیں ابالنے پر ان کی شکل بگڑ جاتی ہے یہ سرنجیں اور سوئیاں ایڈز کے مریضوں پر استعمال کے بعد کوڑے میں پھینک دی جاتی ہیں، بعض افراد ان کو وہاں سے لے آتے ہیں اور بغیر درست طریقہ سے اسٹیریلائز کئے اپنے استعمال میں لے آتے ہیں یا اسپتالوں کو فروخت کر دیتے ہیں، یہ بھی اس انفیکشن کے پھیلنے کا ایک راستہ ہے، یہ علم نہیں کہ اس مرض کا ٹرانسمیشن مچھروں کے ذریعہ بھی ہوتا ہے یا نہیں لیکن نوے فی صد امکان ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔

تاہم یہ بات واضح ہے کہ HIV یا ایڈز کے مریض کے ساتھ رہنے کھانے پینے سے اس کی اشیا استعمال کرنے سے اس کے کپڑوں سے یا اس کی تیمارداری کرنے سے بھی دوسرے کو نہیں لگتا یہ صرف اس کے ساتھ جنسی تعلق یا اس کے جراثیم آلودہ سرنج یا سوئی اپنے جسم میں چبھ جانے یا اس کا خون کسی کو چڑھانے سے یہ مرض لگ سکتا ہے، یعنی جب تک کسی کے خون سے اس کے جراثیم کا اتصال نہ ہوا یا مباشرت نہ ہو اس وقت تک یہ مرض دوسرے کو نہیں لگ سکتا۔

ایڈز بذاتہ، خود مہلک مرض نہیں، ہلاکت کی وجوہات آگے بتائی جائیں گی، ایڈز کا آغاز HIV انفیکشن سے ہوتا ہے، جس کے اسباب اوپر بتائے جا چکے ہیں، کم و بیش پانچ تا دس سال اس مرض کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں اور مریض پوری طرح تندرست نظر آتا ہے، یہ غیر علامتی دور کہلاتا ہے اور اس کے دوران اس کے جراثیم خون میں پرورش پاتے رہتے ہیں، علامات ظاہر نہ ہونے کے باعث یہ ڈاکٹری تشخیص میں نہیں آتا، اس کے معلوم کئے جانے کا طریقہ صرف سیرم کی جانچ ہے، غیر علامتی دور کے بعد یکایک اس کی علامات ظاہر ہو جاتی ہیں اور اس دور کو ایڈز کا دور کہا جاتا ہے، یہ مرض کا آخری دور ہوتا ہے جس میں اس کا وزن بلا وجہ بہت تیزی سے کم ہونے لگتا ہے، متفرق متعدی امراض جیسے نمونیہ، تپ دق، آنتوں اور پیٹ کے امراض بد ہضمی، پیچش، جگر گردوں اور پھیپھڑوں کا انفیکشن جیسے موقع پرست امراض اس کو جکڑ لیتے ہیں، بیماریوں سے لڑنے کی جو دفاعی قوت انسانی جسم کے نظام میں قدرت ودیعت کرتی ہے بالکل مفلوج ہو جاتی ہے، جسم پر پھوڑے پھنسیاں بھی نمودار ہو جاتے ہیں اور اس طرح مریض مختلف امراض کا شکار ہو کر ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ ایڈز کا بنیادی عمل جسم کے قدرتی دفاعی نظام کو معطل کر دیتا ہے، مریض جسمانی اور دماغی طور پر اپاہج بن جاتا ہے، موقع پرست وائرس پر جسمانی مدافعتی داخلی نظام کا تعطل ہر دوا کے اثر کو بے کار کر دیتا ہے اور آج تک ایسی کوئی دوا ایجاد نہیں ہوئی ہے جو اس نظام کو بحال کر سکے، اس لئے یہ مرض ابتداء سے انتہاء تک لا علاج ہے، علامتی دور زیادہ طویل نہیں ہوتا اس میں جسم تیزی سے کھوکھلا ہوتا چلا جاتا ہے اور مریض ختم ہو جاتا ہے، امریکہ اور یورپی ممالک میں اس وائرس کے تدارک کے لئے کئی ادویہ اور ٹیکوں کے تجربات کئے جا رہے ہیں لیکن یہ ابھی محض ابتدائی دور میں ہیں، تاہم کچھ ادویہ اور ٹیکے ایسے دریافت ہو چکے ہیں جو غیر علامتی دور میں دی جا سکتی ہیں اور جن سے غیر علامتی دور قدرے طویل ہو جاتا ہے لیکن ترقی پذیر ممالک میں یہ ادویہ قابل مقدار نہیں ہیں، ویسے بھی یہ ادویہ محض کچھ محدود مدت کے لئے مریض کی زندگی کے ایام کو بڑھا سکتی ہیں اور انجام ہر صورت میں ہلاکت ہے۔

انفیکشن سے متاثر عورتیں حاملہ بھی ہوتی ہیں، قرار حمل کا ان کی انفیکشن کی کیفیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بہت سی عورتیں دوران حمل بھی متاثر ہو جاتی ہیں، انفیکشن کے جراثیم پرورِ رحم میں داخل ہو جاتے ہیں اور رحم میں پل رہے بچے کو بھی متاثر کر دیتے ہیں، یہ بچے سرایت شدہ پیدا ہوتے ہیں البتہ کچھ بچے غیر سرایت شدہ پیدا ہوتے ہیں جس کی وجہ شاید یہ ہو کہ قرار حمل کے وقت ماں غیر متاثر ہو اور دوران حمل متاثر ہوئی ہو، سرایت شدہ بچوں کا علم نو ماہ کی عمر تک نہیں ہوتا، تاہم یہ بچے دو سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے ختم ہو جاتے ہیں ان کی زیادہ سے زیادہ عمر پانچ سال ہوتی ہے، اطفال ایڈز بھی ہر صورت میں مہلک ہوتی، تاہم بچے کو ماں کا دودھ پلانے سے بچے کی نشو و نما نارمل ہوتی ہے اور اس کی صحت اور طوالت عمر میں بہتری کے آثار رہتے ہیں، کم سے کم ایسے بچے پانچ تا دس سال کی عمر تک زندہ رہتے ہیں، ان بچوں کو وہ تمام ٹیکے لگانا ضروری ہیں جو عام بچوں کو عام طور پر دئے جاتے ہیں جیسے بی۔ سی۔ جی۔ پولیو، چیچک، تشنج وغیرہ کے ٹیکے، ماں کا دودھ HIV جراثیم سے کم متاثر ہوتا ہے تاہم احتیاط کے طور پر غیر متاثر بچوں کو اگر کسی رضاعی ماں کا دودھ پلایا جائے تو زیادہ بہتر ہے، کیونکہ ایک دو کیس ایسے سامنے آئے ہیں جب متاثر ماں کا دودھ پینے والے غیر متاثر بچے کو انفیکشن ہو گیا، المیہ یہ ہے کہ بچہ اگر کچھ مدت زیادہ زندہ رہ جائے تب بھی اس کی متاثر ماں اور باپ کی موت آئندہ چند برسوں کے اندر یقینی ہوتی ہے اور یہ بچے یتیمی کی بے سہارا زندگی گذارتے ہیں اس لئے ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ متاثر عورتوں کو تین ماہ کے اندر اندر اسقاط حمل کر دینا اس بچہ پر رحم کرنے کے مترادف ہوگا، تاہم بہت سی عورتیں اسقاط حمل پر رضامند نہیں ہوتیں، اس سلسلے میں چند باتیں غور طلب ہیں (۱) بچہ اکثر مقررہ مدت سے قبل پیدا ہو جاتا ہے اس کا وزن کافی کم ہوتا ہے اور کافی لاغر ہوتا ہے (۲) اکثر بچے دماغی طور بہت کمزور ہوتے ہیں اور دس فی صد بچے دماغی کمزوری کے علاوہ جسمانی نقائص کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، (۳) چھ ماہ کی عمر تک بچے میں انفیکشن کا پتہ لگانا مشکل ہوتا ہے (۴) ماں کا دودھ یا رضاعی ماں کا دودھ پینے والے بچے کی نشو و نما اور موت نارمل ہوتی ہے (۵) متاثر بچہ کو دودھ پلانے سے رضاعی ماں پر انفیکشن کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔

ایڈز کا مرض HIV انفیکشن سے شروع ہو کر آخری تک لا علاج ہے، انڈین کونسل آف میڈیکل ریسرچ کے تحت ہر شہر اور قصبہ

میں خون کی جانچ کے سنٹر قائم کیے گئے ہیں جہاں HIV کی دریافت کے لئے زیادہ خطرات میں مبتلا گروپوں (یعنی جن کو اس انفیکشن کے لگنے کا زیادہ خطرہ ہو جیسے طوائفیں، کال گرلز اور عیاش مرد وغیرہ) کے سیری جانچ کے علاوہ رضاکارانہ طور پر بھی کوئی بھی اپنی جانچ کرا سکتا ہے، اگر ٹیسٹ میں اس کا سیرم مثبت علامات کا حامل ہو تو اس کو صلاح مشورہ کی سہولیات بہم پہنچائی جاتی ہیں، یہ ٹیسٹ جن آلات کے ذریعہ ہوتا ہے وہ "ایلیسا ٹیسٹ" کہلاتا ہے، اس ٹیسٹ پر مثبت ثابت ہونے پر اس کی توثیق کے لئے سیرم کا دوبارہ ٹیسٹ لیا جاتا ہے جو "ویسٹرن بلاٹ ٹیسٹ" کہلاتا ہے، یہ ٹیسٹ کافی مہنگے ہوتے ہیں اس لئے اب مقامی طور پر اس ٹیسٹ کے لئے آلات تیار کئے جا رہے ہیں جس سے اخراجات میں نمایاں کمی واقع ہوگی، انفیکشن کے غیر علامتی دور کو طویل تر کرنے کے لئے تغذیہ (نیوٹریشن) بہت ضروری ہیں تاکہ جسم میں طاقت بحال رہے اور جراثیم تیزی سے اثر نہ کر سکیں، اس دور میں بھی متفرق وائرس بالخصوص تپ دق، پیٹ اور جگر کے امراض سے تحفظ کے لئے ادویہ کا استعمال ضروری ہے کیونکہ یہ متعدی امراض موقع دیکھ کر بار بار حملے کرتے ہیں، علامتی دور بہر صورت جلد یا بدیر نمایاں علامات کے دور میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کے بعد تیزی سے مریض کی حالت گرنے لگتی ہے، متعدی امراض کے حملے تیز ہوتے ہیں اور ان کے تدارک کی ادویہ غیر مؤثر ثابت ہوتی ہیں، یہی دور ایڈز کا دور ہے جس کے بعد مریض کی موت جلد واقع ہو جاتی ہے، اس لئے یہ مرض شروع سے ہی لاعلاج ہے۔

HIV انفیکشن یا ایڈز کے مریض کا خون چھونے سے یہ مرض نہیں لگتا لیکن اگر یہ خون کسی کے کھلے زخم کو چھو جائے تو انفیکشن ہو جاتا ہے، جراثیم آلود خون سے تیار ادویہ کے انجکشن سے بھی یہ مرض لگ جاتا ہے، سب سے زیادہ تعداد میں یہ مرض جنسی بے راہ روی سے پھیلتا ہے اور اس طرح اس کے پھیلنے کی شرح نوے فی صد ہے، چونکہ چڑھائے جانے والے خون کی جانچ قانوناً لازم قرار دے دی گئی ہے اس لئے اب اس راہ سے اس کا لگنا مشکل ہے، تاہم اس مہلک مرض سے بچنے کا بہترین ذریعہ محفوظ جنسی اختلاط کے طریقوں کا درست اور مستقل استعمال ہے، متاثر عورتوں کو حمل سے بچنے کے لئے کوئی مانع حمل ادویہ سنٹروں میں بہ آسانی دستیاب ہیں، کچھ Spermi-cides یعنی بچے پیدا کرنے والے جراثیم کو مارنے والی ادویہ بھی ملک میں عام طور پر دستیاب کرائی جا رہی ہیں، خارجی ذرائع سے انفیکشن سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ جسم میں انجکشن کے ذریعہ منشیات داخل کرنے والوں کو اپنی سرنجیں اور سوئیاں ہر استعمال کے بعد بخوبی ابال کر جراثیم سے پاک کر لینے چاہئیں، اسپتالوں اور زچہ خانوں میں عملہ کو ربڑ کے دستانے اور ایپرن استعمال کرنا ضروری ہے تمام آلات اور سرنجوں وغیرہ کو قاعدہ کے مطابق ابال کر صاف کر لینا ضروری ہے، اگر پلاسٹک کی سرنجوں کے بجائے (جو سستی ہوتی ہیں) شیشے کی سرنجیں استعمال میں لائی جائیں تو ان کو تیز گرم پانی میں ابالنا آسان ہوتا ہے اور ان کی شکل نہیں بگڑتی، اسپتالوں کے وارڈوں اور زچہ خانوں میں ان احتیاطوں کے علاوہ جراثیم کش اینٹی بایوٹکس کا چھڑکاؤ بہت ضروری ہے، زچہ خانوں میں بوقت پیدائش خارج ہونے والے خون اور پانی وغیرہ کی صفائی احتیاط کے ساتھ کی جانی چاہئے، مریضوں کے گندے کپڑے اگر جلا دئے جائیں تو زیادہ بہتر ہوگا اور ایڈز کے مریضوں کو علیحدہ وارڈوں میں رکھا جانا بھی مناسب ہوگا، عوام میں اس انفیکشن کے متعلق وسیع پیمانے پر بیداری لانا بہت ضروری ہے خاص طور پر نوجوانوں میں جو جنسی تجربات کی جانب بہت راغب ہوتے ہیں، ہندوستان کی ۸۰ کروڑ کی آبادی میں کم سے کم ۳۵ فی صد مرد اور عورتیں جنسی عمل کے قابل ہیں اور ایک اندازہ کے مطابق ان میں سے کم و بیش چار لاکھ عورتیں HIV انفیکشن سے متاثر ہیں اور ان کی تعداد میں ہر سال اضافہ ہو رہا ہے، ہندوستان میں سالانہ ۲۵ کروڑ بچے پیدا ہوتے ہیں جن میں سے کم سے کم تیس ہزار بچے HIV سے متاثر ہوتے ہیں۔

اعضاء کی پیوند کاری سے بھی ایڈز کا انفیکشن ہوتا ہے، اگر عضو کا دینے والا انفیکشن میں مبتلا ہو تو اس کا لینے والا بھی مریض بن جائے گا سب سے زیادہ ضروری عوام کی ذہنی تربیت ہے انہیں اس کے خطرات سے آگاہ کیا جائے اخلاقیات کا درس دیا جائے اپنا طریق زندگی بدلنے پر زور دیا جائے، عورتوں کو مانع حمل ادویہ اور آلات استعمال کرنا چاہئے تاکہ انفیکشن سے متاثر بچوں اور مستقبل کے بے سہارا اور یتیم بچوں کی تعداد میں کمی ہو، اگر عیاشی اور منشیات کے بین الشریانی استعمال سے عوام پرہیز کریں تو اس مرض کے پھیلنے کا زیادہ خطرہ

نہیں ورنہ اس مرض کے ساتھ جو سماجی رسوائیاں اور معاشی پریشانیاں وابستہ ہیں ان کا شکار ہو کر فرد پریشان حالی کی سخت تکلیف دہ زندگی گذار کر جلد یا بدیر عبرتناک موت سے ہم آغوش ہو جاتا ہے۔

ایڈز پر سرسری نظر

ایڈز کیا ہے؟

ایڈز انگریزی کے Acquired Immune Deficiency Syndrome کا مخفف ہے، یہ مہلک عارضہ انسانی جسم میں واقع خود کار قدرتی دفاعی نظام کو جو ہر نوعیت کے انفیکشن سے اس کا دفاع کرتا ہے مکمل طور پر مفلوج کر کے اس کے چہار جانب منڈلانے والے موقع پرست سرایتی عارضات چھوڑ دیتا ہے جس کے باعث کوئی بھی دوااس کے جسمانی نظام پر کارگر نہیں ہوتی اور کچھ مدت بعد ایک تکلیف دہ موت کی نیند وہ سو جاتا ہے، یہ بیماری یوں تو مردوں اور عورتوں کو عمر کے کسی بھی حصہ میں اپنی گرفت میں لے سکتی ہے لیکن نوجوانوں میں یہ زیادہ عام ہے، مریض کی موت کا سبب عموماً نمونیہ، کینسر، تپ دق وغیرہ ہوتا ہے، ایڈز کی ابتدائی صورت HIV انفیکشن (Human Immune Deficiency Virus) ہے جو پانچ تا دس سال غیر علامتی رہ کر بتدریج ارتقا کے ساتھ ایڈز بن جاتا ہے اور یہ اس کا آخری درجہ ہے۔

ایڈز کی ابتدائی علامات

(۱) بغیر کسی قابل فہم سبب کے وزن میں نمایاں کمی (۲) متواتر بخار (۳) متورم غدود (۴) دائمی اسہال و بدہضمی (۵) بدخوابی اور جسمانی تشنج (۶) منہ، حلق اور خوراک کی نالی میں سفید دھبے اور چھالے نمودار ہونا۔

ان علامات کے علاوہ مریض کو پھیپھڑوں کا انفیکشن اور مرکزی اعصابی نظام میں خلل بھی واقع ہوتا ہے تاہم چونکہ یہ علامات کئی دوسرے امراض میں بھی نمایاں ہوتی ہیں اس لئے ایڈز یا HIV کی تشخیص کے لئے خون رسیرم کی جانچ ضروری ہے۔

عارضہ کا دور پرورش وارتقا

جسم میں HIV انفیکشن کے دخول اور ایڈز تک اس کے ارتقاء کا درمیانی دور یعنی غیر علامتی دور کم سے کم چھ ماہ تا پانچ سال ہوتا ہے بعض حالات میں دس سال بھی علامات کے ظہور میں لگ سکتے ہیں، بچوں میں یہ دور اوسطاً بارہ ماہ اور زیادہ عمر کے بچوں میں ۲۹ ماہ کا ہوتا ہے۔

تشخیص

ایڈز کی تشخیص بہت دشوار ہے اس کا تعین صرف خون کی جانچ اور تجربہ گاہوں میں تجربات سے ہوتا ہے۔

دوسروں میں منتقلی

ایڈز متعدی مرض ہے دوسرے افراد میں اس کی منتقلی گہرے جنسی تعلقات سے ہوتی ہے مریض کے ساتھ نشست و برخواست چھونے ساتھ کھانے پینے وغیرہ سے نہیں ہوتی۔ دوسروں میں اس کی منتقلی کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) جنسی تعلق (۲) متاثر فرد کی استعمال کردہ سرنجوں اور سوئیوں کا استعمال (۳) متاثر فرد کا خون دوسرے کو چڑھانا (۴) دوران حمل یا ولادت کے کچھ ہی دیر بعد بچے کے جسم میں متاثر ماں کے جراثیم کا داخلہ۔ تاہم مریض کی کھانسی بلغم چھینک یا اس کے کپڑوں کے استعمال سے بھی یہ مرض منتقل نہیں ہوتا۔

زیادہ خطرات میں مبتلا افراد

مندرجہ ذیل تو ہیئتوں کے افراد کو دوسروں کی بہ نسبت اس مرض کا شکار ہونے کا خطرہ زیادہ قوی ہے۔

(۱) ہم جنسی یا دونوں جنسوں کے ساتھ بہت زیادہ اختلاط کے عادی (۲) منشیات بالخصوص ہیروئن شریانوں میں انجکشن سے داخل

کرنے والے افراد جو ایک دوسرے کے انجکشن بلا تکلف بغیر انھیں جراثیم سے پاک کئے استعمال کرتے ہیں (۳) وہ افراد جو Hepatites جیسے کسی عارضہ میں مبتلا ہوں جس کے لئے ان کے جسم میں اکثر و بیشتر خون چڑھایا جاتا ہو جس میں جراثیم آلود خون بھی شامل ہو سکتا ہے (۴) متاثرہ ماؤں کے بچے وغیرہ، متعدد شریکوں (پارٹنروں) کے ساتھ جنسی تعلقات۔

یاد رکھئے

اب تک ایڈز کا کوئی علاج دریافت نہیں ہوا ہے اور اس کا انجام ایک تکلیف دہ موت ہے۔ (۲) اس کی علامات فوراً ظاہر نہیں ہوتیں بلکہ ظاہر ہونے میں چھ ماہ تا پانچ سال اور بسا اوقات دس سال بھی لگ جاتے ہیں اور یہ دور علامتی دور ہوتا ہے۔ جب علامات ظاہر ہوتی ہیں اس وقت تک تمام راہیں اس کے تدارک کی مسدود ہو چکی ہوتی ہیں۔ (۳) ایڈز کے مریضوں کو کینسر نمونیہ تپ دق وغیرہ جیسی سرایتی بیماریاں بہت جلد لاحق ہو جاتی ہیں اور جسم کی دفاعی مشینری کے معطل ہو جانے کے باعث کوئی دوا کسی مرض کے لئے کارگر نہیں ہوتی۔ (۴) معمولی سے بھی شک پر فوراً خون کا ٹیسٹ کرائے اور طبی ماہر سے مشورہ کرے۔ سب سے بہتر یہ ہے کہ شرافت کی زندگی گزارے۔

HIV انفیکشن۔ عصری وسعتیں اور مستقبل کے اندیشے

چیچک پر فتح و کامرانی کی تحسین کا شور و غوغا ابھی پوری طرح تھمانہ تھا کہ بنی نوع انسان پر اس سے بھی زیادہ مہلک مرض نے یلغار کردی جو چیچک سے کہیں زیادہ متعدی اور جلد سرایت کرنے والا تھا۔ یہ مرض تھا ہیومن امیونو ڈیفی شینسی وائرس جس کو مختصراً HIV (ایچ۔ آئی۔ وی) کا نام دیا گیا۔ ایڈز اسی وائرل انفیکشن کا آخری درجہ ہے۔ ۱۹۸۱ء میں امریکہ میں پہلی بار اس مرض کی شناخت کی گئی تھی اور جب سے اب تک ایک بر اعظم کی جانب اس کا طوفانی کوچ جاری ہے۔

عالمگیر تعدیت کا خاکہ

جولائی ۱۹۹۱ء تک مجموعی طور پر تمام دنیا کے ۱۶۸ ممالک سے عالمی تنظیم صحت کو ۵ لاکھ سے زیادہ ایڈز کے کیسوں کی رپورٹ دی جا چکی ہے لیکن اندازہ ہے کہ ان کی اصل تعداد ۱۰ لاکھ سے بھی زیادہ ہے۔ یہ بھی یقین کیا جا رہا ہے کہ ایڈز کے بالغ کیسوں کا نصف حصہ وسطی اور مشرقی افریقہ میں واقع ہوا ہے۔ مزید بر آں یہ تخمینہ بھی لگایا گیا ہے کہ ۱۹۹۲ء تک اطفالی ایڈز کے پانچ لاکھ سے زیادہ کیس بھی اسی علاقہ میں ہوئے ہیں جو دنیا کے مجموعی اطفالی ایڈز کیسوں کا ۹۰ فیصد ہے۔

عصری دستیاب اعداد و شمار کی بنیاد پر عالمی تنظیم صحت کا اندازہ ہے کہ اس مرض کی دریافت کی ابتدا سے ۱۹۹۲ء تک ایک کروڑ اور ایک کروڑ بیس لاکھ کے درمیان بالغ اور دس لاکھ بچے HIV انفیکشن کا شکار ہوئے ہیں۔ وسطی اور مشرقی افریقہ میں اس وقت ۷۰ لاکھ افراد اس انفیکشن میں مبتلا ہیں۔ شمالی امریکہ، لاطینی امریکہ اور بحر اوقیانوسی خطہ میں مجموعی طور پر بیس لاکھ، جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا میں ۱۵ لاکھ، یورپ، سابق کمیونسٹ ممالک، سابق سویت یونین میں ۱۵ لاکھ، شمالی افریقہ اور مشرق وسطی میں ۷۵ ہزار، بحر الکاہلی خطہ میں ۲۵ لاکھ اور آسٹریلیا میں تیس ہزار افراد HIV سے متاثر ہیں یہ بھی اندازہ ہے کہ ۱۹۹۲ء کے اول چھ ماہ کے دوران دنیا میں دس لاکھ نئے افراد اس انفیکشن میں مبتلا ہوئے ہیں اور یہ تعداد لگاتار بڑھتی جا رہی ہے۔ ان دس لاکھ نئے متاثر افراد میں سے تقریباً نصف تعداد افریقی ممالک ایک چوتھائی ایشیا اور بحر الکاہلی خطہ میں (ان کا بڑا حصہ جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا میں) اور دسویں حصہ سے کچھ زیادہ لاطینی امریکہ اور کیریبین خطہ میں آباد ہیں۔ یہ بھی یقین کیا جا رہا ہے کہ جملہ نئے بالغ افراد میں نصف تعداد عورتوں کی ہے۔ یکم نومبر ۱۹۹۲ء تک ایڈز کے جن نئے ۱۲۵۰ کیسوں کی رپورٹ ہوئی۔ یہ وہ جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا میں رہتے ہیں ان میں ۹۵ فیصد افراد ہندوستان اور تھائی لینڈ کے باشندے ہیں۔

ہندوستان میں خوفناک وبا:

ہندوستان میں سب سے پہلا سیروپوزیٹو (Sero positive) کیس مدراس میں دریافت ہوا۔ اس دریافت کے بعد جانچ کی سرگرمیاں تیز کردی گئیں جس کے نتیجہ میں اکتوبر ۱۹۹۲ء کے آخر تک پندرہ لاکھ افراد کا HIV انفیکشن کے دریافت کے لئے سیرو ٹیسٹ لیا گیا۔ ان جائزوں کا مرکز متفرق مخطور گروپ تھے جن میں بکثرت جنسی تعلقات رکھنے والے مرد اور عورتیں انجکشن کے ذریعہ منشیات کے عادی (انٹروینس ڈرگ لینے والے) حاملہ عورتیں، خون کے عطیہ دہندگان اور خون کے پروڈکٹس کے گیرندگان وغیرہ شامل تھے۔ تمام گروپوں کے مشترکہ اعداد و شمار بتاتے ہیں کہ HIV غلبہ کی شرح جو ۱۹۸۶ء میں ۲ء ۰ فیصد تھی اب ۱۹۹۲ء میں بڑھ کر ۷ء ۰ فیصد ہو گئی تھی۔ بمبئی میں پیشہ ور جنس فروش عورتوں میں انفیکشن کا غلبہ ۱۹۸۶ء کے ۲ فیصد سے ایک دم چھلانگ لگاکر ۱۹۹۲ء میں ۳۰ فیصد ہو گیا تھا۔ منی پور میں انٹروینس ڈرگ لینے والوں میں HIV کا غلبہ ۵۴ فیصد تھا۔ کرسچین میڈیکل کالج ویلور کے جانچ سنٹر نے تین مخطور گروپوں

طوائفوں، عیاش مردوں اور عورتوں کے جائزہ میں انفیکشن کی ادواری رفتار میں ڈیڑھ گنا اضافہ بتایا۔ کیونکہ ۸۷۔۸۸ میں یہ تعداد جو ۱۵ فی ہزار تھی ۹۲۔۹۱ میں یہ بڑھ کر ۲۳ ہزار ہو گئی تھی۔ طوائفوں میں انفیکشن کی رفتار میں بارہ گنا اضافہ معلوم ہوا۔ ۸۷۔۸۶ میں ان کی HIV کی شرح ۷ء ۳ فی ہزار تھی جو ۹۲۔۹۱ میں بڑھ کر ۵۲ء ۴ فی ہزار گنا ہو گئی۔ جنسی متعدی امراض کے مریض مردوں اور عورتوں میں بھی اس انفیکشن کا غلبہ بڑھتا جارہا ہے لیکن اس کی رفتار طوائفوں میں مرض کے اضافہ کی رفتار سے کم ہے۔ البتہ حاملہ عورتوں اور خون کے عطیہ دینے والوں میں اس کا غلبہ ایک نکتہ پر رکا ہوا ہے یا اگر اضافہ ہے بھی تو برائے نام۔

ان جائزوں سے دریافت ہوا ہے کہ مہاراشٹرا اور تمل ناڈو کی جسم فروشوں اور ملک کی تین شمالی مشرقی ریاستوں منی پور، میزورم اور ناگالینڈ میں انٹروینس ڈرگ لینے والے انفیکشن کا سب سے بڑا مخطور گروپ بناتے ہیں یہ بھی اطلاعات ہیں کہ انٹروینس ڈرگ لینے کا عمل کلکتہ اور مدراس میں بھی ہو رہا ہے۔ بمبئی میں ہم جنسی اختلاط والوں کی بھی خاصی بڑی تعداد دریافت ہوئی ہے لیکن ابھی ان گروپوں میں HIV غلبہ کا مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔

ہندوستان میں HIV انفیکشن۔ عصری اعداد و شمار

حکومت ہند کی فراہم کردہ رپورٹوں کے مطابق ۳۱/اکتوبر ۱۹۹۲ء کو یہ پوزیشن تھی کہ جملہ ۱۵۲۸۵۶۷/افراد کی اسکریننگ کی گئی تھی ان کے ۱۰۸۵۶/سیروپوزیٹو پائے گئے تھے جن کی شرح ۱ء۷/فی ہزار ہے۔ ایڈز کے ۲۴۲/کیس سامنے آئے ہیں جن میں ۲۲۸/ہندوستانی اور ۱۴/غیر ملکی تھے۔ ۲۲۸ ہندوستانیوں میں ۱۷۷/مرد اور ۵۱/عورتیں تھیں۔ غیر ملکیوں میں دس مرد اور چار عورتیں تھیں۔

۳۱۔۱۰۔۹۲ کو ریاست وار ایڈز کے رپورٹ شدہ کیسوں کا نقشہ

سیروپوزیٹو افراد کی تقسیم

ریاست	کیس	زمرہ	تعداد	فی صد
مہاراشٹر	۹۳			
تمل ناڈو	۷۳	جنس مخالف سے بکثرت تعلقات والے افراد	۴۳۸۳	۳۰ء۴۰ فی صد
دہلی	۴۹	ہم جنس کرنے والے افراد	۲۹	۰ء۳
کیرالہ	۱۶	خون کے معاملی	۱۶۸۴	۱۵ء۵
پنجاب	۸	ڈائلسس کے مریض	۴۴	۰ء۵
پانڈیچیری	۶	خون اور اس کے پروڈکٹس کے گیرندگان	۲۰۹	۱ء۹
منی پور	۳	ایڈز مریضوں کے رشتہ دار	۸۳	۰ء۷
مغربی بنگال	۳	مشتبہ ایڈز/ARC کیس	۳۸۳	۳ء۵
گوا	۲	انٹروینس ڈرگ لینے والے	۱۶۳۷	۱۵ء۲
گجرات	۲	دوسرے متفرق	۴۴۳۷	۲۰ء۷
جموں کشمیر ہماچل پردیش ہریانہ راجستھان یوپی آندھرا پردیش	ایک ایک فی ریاست	جملہ	۱۰۸۵۶	۱۰۰ فی صد

انفیکشن کی اختیار کردہ راہیں

آسٹریلیا، شمالی امریکہ اور مغربی یورپ۔ عالمی تنظیم صحت کے مرتب کردہ انحصاریہ کے مطابق آبادی کا بیشتر گروپ بدستور ہم جنسی اور دو جنسی اختلاط کرنے والوں اور انٹروینس ڈرگ لینے والوں پر مشتمل ہے اگرچہ جنس مخالف سے تعلقات رکھنے والے متاثر افراد کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ ہم جنسوں اور انٹروینس ڈرگ لینے والے ایڈز کے کیسوں کے تقابلی تناسب میں نمایاں فرق جاری ہے کیونکہ ۸۰ کی دہائی کے وسط سے ہم جنسوں کی تعداد میں کافی تخفیف ہو رہی ہے۔ ۸۰ کے دہائی کے دوران ماں سے بچے میں انفیکشن کا ٹرانسمشن اہم تصور نہیں کیا جاتا تھا لیکن HIV انفیکشن سے متاثر عورتوں کی تعداد میں اضافہ کے باعث اس راہ سے بھی اس کے پھیلاؤ میں اضافہ ہوتا جارہا ہے۔

وسطی اور مشرقی افریقہ

جنس مخالف سے آزادانہ جنسی تعلق HIV انفیکشن کی توسیع کا غالب طریقہ بدستور بنا ہوا ہے جس کی وجہ سے مردوں اور عورتوں میں سرایت کا تناسب کم و بیش حاوی ہے۔ دیگر جنسی بیماریوں کے ساتھ عورتوں میں HIV کے انفیکشن میں بھی معمولی اضافہ ہوا ہے جس کی کئی سماجی اور حیاتیاتی وجوہات ہیں ان ممالک میں مردوں اور عورتوں کا تناسب ۱:۱.۲ ہے متاثر حاملہ عورت سے اس کے اندرون رحم بچے میں یا شیر خوار بچے میں HIV ٹرانسمشن بڑے پیمانے پر بڑھتا ہوا مسئلہ بن گیا ہے، جنسی بیماریوں کی اونچی شرح بھی ایک اہم معاملہ ہے جس نے اس خطہ میں مرد سے عورت اور عورت سے مرد میں HIV ٹرانسمشن کو آسان بنادیا ہے، خارجی ذریعہ ٹرانسمشن HIV متاثر خون ہے جو نسبتاً کم ہے اور تمام انفیکشنوں کا دس فی صد ہے تاہم یہ مسئلہ اب کم ہوتا جارہا ہے کیونکہ عطیہ شدہ خون HIV کی دریافت کے لئے ضابطہ کے مطابق برابر اسکرین کیا جارہا ہے، اندازہ ہے کہ ۱۹۹۲ء تک وسطی اور افریقی ممالک میں HIV انفیکشن سے متاثر ساڑھے سات لاکھ بچے پیدا ہو چکے ہیں۔

جنوب اور جنوبی ایشیا

اس خطہ میں اگرچہ انفیکشن کا پھیلاؤ ۸۰ کی دہائی کے وسط یا آخر کے قریب ہوا تاہم اس کی توسیع کی رفتار کافی تیز ہے۔ جنوب مشرقی ایشیا بالخصوص سنگاپور، فلپائن، ویت نام اور تھائی لینڈ و برما وغیرہ میں ٹرانسمشن کا سب سے بڑا ذریعہ مردوں اور عورتوں کا آزادانہ باہم جنسی تعلق اور کسی حد تک انٹروینس ڈرگ بھی ہے حالانکہ اس خطہ میں اس سے قبل انٹروینس ڈرگ لینے والوں کی تعداد زیادہ تھی لیکن اب کثیر التعداد جنسی شریکوں کے ذریعہ HIV ٹرانسمشن بڑھتا جارہا ہے بالخصوص ۱۹۸۹ء سے اس میں نمایاں اضافہ ہوا ہے تاہم یہ وبا ابھی اس خطہ میں ابتدائی دور میں ہی ہے لیکن اس کے تیزی سے پھیلنے کے آثار نمایاں ہیں اور اندیشہ ہے کہ یہ رفتار بالکل ویسی ہی ہو جائے گی جیسی ۸۰ کے دہائی میں وسطی اور مشرقی افریقی ممالک میں تھی لیکن اس خطہ میں چونکہ بالغ آبادی کے لحاظ سے جنوبی اور جنوب مشرق ایشیا میں انفیکشن سے متاثر افراد کی تعداد افریقی ممالک کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہوگی۔

لاطینی امریکہ اور کیریبین خطہ

محدود اور نامکمل اعداد و شمار کے باعث اس خطہ میں HIV انفیکشن کا مکمل اور درست تخمینہ لگانا مشکل ہے تاہم اندازہ ہے کہ وسطی امریکی عورتوں میں گزشتہ چار سال کے اندر کلینکل ایڈز کیسوں کی تعداد کی شرح میں چالیس گنا اضافہ ہوا ہے۔ حالیہ جائزہ کے مطابق لاطینی امریکہ میں دس ہزار بچے انفیکشن کے ساتھ پیدا ہوئے ہیں مردوں اور عورتوں کے جنسی آزادانہ اختلاط کے ساتھ منشیات لینے والوں کی تعداد بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ مجموعی طور پر ۱۹۹۲ء میں HIV انفیکشن سے متاثر افراد کی تعداد کا تخمینہ دس لاکھ سے اوپر لگایا گیا ہے جبکہ ایڈز کے کیس ڈیڑھ لاکھ کے قریب ہیں۔

مشرقی ایشیا، بحر الکاہلی خطہ، مشرقی یورپ، سابق سوویت روس، شمالی امریکہ اور مشرق وسطیٰ

ان ممالک میں انفیکشن نسبتاً حال میں پھیلا ہے جس کی وجہ سے ان علاقوں میں اس انفیکشن کے غالب طریقوں کی جداگانہ شناخت بہت دشوار ہے اس لئے اس کے پھیلنے اور ایڈز کے کیسوں کے بہت محدود اور نامکمل اعداد و شمار دستیاب ہو سکے ہیں۔

ایڈز کے بڑھنے کی سمتیں۔ تخمینہ جات اور خاکے

HIV/ ایڈز کے مستقبل کے لئے اس کی عصری وسعتیں صورت حال اور خاکے حفظان صحت کی منصوبہ بندی اور مرض کے تدارک کی حکمت عملی وضع کرنے کے لئے بہت اہم ہیں۔ اس نوعیت کے اندازے دستیاب اعداد و شمار (وہ کتنے ہی نامکمل کیوں نہ ہوں) کے استعمال اور ان کو آبادی کے مخصوص طبقات پر منطبق کر کے تیار کئے جاتے ہیں۔ نیز معلومات کے خلا کو پر کرنے کے لئے ریاضیاتی ماڈلوں کو استعمال میں لایا جاتا ہے۔ مستقبل میں وبا کے اختیار کرنے والی سمت کا بیشتر انحصار HIV کی ڈائینامکس (علم حرکت الاجسام) کے متعلق معروضات پر ہوتا ہے۔ اگر حالیہ معلومات میں تاخیر کے لئے ماضی کی معلوماتی تاخیر کے تخمینہ جات کی بنیاد پر کچھ ترمیمی اور عددی درستی کر بھی لی جائے تب بھی یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ اس نوعیت کی درستی حالیہ یا مستقبل کی معلوماتی تاخیر کے لئے مناسب حد تک صحیح ہو گی۔ ان حرکات اجسامی کی نمونہ سازی ان کی کثیر التعداد حیاتیاتی اور طبی تفاوتوں کے باعث (جن کی HIV پھیلاؤ کے بیان کے لئے ضرورت ہوتی ہے) بہت زیادہ مشکل ہے۔ اس مقصد کے لئے بہت سے نمونوں کی تعداد موجود ہے لیکن افادیت کی نقطہ نظر سے ان میں سے کوئی بھی سادہ نہیں بلکہ بیماری کے حقائق کا عکس پیش کرنے کے نظریہ سے پیچیدہ ہے۔ HIV انفیکشن کا تخمینہ اس کے پھیلاؤ کے متعلق دستیاب اعداد و شمار کو مجموعی آبادی پر منطبق کر کے لگایا جا سکتا ہے۔ عام طور پر استعمال کئے جانے والے ایک اور نمونہ میں ایڈز کے کیسوں کی رپورٹ اور HIV انفیکشن کے ایڈز کی شکل اختیار کرنے کی سالانہ شرح تعداد کو معکوس شمار کر کے HIV انفیکشن کی سالانہ تعداد کا تخمینہ لگایا جا سکتا ہے۔ اور بھی کئی طریقے ہیں لیکن ان سب میں خامیاں ہیں۔

۱۹۸۸ء میں عالمی تنظیم صحت نے ایک "ڈیلفی سروے" ۲۰۰۰ء تک HIV کے پھیلاؤ کا خاکہ تیار کرنے کے لئے کیا تھا۔ ۱۹۹۲ء کے وسط میں امریکہ کے ہارورڈ اسکول آف پبلک ہیلتھ کی جانب سے عالمگیر پیمانہ پر HIV کے امکانی انفیکشنوں میں تعداد کا تخمینہ اور خاکہ تیار کیا گیا تھا۔

ہندوستان کے لئے تخمینہ اور خاکے

سیرو وارویلینس سرگرمیوں سے دریافت شدہ اعداد ہندوستان کے لئے بھی مستقبل کے امکانات اور تخمینوں کے لئے استعمال کئے گئے ہیں۔ ایک ماڈل پر عمل کرتے ہوئے یہ مندرجہ ذیل تناظر پیش کرتا ہے۔

ہندوستان میں HIV انفیکشنوں کی تعداد کا تخمینہ کے مطابق سروے اعداد و شمار ۱۹۹۱ء

گروپ	اندازاً تعداد لاکھ میں	غلبہ کی شرح	انفیکشن سے متاثر افراد اندازاً تعداد
۱۔ طوائفیں	دس لاکھ	۱۵ فی صد	ڈیڑھ لاکھ
۲۔ طوائفوں سے تعلقات رکھنے والے	۳۰ لاکھ	۷.۵ فی صد	۲ لاکھ ۲۵ ہزار
۳۔ انٹروینس ڈرگ لینے والے	۵۰ ہزار	۵۰ فی صد	۲۵ ہزار
۴۔ ہم جنسی اختلاط کرنے والے مرد	ڈیڑھ لاکھ	۲۰ فی صد	۳۰ ہزار
۵۔ جنسی طور پر عامل [illegible]	۳ کروڑ تیس لاکھ	۰.۰۷ فی صد	۳۰ ہزار

د۔ جنسی طور پر عامل مرد ۱۵تا۴۵ سال کی عمر تک	۵ کروڑ بیس لاکھ	۳۳ء۰ فی صد	ایک لاکھ ۷۷ ہزار
ء۔ جنسی طور پر عامل دیہی آبادی	۲۶ کروڑ تیس لاکھ	نامعلوم	نامعلوم
کل میزان	۳۶ کروڑ ۲۲ لاکھ	۔	۲۳۷۰۰۰

انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ ان میڈیکل اسٹے ٹسٹکس کے دہلی چیپٹر نے ہندوستان میں HIV انفیکشن سے متاثر افراد کی حالیہ تعداد کے تخمینہ کے لئے ریاضی پر مشتمل ایک ماڈل وضع کیا ہے۔ اس کے شمار کے مطابق ہندوستان میں ۹۲۔۹۱ میں متاثر افراد کی تعداد ۴ لاکھ ۴۰ ہزار کے درمیان تخمینہ کی گئی ہے۔

حقیقت پسندانہ خاکوں کے لئے HIV غلبہ اور مخصوص مخطور گروپوں میں اس کی توسیع پورے بھروسہ مند اعداد و شمار جمع کرنا ضروری ہے، جنسی کردار کے بارے میں بھی بہتر اطلاعات درکار ہوتی ہیں، انٹروینس ڈرگ لینے والوں کے حجم اور اس عمل میں سرنجیں اور سوئیاں باہم استعمال کرنے کے انداز، منشیات کے استعمال اور جنسی کردار کے درمیان تعامل پر بھی بہتر معلومات ضروری ہیں، اس کے علاوہ دوسرے انفیکشنوں، متاثر افراد کی انفیکشن کی کیفیت، وہ تمام عوامل جو حالت غیر علامتی حالت کی علامتی میں تبدیل کر دینے کے اہم

معاون ہوتے ہیں، نیز ان افراد کی شرح جو HIV انفیکشن کے دور سے بڑھ کر ایڈز کے دور میں داخل ہوتے ہیں ان سب تفصیلات کا حصول بھی بہت ضروری ہے۔

HIV انفیکشن کے بارے میں کوئی پیش گوئی کرنا یا اس کا خاکہ تیار کرنا ایک بہت پیچیدہ عمل ہے اس کا پورا انحصار اس کی نمونہ سازی کے لئے استعمال میں آنے والے اعداد و شمار کی درستی پر ہے، اس طور پر آبادی کے مخصوص گروپوں کی بھروسہ مند نمائندہ اطلاعات کی فراہمی اور تیاری کے لئے سیرو غلبہ کے مطالعات سنگ بنیاد کا کام کرتے ہیں، ہندوستان میں بنیادی اسکریننگ کے لئے "ایلیا ٹیسٹ" اور الحاقی اور توثیقی ٹیسٹ کے لئے "ویسٹرن بلاٹ" ٹیسٹ استعمال میں آتا ہے، لیکن ان ٹیسٹوں کے ہارڈ ویئر اور سافٹ ویئر کی اونچی قیمتوں نے ملک میں سیرو جانچ سرگرمیوں کو وسیع کرنے میں رکاوٹ ڈالی ہوئی ہے اس لئے ضروری ہے کہ ان سرگرمیوں پر اخراجات میں تخفیف کے لئے اور انہیں عوام کے لئے قابل مقدور بنانے کا متبادل طریقہ کار دریافت کیا جائے۔

سیرو جانچ کے لئے ملک میں جگہ جگہ مراکز قائم کئے گئے اور انہیں "ویسٹرن بلاٹ" کی تکمیل ٹیسٹنگ اور کوالٹی کنٹرول کے لئے اختصوابی مراکز (ریفرنس سینٹروں) سے منسلک کیا گیا، سیرو جانچ نے ٹرانسمشن کی راہوں کی بصیرت دی اور بڑے اور درمیانی و چھوٹے مخطور گروپوں کو شناخت کیا، اس کے بعد خون کے معاطیوں اور عطا شدہ خون اور خون کے پروڈکٹس کی اسکریننگ کو اس انفیکشن کی موجودگی کی جانچ کے پروگرام کے ذریعہ وسیع پیمانہ پر قابل عمل بنایا، ملک میں اسکریننگ کی سہولیات کے قیام میں انسانی وسائل کی تربیت و ترقی کونسل کا ایک اہم عطیہ ہے، سیرو جانچ سرگرمیوں نے اس حقیقت کو بھی نمایاں کیا کہ معاشرہ کا کوئی بھی جزو محفوظ نہیں ہے اور یہ کہ زیادہ اور زیادہ افراد اس انفیکشن سے متاثر ہو رہے ہیں اور اس طرح یہ وائرس تیزی سے ہر طرف پھیل رہا ہے، کونسل کی مساعی سے دریافت شدہ اطلاعات کی بنیاد پر حکومت ہند نے HIV انفیکشن کی دریافت کے ایک سال کے اندر اندر ۱۹۸۷ء میں "نیشنل ایڈز کنٹرول پروگرام" وضع کر کے نافذ کیا، اس پروگرام کے تین خاص اجزاء تھے، یعنی سیرو جانچ، خون اور خون کے پروڈکٹس کی اسکریننگ اور صحت سے متعلق تعلیم اور معلومات کی فراہمی، ۱۹۹۰ء میں عالمی تنظیم صحت کے مشورہ سے ایک تین سالہ وسط مدتی منصوبہ ہندوستان کے چار بڑے شہروں دہلی، کلکتہ، بمبئی اور مدراس کے علاوہ چار ریاستوں مہاراشٹر، تمل ناڈو، منی پور اور مغربی بنگال میں نافذ ہوا، اس دوران اس انفیکشن کا تیز رفتار پھیلاؤ زیادہ واضح ہو گیا اور اس کو مد نظر رکھتے ہوئے ملک میں HIV / ایڈز کے کنٹرول کے لئے ایک توسیع شدہ، جامع منصوبہ تیار کیا گیا، یہ منصوبہ

سرگرمیوں کے زیادہ وسیع میدان عمل پر غور پر مبنی اور وسیع پیمانے انٹر ڈسپلن اشتراک کا حامل تھا، چنانچہ ایڈز کے تدارک اور کنٹرول کے اہم منصوبہ کے تحت جولائی ۱۹۹۲ء میں ایک مستقل تنظیم "نیشنل ایڈز کنٹرول آرگنائزیشن" کا قیام عمل میں آیا، یہ تنظیم چند اجزاء، مشتمل ہے۔

۱۔ پروگرام کے انتظامیہ، نگرانی، غور و خوض اور اندازہ قدر کو مستحکم کرنا

۲۔ نگرانی اور تحقیق

۳۔ جنسی بیماریوں کے پھیلاؤ کا کنٹرول

۴۔ خون کا تحفظ

ملک میں تقریباً ۱۰۱۸ بلڈ بینک ہیں جو سالانہ اندازاً ۲۰ لاکھ یونٹ خون کا بندوبست کرتے ہیں اس کا سالانہ اوسط اسپتال کے فی بیڈ ۳ر۳ آتا ہے جو عالمی تنظیم صحت کے معینہ پیمانے ۷ یونٹ فی بیڈ سالانہ کے اوسط سے بہت کم ہے، ان ۱۰۱۸ بلڈ بینکوں سے ۶۰۸ بینک حکومت ہند ر پبلک سیکٹر کے ماتحت ہیں، ۳۰۳ بلڈ بینکوں کی کثیر تعداد پرائیویٹ منافع ساز اداروں کے قبضہ میں ہیں جو تجارت کی بنیاد پر پیشہ ور خون فروشوں سے خون حاصل کرتے ہیں اور ۵۶ بلڈ بینک ریڈ کراس جیسی رضاکار تنظیموں کے تحت چل رہے ہیں، ہندوستان میں اوسط سے لے کر خصوصی ضروریات مثلاً کارڈ ک (دل کی سرجری) اور نیورو سرجری کا بڑے شہروں میں بندوبست ہو جانے کی وجہ سے ہیلتھ سروسز میں تیزی سے توسیع ہو رہی ہے جس کے باعث خون اور خون کی پروڈکٹس اور کیمونینٹس کی مانگ اور بھی زیادہ بڑھ جائیگی، خون کے تحفظی اقدامات کو بہتر بنانے کے لئے واحد اور سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ غیر سرکاری اور دوسری ایجنسیوں کے ذریعہ رضاکارانہ طور پر خون کا عطیہ دینے کے عمل میں بڑے پیمانہ پر توسیع کی جائے اور خون کی پوری احتیاط کے ساتھ جانچ کی جائے۔

حکومت ہند نے HIV کی جانچ کے لئے خون ٹیسٹ کرنے کے مراکز کا ایک نیٹ ورک تیار کیا ہے، یہ مراکز ہندوستان کے چاروں بڑے شہروں، ہر ریاست کے صدر مقام اور ہر اس شہر میں جس کی آبادی ۵ لاکھ سے زیادہ ہے قائم کئے گئے ہیں، اب خون کی جمع شدہ ہر یونٹ کو تحفظ کے نقطہ نظر سے جانچ کرانے کے ارادہ سے ان مراکز کی توسیع کی جا رہی ہے، خون کے تحفظ کا یہ پروگرام بلڈ ٹرانسفیوزن کے قومی سسٹم کو فروغ اور استحکام دے گا، نیز خون اور خون سے تیار پروڈکٹس کے گیرندگان کو تحفظ کی ضمانت دے گا، ساتھ ہی بلڈ سینٹروں کو خون کی وافر سپلائی کی یقین دہانی کرے گا، اس عمل میں موجودہ سینٹروں کے نظام کو بہتر بنانا، عملہ کو وسیع پیمانہ پر تربیت دینا اور رضاکارانہ طور پر خون کا عطیہ دینے کے نظام میں توسیع کرنا شامل ہوگا، حکومت ہند نے "ڈرگز اینڈ کاسمیٹکس ایکٹ" میں اس امر کی ترمیم کی ہے کہ حاصل ہونے والا تمام خون اور خون کی پروڈکٹس HIV سے مبرا ہونی چاہئیں، باہر سے درآمد ہونے والے بلڈ پروڈکٹس کے ساتھ بھی اس امر کا سرٹیفکٹ ہونا چاہیے کہ یہ HIV انفیکشن سے مبرا ہیں، ان اشیاء کی اندرون ملک تیاری کے عمل میں بھی احتیاطی تدابیر اختیار کی جائیں اس کے ساتھ ہی ساتھ خون کے جائز قابل فہم اور زیادہ سے زیادہ استعمال کے لئے کیمونینٹس کو علیحدہ کرنے والی سہولیات بھی قائم کی جائیں گی۔

۵۔ ایڈز / HIV کے اثرات میں تخفیف

HIV اور ایڈز کے متاثر افراد کو ان تکالیف اور پریشانیوں میں مشورہ دینے کے عمل کو موجودہ حفظان صحت اور مشاورتی نظام میں ضم کر دیا جائے گا، ایڈز پر صلاح کاری کی تربیت کو ترجیح دی جائے گی اس کے علاوہ مستقبل کے ایڈز کے مریضوں کے لئے گھریلو تیمارداری اسکیم کے امکانات کا بھی جائزہ لیا جائے گا، ایڈز کے مریضوں کی دیکھ بھال کے طریقوں پر ایک رہنمائیہ تیار کیا جا رہا ہے اور ان مریضوں کی تیمارداری وغیرہ کے فرائض کی انجام دہی کرنے والے ہیلتھ ورکروں کی تربیت کا کام جاری ہے۔

یہ منصوبہ ایک ہمہ جہتی عمل پر مشتمل ہے اور HIV انفیکشن کے ٹرانسمشن کو جلد از جلد محدود کر دینے کی انتہائی نازک اور اہم

اقدام پر مرکوز ہے۔ یہ مستقبل میں HIV/ایڈز کنٹرول کی زیادہ وسیع سرگرمیوں کے لئے بنیاد بھی فراہم کرتا ہے اس منصوبہ کی سرگرمیوں کو زیادہ سے زیادہ حد تک صحت کے موجودہ ذیلی ڈھانچہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا اور پرائیویٹ سیکٹر اور غیر سرکاری تنظیموں کے ساتھ ان میدانوں میں جن میں انہیں مہارت اور غلبہ حاصل ہے وسیع پیمانہ پر اشتراک کیا جائے گا۔

نیشنل ایڈز ریسرچ ادارہ کا قیام

ہندوستان میں ایڈز اب کوئی وہم یا تصور نہیں بلکہ ایک حقیقت بن چکا ہے اور محض تمناؤں کے ذریعہ اسے دور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ انفیکشن دنیا کے کئی ممالک اور بالخصوص وسطی اور مشرقی افریقی ممالک میں جو تباہی اور قہر نازل کر چکا ہے اس کے اظہار کے لئے وافر اعداد و شمار موجود ہیں، ہندوستان کے لئے اس کے موجودہ تخمینے اور مستقبل کے خاکے خاصے اندیشناک اور تشویشناک ہیں۔

ہندوستان میں ایڈز کے مسائل سے نمٹنے کے لئے خود پر بھروسہ کرنے کے لئے مقامی ٹیکنالوجی اور مہارت کو ترقی دینے اور فروغ دینے کی سخت ضرورت ہے، بیماری کی نیچرل ہسٹری (طبعی تاریخ) کے متعلق جانکاری اور اس کی کلینیکل مختلو جیکل شبیہ کو ابھارا جائے مغربی دنیا کے جانے پہچانے پیمانوں کے ساتھ مماثلت کے درجہ سے واقفیت کے حصول کے لئے وائرس کے علیحدہ کئے جانے اور اس کی گروہ داری درجہ بندی کے عمل کو ترجیحی بنیاد پر اختیار کرنا چاہئے اور اگر ہندوستانی پیمانہ مختلف ثابت ہوا تو مغربی پیمانے کے لئے تیار کردہ تشخیصی آلات کی ہندوستان میں استعمال کی موزونیت پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہوگی۔

HIV انفیکشن کی اہمیت کے احساس کے پیش نظر "نیشنل ایڈز کنٹرول تنظیم (NACO) قائم کی گئی ہے یہ نیشنل ایڈز کنٹرول پروگرام کے اطلاق کا مرکز ہے اس کے علاوہ HIV پر ہندوستان کی تحقیقی مساعی کی راہنمائی کے لئے انڈین کونسل آف میڈیکل ریسرچ نے ایک نیشنل ایڈز ریسرچ انسٹی ٹیوٹ (NARI) پونہ میں قائم کیا ہے۔

وبائی تفہیم، تحقیقی مطالعات، انٹروینس ڈرگ لینے والوں میں HIV انفیکشن

مہاراشٹر مل ناڈو نیز کئی ریاستوں میں HIV انفیکشن کے زبردست پھیلاؤ سے ہندوستان میں ایڈز کا منظر بہت تیزی سے تبدیل ہو رہا ہے، ان علاقوں میں طوائفوں اور پیشہ ور خون دینے والوں کو سب سے بڑا مخطور گروپ شناخت کیا گیا ہے تاہم کچھ شمالی مشرقی ریاستوں منی پور، میزورم اور ناگالینڈ میں گذشتہ دو سال کے دوران انٹروینس منشیات کے انجکشن لینے والوں کی کافی کثیر تعداد میں موجودگی کے باعث HIV انفیکشن کی وبا کے پھوٹ پڑنے کی بہت تشویشناک صورت حال پیدا ہو گئی ہے، برما کے ساتھ ان ریاستوں کی بین الاقوامی سرحدیں مشترک ہونے کے باعث قومی شاہراہ ۳۹ کے ساتھ ساتھ واقع قصبات میں "گولڈن ٹرائی اینگل" سے آزادانہ ہیروئن دستیاب ہو رہی ہے، ۱۹۸۹ء میں منی پور میں انٹروینس لینے والا پہلا HIV سیرو مثبت کیس دریافت ہونے کے بعد ان ریاستوں میں ICMR کی یونٹ کے تحت منضبط مطالعات کا سلسلہ جاری ہے، کلیدی مخبری تیکنیک اور مددگاروں کے ذریعہ قبائلی بنیاد پر جائزوں نے ظاہر کیا ہے کہ ان تین ریاستوں کے شہری علاقوں میں انٹروینس ڈرگ لینے والوں کی تعداد کل آبادی کا ایک یا دو فی صد ہے اور اس شرح میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے ان منشیات میں ہیروئن ہے۔ انجکشن شدہ ہیں ۲۵ ہزار انٹروینس ڈرگ لینے والوں میں دس ہزار سے زیادہ HIV سیرو پوزیٹو افراد ہیں جو بہت تیزی کے ساتھ اس انفیکشن کو پھیلا رہے ہیں، مطالعات نے نمایاں کیا ہے کہ انٹروینس ڈرگ لینے والوں اور ان کے جنسی پارٹنروں، طوائفوں مقامی اور دوسری ریاستوں سے آنے والے ٹرک ڈرائیوروں میں نشانہ بند نگرانی کی فوری اور سخت ضرورت ہے، منی پور، میزورم اور ناگالینڈ ہندوستان کی کل آبادی کا محض تین فی صد آبادی کا نمائندہ ہیں لیکن ملک کے ۱۵ فی صد HIV سیرو پوزیٹو افراد پیش کرتی ہیں۔

HIV انفیکشن اور تپ دق

HIV کی وبا نے ایک اور ثانوی وبا تپ دق دنیا پر نازل کر دی ہے، اندازہ ہے کہ دنیا میں تقریباً تیس لاکھ افراد بیک وقت HIV اور

تپ دق کا مشترکہ شکار ہیں، ان میں سے ۲۴ لاکھ افراد وسطی اور مشرقی افریقہ میں آباد ہیں جہاں ایڈز کی سب سے زیادہ تباہ کاری ہو رہی ہے، گذشتہ چار پانچ برس کے دوران تپ دق کے مرض میں سو فی صد سے بھی زیادہ اضافہ ہوا ہے، تپ دق کے مریضوں کے درمیان HIV سیروپوزیٹو کی شرح یہاں مختلف علاقوں میں مختلف ہے یعنی ۱۷ تا ۵۵ فی صد تھائی لینڈ میں بھی ایڈز کے ہمراہ تپ دق عالمی ہوتا جارہا ہے، مدراس کے ٹی۔بی ریسرچ سینٹر میں ۲۲۰ HIV پوزیٹو مریضوں کی دیکھ بھال تپ دق کا مرض لگ جانے کے سلسلے میں کی جارہی ہے، ان میں سے ۱۱۵ کے سینہ کا ریڈیوگراف بہت ہی خلاف معمول تھا، ۳۴ مریضوں کے تھوک میں مائکروبیکٹیریم ٹی بی کے جراثیم پل رہے تھے، مزید ۱۳۴ افراد میں غیت تپ دقی مائکروبیکٹیریا پائے گئے، ۱۱۳۰ مریضوں میں جو وہاں کے مریضوں کی کل تعداد کا ۱۵ فی صد تھے ۱۲ ایم۔ایم یا اس سے بھی زیادہ کا ہوور برکلم رد عمل پایا گیا، ۴۲ متاثر افراد میں سے ۳۴ مثبت بیکٹیریا لوجی اور ۸ کو ایکس رے پر سخت نوعیت کا خلاف معمول پایا گیا تھا، ان ۴۲ مریضوں کو فی الحال ۹ ماہ کے مختصر مدتی اینٹی ٹیوبرکلر تھیراپی کورس پر رکھا گیا ہے، پونہ کے نیشن انسٹی ٹیوٹ آف وائرلوجی میں بھی دریافت ہوا ہے کہ ۲۹۶ HIV پوزیٹو افراد میں سے گیارہ کو نمایاں نوعیت کا تپ دق ہو چکا ہے۔

تپ دق کے مریضوں میں HIV کی جانب جھکاؤ کے مطالعہ کے تپ دق کے ان تمام کیسوں کی جو TRC مدراس ضلع ٹی بی سینٹر اور ٹی بی سینی ٹوریم ویلور میں داخل ہیں اسکریننگ شروع کردی گئی ہے، ۱۹۹۱ء میں ۳۰۷۱ جانچ کردہ افراد میں سے ۱۲ ویسٹرن بلاٹ ٹیسٹ پر مثبت ثابت ہوئے، NIV پونہ میں ۳۵۹ تپ دق انفیکشن کے مریضوں کی اسکریننگ پر ۴ کو ویسٹرن بلاٹ ٹیسٹ پر مثبت پایا گیا۔

HIV انفیکشن سے متاثر افراد میں تپ دق ہو جانے کے خطرہ کا اندازہ کرنے کے لئے کئی ممالک میں PPD رد عمل استعمال میں لایا گیا ہے۔ HIV افراد میں ۱۵ ایم ایم یا اس سے زیادہ کی برداشت کی PPD پیدا کرنے والی پانچ ٹیوبرکلن یونٹوں کا ٹیوبرکلوسس چرمی ٹیسٹ تجویز کیا گیا ہے تاکہ ایم۔ٹیوبرکلوسس انفیکشن دریافت کیا جاسکے، ہندوستانی حالات میں اس جانچ کی درستی کا تخمینہ کیا جانا ضروری ہے، اس کے لئے HIV مثبت افراد کی طبی دیکھ بھال میں اور ٹیوبرکلن ری ایکٹیو افراد میں کیموپروفائیلیکس (آئیونزڈ کو تنہا یا دوسری ادویہ کے ہمراہ استعمال کرکے) کے اثرات کے مطالعہ کے لئے رہنمائی خطوط تیار کئے جارہے ہیں۔

جزائر انڈمان و نکوبار میں HIV

پورٹ بلیر جیل انڈمان اور نکوبار جزائر کے قیدیوں میں جو ICMR کی جانب سے کی گئی حالیہ تحقیق پر تھائی لینڈ کے قیدیوں میں ۲۳ فی صد برما کے سو فی صد اور ایک پاکستانی قیدی کو HIV انفیکشن سے تیار پایا گیا، یہ غیر ملکی افراد اس علاقہ میں اسمگلنگ اور ناجائز طور پر مچھلیاں پکڑنے کے لئے داخل ہوئے تھے ان میں سے کافی قیدیوں نے مقامی لڑکیوں کے ساتھ جن میں بندرگاہ پر کام کرنے والی اور مختلف جزائر میں آباد قبائلی لڑکیاں شامل ہیں اپنے جنسی تعلقات کا اعتراف کیا ہے، اس لئے اب وہاں مختلف جزائر کے متعدد ذیلی گروپوں میں HIV انفیکشن کی سیروپوزیٹیوٹی کے خطرہ کی جانچ کی جارہی ہے، ابھی اس علاقہ میں انفیکشن کی تعداد کافی کم ہے اس لئے اس کو بڑھنے سے روکنے کے لئے جلد از جلد مداخلتی طریقوں کا اطلاق بہت ضروری ہے۔

۲۔ HIV کی دریافت

ابھی حال تک کی گئی وبائی امراض کی سائنسی تحقیقات سے علم ہوا تھا کہ HIV (۱) اور HIV (۲) نے کچھ نمایاں مستثنیات کے ساتھ مخصوص جغرافیائی علاقوں پر اپنا تسلط جمالیا ہے، اس کے باعث ان کی باہمی تجرباتی تفریق اور اقسام کی جداگانہ شناخت کو اہم مسئلہ تصور نہیں کیا گیا، تاہم HIV (۲) نے وسطی اور مشرقی افریقہ کے کئی ممالک میں جہاں پہلے HIV (۱) کا مکمل عمل دخل تھا بہت تیزی سے اپنی معقول جگہ بنالی ہے علاوہ ازیں سیرو جائزات کے لئے حالیہ HIV مشترکہ اسکریننگ ٹیسٹوں اور ان کے ضوابط کار کے ذریعہ کئی ایسے ممالک علم میں آئے ہیں جہاں کافی تعداد میں HIV (۲) انفیکشن کی تشخیص کی گئی ہے جب کہ وہاں پہلے صرف HIV (۲) کی شناخت کی گئی تھی، یہ دونوں انفیکشن ایک مخلوط گروپ میں گردش کررہے ہیں اور سرایت شدہ افراد کا ایک طبقہ مشترکہ طور پر ان دونوں سے ہی متاثر پایا گیا

ہے، دوسرے مقامات پر HIV(۱) کی بہ نسبت HIV(۲) انفیکشن میں تخفیف واقع ہو رہی ہے اور دونوں کے مشترکہ طور پر کسی فرد میں ہونے کے واقعات شاذ ہی اطلاع میں آ رہے ہیں، مزید جغرافیائی خطوں میں HIV(۱) و (۲) کی بیک وقت گردش اور دونوں کے خلاف سیرو تجربات اور جانچ میں دوہری قوت رد عمل کی کثرت کے اندازہ اور ترجمانی میں پریشانی پیدا کر رہی ہے۔

HIV(۱) و (۲) دونوں کے ٹرانسمشن کے طریقے یکساں ہیں اور یہ دونوں وائرس یکساں طور پر جسمانی دفاعی قوت کو معطل اور ایڈز کو پیدا کرتا ہے، کچھ اعداد و شمار بتاتے ہیں کہ HIV(۲) کے لئے ایڈز کے جراثیم کی نشو و نما کا دور زیادہ طویل ہو سکتا ہے نیز اس کا ٹرانسمشن بالخصوص ماں سے اس کے رحم میں پل رہے بچے میں کم سرعت کے ساتھ ہوتا ہے تاہم HIV انفیکشن سے متاثر ماں کے انفیکشن سے بچے کو خطرہ کے ماسوا تشخیص مرض اور تدارک کی تدابیر کے مشوروں کے سلسلے میں اصلاحی اعتبار سے دونوں میں بہت حد تک یکسانیت ہے اور اگر کوئی معمولی تشخیص میں رفتی ہے تو ان مقاصد کے لئے تقریباً بے معنی ہے۔

اس کے برعکس HIV(۲) کی وسعت کی نقشہ سازی کے اس کے انفیکشن کے غلبہ کے متعلق مخصوص اعداد و شمار بہت اہمیت کے حامل ہیں اور اسکریننگ جانچ متبادلات اور ان کی ضمنی حکمت عملی کو بھی موثر کریں گے HIV(۲) کی Pathognisis (بیماری کے آغاز کی دریافت کی سائنس) اور HIV(۱) سے اس کے تقابل کا دار و مدار ان دونوں سرایتوں کے علیحدہ علیحدہ نیز بیک وقت ہونے کے درست

اور مفید امتیاز پر مبنی ہے، یعنی مستقبل میں کیمو تھیراپی (علاج بذریعہ کیمیا گ) اور امیونو تھیراپی تکنیکوں کے ذریعہ متوقع مداخلت کی افادیت کے جائزہ اور درست تجزیہ کا بیشتر امثال میں انحصار اس بات کی قطعی صحیح شناخت پر ہوگا کہ افراد HIV(۱) سے متاثر ہیں یا HIV(۲) سے یا بیک وقت دونوں ہی ہے۔

پونہ ویلور بمبئی اور دوسرے مراکز میں کئے گئے مطالعات سے علم ہوا ہے کہ ہندوستان میں بھی HIV(۱) انفیکشن موجود ہے HIV پونہ میں ۹۲-۹۱ کے دوران HIV(۲) کی جانچ کے لئے خون کے دو سو نمونوں میں سے ۷۵ فی صد صرف HIV(۱) کے لئے ری ایکٹیو پائے گئے، ۱۳ نمونے یعنی ۷ فی صرف HIV(۲) کے لئے ری ایکٹیو دریافت ہوئے جب کہ نمونوں نے دونوں ہی انفیکشنوں کا رد عمل ظاہر کیا، HIV(۲) انفیکشن زیادہ تر طوائفوں اور جنسی بیماریوں میں مبتلا افراد میں پایا گیا، تمام HIV(۲) مثبت نمونے HIV(۱) کے ویسٹرن بلاٹ ٹیسٹ پر غیر ناطق پائے گئے اس لئے رائے دی گئی ہے کہ ویسٹرن بلاٹ پر HIV(۱) کے تمام غیر ناطق دریافت شدہ خون کے نمونوں کو HIV(۲) اینٹی باڈیز کی موجودگی کی دریافت کے لئے ٹیسٹ کیا جائے اس لئے جیسے جیسے HIV(۲) کی وسعت میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے، یہ ضروری محسوس ہو رہا ہے کہ سیرو جانچ کے لئے HIV(۱) و (۲) مشترکہ آلات کا استعمال کیا جائے۔

وائرس کی علیحدگی اور اس کی کرداری خصوصیات کی درجہ بندی

آل انڈیا انسٹی ٹیوٹ آف میڈیکل سائنسز نئی دہلی اور نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف وائرولوجی HIV پونہ کی تجربہ بند گاہوں میں HIV کے وائرس کو علیحدہ کرنے اور اس کی کرداری خصوصیات کی درجہ بندی کی مساعی جاری ہیں جس کے لئے P3 سہولیات قائم کی جا رہی ہیں، HIV پونہ میں ۵۵ سیرو پوزیٹو افراد کے خون سے وائرس کی علیحدگی کا اقدام کیا گیا ، ۱۱ میں سے دو افراد معکوس انداز سے انیزائم جانچ پر تخمیری مادہ ہوتا ہے جو بظاہر اپنے اندر کوئی تبدیلی لائے بغیر دوسرے مادوں میں حل کئے جانے پر ان میں کیمیکل تبدیلی لاتا اور تخمیر پیدا کرتا ہے ابھی اس سلسلہ میں مزید تجربات جاری ہیں۔

سیرو پوزیٹو (مشتبہ) افراد کی نگہداشت

آل انڈیا انسٹی ٹیوٹ آف میڈیکل سائنسز نئی دہلی، کرسچین میڈیکل کالج ویلور، نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف وائرولوجی پونہ اور HII بمبئی میں سیرو مشتبہ اور امیونولوجیکل جانچ کے لئے زیر مطالعہ رکھا گیا ہے NIV پونہ میں سی ڈی ۸ کا کم سے کم تناسب اور سی ڈی ۴ خلیات کی شرح فی صد صحت مند اعداد کے مقابلہ ایچ آئی وی سیرو پوزیٹو افراد میں نمایاں حد تک کم پائی گئی، CMC ویلور میں غیر علامتی

HIV انفیکشن کے مراثر افراد، ایڈز کے مریضوں، سیرو پوزیٹو افید کے ان جنسی افعال کے شریکوں کو جو HIV منفی رہے ہیں اور نارمل کنٹرولز کو زیر مطالعہ رکھا گیا ہے اور ان کے CD۴ اور CD۸ کی شرح اور شمار کو جانچا گیا ہے۔ ان تین افراد کے مطالعہ میں CD۴ کا شمار HIV انفیکشن کی علامات کے اظہار اور ان کے کلینیکل بیماری کے درجہ تک ارتقاء اور مابعد نتائج سے قطعی طور پر مطابق دریافت ہوا۔ ایڈز کے نمایاں جنسی کیسوں کی تشخیص کے لئے عالمی تنظیم صحت کے معین کردہ اندازہ جانچ کے اصولوں کو آل انڈیا انسٹی ٹیوٹ آف میڈیکل سائنسز نئی دہلی

میں ہندوستانی ایڈز مریضوں پر آزمایا گیا جس سے معلوم ہوا کہ غیر معمولی تاخیری جرثومی تحص، CD۴ خلیاتی شمار، اور CD۴ / CD۸ کا تعدادی تناسب جسمانی مدافعتی نظام کے تعطل کے اچھے مظاہر ہیں۔ مکمل (Lymphopenia (Lymph ایک اگلی سیال مادہ ہوتا ہے بظاہر پانی جیسا اور جسم کے خلیات اور اعضا میں پایا جاتا ہے نسوں میں سست رفتاری سے بہتا ہے نسبتاً بہت کم پایا گیا ہے ابھی مطالعات جاری ہیں۔

سینٹینل (کڑی) چوکسی

وقت کی مدت اور حالات کے ساتھ HIV انفیکشن کے جھکاؤ کی نگرانی کے لئے کونسل نے کڑی نگرانی کے مقصد کے تحت ایڈز اور HIV کی تحقیق سے جانچ پر عمل کا پروگرام تیار کیا ہے۔ اس "کڑی چوکسی" میں کسی آبادی کے داخلی منتخبہ گروپ "پہرہ داری" کا کام انجام دیتے ہیں اور خیال ہے کہ اس سے حاصل کردہ اعداد و شمار HIV / ایڈز کے تدارک اور اس کے کنٹرول کی سرگرمیوں، جانچ اور نشانہ سازی کے لئے بالکل درست اطلاعات فراہم کریں گے، جانچ کے عمل کا اس چوکسی کے اندر کسی سے ربط نہیں رکھا گیا ہے اور پوری گمنامی اور رازداری کے ساتھ کیا جارہا ہے۔

تمام HIV جانچ کرنے والی لیبارٹریز میں تجربہ گاہوں کی اعلیٰ صفات اور کوالٹی کی عمدگی کے مفید طریقوں اور اصولوں کو قائم رکھنا اشد ضروری ہے، نیز ان ضوابط پر بھی سختی سے عمل ضروری ہے جو HIV رد عمل والے سیرم کی حتی الامکان حد تک درست لیبارٹری تشخیص پیش کرسکیں اور جو HIV / ایڈز کے تدارک اور کنٹرول کے لئے اشد ضروری ہے، داخلی اور خارجی دونوں پہلوؤں کی اعلیٰ خصوصیات پر حاصل یقین دہانی اور مقامی تجربہ گاہوں کے معیار کی نگرانی کے لئے ان کی پابندی بھی لازم ہے۔

۹۰ کی دہائی کے لئے تخمینے اور نتائج

اس عالمگیر وبا کے عصری عالمی حالات پر دستیاب اعداد و شمار کی بنیاد پر عالمی تنظیم صحت نے تخمینہ لگایا ہے ۹۰ کی دہائی کے دوران بالغوں میں ایک اور دو کروڑ کے درمیان HIV انفیکشن کے نئے کیس لازمی طور پر ہوں گے، یہ بھی اندازہ ہے کہ اس عرصہ میں پچاس لاکھ اور ایک کروڑ بچے HIV انفیکشن کے ساتھ پیدا ہوں گے یہ باتیں زیادہ تر ترقی پذیر ممالک میں رونما ہوں گی اور ان کی اکثریت مشرقی اور وسطی افریقہ میں ہوگی، اس دہائی میں ایڈز کے کیسوں میں بھی بہت تیزی سے اضافہ ہوگا، ۱۹۹۲ء میں ان کی تعداد ۷ لاکھ تھی اور ۲۰۰۰ء تک ان کی تعداد کم سے کم ایک کروڑ تک پہنچ جائے گی، یہ اضافہ ناگزیر ہے کیونکہ اس وقت ایک کروڑ اور ایک کروڑ بیس لاکھ کے درمیان افراد HIV انفیکشن میں مبتلا ہیں جو بتدریج ایڈز میں تبدیل ہو جائیں گے اور اس طرح موجودہ صدی کے آخر تک ان کی تعداد میں ۳ تا ۴ گنا اضافہ ہو چکے گا، یعنی ان کی تعداد تین یا چار کروڑ کے درمیان پہنچ جائے گی علاوہ ازیں دس سال سے کم عمر کے کم از کم ایک کروڑ بچے جو زیادہ تر ترقی پذیر ممالک میں ہیں ایسے ہوں گے جو اس صدی کے آخر تک ایڈز کے باعث اپنے والدین کی موت کے باعث یتیم ہو چکے ہوں گے۔

۹۰ کی دہائی کے دوران آسٹریلیا، مغربی یورپ اور شمالی امریکہ میں ہم جنسی کا ارتکاب کرنے والے اور انٹروینس ڈرگ لینے والے

افراد بدستور آبادی کے سب سے زیادہ متاثر گروپ بنے رہیں گے لیکن یہ امکان بھی ہے کہ نئے انفیکشن جنس مخالف سے رکھنے والوں نیز متعدی جنسی پارٹنروں کے ساتھ تعلقات رکھنے والوں میں زیادہ واقع ہوں گے۔

۹۰ کی دہائی کے آخر تک مشرقی اور وسطی افریقی ممالک میں HIV انفیکشن سے متاثر اطفال کی تعداد ۴۸ لاکھ تک پہنچ جائے گی، یہ اعداد والدین کے ذریعہ اولاد میں انفیکشن کے ٹرانسمشن کی شرح (۳۰ فی صد) پر مبنی ہیں تاہم متاثر ماؤں کے ۷۰ فی صد بچے غیر متاثر شدہ ہوں گے، اور یہی وہ بچے ہوں گے جو یتیموں کا سب سے بڑا گروپ بنائیں گے کیونکہ ان کی متاثر ماں یا متاثر باپ یا دونوں ان بچوں کی ۵ یا ۱۰ سال کی عمر کے درمیان مر چکیں گے، ان ہی ممالک میں ۹۰ کی دہائی کے دوران ایڈز سے مرنے والے بچوں کی شرح میں پچاس فی صد کا اضافہ ہو جائے گا، بہت سے ممالک میں اطفال اموات کی شرح کم کرنے کی جتنی بھی کامیابیاں مساعی گذشتہ بیس برس کے دوران کی گئی تھیں اب سب پر پانی پھر جائے گا، ان ممالک کے بڑے شہری علاقوں میں ایڈز سے مرنے والے بچوں اور ۱۵ یا ۴۹ سال کی عمر کے درمیان کے بالغوں کی کثیر تعداد میں اموات کی وجہ سے ان علاقوں میں اضافہ آبادی کی شرح میں تیس فی صد تخفیف ہو جائے گی ان میں اموات بالغان کی شرح تین گنا سے بھی زیادہ ہوگی۔

تھائی لینڈ میں ایڈز کے پھیلاؤ سے نتیجہ نکالا گیا ہے کہ اگر موجود رفتار اور انداز میں تبدیلی واقع نہیں ہوئی تو ۹۰ کی دہائی کے آخر تک مجموعی طور پر ۲۰ اور ۴۰ لاکھ کے درمیان HIV کیس ہوں گے۔

ان اعداد و شمار کے برعکس ترقی یافتہ ممالک HIV اور ایڈز کے مسائل کے مقابلہ کے لئے زیادہ خواندگی، بہتر مالی وسائل اور جنسی بیماریوں کے کم غلبہ کے باعث زیادہ بہتر طریقہ سے تیار ہوں گے اس دوران کے اہم مسائل کا مرکز تحفظ صحت کی مد میں اخراجات اور بوجھ اور منافع جات میں توازن کا قیام ہوگا، لیکن ترقی پذیر ممالک میں اس بیماری کے باعث اقتصادی ڈھانچہ میں بنیادی تبدیلیاں واقع ہوں گی، وجہ یہ ہے کہ اس بیماری کا زبردست اثر روزی کمانے والے محنت کش طبقہ کے علاوہ صنعتی اور کاروباری افراد پر بھی پڑے گا افرادی قوت کی یہ عمر روزگار اور کاروبار دونوں اعتبار سے بہترین پیداواری عمر ہوتی ہے، پیداواری عمر اور سب سے زیادہ انفیکشن کی شرح کی عمر کا گروپ بالکل یکساں ہے، علاقائی تجارت، مصنوعات کی تیاری اور زراعت سخت متاثر ہوگی، سرمایہ لگانے والے غیر ملکیوں کی ہمت شکنی ہوگی، سیر و سیاحت سے ہونے والی ملکی آمدنی بہت زیادہ گر جائے گی اور ایڈز بہت زیادہ متاثر ممالک کی معیشت کی تباہی کا باعث ہوگا اس کے علاوہ HIV / ایڈز مریضوں کی دیکھ بھال، تیمارداری، اور علاج و تغذیہ کے اخراجات قومی اور ذاتی وسائل پر بوجھ بن جائیں گے اور آخر میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایڈز بعض ممالک کی معیشت کی بربادی کے ساتھ ان کے سیاسی استحکام کی جڑیں بھی کھوکھلی کر دے گا۔

HIV اور دوسرے انفیکشنوں کے درمیان تعامل عوامی صحت کی بہت زیادہ پریشانی کا سبب ہے، ان انفیکشنوں تپ دق زیادہ اہم ہے، یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ بغیر HIV انفیکشن والے فرد کی بہ نسبت HIV انفیکشن والے فرد میں HIV اور تپ دق تیزی سے جسم پر اثر انداز ہوتا ہے، عالمی تنظیم صحت کا تخمینہ ہے کہ ۱۹۹۴ء تک چالیس لاکھ یا اس سے زیادہ افراد کی کافی اونچی شرح ہے یہ علاقے HIV انفیکشن کے غلبہ کے ساتھ ۹۰ کی دہائی میں تپ دق کی شکل میں ایک مہلک وبا کے غلبہ سے دوچار ہوں گے، بعض ممالک میں تپ دق کے جراثیم اس مرض کی

مخصوص مجرب اور موثر ادویہ کے استعمال کے باوجود ختم نہ ہو سکنے کی وجہ سے ایک اور اہم مسئلہ پیدا ہو رہا ہے اور اندیشہ ہے کہ اور بھی کئی ممالک اسی نوعیت کے سنگین عوامی صحی مسئلہ سے دوچار ہوں گے۔

HIV کے مقابلہ کے لئے ادویہ

اس وقت HIV انفیکشن کا کوئی علاج دنیا کے کسی بھی گوشہ میں دریافت نہیں کیا جا سکا ہے تاہم بعض ادویہ کی مدد سے متاثر فرد کی زندگی کی مدت میں کچھ اضافہ کرنا اس کے غیر علامتی دور کو طویل تر کر کے ایڈز کی علامات کے غلبہ کو کچھ مدت کے لئے ملتوی کرنا ممکن ہو گیا ہے اس سلسلے میں جن ادویہ کے استعمال کی رائے دی گئی ہے ان میں DDI، AZT اور DDC شامل ہیں، یہ سب TOXIC یعنی زہریلی

ادویہ ہیں اور کافی قیمتی بھی ہیں، کوشش کی جا رہی ہے کہ زیادہ محفوظ کم قیمت اور قابل مقدور ادویہ دریافت کی جائیں، اس کا متبادل نیوکلیس (زندہ خلیات کے داخلی لازمی اجزاء) کو تہ مارنے والا آر۔ ٹی۔ امہیڈرز، ہیز وڈیزے یا ئمز (جو TIBO کمپاؤنڈز بھی کہلاتے ہیں) تیار کرنا ہے، یہ سب مخصوص اور زیادہ طاقتور ادویہ ہیں لیکن بدقسمتی سے HIV انفیکشن کے جراثیم بہت تیزی کے ساتھ ان کے خلاف اپنا دفاع کر لیتے ہیں اور انہیں بے اثر بنا دیتے ہیں، دوسرے درجات پر وائرس کی جوابی کاروائی کے خلاف عمل کرنے والی ادویہ مثلاً Tat Inhibi-tures اور Protease Inhibitures بھی تجرباتی دور میں ہیں، علاوہ ازیں ان ادویہ کے اثرات کو زیادہ بہتر اور زیادہ موثر بنانے اور ان کے ضمنی اثرات کو کم کرنے کے لئے AZT + DDC جیسی ادویہ کا مجموعہ آزمانے کے بھی تجربات کئے جا رہے ہیں۔

ٹیکہ کے امکانات

HIV انفیکشن کے خلاف کسی ٹیکہ کی ایجاد کے امکانات پر حتمی رائے مختلف ہے، کچھ اطباء کا خیال ہے کہ اس ٹیکہ کا تصور حقیقت بننے کے امکانات رکھتا ہے جبکہ کچھ کا خیال ہے کہ اس کی تیاری میں جو تکنیکی رکاوٹیں حائل ہیں، وہ کبھی دور نہیں ہو سکیں گی، تقریباً ۱۴ یا ۱۵ امیدوار ٹیکے اس وقت تجربہ اور جانچ کے ابتدائی دور میں اور کچھ ٹیکے تجربہ گاہوں میں زیر تیاری ہیں، ان میں سے کچھ ٹیکے محفوظ نوعیت کے ہیں اور بتایا جاتا ہے کہ قدرتی دفاعی نظام میں بحالی کی اہلیت رکھتے ہیں، ابھی ان کا مطالعہ جاری ہے کہ یہ ٹیکے HIV انفیکشن اور ایڈز کی بیماری دونوں کے لئے موثر ثابت ہوں گے یا صرف کسی ایک کے لئے جہاں HIV انفیکشن اور ایڈز کے سب سے زیادہ کیس ہیں، عالمی تنظیم صحت کی امداد سے HIV ایڈز کے لئے ٹیکہ کی تیاری کے قومی منصوبہ اور ان کے اندازہ قدر کی تیاریاں برازیل، روانڈا، تھائی لینڈ اور یوگینڈا میں کی جا رہی ہیں تاکہ دنیائے سائنس کے ماہرین HIV کے خلاف ٹیکوں کے تجربات کو اپنی باہمی تعاونی شرکت سے آسان بنا سکیں اور بہتر نتائج اخذ کر سکیں۔

اینٹی باڈیز جانچ کی کم خرچ حکمت عملی

حال ہی میں عالمی ادارۂ صحت نے HIV انفیکشن کی لیبارٹری جانچ کی کئی ایسی متبادل ترکیبیں تجویز کی ہیں جن میں بڑے پیمانہ پر جانچ کے لئے "ویسٹرن بلاٹ" ٹیسٹ کا استعمال کیا جاتا ہے، ویسٹرن بلاٹ ٹیسٹ نسبتاً بہت مہنگا ہے اور تکنیکی اعتبار سے پیچیدہ اور مشکل بھی ہے، ٹیکنالوجی کی ترقی نے کئی ایسے ٹیسٹ ایجاد کئے ہیں جو تنہا یا مشترکہ طور پر آتے ہیں اور بالکل درست اور بھروسہ مند نتائج دیتے ہیں، افادیت اور بھروسہ مندی اور درستی کے اعتبار سے ایلیسا اور ویسٹرن بلاٹ کے مساوی ہیں لیکن قیمت اور اخراجات میں ان سے کہیں کم ہیں، زیادہ جدید ایلیسا ٹیسٹوں کے برعکس ان ٹیسٹوں میں "جلد" اور "سادہ" ٹیسٹ بھی شامل کئے جا سکتے ہیں، اس سلسلے میں تین اقسام کی حکمت عملی تجویز کی گئی ہے اور یہ تینوں ایک دوسرے سے آزاد ہیں سلسلہ وار منسلک نہیں ہیں، ان میں حکمت عملی کی نوعیت کے انتخاب کا انحصار جانچ کے مقصد اور HIV انفیکشن کے غلبہ پر ہے۔

حکمت عملی (۱) سیرم کے نمونہ کو صرف ایک بار ٹیسٹ کیا جاتا ہے، HIV اینٹی باڈیز کی دریافت کے لئے سیرم کا ایک ایلیا یا تیز یا سادہ ٹیسٹ کیا جاتا ہے جو ERS کہلاتا ہے اس میں جو سیرم ری ایکٹیو (رد عمل والا) پایا جاتا ہے وہ HIV مثبت تصور کیا جاتا ہے اور رد عمل ظاہر نہ کرنے والا HIV اینٹی باڈیز منفی کہلاتا ہے۔

حکمت عملی (۲) اس حکمت عملی میں مثبت سیرم کو ایک بار پھر ٹیسٹ کیا جاتا ہے کوئی بھی سیرم جو جانچ کئے جانے پر رد عمل پایا جائے اس کو دوبارہ ERS پر ایک مختلف اینٹی جن محلول اور مختلف جانچ اصول پر آزمایا جاتا ہے، جو سیرم ان دونوں ٹیسٹوں پر رد عمل دکھا دے وہ HIV اینٹی باڈیز مثبت اور جو پہلے ٹیسٹ پر رد عمل ظاہر نہ کرے منفی کہلاتا ہے کوئی بھی سیرم جو پہلے ٹیسٹ پر رد عمل دکھائے اور دوسرے ٹیسٹ پر رد عمل نہ دکھائے اس کو بھی اینٹی باڈیز منفی تصور کیا جاتا ہے۔

حکمت عملی (۳) کوئی سیرم جو ایک بار جانچ پر رد عمل دکھائے اس کو دوبارہ ٹیسٹ کیا جاتا ہے اسی حکمت عملی میں سیرم

ERS کے تین متواتر ٹیسٹ ہوتے ہیں اور جیسا کہ حکمت عملی (۲) میں ہے تینوں ٹیسٹ مختلف اینٹی جن محلولوں پر یا مختلف اصولوں پر مبنی ہوتے ہیں، جو سیرم پہلے ٹیسٹ میں رد عمل ظاہر نہ کرے وہ HIV اینٹی باڈیز منفی سمجھا جاتا ہے اسی طرح جو سیرم پہلے ٹیسٹ میں رد عمل والا اور دوسرے ٹیسٹ میں غیر رد عمل والا پایا جائے اسے مشتبہ قرار دے دیا جاتا ہے۔

حکمت عملی (۲) و (۳) میں استعمال کے لئے HIV اینٹی باڈیز ٹیسٹوں کے انتخاب میں پہلا ٹیسٹ زیادہ تخصیص والا ہونا چاہئے جبکہ دوسرے اور تیسرے ٹیسٹ کو پہلے کی بہ نسبت زیادہ تخصیص کا ہونا چاہئے۔

جہاں HIV ٹیسٹنگ کا مقصد غیر علامتی HIV متاثر افراد کی شناخت ہو وہاں حکمت عملی (۳) تجویز کی جاتی ہے (ایسی صورت میں جبکہ وہاں حکمت عملی (۲) کا استعمال درست ہوگا، جہاں HIV سے متعلق بیماری کی تشخیص کے لئے HIV اینٹی باڈیز کیفیت کی تصدیق درکار ہو وہاں بھی حکمت عملی (۲) آزمائی جائے، جانچ اور نگرانی کے مقصد کے لئے حکمت عملی (۲) کے استعمال کی رائے ان حالات میں دی ہے جہاں HIV غلبہ دس فی صد سے کم ہو اور حکمت عملی (۱) وہاں استعمال میں لانی چاہئے جہاں HIV کا غلبہ دس فی صد سے زیادہ ہو، جب مقصد ٹرانسفیوزن کا تحفظ اعضاء کی پیوندکاری کا تحفظ ہو وہاں تمام تو عیتوں کے HIV غلبوں میں حکمت عملی (۱) ہی استعمال میں لائی جائے، اس نوعیت کے متبادل جانچ تک عمل سے کافی مالی بچت ہو سکتی ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ ۱۰ فی صد سے کم HIV غلبہ پر حکمت عملی (۳) کی جانچ کی قیمت ویسٹرن بلاٹ پر مبنی جانچ کی قیمت کے تقریباً نصف کے برابر یا اس سے کم ہوگی۔

نتائج:۔ ۱۹۸۶ء سے اب تک کئے گئے مطالعات مندرجہ ذیل نتائج پیش کرتے ہیں:۔

۱۔ ایڈز کے پروان چڑھنے کی مدت اور بالغوں میں ایڈز عروج کے کئی کیس ملکی ٹرانسمشن کے نتیجہ کے طور پر ریکارڈ کئے جانے کے نتیجہ کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھا گیا ہے کہ ہندوستان سے HIV کا تعارف ۸۰ کی دہائی کے تقریباً آغاز میں ہوا تھا اور اس وائرس کا وبائی صورت میں غلبہ تقریباً ۸۶۔۸۵ میں شروع ہوا (۲) یہ وائرس ۱۹۹۲ء تک ملک کی بیشتر ریاستوں اور یونین علاقوں تک پھیل گیا (۳) HIV ٹرانسمشن کے دو نمایاں طریقے ہیں (الف) شمالی مشرقی ہندوستان اور ملک کے کئی بڑے شہروں میں شریانوں میں انجکشن کے ذریعہ منشیات لینے کے سلسلے میں ایک دوسرے کی سرنجوں اور سوئیوں کا آزادانہ استعمال (ب) ملک کے باقی حصوں میں بہت سے افراد کے ساتھ جنسی تعلقات (۳) آبادی کے بعض مخصوص گروپوں میں جن کی شناخت کی جا چکی ہے HIV بہت تشویشناک تیز رفتاری سے ایک فرد سے دوسرے میں پھیل رہا ہے۔ بمبئی میں تین چار سال کے اندر ۳۰ فی صد طوائفیں اس انفیکشن سے متاثر ہوئی ہیں اور شمالی مشرقی علاقہ کے امپھال میں انٹراوینس ڈرگ لینے والوں میں ایک سال کے اندر اندر پچاس فی صد کا اضافہ ہوا ہے۔ ہندوستان کو دوسرے ممالک کے تجربات سے منصوبہ بندی کی حکمت سیکھنے اور نیشنل ایڈز پروگرام کو کامیابی سے عملی حقیقت بنانے اور ان ممالک کی غلطیوں اور ناکام پالیسیوں اور طریق کار سے پہلو تہی کرنے کا بھی فائدہ ہوا۔ ان فوائد کو رائیگاں جانے دینا نہیں چاہئے۔

یہ نظریہ کہ "HIV / ایڈز محض صحت سے متعلق ایک مسئلہ ہے جو ذرا اہم نوعیت کا ہے" اس کے وسیع تر نتائج کی جانچ کے لئے ایک بہت ہی تنگ خاکہ ہے۔ اس کے اثرات کا جائزہ ان سماجی اور معاشی مسائل کے سیاق و سباق میں لینا چاہئے جو ملک کو برباد کر رہے ہیں۔ اور جو خود اس انفیکشن کے ہی پیدا کردہ ہیں۔ HIV / ایڈز کے پھیلنے کے امکان کو انسانی ترقی اور سماجی اور معاشی تبدیلیوں کے ساتھ اس کے دعامل کو ذہن میں رکھتے ہوئے سمجھنا چاہئے۔ HIV / ایڈز ہمارے معاشرہ کی عمارت کو مسمار کر دینے کا خطرہ بن گئی ہے۔

کنٹرول پروگرام کے اطلاق کے لئے نیشنل ایڈز کنٹرول آرگنائزیشن کا قیام اور ایڈز میں کثیر الپہلو تحقیق کی قیادت کی فراہمی کے لئے ICMR کا قائم کردہ نیشنل ایڈز ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ایڈز اور HIV انفیکشن کے تدارک اور کنٹرول کے لئے اہم ذمہ داریوں کا مظہر ہے۔ اس انفیکشن کی شناخت دس سال کے اندر اندر ایڈز اور HIV پر سائنسی تحقیق میں بے اندازہ ترقی علم و فہم کی نئی جہتوں کو تلاش کیا ہے جس نے کم قیمت تشخیصی طریقوں علاج اور تدارک کی ٹیکوں کی دریافت کے لئے امید کا سامان بہم پہنچایا ہے۔

لیکن آج ۱۹۹۲ء میں HIV انفیکشن کی راہ روکنے کے لئے کوئی چیز نہیں ہے اور بجز اطلاعات کی بہم رسانی، ترسیل اور تعلیم کے اس کا کوئی علاج نہیں ہے۔ اس کے خلاف موثر ادویہ کی دریافت کے لئے عظیم پیمانہ پر تحقیقی پروگرام شروع کیا گیا ہے۔ کچھ ادویہ کے ہمت افزا نتائج سامنے آئے ہیں لیکن یہ ادویہ اول تو بہت قیمتی ہیں دوسرے یہ کی کافی مضر ضمنی اثرات کی بھی حامل ہیں نیز ترقی پذیر ممالک کے لئے قابل مقدور نہیں اور عام استعمال میں مانع ہیں۔ اگر ایک موثر ٹیکہ اگر آئندہ کچھ برسوں میں ایجاد ہو بھی جائے تب بھی تکنیکی اور مالی رکاوٹیں شائد اس کے استعمال کو محدود کردیں گی اور اس متعدی مرض کے پھیلاؤ پر اس کا اثر محدود ہو کر رہ جائے گا۔ ۹۰ کی دہائی میں اس کے تیزی سے آگے بڑھنے کی رفتار کو روکنا مشکل ہے تا آنکہ ان افراد کو جن کے سروں پر اس کا خطرہ منڈلا رہا ہے اپنی زندگیوں کے طور طریق بدلنے کی توفیق عطا نہ ہو۔ عصری وسعتیں اور مستقبل کے تخمینے بلاشبہ بہت خوفناک ہیں اس لئے سائنس کی مانند اقوام کو بھی اس چیلنج کے مقابلہ کے لئے کمربستہ ہو جانا چاہئے۔ صرف قوم کی جانب سے پر جوش اور محکم جوابی عمل کے ذریعہ ہی ہم اس متعدی مرض ایڈز کے خلاف کامیاب ہونے کی توقع کر سکتے ہیں اگر باشندگان ملک نے شریفانہ طریقہ زندگی کا راستہ اختیار کر لیا تو یہ سب سے بہتر اقدام ہوگا، دوسرا قدم صحت کو ایک عظیم امانت اور خدا کا عطیہ کا تصور کرنا ہے۔

مباحثہ بابت طبی اخلاقیات

قاضی صاحب

جیسا کہ آپ سب کو معلوم ہے کہ اس وقت جو ہمارا موضوع طبی اخلاقیات ہے جس کے کئی حصے ہیں، ایک حصہ تو وہ ہے جس کا تعلق اخلاقیات سے ہے، مثلاً ایک طبیب کی ذمہ داریاں کیا ہیں اور مریض کے حالات اور اس کی بیماری کو راز میں رکھنا اور اس طرح کے دیگر مسائل۔

اس کا دوسرا حصہ ڈاکٹر معالج اور طبیب کی اہلیت کا ہے کہ جو لوگ اہل نہیں ہیں ان کے لئے طب و معالجہ جائز ہے یا نہیں؟ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر نا اہل اور ایسا شخص جو کوائی فائڈ نہیں ہے اس نے معالجہ کا کام کیا تو وہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ اگر اس کے علاج سے کوئی نقصان پہونچ گیا تو کیا ہوگا، اسی طرح بہت سے دوسرے مسائل ہیں جو آپ نے سوالنامہ میں پڑھے ہوں گے، ابھی سب سے پہلے میں جناب ڈاکٹر مسعود اشرف صاحب سے درخواست کرنا چاہتا ہوں کہ وہ تشریف لائیں اور اس موضوع پر روشنی ڈالیں۔

ڈاکٹر مسعود اشرف صاحب (علی گڈھ)

صدر محترم علماء کرام معزز حاضرین!

میں آپ کا بے حد ممنون ہوں کہ آپ آج کے جن مسائل پر غور و خوض کر رہے ہیں، جن میں طبی اخلاقیات بھی شامل ہے، یہ مسئہ وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ سنگین صورت اختیار کرتا جارہا ہے، مریضوں کے تئیں ہمارا رویہ ہمدردانہ کم اور تاجرانہ زیادہ ہے، لالچ اور طمع نے اس اچھے بھلے کام کو بھی منافع بخش کاروبار میں بدل دیا ہے یہ ایک افسوسناک صورت حال ہے، قوانین، اخلاق پیدا نہیں کر سکتے، اس کام کے لئے مذہب کا سہارا اور رہنمائی ضروری ہو گئی ہے۔

حضرات!

اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے جو سوالنامہ مرتب کیا گیا ہے اور اس بارے میں علماء کرام نے جو رائیں دی ہیں وہ اپنی جگہ بہت اہم ہیں اور میں اس کی طرف پہلے آپ کی توجہ مبذول کراؤں گا اور بعد میں مزید مسائل کی طرف، سوال نامہ کا پہلا مسئلہ رازداری ہے اس سلسلہ میں امراض کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔(۱) ایسے امراض جن سے دوسرے کو کوئی نقصان نہ ہو مثلاً کسی کی پت کی تھیلی میں یا گردہ میں پتھری ہو گئی یا اور کوئی دوسرا عضو متاثر ہے جس سے کسی دوسرے کو نقصان نہیں ہے، مگر مریض یہ چاہتا ہے کہ یہ کسی اور سے نہ کہا جائے تو اس کو کسی اور سے نہ کہنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔(۲) دوسری قسم اس طرح کے امراض کی ہے جن سے دوسرے متاثر ہو سکتے ہیں جیسے کسی کو ایسی ٹی بی ہے جو دوسروں کو متاثر کر سکتی ہے، اب ایسے لوگ نماز باجماعت پڑھیں، یا تنہا پڑھیں، دوسروں سے ملیں یا نہ ملیں، یا کوڑھ کا عارضہ ہے جو مستقل ساتھ رہنے کی وجہ سے دوسروں کو لگ سکتا ہے۔(۳) تیسری قسم ان امراض کی ہے جن سے معاشرہ کا بہت بڑا حصہ متاثر ہو سکتا ہے مثلاً ایڈز کی بیماری یا طاعون، ان حالات میں ڈاکٹر کا کیا فرض ہوگا؟ کیا وہ مریض سے متعلق اتھارٹیز (Authorities) کو مطلع کرے یا نہ کرے اور دوسروں کو اس سلسلہ میں بتائے یا نہ بتائے؟

دوسرا مسئلہ یہ زیر بحث ہے کہ دواؤں اور آپریشن میں ایسی چیزوں کے استعمال کا کیا حکم ہے جو شرعاً حرام ہیں مثلاً اسپرٹ، یا آپریشن میں ہم لوگ (Catgat) استعمال کرتے ہیں جو جانوروں کی آنت سے تیار ہوتی ہے اور تقریباً سارے آپریشن میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ غیر سند یافتہ ڈاکٹروں سے علاج اور ان کی ذمہ داری کا ہے کہ اگر کوئی خرابی ہوتی ہے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا اور وہ شخص جس نے علاج کیا ہے اسے تاوان ادا کرنا ہوگا یا نہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جن پر کافی غور وخوض کیا گیا ہے، اور کافی شقیں پیدا کی گئیں ہیں اور ان کے جوابات دئے گئے ہیں، میں جن دوسرے مسائل کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں وہ اعضاء کی پیوند کاری کا ہے کہ اس کی اجازت ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں، اس میں کس کی اجازت ہوگی اور کس کی اجازت نہیں ہوگی؟ ایک شکل جسے ہم لوگ آٹوٹرانس پلانٹیشن Autotransplantation کہتے ہیں یہ ہے کہ اسی مریض کے جسم کا ایک حصہ لے کر دوسری جگہ لگا دیا جائے جیسے جلد کا ایک حصہ ایک جگہ سے لیا جائے، اور دوسری جگہ لگا دیا جائے، یا اگر ہاتھ کا انگوٹھا کٹ گیا ہے تو پیر کا انگوٹھا لے کر ہاتھ کے انگوٹھے کی جگہ لگا دیا جائے، دوسری شکل کا نام ہوموٹرانس پلانٹیشن Homo trnasplantatio کہ ایک انسان اپنے اعضاء دوسرے انسان کو دیدے، یا خرید لیا جائے، یا ایثار وقربانی سے دے دے یا مرنے کے بعد اس سے نکال کر دوسرے کو لگا دیا جائے، تیسرا مسئلہ غالباً ہیٹروٹرانس پلانٹیشن (Heterotrnasplantation) کا ہے جس میں جانوروں کے اعضاء لے کر انسانوں کو لگائے جاتے ہیں، مثلاً دل کے والس (Valves) ہیں، وہ عام طور سے خنزیر سے لئے جاتے ہیں، خنزیر کے والس تیار کئے جاتے ہیں، یا گائے کے والس تیار کئے جاتے ہیں اور انسانوں میں لگائے جاتے ہیں، تو اس کی اجازت ہوگی یا نہیں ہوگی؟ غالباً ان مسائل پر اس سے پہلے گفتگو ہو چکی ہے، اس لئے میں اس کی تفصیل میں نہیں جاؤں گا، ایک مزید مسئلہ اعضاء کی پیوندکاری ہی سے منسلک ہے جو بہت ہی اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ موت کب واقع ہوتی ہے، آیا حرکت قلب بند ہو جائے تب موت واقع ہو جائے گی یا سانس رک جائے تب موت ہوتی ہے، یا اگر دماغ کام کرنا بند کردے تب موت ہوتی ہے، یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ عام طور سے جو آج کل اعضاء تبدیلی کے لئے لئے جاتے ہیں اس میں موت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے موت کی تعریف Definition میڈیکل سائنس میں کچھ مختلف ہے، اور عام صورت مختلف ہے، میڈیکل سائنس میں موت کی تعریف یہ ہے کہ اگر کسی کا برین یعنی دماغ بیکار ہو جاتا ہے تو پھر اس کی زندگی مشینوں کے ذریعہ قائم کی جاتی ہے ایسے انسان کو ہم لوگ Brain death کہتے ہیں یعنی مریض مر گیا اگر اس سے مشین جدا کی گئی تو وہ زندہ نہیں رہے گا، اس لئے اس کے اعضاء لئے جا سکتے ہیں، مثلاً دل کی تبدیلی، دل اور پھیپھڑے کی تبدیلی، جگر کی تبدیلی، گردہ کی تبدیلی، ہڈیوں کی تبدیلی، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اگر مریض کا دماغ کام نہیں کر رہا ہے اور وہ آٹو فیشیل لائف پر ہے، اور پھر چند ڈاکٹروں نے اگر یہ طے کر دیا کہ یہ مشین ہٹا دی گئی تو موت واقع ہو جائے گی، تو اس صورت میں ڈاکٹرس کی ٹیم آتی ہے اور وہ تقریباً مختلف اعضاء نکالتی ہے، تاکہ دوسروں کو اس سے فائدہ پہونچایا جاسکے، اسی کے ساتھ ایک ضمنی مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر اعضاء نہ بھی لیے جائیں تو یہ سلسلہ کب تک قائم رکھا جائے، مشینوں سے زندگی کب تک قائم رکھی جائے، اس میں اخراجات کافی ہیں، اور کبھی کبھی یہ شک ہوتا ہے کہ کہیں یہ اسراف تو نہیں، ایک مسئلہ اور وہ Invitro Furtili-zition یعنی مادۂ تولید کی منتقلی کا، اس کی چند مثالیں میں دے رہا ہوں، جیسے کسی کی اولاد نہیں ہے، اور بیوی یا شوہر میں اولاد کی صلاحیت نہیں ہے تو کیا وہ مرد یا عورت مادۂ تولید دوسروں سے لے سکتے ہیں یا نہیں لے سکتے؟ اگر عورت میں مادۂ تولید ہے مگر رحم میں کوئی خرابی ہے جس سے وہ بچہ جن نہیں سکتی، تو وہ سیروگیٹ مدرس یعنی کرائے پر مائیں لیتی ہیں مثلاً ایک ٹیسٹ ٹیوب میں بچہ Furtilize کر لیا گیا، بچہ بڑھتا گیا اور پھر اسے کسی دوسری ماں کے رحم میں رکھ دیا گیا اور پھر بچہ پیدا ہوتا ہے اگر اس کی اجازت ہے تو یہ بچہ کس کا ہوگا؟ اس کا ہوگا جس کے مادہ تولید سے یہ وجود میں آیا؟ یا اس کا ہوگا جس کے رحم میں اس بچہ نے پرورش پائی؟ اور اسی سے منسلک ٹسٹ ٹیوب بے بی کا تجربہ ہے، ایک نیا مسئلہ جینیٹک انجینئرنگ کا ہے، جس میں ایسی تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں، جس سے بہت امراض سے چھٹکارہ حاصل کیا جاسکتا ہے، اس کی اجازت ہے یا نہیں؟ پھر کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ بعض حالات میں اسقاط حمل کی اجازت ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس میں جان نہ آگئی ہو مسئلہ یہ ہے کہ بچہ میں کب جان آتی ہے؟ سائنسداں کہتے ہیں کہ عورت اور مرد کے مادۂ تولید میں جان ہوتی ہے، اور یہی سلسلہ آگے بڑھتا ہے، جس وقت Furtilization ہوتا ہے یعنی جب سے بچہ کا سلسلہ شروع ہوا، اسی وقت سے اس میں جان

ہے، عورت کے مادہ میں بھی جان ہے اور مرد کے مادہ میں بھی جان ہے، تو جان تو شروع ہی سے ہو گئی تو پھر اس کا کیا مطلب ہے کہ بچہ میں اگر جان نہ ہو بعض حالات کے اندر تو اسقاط حمل کی اجازت ہو سکتی ہے، بس یہ چند مسائل تھے جن کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرنا چاہتا تھا، اس مسئلہ کا جو بھیانک پہلو ہے وہ انسانی اعضاء کا بیوپار ہے، انسان کا جبراً استحصال، حصول رازداری کے بجائے کسی کی مجبوری سے مالی فائدہ اٹھانا، یا فن کا غلط استعمال کرکے دولت کمانا، یہ سارے مسائل ہیں، علماء کا فرض منصبی صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ مسائل کا حل پیش کریں، بلکہ ان سے لوگوں کو آگاہ کرنا بھی ضروری ہے، اس کام کے لئے اشتہارات اور کتابچوں کی اشاعت، اور ان مسائل پر جمعہ کے دن گفتگو کے ذریعہ ایک عام بیداری اور مسائل سے واقف کرایا جاسکتا ہے، مذکورہ مسائل پر گفتگو کرتے وقت یا کسی حل پر پہونچنے سے پہلے اس پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ وہ حل کس حد تک قابل عمل ہے، اس کے ساتھ خود آپ کے یہاں اضطرار اور عموم بلوی کی اصطلاح موجود ہے، بہت سی باتیں عوام اپنا لیتی ہے اور مسائل میں گنجائش ہوتی ہے تو نرم پہلو اختیار کیا جاتا ہے، بہر حال جس طرح ہمدردی میں حد سے تجاوز کرنا غلط ہے، اسی طرح سختی بھی نامناسب ہے، دین میں افہام و تفہیم کے ذریعہ باتوں کو ذہن نشین کرایا گیا ہے اور مسائل میں آسانی کو اختیار کیا گیا ہے، بہر حال ان چیزوں کو آپ مجھ سے بہتر جانتے ہیں، مجھے اللہ کی ذات سے پوری امید ہے کہ آپ کی یہ گفتگو پوری انسانیت کے لئے نتیجہ خیز ثابت ہوگی اور خواص و عوام کے لئے مفید، انشاء اللہ، شکریہ۔

قاضی صاحب:

محترم حضرات!

طبی اخلاقیات کے موضوع پر جو سوالات کئے گئے تھے ان میں سے بیشتر سوالات کے جوابات آچکے، آخری عرض جو مولانا انیس الرحمن صاحب کو پیش کرنا ہے، میں نے یہ محسوس کیا کہ اس میں کئی چیزیں وہ ہیں جو زیر بحث آچکی ہیں اس لئے مزید اس پر وقت خرچ کرنے کے بجائے موضوع پر مباحثہ شروع کیا جائے، میں اس وقت تھوڑی سی گفتگو یہ کرنا چاہتا ہوں کہ جو بحث ہمارے یہاں ایڈز کے مرض کی چل رہی ہے، سب سے پہلی بات جو اس سیمنار کو خصوصیت سے کرنی چاہئے وہ یہ ہے کہ ایڈز کا مرض کیوں پیدا ہوتا ہے؟ یہ اس دور میں جنسی آوارگی جو موجودہ تہذیب کا تحفہ ہے اور اصل برائی کی جڑ ہے، اس پر پابندی کی کوشش کہیں بھی نہیں کی جارہی ہے، ایڈز اس وقت بین الاقوامی طور پر بہت بڑے ہنگامے کا موضوع ہے، اور اس وقت اس کو ایک بھیانک اور خوفناک چیز کے طور پر میڈیا اور علمی اور تحقیقی مجالس میں پیش کیا جارہا ہے، بلاشبہ یہ اللہ کا عذاب ہے، جس تہذیب نے جنسی انارکی، بے قید و بند اور بغیر جائز اور ناجائز کا تصور کئے ہوئے ہوس نفس کی تکمیل کو اپنا خاص شعار بنالیا ہو اس کو یہ تحفہ ملنا ہی تھا، جو تہذیب آج اس پر غور کررہی ہے کہ ہم جنسی کو جواز کی سند ملنی چاہئے، اور عورت عورت اور مرد و مرد کے جنسی تعلق کو ایک قانونی حق کے طور پر ماننا چاہئے، جینٹک انجینیرنگ والوں نے جب آگے بڑھ کر بات کی کہ خود انسان میں ہم جنسی کے جین موجود ہیں، انہوں نے بات کو اور بہت دور تک پہونچادیا، اس مرض کے عموم کے پیچھے بہت بڑا دخل اور اس مرض کے پھیلنے کا بڑا سبب دراصل ناجائز جنسی رشتے ہیں، موجودہ تہذیب نے ٹیلی ویژن کے ذریعہ بلو فلموں کے ذریعہ، اور بیچاری ہماری ان معصوم خواتین کے ذریعہ اس مرض کو پھیلایا ہے جو بات کو سمجھتی نہیں اور آزادی نسواں کے نعرہ کے تحت ان کی تصویروں اور ان کے جسموں کے اعضاء کی نمائش تجارتی مقاصد کے لئے اشتہارات اور عیش میں کی جارہی ہے، یہ ہیں وہ بنیادی اسباب جو دراصل اس مرض کے پھیلنے کے اور اس عذاب کے مسلط ہونے کا باعث بن رہے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس سیمنار کو صاف الفاظ میں، بڑا کی رو رعایت، ساری دنیا کو مخاطب کرکے یہ بات کہنی چاہئے کہ تہذیب مغرب کی جنسی آوارگی اور جنسی انارکی، اور وہ ہیجانات جنہوں نے پورے معاشرہ کو تباہ و برباد کر رکھا ہے اور تمام اعلی اخلاقی قدروں کو اور اس کے پورے سسٹم کو برباد کر رکھا ہے، انسانیت کے تحفظ کے لئے سب کو آگے آنا چاہئے اور آگے آکر ان چیزوں پر پابندیاں عائد کرنی چاہئے جو اس مرض کا سبب ہوتے ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ اجلاس اور یہ سیمنار سب سے زیادہ اس کا مستحق ہے کہ وہ اس بات کا اعلان صاف الفاظ میں کرے، دوسری بات یہ ہے کہ فقہ کی نظر حقیقت اور

واقعات پر ہوتی ہے، یہ واقعہ ہے کہ یہ مرض پیدا ہو چکا ہے اور اس مرض کے بہت سے معاشرتی نتائج ہیں، محرکات کی بات میں نے کی، معاشرہ میں بہت سے مسائل پیدا ہو رہے ہیں اسی ذیل میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایڈز کے مریض کے ساتھ یا دیگر امراض خبیثہ کے مریضوں کے ساتھ عام انسانوں کا اور معاشرہ کا کیا برتاؤ ہونا چاہئے، میں سمجھتا ہوں کہ جہاں تک اسلامی تعلیمات کا تعلق ہے وہ ہم پر یہ ذمہ داری عائد کرتی ہیں کہ جس حد تک ممکن ہو ہم ایسے مریضوں کی تیمارداری کریں، اگرچہ وہ اس کے کسی عمل بد کی وجہ سے آیا ہو، اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر شخص کو یہ مرض کسی عمل بد کی وجہ سے لگا ہو، ایک شخص ایڈز کا مریض ہے، وہ بلیڈ استعمال کرتا ہے، مرض منتقل ہو سکتا ہے، استروں کے استعمال سے مرض منتقل ہو سکتا ہے خون کی منتقلی کے ذریعہ مرض منتقل ہو سکتا ہے، کچھ بے قصور اور معصوم لوگ بھی ہو سکتے ہیں جنہوں نے کسی گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جائیں، اور بے گناہوں کے ساتھ گنہگاروں جیسا برتاؤ ہی کیا جاتا ہے، ہم فرق نہیں کر سکتے، اندر کی بات کو اللہ بہتر جانتا ہے، ہم کو اسلام کے نقطہ نظر سے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چاہئے، اس سلسلہ میں جو سوالات آئے ہیں اور اس کی بابت عرض بھی سامنے آچکے ہیں میں سمجھتا ہوں کہ بہت زیادہ اختلافی مسائل نہیں ہیں، اور یہ بات مان کر چلنا چاہئے کہ ضابطوں میں ڈاکٹر مریض سے اجازت لے لیں ٹھیک ہے، لیکن اگر ایسے حالات ہوں اور ضابطوں کی اجازت وہ نہیں لے سکیں، ایک ڈاکٹر یہ دیکھ رہا ہے کہ مریض مر رہا ہے، اور اس کے علم و فن کے اعتبار سے اس کو بچایا جانا ممکن ہے، اور اجازت کے ضابطہ کی تکمیل کی بظاہر کوئی صورت نہیں ہو تو ڈاکٹر کو اس کا حق ہونا چاہئے کہ اپنا انسانی فریضہ ادا کرے اور اپنے اور اپنی صلاحیتوں اور مہارتوں کے مکمل استعمال کے ساتھ اس انسان کو بچانے کی کوشش کرے، اس کے بعد اگر کوئی کامیابی نہیں ہوتی تو ناکامی میں اس کو ضامن نہیں ہونا چاہئے، الا یہ کہ جب غفلت ہو، اور ڈاکٹر کا پیشہ ایک تجارت کے طور پر استعمال کیا جائے تو ظاہر ہے کہ غفلت کی بنیاد پر اس کو تعدی اور زیادتی قرار دے کر ضمان یا تعزیر کا حکم اس پر لگایا جا سکتا ہے جیسا کہ بعض بزرگوں نے یہ بات لکھی ہے۔

ایک مسئلہ اس میں عیب اور راز کو چھپانے اور نہیں چھپانے کا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ بہت زیادہ اس میں بحث و تمحیص کی ضرورت نہیں، جو شریعت کا اصول ہے یعنی "لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام" یہ دیکھنا چاہئے کہ اس مرض کے اظہار میں زیادہ ضرر ہے یا اس کے اخفا میں زیادہ ضرر ہے دونوں صورتوں میں "اهون الضررين" جو اس میں کمتر ہوگا اس کو چھوڑا جائیگا اور جو بڑا ضرر ہوگا اس کو دفع کیا جائے گا، اس اصول پر مبنی ہے وہ اصول جس کا ذکر مقالہ نگاروں نے کیا ہے کہ ضرر خاص اور ضرر عام اگر ٹکرائیں، ایک طرف کسی خاص فرد کا نقصان ہے، اور دوسری طرف پوری سوسائٹی کا نقصان ہے، تو سوسائٹی کا اجتماعی نقصان زیادہ اہمیت رکھے گا، فرد کے نقصان کو برداشت کیا جائے گا، لیکن سوسائٹی کو نقصان اور ضرر سے بچایا جائے گا، اس اصول پر ان سوالات کا فیصلہ ہم لوگ کر سکتے ہیں، اب اگر عمداً والی بات ہے قصداً کسی شخص کو کسی شخص سے دشمنی ہے، وہ جانتا ہے کہ میں ایڈز کا مریض ہوں اور وہ اس لئے اسے اپنا خون دیتا ہے کہ اسے بھی یہ مرض لاحق ہو جائے، اس ذیل میں میں ایک بات عرض کر دوں، امر موہوم، امر موہوم کا لفظ بہت استعمال کیا گیا ہے، اور شاید خاص کر ہمارا وہ طبقہ جو یہاں پر بیٹھا ہے وہ یہ محسوس کرتا ہو کہ آج کل ان امراض کے پھیلنے کا جو تناسب ہے وہ غیر معمولی ہے، اس کو محض موہوم نہیں کہا جا سکتا، میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے علماء اور فقہاء نے جو امر موہوم کا لفظ استعمال کیا ہے، یہ شاید امکانیات کے معنی میں ہے، اور امکان، کوئی بھی ڈاکٹر یہ نہیں کہہ سکتا کہ ایک شخص کا مرض دوسرے کی طرف شیور (بالیقین) منتقل ہو جائے گا، Possible ہے کہ منتقل ہو جائے، تو ایک پوسیبلیٹی (Posiibility) اور اس کے مقابلہ میں شیورٹی (Surity) ہے تو جب پوسیبلیٹی اور شیورٹی ٹکرائیں گے تو یہ پوسیبلیٹی جس میں صرف امکان ہے اس کے مقابل میں دوسرا ضرر جو شیور اور یقینی ہے اس سے بچنے کی کوشش کریں گے، یہ اصول ہمارے یہاں فقہ میں ہے، اس میں ایک چیز اور سمجھنا چاہئے کہ ایک ہے سادہ پوسیبلیٹی، سادہ امکان دونوں پہلو برابر ہیں، ہو بھی سکتا ہے، نہیں بھی ہو سکتا ہے، اور ایک ہے غالب امکان، تو غالب امکان تو غالب امکان (غلبہ ظن) کو فقہاء نے یقین کے معنی میں لیا ہے، اگر کسی شی کا غالب

امکان ہو اور اکثر و بیشتر احکام میں غلبۂ ظن کو قائم مقام یقین مان کر حکم لگایا گیا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ آپ جب کوئی فیصلہ کریں گے تو اس بات کو ذہن میں رکھیں گے کہ ایڈز جیسے امراض کا پھیلنا اور اس کا منتقل ہونا محض امکان ہے یا امکان غالب ہے جیسا کہ آج کے اطباء اور اصحاب تحقیق کی رائے ہے۔ مسئلۂ فسخ نکاح کا تو بہت اہمیت اور تفصیل کے ساتھ اور بہت مدلل مولانا زید صاحب نے فسخ نکاح کا سوال اٹھایا ہے، ان کے بحث کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اگر کوئی مرض شوہر کو ایسا پیدا ہو جائے جو عورت کے لئے نقصان دہ ہے، مثلاً فلاں فلاں امراض تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ مرض بوقت نکاح اس شخص کو موجود ہو، نکاح کے بعد اگر اس کو یہ مرض موجود ہوا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، دوسرا نقطہ ان کا بہت اہم ہے کہ فقہاء نے جن امراض کی صراحت کر دی ہے انہیں کے ساتھ حکم مخصوص ہوگا، دوسرے امراض کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، میں سمجھتا ہوں کہ دونوں باتیں بہت اہم اور قابل غور ہیں، ہمارے یہاں فسخ نکاح کے مسائل میں معمول فقہ مالکی پر ہے، اور جہاں تک فقہ حنفی کا تعلق ہے تو جیسا کہ آپ کو معلوم ہے شیخین یعنی امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ امراض کی صورت میں عورت کو حق تفریق نہیں دیتے، فقہ حنفی کے نقطۂ نظر سے اگر عورت نان و نفقہ سے محروم ہو جائے اور شوہر نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے، کما تا ہی نہیں معذور ہو گیا، کوئی اور وجہ ہو گئی جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "معسر عن النفقہ" کہتے ہیں اس صورت میں فقہ حنفی یہ کہتی ہے کہ تفریق نہیں کی جائے گی، اور وہ بتاتے یہ ہیں کہ نفقہ ایک حق مالی ہے، اور حق ازدواجی مقصود بالنکاح ہے، اور حق مالی تابع ہے، تو تابع کے فقدان سے اصل شیٔ ختم نہیں ہوتی، جب ان سے بحث کی گئی کہ نامردی کی صورت میں آپ کیا کہتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ یہاں اصل حق سے محروم ہوتی ہے، مقصود بالنکاح ختم ہو جاتا ہے، اور نفقہ کی صورت میں ایک تابع سے محرومی ہے، اور تابع کے ختم ہو جانے سے مقصود جائز نہیں ہو سکتا، پھر وہ کیا کرے؟ فقہاء نے کہا: "یقال لھا استدینی علیہ" عورت سے کہا جائے گا کہ اس کے نام پر قرضہ لیتی رہو، اس بھکو اور مفلس شخص کی بیوی کو قرضہ کون دیگا، ذرا سوچئے تو آپ؟ شاید اُس زمانہ میں لوگ دیتے ہوں، لیکن آج کے زمانے میں تو ہر گز قرضہ دینے کے لئے اس کو تیار نہیں ہوں گے، پھر وہ عورت کیا کرے، اب یا تو وہ عورت لوگوں کے درمیان ایک کھیل کا ذریعہ بنے گی اور اس کی عفت و عصمت خطرے میں پڑے گی، یا پھر اپنے جسم و جان کو باقی رکھنے کے لئے اس کے پاس کوئی "قوت لایموت" نہیں ہوگا، اس لئے فقہاء شافعیہ کی اس رائے کو تسلیم کیا گیا کہ دلائل کے اعتبار سے اگرچہ امام ابو حنیفہ کا قول قوی ہے، لیکن معاشرتی مشکلات اور دشواریوں میں اس قول پر عمل کرنے کے نتیجہ میں جو حل نکالا گیا ہے وہ قطعی کافی نہیں ہوتا، اور ایک دوسری بات پیدا ہوتی ہے کہ جنسی تعلق میاں بیوی کا بے شک مقصود نکاح ہے، لیکن یہ مقصود ثانوی ہے، مقصود اولیں ہے عفت و عصمت کا حصول، اور اگر غربت و افلاس کی وجہ سے اور بے سہارگی کی وجہ سے اس کی عفت و عصمت کے مجروح ہو جانے کا خطرہ ہو جیسا کہ آج کے معاشرہ میں اس کے امکانات بہت زیادہ ہیں تو ایسی صورت میں جو اصل مقصود نکاح ہے وہی ختم ہو جاتا ہے، لہذا اصل مقصود نکاح پر نظر رکھتے ہوئے اگر شوہر مفلس و دیوالیہ ہو چکا ہے، بیوی کے نان و نفقہ کو پورا نہیں کر سکتا تو بیوی کو حق تفریق دیا جائیگا، جہاں تک تعلق اس بات کا ہے کہ فقہ مالکی کو ہم معمول بہ بناتے ہیں تو اس لئے کہ فقہ مالکی کی بنیاد حکم ضرر پر ہے، اور میں کوئی وجہ نہیں سمجھتا ہوں کہ جن امراض کو قدیم فقہاء نے ذکر کیا ہے اور وہ امراض جو ان کے زمانہ میں پیدا ابھی نہیں ہوئے تھے آج ان کے حکم پر ہی ہم مجبور کریں کہ جن

پانچ سات آٹھ بیماریوں کی تفصیل قدیم فقہاء نے لکھ دی ہے وہیں تک حکم محدود رہے گا، اگر یہ چیز کتاب و سنت کی نصوص بھی ہو کہ فلاں فلاں مرض میں تفریق کی جائے گی تو بھی یہ حکم معلل بالعلہ ہے، یہ حکم خلاف قیاس نہیں، معلل بالعلہ ہے، موجب تفریق قرار دیتی ہے، فقہ مالکی حکم کی بنیاد ضرر پر رکھتی ہے، مدار علت پر رکھتی ہے، یہ ہمارے علماء کو خاص طور سے نظر میں رکھنی چاہئے، ایک خاتون ۲۲ اور محسوس یہ محسوس کرتی ہے کہ میرا شوہر ایڈز کا مریض ہے اور سب سے مؤثر اور قوی ذریعہ اس بیماری کے منتقل ہونے کا جنسی تعلق ہے، اور اس خلیظ اور خبیث مرض میں مبتلا ہو جانے کا ایک عورت کو خطرہ ہے، وہ نفسیاتی طور پر خوف کے تحت مریض رہ رہی ہے اور امام محمد کا قول چاہے قبل النکاح لیں یا بعد النکاح کا لیں، مجھے اس بحث میں نہیں پڑنا ہے، مگر لفظ ان کا جو "مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر" میں نقل کیا ہے وہ بڑا اہم لفظ

ہے،" اذا لم یکن لھا المقام معه الا بضرر "، بہترین اور بلیغ تعبیر ہے، ایک عورت کے لئے اس مرد کے ساتھ رہنا بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو یہ " لا یمکن لھا المقام له الا بضرر "، ایک عورت کے لئے بغیر ضرر کے اس کے ساتھ رہنا ممکن نہ ہو، وعظ تو ہم بھی کر لیں گے، نصیحت کریں گے، عورت کو صبر اور توکل کی بات کہیں گے کہ تمہرا امت، تیرے کو اللہ نے مبتلا کیا ہے، انشاء اللہ تعالی اجر دے گا اور بے شک وہ اگر صبر کرے تو بہت بڑے درجہ والی بھی ہو گی، بے شک اس میں کوئی شک کی بات نہیں، یہی روح ہے ان احادیث کی، جن میں نکاح کے رشتہ کو دور تک اور دیر تک چلانے کا شریعت کا ایک حکم و مزاج ہے لیکن اسکے باوجود اگر دونوں میاں بیوی راضی ہوں ہر حال میں تو ہمیں کیا؟ میاں بیوی راضی تو قاضی کیا کرے، اس کو اس کا کوئی حکم وہاں پر نہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کھڑی ہو کر کہتی ہے کہ میں اس شوہر کے ساتھ نہیں رہ سکتی، یہ فلاں مرض میں مبتلا ہے اور میں اس کے ساتھ جسمانی طور پر اور نفسیاتی طور پر خوف کا شکار ہوں اس لئے اس کے ساتھ رہنا میرے لئے ممکن نہیں ہے، اس صورت میں قاضی کیا کرے؟ یہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے، اور میرے خیال میں ان امراض کی جو فہرست ہے، فقہاء کا ان پر حکم کو محدود کر دینا اور اس کو ایک امر تعبدی اور خلاف قیاس قرار دینا، چاہے ابن قدامہ نے لکھا ہو، مجھے کہنے دیجئے چاہے کسی اور بڑے محقق نے لکھا ہو، لیکن اس کے باوجود جو دین کی سمجھ اور جو کچھ فقہ کے اصولوں کے تقاضے ہیں میں نہیں سمجھتا کہ ان کا اگر یہی قول ہے تو یہ قول ان کا فقہ کے بنیادی اصول کے موافق ہے، میں اس کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ یہ سارے احکام معلل بالعلۃ ہیں، اگر علت حکم پائی جاتی ہے تو حکم کا انتقال ہو گا، اور دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح نکاح کے وقت مرض ہو اس سے جو ضرر عورت کو پہونچے گا نکاح کے بعد ہونے والے مرض سے بھی ضرر پہونچے گا، اور بعض مثالیں جو دی گئی ہیں دراصل یہ شاید اس قول پر مبنی ہیں جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مرد و عورت کے درمیان ایک بار اگر زندگی میں جنسی رشتہ قائم ہو جائے تو مرد کی ذمہ داری پوری، میں اپنے دوستوں سے درخواست کروں گا کہ حضرت مولانا عبد الصمد رحمانی کی کتاب " کتاب الفسخ و التفریق "کا ضرور مطالعہ کریں، اس قول پر جو پوری بحث کی گئی ہے اور خود کتاب اللہ سے جو معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک دفعہ نہیں، زندگی میں سو دفعہ جنسی تعلق قائم کیا لیکن اس کے بعد قسم کھائی کہ چار مہینہ اپنی بیوی سے نہیں ملوں گا، صورت ایلاء میں شریعت نے عورت کو علیحدہ کرنے کا حکم دیا، اگر اس نے قسم کھائی ہے کہ میں نہیں ملوں گا بنیادی روح اس کے پیچھے یہی ہے، اور اس کو بھی مت کہہ دیجئے کہ یہ خلاف قیاس ہے، اس مسئلہ میں فوجیوں کو کتنے دنوں تک گھر سے دور رہنا ہے اور کتنے دنوں کے بعد ان کو لوٹ آنا ہے، اس واقعہ ایلاء سے

سیدنا عمر نے استدلال کیا، اس لئے یہ سوچنا چاہئے کہ آپ ایک عورت کو ایک بار جنسی رشتے قائم کر کے یہ سوچتے ہیں کہ اب زندگی بھر کا سارا فرض پورا ہو گیا، اس لئے اگر چہ وہ مجبور ہو جائے اور اگر چہ وہ عنین ہو جائے لیکن اس کی تفریق نہیں ہو گی، صحیح نہیں ہو گا، یہ چند چیزیں تھیں جو مجھے عرض کرنی تھیں، میں سمجھتا ہوں کہ اور حضرات کو بحث کا موقع دیا جانا چاہئے، اس سلسلہ میں آپ نام پوچھ لیں علماء بھی یہاں بیٹھے ہیں، اطباء اور ڈاکٹرس بھی یہاں بیٹھے ہیں اس مسئلہ پر اظہار خیال کریں۔

حکیم ظل الرحمن صاحب

ایڈز کے بارے میں بہت پروپیگنڈہ ہے، کیا کسی کے پاس یہ اعداد و شمار ہیں کہ اب تک کتنے اور کس قدر آدمی اس سے مر گئے؟ یہ اعداد و شمار کسی کے پاس نہیں ہیں، اگر نہیں ہیں تو پھر اس کا ہوا کیوں بنایا جا رہا ہے، جبکہ ہمارا اعتقاد ہے کہ " لکل داء دواء " اور کل یہ تحقیق بھی ممکن ہے کہ جس مرض کو ہم لا علاج مرض سمجھے تھے وہ قابل علاج مرض ہے۔

اسقاط حمل کے سلسلہ میں ابھی یہ رائے دی گئی تھی غالب اطباء یہ تصدیق کریں کہ مریض کے اثرات پیدا ہونے والے بچہ میں منتقل ہونے کا شدید اندیشہ ہے، اول تو یہ تصدیق صرف ظنی ہو گی اور یہ ظن اس طویل پروپیگنڈہ کا نتیجہ ہے جو ایڈز کے سلسلہ میں کیا جا رہا ہے، ایسی حالت میں یہ تصدیق قابل تسلیم نہیں ہونی چاہئے۔

تیسری بات یہ تھی کہ دق جیسے امراض کو مرض الموت قرار دیا ہے، جبکہ آج بہت آسانی سے یہ قابل علاج مرض ہے اور ایک سال کا دوا علاج اس مرض کا ازالہ کردیتی ہے اور یہی صورت کینسر کی ہے، کینسر کے سلسلے میں ابھی میں ایک تازہ اطلاع دیدوں، جرمنی سے ایک کیپسول آیا ہے جس کی قیمت ۱۵ ہزار روپیہ ہے، اور ایک صاحب دلی میں اس کے زیر علاج تھے، دو مہینہ میں اس میں کافی Improve-ment ہوا ہے اور امید یہ ہے کہ تقریباً ٹھیک ہو جائیں گے، اور تیسری ایک تجویز ہے میری کہ طبی اخلاقیات کے موضوع پر ضروری ہے کہ فقہ اکیڈمی اسلامی ہدایات کی روشنی میں معالجین اور مریضوں کے لئے علیحدہ علیحدہ ایک ضابطہ اخلاق مرتب کرے اس مقصد کے لئے کمیٹی تشکیل دیجائے، اور چونکہ ضابطوں کی تیاری میں ایک وقت لگے گا، لہذا قاضی صاحب کو اس کا مختار بنایا جائے اور وہ کمیٹی کے اس مسودہ میں ترمیم و تنسیخ کر کے اس کا اعلان فرمادیں۔

ڈاکٹر عبد القادر صاحب

ایڈز کے بارے میں جتنی باتیں ہوئی ہیں اس میں ایک بات قابل غور ہے جو مجھے ایسا لگتا ہے کہ چھوٹ گئی ہے، وہ یہ ہے کہ سارے لوگوں کا ڈسکشن (Discussion) اس پر رہا کہ مرد کو ایڈز ہو جائے جبکہ ایڈز عورت کو بھی ہو سکتا ہے، اس حالت میں مرد کے لئے کیا ہوگا جو جو باتیں اور جو جو حقوق عورت کو دیے جانے کا سوچا جارہا ہے کہ دیا جائے یا نہیں دیا جائے تو عورت کو بھی ہوتا ہے ایڈز؟۔

ایک دوسری بات یہ ہے کہ ایڈز کا مریض ذاتی طور پر سماجی طور پر، خاندانی طور پر اپنے مرض سے پریشان ہو کر ڈاکٹر کو کہے کہ مجھے ماردو، کوئی نئی بات نہیں بول رہا ہوں، ایسا کہتا ہے مریض، مریض اگر کہے کہ مسٹر ڈاکٹر مجھے ماردو تو ڈاکٹر کو کیا کرنا چاہئے؟ یہ Eutha-nasia ہے، دو طرح کا طریقہ بتایا گیا ہے، ایک ایکٹیو، ایک پیسیو، ایکٹیو تو یہ ہے کہ ایسا کام کردیا جائے جس سے وہ مر جائے، پیسیو یہ ہے کہ جو سپورٹ (Support) دے کر اس کی زندگی کو برقرار رکھا جارہا ہے، اس سپورٹ (Support) کو روک لیا جائے، ہٹا لیا جائے تو خود بخود مریض مر جائے گا، اس کے بارے میں ہمارے مفتیان کرام علماء کرام کیا کہتے ہیں؟

تیسری بات جو ہمارے ذہن میں ہے وہ جان پڑنے والا مسئلہ ہے، میرے اپنے ذاتی خیال میں اب تک بات سمجھ میں نہیں آئی ہے کہ یہ جان کب پڑتی ہے، اسلامی نقطہ نگاہ کیا ہے؟ اور ہمارا میڈیکل سائنس جو کہتا ہے کہ مرد سے نکلنے والا اسپرم (Sperm) جاندار اور عورت سے نکلنے والا (Ovum) اوم جاندار ہے، دونوں پہلے سے جاندار ملے اور پھر تیسرا جاندار، پس جاندار تو شروع سے ہے، اب چار مہینہ میں جان پڑنے والی جو بات ہے تو میڈیکل سائنس سے شریعت کو کیسے کوریلیٹ (Corelate) کیا جائے، کس اسٹیج پر کوریلیٹ (Corelate) کیا جائے، یہ تین باتیں میرے ذہن میں سوالات کے طور پر ہیں، ایک مزید جانکاری کے لئے میں بتاؤں کہ جو ایکسیڈینٹ کے مریض کے بارے میں ایک صاحب نے بیان فرمایا تھا کہ جب وہ آئے گا تب پولیس کیس ہوگا اور پولیس میں انفارمیشن دینا ہوگا، سپریم کورٹ میں ۱۹۹۳ میں سپریم کورٹ آف انڈیا نے ایک ڈیسیزن (Dicision) دیا تھا پہلے جب مریض آتا تھا تو ڈاکٹر لانے والے سے پوچھتا تھا کون لایا مریض کو؟ اور آپ کون لانے والے؟ اس ڈر سے کہ کیس مقدمہ میں نہ پھنس جائیں، درکشہ والے مریض کو اسپتال کے گیٹ پر چھوڑ کر بھاگ جاتا تھا، یا لانے سے گریز کرتا تھا، سپریم کورٹ نے مریض کے حق میں ایک فیصلہ دیا کہ اب لانے والوں سے یہ سوال نہ پوچھا جائے، لیکن اس پر گورنمنٹ راضی نہیں ہوئی تو گورنمنٹ نے یہ کہا کہ نہیں پوچھا جائے ضرور، اگر بتادے تو آگے مقدمہ میں مددگار ہوگا، نہ بتائے تو اس کو جانے دیا جائے، مثلاً آدمی کو لانے والے کو آپ کا نام کیا ہے؟ نہیں بتائیں گے ہم، کون ہیں آپ؟ نہیں بتائیں گے ہم، ٹھیک ہے جاسکتے ہیں آپ، مریض اب ہمارے ذمہ ہو گیا، مریض کا ہم علاج کریں گے سپریم کورٹ نے یہ Decission دیدیا ہے، یہ مزید جانکاری کے لئے میں نے کہا، تین سوالات میرے ذہن میں تھے ان کا جواب مطلوب ہے۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب

فقہاء نے امراض "مزمنہ" اور "حادہ" کے سلسلہ میں تشریح فرمائی ہے تو ایڈز کی تفصیل میں یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ یہ امراض مزمنہ میں سے ہے یا امراض حادہ میں سے ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ اس نقطہ پر بھی غور ہونا چاہئے جو فسخ نکاح کے سلسلہ میں بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ ایڈز کا مریض قابل جماع رہتا ہے یا نہیں، اور رہتا ہے تو ابتداءً اور انتہاءً دونوں یا صرف ابتداءً ہی، اس لئے کہ اس کے بغیر یہ مسئلہ طے ہونا مشکل ہے کہ فسخ نکاح کے سلسلہ میں فقہاء نے جن امراض کو بنیاد قرار دیا ہے ایڈز کا مریض ان امراض میں شامل ہے یا نہیں؟ ۔

یوسف امین صاحب

اس گفتگو میں جو سوالات اٹھائے گئے ان کا جواب دینا تو علماء کرام کا کام ہے لیکن طب کے ایک طالب علم کے طور پر چند باتیں یہاں رکھنا میں ضروری سمجھتا ہوں جن کو ملحوظ رکھنے سے فیصلے کرنے میں مدد ملے گی۔

پہلی چیز تو یہ ہے کہ ہندوستان میں بھی اور چین وغیرہ میں بھی اس کا تجربہ کیا گیا ہے کہ بعض امراض کے علاج کی ٹریننگ دینے کے بعد لوگوں کو صرف ان امراض کے علاج کا اختیار دیدیا جائے تو ان امراض کا بہت پیچیدہ ہونا اور اس کے نتیجہ میں قانونی سند کا ہونا یہ مطلق علاج کی اجازت کے لئے تو ضروری ہے اور ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس علاج کو محدود کیا جائے سادہ بیماریوں تک تو شاید یہ محدود نہ ہو اور شاید یہ دیگر ممالک میں کیا گیا ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ جہاں یہ بحث کی گئی ہے کہ ایڈز کا مریض اپنے مرض کو بتائے دوسروں کو تو یہ تو ایک فقہی بات ہے جو کہ مریض کے اختیار میں ہے، دوسروں کو اس مرض سے محفوظ رکھنا تو میرے خیال میں یہ ایک اہم فقہی نقطہ ہے جس سے فقہی جواب حاصل کرنے میں مدد ملے گی۔

تیسری چیز یہ ہے کہ اسکولوں میں بچوں کا جو اختلاط ہوتا ہے اس اختلاط کے نتیجہ میں ایڈز کے انتقال کا امکان کم ہے حالانکہ اس کی کوئی سائنٹفک سروے کی رپورٹ میرے سامنے نہیں ہے، لیکن مجموعی مطالعہ سے میرا تاثر ہے، اس کی بنیاد پر میں نے یہ بات عرض کی ہے اگر اس سلسلہ میں کچھ سائنٹفک رپورٹ ہوں تو اس کو بھی ملحوظ رکھا جا سکتا ہے۔

چوتھی چیز یہ ہے کہ ایڈز کے مختلف مراحل ہوتے ہیں اور ایڈز کے خلاف انٹی بوڈیز (Anti Bodies) کا جس میں (De-monstrat) کر دیا جانا عام طور سے کسی آدمی کو ایڈز کا مریض قرار دینے کیلئے کافی ہوتا ہے لیکن ایکٹیو بیماری یعنی حقیقت میں بیماری یا علامات کا پھیلنا، پیدا ہو جانا جس کے چند مہینے یا چند سال کے بعد اس کا مرنا یقینی ہو جاتا ہے وہ بہت بعد میں پیدا ہوتا ہے، تو یہ تفریق کرنی چاہئے کہ ایڈز کے جو مختلف مراحل ہوتے ہیں ان میں سے غالباً بعض مرحلوں پر تو مرض الموت کا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن صرف انٹی بوڈیز (Anti Bodies) کا ڈیمونسٹریٹ (Demonstrat) ہو جانا جس کی وجہ سے قانونی طور پر ایڈز کا مریض قرار دیا جاتا ہے غالباً اس کی صحیح بنیاد نہیں ہو سکتا کہ اسے مرض الموت کہا جائے، پھر یہ ایک پوسیبلٹی ہے (Ppssibility) امکان جبکہ دوسرے پروبلٹی بھی ہیں یعنی کتنا احتمال ہے کسی چیز کے پیدا ہونے کا تو حیاتیاتی سطح پر بھی اور بائلوجیکل سطح پر بھی یہ بات احتمالاً طے کی جاتی ہے کہ کسی چیز کے ہونے کا احتمال کتنا ہے۔

پروبلٹی (Probiblity) کتنی ہے اور جو سماجی واقعات ہیں ان کے وقوع پذیر ہونے کے لئے بھی احتمال طے کیا جاتا ہے تو صرف احتمال کو سامنے رکھنا غالباً مفید نہیں ہوگا بلکہ جو احتمال ہے وہ کسی حیاتیاتی واقعہ سے متعلق ہوگا کہ کسی مرض میں مرنے کے کتنے امکانات ہیں یا سماجی واقعہ سے متعلق ہوگا مثلاً اسکولوں میں جو عام اختلاط ہوتا ہے اس میں کتنا احتمال ہے ایڈز کے منتقل ہونے کا تو اس طرح

سے احتمالات کا جو مطالعہ کیا گیا اس کو سامنے رکھا جانا چاہئے اس وقت میرے سامنے اعداد و شمار نہیں ہیں لیکن یہ کہ تنقیح کا یہ نچ ایک اہم چیز ہے آخری بات یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ طب جدید جس کو طب مغربی کہنا زیادہ مناسب ہوگا اس کے مطابق اسپرم (Sperm) اور ادم (ovum) دونوں جاندار ہوتے ہیں اور ان کے ملنے کے فوراً بعد بھی ان کو جاندار سمجھنا چاہئے تو اس سلسلہ میں مجھے عرض یہ کرنا ہے

کہ طب مغربی کا ایک بہت بڑا سقم اور ایک بہت بڑی خامی یہ ہے کہ فلسفہ سے اس کا رشتہ جڑا ہوا نہیں ہے، اس لئے اس قسم کے جو سوالات ہیں ان کا بہت تشفی بخش جواب طب مغربی میں نہیں مل پاتا، اس کے برعکس طب اسلامی جس کو ہم طب یونانی کے نام سے جانتے ہیں اس میں چونکہ سائنس کے ساتھ فلسفہ بھی ہے اس لئے وہاں ایسے سوالات کا بہت اچھا جواب ہے اور جیسا کہ کلیات نفیسی وغیرہ میں اس سلسلہ میں بحث کی گئی ہے کہ یہ جنین کے ساتھ نفس ناطقہ کا وابستہ ہونا ہے جبکہ اس میں جان پڑ جاتی ہے اور نفس ناطقہ کا وابستہ ہونا ایک ایسی چیز ہے جسے حسی علامات کی بنیاد پر ہی اس کو طے کیا جاسکتا ہے کہ نفس ناطقہ جنین کے ساتھ کس وقت وابستہ ہوتا ہے؟

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب

عرض مسئلہ سے میرے ذہن میں بہت سوالات آئے تھے لیکن اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے قاضی مجاہد الاسلام صاحب کو کہ ان کی مختصر سی گفتگو سے بہت سے سوالات کا خود بخود جواب مل گیا، ایک چیز جس کی طرف میں توجہ دلاؤں گا وہ یہ ہے کہ ایڈز کے بچاؤ کے سلسلہ میں جو تجاویز عام طور سے پیش کی جاتی ہیں یا جن کی سفارش کی جاتی ہے تو اس سلسلہ میں اسلام کا کیا رویہ ہونا چاہئے وہ کہاں تک ممنوع ہے یا واجب؟ یا مستحب ہے؟ میرا خیال ہے اس سلسلہ میں بھی گفتگو آنی چاہئے تھی اور اگر اس پر گفتگو ہو تو میں سمجھتا ہوں کہ بہت سی چیزوں کے جواب مل جائیں گے مثلاً ایک مسئلہ کے سلسلہ میں یہ کہا گیا اگر عورت مرد عمر کے اس مرحلہ میں ہیں کہ وہ جماع کرسکتے ہیں تو یہ حکم ہوگا اور نہ ہوں تو یہ حکم ہوگا، میں سمجھتا ہوں کہ اس کے بچاؤ کی جو تدابیر کی جاتی ہیں اگر اس کے وجوب، لزوم، جواز پر بھی گفتگو ہوتی تو بہت سے سوالات کے جوابات مل جاتے، شکریہ۔

مولانا مصطفیٰ مفتاحی حیدرآباد

محور اول سے متعلق عرض یہ کرنا ہے کہ جو آدمی علاج کرتا ہو اور باضابطہ وہ اجازت یافتہ سرکار کی طرف سے نہ ہو تو اس کے سلسلہ میں دو رائے آئی ہیں، عرض یہ کرنا ہے کہ یہ مسئلہ اٹھا ہی کیوں؟ اصل میں یہ غور کرنا ہے کہ ناواقف کا لفظ نہیں بلکہ اجازت کا لفظ کہ جن کو اجازت نہ ملی ہو وہ اگر علاج کرے تو اس سے مریض کا نقصان ہوگا اور یہ خود اس کے پیسہ کا استحصال کرے گا یا کوئی اور مقصد ہوگا اس پر غور کرتے وقت ایک چیز یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ دیہاتوں میں اور پہاڑی علاقوں میں جہاں شہری سہولتیں نہیں ہیں وہاں دیہات کے بوڑھے، فقیر اور جوگی، سنیاسی ایسا علاج کر دیتے ہیں جو ڈاکٹروں کے بس میں نہیں ہوتا اب اگر ایسے علاج کرنے والوں سے مریضوں کو روکا جائے تو ظاہر ہے کہ مریضوں کو نقصان ہوگا، اور اجازت یافتہ ڈاکٹر اس جتنا مہنگا علاج کرتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ دیہات کے لوگوں کے بس کا بھی نہیں ہے تو ان سب باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ ایسے لوگ جو ماہر ہیں علاج کرنے میں چاہے ان کو اجازت سرکار کی طرف سے حاصل نہ ہو اجازت دینی چاہئے ان کو گنہگار قرار نہیں دینا چاہئے، حدیث جو نقل کی ہے مولانا اختر امام عادل صاحب نے "من طب ولم یعلم منہ طب" اس میں اجازت کی بات نہیں ہے بلکہ معاشرہ میں معروف ہونے کی بات ہے کہ وہ ڈاکٹری میں اور علاج کرنے میں ایک حیثیت رکھتا ہو بالکل ہی ناواقف نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ خود حضور نے پچھنہ لگوایا پچھنہ لگانے والے کے پاس کوئی اجازت نامہ کہیں سے تو تھا نہیں، دواؤں کا بھی علاج لوگ عہد نبوت میں کرتے تھے، رہ گئی بات نقصان کی کہ اجازت والا اگر علاج کرے گا تو نقصان کم ہوگا اور بے اجازت کرے گا تو نقصان زیادہ ہوگا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ سروے کرکے دیکھئے کہ اجازت والے ڈاکٹروں سے نقصان اب زیادہ ہے، بمبئی کے اسپتال میں علاج ہوا آپریشن کرنا تھا ایک آنکھ کا ہوگیا، دوسری آنکھ کا، چمپارن کے رام نگر اسپتال میں ایک بچہ کا پلاسٹر کیا

گیا پاؤں کا، تو تھا اپنا پاؤں پلاسٹر کر دیا بائیں پاؤں میں، پٹنہ کے اسپتال میں عورت کے پیٹ کا آپریشن ہوا اور ڈاکٹر صاحب نے تولیہ اسی میں کچھ ذکر سی دیا اور دستی منا دوبارہ گیا تو اب قینچی اسی میں چھوڑ دیا تو اس طرح کے حالات تو اجازت والے اور بے اجازت والے دونوں سے، ہیں لیکن سروے کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ جس ڈاکٹر کے پاس اجازت نامہ نہیں ہوتا ہے وہ ڈرتا ہے اور اخلاص کے ساتھ علاج کرتا ہے اسی لئے اس کا نقصان کم ہے اسی لئے اس کو گنہگار قرار نہ دیا جائے اس کو ڈاکٹری کی اجازت دی جائے۔

مولانا عبد العلیم اصلاحی حیدر آباد

یہ مختلف بحثوں میں حکومت کا لفظ آیا ہے، ابھی سپریم کورٹ کا لفظ اور اسی طرح حدیث جو پڑھی گئی" السلطان ولی من لا ولی له" تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں حکومت سے کون سی حکومت مراد ہے، اسلامی حکومت خلافت اسلامیہ یا اس وقت کی یہ ہماری حکومت مراد ہے، دوسرے لفظوں میں سوال اور واضح ہو سکتا ہے کہ " تمکن فی الارض "جن مسلمانوں کو حاصل ہے ان کے لئے یہاں مسائل بیان ہو رہے ہیں یا مستضعفین کے لئے، شکریہ۔

قاضی صاحب

الحمد للہ آپ حضرات نے بحثوں میں حصہ لیا جزاکم اللہ ، اس ذیل میں چند سوالات بھی آئے ہیں ایک بہت اہم سوال ہمارے ڈاکٹر صاحب کا ہے کہ جان کب پڑتی ہے ؟ اس کا جواب تو خود ان کو زیادہ بہتر طور پر دینا چاہئے تھا اور ہم بہر حال ماہرین کی رائے کی زیادہ قدر کرتے ہیں اور اسلامی تعلیمات سے یہ بات محسوس ہوتی ہے کہ حیات نباتات میں بھی ہے چہ جائے کہ وہ شئی جو آگے چل کر ایک زندہ انسان بننے والی ہے اس میں بھی یہ بہت اہم بات ہے، حیات کے مختلف درجے ہیں یا نہیں اور عرف میں ہم کس چیز کو حیات کہتے ہیں یہ بات آپ کے غور کرنے کی ہے، ظاہر ہے یہ میرا موضوع نہیں ہے آپ کو زیادہ کہنے کا حق ہے لیکن میں نے آپ اطباء کی تحقیقات پڑھی ہیں تو وہ بتاتی ہیں کہ زندگی اور موت کے بارے میں پہلا درجہ سلس (Cells) کی لائف کا ہے، سلس (Cells) لائف ہے ٹی شیوز (Tissues) کی لائف ہے کہ ٹی شوز میں لائف پیدا ہوتی ہے پھر اس کے بعد یہ زندگی آتی ہے قلب کی دھڑکن سے یا برین (Brain) سے اس کا رشتہ قائم ہونے کے بعد مخ (دماغ) سے جو حیات آتی ہے جسے عام طور پر ہم حیات کہا کرتے ہیں اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے کہ شاید آپ آلہ لگا کر کان سے بھی سنتے ہیں کہ یہ بچہ اب کس اسٹیج میں ہے اب تو خیر سونوگرافی (Sonography) کے ذریعہ اندر کی ساری کیفیت جان لیتے ہیں لیکن پہلے دن پہلے ہفتہ دوسرے مہینہ تیسرے مہینہ اور چوتھے مہینہ کے بعد آلات کے ذریعہ بچوں کے دلوں کی دھڑکن کا حال معلوم کرتے ہیں، موت کا بھی یہی قصہ ہے جس ترتیب سے آتی ہے اسی ترتیب سے جاتی ہے پہلے جسمانی زندگی مردہ ہو جاتی ہے پھر ٹی

شیوز (Tissuse) مرتے ہیں پھر سیلس (Cells) مرتے ہیں تو جس طرح آتی ہے اسی طرح جاتی بھی ہے میں نہیں جانتا مجھے ڈر لگ رہا ہے اس بات کو کہنے میں، لیکن چونکہ یہاں بہت سارے ڈاکٹرس موجود ہیں اس لئے میری بات میں اگر کوئی غلطی ہوگی تو اس کی تصحیح بھی کر سکتے ہیں تو ڈاکٹر صاحب نے جس زندگی کا ذکر کیا ہے مادہ منویہ اور اسپرمس (Sperms) کے بارے میں چاہے وہ مرد کا ہو یا عورت کا ہو وہ حیات کا ایک خاص درجہ ہے اور وہ شاید نباتات کی حیات سے کچھ اونچا درجہ ہوگا اور پھر سیلس کی اس حیات کے بعد ٹی شیوز بنتے ہیں پھر جسم انسانی کی تصویر ہوتی ہے، قرآن نے ان سب ہی مراحل کو ذکر کیا ہے، نطفہ ہے، پھر علقہ ہے پھر یہ اور وہ ہے، پوری تفصیلات موجود ہیں اور موریس بوکائی نے تو صاف لکھ دیا ہے کہ اسی طرح ہم نے اسلام کی حقانیت کو پہچانا ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ یہاں کا پڑھا لکھا مجمع ان چیزوں سے ناواقف ہوگا اس لئے عام طور پر جو ہمارے فقہاء نے لکھا ہے چار مہینہ کی بات اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کہ اطباء بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں، یہ دل کی دھڑکن اور یہ مخ (دماغ) سے رشتہ اور خون کی سپلائی اور اس کے پورے جسم میں ایک مجموعی طور پر ایک مخصوص قسم کے حیات کا پیدا ہونا جس کے ختم ہونے کے بعد ہم اس کا فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ مریض مر گیا اور موت کے احکام ہم اس پر نافذ کرتے

--۲

دوسرا مسئلہ البتہ بڑا اہم ہے مگر علماء اس پر کافی بحث کر کے پہلے فیصلہ کر چکے ہیں وہ ایکٹیو (Euthanasia) کا ہے چاہے ایکٹیو (Euthanasia) ہو یا وہ قسم (Euthanasia) ہو دوائی دیکر مار دیجئے یا دوائی چھوڑ کے مار دیجئے ہمارے بعض علماء کی یہ رائے ٹھیک ہے اگر صرف دوائیں چھوڑنے کا مسئلہ ہو تو شاید اس کو ہم نہیں روک سکیں لیکن میری بحث اس پر موجود ہے، بحمد و نا ہم شائع ہو چکی ہے اس میں میں نے یہ عرض کیا ہے کہ صاحب آپ کا یہ سوال اس بات کا کہ دوا کا چھوڑنا تو چونکہ علاج کرانا واجب نہیں ہے، مباح ہے لیکن ایک ہے ترک ایک ہے کف دونوں میں فرق ہے، اصول پر جانے والے اور فقہ پر جانے والے اس بات کو سمجھتے ہیں کہ ایک ہے کسی شئی کا چھوڑ دینا اور ایک ہے کسی شئی کے استعمال سے باز رہنا تو کف ایک عمل ہے اور ترک محض ایک نفی عمل ہے تو کف میں باز رہنا ہے اور ایک مثبت عمل ہے اور اگر "الامور بمقاصدها" جو اصول ہے شریعت کا اس کے مطابق اگر یہ کف ہے، علاج سے اس لئے رکتا ہے کہ تاکہ میری زندگی چلی جائے تو دراصل وہ زندگی کے تحفظ کے فریضہ سے رکنا چاہتا ہے جو اس کے اوپر واجب ہے اور زندگی جیسی بھی ہو چاہے وہ معذوروں کی زندگی ہو چاہے وہ طاقتور اور بہت ہی شیلا لوگوں کی زندگی ہو دونوں زندگیوں کی برابر قیمت ہے اس ایکٹیو (Euthanasia) ہو یا قسم (Euthanasia) ہو اس کا استعمال شرعاً جائز نہیں ہو سکتا اسی سلسلہ میں وہ مسئلہ بھی زیر بحث آتا ہے جس کا ذکر ڈاکٹر مسعود اشرف صاحب نے بھی کیا کہ اعضاء کے تبادلہ کی شکل میں ٹرانس پلانٹیشن (Transplantation)، (Or- gans) میں انسانی اعضاء کب نکالیں جائیں گے اگر کم سے کم فی شوز لائف اور سیلز لائف موجود ہے تب نکالے ہوئے اعضاء کام آئیں گے اگر سلس بھی مر جاتے ہیں تو کام نہیں آئیں گے اس لئے ایک وقفہ ضروری ہے اس لئے موت کا حکم کب لگایا جائے گا ... اور ... تیں ہیں موت کا حکم ہم کب لگائیں گے؟ اور اثت کا حکم ہم کب جاری کریں گے؟ یہ ہمارے یہاں مسائل پیدا ہوتے ہیں میں سمجھتا ہوں کہ یہ مسئلہ کچھ بہت زیادہ اہم نہیں ہے لہ زندگی کے بارے میں ہمارے ڈاکٹر صاحبان اس کا فیصلہ نہیں کر سکتے کہ بچے میں جان آئی اور کب جان نہیں آئی، ہمارے عزیز مولانا مصطفی مفتاحی صاحب نے دیہاتوں اور جنگلوں اور پہاڑی علاقوں میں رہنے والوں کو ذکر کیا ہے ان کو شاید یہ پتہ نہیں کہ کتنے بڑے بڑے قبرستان ان کی خدمت سے آباد ہو رہے ہیں، تو یہ بات ضرور غور کرنی چاہئے کہ جہاں مسئلہ شریعت نے طبیب کا ذکر کیا ہے وہاں مفتی کا بھی ذکر کیا ہے چونکہ ایک علم الابدان ہے اور ایک علم الادیان ہے، علم الادیان میں بھی ایک نا اہل شخص فتوی دینے پر اتر آئے، چاہے بہت حد تک صحیح فتوی دیدے لیکن اس کا ننانوے فیصد صحیح فتوی دینا بھی متصور نہیں ہوگا اگر وہ نا اہل ہے فتوی کا، میں سمجھتا ہوں اس طرح معالجہ کا مسئلہ بھی ہو سکتا ہے، اب رہا کہ جو ڈاکٹرس بازاروں میں گھوم رہے ہیں جہاں تک تعلق سرکاری اجازت نامہ کا ہے تو وہ بھی کسی نہ کسی طرح حاصل کر ہی لیتے ہیں یہ ضروری نہیں کہ کسی میڈیکل کالج سے گریجویشن کر کے نکلے ہوں بلکہ علاج و معالجہ کی اجازت کیلئے تو بہت سارے قوانین سرکار کے ہیں جن سے وہ استفادہ کرتے رہتے ہیں اور اکثر و بیشتر یہ بھی ہوتا ہے کہ ہومیو پیتھک بورڈ اور فلاں بورڈ کو پیسہ دے کر اجازت نامہ لے آتے ہیں، ایسا بہت ہوتا ہے اور شاید یہ نئی بات نہیں ہے ابھی ابھی مولانا مجھے کسی اور سلسلہ میں دکھلا رہے تھے تو ایسا لگتا ہے کہ کچھ پہلے بھی ایسا ہوا ہے جہاں پر یہ بحث کی ہے حجر کی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام لوگوں کے نقصان کو دور کرنے کے لئے پابندی عائد کرنا ضروری ہو جاتا ہے جیسے " على الطبيب الجاهل "وہ شخص جو خود ساختہ ڈاکٹر اور حکیم بن جاتا ہے جاہل یا لا پرواہ قسم کے مفتی صاحب ہیں" و المكارى المفلس جاز فيها يروى عنه اذ هو دفع ضرر الاعلى بالادنى "اس بحث میں جو شارح علامہ عینی نے وہ لکھا ہے کہ خود ساختہ ڈاکٹر و طبیب اور حکیم سے مراد کیا ہے، ورنہ آپ تو جانتے ہیں کہ وراثت میں بھی یہ چیزیں ملتی ہیں، چنانچہ ایک حکیم صاحب کے صاحبزادہ نے اپنے ابا کے انتقال کے بعد بھی علاج جاری رکھا اور ثنائے کی کا ایک پودا ان کے گھر میں تھا ایک دست کے مریض کو دیتے رہے وہ اور مریض بار بار دوڑتا رہا کہ حضرت بہت زیادہ دست بڑھ گیا انہوں نے کہا کوئی بات نہیں رگ رگ سے بیماری باہر آرہی ہے اور جب اس کا انتقال ہو گیا تو انہوں نے کہا الحمد للہ، اب تجھکو یہ مرض نہیں ہو سکتا، تو خیر۔

وہ لکھتے ہیں یہ لفظ فتوی کے سلسلہ میں بھی بہت اہم ہے اور علاج کے سلسلہ میں، "ھوالذی یعالج الناس من الکتب"، جاہل طبیب سے مراد خود ساختہ وہ شخص ہے جو کتابوں کا مطالعہ کر کے علاج کرتا ہو، "من غیر مراجعۃ الی المشائخ" ماہرین سے مراجعت کے بغیر اور ان سے استفادہ کے بغیر ظاہر ہے کہ کوئی علم و فن محض مطالعہ سے نہیں آسکتا، صاحب کمال کی صحبت اور اس کے ساتھ تجربہ بے حد ضروری ہے ولا وقوف علی حواص الکلیات نہ وہ کلیات کی باریکیوں کو جانتا ہے " و لا معرفة بطبائع الادوية "اور دواؤں کی جو طبعی خصوصیات ہیں اور دواؤں کے ملنے سے جو مزاج بنتا ہے اور اس علاج میں کیا فرق پڑے گا؟ کیا اثرات پڑیں گے اس سے بھی نہیں واقف ہے" ولا تشخيص الامراض العارضة "اور نہ تشخیص امراض عارضہ کر سکتا ہے، جملہ یہ شاہد ہے کہ " ابناء هذا الزمان "گویا ہے کہ اس زمانہ میں حکومت کی پابندیاں تھیں آج کے دور کے لوگ" الذين يحتلون و ظائف الحكمة " جو طبابت کی تجارت تھیں اور اس کے مناصب اور اس کے عہدے حاصل کر لیتے ہیں " و رناستها بواسطة المال و اعانة الظلمة " ظالموں کی پیروی اور مال کی رشوت دیکر اپنے لئے وہ عہدہ حاصل کر لیتے ہیں ان کو اس میں شمار کیا گیا ہے تو کچھ پابندیاں تو تھیں بہر حال اور میں سمجھتا ہوں کہ ایسی پابندیاں ضروری ہیں عوام کی فلاح کے لئے اس کا استعمال ضروری ہے ان چند کلمات کے بعد اپنی بات ختم کرتا ہوں اور صاحب صدر سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اپنے ارشادات سے ہم لوگوں کو فائدہ پہونچائیں۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی (ترجمہ مولانا صدر الحسن صاحب)

مہمان گرامی نے مجمع الفقہ الاسلامی اور یہ یونیورسٹی جہاں یہ سیمنار ہو رہا ہے دونوں اداروں کا شکریہ ادا کیا پھر اس کے بعد مختلف موضوعات جو زیر بحث آئے ان میں سے بعض مسائل پر انہوں نے روشنی ڈالی، مرض موت کا مسئلہ جو ایڈز سے متعلق آیا تھا کہ اس پر مرض موت کا حکم لگایا جائے گا؟ تو انہوں نے اس سلسلہ میں فرمایا کہ فقہاء کی صراحت ہے کہ ایک سال کے اندر اگر اس کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس سلسلہ میں یہ کہا جائے گا کہ مرض الموت ہے لیکن اگر وہ بیماری بہت دنوں تک جاری رہی تو اس پر مرض موت کا اطلاق نہیں ہوگا۔

اس بیماری سے عورت فسخ کا مطالبہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ تفصیل کے ساتھ آپ کے سامنے بحث آئی ہے اس سلسلہ میں مہمان گرامی نے عرض کیا کہ چونکہ یہ مرض ابھی تک لاعلاج ہے اس لئے فقہاء کرام نے اس سلسلہ میں فتوی دیا کہ عورت کو فسخ کا اختیار ہوگا لیکن اگر کوئی ایسا زمانہ آتا ہے اور آئندہ اس بیماری کا کوئی علاج اطباء اپنے تجربات کی روشنی میں نکالتے ہیں تو اس وقت عورت کو جو فسخ کا حق دیا گیا تھا وہ حق نہیں دیا جائے گا۔

اسی طرح نفخ روح کے بارے میں مختلف سوالات آئے جیسا کہ مولانا قاضی مجاہد الاسلام زید مجدہم نے تفصیلی روشنی ڈالی، اس پر بحث کرتے ہوئے ہمارے مہمان گرامی نے یہ فرمایا کہ چار ماہ سے پہلے جو زندگی ہوتی ہے اس کو انہوں نے نباتات کی زندگی سے تشبیہ دی ہے اور پھر چار ماہ کے بعد جیسا کہ احادیث میں آتا ہے اور فقہاء کرام نے صراحت کی ہے اس کے بعد اس کی حیوانی زندگی کی ابتداء ہوتی ہے اس کے بعد انہوں نے دوسری بات یہ کہی کہ فقہی عصبیت سے ہمیں پرہیز کرنا چاہئے، اور اگر دوسرے ائمہ یا دوسرے فقہی مذاہب میں اگر اس سے متعلق کوئی جواب ملتا ہے تو ہمیں اس کے لینے میں اور اس کے اوپر عمل کرنے میں اپنی عصبیت کا اظہار نہیں کرنا چاہئے اسی طرح جہاں تک اسقاط کا مسئلہ تھا شیخ نے یہ فرمایا کہ مطلقا اسقاط کی اجازت ایڈز کے مسئلہ میں نہیں دینی چاہئے، ہاں استثنائی صورتوں میں اگر ضرورت ہو ضرورت شدیدہ اور حاجت ہو تو استثنائی صورتوں میں اس کی اجازت دی جا سکتی ہے، ایک اہم بات انہوں نے فرمائی کہ فقہی جو آراء ہیں ائمہ کرام کی وہ ان کی آراء ہیں وہ شریعت نہیں ہے اس لئے اس میں سختی برتنا اور ایک رائے سے یا ایک فقہی مذہب یا رائے سے عدول کرنا ہر حال میں صحیح نہ ہو یہ درست نہیں ہے بلکہ ہمیں اگر ان مسائل کا حل دوسرے فقہی مذاہب میں ملتا ہے تو اس کی طرف عدول کرنا چاہئے پھر اس کے بعد دوبارہ انہوں نے اس مجمع الفقہ الاسلامی العلمی کا اور منتظمین کا شکریہ ادا کیا اور فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کے قول کی

موجودگی میں صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اس لئے قانون سازی کے مسئلہ میں سب سے اہم چیز ہمارے سامنے یہ ہونی چاہئے کہ ، شریعت کیا ہے؟ فقہاء کے اقوال ہوں یا ان کی آراء ہوں جو کتابوں میں موجود ہیں ان کو بالکل نص کی طرح سمجھنا اور ان پر اصرار کرنا اچھی بات نہیں ہے انہیں کلمات پر شیخ نے اپنی بات ختم کی۔

مباحثہ دوران تجویز

قاضی صاحب

آپ لوگ بتائیں کیا آپ لوگوں کو اس سے واسطہ پڑتا ہے کیا؟

ڈاکٹر— عام طور پر ابھی علاج میں ایسی دوائیں ہیں جن کے بارے میں عوام کو معلوم نہیں ہے کہ کہاں سے حاصل کئے گئے ہیں مثلاً ذیابیطیس کی بیماری ہے اس کے لئے انسلین (insulin) تین طرح کا آتا ہے پور سائن (Porcine) جو خنزیر سے نکالا جاتا ہے، (Bo-vin) جو دوسرے جانوروں سے نکالا جاتا ہے اور ہیومن (Human) جو آدمی کے ذریعہ نکالا جاتا ہے، پور سائن انسولین جو خنزیر سے نکالا جاتا ہے وہ بہت عام ہے استعمال ہوتا ہے استعمال کرنے والے کو پتہ نہیں ہے کہ کہاں سے نکالا گیا وہ بے چارہ استعمال کر رہا ہے بہت ساری اور دوائیں ہیں جن میں کہ حرام اجزاء ہیں لیکن اس مسئلہ کو چونکہ یہاں اٹھایا گیا ہے اس لحاظ سے ہم لوگوں نے ایک رائے دی اور عام ہو گیا ہے یہ علاج، اس لئے کچھ لوگوں نے اس کو مناسب قرار دیا کہ ہاں ٹھیک ہے ایسا ہو سکتا ہے۔

قاضی صاحب

میں صرف اتنا پوچھنا چاہتا ہوں کہ آپ لوگ اپنی پریکٹس میں اس طرح کے سوالات سے دوچار ہوتے ہیں منشیات اور شراب جیسی دیگر حرام چیزوں کی عادت کو چھوڑوانے کے لئے جزوی طور پر دوسری حرام چیزوں کو دیکر آپ اس کو چھوڑواتے ہیں کیا؟ آپ حضرات کے یہاں ایسے واقعات پیش آتے ہیں کیا؟ یہ میں نے پوچھا۔

ڈاکٹر صاحب

شراب کے چھوڑوانے کا یہ ایک طریقہ ہے ویسے بہت سارے طریقے ہیں شراب چھڑوانے کے لئے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ کوئی ایک طریقہ آدمی پر کارآمد ہو جائے ایک کارآمد نہیں ہوتا تو دوسرا، تو ان میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ تھوڑے تھوڑے مقدار میں شراب دیکر عادت اس کی چھڑائی جاتی ہیں۔

مولانا اسماعیل منشی صاحب

ہمارے یہاں شراب سے زیادہ منشیات اور ڈرگ ہے اس کے علاج کے سلسلہ میں ڈاکٹروں کو سرکاری طور پر حکومتوں کی طرف سے بھی خاص طور سے یعنی ان کو ہدایت کی گئی ہے کہ اس کا علاج بہت آہستہ آہستہ طریقہ سے کیا جائے اس کے لئے خاصا طویل عرصہ اس کو گذارنا پڑتا ہے تو اس لئے شراب سے زیادہ یہ منشیات اور ڈرگ کا جس کا اس وقت میں دنیا میں سلسلہ چل رہا ہے خدا کرے کہ

یہاں نہ آئے مگر وبا جب عام ہوتی ہے تو آدمی بچ نہیں سکتا تو اس بارے میں سوچا جا سکتا ہے۔

قاضی صاحب

بدقسمتی سے ڈرگس کی یہ بیماری ہمارے ملک میں بھی آچکی ہے اور مزید بدقسمتی یہ ہے کہ بعض علاقوں میں مسلمان بچوں میں بھی آچکی ہے ظاہر ہے کہ انتہائی درجہ ہلاکت کی بات ہے ابھی جو سوال زیر بحث ہے اور جس میں جناب شمس پیرزادہ صاحب کا اختلاف نوٹ کیا گیا ہے اس مسئلہ کی نوعیت جو ہماری سمجھ میں بھی آتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک مسلمان ڈاکٹر اس کے پاس منشیات، ڈرگس یا شراب جیسی حرام چیزوں کا ایک عادی مریض پیش ہوتا ہے اور اس کو حکمت عملی سے اس کے عادت کو چھڑانے کی کوئی ترکیب کرنی ہے اس کا فن ہے، ظاہر ہے مسلمان ڈاکٹر ہے اس لئے اولاً وہ یہ کوشش کرے گا کہ وہ کسی حرام شی کا ارتکاب کئے بغیر اس کی وہ عادت بد چھڑائے، مصیبت

اس وقت کھڑی ہوتی ہے جب ایک مسلمان ڈاکٹر محسوس کرتا ہے کہ اس عادت بد کو دور کرنے کے لئے تدریجاً غالباً مقدار گھٹانے کی بات ہو آہستہ آہستہ ختم کرنے کے لئے اس کو وہ دوا دیجاتی رہے گی تو کیا اس مسلمان ڈاکٹر کے لئے ایسا تجویز کرنا مناسب ہوگا یا نہیں؟ یا ایسا مشورہ دینے پر وہ گنہگار ہوگا بحث کو صرف اتنا رکھنا چاہئے یہ ضروری بھی نہیں ہے کہ یہ تجویز ہو ہی لیکن اگر ہے تو اس کا حل سوچنا چاہئے۔

شمس پیر زادہ صاحب

پہلی بات تو یہ ہے کہ جیسا کہ مجھے ایک ڈاکٹر نے بتایا کہ ایسے شخص کا علاج جو کیا جاتا ہے وہ دوسرے طریقہ پر یعنی اس کو شراب نہیں پلائی جاتی بلکہ وہ شراب پی کر آیا ہے اور اس کا وہ عادی ہے اور ڈاکٹر کے پاس آیا، کوئی نہ کوئی تو اس کی شکایت ہوئی ہے تو ڈاکٹر کرتا یہ ہے کہ گولی ایسی دیتا ہے کہ جس سے اس کو قے ہونے لگتی ہے اور اس کو یہ باور کرایا جاتا ہے کہ تم نے جو شراب پی ہے اس کے یہ اثرات و نتائج ہیں لہذا تم شراب چھوڑ دو یہ اس قدر مہلک ہیں تو شراب اس کو پلائی نہیں جاتی بلکہ گولی دیجاتی ہے اور گولی گویا علاج کے طور پر دی جارہی ہے لیکن ڈاکٹر یہ باور کراتا ہے کہ یہی صورت بہت مناسب ہے یہ ایک نفسیاتی علاج ہے اور اس میں حرام چیز استعمال کرنے کا سوال بھی نہیں ہے اور اس کے استعمال میں حرج نہیں دوسری بات یہ ہے کہ اگر شراب دے کر ہم اس کو چھڑانا چاہتے ہیں تو شریعت نے کب ہم کو اس کا مکلف کیا ہے کہ ایک حرام چیز کی عادت چھڑانے کے لئے ہم حرام چیز خرید کر اس کو پلائیں، شریعت نے تو اس کے لئے کوڑے تجویز کئے ہیں اور اگر کوڑے ہم اس پر نہیں لگا سکتے تو تعزیر، نصیحت جیسے طریقے اختیار کئے جائیں گے حرام چیز کے استعمال کے بارے میں حدیث شریف ہے کہ " ماجعل الله شفاء امتی بما حرم "اللہ تعالی نے میری امت کی شفا اس میں نہیں رکھی ہے جو چیز حرام کی گئی ہے سوائے اس کے کہ بالکل اضطرار کی بات ہو جس میں خنزیر کھانا جائز ہے تو ٹھیک ہے، حرام اشیاء کا استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن یہاں کوئی اضطرار کی بات نہیں ہے، یہ عادت چھوڑنے کی بات ہے یہ سب احتمال کی باتیں ہیں لہذا اس کے لئے شراب خریدنا اس کو پلانا جائز نہیں ہو سکتا میرے نزدیک، واللہ اعلم والصواب۔

ڈاکٹر صاحب

اس میں سے ایک میں نے بھی بتایا اور ایک ابھی بتایا گیا چونکہ سوال میں یہ بات صاف طور پر ہے کہ دوسرے سارے طریقے جب فیل ہو جائیں اس کے بعد ہم اس بات کی رائے دیتے ہیں یا ہم جو اسٹپ (Step) لیتے ہیں وہ سارے طریقے فیل ہونے کے بعد ایسا لیتے ہیں جب کوئی گنجائش ہمارے پاس نہیں ہوتی تو اب ہم کیا کریں چلو یہ آزمائیں پہلے ہم علاج کی شروعات یہاں سے نہیں کرتے پہلے تو نفسیاتی ڈاکٹر کرتا ہے جس میں کوئی دوا بھی نہیں دی جاتی صرف سمجھانے بجھانے کی بات کی جاتی ہے اس سے آدھے گھنٹہ ایک گھنٹے ڈیڑھ گھنٹے ڈاکٹر باتیں کرتا اور سمجھاتا ہے اس کو روزانہ ہفتہ میں بلا بلا کے، اس سے کامیاب نہیں ہوتا ہے تب دواؤں کا اسٹپ لیتا ہے، جب دوائیں کامیاب نہیں ہوتی تب جاکر کچھ ایسی کوئی تدبیر کی جاتی ہے اچھا چلو بھائی جب یہ بالکل ہی نہیں مان رہا ہے، کوئی طریقہ کامیاب نہیں ہو رہا ہے اس کے اوپر، تو جس چیز کا یہ عادی ہے اسی کو تھوڑی تھوڑی مقدار میں کسی طرح گھٹاتے گھٹاتے بہت دنوں میں کامیابی ملتی ہے لیکن آخری درجہ میں، شروع میں نہیں۔

قاضی صاحب

تو صورت مسئلہ یہ طے پائی کہ دیگر طریقۂ علاج ناکام ہو چکا ہے اب ایک مسلمان ڈاکٹر جو ماہر بھی ہے اپنے فن کا وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کو تدریجاً چھڑانے کا یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، تو یہ مریض کو مشورہ دے سکتا ہے یا نہیں؟ میں سمجھتا ہوں اس پر آپ حضرات رائے دیجئے پوری جو تفصیل پڑھی میں نے سوال میں اس سوال کی روشنی میں اگر دیگر تمام طرق جو ڈاکٹر کی نگاہ میں علاج کے لئے ضروری ہیں وہ ناکام ہو گئے تو کیا تدریج کے ساتھ اس علاج پر وہ مشورہ کسی مریض کو ڈاکٹر دے سکتا ہے یا نہیں؟ تو یہ ڈاکٹر کا مسئلہ ہے کہ وہ یہ مشورہ دیکر گنہگار تو نہیں ہوگا، صرف اتنی سی بات ہے اس پر آپ حضرات غور کرلیں۔

مفتی عزیزالرحمٰن صاحب بجنوری

مختلف طریقہائے علاج ہیں یعنی ایلوپیتھ کا کچھ الگ طریقہ ہے، ہومیوپیتھ کا کچھ الگ طریقہ ہے، طبی علاج کچھ اور ہوتا ہے تو اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی ایک ڈاکٹر سے پوچھنے سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی، میں نے خود یہ شراب میں کچھ اور دوا ملانے والا طریقہ قدیم طبی کتابوں میں پڑھا ہے کہ ایسی بھی دوائیں ہوتی ہیں جو شراب میں ملا کر پلادی جائیں تو مریض کو نفرت ہو جاتی ہے شراب سے اب جو بھی ہوتا ہو بہر حال لکھنے والوں نے پہلے لکھا ہے اس لئے اس کی نفی نہیں کی جاسکتی۔

قاضی صاحب

آپ بحیثیت مفتی یہ رائے دیجئے کہ اس صورت میں وہ ڈاکٹر جس نے یہ رائے دی وہ معذور تصور کیا جائے گا یا گنہگار ہوگا۔

مفتی عزیزالرحمٰن صاحب

میں اسی طرف آرہا تھا کہ ایک علاج بالمثل بھی ہوتا ہے تو یہ شراب کے سلسلہ میں کہا جارہا ہے تو علاج بالمثل کو تسلیم کیا گیا

ہے تو کیا یہ اس میں شمار نہیں ہو سکتا، ہاں اس شرط کے ساتھ جو سوال میں مذکور ہے کہ اگر اس قید کا لحاظ رہے تو جائز ہے اور کوئی علاج نہ ہو تو جان بچانے کیلئے ضروری بھی سمجھوں گا اگر یہ طریقہ یقینی ہو حضرت تھانوی نے بھی تیقن شفاء کے وقت تداوی بالمحرم کو جائز بتایا ہے۔

مفتی شبیر صاحب

یہ جو بتدریج شراب کی عادت کو ختم کرنے کے لئے اس کی مقدار کو کم کرنے کا سلسلہ بتایا گیا ہے یہ شراب پلانا نہیں ہے بلکہ شراب کو کم کرنے کا سلسلہ بتایا گیا ہے یہ شراب پلانا نہیں، ترغیب دینا نہیں بلکہ بتدریج اس کو کم کرنا ہے، پلانا نہیں ہے، اس لئے پلانے کا جو گناہ ہوتا ہے شاید اس دائرہ میں یہ نہیں آتا۔

کوئی صاحب

ایک عامی کی حیثیت سے ایک سوال ہے کہ شراب چھڑانے کے دو مقصد ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ وہ حرام ہے مسلمان کے لئے اجازت ہونی چاہئے، دوسری چیز یہ ہو سکتی ہے کہ مضر نہیں ہے اگر آپ نے حرام کو چھڑانے کے لئے حرام کا استعمال کیا تو وہ جائز کیسے ہو جائے گا، علماء کو اچھی طرح سے اس پر غور کر لینا چاہئے اس لئے جو دوسری شق ہے اس میں کچھ نکلتا ہو۔

مولانا سلطان احمد صاحب

صورت مسئلہ کے سلسلہ میں جو بات کہی گئی ہے وہ درست معلوم ہوتی ہے، دو چیزوں سے اس کا ثبوت فراہم کیا جاسکتا ہے، دین میں جھوٹ بولنا منع ہے، سخت ترین گناہ ہے، لیکن حدیث میں صراحتاً کہا گیا ہے کہ بیوی اور شوہر کے درمیان جھگڑا چھڑانے کے مقصد سے یا صلح کرانے کے مقصد سے اگر کوئی شخص جھوٹ بولتا ہے تو جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے، اسی طرح سے قرض لینا بہت بری بات ہے، لیکن آدمی نزاعات کے فیصلہ کے سلسلہ میں اگر مقروض ہو جاتا ہے تو زکوٰۃ کے مد سے اس کے قرضہ ادا کرنے کی قرآن نے صراحت کی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ صالح مقصد سے اگر خلاف واقعہ بات کہی جاسکتی ہے، تو اس صورت میں جائز کے آگے اس کو مستحسن بھی کہا جاسکتا ہے، یہ بات اس صورت میں ہے جب کہ اس کو دوا کے ذریعہ سے گویا شراب پینے سے روکا جائے اور یہ ظاہر نہ کیا جائے کہ اس کو دوا پلائی جارہی ہے اگر یہ صورت کامیاب نہیں ہوتی تو بدرجہ مجبوری شراب کی مقدار کو کم کرنے کے ذریعہ سے شراب کی عادت چھڑائی جاسکتی ہے تو اس کے حق میں بھی حضرت تھانوی کا مشہور واقعہ موجود ہے کہ ان سے ایک صاحب نے یہ کہا کہ حضرت آپ مجھے یہ نہ بتائیں کہ شراب پینا منع ہے، میں خود جانتا ہوں لیکن میں شراب چھوڑ نہیں سکتا تو جہاں تک میں نے پڑھا ہے اور سنا ہے وہ یہی ہے کہ حضرت نے

اس کو بالکلیہ منع کرنے کے بجائے یہ کہا کہ تم روزانہ اپنے شراب میں ایک قطرۂ پانی ملاتے جاؤ، اور اگلے دن دو قطرہ ملادو، تین قطرہ ملادو، اور اسی طرح اس کی شراب چھوٹ گئی، یہ دونوں ہی صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں، اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا ہے۔

قاضی صاحب

کیا ایسی کوئی حدیث ہے آپ لوگوں کی یادداشت میں کہ حضور کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ حضرت میں جھوٹ بولتا

ہوں، میں زنا میں مبتلا ہوں، میں شراب پیتا ہوں، آپ کے کہنے پر میں کوئی ایک چیز چھوڑ سکتا ہوں، تو حضور نے فرمایا کہ جھوٹ بولنا چھوڑ دو پھر آگے تفصیلات ہیں، ایسی کوئی حدیث ہے آپ لوگوں کی یادداشت میں تو بتایئے جس میں آپ نے فرمایا: اچھا جھوٹ بولنا چھوڑ دو، وہ ایمان لے آیا، اور اس کے بعد اللہ نے ایمان کے نتیجہ میں اس میں حیا پیدا کی، وہ شراب کے قریب گیا تو اس کو حیا آئی کہ جب حضور کے سامنے معاملہ آیا تو کیسے کہوں گا کہ شراب پی کر آیا ہوں، وہی شخص جو آج جرأت سے کہہ رہا ہے، ایمان کے بعد اور پھر حضور کے پاس آکر تائب ہوا، ایسی کوئی تدریج آپ لوگوں کے ذہن میں آرہی ہے۔

مولانا مسعود عالم قاسمی صاحب

اس سلسلہ میں اس مشہور روایت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے جو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اسلام پہلے تدریجی طور پر آیا اور اس میں پہلے عبادات پھر یہ، اور پہلے شراب کی برائی بیان کی گئی پھر یہ کہا گیا کہ اس میں برائی ہے اور لوگوں کے لئے منافع ہیں، پھر لوگوں سے یہ کہا گیا کہ نماز کے وقت میں شراب ترک کرو، پھر قائلی شراب کو روک دیا گیا، تو حضرت عائشہ کی یہ حدیث تدریج کے سلسلہ میں آئی ہے کہ اسلام نے جو شراب سے روکا وہ یکبارگی نہیں روکا، پہلی مرتبہ میں نہیں کہا "لا تقربوا الصلاة و انتم سکاری" بلکہ پہلے اس کا مضر پہلو اور منفی پہلو بتایا، اور مثبت پہلو بھی بتایا تو اس مسئلہ میں کیوں نہ ہم اس بنیادی حدیث سے جو ہمارے اسلام کے اندر اور شریعت کے اندر بنیادی حیثیت رکھتی ہے، فائدہ اٹھائیں۔

قاضی صاحب

ایک تو کسی بیماری کے چھڑانے کی حکمت ہے جو آنحضور ﷺ نے اختیار فرمائی، وہ حدیث ذکر کی گئی اور علماء نے بتایا کہ ایسی حدیث ہے، اور دوسری طرف حرمت خمر میں خود جو تدریج رہی ہے جس کا تذکرہ مولانا مسعود عالم قاسمی نے کیا کہ اگر علاج از خمر میں اس حدیث کو اطباء ملحوظ رکھتے ہیں تو کیا ان دونوں چیزوں سے ہمارے لئے یہ نظیر نہیں ملتی کہ اگر کوئی اور راستہ موجود نہ ہو اس مرض کے چھڑانے کا، اگر ایک مسلمان ڈاکٹر یہ سمجھتا ہے کہ اس طرح اس کا یہ عیب اور یہ مرض دور ہو جائے گا تو اس کے لئے اس کا اختیار کرنا جائز ہو۔

مفتی شبیر احمد صاحب

تذکرۃ الرشید میں حضرت گنگوہی کا ایک واقعہ ہے کہ ایک مرید کو بھنگ میں سے تھوڑی تھوڑی کم کرنے کی اجازت دی تھی کہ روزانہ دو آنہ یا پچیس پیسہ کم کر دیا کرو، پھر اس نے جاکر چھوڑ دی بالکلیہ، وہ الگ مسئلہ ہے لیکن حضرت گنگوہی نے اجازت دی تھی بتدریج کم کرنے کی۔

قاضی صاحب

بہر حال یہ مانئے کہ ہمارے بزرگوں کی ایک حکمت ہے اس طرح کی برائیوں کے مٹانے کی، آپ اس سوال میں فتوی دیجئے، آپ حضرات سے فتوی چاہتا ہوں، ہاں یا نہیں کا فتوی دیجئے۔

مولانا ابو بکر صاحب

میں یہ کہ رہا ہوں کہ یہاں پر ڈاکٹر پلانے کا مشورہ نہیں دے رہا ہے، بلکہ وہ چھوڑنے کا مشورہ دے رہا ہے، لیکن وہ کسی طرح سے چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہے، وہ کہتا ہے ہم پئیں گے تو ڈاکٹر ان کے گھر والوں کو مشورہ دے کہ جب وہ گھر میں شراب خرید کر کے رکھے تو وہ تے والی دوا ملادیں۔

قاضی صاحب

ڈاکٹر ہمارے مشورہ کا محتاج نہیں ہے، وہ تو دے گا، آپ یہ بتائے کہ ڈاکٹر اگر بتدریج طریقۂ علاج اختیار کرتا ہے تو وہ معذور ہوگا یا بے چارہ اللہ میاں کے یہاں پکڑا جائے گا۔

مولانا امداد اللہ صاحب

یہ بہتر نظر آتا ہے کہ اس مسئلہ کو ہم جائز قرار دینے کے بجائے طبیب کی حکمت پر چھوڑ دیں یہ کہدیں کہ طبیب اپنی حکمت عملی سے جو معاملہ کرے شرعاً اسے جائز نہ قرار دیں تو بہتر ہے۔

مفتی شبیر احمد صاحب

اگر طبیب شراب چھوڑنے کے لئے طریقہ اختیار کرتا ہے تو ایسی صورت میں طبیب گنہگار نہیں ہوگا اور یہ طریقہ اختیار کرنا جائز ہوگا۔

مولانا عتیق احمد صاحب بستوی

اصل میں اس مسئلہ میں ظاہر بات یہ ہے کہ شراب پلانا مقصد نہیں اور تمام ذرائع اس کو چھڑانے کے ناکام ہو چکے ہیں، اس صورت میں سوال کیا گیا ہے کہ ڈاکٹر کے لئے اس طریقۂ علاج کا اپنانا کیسا ہے؟ تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمارے فقہاء کے یہاں محرمات سے تداوی کا مسئلہ زیر بحث ہے اور ایک بڑی تعداد اس کی اجازت دیتی ہے، یہاں صورت حال یہ ہے کہ اور سارے علاج ناکام ہو چکے ہیں، اور ڈاکٹر کی رائے میں جو ماہر اور واقف بھی ہے اس کے لئے صرف یہی طریقہ علاج بچا ہے، اس لئے میرے خیال میں اس کو تداوی بالحرم کے دائرہ میں لائیں اور ہے تو بھی اس کی اجازت ہوگی، اور اس صورت حال میں ڈاکٹر گنہگار نہیں ہوگا۔

مفتی حبیب اللہ صاحب

میں مولانا عتیق احمد صاحب کی رائے سے اتفاق کرتا ہوں کہ یہ مسئلہ بھی تداوی بالحرم کے قبیل سے ہے، لہذا طبیب حاذق مسلم متدین اگر یہ رائے دیتا ہے تو اس کو گنہگار نہ قرار دیا جائے۔

مفتی شبیر احمد صاحب

ان حضرات نے جو رائے پیش کی ہے اس رائے سے ہمیں اتفاق نہیں، یہ جائز ہے، لیکن تداوی بالحرم کی رائے میں داخل نہیں، اس کو چھڑانے کا ایک طریقہ ہے یہ تداوی بالحرم نہیں، ہمارے اکابر کا بھی یہی طریقہ رہا ہے۔

قاضی صاحب

بہت سا طریقہ رہا ہے، لیکن بہر حال اس کا صاف مطلب تو یہی ہے کہ ایک بیماری اس کو شراب پینے کی لگ گئی، اس کو آپ روزانہ قلیل مقدار میں گویا شراب کی اجازت دیتے ہیں جو حرام ہے، اور اس کی مقدار جو تقلیل ہے وہی اس کا در اصل علاج ہے، یا اس میں کوئی اور چیز خلط کرتے ہیں تو ایک حرام شی کا ارتکاب بہر حال ہے، دونوں طرح کی چیزیں موجود ہیں، ایک روایت ہے جس کو ہمارے حضر

پیرزادہ صاحب نے پڑھا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام میں شفا نہیں رکھی، دوسری طرف یہ بھی بات ہے کہ حضور نے پیشاب پینے کی اجازت دی ہے اور بلکہ بھیجا ہے لوگوں کو کہ جاؤ تم اس کو پی کر اپنے فلاں مرض کا علاج کرو، اور ان دونوں طرح کی سبھی روایتوں کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا گیا ہے، فیصلہ میں جو کیفیت ہے اس میں چند شرائط بہر حال ضروری ہیں، اگر کوئی متبادل موجود نہ ہو، سب سے بڑی بنیادی شرط یہ ہے کہ اگر کوئی متبادل موجود نہ ہو اور کوئی معتبر مسلمان متدین ڈاکٹر یہ محسوس کرتا ہے کہ سوائے اس کے کوئی علاج کا راستہ موجود نہیں ہے تو اس صورت میں وہ بقدر ضرورت اس کا استعمال کرا کر اس کا علاج کر سکتا ہے، عام طور پر حضرت تھانوی کی ساری بحثوں میں اور فقہاء کی دوسری کتابوں میں یہ بحث موجود ہے، یہاں تو میں نے مسئلہ کو بہت محدود کیا تھا، مگر بہت مشکل ہے کہ میرے بار بار کہنے کے باوجود میرے سوال کی حد تک محدود نہیں رہے کہ ایک مسلم ڈاکٹر آپ سے یہ پوچھتا ہے کہ میں اس صورت حال میں مبتلا ہوں، ایک مریض میرے پاس ایسا ہے کہ تمام طرق علاج استعمال کر چکا اب اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ میں اس تدریجی عمل کے ذریعہ اس عادت کو اس سے چھڑا دوں، تو یا تو اجازت دیجئے کہ وہ بھر پیٹ شراب پیتا رہے ایک راستہ، دوسری شکل یہ ہے کہ اس کو بھر پیٹ شراب کے بجائے اس کو آہستہ آہستہ کم کرتے کرتے اس کو اس لائق بنا دیا جائے اور اللہ تعالیٰ وہ دن لائے کہ وہ پورے طور پر اچھا ہو جائے، تو یہ اتنی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ میں یہ چاہتا تھا کہ اس پر اتفاق رائے ہوتی تو زیادہ اچھا تھا۔

مفتی شبیر احمد صاحب

یہ شراب پلانا بہر حال حرام ہے، لیکن اس امر حرام کے اختیار کرنے میں ڈاکٹر مجبور نہیں ہے بلکہ مریض مجبور ہے، اس لئے ڈاکٹر کے لئے یہ تو جائز ہوگا کہ وہ علاج کے طور پر کم کرتا جائے وہ گویا کہ پلانا نہیں ہے، کم کرنا ہے۔

مولوی سعید الرحمن صاحب

ایک درخواست یہ ہے کہ فقہ کا ضابطہ ہے " اذا ابتلیت ببلیتین فلیختر اھونھما " اس لئے اگر اس کو اجازت دی جائے کہ تم مستقل شراب پیتے رہو تو اہون نہیں بلکہ اس کی ہمت افزائی ہوگی، اور اگر بتدریج چھڑا دیا جائے تو اس ضابطہ کے تحت کیا حرج ہے؟ اس میں میں سمجھتا ہوں کہ اس ضابطہ کے تحت کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا۔

قاضی صاحب

تو ٹھیک ہے آپ اس کو اس عبارت کے ساتھ لکھیں گے جو سوال میں مذکور ہے، اس صورت حال میں جب کہ کوئی متبادل موجود نہ ہو ڈاکٹر کا ایسے علاج کے لئے مریض کو مشورہ دینا، اس سلسلہ میں ڈاکٹر گنہگار نہیں ہوگا، وہ معذور سمجھا جائے گا۔

کوئی صاحب

اس سلسلہ میں مجھے عرض کرنا ہے، جس حدیث کے بارے میں شمس پیرزادہ صاحب نے کہا اس کے متعلق مجھے عرض کرنا ہے کہ وہ ایسے موقع کے لئے کہی گئی ہے جب کہ اس کے ذریعہ علاج ہو رہا ہے، یہاں اس کے ذریعہ علاج نہیں ہو رہا ہے بلکہ اس میں وہ پہلے سے مبتلا ہے، اس میں رفتہ رفتہ بتدریج کمی کی جا رہی ہے، اس لئے اس حدیث کو اس موقع کے لئے میرے خیال میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

قاضی صاحب

بہر حال اب مسئلہ پر بحث نہیں کریں گے، بات ختم کر کے آگے بڑھنا چاہئے۔

ایڈز کے ایک طرف سے دوسری طرف منتقلی میں جنسی تعلق کو بہت بڑا دخل ہے بلکہ یہ لایا بھی جاتا ہے، دراصل اس طرح وہ لوگ جو مختلف عورتوں کے پاس جاتے ہیں یا ہم جنسیوں کا ارتکاب کرتے ہیں وہ اس مرض کو پیدا کرتے ہیں اور وہ اپنے ذریعہ جگہ جگہ ٹرانسفر کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ حفاظت کرے اس امت کی اور انسانوں کی، کتنا بڑا عذاب ہے یہ، ایسی صورت میں ایک عورت کو اس بات پر مجبور کر،

کہ تم اس مرد کے ساتھ صبر کے ساتھ رہو، یہ بات صحیح نہیں ہوگی، صرف مجمع الفقہ الاسلامی نے اس کو ملتوی کیا ہے، اور چونکہ بعض اطباء نے اس پر بحث کی کہ کیا ایسے کچھ امکانات ہیں؟ کچھ سوالات انہوں نے مزید ڈاکٹروں سے کئے ہیں اس کے بعد وہ آگے فیصلہ کریں گے، اور دیگر مسائل پر یہ فیصلہ ان کا ہو چکا ہے، اور میں سمجھتا ہوں یہ ایک بین الاقوامی رائے ہے تمام مسالک کے علماء کی، اس کو ہم لوگوں کو بھی قبول کرنا چاہئے باتفاق رائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب

اس سے اختلاف ہے۔

قاضی صاحب

ایسا ہے کہ یہ لوگ مانتے ہیں کہ ایڈز میں مرض کا انتقال عام معاشرت سے نہیں ہوتا، ساتھ رہنے، ملنے، بیٹھنے، چھونے، چھلانے ان چیزوں سے نہیں ہوتا، صرف اتنا ہے کہ یا تو جنسی تعلق سے ہوتا ہے یا پھر ایک کا خون دوسرے کے اندر داخل ہو جائے جیسے خون جب چڑھایا جائے ایک کا لے کر مریض کو یا پھر جیسے استرے والی بات جیسا میں نے عرض کی تھی، شاید یہ چیزیں انتقال مرض کا باعث بنتی ہیں، عام معاشرت میں یہ چیز نہیں ہے، تو اس لئے عام طور پر اسکولوں میں ایڈز زدہ بچوں کا آنا جانا پڑھنا لکھنا منع نہیں کیا جاسکتا، اب رہا وہ احتمال کہ شاید کسی کا سر پھوٹ جائے، یہ ذرا سا احتمال بعید ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس پر اس کی بنیاد نہیں رکھنا چاہئے، اور بہر حال یہ مزید بہت دور کی بات ہے، اس پر ابھی ہم فتویٰ نہ دیں تو اچھا ہے، کوئی بھی رائے ہاں یا نہیں کی کہ صاحب بہت بڑی تعداد ان کی بڑھ گئی تو ان کے لئے الگ کوئی گھر بنایا جائے، یوں بھی بہت بڑا مسئلہ پیدا ہو جائے گا معصوم بچوں کے لئے، اس لئے میرا خیال ہے کہ اس حصہ کو ختم کر کے ساکت رہا جائے، بس آخری حصہ نکال دیا جائے۔

یہ حکومت جانے، ہمارے نزدیک یہ موجب تعزیر ہے کہ نہیں؟ اس پر غور کرلیں، جب کہ اس کے ظلم کی نوعیت کے ساتھ، ان حضرات نے جو وہاں طے کیا ہے وہ تو خیر اس سے بہت آگے کی بات ہے، وہ کہتے ہیں کہ پورے معاشرہ کو متاثر کرنے کیلئے ایسی کوئی صورت کی جائے اور آج کے دور میں دنیا میں کوئی بعید نہیں، جبکہ جراثیمی جنگ کا زمانہ ہے، اور آپ کو معلوم ہے کہ مختلف قسم کے جراثیم بھی ملکوں میں اس لئے چھوڑے جاتے ہیں کہ اس ملک کی آبادی ان امراض سے متاثر ہو کر معذور اور مفلوج ہو جائے، بلکہ یہ خود منشیات کو پھیلانے کی ایک بہت بڑی سازش ہے کہ نوجوان اور قومی نسل اس کی عادی ہو کر اس کی تمام قوتیں مفقود ہو جائیں، تو ایسی صورتوں کو وہاں مجمع الفقہ الاسلامی کی بحث میں اور وہ جو آیت ہے ڈاکہ زنی وغیرہ سے متعلق اس آیت کے تحت اس کا حکم نکالا ہے ان لوگوں نے، میں نہیں سمجھتا کہ اس حد تک جانے کی ابھی ہم کو ضرورت ہے، جتنا حد تک یہ آگیا مسئلہ کہ موجب تعزیر اس عمل کو مانا جانا چاہئے اگر عمداً وہ سماج اور معاشرہ اور کسی فرد کے ساتھ یہ حرکت کرتا ہے چاہے ذاتی عداوت و دشمنی میں کرے کہ میں تو مر ہی رہا ہوں تو بھی مر جا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب

اس پر عرض کرنا ہے کہ یہ تو تعزیر نہیں ہو سکتی، تعزیر تو مسلمان معاشرہ کر نہیں سکتا، اس کے لئے تو اقتدار کی ضرورت ہے، اس لئے یہ الفاظ مناسب نہیں ہیں، یہ اضافہ کیا جانا چاہئے میری رائے میں کہ نظام وقت کے تعاون سے اس کو اس کی اس پاداش میں کہ اس سزا تک پہونچایا جائے ایسا کچھ اضافہ ہونا چاہئے۔

قاضی صاحب

ایسا ہے مولانا سلطان صاحب اس میں آپ صرف اتنا لکھئے کہ یہ امر موجب تعزیر ہے، ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں، تعزیرات

تو ہم کر نہیں سکتے ہندوستان کے حالات میں، لیکن آپ کے یہ فیصلے دنیا کے دوسرے ملکوں میں بھی پڑھے جاتے ہیں، جیسا میں نے کل بتایا اس کا ریفرنس بھی دیا جاتا ہے۔

سلطان احمد اصلاحی صاحب

تو پھر [illegible] اس کا مطلب کیا ہوگا، یہ اس کا مطلب یہی ہوگا نا [illegible] بنگلہ دیش میں علماء کرام [illegible] لے رہے ہیں کہ وہ سنگسار کر دیتے ہیں اور ان کو کوڑے لگا دیتے ہیں، سزا کا مطلب تو یہی ہوگا کہ معاشرہ کو اختیار ہوگا وہ اس کو سزا دیدے، یہ تیز بحث بھی پریشان کن ہوگی۔

قاضی صاحب

میں سمجھتا ہوں ایسی کوئی بات نہیں ہے، اگر کوئی کہیں پر کچھ کردے تو اس عمل سے مثلاً کیرالا کی ایک خبر کو میڈیا والوں نے بہت مشہور کر دیا، پتہ نہیں اس کی حقیقت کیا ہے، اس بحث میں نہیں جانا ہے ہمیں، ہمیں تو ایک حکم شرعی بتانا ہے کہ یہ عمل موجب تعزیر ہے، ہم روز کتاب میں " کتاب الحدود و القصاص و التعزیرات " پڑھاتے رہتے ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم علی گڈھ میں کسی کو رجم کر رہے ہیں اور دہلی میں بیٹھ کر کسی سے قصاص لے رہے ہیں یا کسی پر کوڑے برسا رہے ہیں، یہ عمل موجب تعزیر ہے یا نہیں؟ صرف اتنی سی بحث ہے، مولانا یہاں پیشہ طبابت میں طبی اخلاقیات کی بات ہے۔

فیصلے

پیشہ طب سے چونکہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا فریضہ متعلق ہے، اس لئے اطباء کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں، ہمدردی وبہی خواہی، صبر وحلم، شخصی کمزوریوں اور راز کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں مہارت وحذاقت، بصیرت مندی وحاضر دماغی اور خدمت خلق کا جذبہ ان کے اخلاقی فرائض میں داخل ہے چنانچہ اس اہم موضوع پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں غور وفکر اور بحث وتبادلۂ خیالات کے بعد سمینار درج ذیل منظور کرتا ہے!

۱۔(الف) علاج کرنے کا حق اس شخص کو حاصل ہے جو فن کا علم رکھتا ہو اور تجربہ کار ہو اور اس کے علم اور تجربہ کی کسی مستند ومعتبر ذریعہ نے تصدیق کی ہو، صحیح علم وتجربہ کے بغیر علاج معالجہ کرنا جائز نہیں ہے۔

(ب) جس شخص کو علاج معالجہ کی شرعاً اجازت نہیں ہے اگر اس کے علاج کی وجہ سے مریض کو غیر معمولی ضرر لاحق ہو جائے تو ضمان عائد ہوگا۔

۲۔ اگر کسی مستند معالج نے علاج میں کوئی کوتاہی کی اور اس کی وجہ سے مریض کو ضرر پہنچ گیا تو معالج ضامن ہوگا۔

۳۔ اسی طرح قدرت کے باوجود مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت کے بغیر اگر ڈاکٹر مریض کا آپریشن کردے اور آپریشن مضر یا مہلک ثابت ہو تو ضمان لازم آئے گا۔

۴۔ اگر مریض بے ہوش ہے، اور اس کے اولیاء وہاں موجود ہوں اور ڈاکٹر یہ محسوس کرتا ہو کہ اس کی جان یا عضو کی حفاظت کے لئے فوری آپریشن ضروری ہے، اور اس نے اجازت کے بغیر آپریشن کردیا مگر مریض کو نقصان پہنچ گیا تو ڈاکٹر ضامن نہ ہوگا۔

۵۔ اگر کسی شخص کے رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے اور وہ کسی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد مخطوبہ عورت اس سے نکاح کرنے پر راضی نہ ہوگی، وڈاکٹر کو اپنے مریض کے مرض یا عیب کا علم ہے، اس صورت میں اگر عورت یا اس کا ولی ڈاکٹر سے ملاقات کرکے مریض کے مرض یا عیب کے بارے میں رشتہ نکاح کے حوالہ سے مریض کی صحیح صورت حال معلوم کرنا چاہیں تو ڈاکٹر کے لئے ضروری ہے کہ صحیح صورت حال کی خبر دے دے، لیکن ڈاکٹر سے اگر اس بارے میں عورت یا اس کے اولیاء نے رابطہ قائم نہیں کیا تو اس کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ عورت یا اس کے اولیاء کو اس مرض یا عیب کی اطلاع دے۔

ڈرائیور کی بینائی کے متأثر ہونے کی صورت میں ڈاکٹر پر ضروری ہوگا کہ وہ متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے، اسی طرح ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین اور بس کا ڈرائیور اگر نشہ کا عادی ہو اور اس سے مسافروں کو خطرہ لاحق ہو تو ڈاکٹر پر لازم ہوگا کہ وہ متعلقہ محکمہ کو آگاہ کردے۔

اگر ڈاکٹر کو اپنے مریض کے جرم کی اطلاع ہو اور جرم میں کوئی بے گناہ شخص ماخوذ ہو رہا ہو تو اس بے گناہ شخص کی براءت کے لئے ڈاکٹر پر حقیقت حال کا اظہار ضروری ہے، رازداری سے کام لینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اسلامی نقطہ نظر سے اطباء کے لئے ضابطہ اخلاق کی تدوین

اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا میں اس وقت جو مہلک اور خطرناک بیماریاں موجود اور معروف و مشہور ہیں ان میں "ایڈز" کو سب سے نمایاں مقام حاصل ہے، یہ مرض بتدریج انسان کو گھلا دیتا ہے، جسم کی قوت مدافعت کمزور ہوتی چلی جاتی ہے، اور ہر نئی بیماری اپنے لئے انسانی جسم میں بڑی آسانی کے ساتھ راہ بنا لیتی ہے، زندگی دراصل حوصلہ، نشاط اور امنگ سے عبارت ہے، لیکن ایڈز کا مریض ان سے عاری و خالی ہو کر بے حس اور بے کیفی کی طرف تیزی کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے اس لحاظ سے ایڈز کیا ہے؟ وحشت ناک موت کا سفر اور زندگی کے عبرتناک خاتمہ کا نقیب ہے، اس لئے آج کی دنیا اس مرض سے سب سے زیادہ ڈری اور سہمی ہوئی ہے، اور معالجین اس کے اسباب و علل پر غور و خوض کرتے ہوئے اس کے تدارک اور انسداد پر اپنی توانائیاں اور صلاحیتیں صرف کر رہے ہیں، لیکن سچی بات یہ ہے کہ اب تک دنیا بھر کے معالجین نت نئے انکشافات، ایجادات اور طبی تحقیقات کے اس دور میں اس "زہر" کا کوئی "تریاق" دریافت نہیں کر سکے، اور اس وقت حال یہ ہے کہ

مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی

مرض ایڈز کے بارے میں جو معلومات فراہم کی جارہی ہیں اور گرد و پیش پر نظر ڈال کر جو نتائج سامنے لائے جارہے ہیں ان کی روشنی میں اس مرض کو "عذاب الٰہی" سے تعبیر کیا جائے تو نامناسب نہیں ہوگا۔

خالق کائنات نے جنسی تسکین اور آسودگی کے لئے جو فطری ضابطے مقرر کئے ہیں، ان کی خلاف ورزی بلکہ باغیانہ روش اور طور طریقے، اسی نے دراصل اس خطرناک مرض کو جنم دیا ہے، اس سلسلہ میں مغربی ممالک میں مرد و عورت کا جو آزادانہ میل جول ہے، ٹی وی پر جو بے حیائی کے مناظر سامنے آرہے ہیں، سینما کے پردے جس طرح غیر اخلاقی حرکتوں کی ٹریننگ کا کام انجام دے رہے ہیں، فحش لٹریچر اور عریاں اشتہارات ذہن و دماغ کو جس طرح پراگندہ کر رہے ہیں، ایڈز دراصل ان مذموم اور ناپاک اعمال اور اخلاق کا لازمی نتیجہ ہے، جسے "خود کردہ را علاجے نیست" کا مصداق بھی قرار دیا جاسکتا ہے، مرض ایڈز کے پھیلاؤ کو روکنے کا مؤثر ذریعہ بھی یہی ہے کہ ماحول اور سماج کو پاکیزہ بنایا جائے، جنسی آوارگی پر بندشیں لگائی جائیں، جنسی جذبات برانگیختہ کرنے والے مناظر پر پوری جرأت کے ساتھ پابندی عائد کی جائے اور جنسی تسکین کے اس راستے کی طرف دعوت دی جائے جو شریعت کی نظر میں مقصود اور مطلوب و محمود ہے، یہ اجتماع مرض ایڈز کے انسداد اور روک تھام کے لئے اطباء، ڈاکٹرس، علماء، مصلحین، اہل قلم، اہل صحافت، عالمی ادارۂ صحت عامہ، ذرائع ابلاغ، رفاہی ادارے اور حکومت کو توجہ دلانا چاہتا ہے کہ وہ اپنے اپنے لحاظ سے اس سلسلہ میں کوشش کریں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ علم ادیان اور علم ابدان کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور یہی دو علم، علم کا نچوڑ اور خلاصہ ہیں، اس کے پیش نظر ضرورت اس کی محسوس کی جارہی ہے کہ "پیشۂ طبابت" کے سلسلہ میں اسلامی نقطہ نظر سے ایک ضابطہ اخلاق ترتیب دیا جائے، اس لئے مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جاتی ہے جو تمام پہلوؤں اور جہتوں کو سامنے رکھتے ہوئے طبی ضابطہ اخلاق مرتب کرے گی۔

۱۔ ڈاکٹر سید مسعود اشرف صاحب
۲۔ ڈاکٹر امان اللہ صاحب
۳۔ پروفیسر سید ظل الرحمن صاحب
۴۔ ڈاکٹر عبدالقادر صاحب
۵۔ مولانا مسعود عالم قاسمی صاحب
۶۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب
۷۔ ڈاکٹر یوسف امین صاحب

ایڈز

۱۔ اگر کوئی مرد ایڈز کا مریض ہو، مگر اس نے اپنا مرض ظاہر کئے بغیر کسی خاتون سے نکاح کر لیا تو ایسی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر نکاح کے بعد مرد اس بیماری میں مبتلا ہو جائے اور خطرناک حد تک پہنچ جائے تو خاتون کے لئے فسخ نکاح کا حق ہوگا۔

۲۔ ایڈز کی مریضہ اگر حاملہ ہو جائے اور مستند ڈاکٹروں کی رائے میں غالب گمان یہ ہے کہ بچہ بھی اس مرض سے متاثر ہوگا، تو ایسی صورت میں حمل میں جان آنے سے پہلے جس کی مدت فقہاء نے ۱۲۰ دن رکھی ہے، اسقاط کرانے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

۳۔ ایڈز کے مریض کو اگر مرض نے پورے طور پر اپنی گرفت میں لے لیا ہو اور وہ زندگی کے معمولات کو ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو تو ایسے شخص کو مرض موت کا مریض سمجھا جائے گا۔

۴۔ ایڈز کے مریض کی یہ اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے گھر والوں یا متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دے اور خود بھی احتیاطی تدابیر ملحوظ رکھے۔

۵۔ ایڈز کا مریض اگر اپنے مرض کو چھپانے پر ڈاکٹر سے اصرار کر رہا ہے اور ڈاکٹر کی رائے میں اس کے مرض کو راز میں رکھنے سے اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کو ضرر لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ محکمۂ صحت اور متعلقہ حضرات کو اس کی اطلاع کر دے۔

۶۔ ایڈز اور دوسرے متعدی امراض میں مبتلا افراد کے بارے میں ان کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان کو تنہا اور بے سہارا نہ چھوڑیں، طبی احتیاطی تدابیر فراہم کرنے میں پورا تعاون کریں۔

۷۔ ایڈز زدہ بچے بچیوں کو تعلیم سے محروم کرنا درست نہیں ہے، ضروری احتیاطی طبی تدابیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی تعلیم و تربیت کا نظم کیا جائے۔

۸۔ طاعون زدہ علاقہ میں آمد و رفت پر پابندی مستحسن چیز ہے البتہ ضرورت مجبوری کے حالات مذکورہ پابندی سے مستثنیٰ ہیں۔

۹۔ ایڈز کے مرض میں مبتلا شخص کا اپنے مرض کی نوعیت سے واقف ہونے کے باوجود اس مرض کو کسی بھی صحت مند انسان کی طرف عمداً منتقل کرنا حرام ہے، اور ایسا کرنا گناہ کبیرہ ہے، اس طرح کے عمل کا مرتکب اس عمل کی نوعیت اور اس کے فرد یا معاشرے پر برے اثرات پڑنے کے اعتبار سے سزا کا مستحق ہے۔

اطباء کمیٹی

مجوزہ

اسلامی ضابطہ اخلاق

اسلامک فقہ اکیڈمی کے آٹھویں فقہی سمینار منعقدہ مورخہ ۲۲ر۲۳ر اکتوبر ۱۹۹۵ء بمقام مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں اطباء کے لئے اسلامی نقطہ نظر سے ضابطہ اخلاق مرتب کرنے کے لئے ایک کمیٹی مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل تشکیل دی گئی تھی:

جناب ڈاکٹر مسعود اشرف صاحب — جناب ڈاکٹر ظل الرحمن صاحب

جناب ڈاکٹر امان اللہ خان صاحب — جناب ڈاکٹر عبدالقادر صاحب

جناب ڈاکٹر یوسف امین صاحب — جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب

جناب ڈاکٹر مسعود عالم قاسمی صاحب

اس کمیٹی نے متعدد میٹنگوں کے بعد مندرجہ ذیل تجاویز مرتب کیں، جو ذیل میں ہیں۔

پیشہ طب اعلی واشرف پیشوں میں سے ہے۔ انسانوں کے کام آنا، ان کی پریشانی دور کرنا، ان کی حاجت روائی کرنا اور ان کے دکھ درد میں سہارا بننا ایسی اعلی انسانی قدریں ہیں جنہیں ہر زمانے میں اور ہر مذہب میں بنظر تحسین دیکھا گیا ہے، اسلام نے ان قدروں کا نسبتاً زیادہ لحاظ کیا ہے ایک طبیب سے بجا طور پر توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے پیشہ میں ان انسانی قدروں کو ملحوظ رکھے گا۔

زمانہ قدیم میں یونانی طبیب بقراط نے ایک حلف نامہ تیار کیا تھا جو پیشہ طب سے متعلق بعض اخلاقیات پر مشتمل تھا۔ وہ اپنے شاگردوں سے ان اخلاقیات کا حلف لیتا تھا اور ان سے عہد کرواتا تھا کہ وہ انہیں اپنی پیشہ ورانہ زندگی میں ہمیشہ برتیں گے۔ اس حلف نامہ کو ''حلف نامہ بقراط'' کے نام سے شہرت حاصل ہوئی۔ مسلم اطباء نے اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا اور اس میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بعض اخلاقیات کا اضافہ کیا۔

پیشہ طب ایک جانب ایک اعلی انسانی خدمت ہے تو دوسری جانب اسلامی نقطہ نظر سے بھی باعث اجر وثواب کام ہے۔ اسلام نے زندگی کے دیگر میدانوں کی طرح اس میدان میں بھی کچھ حدود اور آداب بتائے ہیں۔ مسلم اطباء کو انہیں ملحوظ رکھنا چاہئے۔ اس طرح ایک طرف وہ انسانوں کی جانب سے عزت واحترام کے مستحق ہوں گے تو دوسری جانب اللہ تعالی کی خوشنودی اور اجر وثواب سے بھی بہرہ ور ہوں گے۔

اس سلسلہ میں کچھ طبی اخلاقیات کا آئندہ سطور میں تذکرہ کیا جارہا ہے۔

۱۔ طبیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ فن طب سے کما حقہ واقفیت رکھتا ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ نے بغیر جانکاری کے علاج ومعالجہ کرنے سے سختی سے منع کیا ہے۔ فرمایا، جس شخص نے طب سے واقفیت کے بغیر علاج کیا تو وہ کسی بھی نقصان کا ضامن ہوگا (ابوداؤد)

خاص طور پر وہ جس مرض کا علاج کرنا چاہتا ہے اس کی حقیقت اور مریض کے مزاج کو اچھی طرح سمجھ کر ہی علاج شروع کرے۔ اکثر علاج میں غلطی اسی وجہ سے ہوتی ہے کہ طبیب مرض کو سمجھے بغیر علاج شروع کردیتا ہے۔

۴۔ طبیب کو چاہئے کہ مریض کے راز کی حفاظت کرے۔ راز کی حفاظت آداب اور اخلاقیات سے ہے جنہیں اسلام نے عام زندگی میں برتنے اور ان کی پاسداری کرنے کا حکم دیا ہے۔ حدیث میں ہے!

"جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا (بخاری و مسلم)

"جس سے مشورہ لیا جائے اسے امانت دار ہونا چاہئے" (ابوداؤد)

طبیب کا کام معاملہ کی تحقیق و تفتیش اور محاکمہ نہیں بلکہ اس کی بنیادی ذمہ داری صرف علاج و معالجہ کی ہے۔

البتہ بعض مواقع پر افشاء راز کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ وہ ضروری ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں بنیادی اصول یہ ہے کہ جب راز کو چھپانے سے کوئی فساد لازم ہو یا اجتماعی مفاد متاثر ہو رہا ہو تو اس وقت اس کا افشاء طبی اخلاقیات کے منافی نہیں۔ مثلاً

☆ ڈرائیور کی نگاہ کمزور ہے یا وہ نشہ کا عادی ہے تو طبیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ دیانت کرنے پر متعلقہ محکمہ کو خبر کردے۔

☆ کسی شخص کے رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے اور وہ کسی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس سے مطلع ہونے پر مخطوبہ عورت اس سے نکاح پر راضی نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں اگر عورت یا اس کا ولی طبیب سے ملاقات کر کے رشتہ نکاح کے حوالے سے مریض کی صحیح صورت حال معلوم کرے تو طبیب کے لئے صحیح صورت حال بتادینا ضروری ہے۔ لیکن اگر وہ لوگ دریافت نہ کریں تو طبیب کے لئے انہیں باخبر کرنا ضروری نہیں۔

☆ اگر طبیب کو معلوم ہو کہ مریض میں کوئی متعدی جنسی مرض ہے جو بیوی / شوہر یا دوسرے افراد خانہ میں منتقل ہو سکتا ہے تو وہ بیوی / شوہر یا دوسرے متعلقہ افراد کو اس کی خبر دے سکتا ہے۔

☆ نقل دم (Bloold Transfusion) کا بھی یہی حکم ہے۔ کہ حالت اضطرار میں ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس کی فروخت جائز نہیں۔

بدصیتی دور کرنے کے لئے پلاسٹک سرجری کی گنجائش ہے۔

۵۔ طبیب کو چاہئے کہ بغیر کسی ناگزیر وجہ کے نہ اسقاط حمل کرے نہ کوئی ایسی دوا دے جس سے جنین ساقط ہو جائے اور نہ دوا یا عمل جراحی کے ذریعہ بانجھ پن پیدا کرے۔ وہ ڈاکٹرز جو سرکاری ملازم ہیں اور ان کو ایسا کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ معذور ہیں، لیکن اگر طبیب کی رائے میں عورت کی صحت کو شدید ضرر لاحق ہو تو حمل میں جان آنے سے پہلے یعنی "۱۲۰" دنوں کے اندر حمل ضائع کیا جاسکتا ہے۔

عورت کا آپریشن کردینا تا کہ استقرار حمل نہ ہو سکے جائز ہے!

عارضی مانع حمل کی تدابیر اور ادویہ کا استعمال بھی عام حالت میں جائز نہیں۔ البتہ اگر عورت بہت کمزور ہو اور حمل کی متحمل نہ ہو سکتی ہو (حمل کی صورت میں اسے شدید ضرر لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہو) یا ولادت کی صورت میں ناقابل برداشت تکلیف اور ضرر میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو یا جو بچہ موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور نشو نما میں، ماں کے جلد حاملہ ہو جانے کی صورت میں نقصان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر عارضی مانع حمل تدابیر اختیار کرنا جائز ہے۔

۶۔ طبیب کو چاہئے کہ جنس مخالف کے علاج میں اسلامی تعلیمات کا خیال رکھے!

اسلامی تعلیمات میں اصل یہ ہے کہ مرد کا اجنبی عورت کو دیکھنا اور اس کا علاج کرنا (اسی طرح اس کے برعکس) جائز نہیں۔ لیکن بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں مثلاً کوئی ایسی طبیبہ نہ ہو جس پر مریضہ یا اس کے گھر والے اعتماد کرسکیں۔ یا وہ اس مرض کی ماہر نہ ہو جس میں وہ مریضہ مبتلا ہے جب کہ اس مرض کا ماہر طبیب موجود ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ دوران علاج کوئی تیسرا بھی موجود ہو تا کہ خلوت میں فتنہ کا اندیشہ نہ رہے۔

۷۔ طبیب کو چاہئے کہ وقت ضرورت مریض کے ستر کا اتنا حصہ ہی دیکھے جتنا علاج کے لئے ضروری ہو۔ مرد کے لئے مرد کا ستر گھٹنے سے ناف تک ہے اور عورت کا مکمل جسم ستر ہے۔ عورت کے لئے عورت کا ستر وہی ہے جو مرد کے لئے مرد کا ہے۔ عام حالات میں کسی شخص کے لئے دوسرے کا ستر دیکھنا جائز نہیں۔

۸۔ طبیب کو چاہئے کہ مریض کو کوئی ضرر رساں دوانہ دے۔ لاعلاج امراض میں، شفاسے مایوس مریضوں کی زندگی ختم کرنے کے لئے کوئی دوانہ دے یا کوئی تدبیر نہ اختیار کرے۔ طبیب کا کام مرض کو دور کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ کسی مریض کی جان لینا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔

طبیب کو چاہئے کہ مرض خواہ کتنا ہی سنگین ہو مگر مریض کو شفا کی امید دلاتا رہے اور مرض کے بارے میں اس کا خوف دور کرتا رہے۔ اگر حالات اجازت دیتے ہوں تو علامات موت ظاہر ہونے پر مریض کو حقیقت حال سے باخبر کر سکتا ہے۔ تاکہ وہ توبہ واستغفار کر سکے یا وصیت کر سکے۔

۱۰۔ طبیب کو یہ اعتقاد رکھنا چاہئے کہ وہ اپنے علاج سے تقدیر نہیں بدل سکتا وہ صرف حکم الٰہی کی تعمیل میں علاج کر رہا ہے۔ شفا دینے والا اللہ ہے۔ وہ شفا کے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا بھی کرتا رہے۔

درج ذیل صورتوں میں افشاء راز کیا جا سکتا ہے۔

☆ طبیب کسی لائف انشورنس کمپنی کا نمائندہ ہو اور وہ کمپنی اس سے دریافت کرے

☆ معاملہ عدالت یا متعلقہ محکمہ کی گواہی سے متعلق ہو مثلاً مریض نے جرم کا ارتکاب کیا ہو

☆ ایسا مریض ہو جو کسی ناگہانی حادثہ کا سبب بن سکتا ہو مثلاً مرگی وغیرہ

۳۔ طبیب کو چاہئے کہ وہ حرام چیزوں کے ذریعہ علاج ومعالجہ سے احتراز کرے۔ مثلاً شراب، الکحل یا الکحل آمیز دوائیں۔ اس لئے کہ اسلام میں تمام نشہ آور چیزیں حرام ہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا! اللہ نے تمہارے لئے شفا ایسی چیزوں میں نہیں رکھی ہے جو حرام ہیں (بخاری) ایک صحابی نے آنحضرت ﷺ سے شراب کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا! یہ دوا نہیں مرض ہے (مسلم، ترمذی)

☆ البتہ الکحل آمیز دوا یا کسی حرام چیز سے بنی دوا کا استعمال ایسی صورت میں بکراہت جائز ہے جب اسے استعمال نہ کرنے کی صورت میں مریض کو خطرہ لاحق ہو اور اس دوا کا کوئی بدل بھی موجود نہ ہو۔

☆ اسی طرح عمل جراحی میں مریض کو بے ہوش کرنے، یا اعضاء کو سن کرنے یا درد کی تسکین کے لئے مخدرات (NARCOTICS) کا استعمال جائز ہے۔

☆ دانت و دیگر اعضاء کی درستگی کے لئے سونے چاندی کا استعمال جائز ہے۔

۳۔ کسی انسان کا کوئی عضو ناکارہ ہو چکا ہو اور اس عضو کے عمل کو آئندہ جاری رکھنے کے لئے کسی متبادل کی ضرورت ہو تو!

☆ غیر حیوانی اشیاء یا ماکول اللحم جانوروں (جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے) کے اعضاء کا استعمال عام حالات میں جائز ہے۔

☆ غیر ماکول اللحم جانوروں کے اعضاء کا استعمال اسی صورت میں جائز ہے جب مریض کی جان کی ہلاکت یا عضو کے ضائع ہونے کا قوی خطرہ ہو اور مطلوبہ عضو کا بدل موجود نہ ہو۔

☆ انسان کے جسم کے کسی حصہ کا دوسری جگہ استعمال بوقت حاجت جائز ہے۔

☆ ایک انسان کا کوئی عضو کسی دوسرے انسان کے جسم میں بوقت حاجت جائز ہے۔

☆ ایک انسان کا کوئی عضو کسی دوسرے انسان کے جسم میں بوقت حاجت پیوند کیا جا سکتا ہے، مثلاً

☆ پیوند کاری نہ کرنے کی صورت میں مریض کے عضو کے ضائع ہونے یا مریض کی جان تلف ہونے کا قوی خطرہ ہو

☆ سوائے عضو انسانی کے کوئی دوسرا متبادل اس کی کو پورا نہ کر سکتا ہو

☆ سوائے عضو انسانی کی پیوند کاری کے کوئی راستہ مریض کی جان بچانے کا نہ ہو

☆ عام حالات مین اعضاء انسانی کی خرید و فروخت حرام ہے۔

☆ مرتے وقت، پیوند کاری کے مقصد سے، اعضاء نکال لئے جانے کی وصیت کرنا جائز نہیں۔

چند دیگر طبی اخلاقیات

طبیب کو چاہئے کہ!

☆ ہمہ وقت مریضوں کی خدمت کے لئے تیار رہے۔

☆ مریضوں کے ساتھ نرمی اور خوش اخلاقی سے پیش آئے اور اس کے دل میں ان کی خیر خواہی کا جذبہ ہو۔

☆ اگر ضرورت ہو تو کسی ماہر کی طرف (Refer) کرنے میں شرم نہ محسوس کرے۔

☆ بغیر نسلی، مذہبی، علاقائی یا کسی دیگر امتیاز کے ہر طرح کے مریضوں کا علاج کرے۔

☆ مریض کی اجازت کے بغیر اس کے مرض وعلاج سے متعلق اوراق بشمول فوٹو، سلائیڈ اور ایکسرے وغیرہ کی اشاعت بغرض تحقیق بھی نہیں کی جاسکتی۔

مسلم ڈاکٹر کا حلف نامه

(جسے بین الاقوامی کانفرنس برائے طب اسلامی، کویت "۱۹۸۱" میں منظور کیا گیا)

میں الله عزو جل کی قسم کھا تا ہوں کہ!

☆ میں اپنے پیشه کی انجام دہی میں الله کو یاد رکھوں گا۔

☆ میں تمام مراحل اور سبھی حالات میں انسانی زندگی کا احترام کروں گا۔ میں اسے موت، بیماری، درد اور بے چینی سے بچانے کی اپنی بھرپور کوشش کروں گا۔

☆ میں لوگوں کے وقار کو ملحوظ رکھوں گا۔ ان کی نجی باتوں پر پردہ ڈالوں گا اور ان کے راز کی حفاظت کروں گا۔

☆ میں ہر صورت قریبی اور دور کے لوگوں، نیک، گنہگاروں، دوست اور دشمن ہر کسی کو طبی امداد دیتے ہوئے الله کی رحمت کا ذریعه بنوں گا۔

☆ میں اپنے استاذ کا احترام کروں گا۔ اپنے سے چھوٹوں کو سکھاوں گا، اور میں تقوی اور احسان کی بنیادوں پر طبی پیشه میں داخل اراکین کا بھائی رہوں گا۔

☆ میں اپنے عقیدہ کے تئیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں وفادار رہوں گا۔ اور الله اس کے رسول نیز میرے مومن دوستوں کی نظروں میں جو چیزیں مجھے قابل ملامت بناتی ہیں میں ان سے اجتناب کروں گا۔

اے الله تو اس حلف کے تئیں گواہ رہنا۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند جدید ومفید عربی مطبوعات

فقہ المشکلات (عربی)	جامع احادیث الاحکام (متن اعلاء السنن ۲ جلد)
الفقہ الحنفی وادلتہ ۳ جلد	اعلاء السنن ۱۸ جلد مع فہارس
شرح الزیادات للامام محمد ۶ ج	الاشباہ والنظائر ابن ملقن ۲ جلد
جمع الفوائد، من جامع الاصول ۴ ج	الاشباہ والنظائر ابن نجیم ۳ جلد
مجموعہ رسائل لکھنوی، ۶ جلد	شرح طیبی ۱۲ جلد
انوار المحمود شرح سنن ابی داؤد ۲ ج	مصنف عبد الرزاق ۱۲ جلد
اعلام الاعلام بمفہوم الدین والاسلام	الفتاویٰ تاتارخانیہ ۵ جلد
کتاب الرد علی سیر الاوزاعی	ہدایہ حاشیہ عبد الحیٔ لکھنویؒ ۴ جلد
شرح مقامات الحریری للشریشی	مجموعہ رسائل کشمیری ۴ جلد
شرح شرح المنار فی اصول الفقہ	الکوکب الدری ۴ جلد
فتح الغفار مجمع رد المحتار	احکام القرآن تھانوی ۵ جلد
مجموعۃ الخطب اللکنویۃ	جدید فقہی مباحث ۱ تا ۱۷ (اردو)
معجم لغۃ الفقہاء	JESUS .... (پیغمبر اسلام حضرت عیسیٰؑ) The Authority of Sunnah (حجیت حدیث) ISLAM AN INTRODUCTION (تعارف اسلام)
مکانۃ الامام ابوحنیفہ بین المحدثین	The Life and Message. (خطبات مدراس) SHAMAA-IL TIRMIDHI (شمائل ترمذی) BIBLE QURAN & SCIENCE (بائبل قرآن اور سائنس)
المدخل الی دراسۃ علم الکلام	"Life Example of P.B.U.H" (اسوۂ رسول اکرم ﷺ) "The Islamic way in the Death" (احکام میت)

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل	دور نبوی کا نظام حکومت
احکام میت	درود شریف کے فضائل
اسلامی عدالت	رہنمائے سعادت
اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	متاع نور (سوانح مولانا نور احمدؒ)
تلخیص حجۃ اللہ البالغہ	معلم الحجاج طبع اعلیٰ
تحفہ افواج اسلام دو جلد	پردہ شرعی
مذاہب عالم کا انسائیکلو پیڈیا	تحفہ سفر
صحبت کے اثرات	طریقہ حج وعمرہ
قسطوں پر خرید وفروخت	حکایات صحابہؓ
برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں	زکوٰۃ اور مسئلہ تملیک
مجموعہ قوانین اسلامی	زکوٰۃ کے جدید مسائل ۲ جلد
عشر وخراج کے جدید مسائل ۲ ج	چالیس بڑے مسلمان
☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک وبیرون ملک ترسیل ☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام۔ ☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔	ناشران قرآن مجید واسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت وبلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی، تصوف، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

کیا آپ موت کیلئے تیار ہیں	اللہ کا خطاب (اہل ایمان سے)
بنیادی فقہی احکام	اشرف المکتوبات
اجتماعی ختم قرآن کی شرعی حیثیت	احکام وآداب طہارت، وضو، نماز
جدید تجارتی شکلیں	حج عمرہ اور انکے جدید مسائل
سوال وجواب (آپکے مسائل اور انکے حل کیلئے اہم)	شیئرز اور کمپنی طریقہ کار واحکام
ضرورت وحاجت کا احکام شرعیہ میں اعتبار	لڑکے اور لڑکیوں کے نکاح کا اختیار
وقف املاک کے شرعی احکام	ذکر سید الکونین ﷺ
اہم فقہی فیصلے	طبی اخلاقیات
تعلیم سیرت	مسند ابوداؤد طیالسی ۲ جلد
بائبل قرآن سائنس	فضائل اعمال اعلیٰ
طشت جواہر	نکاح مشروط
جواہر حکیم الامت	نبیوں کی سچی کہانیاں
جدید فقہی مباحث ۷ اجلد	JESUS .... (پیغمبر اسلام حضرت عیسیٰ) The Authority of Sunnah (حجیت حدیث) ISLAM AN INTRODUCTION (تعارف اسلام)
جوتم مسکراؤ توسب مسکرائیں	The Life and Message. (خطبات مدراس) SHAMAA-IL TIRMIDHI (شمائل ترمذی) BIBLE QURAN & SCIENCE (بائبل قرآن اور سائنس)
دل کی دنیا	"Life Example of P.U.H" (اسوۂ رسول اکرم ﷺ) "The Islamic way in the Death" (احکام میت) COMPENDIUM OF ISLAMIC LAW مجموعۂ قوانین اسلامی

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

مشروط نکاح

☆ مہر اور تفویضِ طلاق کے مسائل ☆

☆ کیا نکاح کے وقت عورت یا مرد ایک دوسرے کو شرائط کا پابند کر سکتے ہیں؟
☆ شادی کے بعد ملازمت جاری رکھنے یا اپنے شہر سے باہر نہ جانے کی شرط عورت کی جانب سے عائد کرنا کیسا ہے؟
☆ دوسری شادی کو پہلی بیوی کی اجازت پر موقوف، اور بے جا طلاق کی صورت میں مہر دو گنا ادا کرنے کی شرائط کے احکام؟
☆ کیا طلاق کا اختیار بیوی یا کسی تیسرے فرد کو دیا جا سکتا ہے؟
☆ نارواظلم اور طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے جائز طریقے شریعت میں کیا ہیں؟
☆ ان جیسے سوالوں کے جوابات اور خانگی زندگی کے اہم ترین مسائل کی بابت شرعی راہنمائی۔

ترتیب و پیشکش: مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

تاثرات: مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
تقدیم: وخطبہ صدارت شیخ الاسلام مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الہند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی و دنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

فہرست مضامین مباحث مشروط نکاح

☆☆☆

چند تاثرات

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت و فکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری و فکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ و صحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

چند تاثرات

مفتی اعظم پاکستان

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالیٰ

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظّم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

تقدیم

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبۂ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدر آباد (دکن)

الحمدللّٰه و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی: اما بعد!

میرے لئے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی و مسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل و کرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگرچہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہو سکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیه أمرو لا نهی فما ذا تأمر نا فیه"

یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حاکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

"کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔"

اس لئے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کر لینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا،

اختیار انھیں نہ دیا جائے بلکہ خاص شرائط کے ساتھ دیا جائے تاکہ بوقت ضرورت ظالم شوہر سے نجات کی راہ بھی کھلی رہے اور عورت مطلق العنان بھی نہ بن سکے ۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے عورت کے بجائے دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کئے جانے کو مستحسن سمجھا ہے ۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب کی رائے میں آیت تخییر کو تفویض طلاق پر محمول کیا جانا درست نہیں ہے ۔ انھوں نے اپنی رائے کی تائید میں قرآن و حدیث کے متعدد دلائل نقل کئے ہیں ۔

طلاق اور عقد ثانی کے ساتھ مشروط مہر کی زائد مقدار

مقالہ نگار حضرات مسئلہ ہذا میں دو طرح کی رائے رکھتے ہیں ، کچھ حضرات نے صاحبین کے قول کو وقت کی ضرورت اور قابل ترجیح قرار دیا ہے ۔ اگرچہ اس رائے کے اپنانے والوں میں سے بعض حضرات اسے مسئلہ کا پورا حل نہیں سمجھتے ہیں ، اور بعض دیگر حضرات مہر کی زیادتی کو تین طلاق کی شرط کے ساتھ مربوط کرنے کی تلقین کرتے ہیں تاکہ تین طلاق کے رواج پر قدغن لگے اور نسبتاً مہر کے خوف سے طلاق کا ناروا اقدام نہ ہو ۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب ، مولانا عتیق احمد صاحب ، مولانا عبید اللہ اسعدی ، مولانا اختر امام عادل صاحب ، مولانا جنید عالم صاحب ، مولانا نذر توحید صاحب ، مولانا ریاست علی قاسمی صاحب وغیرہ)

دوسری رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اختیار کیا جائے گا ، ان حضرات کا استدلال ہے کہ ضرورت اگر تسلیم بھی کرلی جائے تب بھی صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا بے سود ہے اور خلاف عقل و نقل ہے ، کیونکہ کثرت مہر سے مقصود محض شوہر کے لئے استعمال طلاق کو دشوار بنانا ہے ، جب کہ یہ نظریہ شرعاً مردود ہے کیونکہ یہ تغییر مشروع کے مرادف ہے ، نیز عقلاً بھی یہ تدبیر غیر مفید بلکہ مضر ہے کیونکہ بسا اوقات طلاق دینے کی واقعی ضرورت پیش آتی ہے اور مہر کی زیادتی کی وجہ سے شوہر طلاق نہیں دیتا اور ظلم پر ظلم کرتا رہتا ہے ۔

(مفتی محمد زید صاحب ، مولانا آل مصطفی مصباحی صاحب ، مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب ، مولانا زبیر احمد صاحب ، مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب ، مولانا محفوظ الرحمان صاحب وغیرہ)

مولانا مفتی جنید عالم صاحب ندوی نے طلاق اور عقد ثانی دونوں میں فرق کیا ہے موصوف کی رائے میں طلاق کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار کے مسئلہ میں تو صاحبین کی رائے اختیار کرنا مناسب ہے ، لیکن عقد ثانی کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار کے مسئلہ میں امام صاحب کی رائے اختیار کی جائے گی ۔

طلاق کے بے جا استعمال پر پابندی کی صورتیں

بعض حضرات اس سلسلہ میں اس بات کے قائل ہیں کہ شوہر سے اقرار کرایا جائے کہ بلا قصور عورت کو طلاق دے تو بطور متعہ مطلقہ بیوی کو ایک مخصوص رقم دینی ہوگی (مولانا محفوظ الرحمان صاحب)

بلا قصور طلاق دینے پر تادیبی سزا مقرر کی جائے گی مثلا چھ ماہ قید با مشقت کی مسلم پرسنل لا بورڈ سفارش کرے ۔

نکاح بشرط ملازمت

اس مسئلہ میں شرکاء کی دو رائیں ہیں ۔

۱ ۔ ایک رائے یہ ہے کہ اگر شرعی پردہ و حیاء کی رعایت رکھی جائے اور شرعی حدود میں رہ کر انجام دیا جائے تو عورت کے لئے ملازمت کی شرط لگانا درست ہے ۔

(مولانا ریاست علی قاسمی صاحب ، مولانا اختر امام صاحب ، مولانا شمس پیر زادہ صاحب ، مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی صاحب ، مولانا ممتاز عالم مصباحی صاحب)

۲ ۔ دوسری رائے یہ ہے کہ عورت کی بنیادی ذمہ داری گھر اور بچوں کی نگہداشت ہے ۔ ملازمت تقاضائے نکاح میں رکاوٹ بنتی ہے ، نیز ملازمت سے جو حصول رقم مقصود ہے وہ نکاح کے بعد شوہر کی ذمہ داری سے حاصل ہوجاتا ہے ، اس لئے عورت کو ملازمت کی حاجت نہیں ہے اور ایسی شرط لگانا غلط و باطل ہے ۔

(مولانا انیس الرحمان قاسمی صاحب ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب ، مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب ، مولانا نذر توحید صاحب ، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب ، مولانا محمد ابو بکر صاحب ، مولانا محمد زید صاحب ، مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب ، مولانا مفتی جنید عالم صاحب ، مولانا ظفر الاسلام اعظمی صاحب ، مولانا نور الحق رحمانی صاحب ، مولانا آل مصطفی صاحب وغیرہ)

عرض مسئلہ

ہر زیر بحث مسئلہ سے متعلق تمام مقالہ نگاروں کے نقاط نظر اور دلائل کا تجزیہ
ترجیحی رائے اور وجوہ ترجیح

عرض مسئلہ

نکاح میں شرط اور مشروط مہر کا مسئلہ

جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی *

اشتراط فی النکاح کے سوالنامہ میں تفویض طلاق کے علاوہ دو اہم سوالات زیر بحث ہیں، اور دونوں ہی سوالات اس تناظر میں قائم کئے ہیں کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں شریعت کے بعض احکام اور رخصتوں کے غلط استعمال کی وجہ سے بعض ایسے مفاسد پیدا ہورہے ہیں جو سراسر منشاء شریعت کے مغائر ہیں، اور اکثر اوقات ان کی سرحدیں جور و تعدی سے جاملتی ہیں، اس لئے ان دونوں مسائل پر اہم رشتہ بحث آپ کے سامنے پیش کی جارہی ہے۔

ان مسائل پر کل اکیاون ۵۱ جوابات موصول ہوئے ان میں سے ۲۸ جوابات علماء ارباب افتاء کے ہیں اور ان کے نام اس طرح ہیں۔

مولانا آل مصطفی مصباحی، مولانا فضیل الرحمان ہلال عثمانی، مولانا اقبال احمد کانپوری، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا مصلح الدین قاسمی، مفتی عبد الرحمان پالنپوری، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا ابو الحسن صاحب، مولانا ابو سفیان صاحب، مولنا عبد الجلیل قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا شاہین جمالی، مولانا زبیر احمد قاسمی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد رفیق فلاحی، مولانا محمد مصطفی ندوی، مولانا ولی اللہ قاسمی، مفتی محمد زید، مولانا اختر امام عادل، مولانا شاہ الہدی قاسمی، مولانا اخلاق الرحمان، مولانا فضل الرحمان رشادی، مولانا محمد انظر سنبلی اور راقم الحروف خالد سیف اللہ رحمانی۔

---

* صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد، رکن تاسیسی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی۔

نیز اسلامک فقہ اکیڈمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ، دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد اور دار العلوم حیدر آباد کے تخصص فی الفقہ کے **۲۳** عزیز طلبہ نے بھی بڑی کاوش کے ساتھ مقالات سپرد قلم کئے ہیں۔

نکاح میں شرط کی بابت اس پر تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ ایسی شرطیں جو انہی حقوق و واجبات کو مؤکد کرتی ہوں جو شرعاً نکاح سے ثابت ہیں، معتبر ہیں اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازمی احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں، البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے، سوائے اس کے کہ نکاح متعہ یا نکاح موقت کی صورت پیدا ہوجائے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسی اضافی شرطیں جن میں عورت کا فائدہ ہو، اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو، نکاح کے درست ہونے میں مانع نہیں ہیں، نکاح ایسی شرطوں کے ساتھ بھی منعقد ہوجائے گا، البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اگر نکاح کے وقت مرد نے یہ شرط قبول کرلی اور بعد میں اس کو پورا نہ کیا تو اس کا اثر کیا مرتب ہوگا؟

جمہور فقہاء کے ہاں ایسی شرطیں لازم الایفاء نہیں ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک لازم الایفاء ہیں تو اس مسئلہ میں ترجیح کس رائے کو ہے؟ مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ولی اللہ قاسمی، مولانا محمد مصطفی ندوی اور راقم سطور خالد سیف اللہ رحمانی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں حنابلہ کی رائے اختیار کی جاسکتی ہے، کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ اور دلائل دونوں ہی طرف خاصے قوی ہیں جن کا تفصیلی تذکرہ اس وقت موجب طوالت ہوگا، اس کے علاوہ بقیہ حضرات نے جمہور ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اور اس کو دلائل اور اصول افتاء دونوں اعتبار سے راجح سمجھا ہے۔

یہاں ایک وضاحت ضروری ہے، بعض حضرات نے حنفیہ کے یہاں بھی ایفاء شرط کو لازم قرار دیا ہے جب کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں شرط واجب الایفاء نہیں ہے۔ عام طور پر لوگوں نے لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں یہ اور اس قسم کی شرطیں واجب الایفاء ہیں دوسروں کے یہاں واجب الایفاء نہیں ہیں۔ لیکن اگر فقہاء کی نقول پر نظر غائر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سمجھنا کہ حنفیہ کے یہاں ایفاء شرط مطلقاً واجب نہیں، صحیح نہیں ہے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ شرط عام طور پر عہود و مواعید کے حکم میں ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ وعدے

دیانتاً واجب الایفاء ہوتے ہیں، قضاءً واجب الایفاء نہیں ہوتے، اسی لئے امام ابو بکر جصاص رازی " **یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود** " کے ذیل میں شرائط کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وهو عموم فی ایجاب الوفاء بجمیع مایشترط الانسان علی نفسہ مالم تقم دلالۃ تخصصہ۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

وہ عام ہے ان تمام چیزوں کو واجب قرار دینے میں جو انسان اپنے آپ پر مشروط کرلے جب تک کہ کوئی دلیل تخصیص نہ آجائے۔

علامہ عینی نے حنفیہ کا نقطۂ نظر اس طرح نقل کیا ہے:

یومر الزوج بتقوی اللہ و الوفاء بالشروط و یحکم بذلک حکماً (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۳۰)

شوہر کو تقویٰ اور ایفاء شرط کا حکم دیا جائے گا اور اس بارے میں قطعی حکم دیا جائے گا۔

مولانا انور شاہ صاحب نے اشتراط فی النکاح میں حنفیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

والشروط التی لا تنافی النکاح جائزۃ و توفی دیانۃ و لا تلزم قضاء (العرف الشذی ج ۱ ص ۲۱۷)

جو شرطیں منافی نکاح نہیں ہیں وہ جائز ہیں، دیانۃً ان کو پورا کرنا واجب ہے، قضاءً واجب نہیں۔

اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں کہ حنابلہ کے نزدیک بعینہ شرط کی تکمیل واجب ہے، حنبلی کتب فقہ کے معروف عالم فرماتے ہیں۔

ولا یجب الوفاء بھا بل یسن (الاقناع ج ۳ ص ۱۹۰)

اس شرط کی تکمیل واجب نہیں بلکہ مسنون ہے۔

اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر شوہر اس شرط کو پورا نہ کرے تو اس کا اثر کیا مرتب ہوگا؟ حنفیہ کے نزدیک مہر مقررہ کے بجائے مہر مثل یعنی عورت کے خاندان میں مروجہ مہر کی مقدار اگر مقررہ مہر سے زیادہ ہو تو وہ واجب ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک عورت کو مطالبۂ تفریق کا حق ہوگا۔

اب اس وضاحت کے بعد یہ عرض ہے کہ دلائل فریقین کے قوی ہیں اور دور صحابہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، اس لئے مسئلہ دلائل کی قوت و ضعف کا نہیں اور نہ ہمارا یہ مقام ہے کہ ایسے مسائل میں محاکمہ کی جسارت کی جائے، مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں مصالح کا تقاضا کیا ہے؟ اور جن حضرات نے اس مسئلہ میں حنبلی مکتبہ فکر کی رائے کو قابل قبول سمجھا ہے ان کا منشاء بھی دراصل یہی ہے، لیکن غور

کیا جائے تو یہ مسئلہ کا حقیقی حل نہیں ہے، مرد اگر شرعی حدود و قیود کی رعایت کے بغیر دوسرا نکاح کرتا ہے، تو جو شخص بیویوں کے حقوق کی ادائیگی اور ایک سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل کے حکم میں خدا سے بے خوف اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے عاری ہے اس کے بارے میں یہ توقع رکھنا کہ بیوی کی علاحدگی کا خوف اس کو جادہ مستقیم پر قائم رکھے گا، بہ ظاہر بے سود نظر آتا ہے، اور عورت کو اتنا سا حق فقہ حنفی کے دائرہ میں رہتے ہوئے "تفویض طلاق" کے ذریعہ حاصل ہوسکتا ہے۔

اس لئے مشروط نکاح کی بجائے "مشروط مہر" کے مسئلہ پر غور کرنا چاہئے، امام ابو حنیفہ کی رائے میں نکاح کے لئے جو پہلا مہر مقرر ہو وہی "مہر" ہے، شرط کے ساتھ مہر کی جو دوسری مقدار مقرر کی جائے وہ معتبر نہیں، لہذا اگر شوہر نے شرط پوری کی تو پہلا مہر واجب ہوگا اور شرط پوری نہیں کی اور "مہر مثل" کی مقدار اس سے زیادہ ہے تو مہر مثل واجب ہوگا۔ یہی رائے مالکیہ اور شوافع کی بھی ہے صاحبین کے نزدیک مہر کی دونوں ہی مقدار معتبر ہے، مثلا اگر مہر اس طرح مقرر ہو کہ اگر مرد نے اس عورت کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کیا تو مہر دس ہزار ہوگا، دوسرا نکاح کیا تو بیس ہزار ہوگا۔ تو اسی تفصیل کے مطابق دس اور بیس ہزار روپے بطور مہر واجب ہوں گے۔ حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

سمینار کے مقالہ نگاروں میں کل تینتیس (۳۳) حضرات نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے ان میں سے کچھ اسماء یہ ہیں۔

مولانا عتیق احمد، مولانا عبد الجلیل، مولانا اختر امام عادل، مولانا ولی اللہ قاسمی، مولانا رفیق بن آدم، مولانا شاہ الہدی قاسمی، مولانا اخلاق الرحمان، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا فضل الرحمان رشادی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی اور خالد سیف اللہ رحمانی۔

جب کہ سترہ (۱۷) حضرات نے امام ابو حنیفہ کی رائے کو ترجیح دی ہے، ان میں سے کچھ اسماء یہ ہیں۔ مفتی محمد زید، مولانا زبیر احمد قاسمی، جناب شمس پیر زادہ، مولانا محمد مصطفی ندوی، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا ابو سفیان، مولانا محفوظ الرحمان، مولانا آل مصطفی مصباحی، مولانا اقبال احمد، مولانا عبد الرحمان، مولانا فضیل الرحمان ہلال عثمانی، مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی، مولانا عبید اللہ اسعدی، عام طور پر مقالہ نگاروں نے اس مسئلہ پر دونوں نقطہ نظر کے دلائل پر زیادہ تفصیلی گفتگو نہیں کی ہے، اور خود ان علماء و مؤلفین نے بھی اس مسئلہ پر اختصار ہی کی راہ اختیار کی ہے جو اس اختلاف رائے کے ناقل و راوی ہیں ۔۔۔ اس حقیر کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے پر فتوی دیا جانا مناسب ہے، اور اس سلسلہ میں درج ذیل امور کو ملحوظ رکھا جانا چاہئے۔

(۱) ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ جہالت و ناخواندگی، احکام شریعت سے ناآگہی، اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی، نظام قضاء کا فقدان اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض سماجی رسوم سے تاثر، ایسی حقیقتیں ہیں جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا، حالانکہ مسلمانوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے۔ اسی طرح طلاق کا استعمال بھی ــ باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے ــ غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت زیادہ نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے کچھ واقعات سامنے آتے ہیں اگر ان کا سروے کیا جائے تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فی صد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تناسب سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں بلکہ وقتی رد عمل کے تحت کیا جاتا ہے۔

اور دوسرے نکاح کے لئے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے، لیکن اس کے بعد اسلام کے اصول عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا، اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہونچتا ہے وہ تو اپنی جگہ ہے، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں، ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم ہی بنتے ہیں۔ ان حالات میں تعیین مہر کی یہ صورت ایک حد تک مشکلات کا مداوا بن سکتی ہے اور ضرورت کے مواقع پر ایک فقہی رائے سے دوسری رائے کی طرف عدول ضعف دلیل کے باوجود درست ہے۔
شامی کا بیان ہے۔

قلت۔ لکن هذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال۔ وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت بشئی من هذه الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا۔ وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوۃ لا یجب به الغسل۔ ضعیف۔ و اجازوا العمل به للمسافر او الضیف الذی خاف الریبۃ کما سیاتی فی محله و ذلک من مواضع الضرورۃ (رد المحتار ج ۱ ص ۵۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو، چنانچہ "بحر" کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند ضعیف اقوال صاحب بحر نے نقل کیا ہے، پھر کہا ہے کہ "معراج" میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر از راہ سہولت فتوی دے تو بہتر ہوگا، اسی طرح کہ شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لئے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا، اور یہ مواقع ضرورت میں ہے۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ مشائخ نے بہت سے مواقع پر دلائل کی قوت کے مقابلہ ایسی رائے کو اختیار کیا ہے جس میں امت کے لئے سہولت زیادہ ہو، علامہ شامی نے ایک مسئلہ میں بہ مقابلہ امام صاحب کے صاحبین کی رائے پر فتوی نقل کیا ہے، پھر مختلف اہل علم سے نقل کیا ہے کہ دلیل امام صاحب کی زیادہ قوی ہے مگر ازراہ آسانی فتوی صاحبین کی رائے پر ہے، لکھا ہے۔

وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل (رد المحتار ج ۲ ص ۲۱)

جو گویا افتاء کے لئے ایک قاعدہ کا درجہ رکھتا ہے، اسی لئے مشائخ نے جن مسائل میں ایک سے زیادہ اقوال نقل کر کے یہ وضاحت نہ کی ہو کہ کون سا قول صحیح و راجح اور مفتی بہ ہے؟ ان میں ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ جس قول میں امت کے لئے آسانی و سہولت زیادہ ہو وہ راجح ہوگا۔
علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

فان قلت ـ قد يحكون اقوالا بلا ترجيح و قد يختلفون فى الصحيح قلت ـ يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف و احوال الناس و ما هو الارفق و ما ظهر عليه التعامل و ما قوى وجهه (الدر المختار على هامش الرد ج ۱ ص ۵۲)

اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلاف رائے رکھتے ہیں، میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقے کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لئے آسان تر، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے گا۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں ایسی جزئیات بہ کثرت موجود ہیں جن میں امت کے لئے سہولت و آسانی کی غرض سے بہ مقابلہ امام صاحب کے صاحبین یا ان میں سے ایک کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔ مثلا

امام ابو حنیفہ کے نزدیک روٹی کو نہ وزن سے قرض لیا اور دیا جاسکتا ہے اور نہ عدد کے اعتبار سے، لیکن امام محمد کے نزدیک دونوں طرح قرض لین دین کی گنجائش ہے اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار ج ۲ ص ۲۰۸)

درخت پر لگا ہوا تیار پھل اس شرط کے ساتھ خرید کیا کہ ابھی یہ درخت پر لگا رہے، تو اس شرط کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہوجائے گی، امام محمد کے نزدیک اس شرط کے باوجود درست ہوجائے گی اور فتوی اسی پر ہے (الدر المختار ج ۲ ص ۳۳)

بیع باطل کے ذریعہ خریدار نے کوئی چیز حاصل کی اور اس کے پاس وہ چیز ضائع ہوگئی، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خریدار اس کا ضامن نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار ج ۲ ص ۱۱۸)

ریشم کے کیڑے اور انڈے کی خرید و فروخت امام صاحب کے یہاں جائز نہیں اور یہی رائے امام ابو یوسف کی بھی ہے امام کے یہاں جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (الدر المختار ج ۲ ص ۱۱۷)

مباشرت فاحشہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک موجب وضو ہے، امام محمد کے یہاں موجب وضو نہیں اور اسی پر فتوی ہے (فتاوی تاتارخانیہ ج ۱ ص ۲۲)

تداوی بالحرام امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے یہاں جائز نہیں ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار ج ۲ ص ۳۲۱)

(۲) بعض اوقات صاحبین کی رائے کو قوت دلیل کی بنا پر ترجیح دیا جاتا ہے۔ مثلاً:

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب کا وقت شفق ابیض کے ڈوبنے تک ہے، اور صاحبین کے نزدیک شفق احمر کے ڈوبنے تک، اور فتوی بقول شارح وقایہ کے صاحبین کے قول پر ہے (ہندیہ ج ۱ ص ۵۱)

سجدہ شکر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ثابت نہیں، اس لئے مکروہ ہے، امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک مستحب و باعث ثواب ہے۔ اور فتوی اسی پر ہے (ھندیۃ ج ۱ ص ۳۶۔ ۱۳۵)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ۳۰ سے زیادہ ۴۰ سے کم گائیں ہوں تو ۳۰ سے زائد جانور میں بھی اسی لحاظ سے زکوۃ واجب ہوگی جس کو فقہ کی اصطلاح میں "عفو" کہتے ہیں، صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب نہیں ہوگی اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار ج ۲ ص ۲۸۰)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جہاں زکوۃ میں بکری واجب ہو، وہاں چھ ماہ کا دنبہ کافی نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک کافی ہوجائے گا اور فتوی اسی پر ہے، کیونکہ بہ قول امام ابن ہمام "الدلیل حجۃ" (رد المحتار ج ۲ ص ۲۸۱)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے پر زکوۃ واجب ہے، صاحبین کے نزدیک واجب نہیں، اور فتوی اسی پر ہے کیونکہ بہ قول اکثر مشائخ: ھذا القول اقوی حجۃ (رد المحتار ج ۲ ص ۲۸۲)

عدت اگر درمیان ماہ سے شروع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ۹۰ دن عدت کے گزارنے ہوں گے، صاحبین کے نزدیک درمیان کے دونوں ماہ چاند کے حساب سے ہوں گے اور ابتدائی مہینہ ۳۰ دن کے حساب سے بعد کو پورا کیا جائے گا اور فتوی اسی پر ہے۔ (البحر الرائق ج ۳ ص ۲۳۱)

(۳) اسی سے قریب تر بات یہ ہے کہ اگر امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول میں زیادہ احتیاط

ہو، تو ایسے مواقع پر بھی صاحبین کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے ۔ مثلاً :

اگر ٹھنڈا پانی مضر ہو اور گرم پانی سے غسل کرنے میں مضرت کا اندیشہ نہ ہو پھر بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک گرم پانی سے غسل کے بجائے تیمم پر اکتفاء کرنا جائز ہے ۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک گرم پانی سے غسل کرنا واجب ہے اور ازراہ احتیاط اسی پر فتوی ہے (**ھندیۃ** ج ۱ **ص ۲۹**)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک بعض تفصیلات کے ساتھ نبیذ کا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے اور کپڑے میں لگ جائے تو قباحت نہیں، امام محمد کے نزدیک نہ اس کا پینا جائز ہے نہ اس سے وضو کرنا اور کپڑے میں لگ جائے تو دھونا واجب ہے ۔ اور ازراہ احتیاط فتوی امام محمد کے قول پر ہے (تاتارخانیہ ج ۱ **ص ۲۲۵**)

امام صاحب کے نزدیک شدید کراہت وگناہ کے ساتھ یہ جائز ہے کہ مسلمان غیر مسلم کو شراب فروخت کرنے کا حکم دے اور وہ اس قیمت کو استعمال کرسکتا ہے ۔ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں اور فقہاء نے اسی کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے **ھو الاظھر، الدر المحتار** ج **۲ ص ۱۳۵**)

قبول نکاح کی بابت اختلاف ہوجائے، عورت کہے میں نے رد کردیا تھا، مرد کہے کہ اس نے سکوت اختیار کیا تھا اور گواہان موجود نہ ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر قسم کھلائے ہوئے عورت کا قول معتبر ہوگا، صاحبین کے نزدیک عورت سے حلف لیا جائے گا اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار للفتوی قولہما ۔ مجمع الانہر ج ۱ **ص ۲۵۵**)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتدی امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے گا، صاحبین کے نزدیک امام کے تحریمہ باندھنے کے بعد، اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے (ہندیہ ج ۱ **ص ۲۸**)

یہ مثالیں بہ طور نمونہ اور بے تکلف معمولی تتبع سے لکھی ہیں، اگر ان مسائل کا احاطہ کیا جائے جن میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے تو شاید کئی جلدیں مطلوب ہوں، ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ضرورت و مصلحت، قوت دلیل اور احتیاط کی بنا پر بہت سے مواقع پر صاحبین کے قول کو ترجیح دی گئی ہے ـــ یہ حقیر صاحب سراجیہ کے اس قول سے غافل نہیں ہے کہ :

ثم الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفة ثم بقول صاحبیه ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذیل ثم بقول حسن بن زیاد (السراجیة ۱۵۷)

فتوی مطلقاً امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے اس کے بعد صاحبین پھر امام ابو یوسف، پھر امام محمد پھر امام زفر اور اس کے بعد امام حسن بن زیاد کے قول پر ہوگا ۔

گو سراج الدین اودی نے امام صاحب کے مقابلہ صاحبین کے قول کو علی الاطلاق راجح قرار دیا ہے ۔ مگر راج وہی قول معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے صیغہ تضعیف کے ساتھ نقل کیا ہے ۔

قیل۔ اذا کان ابو حنیفة بجانب و صاحباہ فی جانب المفتی بالخیار (حوالہ سابق)

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابو حنیفہ ہوں اور دوسری طرف صاحبین ، تو مفتی کو اختیار ہے ۔

اسی کو حاوی قدسی نے ترجیح دیا ہے ،کیونکہ جب قضاء و شہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف ،ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد اور سترہ مسائل میں تنہا امام زفر کا قول افتاء کے لئے راجح شمار کیا گیا ہے (رد المختار ج ۱ ص ۹۴)تو صاحبین کے قول پر فتوی کا ممنوع ہونا ناقابل فہم ہے ۔

اس موقع پر شامی کی یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ :

اذا حکم الحنفی بما ذھب الیہ ابو یوسف او محمد او نحوھما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلافہ فقد افادان اقوال اصحاب الامام غیر خارجة عن مذھبہ فقد نقلوا عنھم انھم ماقالوا قولا الا وھو مروی عن الامام (رد المحتار ج ۳ ص ۳۷۳)

حنفی قاضی اگر امام ابو یوسف ،یا امام محمد یا امام صاحب میں سے کسی کی رائے پر فیصلہ کرے تو یہ امام ابو حنیفہ کے خلاف فیصلہ متصور نہ ہوگا ،ان سے منقول ہے کہ یہ حضرات جو بھی کہتے ہیں وہ امام صاحب سے بھی مروی ہوتا ہے ۔

اسی لئے جو فقہی نظائر اوپر ذکر کئے گئے ،ان کی روشنی میں کہاجاسکتا ہے کہ مشائخ کی عمومی روش یہی ہے کہ سہولت و مصلحت، قوت دلیل اور ورع و احتیاط کے پیش نظر بعض اوقات صاحبین کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے ۔ زیر بحث مسئلہ میں یہ تینوں باتیں جمع ہیں ،جیسا کہ مذکور ہوا،دلائل کے اعتبار سے بھی صاحبین کی رائے کی طرف میلان ہوتا ہے ،موجودہ حالات میں یہ سماجی مصلحت سے بھی زیادہ ہم آہنگ ہے اور قرآن مجید کے حکم" اوفوا بالعقود"

اور حدیث **احق الشروط ما استحللتم به الفروج (بخاری ج ۱ ص ۳۷۲)** کی رو سے شرط کے مطابق اثر مرتب ہونے میں احتیاط اور نصوص کا پاس و لحاظ بھی زیادہ محسوس ہوتا ہے ، پھر فقہا کا یہ قاعدہ کہ **اعمال الکلام اولی من اھمالہ** (مکلف کے کلام کو نتیجہ خیز بنانا اس کو بے نتیجہ قرار دینے سے بہتر ہے) بھی یہی تقاضا کرتا ہے ،اس لئے یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح حاصل ہے ۔

البتہ جیسے طلاق دینے اور مناسب صلاحیت کے فقدان کے باوجود دوسرا نکاح کرنے میں سماجی بگاڑ ہے، اسی طرح طلاق و نکاح ثانی کے ساتھ مہر کی ایسی کثیر مقدار کو مشروط کردینے میں بھی مفاسد کا اندیشہ ہے جس میں کوئی قید و بند نہ ہو، ایسی صورت میں خطرہ یہ ہے کہ مرد طلاق تو نہ دے گا اور دوسرا نکاح تو نہ کرے گا مگر وہ عورت پر ظلم و جور کا دروازہ کھول دے گا اپنی آتش انتقام کو سرد کرے گا، اس لئے مناسب ہے کہ مہر اس طرح مقرر کیا جائے کہ مثلاً، زینب کا مہر دس ہزار ہوگا، اور اگر قاضئ شریعت سے اجازت لئے بغیر زینب کو طلاق دے گا یا اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرے گا تو مہر پچاس ہزار ہوگا ۔۔ اس طرح جہاں مہر کی کثیر مقدار مرد کو نامناسب عمل سے باز رکھ سکے گی، وہیں قاضئ شریعت سے اجازت کی قید اس کے لئے واقعی ضرورت کے موقع پر طلاق اور نکاح ثانی کے حق سے استفادہ کا دروازہ بھی وا رکھے گی ۔

هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم و احکم

عرض مسئلہ

طلاق اور عقد ثانی کے ساتھ
مشروط اضافہ مہر

مولانا عبد الجلیل قاسمی ٭

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد الانبياء و المرسلين و على آله وصحبه اجمعين امابعد

حضرات گرامی!

طلاق اور عقد ثانی کے ساتھ مشروط اضافہ مہر کے سلسلہ میں مقالات کی روشنی میں عرض مسئلہ کی ذمہ داری مجھ کو دی گئی ہے ۔

اس سلسلہ میں ۵۲ مقالات اور ایک مقالہ کی تلخیص وصول ہوئی ۔ ایک مقالہ پھلواری شریف میں ملا ۔ ان میں تلخیص اور دو مقالوں کے مقالہ نگار حضرات کے اسماء گرامی مجھے معلوم نہ ہوسکے ۔ ان مقالہ نگار حضرات نے اپنے اپنے مقالہ میں طلاق یا عقد ثانی کی صورت میں اضافہ مہر کو غلط قرار دیا ہے ۔

جناب مولانا مصلح الدین احمد صاحب نے اس مسئلہ پر کلام نہیں کیا ہے ، جناب مولانا ابوالحسن علی صاحب نے اپنے مقالہ میں ان دونوں مسئلوں پر تفصیل سے گفتگو کی ہے ، لیکن اپنی رائے نہیں دی ، بلکہ ارباب حل و عقد

٭ نائب قاضی امارت شرعیہ ، پھلواری شریف ، پٹنہ ، بہار

کے فیصلہ پر چھوڑ دیا۔ مولانا فضیل الرحمان ہلال عثمانی صاحب نے طلاق کی صورت میں اضافہ مہر پر گفتگو نہیں کی ہے۔ بلکہ کثرت طلاق کو روکنے کی تدبیر ذکر کی ہے۔ نکاح ثانی پر پابندی لگانے کے لئے مہر کے تفاوت کو غیر معتبر قرار دیا ہے، لیکن کوئی دلیل نہیں دی ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب نے طلاق یا عقد ثانی کی صورت میں مہر میں اضافہ کو جرمانہ قرار دیا ہے اور اسی لئے انھوں نے اس کو غلط کہا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے شام کے قوانین کی ایک دفعہ اور شیخ عبد الوہاب خلاف کی رائے ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بلا وجہ شرعی بیوی کو طلاق دیتا ہے اور قاضی کے نزدیک ثابت ہوجائے تو قاضی نفقہ عدت کے علاوہ ایک رقم یکشمت، یا ماہانہ بیوی کو شوہر سے دلوا سکتا ہے۔ اور اس طرح کا مصری عدالت کا ایک فیصلہ بھی نقل کیا ہے۔

اگر موصوف اس کو جرمانہ تصور کرنے پر اصرار نہ کریں بلکہ اس طرح سوچیں کہ مرد کو عورت سے حق استمتاع جو حاصل ہوتا ہے اس کا معاوضہ عورت مہر کی شکل میں شوہر سے وصول پاتی ہے۔ عورت اپنی سہولت کے پیش نظر اس معاوضہ کی مقدار میں کم و بیش کرنے کی حقدار ہوتی ہے، یعنی اس کو حق ہے کہ وہ کم مقدار مہر پر نکاح کرے یا زیادہ مہر کا مطالبہ کرے۔ اب اگر عورت کو زندگی بھر شوہر کی رفاقت حاصل رہتی ہے، اور اس میں اس کے لئے بہت سی پریشانیوں سے نجات بھی ہے، تو ممکن ہے کہ مہر کی کم مقدار پر بھی وہ شوہر کو حق استمتاع دینے پر راضی ہوجائے۔ لیکن شوہر نے اس کی رفاقت سے انکار کردیا اور عورت کو حاصل شدہ ساری سہولتیں یکسر ختم ہوگئیں تو بھی عورت اسی کم مقدار پر راضی رہے، ضروری نہیں ہے۔ اس لیے وہ اپنی سہولتوں کی کمی و زیادتی کی صورت میں اپنے مہر میں زیادتی یا کمی کی شرط عائد کرتی ہے تو اس کو جرمانہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔

خود موصوف نے اس سے اتفاق کیا ہے کہ بے جا طلاق کی صورت میں عورت کو نفقہ عدت کے علاوہ بھی رقم دلائی جائے۔ ظاہر ہے کہ اس اضافہ رقم کو مہر میں اضافہ کہا جائے یا نفقہ کا نام دیا جائے ایک ہی بات ہے۔

اسی طرح ایک عورت اپنے شوہر کی تمام تر توجہات کی تنہا مرکز ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں وہ کم مقدار مہر پر بھی نکاح کرسکتی ہے، اگر شوہر نے دوسری شادی کی، جو جرم نہیں ہے۔ بلکہ شریعت نے اس کو اس کا حق دیا ہے لیکن عورت کے حق میں تو بہر حال تنصیف ہوجاتی ہے۔ اب وہ شوہر کی پوری توجہ کی تنہا مستحق نہیں رہ جاتی۔ ایسی حالت میں اگر وہ زیادہ مہر کی شرط لگاتی ہے تو اس کو جرمانہ قرار دینا مناسب نہیں لگتا۔

مولانا مفتی محمد زید صاحب۔ مولانا مفتی اقبال احمد کانپوری اور مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے طلاق کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ مفتی زید صاحب اور مفتی اقبال احمد صاحب نے صراحۃً عقد ثانی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور مولانا زبیر احمد صاحب نے عقد ثانی کی صورت میں اختلاف ائمہ کا ذکر

کیا ہے، اپنی رائے نہیں دی ہے ۔ خیال ہوتا ہے کہ عقد ثانی کی صورت میں بھی ان حضرات کے نزدیک امام صاحب کا قول ہی قابل عمل ہے ۔

مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب نے عقد ثانی کی صورت میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔ اور طلاق کی صورت کو ذکر نہیں کیا ہے ۔ غالباً ان کے نزدیک بھی طلاق کی صورت میں امام صاحب کا قول ہی راجح ہے ۔

مولانا مفتی محمد زید صاحب نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ پر کلام کیا ہے ۔ اور کہا ہے کہ امام صاحب کی دلیل قوی بھی ہے ، اور فقہاء نے اس کو ترجیح بھی دی ہے ، اس لئے اس سے عدول کی گنجائش نہیں ۔ انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا تھا ۔ لیکن بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔ بلکہ صاحبین کا مسئلہ اختیار کرنے کو خلاف عقل و نقل کہا ہے ، اور لکھا ہے کہ اس مسلک کو اختیار کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ مہر کی کثرت کی وجہ سے شوہر طلاق نہ دے سکے ۔ اور یہ نظریہ کہ مہر اس قدر زیادہ کردو کہ شوہر طلاق دینے کی ہمت نہ کرسکے شرعاً بھی مردود ہے ، اور عقلاً بھی ۔ پھر حضرت تھانوی اور حضرت گنگوہی کی عبارتوں سے اس کی قباحت کو بڑی وضاحت سے ذکر کیا ہے ۔ پھر آخر میں مولانا موصوف نے ایک مناسب حیلہ اور مفید تدبیر عالمگیری کے حوالہ سے نقل کیا ہے ، کہ عورت نکاح کے وقت یہ شرط عائد کرے کہ شوہر اس کو طلاق نہ دے اور اس کے رہتے ہوئے کسی دوسری سے نکاح نہ کرے ۔ اگر اس شرط کے خلاف کرے گا تو مہر مسمی کے بجائے مہر مثل لازم ہوگا ۔ اور مہر مثل کو متعین کردے کہ مہر مثل اتنا ہوگا ۔ جو شوہر پر ثقیل ہوگا اور شوہر اس کا اقرار بھی کرلے ، مفتی صاحب نے طلاق کی صورت میں زیادتی مہر کو شرعاً و عقلاً مردود کہتے ہوئے تفصیل کے ساتھ جن قباحتوں کو ذکر کیا ہے ، ان کے اس مجوزہ حیلہ میں ساری قباحتیں اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ موجود ہیں ۔ میں نہیں سمجھتا کہ مہر مسمی کثیر ہو یا مہر مثل مقرر کیا جائے ۔ نتیجہ کے اعتبار سے دونوں میں فرق کیا رہ جائے گا ؟

سات حضرات علماء نے دونوں صورتوں میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔

(۱) مولانا عاقل خاں قاسمی (۲) مولانا محمد مصطفی ندوی (۳) مولانا آل مصطفی مصباحی (۴) مولانا محفوظ الرحمان (۵) مولانا عبد الرحمان صاحب قاسمی پالنپوری (۶) مولانا عبد القیوم پالنپوری (۷) مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی (۸) مولانا عبد الرحمان صاحب قاسمی پالن پوری کے مقالہ پر مولانا محمد حنیف صاحب کاپوری اور مولانا عمران خاں صاحب نے تصدیقی دستخط کئے ہیں ۔ مولانا موصوف اصولی طور پر کثرت طلاق کو روکنے کے لئے مہر کی مقدار میں اضافہ سے اتفاق رکھتے ہیں ۔ البتہ ان کا خیال ہے کہ اس کے لئے امام صاحب کے قول سے عدول کی ضرورت نہیں

ہے ۔ اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک جس شرط کو پہلے ذکر کیا جائے وہ معتبر اور جو بعد میں مذکور وہ فاسد ہے اس لئے مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر بیوی کو طلاق دے گا تو مہر پچاس ہزار روپئے ہوگا ۔ اور اگر طلاق نہیں دے گا تو مہر دس ہزار ہوگا ۔ اس صورت میں اگر شوہر طلاق دے گا یعنی پہلی شرط پوری کرے گا تو پچاس ہزار مہر لازم ہوگا ۔ اگر طلاق نہیں دے گا تو مہر مثل دے گا ۔ یہی رائے مولانا عبد القیوم پالن پوری کی بھی ہے ۔

لیکن مولانا محمد یوسف خاں قاسمی نے بحر کی عبارت نقل کر کے اور مولانا مفتی محمد زید صاحب نے بحر اور فتح القدیر کی عبارتیں نقل کر کے واضح کردیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شرط کے معتبر اور غیر معتبر ہونے میں تقدیم و تاخیر کو کوئی دخل نہیں ہے ، بلکہ اصل وجہ تنجیز و تعلیق ہے ۔ نہ کہ تقدیم و تاخیر یعنی جو شرط منجز ہوگی وہ صحیح ہوگی اور جو معلق ہوگی وہ فاسد ہوگی ۔ چاہے جو پہلے یا بعد میں ہو ۔

اس تفصیل کے بعد میرا خیال ہے کہ دونوں حضرات اضافہ مہر کے لئے صاحبین کا قول اختیار کرنے کی رائے دیں گے ۔

مولانا شاہین جمالی صاحب نے طلاق دینے کی صورت میں مہر مثل کو لازم قرار دیا ہے ۔ البتہ مولانا موصوف نے طلاق کی صورت میں بطور متعہ ایک کثیر رقم شوہر کے ذمہ لازم کرنے سے پہلے اتفاق کیا ہے ۔ میں پھر عرض کروں گا کہ رقم کثیر کی مقدار نفقہ کی صورت میں ہو یا مہر مثل کی صورت میں ہو ، یا متعہ کی صورت میں ہو ، یا مہر مسمی کی صورت میں ہو ۔ نتیجہ کے اعتبار سے ان سب میں کوئی فرق نہیں ہے ۔

مولانا نے بے جا طلاق کی صورت میں مسلم پرسنل لا بورڈ کے ذریعہ حکومت سے شوہر کو ایک سال یا چھ ماہ قید با مشقت کی سزا دلوانے کی رائے دی ہے ۔

غالبا مولانا کو یہ علم ضرور ہوگا کہ سرکاری عدالت سے ایک عورت کے لئے حصول انصاف آسان نہیں ہے ۔ اور پھر اس میں بے جا طلاق کے ساتھ بجا طلاق کی صورتیں بھی زد میں آئیں گی ۔ اور حکومت کے لئے مسلم پرسنل لا میں مداخلت کی راہ ہموار ہوگی وہ ظاہر ہے ۔اس لئے مولانا کی اس تجویز سے اتفاق کرنا میرے لئے بہت مشکل ہے ۔

مولانا محمد حاذق قاسمی ، مولانا ظفر الاسلام اعظمی اور مولانا نور القاسمی نے طلاق کی صورت میں صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے ۔ مولانا حاذق صاحب اور مولانا ظفر الاسلام صاحب نے عقد ثانی کے سلسلہ میں کوئی رائے نہیں دی ہے ۔ مولانا محمد نور القاسمی صاحب نے عقد ثانی کا تذکرہ نہیں کیا ہے ۔ خیال ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عقد ثانی میں بھی صاحبین کا قول راجح ہے ۔ سات حضرات نے طلاق کی صورت میں صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اور عقد ثانی کی صورت میں امام صاحب کے قول کو راجح کہا ہے ۔

(۱) مولانا عبد القادر قاسمی (۲) مولانا معین الدین قاسمی (۳) مولانا محمد یوسف خاں قاسمی (۴) مولانا ابو سفیان (۵) مولانا محمد رحیق بن آدم (۶) مولانا نعیم اختر قاسمی (۷) اور مولانا عبید اللہ الاسعدی صاحب ۔ مولانا اسعدی صاحب نے طلاق کی صورت میں صاحبین کے قول کو بضرورت اختیار کرنے کی گنجائش کا اعتراف کیا ہے ، لیکن ابھی ان کو ضرورت سمجھ میں نہیں آئی ہے ۔

مولانا نعیم اختر صاحب نے عقد ثانی کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں مہر میں اضافہ یا کمی کو غلط قرار دیا ہے ، دونوں صورتوں میں مہر مثل کو واجب کیا ہے ۔ اگر ان کی یہ اپنی رائے ہوتی تو مضائقہ نہیں تھا ، لیکن انھوں نے اس قول کو علامہ نووی کے حوالہ سے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے ۔ حالانکہ جو عبارت انہوں نے ذکر کی ہے اس کا تعلق اس مسئلہ سے نہیں ہے ۔ بہتر ہوتا ہے کہ مولانا موصوف امام صاحب کے قول کے لئے علماء احناف اور فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ۔ امام صاحب کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد نہیں ہیں ، صرف وہ شرط فاسد ہے جو معلق ہو اور اسی صورت میں مہر مسمی کے بجائے مہر مثل لازم ہوتا ہے ، شرط منجز میں ان کے نزدیک بھی مہر مسمی ہی لازم ہے ۔

۲۸ حضرات نے دونوں مسئلوں میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی رائے دی ہے ، اور رسم المفتی اور شامی کے حوالوں سے ضرورت کی بنیاد پر صاحبین کا قول اختیار کرنے کو مناسب قرار دیا ہے ، جن میں سے چند نام یہ ہیں ۔

۱ ۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۔ ۲ ۔ مولانا عتیق احمد قاسمی ۔ ۳ ۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی ۔ ۴ ۔ مولانا اختر امام عادل ۔ ۵ ۔ مولانا ثنـاء الهدیٰ قاسمی ۔ ۶ ۔ مولانا قدرت اللہ باقوی ۔ ۷ ۔ مولانا اخلاق الرحمان اردیاوی ۔ ۸ ۔ مولانا ولی اللہ قاسمی ۔ ۹ مولانا فضل الرحمان رشادی ۔ کاتب الحروف عبد الجلیل قاسمی ۔

هذا ما عندی و الله عنده علم الصواب و علمه اتم

عرض مسئلہ

تفویض طلاق قبل النکاح

مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی *

تفویض طلاق بوقت نکاح و بعد از نکاح کے جواز پر تمام مقالہ نگاروں نے اتفاق ظاہر کیا ہے۔ البتہ قبل النکاح کی صورت میں تفویض کے جواز سے میں نے اور میرے ہم خیال تین مقالہ نگاروں نے، باقی سب حضرات کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

اسمائے مجوزین اور ان کے دلائل کے جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے قبل النکاح کا بین نامہ لکھوانے کے جواز پر "خلاصۃ الفتاویٰ" کی عبارت سے استدلال کیا:

لو قال الزوج تزوجتک علی ان امرک بیدک بعد التزوج فقبلت المراۃ صار الامر بیدھا (خلاصۃ الفتاوی ج ۲ ص ۷۹)

جواب۔ اس میں "تزوجتک" کا صیغہ متکلم "ک" خطاب کے ساتھ صاف بتارہا ہے کہ یہ صورت عقد نکاح کے وقت کی ہے۔ چنانچہ مفتی محمد زید صاحب جامعہ ہتھورا نے "عالمگیری کتاب الحیل ج ۲ ص ۳۹۶ کے مضمون کی عبارت کو بوقت نکاح پر محمول کیا ہے۔ دیکھئے ان کا مقالہ ص ۱۳۔

(۲) مولانا عتیق احمد صاحب قاسمی نے تفویض قبل النکاح کے جواز پر " **احکام الشرعیۃ باحوال الشخصیۃ** " ص ۳۲۲ کی عبارت:

---

* شیخ الحدیث مدرسہ امداد الاسلام میرٹھ

والتفويض يصح قبل الزواج و يصح عند انشائه و يصح بعده عند الحنفية و ذالك لانه تعليق و تعليق الطلاق قبل الزواج جائز سے حجت قائم کی ہے۔

جواب۔ لیکن تفویض کو تعلیق قرار دینا خلاف اصل ہے۔ تفویض کی اصل تملیک ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں معنیٰ تعلیق بھی ہے۔اور شوہر ملک نکاح سے پہلے خود طلاق دینے کا مجاز نہیں تو وہ دوسرے کو طلاق سپرد کرنے کا مجاز کیونکر ہوسکتا ہے۔

نیز زیر بحث مسئلہ تفویض طلاق کا ہے نہ کہ تعلیق طلاق کا، لہذا دلیل اصل مسئلہ سے متعلق نہیں رہی۔ مزید گفتگو آگے آرہی ہے۔

(۴) اکثر فاضل مقالہ نگاروں نے قبل النکاح تفویض طلاق کے جواز پر استدلال حضرت حکیم الامت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ" کے حوالہ سے کیا ہے۔ اور حضرت تھانوی نے اس کے جواز پر استدلال

" لما في تنوير الابصار باب التعليق و شرطه الملك اوالاضافة كان نكحتك فانت طالق و **في العالمگيرية الفصل الثالث من كتاب "الشـ ـوط و الثاني تعليق التفويض بالشرط "**

سے کیا ہے۔

جواب۔ لیکن اول تو اس حوالہ میں "ان نکحتک" کا جملہ خود اضافت ملک نکاح کو بوقت نکاح ظاہر کر رہا دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ در اصل طلاق مضاف الی ملک النکاح کا ہے نہ کہ تفویض طلاق افت و نسبت ملک کے معتبر ہونے کا۔ چنانچہ اضافت الی ملک النکاح کے اصول کے مطابق قبل النکاح طلاق کی صحت پر فقہاء معتبرین کی کوئی صریح عبارت موجود نہیں ہے۔

(الف) تفویض طلاق کے باب میں کتب فقہ میں جو مسائل مذکور ہیں وہ سب بعد النکاح تفویض سے متعلق

(ب) ملا علی قاری، صاحب ہدایہ اور ابن الہمام رحمہم اللہ وغیرہم نے تفویض طلاق کو دلیل قیاس کے برخلاف یل استحسان سے ثابت مان کر جن آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے وہ سب آثار عند النکاح یا بعد النکاح تفویض طلاق کے جواز پر دلالت کرتے ہیں۔

(ج) خود بخاری ص ۷۹۰ ج ۲ میں آیت تخییر کے سلسلے کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ سے یہ ارشاد کہ " **انی ذاکر لک امرا فلا علیک ان لاتعجلی حتی تستامری ابویک** "

اگر تفویض طلاق کے معنی میں ہو (جب کہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے) تب بھی اس واقعہ کا بعد النکاح ہونا معلوم ہے ۔

(د) اور تخییر کی مختلف المعنی آیت کا نزول بھی قطعی طور پر ازواج مطہرات کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں داخل ہو چکنے کے بعد ہوا ہے ۔

اس طرح قرآن و حدیث اور آثار صحابہ میں قبل النکاح تفویض طلاق کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے ۔

رہ گئی یہ بات کہ اضافت الی ملک النکاح کے اصول کو تفویض طلاق میں کیوں استعمال نہیں کیا جاسکتا؟ جب کہ طلاق و عتاق اور دیگر معاملات میں فقہاء نے استعمال کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرفوع میں ارشاد نبوی ہے ۔

" لانذر لابن آدم فیما لایملک و لا عتق فیما لایملک ولاطلاق فیما لایملک " (الترمذی ص ۱۲۱ ج ۱ باب لاطلاق قبل النکاح) و فی الباب عن علی و معاذ و جابر و ابن عباس و عائشة. حدیث عبداللہ بن عمر و حدیث حسن صحیح و هواحسن شئی روی فی هذا الباب و هو قول اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیه و سلم وغیرهم ۔ و قال القاری ۔ و هومتمسک الشافعی و به یقول احمد (مرقات ج ۲ ص ۵۸۲)

اس حدیث کا عموم قبل النکاح طلاق کو غیر معتبر قرار دے رہا ہے تو مجوزین کے مطابق تفویض کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے ۔ اس کے بالمقابل اضافت ملک سے ملک کے ثبوت پر چند صحابہ و تابعین کے آثار ہیں، صحیح مرفوع حدیث نہیں ہے، پھر ان آثار کے برعکس ابن حجر نے جمہور علماء کا مسلک نقل کیا ہے، اور امام بخاری نے " **لا طلاق قبل النکاح** " پر **۲۳** صحابہ و تابعین کے نام اپنی تائید میں گنوائے ہیں، علامہ کرمانی نے اس مسلک کو لگ بھگ اجماعی قرار دیا ہے ۔

مقصوده من تعداد هولاء الجماعة الثلثة و العشرون من الفقهاء و الافاضل الاشعار بانه یکاد ان یکون اجماعا علی انه لاتطلق قبل النکاح (حاشیه بخاری ج ۲ ص ۷۹۳)

خود احناف کے یہاں اسی مذکورہ حدیث کے پہلے " **جزء حلال لا نذر لابن آدم فیما لا یملک** " میں اضافی ملکیت کا اعتبار نہیں ہے ۔

چنانچہ ملا علی قاری اس کی شرح میں لکھتے ہیں :

" ای لا صحة له فلو قال للّٰه علی ان اعتق هذا العبد و لم یکن ملکه وقت النذر لم یصح النذر ۔ فلو ملکه بعد هذا لم یعتق علیه کذاذکره بعض الشراح من علمائنا " (مرقات المفاتیح ۔ ج ۲ ص ۳۸۵)

تو پھر تفویض طلاق میں قبل النکاح اضافت الی النکاح کو کیوں معتبر مانا جائے ؟!

(س) میری رائے میں طلاق اور تفویض میں ایک واضح فرق موجود ہے جو حکم کی یکسانیت میں مانع ہے اور وہ یہ ہے کہ حق طلاق بہ نص قرآن صرف شوہر کو خدا کی طرف سے عطا کردہ ہے " **الذی بیدہ عقدۃ النکاح** " (**البقرۃ ۲۳۷**) عورت کو (حق طلاق دینا) خدا کو منظور نہیں، ورنہ وہ خود دیتا۔ ایسی حالت میں شوہر کا اپنی طرف سے عورت کو یہ حق منتقل کرنا حکم منصوص کے خلاف بھی ہے، قلب موضوع بھی ہے، اور منجانب اللہ شوہر کو حق تفویض نہ ملنے کے سبب یہ حق ضعیف بھی ہے، جب کہ خود شوہر کا طلاق دینا خدا کے حکم سے حق قوی ہے اور قوی اور ضعیف کا ایک حکم نہیں ہوسکتا۔

(ط) اس مسئلہ میں دو فاضل مقالہ نگار جناب مولانا شہباز عالم صاحب ندوی اور مولانا سید اسرار الحق صاحب فاضل سبیل السلام حیدرآباد میرے مکمل ہم خیال ہیں۔ ان دونوں حضرات نے قبل النکاح تفویض کے عدم جواز پر علامہ عبدالرحمان جزیری کی اس صریح عبارت سے استدلال کیا ہے۔

فاذا اشترطت ھذہ الشروط خارج العقد فانھا لایعمل بھا الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ص ۸۹ ج ۲

(ع) جناب مولانا عبیداللہ صاحب اسعدی نے تفویض طلاق کو سرے سے قرآن و حدیث اور مصالح شرعیہ کے خلاف قرار دیا ہے، اور اس کو متقدمین فقہاء کا بیان کردہ جزئی مسئلہ بتایا ہے جس کو قاعدہ کلیہ نہیں بنایا جاسکتا۔ اسی ضمن میں کابین نامہ لکھوانے پر نکیر کی ہے جس سے ایک گونہ میرے موقف کی تائید حاصل ہوتی ہے۔

(ف) تفویض طلاق کا اصل مقصد عورت کو شوہر کے ضرر متحقق سے بچانا ہے اور ضرر کا تحقق وقت نکاح تک شوہر کی شخصیت، اس کی سیرت و عادت اور اس کے رجحانات فکر کا مشاہدہ و مطالعہ اور اس کی مزاجی کیفیت کی چھان بین کرکے ہوسکتا ہے۔ لیکن وقت نکاح سے قبل ضرر زوج کا خدشہ محض وہمی اور فرضی ہے، بلکہ قبل از نکاح اس کو ظالم و جابر مان لینا اور کابین نامہ لکھوانا شدید قسم کی بدگمانی ہے جس کا کوئی جواز نہیں پس تفویض قبل النکاح کا بھی کوئی جواز نہیں۔

البتہ بوقت نکاح تفویض طلاق کا جواز (حالانکہ یہ بھی قبل از حصول ملک نکاح ہے) اس بناء پر ہوسکتا ہے کہ تفویض کا ملک نکاح کے ساتھ زمانی قرب و اتصال ہے اور وہ انشاء نکاح کے ساتھ ساتھ پائی جارہی ہے۔ جب کہ قبل النکاح تفویض میں تفویض اور ملک نکاح کے حصول کے درمیان فاصلہ حائل ہے۔ اور ملک نکاح کا حصول بوقت تفویض موہوم امید کے درجہ میں ہے اور تحقق سے دور ہے، لہذا دونوں حالتوں کا حکم یکساں نہیں ہوسکتا، قریب بہ تحقق ملک میں ملک کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور موہوم ملک میں ملک کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

مقالات

زیر بحث موضوع سے متعلق تفصیلی مقالات

نکاح میں شرط، تفویض طلاق
اور
مشروط مہر کا مسئلہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ٭

یہ مذہبی خوش اعتقادی نہیں بلکہ ایک روشن حقیقت اور زندہ پائندہ واقعہ ہے کہ اسلام کا قانون ازدواج جس درجہ معتدل، متوازن اور فطرت انسانی سے ہم آہنگ اور سماجی مصالح کی کسوٹی پر کامل و مکمل ہے، وہ بجائے خود اسلام کا معجزہ اور اس کی حقانیت کی روشن دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کا سرچشمہ مخلوق کا ناقص و ناتمام علم نہیں، بلکہ یہ خالق کائنات اور رب العالمین کا عطا فرمودہ ہے، جو انسانیت کی ضروریات اور مصالح سے خود ان سے بھی زیادہ واقف و آگاہ اور علیم و خبیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کا نہ کوئی مذہب اور مذہبی گروہ ہے اور نہ انسانوں کا بہ طور خود وضع کیا ہوا قانون، جس نے اسلام کے نظام معاشرت سے استفادہ نہ کیا ہو اور اس خرمن کی خوشہ چینی سے بے نیاز ہو۔ ایک سماجی ضرورت کے طور پر بہ درجہ مجبوری طلاق کی گنجائش، نظام میراث، عورت کے لئے جائداد میں مالکانہ حقوق کا تصور، مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے دوسرے نکاح کی اجازت اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن کو آج تمام ہی وضعی قوانین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ اسلام ہی کے دئے ہوئے معاشرتی نظام کی دین ہے۔

مگر افسوس کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں احکام شریعت سے ناواقفیت و ناآگہی، دوسری اقوام کی بعض

٭ صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام حیدر آباد۔ نائب قاضی شریعت دارالقضاء آندھرا پردیش

ایسی روایات و رواجات سے تاثر، جو سراسر اسلامی تعلیمات اور انصاف کے عمومی تقاضوں کے خلاف ہے، اور شریعت کی جانب سے دئے گئے بعض حقوق کا غلط استعمال اور خدا ناترسی کے نتیجہ میں ان لوگوں کو شریعت اسلامی کے خلاف منہ کھولنے کا موقع مل رہا ہے جن کو مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی تشخص کسی طور پر گوارہ نہیں، اور علماء کے لئے بھی یہ بات لمحہ فکریہ ہوگئی ہے کہ وہ حدود شریعت میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کریں کہ قانون کے غلط استعمال کا سد باب ہوسکے ... نکاح کے ساتھ بعض شرطوں کو ہم رشتہ کرنے کے مسئلہ پر بھی اسی پس منظر میں غور کرنا چاہئے

(جواب سوال نمبر ۱)

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں۔

پہلی قسم

(۱)۔ ایسی شرطیں جو انہی حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے۔ جیسے شوہر کا بیوی کو نفقہ ادا کرنا۔ اس کے ساتھ احکام شریعت کے مطابق بھلے طور پر زندگی بسر کرنا۔ بیوی کا معروف میں شوہر کی نافرمانی نہ کرنا۔ شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جانا، وغیرہ۔

ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور فریقین پر ان کا ایفاء واجب ہے۔ کیونکہ یہ بجائے خود نکاح کے مقاصد میں ہیں اور شریعت نے ان کو واجب قرار دیا ہے۔ نکاح کے وقت شرط کے طور پر ان کا تذکرہ محض احکام شریعت پر عمل اور اپنے اپنے فرائض و واجبات کی ادائگی کے عہد کی تجدید و توثیق ہے۔ (فتح الباری۔ ۹۔ ۲۱۷)

دوسری قسم

(۲)۔ ایسی شرطیں جو نکاح سے متعلق شریعت کے وجوبی احکام سے متصادم ہوں، حافظ ابن رشد کے الفاظ میں جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی شرط کو ساقط کردیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں۔ (**بدایۃ المجتہد ۲۔ ۵۹**) — جیسے: یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا یہ کہ شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا، یا عورت کی طرف سے شرط کہ شوہر اس سے مقاربت نہیں کرے گا یا یہ کہ اس کو سوکن کے حصہ میں سے بھی اضافی حصہ دے گا۔ من جملہ انہیں شرائط کے یہ ہے کہ شوہر، عورت اور اس کے اہل خاندان سے کوئی مالی مطالبہ کرے (المغنی ۷۔ ۲۷)

ایسی شرطیں بالاتفاق نامعتبر ہیں۔ امام بخاری علیہ الرحمہ نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان قائم فرمایا

باب الشروط التی لا تحل فی النکاح - ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں حلال نہیں ہیں (**بخاری مع الفتح ج ۹۔ص ۲۱۹**)

پھر اس پر حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول پیش کیا ہے کہ "کوئی خاتون اپنی دینی بہن یعنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط نہ لگائے "اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ کی روایت ذکر کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کے حصہ کی بھی حقدار ہوجائے ۔ کیونکہ جو اور جتنا اس کے لئے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر ہی رہے گا۔ (حوالہ سابق)

اگر اس طرح کی شرطیں لگا ہی دی جائیں تو نکاح پر بالاتفاق ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا ۔ نکاح منعقد ہوجائے گا اور شرطیں لغو و بے اثر ہوجائیں گی؛ **فانها لا تفسد النکاح باتفاق ۔ بدایة المجتہد ج ۲ ص ۔ ۵۹ ۔ فتح الباری ج ۹۔ص ۸۱۲**)

تیسری قسم

(**۳**)۔ تیسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جن سے عورت کو نفع پہونچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو ۔ گویا ان شرطوں کو مان کر مرد اپنے بعض ایسے حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے جن سے دستبردار ہونے کا اس کو اختیار ہے ــــ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کو اس کے میکہ میں رکھے گا، یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔ وغیرہ (المغنی ج ۷۔ص ۷۱)

ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح منعقد ہوجائے گا، اس پر اتفاق ہے ۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرطیں معتبر ہوں گی اور ان کی تکمیل واجب ہوگی یا نہیں ؟ ــــ اور سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین میں مثبتین اور منکرین دونوں کی قابل لحاظ تعداد ہے ۔

منکرین اور ان کے دلائل

جولوگ ایسی شرطوں کو بھی نا معتبر خیال کرتے ہیں، ان میں صحابہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام نامی ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج **۴ ۔ ص ۲۰۰**) نیز یہی رائے سعید بن المسیب، حسن بصری، شعبی، طاؤس، (ان سبھوں سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے مصنف ج ۴ ص **۲۰۰ من قال لیس لها شرط الخ**) ابراہیم نخعی، ابن شہاب زہری، عطا، ایاس بن معاویہ اور ہشام بن ہبیرہ (مصنف عبد الرزاق ج **۶ ص ۲۳۰**) ابن سیرین اور سفیان

ثوری (شرح السنۃ ج للبغوی ۹۔ص ۵۵) کی ہے ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ، امام مالک (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۵۹) اور امام شافعی (شرح مہذب ج ۱۲ ص ۲۵۰) کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔ فقہاء مالکیہ ایسی شرطوں کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرد کے لیے ان کا ایفاء کرنا واجب تو نہیں ہے لیکن مستحب ہے۔ (حاشیۃ صاوی علی الشرح الصغیر ۲۔۳۸۵) ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل۔ جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے۔ (بخاری ۱۔۳۷۷ کتاب الشروط)

اور ظاہر ہے کہ نکاح کے ساتھ اس قسم کی شرطیں کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔

(۲) ارشاد نبوی ہے۔

المسلمون علی شروطھم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔ یعنی مسلمانوں کے حقوق و واجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ سوائے ایسی شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہو۔

۔ شوہر کے لئے جب شریعت نے دوسرے نکاح کی اور جہاں رہے وہاں بیوی کو رکھنے کی اجازت دی ہے تو اب کسی شرط کے ذریعہ مرد کا اس حق سے محروم ہوجانا حلال کو حرام کرلینے کے مترادف ہے۔

(۳) ایسی شرطیں تقاضاء عقد کے خلاف ہیں (شرح مہذب ۱۷۔۲۵۰ فقہ السنۃ ۲۔۵۲ للسید سابق)

(۴) ایک خاتون جن سے شوہر نے مکان دینے کا وعدہ کیا تھا۔ جب ان کی بابت حضرت علی سے دریافت کیا گیا تو فرمایا اللہ کی شرط بیوی کی شرط سے مقدم ہے۔ **شرط اللہ قبل شرطھا** (مصنف ابن ابی شیبہ ۳۔۲۰۰)

مثبتین اور ان کے دلائل

جن حضرات کے نزدیک ایسی شرطیں معتبر ہیں اور شوہر پران کو پورا کرنا واجب ہے۔ ان کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ صحابہ میں حضرت عمر (مصنف عبد الرزاق ۲۔۲۲۷) اور عمرو بن عاص (مصنف عبد الرزاق ۲۔۲۲۸) کا یہی نقطہ نظر تھا۔ بعد کے اہل علم میں قاضی شریح، ابو الشعثاء (حوالہ سابق ۲۔۲۲۳ اور اس کے بعد باب الشروط فی النکاح) حضرت عمر بن عبد العزیز (مصنف ابن ابی شیبہ ۳۔۲۰۰) اسحاق (ترمذی ۱۔۲۱۳ باب الشرط عند النکاح) اوزاعی، ابن شبرمہ (بدایۃ المجتہد ۲۔۵۹) کا یہی قول ہے۔ علامہ بغوی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔ (شرح السنۃ ۹۔۵۳) اکثر محدثین کا رجحان بھی

سی طرف معلوم ہوتا ہے ۔ امام بخاری نے اپنے " ترجمۃ الباب " میں حضرت عمر کے اس قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جو اس قسم کی شرطوں کے معتبر ہونے کی بابت ہے (بخاری باب الشروط فی النکاح) اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی گروہ کے ساتھ ہیں ۔ یہی حال امام ابو داؤد کا ہے (**ابو داؤد مع عون المعبود باب فی الرجل یشترط لها دارا ۲۔ ۱۷۶**) ائمہ مجتہدین میں یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے ۔ (**المغنی ۷۔ ۱۷**)

ان حضرات کے دلائل اس طرح ہیں ۔

(۱) اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

یا یها الذین آمنوا اوفوا بالعقود اے ایمان والو! وعدوں کو پورا کرو ۔

ابو بکر جصاص رازی نے اس آیت کے ذیل میں حضرت عبد اللہ بن عباس، مجاہد، ابن جریج، ابو عبیدہ اور متعدد لوگوں سے نقل کیا ہے کہ " عقود " سے مراد " عہود " یعنی معاہدات اور وعدے ہیں (**احکام القرآن ۳۔ ۲۸۲، ۲۸۳**) ۔ ظاہر ہے کہ نکاح کے وقت طے پانے والی جائز شرطیں بھی " عہد " کے قبیل سے ہیں ــ خود جصاص نے آگے چل کر لکھا ہے ۔

وکذلک کل شرط شرطه انسان علی نفسه فی شئی یفعله فی المستقبل فهو عقد. مستقبل میں کئے جانے والے افعال کی بابت اپنے آپ پر انسان جو بھی شرط عائد کرلے وہ " عقد " ہے ۔ (**احکام القرآن ۳۔ ۲۸۵**)

پھر آگے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ اس آیت کا تقاضا کیا ہے ؟ فرماتے ہیں :

و هو عموم فی ایجاب الوفاء بجمیع ما یشترط الانسان علی نفسه مالم تقم دلالة تخصصه انسان اپنے آپ پر جو شرطیں منظور کرلے ، یہ آیت ان تمام کی بابت ایفاء اور تکمیل کو واجب قرار دیتی ہے ، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو ۔ (**احکام القرآن ۳۔ ۲۸۲**)

اسی طرح کا مضمون قرآن مجید نے دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا ہے ۔

و اوفوا بعهد الله (النحل ۹۱) اللہ کے عہد کو پورا کرو

مفسر قرطبی اس کے ذیل میں لکھتے ہیں :

لفظ عام لجمیع ما یعقد باللسان و یلتزمه الانسان من بیع او صلة او مواثقة فی امر موافق للدیانة (الجامع لاحکام القرآن ۱۰۔ ۱۷۹)

عقد ان تمام باتوں کو عام ہے جو زبان سے طے کی جائے اور جسے انسان اپنے اوپر لازم کرلے ۔ خرید و فروخت

ہو یا صلہ رحمی یا کسی بھی ایسے معاملہ میں معاہدہ جو دین کے موافق ہو۔

(۲) حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج

سب سے زیادہ قابل ایفاء شرطیں وہ ہیں جن کے ذریعہ سے تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔ (**بخاری مع الفتح ۹۔ ۲۱۷۔ مسلم ۱۔ ۴۵۵۔ ابو داؤد ۱۔ ۲۹۱۔ ترمذی ۱۔ ۲۱۲ نسائی ۲۔ ۸۷۔ ابن ماجہ ۱۔ ۲۰**۔ الفاظ بخاری کے ہیں)۔

عام طور پر محدثین نے اس سے اسی قسم کی شرطیں سمجھی ہیں۔ بخاری و ابو داؤد کا نقطہ نظر گزر چکا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے پہلے وہ روایات و آثار نقل کئے ہیں جن سے شرطوں کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور سب سے پہلے حضرت عمر کا یہ اثر ذکر کیا ہے۔ پھر ان کا ذکر کیا جو ایسی شرطوں کو نامعتبر تصور کرتے ہیں اور ابتداء حضرت علی کے قول سے کی ہے ـــ اور حضرت عقبہ بن عامر کی اس روایت کو پہلے گروہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (**مصنف ۴**۔

(۳) عبدالرحمن بن غنم کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمر کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو اس کے میکہ ہی میں رکھے گا (**ان لایخرجھا من دارھا**) حضرت عمر نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی علیحدہ ہوجائے گی۔ حضرت عمر نے فرمایا۔

المسلمون عند ماشارطتھم عند مقاطع حدودھم (**مصنف عبد الرزاق ۲۔ ۲۲۷**) ابن ابی شیبہ نے اس کو مختصراً (**مصنف ۴۔ ۲۰۰**) اور بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (**بخاری مع الفتح ۹۔ ۲۱۷**)

(۴) یہی رائے متعدد صحابہ یعنی عمر کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن عاص کی بھی ہے۔ (**المغنی ۷۔ ۷۱**) نیز حضرت عمر کا فیصلہ اس وقت ہوا ہے جب صحابہ کی بڑی تعداد مدینہ میں فروکش تھی اور کسی کا اس فیصلہ میں اختلاف کرنا منقول نہیں ہے۔

(۵) یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں ہیں اور اس سے ایک جائز مقصد و منفعت متعلق ہے جیسے مہر کی زیادتی یا اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک کے سکہ میں مہر کی تعیین، تو انہیں امور کی طرح ان شرطوں کو بھی لازم ہونا چاہئے۔ (حوالہ سابق)

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

ہر چند کہ فریقین نے اپنے اپنے موقف پر ان مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، لیکن اصل استدلال دونوں ہی فریقوں کا حدیث نبوی سے ہے۔ ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کے عموم کو ملحوظ رکھا ہے کہ:

کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و لوکان مائۃ شرط ۔ جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے گو وہ سو شرطیں ہوں۔ (**بخاری ۱۔۲۵ باب التقاضی و الملازمۃ فی المسجد**)

اور حنابلہ نے نکاح سے متعلق اس خصوصی ارشاد کو پیش نظر رکھا ہے کہ:

احق الشروط ان یوفی بہ مااستحللتم بہ الفروج سب سے بڑھ کر وہ شرط قابل ایفاء ہے جس کے ذریعہ تم عصمت حلال کرتے ہو۔ (**بخاری ۱۔۲۷۳ وغیرہ**)

حافظ ابن رشد بلند پایہ مالکی فقہاء میں ہیں اور منصف مزاج بھی ہیں۔ مگر ان کا رجحان حنابلہ کی طرف ہے۔ فرماتے ہیں - **والحدیثان صحیحان اخرجھما البخاری و مسلم الا ان المشھور عند الاصولیین القضاء بالخصوص علی العموم وھو لزوم الشرط وھو ظاھر ما وقع فی " العتبیۃ " و ان کان المشھور خلاف ذلک (بدایۃ المجتھد ۲۔۵۹)**

- دونوں حدیثیں صحیح ہیں، جن کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے۔ لیکن علماء اصول کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ خاص کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی۔ اور زیر بحث مسئلہ میں خصوص یہی ہے کہ شرط کی تکمیل لازمی ہو "عتبیہ" (فقہ مالکی کی ایک اہم کتاب) میں جو کہا گیا ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہے۔ گو قول مشہور اس کے خلاف ہے"۔

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں متعدد لوگ ہیں جو اس مسئلہ میں حنابلہ کے نقطہ نظر کے مؤید ہیں۔ ان میں شیخ مصطفی احمد الزرقاء (**المدخل الفقھی العام ۱۔ ۳۸۲**) شیخ سید سابق (**فقہ السنۃ**) اور ڈاکٹر وھبہ زحیلی (**الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۷۔۲۰**) خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ شام کے موجودہ عائلی قوانین میں بھی اسی پر عمل ہے اور یاد آتا ہے کہ ۱۹۷۵ء میں مصر کی پارلیمنٹ نے بھی علماء ازھر کی تائید سے اسی قسم کا قانون بنایا تھا جو اس وقت ہندوستان میں اخبارات کا موضوع بن گیا تھا۔

واقعہ ہے کہ شرائط و معاہدات کے معاملہ میں اسلام کے عمومی مزاج و مذاق، خصوصیت سے نکاح کے بارے میں طے شدہ شرائط کی ایفاء و پابندی کی ہدایت پھر حضرت عمر کا بحیثیت خلیفہ فیصلہ اور بہ ظاہر اس پر صحابہ کا سکوت نیز اسی قسم کا قاضی شریح کا فیصلہ اور متعدد صحابہ سے اس رائے سے اتفاق وہ امور ہیں جن سے حنابلہ کا

مسلک نسبتہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے ۔ حدیث میں نکاح کے وقت متعینہ شرطوں کو وفا کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے ۔ جمہور کا خیال ہے کہ اس سے کوئی اضافی شرط مراد نہیں ہے ۔ بلکہ نکاح کی بناء پر عائد ہونے والے فرائض و واجبات کی تاکید مقصود ہے ۔ لیکن حدیث کے الفاظ میں بہ ظاہر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ایسا پس منظر ہی منقول ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ مراد متعین کی جاسکے ۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین میں سے بھی جن لوگوں نے معروضی انداز پر اس حدیث میں غور کیا ہے ۔ انہوں نے حنابلہ کے نقطہ نظر کو حدیث سے زیادہ قریب محسوس کیا ہے ۔ ابن رشد کی صراحت اوپر مذکور ہو چکی ہے ۔ شوافع میں ابن دقیق العید کا جو پایہ علمی ہے ، اس سے حدیث و فقہ کے کوچہ کا کون رہ گزر ناواقف ہوگا ۔ انہوں نے جمہور کی طرف سے حدیث کی اس تشریح پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے ۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں ۔

قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط التي هي مقتضيات النكاح قال تلك الامور لا تؤثر الشروط في ايجابها فلا تشتد الحاجة الى تعليق الحكم باشتراطها و سياق الحديث يقتضي خلاف ذلك لان لفظ " احق الشروط " يقتضي ان يكون بعض الشروط يقتضي الوفاء بها و بعضها اشد اقتضاء و الشروط هي من مقتضي العقد مستوية في وجوب الوفاء بها: فتح الباری ۹ ـ ۲۱۸)

" جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں ۔ انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے ، وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کے واجب قرار دئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا موثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو مشروط و متعلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں ۔ حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے ۔ کیونکہ " احق الشروط " کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں ۔ "

" **كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل** " (کتاب اللہ میں جو شرط نہ ہو وہ باطل ہے) کس قسم کی شرطیں مراد ہیں ؟ ان کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جس کے پس منظر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت بریرہ نامی ایک باندی حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئیں ، ان کے مالکان نے ان کو مکاتب بنادیا تھا ۔ (مکاتب سے مراد ایسا غلام یا باندی ہے جس سے مالک نے کہہ دیا ہو کہ تم اتنی رقم ادا کردو تو تم آزاد ہوجاؤ گے ۔ آزاد شدہ غلام اور باندی پر آزاد کرنے والوں کو حق ولاء حاصل ہوتا ہے ۔ اس کی وجہ سے بعض صورتوں میں ایک دوسرے سے حق میراث حاصل ہوتا ہے ۔) انہوں نے ام المومنین سے

درخواست کی کہ بدل کتابت کی ادائے گی میں ان کی مدد کی جائے۔ ام المومنین نے فرمایا کہ اس سے بجائے میں چاہوں گی کہ تم کو تمہارے مالکان سے خرید لوں اور خود آزاد کرلوں۔ اس طرح تمہارا ولاء مجھے حاصل ہو۔ مالکان نے کہا کہ ہم فروخت تو کردیں اور ام المومنین آزاد کرلیں مگر حق ولاء ہمارے لیے محفوظ رہے گا۔ ظاہر ہے ان کی یہ بات شریعت کی روح کے خلاف تھی، شریعت میں "نسب" کی طرح "ولاء" کو بھی ایک فطری علاقہ اور ناقابل تبدیل حق قرار دیا گیا ہے۔ جیسے زید کا بیٹا معاہدہ کے ذریعہ سے عمرو کا بیٹا نہیں بن سکتا۔ اسی طرح جس کو زید نے آزاد کیا، وہ کسی معاہدہ اور شرط کی بناء پر عمرو کا مولی نہیں ہوسکتا۔

ان کے اس نامعقول مطالبہ اور شرط پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے برہمی ظاہر فرمائی اور ارشاد فرمایا:

مابال اقوام يشترطون شروطا ليس في كتاب الله من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له وان اشترط مائة مرة؛ بخاری ۱۔۴۵ باب ذکر البيع و الشراء على المنبر في المسجد

"کچھ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔ جو شخص ایسی شرط لگائے کہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں، گو ایک سو شرطیں لگادے۔"

اس واقعاتی پس منظر سے صاف ظاہر ہے کہ "**ليس في كتاب الله**" سے ایسی شرط مراد ہے جو شرعاً اس معاملہ کی روح و مقصد اور بنیادی مزاج ہی کے مغائر ہو۔ جیسے نکاح میں زن و شو میں سے کسی ایک سے جنسی تعلقات میں تعاون سے انکار کی شرط، شوہر کی جانب سے نفقہ نہ دینے کی شرط، مہر کے انکار کی شرط۔ کہ یہ سب نکاح کے اساسی واجبات میں سے ہیں۔ ایک نکاح کے بعد دوسرا نکاح یا عورت کی جائے سکونت کا مسئلہ نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

اس قسم کی شرطوں کو "تحریم حلال" سے بھی تعبیر کرنا دشوار ہے۔ حلال سے بھی ایسے ہی معاملات مراد ہیں جو عقد کے لوازم میں سے ہوں۔ جیسے، وطی کا حق شوہر یا بیوی کو مباح ہی ہے۔ فریق دوم کے مطالبہ کے بغیر واجب نہیں۔ یہی حال عورت کے حق نفقہ کا ہے۔ رہ گئے وہ حقوق جو معاملہ کے لوازم میں نہ ہوں، مباحات کے قبیل سے ہوں، ان میں کسی فریق کا بذریعہ معاہدہ اپنے حق سے دستبردار ہوجانا تحریم حلال نہیں۔ غور کیجئے کہ طلاق اصولی طور پر مرد کا حق ہے۔ اور وہ تنہا اس کے استعمال کرنے کا حق دار ہے۔ بیوی اپنے طور پر علیحدگی کا فیصلہ نہیں کرسکتی۔ لیکن فقہاء نے "تفویض طلاق" کی صورت **میں** اس کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے اختیار کا حصہ گویا بیوی کو منتقل

کردے ۔

" تحریم حلال " کے اس مفہوم کو اس پس منظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر نے نکاح میں اس طرح شرطوں کو معتبر اور واجب الایفاء قرار دیا ہے اور یہی حضرت عمر ہیں جنھوں نے اسلام کے قانون عدل کی بابت حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا ہے :

الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا (ابو داؤد عن ابی هریرة و الترمذی و ابن ماجة عن عمرو بن عوف ۔ نصب الرایة ۴ ۔ ۱۱۲ کتاب الصلح)

" مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا باعث بنے " ۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر اس بات سے بے خبر تھے اور نہ غافل ، کہ تحلیل حرام اور تحریم حلال پر مبنی صلح و معاہدہ جائز نہیں ، لیکن وہ اس طرح کی شرائط کو تحریم حلال کا مصداق ہی نہ جانتے تھے ۔

حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی شرطوں کا مقصد معاملہ کے کمزور فریق کا اپنے لئے تحفظ حاصل کرلینا ہوتا ہے ۔ خرید و فروخت کے معاملہ میں رہن اور کفالت کی گنجائش رکھی گئی ہے ۔ یہ قول ابن قدامہ کے یہ بھی اسی قسم کی شرطوں میں ہے (**المغنی ۷ ۔ ۱۰۷**) معاملات دراصل معاہدات پر مبنی ہیں اور جو معاہدہ ہو اس پر فریقین کا عمل کرنا واجب ہے ۔ سوائے اس کے کہ اس سے شریعت کے کسی صریح حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہو ، شریعت کے مزاج و مذاق کے رمز شناس خاص شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :۔

الاصل فی العقود رضی المتعاقدین و نتیجتها هو ما اوجباه علی انفسهما بالتعاقد (فتوی ابن تیمیه ۳ ۔ ۳۳۹) " معاملات میں اصل فریقین کی رضامندی ہے اور اس کا ثمرہ و نتیجہ اس چیز کا واجب ہونا ہے جو معاملہ کے ذریعہ دونوں نے اپنے اوپر واجب کیا ہے ۔ "

یہ تو اس مسئلہ سے متعلق ایک فقہی اور استدلالی بحث تھی اور اس چیز پر بہت کچھ بحث و نظر کی گنجائش ہو سکتی ہے لیکن اصل قابل فکر بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جہالت و ناخواندگی ، احکام شریعت سے ناآگہی ، ہمارے سماج کی اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض سماجی اقدار سے تاثر ایسی حقیقتیں ہیں ، جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا ۔ حالانکہ مسلمانوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے ۔ اسی طرح طلاق کا استعمال بھی ــــ باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت نہیں ، لیکن اس طرح کے جتنے کچھ واقعات سامنے آتے ہیں اگر

ان کا سروے کیا جائے تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فیصد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تسلسل سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں، بلکہ وقتی رد عمل کے تحت کیا جاتا ہے ۔ اور دوسرے نکاح کے لئے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد اسلام کے اصول عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا ۔ اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہونچتا ہے وہ تو اپنی جگہ ، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں ۔ ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم ہی بنتے ہیں ۔

ان اوقات میں دل چاہتا ہے کہ ایسے خدا ناترسوں اور عاقبت نااندیشوں کے لئے ہم درہ فاروقی کا نظم نہیں کرسکتے تو کم سے کم ممکن حد تک کوئی ایسی قید و بند شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لگائیں کہ اس قسم کی مظلوم عورتوں کے لئے کوئی راہ نجات نکل آئے ۔ اور ایک حد تک ہم اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل کے نقطہ نظر سے فائدہ اٹھاکر اس ضرورت کو پورا کرسکتے ہیں ... فقہ حنبلی میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ پھر بھی وہ دوسرا عقد کرلے تو وہ اپنا نکاح فسخ کراسکتی ہے ۔ (**المغنی ۷۔۱۷**) از راہ احتیاط اس میں شرط کو مزید مقید کیا جاسکتا ہے ۔ مثلاً یہ کہ جب تک دار القضاء طبی اور معاشی اعتبار سے اس شخص کو دوسرے نکاح کے حقوق ادا کرنے کے لائق اور دوسرے نکاح کا واقعی ضرورت مند تصور نہ کرے ، اس وقت تک وہ دوسرا نکاح نہیں کرسکے گا وغیرہ ۔ حالانکہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے اور فی زمانہ ہوس اور نفسیات کو لگام دینے کے لئے تقلید شخصی "سفینۂ نجات" کا درجہ رکھتی ہے ، لیکن ایسے حساس مسائل میں فقہ کی مکتبی پابندیوں سے کسی قدر پرے اٹھ کر احکام شریعت کے وسیع تر تناظر میں غور و فکر کی ضرورت ہے ۔ تا کہ ہم اس ملک میں قانون شریعت کا تحفظ کر سکیں ۔

هذا ما عندی و ما ارید الا الاصلاح ۔ والله من وراء القصد

تفویض طلاق کا مسئلہ

(جواب سوال ۲)

عورت کو حق طلاق سپرد کرنا فقہ کی اصطلاح میں "تفویض طلاق" کہلاتا ہے۔ شرعاً اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ شوہر کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلی صورت "تملیک طلاق" کی ہے اور دوسری صورت "توکیل طلاق" کی۔ پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کرسکتا ہے اور دوسری صورت میں رجوع کرسکتا ہے۔ شوہر دیا ہوا حق واپس نہیں لے سکتا۔ اس بارے میں علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

انہ لازم من جانب الزوج حتی لایملک الرجوع منہ و لا نہی المراۃ عما جعل الیھا ولا فسخ ذلک لانہ ملکھا الطلاق و من ملک غیرہ شیئ زالت ولایتہ من الملک ولا یملک ابطالہ بالرجوع و النہی والفسخ (بدائع الصنائع ۳۔۱۱۳)

دوسری صورت

دوسری صورت کہ ایجاب و قبول ہی میں تفویض طلاق کردیاجائے درست ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور تفویض طلاق سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کرلے۔ اگر مرد کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ ایجاب کے ساتھ تفویض طلاق کرے اور عورت قبول کرے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے۔

و علی ھذا لوتزوج امراۃ علی انھا طالق او علی ان امرھا بیدھا ما تطلق نفسھا کلما ترید لا یقع الطلاق و لا یصیر الامر بیدھا و لو بدأت المراۃ۔ فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید فقال الزوج قبلت۔ وقع الطلاق وصار الامر بیدھا (خلاصۃ الفتاوی ۲۔۷۹)

"اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس پر طلاق واقع ہوجائے یا اس شرط پر کہ اسے طلاق کا اختیار حاصل ہو جب بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔ تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا۔ ہاں، اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہوئی اور اس نے کہا کہ میں نے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ مجھے اختیار حاصل ہو، جب چاہوں اپنے آپ پر طلاق واقع کرلوں اور شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اختیار بیوی کو حاصل ہوجائے گا۔"

خلاصہ ہی کے حوالہ سے اس کو ابن نجیم نے (البحر الرائق ۳۔۳۱۸) اور ابن نجیم کے حوالہ سے علامہ شامی

نے بھی اس کو نقل کیا ہے (**رد المحتار ۲۔ ۲۸۵**) فتاوی بزازیہ میں بھی تفویض طلاق کی اسی صورت کو کسی قدر قیود و حدود کی پابندی کے ساتھ اس طرح ذکر کیا گیا ہے ۔

اذا خافت المراة انه اذا تزوجها لا يجعل الامر بيدها بعد التزوج تقول : زوجت نفسی منک بکذا علی ان امری بیدی. اطلق نفسی منک بائنا متی شئت کلما ضربتنی بغیر جنایة او تزوجت علی اخری او اشتریت او غبت عنی سنة (فتاوی بزازیة ۲۔ ۲۳۲)

" عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح ہوگیا تو نکاح کے بعد شوہر اس کو طلاق نہیں سونپے گا تو اسے یوں کہنا چاہئے : میں نے تم سے اتنے مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ اختیار طلاق مجھے حاصل ہوگا ، جب بھی تم مجھ کو بے قصور مارو یا میری موجودگی میں دوسرا نکاح کرلو یا باندی لاؤ یا مجھ سے ایک سال تک غائب رہو ۔ ایسی صورت میں میں جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرلوں گی ۔ "

" یہ شوہر کی جانب سے لازم ہے چنانچہ وہ اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتا اور نہ عورت کو دیے گئے حق سے باز رکھنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار ہی رکھتا ہے ۔ کیونکہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنادیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنادے اب اس مملوکہ شئی سے اس کا حق تصرف ختم ہوچکا ہے ۔ لہذا وہ رجوع کرکے ، منع کرکے اور فسخ کرکے اس حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ۔ "

بیوی کو تفویض طلاق

تفویض طلاق کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ طے ہوجائے اور کابین نامہ پر فریقین کی دستخط ہوجائیں ، بھی درست ہے ۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض میں نکاح کرنے کی شرط ذکر کردی جائے ۔ مثلا یوں کہے " اگر میں نے تم سے نکاح کیا اور فلاں فلاں بات میری طرف سے پائی گئیں تو تم کو اپنے آپ پر ایک طلاق بائن واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔ " چنانچہ ہدایہ میں ہے ۔

و لاتصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیف الی ملکه لان الجزاء لابد ان یکون ظاهرا لیکون مخیفا فیتحقق معنی الیمین وهو القوة و الظهور باحدی هذین و الاضافة الی سبب الملک منزلة الاضافة الیه لانه ظاهر عند سببه (هداية ۲۔ ۳۸۵)

" طلاق کی نسبت عورت کی طرف درست نہیں ۔ سوائے اس کے کہ مشروط طلاق دینے والا اس پر ملکیت نکاح رکھتا ہو یا ملکیت نکاح ہی کی طرف نسبت کرے اس لیے کہ جزاء کا ظاہر ہونا ضروری ہے تاکہ یہ چیزیں عورت کے

لیے باعث خوف ہوسکیں اور یمین کا معنی محقق ہوسکے جو قوت و ظہور ہے، اور یہ انہیں دو میں سے ایک طریقہ سے ہوسکتا ہے، کیونکہ سبب ملکیت کی طرف نسبت خود ملکیت کی طرف نسبت کرنے کے درجہ میں ہے اس لئے کہ سبب کے پائے جانے کے وقت خود اس کا پایا جانا ظاہر ہے۔"

پس جیسے مشروط طلاق کے لے نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے، ورنہ کلام غیر مؤثر ہوگا۔ اسی طرح تفویض طلاق کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ نکاح کے ساتھ مشروط ہو۔ قبل نکاح، نکاح پر مشروط تفویض طلاق کا بعد از نکاح مؤثر ہونا علامہ عبد الرشید طاہر بخاری کی اس عبارت سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے:

ولو قال الزوج تزوجتک علی انک طالق بعد التزوج او علی ان امرک بیدک بعد التزوج فقبلت المراۃ صار الامر بیدھا (خلاصۃ الفتاوی ۲۔۷۹)

اگر شوہر نے کہا: میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ شادی کے بعد تم پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ نکاح کے بعد اختیار تمہارے ہاتھ میں ہوگا اور عورت قبول کرلے۔ تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔

تیسری صورت

تیسری صورت، کہ نکاح کے بعد طرفین تفویض طلاق کے معاہدہ نامہ پر دستخط کردیں جائز ہے۔ چاہے اس معاہدہ میں شوہر کی طرف سے پہل ہو یا بیوی کی طرف سے۔ دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔ یوں تو نکاح کے وقت ہی تفویض طلاق کے موضوع پر گفتگو سماج کے موجودہ مزاج کے تحت گراں محسوس ہوگی۔ لیکن اگر اس طرح نکاح نامے طبع کرالئے جائیں اور مطبوعہ فارم پر کرکے ہی عقد کا رواج ہوجائے۔ جیسا کہ دکن کے علاقوں میں مروج ہے اور اس فارم میں پہلے سے اس طرح تحریر موجود ہو تو لوگ بتدریج اس کے عادی ہوجائیں گے۔ اور اس طرح نکاح کا ریکارڈ بھی محفوظ رہے گا۔ جس کی وجہ سے ثبوت نکاح، ثبوت نسب اور مقدار مہر وغیرہ کی بابت کم سے کم نزاع پیدا ہوگی۔

تفویض طلاق کی ان دونوں صورتوں میں شرائط نامہ کی تحریر میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہوگا جو تفویض میں عموم کو بتاتا ہو۔ مثلاً یہ کہ "میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دار القضاء میں ثابت ہوجائے تو وہ اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرلے"، یہ "جب کبھی" کا لفظ عربی زبان کے "**متی ما**" کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ شرط کے ساتھ تفویض طلاق میں عورت حین نکاح اپنے حق کو استعمال کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔ کاسانی کے الفاظ میں:

فان اطلق الوقت بان قال، امرک بیدک اذا شئت او متی شئت او حیثما شئت فلها الخیار فی المجلس وغیر المجلس ولا یتقید بالمجلس حتی لوردت الامر لم یکن رد (بدائع الصنائع ۳۔ ۱۱۵)

" اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا : تم جب چاہو یا جہاں چاہو تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا ۔ تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی۔ مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا ۔ یہاں تک کہ اگر وہ خود اختیار کو رد بھی کردے تو رد نہیں ہوگا ۔ "

تفویض طلاق میں طلاق بائن کی صراحت بھی ضروری ہے ۔ تین طلاقوں کا ذکر ہرگز مناسب نہیں کہ خلاف سنت اور معصیت ہے ۔ مطلق طلاق کافی نہیں کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور مرد کو یک طرفہ رجوع کا حق باقی رہے گا ۔ تو یہ ایک ہاتھ سے عورت کو پروانہ خلاصی دینے اور دوسرے ہاتھ سے واپس لے لینے کے مترادف ہوگا ۔

چونکہ طلاق ایک نازک مسئلہ ہے اور عورتوں کے لیے اس کا بے قید اختیار دے دینا کسی طرح مناسب معلوم نہیں ہوتا ۔ مردوں ہی کی طرف سے طلاق کے بے جا استعمال نے جب یہ کچھ ستم ڈھایا ہوا ہے تو عورتوں کو اس کی بے قید اجازت کیا کچھ مفاسد پیدا نہیں کرے گی ؟ اس لئے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ تفویض طلاق مرد کی طرف سے ظلم و زیادتی اور دار القضاء یا کچھ صالحین کی طرف سے حق مفوضہ کے استعمال کی اجازت سے مشروط کردیا جائے ۔
اگر متعدد اشخاص کی اجازت اور رضامندی سے طلاق کو مشروط کردیا جائے تو ان کی رضامندی اور عورت کے پیش کئے ہوئے عذر کی معقولیت سے اتفاق کرلینے کے بعد ہی وہ اپنے آپ پر طلاق واقع کرسکتی ہے ۔ چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے ۔

رجل جعل امر امراته بید رجلین لا ینفرد احدهما بالطلاق (الخانیة ۱۔ ۵۲۳)

" کوئی شخص اپنی بیوی کے معاملہ کو دو اشخاص کے اختیار میں کردے تو دونوں میں سے ایک کو تنہا طلاق واقع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا ۔ "

دار القضاء کو تفویض

خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دار القضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو ۔ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر تو " توکیل " ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے ۔ لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت و مشیئت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کردیا جائے تو یہ

" توکیل " کی بجائے " تفویض " ہے ۔(الخانیة ۱۔ ۵۲۲) ۔ اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا ۔ فتاوی بزازیہ میں ہے :

لو قال لاجنبی طلاقها بیدک او طلقها ان شئت کقوله امرها بیدک یقتصر و لایملک الرجعة (بدائع الصنائع ۳۔ ۲۲۳)

" اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے ۔ یا یہ کہے کہ اگر " تم چاہو تو طلاق دے دو " تو یہ " تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے " کہنے کی طرح ہے کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا ۔ "

اور سراجیہ میں ہے ۔

لوقال لاجنبی طلقها ان شئت ثم عزله لایصح (السراجیة ۲۲) " اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دے دو ۔ پھر اس کو اختیار سے معزول کردے تو درست نہیں ۔ "

فتاوی بزازیہ میں اختیار طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے کہ شرط کے لئے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے ۔ اگر " **ان شئت** " (اگر تو چاہے) کی بجائے " **متی شئت** " (جب بھی چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا ۔

پس ، اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی شریعت کے پاس ثبوت شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوتاہی ثابت کردے ، یا دوسرے قرائن کی بناء پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہوجائے تو وہ عورت کو طلاق بائن دے سکتا ہے ـــ تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو ۔

دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار

(جوابات سوال ۳۔ ۲)

طلاق اور نکاح ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار میں اضافہ کا مسئلہ ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار متعین کی جائے اور اس شرط میں عورت کا فائدہ ہو تو کیا حکم ہوگا ؟ شرطیں معتبر ہوں گی یا نہیں ؟ ـــ فقہاء کی رائیں اس سلسلہ میں مختلف ہیں ۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا ۔

وان تزوجها علی الف ان لم یخرجها من بلدها و علی الفین ان اخرجها فالمهر فاسد و یجب لها مهر مثلها(شرح مهذب ۱۲۔ ۷۳)

" اگر ایک ہزار مہر پر نکاح کیا بشرطیکہ شہر سے باہر نہ لے جائے ، اور دو ہزار مہر پر بشرطیکہ شہر سے باہر لے جائے تو مہر فاسد ہے اور مہر مثل واجب ہوگا ۔ "

امام احمد سے منقول ہے کہ دونوں تعیین معتبر ہوں گی ۔ ابن قدامہ کا بیان ہے :

وان قال تزوجتک علی الف ان لم اخرجک من دارک وعلی الفین ان اخرجتک منها او علی ان لم یکن لی امراۃ و علی الفین ان کانت لی امراۃ فنص احمد علی صحۃ التسمیہ فی ہاتین المسئلتین (المغنی ۷۔ ۲۰۳)

" اگر کہے ، ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا بشرطیکہ تجھ کو تمہارے میکہ سے باہر نہ لے جاؤں یا اس شرط پر کہ میری دوسری بیوی موجود نہ ہو اور دو ہزار مہر پر اگر تم کو میکہ سے باہر لیجاؤں یا یہ کہ میری کوئی اور بیوی ہو ، ان دونوں صورتوں کی بابت امام احمد کی صراحت موجود ہے کہ تعیین مہر اس طرح درست ہے ۔ "

آگے ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حنابلہ سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے مگر ترجیح اسی کو دیا ہے ۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا نقطہ نظر

جہاں تک احناف کی رائے ہے تو اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے ۔ فقہاء نے اس ذیل میں کئی مسائل نقل کئے ہیں جو باہم مماثل اور متقارب ہیں ۔ لیکن ان کے احکام میں فرق کیا گیا ہے ۔ یہاں ان کا تذکرہ مناسب ہوگا :

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار ، تو فتوی اس پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہوں گی ۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہو تو مہر دو ہزار اور خاندانی طور پر غلام تھی گو اب آزاد ہے تو مہر ایک ہزار ، تو اس صورت میں بھی فتوی اسی پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہیں ۔

ان دونوں صورتوں کی بابت ابن سماعہ نے امام محمد سے وہی اختلاف نقل کیا ۔ جو ذیل کی صورت میں ہے ۔ لیکن محققین نے ابن سماعہ کی نقل کو قبول نہیں کیا ہے اور ان کو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان متفق علیہ مانا ہے

انہیں دو صورتوں کا حکم اس وقت بھی ہے جب نکاح کے وقت اس طرح مہر مقرر کیا جائے کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی بھی موجود ہو تو دو ہزار، کوئی اور بیوی نہ ہو تو ایک ہزار ــــ اب بھی دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں، یا کہا کہ تمہیں تمہارے شہر سے باہر لے جاؤں تو مہر دو ہزار ورنہ ایک ہزار ہوگا ــــ اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے ہاں مہر مقررہ ایک ہزار ہوگا۔ اگر اس نے دوسرا نکاح نہ کیا تو ایک ہزار مہر ہوگا۔ دوسرا نکاح کرلیا تو دو ہزار اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

اوپر جو متفق علیہ صورتیں مذکوہ ہوئی ہیں، ان کی بابت نقول مختلف ہیں۔ تاہم راجح و مختار قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا (**البحر الرائق ۳۔ ۱۷۰۔ الدر المختار و ردالمحتار ۲۔ ۳۲۲۔ هندیه ۱۔ ۹۔ ۳۰۸۔ خلاصة الفتاوی ۲۔ ۳۷**)

ان دونوں صورتوں میں فرق کی جو وجہ بتائی گئی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خوبصورت اور بدصورت ہونا ایک قابل مشاہدہ بات ہے۔ نکاح کے وقت کسی اور بیوی کی موجودگی و عدم موجودگی یا اس کا خاندانی طور پر آزاد ہونا یا غلام ہونا ان امور میں سے ہے جو پہلے سے واقع شدہ ہے اور آئندہ مرد کا دوسرا نکاح کرنا یا نہیں کرنا اور اس کو شہر سے باہر لے جانا یا نہیں لے جانا، مستقبل سے متعلق ہے۔ پس پہلی صورتوں میں "خطر" یا تو موجود نہیں یا خفیف ہے اور دوسری صورت میں "خطر" قوی ہے۔ دوسرے پہلی صورتوں میں نزاع کا اندیشہ نہیں ہے یا کم ہے۔ جب کہ اس دوسری صورت میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قوی ہے۔ (**البحر الرائق ۳۔ ۱۷۳ رد المحتار ۲۔ ۳۲۲**)

دراصل امام صاحب کا خیال ہے کہ ایک ہزار مہر متعین ہے اور چونکہ مشروط واقعہ کا پیش آنا یقینی نہیں ہے۔ اس لیے دو ہزار مہر مجہول ہے۔ صاحبین کا خیال ہے کہ شرط اور اس شرط سے ہم رشتہ مقدار مہر دونوں معروف و متعین اور واضح و غیر مبہم ہے، اس لئے نہ جہالت ہے اور مستقبل میں نزاع کا اندیشہ ہے۔ واقعہ ہے کہ عملا اس طرح کے معاملات میں نزاع پیدا نہیں ہوتی۔ اصول افتاء میں دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں یہ بھی کہ امام صاحب کے قول کو بہر حال صاحبین کے قول پر ترجیح دی جائے گی۔ اور یہ بھی کہ مفتی کو دونوں میں سے کسی بھی قول کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ فتاوی سراجیہ میں ہے:

ثم الفتوى على الاطلاق على قول ابی حنیفة ثم بقول صاحبیه ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذیل ثم بقول حسن بن زیاد۔ وقیل۔ اذا کان ابو

حنیفۃ بجانب و صاحباہ فی جانب فا لمفتی بالخیار و الاول اصح (السراجیۃ ۱۵۷)

"فتوی مطلقا امام ابو حنیفہ، پھر صاحبین، اس کے بعد امام ابو یوسف، پھر امام محمد، پھر بالترتیب امام زفر اور حسن بن زیاد کے قول پر ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابو حنیفہ اور دوسری طرف صاحبین ہوں تو مفتی کو اختیار ہوگا پہلا قول زیادہ درست ہے۔"

گو علامہ سراج الدین اودی نے امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول پر فتوی کے غیر درست ہونے کو ترجیح دی ہے۔ لیکن عملا ایسے سیکڑوں مسائل ہیں جن میں صاحبین کے قول پر فتوی دیا گیا ہے۔ اس لیے حاوی قدسی وغیرہ کی بات زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے کہ قوت دلیل کی بناء پر صاحبین کے قول کو بھی ترجیح دی جاسکتی ہے۔ جب قضاء و شہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد اور ۱۷ مسائل میں تنہا امام زفر کا قول افتاء کے لیے راجح شمار کیا گیا ہے (**رد المحتار ۱۔۲۹**) تو صاحبین کے قول پر افتاء کا ممنوع ہونا ناقابل فہم ہے۔ حالانکہ یہ بھی معلوم ہے کہ اہل تحقیق کا خیال ہے کہ عام طور پر صاحبین کی رائے بھی امام صاحب ہی کے کسی قول پر مبنی ہوتی ہے۔

دوسرے، مشائخ نے ان دونوں اقوال کو نقل کرکے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ کونسا قول صحیح و راجح اور مفتی بہ ہے؟ اور ایسے احکام میں ترجیح کا اصول کیا ہے؟ اس بابت علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

فان قلت قد یحکون اقوالا بلا ترجیح وقد یختلفون فی الصحیح۔ قلت، یعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغیر العرف و احوال الناس و ما ھو الارفق و ما ظھر علیہ التعامل و ما قوی وجھہ (الدر المختار علی ھامش الرد ۱۔۵۲)

"اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح مختلف اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلاف رائے رکھتے ہیں میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقہ کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لئے آسان تر، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے۔"

تیسرے، مواقع ضرورت میں قول ضعیف پر بھی فتوی کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ "قول ضعیف پر فتوی کی گنجائش نہیں" لکھتے ہیں:

قلت لکن ھذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال، وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفتی بشیئ من ھذہ الاقوال فی

مواضع الضرورة طلبا لیتیسر کان حسنا۔ وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشھوة لا یجب علیه الغسل ضعیف۔ و اجازوا العمل به للمسافر او الضیف الذی خاف الریبة کما سیاتی فی محله و ذلک من مواضع الضرورة۔

"میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو۔ چنانچہ "بحر" کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کیا ہے، پھر کہا ہے کہ "معراج" میں فخر الائمہ سے منسقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر ازراہ سہولت فتوی دے تو بہتر ہوگا۔ اسی طرح کسر شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل کا واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے۔ لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لئے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا۔ اور یہ مواقع ضرورت میں ہے۔"

ہرچند کہ افتاء کی بابت اس اصول کا اتنی صراحت و وضاحت کے ساتھ غالبا کسی اور نے ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن عملا فقہ کی اکثر متداول کتب میں اس کے شواہد موجود ہیں ... اب مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ ضرورت جیسے شخصی و انفرادی ہوتی ہے۔ اسی طرح اجتماعی اور سماجی بھی ہوتی ہے۔ اس وقت طلاق اور سنجیدہ و متین فیصلہ کے بجائے محض موجودہ بیوی سے انتقام کے جذبہ کے تحت دوسرے نکاح پر مناسب حد تک روک لگانا ایک سماجی اور معاشرتی ضرورت ہے۔ اس لئے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ ان مسائل میں حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے کہ اس سے سماجی اصلاح اور معاشرتی ناانصافی کے سد باب کی توقع کی جا سکتی ہے۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

(**جواب سوال ۵**) خاندانی زندگی کے بارے میں اسلام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش و تربیت اور امور خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ۔ یہ عورتوں پر اسلام کا بڑا احسان اور اس کی فطرت و طبیعت کی رعایت ہے ... قرآن مجید کا ارشاد ہے۔ **وقرن فی بیوتکن (احزاب ۳۳)**۔ اس لیے جو ملازمتیں شرعی حدود کی رعایت کے ساتھ کی جا سکتی ہیں، خواتین کے لیے ضرورت و مجبوری کے بغیر ایسی ملازمتیں بھی مناسب نہیں۔ پھر بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب اسی لیے رکھا گیا ہے کہ وہ اس کے اور اس کے بال بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے محبوس اور گھری ہوئی ہے۔ (**ھدایة ۲۔ ۴۱۷، باب النفقة**)۔ اور اس نے سارا وقت اسی فریضہ مادری کی ادائیگی کے لیے وقف کر رکھا

ہے۔

عورت کا اپنے آپ کو گھر سے باہر کی ایسی مصروفیت سے فارغ رکھنا، جو مرد کے "حق حبس" کو متاثر کرتی ہو، واجب ہے یہاں تک کہ فقہاء نے لکھا ہے:

و اذا ارادت المراة ان تخرج الی مجلس العلم بغیر اذن الزوج لم یکن لها ذلک (الخانیة علی هامش الهندیة ۱۔ ۴۴۳)

"عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں۔"

اور علامہ حصکفی کا بیان ہے۔

له منعها من الغزل و کل عمل تبرعا لا جنبی و لو قابلة او مغلسة لتقدم حقه علی فرض الکفایة من مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سوالها۔ (الدر المختار علی هامش الرد ۲۔ ۶۶۵)

"شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کاتنے اور ایسے ہر کام سے روکے، گو وہ اجنبی شخص کے لیے تبرعا انجام دے، گو وہ "دایہ" ہو یا غسالہ ہو۔ کیونکہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے۔ اسی طرح وہ مجلس علم میں جانے سے بھی روک سکتا ہے، سوائے اس کے وہ کسی ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔"

اس لیے عورت کے لئے ملازمت کی شرط مقصد نکاح کے مغایر محسوس ہوتی ہے اور ایسی شرط کو غیر معتبر ہونا چاہئے۔ اگر مرد نے قبول بھی کرلیا تو بعد میں وہ عورت کو ترک ملازمت کا حکم دے سکتا ہے ... البتہ اگر کوئی شخص بے روزگار ہو یا عورت کا نفقہ ادا نہ کرتا ہو اور تعنت کی راہ اختیار کر رکھی ہو۔ مجبور ہوکر عورت نے کوئی ایسی ملازمت کرلی ہو جو شرعا جائز ہے تو قاضی تجربات و حالات کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا کہ بہ یک دفعہ عورت کو ملازمت سے روک دیا جائے یا پہلے اندازہ قائم کیا جائے کہ مرد اپنے مطالبہ میں واقعی سنجیدہ ہے یا بیوی کو مزید مشقت میں ڈالنے کی غرض سے ایک حکم شرعی کا سہارا لے کر محض اپنی مقصد برابری کرنا چاہتا ہے۔ **هذا ما عندی و لانه الموافق للصواب۔**

خلاصہ جوابات

۱۔ الف۔ ایسی شرطیں جو انہیں حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جو نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، معتبر و

جائز ہیں ۔

ب ۔ ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازمی احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں ۔ البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے

ج ۔ ایسی شرطیں جن سے عورت کو نفع پہونچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا اور نہ ان سے منع کیا ہو ۔ ان کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے ۔ احناف کے یہاں ایسی شرطیں معتبر نہیں ہیں ۔ البتہ حنابلہ کے یہاں معتبر ہیں اور حضرت عمر، حضرت عبد اللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن عاص اور معاویہ بن ابی سفیان (رضی اللہ تعالی عنھم) کی بھی یہی رائے ہے

اور موجودہ حالات میں اسی قول پر فتوی دیا جانا مناسب ہے ۔

۲ ۔ تفویض طلاق کی تینوں ہی صورتیں جائز ہیں، البتہ :

الف : نکاح سے پہلے تفویض میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو ۔

ب : نکاح کے وقت تفویض میں ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے پہل ہو ۔

ج : نکاح کے بعد تفویض میں یہ دونوں شرطیں نہیں ہیں ۔ البتہ ان کا قبول کرنا یا نہیں کرنا، مرد کے اختیار میں ہے ۔

تفویض کی بہتر صورت یہ ہے کہ عورت کی بجائے دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کردیا جائے ۔

۳ ۔ ۲ ۔ دو حالتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار کو مشروط کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور موجودہ حالات میں اسی کے مطابق فتوی دیا جانا مناسب ہے ۔

۵ ۔ حق حبس مرد کا ویسا ہی حق ہے جیسے نفقہ عورت کا حق ہے ۔ اس لیے عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط معتبر نہیں ۔ ہاں اگر نکاح کے بعد مرد کے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے عورت نے کوئی جائز ملازمت کی ۔ شوہر اس کو ترک کرنے کا مطالبہ کر رہا ہے ۔ اور بیوی کو مستقبل میں شوہر کی جانب سے پھر عدم ادائگی کا اندیشہ ہے تو اب قاضی کی صوابدید پر ہے کہ حالات کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کرے ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عتیق احمد بستوی ☆

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرائط کو سوالنامہ میں تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔

۱ ۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو ، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ۔

ظاہر ہے کہ ایسی شرطیں قابل بحث نہیں ہیں ۔ عقد نکاح کا لازمی تقاضا ہونے کی وجہ سے ان کی پابندی اور ان پر عمل درآمد ضروری ہے ۔ خواہ عقد کے وقت شرط کی صورت میں ان کا ذکر کیا جائے یا نہیں ، ان شرطوں کے لازم الایفاء ہونے پر سلف میں کوئی اختلاف نہیں ہے ۔

۲ ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ، مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا ۔

اس طرح کی شرط لگانے سے عقد نکاح باطل نہیں ہوگا بلکہ شرط ہی باطل اور ناقابل اعتبار ہوگی ، ہاں اگر ایک محدود مدت تک کے لئے نکاح کی شرط لگائی جائے جسے نکاح متعہ یا نکاح موقت کہا جاتا ہے تو جمہور فقہاء کے

☆ استاذ فقہ و حدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو ، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی

نزدیک نکاح ہی منعقد نہیں ہوگا۔ اصل معرکۃ الآراء سوالنامہ میں ذکر کردہ تیسری قسم کی شرطیں ہیں سوالنامہ کے الفاظ میں ان کا حاصل یہ ہے۔

۳۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱)، (۲) میں سے کسی کے دائرے میں نہیں آتی ہے۔ اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

نکاح اور دوسرے عقود میں شرائط عائد کرنے کے تعلق سے فقہاء اسلام میں مختلف رجحان پائے جاتے ہیں۔ فقہاء ظاہریہ (ابن حزم وغیرہ) کا مسلک یہ ہے کہ عقد نکاح وغیرہ میں وہی شرط لگائی جاسکتی ہے جس کی اجازت نص سے ثابت ہو، ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقود شرعیہ (بیع، نکاح، اجارہ وغیرہ) کی طرح ان کے اثرات بھی شارع کی طرف سے مقرر ہیں، ان عقود میں اپنی طرف سے شرائط عائد کرنے سے ان کے اثرات میں خلل اندازی ہوتی ہے اور ان عقود کے مقاصد متاثر ہوسکتے ہیں لہذا عقد نکاح وغیرہ میں ایسی شرط کی گنجائش ہے جس کا جواز نص سے ثابت ہے۔

اس کے برخلاف دوسرا موقف فقہاء حنابلہ کا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک عقد نکاح میں میاں بیوی اپنی من پسند شرطیں عائد کرسکتے ہیں، اور عقد نکاح کے اثرات میں تبدیلی لاسکتے ہیں، ہاں اتنی بات کا خیال ضروری ہے کہ یہ شرطیں نکاح کے مقاصد اور اس کے لازمی تقاضوں کو مجروح نہ کرنے والی ہوں۔ عقد نکاح اور دوسرے عقود میں وہ شرط لگائی نہیں جاسکتی جس کی ممانعت نصوص و آثار میں صراحتاً کردی گئی ہو، مثلاً کسی عورت کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ مرد اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے، غرضیکہ حنابلہ کے نزدیک ان شرائط میں اصل اباحت ہے، کسی شرط کو اسی وقت غیر معتبر کہا جاسکتا ہے جب کہ وہ عقد کے مقصد اور لازمی تقاضوں کو مجروح کرتی ہو، یا نصوص و آثار میں صراحتاً اس شرط کی ممانعت ہو۔

ظاہریہ اور حنابلہ کے دو متضاد مسالک کے درمیان جمہور فقہاء (احناف، شوافع، مالکیہ) کا مسلک ہے، ان حضرات کے نزدیک شرط لگانے کے معاملہ میں نہ تو ظاہریہ کی طرح بے انتہا تنگی ہے نہ حنابلہ کی طرح غیر معمولی وسعت۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ہر وہ شرط لغو اور غیر معتبر ہے جو تقاضائے عقد میں شامل نہ ہو اور نہ ہی عقد کے کسی تقاضے کو پختہ کرنے والی ہو، اس کے ایفاء کے واجب ہونے پر نصوص و آثار یا عرف کے قبیل کی کوئی دلیل

موجود نہ ہو اس طرح کی ہر شرط جمہور فقہاء کے نزدیک غیر معتبر ہے ، لیکن اس شرط کی بنا پر عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا ۔

ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبل بہت متوسع ہیں ، وہ صرف انہیں شرائط کو غیر معتبر کہتے ہیں جن سے عقد نکاح کے لازمی تقاضے اور اثرات مجروح ہوتے ہوں ، یا جن کے بارے میں شریعت نے صراحتاً ممانعت کی ہو ۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے ۔ احناف و شوافع کے نزدیک وہی شرطیں معتبر ہیں جو عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق ہوں ، ان کے حق میں کوئی دلیل شرعی (مثلاً نص یا قیاس یا عرف) موجود ہو ۔ امام مالک اور مشہور قول کے اعتبار سے احناف ، شوافع کے ساتھ ہیں اور ان کا غیر مشہور قول امام احمد بن حنبل کے مطابق ہے ، امام احمد بن حنبل اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف دراصل ان شرطوں کے بارے میں ہے جن کی صحت یا عدم صحت کسی خاص دلیل سے ثابت نہ ہو ، ایسی شرطوں کو جمہور فقہاء غیر لازم اور ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں ، ان کے نزدیک ان شرطوں کا ایفاء لازم نہیں ہے اور ان کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں دوسرے فریق کو نکاح فسخ کرنے یا عدالتی چارہ جوئی کا کوئی اختیار نہ ہوگا ، اس کے برخلاف امام احمد بن حنبل کے نزدیک یہ شرطیں لازم عمل ہوں گی ، اور اگر عورت کی طرف سے یہ شرطیں عائد کی گئیں تھیں اور شوہر نے ان شرطوں کی خلاف ورزی کی تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہو گا ۔

امام احمد بن حنبل اور ائمہ ثلاثہ کے اختلاف کی مزید وضاحت ان مثالوں سے ہو سکتی ہے جنہیں فقہاء نے اس بحث میں ذکر کیا ہے ۔ چند اختلافی شرطوں کا نمونہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے ۔

۱ ۔ عقد نکاح میں عورت نے یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کے نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا ۔

۲ ۔ عورت کی طرف سے نکاح میں یہ شرط لگائی گئی کہ شوہر اسے اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا ، وہاں سے نکال کر کہیں اور نہیں لے جائے گا ۔

۳ ۔ عورت نے نکاح کے وقت یہ شرط عائد کی کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے ۔

ان میں سے تیسری شرط کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو قول ملتے ہیں ، صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ عورت کی طرف سے یہ شرط عائد کرنا جائز نہیں ہے ، اور اگر یہ شرط لگائی گئی تو شوہر کے لئے لازم العمل نہیں کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سوتن کو طلاق کا مطالبہ کرنے سے منع فرمایا ، اس لئے راجح قول کے اعتبار سے حنابلہ کے نزدیک بھی یہ شرط فاسد ہے ، ہاں ابتدائی دو شرطوں کے بارے میں امام

احمد بن حنبل اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف منقول ہے ۔ امام احمد ان دونوں شرطوں کو لازم العمل قرار دیتے ہیں اور شوہر کی جانب سے ان کی خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیتے ہیں جب کہ ائمہ ثلاثہ ابتدائی دو شرطوں کو بھی لغو اور ناقابل اعتبار گردانتے ہیں ، شوہر کے ذمہ ان کی پابندی لازم نہیں کرتے ۔

اس سلسلہ میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ امام مالک بھی اپنے غیر مشہور قول میں زیر بحث شرطوں کو لازم العمل قرار دیتے ہیں ، اور اپنے مشہور قول کے اعتبار سے ان شرطوں کو غیر لازم کہتے ہیں اگرچہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے ہم نوا ہیں لیکن اس طرح کی شرطیں عائد کرنے کو ناپسند کرنے کے باوجود ان کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسی شرط لگادی گئی اور میاں بیوی نے اپنے نکاح کے وقت اسے تسلیم کرلیا تو اس شرط کا پورا کرنا مستحب اور مستحسن ہے ۔

زیر بحث شرطوں کے بارے میں صحابہ و تابعین اور فقہاء مجتہدین کے اختلاف احادیث کی بنیاد پر ہیں ۔ جو حضرات ان شرطوں کو لازم العمل قرار دیتے ہیں ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی درج ذیل حدیث سے ہے جو صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری معتبر کتابوں میں مروی ہے ۔

عن عقبة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج۔

حضرت عقبہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم نے فرمایا سب سے زیادہ پورا کئے جانے کے لائق وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام خطابی لکھتے ہیں ۔ نکاح کی شرطیں مختلف قسم کی ہیں بعض شرطوں کا پورا کرنا بالاتفاق سب کے نزدیک واجب ہے ، یہ وہ شرطیں ہیں جن کا خود اللہ نے حکم دیا ہے ۔ مثلا بیوی کو دستور کے مطابق نکاح میں رکھنا اس کے حقوق ادا کرنا یا اچھے طریقے سے اسے چھوڑ دینا (**امساک بالمعروف، تسریح بالاحسان**) بعض حضرات نے مذکورہ حدیث کو اس قسم کی شرط پر محمول کیا ہے ، کچھ شرطیں وہ ہیں جن کے پورا نہ کئے جانے پر اتفاق ہے مثلا کسی عورت کا یہ شرط عائد کرنا کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے ۔ اور کچھ شرطوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، یا شوہر اس کو اس کے گھر سے منتقل کرکے اپنے گھر نہیں لے جائے گا ۔

اس کی ہم معنی حدیث کی شرح کرتے ہوئے امام نووی لکھتے ہیں

امام شافعی اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا محمل وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے نکاح کے منافی نہ ہوں ،

بلکہ نکاح کے تقاضوں اور مقاصد میں سے ہوں، مثلاً حسن سلوک کی شرط لگانا دستور کے مطابق لباس، رہائش گاہ، نان و نفقہ مہیا کرنے کی شرط لگانا، اور یہ شرط لگانا کہ شوہر بیوی کے کسی حق کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کرے گا۔ ایسی شرط جو تقاضائے نکاح کے خلاف ہو مثلاً یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے لئے باری مقرر نہیں کرے گا۔ اس کی موجودگی میں کسی باندی سے تعلقات زن و شوئی قائم نہیں کرے گا، بیوی پر خرچ نہیں کرے گا، اسے لے کر سفر نہیں کرے گا۔ اس طرح کی شرطوں کا پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح مہر مثل کے بدلہ میں صحیح ہوجائے گا، کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے۔ امام احمد اور ایک جماعت کے نزدیک شرط کا مطلقاً پورا کیا جانا واجب ہے **ان احق الشروط بالوفاء ....** والی حدیث کی بنا پر امام ترمذی نے حدیث " **ان احق الشروط ان یوفی بها ما استحللتم بها الفروج** " کی روایت کرنے کے بعد لکھا ہے: صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم کا اسی پر عمل ہے انھیں میں سے حضرت عمر بن الخطاب بھی ہیں، انھوں نے فرمایا کہ اگر کسی مرد نے عورت سے نکاح کرتے وقت یہ شرط منظور کی ہے کہ عورت کو اس کے شہر سے نکال کر نہیں لے جائے گا تو اسے عورت کو نکال کر لے جانے کا حق نہیں ہے۔ بعض اہل علم کا قول یہی ہے، حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا اللہ کی شرط عورت کی شرط سے پہلے ہے۔ گویا حضرت علی کی رائے میں عورت کی طرف سے نکال کر نہ لے جانے کی شرط لگانے باوجود شوہر کے لئے جائز ہے کہ بیوی کو اس کے شہر سے نکال کر لے جائے۔ بعض اہل علم نے اس کو اختیار کیا ہے۔ سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا یہی قول ہے۔

مذکورہ بالا حدیث امام احمد بن حنبل اور ان تمام لوگوں کی سب سے مضبوط دلیل ہے جو شرائط نکاح قبول کرنے میں متوسع ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث بالا کی روشنی میں نکاح کی وہ تمام شرطیں صحیح اور لازم العمل ہیں جن کی نصوص میں صراحتاً ممانعت نہ کی گئی ہو، اور ان سے نکاح کے لازمی تقاضے مجروح ہوتے ہوں۔

جو حضرات فقہاء نکاح اور دوسرے عقود کی شرطوں کو بہت محدود دائرے میں قبول کرنے کا رجحان رکھتے ہیں وہ حضرات بھی استدلال میں احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں، اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دو فرامین پیش کئے جاتے ہیں۔

کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل و ان کان مائة شرط ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے اگرچہ وہ سو شرطیں ہوں۔

زیر بحث شرطیں چونکہ کتاب اللہ میں نہیں ہیں اور نہ عقد نکاح کا لازمی تقاضا ہیں لہذا حدیث بالا کے اعتبار سے باطل اور ناجائز ہوں گی۔ دوسری حدیث یہ ہے۔

" **المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا** " مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوں گے سوائے اس شرط کے جو حرام کو حلال قرار دے یا حلال کو حرام قرار دے۔

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں حقیقی تحلیل و تحریم مراد نہیں ہے ایک مسلمان حالت ایمان میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال کیسے کرسکتا ہے۔ اور اگر کرے تو مسلمان کہاں باقی رہے گا۔ تحریم حلال کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ اس شرط کی بنا پر ایک حلال چیز پر پابندی ہوجائے اور اس کی بنا پر خواہش کے باوجود ایک فریق ایک جائز کام نہ کرسکے۔ زیر بحث شرطوں میں اس مفہوم کے اعتبار سے تحریم حلال (حلال کو حرام کرنا) موجود ہے۔ مثلاً اگر ایک عورت سے کسی مرد کا نکاح ہوتا ہے تو اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے مرد دوسرا اور تیسرا نکاح کرسکتا ہے۔ لیکن اگر عورت نے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ شوہر اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کرے اور شرعاً یہ شرط لازم العمل قرار دیدی گئی تو شوہر پر دوسرا نکاح کرنے کے سلسلے میں پابندی عائد ہوگئی اور اسے ایک حلال کام سے روک دیا گیا۔ ضرورت اور خواہش کے باوجود وہ دوسرا نکاح نہیں کرسکتا۔ اور اگر دوسرا نکاح کرے تو پہلی بیوی سے ہاتھ دھوئے۔

زیر بحث شرطوں کو باطل قرار دینے والے جمہور فقہاء کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ شریعت اسلامی نے عقود و معاملات کے احکام واثرات متعین کردئے ہیں۔ ان کے احکام و اثرات کی حد بندی فریقین پر نہیں چھوڑی ہے۔ عقود و معاملات کے شرعی احکام و اثرات اور ان کے لازمی تقاضوں سے تجاوز کر کے فریقین کی طرف سے شرائط عائد کرنا ان عقود و معاملات کی شرعی ساخت پر اثر انداز ہوگی۔ ان عقود کے شرعی مقاصد متاثر اور مجروح ہوں گے مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے آبائی وطن میں رکھے گا۔ وہاں سے منتقل کر کے کہیں اور نہیں لے جائے گا۔ بادی النظر میں ایک بے ضرر سی شرط معلوم ہوتی ہے لیکن اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو مقاصد و مصالح نکاح پر اس شرط کے برے اثرات پڑتے ہیں۔ مثلاً بیوی کے وطن میں شوہر کو رزق کے ذرائع حاصل نہ ہوسکے اس لئے وہ مجبور ہوا کہ حصول رزق کے لئے کسی اور شہر میں قیام کرے۔ تلاش رزق میں اس کا قیام عورت کے وطن سے دور رہے اور خواہش کے باوجود اپنی بیوی بچوں کو اپنے ساتھ نہیں لے جا پائے گا۔ اس کے نتیجے میں میاں بیوی دونوں کی زندگی ناآسودہ گزرے گی۔ بچوں کی نگہداشت اور تعلیم و تربیت کے مسائل پیدا ہوں گے۔ عائلی زندگی متزلزل ہوکر رہ جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح کی شرطیں بہ ظاہر بے ضرر ہونے کے باوجود

نتائج کے اعتبار سے نکاح کے مقاصد و مصالح کو مجروح کرتی ہیں اس لئے شرعاً ان شرطوں کا اعتبار نہیں ہے ۔

اسلامی شریعت کی منشاء یہ ہے کہ نکاح کرنے سے قبل ایک دوسرے کے بارے میں پورا اطمینان کرلیا جائے ۔ نکاح طے کرنے میں نامناسب جلد بازی کرنے کے بجائے ہر طرح معلومات اور اطمینان حاصل کرلینے کے بعد اللہ کے نام پر نکاح کا فیصلہ کیا جائے ۔ نکاح کے وقت بے اعتمادی اور بے اطمینانی کا ماحول نہیں ہونا چاہئے ۔ کیونکہ رشتہ نکاح محبت اور اعتماد کی فضا ہی میں بار آور ہوسکتا ہے ۔ نکاح کے وقت ہی سے شرائط بازی اعتماد و اطمینان کی فضا کو مجروح کرتی ہے ۔

مسئلہ زیر بحث میں دلائل و مصالح کے اعتبار سے جمہور فقہاء (احناف ۔ مالکیہ ۔ شافعیہ) کی بات زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے ۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ۔ یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے ۔ فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ تفویض طلاق ہے ۔ ظاہریہ کے علاوہ باقی تمام فقہاء تفویض طلاق کو درست اور نافذ قرار دیتے ہیں ۔ شوہر کو جس طرح خود طلاق دینے کا اختیار ہے ۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ طلاق واقع کرنے کا اختیار مشروط یا غیر مشروط طور پر بیوی کو یا کسی تیسرے شخص کو تفویض کرے ۔ تفویض طلاق کے جواز پر جمہور فقہاء نے آیت تخییر کے علاوہ صحابہ کرام کے بہت سے آثار سے بھی استدلال کیا ہے ۔

اصولی طور پر تفویض طلاق کی درستگی پر اتفاق کے باوجود اس کی تفصیلات اور متعلقہ مسائل میں فقہاء اسلام کے درمیان کافی اختلافات ہیں ۔ فقہاء احناف کے نزدیک تفویض طلاق کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں ہے ۔ احناف کے نزدیک خاص شرائط اور تفصیلات کے ساتھ تفویض طلاق کا عمل نکاح سے پہلے بھی ہوسکتا ہے عقد نکاح کے دوران اور نکاح کے بعد بھی ۔

فقہ حنفی کے مسائل و تفصیلات کے اعتبار سے تفویض طلاق کی حکیمانہ اور فقیہانہ تطبیق و تشریح حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے "**الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة**" میں کی ہے تفویض طلاق کے مسائل کی روشنی میں مختلف کابین نامے مرتب کر کے حضرت تھانوی نے مردوں کے اس طرح کے مظالم کا سد باب کرنا چاہا ہے کہ بہت سے مرد بیویوں پر ظلم و زیادتی کرتے ہیں یا ان کا نان و نفقہ ادا نہیں کرتے ۔ بال بچوں سے بے فکر ہو کر پردیس چلے جاتے ہیں ۔ خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کے حقوق ادا کرنے اور ان پر ظلم و زیادتی کرنے کے باوجود نہ طلاق دیتے یا ان سے خلع کرنے پر بھی آمادہ نہیں ہوتے ۔ اگر نکاح کے وقت کابین نامہ کی شکل میں تفویض طلاق دی جائے تو عورت کابین نامہ کی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرکے رہائی

حاصل کر سکتی ہے۔ حضرت تھانوی نے مختلف کابین ناموں کا جو متن تحریر فرمایا ہے اس میں پوری دانشمندی کے ساتھ احتیاطوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھا ہے کہ مردوں کے مظالم کا سد باب بھی ہوجائے اور عورت کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار آنے سے جن مفاسد کا اندیشہ ہے، ان پر بھی روک لگ سکے۔

اشتراطی النکاح کے سوالنامہ میں دو سوالات عقد نکاح میں دو شرطوں کے ساتھ دو مہروں کو وابستہ کرنے کے بارے میں ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی تو اس کا مہر دس ہزار، اور اگر طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار، یا اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار اور اگر دوسرا نکاح کیا تو مہر تیس ہزار۔

فقہاء اسلام نے اس طرح مہر طے کرنے پر بحث کی ہے، صاحبین نے دونوں شرطوں اور دونوں مہروں کو درست قرار دیا ہے اور جو شرط پائی جائے گی اس کے اعتبار سے مہر کی ادائیگی ہوگی، اما احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو مہر پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کی تعیین درست ہوگی، اگر پہلی شرط پائی گئی تو مہر مسمی واجب ہوگا، اور اگر دوسری شرط پائی گئی تو مہر مثل لازم ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے زائد نہ ہو، لیکن خود امام ابو حنیفہ نے دو شرطوں سے دو مہروں کے وابستہ کرنے کی بعض صورتوں کو جائز اور نافذ قرار دیا ہے، مثلاً اگر اس طرح مہر طے ہو کہ اگر عورت حسین ہو تو اس کا مہر دس ہزار اور اگر بدصورت ہو تو اس کا مہر پانچ ہزار، اس صورت میں امام ابو حنیفہ بھی دونوں شرطوں اور دونوں مہروں کو درست قرار دیتے ہیں، ان دونوں مسائل میں امام ابو حنیفہ نے کس بنیاد پر فرق کیا ہے اس پر کتب فقہ حنفی میں تفصیلی بحث اور رد و قدح ملتی ہے۔

میرے خیال میں زیر بحث مسئلہ میں صاحبین کا قول اختیار کرنا مناسب ہے، صاحبین کا قول نہایت واضح اور سہل ہے، اس کا اختیار کرنا مفتی اور مستفتی دونوں کے لئے سہولت کا موجب ہے لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ طلاق اور عدم طلاق والے مسئلہ میں اگر طلاق کے ساتھ مہر کی ایسی بڑی مقدار وابستہ کردی گئی جس کی ادائیگی شوہر کے لئے ناممکن ہو تو دوسرے مفاسد پیدا ہوں گے، طلاق کے ناپسندیدہ ہونے کے باوجود شریعت اسلامی نے جن مصالح سے طلاق کو مشروع کیا ہے ان مصالح پر زد پڑے گی، طلاق کے ناگزیر ضرورت بن جانے کے باوجود لمبے مہر کے خوف سے لوگ طلاق کا اقدام نہیں کریں گے اور ناپسندیدہ بیویوں سے گلو خلاصی کے لئے وحشیانہ اقدامات کر گزریں گے۔ جیسا کہ ہندو سماج میں ہورہا ہے۔

پھر اصل مفاسد نفس طلاق سے نہیں بلکہ بیک وقت تین طلاق سے پیدا ہوتے ہیں اگر شوہر سنت کے مطابق ایک وقت میں ایک طلاق پر اکتفا کرتا ہے تو دونوں کے درمیان ملاپ کی راہیں کھلی ہوئی ہیں اس لئے مہر کی زیادتی تین طلاق کی شرط کے ساتھ مربوط کی جانی چاہئے تاکہ تین طلاق کے رواج پر قدغن لگے اور نسبتاً زیادہ مہر کے خوف سے تین طلاق کا ناروا اقدام نہ کیا جائے ۔

سوالنامہ اشتراط فی النکاح کے آخری سوال کا جواب یہ ہے کہ ایسی شرط شرعاً ناقابل اعتبار ہوگی ، جمہور فقہاء کے نزدیک یہ شرط شرائط فاسدہ کے زمرہ میں آتی ہے ۔ صرف اتنی بات نہیں ہے کہ یہ شرط نکاح کے لازمی تقاضوں میں شامل نہیں اور نہ انھیں پختہ کرنے والی ہے ، بلکہ اس سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ یہ شرط عقد نکاح کے ایک لازمی تقاضا کے خلاف ہے ، نکاح کے بعد اسلامی شریعت بیوی کے ضروری اخراجات شوہر کے ذمہ لازم کردیتی ہے ، خواہ شوہر مالدار ہو یا غریب اور شوہر کو یہ حق دیتی ہے کہ اس کی بیوی اس کی اجازت کے بغیر (بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر) اس کے گھر سے باہر نہ جائے ، اسلام نے مرد اور عورت کے مزاج اور صلاحیت کا خیال کرتے ہوئے دونوں کے کام تقسیم کردئے ہیں ، مگر گھر کے باہر کا کام خصوصاً تلاش معاش مرد کے ذمہ رکھا ہے ، اور اندرون خانہ کی ذمہ داری عورت پر رکھی ہے ، گھر کا داخلی نظم و نسق ، چھوٹے بچے بچیوں کی نگہداشت وغیرہ ، بیوی کے فرائض میں داخل ہے ۔ ظاہر ہے کہ گھر کے باہر مستقل ملازمت کے ساتھ عورت شوہر اور بچوں کے تئیں اپنی خانگی ذمہ داریاں پوری نہیں کرسکتی ، ملازمت کرنا بہت سے بہت اس کے لئے جائز عمل کہا جاسکتا ہے اور گھر کی دیکھ بھال بچوں کی نگہداشت ، پرورش اس کے واجبات میں شامل ہے ۔ مباح اور واجب میں جب بھی ٹکراؤ ہوگا واجب کو ترجیح ہوگی ۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط شوہر کے حق حبس کو کالعدم کردیتی ہے اور حق حبس نکاح سے پیدا ہونے والا ایک لازمی حق ہے ، لہذا اس کو باطل کرنے والی شرط خود باطل ہوگی ، یہ شرط اسی طرح ناقابل اعتبار ہوگی جس طرح یہ شرط غیر معتبر ہوتی ہے کہ شوہر کو میرے کہیں آنے جانے پر کوئی اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا ۔

اشتراط فی النکاح اور اس کا حکم

مولانا مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی ☆

اشتراط فی النکاح سے مراد یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کا ایسی شرط لگانا جس کے لیے کوئی غرض یا منفعت وابستہ ہو۔ اس سلسلہ میں ایسی شروط مراد ہیں جو ایجاب یا قبول کے ساتھ مقرون و متصل ہوں یعنی ایجاب اس طرح متحقق ہو کہ اس کے ساتھ کوئی شرط لگی ہوئی ہو۔ وہ ایجاب مراد نہیں جو کسی شرط پر معلق ہو۔ کیونکہ معلق بالشرط ایجاب کا وجود و تحقق، وجود شرط سے قبل ممکن نہیں۔

الشروط في الزواج هي ما يشترطه احد الزوجين على الآخر مماله فيه غرض و يراد به الشروط المقترنة بالايجاب او القبول اى ان الايجاب يحصل ولكن يصاحبه شرط من الشروط (الفقه الاسلامي ج ۷ ص ۵۳)

یعنی نکاح میں زوجین میں سے کسی کا دوسرے پر ایسی شرط لگانا جس کے ساتھ شرط لگانے والے کی غرض اور منفعت متعلق ہو۔ اور اس سے وہ شرائط مراد ہیں جو ایجاب یا قبول کے ساتھ مقرون ہو۔ بایں طور کہ مشروط ایجاب صادر ہو۔ **وهذا بخلاف حالة الايجاب المعلق بشرط فان الايجاب لاوجود له قبل الشرط. (الفقه الاسلامي ج ۷ ص ۳۵)**

اور یہ صورت اس ایجاب کے برخلاف ہے جو معلق بالشرط صادر ہو۔ کیونکہ شرط کے تحقق سے پہلے ایجاب کا وجود ممکن ہی نہیں۔

شروط فی النکاح کے سلسلہ میں احناف کا مذہب

زوجین میں سے کوئی ایسی شرط لگانا ہے جو شرط صحیح ہو۔ شرط صحیح سے ایسی شرط مراد ہے جو مقتضائے عقد کے مناسب ہو اور احکام شرعیہ کے منافی نہ ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ خاوند اپنے گھر والوں سے یا اپنی سوکن سے الگ کسی علحدہ مکان میں اس کی رہائش کا انتظام کرے۔ یا کسی دور دراز جگہ کے سفر میں اس کو اس کی

☆ بڑودہ۔

مرضی کے خلاف نہ لے جائے گا وغیرہ۔ تو ایسی شرط کو پورا کرنا اور اس کا لحاظ رکھنا شرعاً واجب و لازم ہے۔

اور اسی حکم میں وہ شروط بھی داخل ہیں جو شرعاً مامور بہ ہوں، جیسے کہ عورت کا یہ شرط لگانا کہ خاوند میرے ساتھ اچھا سلوک کرے گا، مجھے خلاف شرع امور پر مجبور نہ کرے گا وغیرہ۔

اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی طلاق کا معاملہ اسی عورت کے قبضہ و اختیار میں ہوگا، تو یہ شرط لگانا صحیح ہے اور فقہاء احناف نے اس کو شروط صحیحہ میں سے قرار دیا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص نے عورت کے باپ کو مخاطب کر کے یوں کہا کہ "تو اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے اس شرط پر کردے کہ اس کا امر طلاق تیرے اختیار میں ہوگا" تو اس صورت میں باپ کے اختیار میں امر طلاق نہ ہوگا، کیونکہ یہ تفویض قبل النکاح ہے۔

زوجین میں سے کوئی ایسی شرط لگاتا ہے جو شرط فاسد ہے۔ شرط فاسد سے وہ شرط مراد ہے جو عقد نکاح کے مقتضی کے خلاف ہو یا احکام شرعیہ کے منافی ہو۔ شروط فاسدہ کا حکم یہ ہے کہ شروط فاسدہ کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا بلکہ صرف شرط ہی باطل ہوجاتی ہے، اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، البتہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ نکاح اور معاوضات مالیہ کا باہمی فرق یہ ہے کہ شروط کی وجہ سے معاوضات مالیہ (بیع وغیرہ) فاسد ہوجاتے ہیں اور نکاح فاسد نہیں ہوتا۔

زوجین میں سے کوئی ایسی شرط لگاتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، تو ایسی شرط لگانا ناجائز ہے اور اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، مثلاً کسی عورت نے یہ شرط لگائی کہ تجھے میری سوکن کو طلاق دینا پڑے گا۔ تو ایسی شرط لگانا نیز ں کو پورا کرنا دونوں ممنوع ہیں، حدیث شریف میں ہے **لایحل لا مراۃ تسال طلاق ضرتھا** یعنی کسی ورت کو جائز نہیں کہ وہ خاوند سے اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے۔ **(درمختار ج ۲ ص ۲۰ تبیین الحقائق ج ۲ ص ۱۲۸ فتح القدیر ج ۳ ص ۱۰۷ بدائع صنائع)**

و الخلاصۃ ان الفقھاء اتفقوا علی صحۃ الشروط التی تلائم العقد وعلی بطلان الشروط التی تنافی المقصود من الزواج او تخالف احکام الشریعۃ و اتفق الحنفیۃ و المالکیۃ و الحنابلۃ علی صحۃ الشروط التی یکون فیھا تحقیق و صف مرغوب فیہ او خلو المراۃ من عیب لا یثبت الخیار فی فسخ الزوج (الفقہ الاسلامی ج ۷ ص ۵۹۔۶۰)

شروط نکاح کے سلسلہ میں مذاہب اربعہ کی مفصل و مدلل تشریح کے بعد پوری بحث کے خلاصہ کے طور پر درج بالا عبارت مذکور ہے۔

یعنی خلاصہ بحث یہ ہے کہ فقہاء نے ان شرائط کی صحت پر اتفاق کیا ہے جو عقد نکاح کے مناسب ہوں، اور وہ شرائط جو نکاح کی غرض و غایت یا احکام شرعیہ کے منافی ہوں، ان کے باطل وغیر معتبر ہونے پر بھی اتفاق کیا ہے۔ اسی طرح حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے ان شرائط کے صحیح ہونے پر بھی اتفاق کیا ہے جن میں کسی پسندیدہ وصف کی تحقیق ہو، یا کسی ایسے عیب سے پاک و صاف ہونا مطلوب ہو جس میں خاوند کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ملتا۔

لیکن وہ شرائط جو مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہوں، مگر عقد نکاح کے احکام میں سے کسی حکم شرعی کے خلاف نہ ہوں اور نہ ان عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ خاوند اس پر اور کسی عورت سے نکاح نہ کرے گا یا اسے سفر میں اپنے ساتھ نہیں لے جائے گا یا اس کو اس کے گھر یا شہر وغیرہ سے باہر نہیں نکالے گا وغیرہ تو ایسی شرائط کا حکم ائمہ اربعہ کے یہاں درج ذیل ہے۔

احناف کے نزدیک اس قسم کی شرطیں لغو قرار پائیں گی اور عقد نکاح صحیح ہوجائے گا۔ حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی شرائط صحیح ہیں اور ان کا پورا کرنا لازم اور ضروری ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اس قسم کی شرطیں مکروہ ہیں جن کو پورا کرنا لازم نہیں، البتہ مستحب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک یہ شرطیں باطل ہیں اور عقد نکاح صحیح ہے

(الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۹۔۶۰)

توکیل و تفویض طلاق کی بحث

اس بحث کا تعلق طلاق کی دونوں قسموں، صریحی و کنائی، کے ساتھ ہے، کیونکہ خاوند کی جانب سے بیوی یا اس کے علاوہ اور کسی شخص کو طلاق واقع کرنے کا اختیار دینا طلاق کے استعمال کئے جانے والے الفاظ صریحہ کے ساتھ ہوگا، جیسے " **طلقی نفسک** " تو اپنے آپ کو طلاق دیدے، یا کنایہ اور اشارہ کے الفاظ کے ساتھ ہوگا جیسے " **امرک بیدک** " تیرا معاملہ تیرے قبضہ و اختیار میں ہے۔

خاوند جس طرح بذات خود طلاق دے سکتا ہے، اسی طرح وہ طلاق واقع کرنے میں کسی کو اپنا نائب بھی بناسکتا ہے۔ بیوی کو حق طلاق سپرد کرنا باجماع امت ثابت ہے، آیت کریمہ **یایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوة الدنیا الخ** (سورہ احزاب) کے نزول کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کو اپنے ساتھ قیام و مفارقت کے درمیان اختیار دیا تھا، پس اگر ازواج مطہرات کا اختیار مفارقت نہ ہوتا تو یہ تخییر بے معنی و بے اثر ہوکر رہ جاتی۔

نیابت فی الطلاق کی اقسام معہ احکام

خاوند کی اجازت سے اور کسی کے طلاق دینے کی تین قسمیں ہیں۔ توکیل۔ تفویض۔ رسالہ۔

توکیل: خاوند کا بیوی کے علاوہ اور کسی کو طلاق دینے کے سلسلے میں اپنا نائب و قائم مقام بنانا، مثلاً خاوند کسی شخص سے کہتا ہے۔ میری بیوی کو طلاق دینے کا میں نے تجھے وکیل بنایا وغیرہ۔ اور وکالت قبول کرنے کے بعد یہ شخص اپنے موکل کی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ، تجھے طلاق ہے، تو اس پر طلاق ہوجائے گی۔

تفویض: اپنی بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق دے دینا، یا بیوی کا معاملہ طلاق بیوی کے ہاتھ میں دے دینا مثلاً یوں کہنا " **طلقی نفسک** " اپنے آپ کو طلاق دیدے یا " **امرک بیدک** " تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اسی طرح بیوی کی طلاق کو اجنبی کی مشیئت و مرضی پر معلق کردینا، مثلاً یوں کہنا " **طلق زوجتی ان شئت** " اگر تیرا جی چاہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔

رسالہ: کسی شخص کا کلام بطور نقل کسی تک پہنچادینا، مثلاً خاوند کسی شخص سے یہ کہے کہ فلاں عورت کے پاس جا کر یہ کہدے کہ تیرا خاوند تجھے " **اختیاری** " کہہ رہا ہے یعنی میرے ساتھ رہنے اور اپنے کو مجھ سے جدا کرنے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو پسند کرلے۔ یا خاوند کسی شخص کے ذریعہ اپنی غائب بیوی کے پاس طلاق کا پیغام بھیجے، پس وہ قاصد ٹھیک طریقہ پر بھیجنے والے کا پیغام عورت تک پہنچادے، تب بھی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ رسالہ والی صورت میں درمیانی شخص (واسطہ) کی حیثیت صرف ایک معبر اور ناقل کلام کی ہوتی ہے۔

تین قسم کے الفاظ سے تفویض طلاق ہوتی ہے۔ **امر بالید۔ تخییر۔ مشیئت۔** ان تینوں الفاظ میں سے ہر ایک لفظ **تملیک و تخییر مراۃ** کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی ہر ایک لفظ کی بناء پر بیوی اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مالک ہوجاتی ہے، اور خاوند کے ساتھ رہنے اور اپنے کو اس سے جدا کرلینے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک بات کو پسند کرنے کا اس کو حق حاصل ہوجاتا ہے۔

امر بالید: یعنی خاوند کا اپنی بیوی سے کہنا کہ " **امرک بیدک** " تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، ایسا کہنے کی بناء پر دو شرطوں کے ساتھ طلاق واقع کرنے کا معاملہ بیوی کے قبضہ و اختیار میں آجاتا ہے۔

شرط اول: خاوند کا بنیت طلاق یہ لفظ کہنا۔ کیونکہ یہ لفظ طلاق کے الفاظ میں سے ہے، لہذا بغیر نیت طلاق یہ لفظ کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

شرط ثانی : عورت کو اس کا علم ہونا کہ خاوند نے میرا معاملہ طلاق میرے ہاتھ میں دیدیا ہے ۔ چنانچہ جب تک کہ بیوی اس لفظ کو سن نہ لے یا کسی کے ذریعہ اس کو خبر نہ پہنچے وہاں تک معاملہ طلاق اس کے اختیار میں نہیں آئے گا ۔

تخییر : یعنی خاوند کا بیوی سے " **اختاری** " کہنا یعنی تجھے میرے ساتھ رہنے اور مجھ سے جدا ہوجانے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک بات کو پسند کرنے کا اختیار ہے ۔ دو باتوں کے علاوہ میں تخییر اور امر بالید کا حکم یکساں ہے ۔ باہمی فرق والے دو امر یہ ہیں ۔

(۱) **امرک بیدک** کہنے میں تین طلاق کی نیت صحیح ہے اور " **اختاری** " اس لفظ میں تین طلاق کی نیت صحیح نہیں اسی وجہ سے تین طلاق کی نیت سے یہ لفظ کہا تب بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی ۔

(۲) " **اختاری** " میں لفظ نفس کا ذکر خاوند کے کلام میں یا عورت کے جواب میں لازم و ضروری ہے ، بایں طور کہ خاوند یوں کہے کہ **اختاری نفسک** اور اس کے جواب میں عورت کہے **اخترت** یا خاوند بیوی سے کہ **اختاری** اور اس کے جواب میں کہے **اخترت نفسی** ۔ یا زوجین میں سے کسی کے کلام میں ذکر طلاق ضروری ہے ۔ یا ایسے لفظ کا ذکر ضروری ہے جو طلاق پر دلالت کرتا ہو ، مثلاً خاوند کے کلام **تخییر** کا لفظ مکرر ہو جیسے کہ یوں کہے **اختاری اختاری** ۔ یا دونوں میں سے کسی کے کلام میں لفظ **الاختیارة** کا ذکر ہو ، جیسے خاوند یوں کہے **اختاری اختیارة** اور اس کے جواب میں بیوی کہے **اخترت اختیارة** ۔

مشیت : یعنی خاوند اپنی بیوی سے یوں کہے " **انت طالق ان شئت** " اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے ۔ **مشیت** اور **تخییر** کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ دونوں لفظ تملیک طلاق ہیں ۔

مشیت اور تخییر کا باہمی فرق یہ ہے کہ مشیت والی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی ، کیونکہ لفظ صریح کے ساتھ تفویض طلاق ہوئی ہے اور تخییر والی صورت میں طلاق بائن واقع ہوگی ۔ کیونکہ یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے ۔

خاوند کا " **طلقی نفسک** " کہنا یعنی اپنے آپ کو طلاق دیدے ۔ فقہاء کے نزدیک تملیک ہے خواہ اس کو مشیت کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اس لفظ کا اثر " **انت طالق ان شئت** " کی طرح مجلس تک ہی محدود رہے گا ۔ تبدیل مجلس کے بعد بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ ہوگا ۔

توکیل بالطلاق کا حکم

وکیل بالطلاق اپنے موکل کی رائے کے مطابق عمل کرنے کا مقید و مکلف ہے۔ اگر وکیل بالطلاق اپنے موکل کی رائے سے تجاوز یا انحراف کرتا ہے تو اس کا تصرف موکل کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر موکل اجازت دے گا تو نافذ ہوگا ورنہ رد ہوجائے گا۔ اگر توکیل بالطلاق کسی معین زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہو تو وکیل بالطلاق جب جی چاہے تب موکل کی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے، اور موکل اپنے وکیل بالطلاق کو جب چاہے تب معزول بھی کرسکتا ہے۔

وکیل بالطلاق کی حیثیت معبر و سفیر محض کی ہوتی ہے، لہٰذا حقوق طلاق (مہر مؤجل کی ادائیگی۔ متعہ یا نفقہ عدت وغیرہ) کا مطالبہ وکیل سے درست نہ ہوگا، بلکہ براہ راست خاوند سے حقوق طلاق کا مطالبہ ہوگا۔

زوجہ یا غیر زوجہ کو تفویض بالطلاق کا حکم

خاوند کے حق میں تفویض لازم ہے، بایں طور کہ تفویض طلاق کے بعد خاوند اس سے رجوع نہیں کرسکتا اور عورت کو اس سپرد کردہ حق کے استعمال سے روک بھی نہیں سکتا اور اس کو فسخ بھی نہیں کرسکتا، کیونکہ خاوند نے تفویض کے ذریعہ بیوی وغیرہ کو طلاق کا مالک بنادیا اور کسی غیر کو مالک بنادینے کے بعد اس کی ولایت اس کی ملکیت سے زائل ہوجاتی ہے، لہٰذا رجوع، منع و فسخ کے ذریعہ ابطال کا مالک نہ ہوگا۔ نیز رجوع کا حق اس لئے بھی نہیں ہے کہ خاوند کے حق میں تفویض کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایقاع طلاق کو بیوی کی مشیت پر معلق کر رہا ہے، اور تعلیق، یمین کے حکم میں ہوا کرتی ہے اور ایمان میں ان کے صدور کے بعد حق رجوع ممکن نہیں رہتا۔

مگر بیوی کے حق میں تفویض لازم نہیں، چنانچہ اس کو صراحتاً یا دلالتاً اس تفویض کو رد کردینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ امر بالید تخییر ہے یعنی عورت کو خاوند کے ساتھ رہنے نہ رہنے میں سے ایک امر کو پسند کرنے کا اختیار ہے اور اختیار و لزوم باہم منافی ہیں۔

مفوضہ عورت کو صرف ایک مرتبہ اختیار کا حق ہے، کیونکہ خاوند کا بیوی سے "**امرک بیدک**" کہنا تکرار کا مقتضی نہیں۔ مگر یہ مقتضی تکرار لفظ اس کے ساتھ شامل کردیا جائے مثلاً بیوی سے یوں کہا "**امرک بیدک کلما شئت**" جب جب تیرا جی چاہے تب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اس صورت میں معاملہ اس کے ہاتھ

میں آجائے گا جب جب اس کا جی چاہے۔

عورت ایک مجلس میں اپنے اوپر ایک ہی طلاق واقع کر سکتی ہے۔ لہذا تین مجلسوں میں تین مرتبہ طلاق واقع کرنے سے وہ بائنہ ہوجائے گی۔ کیونکہ لفظ "**کلما**" تکرار افعال کا مقتضی ہے۔ لہذا تکرار مشیئت کے وقت تکرار تملیک کا بھی مقتضی ہوگا۔

تفویض کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنے نہ کرنے کا حکم

تفویض اگر مطلق ہو۔ اس میں کسی زمانہ کی قید نہ ہو تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق علم بالتفویض کی مجلس تک محدود رہے گا یعنی مجلس کے بدلنے سے پہلے تک اس کو ایقاع طلاق کا حق رہے گا۔

لیکن اگر مجلس بدل گئی یا عورت سے کسی ایسے فعل کا صدور ہوا جو مقتضائے تفویض سے اعراض پر دلالت کرتا ہو تو عورت کے ایقاع طلاق کا حق ساقط ہوجائے گا۔

اگر تفویض طلاق کسی زمانہ کے ساتھ مقید ہے۔ مثلاً "**امرک بیدک الیوم**" اور "**شهرا او سنة**" وغیرہ ایک مہینہ یا ایک سال تک تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ تو یہ وقت مقید و مخصوص کے ختم ہونے تک عورت کو ایقاع کا حق حاصل رہے گا اس کے بعد نہیں۔

اگر تفویض طلاق کو کسی شرط پر معلق کیا۔ مثلاً یوں کہا "**اذا قدم زید فامرک بیدک**" جب زید آوے تب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو زید کی آمد سے پہلے اس کو حق طلاق نہ ہوگا۔

وقت مخصوص و مقید گزر جانے کے بعد عورت کو وقوع شرط کا علم ہوا تو اب اس تفویض کے ذریعہ اس کو طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر تفویض ایسے الفاظ سے ہو جو تکرار کے مقتضی ہیں۔ مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا "**امرک بیدک کلما شئت**" جب چاہے تب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں یا "**طلقی نفسک متی شئت**" جب چاہے تب اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔

پس اس صورت میں طلاق دینے کا اختیار مجلس تخییر و تفویض تک محدود نہ رہے گا۔ بلکہ جس وقت چاہے وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے۔ (**در مختار و رد المحتار ج ۲ ص ۷۵۳ و بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۱۳۔۱۱۸۔۱۲۱۔' ۱۲۱ وغیرہ**)

الفاظ تفویض سے واقع شدہ طلاق کی تعداد و نوعیت

" **طلقی نفسک** " اپنے آپ کو طلاق دیدے ۔ " **طلقی نفسک کلما شئت** " جب جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے ۔ اس قسم کے الفاظ سے تفویض طلاق کی صورت میں بیوی اپنے اوپر بہ یک وقت ایک ساتھ تین طلاقیں نہیں واقع کر سکتی، کیونکہ خاوند نے طلاق صریح کی تصریح کے ساتھ تفویض کی ہے لہذا " **طلقی نفسک کلما شئت** " والی صورت میں اگر اس نے ایک ساتھ ہی اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر خاوند نے اپنی بیوی سے تین طلاقوں کی نیت سے یہ کہا " **امرک بیدک** " تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے ، اور بیوی نے اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلیں تو اس پر تینوں طلاقیں پڑجائیں گی ، اور اگر دو طلاقوں کی نیت سے یہ جملہ کہا تو امام زفر کے علاوہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

الفاظ تفویض سے کس قسم اور کس نوع کی طلاق واقع ہوگی ؟ اس میں تفصیل ہے ۔ اگر صریح لفظ طلاق کے ساتھ تفویض ہوئی تو طلاق رجعی واقع ہوگی، چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا " **طلقی نفسک** " اپنے آپ کو طلاق دیدے اور اس نے جواب میں " طلقت نفسی " میں نے اپنے آپ کو طلاق دیدی کہا ، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی۔

اور اگر یوں کہا کہ " **امرک بیدک فی تطلیقۃ** ، طلاق کے سلسلہ میں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ، یا یوں کہا کہ " **اختاری تطلیقۃ** " اور اس نے " **اخترت نفسی** " کہا یعنی میں نے اپنے آپ کو پسند کرلیا ، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ صریح لفظ کے ساتھ تفویض ہوئی ہے ، " **المفید للبینونۃ اذا قرن بالتصریح صار رجعیا** " طلاق بائن واقع کرنے والا لفظ جب تصریح کے ساتھ ملایا جاوے تو طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ۔

اگر تفویض طلاق بلفظ " **اختیار" یا "امر بالید** " کے ذریعہ ہو تو طلاق بائن ہوگی چنانچہ خاوند نے بیوی سے بنیت طلاق " **اختاری نفسک** " یا " **امرک بیدک** " اپنے آپ کو پسند کرلے یا تیرا معاملہ ہاتھ میں ہے " کہا ، مگر تین طلاق کی نیت نہیں کی اور بیوی نے اس کے جواب میں " **اخترت نفسی** " میں نے خود کو پسند کرلیا یا " **طلقت نفسی** " میں نے خود کو طلاق دے دی کہا ، تو عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی (**بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۱۷ فتح القدیر ج ۳ ص ۱۱۲ در مختار ج ۲ ص ۲۷۰ وغیرہ**)

تفویض طلاق اور اس کے احکام

احناف کے یہاں انشاء عقد نکاح کے مقارن ہوکر یا عقد نکاح کے بعد زوجیت برقرار رہنے کے زمانہ میں تفویض طلاق صحیح ہے ۔

احناف کے یہاں تفویض مقارن عقد کے صحیح ہونے کے لئے زوجہ یا وکیل زوجہ کی جانب سے ایجاب مشروط کا صادر ہونا لازم و ضروری ہے ۔ مثلا عورت کسی مرد سے یوں کہے " **تزوجتک علی ان الطلاق بیدی او متی شئت اور کلما شئت** " یعنی میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا معاملہ میرے ہاتھ میں رہے گا ۔ یا طلاق کا معاملہ میرے زیر اختیار رہے گا ، جس وقت میں چاہوں ۔ یا جب جب میں چاہوں ۔ اور مرد نے اس کو قبول کرلیا ۔

یعنی عورت کی جانب سے ایجاب مشروط ہے اور مرد اس مشروط ایجاب کو قبول کرلیتا ہے تو یہ تفویض شرعا معتبر اور صحیح قرار پائے گی ۔

لیکن اگر مرد کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا اور مرد نے عورت سے یوں کہا " **تعلقین نفسک متی شئت** " میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا تو جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے ۔ اور عورت نے اس ایجاب کو قبول کرلیا تو اس صورت میں نکاح تو شرعا معتبر اور صحیح ہوگا ، مگر یہ تفویض نہ ہوگی کیونکہ مرد نے عقد نکاح کی تکمیل سے پہلے عورت کو ایقاع طلاق کا مالک بنایا ہے ، حالانکہ تکمیل عقد نکاح سے قبل خود خاوند کو طلاق دینے کا حق حاصل نہیں ہوتا اور کوئی شخص کسی کو کسی ایسی شئ کا مالک نہیں بناسکتا جو خود اس کی ملکیت میں نہ ہو ۔

جب عورت کے ایجاب مشروط اور مرد کے قبول سے تفویض بوقت عقد صحیح ہوجائے اور اس تفویض میں کسی معین زمانہ کی کوئی قید نہ ہو مثلا عورت نے ایجاب کے طور پر یوں کہا کہ " **تزوجتک علی ان طلاقی بیدی** " میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ میرا معاملہ طلاق میرے ہاتھ میں رہے گا اور مرد نے قبلت (میں نے قبول کیا) کہہ کر اس ایجاب کو قبول کرلیا تو اس صورت میں عورت کا اختیار طلاق مجلس انشاء عقد نکاح تک محدود رہے گا بایں معنی کہ مجلس نکاح کے ختم ہونے کے بعد عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق نہ رہے گا ۔

طلاق مع التفویض میں خاوند کا حق طلاق

تفویض بمعنی تملیک ہونے کی وجہ سے توکیل کے مشابہ ہے لہذا اپنی بیوی کو تفویض طلاق کے بعد بھی

خاوند کو طلاق دینے کا حق باقی رہے گا، جیسے کہ توکیل کے بعد موکل کو بذات خود مؤکل فیہ میں حق تصرف باقی رہتا ہے۔

توکیل و تفویض کا باہمی فرق

توکیل و تفویض دونوں میں خاوند کا حق ایقاع طلاق ساقط و سلب نہیں ہوتا اس کے باوجود دونوں میں درج ذیل وجوہ فرق ہیں۔

(۱) ایک مرتبہ تفویض صادر و صحیح ہوجانے کے بعد خاوند اس تفویض سے رجوع نہیں کرسکتا، لیکن مؤکل فیہ میں وکیل کے تصرف سے پہلے موکل رجوع کرسکتا ہے یعنی وکیل کی وکالت کو منسوخ کرسکتا ہے۔

(۲) تفویض کے اندر مفوض الیہ اپنی مشیت و اختیار سے عمل کرسکتا ہے، لیکن توکیل میں وکیل اپنی مرضی و مشیت سے نہیں بلکہ مؤکل کی مرضی و مشیت کے مطابق عمل کرتا ہے، کیونکہ وکیل کا مثل اور نائب شمار کیا جاتا ہے۔

(۳) تفویض مطلق، مجلس تفویض تک مخصوص و مقید ہوا کرتی ہے، بخلاف توکیل بالطلاق کے، کیونکہ وکالت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل بالطلاق مجلس میں نیز مجلس ختم ہونے کے بعد بھی طلاق دے سکتا ہے۔

(۴) جنون زوج یعنی خاوند کے پاگل ہوجانے سے تفویض باطل نہیں ہوتی، کیونکہ تفویض، تعلیق کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لیکن توکیل بالطلاق خاوند کے پاگل ہوجانے کی وجہ سے باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ جنون کی وجہ سے خاوند میں اہلیت باقی نہیں رہتی اور وکیل موکل میں سے کسی کے اندر اہلیت ختم ہوجانے سے توکیل خود بہ خود باطل ہوجاتی ہے (**عنایۃ بھامش فتح القدیر ج ۳ ص ۱۰۰ و رد المحتار ج ۲ ص ۲۵۳**)

اشتراط فی النکاح

مولانا ظفر الاسلام صاحب *

شرط اول :

عقد نکاح کے تشکیل پانے کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط نان و نفقہ بھی ہے جسے خداوند قدوس نے مختلف مقامات پر بیان فرمایا ہے ۔

(۱) **الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم۔**

مرد عورتوں پر قوام ہیں ۔ اس بناء پر اللہ نے ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں کچھ فطری خصوصیات کی وجہ سے ترجیح دی ہے اور اسی بنا پر نان و نفقہ کی ذمہ داری مردوں پر ہے (۲) **و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف** " بچے کے باپ کو دستور کے مطابق اپنی عورتوں کو کھانا کپڑا دینا ہوگا ۔ (۳) " **علی الموسع قدرہ و علی المقتر قدرہ** " مالدار پر اس کی استطاعت کے مطابق اور غریب پر اس کی استطاعت کے مطابق نفقہ ہے ۔ حکیم بن معاویہ قشیری فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے پوچھا یا رسول اللہ **ما حق زوجة احدنا علیه ؟ قال ان تطعمها اذا طعمت و تکسوها اذا اکتسیت و لا تضرب الوجه** (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۵۰)

ایک دوسری روایت جابر بن عبد اللہ سے اس طرح پر ہے ۔

---

* استاذ حدیث دارالعلوم مئو ۔ یوپی

عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فی خطبته فی عرفة فاتقو الله فی النساء فانکم اخذتموهن بامان الله و استحللتم فروجهن بکلمة الله تعالی و لکم علیهن ان لا یوطئن فرشکم احدا تکرهونه فان فعلن ذالک فاضربوهن غیر مبرح و لهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف (المحلی ج ۹ ص ۵۰۱)

قاضی خاں لکھتے ہیں۔

فتجب علی الرجل نفقة امراته المسلمة و الذمیة و الفقیرة و الغنیة دخل بها او لم یدخل (فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۱۹۲)

نیز حضور اکرم کے ارشاد **من استطاع منکم الباءة** میں استطاعت سے مراد استطاعت النکاح ہے **(فتاوی ابن تیمیه ج ۳۲ ص ۲)**

علامہ ابن رشد قرطبی تحریر فرماتے ہیں **فاما النفقة فاتفقوا علی وجوبها (بدایة المجتهد ج ۲ ص ۵۸**

خلاصہ کلام: نفقہ مرد پر واجب ہے بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نکاح فاسد میں نفقہ واجب نہیں ہوتا (دیکھئے **در مختار مع الرد ج ۳ ص ۵۷۲)**

بہر حال نفقہ مقتضائے عقد سے ہے اور عقد نکاح ہی سے یہ مفہوم ہو رہا ہے اس لئے عورت کی یہ شرط بے کار ہے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں۔ **وجهه ان ذالک الشرط وعدمه سواء لان ذالک هوالواجب علیه بنفس العقد سواء شرطه اولا (در مختار ج ۳ ص ۵۸۲)**

شرط ثانی :

حضرت امام ابو حنیفہ نے شرائط کی دو قسمیں کی ہیں (۱) وہ جو مقارن للعقد ہو (۲) وہ جو معلق بالشرط ہو سوائے چند صورتوں کے، دونوں کے احکام تقریبا یکساں ہیں۔ حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں خواہ یہ شرطیں صلب عقد میں لگادی گئی ہوں، یا پہلے سے زوجین کے درمیان طے پا چکی ہوں حضرت امام مالک کے نزدیک دونوں کے احکامات میں تفصیل ہے، مگر بیشتر صورتوں کے احکام میں موافقت ہے۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک اگر نکاح کو مشروط پر معلق رکھا تو یہ نکاح فاسد ہوگا، بعض صورتوں میں جواز کا بھی قول ہے اور شرط مقارن للعقد میں تفصیل ہے۔ اب ہر ایک امام کے اقوال اور ان کے احکام بالتفصیل پیش ہیں۔

عقد نکاح کے وقت شرائط کے سلسلہ میں حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شرطیں اگر مقتضائے عقد سے نہ ہوں تو ایسی صورت میں شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا اور اگر مقتضائے عقد سے ہو تو یہ شرط اصل عقد کے مفہوم میں داخل ہونے کی وجہ سے نافذ ہوجائی گی۔(**فتاوی لابن تیمیۃ ج ۳۲ ص ۱۰۸**)

حضرت امام احمد بن حنبل کا مذہب اور ان کا حکم یہ ہے (۱) وہ شرائط صحیحہ جن سے نکاح صحیح ہوجاتا ہے ۔(۲) وہ شرائط فاسدہ جن سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے (۳) وہ شرائط جن سے نکاح تو صحیح ہوجاتا ہے مگر شرط باطل ہوجاتی ہے۔

سوال میں دی گئی شرط امام احمد بن حنبل کے مسلک کے مطابق قسم ثالث میں داخل ہے جس کی بنیاد پر نکاح تو صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی۔(**کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۴ ص ۸۷۔ ۸۸**)

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں۔

و یصح النکاح مع المهر المحرم و مع نفی المهر و هو الروایة الثانیة عن احمد اختارها کثیر من اصحابه (**فتاوی ابن تیمیة ج ۳۲ ص ۱۵۸**) یہی علامہ ابن قدامہ حنبلی تحریر فرماتے ہیں۔(**المغنی لابن قدامة ج ۷ ص ۲۵۰**)

حضرت امام مالک کے نزدیک شروط فی النکاح کی چار صورتیں ہیں (۱) تعلیق علی الشرط۔ اس کا حکم یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے کے بعد مشروط کا وجود ہوگا اسی لئے آگے لکھتے ہیں " **لم یضر** "(۲) **ان یشترط شرطا مقارنا للعقد مفسدا له** اس کا حکم یہ ہے کہ ان شروط فاسدہ میں سے کوئی شرط دخول سے پہلے پائی گئی تو نکاح فسخ ہوگا اور اگر بعد الدخول پائی جائے تو نکاح منعقد ہوجائے گا۔(۳) **ان یشترط شروطا لا تناقض العقد** اس سے نکاح تو صحیح ہو جائے گا مگر اس طرح کی شرطوں کا لگانا مکروہ ہے۔

(۴) **شروط یجب الوفاء بها و یکون لهما خیار فسخ العقد**

حضرت امام شافعی کے نزدیک شرائط فی النکاح کی تفصیل اس طرح ہے۔

الشافعیة قالوا اذا علق النکاح علی شرط فسد العقد اما الشروط المقارنة للعقد علی قسمین (۱) شروط فاسدة لا یقتضیها العقد (۲) شروط صحیحة۔ فالشروط الفاسدة تفسد العقد اما الشروط التی لا تفسد العقد فانها تصح و لا تفسد العقد۔ فاذا

اشترطت فی صلب العقد فبان غیر ذالک صح العقد و کان بالخیار ان شاء قبل و ان شاء فسخ فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانها لا یعمل بها(الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۹) فالشروط الفاسدة تفسد العقد) ۔ **نکاح مع المهر المحرم و مع نفی المهر** مستثنی ہے اس کو علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں **و یصح النکاح مع المهر المحرم و مع نفسی المهر هذا مذهب الشافعی (فتاوی ابن تیمیة ج ۳۲ ص ۱۵۸)**

مندرجہ بالا شرائط کے ذکر کرنے کے بعد یہ اچھی طرح معلوم ہوچکا ہوگا کہ صورت مسئولہ میں دی گئی یہ شرط شرط فاسد ہے جس کی بابت ائمہ اربعہ کی تفصیل یوں ہے ۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک شروط فاسدہ باطل ہوں گی اور نکاح صحیح ہو جائے گا ۔ (**مغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۷۲**) اور حضرت امام مالک کے نزدیک دخول کا اعتبار ہوگا ۔ اس لئے اگر کوئی شرط دخول سے پہلے پائی گئی تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور بعد الدخول منعقد ہوجائے گا ۔ اور مہر و نفقہ وغیرہ دینا ہوگا ۔ (**کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۸**)

حضرت امام شافعی کے نزدیک شروط فاسدہ کی بعض صورتیں یعنی **نکاح مع المهر المحرم و مع نفی المهر** صحیح ہیں نان و نفقہ کی نفی کو بھی اسی میں شامل کر لیا جائے گا ۔ جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی کی درج شدہ عبارت سے بھی معلوم ہوگیا ہوگا ۔ باقی صورتوں میں باطل ہے ۔ نیز امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے (فتاوی لابن تیمیہ ج **۳۲ ص ۱۵۸**) فتاوی تاتار خانیہ میں مذکور ہے ۔ **و اذا تزوجها علی ان لا مهر لها صح النکاح و وجب لها مهر المثل و فیه خلاف لمالک (ج ۳ ص ۸۲)** امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ مہر ایک شرعی حق ہے جو شوہروں پر واجب ہے نیز عورت کی شرافت کا اظہار ہے " **ابانة لشرف المحل " (هداية ج ۲ ص ۳۰۳)** لیکن اگر دخول و عدم دخول کی شرط لگادی جائے جیسا کہ **کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة** کی عبارت سے مسالکی مذہب معلوم ہوچکاہے تو امام مالک کے یہاں بھی بعد الدخول نکاح صحیح ہوجائے گا ۔ اور فیہ خلاف المالک کا اطلاق ختم ہوجائے گا ۔ اس مفہوم کی وضاحت اس عبارت سے بھی ہورہی ہے **و حکی عن مالک انه ان کان بعد الدخول ثبت النکاح و ان کان قبله فسخ (المغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۷۲)**

علامہ ابن حزم کی رائے ہے ۔

و کل نکاح عقد علی صداق فاسد او علی شرط فاسد مثل ان یؤجل و الی اجل مسمی او غیر مسمی الخ فهو نکاح مفسوخ ابدا فان کان الصداق الفاسد و الشروط الفاسدة انما

تعاقداها بعد صحة عقد النكاح خاليا من كل ذالک فالنکاح صحیح و یفسخ الصداق و یقتضی لها بمهر مثلها الا ان یتراضیا باقل او اکثر فذالک جائز و تبطل الشروط کلها (**المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۳۹۱**) چنانچہ عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ مہر فاسد یا شرط فاسد پر کیا ہوا نکاح قابل فسخ ہے لیکن اگر مہر فاسد یا شرط فاسد اس وقت لگائی گئی جب کہ نکاح صحیح ہوچکا تھا، تو ایسی صورت میں یہ بعد والی شرط قابل فسخ ہوگی اور نکاح صحیح ہو کر شوہر پر مہر مثل لازم ہوگا الا یہ کہ زوجین مہر مثل سے کم یا زیادہ پر راضی ہوجائیں اور ساری شرطیں باطل ہوجائیں گی۔ آگے اسی صفحہ پر اس کی دلیل حضور کا ارشاد

" **کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل** " اور " **من عمل عملا لیس علیه امرنا فهو رد** " پیش فرمائی ہے، نیز علامہ شامی فرماتے ہیں:

ما لو شرط شرطا فاسدا کما لو تزوجها علی ان لا یطأها فانه یصح النکاح و یفسد الشرط " (**رد المحتار مع در المختار ج ۲ ص ۱۳۱**)

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

و لان تسمیة مالیس بمال بشرط فاسد و النکاح لا تبطله الشروط الفاسدة بخلاف البیع و الفرق ان الفساد فی البیع لمکان الربا و الربا لا یتحقق فی النکاح فیبطل الشرط و یبقی النکاح صحیحا (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷**)

نکاح میں ایسی چیز کو مہر قرار دینا جو مال نہ ہو شرط فاسد ہے اور یہ نکاح کو باطل نہیں کرتی بخلاف بیع کے۔ کیوں کہ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع میں فساد، ربا کی وجہ سے ہے اور نکاح میں ربا نہیں اس لئے نکاح میں یہ شرط باطل ہوگی اور عقد صحیح ہوگا۔

خلاصہ کلام، شرط فاسد کے ساتھ کیا ہوا نکاح ائمہ اربعہ کے نزدیک صحیح ہے اور شرائط کے سلسلہ میں ائمہ کی آراء اس طرح پر ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک شرط فاسد مقارن للعقد منافی مقتضائے عقد باطل ہے۔ حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ مالکیہ کے نزدیک وہ شرط لغو ہوگی۔ (**کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۸**) امام شافعی کے نزدیک یہ شرط صحیح ہوگی (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷**) اس کی تائید اسی فصل کے ص **۲۷۸** کی عبارت سے بھی ہو رہی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ائمہ کے اسی اختلاف کی طرف اپنی اس عبارت " **ثم هل یصح اذا اصناء الشرط الفاسد بعد ذالک ؟ فیه نزاع** " سے اشارہ کیا ہے (**فتاوی ابن تیمیة ج ۳۲ ص**

۱۵۷) بہر حال مذکورہ شرط پر کیا ہوا نکاح صحیح ہے اور شرط باطل ہے شوہر کو نفقہ دینا ہوگا جس وقت نفقہ کا وجوب ہوجائے ۔ کیونکہ نفقہ کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب عورت پر شوہر قابض ومتصرف ہوجائے ۔ (**البحر الرائق ج ۲ ص ۱۷۳**) نیز دیکھئے قاضی خاں (**ج ۱ ص ۱۹۳**)

شرط ثالث :

حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس طرح کی شرطیں صحیح ہیں اور ان کا ایفاء لازم ہے اگر شوہر نے اسے پورا نہ کیا تو عورت کو فسخ کا حق حاصل ہوگا ۔ (**الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۷**) حضرت امام مالک کے نزدیک اس طرح کی شرط مکروہ ہے لیکن اس کا ایفاء مندوب ہے ۔ نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ (**المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۷۔۸۸**)

حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط صحیح ہے اور عدم ایفاء کی صورت میں نکاح تو صحیح ہو جائے گا مگر مہر مثل دینا ہوگا ۔ جو مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو ۔ (**هداية ج ۲ ص ۳۰۹**) صاحب ہدایہ نے فتح القدیر کی عبارت نقل فرمانے کے بعد تحریر کیا ہے کہ پہلی صورت میں مسمی ملے گا ۔ اس لئے کہ جس چیز کو مہر بنایا گیا تھا وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے چونکہ شرط کے اتمام کی وجہ سے عورت کی رضا مندی ہوگئی اس لئے عورت کو مہر کامل ملے گا اور دوسری صورت میں چونکہ اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی نیز اس کا **اخراج من البلد** یعنی دونوں شرطیں مفقود ہوگئیں ۔ اس لئے عورت کی رضا مندی نہیں ہوئی اور اسے اب مہر مثل ملے گا جو مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو ۔ فتاوی تاتار خانیہ کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے ۔

علامہ کاسانی حضرت امام شافعی کا مسلک بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

و عنده تصح التسمية لانه يجوز اخذ العوض عن الطلاق و القصاص و كذالك اذا تزوجها على ان لا يخرجها من بلدها او على ان لا يتزوج عليها (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۸**) حضرت امام شافعی کے مسلک کے مطابق مذکورہ شرط ہی کو مہر بنایا جاسکتا ہے ان کے مسلک میں بہ نسبت دیگر ائمہ کے توسع زیادہ ہے ۔ لہذا مسئولہ شرط بدرجہ اولی صحیح ہوگی جس کا اتمام ضروری ہوگا ۔ علامہ ابن حزم کی رائے کے مطابق یہ شرط فاسد ہے اور نکاح قابل فسخ ہے ۔ (**المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۳۹۱**) برخلاف اس کے علامہ ابن تیمیہ سے اس طرح کی شرطوں کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا کہ یہ شرطیں صحیح ہیں عورت کو عدم ایفاء کی صورت میں حق فسخ حاصل ہے جیسا کہ حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ (**فتاوی ابن تيمية ج ۳۲ ص ۱۷۲**)

خلاصہ کلام: ان شرطوں کے لگانے سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ان کا ایفاء ضروری ہے عدم ایفاء کی صورت میں احناف کے نزدیک مہر مثل جو مہر مسمی سے زائد نہ ہو لازم ہوگا، حنابلہ و شوافع کے نزدیک حق فسخ حاصل ہوگا نیز امام مالک کے مذہب میں مذاہب الاربعہ میں دئے گئے مالکی مسلک کے مطابق عورت کو حق فسخ حاصل ہوگا۔

(ج) اس طرح کی صورتیں تفویض طلاق کے نام سے فقہاء کے نزدیک موسوم ہیں۔ سوال کردہ تینوں شرطیں صحیح ہیں، مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کی ایک ایک شرط ہے جسے **الحیلۃ الناجزۃ** میں **ص ۲۲ تا ۲۷** پر نقل کیا گیا ہے۔ اس کے الفاظ بعینہ درج ذیل ہیں۔

پہلی صورت کی شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکور کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرارنامہ محض بے کار ہوگا اور اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار نہ ہوگا جیسا کہ **در مختار ج ۲ ص ۷۲** پر مرقوم ہے۔

صورت ثانی کی صحت کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت (یا اس کا ولی یا وکیل یا قاضی نکاح خواں) عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا وہ کام کیا (جتنا شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کر دیا جائے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے (یا مسماۃ موصوفہ کے) ہاتھ میں ہوگا یعنی شرائط مذکورہ میں سے کسی ایک شرط کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہوں (چاہے) تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کر سکوں گی (یا کر سکے گی) اس کے جواب میں مرد ناکح یوں کہے کہ میں نے قبول کر لیا، اس پر عورت کو اختیار ہوگا کہ جب وہ اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت کو دیکھے تو اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے یعنی اس طرح کہدے کہ میں اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرتی ہوں۔ **قاضی خاں** تحریر فرماتے ہیں:

و ان ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و کان الامر بیدھا، فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۱۵۵) صاحب بحر الرائق کی بھی یہی رائے ہے (**البحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۸**)

خلاصہ کلام، اس صورت کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہوا اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔

جب ابتداء عورت کی جانب سے ہوگی تو یہ تفویض بعد النکاح ہوجائے گی کیونکہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا تو گویا یہ جواب متضمن ہوا اس شرط کے اعادہ کو جو سوال میں موجود ہے، پس گویا شوہر نے یوں کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تو مطلقہ ہے، یا میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ طلاق کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، لہذا مفوض بعد النکاح کے قبیل سے ہوگیا۔

دوسری صورت میں جب ابتداء شوہر کی جانب سے ہوگی تو طلاق اور تفویض دونوں قبل النکاح پائی گئیں جو صحیح نہیں۔

تیسری صورت یعنی عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے یہ شکل بھی جائز ہے۔ مگر جب نکاح ہوچکا اور شرائط نامہ بعد میں تحریر کیا جارہا ہے کہ تو اب اس شرط کا ایفاء شوہر کی رضامندی پر منحصر ہے۔

چونکہ عورتوں میں قوت تحمل کی کمی ہے اس لئے ممکن ہے کہ طلاق کا وقوع تفویض طلاق کی صورت میں بکثرت ہوجائے اس سے بچنے کی ایک تدبیر الحیلۃ الناجزۃ میں ص (۹۴) پر مرقوم ہے کہ:

"شرائط نامہ میں بوقت نکاح عورت یا اس کا ولی یا قاضی اس طرح شرط لگادے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو بعوض مہر دین مبلغ تمہارے نکاح میں اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت تم کو اس سے یا مجھے اس سے شدید تکلیف پہونچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص (اس جگہ مناسب ہے تراضی طرفین کے ساتھ کم از کم دس آدمیوں کے نام متعین کردئے جائیں) تسلیم کرلیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ اس کے ہاتھ یا میرے ہاتھ میں ہوگا کہ اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علحدگی اختیار کرلے یا کرلوں"

شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اب تو طلاق کی مالک عورت ہوگئی (در مختار ج ۲ ص ۲۷)

جبکہ عورت کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے جانا اور نہ لے جانا زیادہ وقلت مہر کا باعث بن سکتا ہے، جیسا کہ فقہاء کے اقوال موجود ہیں تو وقوع طلاق و عدم طلاق کی شرط پر مہر میں کمی و زیادتی کو بدرجہ اولی سبب بنایا جاسکتا ہے، اس لئے صاحبین کے مسلک پر فتوی دیا جاسکتا ہے۔

جواب (۲) نکاح صحیح ہے ایفاء کی صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا اور عدم ایفاء کی صورت میں مہر مثل (جو

تیس ہزار سے زیادہ اور پندرہ ہزار سے کم نہ ہو) لازم ہوگا۔ یہی حضرت امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں اور ہر دو صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ جیسا کہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵)

جواب (۳) یہ شرط مقتضاء عقد سے نہیں اس لئے باطل ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا۔ (**کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۵**) اس شرط کے ابطال کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عورتوں کی ملازمت سے جو مفاسد پیدا ہورہے ہیں وہ کسی پر مخفی نہیں ایسی عورتیں اپنے کو خود مختار سمجھنے لگتی ہیں، نیز شوہر کی ماتحتی سے مستثنیٰ اسی کے ساتھ مرد کی قوامیت پر بھی زبردست حرف آتا ہے، جیسا کہ آئے دن کا مشاہدہ ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا ابو سفیان اعظمی ٭

سوال (۱) بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہے۔ اس پر علماء کرام رحمہم اللہ کا اجماع ہے (**فتح القدیر ج ۲ ص ۱۹۳**) جب کتاب و سنت اور اجماع کی روشنی میں یہ ثابت ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر پر اس کی اپنی حیثیت کے اعتبار سے واجب ہے اور واجب و لازم کرنے والے اللہ رب العزت اور سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور اجماع بھی ساتھ ہی ہے۔ تو اب بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، بلا وجہ ہے جب شریعت نے خود عورت کی رعایت ملحوظ رکھی ہے اور نکاح کے صحیح ہوجانے کے بعد خود نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے تو اس کی یہ شرط بے معنی ہے۔

(۲) شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ولو امتنع عن الانفاق علیها مع الیسر لم یفرق و یبیع الحاکم ماله و یصرفه فی نفقتها فان لم یجد ماله یحبسه حتی ینفق علیها و لا یفسخ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۰۲ و کذا فی البحر الرائق ج ۲ ص ۲۰۲ و کذا فی العینی ثم الهدایة ج ۲ ص ۲۷۲)

یعنی اگر شوہر مالدار ہوتے ہوئے اور قدرت کے باوجود اپنی بیوی کے نفقہ سے انکار کرے تو دونوں میں

٭ استاذ حدیث مفتاح العلوم مئو یوپی

تفریق نہیں کی جائے گی اور حاکم شوہر کے مال کو بیچ کر اس کی بیوی کے نفقہ میں خرچ کرے گا اگر حاکم مال نہ پاسکے تو شوہر کو قید کردے گا حتی کہ وہ بیوی کا نفقہ دے اور نکاح فسخ نہ ہوگا۔

اس سے ثابت ہوا کہ شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا یہ شرط فاسد ہے، لہذا اس شرط کے لگانے سے نفقہ نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ رب العزت اور سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق یہ بیوی کا شوہر پر لازمی حق ہے تو شریعت کے لازم کردہ حق کے سلسلہ میں بندہ کو یہ حق نہیں ہے کہ یہ کہدے کہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، بلکہ نفقہ کا معاملہ تو ایسا ہے کہ نکاح کے صحیح ہوجانے کے بعد ہی شوہر کے ذمہ واجب ہوجاتا ہے، گو کہ بیوی ابھی شوہر کے گھر رخصت ہوکر نہ آئی ہو، کیونکہ رخصتی کرانے کی ذمہ داری شوہر پر ہے تو اگر شوہر رخصتی کرا کر نہ لاوے تو شوہر قصور وار ہے نہ کہ بیوی، تو شوہر کے قصور سے بیوی کا حق نفقہ کیونکر ساقط ہوگا؟ چنانچہ فقہاء کرام رحمہم اللہ نے تصریح کی ہے (دیکھئے **عنایۃ علی ھامش الفتح ج ۲ ص ۱۹۳۔ کذا فی رد المحتار ج ۲ ص ۲۲۲ و فی الدر، وبہ یفتی و اقرہ الشامی فی رد المحتار ج ۲ ص ۲۲۲ و کذا فی الکفایۃ فی ذیل الفتح ج ۲ ص ۱۹۳)**

خلاصہ کلام یہ ہے کہ نکاح صحیح ہوجانے کے بعد سے ہی شوہر کے ذمہ عورت کا نفقہ واجب ہوجاتا ہے تو اب شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، شرط فاسد ہے، اس شرط کے لگانے سے عورت کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا اور نہ ہو ہی سکتا ہے، بلکہ اس کے ذمہ واجب و لازم رہے گا۔ واللہ اعلم

اور عقد نکاح منعقد ہوجائے گا اور منعقد ہونے کے بعد یہ شرط ساقط و غیر معتبر ہوگی بلکہ عورت کو نان و نفقہ دینا ضروری رہے گا۔

(۳) عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اللہ رب العزت نے مرد کو چار شادیوں کی اجازت دی ہے چنانچہ ارشاد ہے **فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع (النساء)** پس شادی کرو ان عورتوں سے جو حلال ہوں اور تمہیں پسند ہوں دو دو، تین تین، چار چار۔

غرض یہ ہے کہ مرد کے لئے ایک عورت سے زائد چار عورتوں تک نکاح کرنا یہ شریعت کی اجازت و رخصت ہے، اس میں مرد مختار ہے اپنا حال بہتر جانتا ہے تو جس میں خیر ہو وہ پہلو اختیار کرسکتا ہے، لہذا ایک عورت کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح کے لئے پہلی بیوی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، اس کی

اجازت کے بغیر دوسری شادی کر سکتا ہے ۔

چنانچہ فتاوی دارالعلوم میں ہے ۔ یہ قول صحیح نہیں ہے کہ بدون اجازت پہلی بیوی کے دوسرا نکاح صحیح نہ ہوگا ، بلکہ دوسرا نکاح درست ہے ، پہلی زوجہ کے انکار کی وجہ سے اور راضی نہ ہونے سے دوسرا نکاح ناجائز نہیں ہے ، البتہ دوسرے نکاح کے بعد یہ ضرور ہے کہ دو زوجہ کے حقوق پورے پورے ادا کرے اور برابری اور عدل کرے (ج ۷ ص ۵۱)

اس لئے عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، لازم نہیں ہے اور اس سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا ۔ واللہ اعلم

(الف) عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کو اس کے آبائی وطن میں رکھے گا ، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا ؟ ۔

نفقہ کی طرح شوہر کے ذمہ اپنی عورت کے لئے سکنیٰ اور مکان و گھر دینا بھی واجب ہے ، اس سلسلے میں شوہر کو اختیار ہے کہ جہاں چاہے رکھے اپنے آبائی وطن میں ہی رکھے یا سسرال یعنی عورت کے آبائی وطن میں رکھے یا ان کے سوا جہاں رکھنا مناسب سمجھے رکھ سکتا ہے ، اس سلسلے میں ارشاد ربانی ہے " **لا تخرجوهن من بيوتهن** " (**الطلاق**) یعنی نہ نکالو ان کو ان کے گھروں سے ، اس میں لفظ بیوتھن میں مکانات کو ان عورتوں کے بیوت فرما کر اس طرف اشارہ کیا کہ جب تک ان کا حق سکونت مرد کے ذمہ ہے ، اس گھر میں اس کا حق ہے ، اس میں سکونت کو بحال رکھنا کوئی احسان نہیں بلکہ اداء واجب ہے ۔ بیوی کے حقوق میں سے ایک حق سکنیٰ بھی ہے ۔ اس آیت نے بتلادیا کہ یہ حق صرف طلاق دے دینے سے ختم نہیں ہوجاتا ، بلکہ ایام عدت تک عورت کو اسی جگہ رہنے کا استحقاق ہے ، اور ان کا گھر سے نکال دینا قبل اتمام عدت کے ظلم و حرام ہے ، اسی طرح خود ان کے لئے باختیار خود ان گھروں سے نکل جانا بھی حرام ہے ، اگرچہ شوہر بھی اس کی اجازت دیدے ، کیونکہ ایام عدت اسی مکان میں گزارنا شوہر ہی کا حق نہیں بلکہ حق اللہ بھی ہے جو من جانب اللہ معتدہ پر لازم ہے (**معارف القرآن ج ۸ ص ۱۵۲**)

فقہاء کرام رضی اللہ عنہم نے بھی تصریح کی ہے (دیکھئے **وقاية ج ۲ ص ۱۳۹**) **تجب هی و الكسوة و السكنى على الزوج** یعنی روٹی ، کپڑا اور مکان بیوی کے لئے شوہر کے ذمہ واجب ہے اور اس کا لازمی حق ہے ۔ (دیکھئے **هداية ج ۲ ص ۴۱۷ ۔ عناية ج ۲ ص ۱۹۳**) ۔ نکاح صحیح ہوجانے کے بعد شوہر کا اپنی عورت کی رخصتی کرانا شوہر کا حق ہے تو جب رخصتی کرانا شوہر کا حق ہوا تو رخصتی کرا کر جہاں مناسب سمجھے رکھ

سکتا ہے۔

(دیکھئے **در مختار ج ۲ ص ۲۲۲**) " **وکذا تجب لها السکنی فی بیت خال من اهله و اهلها** " یعنی شوہر پر عورت کے لئے واجب ہے اس کو رکھنا ایسے گھر میں جو شوہر اور عورت دونوں کے لوگوں سے خالی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا گھر دینا واجب ہے جس میں نہ شوہر کے لوگوں کی شرکت ہو اور نہ عورت کے لوگوں کی بلکہ وہ گھر عورت ہی کے لئے مخصوص ہو۔ علامہ شامی لکھتے ہیں۔

قالوا للزوج ان یسکن حیث احب و لکن بین جیران صالحین ۔ مشائخ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو جہاں چاہے رکھے لیکن صالح پڑوسیوں کے درمیان رکھنا بہتر ہے (**رد المحتار ج ۲ ص ۲۲۲**)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بات بالکل صاف کردی کہ شوہر جہاں چاہے اپنی بیوی کو رکھ سکتا ہے۔ پس نکاح صحیح ہوجانے کے بعد شوہر جہاں بھی مناسب سمجھے اپنی بیوی کو رکھ سکتا ہے۔ لہذا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد بیوی کو اس کے آبائی وطن میں ہی رکھے گا۔ وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ شرط فاسد ہے۔ لازم الایفاء نہیں ہے۔ اس شرط کے پورا نہ کرنے سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ واللہ اعلم

عقد نکاح کے وقت عورت کا شرط لگانا کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا الخ؟

(۱) عقد نکاح کے وقت عورت کا یہ شرط لگانا کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے۔

عقد نکاح سے پہلے یہ شرائط طے ہوگئی ہوں اور اس تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو شرعا اس شرط کی حیثیت یہ ہے کہ درست ہے۔ اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا۔ (دیکھئے **در مختار ج ۲ ص ۳۸۵**) **نکحها علی ان امرها بیدها صح** " یعنی مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اس عورت کی طرف سے اس شرط پر کہ طلاق واقع کرنے کا حق اس کے قبضہ میں رہے گا تو نکاح درست ہے۔

اس کی شرح میں علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: **ج ۲ ص ۳۸۵) مقید بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت** "

یعنی مسئلہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ عورت ابتدا کرے کہ میں نے اپنی شادی آپ سے کرادی اس شرط پر کہ مجھ کو طلاق واقع کرنے کا حق میرے قبضہ میں ہوگا، میں جب جب چاہوں گی اپنے کو طلاق دے دوں گی۔ یا اس

شرط پر کہ میں مطلقہ ہوجاؤں گی اور شوہر نے عورت کی اس شرط کو منظور اور قبول کرلیا تو نکاح صحیح ہے اور اس کی وجہ سے عورت کو طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عقد کے وقت عورت کا شرط لگانا کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور اس تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو شرعاً درست ہے۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں

آج سے بہت پہلے ہی حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ان مسائل کو اپنی کتاب " **الحیلۃ الناجزۃ** " میں حل کردیا ہے، یہاں ان کو نقل کیا جاتا ہے جو بلاشبہ کافی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس کی تینوں صورتیں جائز ہیں: (۱) چاہے نکاح سے پیشتر لکھوایا جائے۔ (۲) چاہے عین وقت عقد زبان سے کہلوایا جائے۔ (۳) چاہے بعد میں لکھوایا جائے۔ مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے ایک ایک شرط ہے۔ پہلی صورت میں شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت ہو اور نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مساۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہیں لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا۔ اس کے رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

دوسری صورت، عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں۔ اس میں صحیح و معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولاً عورت کہے یا اس کا ولی یا وکیل۔

اور اگر ایسا نہ کہا گیا بلکہ ابتداء کلام (ایجاب) مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی دیکھئے (**شامی ج ۲ ص ۶۹۲، عالمگیر ج ۲ ص ۲۷۳**)۔

اور اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو مگر شرط تفویض ذکر نہ کی گئی اور مرد نے قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردیا تب بھی تفویض صحیح ہوگئی لیکن چونکہ اس صورت میں صرف مرد کو اختیار ہے، خواہ وہ شرط بڑھائے یا نہ بڑھائے، عورت کی جانب سے جب ایجاب بلاشرط کے ہوچکا تو اس کے ہاتھ سے بات نکل چکی اس لئے جس عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو طلاق لینے کا اختیار مل جاوے اس کے واسطے یہ صورت کافی نہیں بلکہ ایجاب میں

شرط لگانا ضروری ہے تاکہ مرد کو بلا شرط قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے (ص از **الحیلۃ الناجزۃ ص ۲۳ تا ۳۸**)

تفویض میں کچھ قیدیں بڑھانا:

چونکہ فطرتاً عورت ناقص العقل ہے اور صحیح الرائے قائم کرنے سے قاصر ہے ،بنابریں تفویض طلاق کے نتیجہ ہونے کو بخوشی گوارا کرلیتا ہے اور ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دیتا ہے ،ایک شئی جائز کے بے جا استعمال کی نحوست کا نتیجہ ہے ،جس کا مشاہدہ ہمارے معاشرہ میں بکثرت ہے ۔

بنا بریں ایک مجلس میں تین طلاق دینا جو غیر مشروع ہے اور حرام ہے ، گو تینوں طلاق واقع ہو جائے گی باجماع امت ، اس فعل حرام کا بکثرت اقدام ہورہا ہے ، لہذا طلاق کے غلط استعمال کو سیاسۃً اور سدا لباب **الفتنۃ** روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کی جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار روپئے اور اگر طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار روپئے ہوگا تو اس طرح مہر طے کرنا جائز ہوگا اور دونوں صورتوں میں متعین مہر ادا کرنا لازم ہوگا تاکہ ایک مجلس کی تین طلاق دینے کی کثرت کا حرام وغیرہ مشروع اقدام کا سد باب ہوسکے اور طلاق کے ساتھ تلاعب اور مذاق کے سلسلہ کا خاتمہ ہوسکے ۔

اور اس غلط اقدام کی کثرت کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے ۔

جیسا کہ اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر عورت بدصورت ہوگی تو مہر ایک ہزار اور اگر خوبصورت ہوگی تو دو ہزار تو یہ دونوں شرطیں صحیح ہیں باتفاق ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے اور دونوں صورتوں میں متعین مہر باعتبار شرط شوہر کے ذمہ لازم ہوگا (دیکھئے **درمختار ج ۲ ص ۳۲۶ . لو تزوجها علی الف ان کانت قبیحۃ و علی الفین ان کانت جمیلۃ فانہ یصح الشرطان اتفاقا فی الاصح**)

لیکن یہ یاد رہے کہ ایک مجلس میں تین طلاق دینا بیک زبان گو حرام ہے مگر تینوں طلاق ہوجائیں گی اور عورت حرام ہوجائے گی اور بدون حلالہ شوہر اول کے پاس نکاح کر کے نہیں آسکتی ۔

سوال ۲ ۔ نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کرنا کہ اگر شوہر نے پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری سے نکاح کرے گا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا ورنہ پندرہ ہزار ، تو ایسی صورت میں اگر شوہر شرط پوری دے یعنی دوسری شادی نہ کرے تو مہر میں پندرہ ہزار دینا لازم ہوگا اور اگر شرط پوری نہ کی یعنی دوسری سے شادی کی تو بیس ہزار مہر دینے کی شرط معتبر و لازم العمل نہ ہوگی بلکہ ایسی صورت میں مہر مثل دینا لازم ہوگا ۔

میں مصالح شرع کے ضائع ہونے کا خطرہ غالب ہے ۔ خصوصاً موجودہ دور میں عورتیں بہت نڈر ہوتی جارہی ہیں اور بے پردہ چلنا پھرنا عام ہوتا جارہا ہے وہ مرد کو بنظر شہوت دیکھتی ہیں اور دکھاتی بھی ہیں اور مردوں کی طرف خود مائل بھی ہوتی ہیں اور مردوں کو مائل بھی کرتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے " **مائلات ممیلات** " تفویض کے نتیجہ میں موجودہ شوہر سے رشتۂ زوجیت کو ختم کر کے وہ خود ہی مردوں کا انتخاب کرتی پھریں گی ۔ الغرض ان کو کہیں تشفی نہ ہوگی ان کا رشتۂ زوجیت کہیں بھی دائم اور باقی نہیں رہ پائے گا ان پر " نہ خدا ہی ملا نہ وصال صنم " صادق آئے گا ۔

لہذا ان حالات کے پیش نظر اس تفویض مطلق کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے کچھ قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں، مثلاً شوہر ظالم ہو یا نان و نفقہ بلا وجہ ادا نہیں کرتا نہ کپڑے کا نظم رکھتا ہے نہ مکان و گھر کا، جو شوہر پر فرض ہے اور عورت قاضی کے دربار میں دعوی کرے ،قاضی دونوں کو طلب کر کے اگر عورت کا دعوی ثابت ہوجائے تو اس عورت کو حق تفویض سے کام لینے کی اجازت دیدے گا ۔

لیکن یہ قیدیں مفید مقصد ہوں اور بے جا تصرف کا سد باب کرنے والی ہوں ورنہ تو پھر عورتیں شتر بے مہار کی طرح آزاد ہوکر حاکم مطلق ہوکر کبھی بھی یہ کسی شوہر کو خاطر میں نہیں لاسکتیں، اور ان قیدوں کا اضافہ سیاسۃً اور سداً للباب ہونا چاہئے ۔

طلاق اصلاً حلال ہوتے ہوئے اللہ رب العزت کے نزدیک مبغوض و ناپسندیدہ چیز ہے، جیسا کہ سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " **ابغض الحلال الی اللہ الطلاق** " (**رواہ ابو داؤد**) لیکن چونکہ اصلاً حلال ہے، بنابریں شریعت نے ناگزیر حالات میں اس کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، چنانچہ اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا ہے، " **یایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن** " اے نبی علیہ السلام جب تم طلاق دو عورتوں کو تو دو ان کو طلاق کی عدت پر ۔

لیکن طلاق کے بے جا استعمال سے معاشرہ میں بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں یہاں تک کہ بعد میں شرمندگی آنے پر سوائے حلالہ کے کوئی صورت نظر نہیں آتی، تو نفس کے واسطے راہ حق سے ہٹ کر زناکاری میں مبتلا

سوال ۳ ۔ عورت کی ملازمت اور شوہر کا اس کو اس سے منع کرنا ۔

عورت کے نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگانا کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو عقد کے وقت شوہر قبول کرتا ہے، چونکہ شرعاً روٹی کپڑا اور مکان دینے کی ذمہ داری شوہر کے ذمہ ہے اور

فرض و لازم ہے ۔اس ذمہ داری کی ادائیگی سے نہ تو سبکدوش ہوسکتا ہے اور نہ انکار کرسکتا ہے۔ اگر شوہر محتاج و غریب ہے تب قاضی عورت سے کہے گا کہ شوہر کے نام پر قرض لو اور اس قرض کے ادا کرنے کی ذمہ داری شوہر کے سر ہوگی۔ اور اگر بالفرض یہ صورت بھی ممکن نہ ہو تو قاضی بین الزوجین تفریق کرسکتا ہے اور دوسرے مرد سے اس کی شادی کراسکتا ہے اور یہ صورت ناممکن ہے کہ کوئی مرد قادر علی النفقہ مل ہی نہیں سکتا۔ لہذا عدم قدرت کا مطلقا وہم نہ ہونا چاہئے ۔

تو جب صورت یہ ہے تو شوہر عورت کو ملازمت سے روک سکتا ہے تو عورت کا یہ شرط لگانا فاسد ہے اور شوہر کا عقد نکاح کے وقت شرط کو قبول کرنے کے باوجود بھی منع کرسکتا ہے۔ شرعا اس شرط کی حیثیت لزوم کی نہیں ہے۔ لہذا شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ۔اور اگر شوہر نے اس شرط کو قبول کرلیا ہو تب بھی عورت کو سلسلہ ملازمت کے ختم کرنے کا حکم دے سکتا ہے اور ملازمت سے روک سکتا ہے اور عورت کے لئے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ (دیکھئے **ردالمحتار ج ۲ ص ۷۲۲**) علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" عن البحر ان له منعها من الغزل وكل عمل ولو قابلة و مغسلة .١٠..و انت خبير بانه اذا كان له منعها من ذالك عمته و خرجت بلا اذنه كانت ناشزة مادامت خارجة و ان لم يمنعها لم تكن ناشزة "

یعنی شوہر کے لئے جائز ہے کہ بیوی کو دھاگا بٹنے سے اور ہر کام سے روکدے اگر دایہ گیری اور میت کو غسل دینے کا کام کرتی ہو تو اس سے بھی روک سکتا ہے ۔ اس کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تم جانتے ہو اور باخبر ہو کہ جب شوہر کے لئے اپنی بیوی کو ان سب چیزوں سے روک دینا جائز ہے تو اگر شوہر کے روکنے کے باوجود شوہر کی نافرمانی کرے اور بغیر شوہر کی اجازت کے نکل کر چلی جائے تو وہ عورت ناشزہ و نافرمان ہوگی جب تک باہر رہے اور اگر شوہر روکا نہیں ہے تو ناشزہ نہ ہوگی۔

معلوم ہوا کہ شوہر بیوی کو ہر کام کرنے سے روک سکتا ہے۔ لہذا ملازمت سے بھی روک سکتا ہے۔ اگر منع کرنے سے مانتی نہیں تو ناشزہ ہوکر شوہر کے ذمہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا۔ (دیکھئے **درمختار ج ۲ ص ۵۷۲**)

" وفي البحر منعها من الغزل وكل عمل ولو تبرعا لاجنبي و لو قابلة و مغسلة لتقدم حقه على فرض الكفاية ومن مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سؤالها "

یعنی صاحب بحر علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو دھاگا بٹنے اور ہر

کام کرنے سے روک دے اگرچہ اجنبی کے لئے وہ کام بطور تبرع و احسان ہو، اگرچہ دایہ گیری اور میت کو غسل دینے کا کام ہو۔ کیونکہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے اور علم کی مجالس میں مسائل معلوم کرنے کے لئے جانے سے بھی شوہر بیوی کو روک سکتا ہے اس شرط سے کہ وضو و نماز کے مسائل کو یاد رکھتا ہو اور جانتا ہو تو شوہر سے وہ مسائل معلوم کر کے عمل کر سکتی ہے اور اس کے لئے جانا علم کی مجالس میں بلاوجہ و بغیر ضرورت ہے، لہذا شوہر اس کو روکنے کا حق رکھتا ہے، اور اگر شوہر کو علم نہ ہو تو اولی یہ ہے کہ کبھی کبھی حسب ضرورت عورت کو علم کی مجالس میں مسائل معلوم کرنے کے لئے اجازت دے دیگا، عام و مطلق اجازت نہیں دے گا، جیسا کہ علامہ شامی نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

فان لم تقع لها نازلة و ارادت الخروج لتتعلم مسائل الوضوء و الصلوة ان كان الزوج يحفظ ذالك و يعلمها له منعها و الا فالاولى ان ياذن لها احيانا (ج ۲ ص ۶۶۵)

یاد رہے علامہ شامی رحمہ اللہ نے شوہر کے عالم نہ ہونے کی صورت میں علم کی مجلس میں جانے کی اجازت دینے کی جو بات کہی ہے، وہ اولی کے لفظ سے تعبیر فرمایا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی منع کرنا چاہے تو منع کر سکتا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ اجازت کبھی کبھی ہوگی عام اور مطلق نہ ہوگی، کہ ہر وقت مسئلہ معلوم کرنا ایک حیلہ غلط بن جائے گا کیونکہ شوہر خود معلوم کر سکتا ہے اور پھر بتا سکتا ہے، ہاں اگر عورت کو کوئی حادثہ پیش آگیا جس کے بارے میں عالم دین سے معلوم کرنا ضروری ہے اور شوہر اس کے پوچھنے سے انکار کرے تو اس صورت میں عورت کو جانے سے نہیں روکے گا۔

دیکھئے **رد المحتار ج ۲ ص ۶۶۵**

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

" بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه "

یعنی بلکہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو ان تمام کاموں سے منع کر دے جو کمائی کرنے کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں، کیونکہ بیوی کمائی کرنے سے بے نیاز ہے، کیونکہ شوہر پر بیوی کی کفایت واجب و لازم ہے شریعت نے عورت کے نان و نفقہ، کپڑا اور مکان دینے کو شوہر کے ذمہ فرض کیا ہے۔

الغرض ملازمت بھی کمائی کرنے ہی کے لئے ہوتی ہے اور ذریعہ معاش بنتی ہے، لہذا اس ملازمت کرنے سے بھی عورت کو منع کر سکتا ہے، آگے لکھتے ہیں۔

" والذی ینبغی تحریر ان یکون له منعها من کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته۔ اما العمل الذی لا ضرر له فیه فلا وجه لمنعها منه خصوصا فی حال غیبته من بیته فان ترک المراۃ بلا عمل فی بیتها یؤدی الی وساوس النفس و الشیطان او الاشتغال بما لا یعنی من الاجانب و الجیران۔"

اور جس کا لکھنا مناسب ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو روک دے اور ایسے کام کرنے سے جس سے شوہر کے حق کا کم کرنا (مثلا خدمت اور جماع اور اس کے دواعی و اسباب) یا شوہر کو ضرر (مثلا شوہر پر غلبۂ شہوت اتنا شدید ہوا کہ عورت سے جماع نہ کرنے میں زنا میں مبتلا ہوجانے کا خطرہ) یا عورت کا شوہر کے گھر سے نکلنا لازم آتا ہے۔

الغرض ملازمت کرنے میں تنقیص حق زوج اور ضرر بھی ہے اگر گھر سے نکلنا بھی ہے اور گھر سے نکلنا روز روشن کی طرح واضح ہے، لہذا بیوی کو ملازمت کرنے سے روک سکتا ہے، لہذا عورت عقد کے وقت ملازمت کی جو شرط لگائے وہ فاسد ہوگی، شوہر پر اس کی پابندی ضروری نہیں اور اگر عورت کی ملازمت کرنے کی شرط شوہر نے قبول کرلیا ہو تب بھی روک سکتا ہے اور عورت کو شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اور وہ کام یا عمل جس میں شوہر کا کچھ بھی ضرر نقصان نہیں ہے تو شوہر کا اپنی بیوی کو ایسے کام سے روکنا بلاوجہ ہے خصوصا شوہر گھر پر نہ ہو سفر میں گیا ہوا ہو (مراد اس طرح کے کام سے، مثلا گھریلو کام کاج جیسے گھر میں سلائی مشین یا پاور لوم ہو تو کپڑوں کی سلائی کرنا اور لوم چلانا وغیرہ) کیونکہ عورت کو اس کے گھر میں بلاکام کے چھوڑے رکھنا نفس اور شیطان کے وسوسے کی دعوت دیتا ہے کہ بے کار بیٹھی ہوئی نفسانی اور شیطانی خیالات کے سمندر میں غوطہ لگاتی رہے گی جس سے اس کی صحت متاثر ہوگی، اور بے کار بیٹھک ہوجائے گی اور کام سے کاہل ہوجائے گی، یا اجنبیوں اور پڑوسیوں کے ساتھ لایعنی اور واہیات قصہ کہانیوں میں مشغول ہوکر اپنے کو بالکل معطل کردے گی جیسا کہ یہی مشاہدہ ہے لہذا عورت خود سے اندرون خانہ کام کاج کرتی ہے تو کرنے دینا چاہئے۔ چھڑانا نہیں چاہئے کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے۔

واللہ اعلم۔

اشتراط فی النکاح

مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی ٭

نکاح عبادت اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جس کا سلسلہ حضرت آدم علیہ الصلوۃ و السلام سے جاری ہے اور قیامت تک جاری رہے گا۔ بلکہ انشاء اللہ تعالی جنت میں بھی یہ سلسلہ جاری ہوگا ۔۔۔ یہ مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے۔ جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں، ان حقوق کی حفاظت میاں بیوی دونوں کے درمیان الفت و محبت پیدا ہونے اور اس رشتہ کو مستحکم و پائیدار بنانے کے لئے شریعت نے کچھ شرطیں عائد کی ہیں، جن کی رعایت کئے بغیر عائلی حقوق کا مکمل تحفظ نہ ہوسکے گا۔

اس سلسلہ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے "اشتراط فی النکاح" کے عنوان سے سوالنامہ آیا ہے۔ جو قابل قدر ہے۔

شرط صحیح کی تعریف

شرط صحیح جمہور علماء و فقہاء کے نزدیک وہ شرط ہے جو مقتضاء عقد کا جزء ہو مثلاً ایسے مکان کی شرط لگائی جائے جو میاں بیوی دونوں کے لائق ہو۔ یا مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہو جیسے مہر کے لئے کفیل کی شرط لگادی جائے

٭ مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ، بہار

کہ مہر کی ادائیگی کی ذمہ داری مثلاً لڑکے کے والد لے لیں، یا فلاں شخص اس کا ذمہ دار بن جائے۔ یا اس کی ادائیگی کے وجوب پر کوئی دلیل یعنی کوئی نص یا عرف موجود ہو، مثلاً عورت یہ شرط لگادے کہ مہر کا کچھ جزو شوہر فوراً ادا کرے۔ یہ سب شرط صحیح ہیں۔

گویا کہ چار چیزیں عقد صحیح کے تحت آتی ہیں۔

(الف) مقتضاء عقد کا جزء

(ب) مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہو۔

(ج) اس کے جواز پر کوئی نص ہو۔

(د) اس کی ادائیگی کے وجوب پر عرف ہو۔

الاحوال الشخصية للامام محمد ابو زهرة میں شروط صحیحہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

" (القسم الثالث) الشروط الصحيحة . وهى عند الجمهور الشروط التى تكون جزءا من العقد كاشتراط مسكن يليق بها وبه . او تكون مؤكدة لمقتضى العقد كاشتراط كفيل بالمهر او يقوم الدليل على وجوب الوفاء به من نص او عرف كاشتراط تعجيل جزء من المهر " (الاحوال الشخصية ١٥٩)

شرط فاسد کی تعریف

شروط صحیحہ کے خلاف جو شرط ہے وہ شرط فاسد ہے۔ یعنی ایسی شرط جو نہ تو مقتضیات عقد میں سے ہے، نہ مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی کے وجوب پر کوئی دلیل قائم ہے۔ وہ شرط فاسد ہے۔ جمہور فقہاء اور علماء کے نزدیک شرط فاسد کی یہی تعریف کی گئی ہے۔

و القسم الثانى) قسم يلغى فيه الشرط . و يصح النكاح . وهو عند جمهور الفقهاء كل شرط لايكون من مقتضى العقد . و لا مؤكدا لمقتضاه و لم يقم دليل من الشارع على وجوب الوفاء به من نص او اثر او عرف مشهور فكل شرط لا يكون كذلك و لا يكون مؤقتا للصيغة يكون لاغيا يبطل و لا يؤثر فى صحة العقد.

هذا مسلك جمهور الفقهاء فى تعريف الشرط الفاسد الذى يلغى و لا يوثر فى العقد (حوالہ مذکور ١٥٨)

علامہ ابن الهمام شرح فتح القدیر میں شرط فاسد کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

" **هو اشتراط ما ليس مقتضى العقد** ۔یعنی ایسی چیز کی شرط لگانا جو عقد کا مقتضیٰ نہ ہو شرط فاسد ہے (**شرح فتح القدیر۔فصل فی المحرمات ج ۳ ص ۷۵۔)**

شرط فاسد کی تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ ایسی شرط جس کے نتیجہ میں امر مشروع سے ممانعت ہوتی ہو شرط فاسد ہے ۔ مثلاً بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا یا کسی دوسری عورت سے نکاح کرنا امر مشروع ہے ۔ اگر بوقت نکاح یہ شرط لگادی جائے کہ شوہر بیوی کو سفر میں نہیں لے جائے گا ۔یا دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا تو یہ شرط فاسد ہے ۔بنایہ میں ہے ۔

" **و ان كان شرط عدم المسافرة او عدم التزوج فهو فاسد لان فيه المنع عن الامر المشروع (بناية مع الفتح ج ۲ ص ۲۷۲)**

کوئی ایسی شرط لگانا جس سے تحلیل حرام یا تحریم حلال لازم آئے شرط فاسد و باطل ہے ۔

حدیث شریف میں آتا ہے ۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، البتہ ایسی صلح جائز نہیں ہے جس میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دیا جائے ۔

" **الصلح جائز بين المسلمين زاد احمد الا صلحا حرم حلالا او احل حراما** "

بذل المجہود میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تحریم حلال کی مثال یہ دی ہے کہ عورت شوہر سے یہ مصالحت کرے کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا، یا اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا اس کی سوکن کے پاس رات نہیں گزارے گا۔۔اور تحلیل حرام کی مثال یہ دی ہے کہ ایسی باندی سے وطی کی مصالحت ہو جس سے وطی حلال نہیں ہے یا کسی کے مال کھانے پر مصالحت ہو جو اس کے لئے حلال نہیں ہے ۔اس طرح کی صلح اور اس طرح کی شرط شرعاً باطل ہے ۔

و الصلح الذى يحرم الحلال كمصالحة الزوجة للزوج على ان لا يطلقها او لا يتزوج عليها او لا يبيت عند ضرتها ... والذى يحلل الحرام كان يصالحه على وطى امة لا يحل له وطؤها اوْ اكل مال لا يحل له او نحو ذلك (بذل المجهود ۱۵۔۲ ۔ ۲۷)

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگانا جو مقتضیات عقد نکاح کے خلاف ہو شرط فاسد ہے ۔ مثلاً یہ شرط لگادی جائے کہ کسی کو بھی ایک دوسرے سے انتفاع کا حق نہیں ہوگا ۔ یا ان دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی ۔ یا بیوی کا مہر واجب نہیں ہوگا، یا بیوی شوہر کو مکان دے یا کچھ روپے دے، یا نکاح کسی متعین مدت کے لئے ہو ۔ اس

طرح کی شرطیں مقتضیات عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہیں۔ صاحب ہدایہ نے جہاں پر نکاح مؤقت کا حکم بیان کرتے ہوئے امام زفر کا قول صحت نکاح کا نقل کیا ہے۔ وہیں پر صاحب عنایہ نے امام زفر کے قول کی وجہ ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

لان التوقيت شرط فاسد لكونه مخالفا لمقتضى عقد النكاح و النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة (عناية على هامش هداية ج ۳ ص ۲۲۹)

شرط فاسد کا حکم اور صحت نکاح پر اس کا اثر

تقریبا سبھی کتب فقہ معتبرہ اور متداولہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ اگر نکاح شرط فاسد کے ساتھ کیا گیا تو شرط کا اعتبار نہیں ہوگا۔ البتہ اگر نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ مثلا کسی شخص نے ایجاب کے بعد یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اگر میرے والد چاہیں یا میرا لڑکا آجائے تو اس صورت میں نکاح ہی صحیح نہیں ہوگا۔

(و لكن لا يبطل) النكاح (بالشرط الفاسد و) انما (يبطل الشرط دونه) يعني لو عقد مع شرط فاسد لم يبطل النكاح بل الشرط بخلاف مالو علقه بالشرط (الدر المختار على هامش رد المحتار. فصل في المحرمات ج ۲ ص ۲۹۵)

کس طرح کی شرط پورا کرنا ضروری ہے اور کس طرح کی نہیں؟

جو شرطیں عقد نکاح میں لگائی جاتی ہیں ان کی کیا حیثیت ہے؟ اور صحت نکاح پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے؟ ان کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس پر بہت ہی اچھی بحث علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "المغنی" میں کی ہے۔ انھوں نے تمام شرطوں کو تینوں قسموں میں تقسیم کرتے ہوئے ہر ایک کا حکم علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے۔ ان تینوں قسموں اور ان کے احکام کو مختصرا ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ بعض وہ شرائط جو خود بھی باطل ہیں اور ان سے نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے۔ مثلا نکاح میں وقت کی تعیین و تحدید کی شرط یعنی بوقت نکاح ایجاب یا قبول میں یہ شرط لگادی جائے کہ اتنے یا اتنے سال کے لئے نکاح ہورہا ہے جیسا کہ نکاح متعہ یا نکاح مؤقت میں ہوتا ہے یا نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا مثلا یہ کہا کہ میں نے تم سے نکاح کیا اگر میری ماں راضی ہوجائے، یا فلاں شخص راضی ہوجائے یا نکاح میں خیار کی شرط لگادی جائے خواہ دونوں کے لئے یہ

شرط ہو یا ان میں سے کسی ایک کے لئے ۔ یہ سب شرطیں خود بھی باطل ہیں اور ان سے نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے

فهذه شروط باطلة فى نفسها و يبطل بها النكاح۔

۲ ۔ بعض وہ شرطیں ہیں جو مقتضیات عقد نکاح کے خلاف ہیں مثلا شوہر نے یہ شرط لگادی کہ بیوی کا مہر اس پر نہیں ہوگا ۔ یا اس کا نفقہ نہیں دے گا یا اگر مہر دیدیا ہے تو اس کی واپسی کی شرط لگادی ۔ یا یہ شرط لگادی کہ دوسری بیویوں کی باری سے کم یا زیادہ اس کو دے گا ۔ یا ایک ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ اس کے پاس آئے گا یا دن میں اس کے پاس جائے گا رات میں نہیں یا یہ شرط لگادی کہ بیوی اس پر خرچ کرے یا اس کو کچھ دے ۔ یا بیوی نے یہ شرط لگادی کہ شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا ۔ یا وہ عزل کرے گا ۔ یہ اور اس طرح کی دیگر شرطیں شرعا باطل ہیں ۔ اس طرح کی شرطوں کے باطل ہونے کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں ۔ ایک تو یہ کہ یہ مقتضیات عقد کے خلاف ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ ان کے ذریعہ عقد سے واجب ہونے والے حقوق عقد کے منعقد ہونے سے قبل ہی ساقط ہوجا رہے ہیں ۔

" فهذه الشروط كلها باطلة فى نفسها لانها تنافى مقتضى العقد و لانها تتضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح "

البتہ ان شرطوں کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا بلکہ صحیح و منعقد ہوگا ۔ اس لئے کہ شرائط صحت نکاح میں سے نکاح کا شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے ۔ بلکہ یہ امر زائد ہے جس کی وجہ سے نکاح کی صحت پر اثر نہیں پڑے گا ۔

۳ ۔ بعض وہ شرطیں ہیں جو نہ مقتضیات عقد نکاح میں سے ہیں اور نہ ہی مقتضیات عقد کے خلاف ہیں ۔ نہ مقتضیات عقد کے لئے مؤکد ہیں اور نہ ہی ان کے جواز پر کوئی دلیل قائم ہے ۔ البتہ ان کا فائدہ عورت کو پہنچتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی شکل میں نہیں پہونچتا ۔ مثلا عورت یہ شرط لگادے کہ شوہر اس کو اس کے گھر یا اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا ۔ یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا ۔ یا اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا ۔ یہ اور اس طرح کی شرطوں کو پورا کرنا امام احمد بن حنبلؒ حضرت عمر فاروقؓ اور دیگر بعض صحابہ اور تابعین کے نزدیک واجب ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، امام شافعی اور بعض صحابہ ، تابعین کے نزدیک اس طرح کی شرطیں فاسد ہیں ان کا اعتبار نہیں ہے ۔

علامہ ابن قدامہ نے دونوں طرف کے دلائل بھی پیش کئے ہیں اور دلائل پر نقد و جرح بھی کیا ہے ۔ پوری تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (**المغنى لابن قدامة ج ۲ ص ۵۳۸ تا ۵۵۱**)

پہلی دونوں صورتوں میں تو اتفاق ہے ۔ پہلی صورت میں بالاتفاق شرط بھی باطل اور نکاح بھی باطل ہے اور

دوسری صورت میں نکاح صحیح اور شرط باطل ۔ البتہ تیسری صورت میں اختلاف ہے ۔ امام احمد بن حنبل اس شرط کے صحیح بلکہ اس کی ادئیگی کے وجوب کے قائل ہیں ۔ اور امام ابو حنیفہ ۔ امام مالک ۔ امام شافعی بلکہ جمہور اس کو فاسد قرار دیتے ہیں ۔ دلائل تو دونوں جانب ہیں اور کتابوں میں ہر ایک کے دلائل پر نقد و جرح بھی موجود ہے جس کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے ۔ جمہور کی رائے دلائل کی روشنی میں اصول عام کے تحت راجح معلوم ہوتی ہے اور عموماً عمل بھی جمہور ہی کے قول کے مطابق ہے اور اس پر عمل بھی آسان ہے ۔ اس لئے کہ اگر بیوی نے بوقت نکاح یہ شرط لگادی کہ شوہر سفر پر نہیں لے جاسکتا ہے اور شوہر لکھنؤ یا بمبئی یا سعودیہ عربیہ میں ملازمت کرتا ہے ۔ سال دو سال پر گھر آتا ہے ۔ شرط کے مطابق بیوی کو اپنے ساتھ نہیں لے جاسکتا ہے تو پھر دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار کیسے رہ سکتی ہے ؟اور مقاصد نکاح کیسے پورے ہوسکتے ہیں ؟

استاذ محمد مصطفی شلبی نے **احکام الاسرۃ فی الاسلام** میں امام صاحب کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ مصر میں بھی اسی مذہب پر عمل جاری ہے ۔ " **و بهذا المذهب يجرى العمل فى جمهورية مصر العربية لعدم وجود قانون يخالف ذلك** " (١٥٥)

امام محمد ابو زہرہ نے بھی **الاحوال الشخصية** میں بہت ہی زور دار انداز میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔

" اننا نرى، ان الاولى و الصالح ان تبقى الشروط فى الزواج خاضعة لمذهب ابى حنيفة اذ هو مذهب جمهور الفقهاء .. ولا ننالو جعلنا باب الشروط مفتوحا و الوفاء بها لازما لاضطربت الحياة الزوجية ايما اضطراب " (الاحوال الشخصية ١٧١ تا ١٧٢)

کس طرح کی شرط کو پورا کرنا واجب ہے !اور کس طرح کی شرط باطل ہے اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے ۔ اس سلسلہ میں دکتور وہبہ الزحیلی نے **الفقه الاسلامى وادلته** میں مذاہب کی تفصیل بیان کی ہے ۔ مذہب حنفی کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے ۔

اگر شرط صحیح ہے ، تقاضۂ عقد کے موافق ہے اور احکام شرع سے متعارض نہیں ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہے ۔ اور اگر شرط فاسد ہے ۔ مقتضاء عقد نکاح کے موافق نہیں ہے یا احکام شرع اس کی اجازت نہیں دیتے تو وہ شرعاً باطل ہے ۔ اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر ایسی شرط ہے جس کی ممانعت از روئے شرع ہے تو اس کا پورا کرنا صحیح بھی نہیں ہے ۔ البتہ اس صورت میں نکاح صحیح ہوگا (**الفقه الاسلامى و ادلته ص ٥٢**)

اس مختصر سی تمہیدی بحث کے بعد اب اصل سوالات کے جوابات دئے جارہے ہیں ۔ نکاح میں شرطیں

لگائی جاتی ہیں ان کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ان تینوں کے علیحدہ علیحدہ احکام درج کئے جاتے ہیں۔

نفس عقد نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داری کو شرط کی صورت میں ذکر کرنے کا حکم

پہلی صورت

ان شرائط کی ہے جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے بلکہ خود عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کو شرط کی صورت میں بوقت عقد نکاح ذکر کردیا گیا، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، یا اس کے ساتھ حسن معاشرت یا مہر کی شرط لگانا، یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی میرے گھر میں رہے گی میری اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکلے گی۔ اور شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے میری اطاعت کرے گی۔ اطاعت نہ کرنے کی صورت میں مجھے تادیب کا حق ہوگا۔ یا یہ شرط لگانا کہ زوجین کے مابین وراثت جاری ہوگی۔ یہ اور اس طرح کی دیگر شرطیں اگر لگائی جائیں تو چونکہ خود نفس عقد نکاح ہی سے یہ چیزیں واجب ہیں شرط لگانے سے ان کا وجوب نہیں ہوا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شرط لگا کر ان حقوق کو مزید مؤکد کردیا، اس لئے ان شرائط کا پورا کرنا شرعاً واجب ہے۔ اس طرح کی شرطیں۔ شروط صحیحہ کے ذیل میں آتی ہیں۔

استاذ محمد مصطفی شبلی نے **احکام الاسرۃ فی الاسلام** میں مذہب حنفی کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

" الشرط الصحیح ھو الذی یقتضیہ العقد (بان یکون موجبہ حکما من احکام العقد) او یؤکد مقتضی العقد او ورد بہ الشرع او جری بہ عرف ... کاشتراط الزوجۃ علی زوجھا ان ینفق علیھا او یعطیھا مھرا او یحسن معاشرتھا و کاشتراطہ ان تدخل فی طاعتہ فھذہ کلھا یقتضیھا العقد و ثابتۃ ولو لم یشترطھا احدھما ... وحکم ھذا الشرط۔ انہ یجب الوفاء بہ

(احکام الاسرۃ فی الاسلام ص ۱۰۲ تا ۱۵۵)

مقتضاء عقد نکاح کے خلاف لگائی گئی شرط کا حکم

دوسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط لگادے جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، یا وہ بیوی کے ساتھ حسن

معاشرت نہیں کرے گا۔ یا دوسری بیویوں کے مقابلہ میں باری کم دے گا۔ یا بیویوں کے درمیان خوراک و پوشاک اور شب گزاری میں برابری قائم نہیں رکھ سکے گا۔ یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ شوہر کے گھر میں نہیں رہے گی۔ اس کی اجازت کے بغیر جب چاہے اس کے گھر سے جاسکتی ہے یا اس کی اطاعت نہیں کرے گی۔ یا وہ جو کچھ بھی کرے شوہر کو تنبیہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یا دونوں یہ شرط لگادیں کہ دونوں میں سے جس کا بھی انتقال پہلے ہوجائے دوسرا اس کے ترکہ کا وارث نہیں ہوگا۔ یا شوہر اس کے ساتھ وطی نہیں کرے گا۔ یہ اور اس طرح کی جو شرطیں لگائی جائیں ان کا حکم یہ ہے کہ چونکہ یہ مقتضیات عقد کے خلاف ہیں۔ نیز ان کے ذریعہ عقد نکاح سے واجب ہونے والے حقوق عقد کے منعقد ہونے سے قبل ہی ساقط ہوجارہے ہیں۔ اس لئے اس طرح کی شرطیں شرعا باطل ہیں۔ ان پر عمل صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن قدامہ المغنی میں لکھتے ہیں:

" فهذه الشروط كلها باطلة في نفسها لانها تنافي مقتضى العقد و لانها تتضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح " (المغنی لابن قدامة ج ۲ ص ۵۵۰)

البتہ نکاح صحیح ہوگا۔ ان شروط کی وجہ سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ شرائط صحت نکاح میں سے نکاح کا شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے۔ یہ امر زائد ہے جو صحت نکاح پر اثر انداز نہیں ہوسکتا ہے۔ بلکہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے الدر المختار على هامش رد المحتار ج ۲ ص ۲۹۵)

عنایہ میں ہے:

" النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة عناية على هامش شرح القدير ج ۳ ص ۳۵۰)

احكام الاسرة فی الاسلام میں شرط غیر صحیح کے سلسلہ میں احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے اس کا حکم ان الفاظ میں لکھا ہے۔

" وحكم هذا الشرط انه يلغو وحده لا اثر له فى العقد بل يبقى العقد منه صحيحا لان القاعدة المقررة عندهم ان الزواج لايبطل بالشروط الفاسدة احكام الاسرة فى الاسلام ص ۱۵۵)

نئی ذمہ داری سے متعلق لگائی گئی شرط کا حکم

تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط عائد کرے جو نمبر (۱) اور (۲) کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، یعنی نہ تو مقتضاء عقد کے موافق ہے اور نہ ہی اس کے مخالف، بلکہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا۔ اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ

داری حاصل ہوتی ہے ۔ جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی ۔ مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ یا بیوی کو اس کے آبائی وطن میں ہی رکھے گا ۔ اس کو وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا ۔ یا عورت یہ شرط لگادے کہ مہر کی ادائگی کے لئے شوہر کے والدین یا اس کے فلاں رشتہ دار کفیل بن جائیں ، یا اس کا یہ شرط لگانا کہ مہر کا اتنا حصہ فورا ادا کرنا ہوگا ۔ یہ اور اس طرح کی شرطیں جو (۱) اور (۲) کے ذیل میں نہیں آتی ہیں ۔ ان کا حکم یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل کے قول کے مطابق اس طرح کی تمام شرطیں جائز ہیں اور ان کا پورا کرنا واجب ہے ۔ البتہ ایسی شرط لگانا جس کی ممانعت صراحتہ کتاب و سنت میں موجود ہے صحیح نہیں ہے ۔ جمہور علماء و فقہاء خصوصاً حنفیہ کے نزدیک ان میں سے وہ شرطیں جائز اور ان کا پورا کرنا واجب ہے ، جو مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہیں مثلا مہر یا نفقہ کی ادائگی کے لئے شوہر کے والد کو کفیل بنانا ، اس لئے کہ نفقہ اور مہر دونوں مقتضیات عقد میں سے ہیں اور کفیل بنانا اس کے لئے مؤکد ہے ۔ یا عرفا ثابت ہو ، جیسے مہر کے کسی حصہ کو بطور مہر معجل ادا کرنے کی شرط ، یہ سب شرط صحیح کی تعریف میں داخل ہیں ۔

" **احکام الاسرۃ فی الاسلام** " میں شرط صحیح کی تعریف کرتے ہوئے ہر قید کی وضاحت مثال سے کی ہے ۔ چنانچہ مؤکد اور عرف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

وکاشتراط ولی المراۃ ان یکون والد الزوج کفیلا بالمهر و النفقۃ فان المهر و النفقۃ من مقتضیات العقد و اشتراط الکفالۃ بهما یؤکد حصولهما ... وکاشتراط الزوج ان یدفع لها نصف المهر فقط قبل الدخول و کان عرف بلدهما جاریا بذلک (احکام الاسرۃ فی الاسلام ص ۱۵۵)

اور ان کا حکم ان الفاظ میں لکھا ہے ۔ " **و حکم هذا الشرط انه یجب الوفاء به** " (**احکام الاسرۃ فی الاسلام ص ۱۵۵**)

البتہ وہ شرطیں جن سے حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینا ، یا کسی امر مشروع سے ممانعت لازم آئے ، یا جن سے متعلق کتاب و سنت میں کوئی صراحت موجود نہ ہو وہ صحیح نہیں ہیں ۔ اور ان کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے ۔ بلکہ بعض صورتوں میں پورا کرنا جائز نہیں ہے ۔

ایک عورت کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح کرنا شرعا جائز ہے ۔ اسی طرح عورت کو اس کے گھر سے نکال کر دوسری جگہ لے جانا یا سفر میں اپنے ساتھ لے جانا بھی جائز و مشروع ہے ۔ عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا اس کو اس کے آبائی

وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یہ امر مشروع سے روکنا ہے لہذا یہ شرط فاسد ہے۔ اس کا شرعا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ شوہر پر اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ عنایہ میں ہے۔

قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج امراة على الف على ان لا يخرجها من البلدة (او على ان لا يتزوج عليها) او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج وعدم المسافرة و طلاق الضرة فاسداً لان فيه المنع عن الامر المشروع

" عناية على هامش فتح القدير ج ٣ ص ٣٥٠ باب المهر)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس طرح کی شرط صحیح و درست ہے اور اس کا پورا کرنا شوہر پر ضروری ہے۔ البتہ جمہور کا قول راجح اور عمل کے اعتبار سے سہل ہے۔

تفویض طلاق

اس ضمن میں یہ بحث آتی ہے کہ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے ؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا ؟ اور کیا شوہر اپنے اس حق طلاق کو تفویض کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا چاہے تو کر سکتا ہے یا نہیں ؟ کیا شوہر کو شرعاً اس کا اختیار ہوگا ؟

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ طلاق دینے کا اختیار شرعاً شوہر کو ہے نہ کہ عورت کو، اور صاحب حق کو یہ اختیار ہے کہ اپنے حق کا استعمال خود کرے یا کسی کو نائب یا وکیل بنا کر اس کے ذریعہ کرائے، یا کسی کو اپنا حق سپرد کردے اور وہ اس کو استعمال میں لائے۔ شوہر کو بھی شرعاً یہ اختیار ہے کہ حق طلاق کو خود استعمال کرے یا کسی کو اپنا نائب و وکیل بنادے اور اس کو طلاق دینے کا اختیار دیدے۔ نائب و وکیل کو اختیار ملنے کے بعد طلاق دینے کا حق ہے اور ان کی طرف سے اختیار کے مطابق دی گئی طلاق بھی واقع ہوگی۔ اسی طرح شوہر اگر اپنا حق طلاق بیوی کو تفویض کردے خواہ اپنی طرف سے از خود تفویض کرے، یا بیوی کے شرط لگانے پر اس کو قبول کرلے تفویض صحیح ہوگی اور بیوی کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ اور حق طلاق تفویض کرنے کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں ہوگا، اگر شوہر اس کو ختم کرنا چاہے تو بھی ختم نہیں کرسکتا۔ "المبسوط للسرخسی" میں ہے۔

" و اذا جعل الرجل امر امراته بيدها فالحكم فيه كالحكم في الخيار في سائر مسائل الباب المتقدم الا ان هذا صحيح قياسا و استحسانا لان الزوج مالك لامرها فانما يملكها بهذا اللفظ ما هو مملوك له فيصح منه و يلزمه حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه اعتبارا بايقاع الطلاق " (المبسوط للسرخسي ج ٣ ص ٢٧١ مطبوعة دار الفكر)

علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ شوہر جب حق

طلاق تفویض کردیتا ہے تو شوہر کی طرف سے تفویض لازم ہوجاتی ہے ۔ اس کو اس حق سے رجوع، عورت کو منع کرنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ۔

(الف) جس طرح کوئی شخص کسی کو اپنی کسی چیز کا مالک بنادے تو وہ شخص مالک ہوجاتا ہے اور اصل مالک کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا، اسی طرح جب شوہر نے اپنے حق طلاق کا مالک بیوی کو بنادیا تو بیوی طلاق کی مالک ہوگئی شوہر کو رجوع یا اس کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوگا ۔

(ب) طلاق کے وجود کے بعد رجعت ممکن نہیں ۔ اسی طرح جب تفویض طلاق کے ذریعہ شوہر نے طلاق کا اختیار بیوی کو دیدیا تو اب اس سے رجوع اور اس کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے ۔

(ج) تفویض طلاق میں درحقیقت طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنا ہے جو تعلیق طلاق کے مفہوم میں ہے۔ اور طلاق کو کسی چیز پر معلق کرنے کے بعد اپنے کلام سے رجوع اور تعلیق کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ تعلیق طلاق یمین کے معنیٰ میں ہے اور یمین میں رجوع نہیں ہوسکتا ہے ۔

" و اما بیان صفته فهو انه لازم من جانب الزوج حتی لا یملک الرجوع منه و لا نهی المراة عما جعل الیها و لا فسخ ذلک لانه ملکها الطلاق و من ملک غیره شیئا فقد زالت ولایته من الملک فلا یملک ابطاله بالرجوع و النهی و الفسخ ... ولان الطلاق بعد وجوده لا یحتمل الرجوع منه و الفسخ کسائر التعلیقات المطلقة " (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۸۲۲)

ایک شبہ کا ازالہ

یہاں پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صاحب بدائع نے تفویض طلاق میں رجوع کا اختیار نہ ملنے کی جو وجہ بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہے کہ شوہر کو طلاق کی جو ملکیت حاصل تھی اس کو اس نے بیوی کی طرف منتقل کردیا اور جب اس نے اپنی ملکیت منتقل کردی تو اب اس کو خود طلاق دینے کا اختیار نہیں ہونا چاہئے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر طلاق کی ملکیت کو بیوی کی طرف بالکلیہ منتقل نہیں کرتا، بلکہ اپنی ملکیت میں بیوی کو بھی شریک کرلیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تفویض کے دوران شوہر طلاق دینا چاہے تو دے سکتا ہے ۔

الاحوال الشخصیہ میں ہے کہ :

" ولیس معنی کون التفویض تملیکا ان ملکیة الزوج للطلاق قد انتقلت الی من فوضه ولم یعد هو مالکا ۔ بل انه اشتراک له فیما یملکه من تصرف و لم یسلب حقه الاصیل فیه " (الاحوال الشخصیة ص ۳۲۲)

تفویض اور توکیل میں فرق

یہیں سے تفویض اور توکیل کے درمیان فرق بھی سمجھ میں آتا ہے کہ۔

(الف) توکیل میں مؤکل کو رجوع اور وکیل کو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ تفویض میں رجوع اور معزول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔

(ب) توکیل میں وکیل اپنے ارادہ و خواہش سے کام نہیں کرتا بلکہ مؤکل کے ارادہ اور خواہش کے مطابق کام کرتا ہے۔ اور تفویض میں مفوض الیہ (جس کے حوالہ معاملہ کیا گیا ہے) اپنی خواہش اور ارادہ کے مطابق کام کرتا ہے۔

(ج) اگر توکیل مطلق ہو تو وکیل کا اختیار مجلس تک محدود نہیں رہتا ہے اور اگر تفویض مطلق ہو تو مجلس تک اس کا اختیار محدود رہتا ہے۔ (حوالہ مذکور)

تفویض طلاق کے سلسلہ میں جو شرائط طے پاتی ہیں ان کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں۔

۲۔ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

تینوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کئے جارہے ہیں۔

پہلی صورت

پہلی صورت (جب کہ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں شرعا صحیح و درست ہے۔ اور اس کے مطابق عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ البتہ اس صورت کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح یا تزوج کی طرف نسبت ہو، مثلا یہ لکھا جائے کہ اگر فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر اقرار نامہ ہذا میں مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کرلینے کا اختیار ہوگا۔ وہ جس وقت چاہے طلاق دے سکتی ہے۔ اگر نکاح کی طرف نسبت نہیں ہوئی تو یہ اقرار نامہ بیکار ہوگا۔ اس کی رو سے کسی قسم کا اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ تعلیق طلاق کے لئے یہ شرط ہے کہ بوقت تعلیق ملکیت موجود ہو۔ یا کم از کم سبب ملک یعنی نکاح یا تزوج کی طرف نسبت ہو ورنہ تعلیق لغو و بیکار ہے، یہی وجہ ہے کہ اجنبیہ عورت سے یہ کہنا کہ اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے نکاح کے بعد زید کی زیارت کرلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

در مختار میں ہے :

" (شرطه الملک) .. (كقوله لمنكوحته) او معتدته (ان ذهبت فانت طالق او الا ضافة اليه) اى الملک الحقيقى .. (كان) نكحت امراة او ان نكحتک فانت طالق .. (فلغا قوله لاجنبية ان زرت زيدا فانت طالق فنكحها فزارت (تنوير الابصار مع الدر المختار على هامش رد المحتار ج ۲ ص ۲۹۴۔۲۹۵)

فتاوی ہندیہ میں ہے :

" ولا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملک و الاضافة الى سبب الملک كالاضافة الى الملک فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم نكحها فدخلت الدار لم تطلق كذا فى الكافى " (الفتاوى الهندية ج ۱ ص ۴۲۰۔ الفصل الثالث فى تعليق الطلاق)

واضح رہے کہ اگر عقد نکاح سے قبل شرائط طے پاجائیں اور فریقین کے دستخط کابین نامہ پر نہ ہوں بلکہ نکاح کے بعد ان دونوں سے دستخط کرائے جائیں ، تو یہ پہلی صورت میں داخل نہیں بلکہ اس کا شمار تیسری صورت میں ہے ۔ اس میں نکاح کی طرف اضافت ضروری نہیں ہے ۔

دوسری صورت

دوسری صورت جبکہ بوقت عقد نکاح ایجاب یا قبول میں شرائط طے ہوں ۔ ان کی چند صورتیں ہیں ۔

۱ ۔ ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور قبول عورت کی طرف سے ۔

۲ ۔ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور قبول مرد کی جانب سے ۔

ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۔

۱ ۔ ایجاب مطلق ہو اور شرائط کا ذکر قبول میں ہو ۔

۲ ۔ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو اور قبول مطلق ہو ۔

اس طرح اس کی چار صورتیں بنتی ہیں ۔

الف ۔ ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور قبول عورت کی طرف سے اور شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو ۔

ب ۔ ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور قبول عورت کی طرف سے اور شرائط کا ذکر قبول میں ہو ۔

ان دونوں صورتوں میں شرائط کا شرعا اعتبار نہیں ۔ ان شرائط کی بنیاد پر عورت کو کسی طرح کا اختیار حاصل

نہیں ہوگا۔

ج۔ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور قبول مرد کی طرف سے اور شرائط کا ذکر ایجاب ہی میں ہو۔ مثلاً عورت کی طرف سے ایجاب اس طرح ہو کہ تم سے اس شرط پر نکاح کیا۔ یا اس شرط پر اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دیا کہ فلاں فلاں شرط کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں عورت کو ایک طلاق بائن دینے کا اختیار ہوگا۔ جب چاہے وہ ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ مرد اس کو قبول کرلے تو اس صورت میں شرعاً معتبر ہوگی اور کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو ایک طلاق بائن دے کر علیحدگی اختیار کرلینے کا شرعاً حق ہوگا۔

د۔ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور قبول مرد کی طرف سے اور شرائط کا ذکر قبول میں نہ ہو۔ مثلاً عورت پہلے یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دیا (عورت کے کلام میں شرائط کا ذکر نہ ہو) اور مرد یہ کہے کہ میں نے قبول کیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر فلاں فلاں شرط کی خلاف ورزی کروں تو تم کو ایک طلاق بائن دے کر مجھ سے علحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا ... یہ صورت بھی شرعاً صحیح و درست ہے۔ اس صورت میں بھی عورت کو کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کرنے پر ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا۔ البتہ اس صورت میں جب کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور وہ ایجاب میں شرائط کا ذکر نہ کرے تو قبول میں مرد کو اختیار ہے چاہے تو قبول میں شرائط کا ذکر کر کے تفویض طلاق کرے یا نہ کرے اس لئے جو عورت احتیاط کی طالب ہے اس کو چاہئے کہ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہی کردے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو تو شرائط کا اعتبار ہے۔ اور اگر مرد کی جانب سے ایجاب ہو تو شرائط کا اعتبار نہیں ہے۔ خواہ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو یا قبول میں۔ درمختار میں ہے۔

" نكحها على ان امرها بيدها صح (درمختار) (قوله صح) مقيد بما اذا ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على اني طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها كما في البحر عن الخلاصة و البزازية " (رد المحتار قبيل فصل في المشية ج ۲ ص ۲۸۵)

ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ فتاوی خانیہ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ۔

اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو تو تفویض طلاق نکاح سے قبل ہوگی اس لئے کہ نکاح ایجاب اور قبول کے بعد تام ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں قبول سے قبل ہی تفویض ہوگی۔ لہذا یہ تفویض صحیح نہیں ہوگی۔ اور اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی۔ اس لئے کہ جواب میں سوال بھی شامل ہوتا ہے۔ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد یہ کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے نکاح قبول

کرنے کے بعد یہ بھی قبول کیا کہ تمہارا معاملہ تمہارے حوالہ ہے ۔ تم جب چاہو طلاق دے سکتی ہو ۔ تو چونکہ اس صورت میں نکاح کے بعد تفویض ہوئی ہے اس لئے تفویض صحیح ہے ۔

" لان البداءة اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح فلا یصح اما اذا کانت البداءة من قبل المراة یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراة قبلت و الجواب یتضمن اعادة ما فی السوال صار کانہ قال قبلت علی انک او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح " (الفتاوی الخانیة علی هامش الفتاوی الهندیة فصل فی النکاح علی الشرط ج ۱ ص ۳۲۹)

تیسری صورت جبکہ نکاح ہوجانے کے بعد شرائط طے ہوں اور بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دیا جائے ۔ یہ صورت بلا کسی شرط کے صحیح و درست ہے ۔ اس صورت میں تفویض کے مطابق عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

الاحوال الشخصیۃ میں ہے ۔

" التفویض یصح قبل الزواج ۔ ویصح عند انشائه و لا یصح بعده عند الحنفیة " (الاحوال الشخصیة ص ۳۲۲)

تفویض کے سلسلہ میں چند مفید مشورے

شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کو دیا ہے ۔ تفویض کے نتیجہ میں یہ اختیار عورت کو بھی حاصل ہوجاتا ہے ۔ عورت تفویض کے مطابق طلاق دے سکتی ہے ۔ چونکہ عورت جذباتی ہوتی ہے ممکن ہے کہ فورا اپنے اختیار کا استعمال کرلے جس سے مصالح شرع اور مقاصد نکاح ضائع ہوجائیں ، اس لئے تفویض کے ساتھ احتیاطا کچھ ایسی قیدیں بڑھادینا مناسب ہے جو مفید مقصد ہوں ۔ اور جن سے بیجا تصرف کا سد باب ہوسکے ۔ تفویض کے سلسلہ میں درج ذیل مشورے دئے جارہے ہیں جن پر عمل فریقین کے حق میں مفید ہے ۔

۱ ۔ بہتر یہ کہ تفویض کے لئے نکاح سے قبل شرائط طے پاجائیں اور فریقین کے دستخط اس پر ہوجائیں ۔ لیکن اس صورت میں نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے ۔ یا عورت کی جانب سے ایجاب ہو اور وہ اس میں تفویض کی شرط لگادے ۔ اگر عورت کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ اس میں تفویض کی شرط نہ لگائے ۔ لیکن شوہر قبول کرتے وقت تفویض کی شرط ذکر کردے یا نکاح کے بعد شرائط طے پاجائیں جن کی رو سے عورت کو طلاق دینے کا حق

حاصل ہوجائے تو بھی درست ہے ۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں شوہر کی مرضی پر ہے اگر وہ چاہے تو تفویض کی شرط ذکر کرے یا نہ کرے ۔ عورت کی طرف سے اگر ایجاب میں تفویض کی شرط نہ ہو تو شوہر کو تفویض کی شرط لگانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے ۔

۲ ۔ تعلیق مذکور میں " اگر چاہے " کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں تفویض خاص اسی مجلس کے ساتھ مقید و محدود رہے گی جس میں وہ شرائط واقع ہوں ۔ اس مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو طلاق دینے کا اختیار باقی نہ رہے گا اور اختیار کو اس قدر محدود کردینا مناسب نہیں ہے ۔ اسی طرح " جب کبھی چاہے " کا لفظ بھی نہیں بڑھانا چاہئے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں عورت کو ہمیشہ کے لئے طلاق دینے کا اختیار رہے گا ۔ اور یہ مصلحت کے خلاف ہے ۔ اس لئے کوئی ایسا لفظ بڑھانا چاہئے جس سے نہ تو اختیار بالکل محدود ہوجائے ، اور نہ ہی ہمیشہ کے لئے اختیار حاصل ہوجائے ۔ مثلاً اس طرح کا جملہ ہو کہ اگر شوہر شرائط مذکورہ میں سے کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو عورت کو اس مجلس میں یا اس کے بعد بھی ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا ۔

۳ ۔ چونکہ عورت ناقص العقل ہے ۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ طلاق دینے کا بالکلیہ اختیار عورت کو نہ دیا جائے بلکہ اس طرح کی قید بڑھادی جائے کہ اگر شوہر کی طرف سے عورت کو کوئی تکلیف شدید پہونچے جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی اس کی تصدیق کردیں تو عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا ۔ مناسب یہ ہے کہ دونوں طرف دس اشخاص کا نام دونوں کی باہمی رضامندی سے ذکر کردیا جائے ۔ مزید احتیاط کے لئے یہ قید بڑھادینا بھی مناسب ہے کہ اگر شوہر شرائط مذکورہ میں سے کسی شرط کی مخالفت کرے اور فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی علحدگی کو مناسب سمجھیں تو عورت کو چاہئے کہ اس صورت میں بھی طلاق دینے میں جلدی نہ کرے بلکہ تین باتوں کا ضرور التزام کرے ۔

اول یہ ہے کہ فوراً غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک معتبہ مدت تک غور و خوض کرے جس کی مدت ایک ہفتہ سے کم نہ ہو ۔ دوسرے یہ کہ اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کرلے ۔

تیسرے یہ کہ سنت کے مطابق استخارہ کرے ۔ نماز پڑھ کر اللہ تعالی سے خوب دعا کرے ۔ استخارہ میں جو بات آئے اس پر عمل کرے ۔ اس کے سلسلہ میں بہت ہی اچھی اور مفید بحث حضرت تھانوی کی " **الحیلة الناجزة** " میں موجود ہے جس میں کابین نامہ بھی لکھ دیا گیا ہے ۔ جس کے مطابق تحریر تیار کرلینا بہتر ہے ۔

طلاق دینے کی صورت میں مہر کی زیادتی کی شرط

اشتراط فی النکاح کے ذیل میں ایک مسئلہ یہ آتا ہے کہ اگر بوقت عقد نکاح مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا۔ یا اس طرح مہر طے پائے کہ اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار اور اگر طلاق دی تو بیس ہزار اور تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار ہوگا۔

تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا؟

اس مسئلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا اس لئے کہ۔

١۔ طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے جس کی اجازت ناگزیر حالات میں ہے۔ مختلف مراحل (اس کی تفصیل کتاب وسنت میں موجود ہے) سے گذرنے کے بعد بھی نباہ کی کوئی صورت نہ ہو تو ایک طلاق دینے کی اجازت ہے۔ اور وہ بھی اس طہر میں جس میں ہمبستری نہ کی ہو۔ ہمارے اس زمانہ میں چونکہ لڑکوں کی شادی آسانی و سہولت سے ہوجاتی ہے۔ لڑکیاں آسانی سے ملجاتی ہیں، لیکن لڑکیوں کی شادی کا مسئلہ بڑا کٹھن اور دشوار گزار ہوتا ہے۔ جہیز کی لعنت نے مسئلہ کو بہت ہی سنگین بنادیا ہے ان حالات میں شوہر پر کوئی ایسی پابندی جس کے نتیجہ میں وہ طلاق دینے سے گریز کرے۔ فقہ سے قریب اور مقاصد شرع سے ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔

٢۔ نیز کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی مشروعیت کا مقصد بھی طلاق کے بیجا استعمال سے بچنا ہے۔ یعنی شریعت نے مہر کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ شوہر تھوڑی سی بات پر طلاق نہ دیدے۔ اگر مہر واجب نہ ہو تو شوہر تھوڑی سی ناراضگی کی صورت میں بھی رشتہ کو ختم کردے گا۔ علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں اس کی مشروعیت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"ولان ملک النکاح لم یشرع لعینه بل لمقاصد لاحصول لها الا بالدوام علی النکاح و القرار علیه ولا یدوم الا بوجوب المهر بنفس العقد لما یجری بین الزوجین من الاسباب التی تحمل الزوج علی الطلاق من الوحشة و الخشونة فلو لم یجب المهر بنفس العقد لا یبالی الزوج عن ازالة هذا الملک بادنی خشونة تحدث بینهما لانه لا یشق علیه ازالته لما لم یخف لزوم المهر فلا تحصل المقاصد المطلوبة من النکاح" (بدائع الصنائع ج ٣ ص ١٣٢٢)

جب مہر کی مشروعیت کا مقصد طلاق کے بیجا استعمال سے بچنا ہے تو بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ طلاق دینے کی صورت میں شوہر پر مہر بیس ہزار اور طلاق نہ دینے کی صورت میں دس ہزار شرعاً درست ہونا چاہئے۔

۳۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے فقہ کے اس مشہور جزئیہ سے بھی مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بوقت نکاح مہر اس طرح طے پایا کہ اگر شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو مہر دو ہزار اور اگر باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے شرط پوری کردی تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر شرط پوری نہ کی تو مہر مثل لازم ہوگا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور دونوں صورتوں میں مہر مثل لازم ہوگا جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہ ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں صحیح و درست ہیں۔ دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم ہوگا۔

" ولو تزوجها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الالفين و لا ينقص من الالف و هذا عند ابى حنيفة و قالا الشرطان جميعا جائز ان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان جميعا فاسدان۔ و يكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزاد على الفين (هداية على هامش شرح فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۰۔۳۵۱ باب المهر)

اس مسئلہ میں اصول افتاء کی رو سے اگر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ حالات اور ضرورت کے پیش نظر صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے اور صاحبین کے قول پر عمل کرنا امام صاحب ہی کے قول پر سمجھا جائے گا۔ کتنے مسائل ہیں جن میں صاحبین نے حالات و ضرورت اور اپنے زمانہ کے عرف و عادت کی بنیاد پر امام صاحب کے قول کے خلاف فتوی دیا ہے، اور متاخرین فقہاء نے صاحبین کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے۔ انھیں مسائل میں سے مساقات و مزارعت۔ دلالی کی اجرت۔ حمام میں اجرت پر غسل کا جائز ہونا ہے۔

علامہ ابن عابدین شرح عقود رسم المفتی میں تحریر فرماتے ہیں:

" و ان خالفه صاحباه فى ذلك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة يا خذ بقول صاحبيه لتغيير احوال الناس و المزارعة و المعاملة و نحوها يختار قولهما لاجماع المتاخرين على ذالك ۔۔ لا يرجح قول صاحبيه او احدهما على قوله الالموجب وهو اما لضعف دليل الامام و اما للضرورة و التعامل كترجيح قولهما فى المزارعة و المعاملة و اما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر و الزمان و انه لو شاهد ما وقع فى عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة (شرح عقود رسم المفتى ص ۷۰۔۷۱)

اس زمانہ میں جب کہ تین طلاق کی کثرت ہے، شراب اور تاڑی کے نشہ میں طلاق دینا عام ہے۔ طلاق کے بعد عورت مظلوم بن کر در در کی ٹھوکریں کھاتی رہتی ہے اور چھوٹے چھوٹے بچے بھی بے سہارا ہوجاتے ہیں۔ ان حالات میں تین طلاق کے انسداد کے لئے اگر صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے مذکورہ دونوں شرطوں کو جائز اور واجب العمل قرار دیا جائے تو یہ جائز اور مقاصد شرع کے موافق ہوگا۔

دوسری عورت سے نکاح کی صورت میں زیادتی مہر کی شرط

البتہ اگر بوقت نکاح اس طرح مہر طے پائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا، اور اگر دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ اس طرح کی شرط میرے خیال میں درست نہیں ہے اور اس شرط کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر اس طرح مہر طے پایا تو شرط پوری کرنے کی صورت میں مہر مسمی اور شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم آئے گا، جو پندرہ ہزار سے کم اور تیس ہزار سے زائد نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے۔ اور درحقیقت امر مشروع سے روکنا ہے جو شرط فاسد ہے اور اس سے قبل بیان کیا جاچکا ہے کہ شرط فاسد باطل ہوجاتی ہے، البتہ نکاح صحیح ہوتا ہے۔ نیز نہ تو مہر کی مشروعیت کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا ہے اور نہ ہی اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر عمل کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ ہندوستان کے عرف میں دوسری شادی کرنی ہی معیوب ہے اس شرط کو جائز قرار دے کر اس کی شناعت وقباحت میں مزید اضافہ کردینا ہے۔

ملازمت سے نہ روکنے کی شرط

شوہر کا بیوی پر یہ حق ہے کہ اس کے گھر میں رہے اور گھر کے نظم ونسق کو سنبھالے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے کہ اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حقوق کی تنقیص ہورہی ہو یا اس کو ضرر ونقصان پہونچ رہا ہو یا اس عمل کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے۔

" فی البحر له منعها من الغزل وکل عمل ولو تبرعا لاجنبی (درمختار) قوله وکل عمل لو تبرعا (لاجنبی) و ینبغی عدم تخصیص الغزل بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتضیة للکسب لانها مستغنیة منه لوجوب کفایتها علیه وکذامن العمل تبرعا لاجنبی بالاولی ... و الذی ینبغی تحریره ان یکون له منعها من کل عمل یودی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته (رد المحتار باب النفقات ج ۲ ص ۷۲۵)

شوہر کے گھر سے نکلنے اور ملازمت سے نہ روکنے کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے شرط فاسد ہے ۔ لہذا اگر بوقت نکاح اس طرح کی شرط لگانے اور شوہر کے قبول کرنے کے بعد بھی شوہر اپنی بیوی کو ملازمت سے روک سکتا ہے بلکہ اگر ملازمت کے لئے گھر سے باہر جانے میں بے پردگی ہوتی ہو ۔ غیر محرم سے بلا حجاب بات کرنی پڑتی ہو ۔ شریعت کا قانون ٹوٹ رہا ہو تو شوہر پر ضروری ہے کہ اس طرح کی ملازمت سے روکے ۔

خاص طور سے اس زمانہ میں ملازمت کی اجازت دینے کا اندیشہ زیادہ ہے ۔ اس کے لئے بے حجاب جانا اور غیر محرم سے بے حجاب پوری آزادی اور بے تکلفی کے ساتھ باتیں کرنا عام ہے ۔ بلکہ عورتوں میں اس تصور کا پیدا ہوجانا کہ وہ بھی مردوں کی طرح ایک مخلوق ہیں وہ بھی مردوں کے شانہ بشانہ کام کرسکتی ہیں ۔ اس تصور نے عورتوں کو بالکل سنگا کردیا ہے جس کے برے نتائج سے اہل علم و بصیر بخوبی واقف ہیں ۔ لہذا اس وقت تو اس طرح کی ملازمت پر خاص پابندی ہونی چاہئے ۔

صاحب مبسوط نے المبسوط للسرخسی میں عورتوں کے نقصانات کو بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ عورتیں کمانے سے عاجز ہیں ۔ اس لئے ان کا نفقہ شوہر یا والد دیگر رشتہ داروں پر ہے ۔ عورتوں کو کمانے کی اجازت دینے کے سلسلے میں انہوں نے بہت ہی سخت بات لکھی ہے ۔ ملاحظہ ہو ۔

صاحب مبسوط نے المبسوط للسرخسی میں عورتوں کے نقصانات کو بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ عورتیں کمانے سے عاجز ہیں اس لئے ان کا نفقہ شوہر یا والد یا دیگر رشتہ داروں پر ہے ۔ عورتوں کو کمانے کی اجازت دینے کے سلسلہ میں انہوں نے بہت ہی سخت بات لکھی ہے ۔ ملاحظہ ہو ۔

عجز ظاهر عن الاكتساب وفى امرها بالاكتساب فتنة فان المرأة اذا امرت بالاكتساب اكتسبت بفرجها (المبسوط للسرخسي ج ۵ ص ۱۸۵)

البتہ اگر پردہ کا سخت نظم ہو ، پردہ کے ساتھ جائیں اور پردہ کے ساتھ پڑھائیں ۔ بالغ لڑکوں کو نہ پڑھانا ہو یا ایسا کام نہ ہو جس میں غیر محرم سے بے حجاب بات کرنی پڑتی ہو تو اس صورت میں شوہر اگر چاہے تو ملازمت کی اجازت دے سکتا ہے ۔

" اما العمل الذى لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها منه " رد المحتار باب النفقات ج ۲ ص ۲۷۵)

هذا ما ظهر عندى والله تعالى اعلم واتم

اشتراط فی النکاح

مولانا شمس پیرزادہ ☆

نکاح زوجین کے درمیان ایک پختہ عہد ہے، جس کو قرآن نے میثاق غلیظ سے تعبیر کیا ہے۔

(واخذن منکم میثاقا غلیظا (نساء۔۲۱) "وہ تم سے پختہ عہد لے چکی ہے"

یہ عہد نہایت اہم ہے کیونکہ اس کے ساتھ حقوق اور ذمہ داریاں وابستہ ہیں، اسی طرح شارع نے نکاح میں عظیم مصلحتوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً یہ مصلحت کہ زوجین کے درمیان مودت کے تعلقات ہوں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے، جب کہ ایک فریق دوسرے فریق کا استحصال نہ کرے، یعنی اس پر ناجائز دباؤ نہ ڈالے اور اس سے جبراً کوئی بات نہ منوائے۔

شریعت نے مرد کو اختیارات دئے ہیں تاکہ وہ اپنی ذمہ داریاں بحسن و خوبی ادا کرے اور گھر کا نظم قائم رکھے، اگر وہ ان اختیارات کو آمرانہ (Arbiterary) طریقہ پر استعمال کرتا ہے تو یہ شریعت کے منشاء کے بالکل خلاف ہے، آمرانہ طریقہ پر استعمال کرنے سے مراد من مانے طریقہ پر استعمال کرنا ہے اور یہ عورت کے حق میں بڑی زیادتی ہے۔ اگر مرد ان اختیارات کو معروف طریقہ پر اپنی صوابدید کے مطابق استعمال کرے تو ازدواجی زندگی میں تلخیاں پیدا نہیں ہوں گی۔ اور اگر ہوجائیں تو ان کی ذمہ دار عورت ہی قرار پائے گی۔

مہر کو لازم قرار دیا گیا ہے تاکہ ازدواجی تعلقات کا آغاز مرد کی طرف سے خلوص و محبت کے ہدیہ کے ساتھ

☆ صدر ادارہ دعوۃ القرآن، بمبئی۔

ہو، نیز معاہدہ نکاح کی تقسویت کا باعث بنے ۔

ایک سے زائد نکاح کی اجازت اخلاقی پاکیزگی کو برقرار رکھنے کے لئے دی گئی ہے ۔ اور اس لئے بھی دی گئی ہے تاکہ ہنگامی طور پر جو معاشرتی مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کو حل کرنے میں معاون ہو لیکن یہ اجازت عدل کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں اصل حکم یک زوجگی ہی کا ہے ۔

شریعت نے مرد کو طلاق کا اختیار دے کر عورت کے ساتھ کوئی ناانصافی نہیں کی ہے، بلکہ ازدواجی زندگی کو جذباتی فیصلوں سے بچانے کا ممکن حد تک سامان کیا ہے اور مرد کی زیادتی کی صورت میں عورت کے لئے گلو خلاصی کی راہ بھی رکھی ہے ۔

اسلام نے ازدواجی مسائل کے حل کے لئے پر پیچ طریقہ اختیار کرنے سے گریز کیا ہے اور گھر کے مسائل کو گھر ہی میں حل کرنے کے لئے مناسب طریقے رائج کئے ہیں اور ضروری ہدایات دی ہیں ۔

نکاح کے ان مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان شرائط پر گفتگو کرنا ہے، جن سے نکاح کو مشروط کردیا گیا ہو ۔ یہ شرائط تین قسم کی ہوسکتی ہیں ۔

(۱)- ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اس کو شرط کی صورت میں عقد کے وقت ذکر کردیا جائے ۔ مثلاً بیوی کی طرف سے یہ شرط کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ۔ ایسی شرط تحصیل حاصل ہے اور اس کا نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جو ذمہ داری شریعت نے مرد پر عائد کی ہے، اس کو پورا کرنے کا بہر حال وہ پابند ہے

(۲)- نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے عائد ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط عائد کرنا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا ۔ شرعاً ایسی شرط باطل ہے مگر نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور اس کا کوئی اثر عقد نکاح پر مرتب نہیں ہوتا ہے ۔ حدیث میں آتا ہے ۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وان تشترط المراۃ طلاق اختہا (بخاری کتاب الشروط) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے اس بات سے کہ کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی شرط رکھے۔ اور امام بخاری نے کتاب النکاح میں باب باندھا ہے :

الشروط التی لا تحل فی النکاح وقال ابن مسعود لا تشترط المراۃ طلاق اختہا " وہ شرائط جو نکاح میں جائز نہیں ہیں ۔ اور ابن مسعود فرماتے ہیں کہ عورت اپنی بہن کی طلاق کی شرط (نکاح میں) نہ رکھے "

یعنی عورت اس شرط پر نکاح نہ کرے کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے دے۔ کنیز کے آزاد کردینے والے کو جو حق ولاء حاصل ہوتا ہے، اس کے خلاف جب ایک معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔

الولاء لمن اعتق وان اشترطوا مائة شرط (بخاری کتاب الشروط)

حق ولاء اس کا ہے جس نے کنیز کو آزاد کیا خواہ اس کا مالک سو شرطیں لگائے

یعنی جو شخص مال خرچ کرکے کسی کنیز کو آزاد کرے گا، حق ولاء (اس کنیز کی وراثت وغیرہ کا حق) اس کو حاصل ہوگا، خواہ اس کا آقا اپنے لئے حق ولاء کی شرط پر اسے آزاد کرے۔ مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنا مال خرچ کرکے کسی کنیز کو آزاد کرے، شریعت اس کے حق ولاء کو تسلیم کرتی ہے، لہذا اس کے خلاف جو شرط عائد کی جائے گی، وہ باطل ہوگی۔

اس سے یہ اصولی بات واضح ہوتی ہے کہ معاملات کے دو فریقوں کے درمیان شریعت نے جس کے جو حقوق مقرر کئے ہیں اگر ان میں سے کسی حق کے خلاف ایک فریق شرط عائد کرتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ لہذا نکاح کے معاملہ میں بھی اگر ایک فریق ایسی شرط عائد کرتا ہے جو دوسرے فریق کے اس حق پر اثر انداز ہوتی ہے تو وہ کالعدم ہی سمجھی جائے گی اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

(۳)۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی اور جس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلاً عورت کا یہ شرط عائد کرنا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا۔ وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ اس مسئلہ پر سلف کے درمیان اختلاف ہے۔ مغنی میں ہے۔

"نکاح کی شرطوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کو پورا کرنا لازم ہے، اور وہ ہے ایسی شرط جو منفعت اور فائدہ کی موجب ہو، مثلاً یہ شرط کہ شوہر بیوی کو اپنے گھر یا اپنے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، یا اس کو ساتھ لے کر سفر نہیں کرے گا، یا اس کی موجودگی میں دوسری بیوی نہیں کرے گا، اور نہ لونڈی رکھے گا۔ ایسی شرط کا پورا کرنا لازم ہے اگر اسے پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اور

شریح، عمر بن عبد العزیز، جابر بن زید، طاؤس، اوزاعی اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے ۔ البتہ زہری، قتادہ، ہشام ابن عروہ، مالک، لیث، ثوری، شافعی، ابن المنذر اور اصحاب الرای نے اسے باطل قرار دیا ہے ۔ ابو حنیفہ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عقد ہوجاتا ہے لیکن مہر فاسد قرار پاتا ہے اور عورت کے لئے مہر مثل لازم آتا ہے ۔ ان حضرات کا استدلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے کہ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے، اگرچہ ایسی شرطیں سو ہوں ۔ اور یہ شرط کتاب الہی میں نہیں ہے، کیونکہ شریعت اس کی متقاضی نہیں ہے ۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ، "مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں الا یہ کہ کوئی شرط ایسی ہو جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دیتی ہو، اور یہ شرط حلال کو حرام ٹھہراتی ہے، یعنی دوسری بیوی، لونڈی اور سفر کی حلت کو حرمت میں بدل دیتی ہے ۔ اور اس لئے بھی کہ ایسی شرط عائد کرنے میں نہ عقد کی مصلحت ہے اور نہ اس کا تقاضا ہے اور نہ ہی وہ مروجہ اور نافذ العمل طور طریقوں پر مبنی ہے۔ اس لئے ایسی شرط فاسد ہے اور یہ ایسا ہی ہے، جیسے عورت یہ شرط لگائے کہ وہ اپنے کو شوہر کے حوالہ نہیں کرے گی"

(المغنی ۷۔۵۳۸)

جو علماء ایسی شرائط کے جواز کے قائل ہیں، ان کا سب سے بڑا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں فرمایا گیا ہے ۔ " **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری کتاب الشرائط)** وہ شرائط پورے کئے جانے کی سب سے زیادہ مستحق ہیں جن کے ذریعہ تم نے عوتوں کو اپنے لئے حلال کرلیا ہے "

لیکن حدیث کے الفاظ " **مااستحللتم به الفروج** " (جن کے ذریعہ تم نے فروج کو حلال کرلیا ہے) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شروط سے مراد شریعت کی عائد کردہ وہ شرطیں ہیں جن کو قبول کرکے وہ نکاح کے بندھن میں بندھ جاتا ہے ۔ مثلاً مہر، نفقہ، حقوق کی ادائیگی، حسن معاشرت وغیرہ ۔ فتح الباری میں ہے ۔

" خطابی کہتے ہیں کہ نکاح کی شرطیں مختلف ہیں ۔ بعض وہ ہیں جن کو پورا کرنے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ ہیں اللہ کے دیے ہوئے احکام مثلاً معروف طریقہ پر عورت کو رکھنا یا خوبصورتی کے ساتھ اسے رخصت کرنا اور بعض حضرات نے اس حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے " **(فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۹)**

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ایک حدیث نقل کی ہے جو عورت کی اس شرط کو کہ وہ اس مرد کے بعد دوسرا نکاح نہیں کرے گی، ناجائز قرار دیتی ہے ۔ لکھتے ہیں ۔

واخرج الطبرانی فی الصغیر باسناد حسن عن جابر ان النبی صلی الله علیه وسلم خطب ام مبشر بنت البراء بن معرور فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعده فقال النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا لا یصح۔(فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۹)

"طبرانی نے الصغیر میں ایک حدیث نقل کی ہے، جس کی اسناد حسن۔ حضرت جابر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ام مبشر بنت براء بن معرور کو نکاح کا پیغام دیا تو اس نے کہا میری شرط ا‍ہ شوہر کے لئے یہ ہے کہ میں اس کے بعد نکاح نہیں کروں گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ درست نہیں ہے۔"

اسی پر اس شرط کو قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جو دوسرے نکاح کے بارے میں عورت کی طرف سے مرد پر عائد کی جائے۔

حافظ ابن حجر نے امام شافعی کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ۔

"اما شرط ینافی مقتضی النکاح کان لایقسم لھا او لا یتسری علیھا او لاینفق او نحو ذلک فلا یجب الوفاء به"۔(فتح الباری ۹ ص ۱۷۹)

"ایسی شرط جو نکاح کے مقتضی (مقصد) کے منافی ہو، مثلاً یہ کہ اس کے لئے شب باشی کی باری مقرر نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کی موجودگی میں لونڈی نہیں رکھے گا، یا اس کا نفقہ ادا نہیں کرے گا، تو اس قسم کی شرطوں کو پورا کرنا واجب نہیں ہے۔"

اس لئے ایسی شرطیں جو نکاح کے مقتضی کے خلاف ہوں اور جن سے شریعت کے عطا کردہ حقوق متاثر ہوتے ہوں، ان کو نہ جائز کہا جاسکتا ہے اور نہ ان کو پورا کرنا واجب قرار پاتا ہے، البتہ بعض ایسی شرطیں ہوسکتی ہیں جو نکاح کے مقتضی کے خلاف بھی نہ ہوں اور جن کا مقصد کسی فریق کو تکلیف اور پریشانی میں مبتلا ہونے سے بچانا یا اس کے لئے اطمینان بخش زندگی گزارنے کا سامان کرنا ہے، مثلاً عورت کی طرف سے یہ شرط کہ مرد ملک سے باہر ملازمت کے لئے نہیں جائے گا، یا عورت کے لئے علٰحدہ فلیٹ کا انتظام کرے گا، یا اس کے لئے خادمہ رکھے گا تو ان شرطوں کا پورا کرنا اخلاقاً ضروری ہے۔ اگر نہیں کرے گا تو عہد کی خلاف ورزی کا گناہ لازم آئے گا اور عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ مرد سے طلاق کا مطالبہ کرے اور اسے پورا نہ کرنے کی صورت میں عدالت سے نکاح فسخ کرالے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد ہے۔

"**مقاطع الحقوق عند الشروط**"۔(البخاری ج ۹ ص ۱۷۸) "شروط کی پابندی حقوق کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے"

اس موقع پر معلومات کے لئے مسلم پرسنل لا کے کچھ اقتباسات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

" An agreement that the wife shall be at liberty to live with her parents has been held to be void."

(Muslim Law by Tyabji P. 57)

"_______Carrying the wife out of her native city_____ apparently against her desire. This apprehension surely can not effect the right of the parties in India and Pakistan, where the husband may not be able to carry her away without coming into conflict with the criminal law.

(Do P. 62)

" As a result of the cases it is submitted that a stipulation in a marriage contract that the husband shall not marry a second wife is enforceable."

(Do P. 64)

" In an Allahabad case the husband agreed to pay his wife maintenance within a specified time and in default the writing to operate as a divorce. It was held that on the husband's default the writing took effect as a valid divorce."

(Mulla's Principles of Mohammedan Law P. 325)

" An agreement, therefore, which provides for a certain maintenance to be given to the wife in the event of a future separation between them, is also void. If the marriage is dissolved by divorce, the wife is entitled to maintenance for the period mentioned in Sec. 279 and not for life, unless the agreement provides that it is for life."

(Do P. 304)

تفویض طلاق

عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے ؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا ؟ اور اگر شوہر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں ؟

تفویض طلاق کی تشریح ڈاکٹر تنزیل الرحمن نے " مجموعہ قوانین اسلام " میں اس طرح کی ہے ۔

۔ تفویض طلاق (Delegation of the power of divorce) کے معنی ہیں ۔ طلاق دینے کا اختیار اپنی زوجہ کے سپرد کرنا ۔ چنانچہ عورت کا مرد سے نکاح کے وقت یہ شرط طے کرنا کہ وہ طلاق کی مختار ہے ، شرعاً صحیح ہے ۔ اسی طرح شوہر کا اپنی زوجہ کو قیام نکاح کے دوران حق طلاق تفویض کرنا بھی جائز ہے ۔ ملک شام کے عائلی قانون کے تحت بھی شوہر کا یہ اختیار تسلیم کیا گیا ہے ۔

اگر زوجہ نے بوقت نکاح شوہر سے حق طلاق حاصل کرلیا ہو یا وہ نکاح کے بعد اس حق کی مالک بن گئی ہو تو وہ اس حق کو استعمال کرکے خود کو طلاق دے کر رشتہ زوجیت قطع کرسکتی ہے اور اس طلاق کا اسی طرح اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ شوہر نے زوجہ کو وہ طلاق خود دی ہو ۔

تفویض یا تملیک طلاق کے بعد شوہر زوجہ کے اس حق کو فسخ نہیں کرسکتا ۔ کیونکہ تفویض کے بعد زوجہ اس اختیار کی بنفسہ مالک ہوجاتی ہے ، خواہ اس حق کو استعمال کرے یا نہ کرے اور جب چاہے کرے ۔ البتہ اگر تفویض طلاق معین مدت کے لئے ہو اور وہ مدت گزر جائے تو عورت کا حق باطل اور بے اثر ہوجائے گا ۔

لیکن شوہر کے اپنی زوجہ کو حق طلاق تفویض کرنے کی صورت میں خود اس کا حق طلاق ساقط نہیں ہوگا ۔ چنانچہ اگر شوہر نے اپنی زوجہ کو حق طلاق تفویض کردیا اور پھر خود اس کو طلاق بائن دے دی تو عورت کا اختیار باطل اور غیر نافذ ہو جائے گا ۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تفویض سے ملکیت کیونکر پیدا ہوئی ؟ اور اگر ملکیت عورت کو حاصل ہوگئی تو پھر مرد کا حق طلاق کیونکر باقی رہا ؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ تفویض طلاق دراصل خیار طلاق ہے اور خیار دینا ایک فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مالک بنانا ہوتا ہے ، کیونکہ مخیر (جس کو اختیار دیا گیا) اس فعل میں اپنی رائے سے تصرف کرتا ہے ، لہذا اگر شوہر اپنی زوجہ کو خیار طلاق تفویض کرتا ہے تو گویا وہ اپنی زوجہ کو یہ اختیار دیتا ہے کہ خود کو طلاق دے کر اس مرد کے رشتہ زوجیت سے علحدہ کرسکتی ہے ، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ عورت مالکہ ہوکر (متصرف) ہے ، جس کا منشا یہ ہے کہ مرد کی اس ملکیت میں عورت بھی تصرف کرسکتی ہے جو اس مرد کے علاوہ ہے نہ کہ بجائے "(مجموعہ قوانین اسلام مطبوعہ پاکستان جلد دوم ص ۳۹۲۔۳۹۳) مسلم پرسنل لا میں اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے ۔

" Delegation of Power to divorce ________ Although the power to give divorce belongs primarily to the husbands, he may delegate the power to the wife or to a third person, either absolutely or conditionally, and either for a

particular period or permanently. The person to whom the power is delegated may then pronounce the divorce accordingly. A temporary delegation of the power is irrevocable, but a permanent delegation may be revoked."

(Mulla's Principles of Mohammedan Law P. 332)

Pakistan_______"A kabinnamah gave the wife the right to pronounce talak if prompt dower was not paid. A Pronouncement of divorce after demand held not against public policy and principles of Mohammedan Law. Such a divorce is known as talak by tafweez."

(Do P. 333)

"Stipulation by wife for right of divorce_________An agreement made, whether before or after marriage, by which it is provided that the wife should be at liberty to divorce herself in specified contigencies is valid, If the conditions are of a reasonable nature and are not opposed to the policy of the Mahomedan law, when such an agreement is made, the wife may, at any time after the happening of any of the contigencies, repudiate herself in the exercise of the power and a divorce will then take effect to the same extent as if a talak had been pronounced by the husband."

(Do P. 333)

"An agreement between husband and wife by which the husband authorizes the wife to divorce herself from him in the event of his marrying a second wife without her consent is valid."

(Do P. 334)

الحیلة الناجزة (مؤلفہ مولانا اشرف علی تھانوی و دیگر علماء) میں تفویض طلاق کو فقہ حنفی کی روشنی میں جائز قرار دیا گیا ہے اور کابین نامہ کے لئے نمونہ بھی پیش کر دیا گیا ہے ۔

ضروری اقتباسات

" اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا (جس میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے دیا گیا ہو) اور بوقت ضرورت اس سے کام لینا شرعا جائز ہے (اور اس اختیار دینے کو تفویض طلاق کہتے ہیں ۔ "

" اس کی تینوں صورتیں جائز ہیں ۔ چاہے نکاح سے پیشتر لکھوالیا جاوے ، چاہے عین وقت عقد میں زبان سے کہلوالیا جائے ۔ چاہے بعد میں لکھوایا جائے " ۔ (**الحلیۃ الناجزۃ ص ۳۰۔۳۱**)

ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا گیا ہے کہ

" چونکہ عورت ناقص العقل ہے ، اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ۔ پس مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگا دی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے مثلا یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر ...... روپے .... سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں (اس جگہ مناسب ہے کہ کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کردئے جائیں) تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کر لی جاوے ۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدیدہ ہے " (صفحہ **۳۵**)

نیز یہ وضاحت بھی کردی گئی ہے کہ

" شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے " (صفحہ **۳۷**)

اور ہدایہ میں ہے

وان قال لها طلقی نفسک متی شئت فلها ان تطلق نفسها فی المجلس و بعده

(**هداية ص ۱۹۷**)

" اگر شوہر نے بیوی سے کہا ، جب چاہو اپنے کو طلاق دے دو تو اس کو اختیار ہے کہ اس مجلس میں یا اس کے بعد اپنے کو طلاق دیدے ۔ "

علماء اور فقہاء کی یہ تصریحات تفویض طلاق کو جائز قرار دیتی ہیں ، لیکن تحقیقی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی کوئی قوی دلیل ہمیں نہیں ملتی ، درحقیقت قرآن و سنت میں اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے اور جس آیت سے اس کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے ، اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ۔ بنائے استدلال آیت تخییر ہے ، جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ارشاد ہوا ہے ۔

یا ایھا النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا و زینتھا فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا (الاحزاب ۲۸)

"اے نبی! اپنی بیویوں سے کہہ دو۔ اگر تم دنیا کی زندگی۔ اور اس کی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ دے دلا کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کردوں "

فقہاء نے اس تخییر کو تفویض طلاق پر محمول کیا ہے، یعنی اس صورت میں عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اوپر طلاق نافذ کرلے، جب کہ اس آیت میں اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔ آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فرمایا گیا ہے کہ آپ اپنی ازواج سے معلوم کرلیں کہ وہ دنیا کی زیب و زینت چاہتی ہیں یا اللہ اور اس کے رسول کو۔ اگر دنیا کی زیب و زینت چاہتی ہیں تو خوبصورتی کے ساتھ ان کو رخصت کر دیا جائے یعنی ان کی یہ مرضی معلوم ہونے کے بعد آپ انہیں طلاق دے دیں۔ اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ اگر آپ کی ازواج دنیا کی زینت چاہتی تو طلاق خود بخود واقع ہو جاتی۔ آیت میں طلاق کا کوئی لفظ استعمال نہیں ہوا ہے اور اس کے یہ الفاظ "**اسرحکن سراحا جمیلا**" میں خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دوں " صاف بتا رہے ہیں کہ آپ کے جدا کرنے سے وہ جدا ہو جائیں لہذا اس تخییر (اختیار) کو تفویض طلاق پر محمول کرنا صحیح نہیں "۔

چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں۔

لکن ظاھر الایۃ ان ذلک بمجردہ لایکون طلاقا بل لابد من انشاء الزوج الطلاق لان فیھا فتعالین امتعکن و اسرحکن ای بعد الاختیار و دلالۃ المنطوق مقدمۃ علی دلالۃ المفھوم (فتح الباری ج ۹ ص ۳۰۳)

"لیکن آیت تخییر کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ مجرد تخییر سے طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کے طلاق دینے ہی سے طلاق واقع ہو سکتی ہے، کیونکہ آیت میں فرمایا گیا ہے، آؤ میں تمہیں کچھ دے دلا کر رخصت کر دوں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ازواج کے اس فیصلہ کے بعد (کہ وہ دنیا کی زینت کو ترجیح دیتی ہیں) انہیں رخصت کر دیا جائے۔ اور الفاظ کی دلالت مفہوم کی دلالت پر مقدم ہے "

لہذا تفویض طلاق کا جواز آیت تخییر سے ثابت نہیں ہوتا۔

قرآن نے طلاق کا اختیار مرد ہی کو دیا ہے جیسا کہ ارشاد ہوا ہے۔

"**الذی بیدہ عقدۃ النکاح (البقرۃ۔ ۲۳۷)**" مرد جس کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے "

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح کی گرہ کھولنا یعنی طلاق کو جائز قرار دیا گیا ہے، وہاں اس اندیشہ

کا اظہار بھی کیا گیا ہے کہ

"چونکہ عورت ناقص العقل ہے اس لئے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرے سے خالی نہیں"

(الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۲)

اور اس خطرہ سے بچنے کی صورت یہ پیش کی گئی ہے کہ کابین نامہ میں دس اشخاص کے نام پیش کئے جائیں جن میں کم از کم دو آدمی تسلیم کر لیں کہ عورت کو مرد کی طرف سے شدید تکلیف پہنچ رہی ہے تو عورت اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہے۔ مگر اس شرط کو عملاً پورا کرنا آسان نہیں ہے، اگر دو آدمی عورت کی بات کو صحیح تسلیم کر لیں اور تین آدمی اس کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کریں تو کیا صورت ہوگی۔ یہ دو آدمی صرف عورت کی بات سنیں گے یا مرد کی بھی۔ اگر صرف عورت کی بات سنیں گے تو یہ ایک طرفہ فیصلہ ہوگا اور اگر مرد کی بھی سنیں گے تو متضاد بیانات کی صورت میں گواہ وغیرہ کی ضرورت ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ پھر یہ مسئلہ دار القضاء کا بن جاتا ہے۔ اور اس صورت میں یہ شرط بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔

علاوہ ازیں ہماری نگاہ اس پہلو پر بھی ہونی چاہئے کہ موجودہ دور میں جو مسلمان اسلام کے عائلی قوانین سے مطمئن نہیں ہیں اور ان میں ترمیم کے درپے ہیں یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ نکاح کے موقع پر ایک کابین نامہ تیار کیا جائے جس میں مرد عورت کو یہ پیشگی اختیار دے کہ فلاں اور فلاں صورت میں عورت خود اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہے۔ تفویض طلاق کے اس حیلہ کو اختیار کر کے وہ مرد و زن میں مساوات کا اصول قائم کرنا چاہتے ہیں اس لئے اس کی ہرگز تائید نہیں کی جا سکتی۔

نکاح کا موقع مرد اور عورت کے درمیان خوشگوار تعلقات، پیدا کرنے کا ہوتا ہے اور تعلقات ایسی صورت میں خوشگوار ہو سکتے ہیں جب کہ باہمی اعتماد کی فضا ہو۔ ایسے موقع پر ناچاقی اور طلاق کا تصور ہی مرد اور عورت دونوں کی نفسیات پر برا اثر ڈالنے والا ہے اور جب عورت کی طرف سے شرائط کی بات آئے گی تو مرد بھی اپنی شرطیں پیش کرے گا، اس طرح دونوں کے ذہن پر اس کے خراب اثرات پڑیں گے۔ در اصل کابین نامہ کا تصور ہی باہمی اعتماد کو ٹھیس پہنچاتا ہے اور ان مصالح سے کسی طرح مناسبت نہیں رکھتا جو نکاح میں ملحوظ رکھے گئے ہیں

اگر متقدمین نے تفویض طلاق کی اجازت دی تھی تو اس کی حیثیت ایک فقہی جزئیہ کی تھی، جس سے اس وقت کے حالات میں کوئی بڑا مسئلہ پیدا نہیں ہوتا تھا لیکن اس کو ایک کلیہ کی شکل دے کر موجودہ حالات میں اس کی عام اجازت دینا، کسی طرح صحیح نہیں۔ اسلام میں عزل کی اجازت ایک جزئیہ کی حیثیت سے موجود ہے، تو کیا

اس کو ایک کلیہ کی شکل دے کر برتھ کنٹرول اور فیملی پلاننگ جیسے منصوبے بنانے اور لوگوں کو اس کی ترغیب دینے کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے ؟۔ اگر نہیں، تو تفویض طلاق کے بارے میں بھی ایک فقہی جزئیہ کو کلیہ کی شکل دینے اور کابین نامہ میں اسے درج کرانے کی ترغیب لوگوں کو نہیں دی جا سکتی۔

سوال ۱۔ طلاق کی صورت میں مہر میں زیادتی کی شرط

اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے تو اس طرح مہر طے کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ طریقہ اس معروف طریقے کے خلاف ہے، جو قرآن و سنت سے ثابت ہے، اور جس پر صحابہ کرام عمل پیرا رہے ہیں۔ یہ گویا جرمانہ کی صورت ہے اور جرمانہ اس صورت میں تو صریح ظلم ہوگا، جب کہ مرد نے عورت کی زیادتیوں سے تنگ آکر اسے طلاق دی ہو۔ رہا ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام تو جب یہ اقدام غیر مشروع ہے تو بیک وقت تین طلاقوں کا واقع ہونا بھی غیر مشروع ہے، لہذا اس تکلف کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی جو مذکورہ صورت میں بیان کی گئی ہے۔

امام بخاری نے کتاب الشرائط میں باب باندھا ہے "**الشروط فی المهر عند عقد النكاح**" (نکاح کے وقت مہر میں شرطیں رکھنا) لیکن ان شرطوں سے مراد معروف شرطیں ہیں مثلاً یہ کہ مہر کس شکل میں ادا کیا جائے گا اور کب۔ نہ یہ کہ مہر میں کسی شرط کی بنا پر کمی و بیشی کی جائے گی۔

قرآن نے عورتوں کا مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة (النساء۔ ۴) " عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے عطیہ کے طور پر دو۔"

اور مہر میں جرمانہ کی صورت میں خوش دلی کے ساتھ عطیہ کے طور پر اسے دینے کی صورت برقرار نہیں رہتی، اس لئے مہر میں زیادتی کی شرط صحیح نہیں۔

حنفی مسلک میں بھی امام زفر نے ان دونوں شرطوں کو فاسد کہا ہے جس میں عورت کا مہر اس کی سکونت کو برقرار رکھنے کی صورت میں ایک ہزار اور باہر لے جانے کی صورت میں دو ہزار طے کر دیا گیا ہو۔

وقال زفر رحمه الله الشرطان جميعا فاسد ان يكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف و لا يزاد على الفين (الهداية ج ۱ ص ۱۲۳)

"امام زفر رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور عورت کو مہر مثل ملے گا نہ ایک ہزار سے کم ملے اور نہ دو ہزار سے زیادہ"

ہماری سوسائٹی میں طلاق کا جو بے جا استعمال ہورہا ہے، اس کو روکنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا تو صحیح نہ ہوگا، جس سے نفس طلاق پر قدغن عائد ہوتی ہو یا طلاق کو قطع نظر اس بات کے کہ ضروری تھی یا نہیں، جرم قرار دے کر شوہر پر جرمانہ عائد کرتی ہو، البتہ اگر عدالت یا دارالقضاء عورت کے بیان سے مطمئن ہو کہ شوہر نے اس کو ناحق طلاق دی ہے تو اس پر مطلقہ کے لئے مکان مہیا کرنے یا ایک مدت تک مزید نفقہ ادا کرنے کی ذمہ داری ڈالی جاسکتی ہے کیونکہ موجودہ حالات میں کوئی مناسب تدبیر اختیار کرنا ضروری ہوگیا ہے۔ اس سلسلہ میں سوریہ (شام) کے قانون ازدواج سے مدد لی جاسکتی ہے جس میں طلاق تعسف کے بارے میں کہا گیا ہے۔

مادة ۱۱۷ .. اذا طلق الرجل زوجته و تبين للقاضى ان الزوج متعسف فى طلاقها دون ما سبب معقول و ان الزوجة سيصيبها بذلك بوءس و فاقة جاز للقاضى ان يحكم لها على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز مبلغ نفقة سنة لا مثالها فوق نفقة العدة و للقاضى ان يجعل دفع هذا التعويض جملة او شهريا بحسب مقتضى الحال۔ (قانون الاحوال الشخصية ص ۳۲۔ الجمهورية السورية)

"دفعہ ۱۱۷ ـــ اگر مرد بیوی کو طلاق دے اور قاضی پر واضح ہوجائے کہ شوہر نے کسی معقول وجہ کے بغیر طلاق دی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور جس کی وجہ سے بیوی کو تنگی اور فاقہ سے دوچار ہونا پڑے گا تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ وہ حالت اور جس درجہ کی زیادتی ہوئی ہے، اس کی مناسبت سے عورت کو معاوضہ دینے کا شوہر کو حکم دے جو اس حیثیت کی عورتوں کے ایک سال کے نفقہ سے زیادہ نہ ہو علاوہ عدت کے نفقہ کے۔ اور قاضی کو اختیار ہے کہ وہ حسب تقاضائے حال اس معاوضہ کو یک مشت یا ماہانہ ادا کرنے کا حکم دے۔"

شیخ عبد الوہاب خلاف فرماتے ہیں۔

"نصوص شرعیہ سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص بلا ضرورت طلاق دے تو شرعاً اس کی طلاق واقع ہوگی، لیکن وہ شخص گنہگار ہوگا اور اس کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے شارع کے دئے ہوئے حق کا غلط استعمال کیا ہے۔ مشروع طریقہ پر اس کا استعمال اس نے نہیں کیا۔ اور جب اس کا گنہگار ہونا اس حق کے غلط استعمال کی دلیل ہے تو ہر طلاق دینے والا اپنے طلاق دینے کی بنا پر شرعاً گنہگار ہے، کیونکہ اس نے اس حق کا غلط

استعمال کیا۔ لہذا جب مطلقہ کو اس سے ضرر پہنچے تو اس ضرر کا معاوضہ دینا لازم ہے۔ البتہ اگر اس نے اس سے گلو خلاصی حاصل کرنے کی ضرورت کے پیش نظر طلاق دی ہو، یا مطلقہ کو کوئی ضرر لاحق نہ ہوا ہو تو پھر معاوضہ دینا نہیں ہوگا" (الاحوال الشخصية للدكتور احمد الغندور ۳۵۲)

اور مصر کی عدالت نے ایک مقدمہ میں جس میں عورت نے دعوی کیا تھا کہ چونکہ اس کو مدرسہ کی ملازمت نکاح کی وجہ سے چھوڑنا پڑی اور شادی کو بھی تین مہینے گزرے تھے کہ شوہر نے طلاق دی جس کی وجہ سے اس کو کافی نقصان پہنچا ہے، یہ فیصلہ دیا کہ شوہر اپنی مطلقہ کو ایک ہزار گنی معاوضہ ادا کرے۔ (کتاب مذکور ص ۳۵۷)

سوال ۲۔ دوسری عورت سے نکاح کی صورت میں مہر میں اضافہ؟

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس عورت کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوںگی یا نہیں؟"

دونوں شرطیں شرعاً نہ معتبر ہوں گی اور نہ واجب العمل، کیونکہ دوسرا نکاح کرنا ہر حال میں جرم نہیں ہے کہ شوہر اس کا جرمانہ لازماً ادا کرے۔ قرآن نے دوسری بیوی کرنے کی مشروط اجازت دی ہے اور اگر شوہر اس شرط کو پورا کرتا ہے تو وہ اپنی پہلی بیوی کو جرمانہ کیوں ادا کرے؟ مہر میں اس قسم کی شرطوں سے وہ مصالح فوت ہوجاتے ہیں جو سوال (۱) کے جواب میں اوپر بیان کئے گئے۔

سوال ۳۔ عورت کو ملازمت سے نہ روکنے کی شرط

عورت اگر نکاح کے وقت یہ شرط پیش کرتی ہے کہ شوہر اسے لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ اسے کوئی مناسب ملازمت ملے تو اسے اس ملازمت سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی؟

موجودہ دور میں ملت کے مصالح اس بات کے متقاضی ہیں کہ عورتوں سے تعلیمی و طبی خدمات نیز دوسری ایسی خدمات جو عورتوں کے لئے مخصوص ہوں، عورتوں ہی سے لی جائیں، نیز انفرادی حالات بھی ایسے ہوسکتے ہیں کہ عورت ملازمت کرتے ہوئے اپنی گھریلو ذمہ داریاں ادا کرنے کے لئے کوئی مناسب انتظام کرسکتی ہے۔

لہذا ملازمت کی شرط کو اگر شوہر نے قبول کر لیا ہے تو اس کی پابندی اس کے لئے ضروری ہے الا یہ کہ ملازمت میں شرعی حدود کا لحاظ نہ کیا جاسکے یا شوہر کو یا بچوں کو تکلیف پہنچتی ہو تو ایسی صورت میں شرط کی پابندی ضروری نہیں۔

اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے۔ یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو وہ اپنا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کر سکتی ہے اور قاضی مناسب حال حکم دے سکتا ہے۔

کیا اشتراط فی النکاح شریعت میں پسندیدہ ہے ؟

نکاح میں شرطیں عائد کرنا، شرعاً کوئی پسندیدہ عمل نہیں ہے جس کی لوگوں کو ترغیب دی جائے۔ کیونکہ نہیں کہا جاسکتا کہ جس شرط کو شوہر نے قبول کرلیا ہے۔ اس کو شوہر نباہ سکے گا۔ اور حالات اس میں مانع نہیں ہوں گے۔ اگر حالات مساعد نہیں ہوئے تو دونوں کے درمیان نزاع پیدا ہوجائے گا۔ اس لئے امام مالک نے شروط کو مکروہ (ناپسندیدہ) کہا ہے۔

" والشروط ... بوجه عام .. مكروهة عند مالك رحمه الله. وقد جاء عنه انه نهى الناس ان يتزوجوا بالشروط. " (الاحوال الشخصية للدكتور احمد الغندور ص ۲۷۹)

" شرطیں ـــ بالعموم ـــ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ (ناپسندیدہ) ہیں۔ اور منقـــول ہے کہ وہ لوگوں کو شرطوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع کرتے تھے۔ "

موجودہ معاشرہ میں عورتوں کو وہ مقام حاصل نہیں ہورہا ہے جو اسلام انہیں دینا چاہتا ہے۔ ان کے حقوق بری طرح متاثر ہورہے ہیں۔ خاندان کا جہاں قدیم ڈھانچہ ہے۔ وہاں عام طور سے انہیں گھٹن کی زندگی گزارنے کے لئے مجبور کیا جاتا ہے اور جہاں عورتیں مغربی تہذیب میں رنگی ہوئی ہیں۔ وہاں وہ نہ شوہر کو خاطر میں لاتی ہیں اور نہ شرعی حدود کا لحاظ کرتی ہیں۔ لہذا معاشرہ میں عائلی زندگی سے متعلق جو مسائل پیدا ہورہے ہیں۔ ان کا حل اشتراط فی النکاح یا کابین نامہ نہیں ہے بلکہ ایسی تدابیر کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے جو ایک طرف ان میں اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس ابھارے، ان میں ایک دوسرے کے حقوق و فرائض کا شعور پیدا کرے، اور ناچاقی بالعموم جن وجوہ سے پیدا ہوتی ہے، ان سے بچنے کی صورتیں تجویز کرے، علاوہ ازیں قضائے شرعی کا ممکن حد تک انتظام

کیا جائے اور جن عورتوں کو ناحق طلاق (طلاق تعسف) دینے کی بناء پر ضرر پہنچ رہا ہو، ان کو ان کے شوہروں سے مناسب معاوضہ Compensation دلوانے کا عدالت اور قاضی کو اختیار دیا جائے، جس کے لئے ایکٹ بنانے کی سفارش کی جائے۔ اس قسم کی ٹھوس تدابیر اختیار کئے بغیر نہ معاشرتی اصلاح کا کام مؤثر طریقہ پر انجام پا سکتا ہے اور نہ عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کیا جاسکتا ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی *

نکاح۔ انسان کی ہر دو اصناف مرد و عورت کی فطری ضرورت ہے۔ اور شریعت اسلامی میں اس ضرورت کی تکمیل کو بامعنی اور بامقصد بنانے کے لئے میاں بیوی پر کچھ ضابطے کی پابندیاں عائد کی گئی ہیں اور دونوں کو ان کے حقوق و فرائض بتائے گئے ہیں جن کی ادائیگی سے طرفین کی تعلقات میں خوشگواری اور استواری پیدا ہوتی ہے۔ اسلام میں نکاح صرف جنسی تسکین کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس کے ذریعہ نسل انسانی کی بقا اور عفت و پاکدامنی کے تحفظ کو یقینی بنایا گیا ہے۔ اور مرد چونکہ عورت کے مقابلہ میں زیادہ قوی صنف ہے اور اس کے غلبہ سے صنف نازک کے حقوق متاثر ہونے کا اندیشہ ہوسکتا ہے اس لئے اس کو عورتوں سے کئی گنا زیادہ ذمہ داریاں سونپی گئی ہیں، اور ان سے بطرز احسن عہدہ برآ ہونے کا پابند بنایا گیا ہے۔ ان ذمہ داریوں میں سے بعض شرعاً "لازمی ذمہ داریاں" ہیں جو طرفین کی رضا مندی سے ساقط کرنے کے باوجود ساقط نہیں ہوسکتیں۔ اور بعض شرعاً "غیر لازمی ذمہ داریاں" ہیں جن کا اسقاط طرفین کی رضا مندی سے معتبر ہوسکتا ہے۔ پہلی قسم کی ذمہ داریوں سے سبکدوشی کے لئے طرفین بوقت نکاح باہمی شرائط کی منظوری دیدیں تب بھی سبکدوشی نہیں ہوسکتی، بلکہ شرائط ہی کالعدم اور باطل ہوں گی۔

دوسری قسم کی ذمہ داریوں میں اضافہ اور اسقاط۔ اور باہمی شرائط کی منظوری شرعاً معتبر ہوتی ہے اور یہ طرفین کا حق خود اختیاری مانا گیا ہے۔

---

* شیخ الحدیث مدرسہ امداد الاسلام صدر بازار میرٹھ، یوپی

شرائط کی قسمیں اور ان کے احکام

دونوں قسم کی ذمہ داریوں سے متعلق کچھ شرائط اور احکام کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے ۔

(۱) عقد نکاح سے شوہر کے ذمہ بیوی کا نان و نفقہ شرعا واجب ہوجاتا ہے جب عورت شوہر کے حق زوجیت کی ادائیگی کے لئے اس کے زیر کنٹرول ہو ۔ اس صورت میں بوقت نکاح اگر اسقاط نفقہ کی شرط شوہر عائد کرے ۔ یا بیوی پابندی نفقہ کی شرط شوہر پر لگائے تو ایسی شرط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا ۔ اور نان و نفقہ کی ادائیگی ہر حال میں شوہر کے ذمہ لازم ہوگی ۔

(۲) شوہر کا ایسی ذمہ داری سے گریز کرنا جو شرعا اس پر عائد ہوتی ہے ، مثلا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ وہ بیوی کے نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا ، بالکل باطل ہے ، اور اگر بیوی نے اس کی منظوری بھی دیدی ہو تب بھی شوہر پر نفقہ زوجہ کی ادائیگی لازم ہوگی ۔ شرط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی ۔ اور نکاح ہر حال صحیح ہوگا ۔ کیونکہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ۔ **النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة؛ حاشية. هداية ج ۲ ص ۳۲۷)**

قاضی خاں لکھتے ہیں ۔

رجل تزوج امراة بالف على ان لا ينفق عليها و مهر مثلها ماً ۃ كان لها الالف و النفقة ۔

کسی شخص نے عورت سے ایک ہزار روپیہ مہر پر نکاح کیا بایں شرط کہ وہ عورت کا نفقہ نہیں دے گا ، اور عورت کا مہر مثل ایک سو روپیہ ہو تب بھی عورت کو ایک ہزار روپیہ مہر اور نان و نفقہ ملے گا ۔

(۳) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جو مذکورہ دو صورتوں کے ذیل میں نہ آتی ہو ، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا ۔ وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا ۔ شرعا ایک جائز شرط ہے ۔ اور شرعا "غیر لازمی ذمہ داری" کے تحت داخل ہے لیکن فریقین کی منظوری کے بعد باختیار خود لازم الایفاء شرط ہے ۔ تاہم اگر شوہر اس قسم کی شرط پوری نہ کرے تو اس سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا ۔ اور وفائے شرط کی صورت میں حسب شرط حکم لگایا جائے گا ۔ لیکن اگر ایسی شرط پوری نہ کی گئی ۔ تو اس جیسی عورت کے لئے جتنا مہر مناسب ہوتا ہو اتنا (مہر مثل) شوہر کے ذمہ لازم ہوگا ۔ ۔فتاوی قاضی خاں " میں ہے

اذا تزوج امراة و سمى لها شيئين احدهما مال و الآخر ليس بمال لكن لها فيه منفعة كطلاق الضرة و ان لا يخرجها من البلدة و نحو ذالك و لم يف بالشرط كان لها مهر المثل ۔

(فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۱۷۲)

کسی شخص نے عورت سے نکاح دو ایسی چیزوں پر کیا جن میں سے ایک مال ہو اور دوسری چیز مال نہ ہو۔ لیکن اس میں عورت کا نفع ہو مثلاً یہ شرط کہ ہونے والا شوہر اس کی سوکن کو طلاق دیدے۔ یا یہ شرط کہ شوہر اس کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یا اس جیسی کوئی اور شرط ہو تو اگر شوہر شرط پوری نہ کرے تو اسے عورت کو مہر مثل دینا ہوگا۔

(۲) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے۔ تو عورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی حقدار ہوگی۔ اور یہ صورت "تفویض طلاق" کے ذیل میں آئے گی۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر اپنے حق طلاق کو عورت کے حوالے کردے اور اسے طلاق دینے یا نہ دینے میں بااختیار اور مالک بنادے۔

کیا تفویض طلاق واپس لی جاسکتی ہے ؟

تفویض طلاق چونکہ تملیک کی ایک قسم ہے توکیل نہیں ہے اس لئے شرط کی منظوری کے بعد شوہر کو تفویض طلاق ختم کرنے یا واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا

حضرت مولانا احسن نانوتوی تحریر فرماتے ہیں:

ولا یصح رجوع الزوج من التفویض لانہ تملیک لا توکیل

شوہر کا تفویض طلاق کو واپس لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ تفویض تملیک (مالک بنادینا) ہے۔ توکیل (نمائندہ یا وارث بنانے) کے معنی میں نہیں۔ (کنز الدقائق ص ۱۲۲)

مولانا نانوتوی "کنز الدقائق" کے متن "**ولا یملک الرجوع**" کی تشریح کرتے ہوئے مزید وضاحت فرماتے ہیں:

ای لا یملک الزوج الرجوع من التفویض بانواعہ الثلاثۃ سواء کان بلفظ التخییر ۔او الامر بالید ۔ او طلقی نفسک ۔ لان فیہ معنی التعلیق ۔ و باعتبار التملیک تقید بالمجلس و باعتبار التعلیق لم یصح الرجوع منہ ۔ ولا عز لھا ولا نھیھا ۔ لان التعلیق تصرف لازم فلا یصح الرجوع

(کنوز الحقائق حاشیۃ کنز الدقائق ص ۱۲۲)

شوہر تفویض طلاق سے رجوع کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا۔ خواہ یہ تفویض کے تینوں الفاظ میں سے کسی ایک کے ذریعہ واقع ہو جیسے (۱) تجھے اختیار ہے (۲) تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے (۳) خود کو طلاق دے لے،اس لئے کہ تفویض میں تعلیق کے معنی بھی موجود ہیں (یعنی شوہر۔ عورت کے اختیار پر طلاق کو معلق کرتا ہے) اور باعتبار

تملیک عورت کو طلاق دینے کا اختیار مجلس تک ہی محدود رہے گا۔ اور باعتبار تعلیق اس تفویض سے رجوع صحیح نہیں۔ نیز عورت کو اس حق سے معزول کرنا اور روکنا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ تعلیق تصرف لازم (حسب منشاء اختیار کا استعمال) ہے لہذا رجوع درست نہیں۔

تفویض طلاق کی مدت

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ عورت کا اختیار طلاق "تفویض مطلق" میں مجلس تفویض تک ہی محدود رہے گا۔ اور تبدیلی مجلس یا تبدیلی مجلس پر دلالت کرنے والے افعال سے یہ اختیار باقی نہ رہے گا۔ البتہ "تفویض موقت" میں اختیار طلاق وقت مقرر تک حسب شرط باقی رہے گا۔

شرائط کب معتبر ہوں گی۔

رہی یہ بات کہ نکاح بشرط تفویض طلاق۔ یا دیگر شرائط متعلقہ بالنکاح کس وقت معتبر ہوں گی؟ اس کی ممکنہ تین صورتیں ہیں۔

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور طرفین منظوری دیدیں یا اس تحریر پر دستخط کردیں۔

۲۔ عقد نکاح میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو۔ قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین میں کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے اور اس پر دستخط کردیا جائے۔

اس سلسلے میں فقہاء کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شرائط کی نوعیت کے اعتبار سے ان کے احکام میں فرق ہوگا۔

(الف) جن شرائط میں عورت کا نفع ہو اور وہ فعل زوج سے متعلق ہوں، تو وہ مذکورہ تینوں صورتوں میں معتبر ہوں گی۔ جیسے شہر یا آبائی وطن سے عورت کو باہر نہ جانے کی شرط۔

(ب) ایسی شرائط جو لازمی ذمہ داری سے گریز کے ہم معنی ہوں۔ جیسے عدم نفقہ، یا عدم مہر، یا عدم میراث کی شرطیں۔ تو یہ تینوں صورتوں میں باطل ہوں گی، جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان اشترط مائۃ شرط۔ وشرط اللہ احق و اوفق (بخاری ص ۲۸۹ ج ۱)

جو شخص ایسی شرط لگائے گا جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو وہ باطل ہے اگرچہ ایک سو شرطیں لگائے۔ اور اللہ کی

شرط کو پورا کرنا زیادہ ضروری اور مناسب ہے ۔

(ج) ایسی شرائط جو ملک نکاح کے ثبوت پر موقوف ہوں ۔ اور تقاضائے عقد نکاح کے خلاف ہوں ۔ جیسے طلاق ۔ یا تفویض طلاق کی شرط ۔ تو اس کا اعتبار صرف بعد النکاح ہوسکتا ہے ۔ قبل النکاح یا بوقت نکاح ایسی شرطیں کالعدم ہوں گی ۔ خواہ ایجاب مشروط ہو اور قبول مطلق ہو ، یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو ۔ لیکن اس معاملہ کی ایک صورت ایسی ہے جس سے بظاہر ایسی شرط کا قبل النکاح معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے ۔ حالانکہ درحقیقت یہ بعد النکاح ہی معتبر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ عند النکاح عورت کی طرف سے ایجاب مشروط ہو اور شوہر ۔ قبول نکاح کرتے ہوئے اس شرط کو منظور کرے ۔ تو یہ شرط بھی اس لئے معتبر ہوگی کہ اس کی منظوری فی الواقع بعد النکاح ہو رہی ہے ۔

"فتاوی قاضی خاں" میں فصل فی النکاح علی الشرط کے ذیل میں اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح نقل کی گئی ہے۔

رجل تزوج امراة علی انها طالق او علی ان امرها فی الطلاق بیدها ذکر محمد فی الجامع انه یجوز النکاح ۔ و الطلاق باطل و لایکون الامر بیدها و ذکر فی الفتاوی عن الحسن بن زیاد اذا تزوج امراة علی انها طالق الی عشرة ایام او علی ان یکون الامر بیدها بعد عشرة ایام ان النکاح جائز و الطلاق باطل ۔ و لا تملک امرها۔

وقال الفقیه ابو اللیث هذا اذا بدأ الزوج فقال تزوجتک علی انت طالق ۔ و ان ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی ۔ اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و یکون الامر بیدها لان البدایة اذا کان من الزوج کان الطلاق و التفویض۔

قبل النکاح فلا یصح ۔ و اما اذا کانت البدایة من قبل امراة یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراة قبلت و الجواب یتضمن اعادة مافی السوال فصار کانه قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح (فتاوی قاضی خاں ج ۱ ص ۱۵۵)

ایک شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو طلاق ہے ۔ یا اس شرط پر کیا کہ طلاق کے بارے میں طلاق کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا ۔ تو امام محمد نے جامع میں فرمایا کہ نکاح تو جائز ہوجائے گا ، لیکن طلاق باطل ہوگی اور عورت کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار نہیں رہے گا ۔

اور فتاوی میں حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ جب کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ دس دن کے اندر اس کو طلاق ہے یا اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو دس دنوں کے بعد طلاق دینے کا اختیار ہے ۔ تو نکاح جائز ہے اور طلاق باطل ہے اور عورت طلاق دینے کے اختیار کی مالک نہیں ہوگی۔

اور فقیہ ابو اللیث نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب شوہر نے شرط کی شروعات کی ہو اور یوں کہا ہو کہ میں نے تجھ سے نکاح اس شرط پر کیا کہ تجھے طلاق ہے ۔۔۔ اور اگر عورت نے اپنی طرف سے شرط کی ابتداء کی ہو اور یوں کہا ہو کہ " میں نے اپنا نکاح تجھ سے کردیا اس شرط پر کہ مجھے طلاق ہے ، یا اس شرط پر کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا ۔ میں جب چاہوں خود کو طلاق دے ڈالوں " اور شوہر نے اس کے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح جائز ہے اور طلاق واقع ہوجائے گی ۔ اور عورت کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا ۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شرط کی ابتداء شوہر کی طرف سے ہو تو طلاق اور اختیار طلاق کی سپردگی دونوں قبل النکاح ہوئی ۔ لہذا طلاق اور تفویض کی شرط صحیح نہیں ہوئی ۔

مگر جب شرط کی ابتداء عورت کی جانب سے ہو تو تفویض بعد النکاح ہوگی (بنا بریں تفویض صحیح ہوئی) اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جواب میں سوال میں مذکور چیز کا اعادہ شامل ہوتا ہے ، تو گویا یہ کلام ایسا ہوگیا جیسے شوہر نے کہا ہو کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھے طلاق ہے ، یا طلاق کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے تو اس صورت میں نکاح کی منظوری پہلے ہوئی اور شوہر اختیار طلاق کو عورت کے سپرد کرنے والا بعد النکاح قرار پایا " ۔

تفویض طلاق اور احتیاطی قیود

اس تفصیل سے ظاہر ہوا کہ شوہر کو قبل النکاح یا بوقت نکاح تفویض طلاق کا حق حاصل نہیں ہے وہ بعد النکاح ہی اپنی حق طلاق عورت کو سونپ سکتا ہے ۔ مگر اس صورت میں بھی عورت کی ذات سے سخت اندیشہ ہے کہ مصالح شرعیہ ضائع ہوجائیں ،کیونکہ عورت فطری طور پر جذباتی ہوتی ہے اور طلاق کا اختیار حاصل کرنے کے بعد ذراسی بات پر وہ رشتہ نکاح کو توڑ سکتی ہے ، جیسا کہ یورپ کی عوتوں میں جنہیں قانونا حق طلاق حاصل ہے ۔۶۰ فیصد عورتوں کا شادی کے تین چار مہینوں کے بعد ہی شوہر سے علحدگی اختیار کرلینے کا رواج عام ہے اور اس سے ۳۸ فیصد بچوں میں ماں باپ کی مشترکہ شفقت و تربیت سے محرومی کے سبب خطرناک جرائم کے ارتکاب کا رجحان اور معاشی تنگی اور اخلاقی مسائل کا سلسلہ بڑھتا جارہا ہے ۔ موجودہ صورت حال کے پیش نظر مناسب یہی ہے کہ

تفویض طلاق کے دروازہ کو بند کردیا جائے اور تفویض طلاق کے ساتھ احتیاطی قیود کے اضافے کی کوئی راہ نہ ڈھونڈی جائے ورنہ اندیشہ ہے کہ احتیاطی قیود کے بطن سے ایسی مضرتیں پھوٹ پڑیں جو مصالح نکاح کو ضائع کردیں اور سد باب مشکل ہوجائے ۔

مقدار مہر میں اضافہ کی شرط

رہ گیا یہ مسئلہ کہ شوہر کو طلاق کے بیجا استعمال سے روکنے کے لئے بوقت نکاح مہر کی تعیین مشروط طریقے پر کی جائے ۔ مثلاً یہ شرط لگائی جائے کہ اگر شوہر تمام عمر طلاق نہ دے تو مہر پانچ ہزار اور اگر طلاق دے تو پندرہ ہزار تو یہ صورت میری نظر میں شرط باطل کی قبیل سے ہے ۔ اس لئے کہ اس شرط کا مقصد شوہر کا طلاق دینے سے اختیار شرعی سے روکنا ہے جو منصوص طور پر اس کو حاصل ہے ۔ لہذا ایسی شرط **من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل** کے ذیل میں آتی ہے جو باطل اور غیر معتبر ہے ۔ لہذا بصورت طلاق پندرہ ہزار کی ادائیگی شوہر پر لازم نہیں ہوگی ۔ بلکہ مہر مثل دینا ہوگا اس کے علاوہ یہ بھی واقعہ ہے کہ فریقین کے درمیان مزاج کی ناہمواری یا خود شوہر یا بیوی کی کسی ناقابل برداشت حرکت کے سبب طلاق ناگزیر ہوجاتی ہے ۔ ایسی حالت میں شوہر پر بطور مہر بڑی رقم کی ادائیگی کی شرط لگانا ظلم نہیں تو اور کیا ہے ؟

دو مشروط مقدار مہر

رہ گئی اشتراط فی النکاح کی یہ صورت کہ شوہر نے بوقت عقد نکاح دو مہروں کا ذکر کیا اور دونوں کو کسی اور شرط پر معلق کیا ، مثلاً اس نے کہا ، میری کوئی دوسری بیوی نہ ہو تو ایک ہزار روپیہ مہر اور اگر کوئی اور بیوی ہو تو دو ہزار مہر یا یوں کہا کہ اس کو وطن سے نہ نکالے تو ایک ہزار اور نکالے تو دو ہزار تو اس مسئلہ میں اگرچہ بعض نے دونوں شرطوں کو جائز رکھا ہے ، اور حسب شرط مہر کو لازم قرار دیا ہے ، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط ثانی جائز نہیں ہے پس یہ شرط پوری نہ کرنے پر مہر مثل دینا ہوگا ، کیونکہ شرط معلق کا وجود بوقت عقد نا معلوم اور مجہول ہے اور امام زفر کے یہاں دونوں شرطیں ناجائز ہیں ، کیونکہ ملک بضع کے بالمقابل دو بدلوں کا ذکر علی سبیل البدلیہ کیا گیا ہے ، لہذا دونوں نا معلوم اور مجہول ہوگئے پس مہر مثل لازم ہے ، امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور وہ اس شکل میں مہر مثل کو واجب قرار دیتے ہیں ، اور امام مالک ان شرطوں پر سرے سے نکاح کو ہی فاسد کہتے ہیں اور حنابلہ بھی شرط پوری نہ کرنے پر فساد نکاح کا حکم لگاتے ہیں ، (کذا فی کنوز الحقائق ص ۱۰۵) اور اسی جیسی دوسری شرط ، مثلاً اگر

عورت بدصورت ہو تو ایک ہزار مہر اور خوبصورت ہو تو دو ہزار مہر، کی صورت میں اگرچہ دونوں شرطوں کے جواز کو بلا خلاف نقل کیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں بھی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہی ان کے اصولوں کے مطابق صحیح معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ قاضی خاں ص ۱۵۵ ج ۱ زیلعی اور صاحب نہر الفائق کے کلام سے ظاہر ہے اور علامہ شامی نے بھی یہ تفصیلات ذکر کی ہے (رد المحتار ص ۳۲۸ ج ۲) اور ابن الھمام نے تو بالکل صاف صاف یہ فرمایا ہے کہ ۔ **و الاولی ان تجعل مسئلة القبيحة و الجميلة على الخلاف فقد نص فی نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف فيهما (فتح القدير ص ۲۷۰ ج ۲)** اور زیادہ بہتر یہی ہے کہ خوبصورتی و بدصورتی والے مسئلہ میں صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف کو ثابت مانا جائے ۔ کیونکہ نوادر ابن سماعہ میں امام محمد سے اس مسئلہ میں اختلاف صراحتاً منقول ہے ۔

اس کے علاوہ واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب کے قول کے خلاف اصحاب فتاوی نے کوئی فتوی صادر نہیں کیا۔ لہذا ترجیح انھیں کے قول کو حاصل ہوگی۔ اور اس مختلف فیہ مسئلہ کو مندرجہ ذیل مسئلہ کے لئے نظیر نہیں بنایا جائے گا۔

طلاق اور عدم طلاق کی شرط پر مخصوص مہر

بوقت عقد نکاح یہ شرط لگانا کہ اگر شوہر عورت کو طلاق دے تو مہر بیس ہزار روپیہ اور شوہر طلاق نہ دے تو دس ہزار روپیہ اور شرط کو جائز قرار دینا اور حسب شرط مہر کو لازم قرار دینا نہایت ہی مشکل ہے۔ پھر یہ مسئلہ چونکہ دونوں تسمیہ کو طلاق اور عدم طلاق پر معلق کرنے کی شرط سے تعلق رکھتا ہے جب کہ شرعاً شوہر کو طلاق دینے یا نہ دینے کا حق برابر درجہ میں حاصل ہے۔ لہذا بڑی رقم کے دباؤ سے اس کو اس حق سے دست بردار کرنے کے لئے ایسی شرط لگانا میرے نزدیک شرط باطل ہے۔ لہذا شوہر طلاق دیدے تو مہر مثل لازم ہوگا نہ کہ مشروط رقم برخلاف مذکورہ بالا صورت مسئلہ کے کہ اس میں شرط کا تعلق عورت کی منفعت اور شوہر کے حسن و معاشرت سے ہے اور اس میں شوہر کے کسی شرعی حق کو متاثر نہیں کیا گیا ہے پھر بھی اس میں امام اعظم کے نزدیک عدم وفائے شرط کی صورت میں مہر مثل لازم ہے تو زیر بحث مسئلہ میں جب اس کا حق متاثر ہوتا ہے بدرجہ اولی مہر مثل لازم ہوگا۔

طلاق کے بیجا استعمال پر پابندی کی صورتیں

میں سمجھتا ہوں کہ اگر شوہر کو طلاق کے بیجا استعمال سے روکنے کے لئے بوقت عقد نکاح کسی ایسے معاہدہ کا

پابند کیا جائے جس کے مطابق وہ عورت کو جلد بلاقصور طلاق دیدے، تو بطور متعہ ایک خطیر رقم کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم قرار دی گئی ہو تو یہ صورت غالبا اذوق بالقرآن بھی ہوگی جیسا کہ ارشاد باری ہے ۔

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین

اور طلاق شدہ عورتوں کے لئے معروف طریقہ پر متعہ دینا پرہیزگاروں پر لازم ہے اگرچہ حسب تصریحات فقہاء متعہ کی یہ صورت صرف مستحب درجہ میں ہے تاہم معاہدہ کے بعد اس کا لازم الوفاء ہونا ارشاد نبوی کے عین موافق ہوگا۔

احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۵۹)

شرطوں کا حق ہے کہ ان کو پورا کرو جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہ کو حلال بنایا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بلا قصور عورت کو طلاق دینے پر شوہر کے لئے کوئی تادیبی سزا مقرر کی جائے، جیسا کہ حضرت عمر تین طلاق بیک وقت دینے والے پر درے لگایا کرتے تھے، اگرچہ ہندوستان کے حالات کے پیش نظر تادیبی سزا پر عمل کسی آزاد ادارہ یا اصلاحی انجمنوں کے لئے سخت مشکل ہے، لیکن مسلم پرسنل لا بورڈ کے پلیٹ فارم سے دو طلاق دینے پر قانونا ایک سال یا چھ مہینے قید با مشقت کی سزا دلانے کی سفارش حکومت ہند سے کی جاسکتی ہے ۔

نکاح ثانی کرنے اور نہ کرنے پر کم و بیش مہر کی شرط

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔

تو اس مسئلہ میں بھی " نکاح کیا تو تیس ہزار " والی شرط غیر معتبر اور غیر لازم العمل ہے اگر شوہر نے دوسرا نکاح کرلیا تب بھی اس پر مہر مثل ہی لازم ہوگا، کیونکہ اصحاب فتاوی نے صاحبین کے قول پر فتوی نہیں دیا ہے ۔ اور یہ چونکہ مسئلہ بھی مذکورہ بالا مسئلہ کی نظیر ہے، لہذا یہ بھی مابین الامام و الصاحبین مختلف فیہ رہے گا اور امام صاحب کے ہی قول پر فتوی دیا جائے گا، جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں ارباب فتاوی نے دیا ہے ۔

نکاح بشرط ملازمت

اگر نکاح کے وقت عورت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائے کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ اس کو کوئی مناسب ملازمت مل جائے تو شوہر ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور

شوہر اس شرط کو قبول کرتا ہے ۔ تو اس مسئلہ میں شرعی حکم یہ ہے کہ چونکہ عورت شادی کے بعد بحق شوہر محبوس ہوتی ہے ۔ اور قرآن حکیم کے مطابق شوہر حاکم اور بیوی محکوم ہے ۔ لہذا شرط منظور کرنے کے باوجود شوہر اپنی بیوی کو لگی ملازمت سے دست بردار کرنے کا حق دار ہے ۔ اور نئی ملازمت کے کرنے سے روک سکتا ہے ۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب شوہر کے ذمہ بیوی کا نان و نفقہ شرعا واجب ہے تو بیوی کو ملازمت کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ پھر آجکل کے دور فتنہ میں جبکہ ملازمت دینے والے اداروں میں بے پردگی اور جاہلی فیشن عام ہے اور ملازم مرد و عورت کا اختلاط ترقی کی علامت سمجھا جاتا ہے ۔ عورت خود بے پردہ نہ ہو تو نیکر دھاری بے پردہ مردوں کا سامنا تو بہر حال کرنا ہی پڑتا ہے ۔ ان اداروں کا ایسا ہی حال ہے کہ جیسے فقہاء متقدمین کے زمانے میں حمام کا حال تھا جسے پبلک باتھ روم کہنا چاہیے اور ان حماموں میں بلا اجازت شوہر عورت کے آنے پر پابندی عائد کی گئی ہے ۔

لکن انما یباح اذا لم یکن فیہ انسان مکشوف العورۃ و علی ذالک فلا خلاف فی منعهن من دخولہ للعلم بان کثیرا منهن مکشوفۃ العورۃ (فتح القدیر ص ۳۳۶ ج ۲)

حماموں میں عورتوں کا جانا اس وقت مباح ہے جب اس میں کوئی آدمی بے پردہ نہ ہو ۔ اور اس بناء پر عورتوں کو ان میں جانے سے روکنے پر کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ کیونکہ پتہ ہے کہ اکثر عورتیں وہاں بے پردہ ہوتی ہیں جو خود عورتوں کو ملازمت پر جانے کے لئے شرعی طور پر اس بات کی پابندی کرنی ہوگی کہ وہ زیب و زینت ترک کرکے ایسے لباس و پوشاک میں جائیں جو مردوں کے لئے جاذب نظر نہ ہو ۔

انما یباح بشرط عدم الزینۃ و تغییر الهیئۃ الی مالا یکون داعیۃ الی نظر الرجال والاستمال لہ قال اللہ تعالی و لا تبرجن تبرج الجاهلیۃ الاولی (فتح القدیر ص ۳۳۷ ج ۲)

اور رسوم جاہلیت سے مزاج آشنا ادارے اس کو برداشت نہیں کرسکتے ۔ اس لئے ترک ملازمت ہی مناسب ہے ۔ البتہ اگر کسی گرل اسکول میں ملازمت ہو جہاں سارا نظام عورتوں کے ہاتھ میں ہو یا کوئی مدرسہ البنات ہو ۔ جہاں مردوں کے داخلہ پر پابندی ہو اور آنے جانے میں بے پردگی کے فتنے سے بچاؤ کا اہتمام ہو ۔ تو ایسی صورت میں قبول شرط کے بعد شوہر کو ملازمت سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہوگا ۔

اس کی تائید فتاوی دارالعلوم سے بھی ہوتی ہے ۔

سوال ۔ ایک عورت اس شرط پر نکاح کرنا چاہتی ہے کہ تین ماہ تک پردہ نہ کروں گی ۔

جواب ۔ نکاح کرنا جائز ہے عورت کی اس شرط پر کہ تین ماہ پردہ نہ کروں گی عمل نہ کیا جائے بعد نکاح کے وہ عورت شوہر کی محکوم ہوجائے گی اس کا کچھ اختیار نہ ہوگا ۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند ج ۷ ، ص ۲۷۰) ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد مصطفی عبد القدوس ندوی ٭

عقد نکاح جائز تعلق استوار کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس سے شریعت کا مقصد جہاں افزائش نسل ہے، وہیں یہ بھی ہے کہ دونوں شیر و شکر ہوکر باہم زندگی گزاریں۔ الفت و محبت کی روح پرور فضاء میں سانس لیں، دونوں ایک دوسرے کے نفع و نقصان کو اپنا نفع و نقصان تصور کریں، لیکن بسا اوقات اس مقصد کو بروئے کار لانے میں بعض اشیاء رخنہ انداز ہوتی ہیں۔ جنہیں پلٹنے کے لئے کچھ شرطیں لگائی جاتی ہیں۔ اب جائزہ یہ لینا ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطیں کس حد تک شریعت کی نگاہ میں معتبر ہیں اور کس حد تک نہیں؟

اس طرح کی شرطیں مجموعی اعتبار سے چار طرح کی ہیں۔ (۱) مقتضیات عقد میں سے کسی کو مشروط کرنا (۲) مقصد نکاح سے گریز کی شرط لگانا (۳) ایسی شرط لگانا جو نکاح میں لازم نہیں ہے۔ (۴) ایسی شرط لگانا کہ جس سے عقد نکاح ہی باطل ہوجائے۔

تقاضاء عقد کے مطابق شرط

عقد نکاح میں ایسی شرط کا ذکر کرنا جس کی وجہ سے کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ عقد نکاح کا تقاضاء ہے کہ اسے بروئے کار لایا جائے۔ اس طرح کی شرطوں کو پورا کرنا بالاتفاق ضروری ہے، (**المجموع شرح المهذب ۱۲۔ ۳۳۷ و المدونة الكبرى ۲۔ ۱۵۰**)

القواعد النورانية الفقهية۔ ص ۲۱۲) میں ہے۔

٭ استاذ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

قال ابن التیمیة فاما اذا اشرط ما یقصد بالعقد لم ینافی مقصوده۔ هذا القول هو الصحیح بدلالة السنة و الکتاب و الاجماع و الاختیار مع الاستصحاب و عدم الدلیل المنافی۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: عقد میں مقصد نکاح کو مشروط کرنا درست ہے۔ اس کی صحت پر کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع دال ہیں۔ استصحاب حال کا بھی یہی تقاضا ہے اور اس کے مقابلہ میں کوئی منافی دلیل بھی نہیں ہے۔

جیسے شب و روز میں وطی کرنے کی شرط، شوہر عورت کے نان و نفقہ اور رہائش کا انتظام کرے گا۔ ہر چھ مہینے گزرنے پر ایک جوڑا پیرہن تن مہیا کرے گا۔ موسم سرما میں گرم کپڑے دے گا، وغیرہ (**المجموع شرح المهذب ۱۶۔ ۳۴۷۔ الدر المختار ۱۔۲۸۵۔۲۸**۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شرطوں کو پورا کرنے کی تلقین فرمائی، جن کی وجہ سے اجنبی عورت سے استمتاع حلال ہوجاتا ہے۔

عن عقبة بن عامر عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال، احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج (البخاری باب الشروط فی النکاح ج ۲ ص ۷۷۲۔ مسلم باب الوفاء بالشروط فی النکاح ج ۱ ص ۴۵۵ الترمزی باب ماجاء فی الشروط عند عقدة النکاح ج ۱ ص ۲۱۲۔ النسائی باب الشروط فی النکاح ج ۲ ص ۷۸۔ ابن ماجه " باب الشروط فی النکاح ج ۱ص-۱۳۰۔ و اللفظ لمسلم و النسائی وابن ماجه)

حضرت عقبہ بن عامر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا "سب سے زیادہ جو شرطیں قابل ایفاء ہیں وہ یہ ہیں جن کے ذریعہ تمھارے لئے شرمگاہ حلال ہوجاتی ہے۔

علامہ کاسانی ایفاء شرط کے وجوب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولان ذالک هو الواجب علیه بنفس العقد سواء شرطه اولا (رد المحتار و باب الشهادات)

اس لئے کہ یہ تو اس پر محض عقد ہی کی بنیاد پر واجب ہے، خواہ وہ عقد میں مشروط ہو یا نہ ہو۔

مقصد نکاح سے گریز کی شرط

نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا، جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا خورد و نوش، یا لباس و پوشاک یا مہر اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ یہ شرط لگائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوگا، یا مرد یہ شرط لگائے کہ ہفتہ میں صرف ایک

رات، یا دن میں رات میں نہیں، یا جمعہ کے روز صرف رات میں شب باشی کرے گا، یا عورت یہ شرط لگائے کہ وہ اس سے ازدواجی تعلق قائم نہیں کرے گا، یا اگر کرے تو عزل کا پابند ہوگا، یا یہ شرط لگائے کہ وہ اس کی سوکن کو طلاق دیدے گا۔

اس طرح کی تمام شرطیں باطل ہیں، اور عقد نکاح درست ہے، یہ احناف اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل اسحاق، ابو ثور اور طبری ہیں (**الخانیة بهامش الهندیة ج ۳ ص ۲۳۱۔ المبسوط ج ۵ ص ۹۵۔ رد المحتار ج ۲ ص ۳۳۱۔ مطلب فی النکاح الفاسد۔ المغنی ج ۷ ص ۷۲۔ بدایة المجتهد ج ۲ ص ۵۷**)

کیونکہ فاسد شرائط سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے (**لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة۔ المبسوط ج ۵ ص ۹۵۔ الهدایة ج ۱ ص ۳۳۱۔ فتح القدیر ج ۳ ص ۱۱۰۔ المغنی ج ۷ ص ۷۲**)

ثلاث جد هن جد۔ و هزلهن جد۔ النکاح و الطلاق و الرجعة (رواه الترمذی عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال هذا حدیث حسن غریب۔ باب ماجاء فی الجد و الهزل فی الطلاق ج ۱ ص ۲۲۵)

تین چیزیں ایسی ہیں جن کا نفاذ ہر صورت عمل میں آجاتا ہے، خواہ سنجیدگی کی حالت میں ہو یا مزاح و مذاق کی صورت میں، وہ یہ ہیں، نکاح، طلاق، رجعت۔

شوافع قدرے تفصیل کرتے ہیں، کہ اگر فاسد شرط سے مقصد نکاح فوت نہ ہوتا ہو، تو شرط باطل اور عقد صحیح ہے جیسے کہ عورت یہ شرط لگائے کہ اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا، یا مرد شرط لگائے کہ نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، اور اگر ایسی شرط ہو جس سے مقصد نکاح متاثر ہو رہا ہو، یا سرے سے فوت ہو رہا ہو، مثلاً عقد نکاح کے وقت عورت یہ کہے کہ وہ اس سے وطی نہیں کرے گا۔ یا رات میں ازدواجی تعلق قائم کرے گا، ایسی صورت میں عقد نکاح بھی باطل ہوجائے گا (**المجموع شرح المهذب ج ۱۲ ص ۳۳۷**)

مالکیہ کے نزدیک شرط فاسد سے عقد نکاح باطل ہوجاتا ہے اور مرد کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وطی سے پہلے نکاح فسخ کردے اور اگر اس نے دخول کرلیا تو عقد لازم ہوگیا اور شرط باطل (**الفقه السلامی و ادلة ج ۷ ص ۵۲ بحوالة القوانین الفقهیة ص ۲۱۸۔۲۲۰ شرح الصغیر ج ۲ ص ۳۸۲۔۳۸۲۔۵۹۵**)

اضافی شرط لگانا

نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے، جو

غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے ، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی ، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

نکاح بالاتفاق درست ہے ، اختلاف ایفاء شرط لازم ہونے اور نہ ہونے میں ہے ، حنفیہ ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مرد کے ذمہ شرط پورا کرنا واجب نہیں ہے (اسی کے قائل امام زہری ، قتادہ ، ہشام بن عروہ ، لیث ، ثوری اور ابن منذر ہیں (**المجموع شرح المهذب ج ۱۲ ص ۳۳۷۔ تحفة الفقهاء ج ۱ ص ۱۳۵۔ التاتار خانية ج ۳ ص ۱۰۰ المدونة الكبرى ج ۲ ص ۱۲۱۔ المغنى ج ۷ ص ۷۱**)

البتہ مالکیہ ایک شرط کا اضافہ کرتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اس شرط کے ساتھ یمین طلاق یا عتق شامل نہ ہو ، ورنہ شوہر کے ذمہ ایفاء شرط ضروری ہوگا۔ المدونۃ الکبری ج **۲ ص ۱۲۱** ، اس کے برخلاف حنابلہ کے نزدیک مطلق شرط پورا کرنا شوہر کے ذمہ ضروری ہے اور اگر شوہر مشروط کو بروئے کار نہیں لاتا ہے یا شرط کے خلاف عمل کرتا ہے ، تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (**المغنى ج ۷ ص ۷۱، بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۹۔ القواعد النورانية الفقهية ص ۲۱۲**)

علامہ ابن قدامہ رقم فرماتے ہیں :

مايلزم الوفاء به هو ما يعود اليها نفعه و فائدته مثل ان يشترط لها ان لا يخرجها من دارها فهذا يلزم الوفاء لها به فان لم يفعل فلها فسخ النكاح (المغنى ج ۷ ص ۷۱)

واجب الایفاء شرط اسے کہتے ہیں ، جس کا فائدہ عورت کو پہونچے ، جیسے عورت یہ شرط لگائے کہ اس کو مرد اپنے آبائی وطن سے باہر کسی اور جگہ نہ لے جائے گا۔ تو شوہر کے ذمہ ایسی شرط کو بروئے کار لانا ضروری ہے ، اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اسی طرح حضرت عمر ، سعد بن ابی وقاص ، معاویہ ، عمرو بن العاص سے مروی ہے ، یہی قول حضرت شریح عمر بن عبد العزیز جابر بن زید ، طاؤس ، اوزاعی اور اسحاق کا بھی ہے ۔ (**المغنى ج ۷ ۷۱۔ بداية المجتهد ج ۲ ص ۹۵۔ القواعد النورانية الفقهية ص ۲۱۲ ۔ ۲۲۹**)

قائلین کی دلیلیں

حنابلہ اور دیگر علماء جو واجب الایفاء کے قائل ہیں ، ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں :

۱۔ یا ایها الذین آمنوا اوفو بالعقود (المائدۃ۔۱)

اسی طرح وہ تمام آیتیں اور احادیث استدلال میں پیش کرتے ہیں، جو ایفاء عہد پر دلالت کرتی ہیں۔ (دیکھئے **القواعد النورانیة الفقهیة ص ۲۱۲۔ ۲۱۹)**

۲۔ عن عقبة بن عامر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال۔ احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج (مسلم " باب الوفاء بالشروط فی النکاح " ج ۱ ص ۳۵۵)

حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ جو شرطیں سب سے زیادہ قابل ایفاء ہیں وہ یہ ہیں جن کے ذریعہ تمھارے لئے شرمگاہیں حلال ہوجاتی ہیں۔

۳۔ المسلمون علی شروطهم (البیهقی کتاب الوقف باب الصدقة علی ما شرط الواقف الخ " ج ۲ ص ۱۷۲)

مسلمان اپنے شرطوں پر قائم رہتا ہے

۴۔ روی عبد الرزاق عن عبد الرحمان بن غنم قال۔ شهدت عمر بن الخطاب و اختصم الیه فی امراة شرط لها زوجها ان لا یخرجها من دارها فقال عمر لها شرطها " (المصنف لعبد الرزاق " باب الشرط فی النکاح " ج ۲ ص ۲۲۷)

امام عبد الرزاق نے عبد الرحمان بن غنم کے واسطے سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا۔ میں حضرت عمر بن خطاب کے پاس موجود تھا، ان کے پاس ایک عورت کے متعلق مقدمہ آیا کہ اس کے شوہر نے (عقد نکاح کے وقت) شرط لگائی کہ اسے اس کے آبائی گھر سے باہر نہیں لے جائے گا، حضرت عمر نے فرمایا۔ عورت کے لئے سکونت شرط کے مطابق ہے۔

علامہ ابن قدامہ اپنے مذہب کی نمائندگی کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں:

۵۔ ولانه شرط لها فیه منفعة و مقصود لا یمنع المقصود من الزواج فکان لازما کما لوشرطت علیه زیادة المهر او غیر نقد البلد (المغنی ج ۷ ص ۷۱)

اس وجہ سے کہ اس شرط میں عورت کا فائدہ ہے، مقصد نکاح کے لئے حارج بھی نہیں ہے، لھذا یہ شرط لازم ہوگی، جس طرح عورت مرد پر زیادتی مہر کی شرط لگائے، یا مروجہ سکہ کے علاوہ مہر کو مشروط کرے۔

۶۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ عقود، معاملات اور شروط میں اصل صحت ہے، لہذا شوہر کے ذمہ

عائد کردہ شرائط کی پابندی ضروری ہوگی۔

وہ رقم فرماتے ہیں:

و اذا کان جنس الوفاء و رعایة العهد مامورا به، علم ان الاصل صحة العقود و الشروط اذ لامعنی للتصحیح الا ماترتب علیه اثره. وحصل به مقصوده و مقصود العقد هو الوفاء به فاذا کان الشارع قد امر مقصود المعهود. دل علی ان الاصل فیها الصحة و الاباحة

(القواعد النورانیة الفقهیة ص ٢١٩)

جب جنس وعدہ پورا کرنا اور ایفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل عقود و شروط کا صحیح ہونا ہے، صحیح ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا اثر ظاہر ہو، اور مقصد پورا ہو، اور عقد کا مقصد ایفاء شرط ہے، کیونکہ شارع کا عہد و پیمان کے مقصد کو بروئے کار لانے کا حکم دینا، دلیل اس بات کی ہے کہ اس میں اصل اباحت اور درستگی ہے۔

مانعین کی دلیلیں

شوافع، احناف اور جو حضرات شرط کو پورا کرنا ضروری قرار نہیں دیتے ہیں، ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

١. ماکان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و ان کان مائة شرط (البیهقی عن عائشة کتاب الشرکة " باب الشرط فی الشرکة وغیرها " ج ٧ ص ٧٩)

وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، گرچہ سو ہی شرطیں کیوں نہ ہو۔

اور مذکورہ شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے، اس لئے یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

٢. المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا (المصدر السابق عن کثیر بن عبد الله المزنی عن ابیه عن جده ج ٧ ص ٧٩)

مسلمان شرائط کے پابند ہیں، مگر ایسی شرط جو حرام کو حلال قرار دے، یا حلال کو حرام بتائے۔

مذکورہ شرطیں حلال و مباح کو حرام قرار دیتی ہیں، جیسے دوسری شادی کرنا، بیوی کے ساتھ سفر کرنا (**تبیین الحقائق ج ٢ ص ١٣٩**) حلال و مباح ہے، لیکن مشروط کی صورت میں حرام ہوجاتے ہیں۔

٣. وقد روی ابو بکر البزاز عن محمد بن عبد الرحمان السلمانی عن ابیه عن ابن عمر قال. قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الناس علی شروطهم ما وافق الحق. وهذه الاسانید و ان کان واحد منها ضعیفا. فاجتماعها من یشد بعضها بعضا (القواعد النورانیة الفقهیة ص

۲۲۰ طـ بیروت)

ابو بکر بزاز محمد بن عبد الرحمان سلمانی اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لوگ اپنے ان شرائط کے پابند ہیں، جو حق کے موافق ہو، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ضعیف ہیں، لیکن مختلف طریقوں سے مروی ہے، جن میں بعض بعض کے لئے باعث تقویت ہے۔

۲۔ اور چونکہ اس طرح کی شرطیں نہ مصلحت نکاح میں سے ہیں اور نہ مقاصد عقد اور اس کے مقتضیات میں سے ہیں

دونوں فریقوں کے دلائل پر ایک نظر

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریقوں کے دلائل پر ایک ناقدانہ نگاہ ڈالی جائے تاکہ صحیح نتیجہ اخذ کیا جاسکے۔ سب سے پہلے مانعین کی دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں۔

۱۔ پہلی حدیث **ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل (المغنی ج ۷۔ ص ۷۱)** کی تاویل علامہ ابن قدامہ کرتے ہیں:

ای لیس فی حکم اللہ وشرعہ و ھذا مشروع (حوالہ سابق)

یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی شریعت میں نہ ہو اور یہ مشروع ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس سے واضح الفاظ میں تاویل کی ہے، وہ رقمطراز ہیں:

من اشترط امرا لیس فی حکم اللہ و لا فی کتابہ بواسطۃ فھو باطل۔ لانہ لا بد ان یکون المشروط مما یباح فعلہ بدون الشرط۔ حتی یصح اشتراطہ و یجب بالشرط ... فاذا شرط الرجل ان لا یسافر بزوجۃ۔ فھذا المشروط فی کتاب اللہ لان کتاب اللہ یبیح ان لا یسافر بھا۔ فاذا شرط عدم السفر شرط مشروطا مباحا فی کتاب اللہ فمضمون الحدیث۔ ان المشروط اذا لم یکن من الافعال المباحۃ او یقال۔ لیس فی کتاب اللہ ای لیس فی کتاب اللہ نفیہ (القواعد النورانیۃ الفقھیۃ ص ۲۲۹)

کوئی شخص ایسی شرط لگائے جو اللہ کے حکم میں اور اس کی کتاب میں راست یا بالواسطہ ذکر نہ ہو، تو وہ باطل ہے، مشروط کے لئے ضروری ہے کہ وہ مباح کے قبیل سے ہو بغیر شرط کے، یہاں تک کہ اس کی شرط لگانا صحیح ہو اور لازم ہوجائے ۔۔۔ جب یہ شرط لگائی جائے کہ مرد اپنی بیوی کے ہمراہ سفر نہیں کرے گا، یہ شرط کتاب اللہ میں موجود ہے، کیونکہ کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کے ہمراہ سفر نہ کرنا جائز ہے، لہذا جب یہ شرط لگائی کہ شوہر اسے سفر میں نہ لے جائے گا، تو یہ مشروط مباح ہے اور کتاب اللہ میں موجود ہے، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ

جب مشروط مباح افعال میں سے نہ ہو، یا یہ کہا جائے کہ " **لیس فی کتاب الله** " یعنی اللہ کی کتاب میں اس کی نفی نہ کی گئی ہو۔

علامہ ابن تیمیہ کے کہنے کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں حرام کردہ اشیاء کی نفی ہے کہ ان میں سے مشروط نہ ہو جیسے خنزیر وغیرہ، لہذا جو مباح چیزیں ہیں ان کی نفی حدیث میں نہیں ہے، پس جب مباح مشروط ہو تو اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا۔

۳۔ یہ کہنا کہ یہ شرط حلال کو حرام کرتی ہے، اور حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، اور اس کے اتمام سے روکا گیا ہے؟ اس کا جواب شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی مذکورہ تصریحات سے مل جاتا ہے۔

نیز علامہ ابن قدامہ نے ان الفاظ میں جواب تحریر فرمایا ہے:

وقولهم - ان هذا يحرم الحلال قلنا - لا يحرم حلالا و انما يثبت للمراة خيار الفسخ ان لم يف لها به (المغنی ج ۷ ص ۷۱)

ان کا یہ قول کہ یہ حلال کو حرام قرار دیتی ہے، ہم کہیں گے کہ حلال کو حرام نہیں کر رہی ہے، پس عورت کو فسخ نکاح کا خیار حاصل ہوگا، اگر شوہر اس شرط کو بجا نہیں لاتا ہے۔

۴۔ یہ کہنا کہ یہ شرط مصلحت نکاح کے مغائر ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، بلکہ یہ شرط عائد کرنا عقد نکاح کے مطابق ہے، اس کے مقصد و مصلحت کے مغائر نہیں ہے۔

علامہ ابن قدامہ کے الفاظ میں:

قلنا لا نسلم ذالک فانه مصلحة المراة و ماكان من مصلحة العاقد كان من مصلحة عقده و شرط غير نقد البلد (حوالہ سابق)

ہم کہتے ہیں کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ اس میں عورت کی مصلحت شامل ہے اور جو عاقدین کی مصلحت میں سے ہے وہ عقد نکاح کی مصلحت ہے، جیسے مہر میں غیر مروج سکہ کی شرط لگانا۔

۵۔ ابن رشد قرطبی نے حنابلہ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

والحديثان صحيحان خرجهما البخاری و مسلم - الا ان المشهور عند الاصوليين القضاء بالخصوص على العموم (بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۹)

دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں، لیکن اصولیین کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ عموم کے خلاف خصوص کا فیصلہ ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق کا استدلال صحیح ہے، لیکن اصولی طور پر حنابلہ کے قول کو ترجیح حاصل ہوتی ہے کیونکہ شوافع و احناف کا استدلال عام ہے اور حنابلہ کا مستدل خاص ہے۔

۱۔ ۲۔ ۳۔ اب ہم قائلین کی دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں، ان کا مستدل وہ تمام آیتیں ہیں، جن میں مطلق ایفاء عہد کا ذکر ہے، حدیث پاک "**المسلمون علی شروطهم**" "**احق الشروط ان یوفی به الخ**" اس طرح دیگر احادیث مقید ہیں، جب ایسی شرطیں ہوں جو حلال کو حلال ہی قرار دیتی ہوں تو کیا انہیں بروئے کار لانا ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں یہ مذکورہ احادیث خاموش ہیں، دوسری حدیث میں اس طرف واضح الفاظ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا:

"**المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا**"

مسلمان اپنے عہد و میثاق کے پابند ہیں، ہاں اگر ایسی شرط و پیمان ہو جو حرام کو حلال، یا حلال کو حرام قرار دیتی ہو، تو اس کے پابند نہیں ہیں۔

دبستان فقہ شافعی کے ممتاز فقیہ و محدث امام نووی حنابلہ کے مستدل احادیث کا محمل امام شافعی اور دوسرے علماء کے حوالہ سے رقم فرماتے ہیں:

احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج۔ قال الشافعی و اکثر العلماء ان هذا محمول علی شروط لا تنافی مقتضی النکاح۔ بل تکون من مقتضیاته و مقاصده کاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق علیها (شرح مسلم للنووی ج ۱ ص ۴۵۵)

آپ کا ارشاد مبارک "جو شرطیں سب سے زیادہ قابل ایفاء ہیں، وہ یہ ہیں جن کے ذریعہ تمہارے لئے شرمگاہیں حلال ہوتی ہیں" امام شافعی اور اکثر دیگر علماء نے فرمایا، یہ محمول ہے ان شرائط پر جو تقاضاء عقد نکاح کے منافی نہ ہو، بلکہ مقاصد نکاح اور مقتضیات عقد میں سے ہو، جیسے عورت کے ساتھ حسن و خوبی کے ساتھ رہنے کی شرط عائد کرنا، اور اس کے اوپر خرچ کرنے کی شرط لگانا۔

اس توضیح کی تائید شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں:

ماکان من شرط لیس فی کتاب الله فھو باطل فکل شرط لیس فی القرآن و لا فی الحدیث و لا فی الاجماع فلیس فی کتاب الله بخلاف ماکان فی السنة او فی الاجماع فانه فی کتاب الله بواسطة دلالة علی اتباع السنة و الاجماع (القواعد النورانیة الفقھیة ص ۲۰۹)

جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے ۔ یعنی ہر وہ شرط جو قرآن مجید ، سنت رسول ، اور اجماع سے ثابت نہ ہو وہ کتاب اللہ میں شامل ہے ، چونکہ اتباع سنت اور اجماع پر قرآن کی دلالت صریح ہے ۔

۲ ۔ جہاں تک حضرت عمر کے اثر کی بات ہے تو وہ حدیث موقوف ہے اور وہ حدیث مرفوع صحیح کے مقابلہ میں مرجوح ہے ، کیونکہ دلیلوں کے تعارض کے وقت قوی تر کو ترجیح حاصل ہوتی ہے (**الحموی ج ۱ ص ۱۹۷**)

ابن رشد قرطبی نے جو اصولیین کے حوالہ سے "**القضا بالخصوص علی العموم**" نقل کیا ہے ، یہ ضابطہ حنابلہ کے خلاف شوافع و احناف کی تائید کرتا ہے کیونکہ "**المسلمون علی شروطھم**" "**احق الشروط ان یوفی الخ**" عام ہے ، دوسری حدیث جس میں "**الاشرطا احل حراما**" اور "**الناس علی شروطھم ما وافق الحق**" منصوص ہے ۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ اصل درستگی ہے ، یہ بجا ہے ، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے ، کیا مطلق ؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ابن قدامہ بھی مطلق کے قائل نہیں ہیں (**القواعد النورانیة الفقھیة ص ۲۲۹ ۔ المغنی ج ۷ ص ۲۷**) معلوم ہوا ، مقید اور وہ یہ کہ اس کی دلیل معارض نہ ہو ، یہ اس وقت ہوگا جب کہ مقصد نکاح مشروط ہو ، نہ کہ مصالح نکاح کے خلاف ہو ۔

مذکورہ تجزیہ و محاکمہ سے نتیجہ برآمد یہ ہوتا ہے کہ احناف و شوافع کی رائے اصول شرع ، روح اسلام اور دلائل شرعیہ سے قریب تر ہے ، اور حنابلہ کی رائے میں عورتوں کے لئے کشائش ہے ، خصوصا ہند و پاک کی موجودہ حالت میں عورتوں کے لئے دوسری شادی ایک مشکل مسئلہ ہے ، بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے ، اسی طرح بسا اوقات شوہر آبائی وطن سے کہیں اور ذریعہ معاش کے لئے جاتا ہے ۔ تبدیلی مکان سے ان میں بھی تبدیلی آجاتی ہے ، اور عورت کو معلقہ چھوڑ دیتے ہیں ، کبھی وہیں بود و باش اختیار کرلیتے ہیں ،

تفویض طلاق کا حکم

۱ ۔ تفویض طلاق کی تینوں قسمیں شوہر کی طرف سے لازم ہیں ، اسے اپنے قول سے رجوع کا حق ساقط ہوجاتا ہے ۔ (**فتح القدیر ج ۳ ص ۲۱۲ ۔ الدر المختار و رد المحتار ج ۳ ص ۳۳۲**) اسی کے قائل شافعیہ بھی ہیں (**الفقه الاسلامی و ادلته نقلا عن مغنی المحتاج ۔ ج ۳ ص ۲۸۵ ۔ ۲۸۷**)

۲ ۔ شوہر کو شرعاً یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ عورت کو اپنے ارادہ سے باز رکھے یا وہ اسے فسخ کردے کیونکہ طلاق کا مالک بنادینے کے بعد اس کی ولایت ملکیت طلاق سے ختم ہوگئی (**بدائع ج ۳ ص ۱۱۳**) حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک شوہر اپنے قول سے رجوع کرسکتا ہے، اور عورت کے قبول کرنے سے پہلے فسخ بھی کرسکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک تفویض طلاق دراصل توکیل ہے، اس میں بیوی اور غیر شخص کی تفریق نہیں ہے۔ (**المغنی ج ۷ ص ۳۰۸**) جیسا کہ احناف کے نزدیک ہے۔

۳ ۔ تفویض مطلق (وقت و زمانے سے خالی ہو) میں انتہاء مجلس اگر عورت مجلس میں ہے، اور اگر غائب ہے، تو جس مجلس میں اسے تفویض طلاق کی اطلاع ملی، تو اس کے انتہاء تک عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ صاحب ہدایہ رقم فرماتے ہیں:

المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة و لانه تمليك الفعل منها و التمليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع (هداية ج ۲ ص ۳۱۰ باب تفويض الطلاق)

ایسی عورت جسے اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار دے دیا گیا ہے۔ اسے مجلس ہی میں اپنے اوپر ایقاع طلاق کا اختیار ہوگا، اس پر صحابہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ عورت کو طلاق کا مالک بنانا ہے اور کسی چیز کے مالک بنانے کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کا جواب مجلس ہی میں دیا جائے۔ جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔

۴ ۔ اگر تفویض طلاق وقت کے ساتھ مقید ہو، جیسے مرد کہتا ہے " **امرک بیدک اذا شئت** " تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے، جیسے تم چاہو، تو اس عورت کو مجلس اور مجلس کے بعد بھی جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے، اختیار ہوگا (**بدائع ص ج ۳ ص ۱۱۵**)

۵ ۔ اگر تفویض متعین زمانہ کے ساتھ مقید ہو تو عورت کو پورے وقت میں حق طلاق حاصل ہوگا، اگر آبائی وطن واپسی کو سوچتے بھی نہیں ہیں، جس سے عورت کے حقوق متاثر ہوتے ہیں، یہاں اسلامی سلطنت بھی نہیں ہے کہ اس کی تادیب و سرزنش کی جاسکے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ احناف کے اصول استحسان کو اختیار کرتے ہوئے حنابلہ کے مذہب پر فتوی دیا جائے یا پھر تعلیق بالشرط کے اصول سے مدد لی جائے، جس کے تحت مذکورہ فتنہ کا سد باب بھی ممکن ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوں گی، اول یہ کہ خود عورت تعلیق بالشرط کے ساتھ حق طلاق حاصل کرے، مثلاً یوں کہے - اگر میں نے تم سے شادی کی تو مجھے طلاق دینے کا حق حاصل ہوگا، اگر تم نے دوسری شادی کی ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عورت یوں کہے کہ اگر میں نے تم سے شادی کی تو فلاں شخص کو حق طلاق حاصل ہوگا، اگر تم نے دوسری شادی کی، مرد قبول کرلیتا ہے۔ اب شادی کے بعد عورت یا فلاں شخص کا

حق طلاق دوسری شادی کرنے پر معلق ہوگا (دیکھئے **الهداية ج ۲ ص ۳۸۲ - الهندية ج ۱ ص ۳۱۵ - الدر المختار بهامش الرد ج ۲ ص ۳۵۱**) فرق اتنا ہوگا کہ شوہر کو پہلی صورت میں رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ دوسری شادی کرے ۔ اور عورت کو اس کا علم ہوجائے ، تو وہ اسی مجلس میں چاہے شوہر کو اختیار کرکے یا اپنے کو طلاق دے لے ، دوسری صورت میں شوہر کو رجوع کا حق ہوگا، کیونکہ یہ توکیل طلاق ہے ، اور عورت کو تفویض طلاق تملیک ہے' **العینی ج ۲ ص ۲۷۱ - الهداية ج ۲ ص ۳۸۱**) جیسا کہ مفصل بحث تفویض طلاق کے ذیل میں آرہی ہے ۔ ہمارے خیال میں استحسان کا اصول اپنانے کے بجائے تعلیق بالشرط اختیار کیا جائے۔

تفویض طلاق (ج)

تفویض " **جعل الامر باليد** " (**تقريرات الرافعي ص ۲۲۰ رد المحتار ج ۳**) " **او تمليك الفعل منها** " ۔ کا نام ہے ، یعنی شوہر کا بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا مالک بنانے کا نام تفویض ہے ، تفویض طلاق کی بابت فقہاء تین ہی کلمات استعمال کرتے ہیں ، وہ مجموعی طور پر تین حصوں میں منقسم ہیں - **الامر باليد** (طلاق کا اختیار دینا) **التخيير** (طلاق دینے کا اختیار دینا) اور **المشيئة** (اس کی چاہت پر طلاق موقوف کرنا) یہ تینوں ہی اقسام عورت کو طلاق کا مالک بناتے ہیں ، اور اسے اختیار حاصل ہوتا ہے ، چاہے تو وہ اپنی ذات پر طلاق واقع کرلے یا شوہر کو اختیار کرے اور باہم دیگر شیر و شکر ہوکر زندگی بسر کرے ۔

بالفرض اسے تفویض طلاق کا علم نہیں ہوسکا ۔ یہاں تک پورا وقت گزر گیا تو اب عورت کو حق طلاق حاصل نہیں ہوگا ، جیسے مرد کہے " **امرك بيدك يوما** " (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ایک دن ہے) یا کہے " **امرك بيدك اليوم** " (آج تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) پہلی صورت میں تفویض طلاق کے وقت سے لے کر چوبیس گھنٹے تک عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا ، دوسری صورت میں شوہر کے تکلم کے وقت سے لے کر دن کے بقیہ حصوں میں حق طلاق رہے گا ، پھر ساقط ہوجائے گا ۔

۲ ۔ تفویض معلق مشروط ہو ، اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں :

۱ ۔ وقت و زمانہ سے خالی ہو جیسے " **اذا قدم فلان فامرك بيدك** " یعنی جب فلاں شخص آئے گا تو تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہوگا ۔ فلاں شخص آیا عورت کو اس کی آمد کا علم جس مجلس میں ہوا ، اسی میں اسے حق طلاق ہے ، اس مجلس کے برخواست ہونے کے بعد ساقط ہوجائے گا ۔

۲ ۔ مطلق وقت کے ساتھ مقید ہو جیسے " **اذا قدم فلان فامرك بيدك متى شئت** " جب فلاں آدمی آئے

گا تو تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہوگا جب تم چاہو ، فلاں شخص کی آمد کی خبر جس مجلس میں ملی ، اسی حد تک حق طلاق نہیں ہوگا ، بلکہ دوسری مجلس میں بھی حق طلاق ہوگا ۔

۳ ۔ متعین وقت و زمانہ کے ساتھ تفویض معلق ہو جیسے " **اذا قدم فلان فامرک بیدک یوماً** " جب فلاں شخص آئے گا تو تمہارا معاملہ ہاتھ میں ایک دن ہوگا ، اور اس نے **اذا قدم فلان فامرک بیدک الیوم** کہا یعنی جب فلاں شخص آئے گا تو تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں دن کے بقیہ حصہ میں ہوگا (**تلخیص از بدائع ج ۳ ص ۱۱۳ ۔ ۱۱۲ ۔ التاتار خانیة ج ۳ ص ۳۳۰ ۔ البزازیة بهامش الهندیة ج ۲ ص ۲۸ ۔ الدر المختار و رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۷ ۔ ۳۲۹**)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں ۔

۱ ۔ عقد نکاح سے پہلے شرط طے ہوجائیں ، اور اس تحریر پر دستخط طرفین ہوجاے ۔

۲ ۔ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے ، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو ۔

۳ ۔ عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے ۔

عقد نکاح سے قبل شرائط کی حیثیت

اتنی بات مسلم ہے کہ نکاح سے قبل طلاق لغو ہے ، کیونکہ طلاق کا محل نکاح ہے ، لیکن جب طلاق کی نسبت نکاح کی جانب کی جائے تو نکاح کے بعد واقع ہوجاتی ہے (**الدر المختار و رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۲**) یہی مالکیہ و حنفیہ کا مذہب ہے ، حضرت عمر بن الخطاب ، ابن مسعود ، ابن عمر ، ابو بکر عمرو بن حزم ، ابو بکر عبد الرحمان ، شریح ، زہری ، سعید بن المسیب ، نخعی ، شعبی ، مکحول ، سالم بن عبد اللہ ، عطاء ، حماد بن ابی سلیمان ، اوزاعی ، قاسم ، عمر بن عبد العزیز اور ابن ابی لیلی کا قول یہی ہے ، امام شافعی اور احمد کا اختلاف ہے ، چوں کہ احادیث دونوں طرح کی ہیں ، اور صحابہ کے آثار بھی متعارض ہیں ، علامہ عینی اور علامہ ابن الھمام نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہیں اور احادیث پر کلام کیا ہے ، امام شافعی کی مستدل احادیث کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے اور مختلف وجوہات کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو ، عینی شرح ہدایہ ج ۲ ص ۲۹۳ ۔ ۲۹۵ ۔ **فتح القدیر ج ۳ ص ۲۲۲ ۔ ۲۲۳**) صاحب ہدایہ اور علامہ عینی نے لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نکاح سے قبل عدم طلاق والی حدیثیں تنجیز پر موقوف ہیں (یہی شعبی ، زہری وغیرہ ۔ (جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے) سے منقول ہے اور ہم بھی نکاح سے قبل فوری طلاق کے قائل نہیں ، بلکہ طلاق نکاح کے

ساتھ مشروط کے قائل ہیں اور اس کی نفی حدیث میں نہیں ہے (**عینی ج ۱ ص ۲۹۵. هدایة ج ۲ ص ۳۸۵** ممتاز فقیہ برہان الدین مرغینانی رقم فرماتے ہیں:

ان هذا تصرف یمین لوجود الشرط و الجزاء فلا یشترط لصحة قیام الملک فی الحال لان الوقوع عند الشرط و الملک متیقن به عنده (هدایة ج ۲ ص ۳۸۵)

یہ قسم ہے جو کہ شرط و جزاء کے وجود پر موقوف ہے۔ لہذا اس کی صحت کے لئے فوری ملکیت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس یمین کا وقوع شرط کے پائے جانے کے وقت ہوگا اور اس وقت ملکیت کا وجود یقینی ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے کہتا ہے **ان تزوجتک فانت طالق** یعنی اگر میں تم سے شادی کروں تو تمھیں طلاق ہے، یا یوں کہے کہ **کل امراۃ اتزوجها فهی طالق** یعنی ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ طلاق والی ہے، تو شرط نکاح پائے جانے کے وقت طلاق واقع ہوجائے گی (دیکھئے **هدایة ج ۲ ص ۳۸۵**) ٹھیک اسی طرح سے تفویض طلاق ملک نکاح کے ساتھ معلق ہو تو عقد نکاح کے بعد تفویض طلاق کا تحقق ہوجاتے گا، مذکورہ تفصیلات کے ساتھ عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا، مثلاً کوئی شخص اجنبیہ سے یوں کہے، اگر میں نے تم سے شادی کی تو تمھارا معاملہ تمھارے ہاتھ میں ہوگا۔ چونکہ تفویض طلاق ملک نکاح کے ساتھ مشروط ہے، لہذا شرط کے پائے جانے کے بعد تفویض طلاق پایا جائے گا، یا عورت کہے "اگر میں نے اپنی ذات کی شادی کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا یا عورت ناحق مارنے کے ساتھ مقید کر کے بولتی ہے، یا دوسری شادی کو مشروط کر کے بولتی ہے "اگر میں نے اپنی ذات کی شادی تم سے کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا، جب تم مجھے ناحق مارو گے یا تم دوسری شادی کرو گے، اگر وہ حاضر ہے۔ یا غائب ہے تو جس مجلس میں نکاح منعقد ہونے کی خبر ملی، اس کے اختتام تک حق طلاق رہے گا، دوسری صورت میں ناحق مارنے یا دوسری شادی کرنے کی خبر جس مجلس میں ملی، اس کے اختتام تک حق طلاق حاصل ہوگا، ہاں اگر زمانہ کے ساتھ مقید کر کے بولی کہ اگر میں نے اپنی ذات کی تم سے شادی کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ایک دن ہوگا۔ اگر تم نے مجھے ناحق مارا یا دوسری شادی کی، ایسی صورت میں عورت کو ناحق مارنے کے وقت سے یا دوسری شادی کرنے کی اطلاع ملنے کے وقت سے لے کر چوبیس گھنٹے تک حق طلاق حاصل ہوگا، اس اثناء میں جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اگر عورت نے یوں کہا، اگر میں نے اپنی ذات کی شادی تم سے کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب جب تم ناحق مارو گے، یا دوسری شادی کرو گے، ایسی صورت میں شوہر جب بھی ناحق مارے گا، یا دوسری

شادی کرے گا تو عورت کو حق طلاق حاصل ہوگا، یہاں تک کہ موجودہ ملک نکاح کی تین تعیین مکمل ہوجائے، اس لئے کہ جب جب عربی کے "کلما" کے معنی میں ہے، جو عموم و تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ برخلاف "اگر" "جب" عربی کے "ان" "اذا" کہ ہم معنی ہیں عموم و تکرار پر دلالت نہیں کرتے ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ھدایۃ ج ۲ ص ۳۸۷۔ ھندیۃ ج ۱ ص ۲۱۵۔ در مختار بھامش الرد ج ۳ ص ۲۵۲)

عقد نکاح میں شرائط ذکر کرنا (ج "۲")

عقد نکاح کے وقت طلاق مشروط ہونے کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ شوہر کی جانب سے ابتداء ہو کہ اس نے عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ طلاق کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا، یا یہ کہ اس نے عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اسے طلاق ہے، دونوں ہی صورتوں میں صحیح قول کے مطابق نکاح درست ہوجائے گا اور شرط باطل ہوگی، ایسا ہی امام محمد نے جامع میں ذکر کیا ہے، امام حسن بن زیاد بھی اسی کے قائل ہیں اور ابو اللیث نے اسی کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ تفویض طلاق اور طلاق ملکیت نکاح سے پہلے پائی گئی، اور یہ باطل ہے (الخانیۃ بھامش الھندیۃ ج ۳ ص ۳۲۹)

۲۔ عورت شرط لگائے کہ میں نے اپنے آپ کی شادی تم سے اس شرط پر کی کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا، جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کروں، یا جب جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کروں، شوہر نے اسے قبول کرلیا، تو حق طلاق عورت کو حاصل ہوگا، کیونکہ اس صورت میں ملکیت نکاح کے بعد تفویض طلاق ہورہا ہے، کیونکہ مشہور قاعدہ ہے "السوال معاد فی الجواب" (الاشباہ لابن نجیم ص ۱۷۷۔ ط۔ دار الفکر)

خانیہ میں ہے:

لان الزوج لما قال بعد کلام المراۃ قبلت الجواب یتضمن اعادۃ ما فی السوال۔ صار کانہ قال قبلت علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح (الخانیۃ بھامش الھندیۃ ج ۳ ص ۳۲۹ نیز دیکھئے الدر المختار ورد المحتار ج ۳ ص ۳۲۹)

کیونکہ شوہر نے عورت کے کلام کے بعد "قبلت" میں نے قبول کیا کہا، اصول یہ ہے کہ جواب سوال کے مضمون کو شامل ہوتا ہے، لہذا گویا کہ اس نے یہ کہا۔ میں نے عقد قبول کیا اس شرط پر کہ معاملہ (طلاق) تمہارے ہاتھ میں ہوگا۔ بس یہاں تفویض طلاق نکاح کے بعد پایا گیا۔

مذکورہ تفویض طلاق کے اصول کے مطابق عورت کو پہلی صورت۔ جب چاہوں بمعنی اذا اردت۔ متی

اردت " میں حق طلاق انشاء عقد کی مجلس تک محدود ہوگا دوسری صورت - جب چاہوں بمعنی **کلما ارید** " میں عقد کی مجلس اور اس کے بعد جب چاہے وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے ۔ لیکن پہلی صورت میں ایک ہی بار طلاق دینے کا اختیار ہوگا اور دوسری صورت میں اس ملکیت نکاح کی تین طلاق تک دے سکتی ہے ، جیسا کہ تفصیل سے ذکر کیا جاچکا ہے ۔

طلاق کے بے جا استعمال سے روکنے کے تدبیر

اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے ۔

دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا ، اور اگر کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں بلا اختلاف نکاح درست ہے ۔ اس لئے کہ شرط فاسد سے نکاح باطل نہیں ہوتا (**النکاح لا یبطل بالشرط الفاسد**) (**المبسوط ج ۵ ص ۹۵ ۔ الهدایه ج ۲ ص ۳۳۱ ۔ فتح القدیر ج ۳ ص ۱۱۰**) سوال یہ کہ شرط کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں ؟ حنابلہ کے نزدیک ضروری ہے ۔ اسی کے قائل سید سابق بھی ہیں (**فقه السنة ج ۲ ص ۱۱۲**) شوافع اور احناف کے نزدیک ضروری نہیں ہے ، جیسا کہ تفصیل سے گزر چکا ہے ، دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر شوہر نے شرط کے خلاف کیا تو کیا متعین مہر لازم ہوگا ، یا مہر مثل ؟

امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں ، اور مہر مثل لازم ہوگا ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہیں اور شرط کے تحت مہر مسمی لازم ہوگا ، امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط کو بروئے کار لانے کی صورت میں مہر مسمی اور شرط کی خلاف ورزی کی حالت میں مہر مثل لازم ہوگا (ملاحظہ ہو **بدائع ج ۲ ص ۲۸۵ ۔ السراجیة ص ۳۹ ۔ المبسوط ج ۵ ص ۹۰ ۔ التاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰**) لہذا دریافت کی صورت میں اگر شوہر نے عورت کو طلاق نہیں دی تو اس کو مہر دس ہزار ملے گا ، اور اگر اس نے طلاق دے دی تو عورت کو مہر مثل ملے گا ۔ البتہ مہر مثل مسمی سے زیادہ نہیں ہونا چاہئے (دیکھئے **المبسوط ج ۵ ص ۹۰**) دوسری صورت میں اگر

شوہر منکوحہ کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو منکوحہ کو پندرہ ہزار ملے گا اوراگر اس کے عقد میں رہتے ہوئے دوسری سے نکاح کرلیا تو مہر مثل ہوگا تاتارخانیہ میں امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کی اساس و بنیاد پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔ لکھا ہے :

هذه المسئلة بناء على ان الموجب الاصلي في باب النكاح عند ابي حنيفة مهر المثل۔ و انما يصار الى المسمى عند صحة التسمية من كل وجه و عند هما الموجب الاصلي يصار المسمى الى مهر المثل عند فساد التسمية من وكل وجه (التاتار خانية ج ٣ ص۔١ نوع منه في الشروط في المهر " ملاحظہ ہو - **تبيين الحقائق ج ٢ ص ١٥٠۔ فتح القدير و معه العناية و حاشيه چلپی ج ٣ ص ٢٣١)**

اس مسئلہ کی اساس یہ ہے کہ نکاح کے باب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل مہر مثل واجب ہے ، لہذا مقرر مہر کی درستگی کے وقت مسمیٰ لازم ہوگا ، اور صاحبین کے نزدیک اصل مہر مسمی واجب ہے ، لہذا مہر مثل اس وقت لازم ہوگا ، جب کہ مہر مسمی ہر اعتبار سے باطل ہو ۔

ہمارے خیال میں امام صاحب کا قول معتدل معلوم ہوتا ہے ، جس کی تائید احناف کے اصول سے ہوتی ہے ، علامہ زیلعی اپنے نقطۂ نظر کو واضح کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں :

لان احد التسميتين منجزة و الاخرى معلقة ۔ فلا يجتمع في الحال التسميتان ۔ فاذا اخرجها فقد اجتمعتا فتفسدان ۔ وهذا لان المعلق لا يوجد قبل شرطه ۔ و المنجز لا ينعدم بوجود المعلق فيتحقق الاجتماع عند وجود الشرط لا قبله (تبيين الحقائق ج ٢ ص ١٣٩)

دونوں مہر مسمی میں سے ایک فوری ہے اور ایک معلق ہے دونوں بیک وقت جمع نہیں ہوسکتے ، لہذا جب شوہر عورت کو باہر سفر میں لے گیا ، تو دونوں مسمی کا اجتماع ہوگیا ، لہذا دونوں باطل ہوگئے ، اس لئے کہ جس شیٔ کو کسی چیز کے وجود پر موقوف کیا جاتا ہے ، اس کے پائے جانے سے پہلے وہ نہیں پائی جاسکتی ، معلق کے پائے جانے سے فوری لازم شیٔ معدوم نہیں ہوتی ، لہذا شرط کے پائے جانے کے وقت دونوں مہر مسمی کا اجتماع لازم آئے گا ، نہ کہ اس کے وجود سے قبل ۔

اور چونکہ عورت نے دوسری شادی نہ کرنے کی شرط لگائی ہے ، اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد نکاح کے مقتضی کے خلاف ہے ، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا : " **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع** " (**العناية مع الفتح ج ٣ ص ٢٣١**) پس دوسری شادی نہ کرنے کی شرط لگانا ایک مشروع چیز سے روکنا ہے شارح ہدایہ اکمل الدین بابرتی رقمطراز ہیں :

فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة وطلاق الضرة فاسدا لان فيه المنع عن الامر المشروع (حواله سابق)

نکاح درست ہے گرچہ شرط فاسد لگائی گئی ہے کہ دوسری عورت سے شادی نہ کرنا، ہمراہ سفر میں نہ لے جانا، سوکن کو طلاق دینا، اس لئے کہ اس شرط میں امر مشروع سے روکنا لازم آتا ہے ۔

اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ مقتضاء عقد کے خلاف عائد کردہ شرط کا پورا کرنا شوہر کے ذمہ لازم نہیں، بلکہ شرط باطل ہوجائے گی اور عقد نکاح درست ہوگا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جب شرط باطل ہوگئی تو پہلا مہر فوری نجزا متعین ہوگیا ۔

پھر امام صاحب کا قول کہ اصل مہر واجب مہر مثل ہے، ظاہر حال کہ موافق ہے، لھذا مہر مثل کے بجائے مقرر مہر اس وقت درست ہوگا جب کہ وہ ہر اعتبار سے درست ہو، چنانچہ صاحب ہدایہ نے ایک جگہ اس طرف اشارہ فرمایا ہے :

والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلي في باب النكاح (هداية مع الفتح ج ٣ ص ٢٥١)

ظاہر حال اس شخص کے موافق ہے جو کہ مہر مثل کی شہادت دے رہا ہے، اس لئے کہ نکاح کے بیان میں اصل واجب مہر، مہر مثل ہے ۔

اس سے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہ کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، اسی طرف امام زیلعی کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے (دیکھئے **الحقائق ج ٧ ص ١٣٩**) اور ——————— صاحبین کی رائے میں لوگوں کے لئے کشائش ہے ۔

نکاح کے بعد شرائط نامہ تحریر کرنا (ج "٣")

عقد نکاح کے بعد دوران زوجیت تفویض طلاق خواہ وہ تحریری شکل میں ہو یا زبانی بلا اختلاف درست ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تمہارے اختیار میں تین طلاق ہے، اس شرط پر کہ تم اپنا مہر معاف کردو " **امرك ثلاث تطليقات بيدك ان ابرأتني عن مهرك** " عورت نے جواب میں کہا مجھے طلاق کا وکیل بنادو، مرد نے اس سے کہا ٹھیک ہے تم میری وکیل ہو، تم اپنے آپ کو طلاق دے لو، عورت مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی، طلاق کا اختیار ساقط ہوگیا، اگر وہ اب اپنے اوپر طلاق واقع کرتی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ عورت کو طلاق کا

وکیل بنانا دراصل طلاق کا مالک بنانا ہے اور تملیک میں حق طلاق مجلس ہی تک رہتا ہے ، وہاں اگر مجلس ہی میں اپنے اوپر طلاق واقع کرتی ہے ، تو واقع ہوجائے گی بشرطیکہ وہ پہلے مہر معاف کردے ، اگر اس نے مہر معاف نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی ، کیونکہ تفویض طلاق مہر سے برائت پر متعلق ہے (**الخانية بهامش الهندية ج ۳ ص ۵۲۱**)

مزید تفصیل تفویض طلاق کے ذیل میں گذر چکی ہے ، پیچھے رجوع ہوں ۔

عورت کا ملازمت سے سبکدوش نہ ہونے کی شرط (۳)

ہر میدان میں جہاں مرد سبقت لے جانے میں کوشاں نظر آتے ہیں ، وہیں عورتیں بھی مسابقت کے میدان میں دکھائی دیتی ہیں ، خاص طور پر جب سے عورتوں کے حقوق کی آواز فضا میں گونجنی شروع ہوئی ہے ، اور عورتوں کو مرد کے مساوی ملازمتیں ملنے لگیں ، تو ان میں اعلیٰ تعلیم کا رواج تیزی سے بڑھنے لگا ، جس کے نتیجہ میں آج حکومت کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے ، جس میں ایک ورکر بھی عورت نہ ہو ، افسوس تو یہ ہے کہ فوج میں بھی بھرتی ہورہی ہیں ، جب کہ اس کے لئے عورت کی خلقت نہیں ہوئی ، اس کا اثر مسلم خواتین پر پڑنا ناگزیر تھا ، کیونکہ انسان جس ماحول میں نشو ونما پاتا ہے تو اس کا اثر غیر شعوری طور پر ضرور قبول کرتا ہے ، جس کے نتیجہ میں آج بہترے مسلمان عورتیں بر سر روزگار ہیں ، اور جو نہیں ہیں وہ بھی ملازمت حاصل کرنے کے لئے تگ و دو کر رہی ہیں ، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر انہیں ملازمت سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو ہونیوالا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے ۔

شرعی نقطہ نظر سے شوہر پر ایسی شرط کو پورا کرنا لازم نہیں ہے ، کیونکہ یہ شرط مقصد نکاح کے خلاف ہے لہذا عقد نکاح درست ہوگا ، اور شرط باطل ہوجائے گی ، یہ احناف (ملاحظہ ہو **المبسوط ج ۵ ص ۹۵ . الخانية بهامش الهندية ج ۳ ص ۳۳۱**) اور شوافع کا مذہب ہے (دیکھئے **الفقه الاسلامي و ادلته ج ۷ ص ۹۳**) حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک شرط درست ہے ، البتہ حنابلہ مشروط کو بروئے کار لانا ضروری قرار دیتے ہیں ، اور مالکیہ مشروط کو عملی جامہ پہنانے کو ناپسند کرتے ہیں (دیکھئے حوالہ سابق)

پس اگر شوہر عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ ملازمت سے سبکدوش ہوجائے یا یہ کہ وہ ملازمت حاصل کرنے کی سعی ترک کردے ، تو عورت پر حکم کی تعمیل واجب ہے ، ورنہ وہ ناشزہ و نافرمان متصور ہوگی ، اور شوہر پر اس کا

نفقہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شوہر کی اجازت کے بغیر ملازمت پر جانے سے شوہر کا حق متاثر ہورہا ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاء لکھتے ہیں کہ عورت کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ شیر خوار بچے کو اجرت پر لے اور دودھ پلائے، اگرچہ وہ گھر سے باہر نہیں جائے گی، لیکن اسے بچے کی نگہداشت و نگہبانی میں وقت صرف کرنا ہوگا، اور بدن کا تکان ہوگا جس کی وجہ سے شوہر کا حقہ اس سے متمتع نہیں ہوسکتا، بلکہ فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر دوسرے شوہر سے بچہ ہو، تو بھی عورت کو دودھ پلانے سے روکا جائے گا (**الدر المختار و رد المحتار ج ۳ ص ۵۷۷**) اس کی علت پر علامہ شامی روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں:

لان فی الارضاع و السهر تتعب و ذالک ینقص جمالها وجمالها حق الزوج فکان له ان یمنعها (**رد المحتار ج ۳ ص ۵۷۷**)

کیونکہ دودھ پلانے اور شب بیداری میں تکان ہوگا جس کی وجہ سے اس کے حسن و جمال میں منفی اثر مرتب ہوگا، اور حسن و خوبصورتی شوہر کا حق ہے، لهذا اسے اختیار ہے کہ عورت کو اس عمل سے باز رکھے۔

نیز کافی کے حوالہ سے لکھا ہے:

وللزوج ان یمنع امراته مما یوجب خللا فی حقه (حوالہ سابق)

شوہر کے لئے روا ہے کہ عورت کو ایسے کام سے روکے جس سے اس کا حق متاثر ہورہا ہو۔

لہذا مذکورہ صورت میں شوہر کے لئے شرط کی تکمیل واجب نہیں، بلکہ اسے حق حاصل ہے کہ عورت سے ملازمت سے سبکدوشی کا مطالبہ کرے، یا اگر وہ ملازمت کی تلاش میں ہے تو اسے باز رکھے، اگر عورت اپنے عمل سے باز نہیں آئی تو نافرمان سمجھی جائے گی، اور شوہر کے ذمہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ملازمت کے لئے آمد و رفت میں نقصانات اور فتنے الگ ہیں اور مرد کا بھی جو حق احتباس ہے وہ مفقود ہورہا ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد طیب الرحمان صاحب☆

اشتراط فی النکاح کے بارے میں سوالات کے جوابات میں ذیل میں قلمبند کر رہا ہوں **واللہ ھو الموفق للصدق و الصواب۔** عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، ان تینوں قسم کی شرائط کے بارے میں شریعت کا حکم مع الدلائل ذیل میں مرقوم ہے۔

(۱) ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اس کو اگر شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا جائے تو یہ شرعا جائز ہے، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر کو اس کے ساتھ نیک زندگی گزارنا ہوگا۔ اس کا نفقہ، سکنی شوہر کے ذمہ ہوگا، ایسا ہی زوج کا یہ شرط لگانا کہ بیوی ان کی اجازت کے علاوہ ان کے گھر سے نہ نکلے۔ نفل روزہ نہ رکھے۔ ان کے مال و اسباب میں تصرف نہ کرے اور اس جیسی شرائط۔

لما فی المشکوۃ عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احق الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج(متفق علیہ)و فی مرقات المفاتیح : ج ۲ ص ۲۱۱ : قال القاضی المراد بالشروط ھھنا المھر لانہ المشروط فی مقابلۃ البضع وقیل جمیع ماتستحقہ المراۃ بمقتضی الزوجیۃ من المھر و النفقۃ وحسن المعاشرۃ فان الزوج التزمھا بالعقد فکانھا شرطت فیہ وقیل کل ما شرط الزوج ترغیبا للمراۃ فی النکاح مالم یکن محظورا قال النووی رحمہ اللہ قال الشافعی اکثر العلماء علی ان ھذا محمول علی شرط لا

☆ امیر شریعت آسام، ہیلا کندی، آسام

ينافي مقتضى النكاح و يكون من مقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق عليها و كسوتها و سكناها و من جانب المراة ان لا تخرج من بيته الا باذنه و لا تصوم تطوعا بغير اذنه و لا تاذن غيره في بيته الا باذنه و لا تتصرف في متاعه الا برضاه و نحو ذالک وفي كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ۔ (ج ۲ ص ۸۰) فالشروط التي يقتضيها العقد كان يشترط خلولها من الموانع الشرعية فلو قال لها تزوجتک على ان لا تكوني زوجة للغير او على ان لاتكوني في عدته او على ان لا خيار لک او نحو ذالک مما يتوقف عليه صحة العقد فانه صحيح نافذ بطبيعته وكذا اذا اشترطت عليه ان يكون كفوا الخ۔

(۲) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز کرنا ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا، ایسی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں ہے، البتہ ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا، بلکہ نکاح بدستور منعقد ہو جائے گا۔ ایسی شرط کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے ضروری نہیں ہوگی، بلکہ شرط لغو ہوگی اور اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔

كما قاضي خان (ج ۱ ص ۳۳۱) رجل تزوج امراة على الف درهم على ان لا ترثه و لا يرثها جاز النكاح و يتوارثان وليس لها الا الف درهم كان مهر مثلها اقل من ذلک او اكثر الخ و في فتاوی عالمگیری (ج ۱ ص ۳۹) رجل تزوج امراة بالف على ان لا ينفق عليها و مهر مثلها ماة كان لها الالف و النفقة كذا في فتاوى قاضي خان وفي مرقات المفاتيح (ج ۲ ص ۲۱۱) و اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لا يقسم لها و لا يتسرى عليها و لا ينفق و لا يسافر بها و نحو ذالک فلا يجب الوفاء به بل يكون لغوا و يصح النكاح بمهر المثل الخ و في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة (ج ۲ ص ۸۰) و اما الشروط التي لا يقتضيها العقد كان يقول لها تزوجتک على ان احللک لمطلقة ثلاثا او يقول لها تزوجتک على ان يكون امرک بيدک او على ان تطلقي نفسک متى اردت و نحو ذالک ۔ فان مثل هذه الشروط تلغو و لا يعمل بها و يصح العقد الخ

(۳) عقد نکاح کے وقت کوئی فریق اگر ایسی شرط لگائے جو عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ اس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز کرنا ہے، بلکہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی اور ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر

کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا، البتہ یہ شرط لازم الایفاء نہیں ہے، بلکہ ایک وعدہ کے درجہ میں ہے جس کو پورا کرنا بھی اس کے لئے ضروری ہے، کیونکہ وعدہ کے خلاف کرنا حرام ہے۔

كما فى بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۸۵) وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترك الخروج من البلد لا يلزمه فى الحكم لان ذالك وعد وعد لها فلا يكلف به الخ و فيه فى (ج ۲ ص ۷۷۷) و النكاح لا تبطله الشروط الفاسدة بخلاف البيع و الفرق ان الفساد فى باب البيع لمكان الربا و الربا لا يتحقق فى النكاح فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا الخ وفى العناية على الهداية (ج ۲ ص ۳۵۸) " تحت قوله و اذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة " قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج امراة على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فاسد لان فيه المنع عن الامر المشروع الخ۔ و فى الاشباه و النظائر (ج ۲ ص ۲۵۲) الخلف فى الوعد حرام كذا فى اضحية الذخيرة الخ۔

(ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت کی طرف سے ایجاب ہو اور عورت یہ شرط لگائے کہ اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے قبول کرے تو یہ شرعا جائز ہے، اور اس شرط کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا لیکن ایجاب اگر شوہر کی طرف سے ہو تو شرط بے کار ہوگی اور عورت کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا، نکاح کے وقت اگر شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرے تو بعد میں اس تفویض طلاق کو ختم کرنے کا اختیار ان کو نہ رہے گا۔

كما فى فتاوى قاضى خاں (ج ۱ ص ۳۳۹) و ان ابتدات المراة فقالت زوجت نفسى منك على انى طالق او على ان يكون الامر بيدى اطلق نفسى كلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النكاح و يقع الطلاق و يكون الامر بيدها الخ۔ و فى فتاوى عالمگيرى (ج ص ۱۱۲) و ان خافت المراة ان لا يطلقها المحلل فقالت زوجتك نفسى على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اردت فقبل جاز النكاح و صار الامر بيدها كذا فى التبيين الخ۔ و فى كتاب الفقه على المذاهب الاربعة (ج ۲ ص ۳۲۸) و يختلف كل من التوكيل و التفويض فى عدة احكام منها ان الزوج المفوض لا يملك الرجوع بعد التفويض الخ۔ و فى رد المحتار (ج ۲ ص ۷۵۵) " تحت قوله

فلم یصح رجوعه " تفریع علی کونه لیس توکیلا فان الوکالة غیر لازمة فلو کان توکیلا لصح عزلها قال فی البحر عن جامع الفصولین تفویض الطلاق الیها قیل هو وکالة یملک عزلها و الاصح انه لا یملک الخ۔

نکاح میں شرط کی تین صورتوں کے احکام

(۱) عقد نکاح سے پہلے اگر شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو اس کے معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت موجود ہو، مثلاً یہ شرط طے کی جاوے اور زوج کی طرف سے لکھا جاوے کہ فلاں بنت فلاں کے ساتھ میں اگر نکاح کروں تو ان کو فلاں فلاں شکلوں میں اپنے اوپر طلاق بائن کرنے کا حق ہوگا تو ایسی صورت میں اس شرط کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، اور اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ ہوئے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار حاصل نہ ہوگا، کیونکہ عقد نکاح سے پہلے زوج کو طلاق کی ملکیت نہیں ہوتی اور ملکیت سے پہلے تفویض نہیں ہوسکتی۔

کما فی الدر المختار (ج ۲ ص ۷۸۲) و شرطه الملک الخ۔ او الاضافة الیه الخ۔ کان نکحت امراة او ان نکحتک فانت طالق و کذا کل امراة الخ و فی رد المحتار (تحت قوله او الاضافة الیه) بان یکون معلقا بالملک کما مثل و کقوله ان صرت زوجة لی او بسبب الملک کالنکاح ای التزوج الخ (و تحت قوله او ان نکحتک) لا فرق بین کونها اجنبیة معتدة کما فی البحر (قوله و کذا کل امراة) ای اذا قال کل امراة تزوجها طالق الخ۔

(۲) عقد نکاح کے وقت اگر شرائط کا ذکر کیا جائے اور مشروط ایجاب ہووے اور وہ عورت کی طرف سے ہووے تو قبول مطلق ہو یا مشروط یعنی شوہر چاہے یہ کہے کہ میں نے قبول کیا، اور چاہے یوں کہے کہ میں نے شرائط کے ساتھ قبول کیا، دونوں صورتوں میں شرط معتبر ہوگی اور عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا۔ عورت کی طرف سے شرط تفویض کو ذکر نہ کرتے ہوئے اگر مطلق ایجاب ہووے اور شوہر کی طرف سے شرط تفویض کو اضافہ کرتے ہوئے مشروط قبول ہووے تو بھی تفویض صحیح ہوگی اور عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، لیکن ایجاب اگر شوہر کی طرف سے ہووے اور وہ ایجاب کے وقت شرط لگائے اور عورت اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے قبول کرے تو شرعاً اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور عورت کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ ابتداء اگر زوج کی طرف سے ہووے تو تفویض نکاح کے تمام ہونے کے پہلے ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر اس وقت طلاق کا مالک ہی نہیں

ہے لیکن ابتداء اگر عورت کی طرف سے ہووے تو تفویض نکاح کے بعد ہوگا اور زوج عورت کے مشروط ایجاب کے بعد جب قبول کرتا ہے تو زوج کے قبلت کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ میں اس شرط پر قبول کرتا ہوں کہ تجھے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، چونکہ جواب مافی السوال کے اعادہ کا متضمن ہوتا ہے، پس تفویض بعد النکاح ہوگا لہذا عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگا۔

لما فی فتاوی قاضی خان (ج ۱ ص ۳۲۹) رجل تزوج امراۃ علی انها طالق او علی ان امرها فی الطلاق بیدها۔ ذکر محمد فی الجامع انه یجوز النکاح و الطلاق باطل و لایکون الامر بیدها و ذکر فی الفتاوی عن الحسن بن زیاد۔ اذا تزوج امراۃ علی انها طالق الی عشرۃ ایام او علی ان یکون الامر بیدها بعد عشرۃ ایام ان النکاح جائز و الطلاق باطل و لا تملک امرها و قال الفقیه ابو اللیث هذا اذا بدا الزوج فقال تزوجتک علی انک طالق و ان ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و یکون الامر بیدها لان البداۃ اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح فلا یصح۔ اما اذا کانت البداۃ من قبل المراۃ یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراۃ قبلت و الجواب یتضمن اعادۃ ما فی السوال صار کانه قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح الخ۔ وفی کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة (ج ۲ ص ۸۱) اذا اشترط الرجل الطلاق للمراۃ کان قال لها تزوجتک علی ان تطلقی نفسک کان الشرط فاسدا بخلاف ما اذا اشترطت هی ان یکون الطلاق بیدها فان الشرط یکون صحیحا و یعمل به الخ۔ و فی رد المحتار (ج ۲ ص ۳۷۹) ذکر الشارح فی آخر باب الامر بالید نکحها علی ان امرها بیدها صح الخ۔ لکن ذکر فی البحر هناک ان هذا لو ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال قبلت وقع الطلاق و صار الامر بیدها اما لو بدا هو لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها الخ'

(۳) عقد نکاح کے بعد مابین طرفین اگر کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے تو وہ معتبر ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کے معتبر ہونے کی راہ میں کوئی مانع نہیں۔

شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کے ہاتھ میں رکھا ہے تفویض کے نتیجہ میں یہ اختیار عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جس سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ عورت اکثر ناقص العقل ہے اور ان

میں صبر کا مادہ بھی مرد کی نسبت سے کم ہے، اس لئے ان کی طرف سے طلاق کے بیجا استعمال کا احتمال غالب ہے۔ اس لئے مصالح شرع کی حفاظت کے لئے تفویض میں ایسی کوئی قید بڑھانا مناسب ہے جس سے طلاق کے بیجا استعمال کا سد باب ہوسکے اور وہ جانبین کے لئے مفید بھی ہوسکے، مثلاً تراضی طرفین سے مناسب سمجھ کر چند اشخاص کے نام متعین کردیا جائے پھر شرائط کو ذکر کرتے ہوئے زوج یہ لکھے کہ مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف اگر ان کی طرف سے ہووے اور اس خلاف شرط ہونے کو مذکورہ اشخاص میں سے کم سے کم دو شخص تسلیم کریں تو عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، مزید احتیاط کے لئے یہ قید بھی بڑھائی جاسکتی ہے کہ وہ دونوں شخص درپیش حالات میں عورت کے لئے طلاق کو اختیار کرنا مناسب بھی قرار دیں۔ ایسی قید لگانے سے تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم سے کم دو شخص کے تسلیم کرنے اور مناسب سمجھنے کے علاوہ عورت کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار نہ آئے گا۔ یہاں مناسب یہ ہے کہ شرائط نامہ میں کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کر کے لکھ دئے جائیں کیونکہ دو چار کا نام لکھنے میں ممکن ہے کہ بوقت ضرورت ان میں سے کوئی بھی موجود نہ رہے اور زیادہ آدمیوں میں یہ احتمال بعید ہے' **كما صرحه فى حاشية الحيلة الناجزة**۔ ہندوستان کے جن علاقوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں یہ صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ وہاں یہ قید بڑھائی جاوے کہ شوہر کی طرف سے خلاف شرط ہونا اگر قاضی شرعی تسلیم کریں اور درپیش حالات میں قاضی شرعی عورت کے لئے طلاق کو اختیار کرنا مناسب قرار دیں تو عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا۔

كما فى كتاب الفقه على المذاهب الاربعة (ج ۲ ص ۳۲۸) اما لو كان الطلاق بيد المراة فانها لا تبالى بايقاعه عند سورة الغضب اذ ليس امامها من التكاليف ما يحول بينها و بين ايقاع الطلاق بل ربما زينت لها سورة الغضب ايقاع الطلاق الخ۔ ان المراة مهما اوتيت من حكمة فانها سريعة التاثر بطبيعتها فليس لها من الجلد و الصبر مثل ما للرجال فلو كان الطلاق بيدها فانها تستعمله اسوأ استعمال الخ وفى فتح القدير (ج ۳ ص ۲۲) و امامها سنة فمنها ثبوت التخلص به من المكاره الدينية و الدنيوية و منها جعله بيد الرجال دون النساء لاختصاصهن بنقصان العقل و غلبة الهوى و من ذالك ساء اختيارهن الخ۔

(۱) عقد نکاح کے وقت اگر اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست قرار پاتی ہیں اور ہر دوصورت میں مہر مسمی لازم ہوتا ہے،

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت میں مہر مسمی لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں مہر مسمی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسری شرط پائے جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ اقل مسمی سے کم نہ ہوگا اور اکثر مسمی سے زیادہ نہ ہوگا اور اس مسئلہ کی نظیر وہ صورت بھی ہوگی کہ اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے اور اگر اس نے طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار تو ایسی صورت میں بھی صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی تو مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو مہر مسمی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ مہر مثل لازم ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مسمی کے اقل سے کم نہ ہو اور اکثر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔

اب کسی مسئلہ میں اگر امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہووے تو امام صاحب کے قول کی ترجیح ہوتی ہے۔ یہ بات بالکل صحیح ہے کہ طلاق کے غلط استعمال سے خاص طور پر ایک ساتھ تین طلاق دینے سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں جس سے مرد و عورت اور خاندان سب ہی متاثر ہوتے ہیں، لہذا طلاق دینے کے ایسے غیر مشروع اقدام کو روکنے کی ضرورت ہے، لیکن عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ مہر کی مقدار زیادہ یا کم کرنے سے طلاق کے غیر مشروع اقدام میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اس لئے احقر کے خیال میں طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے امام صاحب کے قول سے عدول کرتے ہوئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔

كما فی العالمگیری (ج ١ ص ٣٠٧) لو تزوج امراة على الف ان لم يكن له امراة و على الفين ان كانت له امراة او تزوجها على الف ان لم يخرجها من بلدها و على الفين ان اخرجها منها او تزوجها على الف ان كانت مولاة و على الفين ان كانت عربية و ما اشبه ذالك فلا شك ان النكاح جائز و اما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمى على ذالك الشرط و ان لم يقع الوفاء به فلها مهر مثلها لا ينقص من الاقل و لا يزاد على الاكثر و هذا قول ابى حنيفة رحمه الله. و قال ابو يوسف و محمد رحمهم الله. الشرطان جائزان كذا فى البدائع الخ. و فى العناية على شرح الهداية (ج ٢ ص ٢٥٨) و لهما ان ذكر كل واحد من الشرطين مفيد فيصحان جميعا و لابى حنيفة رحمه الله ان الشرط الاول قد صح لعدم الجهالة فيه فيتعلق العقد به ثم لم يصح الشرط الثانى لان الجهالة نشات منه و لم يفسد النكاح و طولب بالفرق بين هذه المسئلة و بين ما اذا تزوجها على الفين ان كانت جميلة و على الف ان كانت قبيحة حيث يصح فيها الشرطان جميعا بالاتفاق و المسئلة فى فتاوى الولو الجى

وغيره و اجيب بان في الاولى وجدت المخاطرة في التسمية الثانية لانها لا تدرى ان الزوج يخرجها او لا! و في المسئلة الثانية لا مخاطرة لان المراة اما جميلة في نفس الامر و اما قبيحة غير ان الزوج لا يعرفها و جهلها بصفتها لا يوجب المخاطرة فيصح الشرطان جميعا الخ ـ و في الدر المختار (ج ۱ ص ۲۷) ان ما اتفق عليه اصحابنا في الروايات الظاهرة يفتى به قطعا و اختلف فيما اختلفوا فيه و الاصح كما في السراجية و غيرها انه يفتى بقول الامام على الاطلاق ثم بقول الثاني ثم بقول الثالث الخ ـ و في رد المحتار (تحت قوله و الاصح كما في السراجية) اقول عبارتها ثم الفتوى على الاطلاق على قول ابي حنيفة في جانب و صاحباه في جانب فالمفتي بالخيار و الاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا الخ ـ

(۲) اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، تو ایسی صورت میں بھی صاحبین کے قول کی بناء پر دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی، لیکن امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر اگر اس عورت کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو شرط معتبر اور لازم العمل ہوگی اور اگر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو شرط معتبر نہ ہوگی بلکہ مہر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ اقل مسمی سے کم نہ ہو اور اکثر سے زائد نہ ہو، اور حسب قواعد فقہیہ امام صاحب کے قول کو ترجیح ہوگی" و الادلة مذكورة في المسئلة السابقة ـ

(۳) عورت اگر کسی ملازمت میں لگی ہوئی ہووے، یا ملازمت حاصل کرنے کے لئے جد و جہد میں لگی ہوئی ہووے اور نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائے کہ انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے تو انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے تو یہ شرط ایک وعدہ کے خلاف درجہ میں ہوگی کیونکہ یہ شرط شرائط مباحہ کے قبیل سے ہے شرط قبول کرنے کی وجہ سے وہ واجب الایفاء ہے کیونکہ وعدہ کے خلاف کرنا حرام ہے البتہ کسی مانع شدید سے کوئی شخص ایفاء عہد نہ کرسکے تو اس میں گناہ نہیں ہے ـ البتہ عورت اگر ملازمت کی وجہ سے حقوق زوجیت ادا نہ کرسکے یا ملازمت کی وجہ سے حدود شرعیہ کو تجاوز کرنا پڑے تو ایسی صورت میں شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، بلکہ شوہر اگر عورت کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، ایسا ہی عورت جس نئی ملازمت سے وابستہ ہونا چاہتی ہے اس سے حدود شرعیہ سے

تجاوز کرنا پڑتا ہے جس کی وجہ سے شوہر انہیں ایسی نئی ملازمت سے وابستہ ہونے سے روکتا ہے، تو عورت کے لئے اس کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

كما فى الكوكب الدرى (تحت قوله باب فى الشرط عند عقدة النكاح ان احق الشروط ان يوفى بها) ظاهره ان الشروط يوفى بها مالم يقع منافية لعقد الزوجية فاما اذا شرط ما ينافيه كما اذا شرط لها ان لا يخرجها من بيتها فهذا ينافى عقدة الزواج الخ. و الحاصل ان الشروط ثلاثة اصناف ما يوجبه الزواج من غير اشتراط كالنفقة لها و السكنى فهذا يجب الايفاء به و ان لم يشترط و ما ينافى كتاب الله و نص رسول فهذا لا يجوز العمل بها و ان اشترط و ما ليس من القسمين فهى مباحة اتيانها و تركها فهذه يجب الايفاء بها اذا اشترط و ان لم يشترط لا الخ. و فى الدر المختار (ج ٥ ص ٣٣٥) و ينظر من الاجنبية و لو كافرة مجتبى الى وجهها و كفيها للضرورة قيل و القدم و الذراع اذا آجرت نفسها للخبز. تاتار خانية. و فى رد المحتار (تحت قوله اذا آجرت نفسها للخبز) اى و نحوه من الطبخ و غسل الثياب قال الاتقانى و عن ابى يوسف انه يباح النظر الى ساعدها و مرفقها للحاجة الى ابدائها اذا آجرت نفسها للطبخ و الخبز الخ. وفى الدر المختار (ج ٥ ص ٢٢) وله فى نكاح ظاهر فسخها مطلقا شانه اجارتها اولا وفى رد المحتار (ج ٥ ص ٢٥) اى سواء كانت الاجارة تشين الزوج اى تعيبه بان كان وجيها بين الناس او لا لما ان له ان يمنعها من الخروج و ان يمنع الصبى الدخول عليها و لان الارضاع و السهر بالليل يضعفها و يذهب جمالها فكان له المنع كما يمنعها من الصيام تطوعا. زيلعى. فقط هذا ما حضر لى

والله اعلم

اشتراط فی النکاح

مفتی عزیز الرحمان فتحپوری ☆

حضرات فقہاء کرام نے نکاح کی یہ تعریف کی ہے کہ نکاح ایک ایسے عقد کا نام ہے جو ملک متعہ کا فائدہ دے یعنی مرد کے لئے اس عورت سے استمتاع جائز ہوجائے جس کے ساتھ نکاح سے کوئی (شرعی) مانع نہ ہو۔ اس موقعہ پر صاحب درمختار کے الفاظ یہ ہیں " **هو عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة او حل استمتاع الرجال من امراة لم يمنع من نكاح مانع شرعي** " اور نکاح کے لئے شریعت نے کچھ شرائط مقرر کئے ہیں جن کی پابندی بہر صورت لازم ہوتی ہے۔ مثلا ایک یہی شرط کہ جس عورت سے نکاح کیا جارہا ہے وہ محرمات میں سے نہ ہو نہ ہی دوسرا کوئی شرعی مانع پایا جاتا ہو۔ عقد نکاح کے لئے بھی شرائط و ارکان ہیں یعنی گواہوں کا ہونا اور ایجاب و قبول ان تمام کا لحاظ کرتے ہوئے جب عقد نکاح کیا جائے تو نکاح لازم ہوجاتا ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ اب تک جو محض اجنبی تھے، اب ان کے لئے قانونی طور پر ایک دوسرے سے استمتاع جائز ہوگیا لیکن مقصود محض استمتاع کے جواز میں منحصر نہیں ہے بلکہ نکاح کے مستقل شرعی مصالح ہیں، جیسے عفت و عصمت کا تحفظ اور بد کرداری سے حفاظت، بقائے نسل انسانی وغیرہ، پھر چونکہ نکاح کے بعد کی زندگی زوجین کے لئے دائمی رفاقت کا تقاضا کرتی ہے اور سماجی و شرعی ہر اعتبار سے وہ ایک جان دو قالب ہوکر زندگی گزارنا شروع کرتے ہیں، اس لئے شریعت نے ایک کے دوسرے پر جو حقوق دیئے ہیں اور ہر ایک کی جو ذمے داریاں ہیں ان کی تفصیل بھی بتادی ہے۔ شریعت

☆ بمبئی

نے جس کی جو ذمے داریاں متعین کردی ہیں ان کی پابندی ہر صورت ضروری ہے، اسی طرح ایک پر دوسرے کے جو شرعی حقوق ہیں ان میں کوئی کمی بھی نہیں کی جاسکتی، اس تمہید کی روشنی میں عقد نکاح کے وقت جو شرائط عائد کئے جائیں ان کے متعلق بدیہی طور پر یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ (۱) ایسے شرائط جس کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں بلکہ عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کو بصورت شرط ذکر کردیا گیا ہے اس سے صورتحال میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوتی، لہذا ایسی شرائط اگر ذکر بھی کر دی جائیں تو کوئی سوال پیدا نہ ہوگا، شرائط کی دوسری قسم (۲) یعنی نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ایسی شرط قابل قبول نہیں ہوا کرتی۔ حضرات فقہاء نے مسئلہ خلع میں اس صورت میں جب کہ عورت نفقہ عدت اور سکنی کے عوض خلع حاصل کرلے یہ تصریح کی ہے کہ سکنی چونکہ حق شرع ہے اس لئے وہ ساقط نہ ہوگا۔ **لا السكنى لانها حق الشرع** (در مختار) اس سے بطور اصول یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ شرائط جو حق شرعی یا حق ثابت بالشرع پر اثر انداز ہوں نکاح کے وقت کوئی بھی فریق انہیں عائد کرے ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر اس طرح اس شرط پر کیا جائے کہ شوہر کے ذمہ میں کوئی مہر لازم نہ ہوگا تو فقہاء لکھتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عورت مہر مثل پائے گی۔ در مختار میں ہے

و كذا يجب مهر المثل فيما اذا لم يسم مهرا او نفى ان وطئى الزوج او مات الخ و فى شرحه (قوله او نفى) بان تزوجها على ان لا مهر لها اه (شامى ج ۲ ص ۲۷)

اس سے سوال کا جواب بھی معلوم ہوگیا کہ ایسی شروط انعقاد نکاح میں قطعاً اثر انداز نہ ہوں گی یعنی نکاح تو منعقد ہوجائے گا لیکن یہ شرائط باطل قرار پائیں گے۔

(۳) تیسری قسم یعنی ایسی مشروط جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتیں بلکہ ان کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوجاتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، بیشتر ان کی حیثیت ایک وعدے کی ہے ان شرائط کی کئی قسمیں کی جاسکتی ہیں، مثلاً یہ شروط یا تو عورت کے لئے مفید ہوں گی یا شوہر کے لئے، کسی اجنبی کے لئے مفید ہوںگی یا کسی کے حق میں مضر ہوں گی، پھر یہ تمام شرائط یا تو نفس عقد سے حاصل ہوں گی یا زوج (یا زوجہ) کے فعل پر موقوف ہوں گی۔

وحاصل المسئلة على وجوه لان الشرط اما نافع لها او لاجنبى او ضار فكل اما حاصل بمجرد النكاح او متوقف على فعل الزوج الخ۔

ان کے ساتھ مہر کا ذکر بھی ہو مثلاً ایک ہزار پر نکاح اس شرط کے ساتھ کہ شوہر اسے دوسرے شہر نہ لے

جائے گا (**نکحہا بالف علی ان لا یخرجہا من البلد او لا یتزوج علیہا**) اس صورت کا ذکر کرتے ہوئے مزید تفصیل کے ساتھ علامہ شامی نے بحر کے حوالہ سے جملہ دو سو اٹھاسی (۲۸۸) اقسام نقل کی ہیں " **فھی مائتان و ثمانیۃ و ثمانون ھذا خلاصۃ ما فی البحر** " اقسام میں جو خلاف شرع ہوں گی وہ تو بالکل باطل ہوں گی باقی کی حیثیت ایک وعدے کی ہے، اگر کسی کو ان سے ضرر نہیں پہونچتا اور شوہر انھیں پورا کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں لیکن یہ شرائط پوری نہ کی جائیں تو بھی نکاح پر اثر انداز نہ ہوں گی (بشرطیکہ انھیں طلاق سے مشروط نہ کیا گیا ہو) البتہ اگر نفس عقد میں انہیں مہر کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے تو عورت مہر مثل کی حقدار قرار دی جائے گی تاہم شرائط کی یہ جملہ اقسام نفس عقد پر کسی طرح اثر انداز نہ ہوں گی۔ نکاح بہرحال صحیح مانا جائے گا۔

(ج) شرعاً طلاق کا حق شوہر کو ہے بموجب حدیث نبوی "**الطلاق لمن اخذ الساق**" شریعت نے عورتوں کی نفسیات کو دیکھتے ہوئے انھیں یہ حق نہیں دیا جو لوگ انسانی مزاجوں سے واقفیت رکھتے ہیں اور جنھوں نے عورتوں اور مردوں کی ذہنی اور مزاجی کیفیات کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے ان پر یہ بخوبی واضح ہے کہ اگر طلاق کا حق عورت کو دیا گیا ہوتا تو معاشرہ میں آج طلاق کا جو تناسب ہے یہ بیسیوں گنا زیادہ ہوتا۔ لہذا شرع اسلامی نے عورت کو یہ حق اسی لئے نہیں دیا تاکہ مصالح نکاح کے فوت ہونے کا اندیشہ قوی تر نہ ہوجائے۔ تاہم شوہر کو یہ اختیار حاصل ہوجاتا ہے کہ شوہر کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق اپنے اوپر طلاق واقع کرلے پھر عورت کا یہ اختیار عارضی بھی ہوسکتا ہے اور دائمی بھی۔ فقہاء نے اسے تفویض طلاق، امر بالید اور مشیت بالطلاق وغیرہ عنوانات کے تحت بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یہ اختیار جو شوہر عورت کو دیتا ہے عقد نکاح میں بھی مشروط ہوسکتا ہے، اور بعد میں بھی جب شوہر چاہے یہ حق اسے تفویض کرسکتا ہے۔ فساد زمانہ کے مد نظر اگر ایسی کوئی شرط لگائی جائے یا کابین نامہ تحریر ہو تو اس میں احتیاط کے تمام پہلوؤں کو مد نظر رکھا جانا ضروری ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے الحیلۃ الناجزۃ میں تفویض طلاق بوقت نکاح کے عنوان سے اس مسئلے کے تمام پہلوؤں پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مناسب مشورے بھی دئے ہیں تاکہ نکاح کے مصالح بھی فوت نہ ہونے پائیں اور ضرورت بھی پوری ہوجائے۔ اس موقعہ پر سب سے پہلے تو یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ یہ تفویض طلاق کے سلسلے کی تحریر جسے الحیلۃ الناجزۃ میں کابین نامہ کا عنوان دیا گیا ہے اس کے تحریر کئے جانے کی تین صورتیں ہیں (۱) کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھوا لیا جائے (۲) عین وقت عقد میں زبان سے کہلوا لیا جائے (۳) نکاح کے بعد تحریر کیا جائے۔ پہلی صورت میں یعنی کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھا جائے (اور ایجاب و قبول میں بطور شرط اس کا زبانی کوئی تذکرہ نہ ہو) اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت ہو۔ مثلاً یہ کہ اگر میں فلانہ بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کی خلاف ورزی کروں تو مسماۃ مذکورہ کو یہ

اختیار حاصل ہوگا الخ ۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ ہو تو بموجب حدیث نبوی طلاق قبل الملک یہ اقرار نامہ بے کار محض ہوگا ، " **کما فی التنویر فلغا قوله لاجنبية ان زوجت زيدا فانت طالق** " دوسری صورت یہ ہی کہ عین ایجاب و قبول میں زبانی شرائط مذکور ہوں ، اس کے صحیح اور معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی پہلے عورت یا اس کا ولی یا وکیل عقد نکاح کے وقت یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا فلاں بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دے دیا کہ اگر تم نے یہ کیا ، یا یہ نہ کیا تو اپنے معاملہ کا اختیار مجھے ، یا مسماۃ فلاں کو ہوگا الخ ۔ اس کے جواب میں شوہر یہ کہے کہ میں نے قبول کیا ، یہ صورت اختیار کرنے کے بعد حسب شرط عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا ، اس کے برخلاف اگر ایجاب مرد کی جانب سے بغیر کسی شرط کے ہوا اور لڑکی یا اس کے ولی یا وکیل نے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادی تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہو جائے گا اور یہ شرط لغو ہوگی (**بحوالہ شامی ج ۲ ص ۹۲**) حضرت تھانوی نے فقیہ ابو للیث کے حوالے سے ان دونوں صورتوں کا فرق بھی بیان فرما دیا ہے ، اہل علم الحیلۃ الناجزۃ میں پوری تفصیل دیکھ سکتے ہیں ۔
تیسری صورت یہ تھی کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوا لیا جائے یہ صورت بھی بالکل صحیح اور درست ہے ۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ مصائب کے وقت خلاصہ کی اصل تدبیر پہلی یا دوسری ہی صورت اختیار کرنا ہے ، اور ان میں بھی آسان صورت جس میں عوام کے مغالطہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں وہ صرف پہلی ہی صورت ہے کہ عقد سے پہلے ہی کابین نامہ لکھوالیا جائے ۔ مگر اس میں اضافت الی النکاح ضرور ہونا چاہئے ۔ اگر اس طرح عقد نکاح کے وقت یہ شرط عائد کردی گئی اور شوہر نے اسے تسلیم کرلیا تو شرعا یہ شرط معتبر ہوگی اور شرط کے مطابق عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا ، البتہ نوعیت اس اختیار کی الفاظ شرط کے مطابق ہوگی ۔ تفویض طلاق کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا حق باقی نہیں رہتا الحیلۃ الناجزۃ میں بحوالہ درمختار منقول ہے کہ :

ولا يملك الزوج الرجوع عنه اى عن التفويض بانواعه الثلاثة لما فيه معنى التعليق قال الشامى قوله الثلاثة اى التخيير و الامر باليد و المشيئة اه

عورتوں کی نفسیات اور مزاجی کیفیت کے لحاظ سے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرے سے خالی نہیں ہے ، اس لئے تفویض میں مناسب قیود کا اضافہ بھی کردینا چاہئے جس سے یہ خطرہ نہ رہے ، مثلا یہ کہ عورت یا اس کا ولی یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ، یا مسماۃ فلاں کو اس شرط پر نکاح میں دے دیا کہ جس وقت تم سے کوئی شدید تکلیف پہونچے ، یا فلاں فلاں شرائط کی خلاف ورزی ہو جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دس آدمی تسلیم کرلیں تو اس کے بعد مسماۃ کو ہر وقت یہ اختیار ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر نکاح سے علحدگی اختیار کرلے ، اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کو اس وقت حاصل ہوگا جب نامزد کردہ افراد میں سے کم از کم دو

آدمی یہ تسلیم کرلیں کہ شرط کی خلاف ورزی ہوئی ہے ۔ عورت کو اس کے باوجود جلد بازی نہ کرنی چاہئے کہ پہلے سنت کے موافق استخارہ کرلے اور اپنے خیر خواہوں سے ضروری مشورہ بھی کرے ۔

اس تعلیق میں اگر یہ الفاظ استعمال کئے گئے کہ شرط کی خلاف ورزی تسلیم کرلئے جانے کی صورت میں عورت اگر چاہے تو خود پر طلاق واقع کر کے نکاح سے علحدگی اختیار کرلے تو یہ تفویض خاص اس مجلس کے ساتھ مقید ہوجائے گی، جس میں شرط واقع ہوئی ہے ، اس کے بعد عورت کو یہ اختیار نہ رہے گا ، اسی طرح اگر یہ کہا گیا کہ عورت جب کبھی چاہے تو خود پر طلاق واقع کرلے ، اس صورت میں ہمیشہ کے لئے اسے یہ اختیار حاصل ہوجائے گا اور مصلحت نکاح کے پیش نظر نہ تو اختیار کو اتنا وسیع کردینا مناسب ہے نہ ہی اتنا محدود کردینا ۔ مقید مطلب یہ ہے کہ صرف مجلس شرط کے ساتھ خاص ہو کر رہ جائے ، اس لئے مناسب یہ ہے کہ ایسے الفاظ استعمال ہوں کہ صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو ، لیکن اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہو ، مثلاً ایک ماہ تک کی مدت ذکر کر دی جائے تا کہ عورت اس مدت میں مشورے اور غور و فکر وغیرہ کر کے صحیح فیصلہ کرسکے ۔ سوال کی یہ شق کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور نہ دی تو دس ہزار ہوگا ۔ اس کی نظیر وہی مسئلہ ہے جس کا حوالہ سوالنامے میں درج ہے فقہاء کے الفاظ میں یہ "**تسمیۃ المھر علی تقدیر وغیرھا علی تقدیر**" کی صورت ہے جس کا حکم یہ ہے کہ اگر شرط پوری کی تو عورت کو اقل مسمی ملے گا لیکن شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں اسے مہر مثل دیا جائے گا مگر اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مہر مثل اکثر رقم سے بھی زیادہ ہے تو اکثر مسمی سے زیادہ نہ ملے گا اور اگر اقل سے بھی کم ہے تو عورت اقل مسمی بہر حال پائے گی ۔ پیش کردہ مثال میں اس کی تطبیق یوں ہوگی کہ اگر شوہر نے طلاق نہ دی تو عورت کو دس ہزار مہر ملے گا لیکن اگر طلاق دیدی تو بجائے بیس ہزار کے وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی ، مہر مثل کی مقدار میں یہاں تین احتمال ہیں ، ایک یہ ہے کہ وہ بھی بیس ہزار یا اس سے کم مگر دس سے زیادہ یا دس ہزار ہو ، ان صورتوں میں جو بھی مہر مثل ہے عورت اس کی حقدار ہوگی لیکن مہر مثل دس ہزار سے کم ہے تو اس صورت میں دس ہزار جس پر دونوں متفق ہیں وہ دلایا جائے گا اور اگر بیس ہزار سے زیادہ ہو تو چونکہ عورت بیس پر راضی ہے ، اس لئے بیس ہزار ہی دلائیں گے ۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کے مطابق دونوں شرطیں جائز ہیں تاہم قدیم فقہاء نے اس قول کو فتوی کے لئے راجح نہیں سمجھا ، لیکن موجودہ حالات میں اگر ضرورت متقاضی ہو تو اہل علم اتفاق رائے کہ بعد اس کو اختیار کرلیں اس کی بھی اصولی گنجائش ہے ۔ یہی حکم دوسری عورت سے نکاح والی صورت کا بھی ہے یہ تمام تفصیلات اس میں بھی جاری ہوسکتی ہیں ۔ علامہ شامی نے اس کے بعد ہی **بالفین علی انھا جمیلۃ و بالف علی انھا قبیحۃ** کی تردید کو علی قول الامام بھی درست بتایا ہے ۔ **لقلۃ الجھالۃ** اس سے معلوم ہوا کہ قول امام کی بنیاد تردید نہیں ہے اور اگر ایسی کوئی خاص وجہ نہ پائی

جائے تو تردید کی صورت میں بھی ذکر کردہ مہر کے بھی خلاف ہوگا اور یہ **تغییر احکام بتغیر الزمان** کے قبیل سے ہوگا۔

سوال (۳) یعنی نکاح کے وقت عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر انہیں ملازمت سے نہیں روکے گا۔ شوہر اگر اس شرط کو قبول بھی کرلے تو اس کی حیثیت ایک وعدے کی ہوگی اور آئندہ حالات کے مطابق اسے بہر صورت یہ حق حاصل ہوگا کہ جب چاہے عورت کو ملازمت وغیرہ سے روک دے اور جب شوہر روک دے تو عورت پر اس حکم کی تعمیل بھی لازم ہوگی، ورنہ وہ حق نفقہ سے بعض صورتوں میں بر بنائے نشوز محروم قرار دی جاسکتی ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا ابو الحسن علی صاحب ٭

شرائط کے سلسلہ میں اس حدیث شریف سے بنیادی رہنمائی ملتی ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"کل صلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا و المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔"

۔مسلمانوں کے درمیان ہر طرح کی مصالحت جائز ہے بجز اس صلح کے جس میں کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام ٹھہرایا گیا ہو، اور مسلمانوں کو اپنی مانی ہوئی شرطوں پر قائم رہنا چاہئے بجز ان شرائط کے جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دیا گیا ہو۔ (**معارف القرآن ج ۲۔ ص ۵۲۲۔ فتح القدیر ج ۳۔ ص ۳۵۱**)

فتح القدیر میں ایک روایت شرائط نکاح کے سلسلہ میں بھی ہے **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج** (**فتح القدیر ج ۳ ص ۳۵۰**)

احادیث مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عقد و شرط جس سے شریعت نے نہیں روکا یا بالفاظ دیگر کسی حلال کی حرمت یا حرام کی حلت ثابت نہ ہوتی ہو وہ جائز ہے، اور ان کا ایفاء ضروری ہے۔ اور اگر وہ شرط حرام کردہ اشیاء کو شامل ہو (چاہے اس کی حرمت کتاب اللہ کی نص خاص یا عام سے ہو یا سنت رسول سے ہو) وہ شرط منہی عنہ ہوگی، اور اس کا ارتکاب حرام ہوگا۔

٭ شیخ الحدیث دار العلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات

معاوضہ مالیہ کے اعتبار سے شروط تین اقسام پر ہیں (۱) صحیح شرط، وہ شرط بھی صحیح ہے اور عقد بھی صحیح ہے، یہ وہ شرائط ہیں کہ عقد خود ان کا تقاضہ کرے، یا عقد کے مناسب ہو یا اس سلسلہ میں شرعی حکم وارد ہو یا عرف جاری ہو۔ (معتبر شرائط کے ساتھ)

(۲) شرط فاسد، وہ شرط بھی فاسد ہے اور عقد بھی فاسد، یہ وہ شرائط ہیں، جس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا ان کے علاوہ کسی مستحق کا نفع ہو۔ اور وہ ماقبل کی شرط کے مطابق نہ ہو۔

(۳) وہ شرط جو خود تو باطل ہو لیکن عقد صحیح ہوجاتا ہو۔ یہ وہ شروط ہیں جس میں اہل استحقاق کے علاوہ کا نفع ہو۔ یہ حکم معاوضات مالیہ کا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اول شرط و عقد دونوں صحیح ہیں (۲) ثانی عقد بھی فاسد اور شرط بھی فاسد ہے (۳) شرط باطل اور عقد صحیح ہوگا۔ یہ وہ شروط ہیں۔ جو صلب عقد (عقد سے مقارن) میں ہوں۔

معاوضات غیر مالیہ

نکاح، خلع وغیرہ میں فاسد شرط سے فساد کا اثر نہیں ہوتا اور فاسد شرط اس کو باطل نہیں کرتی۔ بلکہ شرط باطل اور عقد صحیح ہوجاتا ہے۔

شرط جائز وہ شرط کہ عقد بھی اس کا تقاضا کرے اور صراحت نہ کرے تو بھی وہ واجب ہوتی ہو جیسے ثمن کی ادائیگی پر مبیع مشتری کے سپرد کرنے کی شرط اور عورت کا شوہر پر اپنے نفقہ کی ذمہ داری اور مہر کی ادائیگی کی شرط لگانا (**الالتزامات فی الشرع الاسلامی ص ۲۰۹-۲۱۱**)

سوال میں مذکور اول شرط اسی شرط جائز کی قبیل سے ہے۔ لہذا ان شروط کی وجہ سے عقد میں کوئی فساد لازم نہیں آئے گا۔ شرط ثانی و ثالث قاعدہ کے اعتبار سے فساد کو متضمن ہونے کی وجہ سے فاسد و غیر معتبر ہیں۔ لیکن تعلیق و تفویض طلاق کی شرط فقہائے کرام نے احادیث شریفہ کی روشنی میں معتبر اور صحیح قرار دی ہے، لہذا یہ شرطیں تفویض اور تعلیق کی شرطوں کے ساتھ معتبر ہوں گی۔ اسی طرح مہر کی شرطیں جن کا ذکر بعد والے سوال میں ہے کہ وہ بھی (کچھ شرائط کے ساتھ) معتبر ہے۔ اس کے علاوہ خیار شرط، خیار رویت اور خیار عیب میں سے کسی کے واسطے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا ثیابت یا پاؤں کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی کی شرط لگائی تو نکاح جائز اور شرط ثابت ہوگی۔

البتہ کفو ہونا، عنین اور خصی کا اختیار بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ (**عین الہدایۃ ج ۲ ص ۱۲**) نیز دیکھئے (**عالمگیری ۱-۲۷۳-البسوط ۵-۹۲**)

شرائط اور صلح کے سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ عورت اگر اپنے بعض حقوق کا مطالبہ نہ کرنے پر صلح کرلے تو یہ صلح عورت کے ان حقوق کو قطعی طور پر ختم کردے گی جو بوقت صلح شوہر کے ذمہ عائد ہوچکے ہیں، جیسے دین مہر کہ وہ صلح سے پہلے واجب الاداء ہوچکا ہے، لہذا اس کے معاف کرنے پر وہ ساقط ہوجائے گا۔ عورت کو بعد میں مطالبہ کا حق باقی نہیں رہے گا۔ لیکن جو حقوق ایسے ہیں کہ بوقت صلح ان کی ادائیگی شوہر پر واجب ہی نہ تھی، مثلاً آئندہ زمانے کا نان و نفقہ یا حق شب باشی جس کا وجود آئندہ زمانے میں ہوگا، ان کے ترک پر اگر صلح ہوگئی تو عورت کا حق ہمیشہ کے لئے ختم نہیں ہوگا، بلکہ جب اس کا دل چاہے گا اپنے حق کو وصول کرلے گی۔ (**معارف القرآن ج ۲ ص ۵۷۵)۔ و تفسیر ماجدی ج ۲ ص ۱۲۹**)

عقد نکاح کے وقت عورت کا اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق طلب کرنا۔ اور شوہر کا اس کو تسلیم کرنا، عورت کو اختیار دیتا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے تفویض طلاق کے عنوان سے اس کی مختلف شکلیں اور جزئیات تحریر فرمائی ہیں۔ صاحب ہدایہ اور شراح ہدایہ نے تفویض طلاق کے خیار پر حضرات صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے، نصب الرایہ میں صاحب ہدایہ کے **قول روی ان الصحابة اجمعوا علی ان المخیرة لها الخیار مادامت فی مجلسها** پر گفتگو فرماتے ہوئے لکھا ہے۔

قلت فیه عن ابن مسعود و جابر و عمر و عثمان و عبد الله بن عمر و بن العاص۔ فحدیث ابن مسعود رواه عبد الرزاق فی مصنفه اخبرنا معمر عن ابن نجیم عن مجاهد ان ابن مسعود قال اذا ملکها امرها فتفرقا قبل ان تقضی بشئی فلا امر لها انتهی

و من طریق عبد الرزاق رواه الطبرانی فی معجمه قال البیهقی فیه انقطاع بین مجاهد و ابن مسعود۔

حضرت جابر کی روایت بھی عبد الرزاق نے روایت لی ہے۔

حدیث عمر و عثمان کو ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے اپنے اپنے مصنف میں نقل کیا ہے، حدیث عبد اللہ بن عمرو بن عاص کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا۔ اس میں حجاج ابن ارطاۃ ضعیف ہے۔ ابن ابی شیبہ نے اسی طرح مجاہد، جابر ابن زید، شعبی، نخعی، عطاء اور طاؤس سے تخریج کی ہے۔ (**نصب الرایة فی تخریج احادیث الهدایة ملخصا ۲۲۹۔ ۲۳۰ ج ۲**)

سوال نامہ میں مذکورہ تینوں شکلیں جائز ہیں (۱) چاہے عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوں (۲) چاہے عقد کے وقت ہوں (۳) چاہے عقد نکاح کے بعد شرائط نامہ تحریر ہو۔

شکل اول : اور اس کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں طلاق کی اضافت ملک کی طرف ہو۔ اگر اضافت الی النکاح نہیں ہوئی تو شرائط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور یہ شرائط نامہ لغو ثابت ہوکر صرف وعدہ کی حیثیت رکھے گا۔ جس کا ایفاء ضروری نہیں ہے۔ دیکھئے قدوری ۲ ۱۷۔ **الالتزامات فی الشرع الاسلامی ۳ ۔ ۲)**

شکل ثانی : عقد نکاح کے وقت ہی زبانی یا تحریری شرائط مذکور ہوں۔ تو اس کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ عورت کی جانب سے ایجاب ہو۔ (عورت یا اس کا ولی یا وکیل) عقد نکاح کے وقت یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو/بنت فلاں کو آپ کے نکاح میں (مذکورہ شرائط کے ساتھ) دیا اور مذکورہ شرائط میں سے کسی ایک کی خلاف ورزی کی شکل میں مجھے اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا کسی وقت اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر نکاح سے الگ کرسکوں۔ اس کے جواب میں مرد یہ کہے کہ میں نے قبول کرلیا، تو پھر عورت کو شرائط کے مطابق اختیار حاصل ہوگا،اور اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگائیں تو نکاح بلا شرط کے صحیح ہوجائے گا۔ اور شرط لغو ہوجائے گی، فتاوی قاضی خان میں ہے :

رجل تزوج امراة على انها طالق او على ان امرها فى الطلاق بيدها ذكر محمد فى الجامع انه يجوز النكاح والطلاق باطل و لا يكون الامر بيدها.

فقیہ ابو للیث فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور یہ کہا ہو " **تزوجتک على انک طالق** " اور اگر ابتداء عورت کی جانب سے ہو اور وہ یہ کہے " **زوجت نفسى منک على انى طالق او على ان يكون الامر بيدى اطلق نفسى كلما شئت** " اور شوہر نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح جائز ہے ، اور طلاق واقع ہوگی اور امر عورت کے اختیار میں ہوگا۔

کیوں کہ جب ابتداء شوہر کی جانب سے ہوئی تو طلاق و تفویض نکاح سے پہلے ہوئی ، لہذا یہ صحیح نہیں ہوئی۔ اور جب ابتداء عورت کی جانب سے ہوگی تو تفویض نکاح کے بعد ہوئی۔ کیوں کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد " **قبلت** " کہا یا اس طرح کہا **قبلت على انک طالق او على ان يكون الامر بيدک** تو نکاح کے بعد تفویض کرنے والا ہوا، کیوں کہ جواب سوال میں مذکور مضمون کے اعادہ کو متضمن ہوتا ہے :

او الجواب يتضمن اعادة ما فى السوال، وكذا المولى اذا زوج امته من عبده الخ (فتاوى قاضى خان على هامش الفتاوى الهندية ج ۱ ص ۳۷۹) شامی میں در مختار کی عبارت **نكحها على ان امرها بيدها صح** پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ عورت ابتداء

کرتے ہوئے **زوجت منک ملی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او ملی انی طالق** کے اور شوہر " **قبلت** " کہے اور اگر شوہر ابتداء کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور نہ عورت کو اختیار ہوگا۔ **کما فی البحر من الخلاصة و البزازية** شامی ۲۔ ۵۷۲ اور ۲۔ ۲۹۹ کے تحت **قول صاحب درالمختار قال زوجنی ابنتک ملی ان امرھا بیدک لم یکن الامر لانہ تفویض قبل النکاح وفی ۲۔ ۲۲۲ تحت قول الدر لا یقع طلاق المولی ملی امراۃ عبدہ و کذا فی الھندیة ۱۔ ۲۷۳** عورت کی طرف سے ایجاب کے ساتھ شرط تفویض ذکر کرنا ضروری ہے، تاکہ مرد کو بلا شرط قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے۔

شکل ثالث: عقد نکاح کے بعد شوہر سے شرائط طے ہوں، یہ بھی درست ہے۔ عورت ناقص العقل ہے، س لئے مطلقاً اس کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار دینا خطرے سے خالی نہیں، لہذا مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی مناسب قید بھی لگائی جائے جس میں وہ خطرہ باقی نہ رہے۔ مثلاً نکاح کے وقت عورت یا اس کے وکیل کی جانب سے یہ شرط لگائی جائے کہ جب تمہاری طرف سے عورت کو شدید تکلیف پہونچے جس کو فلاں فلاں آٹھ دس سنجیدہ آدمی تسلیم کرلیں اور وہ طلاق کو مناسب بھی سمجھیں تو اس وقت یہ معاملہ عورت یا وکیل کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علحدگی اختیار کرلے، اس صورت میں عورت کو طلاق کا اختیار اس وقت ہوگا جب کہ مذکورہ اشخاص تکلیف شدیدہ کو تسلیم کرلیں، اس کے بعد بھی عورت کو چاہئے کہ طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے، کیونکہ جلدی کرنا شرعاً ناپسندیدہ ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ جو عورت بلاضرورت اپنے خاوند سے طلاق مانگے، اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔

اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر کام لے، غصہ کے وقت فوری اقدام نہ کرے، بلکہ کچھ مدت تک غور و فکر کرے اور اپنے خاندان کے بڑوں سے مشورہ کرے، سنت کے مطابق استخارہ کرے اور بہتر فیصلہ کی دعا کرتی رہے، اس طرح احتیاط کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شوہر شرائط نامہ میں یہ بھی لکھوائے کہ خلاف شرط تسلیم ہوجانے کے بعد عورت کو ایک ماہ تک اختیار نہ ہوگا، پھر کسی وقت چاہے یعنی ایک ماہ کے بعد اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے علحدگی کا اختیار ہوگا۔ اور جب کبھی کسی شرط کے خلاف ہو تو ہر بار ایک ایک ماہ کے لئے اختیار و شرائط حاصل نہیں ہوں گے۔ مذکورہ شرط میں اگر چاہے کا لفظ استعمال نہ کرے ورنہ اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوجائے گی، مجلس کے اختتام کے بعد عورت کو طلاق کا اختیار باقی نہ رہے گا۔ اسی طرح لفظ جب کبھی چاہے بھی شرط میں استعمال نہ کرے۔ ورنہ ہمیشہ کے لئے (اعادہ نکاح کے بعد بھی) عورت کو طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ جب تک تین طلاق مکمل نہ ہوجاوے، لہذا ایسے الفاظ استعمال کرے جن سے نہ تو تفویض مقید بالمجلس ہوجاوے اور نہ اتنی وسعت ہوجائے کہ عورت کو تین طلاق واقع کرنے کا اختیار مل جاوے۔ بہتر یہ ہے کہ شرائط نامہ علماء کرام کے پاس لکھوایا جائے یا ان

سے تصحیح کرلی جاوے ۔ اسی طرح قانون داں یا سرکاری وکیل کو بھی بتایا جاوے کہ قانونی پیچیدگی نہ ہو ۔

شوہر کو تفویض کے بعد اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا بلکہ تفویض کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔ اس لئے عورت کو اختیار دینے سے پہلے مرد کو غور وفکر اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلینا ضروری ہے تاکہ بعد میں پریشانی نہ ہو ۔ عالمگیری میں ہے :

ولیس للزوج ان یرجع فی ذلک ولا ینهاها عما جعل الیها و لا یفسخ (١١ ـ ٣٨٧ نیز دیکھئے **درمختار ٢ ـ ٥٢٨ البحر الرائق ٣ ـ ٣٢٢**)

جواب (٢) مہر کی شرطیں طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے طلاق کی اور عدم طلاق کی صورت میں مہر کی کمی زیادتی کی شرط لگانے کے سلسلے میں فقہ کی کتابوں میں بہت کچھ مسائل مذکور ہیں ، جس میں امام صاحب ، صاحبین اور امام زفر کے مختلف اقوال اور دلائل ہیں ، اس کو کتاب الاجارہ کے ایک مسئلہ پر قیاس کیا ہے جس میں موجر مستاجر سے یہ کہے کہ اگر تو آج یہ کپڑا سیئے تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سیئے تو آدھا درہم ملے گا ، تو امام صاحب کے نزدیک آج کی شرط کے مطابق آج ایک درہم اور کل آدھا نہیں ، بلکہ اجر مثل دیا جائے گا جو آدھے درہم سے کم نہ ہو اور ایک سے زیادہ نہ ہو ، صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ، امام زفرؒ کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہوں گی ۔

اولا نکاح کے مسئلہ کو ذکر کرنا مناسب ہے ۔ ابن ہمام نے صاحب ھدایہ کا قول :

واذا تزوجها علی الف ان لا یخرجها من البلدة او علی ان لا یتزوج علیها اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی و ان تزوج علیها اخری او اخرجها فلها مهر مثلها ـ ولو تزوجها علی الف ان اقام و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص من الالف (**هدایة اولین ص ٣٢٩**) نقل کر کے اس کی دو صورتیں نکالی ہیں ۔

(١) عورت کے لئے مہر مقرر کیا جاوے اور اس کے ساتھ ایسی شرطیں لگائیں جس میں عورت کا فائدہ ہو ، جیسے اس کو شہر سے نہ نکالے یا اس کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہ کرے یا اس کی سوکن کو طلاق دیدے ۔

(٢) دوسری صورت یہ کہ ایک تقدیر پر اتنا مہر اور دوسری تقدیر پر اتنا مہر ہو گا **ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها** (**ص ٣٣٩ هدایة اولین**) اول شکل کا حکم کتاب میں ظاہر ہے کہ اگر شوہر شرط پر عمل کرے تو عورت کے لئے مہر مسمی ہوگا اور عدم ایفاء شرط کی شکل میں اس کو مہر مثل ملے گا ۔ اگر مہر مثل مسمی کے بقدر یا اس سے کم ہو تو اب دوسری کسی چیز کی مستحق نہیں ہوگی ۔

دوسری شکل کا حکم یہ ہے کہ اول صورت پر عمل کیا تو عورت کو ہزار ملے گا اور اگر صورت ثانیہ پر عمل کیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا، جو دو ہزار سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم نہ ہو۔ **فان اقام بها فلها الف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الالفين و لا ينقص من الالف و هذا عند ابي حنيفة۔** صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں۔ شرط کے مطابق مہر لازم ہوگا۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں، لہذا عورت کو مہر مثل ملے گا، جو ہزار سے کم نہ ہو اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہو۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اولیٰ تسمیہ میں کوئی خطرہ نہیں ہے، بلکہ وہ بلا شرط ہے، بخلاف دوسرے تسمیہ کے کہ وہ معلق ہے، پس جب اس کی شرط پائی گئی اس طرح کہ شوہر نے اس کو شہر سے نکالا تو عورت کے لئے مسمی ثابت ہوا اور وہ اول مسمی ثابت تھا، کیونکہ تنجیزی کلام شرطیہ کلام کے وجود کو ختم نہیں کرتا، پس جب معلق اپنے شرط کے وجود سے پایا گیا تو دو تسمیئے جمع ہوگئے، لہذا مہر مثل واجب ہوگا جہالت کی وجہ سے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں معلق ہیں، لہذا ہر تقدیر پر مسمی واحد کے علاوہ نہیں پایا گیا۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ اس جگہ شرطیہ کلام ہے ہی نہیں، بلکہ تنجیزی کلام ہے اور مال کا ذکر تو ترغیب کے لئے ہے نہ کہ شرط کے لئے، پس دو تسمیئے جمع ہو کر جہالت کی وجہ سے فاسد ہوگئے۔ **فتح القدیر ۳۔۳۵۲۔ البحر الرائق ۳۔۱۷۳** اجارہ کی عبارت یہ ہے کہ **ان خطته اليوم فلك درهم و ان خطته غدا فلك نصف درهم۔**

امام زفر کی دلیل سلائی ایک چیز ہے اور اس کے مقابلے میں دو عوض بطور بدل کے ہوگئے، لہذا مجہول ہوگئی۔ آج کا دن عجلت کے لئے اور کل کا آرام و راحت کے لئے ذکر کیا ہے، آج کے دن آج کا اور کل کا بھی آج سے ہی ثابت ہوگا۔ لہذا دو تسمیئے کی دو الگ نوع ہوگئیں۔ دو تسمیئے کا اجتماع نہیں ہوا۔

امام صاحب کے نزدیک کل کی تعلیق آج کی میعاد نہیں۔ ورنہ عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہوتے ہیں۔ وقت کے لحاظ سے اجیر خاص اور کام کے لحاظ سے اجیر مشترک لامحالہ میعاد مقصود نہیں ہے تو آج کی شرط میں دو تسمیئے جمع نہیں ہوئے، بلکہ کل کے روز میں جمع ہوئے تو آج کی شرط صحیح اور کل کی شرط فاسد ہوگی، مگر کام کی اجرت اجرت مثل دی جائے گی (**عین الهدایہ ج ۳ ص ۲۱۷**)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

ولابي حنيفة انه اجتمع في اليوم الثاني بدلان متفاوتان في القدر۔ لان البدل المذكور في اليوم الاول جعل مشروطا في اليوم الثاني بدليل انه لو لم يذكر اليوم الثاني بدلا آخر و عمل

فی الیوم الثانی یستحق المسمی فی الاول فلو لم یجعل المذکور من البدل فی الیوم الاول مشروطا فی الثانی لما استحق المسمی و اذا اجتمع بدلان فی الیوم الثانی صار کانہ قال فی الیوم الثانی فلک درھم او نصف درھم۔ فکان الاجر مجھولا فوجب فساد العقد۔ ابن سماعہ کی نوادر میں دوسری ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے اس میں امام صاحب نے دوسرے دن اجر مثل فرمایا۔ لیکن مزید یہ عبارت ہے - لا یزاد علی نصف درھم قدوری نے اس روایت کو ہی الصحیحۃ فرمایا۔ بدائع الصنائع ۴۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷

عنایہ اور فتح القدیر میں بھی امام صاحب کی جو دلیل ذکر کی گئی ہے ، اس کا حاصل بدائع ہی کی طرح سے ہے ، امام زفر کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے :

ولنا انہ سمی فی الیوم الاول عملا معلوما و بدلا معلوما و فساد الشرط الثانی لا یؤثر فی الشرط الاول کمن عقد اجارۃ صحیحۃ و اجارۃ فاسدۃ ۔ اما الیوم الثانی فوجہ قول ابی یوسف و محمد علی نحو ماذکر نا فی الیوم الاول انہ سمی فی الیوم الثانی عملا معلوما و بدلا معلوما کما فی الاول فلا معنی لفساد العقد فیہ کما لا یفسد فی الیوم الاول عنایۃ مع فتح القدیر ج ۷ ص ۲۰۹۔۲۱۰

فریقین کے دلائل پر نظر کرتے ہیں تو قوت میں دونوں کے دلائل قوی ہیں ، لیکن مسئلہ فساد و عدم فساد کا ہے ، اس لحاظ سے تو امام صاحب کے قول کو ترجیح ہونی چاہئے ، دوسری طرف لوگوں کی ضرورت و حاجت اور سد ذرائع کے طور پر صاحبین کے قول میں آسانی ہے ، علامہ شامی رسم المفتی میں امام صاحب و صاحبین کے اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

وقیل بالتخییر فی فتواہ ان خالف الامام صاحباہ وقیل من دلیلہ اقوی رجح و ذا المفت ذی اجتھاد الاصح

اگر صاحبین امام صاحب کے مخالف ہیں اور دلیل و جواب میں بھی اتفاق ہے تو حضرت عبد اللہ بن مبارک کے قول کے مطابق امام صاحب کے قول کو ترجیح دی جائے گی اور حاوی میں اس قول کو تصحیح والا قرار دیا ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار ہوگا (مفتی مجتہد کے لئے) آگے تین اقوال ذکر کرتے ہیں ۔ الاول

اتباع قول الامام بلا تخییر الثانی التخییر مطلقا الثالث وھو الاصح التفصیل بین المجتھد وغیرہ و بہ جزم قاضی خان۔

آگے ایک اور قول نقل کرتے ہیں۔

لا یرجح قول صاحبیه او احدهما علی قوله الا بموجب وهو اما لضعف دلیل الامام و اما للضرورة و التعامل کترجیح قولهما فی المضارعة و المعاملات و اما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر و الزمان (ص ۲۰ رسم المفتی)۔

البتہ صاحبین کے قول پر فتوی دینے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جیسے کہ علامہ شامی ابن ہمام کے متعلق ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لکن هو اهل للنظر فی الدلیل من لیس باهل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام اہلیت سے مراد یہ ہے کہ اقوال ائمہ کے درمیان تمیز کرنے والا اور بعض کو بعض پر ترجیح دینے کی صلاحیت والا ہو۔

آخر میں فیصلہ کن بات بیان کرتے ہیں اور جب ہم دلائل میں تمیز نہیں کرسکتے اور مشائخ کے رتبے تک پہونچے تو ضروری ہے کہ سلف کے اقوال پر عمل کرتے ہوئے انھوں نے جس قول پر فتوی نقل کیا ہے، اس کو مان لیں۔

و انظر الی ماقدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدین لم یفقدوا حتی نظروا فی المختلف و رجحوا و صححوا الی ان قال فعلینا اتباع الراجح و العمل به کما لو افتوا فی حیاتهم (رسم المفتی ص ۲۳)

شراح ہدایہ میں سے تمام نے فریقین کی دلیل کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ لیکن کسی نے بھی دونوں میں سے کسی قول کو قطعی طور پر راجح نہیں قرار دیا۔ ابن ہمام کی عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں صاحبین کے دلائل بھی وقیع ہیں، اگرچہ صراحتہ انھوں نے بھی کسی کے قول کو راجح نہیں قرار دیا ہے۔

قدوری کی شرح اللباب میں اجارہ والا مسئلہ ذکر کر کے لکھا ہے:

قال فی التصحیح و اعتمدوا قول الامام فی الخلافیات المذکورة المحبوبی و النسفی و صدر الشریعة و ابو الفضل۔

البتہ نکاح والے مسئلہ میں وہ بھی ساکت ہیں، اس لیے بہتر یہ ہے کہ علم و بصیرت والے فقہائے کرام شورائی طریقہ سے مسئلہ کے **مالها و ماعلیها فریقین** کے دلائل اور صاحبین کے قول پر فتوی دینے کی صورت میں متوقع مضرات سے قطعی طور پر بچایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس پر غور کر کے اور ضرورت کا تحقق ہورہا ہے یا نہیں؟ اس پر غور کر کے فیصلہ کرلیں۔

سوال (۳) سرکاری ملازمت میں اکثر عورتوں کو اجنبی مردوں سے اختلاط اور غیر شرعی امور انجام دینے ہوتے

ہیں، اس لئے یہ شروط فاسدہ میں سے شمار ہوگی، جن کا ایفاء لازم نہیں ہے، البتہ اگر کوئی ایسی ملازمت مل جائے جس میں اجنبی مردوں سے اختلاط اور غیر شرعی امور سے اجتناب ممکن ہو اور شوہر نے اسی ملازمت کی شرط قبول کرلی ہو تو پھر شوہر پر اس کا ایفاء واجب ہوگا۔

لیکن ایسی ملازمت شاذ و نادر ہی ہوگی جس میں غیر مردوں سے اختلاط نہ ہو۔ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس قسم کی شروط سے اجتناب ہی کیا جائے ایک شادی شدہ عورت کو شرعاً ملازمت کی ضرورت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ضروریات و اخراجات کا بوجھ شریعت نے شوہر کے ذمہ لازم کردیا ہے۔ لہذا اگر شوہر عورت کو ملازمت سے روک دے تو عورت کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اس کی اطاعت کرے۔ منکوحہ عورت کے لئے ملازمت غیر ضروری امور میں سے ہے جس کا مقصد آرائش و آسائش کی تکمیل ہے نہ کہ ضرورت کی تکمیل۔ اسی لئے اس باب میں عورت کے لیے شرعاً شوہر کی اطاعت ضروری ہے۔ اور اگر شوہر نے بوقت عقد شرط قبول بھی کرلیا ہو تو اس کے ذمہ اس کا ایفاء ضروری نہیں ہے۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ عورت کو غیر شرعی امور کے ارتکاب سے روک دے۔

هذا ما عندي و العلم عند الله۔

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مولانا انیس الرحمان قاسمی ٭

شریعت نے معاہدات و معاملات میں شرائط کے ایفاء کو ضروری قرار دیا ہے۔ اللہ تعالی نے وفاء عہد کو ایمان والوں کی صفت قرار دیا ہے۔ فرمایا ہے :

والموفون بعهدهم اذا عاهدوا۔ (سورۃ بقرۃ۔ آیت ۱۷۷) اور جب عہد کرتے ہیں تو اپنے عہد کو پورا کرنے والے ہیں۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

المؤمنون على شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔ (صحیح البخاری) قال الخطابی فی شرح الحدیث، شروط فی النکاح مختلفة فمنها ما یجب الوفاء به اتفاقا و هو ما امر الله به من امساک بمعروف او تسریح باحسان۔ و علیه حمل بعضهم هذا الحدیث و بمن قال بهذا القول الشافعی فی المشهور عنه قال ابن حجر الحدیث عندهم محمول علی الشروط التی لا تنافی مقتضی النکاح بل یکون من مقتضیاته و مقاصده کاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق و الکسوة و السکنی و لا یقصر فی شئی من حقها من قسمة و نحوها (معالم السنة۔ ۵۵)

مومن اپنے شرائط پر رہتا ہے الا یہ کہ ایسی شرط ہو جو حلال کو حرام کردے یا حرام کو حلال۔

٭ نائب قاضی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

اس حدیث میں ایمان والوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہ جب کسی معاہدہ و معاملہ میں کسی شرط کا التزام کرتے ہیں تو اس کی پابندی کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس سے حلال حرام ہوجاتا ہو یا حرام حلال ہوجاتا ہو تو پھر اس کی پابندی نہیں کرنی ہے۔ اس کے علاوہ نکاح کے بارے میں فرمایا ہے:

ان احق الشروط ان توفوا بها ما استحللتم به الفروج (صحيح البخاری) تمام شرطوں میں ایفاء کے اعتبار سے اہم شرطیں وہ ہیں جن کی وجہ سے استمتاع حلال ہوتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں جو شرائط طے ہوں ان کی پابندی ضروری ہے لیکن یہ مطلق نہیں ہے بلکہ اگر کسی شرط سے حکم شریعت کی خلاف ورزی ہوتی ہے یا وہ اس کے مقتضی کے خلاف ہے تو ایسی شرط فاسد و غلط ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ **كل شرط ليس فی كتاب الله فهو باطل** (۲)

اس لیے دونوں طرح کی احادیث کی وجہ سے فقہاء اسلام کے اس اتفاق کے باوجود کہ نکاح میں شرط کی گنجائش ہے، یہ مسئلہ اجتہادی رہا ہے کہ کس نوعیت کی شرائط صحیح ہیں اور کس طرح کی باطل ہیں۔

شرط صحیح

شرائط تقییدیہ کی تین قسمیں ہیں۔ شرط صحیح، شرط فاسد، شرط باطل۔

شرط صحیح میں معاملہ کے ارکان و شرعی شروط و احکام کی خلاف ورزی نہیں ہوتی بلکہ اس کے مقتضی کے مناسب ہوتی ہے، چنانچہ شرط صحیح کے ضابطہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ضابطہ یہ ہے کہ۔

١۔ عقد کرتے وقت محل عقد کے ساتھ کسی صفت کا اشتراط ہو۔

٢۔ یا ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے۔

٣۔ یا اس کے مقتضی کے مناسب ہو۔

٤۔ یا شریعت میں ہی وہ شرط منقول ہو۔

٥۔ یا ایسی شرط ہو جس کے بارے میں لوگوں کا تعامل ہو (دیکھئے البدائع ٥۔١٧١ مطبوعہ الجمالیہ)

قسم اول کی مثال

شرط صحیح میں اگر محل عقد کے ساتھ کسی صفت قائم کا اشتراط نکاح میں ہو اور وہ صفت ایسی ہو جس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں خلل پڑتا ہو اور ایک دوسرے کے حقوق متاثر ہوتے ہوں تو ایسی شرط کا اعتبار کیا جائے،

جیسے نکاح میں عورت نے یہ شرط لگائی کہ اس کا ہونے والا شوہر جنون، جذام، جب، و عنۃ، برص یا ایڈز میں مبتلا نہ ہو۔ اگر مبتلا ہوگا تو اسے نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

فتاوی تاتار خانیہ میں ہے :

و کذلک لا یثبت للمراۃ الخیار عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و عند محمد یثبت لھا الخیار فی العیوب الخمسۃ اذا کان علی صفۃ لا تطیق المقام معہ۔

و فی المضمرات تنظر ان کان فی العیب کالجنون الحادث و المرض و نحوھما فھو و العنہ سواء فینتظر حولا و ان کان الجنون اصلیا او بہ مرض لا یرجی برء ہ فھو و الجب سواء و ھی بالخیار ان شاء ت رضیت بالمقام معہ و ان شاء ت رفعت الامر الی الحاکم حتی یفرق بینھما (الفتاوی التاتار خانیۃ ۲۔۵۹۹)

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک عورت کو خیار حاصل نہ ہوگا۔ البتہ امام محمد کہتے ہیں کہ عیوب خمسہ اگر ایسے ہوں کہ ان کی موجودگی میں بیوی شوہر کے ساتھ ٹھیک سے نہیں رہ سکتی ہے تو اسے خیار حاصل ہوگا۔

اور مضمرات میں ہے کہ دیکھا جائے گا اگر عیب جیسے جنون حادث ہے یا ایسا مرض ہے تو یہ اور نامردی برابر ہیں۔ اس صورت میں ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر جنون اصلی ہے یا ایسا مرض ہے جس سے شفاء کی امید نہیں ہے تو یہ اور جب یعنی مقطوع الذکر۔ برابر ہیں، اس صورت میں عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس کے ساتھ رہے اور اگر چاہے تو قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کر کے تفریق کرالے۔

لیکن ان امراض کے علاوہ اگر کسی نے اندھا پن یا بہرا پن بڑھاپا یا فالج وغیرہ سے سلامت ہونے کی شرط لگائی، تو فقہاء احناف اس صورت میں "خیار" کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

قال، و اذا شرط احدھما السلامۃ لصاحبہ من العمی و الشلل و الزمانۃ فوجد بخلاف ذلک لا یثبت لھا الخیار و کذلک لو شرط احدھما علی صاحبہ صفۃ الجمال (الفتاوی التاتار خانیۃ ۲۔۵۹۹)

مرد و عورت میں سے کسی نے یہ شرط لگائی کہ دوسرا اندھا پن یا فالج یا بڑھاپے میں مبتلا نہ ہو اور نکاح کے بعد یہ عیب پایا تو اختیار نہ ملے گا، اسی طرح اگر خوبصورتی کی شرط لگائی اور اس کے برخلاف پایا تو بھی خیار نہ ہوگا۔

دوسری قسم کی مثال

یعنی عقد نکاح میں ایسی شرط لگائی جائے جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے اور اس سے کوئی نئی ذمہ داری فریقین پر نہیں آتی ہے، جیسے نکاح کی وجہ سے بیوی کا نفقہ سکنی و کسوہ، اسی طرح حق زوجیت یا دو زوجگی کی صورت میں انصاف یہ سارے حقوق بیوی کو ملتے ہیں، اب اگر عورت نکاح کے عقد میں ان سرائط کا اضافہ کرتی ہے تو اس اضافہ سے نکاح پر کوئی غلط اثر مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی اس سے کوئی نئی چیز اسے حاصل ہوگی۔

و فی الخانیۃ، رجل تزوج امراۃ علی ان ینفق علیھا فی کل شھر مائۃ دینار قال ابو حنیفۃ النکاح جائز و لھا نفقۃ مثلھا بالمعروف (ایضا ۲۰۲۲)

کسی مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ وہ مرد عورت کو ہر ماہ ایک سو دینار نفقہ دے گا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ نکاح جائز ہے اور عورت کو معروف طریقہ پر نفقہ ملے گا۔

تیسری قسم کی مثال

یعنی ایسی شرط جس کا عقد تقاضہ تو نہیں کرتا مگر اس کے مقتضی کے مناسب ہے جیسے کسی عورت سے نکاح کرتے وقت مرد نے یہ شرط لگائی کہ اگر عورت خوبصورت ہوگی تو دو ہزار مہر ہوگا اور اگر بدصورت ہوگی تو ایک ہزار مہر ہوگا تو یہ شرط صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ مہر مقتضاء عقد ہے اور یہ شرط اس کے مناسب ہے خلاف نہیں ہے۔

قال اذا تزوج امراۃ علی الف ان کانت قبیحۃ و علی الفین ان کانت جمیلۃ فلھا الفان و ان کانت قبیحۃ فلھا الف و ھذا بلا خلاف (الفتاوی التاتار خانیۃ ۳۔۱۰۲)

چوتھی قسم کی مثال

یعنی ایسی شرط عائد کی جائے جو شریعت میں منقول ہو مگر اس کے ذکر سے مقصود تاکید ہوتی ہے، جیسے عورت سے نکاح کی یہ شرط ہے کہ وہ کسی کے نکاح میں نہ ہو اور نہ ہی وہ عدت میں ہو، پس اگر شوہر نے عقد نکاح میں ایسی شرط لگائی تو یہ شرط صحیح ہوگی، کیونکہ یہ شرط خود نکاح کے انعقاد کے لئے ضروری ہے یا مہر کو ایک ماہ میں ادا کرنے کی شرط لگائی تو اس کی ادائیگی ضروری ہوگی اور اس صورت میں بیوی کو اپنے نفس کو روکنے کا حق ہوگا۔

(ردالمحتار ۴/۱۲۵ وغیرہ)

پانچویں قسم کی مثال

عقد نکاح میں بیوی نے متعین مہر کے بارے میں یہ شرط لگائی کہ عرف کے مطابق مہر ادا کرنا ہوگا اور اس کے شہر کا عرف یہ ہے کہ ایک تہائی یا دو تہائی مہر کی رقم رخصتی سے پہلے دی جاتی ہے تو اس کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

قال: (او) اخذ (قدر ما یعجل لمثلها عرفا) به یعنی لان المعروف کالمشروط (ان لم یؤجل) او یعجل کله فکما شرط۔

قال الشامی: قلت و المتعارف فی زماننا فی مصر و الشام تعجیل الثلثین و تاجیل الثلث (رد المحتار مع الدر المختار ۳۔ ۱۲۲)

شرط فاسد

اگر فریقین نے ایسی شرط عائد کی جو:

۱۔ کسی امر محظور و ممنوع پر مشتمل ہے۔

۲۔ یا اس میں دھوکہ (غرر غیر یسیر) ہے۔

۳۔ یا اس کا تقاضہ نہ تو عقد کرتا ہے اور نہ ہی مقتضا کے مناسب ہے اور نہ ہی اس کی موافقت میں شرع یا عرف ہے تو ایسی شرط فاسد ہے۔

شرط اول کی مثال

جیسے نکاح جو حقیقت میں ایسا معاہدہ ہے جس میں ابدیت ہے پس اگر کوئی نکاح مؤقت کرے جیسے مرد یہ کہے کہ: **اتزوجک عشرة ایام۔**

اور عورت قبول کرلے تو یہ نکاح فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے دس دن کی قید لگا کر نکاح کی ابدیت کو ختم کردیا ہے۔

و اما الثانی فهو ان یقول اتزوجک عشرة ایام و نحو ذلک و انه فاسد عند اصحابنا الثلاثة و قال زفر النکاح جائز و هو مؤبد و الشرط باطل (البدائع ۳۔ ۱۲۷)۔

یا اس شرط پر شادی کی کہ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا وارث نہ ہوگا تو شرط باطل ہوجائے گی۔

رجل تزوج امراة علی الف علی ان لاترثه و لا یرثها جاز النکاح و یتوارثان ولیس لها

الف درهم كان مهر مثلها اقل من ذلك او اكثر (الفتاوى التاتار خانية ٣۔٢٠٢)

شرط دوم کی مثال

اگر کسی مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایجاب کو کسی شخص کے تسلیم و رضا پر موقوف کیا، جیسے یہ کہا میں نے تم سے نکاح کیا اگر فلاں شخص راضی ہوجائے اور وہ شخص وہاں موجود نہیں ہے تو نکاح جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ایجاب میں غرر و مخاطرت ہے ۔

اذا قال لامراة قد تزوجتك بالف درهم ان رضى فلان اليوم فان كان فلان حاضرا فقال رضيت جاز النكاح استحسانا و ان كان غير حاضر لم يجز ... جعل الايجاب مخاطرة (الفتاوى التاتار خانية ٢۔٥٩٩)۔

شرط باطل

فقہاء احناف شرائط شرعیہ میں سے ان شرائط کو جو صلب عقد میں داخل ہوتے ہیں ان کی خلاف ورزی کو باطل سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے بیع میں بدلین میں سے کوئی ایک خمر و خنزیر ہو تو بیع باطل ہوجاتی ہے اسی طرح نکاح میں یہ شرط ہے کہ فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے محرم موبد نہ ہو، اس لئے اگر کسی نے محرم خاتون سے نکاح کرلیا تو نکاح باطل ہوجائے گا (رد المحتار ٣ ١٣٢)

فاسد و باطل کے درمیان فرق

فاسد اور باطل کے درمیان احکام و آثار کے ترتب میں فرق ہوتا ہے ۔ اگر عقد باطل ہوتا ہے تو اس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے ۔

الظاهر ان المراد بالباطل ماوجوده كعدمه لذا لا يثبت النسب و لا العدة فى نكاح المحارم (ايضا)

جب کہ نکاح فاسد میں مجامعت سے مہر مثل بھی واجب ہوتا ہے، عدت بھی واجب ہوتی ہے اور نسب بھی ثابت ہوتا ہے ۔

قال فى تنوير الابصار و يجب مهر المثل فى نكاح فاسد بالوطء لا بغيره ... و

تجب العدة بعد الوطء من وقت التفريق و يثبت النسب (حواله سابق ۳ ۱۳۱ تا ۱۳۲)۔

فقہاء احناف میں بعض حضرات نے نکاح کے باب میں باطل اور فاسد کے درمیان کسی فرق کے ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ عدت کے درمیان فرق ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قوله فلا عدة فی باطل فیه انه لا فرق بین الفاسد و الباطل فی النکاح بخلاف البیع کما فی نکاح الفتح و المنظومة المحبیة لکن فی البحر عن المجتبی کل نکاح اختلف العلماء فی جوازہ کالنکاح بلا شهود فالدخول فیه موجب للعدة اما نکاح منکوحة الغیر و معتدته فا الدخول فیه لا یوجب العدة ان علم انها للغیر لانه لم یقل احد بجوازہ فلم ینعقد اصلا فعلی هذا یفرق بین فاسده و باطله فی العدة و لهذا یجب الحد مع العلم بالحرمة لکونها زنا کما فی القنیة و غیرها۔ (رد المحتار ۳۔ ۵۱۶)

نکاح فاسد اور شرط فاسد کے درمیان فرق

جیسا کہ میں نے ذکر کیا کہ نکاح کی صحت کے لئے شریعت نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کو "شرائط شرعیہ" کہتے ہیں۔ اگر ان شرائط صحت میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے تو نکاح فاسد ہوجائے گا، جیسے نکاح میں گواہوں کا ہونا شرط ہے اگر کوئی بغیر گواہ نکاح کرے تو نکاح فاسد ہوجائے گا۔

نکاح فاسد کی تعریف کرتے ہوئے صاحب در مختار لکھتے ہیں:

وهو الذی فقد شرطا من شرائط الصحة کشهود (الدر المختار مع رد المحتار ۳۔ ۱۳۱)

اس کے برخلاف اگر کسی نے عقد نکاح میں جب کہ شرائط صحت پائی جاتی ہوں ایسی شرط لگائی جو فاسد ہے تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوجائے گی، جیسے کوئی خاتون اس شرط پر نکاح کرے کہ شوہر اس سے جماع نہ کرے گا تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوگی، اس پر عمل ضروری نہ ہوگا۔

علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

بخلاف مالو شرط شرطا فاسدا کما لو تزوجته علی ان لا یطأها یصح النکاح و یفسد الشرط۔ (رد المحتار ۳۔ ۱۳۱)

اور بنایہ میں شرط فاسد کی مثالوں کو واضح کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

و الثانی ما یبطل فیه الشرط و یصح النکاح مثل ان یشترط ان لا یکون لها مهرا و لا ینفق علیها و ان لا یطا ها او یعزل عنها او لا یکون عندها فی الجمعة الا یوما او لیلة او شرط لها النهار دون اللیل او شرط علیها ان تنفق علیه او تقطعه شیئا من مالها فهذه الشروط کلها باطلة لانها تنافی مقتضی العقد و النکاح صحیح فی الصور کلها لانه لا یبطل بالشروط الفاسدة (البنایة علی شرح الهدایة ٢-٢٢٥)

اس سے واضح ہوگیا کہ عقد نکاح میں کسی فریق کا ایسی شرائط عائد کرنا جس کا مقصد نکاح سے ہونے والی ذمہ داری سے گریز ہو، جیسے یہ شرط کہ شوہر عورت کا نفقہ نہ دے گا یا اس سے تعلق زوجیت قائم نہ کرے گا یا عزل کرے گا، یا یہ کہ اس کے پاس صرف دن کو رہے گا، یا ہفتہ میں ایک دن رہے گا، یا یہ کہ بیوی اسے کوئی چیز دے گی، یہ تمام شرائط مقتضائے عقد کے خلاف ہیں اس لئے ان پر عمل ضروری نہیں ہوگا، ان کی حیثیت عقد میں شرط باطل کی ہے۔ یہ مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے ان کے نزدیک عورت کی طرف سے عقد نکاح میں اگر ایسی کوئی شرط لگائی جائے کہ اس کی موجودگی میں اگر شوہر دوسری عورت سے شادی کرے گا، یا اسے شہر سے کہیں اور لے جائے گا، تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا، اور اگر دوسری شادی نہیں کرے گا، یا دوسرے شہر میں نہ لے جائے گا تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس صورت میں شرط پوری کرنے پر عورت دو ہزار مہر نہیں پائے گی، مہر مثل پائے گی جو نہ ایک ہزار سے کم ہوگا اور نہ دو ہزار سے زائد ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ایسی شرط جائز ہے۔

بنایہ میں ہے:

ولو تزوجها علی الف ان اقام بها یعنی فی بلدها و علی الفین ان اخرجها یعنی من بلدها فان اقام فلها الف و ان اخرجها فلها مهر مثلها لا یزاد علی الفین و لا ینقص عن الالف و هذا الحکم عند ابی حنیفة و قالا الشرطان جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها من بلدها (ایضا ٢-٢٢٦)

موجودہ حالات میں جب کہ عورتوں پر مختلف قسم کے ازدواجی زندگی میں مظالم ہورہے ہیں صاحبین کے قول کو اختیار کرنا مناسب ہے۔

عورت کی طرف سے ملازمت میں رہنے کی شرط

موجودہ دور کے معاشرتی و اقتصادی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ پیش آرہا ہے کہ مختلف ممالک میں مسلمان عورتیں حصول تعلیم کے بعد ملازمتوں سے وابستہ ہوجاتی ہیں یا وابستہ ہونے کی جدو جہد میں لگی رہتی ہیں، ایسی

عورتیں اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو عقد نکاح میں مرد قبول بھی کر لیتا ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی پابندی شوہر کے لئے ضروری ہوگی یا نہیں اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کر لینے کے باوجود عورت کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے، یا نئی ملازمت سے روکتا ہے تو عورت کے لے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی یا نہیں ؟

ہماری رائے میں یہ شروط بھی شروط فاسدہ میں داخل ہے اس لئے کہ یہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے اس سے شوہر کے حق احتباس زوجہ کو نقصان ہوتا ہے، چنانچہ فقہا احناف نے ان عورتوں کے لئے جو دایہ یا مردہ عورتوں کو غسل دینے کا کام کرتی ہیں اور یہ فرض کفایہ بھی ہے، بغیر شوہر کی اجازت کے اس کام کے لئے گھر سے نکلنے کو منع کیا ہے۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

له ان يمنع امراته من الغزل و لاتتطوع للصلوة و الصوم بغير اذن الزوج كذا فى الظهيرية و ينبغى عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه (البحر الرائق ۳ /۱۷۹)

ان للزوج ان يمنع القابلة و الغاسلة من الخروج لان فى الخروج اضرارا به و هى محبوسة لحقه و حقه مقدم على فرض الكفاية بخلاف الحج الفرض لان حقه لايقدم على الفرض المعين (ايضا ۳ /۱۹۵)

عورت کا عقد نکاح میں حق طلاق کی شرط لگانا

شریعت نے طلاق کا اختیار مرد کو دیا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے۔

يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (سورة الطلاق ۱) نیز سورہ بقرہ آیت ۲۲۷۔ ۲۳۱ میں طلاق کا اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ لیکن یہ حق مرد اپنے علاوہ کسی دوسرے کو دے سکتا ہے اور اس میں نائب بنا سکتا ہے، اس لئے اگر عورت عقد نکاح میں خاص الفاظ کے ساتھ اس حق طلاق کو تفویض کی صورت میں حاصل کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، مگر بہتر یہ ہے کہ یہ حق مطلق نہ دیا جائے بلکہ کچھ خاص شرائط پر دیا جائے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ٭

عائلی زندگی کے آغاز کے لئے نکاح، مرد عورت کے درمیان ایک ایسا عقد ہے، جس سے دو اجنبی نفوس میں مودت و محبت کا ایک نیا باب کھلتا ہے، اور وہ اس طرح یک جان دو قالب ہوجاتے ہیں کہ ایک کی خوشی دوسرے کو مسرور و شاداں اور ایک کا رنج دوسرے کو رنجیدہ اور پریشان کردیتا ہے۔ عام طور سے یہ قربت ایجاب و قبول کے مراحل طے کرتے ہی پیدا ہوجاتی ہے اور دونوں اعتماد کی فضا میں سانس لینے لگتے ہیں۔ نکاح کے بعد یہ انقلاب ایسا عظیم اور متحیر کن ہوتا ہے کہ عقل انسانی اور شعور کی پہونچ وہاں تک نہیں ہوپاتی کہ یک بیک وہ کون سی قوت اور کیسا کنکشن ہے جو دل کی دنیا کو جوڑ دیتا ہے۔

لیکن کبھی کبھی بعض خارجی حالات اور شیطان کی کارستانیوں کی وجہ سے اس درجہ قربت اور اعتماد پیدا نہیں ہو پاتا جو نکاح کا لازمہ ہے، بلکہ نکاح کے قبل ہی فریقین شکوک و شبہات اور بے اعتمادی کے شکار ہوتے ہیں، اور اندیشہ ہوتا ہے کہ نکاح کے بعد عائلی زندگی پر بھی اس کے مہیب سائے پڑیں گے ایسے میں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ نکاح کو کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط کردیا جائے تاکہ مخالف حالات پیدا ہونے کی صورت میں "**امساک بالمعروف**" ناممکن ہو تو "**تسریح بالاحسان**" عمل میں آجائے اور ایک دوسرے کے استحصال سے بچا جاسکے۔

شرط صحیح

یہ شرائط عام طور سے دو قسم کے ہوتے ہیں، پہلی قسم ان شرائط کی ہے جو عقد نکاح کے متقاضی ہونے

٭ استاذ مدرسہ احمدیہ ابابکر پور، ویشالی، بہار

مقتضی کے حصول کو یقینی بنانے، نص کے وارد ہونے یا عرف کے جاری ہونے کی وجہ سے لگائے گئے ہوں، فقہاء کی اصطلاح میں اسے شرط صحیح کہتے ہیں۔

" مذهب الحنفية الشرط الصحيح هو الذى يقتضيه العقد بان يكون موجبه حكما من احكام العقد او يؤكد مقتضى العقد او ورد به الشرع او جرى به عرف " (احكام الاسرة فى الاسلام ص ۱۵) ... **" والشرط غير الصحيح، ماليس واحدًا من تلك الانواع و ان كان فيه مصلحة لاحد العاقدين "** (ص ۱۵۵) جیسے:

۱۔ زوجہ کا شرط لگانا کہ شوہر اس کا نفقہ برداشت کرے گا، مہر دے گا، حسن سلوک سے پیش آئے گا، اس کے حقوق میں کمی نہیں کرے گا، دوسری بیوی کی طرح اس کی باری مقرر کرے گا، یا شوہر کا شرط لگانا کہ بیوی اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکلے گی، اس کی نافرمانی نہیں کرے گی، نفلی روزے اس کی اجازت کے بغیر نہیں رکھے گی، کسی کو اس کی اجازت کے بغیر گھر میں آنے نہ دے گی، اس کے سامان میں بغیر اس کی مرضی کے تصرف نہیں کرے گی وغیرہ۔

۲۔ یا یہ شرط لگانا کہ مہر اور نفقہ کے کفیل شوہر کے والدین ہوں گے۔

۳۔ اسی طرح شوہر کا شرط لگانا کہ عائلی زندگی کے دشوار گزار ہونے کی صورت میں اسے طلاق کا حق ہوگا، یا عورت کا تفویض طلاق یا امر بالید کی شرط کے ساتھ نکاح کرنا۔

۴۔ یا عورت کا شرط لگانا کہ دخول سے قبل نصف مہر ادا کر دینا ہوگا، جب اس علاقہ کا رواج بھی ایسا ہو۔ یہ ساری صورتیں علی الترتیب عقد نکاح کے متقاضی ہونے، مقتضی کے حصول کو یقینی بنانے، نص کے وارد ہونے اور عرف کے قبیل کی ہیں، اس لیے یہ شرائط صحیح ہیں اور ان کا ایفاء ضروری ہے۔

اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

" و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا "۔ (بنی اسرائیل ۳۴) اور عہد (مشروع) کو پورا کرو (ایسے) عہد کی باز پرس ہوگی۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔
وہ شرائط جن کا پورا کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے، وہ ہے جن پر تم نے نکاح کیا ہو"

علامہ نووی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

قال الشافعى و اكثر العلماء ان هذا محمول على شرط لا تنافى مقتضى النكاح بل تكون

من مقتضياته و مقاصده (شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۵۵)"

ایک دوسری حدیث میں ہے

احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا به الفروج (بخاری ج ۳ ص ۷۲۷)

فتح الباری میں ہے۔

قال الخطابی، الشروط فی النکاح مختلفة فمنها ما یجب الوفا اتفاقا وهو ما امر الله به من امساک بمعروف او تسریح باحسان و علیه حمل بعضهم هذا الحدیث (فتح الباری)

خطابی کہتے ہیں نکاح کی مختلف شرطیں ہیں، ان میں سے جن کا ایفا بالاتفاق ضروری ہے وہ ایسی شرطیں ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے یعنی "**امساک بالمعروف**" اور "**تسریح بالاحسان**" اور اسی پر بعضوں نے اس حدیث کو محمول کیا ہے

شرط فاسد

دوسری قسم ان شرائط کی ہے جو نہ تو عقد نکاح سے میل کھاتے ہیں اور نہ ہی شرع و عرف اس کی اجازت دیتے ہیں، ایسے شرائط کا مقصد بالعموم نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز یا متعاقدین میں سے کسی فریق پر ایسی پابندی لگانا یا ایسے حق کا حصول ہوتا ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں ممکن نہیں تھا۔ مثلاً یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان نفقہ شوہر کے ذمہ نہیں ہوگا، وہ مہر ادا نہیں کرے گا، مرنے کی صورت میں بیوی وارث نہیں ہوگی، یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ اس قبیل کے شرائط فاسد ہیں، اس لیے لغو قرار پائیں گے ان کا ایفاء ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی عدم ایفاء کی صورت میں کوئی اثر عقد نکاح پر پڑے گا۔ ترمذی میں ہے :

" **روی عن علی بن طالب انه قال شرط الله قبل شرطها کانه رای للزوج ان یخرجها و ان کانت اشترطت علی زوجها ان لا یخرجها و ذهب بعض اهل العلم الی هذا و هو قول سفیان الثوری و بعض اهل الکوفة** (ترمذی۔ باب ما جاء فی الشرط عند عقدة النکاح)

حضرت علی بن ابی طالب نے ارشاد فرمایا۔ اللہ نے اس کی شرط سے پہلے شرط لگادی، گویا اس نے زوج کے لئے یہ گنجائش رکھی ہے کہ وہ اسے باہر لے جائے گا، اگرچہ اس نے شوہر پر شرط لگائی ہو کہ وہ اسے باہر نہیں لے جائے گا۔ بعض اہل علم کی یہی رائے ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا ہے۔

علامہ نووی نے لکھا ہے :

" و اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لا يقسم لها و لا يتسرى عليها و لا ينفق عليها و لا يسافر بها۔ نحو ذالک فلا يجب الوفاء به بل يلغوا الشرط و يصح النکاح بمهر المثل لقوله صلی الله عليه وسلم کل شرط ليس في کتاب الله فهو باطل " (مسلم ج ۱ ص ۴۵۵)

ایسی شرط جو نکاح کے مقتضی کے خلاف ہو جیسے یہ شرط کہ اس کے لئے باری مقرر نہیں کرے گا، اس سے ہم بستر نہیں ہوگا، اس کو نفقہ نہیں دے گا اور اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا وغیرہ وغیرہ۔ تو اس طرح کی شرط کو پورا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں باطل ہے۔

در مختار میں ہے :

" ولكن لا يبطل النكاح بالشرط و انما يبطل الشرط دونه يعني لو عقد مع شرط فاسد لم يبطل النكاح بل الشرط " (در مختار على هامش رد المحتار كتاب النكاح - فصل في المحرمات ج ۲ ص ۲۵)

نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوگا، شرط باطل ہوگی یعنی اگر کسی نے شرط فاسد کے ساتھ عقد کیا تو نکاح باطل نہیں ہوگا، شرط باطل ہوجائے گی۔

شامی میں ہے :

" بخلاف مالوشرط فاسدا كما لو تزوجته على ان لا يطأها فانه يصح النكاح و يفسد الشرط۔ (شامی ج ۲ ص ۳۵۰) بخلاف اس صورت کے جب شرط فاسد لگادے، مثلاً اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کا شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوگی۔

عالمگیری میں ہے :

" ولا يثبت في النكاح خيار الروية و العيب و الشرط (الى قوله) حتى انه اذا فعل ذالك فالنكاح جائز و الشرط باطل۔ (عالمگیری ج ۱ ص ۲۵۵)

نکاح میں خیار رویت، عیب اور شرط ثابت نہیں ہوتا، اسی لیے اگر ایسا کرلیا تو نکاح جائز ہے اور شرط باطل۔

" احکام الاسرۃ فی الاسلام " میں ہے :

" وحكم هذا الشرط انه يلغو وحده ولا اثر في العقد بل يبقى العقد معه صحيحا لان القاعدة المقررة عندهم ان الزواج لا يبطل بالشروط الفاسدة " (احكام الاسرة في الاسلام، محمد مصطفى شبلي ص ۱۵۵)

اس قسم کے شرائط کا حکم یہ ہے کہ صرف شرط لغو ہوتی ہے اور عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ عقد ان شرائط کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے، اس لیے کہ فقہاء کا اصول ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا۔

الاحکام الشرعیہ میں ہے :

" و اما ان كان الشرط المقترن بالعقد فاسدا فلا يتقيد العقد به ولا يلزم الوفاء به باتفاق الفقهاء ..... و مذهب الحنفية في ذالك ان الشرط الفاسد مهما كان لا يوجب فساد العقد و انها يلغى الشرط وحده و يبقى العقد صحيحا تترتب عليه احكامه و آثاره "(الاحكام الشرعية للاحوال الشخصية، زكى الدين شعبان ص ۱۱۰)

فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد نکاح شرط فاسد سے مشروط ہو تو عقد اس سے مقید نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کا ایفا ضروری ہوگا، اور اس باب میں حنفی مذہب یہ ہے کہ شرط فاسد جہاں کہیں بھی ہو، اس سے فساد عقد لازم نہیں آتا، صرف شرط باطل ہوتی ہے، عقد باقی رہتا اور اس پر عقد کے احکام و اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

تقریر ترمذی میں حضرت شیخ الہند کا ارشاد ہے :

" فعند الشافعي اذا لم يعمل بعد النكاح حسب شرطه يظهر الخلل في النكاح و عندنا لا يضر في النكاح وهو قائم على حاله كما هو مذهب على رضى الله عنه " (تقرير ترمذى باب ما جاء في النكاح بالشرط)

حضرت شافعی کے نزدیک اگر نکاح کے بعد شرط کے مطابق عمل نہیں کیا گیا تو نکاح میں خلل واقع ہوگا، ہمارے نزدیک نکاح میں اثر نہیں ہوگا اور وہ علی حالہ قائم رہے گا، جیسا کہ حضرت علی کا مذہب ہے۔

دیگر مذاہب پر ایک نظر

یہ ساری تفصیل احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔ امام شافعی کا اختلاف بھی اوپر مذکور ہوا، رہ گئے مالکیہ اور حنابلہ، تو ان کے نزدیک تھوڑا فرق ہے، مالکیہ شرط صحیح کی دو قسم مکروہ اور غیر مکروہ کرتے ہیں، غیر مکروہ وہ شرائط ہیں جو عقد کے موجبات میں ہوں جیسے مرد کا شرط لگانا کہ عورت اس کی اطاعت کرے گی، بغیر اجازت گھر سے

باہر نہیں جائے گی وغیرہ اور شرط صحیح مکروہ وہ ہے جو عقد کے مقتضی کے منافی نہ ہو، مثلاً عورت کا شرط لگانا کہ دوسری شادی نہیں کرے گا، سفر میں نہیں لے جائے گا وغیرہ، اس کے علاوہ جو شرائط ہیں، وہ ان کے یہاں بھی فاسد ہیں۔

حنابلہ کے یہاں نکاح سے، متعلق شرائط کی دو ہی قسمیں ہیں، شرط صحیح اور غیر صحیح، غیر صحیح پر وہ شرط فاسد اور باطل کا اطلاق کرتے ہیں، ان کے یہاں شرط صحیح کے لیے ضروری ہے کہ عقد کے مقاصد کی تکمیل میں مخل نہ ہو، شرع میں ممانعت نہ آئی ہو اور متعاقدین میں سے کسی کو فائدہ پہونچتا ہو، اور شرط غیر صحیح وہ ہے جو مقتضائے عقد کے منافی یا شریعت میں جس کی ممانعت آئی ہو۔

اس طرح یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ تمام ائمہ ان شرائط کی صحت پر متفق ہیں جو مقتضائے عقد ہیں اور اس پر بھی متفق ہیں کہ وہ شرائط جو عقد کے مقاصد کی تکمیل میں مخل، مقتضائے عقد کے منافی اور نص کے خلاف ہوں، فاسد ہیں، البتہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جو شرائط مقتضائے عقد نہ ہوں اور وہ مقاصد زواج کے خلاف بھی نہ ہوں۔ جیسے عورت کا شرط لگانا کہ مرد دوسری شادی نہیں کرے گا یا اس کے وطن سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ اس صورت میں حنابلہ اسے شرط صحیح قرار دے کر اس کا ایفاء لازم سمجھتے ہیں، اور مالکیہ کے یہاں چونکہ یہ شرط صحیح مکروہ ہے اس لئے ایفاء واجب تو نہیں البتہ مستحب ہے۔ ان حضرات کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ جب مرد نے عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو وطن سے باہر نہیں لے جائے گا تو اب عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر اس کو نہیں لے جاسکتا۔

" اذا تزوج الرجل امراة و شرط لها ان لا يخرجها من مصرها فليس له ان يخرجها
(ترمذی باب ما جاء فی الشرط عند عقدة النکاح ج ۱ ص ۱۳) امام ترمذی نے یہی مذہب امام شافعی اسحاق اور امام احمد کا بیان کیا ہے اور ابن تیمیہ نے حضرت عمرو بن العاص قاضی شریح اور امام اوزاعی سے یہی نقل کیا ہے۔ معاصر بزرگوں میں مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہاں؛ شرط قبول کرنے کے باوجود عورت کو راضی کر کے بلاسکتا ہے؟ جبر نہیں کرسکتا۔ لڑکی جانا نہ چاہے تو خط وکتابت اور خرچ بند کر کے اس کو پریشان کرنا ناجائز ہے۔ **(فتاوی رحیمیه ج ۳ کتاب النکاح ص ۱۲۹)**

نکاح پر شرط فاسد کے اثرات

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، احناف کے یہاں شرط فاسد سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور صحیح یا فاسد کے عدم ایفا،

سے عورت کو فسخ کا اختیار نہیں حاصل ہوتا ہے ، کیونکہ عدم ایفاء سے زیادہ سے زیادہ شارط کی رضا فوت ہوتی ہے جو عقد نکاح میں مؤثر نہیں ، احکام الاسرۃ میں ہے :

" فان لم یوف به من التزمه لا یثبت الخیار لشارطه فی فسخ العقد لان فوت هذا الشرط و ان کان مفوتا لرضاء شارطه بالعقد الا انه لا یؤثر فی العقد لان الرضاء عندهم لیس شرطا فی صحة العقد لتصحیحهم زواج المکره ولیس له رضا هکذا (احکام الاسرۃ فی الاسلام ص١٥٥)

" اگر نہیں پورا کیا جس کو لازم قرار دیا تھا تو شارط کے لئے فسخ عقد کا اختیار ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ اس شرط کا فوت ہونا اگرچہ شارط کے رضا کو فوت کردیتا ہے ، لیکن یہ عقد میں مؤثر نہیں ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک صحت عقد کے لئے رضامندی شرط نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ وہ مکرہ کے نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں ، حالانکہ اس کی رضامندی نہیں ہوتی ہے ۔"

بعض اہل علم نے احناف کے مذہب کو ان احادیث کے مخالف قرار دیا ہے ، جس میں شرائط اور وعدہ کے ایفاء پر زور دیا گیا ہے ، اس سلسلے میں گفتگو پہلے گزر چکی ہے کہ حدیث کی مراد کیا ہے ، اس سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ اگر کسی نے وعدہ وفا نہیں کیا تو نکاح ٹوٹ جائے گا ، باطل ہوگا ، یا عورت کو فسخ کا اختیار حاصل ہوگا ، تقریر ترمذی میں ہے :

" ولکن اذا لم یوف به فهل یضر نکاحه ام لا فلا بحث عنه فی الحدیث بل الحدیث ساکتا عنه " (تقریر ترمذی ۔ شیخ الهند باب ماجاء فی النکاح بالشرط)

لیکن اگر اس شرط کو پورا نہ کرے تو اس سے نکاح کو ضرر پہونچے گا یا نہیں ، تو اس حدیث میں اس سے کوئی بحث نہیں ہے ، بلکہ خاموش ہے ۔

امام مالک کے یہاں شرط فاسد سے نکاح باطل ہوجاتا ہے ، اور اگر دخول کی نوبت نہیں آئی ہے تو فسخ کرنا ضروری ہے ، دخول کے بعد عقد باقی رہے گا ، شرط باطل ہوگی اور مہر مسمی کی جگہ مہر مثل واجب ہوگا " الاحکام الشرعیہ " میں ہے :

" و مذهب المالکیة فی ذالک هو بطلان العقد بالشرط الفاسد و وجوب فسخه ما دام الرجل لم یدخل بالمراة واذا دخل بها مضی العقد و الغی الشرط و بطل المسمی و وجب للمراة مهر المثل " (الاحکام الشرعیة للاحوال الشخصیة ص١١٠)

اس سلسلے میں مالکیہ کا مذہب شرط فاسد سے عقد کے بطلان کا ہے، اور جب تک مرد اس عورت سے دخول نہ کرے نکاح کا فسخ واجب ہے، اگر دخول کرلیا تو عقد نافذ ہوجائے گا اور شرط لغو ہوجائے گی، مسمی باطل ہوکر عورت کو مہر مثل ملے گا۔

تعلیق طلاق کی شرط

اشتراط فی النکاح میں ایک اہم بحث تعلیق طلاق اور تفویض طلاق کی ہے ۔ احناف کے یہاں دونوں شرطیں معتبر اور صحیح ہیں، لہذا اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ " **کل امرأة یتزوج بها تکون طالقا** " تو طلاق واقع ہوجائے گی، شرط باطل نہیں ہوگی، البتہ اس قسم کے شرائط سے اسلام کے تعدد ازدواج کی خلاف ورزی ہوگی، اس لئے اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاسکتی، فتاوی رشیدیہ میں اس قسم کے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے ۔" یہ نکاح شرعا صحیح اور معتبر ہے، اس تعلیق سے نکاح میں فساد نہیں آتا اور یہ تعلیق بھی شرعا معتبر ہے، اگر اس شرط پر نکاح کیا تو خاوند کے دوسرے نکاح کرنے سے اس پر طلاق پڑجائے گی۔ مگر چونکہ اصل مسئلہ شرعیہ یہ ہے کہ مرد کو بشرط اقامت عدل بین الازواج و تحمل نان و نفقہ چار تک زوجات درست ہیں۔ اس لیے ایسی شرط رائج کرنا، ہرگز اصول شریعت کے سزاوار و مطابق نہیں ۔

قال اللہ تعالی ۔ " الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم" وقال عز اسمہ "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلث و رباع "

اقل درجات امر اباحت ہے، پس اس میں اشتراط مذکور کو رواج و شائع کرنا، بے شک اس اباحت کی مخالفت اور حکمت شرعیہ تعدد ازدواج کو روکنا ہے، بلکہ بعض اوقات بسبب بعض ضرورت کے نکاح ثانی کی سخت احتیاج ہوتی ہے، حالانکہ نکاح ثانی سنت ہے اور بشرط عدم خشیۃ میل و اقامت عدل و امن از جور موجب نفع ہے، اور نیز مقتضائے شریعت "**تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم**" پر عمل ان وجوہ سے بوجہ ان اشتراط کے موقوف کرنے میں سعی مناسب ہے" (**فتاوی رشیدیۃ کامل ص ۴۸۵**)

انہیں وجوہ سے امام شافعی کے نزدیک یہ شرط غیر لازم ہے، امام احمد کی بھی یہی رائے ہے، البتہ ان کے یہاں نکاح ثانی کی صورت میں معاملہ عورت کے اختیار میں چلا جاتا ہے، چاہے تو وہ اس کے ساتھ رہے اور چاہے تو علحدگی اختیار کرے، امام ابن تیمیہ نے اسے اعدل الاقوال قرار دیا ہے ۔

" و الثالث وهو اعدل الاقوال انه لا یقع به الطلاق و لا عتاق لکن لامراته ما شرط لها: فان شئت ان تقیم معه و ان شائت ان تفارقه وهذا اوسط الاقوال (فتاوی ابن تیمیة ج ۳۲)

اور تیسرا قول جو تمام اقوال میں زیادہ قرین انصاف ہے، یہ ہے کہ اس سے نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ عتاق، لیکن عورت کے لئے وہی ہے جو اس نے شرط لگائی تھی، اس لئے وہ چاہے تو اس کے ساتھ رہے چاہے تو جدائیگی اختیار کرے یہ متوسط قول ہے ۔

تفویض طلاق کی شرط

یہی حکم تفویض طلاق کا بھی ہے ، عورت نے نکاح کے وقت یہ شرط لگادی کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر نے اسے قبول کرلیا تو طلاق کا حق عورت کی طرف منتقل ہوجائے گا ۔ حضرت تھانوی نے الحیلۃ الناجزۃ میں لکھا ہے ۔

- نکاح مذکور میں کچھ شرائط خاوند سے منظور کرالی گئی ہیں، اس کے جواز میں حنفیہ کو کلام نہیں ہے ۔ بعض لوگوں نے اسی صورت کو نکاح معلق میں داخل کرکے شبہ کیا ہے ، مگر حقیقت میں یہ نکاح معلق نہیں ، بلکہ نکاح منجز ہے جو تفویض معلق کے ساتھ مشروط ہے ، نکاح معلق وہ ہے کہ اس وقت نکاح ہی نہ ہو، جیسے عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا، اگر میرا باپ راضی ہو یا مرد یوں کہے کہ میں نے قبول کرلیا، اگر میرا باپ راضی ہو، تو اس صورت میں نکاح نہیں ہوتا اور اگر اصل نکاح معلق نہ کیا جاوے، بلکہ اس کے ساتھ کوئی شرط زائد لگادی جائے تو اس طرح نکاح ہوجاتا ہے ، جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مجلس عقد میں نکاح اسی وقت ہورہا ہے ، مگر اس کے ساتھ ایک شرط ہے جس کو شوہر سے منوایا جاتا ہے " **الحیلۃ الناجزۃ ۔ ص ۱۲۷)**

تفویض طلاق کی یہ شرط اگر نکاح سے پہلے لگائی گئی تو اس میں اضافت الی النکاح ضروری ہے اور فریقین کے اتفاق کے بعد عین عقد نکاح میں اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے ، کیونکہ نیت متقدمہ مقارنہ کی طرح ہی ہوا کرتی ہے ، البتہ پہلے اتفاق ہوگیا تھا لیکن ابھی ایجاب و قبول نہیں ہوا تھا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا ، ایسی صورت میں عین عقد نکاح کے وقت بھی شرائط کا ذکر کرنا ضروری ہوگا ، اور اگر معاملات شرائط پہلے سے طے نہیں تھے اور عین عقد نکاح کے وقت شرائط لگائے جارہے ہیں تو ضروری ہے کہ ایجاب عورت ، اس کے وکیل یا ولی کی جانب سے مع شرط ہو اور مرد اسے قبول کرلے ، اگر معاملہ اس کے برعکس بایں طور طے ہوا کہ مرد نے ایجاب بلا شرط کیا اور عورت یا اس کے ولی نے شرائط کے ساتھ قبول کیا تو یہ شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح منعقد ہوجائے گا ۔

شامی میں ہے :

" صح مقید بما اذابتدات المراۃ فقالت ، زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق

نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت۔ اما لو بداء الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر من الخلاصة و البزازیة (شامی ج ٢ ص ٤٧٩)

نکاح مقید اس صورت میں صحیح ہے۔ جب عورت ایجاب کرے اور کہے کہ میں نے اپنا نکاح تجھ سے اس شرط پر کیا کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا، جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں یا مطلقہ ہوجاؤں اور شوہر نے قبول کرلیا۔ لیکن اگر شوہر نے ایجاب کیا، تو وہ نہ مطلقہ ہوگی اور نہ ہی اسے اختیار حاصل ہوگا۔ جیسا کہ بحر میں خلاصہ اور بزازیہ سے نقل کیا ہے۔

فقیہ ابوالليث دونوں صورتوں میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

" لان البداءة اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح فلا یصح اما اذا کانت من المراة یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراة قبلت و الجواب یتضمن اعادة ما فی السوال صار کانه قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح " (شامی کتاب الطلاق ج ٢ ص ٧٩٩)

اس لئے کہ ابتدا جب زوج کی طرف سے ہوگی تو طلاق و تفویض نکاح سے قبل ہوگی، اس لئے (یہ صورت) صحیح نہیں ہوگی۔ لیکن اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی اس لئے کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا اور جواب اعادہ سوال کو متضمن ہوتا ہے تو گویا اس نے یہ کہا کہ میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تو مطلقہ ہوجائے، یا اختیار تیرے ہاتھ میں رہے، تو یہ تفویض بعد النکاح ہوگی جو صحیح ہے۔

البتہ اگر عورت کے مطلق ایجاب کے بعد شوہر نے مشروط قبول کیا تو نکاح مشروط بتفویض طلاق ہوگا لیکن اس صورت میں مرد کے اختیار میں ہوگا، چاہے تو شرط لگا کر قبول کرے یا مطلق قبول کرکے نکاح منعقد کرلے۔ عقد نکاح کے بعد بھی طرفین کی مرضی سے اس قسم کے شرط پر اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کی حیثیت شرط کے بجائے معاہدہ کی ہوگی، پھر طلاق کا حق چونکہ مرد کو حاصل ہے، اس لیے یہ شوہر کی مرضی پر منحصر ہوگا کہ وہ اس قسم کا کوئی معاہدہ بیوی سے کرے یا نہ کرے۔

یہاں یہ بات خاص طور سے یاد رکھنی چاہیئے کہ طلاق اصلا مرد کا حق ہے اور شریعت نے انتہائی حکمت و مصلحت کے تحت یہ حق اسے دیا ہے۔ اس لئے تفویض طلاق کی شرط اسلامی مزاج کے خلاف ہے۔ اس سے گریز افضل ہے۔ اعتماد کی فضا بحال کرنے کے لئے اگر اس شرط کا لگانا ضروری ہو تو بھی اس کی حوصلہ افزائی کسی درجہ میں نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ خدشہ ہے کہ عورتیں اپنی مخصوص افتاد طبع، جذباتیت، جلد بازی اور نقصان عقل کی

وجہ سے اس حق کا زیادہ غلط استعمال کریں گی، ایسے میں عورت پریشانی اور پشیمانی میں تو مبتلا ہوگی، سماج پر بھی اس کے مضر اثرات پڑیں گے۔ ان خدشات کے پیش نظر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ مزید درج ذیل قیود کا بھی اضافہ کردے۔

۱۔ عورت اپنے اس حق کا استعمال غصہ و جذبات کی حالت میں نہیں کر سکے گی۔
۲۔ یہ حق اس طہر میں استعمال کرے گی جس میں جماع نہ کیا گیا ہو۔
۳۔ صرف ایک طلاق بائن کی مجاز ہوگی۔
۴۔ یہ حق اعزاء واقرباء سے مشورہ کے بغیر استعمال نہیں کرے گی۔
۵۔ حق کے استعمال کے پہلے شوہر کو مہر سے بری کردے گی۔ بحرالرائق میں ہے۔

" وقال لها امر ثلاث تطليقات بيدك ان ابراتني من مهرك (الى قوله) ان قدمت الابراء وقع وان لم تبرئه من المهر لا يقع لان التوكيل كان بشرط الابراء (بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۹)

شوہر نے کہا کہ تین طلاق کا اختیار تجھ کو ہے، بشرطیکہ تو مجھے اپنے مہر سے بری کردے۔ اگر اس نے پہلے بری کردیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر اس کو مہر سے بری نہیں کیا تو واقع نہیں ہوگی، کیونکہ توکیل ابراء کی شرط سے مشروط ہے۔

تفویض کے بعد رجوع

اگر شوہر تفویض کے بعد عورت کو اس حق کے استعمال سے روکنا چاہے یا رجوع کرنا چاہے تو اس کا حق نہیں ہوگا، عالمگیری میں ہے۔

" وليس للزوج ان يرجع فى ذالك و لا ينهاها عما جعل اليها و لا يفسخ كذافى الجوهرة (عالمگیری ج ۲ ص ۷۵) شوہر کو اس سلسلے میں رجوع کا یا جو کچھ تفویض کیا ہے، اس سے روکنے اور فسخ کا اختیار نہیں ہے۔

در مختار میں ہے:

" ولا يملك الزوج الرجوع عنه اى ان التفويض بانواعه الثلثة لما فيه من معنى التعليق "
(شامی) انواع ثلاثة : میں **(اختيار، مشئية، امر باليد)** کی تفویض کے بعد معنی تعلیق کی وجہ سے شوہر رجوع

کا مالک نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے :

" وان قال طلقی نفسک فلیس له ان یرجع عنه لان فیه معنی الیمین لانه تعلیق الطلاق بتطلیقها والیمین تصرف لازم " (هدایة ج ۲ ص ۳۷۱) " اگر " **طلقی نفسک** " کہا تو اس سے رجوع کا حق اسے نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں یمین کا معنی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ عورت کے طلاق دینے پر طلاق کی تعلیق ہے اور یمین تصرف لازم ہے ۔

ہدایہ میں ہے :

" ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ماشئت او متی ما شئت فردت الامر لم یکن ردا ولا یقتصر علی المجلس (ایضا ج ۲ ص ۳۷۳ اور اگر بیوی سے کہا " **انت طالق اذا شئت** " یا " **اذا ما شئت** " یا " **متی شئت** " پھر اس نے معاملہ واپس لے لیا تو یہ رد نہیں ہوگا اور نہ ہی مجلس تک محدود رہے گا۔

مہر مشروط سے متعلق مسائل

اشتراط فی النکاح کی ایک شکل یہ ہے کہ مہر مشروط مقرر کیا جائے ۔ مثلاً عقد نکاح کے وقت مہر اس طرح طے پائے کہ اگر مرد کے پاس دوسری منکوحہ ہو تو دو ہزار ورنہ ایک ہزار مہر ہوگا، یا یہ کہے کہ آبائی وطن میں رکھا تو ایک ہزار اور باہر لے گیا تو دو ہزار، یا اس عورت کے رہتے نکاح کسی اور عورت سے کیا تو مہر تیس ہزار ورنہ پندرہ ہزار، یا یہ طے کرے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دیا تو مہر بیس ہزار ورنہ دس ہزار ہوگا، ان تمام صورتوں میں نکاح جائز ہے، فتاوی تاتار خانیہ میں ہے ۔

" إذا تزوجها علی الف ان لم تکن له امرأة وعلی ألفین إن کانت له امرأة او علی ألف إن لم یخرجها من البلدة وعلی ألفین إن أخرجها فالنکاح جائز " (فتاوی تاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱)

اگر اس طرح نکاح کیا کہ اگر اس کی دوسری بیوی نہ ہو تو مہر ایک ہزار اور اگر دوسری بیوی ہو تو مہر دو ہزار، یا کہا کہ اگر اسے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے جائے گا تو دو ہزار، ان صورتوں میں نکاح جائز ہے ۔

بدایۃ المجتہد میں ہے :

" **و اختلفوا فی الرجل ینکح المراة علی ان الصداق الف ان لم یکن له زوجة و ان کانت له زوجة فالصداق الفان. فقال الجمهور بجوازه** " (**بدایة المجتهد ج ۲ ص ۲۲**) فقہاء کی اس آدمی کے بارے میں، مختلف آراء ہیں، جس نے کسی عورت سے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر پہلے سے اس کی بیوی نہ ہو تو مہر ایک ہزار اور اگر بیوی ہو تو مہر دو ہزار۔ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔

البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ ایسی شرطوں میں واجب کیا ہوگا؟ امام زفر مطلقاً مہر مثل کے قائل ہیں اور وہ دونوں شرطوں کو لغو اور فاسد قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی شرط درست ہے اور شرط کے پائے جانے پر مہر مسمی واجب ہوگا، اور خلاف ورزی کی صورت میں مہر مثل جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہیں ہوگا، صاحبین کی رائے ہے کہ دونوں شرطیں واجب العمل ہیں اور ہر صورت مہر مسمی ہی واجب ہوگا اور امام شافعی اور ابو ثور کے نزدیک ہر حال میں مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر طلاق قبل الدخول کی نوبت آئی تو ابو ثور کے نزدیک صرف متعہ دینا ہوگا، ہدایہ میں ہے:

" **ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا یزاد علی الفین و لا ینقص علی الف و هذا عند ابی حنیفة و قالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها و قال زفر الشرطان جمیعا فاسدان و یکون لها مهر مثلها لا ینقص من الف و لایزاد علی الفین** " (**هدایة ج ۲ ص ۳۰۹**) اگر ایک ہزار پر نکاح کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ رہے گا اور دو ہزار پر اگر اس کو باہر لے جائے گا۔ ایسے میں اگر اسے باہر لے گیا تو مہر مثل ملے گا جو دو ہزار سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، چنانچہ اگر اس کے ساتھ قیام کرے گا تو ایک ہزار اور باہر لے گیا تو دو ہزار ملے گا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور اس کو مہر مثل ملے گا جو ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہ ہوگا۔

بدایۃ المجتہد میں ہے:

" **و اختلفوا فی الواجب فی ذالک فقال قوم الشرط جائز و لها من الصداق بحسب ما اشترط و قالت طائفة ولها مهر المثل. وهو قول الشافعی و به قال ابو ثور. الا انه قال ان طلقها قبل الدخول لم یکن لها الا المتعة** " (**بدایة المجتهد ج ۲ ص ۲۲**) اور اس صورت میں مہر واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ شرط جائز ہے اور اس کو شرط کے مطابق مہر ملے گا،

اور ایک جماعت کہتی ہے کہ اس کو مہر مثل ملے گا۔ یہ قول امام شافعی اور ابو ثور کا ہے ۔البتہ ابو ثور کہتے ہیں کہ اگر دخول سے قبل طلاق دیدے تو اس کو صرف متعہ ملے گا۔

صاحب ہدایہ نے امام ابو حنیفہ کے مذہب کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

" فان وفی بالشرط فلها المسمی لانه صلح مهرا و قد تم رضاها به و ان تزوج عليها اخری و اخرجها فلها مهر مثلها لانه مسمی مالها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها " ابداية ج ۲ ص ۳۰۹ اگر شرط پوری کردی تو اس کو مقررہ مہر ملے گا، اس لیے کہ اس میں مہر بننے کی صلاحیت ہے اور اس پر اس کی رضامندی تام ہے اور اگر اس کے ساتھ دوسرا نکاح کرلیا اور اسے باہر لے گیا تو اسے مہر مثل ملے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز متعین کی ہے جس میں عورت کا نفع ہے اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں اس کی رضامندی فوت ہوجائے گی، پس اسے مکمل مہر مثل ملے گا۔

یہ اس مسئلہ کی فقہی تفصیلات تھیں ، جہاں تک فتوی اور عمل کی بات ہے تو آج کے حالات میں جب طلاق کا غلط اور بے جا استعمال کثرت سے ہونے لگا ہے ، صاحبین کے مذہب پر فتوی اور عمل احوط اور انسب معلوم ہوتا ہے ۔یعنی مہر مشروط میں دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی۔

ملازمت سے متعلق شرائط

چونکہ کسب معاش عام حالات میں عورت کے فرائض میں نہیں ہے ۔ اسلام نے اس کے نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر ڈال کر اسے تدبیر منزل کے لئے خاص کردیا ہے، اس لئے اس قسم کے شرائط اسلامی مزاج کے خلاف اور شرط فاسد ہیں (جس کا حکم پہلے تفصیل سے گزر چکا ہے)اس لئے نکاح صحیح ہوگا، شرط لغو ہوگی اور شوہر کو شرط قبول کرنے کے باوجود ملازمت ختم کرنے کا حکم دینے یا نئی ملازمت سے روکنے کا اختیار باقی رہے گا اور اس سلسلے میں شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

ھذا ما عندی و اللہ تعالی اعلم و علمہ اتم و احکم

نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام

مفتی محمد زید ٭

بخاری شریف کی روایت ہے **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (عمدة القاری کتاب الشروط ج ۱۱ ص ۲۷۱)**

اور مسلم شریف کی روایت ہے **ان احق الشروط ان یوفی بها ما استحللتم به الفروج (مسلم شریف کتاب النکاح ص ۴۵۵)**

دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ "شرطوں میں پوری کرنے کے اعتبار سے زیادہ لائق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم شرمگاہوں کو حلال کرتے ہو"۔

الفاظ کے فرق کے ساتھ اس مضمون کی اور بھی روایات وارد ہوئی ہیں (فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۵) حافظ ابن حجر فتح الباری میں اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں۔

المراد فی الحدیث الشروط الجائزة لا المنهی منها ... لان الشروط الفاسدة لا یحل الوفاء بها (فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۵۔ فتح الملهم ج ۲ ص ۳۷۱)

۔ یعنی حدیث پاک میں جن شرائط کے پورا کرنے کا حکم آیا ہے ان سے جائز شرطیں مراد ہیں، ممنوع

٭ استاذ جامعہ عربیہ اسلامیہ ہتھورا، باندہ، یوپی

شرطیں مراد نہیں۔ کیونکہ فاسد شرطوں کا پورا کرنا درست نہیں"

امام نووی شرح مسلم میں اور ملا علی قاری شرح مشکوۃ میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں۔

قال الشافعی و اکثر العلماء ان ھذا محمول علی شروط لا تنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاتہ و مقاصدہ کاشتراط کسوتھا و سکناھا بالمعروف ... و اما شرط یخالف مقتضاہ کشرط ان لا یقسم لھا و لا ینفق علیھا و لا یسافر بھا و نحو ذالک فلا یجب الوفاء بہ بل یلغو الشرط و یصح النکاح بمھر المثل لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و قال احمد و جماعۃ یجب الوفاء بالشرط مطلقا الخ (شرح مسلم للنووی ج ۱ ص ۲۵۵۔ مرقاۃ باب اعلان النکاح ج ۲ ص ۲۱۱)

"حضرت امام شافعی اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ان شرائط پر محمول ہے جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف نہ ہوں بلکہ اس کے مقاصد و تقاضوں کے موافق ہوں، مثلاً کسوہ و سکنیٰ کی شرط۔ رہ گئی وہ شرطیں جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوں مثلاً یہ شرط لگانا کہ عورت کو نفقہ نہ دے گا، اس کے لئے باری مقرر نہ کرے گا، اس کے ساتھ کبھی سفر نہ کرے گا، اور ان جیسی شرطیں تو ان کا پورا کرنا واجب نہیں بلکہ شرط لغو اور نکاح مہر مثل کے ساتھ درست ہوگا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "**کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل**" ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے۔ اور امام احمد اور ایک جماعت کا رجحان اس حدیث کی وجہ سے یہ ہے کہ مطلقاً ہر قسم کی شرطوں کا پورا کرنا واجب ہے۔"

شرطوں کی تین قسمیں

شراح حدیث نے نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کی تین قسمیں فرمائی ہیں۔

حافظ ابن حجر نے **فتح الباری** میں، شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نے **اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک** میں تحریر فرمایا ہے۔

قال الخطابی الشروط فی النکاح مختلفۃ فمنھا ما یجب الوفاء بہ اتفاقا وھو ما امر اللہ من امساک بمعروف او تسریح باحسان و علیہ حمل بعضھم الحدیث " احق ما اوفیتم " و منھا ما لا یوفی بہ اتفاقا کسوال طلاق اختھا۔ و منھا ما اختلف فیہ کاشتراط ان لا یتزوج علیھا او لا ینقلھا من منزلھا الی منزلہ (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵۔ اوجز المسالک شرح موطا

مالک ج ۲ ص ۳۲۰)

"خطابی فرماتے ہیں کہ نکاح میں جو شرطیں مقرر کی جاتی ہیں، وہ مختلف قسم کی ہیں، ان میں سے بعض تو وہ ہیں جن کا پورا کرنا بالاتفاق ضروری ہے اور وہ ایسی شرطیں ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے، مثلاً بیوی کو بھلائی کے ساتھ رکھنا، حسن سلوک کرنا، چھوڑنے کی نوبت آئے تو احسان کے ساتھ چھوڑنا۔ بعض علماء نے اس حدیث کا مصداق بھی اسی قسم کی شرطوں کو قرار دیا ہے۔ اور بعض قسمیں وہ ہیں جن کا بالاتفاق پورا کرنا درست نہیں، مثلاً اپنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط، اور بعض شرطیں ایسی ہیں جن میں اختلاف ہے، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا۔ یا اس کو اس کے گھر سے نہ لے جائے گا۔

ابن قدامہ نے بھی المغنی میں نکاح میں عائد کردہ شرطوں کی تین قسمیں فرمائی ہیں، لیکن وہ اس سے کچھ مختلف ہیں، فرماتے ہیں۔

شرطیں تین قسم کی ہیں

(۱) ایک تو وہ جن کا پورا کرنا ضروری ہے، حتیٰ کہ شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں امام احمد کے نزدیک عورت کو فسخ نکاح کا بھی حق ہوگا (ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے، فرماتے ہیں **متی لم یوف بھذہ الشروط فلھا فسخ النکاح (کتاب النساء لابن تیمیہ ص ۲۳۰)** اور وہ اس قسم کی شرطیں ہوتی ہیں جن کا نفع خود عورت کو ہوتا ہے، مثلاً یہ شرط کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا اس کو اس کے گھر سے نہ نکالے گا۔

(۲) دوسری شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف اور حقوق زوجیت کے منافی ہوں، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت کو مہر یا نفقہ نہ دے گا یا عورت کا شرط لگانا کہ شوہر اس سے جماع نہ کرے گا۔ ایسی شرطیں باطل ہوتی ہیں اور نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

(۳) تیسری وہ شرطیں جو بالکل باطل ہیں، جن سے نکاح بھی منعقد نہیں ہوتا۔ مثلاً نکاح متعہ، نکاح موقت

"قال الموفق ان الشروط تنقسم اقساماً ثلاثة احدھا مایلزم الوفاء بہ وھو مایعود الیہ نفعہ و فائدتہ مثل ان یشترط لھا ان لا یخرجھا من بلدھا او من دارھا ... القسم الثانی ما یبطل الشرط و یصح العقد مثل ان یشترط ان لا مھر لھا۔ او لا ینفق علیھا او تشترط علیہ ان لا یطأھا ... فھذہ الشروط کلھا باطلۃ فی نفسھا لانھا تنافی مقتضی العقد۔ القسم الثالث ما یبطل النکاح من اصلہ مثل ان یشترط تاقیت النکاح الخ (المغنی ج ۷ ص ۲۵۰۔ ۲۵۱ بیروت لبنان)

پہلی قسم کا حکم اور جائز شرطیں

مذکورہ بالا تفصیلات سے واضح ہوگیا کہ نکاح میں لگائی ہوئی شرطوں کی مختلف قسمیں ہیں اور ہر ایک کا حکم علحدہ ہے، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

پہلی یعنی ایسی شرطیں جو عقد نکاح کے تقاضے کے مطابق یا اس کے حقوق میں داخل ہوں، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر کو نفقہ دینا لازم ہوگا یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت کو اس کے ساتھ رہنا ہوگا یہ شرط بالاتفاق درست بلکہ ضروری اور واجب العمل ہے۔ اس میں مزید دلائل کی بھی حاجت نہیں اور حافظ ابن حجر علامہ عینی کی تصریح کے مطابق محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک " حدیث " **احق الشروط بالوفاء شروط النکاح** " یعنی پورا کرنے کے اعتبار سے زیادہ لائق اعتبار نکاح کی شرطیں ہیں یعنی نکاح کی شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے " محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک اس حدیث میں اسی قسم کی شرطیں مراد ہیں جو عقد نکاح کے مطابق اور حقوق نکاح میں داخل ہوں **و علیه حمل بعضهم هذ الحدیث " احق ما اوفیتم " (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵۔ عمدۃ القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵ کتاب النکاح)**

دوسری قسم کا حکم اور ناجائز شرطیں

دوسری قسم یعنی نکاح میں ذکر کردہ ایسی شرطیں (۱) جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہوں (۲) یا حقوق زوجیت کے منافی ہوں (۳) یا شرعاً منہی عنہ ہوں، ایسی شرطیں لگانا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی ان کا پورا کرنا ضروری ہے اور اس قسم کی شرط لگانے سے نکاح کی صحت میں کوئی فرق نہ پڑے گا مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت کو سکنیٰ کا استحقاق نہ ہوگا، یا عورت کا یہ شرط مقرر کرنا کہ شوہر کو اس سے جماع کا حق نہ ہوگا، یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ پہلی بیوی کو طلاق دے دے۔

یہ ساری شرطیں فاسد۔ باطل، شرعاً منہی عنہ ہیں۔ پہلی مثال مقتضاء عقد کے خلاف ہونے کی ہے۔ دوسری مثال حقوق زوجیت کے منافی ہونے کی ہے۔ تیسری مثال شرعاً منہی عنہ ہونے کی ہے **قال العینی کذلک (لا یجوز و انها لا یوفی به) الشروط التی تنافی موجب العقد کاشتراط ان یطلقها او لا ینفق علیها (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۲۷۱۔ کتاب الشروط)**

وفی العنایة شرح هدایة اذا تزوج امرأة علی ان یطلق فلانة فالنکاح صحیح و ان کان شرط طلاق الضرة فاسدة عنایة شرح هدایة علی هامش فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۱)

یہ ساری شرطیں لغو اور باطل اس وجہ سے ہیں کہ کتاب اللہ کے موافق نہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " **کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل** یعنی ہر ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے " حافظ ابن حجر فتح الباری میں اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم شرح مسلم میں تحریر فرماتے ہیں ۔

وقد اجمعوا علی انہا لو اشترطت علیہ ان لا یطاھا لم یجب الوفاء بذلک الشرط ... و الوطء و الاسکان و غیرھما من حقوق الزوج اذا اشترط علیہ اسقاط شئی منہا کان شرطا لیس فی کتاب اللہ فیبطل (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵ فتح الملہم ج ۲ ص ۳۲۱)۔ وقد ابطل الشارع کل شرط لیس فی کتاب اللہ (عمدۃ القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵)

" امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت نے شوہر سے اگر یہ شرط مقرر کی ہے کہ وہ اس سے وطی نہ کرے گا اس شرط کا پورا کرنا واجب نہیں ۔ وطی کرنا اور عورت کو سکنی دینا اور اس کے علاوہ دوسرے حقوق زوجیت جب ان کے ساقط کرنے کی شرط مقرر کی جائے گی تو یہ ایسی شرط ہوگی جو کتاب اللہ میں نہیں ہے ، لہذا باطل ہوگی ۔ شارع نے ہر ایسی شرط کو باطل قرار دیا ہے جو کتاب اللہ میں نہ ہو "

لیکن امام احمد کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مقتضاء عقد کے خلاف بھی جو شرائط باہمی رضامندی سے طے ہوجائیں ، حدیث کے عموم کی وجہ سے وہ بھی واجب الایفاء اور واجب العمل ہیں ، امام نووی ملا علی قاری نے اس کی تصریح فرمائی ہے ۔

و قال احمد و جماعۃ یجب الوفاء بالشرط مطلقا لحدیث ان احق الشروط الخ (شرح مسلم للنووی ج ۴۵۵ ۔ مرقاۃ ۲۱۱ ج ۷) حتی کہ مقتضاء عقد کے خلاف مقررہ شرطوں کے پورا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو فسخ النکاح کا بھی حق ہوگا ۔ ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے **قال ابن تیمیۃ متی لم یوف بہذہ الشروط فتزوج و تسری فلہا فسخ النکاح (کتاب النساء لابن تیمیۃ ص ۲۷۹)**

اور ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اس کی تصریح فرمائی ہے **مثل ان یشترط لہا ... ان لا یتزوج علیہا فہذا یلزم الوفاء لہا فان لم یفعل فلہا فسخ النکاح (المغنی ج ۷ ص ۴۵۰)** اور یہ مسلک امام احمد بن حنبل کا ہے ، اسی طرح ابو الخطاب کے نزدیک سابقہ بیوی (سوکن) کو طلاق دینے کی شرط بھی واجب العمل ہوجاتی ہے ، حالانکہ جمہور کے نزدیک شرعا منہی عنہ ہونے کی وجہ سے یہ شرط باطل ہے ۔ **فان شرطت علیہ ان یطلق ضرتہا لم یصح الشرط لنہیہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اشترط المراۃ طلاق اختہا و قال ابو الخطاب ھو شرط لازم لا ینافی العقد و لہا فیہ فائدۃ فاشبہ لو شرطت علیہ ان لا یتزوجہا**

(اوجز المسالک شرح موطا مالک ج ۲ ص ۳۲۲)

الغرض جمہور علماء بلکہ حافظ ابن حجر کی تصریح کے مطابق متفق علیہ مسئلہ یہی ہے کہ مقتضائے عقد کے خلاف جو شرطیں مقرر کی جائیں یا ایسی شرطیں جو حقوق زوجیت کے منافی ہوں وہ لغو اور باطل ہیں ۔ اور نکاح کی صحت پر ان شرائط کا کوئی اثر نہ ہوگا یعنی شرط باطل اور نکاح درست ہوگا ۔ واللہ اعلم

تیسری قسم کا حکم اور مباح شرطیں :

حافظ ابن حجر اور امام خطابی کے بیان کے مطابق نکاح میں عائد کردہ شرطوں کی تیسری قسم مختلف فیہ ہے ۔ یعنی ایسی شرطیں جو نہ تو عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق ہوں اور نہ ہی مقتضائے عقد کے خلاف، حقوق زوجیت کے منافی ہوں اور وہ ہیں مباح شرطیں مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کے گھر سے اس کو نہ لے جائے گا یا اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا یہ مباح شرطیں ہیں ۔

اس کے حکم میں علماء کے مختلف اقوال ہیں ۔ شارح بخاری علامہ عینی عمدۃ القاری میں تحریر فرماتے ہیں ۔

و اختلف العلماء فی الرجل یتزوج المراۃ و یشترط لها ان لا یخرج من دارها اولا یتزوج علیها او نحو ذلک من الشروط المباحۃ علی قولین احدهما انه یلزمه الوفاء بذلک ذکر عبد الرزاق و ابن عبد المنذر عن عمر بن الخطاب ان رجلا شرط لزوجته ان لا یخرجها فقال عمر لها شرطها و قال عمرو بن العاص اری ان یفی لها شرطها وروی من مثلها عن طاؤس و جابر بن زید و هو قول الاوزاعی و احمد و اسحاق و استحسنه بعض المتأخرین والثانی ان یؤمر الزوج بتقوی الله و الوفاء بالشروط و لا یحکم علیه بذلک حکما فان ابی الا الخروج لها کان احق الناس باهله ۔ الیه ذهب عطاء و الشعبی و سعید بن المسیب و النخعی و ابن سیرین و هوقول مالک و ابی حنیفۃ و اللیث والثوری و الشافعی (عمدۃ القاری ج ۱۷ ص ۳۳۵)

" اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ عورت کو اس کے گھر سے نہ لے جائے گا یا اس کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہ کرے گا یا اور اس جیسی مباح شرطیں ، اس سلسلہ میں علماء کے دو قول ہیں ۔ ایک تو یہ کہ اس قسم کی مباح شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے ۔ عبد الرزاق ابن منذر نے حضرت عمر بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ ایک مرد نے بیوی سے نکاح میں یہ شرط مقرر کی تھی کہ اس کے گھر سے اس کو نہ نکالے گا حضرت عمر نے فرمایا عورت کو اس شرط کے مطالبہ کا حق ہے ۔ عمرو بن عاص فرماتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ عورت کی شرط کو پورا کیا جائے گا ۔ طاؤس، جابر بن زید ،

اوزاعی، احمد، اسحاق سے بھی اسی طرح منقول ہے اور بعض متاخرین نے اس کو پسند و اختیار فرمایا ہے ۔

اس کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ تقوی کی رو سے تو شوہر کو اس قسم کی مباح شرطوں کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن قضاء کے طور پر اس کو حکم نہ دیا جائے گا، اگر شوہر عورت کو لے ہی جانا چاہتا ہے تو اپنے اہل کا وہ زیادہ حقدار ہے یعنی لے جاسکتا ہے، عطاء، شعبی، سعید بن المسیب، نخعی ابن سیرین کی یہی رائے ہے ۔ اور امام مالک، شافعی اور ابو حنیفہ، لیث اور ثوری کا بھی یہی مسلک ہے "

شرعی دلائل کا مقتضی

مذکورہ بالا تصریح کے مطابق علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مباح شرطوں کا پورا کرنا بھی ضروری ہے، امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے اور بعض احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح ہونے کی صورت میں کہ " عورت کو اس کے گھر سے نہ نکالا جائے گا، آپ نے اس شرط کا اعتبار کیا اور شوہر پر اس کو لازمی قرار دیا "

لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں اور یہی مسلک امام مالک، امام شافعی کا بھی ہے کہ اس قسم کی مباح شرطیں شوہر پر واجب الایفاء نہیں ۔ البتہ چونکہ ہر شرط وعدہ کو متضمن ہوتی ہے اور شرط بھی ایک وعدہ ہے اور ایفاء وعدہ کا حکم دیا گیا ہے، لہذا دیانۃً شوہر پر لازم ہے کہ **فیما بینہ و بین اللہ حتی الامکان** اپنی شرط پر قائم رہے **لقولہ تعالی و اوفوا بالعہد** الخ لیکن قاضی شرعی وجوبی طور پر اس کو حکم نہیں دے سکتا، اگر شوہر کسی وجہ سے اس شرط کے خلاف بھی کرتا ہے تو شرعاً اس کو اس کا حق بھی ہے ۔ گو بلا ضرورت ایسا کرنے میں وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا **لقولہ تعالی ان العہد کان مسؤلا** لیکن اس کی وجہ سے عورت کو اپنی شرط پر قائم رہنے اور شوہر کی بات نہ ماننے کا حق نہیں ۔ یہ مسلک ہے امام صاحب کا جس کا حاصل یہ ہے کہ قضاءً تو مباح شرطوں کا پورا کرنا ضروری نہیں، البتہ دیانۃً واجب ہے اور جن ضرورتوں کی بناء پر وعدہ خلافی جائز ہوجاتی ہے اگر اس ضرورت کی بنا پر شوہر وعدہ خلافی کرتا ہے تو پھر دیانۃً بھی اجازت ہوگی ۔

امام صاحب کے مسلک کی واضح دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی کی روایت ہے جس کو سند جید کے ساتھ حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے ۔

روی ابن وھب باسناد جید ... ان رجلا تزوج امراۃ فشرط لھا ان لا یخرجھا من دارھا فارتفعوا الی عمر فوضع الشرط و قال المرأۃ مع زوجھا (فتح الباری ج ۹ ص ۲۵ عمدۃ القاری ج

۱۷ ص ۳۳۵)

"ابن وھب نے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور شرط یہ مقرر کی کہ اس کے گھر سے اس کو نہ نکالے گا، مسئلہ حضرت عمر کی خدمت میں پیش کیا گیا، آپ نے شرط کو تو برطرف فرمایا اور فرمایا کہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ ہی رہے گی"

علامہ عینی نے ابو عبیدہ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے چونکہ روایات مختلف قسم کی منقول ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو شرط کا حق ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو شرط کا حق نہیں ہے اور حضرت علی سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے، اس لئے بعد کے لوگوں میں یعنی تابعین میں بھی اختلاف ہوگیا، بعض نے قول اول کو اختیار کیا اور بعض نے ثانی کو۔

(زاد ابو عبیدة و لم یلزمها الشرط و عن علی مثله۔ قال ابو عبیدة تضادت الروایة عن عمر رضی الله عنه و اختلف فیه التابعون و من بعدهم ۔۔۔ (عمدة القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵)

تطبیق کی ایک شکل یہ ہوسکتی ہے کہ دیانتاً واجب قرار دیا جائے اور قضاءً واجب نہ کہا جائے اور اسی کے مطابق مختلف روایات کو محمول کیا جائے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے صحابہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھی مباح شرط کو شوہر کے ذمہ لازم اور واجب الایفاء قرار نہیں دیا، البتہ وعدہ ہونے کی حیثیت سے اس کی رعایت کرنے کو بہتر فرمایا ہے۔

مؤطا مالک میں ہے۔

" مالک انه بلغه ان سعید بن المسیب سئل عن امراة تشترط علی زوجها انه لا یخرج بها من بلدها فقال سعید بن المسیب یخرج بها ان شاء قال مالک و الامر عندنا انه اذا شرط الرجل للمراة و ان کان ذلک الشرط عند عقدة النکاح ان لا انکح علیک ان ذلک لیس بشئی "۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ ان کو یہ حدیث پہنچی کہ سعید بن المسیب سے ایسی عورت کے متعلق سوال کیا گیا جس نے شوہر سے شرط مقرر کر رکھی تھی کہ اس کے شہر سے اس کو نہ لے جائے گا، آپ نے فرمایا شوہر چاہے تو لے جاسکتا ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی مسئلہ ایسا ہی ہے، شوہر نے اگر یہ شرط لگادی کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا اگرچہ یہ شرط نفس عقد میں شامل ہو تب بھی یہ شرط ایسی ہے جس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے یعنی اس کا کچھ بھی اثر نہ ہوگا۔

اور امام مالک فرماتے ہیں کہ کسی عورت سے نکاح اس شرط پر کیا کہ اس کو مسجد جانے سے نہ روکے گا تو

مناسب یہی ہے کہ شرط کو پورا کردے (بشرطیکہ کوئی مفسدہ نہ ہو) لیکن اس کے مطابق فیصلہ نہ کیا جائے گا۔ **اوجز المسالک شرح مؤطا مالک ج ۲ ص ۳۳۱** قاضی باجی فرماتے ہیں ان سب کا مطلب یہ ہے کہ حکما تو شوہر پر لازم نہیں لیکن ایفاء وعدہ ہونے کی حیثیت سے شوہر کو اس کا حکم دیا جائے گا۔ **و معنی ذالک انہ لا یلزمہ بالحکم و اما علی الوفاء من الشروط فانہ مامور بہ (ایضا اوجز شرح موطاء ج ۲ ص ۳۳۱)** ابن حبیب نے امام مالک سے اس قسم کی شرطوں کی بابت نقل فرمایا ہے کہ ایسی مباح شرطوں کا پورا کرنا مستحب ہے، شوہر پر لازم و واجب نہیں۔

قال ابن حبیب وقد استحب مالک وغیرہ من اهل العلم ان لها بما شرط و ان ذلک غیر لازم للزوج (اوجز ج ۲ ص ۳۳۱)

(۳) تیسری روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے اور عبد الرزاق نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی کی خدمت میں ایک شخص کا قضیہ پیش ہوا، جس نے عورت سے نکاح کیا اور شرط یہ مقرر کی تھی کہ وہ اپنے گھر پر رہے گی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس شرط کا قطعا اعتبار نہیں فرمایا اور فرمایا کہ اللہ کی شرط عورت کی شرط سے پہلے ہے اور اللہ کی شرط یہ ہے **اسکنوهن من حیث سکنتم** جہاں تم رہو وہیں اپنی عورتوں کو رکھو۔

اخرج ابن ابی شیبة و عبد الرزاق عن عباد بن عبد اللہ قال رفع الی علی رجل تزوج امراة و شرط لها دارها فقال علی شرط اللہ قبل شرطها او قبل شرطه و لم یرلها شیئا و شرط اللہ قوله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم (او جز شرح موطاء ج ۲ ص ۳۳۲)

مذکورہ بالا روایات جو حضرت عمر، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں، ان سے واضح طور پر امام ابو حنیفہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے۔ اور امام صاحب کا قول روایات کے عین موافق ہے کہ نکاح میں ذکر کردہ مباح شرطیں شوہر پر لازم العمل نہیں، البتہ وعدہ ہونے کی حیثیت سے ان کا پورا کرنا حتی الامکان مطلوب ہے۔ یعنی قضاءً واجب نہیں دیانتا واجب ہے۔

حضرت امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ماقبل میں تفصیل سے گزرا۔ اور امام ترمذی کے بیان کے مطابق امام شافعی امام احمد کے ساتھ ہیں، یعنی ان کے نزدیک شرط واجب العمل ہے، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں۔ درست بات وہ ہے جو حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتی ہے کہ امام شافعی امام مالک کے ساتھ ہیں، علامہ عینی نے بھی امام شافعی کا مسلک احناف و مالکیہ کے موافق نقل فرمایا ہے۔ (**فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸ باب الشروط فی النکاح۔ درس ترمذی مولانا تقی عثمانی ج ۳ ص ۲۱۳ عمدۃ القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵**)

نکاح تمام قسم کی شرطوں سے خالی ہونا چاہئے

نکاح میں شرط مقرر کرنے سے متعلق دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک تو شرط لگانے کے بعد کا حکم، اس کے متعلق جو تفصیلات تھیں وہ ماقبل میں مذکور ہوئیں۔ دوسرا حکم نفس شرط سے متعلق ہے کہ اس قسم کی مباح شرطوں کے ساتھ نکاح کو مشروط کرنا درست بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ کسی شرط کے واجب العمل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس شرط کا مقرر کرنا بھی درست تھا، نصوص میں غور کرنے اور محققین کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کو تمام قسم کی شرطوں سے خالی ہونا چاہئے، نکاح بغیر کسی قید و شرط کے مطلق ہونا چاہئے، سنت متوارثہ یہی ہے اس سے عدول کرنا سنت متوارثہ کے خلاف ہے الا یہ کہ ایسی کوئی شرط ہو جو خود مقتضائے عقد کے مطابق ہو اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ان احادیث کا مصداق یہی شرطیں ہیں جن کے بارے میں مقرر کردہ شرطوں کے پورا کرنے کی تاکید آئی ہے (**فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵**)

(۱) بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اس نوع کی شرطوں کو ناپسند فرمایا، طبرانی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی راویت ہے جس میں ایک عورت کے اسی نوع کی شرط لگانے کا ذکر ہے۔ اس عورت نے اپنے شوہر سے شرط کر رکھی تھی کہ آپ کے بعد نکاح نہ کروں گی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رد فرمایا

اخرج الطبرانی فی الصغیر باسناد حسن عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ام مبشر بنت البراء بن معرور فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعدہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان هذا لا یصلح (فتح الملهم ج ۲ ص ۲۷۱۔ اوجز شرح مؤطا ج ۲ ص ۳۲۲)

اس سلسلہ میں امام مالک نے بڑی عمدہ بات تحریر فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں۔

انی لاکرہ ان ینکح علی مثل هذا احد ان لا یخرجها من بلدها و لا یمنعها من حج و لا عمرۃ و لا یمنعها من داخل یدخل علیها قال فاذا کان هکذا فهو لا یملکها اذا ملکا تاما ولا یستباح البضع الا بملک تام (اوجز المسالک شرح مؤطاء مالک ج ۲ ص ۳۳۱)

۔ میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ اس شرط کے ساتھ کوئی نکاح کرے مثلاً یہ کہ عورت کو اس کے شہر سے نہ لے جائے گا، حج، عمرہ سے اس کو منع نہ کرے گا، جو اس کے پاس آنا چاہتا ہے اس پر پابندی نہ لگائے گا، اگر اس قسم کی شرطیں لگائی گئیں تو شوہر کو عورت پر ملک تام حاصل نہ ہوگی۔ اور ملک بضع کی اباحت ملک تام ہی کے ذریعہ

ہوتی ہے "

آگے یہاں تک فرماتے ہیں کہ میں عرصہ سے چاہ رہا ہوں کہ شرطوں کے ساتھ نکاح کرنے پر پابندی لگادوں اور یہ کہ جس کو نکاح کرنا ہو مرد کی دینداری اور اس کی امانت داری پر نکاح کرے اور یہ کہ اس کے متعلق اعلان لکھا جائے اور بازاروں میں اس کی منادی کرادی جائے "

(قال مالک و لقد اشرت منذ زمان ان انهی الناس ان یتزجوا بالشروط و ان لا یتزوجوا الا علی دین الرجل و امانته و انه کتب بذلک کتابا و صیح به فی الاسواق (اوجز شرح مؤطا ج ۲ ص ۳۲۱)

اس سے معلوم ہوا کہ نکاح تو بغیر کسی شرط کے مطلق ہونا چاہئے ۔ اور نکاح کو شرائط کے ساتھ مشروط کرنا سنت متوارثہ کے خلاف ہے ۔ اور عقل و قیاس کا بھی یہی مقتضی ہے کہ اس قسم کی مباح شرطیں لگانا مناسب نہیں، کیونکہ عورت ہر طرح سے مرد کے تابع و مغلوب ہے ۔ اللہ نے مرد کو عورت کا حاکم بنایا ہے ۔ سفر و حضر میں عورت شوہر کی نیت کے تابع، نفل نماز، روزہ میں مرد کی اجازت کی محتاج، مرد کے ہر جائز امر کے امتثال کا اس کو حکم ہے، پہاڑوں تک منتقل کردینے کی بات آنے پر اس کو سر تسلیم خم کرلینے کا حکم حدیث میں آیا ہے ۔ پھر کہاں کی یہ مباح شرطیں اور کیا فائدہ ان شرطوں سے ؟ اگر شرطیں مقرر بھی کرلی جائیں اور شوہر اس کی خلاف ورزی کرے تو وعدہ خلافی کی وجہ سے وہ بھی گنہگار اور اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے عورت بھی نافرمان ۔ پھر ایسی شرط لگانے سے کیا فائدہ جو دونوں کے حق میں مضر ثابت ہوسکتی ہو ۔ البتہ ضرر سے بچنے کے لئے کبھی ضرورت پیش آتی ہے کہ نکاح میں تفویض یعنی عورت کو خود طلاق واقع کرلینے کی شرط مقرر کرلی جائے ۔ اگر ضرورت داعی ہے تو شرعا اس کی اجازت ہے، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے ۔

نکاح میں تفویض یعنی عورت کو خود طلاق واقع کرلینے کی شرط لگانے کا حکم

عملا تو شریعت نے شوہر ہی کو یہ اختیار دیا ہے کہ بوقت ضرورت اپنی بیوی کو طلاق دے ۔ لیکن ساتھ ہی اس کی بھی اجازت دی ہے کہ خود طلاق نہ دے کر کسی دوسرے کو طلاق کا اختیار دے دے ۔ جس میں عورت بھی داخل ہے ۔ حتی کہ مرد اگر اپنی بیوی کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار دیدے تو یہ بہت صحیح، عقل و نقل کے موافق ہے ۔

(و اذا جعل الرجل امر امراته بیدها فالحکم فیه کالحکم فی الخیار الا ان هذا صحیح قیاسا و استحسانا لان الزوج مالک لامرها فانما یملکها بهذا اللفظ ماهو مملوک له فیصح

۱۵/۱۱ **منه و یلزم حتی لا یملک الزوج الرجوع منه (مبسوط سرخسی ج ۲ ص ۲۲۱)**

شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں تصریح فرمائی ہے کہ مرد نے جب طلاق کو عورت کے ہاتھ میں دے دیا تو یہ قیاس و استحسان کی رو سے بالکل صحیح ہے، کیونکہ شوہر طلاق کا مالک تھا، اگر اپنے مملوک حق کا وہ کسی کو مالک بنادے تو بالکل صحیح اور لازم ہوجائے گا حتی کہ شوہر کو اس سے رجوع کا بھی حق نہ ہوگا (**بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۰**)

اور شوہر کے یہ اختیار دینے کے بعد عورت کو یہ اختیار حاصل ہوجانا ایسا اتفاقی مسئلہ ہے کہ صحابہ میں اس مسئلہ میں سارے لوگ متفق تھے اور متعدد صحابہ سے اس سلسلہ میں روایات منقول ہیں۔

روی ان الصحابة اجمعوا علی المخیرة لها الخیار مادامت فی مجلسها قلت فیه عن ابن مسعود و جابروعمر و عثمان و عبد الله بن عمرو بن العاص (نصب الرایة ج ۳ ص ۲۲۹، اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۹۸، درایة ص ۲۲۷)

اسی لئے ہمارے فقہاء حضرات فرماتے ہیں کہ طلاق جو اصلا شوہر کا حق ہے اگر عورت کے حوالہ کردے تو عورت بھی اس حق کو استعمال کرسکتی ہے، فقہی اصطلاح میں اس کو تفویض کہتے ہیں۔ پھر یہ تفویض طلاق جس درجہ کی اور جن الفاظ کے ساتھ ہوگی بحیثیت لغت ان کا لحاظ ضروری ہوگا، اگر تفویض مطلق بغیر کسی قید کے ہے تو علی الفور اختیار ہوگا اور مجلس تک محدود ہوگا۔ اور اگر تفویض معلق اور کسی قید کے ساتھ مشروط ہے تو جب بھی شرط پائی جائے گی عورت کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ورنہ نہیں۔ پھر اگر کسی ضرورت کی وجہ سے (یعنی ضرر سے بچنے کی وجہ سے) اس تفویض طلاق کو عقد نکاح کے وقت مشروط کردیا جائے یعنی نکاح ہی اس شرط پر ہو کہ اگر یہ شرط پائی گئی (جس میں عورت کا ضرر ہو) تو اس کو طلاق واقع کرلینے کا حق ہوگا تو اس کی بھی گنجائش ہے، کتب فقہ و فتاوی میں اس کی واضح تصریحات موجود ہیں۔

(۱) در مختار میں ہے - **نکحها علی ان امرها بیدها صح (در مختار شامی قبیل فصل المشیه من کتاب الطلاق)** یعنی کسی مرد نے اس شرط کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار اسی کو رہے گا تو یہ نکاح صحیح ہے۔

(۲) عالمگیری میں بھی واضح تصریح موجود ہے کہ کسی عورت نے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار مجھ کو ہے جب چاہوں گی طلاق واقع کرلوں گی، اس طرح بھی نکاح درست ہے اور اس میں کچھ تفصیل بھی ہے جو انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

تقول المراة للمحلل زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید ثم یقبل الزوج فیصیر الامر بیدھا تطلق نفسھا کلھا ارادت (عالمگیری ج ۲ ص ۳۹۲ کتاب الحیل)

(۳) اکابر علماء فقہاء نے بھی اس کے مطابق فتوی دیا ہے۔ (امداد الاحکام ج ۲ ص ۲۹۳۔ امداد المفتین فتاوی مفتی محمد شفیع صاحب ۱۰۲۷) (الحیلة الناجزة)

تفویض کے بعد شوہر کا حق رجوع باقی نہیں رہتا

شمس الائمہ سرخسی کی تصریح کے مطابق تفویض کے بعد شوہر کو حق رجوع باقی نہیں رہتا حتی لا یملک الزوج الرجوع منہ (مبسوط سرخسی ج ۲ ص ۲۲۱) عالمگیری میں ہے۔

لیس للزوج ان یرجع فی ذلک و لا فیما جعل الیھا (عالمگیری ج ۲ ص ۷۵)

در مختار شامی میں ہے و لا یملک الرجوع منہ ای من التفویض (در مختار شامی کتاب الطلاق فصل فی المشیة)

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ تفویض کے بعد یعنی شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دے دینے کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا، اکابر علماء و فقہاء نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے۔

تفویض کی مختلف صورتیں اور ان کے شرعی احکام

پہلی صورت اور اس کی شرط

س کی کل تین صورتیں جائز ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے پہلے شرائط باہمی رضامندی سے طے ہو جائیں اور فریقین کے اس پر دستخط ہوں۔ اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت بھی موجود ہو مثلاً معاہدہ میں اس طرح لکھا جائے کہ "اگر میں فلانہ بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہو جائے"

اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

لما فی تنویر الابصار باب التعلیق و شرطه الملک ... اوالاضافة کان نکحتک فانت طالق ۔ و فی العالمگیریة الفصل الثالث من کتاب الشروط ... و الثانی تعلیق التفویض بالشرط۔(الحیلة الناجزة ص ۳۱ بتسهیل ۔)

دوسری صورت اور اس کے شرائط

دوسری صورت یہ ہے کہ عین ایجاب و قبول میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے خواہ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو۔

اس کے صحیح اور معتبر ہونے کی شرط صاحب در مختار نے یہ لکھی ہے کہ اس میں ابتداء یعنی ایجاب عورت کی جانب سے (جس میں شرط اور تفویض کا ذکر ہو) اور قبول مرد کی جانب سے ہونا چاہئے اگر اس کے برعکس ہوا یعنی ایجاب مرد کی جانب سے اور قبول عورت کی جانب سے تو اگرچہ شرط اور تفویض کا ذکر کردیں تب بھی یہ شرط لغو قرار پائے گی اور نکاح بلا کسی شرط کے درست ہوگا۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح قال الشامی مقید بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی .. اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر (شامی)

علامہ شامی نے اس کی وجہ بھی لکھی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرد کی جانب سے ایجاب ہونے کی صورت میں تفویض قبل نکاح ہوگی اور یہ صحیح نہیں (شامی کتاب الطلاق تحت قوله و لا یقع طلاق المولی علی امراة عبده ج ۲ ص ۷۹۹ الحیلة الناجزة ص ۳۳)

لیکن مرد کی جانب سے ایجاب اگر اس طرح ہو کہ " میں نے تجھ سے نکاح کیا اس شرط کے ساتھ کہ تجھ سے نکاح کرنے کے بعد تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا " اور عورت نے اس کو قبول کرلیا تب بھی یہ صورت جائز ہے اور نکاح کے بعد عورت کو تفویض یعنی خود طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا فتاوی عالمگیری میں اس کی تصریح موجود ہے۔

(حیلة اخری ان یقول الزوج المحلل للمراة تزوجتک علی ان امرک بیدک بعد ما تزوجتک و طلقی نفسک کلما تریدین فقالت المراة قبلت یصیر الامر بیدها ایضا (عالمگیری کتاب الحیل ج ۲ ص ۳۹۲)

تیسری صورت اور زبردستی اقرار نامہ لکھوانے کا حکم

تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ شوہر کی جانب سے لکھوایا جائے، جس میں عورت کو حق تفویض دیا گیا ہو۔ یہ صورت بھی بلاشبہ درست ہے۔ اور مذکورہ بالا شرائط میں سے کوئی شرط بھی اس صورت میں لازم نہیں۔ حتی کہ شوہر کی رضامندی بھی شرط نہیں یعنی اگر اس طرح کا اقرار نامہ جبر و اکراہ کے ساتھ شوہر سے لکھوا لیا گیا تب بھی عورت کو یہ حق حاصل ہوجائے گا۔ جیسا کہ فتاوی خانیہ کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے، وہ عبارت یہ ہے۔

" لسلطان اذا اکره رجلا ليوكله بطلاق امراته فقال الرجل مخالفة الضرب و الحبس انت و كيلي فطلق الوكيل امراته فقال الرجل لم ارد بقولي انت وكيلي بالطلاق لا يصدق و تطلق امراته لان كلام الرجل جوابا لكلام السلطان و كلني بطلاق امراتك (خانية على هامش عالمگیری ج ۳ ص ۲۸ كتاب الوكالة)

" بادشاہ نے جب کسی شخص کو مجبور کردیا کہ اپنی عورت کو طلاق دینے کا اس کو وکیل بنادے، چنانچہ اس شخص نے ضرب و قید کے ڈر سے کہہ دیا کہ آپ میرے وکیل ہیں، پس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی اب وہ شخص کہتا ہے کہ میں نے وکالت سے وکیل بالطلاق مراد نہیں لیا تو اس کی بات نہ مانی جائے گی، اور طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ مرد کا کلام سلطان کے اس کلام کا جواب ہے کہ مجھ کو اپنی عورت کے طلاق کا وکیل بنادو "

اس سے معلوم ہوا کہ بالجبر بھی اگر شوہر سے یہ حق حاصل کرلیا جائے تب بھی یہ حق حاصل ہوتا ہے اور طلاق واقع کرلینے کی صورت میں طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے۔ تفویض و توکیل رسالہ کا ایک ہی حکم ہے، فقہاء نے واضح الفاظ میں تصریح فرمائی ہے کہ اگر طلاق دینے یا اس کا وکیل بنانے پر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس نے طلاق دے دی یا وکیل بنادیا تو بھی درست ہے۔

و ان اكره على طلاق او عتاق او توكيل بهما ففعل اى اعتق عبده او طلق امراته او وكل بهما فاعتق الوكيل او طلق نفسه لان الاكراه لا ينافي الاهلية (مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر ج ۲ ص ۲۳۲ كتاب الاكراه) کیونکہ اس میں رضامندی شرط نہیں فاما العتق و الطلاق فلا يشترط فيهما الرضا (بحر الرائق ج ۸ ص ۷۵)

تفویض و اختیار کی تحدید

تفویض کے بعد عورت کو یہ اختیار کب تک باقی رہے گا آیا شوہر اس اختیار کو ختم کرسکتا ہے یا نہیں اور

عورت اس اختیار کو کب تک استعمال کرنے کی مجاز ہے ؟ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تفصیل ہے ۔

(۱) تفویض کے بعد شوہر کو حق رجوع باقی نہیں رہتا ۔ جس کی تفصیل اور فقہی عبارات ماقبل میں گذر چکیں ۔

(۲) دوسرے یہ کہ عورت کب تک اس اختیار کو استعمال کر سکتی ہے ۔ اس کے لئے ان الفاظ کو دیکھنا چاہئے جن الفاظ سے عورت کو تفویض کی گئی ہے یا جن الفاظ سے عورت نے اپنے لئے اس حق کو باقی رکھا ہے ۔ اگر وہ الفاظ اور صیغے عام نہیں ہیں ۔ مثلاً اس طرح شرط مقرر کی کہ اگر شوہر نے ایسی حرکت کی تو عورت کو اختیار ہوگا اس صورت میں تو عورت کو صرف ایک ہی مرتبہ طلاق واقع کر کے شوہر سے علٰحدگی کا حق ہوگا ۔ اور جس مجلس میں عورت کو خلاف شرط کا علم ہو اسی مجلس تک اختیار ہوگا ۔ اس وقت خاموشی یا رضا مندی ظاہر کرنے کے بعد یا مجلس ختم ہوجانے کے بعد اس کا اختیار باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر تفویض عام صیغوں کے ساتھ ہوئی تھی اس طرح کہ جب جب ایسا ہو ۔ جب بھی شوہر ایسی حرکت کرے ، عورت کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ۔ ایسی صورت میں عورت کا اختیار ایک مرتبہ کے ساتھ یا اس مجلس تک محدود نہ ہوگا ۔ بلکہ خلاف شرط جب بھی کوئی امر پایا جائے گا ، عورت کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ۔ کتب فقہ شامی بحر وغیرہ میں اس کی تصریحات موجود ہیں ۔

احتیاطی تدابیر

لیکن اس کے باوجود عورت چونکہ ناقص العقل ہے ۔ اس لئے طلاق کو اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ۔ اس لئے مناسب ہے کہ ضرر سے حفاظت کے لئے تفویض تو کی جائے ، لیکن اس میں مناسب قیدیں بھی لگادی جائیں تاکہ عورت اس کا غلط استعمال نہ کرسکے ۔ اور وہ یہ کہ مثلاً نکاح کے وقت عورت کی طرف سے اس کا وکیل یا ولی یا خود عورت یا قاضی نکاح خواں ۔ اس طرح کہے کہ میں نے مسماۃ ۔۔ فلانہ بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے شدید تکلیف پہونچے گی ۔ یا عورت کو حق تلفی اور ظلم کی شکایت ہوگی، جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور وہ دونوں آدمی طلاق کو مناسب کہیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن واقع کر کے نکاح سے علٰحدگی اختیار کرلے اور اس جگہ مناسب ہے کہ اختیار عورت کو اس وقت ہوگا جب کہ یہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ واقعی عورت شدید تکلیف میں ہے ۔ مرد ظالم ہے اور طلاق مناسب ہے اور اس کے بعد بھی عورت کو چاہئے کہ استخارہ ، مشورہ ، اور دعاء اور انجام کو سوچنے کے بعد انشراح کے ساتھ اس حق کو استعمال کرے ورنہ کبھی بعد میں افسوس کرنا پڑتا ہے ۔ (الحیلۃ الناجزۃ مختصراً ص ۴۵)

تعلیق و تردید کے ساتھ مہر متعین کرنے کا شرعی حکم

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ کسی شخص کا عورت سے اس شرط کے ساتھ نکاح کرنا کہ اگر عورت کو اس کے شہر سے نہ لے جائے گا تو ایک ہزار مہر اور اگر اس کے شہر سے لے جائے گا تو دو ہزار مہر ہوگا۔ اس طرح مہر مقرر کرنے کی صورت میں نکاح تو بہر حال درست ہوگا، البتہ امام صاحب کے نزدیک مہر کی بابت پہلی شرط معتبر اور دوسری شرط فاسد ہے یعنی اگر شوہر اپنی شرط پر قائم رہا تو ایک ہزار مہر ہوگا ورنہ دوسری صورت میں شرط کا اعتبار نہ کرتے ہوئے مہر مثل لازم ہوگا۔

لیکن صاحبین کے نزدیک دونوں ہی شرطیں جائز ہیں یعنی اگر شرط کے خلاف کیا تو دو ہزار مہر لازم ہوگا۔ عام طور پر فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

اذا تزوجها على الف ان لم تكن له امراة و على الفين ان كانت له امراة او على الف ان لم يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز و المعتبر في المهر الشرط الاول ان و فى به فلها المسمى على ذلك الشرط و ان لم يف فلها مهر المثل لا ينقص من الاقل و لايزاد على الاكثر . و قال ابو يوسف و محمد الشرطان جائزان (فتاوى تاتار خانية ج ۳ ص ۱۰۱ . عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۷ بدائع ج ۲ ص ۲۸۷ . بحر ج ۳ ص ۱۵۹ مبسوط ج ۵ ص ۹۰)

امام صاحب کے مسلک کی توضیح اور غلط فہمی کا ازالہ

مشہور تو یہی ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا ذکر پہلے کیا گیا ہو وہی تسمیہ صحیح ہے اور دوسری شق کا مقرر کردہ مہر معتبر نہیں بلکہ اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔ لیکن یہاں پر یہ بات غور کرنے کی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شق اول کا تسمیہ کیوں معتبر اور شق ثانی کا غیر معتبر ہوتا ہے، خواہ اول ہو یا ثانی اس سے کوئی واسطہ نہیں۔ محقق ابن ہمام فتح القدیر میں امام صاحب کے مسلک کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

وجه قول ابى حنيفة انه لا خطر فى التسمية الاولى بل هى منجزة بخلاف الثانية فهى معلقة (فتح القدير ج ۳ ص ۲۳۳)

"امام صاحب کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تسمیہ میں یعنی شق اول میں جو مہر مقرر ہوا ہے اس میں کوئی خطرہ نہیں کیونکہ وہ منجز ہے اس لئے یہ معتبر ہے، بخلاف شق ثانی کے کہ وہ معلق ہے اس لئے غیر معتبر ہے"

اس سے معلوم ہوا کہ وہ مہر جو تعلیق کے ساتھ مقرر ہو وہ صحیح نہیں اور جو تنجیز کی صورت میں ہو وہ صحیح ہے خواہ اول ہو یا ثانی ۔

فقیہ النفس ابن نجیم بحرالرائق میں تحریر فرماتے ہیں ۔

"تسمیہ اولی کی صحت کا مدار صرف اس پر ہے کہ وہ منجز ہے معلق نہیں ، اور یہ صرف اسی صورت میں منطبق ہوتا ہے جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ اگر عورت کے شہر میں مقیم رہا تو ایک ہزار ، لیکن اس صورت میں جب کہ شوہر نے کہا کہ اگر منکوحہ کی سوکن کو طلاق دیدے تو ایک ہزار اور اگر طلاق نہ دے تو دو ہزار مہر پر نکاح ہوگا ، اس صورت میں حکم مختلف ہوگا یعنی پہلی صورت کا تسمیہ فاسد اور دوسرا صحیح ہوگا ، کیونکہ اس صورت میں طلاق نہ دینا یہ تنجیز ہے ۔ لہذا پہلا تسمیہ فاسد اور دوسرا صحیح ہوگا"

(اعلم ان قولهم هنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة ... الى قوله و اما على نحو الف ان طلق ضرتها و على الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الآن عدم الطلاق فينبغي فساد الاولى و صحة الثانية (بحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۲) اس تفصیل کے پیش نظر علی الاطلاق یہ کہنا درست نہیں کہ امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا ذکر پہلے ہو وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہوگا بلکہ درست یہ ہے کہ جو تسمیہ بصورت تنجیز ہو وہ درست ہوگا اور جو بصورت تعلیق ہو وہ درست نہ ہوگا ۔

صورت مسئولہ کا حکم

لہذا صورت مسئولہ میں اگر شوہر نے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر بیوی کو وہ طلاق دے گا تو مہر بیس ہزار ہوگا اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار ہوگا ۔ اس صورت میں چونکہ پہلی مہر معلق ہے اور دوسری صورت میں منجز ہے اس لئے پہلا مہر درست نہ ہوگا اور دوسرا صحیح ہوگا" **فافہم و تدبر** "یہ مسلک امام صاحب کا ہے ۔ امام صاحب کے مسلک کے مطابق اگر کوئی صورت مفید مطلب ہو سکتی ہو تو اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے ۔

صاحبین کا مسلک

البتہ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور دونوں صورتوں میں مہر کا تسمیہ درست ہے ۔ لیکن ہمارے تمام فقہاء نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے جیسا کہ کتب فقہ کی ترتیب بیان سے واضح ہے ۔ نیز دلائل کے اعتبار سے بھی امام صاحب کے مسلک کو قوی تر قرار دیا ہے اور صاحبین کے مسلک کو مرجوح

قرار دیا ہے ۔ اس لئے اصحاب ترجیح کی ترجیح یا دلائل کی قوت کے پیش نظر تو صاحبین کا مسلک اختیار کرنے کی اجازت نہیں، البتہ ضرورت کی وجہ سے جب ضعیف قول نیز دیگر مذاہب پر فتوی دینے کی اجازت ہے تو صاحبین کے مسلک پر بدرجہ اولی ہونا چاہئے، لیکن وہ ضرورت واقعی ضرورت بھی ہو، اس کی بناء صحیح ہو، اور وہ ضرورت صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنے سے پوری بھی ہوتی ہو، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا بے سود ہے، جس کی تفصیل یہ ہے ۔

صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا مسئلہ کا حل نہیں

ضرورت کو اگر تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی اس ضرورت کی وجہ سے صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا بے سود اور خلاف عقل و نقل ہے، کیونکہ اس مسلک کو اختیار کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ مہر کی کثرت کی وجہ سے شوہر طلاق نہ دے سکے، اور یہ نظریہ کہ مہر اس قدر زیادہ کردو تاکہ شوہر طلاق دینے کی ہمت نہ کرسکے شرعا بھی مردود ہے اور عقلا بھی ۔ کیونکہ شریعت نے خود بعض حالات میں طلاق کو تجویز کیا ہے ۔ حقوق کی ادائیگی نہ کرسکنے کی صورت میں شوہر کو طلاق دینے ہی کا شرعی حکم ہے، لہذا بالقصد ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے کہ طلاق کا دروازہ ہی گویا بند کردیا جائے یہ درست نہیں، کیونکہ یہ تو تغییر مشروع کے مرادف ہے، اور عقلی اعتبار سے بھی اگر دیکھا جائے تب بھی یہ تدبیر غیر مفید بلکہ مضر ہے، کیونکہ بسا اوقات طلاق لینے کی واقعی ضرورت پیش آتی ہے اور مہر کی زیادتی کی وجہ سے شوہر طلاق نہیں دیتا، اور ظلم پر ظلم کرتا رہتا ہے، نیز اس طرح مہر کی کثرت عموما شوہروں کے طلاق دینے سے مانع بھی نہیں بنتی ۔ طلاق دینے پر جب آمادہ ہوتے ہیں تو مہر کی قلت و کثرت کا ان کو خیال بھی نہیں ہوتا ۔

الغرض طلاق نہ دینے کے خطرہ سے مہر کی زیادتی کا تصور ہی سرے سے غلط ہے، کیونکہ بسا اوقات باہمی نباہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق دینا ہی شوہر بیوی دونوں کے حق میں مفید ہوتا ہے ۔

اس سلسلہ میں حضرت تھانوی کی ایک تحریر بھی ملاحظہ ہو ۔

حضرت تھانوی کی رائے

۔ بعض عقلمند مہر کی زیادتی میں یہ مصلحت سمجھتے ہیں کہ چھوڑ نہ سکے گا ۔ اگر مہر کم ہو تو شوہر پر کوئی بار نہیں پڑتا ۔ اور اس کو امر سے کوئی مانع نہیں ہوتا کہ اس کو چھوڑ کر دوسری کرلے اور مہر کی کثرت میں ذرا رکاوٹ رہتی ہے، یہ عذر بالکل لغو ہے جن کو چھوڑنا ہوتا ہے وہ چھوڑ ہی دیتے ہیں خواہ کچھ بھی ہو اور دوسرے نہ چھوڑ سکنا ہر جگہ تو

مصلحت نہیں ہے (کیونکہ) جو لوگ مہر کے مطالبہ کے خوف سے نہیں چھوڑتے وہ چھوڑنے سے بدتر کردیتے ہیں یعنی تطلیق کی جگہ تعلیق عمل میں لاتے ہیں کہ نکاح سے نہیں نکالتے مگر حقوق بھی ادا نہیں کرتے ان کا کوئی کیا کرلیتا ہے۔ جس کے دل میں خدا کا خوف نہ ہو تو اس کو کوئی چیز کسی امر سے نہیں روک سکتی۔ **(اصلاح انقلاب للتھانوی ج۱ ص ۱۳۵۔ اسلامی شادی ص ۱۶۷۔ مطبوعہ پاکستان)**

حضرت گنگوہی کا فتویٰ

حضرت گنگوہی اس شرط کے ساتھ نکاح کرنے کو کہ "اگر یہ مرد دوسرا نکاح کرے گا تو اس دوسری عورت کو طلاق" اس شرط کے ساتھ نکاح کرنے کی بابت ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"چونکہ اصل مسئلہ شرعیہ یہ ہے کہ مرد کو بشرط (استطاعت) چار تک زوجات درست ہیں اس لئے ایسی شرط رائج کرنا ہرگز اصول شریعت کے سزاوار و مطابق نہیں۔ **فانکحوا ما طاب لکم الایۃ** (نص صریح ہے جس کا اقل درجہ اباحت ہے پس اس میں اشتراط مذکورہ کو رواج و شائع کرنا بیشک اس اباحت کی مخالفت اور حکمت شرعیہ تعدد ازواج کو روکنا ہے۔ بلکہ بعض اوقات بعض ضرورت کے سبب نکاح ثانی کی سخت احتیاج ہوجاتی ہے۔ لہذا اس قسم کی شرطوں کے موقوف کرنے کی سعی مناسب ہے۔ اور جس مسلمان حاکم کی ریاست میں اس کا شیوع ہو اس کو چاہئے کہ اس کے ختم کرنے کی کوشش کرے" **(فتاوی رشیدیہ ص ۳۸۲)**

جس طریقہ سے شریعت نے ہر مرد کو چار عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے نکاح ثانی و ثالث کو مباح قرار دیا ہے اور اس کے خلاف کی شرط لگانا، اس کی سعی کرنا، امر اباحت کی مخالفت نیز تغییر مشروع اور اصول شرع کے خلاف ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھئے کہ جب شریعت نے شوہر کو ضرورت کے وقت طلاق دینے کی اجازت دی ہے اور طلاق دینا ایک امر مباح ہے **(صرح بہ فی البحر و الفتح)** اس کے خلاف ایسی کوئی تدبیر اختیار کرنا (جیسا کہ صاحبین کا مسلک اختیار کر کے قصداً کیا جارہا ہے) کہ شوہر طلاق کا اقدام نہ کرسکے یہ تدبیر و سعی بھی امر مباح کی مخالفت، تغییر مشروع اور اصول شرع و مزاج شریعت کے خلاف ہے۔ اس کا رواج دینا بھی قطعاً درست نہ ہوگا۔

اور یہ تاویل بے سود ہے کہ سعی و تدبیر اس طلاق کی بندش ہے جو ناجائز اور غیر مشروع ہو، کیونکہ اس تدبیر کے بعد مشروع صورتوں میں بھی طلاق دینے میں رکاوٹ ہوگی۔

اور صاحبین کا جو مسلک ہے وہ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ صاحبین نے دونوں شرطوں کو جائز قرار دیا ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس طرح مہر مقرر کرنے کی صورت میں دونوں شقوں میں حسب شرط مہر مسمی

ہی لازم ہوگا، مہر مثل کسی صورت میں لازم نہ ہوگا۔ یہی مقصود ہے اس مسئلہ کا۔ باقی یہ ہے کہ اس طرح کی شرط لگانا یا اس طرح مہر مقرر کرنا کہ طلاق دے گا تو اتنا مہر ورنہ اتنا اس طرح شرط مقرر کرنے کا فی نفسہ حکم کیا ہے۔ یہاں پر اس سے کوئی تعرض نہیں، اس کا شرعی حکم وہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہوا۔

الغرض چونکہ جس بنیاد پر صاحبین کے مسلک کو اختیار کیا جارہا ہے وہ بنیاد عقلا و نقلا مردود ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم

مناسب حیلہ اور مفید تدبیر

لیکن اگر کسی کے نزدیک اس کی واقعی ضرورت و افادیت مسلم ہو تو اس کے لئے ایک حیلہ ہے جس کو ہمارے فقہاء نے تحریر فرمایا ہے۔ عالمگیری میں بھی منقول ہے وہ یہ کہ عورت شوہر سے اس طرح نکاح کرے کہ میں اتنے مہر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کرتی ہوں (اور اس شرط کو ذکر کردے جو اس کو منظور ہے) مثلا یہ کہ مجھ کو طلاق نہ دے یا میرے ہوتے ہوئے کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور اگر اس شرط کے خلاف کیا تو بجائے مہر مسمی کے مہر مثل لازم ہوگا اور مہر مثل کی تعیین بھی کردے کہ مہر مثل اتنا ہوگا (جو شوہر پر ثقیل ہوگا) اور شوہر اس کا اقرار بھی کرلے، اس صورت کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ خلاف شرط ہونے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل لازم ہوگا اور چونکہ وہ کثیر مقدار میں ہوگا لہذا شوہر اس شرط کے خلاف کی جرأت نہ کرسکے گا۔ فتاوی عالمگیری میں یہ حیلہ موجود ہے۔

رجل اراد ان یتزوج امراۃ فخافت المراۃ ان یخرجها من تلک البلدۃ او خافت ان یتزوج علیها فارادت التوثق منه بغیر یمین فالحیلة ان تزوجه نفسها علی مهر مسمی علی ان لا یخرجها من البلدۃ و ان اخرجها من البلدۃ فلها تمام مهر مثلها و یقر الزوج ان مهر مثل نسائها کذا و کذا بشئی اکثر من هذا مما یثقل علی الزوج ... عالمگیری کتاب الحیل ج ۲ ص ۳۹۲۔

ضرورت کے وقت ضرورت کی حد تک اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے لیکن ایسے امور کا رواج دینا شریعت کی مراد کے خلاف بلکہ تغیر مشروع کے مرادف ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بیوی کو ملازمت سے نہ روکنے کی شرط پر نکاح کرنا

(۱) فقہاء و محدثین نے تصریح فرمائی ہے کہ نکاح میں عائد کردہ وہ شرطیں جو مقتضاء عقد کے خلاف، حقوق زوجیت کے منافی، یا کسی غیر مشروع امر پر مشتمل ہوں ایسی شرطیں، باطل اور ان کا پورا کرنا واجب نہیں بلکہ بعض

صورتوں میں جائز نہیں۔ اس قسم کی تصریحات ماقبل میں تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہیں (**عینی شرح بخاری ج ۱۱ ص ۲۲۱۔ فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵**)

(۲) اور عقد نکاح کے تقاضے اور اس کے حقوق میں یہ بھی داخل ہے کہ شوہر کو بیوی پر ملک تام حاصل ہو جہاں شوہر رہے عورت کو ساتھ رکھے۔ ایسی کوئی شرط لگانا جس سے ملک تام حاصل نہ ہو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف اور حقوق زوجیت کے منافی ہے۔

عقد نکاح کے ساتھ عائد کی جانے والی شرطیں اور ان کا حکم

مولانا نور الحق رحمانی ☆

شرائط کا مسئلہ عقود و معاملات کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ دونوں کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال یکساں ہیں۔ اس سلسلے میں پہلا نقطہ نظر یہ ہے کہ عقود اور شرائط میں اصل حرمت اور ممانعت ہے، عقود اور شرائط کی صرف وہ صورتیں جائز ہیں جن کی حلت و اباحت کتاب و سنت کے نصوص سے ثابت ہیں۔ باقی وہ عقود و شروط جن کی حرمت منصوص ہے، یا جن کے بارے میں نصوص خاموش ہیں وہ تمام ازروئے شرع حرام ہیں، اس سلسلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ عقود و شرائط میں اصل اباحت اور حلت ہے، الا یہ کہ حرمت و بطلان پر کوئی شرعی دلیل قائم ہوجائے۔ تیسرا مسلک ان دونوں انتہاؤں کے بیچ میں ہے۔

اہل ظاہر کا مسلک

اصحاب ظاہر چونکہ نصوص کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں، نہ وہ احکام کی علتوں سے بحث کرتے ہیں نہ قیاس کا ان کے نزدیک اعتبار ہے، اس بنا پر ان کے نزدیک عقود و معاملات اور شرائط کی صرف وہ صورتیں جائز قرار پائیں گی جن کی اباحت منصوص ہے، لہذا اگر صلب عقد میں کسی ایسی شرط کا تذکرہ کیا گیا جس کا ذکر کتاب و سنت میں نہیں ہے تو عقد باطل قرار پائے گا۔ وہ صرف ان سات شرائط کو صحیح اور لازم قرار دیتے ہیں جن کا ذکر کتاب و سنت

☆ استاذ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ، بہار

کے نصوص میں وارد ہے (۱) یعنی خرید و فروخت میں رہن کی شرط (۲) خرید و فروخت میں اگر ثمن زر حقیقی سونا اور چاندی ہو تو ثمن کی ادائیگی کو ایک مقررہ مدت تک مؤخر کرنے کی شرط (۳) ثمن کو مدت کی قطعی تعیین کے بغیر محض خوشحال ہونے تک ادا کرنے کی شرط۔ (۴) خرید و فروخت میں فریقین کا باہمی رضامندی سے مبیع یا ثمن کی صفات میں سے کسی خاص صفت کی شرط لگانا۔ (۵) خرید و فروخت میں فریقین یا دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے تین دنوں کے خیار کی شرط جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذ کو جنھیں خرید و فروخت میں نقصان ہوتا تھا خیار شرط کی تعلیم دی تھی اور فرمایا تھا: **اذا تبایعت فقل لا خلابة ثم انک بالخیار ثلاثة ایام (مسلم کتاب البیوع)** (۶) کھجور کے درخت کی تابیر (مطلب یہ ہے کہ کھجور کی شاخوں میں پھول آجانے کے بعد مادہ کھجور کے خوشوں کو پھاڑ کر اس میں کھجور کے خوشوں کا پھول ڈالتے ہیں۔ ایسا کرنے سے پھل زیادہ ہوتا ہے) کے بعد اسے فروخت کرنے کی صورت میں خریدار کا یہ شرط لگانا کہ درخت کا پھل میرا ہوگا، کیونکہ حدیث میں اس کی اجازت آئی ہے۔ اگر یہ شرط نہ لگائی جائے مطلق درخت کی بیع ہو تو اصولی طور پر اس کا پھل بائع کا ہوتا ہے (۷) غلام کی بیع کی صورت میں خریدار کا یہ شرط لگانا کہ غلام کا مال میرا ہوگا، جب کہ شرط نہ لگانے کی صورت میں فروخت شدہ غلام کا مال مالک کا قرار پاتا ہے۔

عن عبد اللہ بن عمر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للذی باعها الا ان یشترط المبتاع و من ابتاع عبدا فماله للذی باعه الا ان یشترط المبتاع (مسلم کتاب البیوع باب من باع نخلا علیها تمر (موسوعة السنة صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۱۷۳)

ان سات شرائط کے علاوہ اگر متعاقدین بوقت عقد کوئی اور شرط لگائیں تو شرط بھی باطل اور عقد بھی باطل ہوگا۔ ہاں اگر شرط فاسد ختم کردی گئی تو پھر عقد صحیح ہوجائے گا (دیکھئے **المحلی لابن حزم ج ۸ ص ۳۱۲۔۳۲۰**)

اہل ظاہر کا استدلال حدیث بریرہ سے ہے جو بخاری میں کتاب العتق میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: وہ فرماتی ہیں کہ بریرہ جو مکاتبہ (باندی) تھیں وہ ان کے پاس آئیں اور کہنے لگیں کہ آپ مجھے خرید کر آزاد فرمادیجئے، حضرت عائشہ نے فرمایا ٹھیک ہے، تو حضرت بریرہ نے کہا کہ وہ لوگ مجھے اس شرط پر فروخت کریں گے کہ میری ولاء انھیں حاصل ہو (آزاد شدہ غلام اور باندی کے انتقال کے وقت شرعی وارث اصحاب فرائض اور عصبہ وغیرہ نہ ہو تو ان کا ترکہ آزاد کرنے والے مالک کا ہوتا ہے اس کو ولاء کہا جاتا ہے) تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ پھر تو مجھے اس کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی، یا انھیں اس کی اطلاع ہوئی تو

انہوں نے حضرت عائشہ سے دریافت فرمایا تو حضرت عائشہ نے حضرت بریرہ کی بات ان سے نقل کی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو اسے خرید لے اور آزاد کردے اور ان کے مالک جو شرط لگانا چاہیں انھیں لگانے دے۔ چنانچہ حضرت عائشہ نے انھیں خرید کر آزاد کردیا۔ بریرہ کے مالک نے ولاء کی شرط لگائی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ولاء تو آزاد کرنے والے کا حق ہے خواہ بیچنے والے سو شرط ہی کیوں نہ لگائیں (الولاء لمن اعتق و ان اشترطوا مائۃ شرط (بخاری)

اور بخاری شریف کی دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ تم بریرہ کو خرید لو اور اس کے مالک اپنے لئے ولاء کی شرط لگائیں تو ان کی یہ شرط منظور کرلو۔ ولاء تو آزاد کرنے والے ہی کا حق ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ نے ایسا ہی کیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے اور اللہ کی حمد و ثنا کے بعد فرمایا کہ کچھ لوگوں کی یہ کیا حالت ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔ ہر ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہیں وہ باطل ہے چاہے سو شرطیں کیوں نہ ہوں۔ اللہ کا فیصلہ ہی برحق ہے اور اللہ کی شرط ہی قابل اعتماد و اعتبار ہے۔ اور ولاء تو آزاد کرنے والے کا حق ہے (بخاری کتاب العتق)

علامہ ابن حزم اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بائع کا اپنے سے ولاء کی شرط لگانا مباح تھا ممنوع نہیں تھا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ بریرہ کے مالک لوگ جو شرط لگانا چاہتے ہیں انھیں لگانے دو۔ یہ بات حضور جبھی فرماسکتے ہیں جبکہ یہ شرط مباح ہو کیونکہ آپ نہ کسی امر باطل کو مباح قرار دے سکتے ہیں اور نہ کسی کو دھوکہ دے سکتے ہیں پھر اللہ تعالی نے اس شرط کو منسوخ فرمایا کیونکہ آنحضور نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ شرط باطل ہے اور بطور قاعدہ کلیہ کے فرمایا کہ (ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل) اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں منصوص شرائط کے علاوہ ہر شرط باطل ہے، اور قرآن کریم کی وہ آیات اور احادیث جن میں تکمیل شرط اور ایفائے عہد پر زور دیا گیا ہے ان کے بارے میں علامہ ابن حزم یہ فرماتے ہیں کہ ان سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ آیات اپنے عموم پر نہیں ہیں۔ کیونکہ قرآن نے معاصی اور اللہ تعالی کی ممنوع کردہ چیزوں سے اجتناب کا حکم دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص کوئی ایسا معاہدہ کرے جو از روئے شرع حرام ہے تو اس کا پورا کرنا حرام ہے، اور حدیث بخاری سے معلوم ہوا کہ جو شرط کتاب اللہ میں مذکور نہیں وہ باطل ہے اور باطل حرام ہے لہذا اگر کسی شرط حرام پر معاہدہ ہوجائے تو اس کا پورا کرنا جائز نہ ہوگا۔ وہ معاملہ ہی باطل قرار پائے گا۔

لیکن علامہ ابن حزم کا (**ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل**، جو شرط کتاب اللہ میں مذکور نہیں وہ باطل ہے) سے یہ استدلال کرنا کہ کتاب و سنت کے نصوص جن شرائط کے ذکر سے خاموش ہیں اس حدیث کی رو سے وہ سب باطل ہیں ، صحیح نہیں ۔ کیونکہ اسی حدیث سے اس کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ کتاب اللہ میں جو شرط مذکور نہیں اس سے مراد بائع کا اپنے لئے ولاء کی شرط لگانا ہے ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو " **ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ** " قرار دیا اور ظاہر ہے کہ بائع کا اپنے لئے ولاء کی شرط لگانا شرط باطل ہے کیونکہ ولاء شرعاً آزاد کرنے والے کا حق ہے نہ کہ بائع کا اور شرط باطل غیر معتبر ہوتی ہے ۔ اسی بنا پر آنحضور نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ تم بریرہ کو خرید کر آزاد کردو ۔ وہ لوگ اپنے لئے ولاء کی شرط لگائیں تو لگانے دو (اس کا شرعاً اعتبار نہیں) ولاء تو آزاد کرنے والے کا حق ہے ۔ **الولاء لمن اعتق** پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے معلوم ہوا کہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہونے والی شرط سے وہ شرط مراد ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے نہ کہ وہ شرط جس سے کتاب اللہ خاموش ہے ۔ اسی پر آپ نے نکیر فرمائی اور ایسی شرطیں لگانے سے منع فرمایا ۔ اس لئے یہ کہنا کہ ولاء کی شرط لگانا مباح تھا ۔ صحیح نہیں ۔ حدیث کا یہ ٹکڑا کہ **خذیہ و اشترطی الولاء فانما الولاء لمن اعتق** اس کی صریح طور پر تردید کر رہا ہے ۔ اور اس سے صاف طور پر معلوم ہورہا ہے کہ اپنے لئے ولاء کی شرط لگانا شرط باطل ہے ۔ وہ لغو قرار پائے گا اور عقد بیع پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا ۔

اہل ظاہر کے اس قول کی رو سے عقود و شرائط کا دائرہ بالکل تنگ ہوجاتا ہے ظاہر ہےکہ یہ قول اسلامی شریعت کی وسعت و سماحت ، یسر و سہولت ، کمال و جامعیت ، اس کی نرمی اور لچک اور ہر دور کا ساتھ دینے اور لوگوں کی مشکلات و مسائل کو حل کرنے کی بھرپور صلاحیت سے میل نہیں کھاتا ۔ انسانی زندگی تغیر پذیر ہے ۔ زمانہ کی ترقیات ، اور نئی ایجادات کے نتیجے میں لوگوں کی ضروریات میں بھی دن بدن اضافہ ہورہا ہے ۔ اور لوگوں کے درمیان تعامل کی نئی نئی صورتیں پیدا ہورہی ہیں ۔ اگر اہل ظاہر کے قول پر عمل کیا جائے تو عقود و معاملات کی ان تمام صورتوں کو باطل قرار دینا ہوگا جن کا اس وقت رواج ہے اور جن کی انسانوں کو ضرورت ہے ۔ اس کے نتیجے میں لوگ دین سے دور ہوں گے اور شریعت کی طرف سے ان کا اعتماد مجروح ہوگا اور وہ یہ سمجھیں گے کہ اس دین میں زمانہ کی ترقیات کا ساتھ دینے اور لوگوں کی ضروریات پوری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے ۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں کمال اور ابدیت کی شان ہے ۔ اور یہ انسانوں کی جملہ ضروریات و مشکلات کو حل کرنے کی صلاحیت سے بھرپور ہے ۔

اسی طرح شریعت نے جو عقود و معاملات میں شرط کا اعتبار کیا ہے اس کے پیچھے یہ حکمت کار فرما ہے کہ کبھی انسان کا کوئی خاص نشانہ اور مقصد ہوتا ہے ۔ اس کی کوئی مصلحت اور منفعت ہوتی ہے اور غیر مشروط عقد کی صورت

میں اس کا حصول ممکن نہیں ہوتا، اور بوقت عقد، شرط کے ذریعہ انسان اپنے اس مقصد کو حاصل کرسکتا ہے۔ اب اگر ان تمام شرائط کو باطل اور غیر معتبر قرار دیا جائے جن کا ذکر شرعی نصوص میں موجود نہیں تو لوگوں کو حرج اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اللہ تعالی کی کسی امر میں خاموشی بھی بر بنائے رحمت ہے اس لئے علی الاطلاق ایسے تمام امور کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا۔

حنابلہ کا مسلک

اس کے برخلاف حنابلہ اور علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کا مسلک ہے علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ عبادات میں تو اصل بطلان ہے یہاں تک کہ اس کے مامور بہ ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہوجائے، اور عقود و معاملات جائز ہوتی ہیں۔ یا اس کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کے رہتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا یہ کہ شوہر اسے ملازمت کرنے دے گا یا لگی ہوئی ملازمت کو نہیں چھڑائے گا، یا گھر سے باہر کوئی پیشہ اختیار کرنے کی اجازت دے گا وغیرہ یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی تعلیم یافتہ ہو، خوبصورت ہو، یا باکرہ ہو یا ان عیوب سے پاک ہو جن کی بنیاد پر فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، مثلا بیوی اندھی نہ ہو، کانی نہ ہو، گونگی بہری لنگڑی لولی نہ ہو وغیرہ۔ یہ تمام شرائط ان کے نزدیک صحیح اور لازم الایفاء ہیں، اور شرط فوت ہونے کی صورت میں شرط لگانے والے فریق کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شرط شریعت کی طرف سے ممنوع نہیں ہے نہ نکاح کے اصل مقصود کے خلاف ہے تو وہ شرعا جائز ہے، اور جب شرط کی حیثیت سے اسے قبول کرلیا گیا تو اس کی پابندی کا تو خاص طور پر تاکیدی حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور شرائط کے سلسلے میں اصل صحت اور اباحت ہے الا یہ کہ اس کے بطلان اور حرمت پر کوئی شرعی دلیل قائم ہوجائے (**اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۸۶**)

اس قول کی رو سے شرائط کے سلسلے میں اصل اباحت ہے لہذا ان کے نزدیک وہ تمام شرائط جائز ہیں جن کی حرمت کے سلسلے میں کوئی شرعی حکم موجود نہیں۔ ان کا استدلال کتاب و سنت کے ان عام نصوص سے ہے جن میں عہد و میثاق اور عقود و شروط کی پابندی کا حکم دیا گیا ہے اور غدر و خیانت اور نقض عہد سے منع کیا گیا، جن کا ہم نے شروع میں تذکرہ کیا مثلا **یا ایھا الذین آمنوا اوفوا بالعقود (المائدۃ)** اور "**المسلمون عند شروطھم**" وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ اس قول کی رو سے عقود اور شرائط کے سلسلے میں بڑا توسع اور بڑی آزادی پیدا ہوجاتی ہے۔ اور عقد نکاح کے سلسلے میں اس کا خطرہ پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ عاقدین کے ارادے سے متاثر ہو اور اس

کا وہ تقدس ختم ہوجائے جو شرعاً اسے حاصل ہے ۔ حنابلہ کے نزدیک شرط صحیح وہ ہے جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو یا مقتضائے عقد کے مطابق تو نہ ہو لیکن اس میں عاقدین میں سے کسی کی منفعت ہو بشرطیکہ اس سے نکاح کے اصل مقصود میں خلل واقع نہ ہو اور نہ وہ شرعاً ممنوع ہو ۔ مثلاً عورت کی طرف سے یہ شرط لگایا جانا کہ شوہر اس کی ضروریات کی کفالت کرے گا ۔ اور اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے گا ۔ کہ یہ چیزیں عقد نکاح ہی کی رو سے شوہر پر کا ارشاد ہے ۔ **ان احق الشروط ان توفوابها ما استحللتم به الفروج** ۔ اسی طرح وہ حضرت عمر فاروق کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ ان کے عہد میں ایک شخص نے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ بیوی کو اس کے گھر سے باہر نہ لے جائے گا پھر کچھ عرصہ کے بعد اس نے بیوی کو منتقل کرنا چاہا تو بیوی رضامند نہ ہوئی مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش ہوا اور آپ نے اس پر اس شرط کی پابندی کو لازم قرار دیتے ہوئے فرمایا :

مقاطع الحقوق عند الشروط (البخاری کتاب النکاح باب الشروط فی النکاح باب ۵۲ موسوعة السنة)

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں ۔

باب الشروط فی النکاح وهی قسمان صحیح مثل اشتراط زیادة فی المهر او ان لا یخرجها من دارها او بلدها او لا یتزوج علیها ولا یتسری ۔ فهذا صحیح لازم ان وفی به و الا فلها الفسخ (المغنی ج ۳ ص ۲۳۹)

اور شرط غیر صحیح یا شرط فاسد ان کے نزدیک وہ ہے ۔ جس کے بارے میں شریعت کی طرف سے نہی وارد ہو یا جو نکاح کے اصل مقصود کے خلاف ہو یا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو ۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک وہ کہ شرط باطل ہوجاتی ہے اور نکاح صحیح رہتا ہے مثلاً ایسی شرط جس کے بارے میں شریعت میں نہی وارد ہو مثلاً بیوی کی طرف سے یہ شرط لگایا جانا کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے ۔ یا شوہر کی طرف سے یہ شرط لگایا جانا کہ وہ اسے کوئی مہر نہیں دے گا ۔ یا اس کا نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا وغیرہ ۔ کہ یہ دونوں شرطیں قرآن کی نص کے خلاف ہیں ۔ قرآن نے مہر کی ادائیگی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا " **وآتوا النساء صدقاتهن نحلة** " (النساء ۲۰) عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ دیدو ۔ اور نفقہ کے بارے میں حکم ہے " **وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف** " (البقرة) بچے کے باپ پر بیویوں کا روزینہ اولاد کا کپڑا بھلے طریقہ پر دینا واجب ہے ۔ یا یہ شرط لگانا کہ شوہر بیوی سے صحبت نہ کرے ، یا یہ کہ انہیں اس نکاح سے کوئی اولاد نہ ہو ۔ کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو نکاح کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہے کیونکہ نکاح کا بنیادی مقصد جنسی تسکین اور حصول اولاد ہے ۔ اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ یہ باطل ہوجائے گی اور

نکاح کی صحت پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں۔

القسم الثانی۔ ما یبطل الشرط و یصح العقد مثل ان یشترط ان لا مہرلها و ان لا ینفق علیها او ان اصدقها رجع علیها۔ ان تشترط ان لا یطأها او یعزل منها او یقسم لها اقل من قسم صاحبتها او اکثر فہذہ الشروط کلها باطلة فی نفسها لانها تنافی مقتضی العقد ولانه تتضمن اسقاط حق تجب بالعقد قبل انعقادہ فلم یصح کما لو اسقط الشفیع شفعته قبل البیع۔ فاما العقد فی نفسه فیصح (المغنی ج ۲ ص ۵۵۰)

(۱) دوسری وہ شرطیں ہیں جو عقد نکاح ہی کو باطل کر دیتی ہیں، مثلاً ہر وہ شرط جس سے نکاح موقت قرار پاتا ہو اور وہ نکاح متعہ ہے، یا متعین وقت میں طلاق دینے کی شرط یا کسی شرط پر نکاح کو معلق کرنا مثلاً لڑکی کا ولی کہے کہ میں نے اس لڑکی کا نکاح تم سے کر دیا بشرطیکہ اس کی ماں راضی ہو یا فلاں شخص راضی ہو یا نکاح میں خیار کی شرطیں عاقدین کے لئے یا کسی اور کے لئے، اسی طرح نکاح شغار جس میں بیوی کا مہر دوسری عورت کی شادی قرار پاتی ہے۔ یہ تمام شرطیں خود باطل ہیں اور نکاح کو بھی باطل کر دیتی ہیں۔ (دیکھئے **المغنی ج ۵ ص ۵۵۱**)

جمہور فقہاء کے نزدیک شرط صحیح کی تعریف

احناف، شوافع اور مالکیہ کا مسلک عقود و شروط کے سلسلے میں قدرے اعتدال پر مبنی ہے، نہ اس میں اہل ظاہر کی طرح حد سے زیادہ تنگی ہے نہ حنابلہ کی طرح حد سے زیادہ توسع۔ اس سلسلے میں اصل تو ان کے یہاں حظر و ممانعت ہی ہے اور اس کی بنیاد وہ حدیث ہے جس میں بیع اور شرط سے منع کیا گیا ہے (**نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط** (**المستدرک للحاکم**) لیکن وہ اس سے ان شرائط کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں جو مقتضائے عقد کے مطابق ہوں یا مقتضائے عقد کو مؤکد کرنے والی ہوں، یا جن کے بارے میں کوئی نص وارد ہو یا جن کا عرف میں رواج ہو۔ یہ ائمہ چونکہ احکام کی علتوں سے بحث کرتے ہیں اور قیاس اور عرف کے اصول پر ان کا عمل ہے اس لئے وہ نہی کی علت وقوع نزاع کو قرار دے کر ان شرائط کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، جن سے نص خاموش ہے اور عرف کی بنیاد پر نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ در مختار کتاب البیوع میں شرط صحیح کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

فیصح البیع بشرط یقتضیه العقد کشرط الملک للمشتری ... اولا یقتضیه لکن یلائمه کشرط رہن معلوم و کفیل حاضر ... او جری العرف به کبیع نعل ... علی ان یحذوہ البائع او

يشركه (الدر المختار ج ۵ ص ۸۶۔۸۷)

الاصل الجامع فی فساد العقد بسبب شرط لا یقتضیه العقد ولا یلائمه وفیه نفع لاحدهما او فیه نفع المبیع هو من اهل الاستحقاق للنفع بان یکون آدمیا ... ولم یجر العرف به ولم یرد الشرع بجوازه۔ اما لو جری العرف به کبیع نعل مع شرط تشریکه او ورد الشرع به کخیار شرط فلا فساد (حواله سابق ص ۸۲۔۸۵)

مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں احناف کے نزدیک شرط صحیح کی تعریف یہ نکلتی ہے کہ ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو، یا مقتضائے عقد کو مؤکد کرنے والی ہو، یا جس کے بارے میں کوئی شرعی نص وارد ہو یا جس کا عرفا رواج ہو، وہ شرط صحیح ہے۔ اور جو شرط ان چاروں قسموں کے سوا ہو یعنی جو نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہو نہ مقتضائے عقد کو ثابت کرنے والی ہو۔ نہ اس کے سلسلے میں کوئی نص شرعی ہو، نہ عرف میں اس کا رواج ہو وہ شرط فاسد ہے۔

مقتضائے عقد کے مطابق ہونے کا مطلب یہ کہ خود عقد نکاح کے نتیجہ میں جو احکام فریقین پر عائد ہوتے ہیں بوقت نکاح اسی کو شرط کی صورت میں ذکر کیا جائے، مثلا بیوی کی طرف سے مہر اور نفقہ کی شرط یا مناسب رہائش کی شرط یا حسن معاشرت کی شرط یا شوہر کی طرف سے یہ شرط کہ بیوی اس کی اطاعت کرے گی، اس کے گھربار کی دیکھ ریکھ کرے گی، اس کے حکم کے بغیر گھر سے باہر نہیں جائے گی، اور نافرمانی کی صورت میں شوہر کو اس کی تادیب کا حق ہوگا کہ یہ تمام چیزیں خود عقد نکاح کے احکام کے طور پر ثابت ہوتی ہیں۔

اور مقتضائے عقد کے مناسب اور ان کو مؤکد کرنے والی شرطیں، مثلا عورت کی طرف سے مہر اور نفقہ کے لئے کسی کو ضامن اور کفیل مقرر کرنے کی شرط کہ مہر و نفقہ کا وجوب تو عقد نکاح کی بنیاد پر ہوتا ہے، لیکن کفالت کی شرط سے ان کا حصول آسان اور مؤکد ہوجائے گا۔ یا مثلا بیوی کی طرف سے یہ شرط کہ وہ اسے اپنے گھر والوں سے علحدہ کمرہ میں رکھے گا۔

اور کسی ایسی چیز کی شرط لگانا جس کی شریعت میں دلیل موجود ہو اور جو شرعی لحاظ سے مباح ہو، مثلا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ اگر زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات خوشگوار نہ رہے تو اسے طلاق کا حق ہوگا، یا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ فلاں فلاں صورت میں اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، کہ یہ دونوں نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہیں نہ اس کے مقتضی کو مؤکد کرنے والی ہیں لیکن شریعت میں اس کی اجازت موجود ہے کہ ازدواجی تعلقات کے خراب ہونے کی صورت میں شریعت نے مرد کو طلاق کا اور عورت کو خلع اور فسخ نکاح کے ذریعہ رہائی حاصل کرنے

کا حق دیا ہے ۔

اور کوئی ایسی شرط لگانا جس کا عرف میں رواج اور لوگوں میں تعامل ہو ، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ وہ صرف نصف مہر فوری طور پر ادا کردے گا اور باقی مہر مؤجل ہوگا ، یا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ وہ نصف مہر فوری طور پر وصول کرے گی ، جب کہ اس علاقے میں ایسا ہی رواج ہو ۔

یہ تمام شرطیں صحیح اور لازم الایفاء ہیں ، لیکن اگر ان کا التزام کرنے والے فریق نے ان کی خلاف ورزی کی تو شرط لگانے والے فریق کو شریعت کے مقررہ ضابطوں کے مطابق چارہ جوئی کا حق تو حاصل ہوگا لیکن فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا ۔ کیونکہ احناف کے نزدیک نکاح کی صحت کے لئے محض ایجاب و قبول کا صادر ہونا ضروری ہے ۔ فریقین کی رضامندی ضروری نہیں ہے ، اس بنا پر ان کے نزدیک مکرہ کا نکاح بھی منعقد ہوجاتا ہے حالانکہ مکرہ کی رضامندی تو ابتداً ہی نہیں ہے اور جب نکاح رضامندی کے بغیر ابتداً ہی منعقد ہوجاتا ہے تو بقاء بدرجہ اولی منعقد ہوگا ۔ احناف کا استدلال اس حدیث سے ہے ، جس میں نکاح ، طلاق اور عتاق کے ہزل اور مذاق کو بھی سنجیدگی پر محمول کیا گیا ہے

(ثلاث جدهن جدو هزلهن جد۔ النكاح و الطلاق و الرجعة (مشكوة عن ابی هريرة ج ٥ ص ٢٨٢ باب الخلع و الطلاق)

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک شرط صحیح کی خلاف ورزی کی صورت میں فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا ۔

شرط فاسد اور اس کا حکم

شرط فاسد وہ ہے جو مقتضائے عقد کے منافی اور احکام شرع کی رو سے ناجائز ہو ، لیکن اس میں فریقین میں سے کسی ایک کی منفعت ہو اور شریعت میں اس کے جواز کی کوئی دلیل وارد نہ ہو اور نہ لوگوں کے درمیان اس کا تعامل ہو ، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ وہ بیوی کو مہر نہ دے گا ، یا اس کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا ۔ یا یہ کہ بیوی ہی گھر کے اخراجات کی کفالت کرے گی یا دونوں کے مسلمان ہونے کی صورت میں یہ شرط لگانا کہ مرنے کے بعد وہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے یا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ وہ اسے اپنی دوسری بیویوں پر نان و نفقہ اور باری کی تقسیم میں فوقیت دے گا ، یا یہ کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر اپنی مرضی سے جہاں چاہے گی جائے گی ، یا یہ کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا ۔ یا اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا ، یا ملازمت کرنے دے گا وغیرہ ۔

اور اس نوعیت کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ وہ باطل ہوجائیں گی اور عقد نکاح پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا

بلکہ عقد صحیح رہے گا۔ جمہور فقہاء کا مسلک اس سلسلے میں یہی ہے۔ اور اس کی دلیل حدیث بریرہ ہے جو پہلے گزر چکی اور جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا تھا: **خذیها و اشترطی الولاء فان الولاء لمن اعتق** (بخاری کتاب الشروط)

حضرت بریرہ کے مالکوں نے انھیں حضرت عائشہ کے ہاتھ فروخت کرتے وقت ان کی ولاء کی شرط اپنے لئے لگائی تھی جو شرط فاسد تھی، حضرت عائشہ نے آنحضور کے حکم کے مطابق ان کی یہ شرط قبول فرمالی تھی، پھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط کو باطل اور بیع کو نافذ قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ عقد شرط سے فاسد نہیں ہوتا۔

شرط کی صحت اور عدم صحت کے سلسلے میں مذکورہ بالا مسلک احناف کا ہے، اور تقریبا یہی مسلک شوافع اور مالکیہ یعنی جمہور فقہاء کا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ وہ شرط صحیح کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں (۱) شرط صحیح غیر مکروہ (۲) شرط صحیح مکروہ۔ اس دوسری قسم میں وہ درج ذیل شرائط کو داخل کرتے ہیں، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا، اسے اس کے آبائی وطن سے باہر نہ لے جائے گا وغیرہ۔ اور ان شرائط کی تکمیل کو وہ مستحب قرار دیتے ہیں، لازم قرار نہیں دیتے اور جمہور ہی کی طرح شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں دیتے، اس طرح نتیجہ کے لحاظ سے وہ جمہور کے ساتھ ہیں۔

اور شرط صحیح غیر مکروہ میں وہ درج ذیل شرائط کو داخل کرتے ہیں، مثلا مرد کا یہ شرط لگانا کہ عورت ان عیوب سے پاک ہو جن کی بناء پر فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، مثلا ہاتھ پیر اور قوت سماعت و بصارت کا صحیح سالم ہونا، یا عورت کا تعلیم یافتہ اور خوبصورت ہونا وغیرہ، اور شرط کے فوت ہونے کی صورت میں وہ فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار دیتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل اور جمہور ائمہ کے نقطہ نظر میں فرق یہ ہے کہ امام احمد نکاح کے ساتھ عائد کی جانے والی شرطوں میں اصل صحت کو قرار دیتے ہیں جب تک کہ کوئی شرعی دلیل اس کے بطلان اور فساد پر قائم نہ ہوجائے، اور جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ اصل شرط میں عدم الزام ہے جب تک کہ الزام کو ثابت کرنے والی کوئی شرعی دلیل (نص یا قیاس یا عرف) نہ پائی جائے، توگویا محل اختلاف وہ شرائط ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے سلسلے میں کوئی خاص دلیل نہیں۔ امام احمد انھیں صحیح قرار دیتے ہیں اور جمہور فقہاء انہیں لغو قرار دیتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور تینوں قسموں کی شرائط کا حکم درج ذیل ہوگا:

(۱) بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، اس نوعیت کی شرطیں جن کے ذریعہ کسی فریق پر

کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داریاں فریقین پر عائد ہوتی ہیں انھیں کا شرائط کی صورت میں ذکر کیا جانا، مقتضائے عقد کے ذیل میں آتی ہیں، اس لئے وہ باتفاق ائمہ شرائط صحیحہ اور لازم الایفاء ہیں، لیکن ان کا یہ ذکر کرنا نہ کرنا دونوں برابر ہے ۔ اور شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا، بلکہ ازدواجی حقوق کی عدم ادائیگی کی صورت میں شریعت نے زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے کے خلاف جس کارروائی اور چارہ جوئی کا حق دیا ہے شریعت کے مقررہ ضابطوں کے مطابق انھیں اس کا حق حاصل ہوگا۔

(۲) بوقت نکاح شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، اس نوعیت کی شرطیں جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو یا اللہ تعالی کے واجب کردہ کسی حق کو ساقط کرنا اور حکم شرعی کو بدلنا ہو مقتضائے عقد اور احکام شرع کے خلاف ہونے کی وجہ سے بالاتفاق شرائط فاسدہ کے ذیل میں آتی ہیں، اس لئے باطل قرار پائیں گی، لیکن نکاح کی صحت کے لئے مانع نہیں بنیں گی۔ اگر شوہر نے نان و نفقہ کی نفی کی ہے تو بھی نان و نفقہ واجب ہوگا اور مہر کی نفی کی ہے تو دخول یا موت کے بعد مہر مثل واجب ہوگا اور اگر خلوت صحیحہ سے قبل طلاق ہوگئی تو متعہ واجب ہوگا (اللہ تعالی کا ارشاد ہے : **لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة و متعوهن (البقرة ٥-٢٣٢)**

و ان تزوجها و لم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها (الهداية باب المهر ج ٢ ص ٣٢٣)

(۳) بوقت نکاح عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، یہ احناف اور شوافع کے نزدیک شروط فاسدہ کے ذیل میں آتی ہیں، کیونکہ ان میں شوہر کے ان حقوق کو ساقط کرنا ہے جنھیں شریعت نے اسے عطا کیا، اور اسے ایک امر مشروع سے روکنا ہے کیونکہ شریعت نے مرد کو ایک سے زیادہ چار تک شادیوں کی اجازت دی ہے (**فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع (النساء- ٣)** اسی طرح بیوی کو اپنے ساتھ رکھنے کا حق دیا ہے (**اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم (الطلاق- ٦)** نکاح کے مصالح میں جنسی تسکین اور گھر کی تنظیم کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور ان مقاصد کا حصول پوری طرح جب ہی ممکن ہے جب کہ بیوی شوہر کے ساتھ ہو ورنہ نکاح کے یہ مقاصد متاثر ہوں گے، اس لئے بیوی کی طرف سے ایسی شرطوں کا عائد کیا جانا شرط فاسد ہے۔ اس لئے شوہر پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی، البتہ ان کے ذکر سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد صحیح رہے گا اور شرط فاسد ہوجائے گی۔

امام مالک کے نزدیک یہ دونوں شرطیں صحیحہ مکروہہ میں داخل ہیں کیونکہ وہ نکاح کے اصل مقصود کے منافی نہیں، نہ ان کے ذریعہ احکام شرعیہ میں سے کسی حکم کو ساقط کرنا لازم آتا ہے بلکہ یہ شوہر کا حق ہے اور شوہر کو اپنے حق سے دست بردار ہونے کا اختیار ہے۔ لیکن چونکہ ان کی وجہ سے شوہر پر تنگی لازم آتی ہے اس لئے وہ مکروہ ہیں۔ اس طرح کی شرط کا حکم ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوجائیں گی، لیکن شرط قبول کرنے والے فریق پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی شوہر پر اس کی تعمیل مستحب ہوگی اور خلاف ورزی کی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہ ہوگا، اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک جیسا کہ پہلے بھی مذکور ہوا یہ شرطیں شرائط صحیحہ کے ذیل میں آتی ہیں، چونکہ ان میں عورت کی منفعت ہے اور یہ نکاح کے اصل مقصود کے منافی نہیں ہیں، اس لئے شوہر پر ان کی تعمیل واجب ہوگی اور خلاف ورزی کی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسی شرط لگائی گئی جو ازروئے شرع ممنوع ہے اور جس سے دوسرے کو ضرر لاحق ہوتا ہے، مثلاً بیوی کی طرف سے اپنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط، تو باتفاق ائمہ یہ شرط فاسد ہے لہذا یہ لغو ہوجائے گی اور بلا ضرورت طلاق دینا علی حالہ حرام رہے گا۔

احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح میں شرائط کو جمہور ائمہ کے مسلک کے تابع رکھا جائے تاکہ عقد نکاح انتشار سے محفوظ رہ سکے، اور لوگ ازدواجی زندگی کو اپنی خواہشات کے تابع نہ بنائیں۔ اگر اس سلسلے میں امام احمد کے مسلک کو اختیار کیا جائے جس میں بے حد توسع ہے تو اس بات کا خطرہ ہے کہ نکاح عاقدین کے تابع ہوجائے اور اس کا تقدس ختم ہوجائے جو شریعت نے اسے عطا کیا ہے۔ اور اس کی حیثیت بھی یورپ اور امریکہ کے ملکوں میں انجام پانے والے شہری نکاح کی سی ہوجائے، جو وقتی جذبات و خواہشات کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اور عارضی غصہ کی بنیاد پر ختم ہوجاتا ہے۔

(ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو فقہ حنفی کی رو سے یہ شرط صحیح قرار پائے گی۔ اور اس کی وجہ سے عورت کو مذکورہ صورتوں میں طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ شریعت نے زوجین میں سے ہر ایک کے لئے بوقت ضرورت قید نکاح سے آزادی حاصل کرنے کی سہولت رکھی ہے، شوہر طلاق کے ذریعہ اپنے اس حق کو براہ راست استعمال کرسکتا ہے، اور بیوی خلع اور فسخ کے ذریعہ یعنی شوہر اور قاضی کے واسطہ سے، نیز شریعت نے جس طرح شوہر کو بطور خود طلاق کے استعمال کا حق دیا ہے اسی طرح اس حق کو دوسرے کے سپرد کرنے، اور طلاق دینے کے لئے کسی کو وکیل بنانے کا حق بھی دیا ہے۔ لہذا اگر شوہر بوقت نکاح بیوی کو یہ

اختیار تفویض کردے ، یا بیوی کی طرف سے عائد کردہ شرط کی بنیاد پر کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ، اس کی یہ شرط قبول کرلے تو اس کی بنیاد پر بیوی کو حسب تصریح مخصوص حالات میں یا مطلقاً اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا ، اور اگر بعد میں چل کر شوہر اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار باقی نہیں رہے گا ۔ درمختار میں ہے **نکحها علی ان امرها بیدها صح (الدر المختار ج ۳ ص ۳۲۹)**

علامہ شامی اس کی شرح میں فرماتے ہیں :

(قوله صح) مقید بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت ۔ اما بدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة البزازیة (حاشیة رد المحتار علی الدر ج ۳ ص ۳۲۹)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر دستخط طرفین سے ہو جائیں ۔ اس صورت میں بیوی کی طرف حق طلاق کے منتقل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر شرائط نامہ میں اس بات کی صراحت کردے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں تو فلاں فلاں صورتوں میں اسے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار ہوگا ۔ اگر شرائط نامہ میں نکاح کی طرف نسبت نہ کی گئی تو پھر اس کا اعتبار نہ ہوگا ۔

(۲) اور اگر عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے تو بھی صحیح ہے بشرطیکہ عورت کی طرف سے ایجاب مشروط ہو ، مثلاً عورت یوں کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ فلاں فلاں صورتوں میں مجھے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار ہوگا اور اس کے جواب میں مرد کہے میں نے قبول کیا تو یہ تفویض صحیح ہوگی ، اور شرائط نامہ کے مطابق عورت کو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا ۔

اور اگر عورت کی طرف سے ایجاب مطلق ہو اور مرد قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردے تب بھی تفویض درست ہوگی ۔ لیکن اگر عورت کی طرف سے ایجاب مطلق ہو تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا ، اب شوہر کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو شرط کا اضافہ کرے یا نہ کرے ۔ بالفرض اگر اس نے شرط تفویض کا اضافہ نہ کیا تو پھر عورت کو طلاق کا اختیار حاصل نہ ہوگا ۔

(۳) اگر عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے جس کی رو سے مخصوص صورتوں میں ، یا مطلقاً طلاق کا اختیار بیوی کی طرف منتقل ہوتا ہو اور اس پر فریقین کے دستخط ہوجائیں تو بھی یہ تفویض درست ہوگی ، اور حسب شرائط بیوی کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا ۔

یہ حکم تو فتوی اور مسئلہ کی رو سے ہوا، لیکن جہاں تک مصلحت اور احتیاط کی بات ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ تفویض طلاق کی اس صورت کو رواج نہ دیا جائے، کیونکہ اس سے مصالح شرع اور مقاصد نکاح کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ صنف نازک کی زود رنجی، سریع الانفعالی اور ناعاقبت اندیشی ایک مسلمہ حقیقت ہے جس کی طرف حدیث میں بھی اشارہ کیا گیا ہے۔ اسی بناء پر شریعت نے اسے براہ راست طلاق کے استعمال کا حق نہیں دیا ہے۔ آج صورت حال یہ ہے کہ ہمارا مسلم معاشرہ جہالت اور ناخواندگی کا شکار ہے، دین سے دوری اور احکام شرع سے ناواقفیت عام ہے، شراب اور نشہ خوری کا بھی کسی درجے میں رواج ہے، لوگوں کی اخلاقی و روحانی تربیت کا کوئی مؤثر اور قابل ذکر نظام نہیں۔ جس کی بنا پر بہت سے مرد حق طلاق کا بیجا استعمال کرتے ہیں۔ اور اشتعال اور جذبات میں آکر ایک ساتھ تینوں طلاقیں دے ڈالتے ہیں، جس کی وجہ سے بہت سی معاشرتی خرابیاں رونما ہوتی ہیں۔ اور بہت سی مسلم خواتین، اور ان کے معصوم بچوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ایسی صورت میں اگر بوقت نکاح شرط کے ذریعہ طلاق کا حق عورت کو تفویض کیا جائے اور اس نوعیت کا مشروط نکاح سماج میں رواج پذیر ہوجائے تو حالات زیادہ سنگین ہوجائیں گے، اور طلاق کے واقعات میں خاصا اضافہ ہوجائے گا۔ اس لئے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس طرح کے مشروط نکاح کو ہرگز رواج نہ دیا جائے ورنہ مصالح نکاح بری طرح متاثر ہوں گے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے " **الحیلۃ الناجزۃ** " میں تفویض طلاق بوقت نکاح کی جو تجویز پیش فرمائی ہے وہ ہندوستان کے سابقہ حالات کے پیش نظر تھی جب کہ ہندوستان میں انگریز سامراج کے تسلط کے بعد کہیں بھی اسلامی دارالقضاء اور مسلم قاضی کا نظام نہیں تھا اور مسلم خواتین کو بوقت ضرورت قید نکاح سے آزادی حاصل کرنے کے لئے بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

آج کل عورتوں کو نکاح کے بعد جس قدر پریشانیوں کا سامنا ہوتا ہے محتاج بیان نہیں، کبھی مرد ظلم اور بے رخی سے پیش آتا ہے، نہ نان و نفقہ دیتا ہے نہ طلاق دیتا ہے، کبھی بال بچوں سے بے فکر ہوکر پردیس چلا جاتا ہے اور لاپتہ ہوجاتا ہے، کبھی نامرد نکلتا ہے، بعض دفعہ یتیم لڑکی کا نکاح چچا وغیرہ نامناسب جگہ کردیتے ہیں اور لڑکی ناپسند کرتی ہے، بعض دفعہ مرد کو جنون کا مرض ہوجاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

اگر ہندوستان میں قاضی شرعی کا وجود ہوتا تو اس قسم کی سب پریشانیوں کا علاج سہل تھا۔ مگر اب جب کہ قاضی شرعی موجود نہیں عورتوں کو سخت مصیبت کا سامنا ہوتا ہے۔ (**الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۰**)

ظاہر ہے کہ ہندوستان میں اب یہ صورت حال نہیں ہے، بہار و اڑیسہ میں تقریباً پچھتر سالوں سے امارت شرعیہ قائم ہے اور اس کے تحت دار القضاء کا مضبوط نظام چل رہا ہے۔ ان دونوں صوبوں کے تمام اہم اور مرکزی

مقامات میں دارالقضاء قائم ہے جس کی وجہ سے مسلم خواتین کو ایسی ضرورت کی بنیاد پر فسخ نکاح کی سہولت حاصل ہوجاتی ہے، بہار و اڑیسہ کے علاوہ دہلی، بنگال، آسام، آندھرا پردیش اور کرناٹک وغیرہ میں شرعی دارالقضاء قائم ہیں۔ جس کی وجہ سے اب عورتوں کو فسخ نکاح کے لئے پریشانیوں کا سامنا کرنا نہیں پڑتا۔ ضرورت ہے کہ اس نظام کو مزید وسعت دی جائے اور مسلمانوں کے ہر مرکزی شہر اور مقام میں دارالقضاء قائم کیا جائے۔ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ جو ہندوستانی مسلمانوں کا سب سے مؤثر، قابل اعتماد اور ہر مسلک او جماعت کی نمائندہ تنظیم ہے اس کے ذمہ داروں نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اپنے سابقہ اجلاس منعقدہ جے پور راجستھان میں تمام اہم اور مرکزی مقامات میں دار القضاء کے قیام کی تجویز منظور کی ہے۔ ضرورت ہے کہ اس تجویز کو عملی جامہ پہنایا جائے اور بورڈ کے ساتھ اس سلسلے میں تعاون کیا جائے، تاکہ یہ مبارک کام پایۂ تکمیل کو پہنچ سکے اور مسلمانوں کے عائلی معاملات و مقدمات شرعی دارالقضاء اور اسلامی شریعت کی روشنی میں فیصل کئے جائیں۔ اور ہر علاقہ کی مسلم خواتین کو بوقت ضرورت فسخ نکاح کی سہولت حاصل ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کی مذکورہ تجویز ہندوستان کے گذشتہ حالات کے پیش نظر تھی، لیکن اب جب کہ ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں نظام قضاء اور قاضی شرعی کا وجود ہے تو ان پریشانیوں کا علاج سہل ہے، اس لئے اب اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ بوقت نکاح بذریعہ شرط عورتوں کو طلاق کا حق تفویض کرکے طلاق کے واقعات میں اضافہ کیا جائے۔ اور مصالح شرع کے ضائع ہونے اور مقاصد نکاح کے فوت ہونے کا خطرہ مول لیا جائے۔

اور اگر کسی جگہ کے مخصوص حالات اور متوقع خطرات کی بنیاد کچھ نجی معاملات اور استثنائی کیسز میں اس طرح کی ضرورت محسوس ہوتو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ طلاق کا اختیار عورت کے سپرد نہ کیا جائے بلکہ اس کے خاندان کے کسی سنجیدہ اور قابل اعتماد فرد یا افراد کے سپرد کیا جائے تاکہ وہ غور و فکر کے بعد اور مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا استعمال کریں۔ یا پھر اس صورت پر عمل کیا جائے جو حضرت تھانوی نے اس سلسلے میں ضروری مشورہ کے تحت ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ شرط کے ساتھ تراضی طرفین سے کم از کم دس آدمی کے نام متعین کردئے جائیں کہ ان میں سے کم از کم دو آدمی طلاق کی ضرورت کو تسلیم کرلیں تو عورت کو طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ لیکن اس صورت کو عام نہ کیا جائے ورنہ مصالح شرع فوت ہوں گے۔

اور دوسرے ائمہ کے نزدیک چونکہ نکاح سے قبل تعلیق طلاق، یا تفویض طلاق صحیح نہیں خواہ اس کی اضافت اور نسبت نکاح ہی کی طرف کیوں نہ ہو، اس لئے مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں جبکہ نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں یا عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے،

ان دونوں صورتوں میں تفویض طلاق صحیح نہ ہوگی، ہاں اگر عقد نکاح کے بعد باہمی رضا مندی سے طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے تو یہ تفویض صحیح ہوگی۔

طلاق کے بیجا استعمال کو روکنے کے لئے اگر سوالنامہ میں مذکورہ صورت پر عمل کیا جائے اور عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار، تا کہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے، اس طرح مہر طے کرنا عاجز کے خیال میں جائز اور معتبر ہوگا۔ جیسا کہ بیوی کو اس کے آبائی وطن میں رکھنے کی صورت میں مہر ایک ہزار اور باہر لے جانے کی صورت میں دو ہزار مقرر کیا جائے، تو صاحبین کے نزدیک دونوں تسمیے صحیح قرار پاتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی بنیاد پر تو اس کا کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا کیونکہ دوسرا تسمیہ باطل قرار پائے گا، البتہ صاحبین کے قول کی رو سے دونوں تسمیئے صحیح ہوں گے۔ اور ضرورت کی بنیاد پر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے۔ بیجا طلاق کی روک تھام کے لئے یہ صورت کوئی زیادہ مؤثر تو نظر نہیں آتی، کیونکہ جاہل لوگ غصہ اور جذبات میں آکر جس طرح طلاق دیتے ہیں اس میں اس کی توقع کم ہی کی جاسکتی ہے کہ وہ مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے طلاق دینے سے باز رہیں گے۔ البتہ ممکن ہے کہ یہ صورت کسی درجے میں طلاق کے غلط استعمال کو روکنے میں مؤثر ثابت ہو۔ جب کہ اس میں اس کا بھی خطرہ ہے کہ طلاق مشکل ہوجائے۔ اور لوگ مہر کے خطرے سے بچنے کے لئے واقعی ضرورت کی بنیاد پر بھی طلاق کے استعمال سے باز رہیں، اور عورت کالمعلقہ ہوکر رہ جائے۔ دوسرے یہ کہ مہر کی زیادتی شرعی نقطہ نظر سے پسندیدہ نہیں۔ جیسا کہ صحیح حدیث "ان اعظم النكاح بركة ايسره مؤنة (مشكوة عن عائشة كتاب النكاح ج ۲ ص ۲۶۸)" وغیرہ سے پتہ چلتا ہے، بہر حال مہر مقرر کرنے میں اگر منفعت اور مصلحت کا پہلو ہے تو دوسری طرف مضرت اور مفسدہ کا پہلو بھی ہے۔ فیصلہ میں ان دونوں پہلوؤں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ ان دونوں میں سے جو نسا پہلو غالب ہوگا حکم اسی کے تابع ہوگا۔

جواب سوال (۲)

مہر طے کرنے کی یہ صورت کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا، اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، مذکورہ بالا اصول اور تفصیلات کی روشنی میں درست معلوم

ہوتی ہے ۔ اس لئے صاحبین کے قول کی بنیاد پر دونوں شرطوں کو معتبر اور لازم العمل ہونا چاہئے ۔

بوقت نکاح عورت کی جانب سے ملازمت اختیار کرنے کی شرط

جواب سوال (۳) بوقت نکاح عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ اسے کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر اسے ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، احناف اور شوافع کے نزدیک شرط فاسد ہے ۔ جیسا کہ دوسرا نکاح نہ کرنے اور آبائی وطن سے باہر نہ لے جانے کی شرط، کیونکہ بیوی محبوس بحق زوج ہے، نکاح کے نتیجہ میں شریعت نے اس پر یہ ذمہ داری ڈالی ہے کہ وہ اپنے اوقات کو شوہر، خاندان اور گھر کے مصالح کے لئے فارغ رکھے ۔ اور اسی کے عوض میں شریعت نے اس کا نفقہ شوہر پر واجب کیا ہے، تا کہ وہ کسب معاش کی فکر سے آزاد اور اس کی گرانبار اور جاں گسل ذمہ داری سے فارغ ہوکر یکسوئی سے اپنی ازدواجی زندگی کے فرائض ادا کرے، کیونکہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی غیر کے کام میں مصروف ہو اس کا نفقہ اس غیر پر واجب ہوتا ہے اسی بنا پر قاضی، مفتی، صدقات کی وصولی پر مامور عاملین اور حکومت کے ملازمین کا نفقہ بیت المال اور حکومت پر واجب ہوتا ہے ۔

لان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في الصدقات (الهداية باب النفقة ج ۲ ص)

اور ملازمت یا کسی ایسے پیشہ کو اختیار کرنے سے جس کے لئے اسے گھر سے باہر جانا پڑے تو شوہر کا حق متاثر ہوگا، اس لئے اسے اس سے روکنے کا حق ہے، فقہاء نے تصریح کی ہے کہ شوہر بیوی کو ہر ایسے کام سے روک سکتا ہے جس سے اس کا حق احتباس متاثر ہوتا ہو، یا اسے کوئی ضرر پہنچتا ہو، یا جس کے لئے عورت کو گھر سے باہر جانا پڑتا ہو، علامہ شامی لکھتے ہیں ۔

و الذي ينبغي تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدي الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته (حاشية رد المحتار على الدر ج ۲ ص ۷۰۳)

اس میں صرف اس قدر استثناء ہے کہ اگر وہ لڑکیوں کو اور عورتوں کو باہر جاکر دینی تعلیم دیتی ہے، نماز روزہ، وضو غسل اور طہارت وغیرہ کے ضروری مسائل بتلاتی ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا معقول ذریعہ ان کی تعلیم کا نہیں ہے ۔ یا خود ان مسائل کو سیکھنے کے لئے اسے باہر جانا پڑتا ہے ۔ اور گھر میں رہ کر دینی علم اور مسائل کی جانکاری کی کوئی معقول صورت نہیں ہے ۔ یا کوئی ایسا شرعی مسئلہ پیش آگیا ہے جو شوہر خود سے یا کسی اور سے پوچھ

کر نہیں بتا سکتا تو ایسی صورت میں وہ باہر جا سکتی ہے اور شوہر کو اسے روکنا نہیں چاہئے ۔صاحب در مختار لکھتے ہیں :

وفی البحر ، له منعها من الغزل و کل عمل ولو تبرعا لاجنبی ولو قابلة او مغسلة لتقدم حقه علی فرض الکفایة ۔ و من مجلس العلم الا لنازلة و امتنع زوجها من سوالها (الدر المختار مع حاشیة رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)

ہاں گھر میں رہ کر سلائی کڑھائی ، بنائی ، دستکاری ، کتابت ، مضمون نگاری ، تصنیف و تالیف اور عورتوں اور بچوں کی تعلیم وغیرہ کر سکتی ہے ۔ کیونکہ اگر گھر میں وہ اس نوعیت کے کام کاج میں مصروف نہ ہو تو شیطانی وسوسوں کا شکار ہونے اور پڑوسیوں اور اجنبی لوگوں کے ساتھ لایعنی کاموں میں مشغول ہوجانے کا اندیشہ ہے ۔

اما العمل الذی لا ضرر له فیه فلا وجه لمنعها عنه خصوصا فی حال غیبته من بیته ۔ فان ترک العمل بلا عمل فی بیتها یودی الی وساوس النفس و الشیطان ۔ او الاشتغال بما لا یعنی مع الاجانب و الجیران (حاشیة رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)

خلاصہ یہ کہ عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط لگانا شرط فاسد ہے ، اس لئے لغو قرار پائے گی اور اگر شوہر بوقت نکاح اس شرط کو قبول بھی کرلے تب بھی اس پر اس کی پابندی لازم نہ ہوگی ۔ اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے بعد بیوی کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے ، یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو بیوی کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی ۔ تعمیل نہ کرنے کی صورت میں نافرمان شمار ہوگی اور نشوز کی بنیاد پر اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا ۔

امام مالک کے نزدیک عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط شرط صحیح مکروہ ہے ، اس لئے وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوجائے گی ، لیکن شوہر پر اس کی تعمیل مستحب ہوگی لازم نہ ہوگی ، اور شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہ ہوگا ۔

اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک چونکہ اس میں عورت کی منفعت ہے اور مرد کو اپنے حق سے دستبردار ہونے کا حق ہے ، اس لئے یہ شرط صحیح ہے لہذا شوہر پر اس کی پابندی لازم ہوگی ، اور شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔

هذا ما عندی و الله اعلم بالصواب

مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام

مولانا آل مصطفی مصباحی ☆

الجواب (۱) ایسی ذمہ داری جو عقد نکاح کی وجہ سے شریعت طاہرہ نے کسی فریق پر عائد کی ہے۔ اگر اسی کو عقد نکاح کے وقت شرط کی صورت میں ذکر کر دیا گیا۔ مثلاً بیوی نے شوہر پر نفقہ دینے کی شرط لگادی، تو اس سے عقد نکاح پر کوئی منفی اثر مرتب نہ ہوگا۔ البتہ ایسی شرط لگانا بے سود ہے۔ کیونکہ شریعت نے نکاح کے نتیجہ میں جو حقوق شوہر کے ذمے لازم کردئے ہیں، عقد نکاح میں وہ مشروط ہوں یا نہ ہو، بہر صورت شوہر پر ان کی ادائیگی لازم ہوگی۔ نکاح صحیح کے بعد عورت کی جانب سے تسلیم نفس ہوجائے، تو شوہر پر عورت کا نفقہ واجب ہوجاتا ہے۔ عقد نکاح کے وقت اس کی شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔ تنویر الابصار و در مختار میں ہے۔

(۱) النفقة تجب للزوجة بنكاح صحيح على زوجها لانها جزاء الاحتباس وكل محبوس لمنفعة غيره يلزمه نفقته (ج ۲ ص ۶۹۹)

نکاح صحیح کے بعد شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے، کیونکہ نفقہ عورت کو اپنے قابو میں رکھنے کا بدل ہے۔ اور جو بھی غیر کی منفعت کے لئے اس کے قابو میں ہو۔ تو قابو حاصل کرنے والے پر محبوس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

عورت بیمار ہو جب بھی اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوتا ہے۔

مبسوط میں ہے:

☆ استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو، یوپی

(۲) و نفقة المرأة واجبة و ان مرضت من قبل انها مسلمة نفسها الى الزوج فى بيته و لا فعل منها فى المرض لتصير به مفوتة مع انه لم يفوت ما هو المقصود من الاستئناس و غيره و لا معتبر بمقصود الجماع فى حق النفقة (۵ ص ۱۹۲)

عورت کا نفقہ واجب ہے اگرچہ وہ پہلے سے مریضہ ہو کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر رہی ہے اور بیمار ہونے میں اس کا کوئی دخل نہیں کہ اسے شوہر کے حق کو ضائع کرنے والی کہا جائے اس کے باوجود انسیت حاصل کرنے اور اس کے علاوہ دیگر مقاصد ختم نہیں ہوتے۔ اور حق نفقہ میں مقصد جماع کا کوئی اعتبار نہیں۔

اسی طرح عقد نکاح سے شوہر پر مہر لازم ہوجاتا ہے۔ خواہ بیوی عقد نکاح کے وقت یہ شرط لگائے کہ اس کا مہر شوہر کے ذمہ ہوگا، خواہ نہ لگائے۔ اگر دس درہم یا دس درہم سے کم مقرر ہوا ہے تو دس درہم واجب ہوگا اور اگر دس سے زیادہ مقرر کیا ہے تو مقرر کردہ واجب ہوگا، درمختار میں ہے۔

و تجب العشرة ان سماها و دونها و يجب الاكثر منها ان سمى الاكثر منها و يتاكد عند وطى و خلوة صحت او موت احدهما (ج ۲ ص ۳۰۸ (درمختار)

دس درہم یا اس سے کم مہر مقرر کیا تو دس درہم واجب ہوگا۔ اور اگر دس سے زیادہ مقرر کیا تو دس سے زیادہ، اور وطی یا خلوت صحیحہ یا کسی ایک کی موت سے مہر مؤکد ہوتا ہے۔

بلکہ اگر مہر کا ذکر نہ بھی ہوا جب بھی واجب ہوگا۔ اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

و ان تزوجها ولم يسم مهرا فلها مهر مثلها (هداية ج ۲ ص ۳۲۲ كتاب النكاح)

اگر عورت سے شادی کی اور مہر مقرر نہ ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ شرعی اعتبار سے اس قسم کی شرط لگانا ایک کار عبث ہے۔ واللہ تعالی اعلم

الجواب (۲۔ الف) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جس سے کسی شرعی ذمہ داری سے گریز مقصود ہو، شرط فاسد ہے، لیکن اس سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور شرط باطل قرار پاتی اور متعلقہ فریق پر اس شرط کی پابندی ضروری نہیں اس کے ذمے شرط لگانے کی صورت میں جو ذمہ داری شرعاً عائد تھی وہ اب بھی باقی رہے گی، مثلاً شوہر اگر عقد نکاح کے وقت یہ شرط لگاتا ہے کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمے نہ ہوگا۔ اس شرط کی وجہ سے شوہر اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہوسکتا۔ بلکہ اپنی صورت وجوب میں نان و نفقہ واجب ہوگا۔ گو کہ عورت اپنے اس حق کو ساقط کرنے اور اس سے بری الذمہ ہونے پر راضی ہوجائے۔ فقہاء

عظام نے اس کی ایک اہم وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ سورت وجوب سے قبل اسقاط وجوب کی ہوگی جو صحیح نہیں۔ فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

" المرأة اذا برأت الزوج عن النفقة بان قالت انت بری عن نفقتی ابدا ماکنت امرأتک فان لم یفرض القاضی لها النفقة فالبراۃ باطلة و ان کان فرض لها القاضی کل شهر عشرة دراهم یصح الابراء عن النفقة الشهر الاول و لم یصح عن نفقة ما سوا ذالک الشهر " (عالمگیری ج ٢ ص ١٢٦)

عورت اگر اپنے شوہر کو نفقہ سے بری الذمہ کردے ۔ مثلاً یہ کہدے کہ تو میرے نفقہ سے اس وقت تک بری ہے جب تک میں تیری زوجیت میں ہوں ۔ تو اگر قاضی نے عورت کا نفقہ متعین نہیں کیا ہے تو یہ برأت باطل ہے اور اگر قاضی نے عورت کے لئے ہر ماہ مثلاً دس درہم نفقہ مقرر کردیا ہے تو پہلے مہینہ سے برأت درست ہوگی بقیہ مہینوں سے برأت درست نہ ہوگی ۔

بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی حنفی وضاحت فرماتے ہیں :

" ولو ابرأته عما تقبل من النفقة المفروضة لم یصح الابراء لانها تجب شیئا فشیئا علی حسب حدوث الزمان فکان الابراء منها اسقاط الواجب قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب ایضا وهو حق الحبس لانه لا یتجدد بتجدد الزمان فلم یصح " (ج ٢ ص ٢٩ بدائع الصنائع)

اگر عورت شوہر کو ذمہ میں لازم ہونے والے نفقہ سے بری کردے تو یہ بری کرنا صحیح نہ ہوگا ۔ کیونکہ نفقہ تجدد زمان کے اعتبار سے تھوڑا لازم ہوتا رہتا ہے ۔ تو اس نفقہ سے بری کرنا ۔ وجوب سے قبل نیز سبب وجوب (یعنی حق حبس) کے موجود ہونے سے قبل واجب کو ساقط کرنا ہوگا جو صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ حق حبس تجدد زمان سے متجدد نہیں ہوتا ۔

عقود میں ان جیسی شرطوں کی طرف حدیث میں بھی اشارہ کیا گیا ہے ۔

ما بال اقوام یشترطون بشروط لیست فی کتاب الله من اشترط شرطا لیس فی کتاب الله فهو رد و ان کانت مائة شرط ۔ شرط الله احق و اوثق ۔ و الله تعالی اعلم

الجواب (٣ ۔ ب) عقد نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جو نہ تو نکاح سے عائد ہونے والی شرعی ذمہ داریوں کے دائرے میں آتی ہو ۔ اور نہ ہی کسی شرعی ذمہ داری سے گریز مقصود ہو ۔ بلکہ اس شرط کے نتیجے میں

زوجین ہی میں سے کسی کو ایسا حق ملتا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں نہیں ملتا، تو اس قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ شرعاً اس کا پورا کرنا متعلقہ فریق پر لازم نہیں۔ یہ محض ایک وعدہ ہے جس کا پورا کرنا بہتر، مگر شرعاً اس پر جبر نہیں اور نہ ہی عقد نکاح کے وقت اس قسم کی شرط لگانے سے اس کی صحت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ یہ ضابطہ اپنی جگہ مسلم ہے کہ شروط فاسدہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ خود شرطیں باطل و کالعدم ہوجاتی ہیں۔

در مختار میں ہے:

"لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط دونه یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح" (ج ۲ ص ۳۷۰)

شرط فاسد سے نکاح باطل نہیں ہوتا بلکہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے یعنی اگر شرط فاسد کے ساتھ عقد ہو تو نکاح باطل نہ ہوگا۔

لہذا اگر (مثلاً) عورت یہ شرط لگاتی ہے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ تو اس طرح کی شرط محض ایک وعدہ ہے، جو شوہر کے لئے لازم الایفاء نہیں، وہ پورا کردے تو ٹھیک ورنہ اس پر شرعاً یہ جبر نہیں کیا جاسکتا کہ تم اسے پورا کرو۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"ان شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلاد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعد وعدلها ولا یکلف به" (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۰)

اگر شوہر (عقد نکاح) میں سابقہ بیوی کو طلاق دینے اور عورت کو شہر کے باہر نہ لے جانے کی شرط لگادے تو حکم شرعی یہ ہے کہ شوہر پر ان شرطوں کا پورا کرنا لازم نہیں، کیونکہ یہ محض ایک وعدہ ہے جو عورت سے کیا گیا ہے تو اس کو پورا کرنے کا مکلف نہیں بنایا جاسکتا۔

بیوی کو اپنے پاس رکھنا حق شوہر بھی ہے اور حق شرع بھی، ارشاد ہے **"و اسکنوهن من حیث سکنتم"** شوہر کے یہ وعدہ کرنے سے کہ بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ شوہر کا یہ حق ختم نہیں ہوجاتا۔ شوہر اس حق کو خود ساقط بھی نہیں کرسکتا اس نے یہ معاہدہ بے کار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب۔ (ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت شرط لگادے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو یہ شرط عند الشرع قابل

قبول ہے ۔ اور اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا ۔

فتاوی عالمگیری میں ہے :

" قالت المراة تزوجتک علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت۔ فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و یکون الامر بیدھا " (عالمگیری ج ۲ ص ۲ کتاب النکاح)

عورت نے کہا کہ میں نے تم سے اس شرط پر شادی کی کہ طلاق کا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا ۔ جب میں چاہوں اپنے کو طلاق دے لوں گی ۔ شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح درست ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی ۔ اور عورت کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے کو طلاق دے ۔

شوہر نے جب اپنی بیوی کو بوقت نکاح طلاق کا حق تفویض کردیا ۔ تو اب وہ اس تفویض طلاق کو ختم نہیں کرسکتا ۔ جن عموی صورتوں کے ساتھ یا خصوصی صور و مواقع میں حق طلاق تفویض کیا گیا ہے شوہر اس سے گریز نہیں کرسکتا ۔ اور نہ ہی اس حق کو ختم کرسکتا ہے ۔

جوہرہ نیرہ میں ہے :

ان قال لھا طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ " (جوھرۃ نیرۃ ج ۲ ص ۱۰۲) اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو شوہر اس تفویض سے رجوع نہیں کرسکتا ۔

اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے تو شوہر کو اس قول سے رجوع کا حق نہ ہوگا ۔ لیکن اس طرح کی شرطوں سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہے ۔ عورت اپنی عقل کی کمی اور سرعت غضب کے باعث جب چاہے گی اپنے اوپر طلاق دے ڈالے گی جس سے ازدواجی زندگی ایک بڑا خطرہ بن کر رہ جائے گی ۔ اس لئے اگر شوہر اپنی عورت کو طلاق کا حق تفویض کرتا ہے تو مزید احتیاط کے لئے مندرجہ ذیل قیدیں بڑھائے ۔ تاکہ حتی الوسع فتنوں کا سد باب ہو ۔ اور پریشانیوں سے محفوظ رہے ۔ (۱) شوہر تفویض طلاق میں وقت مقرر کردے ۔ (۲) تفویض طلاق میں لفظ کنایہ استعمال کرے ۔ مثلاً تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ۔ یا تجھے اختیار ہے ۔ اور طلاق کی نیت نہ کرے ۔ (۳) یا شوہر یہ لفظ کہے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے ۔ یا تجھے اپنی طلاق کا اختیار ہے اور اس سے طلاق رجعی کی نیت کرے ۔ واللہ تعالی اعلم

طلاق نہ دینے کے ساتھ مشروط مہر

الجواب ۔ عقد نکاح کے وقت اگر اس طرح مہر طے کرے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا

مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے ۔ تو یہ مہر طے کرنا جائز اور معتبر تو ہے لیکن مہر مسمی صرف ایک صورت میں لازم ہوگا ۔ وہ صورت ہے کہ اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کو مہر مسمی دینا ہوگا، اور اگر اس نے طلاق دی تو مہر مثل واجب ہوگا ۔ جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہ ہوگا ۔ یہ امام اعظم کا مذہب ہے ۔

صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں، جب کہ امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں ۔ اس کی تائید فقہ کے ان جزئیات سے ہوتی ہے ۔

اذا تزوجها علی الفین ان لم تکن له امراة و علی الفین ان کانت له امراة او علی الف ان لم یخرجها من البلدة الخ

عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اس کی زوجیت میں اگر کوئی عورت نہ ہوگی تو مہر ایک ہزار اور اگر ہوگی تو دو ہزار ۔ یا اس شرط پر شادی کی کہ اگر شوہر عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالے گا ۔ تو مہر ایک ہزار ۔ اور اگر نکالے گا تو مہر دو ہزار، تو ایسی صورت میں نکاح صحیح ہوجائے گا ۔ اور مہر میں اعتبار پہلی شرط کا ہے ۔ اگر شوہر نے اسے پوری کردی تو مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر پوری نہ کی تو مہر مثل لازم ہوگا جو نہ تو مہر مسمی کی اقل مقدار سے کم کی جائے گی اور نہ ہی مہر مسمی کی اکثر مقدار سے متجاوز ہوگی ۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں درست ہیں اور ہدایہ میں ہے کہ امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں ۔ اور عورت کو بہر صورت مہر مثل ملے گا ۔ جو نہ تو ایک ہزار سے کم ہوگا ۔ اور نہ ہی دو ہزار سے زائد ۔ اگر عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اگر وہ بدصورت ہوگی تو مہر ایک ہزار ۔ اور اگر خوبصورت ہوگی تو دو ہزار، تو اگر عورت خوبصورت ہو تو اسے دو ہزار ملے گا ۔ اور اگر بدصورت ہو تو ایک ہزار اور اس پر سب کا اتفاق ہے ۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ عورت کو شہر سے باہر نکالنے نہ نکالنے والے مسئلے میں مخاطرت (خطرہ میں ڈالنا) دوسرے تسمیہ میں ہے ۔ کیونکہ عورت کو یہ علم نہیں کہ شوہر اس کو نکالے گا یا نہ نکالے گا اور خوبصورت و بد صورت والے مسئلے میں مخاطرت بالکلیہ ہے ہی نہیں ۔ کیونکہ عورت ایک ہی صفت پر ہوگی ہاں شوہر کو اس کی معرفت حاصل نہیں ۔ تو اس کی جہالت باعث خطر نہیں

(فتاوی تاتارخانیة ج ۳ ص ۱۰۱۔۱۰۲ کتاب النکاح)

فتح القدیر میں ہے :

(قوله و اذا تزوجها الخ) للمسئلة صورتان الاولی ان یسمی لها مهر او یشترط لها معه مالها فیه نفع کان لا یخرجها من البلد الخ)

مسئلے کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ عورت کے لئے مہر مقرر کیا جائے۔ اور اس کے لئے عقد نکاح میں ایسی شرط لگائی جائے جس میں عورت کا نفع ہو۔ مثلاً یہ کہ عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالے گا۔ یا اس کے ہوتے ہوئے دوسرے شادی نہ کرے گا۔ یا مروت کرنے میں تکلف سے کام نہ لے گا یا اس کے سوکن کو طلاق دے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کے لئے ایک تقدیر پر ایک مہر مقرر کیا جائے۔ اور دوسری تقدیر پر دوسرا مہر۔ پہلی صورت کا حکم تو کتاب ہدایہ سے ظاہر ہے، یعنی اگر شوہر نے شرط پوری کردی تو عورت کو مقررہ مہر ملے گا۔ ورنہ تو مہر مثل ملے گا تو اگر اس کا مہر مثل مسمی کے برابر ہو یا اس سے کم تو عورت دوسری چیز کی مستحق نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت، مثلاً اس نے عورت سے شادی کی کہ اگر اسے اس کے شہر ہی میں رکھے گا تو مہر ایک ہزار۔ یا مروت میں تکلف نہ کرے گا یا اس کی سوتن کو طلاق دے دے گا، یا اس شرط پر کہ عورت آزاد کردہ ہو یا عجمی ہو یا ثیب ہو اور دو ہزار تک اس کے مخالف شکل میں ہے۔ کہ اگر شوہر نے پہلی شرط کو پورا کردیا یا عورت عجمی ہے یا اس کے مثل، تو عورت کو ایک ہزار ملے گا۔ ورنہ مہر مثل جو دو ہزار سے زائد نہ ہوگا۔ اور ایک ہزار سے کم نہیں۔ یہ قول امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا ہے (فتح القدیر ج ٣ ص ٢٣١)

مسئلہ دائرہ میں صاحبین کے قول پر فتوی نہیں دیا جاسکتا

جب تک قول امام کے ترک پر کوئی ضرورت داعیہ نہ ہو، مفتی پر مطلقا قول امام پر فتوی دینا واجب ہے۔ قاضی پر عموما قول امام کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

یجب علینا الافتاء بقول الامام و ان افتی المشائخ بخلافه

امام اعظم کے قول پر فتوی دینا ہم پر واجب ہے گو کہ مشائخ اس کے خلاف فتوی دیں۔

درمختار کتاب القضایا میں ہے:

یاخذ القاضی کالمفتی بقول ابی حنیفة علی الاطلاق ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر و الحسن ابن زیاد و هو الاصح"

قاضی، مفتی کی طرح مطلقا قول امام کے مطابق فیصلہ کرے گا، پھر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق، پھر امام محمد کے قول کے مطابق، پھر امام زفر کے قول کے مطابق اور حسن ابن زیاد کے قول کے مطابق، یہی صحیح ترین قول ہے۔

پھر جب کہ مسئلہ دائرہ میں علماء محققین و مدققین نے قول امام ہی پر جزم و اعتماد فرمایا بلکہ متون میں امام اعظم ہی کا مذہب بیان فرمایا گیا۔ شروح میں جہاں قول صاحبین ذکر کیا گیا ہے ۔ وہیں دلائل سے امام اعظم ہی کے قول کو ترجیح دی گئی ہے ۔ تو ثابت ہوا کہ قول امام مرجح معتمد، محقق و منقح ہے ۔ جب تک اسباب ستہ (ضرورت، دفع حرج تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، عرف ۔ کسی فساد مظنون بظن غالب یا موجودہ کا ازالہ) میں سے کوئی سبب محقق نہ ہوجائے ۔ رہا طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول پر فتوی و عمل تو یہ بے بنیاد ہے :

اولا ۔ حالات زمانہ سے باخبر ہر شخص جانتا ہے کہ طلاق کے واقعات کے قلت یا کثرت کے ساتھ رونما ہونے کا مدار مہر کی کمی یا زیادتی نہیں ہوتی، تجربہ شاہد ہے کہ ہمارے علاقہ کٹیہار و پورنیہ میں مہر کی مقدار خاصی ہوتی ہے ۔ متوسط طبقے والوں کے یہاں بھی مہر کی مقدار لاکھ سے عموما کم نہیں ہوتی ۔ ایسے حالات میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ طلاق کے واقعات ہی رونما نہ ہوں یا تو یکا دکا، لیکن واقعات شاہد ہیں کہ مہر کی قلت و کثرت کا جہلاء پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ وہ ایک مجلس میں تین طلاق بلکہ دس بیس سو طلاق دینے سے بھی نہیں ہچکچاتے ۔

ثانیا ۔ شوہر اگر ایسی شرط کو پوری کرتا ہے جس میں عورت کا نفع ہے تو اسے مہر مسمی کا ملنا ائمہ ثلثہ کا متفقہ مسئلہ ہے ۔ رہی دوسری صورت کہ وہ شرط پوری نہ کرے تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل واجب ہوتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو ۔ ایسی صورت حال میں اگر مہر کی مالیت پر غور کیا جائے تو باعتبار مالیت دونوں مکاتب فکر کبھی تو ایک ہوں گے ۔ مثلا مہر مسمی دو ہزار ہو اور مہر مثل ڈھائی ہزار تو امام اعظم کے نزدیک بھی دو ہی ہزار واجب ہوگا ۔ البتہ اس صورت میں تفاوت ہوگا جب مہر مثل مہر مسمی سے کم ہو ۔ لیکن عام طور پر مہر مسمی اور مہر مثل میں کوئی زیادہ تفاوت نہیں ہوتا ۔ بہر حال دوسری صورت میں تسمیہ کی صحت طلاق کے قلیل الوقوع ہونے کا مدار نہیں ۔ لہذا قول امام سے عدول بھی جائز نہیں ۔ واللہ تعالی اعلم ۔

الجواب (۲) ۔ صورت مذکورہ میں اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو مہر مسمی (پندرہ ہزار) واجب ہوگا ۔ اور اگر دوسرے سے نکاح کرلیا تو مہر مثل واجب ہوگا ۔

درمختار میں ہے :

نکحها بألف على ان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او نكحها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان وفى بما شرطه فى الصورة الاولى و (اقام) بها فى الثانية

(فلها الالف) لرضاها به (و الا) يوف ولم يقسم (فمهر المثل) لفوت رضاها بفوات النفع (و) لكن (لا يزاد) المهر فى المسئلة الاخيرة على الفين و لا ينقص من الف لا تفاقهما على ذالک

اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر عورت کو اس کے شہر سے باہر نہ لے جائے گا۔ یا اس کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا تو مہر ایک ہزار، یا اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر عورت کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا تو مہر ایک ہزار اور اگر باہر لے جائے گا تو دو ہزار۔ پہلی صورت میں اگر شرط پوری کردی اور دوسری صورت میں عورت کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھا تو عورت کو ایک ہزار مہر دینا ہوگا۔ کیونکہ عورت اس سے راضی ہے۔ واللہ تعالی اعلم

ملازمت کی شرط

الجواب:۔ عورت کی جائز ملازمت کے تعلق سے شوہر کی مذکورہ بالا شرط محض ایک وعدہ ہے جسے پورا کرنا اچھا مگر واجب نہیں۔ اور نہ ہی شوہر پر اس کی پابندی لازم ہے، عورت کو اپنے گھر میں رکھنا حق شوہر بھی ہے اور حق شرع بھی۔ جسے شوہر خود بھی ساقط نہیں کرسکتا۔ کما مر۔ لہذا اس شرط کو منظور کرنے کے باوجود اگر شوہر عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

واللہ تعالی اعلم

نکاح میں شرائط مقرر کرنے کا شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی ☆

اسلام کی نگاہ میں رشتہ نکاح مرد و عورت کے مابین انجام پانے والا قابل احترام معاہدہ ہے ۔ جس کے ذریعہ انسان کی عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ عقد نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ محبت و مودت اور الفت و تعلق اور باہمی اعتماد و سکون کی فضاء میں زندگی گزار تے ہیں ۔ اسلام نے عقد نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت کے باہمی تعلق اور ملاپ کو اللہ تعالی کی "نشانیوں" میں سے ایک نشانی قرار دیا ہے ۔ بیوی کو شوہر کے لئے چین و سکون کا ذریعہ قرار دیا ہے ۔ نکاح کے بعد میاں بیوی جائز طریقہ پر اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کرتے ہیں، دونوں کے ملاپ سے توالد و تناسل کا سلسلہ جاری ہوتا ہے، جو نسل انسانی کی بقاء کا واحد ذریعہ ہے ۔ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا مقصد محض حصول لذت، خواہشات نفسانی کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ اس کا سب سے بڑا مقصد میاں بیوی کی عصمت و پاکدامنی ہے ۔ قرآن کریم میں "**محصنين غير مسافحين**" سے نکاح کے مقصد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔ اسلام عقد نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے ۔ یہ رشتہ محض وقتی نہ ہو ۔

اسلام میں معاہدہ اور ایفاء عہد کی بڑی اہمیت ہے ۔ قرآن میں ایفاء عہد کو مومن کا "وصف خصوصی" قرار دیا گیا ہے ۔ قرآن میں اہل ایمان کو مخاطب کر کے فرمایا گیا ۔

اے ایمان والو، عہد پورا کرو ۔

نکاح میں ایسی شرطیں لگانا، جن سے رشتہ نکاح میں پائیداری اور استحکام پیدا ہو ۔ مقصد نکاح کے عین مطابق ہے اور ایسی شرطوں کی تکمیل کا حکم خود جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ۔ بخاری شریف کی روایت

☆ دینی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

ہے کہ:

"تمہارے لئے ان شرائط کی تکمیل زیادہ ضروری ہے جن کے ذریعہ تم عورتوں کی عصمتوں کو اپنے لئے حلال کرتے ہو"۔

عقد نکاح میں میاں بیوی کی طرف سے ایسی شرطیں لگانا جن کے لگانے کی وجہ سے فریقین میں سے کسی کو نفع اور فائدہ پہونچتا ہو۔ اور یہ شرائط عقد سے پہلے یا ایجاب و قبول سے متصل ہوں، (عقد نکاح کی تکمیل کے بعد مقرر کی جانے والی شرطوں کا اعتبار نہیں ہے) تو اس سلسلہ میں ائمہ مذاہب کے یہاں حسب ذیل تفصیلات ملتی ہیں۔

۱۔ فقہ حنفی میں شرائط کی قسمیں اور ان کے احکام

فقہاء احناف کے اقوال اور ان کی کتابوں کے مطالعہ سے شرائط کی حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

۱۔ نکاح میں میاں بیوی کا ایسی شرائط پر اتفاق کرلینا جو شریعت اسلامی کی رو سے صحیح اور درست ہوں۔ مقتضائے عقد کے مناسب اور احکام شریعت کے منافی نہ ہوں۔ ایسی شرائط مقرر کرنے کی صورت میں ان کو پورا کرنا ضروری ہوگا مثلاً نکاح کے وقت بیوی کا اپنے شوہر پر یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اپنے گھر والوں سے علحدہ رہائشی مکان دے، جس میں وہ اپنے سامانوں کو محفوظ رکھ سکے، اور خود رہ سکے، یا یہ کہ شوہر کسی طویل سفر میں اپنی رفاقت پر مجھے میرے گھر والوں کی اجازت کے بغیر مجبور نہیں کرے گا اور یا یہ کہ اپنا نکاح مہر مثل پر کرے گی۔ ان تمام صورتوں میں شرائط کی تکمیل درست ہوگی۔

۲۔ ایسی شرائط مقرر کرنا جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری اور حق عائد نہیں ہوتا ہو، بلکہ خود عقد نکاح سے جو حق اور ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو۔ اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو۔ مثلا عورت کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے ساتھ حسن معاشرت سے پیش آئے گا۔ یا مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نان و نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

ایسی شرائط کی تکمیل شریعت اسلامی کا مقصد و منشاء ہے۔ شرائط کے ذریعہ اس میں پائیداری اور استحکام پیدا کردیا گیا ہے۔ ایسی شرطوں کا پورا کرنا بھی ضروری ہے۔

۳۔ فاسد شرطیں مقرر کرنا درست نہیں ہیں۔ فاسد سے مراد وہ شرطیں ہیں جو عقد نکاح سے میل نہ کھاتی ہوں یا شریعت اسلامی ان کی اجازت نہ دیتی ہو۔

ایسی شرائط کا حکم یہ ہے کہ اشتراط کی صورت میں صرف شرائط باطل ہوں گی، عقد نکاح اپنی جگہ پر درست

اور صحیح رہے گا، جیسے عورت کا اپنی ہونے والی سوکن کے طلاق دینے کی شرط لگانا۔ (رد المحتار ج ۲ ص ۳۲۵۔ المبسوط للسرخسی ج ۵ ص ۹۱۔۹۰۔ بدائع الصنائع ج ۲ ص ۸۲۔ ۲۸۲)

۲۔ شرائط کے سلسلہ میں مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک شرائط مقرر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ شرائط صحیحہ مقرر کرنا۔ ۲۔ شرائط فاسدہ مقرر کرنا۔

۱۔ شرائط صحیحہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

الف۔ مکروہ ب۔ غیر مکروہ

۱۔ شرائط صحیحہ غیر مکروہ سے مراد وہ شرائط ہیں جو مقتضائے عقد سے مناسبت اور میل رکھتی ہوں۔ جیسے بیوی کو اس کا نان و نفقہ دینے کی شرط۔ یا یہ شرط لگانا کہ بیوی اپنے شوہر کی اطاعت کرے گی، یا شوہر کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ بیوی اس کے گھر سے اس کی رضامندی اور اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی، یا شوہر کی جانب سے یہ شرط لگانا کہ عورت کا ان عیوب سے بھی پاک ہونا ضروری ہے، جن کے ذریعہ فسخ نکاح جائز نہیں ہوتا ہے جیسے اندھاپن، گونگاپن، بہراپن وغیرہ۔

۲۔ شرائط صحیحہ مکروھہ سے مراد وہ شرطیں ہیں جو عقد نکاح سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان شرائط کا مقصد صرف شوہر پر تنگی کرنا ہوتا ہے۔ جیسے بیوی کو اس کے شہر سے نہ نکالنے کی شرط۔ یا بیوی کو اپنے ساتھ سفر پر نہ جانے کی شرط یا اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط۔

۲۔ شرائط فاسدہ سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد اور مقصد عقد کے مخالف اور منافی ہوں، جیسے ایک بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے اور اس کی سوکن کے درمیان قسم (باری) مقرر نہیں کرے گا یا نکاح کے وقت عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہونے کے بجائے اس کے شوہر کے باپ یا ولی کے ذمہ واجب ہوگا (بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۸۔ مواهب الجليل من ادلة الخليل لاحمد بن احمد المختار ج ۳ ص ۲۳)

۳۔ شرائط کے باب میں شافعیہ کی رائے

شافعیہ کے نزدیک شرائط کی دو قسمیں ہیں

١۔ شرائط صحیحہ ٢۔ اور شرائط فاسدہ

١۔ شرائط صحیحہ سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوں۔ جیسے عورت کی جانب سے شوہر ایک بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ شرط لگانا کہ عورت کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ یا بیوی کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے شہر سے نہیں ہٹائے گا۔ اس قسم کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں نکاح شرعا درست ہوجائے گا، اور شرط شرعا فاسد اور لغو قرار پائے گی، البتہ اگر عقد نکاح میں کسی فریق کی طرف سے ایسی شرط لگائی جائے جو نکاح کے مقصد اصلی کو فوت کرنے والی ہو تو پھر اس صورت میں نکاح ہی درست نہیں ہوگا۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا، یا یہ کہ شوہر سال بھر میں صرف ایک بار بیوی سے صحبت کرے گا، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے طلاق دیدے گا۔ وغیرہ وغیرہ

فقہ شافعی کی مشہور کتاب زاد المحتاج بشرح المنہاج میں ہے:

" نکاح میں خیار کی شرط لگانے سے نکاح ہی ختم ہوجاتا ہے۔ اور مہر کی صورت میں خیار کی شرط لگانے سے صحیح مسلک کے مطابق مہر درست نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح قرار پائے گا۔

اور اگر وہ شرطیں مقتضائے عقد کے مخالف ہوں اور نکاح کے مقصود اصلی میں خلل ڈالنے والی نہ ہوں، جیسے یہ شرط لگانا کہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ یا یہ کہ عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔ تو ان تمام صورتوں میں مہر کی درستگی کے ساتھ نکاح بھی درست قرار پائے گا، صرف شروط فاسد قرار پائیں گی۔ اور اگر وہ شرط مقصود میں بھی خلل ڈالنے والی ہو، جیسے یہ شرط لگانا کہ عورت سے اس کا شوہر ہمبستری نہیں کرے گا یا یہ کہ شوہر اسے طلاق دیدے گا تو اس صورت میں نکاح باطل قرار پائے گا (زاد المحتاج بشرح المنہاج ج ٣ ص ٢٨٨۔ کتاب الام ج ٢ ص ١٨٢)

٢۔ حنابلہ کے نزدیک شرائط کی قسمیں اور ان کے احکام

حنابلہ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں ہیں۔

١۔ شرائط صحیحہ ان سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوں، یا وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے مخالف ہوں، مگر ان شرائط کے لگانے میں زوجین میں سے کسی کا فائدہ ہو۔ اور شریعت اسلامی نے اس قسم کی شرطوں کے لگانے سے ممانعت نہ کی ہو، اور نہ وہ شرطیں مقصد نکاح میں خلل ڈالنے والی ہوں، جیسے بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کا نفقہ اور اخراجات ادا کرے گا۔ یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے گا اور

حسن معاشرت سے پیش آئے گا۔ یا یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں اس کا شوہر دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، یا اس کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے میکہ اور شہر سے نہیں نکالے گا، اور نہ اسے اپنے ساتھ طویل سفر کرنے پر مجبور کرے گا۔ یا مرد کا عورت کے بارے میں یہ شرط لگانا کہ وہ صاحب حسن و جمال ہو، تعلیم یافتہ ہو۔ یا یہ شرط لگانا کہ ان عیوب سے پاک ہو جن کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے۔ جیسے اندھا پن، گونگا پن، بہرا پن وغیرہ۔

اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اس کی دلیل جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ۔

ان احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (نیل الاوطار ج ۲ ص ۱۳۷)

اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

" المسلمون علی شروطهم (سبل السلام ج ۳ ص ۵۹)

۲۔ شرائط فاسدہ۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے مخالف ہوں۔ جیسے مرد کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ عورت مستحق مہر نہیں ہوگی یا یہ شرط لگانا کہ شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ یا بیوی کی طرف سے یہ شرط لگائی جائے کہ شوہر اس کے ساتھ صحبت نہیں کرے گا۔ یا عزل کرے گا۔ یا اس کے لئے اس کی سوکن سے زیادہ یا کم باری مقرر کرے گا، یا یہ کہ عورت اپنا خرچ خود ہی برداشت کرے گی، یا عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اس کی سوکن کو طلاق دیدے گا۔ اس قسم کی تمام شرطوں کا حکم یہ ہے کہ شرائط باطل ہوں گی اور عقد نکاح صحیح رہے گا۔

۲۔ دوسری قسم کی وہ شرطیں ہیں جو نکاح کے بطلان کا تقاضا کرتی ہیں، جیسے نکاح مؤقت، متعہ، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو مقررہ وقت پر طلاق دیدے گا، اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ شرطیں بھی باطل ہوں گی، اور ان کی وجہ سے نکاح بھی باطل قرار پائے گا۔

سوال نامہ کا جواب

ایسی شرائط جن کے ذریعہ نکاح کے فریقین میں سے کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا یا یہ کہ شوہر اس کے ساتھ حسن معاشرت سے پیش آئے گا۔ ایسی شرائط کے معتبر ہونے کے بارے میں حضرات امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام محمد بن ادریس، شافعی اور امام احمد

بن حنبل کا اتفاق ہے ۔ ایسی شرائط کا ایفاء فریقین پر واجب ہے ۔ علامہ صدیق بن حسن قنوجی نے اپنی کتاب "**الروضة الندية**" میں لکھا ہے :

" ویجب علی الزوج الوفاء بشرط المرأة لحدیث عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم " احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج وهو فی الصحیحین و غیر هما قلت وهو قول اکثر اهل العلم "(الروضة الندیة ج ٣١-٣٠)

٢ ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا ، جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس پر واجب نہیں ہوگا ۔ تو ایسی شرطوں کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ایسی شرطیں فاسد ہیں ۔ البتہ فقہ حنفی کی رو سے ایسی شرائط مقرر کرنے کی صورت میں صرف شرائط فاسد ہوں گی اور نکاح اپنی جگہ صحیح اور درست رہے گا ۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی شرط فاسد ہوگی اور نکاح اپنی جگہ پر درست رہے گا ۔ فقہ شافعی میں یہ تفصیل ہے ۔

" شرائط فاسدہ سے مراد وہ شرطیں ہیں ، جن کا شریعت اسلامی نے حکم نہیں دیا اور وہ شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہوں ۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا یہ کہ اس عورت کے لئے نفقہ نہیں ہوگا ۔ اس قسم کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ نکاح صحیح ہوجائے گا ۔ اور شرط فاسد قرار پائیگی ۔ البتہ اگر ایسی شرط لگائی جائے جو نکاح کے مقصد اصلی کو فوت کرنے والی ہو تو پھر ایسی شرط لگانے کی صورت میں نکاح ہی درست نہیں ہوگا جیسے یہ شرط لگانا کہ شوہر ہمبستری نہیں کرے گا ۔ یا یہ کہ سال بھر میں صرف ایک مرتبہ ہمبستری کرے گا ، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے گا ، ایسی شرائط مقرر کرنے کی صورت میں حضرت امام شافعی کے نزدیک نکاح ہی درست نہیں ہوگا ۔ فقہ شافعی کی معروف کتاب "زاد المحتاج بشرح المنہاج " میں ہے :

" وان خالف ولم یخل لمقصوده الاصلی کشرط ان لا یتزوج علیها او لانفقة لها صح النکاح وفسد الشروط و المهر صح و ان اخل کان لا یطأ او یطلق بطل النکاح (زاد المحتاج بشرح المنهاج ج ٣ ص ٢٨٨)

اور مغنی المحتاج میں ہے :

" (وان اخل) الشرط بمقصود النکاح الاصلی کان شرط ان لایطاها الزوج اصلا و ان لا یطأها الامرة واحده مثلا فی السنة او ان لا یطاها الا لیلا فقط او نهارا او ان یطلقها ولو بعد الوطی بطل النکاح لانه ینافی مقصود العقد فابطله " (مغنی المحتاج ج ٣ ص ٢٢٨-٢٢٧)

صاحب بذل المجہود نے شرائط فاسدہ کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"الصلح الذی یحرم الحلال کمصالحۃ الزوجۃ للزوج علی ان لا یطلقها اولا یتزوج علیها او لایثبت عند ضرتها و الذی یحلل الحرام کان یصالحہ علی وطی امۃ لا یحل لہ وطؤها

(بذل المجہود ج ۱۵ ص ۲۲۷)

۳۔ تیسری قسم کی شرط لگانا جن کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں نہ ہوتی ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا بیوی کو اس کے میکہ میں ہی رکھے گا یا اسے اس کے شہر سے نہیں نکالے گا۔ ایسی شرائط کے بارے میں فقہاء اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ ایسی شرطوں کے لگانے سے نفس نکاح کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا نکاح درست رہے گا۔ البتہ ایسی شرائط واجب الایفاء ہوں گی یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ میں اختلاف ہے، اور یہ اختلاف بہت قدیم ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ صرف وہ شرطیں معتبر ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوں اور مخالف شرع نہ ہوں یہ حضرات ایسی شرطوں کو مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں مانتے ہیں۔ اگر ایسی شرطیں مقرر کی گئیں تو شوہر پر ان شرطوں کا ایفاء واجب نہیں ہوگا۔ **مواہب الجلیل** میں حضرت امام مالک کی یہ رائے نقل کی گئی ہے

"فان الذی اری منہ مافی الموطا عن مالک انہ بلغہ ان سعید بن المسیب سئل عن المراۃ تشترط علی زوجها انہ لا یخرج بها من بلدها قال سعید یخرج بها ان شاء قال مالک۔ فالامر عندنا انہ اشترط الرجل للمراۃ و انہ کان ذالک الشرط عند عقدۃ النکاح ان لا انکح علیک و لا اتسری ان ذالک لیس بشئی الا ان یکون فی ذالک یمین بطلاق او عتاقۃ فیجب علیہ و یلزمہ" (مواہب الجیل من ادلۃ خلیل لاحمد بن احمد ج ۳ ص ۲۳)

زاد المحتاج میں ہے:

"وان خالف و لم یخل بمقصودہ الاصلی کشرط ان لا یتزوج علیها او لا نفقۃ لها صح النکاح و فسد الشروط و المہر صح (زاد المحتاج بشرح المنہاج ج ۳ ص ۲۸۸)

ان ائمہ حضرات نے اپنے مسلک پر درج ذیل احادیث رسول سے استدلال کیا ہے۔

"کل شرط لیس فی کتاب اللہ فہو باطل و ان کان مائۃ شرط"

"المسلمون عل شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا "

ان حضرات کے استدلال کا حال یہ ہے کہ مذکورہ بالا شرائط لگا کر ایسی چیزوں کو حرام قرار دے دیا جاتا ہے جن کو اللہ تعالی نے حلال اور مباح قرار دیا ہے ، جیسے مرد کے لئے دوسری بیوی کرنا ، بیوی کے ساتھ سفر کرنا ، بیوی کو اپنے ساتھ رکھنا وغیرہ۔ شرط کے ذریعہ مباح کو حرام کرلیا جاتا ہے ۔ اس لئے ایسی شرطوں کا اعتبار نہیں ہوگا ۔

اس سلسلہ میں فقہ حنبلی میں کافی توسع پائی جاتی ہے ۔ ایسی شرط لگانے کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک مطلقا شوہر پر اس شرط کا ایفاء واجب اور لازم ہوگا ، اور شرط کے عدم ایفاء کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔ فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ :

" مایلزم الوفاء به وهو ما یعود الیها نفعه و فائدته مثل ان یشترط لها ان لا یخرجها من دارها۔ فهذا یلزم الوفاء فان لم یفعل فلها فسخ النکاح (المغنی لابن قدامة ج ۷ ص ۱۷)

المقنع میں ہے :

هی قسمان صحیح مثل اشتراط زیادة فی المهر او نقد معین او ان لا یخرجها من دارها او بلدها۔ او لا یتزوج علیها و لا یتسری فهذا صحیح لازم ان وفی به و الا فلها الفسخ (المقنع ج ۳ ص ۲۹۔ ۳۲)

فقہا نے ایسی شرطوں کے واجب الایفاء ہونے پر قرآن کریم کی ان آیات اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات سے استدلال کیا ہے جن میں اہل ایمان کو ایفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے ۔ اور عہد شکنی سے منع کیا گیا ہے ۔ راقم الحروف کا ذاتی رجحان یہ ہے کہ اشتراط فی النکاح کے سلسلہ میں موجودہ دور کے مسائل کو حل کرنے کے لئے فقہ حنبلی سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا ۔

واضح رہے کہ صرف وہ شرطیں معتبر ہوں گی جو بوقت نکاح عقد نکاح میں ذکر کی جائیں یا عقد نکاح سے پہلے فریقین کے باہمی مشورہ سے طے ہوجائیں ۔ نکاح ہوجانے کے بعد لکھے گئے شرائط نامہ کا اعتبار نہیں ہوگا ۔

تفویض طلاق کا حکم :

قرآن کریم میں طلاق کی نسبت مرد کی طرف کی گئی ہے ۔ اور طلاق دینے والا " مرد کو کہا گیا ہے اور مرد ہی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ " **بیده عقدة النکاح** " شریعت اسلامی کی رو سے طلاق کا حق شوہر کو حاصل ہے ۔ البتہ شوہر اپنے اس حق کو کسی اجنبی شخص کی طرف بھی منتقل کرسکتا ہے ۔ جس کو فقہ کی اصطلاح میں " توکیل " کہا جاتا

ہے ۔ اور خود اپنی بیوی کو بھی یہ حق طلاق منتقل کر سکتا ہے ۔ جس کو فقہ و شریعت کی اصطلاح میں " تفویض طلاق " کہا جاتا ہے ۔ تفویض قبل النکاح بھی ہو سکتی ہے ۔ اور نکاح کے بعد بھی ۔البتہ قبل النکاح تفویض کی صورت میں یہ ضروری ہوگا کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی جانب ہو مثلاً یہ کہے کہ میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔

توکیل اور تفویض میں فرق یہ ہے کہ شوہر جب چاہے اپنے وکیل کو معزول کر کے اس سے حق طلاق کو واپس لے سکتا ہے ۔ البتہ عورت کو حق طلاق دے دینے کے بعد شوہر کو اسے واپس لینے کا حق حاصل نہیں ہوگا ۔ میرے نزدیک عورت کو موجودہ درور میں علی الاطلاق " حق طلاق " دینا مفاسد سے خالی نہیں ہے ۔ عورت اس کا بے جا اور غلط استعمال کرنے لگے گی ۔ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اسے مشروط طور پر حق طلاق دیا جائے اور شرائط کے تحقق اور عدم تحقق کی نسبت مقامی دارالقضاء یا اہل علم و فقہ کا فیصلہ معتبر مانا جائے ۔ مثلاً کابین نامہ میں شوہر کی طرف سے یہ عبارت لکھی جائے کہ :

" اگر میں نے اپنی بیوی کے حقوق ادا نہیں کئے ۔ یا میری طرف سے فلاں فلاں ... شرطوں کی خلاف ورزی ہوئی ۔ اور شرائط کی خلاف ورزی کا تحقق عند القضاء یا عند العلماء ہوجائے تو میری بیوی بنت زید کو ایک طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا "

دو طرح کا مہر مقرر کرنا

طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے کے لئے ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ عقد نکاح کے وقت مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر مثلاً ۲۰ ہزار ہوگا اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا ۔ یا مثلاً یہ کہ شوہر نے دوسرا نکاح کیا تو عورت کا مہر ۲۵ ہزار ہوگا ، اور اگر دوسرا نکاح نہیں کیا تو عورت کا مہر ۱۵ ہزار ہوگا ۔ اس طرح مہر کی تعلیق میں حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے صاحبین کے نزدیک مہر مسمی لازم ہوتا ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل ۔ اس کی نظیر فقہ میں یہ ہے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر اس طرح طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں نکالے گا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا ۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہوتی ہیں اور ہر دو صورتوں میں متعین کیا ہوا مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے ، بلکہ

دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے ۰اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیاگیا ہے اس کا تسمیہ درست قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ، مہر مثل، لازم ہوتا ہے ۔ بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو ۔

اس سلسلہ میں ضرورت و حاجت کی بنیاد پر صاحبین کی رائے کو اختیار کیا جاسکتا ہے ، اور سوالنامہ میں ذکر کردہ طریقہ کے مطابق مہر کی دو مقدار طے کرنا درست قرار پائے گا ۔

عورت کے لئے نکاح میں ملازمت کی شرط لگانا

اسلام نے عورتوں پر مالی ذمہ داری نہیں ڈالی ہے ، اور اپنی اور اپنی اولاد کی کفالت و پرورش کے لئے اسے کمانے کا مکلف نہیں بنایا ہے ۔ اسلام نے گھر کی تمام ذمہ داریاں مرد کے ذمہ کی ہیں ۔ اور اندرون خانہ کی ذمہ داریاں ، بچوں کی پرورش ، شوہر کے مال کی نگہداشت اور گھر کے ماحول کو سنوارنے کی ذمہ داری عورت پر ڈالی ہے ۔ قرآن میں کہا گیا ہے " **وقرن فی بیوتکن** " اسی طرح مردوں کے بارے میں کہا گیا کہ " **الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما أنفقوا من اموالهم** " اگر عورت بھی کسب میں مشغول ہوجائے تو شوہر کا حق احتباس جس کی بنیاد پر عورت کا نفقہ شوہر پر واجب کیا گیا ہے ، متاثر ہوگا ۔ اور ہر وہ کام جس کی انجام دہی کے لئے عورت کو گھر کی چہار دیواری سے باہر جانا پڑے ، اور عورت کے باہر کے کاموں میں مصروف رہنے کی وجہ سے شوہر کا حق متاثر ہوتا ہو یا اسے ضرر لاحق ہوتا ہو تو شوہر کو ایسے کام سے اپنی بیوی کو روکنے کا حق حاصل ہوگا ۔

حاشیہ ردالمحتار میں ہے :

" **والذی ینبغی تحریرہ ان یکون له منعها من کل عمل یودی الی تنقیص حقه او ضررہ او الی خروجها من بیته اما الذی لا ضرر له فیه فلا وجه لمنعها منه خصوصا فی حال غیبته من بیته الخ (حاشیة رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)**

اس سلسلہ میں راقم الحروف کا ذاتی رجحان یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط لگا دی گئی تو شرط فاسد قرار پائے گی اور نکاح درست قرار پائے گا اور شوہر پر اس شرط کا ایفاء لازم نہیں ہوگا ، جب چاہے وہ اس سے رجوع کرسکتا ہے ۔ البتہ بعض مخصوص حالات میں جب کہ شوہر کاہل اور نکما ہو ، کماتا نہ ہو ، اور عورت کو مالی پریشانی لاحق ہو تو ایسی صورت میں فقہ حنبلی کے مطابق عمل کی گنجائش ہوگی ۔

18/11

مشروط نکاح

مولانا ولی اللہ قاسمی *

"شرط" (بسکون الراء) کا معنی کسی چیز کو لازم اور ضروری قرار دینا ہے ،جمع شروط ہے ،شریط بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے ،جمع شرائط ہے (لسان العرب ج ۷ ص ۳۲۹۔القاموس المحیط ۸۶۹) شرط کی اصطلاحی تعریف بھی قریب قریب یہی ہے ۔

علامہ حموی تحریر کرتے ہیں:

الشرط هو التزام امر لم یوجد فی امر قد وجد بصیغة مخصوصة (غمز عیون البصائر ج ۱ ص ۲۲۵)

شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

فالشرط او الشريطة هو كل امر ربط به غيره عدما لا وجودا وهو خارج عن ماهيته اى ان عدم الشرط يستلزم الامر المشروط له . اما وجود الشرط فلا يلزم وجود المشروط (المدخل ج ۱ ص ۳۰۲۔۳۰۳)

شرط یا شرائط وہ معاملہ ہے جس کے ساتھ باعتبار عدم کسی دوسرے معاملہ کو مربوط کردیا گیا ہو نہ کہ باعتبار وجود اور وہ اس کی ماہیت سے خارج ہو ،یعنی جس بات کے لئے شرط عائد کی گئی ہے اس کے پائے جانے کے لئے شرط کا پایا جانا ضروری ہے ، البتہ شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا پایا جانا ضروری نہیں ۔

---

* دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

غرضیکہ شرط کی وجہ سے دوسرے فریق پر کچھ ایسی ذمہ داریاں عائد ہوجاتی ہیں جو اس پر واجب اور ضروری نہ تھیں۔ تاہم شریعت نے اس سلسلہ میں فریقین کو بالکل آزاد نہیں چھوڑا کہ وہ معاملہ کو جس طرح سے چاہیں طے کرلیں، بلکہ معاملہ کی روح اور مقصد کو ملحوظ رکھتے ہوئے نیز دونوں کی فطرت و صلاحیت کے پیش نظر ایک گونہ پابندی لگادی ہے، تاکہ کمزور فریق کا استحصال نہ ہوسکے اور اس کی مجبوری سے بے جا فائدہ اٹھانے پر بند لگایا جاسکے، اس اعتبار سے عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں تین طرح کی ہیں۔

۱۔ وہ فرائض و ذمہ داریاں جو خود عقد نکاح کی وجہ سے عائد ہورہی تھیں انہیں کو شرط کی شکل میں ذکر کردیا جائے، مثلاً عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر رکھ رکھاؤ اور برتاؤ میں اس کے ساتھ عمدہ سلوک کرے گا، اس قسم کی شرطیں بہ اتفاق معتبر ہیں۔ اگر بصورت شرط نہ بھی ذکر کیا جاتا جب بھی ضروری ہوتا، ہاں شرط لگادینے کی وجہ سے مزید تاکید پیدا ہوجائے گی۔

خطابی لکھتے ہیں:

فمنها ما یجب الوفاء به اتفاقا وهو ما امر الله به من امساک بمعروف او تسریح باحسان

(فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۲)

بعض شرائط وہ ہیں جنھیں بہ اتفاق پورا کرنا ضروری ہے، یہ وہ ہیں جن کے بجالانے کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے، مثلاً دستور کے مطابق نباہ کرنا یا بخیر خوبی تعلق ازدواجی ختم کرلینا۔

۲۔ وہ شرائط جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، بالاتفاق ناقابل عمل ہیں، مثلا یہ شرط لگانا کہ شوہر نفقہ کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

فتح الملک میں ہے:

او یشترط ان لا مهر لها او لا نفقة لها فهذه الشروط کلها باطلة اتفاقا (فتح الملک المعبود ج ۳ ص ۳۲)

یا شرط لگادے کہ عورت کے لئے مہر یا نفقہ نہیں ہے تو یہ تمام شرطیں بہ اتفاق باطل ہیں۔

مگر کیا اس شرط کی وجہ سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر پڑے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان قدرے اختلاف ہے، احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا گو شرط کو عقد کے ساتھ بیان کیا گیا ہو۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شرط فاسد کی وجہ سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے لیکن اگر اس کے باوجود یکجائی ہوجائے تو عقد نکاح صحیح اور شرط باطل ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، کچھ فاسد شرطوں کی وجہ سے وہ نکاح کو

بھی فاسد قرار دیتے ہیں اور بعض فاسد شرطوں کے باوجود نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں ۔(**الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۳**)

۳ ۔ وہ شرطیں جو مذکورہ دونوں قسموں میں شامل نہیں ، بلکہ مباح اور جائز ہیں ، لیکن اس کی وجہ سے ایک فریق پر ایسی پابندی عائد ہوجاتی ہے ، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی ، مثلاً عورت یہ شرط لگادے کہ شوہر اس کو لے کر سفر میں نہیں جائے گا ، اس کے ہوتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا ، یا اس کو اپنے والدین ہی کے گھر میں رہنے دے گا ، سسرال جانے پر مجبور نہیں کرے گا وغیرہ ۔۔ اس سلسلہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ احناف کے نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ کشمیری رقم طراز ہیں ۔

والشروط التی لاتنافی النکاح جائزة و توفی دیانة لا تلزم قضاء (العرف الشذی مع الترمذی ج ۱ ص ۲۱۲)

جو شرطیں نکاح کے منافی نہ ہوں جائز ہیں ۔ دیانتاً اس کو پورا کیا جائے گا ، لیکن بطور قضاء لازم نہیں ، شوافع میں ابو عبید کی بھی یہی رائے ہے وہ لکھتے ہیں :

والذی ناخذ به انا نامره بالوفاء بشرطه من غیر ان یحکم علیه (فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۳)

ہمارا عمل اس پر ہے کہ شرط کے بجالانے کا حکم دیتے ہیں ، لیکن (بصورت دیگر) ہم اس کے خلاف فیصلہ نہیں کریں گے ۔

علامہ عینی نے امام ابو حنیفہ کے ساتھ امام شافعی اور امام مالک کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے ، وہ فرماتے ہیں ۔

و الثانی ان یؤمر الزوج بتقوی الله و الوفاء بالشرط ولا یحکم بذالک حکما ۔۔ وهو قول مالک و ابی حنیفة و الشافعی (عمدة القاری ج ۲۰ ص ۱۲۰)

دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کو اللہ سے ڈرنے اور شرط کے مطابق عمل کرنے کا حکم دیا جائے ، لیکن اس پر فیصلہ کو مسلط نہ کیا جائے ۔ یہی امام مالک ، ابو حنیفہ اور شافعی کا مسلک ہے ۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قول کی نسبت امام مالک و شافعی کی طرف درست نہیں ۔ نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ شرط لغو ہے اور نکاح مہر مثل کے ساتھ درست ہے (**شرح نووی علی مسلم ج ۱ ص ۳۵۵**) امام مالک کہتے ہیں کہ یہ شرط کراہت سے خالی نہیں ، اس کی تعمیل صرف مستحب ہے (**الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۶۰**)

بہر کیف یہ تینوں حضرات اس پر متفق ہیں کہ عورت کو اس کی وجہ سے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل

نہیں ہوگا۔ ابراہیم نخعی، حسن بصری، ابن سیرین، ربیعہ، ابو الزناد، لیث، اور سفیان ثوری کی یہی رائے اور مسلک ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت عمر، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن العاص اور حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ شرط کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے، عدم تعمیل کی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود کی طرف بھی یہ رائے منسوب ہے، حضرت عمر بن عبد العزیز، جابر بن زید، طاؤس، ابو الشعثاء، اوزاعی، امام احمد بن حنبل اسحاق بن راہویہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی خیال اور مذہب ہے (**دیکھئے مصنف عبد الرزاق ج ٦ ص ١٣۔ ٢٢٢۔ مصنف ابن ابی شیبۃ ج ٣ ص ٢٠١۔ ١٩٩۔ فتح الباری ج ٩ ص ٢٧٣۔ عمدۃ القاری ج ٢٠ ص ١٣٠ المغنی ج ٧ ص ٧٢۔ ٧١۔ فقہ السنہ ج ٢ ص ٨٢۔ ١٨١۔ و بعض المالکیۃ سار و امسارھم۔ امام احمد بن حنبل ص ٣٢٦ لابی زہرۃ**) حال کے محققین علماء اور فقہ سے دلچسپی رکھنے والوں میں استاذ ابو زہرہ، شیخ مصطفی زرقا، وہبہ زحیلی اسی خیال کے حامی و مؤید ہیں (دیکھئے امام احمد بن حنبل۔ **٣٥١۔ المدخل ج ١ ص ٢٨٦۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ٧ ص ٢٠**)

فریق اول کے دلائل

جو حضرات شرط کو لازم اور ضروری نہیں سمجھتے یا اس کی وجہ سے فسخ کا حق نہیں دیتے، وہ درج ذیل احادیث و آثار سے استدلال کرتے ہیں۔

١۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

المسلمون علی شروطھم الاشرطا احل حراما او حرم حلالا (رواہ ابو داؤد۔ ابن ماجہ۔ و الترمزی و قال حسن صحیح)

مسلمان شرائط کے مطابق عمل کریں گے مگر وہ شرط جو کسی حلال کو حرام کرے یا حرام کو حلال کردے۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ چونکہ شرط لگانے کی وجہ سے ایک حلال چیز، یعنی دوسری شادی، یا ساتھ میں سفر وغیرہ، حرام ہوجاتی ہے، اس لئے ایسی شرط حدیث کی رو سے ناقابل وفا ہے۔

٢۔ ایک ایسے ہی شرط کے موقع پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ **مابال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط قضاء اللہ احق و شرط اللہ اوثق (رواہ البخاری۔ کتاب العتق)**

"لوگوں کو کیا ہوگیا ہے ؟ کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ، ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں نہ ہو ، وہ باطل ہے گو وہ سو شرطیں ہوں ، اللہ کے فیصلے کا حق زیادہ ہے اور اللہ کی شرط زیادہ قابل اعتماد ہے۔"

معلوم ہوا کہ جو شرطیں اللہ کی کتاب اور اس کے مقتضی کے مطابق نہیں ، وہ باطل ہیں ، مذکورہ شرائط بھی اسی قبیل کی ہیں ، کیونکہ قرآن نے اس سلسلہ میں کوئی پابندی نہیں لگائی ہے ، جب کہ شرط سے شوہر کو پابند ہونا پڑتا ہے۔

۳ ۔ حضرت علی سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جس نے عقد کے وقت اپنے میکے میں رہنے کی شرط لگادی تھی تو آپ نے فرمایا کہ شوہر کو وہاں سے لے جانے کا حق حاصل ہے ، کیونکہ اللہ کی شرط عورت کی شرط پر مقدم ہے ۔ **شرط اللہ قبل شرطھا (دیکھئے مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۲۳۱ ۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۲۰۱ المحلی ج ۹ ص ۱۲۵ ترمذی ج ۱ ص ۲۱۲)**

۴ ۔ چونکہ شرط عقد کی مصلحت اور تقاضا کے موافق و مطابق نہیں ، اس لئے لازم وفاء نہیں۔

۵ ۔ ابن وہب "بہ سند جید" روایت کرتے ہیں کہ عورت نے نکاح کے وقت یہ شرط لگادی تھی کہ وہ میکے میں ہی رہے گی ، بعد میں شوہر نے وہاں سے لے جانا چاہا ۔ مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش ہوا ، آپ نے شرط کا کوئی اعتبار نہیں کیا اور فیصلہ کیا کہ عورت شوہر کے ساتھ رہے گی ، وہ جہاں لے جانا چاہتا ہے ، لے جاسکتا ہے (**فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۲**)

۶ ۔ حدیث " **ان احق الشروط ان یوفی بھا ما استحللتم بھا الفروج** " میں شرط سے مراد مہر ہے ، یا وہ ذمہ داریاں ہیں جو عقد نکاح کی وجہ سے خود لازم اور ضروری ہوجاتی ہیں ۔
چنانچہ قاضی خاں لکھتے ہیں :

المراد بالشروط ھنا المھر لانہ المشروط فی مقابلة البضع ۔ وقیل جمیع ماتستحقہ المرأة بمقتضی الزوجیة من المھر و النفقة و حسن المعاشرة فان الزوج التزمھا بالعقد فکانھا شرطت فیہ (مرقات ج ۳ ص ۲۲۱)

" شرط " سے مراد یہاں مہر ہے ، اس " بضع " کے مقابلہ میں وہی مشروط ہے ۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد وہ تمام چیزیں ہیں ، جس کی بیوی ہونے کی بنیاد پر **عورت** حقدار ہے ، یعنی مہر ، نفقہ اور حسن معاشرت ، کیونکہ شوہر نے عقد کی وجہ سے اسے اپنے اوپر لازم کرلیا ہے گویا عورت نے عقد میں اس کی شرط لگادی ہے ۔

دوسرے فریق کے دلائل

جو حضرات شرط کی تکمیل کو لازم اور ضروری سمجھتے ہیں اور عدم تعمیل کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق دیتے ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں۔

یا ایہا الذین آمنوا اوفو بالعقود (سورۃ مائدۃ۔۱)

آیت میں "عقود" سے مراد عہد اور وعدے ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس، مجاہد، ابن جریج، ابو عبیدہ اور دیگر لوگوں سے آیت کی یہی تفسیر منقول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ شرط بھی ایک عہد اور وعدہ ہی ہے۔

چنانچہ جصاص رازی لکھتے ہیں:

وکذالک کل شرط شرطہ انسان علی نفسہ فی شئی فی المستقبل فھو عقد (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۳)

اور ایسے ہی ہر وہ شرط جو انسان کسی چیز میں اپنے اوپر لگالے وہ "عقد" ہے۔ آگے اس آیت کے تحت وہ لکھتے ہیں کہ انسان جو شرط قبول کرلے، اس کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے، انھیں کے الفاظ ہیں۔

وھو فی ایجاب الوفاء بجمیع مایشرط الانسان علی نفسہ مالم تقم دلالۃ تخصصہ (حوالہ سابق ج ۳ ص ۲۸۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام شرطوں کو، جو انسان اپنے اوپر لگائے، پورا کرنا واجب ہے جب تک کہ تخصیص کی کوئی دلیل نہ ہو۔

واوفوا بالعھد ان العھد کان مسؤلا (الاسراء ۳۲)

اور عہد کو پورا کرو کہ اس کے متعلق پوچھا جائے گا۔

یہ عہد عام ہے کہ اللہ سے کیا گیا ہو یا بندے سے، گو وہ کافر ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ ارشاد ہے:

الا الذین عاھدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا و لم یظاھروا علیکم احدا فاتموا الیھم عھدھم الی مدتھم ان اللہ یحب المتقین (التوبۃ ۷)

سوائے ان مشرکوں کے جن سے تمھارا معاہدہ ہے، اور انھوں نے اس میں کوئی کوتاہی نہیں کی، اور تمھارے خلاف کسی دوسرے کی مدد نہیں کی تو معین مدت تک اس معاہدہ کی پابندی کرو، واقعی اللہ تعالی ڈرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔

اسی طرح کی بہت سی آیتیں ہیں، جس میں وفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے، اور بدعہدی پر وعید سنائی گئی ہے، شرط بھی ایک طرح سے عہد ہی ہے، لہذا اس کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے۔

۲۔ حدیث میں بدعہدی نفاق کی علامت بتلائی گئی ہے، بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خلاف عہد کرنے کی مذمت بیان فرمائی، سخت قسم کی وعیدوں سے خبردار کیا ہے۔

۳۔ نکاح کے معاملہ میں تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بصراحت فرمایا کہ:

احق الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (بخاری و مسلم وغیرہ)

پابندی کے لائق سب سے زیادہ وہی شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہے۔

معلوم ہوا کہ دیگر شرطوں کی بہ نسبت عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرط زیادہ لائق وفاء ہے۔

۴۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

الناس علی شروطہم ما وافقت الحق

لوگ اپنی شرطوں پر ہیں جب تک کہ وہ حق کے مطابق ہوں۔

یہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے، جن میں بعض راوی ضعیف بھی ہیں۔ مگر مختلف سندوں کی وجہ سے تقویت پیدا ہوجاتی ہے، نیز اسی معنی میں دیگر صحیح حدیثیں بھی موجود ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شرائط شریعت کے منشاء و مقصد کے خلاف نہ ہوں، وہ جائز ہیں، لوگوں کو اس کی پابندی لازم اور ضروری ہے۔

۵۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر فیصلہ فرمایا کہ شوہر کے لئے شرط کو پورا کرنا ضروری ہے ورنہ عورت کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، شوہر نے اعتراض کیا کہ پھر مردوں کے حق طلاق کا کیا حاصل؟ "**اذا تطلیقنا**" حضرت عمر نے جواب میں یہ قانونی جملہ ارشاد فرمایا "**مقاطع الحقوق عند الشروط**"

۶۔ قرآن پاک سے یہ ثابت ہے کہ معاملات میں اصل بنیاد "رضا" ہے، لہذا جس شرط پر فریقین راضی ہوں، اور عقد کے مقصد و مقتضی کے منافی نہ ہوں، نیز اس کی وجہ سے شریعت کے متعین کردہ حدود نہ ٹوٹتے ہوں تو وہ جائز اور لازم الایفاء ہے۔

۷۔ معاملات میں اصل "اباحت" ہے، اس پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے، صرف ظاہریہ "حظر" کے قائل ہیں (دیکھئے **مبداء الرضا فی العقود - ۱۱۸۲**) اس اعتبار سے بھی وہ شرطیں جن سے شارع نے منع نہ کیا ہو جائز ہوں گی۔

۸ ۔ عبادات میں اصل " حظر " ہے کہ صرف وہی چیزیں لازم و ضروری ہوں گی جسے شریعت نے فرض و واجب قرار دیا ہے ۔ اپنی طرف سے کسی چیز کو فرض و واجب قرار دینا درست اور صحیح نہیں ۔ لیکن اس کے باوجود عبادات میں " نذر " کی شکل میں شرط لگانے کی اجازت دی گئی ہے کہ جو چیز ذمہ میں واجب نہ ہو اسے واجب کرے ۔ جب عبادات جس میں اصل حظر ہے ، میں شرط کی اجازت ہے اور اس کو پورا کرنا لازم و ضروری ہے تو معاملات جس میں اصل اباحت ہے ۔ میں بدرجہ اولی اس کی تکمیل لازم و ضروی ہوگی ۔

۹ ۔ یہ شرطیں ایسی ہیں جس میں عورت کا فائدہ ہے اور مقصد نکاح کے منافی بھی نہیں ۔ لہذا جس طرح سے زیادتی مہر کی شرط لازم ہے ۔ اسی طرح سے یہ شرائط بھی ضروی اور لازم ہیں ۔ (یہ تمام تر تفصیلات فتاوی کبری ج ۳ ص ۳۲۹ و مابعده لابن تيمية ۔ اعلام الموقعين ج ۳ ص ۲ ۔ ۲۰۱ ۔ المغنی ج ۷ ص ۲۷ ۔ ۷۱ سے ماخوذ ہیں)

دلائل کا ایک جائزہ

حقیقت یہ ہے کہ فریق اول کی طرف سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں ۔ ان میں حضرت علی کے اثر کے علاوہ کوئی صریح نہیں ہے ۔ حدیث " المسلمون على شروطهم الاشرطا احل حراما او حرم حلالا " کو ہی لے لیجئے ۔ یقینی طور پر شرط کی وجہ سے حلال چیز حرام نہیں ہوتی ۔ بلکہ اس کا کرنا اب بھی جائز ہے ۔ اس شرط کے خلاف کرنے کے لئے ابھی بھی دروازہ کھلا ہوا ہے ۔ البتہ اس کا کرنا لازم اور ضروری ہوجاتا ہے ۔ اور اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے عقد کو ختم کردینے کا حق ملتا ہے ۔ کسی مباح کو لازم و ضروری قرار دے لینا اور ہے اور اس کو حرام کرلینا اور ۔ ان دونوں میں نمایاں فرق ہے ۔ ابن قدامہ اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قلنا لا يحرم الحلال و انما يثبت للمراة خيار الفسخ (المغنی ج ۷ ص ۷۱)

ہم کہتے ہیں کہ شرط کی وجہ سے کوئی حلال حرام نہیں ہوتا ۔ ہاں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ملتا ہے ۔

فقہ حنبلی کی کتابوں میں صراحت ہے کہ شوہر کے لئے شرط کے مطابق عمل کرنا صرف سنت ہے ۔ جن لوگوں نے واجب و لازم لکھا ہے تو وہ اس معنی کر ہے کہ عورت کو اس کی وجہ سے فسخ کا حق حاصل ہوگا ۔ چنانچہ " اقناع " میں ہے ۔

فهذا صحيح لازم للزوج بمعنى ثبوت الخيار لها بعد مه و لا يجب الوفاء به بل يسن (الاقناع ج ۳ ص ۱۹۰)

تو یہ شرط صحیح ہے اور شوہر کے لیے لازم ہے بایں معنیٰ کہ شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا، اور شرط کو پورا کرنا واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے ۔

رہ گئی دوسری حدیث تو وہ بھی مفید مطلب نہیں، اس لئے کہ " **کل شرط لیس فی کتاب اللہ** " سے مراد وہ شرطیں ہیں جو قواعد شریعت اور اس کے مقاصد کے خلاف ہوں، علماء محققین نے حدیث کی یہی تشریح کی ہے ۔

چنانچہ علامہ قرطبی لکھتے ہیں :

وقال القرطبی لیس فی کتاب اللہ ای لیس مشروعا فیہ تاصیلا و لا تفصیلا .. و منھا ما اصل اصلہ کدلالۃ الکتاب علی اصلیۃ السنۃ و الاجماع و القیاس (فیض القدیر ج ۵ ص ۲۷ للمناوی۔ رقم الحدیث .. ۲۳۱۳)

قرطبی نے کہا کہ **لیس فی کتاب اللہ** (اللہ کی کتاب میں نہ ہو) سے مراد وہ شرطیں ہیں جو باعتبار اصل اور نہ باعتبار مشروع ہو اور ان میں کچھ وہ ہیں جو اصل کی اصل ہیں، مثلاً کتاب اللہ کی دلالت سنت، اجماع، اور قیاس کے اصل ہونے پر ۔

مذکورہ حدیث جس پس منظر میں کہی گئی ہے، وہ بھی اسی توجیہ کی تائید کرتی ہے کہ حضرت بریرہ ایک باندی تھیں، حضرت عائشہ نے چاہا کہ انہیں ان کے مالک سے خرید کر آزاد کردیں، وہ بیچنے پر راضی تو ہوگئے، لیکن شرط لگادی کہ " حق ولا " انہی کو ملے گا، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس صورت حال کی اطلاع ملی تو آپ نے اس شرط کو لغو قرار دیا، کیونکہ یہ شرط مقصد شریعت کے خلاف ہے ۔ " حق ولاء سے شریعت کامقصد یہ ہے کہ لوگ زیادہ سے زیادہ غلاموں کی آزادی کی طرف راغب ہوں، اگر فروخت کے باوجود بھی یہ حق ملتا رہے تو مقصد ہی باقی نہیں رہے گا ۔ لوگوں کی توجہ آزادی سے ہٹ کر فروختگی پر مبذول ہوجائے گی، کیونکہ اس صورت میں دوہرے فائدہ کا امکان ہے ۔ غلام کی قیمت تو ملے گی ہی شرط لگاکر حق ولاء کو بھی محفوظ کرلیں گے ۔ اور انسان اپنے مفاد کا حریص ہوا کرتا ہے ۔ لھذا ہر وہ شرط جو مقصد شریعت اور اس کے تقاضا سے متصادم ہو، وہ نا درست ہے ۔ رہے وہ شرائط جن کی وجہ سے مقصد شریعت متاثر نہیں ہوتا، صحیح اور درست ہیں ۔

رہا یہ کہنا کہ مقصد عقد کے مطابق نہیں، تو یہ بھی محل نظر ہے کیونکہ جس سے کسی ایک فریق کی مصلحت وابستہ ہو، لازمی طور سے وہ مقصد عقد کے منافی نہیں بلکہ بسا اوقات وہ مصلحت عقد کے مطابق ہوا کرتا ہے، جیسا کہ مذکورہ شرائط میں ہے ۔ آخر عقد کی وجہ سے ہر فریق پر کچھ ذمہ داریاں تو عائد ہوتی ہیں، اس کی آزادیوں پر کچھ

پابندی لگتی ہی ہے تو اگر وہ مزید اپنی خوشی سے کچھ پابندیاں عائد کرلیتا ہے تو وہ مقصد عقد کے خلاف کیسے ہے ؟

حدیث " **ان احق الشروط** " کی یہ توجیہ کرنا کہ اس سے مراد مہر یا وہ ذمہ داریاں ہیں جو عقد نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں ظاہر حدیث اور اس کے سیاق و سباق کے خلاف ہے ،چنانچہ ابن دقیق العید شافعی فرماتے ہیں :

تلک الامور لاتوثر الشروط فی ایجابها فلا تشتد الحاجة الی تعلیق الحکم باشتراطها و سیاق الحدیث یقتضی خلاف ذالک لان لفظ احق الشروط یقتضی ان یکون بعض الشروط یقتضی الوفاء بها و بعضها اشد اقتضاء و الشروط هی مقتضی العقد مستویة فی وجوب الوفاء بها (فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۷)

ان حقوق کے واجب ہونے میں شرطیں موثر نہیں ہیں ،لہذا کسی حکم کو شرط لگا کر ان پر معلق کرنے کی ضرورت نہیں ،اور حدیث کے سیاق سے بھی اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ لفظ " **احق الشروط** " کا تقاضا ہے کہ بعض شرطیں وفاء کی مقتضی ہیں اور بعض زیادہ ،اور وہ شرطیں جو عقد کے مقتضا میں شامل ہوں ،وہ وجوب وفاء میں برابر ہیں ۔

دوسرے فریق کی طرف سے پیش کردہ دلائل میں بھی صحابہ کرام کے اقوال کے علاوہ کوئی صریح نہیں ہے ، نیز حضرت عمر سے منقول روایتوں میں تضاد ہے ، دونوں روایتیں صحیح ہیں ، ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے ۔ حضرت سعد بن ابی وقاص ، عبد اللہ بن مسعود ، ابن [illegible] اور حضرت معاویہ سے مروی اقوال صحیح اور صریح ہیں ۔بقیہ جو دلائل ذکر کئے جاتے ہیں ان سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وفاء عہد لازمی اور ضروری ہے ، یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس کی وجہ سے عقد کو فسخ اور ختم بھی کیا جاسکتا ہے ۔ اس لئے اس سلسلہ میں احناف کے نقطہ نظر کی جو ترجمانی علامہ عینی و کشمیری نے کی ہے ، وہی قرآن و حدیث سے زیادہ قریب ہے ، تاہم موجودہ دور جو اخلاقی بگاڑ اور فساد سے عبارت ہے ،لوگوں کی نگاہوں میں وفاء عہد کی کوئی حیثیت اور وقعت نہیں ، جائز و ناجائز کی کوئی پرواہ نہیں ، ضرورت ہے کہ امام احمد بن حنبل کی رائے کو جو بہت سے صحابہ کرام کا مذہب و مسلک ہے ، اختیار کرلیا جائے یا عورتوں " تفویض " کی حیثیت سے متعارف کرایا جائے کہ وہ عقد کے وقت یہ کہدیں کہ اگر شوہر اس شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو انہیں اس رشتہ کو ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔

تفویض طلاق

اللہ نے طلاق کا اختیار مرد کو دیا ہے ، تاہم اگر وہ چاہے تو اس حق کو بیوی کے سپرد کرسکتا ہے جسے اصطلاح میں تفویض کہتے ہیں (**الفقه الاسلامی و ادلته ج ۷ ص** ۲۱۲) " تفویض " کی مختلف صورتیں ہیں ، کبھی وقت شرط وغیرہ کی کوئی تحدید نہیں ہوتی ،مطلقاً کہہ دیا جاتا ہے کہ (**امرک بیدک** (معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ۔ اس

صورت میں عورت کو اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار صرف مجلس تک باقی رہے گا۔ مجلس کے بدل جانے سے یہ اختیار ختم ہوجائے گا۔ لیکن اگر یہ کہہ دے کہ "معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب بھی تو چاہے" (**امرک بیدک متی شئت او اذا شئت**) اس صورت میں پوری زندگی عورت کو یہ اختیار حاصل رہے گا، تاآنکہ وہ خود ہی اس اختیار کو ختم کردے۔ اگر اختیار کے لئے کوئی مدت متعین کردیتا ہے، مثلاً "آج کے دن تجھے اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار ہے" تو مکمل ایک دن تک یہ اختیار برقرار رہے گا۔ اگر مشروط تفویض ہو، مثلاً "فلاں آگیا تو تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے" تو اس کی بھی وہی صورتیں اور احکام ہیں جو مذکور ہوئیں (یہ تفصیل بدائع ج ۲ ص ۱۱۲۔۱۱۳ سے ماخوذ ہے)

الفاظ تفویض

"تفویض" میں استعمال کئے جانے والے الفاظ تین طرح کے ہیں، جن کے احکام باہم مختلف ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۱ ۔ "معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" (**امرک بیدک**)

۲ ۔ اپنے آپ کو اختیار کرلے (**اختاری نفسک**)

۳ ۔ تجھے طلاق اگر تو چاہے (**انت طالق ان شئت**)

پہلے دونوں الفاظ کے ذریعہ سے طلاق پڑنے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر ان الفاظ کے تکلم سے طلاق کی نیت کرے یا کوئی قرینہ موجود ہو، کیونکہ طلاق کے لئے یہ کنائی الفاظ ہیں، جن میں نیت یا قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں میں باہم فرق صرف اس قدر ہے کہ پہلے میں اگر شوہر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے تو ایک طلاق کا حق حاصل ہوگا، اگر تین کی نیت کرتا ہے تو تین کا، لیکن دوسرے میں تین کی نیت درست نہیں، نیز دوسرے میں شوہر کے الفاظ میں یا عورت کے جواب میں "نفس" یا "طلاق" کا تذکرہ ضروری ہے، مثلاً شوہر کہتا ہے "اختیار کرلے" (اختاری) بیوی جواب میں کہتی ہے (**اخترت نفسی**) میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا اگر لفظ "اختیاری" شوہر دو مرتبہ کہہ دے یا دونوں میں سے کوئی لفظ "اختیارۃ" کا استعمال کرے تو بھی کافی ہے۔

تیسری صورت میں نیت کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ یہاں صراحتاً طلاق کا لفظ ہے۔ نیز اگر صرف ایک طلاق کا تذکرہ ہو تو اس سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی، جب کہ پہلی دونوں صورتوں میں طلاق بائن۔ (دیکھئے الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۷ ص ۳۱۲۔۳۱۵)

تفویض کب درست ہے؟

" تفویض " عقد کے وقت بھی درست ہے اور عقد کے بعد بھی، لیکن عقد کے وقت تفویض کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ مطالبہ عورت کی طرف سے ہو اور شوہر اسے قبول کرلے، مثلا مرد " ایجاب " کرتا ہے عورت جواب میں کہتی ہے کہ میں اس شرط پر قبول کرتی ہوں کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں رہے گا اور مرد اس کو مان لیتا ہے، اگر مرد ایجاب بایں طور کرتا ہے کہ میں تم سے شادی اس شرط پر کرتا ہوں کہ طلاق کا اختیار تمہارے ہاتھ میں رہے گا اور عورت قبول کرلیتی ہے، تو یہ درست نہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی دونوں کے فرق کی وضاحت فقیہ ابواللیث کے حوالے سے ان الفاظ میں کرتے ہیں:

اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها بين الفقيه ابو الليث الفرق بين الصورتين فقال لان البداءة اذا كانت من الزوج كان الطلاق و التفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا كانت من المرأة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المرأة قبلت و الجواب يتضمن اعادة مافي السوال صار كانه قبلت على انك طالق او على ان يكون الامر بيدك فيصير مفوضا بعد النكاح (رد المحتار ج ۳ ص ۲۲۲ مطبو عه ايم سعيد كمپنی. پاكستان)

اگر شوہر ابتداء کرتا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کے ہاتھ میں نہیں ہوگا، فقیہ ابو اللیث ان دونوں صورتوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ ابتداء جب شوہر کی طرف سے ہو تو یہ طلاق اور تفویض نکاح سے پہلے ہے، لہذا درست نہیں، اور جب ابتداء عورت کی طرف سے ہو تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہے، اس لئے کہ جب مرد نے عورت کے کلام کے بعد کہا قبلت (میں نے قبول کیا) اور جواب میں سوال ملحوظ ہوا کرتا ہے تو گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھ پر طلاق ہو، یا اس پر کہ معاملہ تیرے اختیار میں ہو، تو یہ معاملہ نکاح کے بعد عورت کے اختیار میں ہوگا۔

اگر عقد سے پہلے ہی تفویض کی شرط طے ہوجائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ شوہر ابھی اس کا مالک ہی نہیں ہوا ہے تو جس چیز کا خود مالک نہیں دوسرے کو کیسے مالک بناسکتا ہے؟ البتہ اگر " تفویض " اس طرح ہو کہ اگر میں نے اس عورت سے نکاح کیا تو اپنے طلاق کی مختار ہوگی تو یہ درست ہے۔ کیونکہ یہ تفویض طلاق ہی کی طرح ہے جس طرح نکاح سے پہلے " طلاق اضافی " درست ہے۔ ایسے ہی " تفویض اضافی " بھی درست ہے۔

حضرت تھانوی لکھتے ہیں:

۰اس کی تینوں صورتیں جائز ہیں ۰ چاہے نکاح سے پیشتر لکھوا لیا جائے ۰ چاہے عین وقت عقد زبان سے کہلوا لیا جائے ۰ چاہے بعد میں لکھوا لیا جائے ۰ مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے ایک شرط ہے ۰ پہلی صورت یہ کہ کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھا جاوے اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لیے یہ شرط ہے اس میں نکاح کی طرف اضافت اور نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر اور کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے ۰ اگر اس میں **اضافت الی النکاح** نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بیکار ہوگا ۰ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ کہ عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں ۰ اس کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو" (**الحیلۃ الناجزۃ۔۷۱**)

مشروط تفویض

عورتوں کی فہم و ذہانت ، عقلمندی و ہوشمندی نیز فطری جلد بازی کے پیش نظر مناسب ہے کہ مطلق تفویض نہ کی جائے بلکہ احتیاطاً کچھ قیود و شرائط کا لگا دینا بہتر ہے ۔ اسی فطری کمزوری کے پیش نظر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے " تخییر " کے موقع پر حضرت عائشہ سے فرمایا ، عائشہ ! فیصلہ میں جلد بازی نہ کرنا اپنے والدین سے مشورہ کے بغیر کوئی اقدام نہ کرنا ۰ ایک موقع پر ازواج مطہرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معاشی تنگی کی شکایت کی اور مطالبہ کیا کہ ہمارے نان نفقہ میں کچھ توسیع سے کام لیا جائے اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی **یا ایھا النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیاۃ الدنیا و زینتھا فتعالین امتعکن و اسرحکھن سراحا جمیلا۔** اس آیت میں ازواج مطہرات کو اختیار دیا گیا کہ وہ موجودہ حالت یعنی معاشی عسرت و تنگی کے ساتھ آپ کی زوجیت میں رہنا قبول کریں یا پھر طلاق کے ساتھ آزاد ہوجائیں اس کو تخییر کہا جاتا ہے (دیکھئے معارف القرآن ج ۷ **ص ۱۲۷**) لہذا تفویض کے ساتھ احتیاط کے لئے مزید کچھ شرطیں بڑھائی جاسکتی ہیں ۰ مثلاً یہ کہ طلاق کا اختیار اسی وقت ہوگا جب کہ عورت کے والدین بھی اسی پر راضی ہوں وغیرہ حضرت تھانوی لکھتے ہیں :

چونکہ عورت ناقص العقل ہے ۰ اس لئے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دینا خطرہ سے خالی نہیں ۰ پس مناسب ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگادی جائے جس میں خطرہ نہ رہے ۔ مثلاً نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہونچے گی ۰ جس کو فلاں

فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں ۔۔ تو اس کے بعد ہر معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علاحدگی اختیار کرلی جائے ، اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے

(حیلۃ ناجزۃ۔۲۳)

کیا شرط کے ساتھ تفویض نکاح مشروط نکاح ہے؟

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بشرط تفویض نکاح مشروط نکاح ہے ۔ حالانکہ مشروط نکاح میں احناف کے نقطہ نظر کے مطابق شرط لازم نہیں بلکہ شرط فاسد ہے اور اس وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا ، جب کہ تفویض کے شرط کے ساتھ نکاح میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ملتا ہے ۔ ڈاکٹر مصطفی سباعی کی دور رس نگاہوں نے اسے محسوس کیا اور انہوں نے وضاحت کی کہ بشرط تفویض نکاح مشروط نکاح نہیں ان کے الفاظ میں :

وهم يخرجونه لا على انه من قبيل الشرط حتى يكون فاسدا على قاعدتهم بل على ان الزوج قدملكها حقا يملكه بعد العقد متى يشاء فله ان يجعل بتمليكها هذا الحق عند العقد وليس في هذا ما ينافي قواعد العامة (المراة بين الفقه و القانون)

وہ لوگ اس کی تخریج اس طور پر کرتے ہیں کہ یہ شرط کے قبیل سے نہیں ہے کہ ان کے قاعدہ اور اصول کے مطابق فاسد ہو ، بلکہ شوہر نے ایک حق کا عورت کو مالک بنادیا ، جسے وہ نکاح کے بعد جب چاہے مالک بناسکتا ہے ۔ لہذا اسے جائز ہے کہ عورت کو اس حق کا مالک عقد کے وقت بنادے ۔ اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو قواعد عامہ کے منافی ہو ۔

مشروط مہر

طلاق اس لئے مشروع ہے کہ زندگی کی راہ میں اگر کبھی باہم مل کر چلنا دشوار ہوجائے اور اس ناگزیر حالت کو انگیز کرنا مشکل ہوجائے تو اس ناخوشگوار زندگی سے بہتر ہے کہ طلاق کے ذریعہ علحدگی اختیار کرلی جائے ۔ اگر " **امساک بمعروف** " پر عمل آوری متعذر ہوجائے تو " **تسریح باحسان** " کی ڈگر اپنا لی جائے ، گویا کہ طلاق ایک " آخری راستہ " ہے ، اس لئے اسے حدیث میں (**ابغض المباحات**) کہا گیا ہے ، مگر آج صورت حال یہ ہے کہ اسے بچے کا کھلونا سمجھ لیا گیا ہے ۔ جب تک جی چاہے کھیلتا رہے طبیعت میں ذرا سی کبیدگی پیدا ہوئی توڑ کر پھینک دے ، غلطی گو مرد کی ہو مگر سزا تو بہر صورت عورت کو ملتی ہے ، خاص کر ہندوستان کے پس منظر میں جہاں طلاق شدہ عورت کی شادی ایک مسئلہ ہے ۔۔ لہذا طلاق کے اس بے جا استعمال کو روکنے کے لیے شرعی حدود

میں رہ کر جو بھی تدبیر اختیار کی جائے اس کی حوصلہ افزائی ہونی چاہئے ۔

طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے کی ایک تدبیر یہ بھی ہے کہ عقد کے وقت شرط لگا دی جائے کہ اگر شوہر طلاق دے گا تو مہر مثلاً بیس ہزار ہے اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار ہے ۔ ایسی صورت میں طلاق دینے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر کے مطابق مہر مثل ہے ۔ اور امام ابو یوسف و محمد کی رائے کے مطابق معین کردہ مہر یعنی بیس ہزار لازم ہے ۔

چنانچہ سرخسی رقم طراز ہیں:

ولو تزوجها على الف درهم ان لم تكن له امراة و على الفى درهم ان كانت له امراة و على الف درهم ان لم يخرجها من الكوفة و على الفين ان اخرجها .. فعند ابى حنيفة المذكور اولا صحيح فى الوجهين و الثانى فاسد حتى اذا طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المذكور اولاً۔ و ان دخل بها فان وفى بالشرط فلها الالف و ان لم يوف لها بالشرط فلها مهر مثلها لا يجاوز بها الفى درهم .. و عند ابى يوسف و محمد الشرطان جائزان على ما اشترطا (المبسوط ج ۵ ص ۱۰۹)

اگر کوئی نکاح اس طور پر کرے کہ اس کی کوئی بیوی نہ ہوتو ایک ہزار درہم ہے ۔ اور اگر ہو تو دو ہزار یا اگر "کوفہ" سے نہ جائے تو ایک ہزار اور بصورت دیگر دو ہزار ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں پہلے طلاق دے تو جس مہر کا تذکرہ کیا ہے وہ صحیح ہے اور دوسرا فاسد ہے یہاں تک اگر یکجائی سے پہلے طلاق دیدے تو جس مہر کا تذکرہ پہلے ہوا ہے اس کا آدھا مہر ادا کرے ، اور اگر یکجائی ہوجائے اور شرط کو بھی پورا کردے تو ایک ہزار مہر ہے، اور اگر شرط کے مطابق عمل نہ کرے تو اس عورت کے لئے مہر مثل ہے بایں طور کہ اس کی مقدار دو ہزار سے زیادہ نہ ہو ۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک دونوں شرطیں معاہدہ کے مطابق جائز ہیں ۔

گرچہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کی رائے امام ابو یوسف و محمد سے مختلف ہے ۔ لیکن دلیل کے اعتبار سے صاحبین کی رائے قوی ہے ۔ نیز حالات کا تقاضا بھی یہی ہے ، یہی وجہ ہے کہ احناف نے امام ابو یوسف و محمد ہی کے مذہب کو اختیار کیا ہے ۔

محی الدین عبد الحمید لکھتے ہیں:

تزوجتك بمائة ان طلقت امرأتى فلانة و بمائتين ان لم اطلقها ففى هذه الحالة خلاف

بین علماء المذهب۔ فذهب ابو یوسف و محمد الی ان تصح التسمیتان و یصح الشرطان۔ و عمل بکل شرط عند تحققه و هو المختار فی المذهب (الاحوال الشخصیۃ۔ ۱۵۵)

اگر میں نے اپنی فلانہ بیوی کو طلاق دے دی تو تجھ سے سو درہم پر نکاح کرتا ہوں اور اگر طلاق نہ دی تو دو سو پر اس سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف اور محمد کا مسلک یہ ہے کہ دونوں طرح کی تعیین اور دونوں شرطیں صحیح ہیں اور ہر شرط پر اس کے تحقق کے وقت عمل کیا جائے گا۔ یہی مذہب مختار ہے ۔

طلاق ہی کی طرح دوسری شادی کا مسئلہ ہے کہ اگر عقد میں یہ شرط لگادی جائے کہ اگر مرد نے اس عورت کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کی تو مہر بیس ہزار ہوگا بصورت دیگر دس ہزار ۔ تو ایسی صورت میں امام ابو یوسف و محمد کے مسلک کے مطابق دونوں شرطیں معتبر ہوں گی ، اور دونوں صورتوں میں متعین کردہ مہر لازم آئے گا ۔

واضح رہے کہ ان دونوں مسئلوں میں امام ابو یوسف و محمد کی رائے پر فتوی دیتے وقت کچھ شرائط کا اضافہ بھی ضروری ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے جس مقصد کے تحت اسلام نے طلاق یا تعدد ازدواج کی اجازت دی ہے ، وہ مقصد ہی فوت ہوجائے ، شرط کی وجہ سے مرد بالکل بند ہوکر رہ جائے گا اور ناگزیر ضرورت کے وقت بھی رقم ادا نہ کرنے کی پوزیشن میں ہونے کی وجہ سے طلاق نہ دے سکے ، زندگی بالکل تلخ اور اجیرن بن کر رہ جائے ، طرح طرح کی خرابیاں اور بگاڑ پیدا ہوں جس کو ختم کرنے کے لئے شریعت نے طلاق کی اجازت دی ہے ۔

ملازمت پیشہ عورت

" مشروط نکاح " کے ذیل میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ مباح شرطوں کے بارے میں امام شافعی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شرط لازم نہیں ، احناف کے نزدیک یہ ایک وعدہ ہے ، دیانتاً اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کو نباہے ، اس کے مطابق عمل کرے ، اگر شوہر ایسا نہیں کرتا تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔ کاسانی رقم طراز ہیں :

وقال ان ماشرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلدة لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعد وعدلها فلا یکلف به (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵)

شوہر کا یہ شرط لگانا کہ وہ اپنی دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا اس عورت کو اس کے شہر سے نہیں لے جائے گا تو یہ قضاءً لازم نہیں ، اس لئے کہ یہ ایک وعدہ ہے جو شوہر نے اس سے کیا ہے ، لہذا اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا ۔

آئندہ کوئی مناسب ملازمت ملے تو اس سے منع نہیں کرے گا، اور اس شرط کو شوہر قبول کرلیتا ہے اس کے باوجود اسے روکنے کا حق ہے، اور عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، اگر عورت شوہر کی رضامندی کے بغیر ملازمت پر لگی رہی تو "ناشزہ" سمجھی جائے گی اور نفقہ کی حقدار نہیں ہوگی (دیکھئے **الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۷ ص ۹۲، کتاب النفقہ**) چنانچہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں۔

و اذا اسلمت نفسها بالنهار دون الليل و على عكسه لا تستحق النفقة لان التسليم ناقص قلت و بهذا عرف جواب واقعة فى زماننا بانه اذا تزوج من المحترفات التى تكون صامة النهار فى الكار خانة و الليل مع الزوج لانفقة لها (البحر الرائق ج ۴ ص ۱۸۰)

اگر عورت صرف دن میں شوہر کے ساتھ رہے اور رات میں رفاقت نہ ہو یا اس کے برعکس، تو وہ نفقہ کی مستحق نہ ہوگی، اس لیے کہ سپردگی ناقص ہے، اس سے ہمارے دور کے اس مسئلہ کا حل بھی نکل آیا جب کہ شادی کسی پیشہ سے متعلق عورت کے ساتھ ہو جو دن اکثر کارخانہ میں گزارتی ہے اور رات شوہر کے ساتھ بسر کرتی ہے، اس کے لئے نفقہ نہیں ہے۔

امام احمد کے مسلک کے مطابق شوہر کے لئے شرط کی تعمیل ضروری ہے، اسے روکنے اور منع کرنے کا حق نہیں، اگر سلسلۂ ملازمت کو ختم کرنے پر مجبور کرتا ہے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے، اور بلا اجازت ملازمت کرتے ہوئے بھی "ناشزہ" نہیں سمجھی جائے گی، اور نان و نفقہ کی مستحق ہوگی، وہبہ زحیلی ان کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وصحح الحنابلة ايضا هذا الشرط و اوجبوا الوفاء به فلا يكون للزوج ان يمنع المراة من العمل ولو منعها لا تكون ناشزة (الفقه الاسلامى ج ۷ ص ۹۲)

حنابلہ نے اس شرط کو بھی صحیح قرار دیا اور اس شرط پر وفا کو لازم گردانا، لہذا شوہر کو یہ حق نہیں کہ وہ عورت کو کام کرنے سے روک دے اور اگر روک لگادے تو وہ "نافرمان" نہیں سمجھی جائے گی۔

اشتراط فی النکاح

قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا اختر امام عادل ٭

نکاح انسانی زندگی کا اہم ترین رشتہ ہے، اس کے تقدس و عظمت پر قرآن و حدیث کے بے شمار نصوص موجود ہیں، نکاح کے ذریعہ دو اجنبی شخص ایک دوسرے سے حد درجہ قریب اور دو نامانوس دل باہم انتہائی مانوس ہوجاتے ہیں، اس طرح نکاح زندگی کی وہ منزل ہے جہاں سے مرد و عورت کی رفاقت کا دور شروع ہوتا ہے، یہیں سے انسان باہمی محبت و اعتماد کا سلیقہ سیکھتا ہے، اس بقائے باہم کے تحفظ دوام کے لئے اسلام نے بہت سے ایسے حدود و قیود مقرر کردئے ہیں، جن سے ایک مکمل اور خوشگوار زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔ الگ سے کچھ کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حالات کی ناسازگاری یا معاشرتی فساد کی بنا پر کچھ طبیعتوں میں منفی رجحانات پیدا ہوجاتے ہیں۔ جن سے بسا اوقات نکاح جیسا محبوب و مرغوب رشتہ بھی محفوظ نہیں رہ پاتا، یہی وہ موقعہ ہے جب مرد و عورت کو اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے نکاح میں رائج و متداول حدود و شرائط کے علاوہ اپنے طور پر الگ سے کچھ شرطیں لگانے کی ضرورت پیش آتی ہے، جس کو اصطلاحی طور پر "**اشتراط فی النکاح**" کہا جاتا ہے۔

یہ کوئی آج کا نیا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر دور میں اس طرح کے مسائل پیش آتے رہے ہیں۔ اور علماء و فقہا حالات کے لحاظ سے جواب دیتے رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہ کی بنیادی اور مستند کتابوں میں سے بہت کم ایسی کتابیں ہوں گی جن میں یہ مسئلہ مذکور نہ ہو، بعض کتابوں میں تو باقاعدہ باب اور فصل کے تحت اس مسئلہ کو بیان

٭ استاذ فقہ دارالعلوم حیدر آباد

کیا گیا ہے جس سے اس موضوع کی اہمیت و عمومیت کا اندازہ ہوتا ہے ۔

موضوع سے متعلق قرآن و حدیث کے نصوص

اس موضوع پر فقہی گفتگو کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ قرآن و حدیث کی روشنی میں ایک عمومی انداز کی نظر اس مسئلہ پر ڈال لیں ۔

قرآن و حدیث میں ایفاء عہد اور تکمیل شرائط پر بہت زور دیا گیا ہے ، خواہ وہ معاہدہ نکاح کے سلسلے میں کیا گیا ہو ، یا کسی اور معاملہ میں ، قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے ۔

یایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (مائدہ۔۱) اے ایمان والو ! معاہدات پورے کرو ۔

ایک دوسرے مقام پر فرمایا گیا ہے ۔

" ولا تجعلوا الله عرضة لایمانکم ان تبروا و تتقوا وتصلحوا بین الناس و الله سمیع علیم " (بقرہ۔۲۲۴)

اور اللہ کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بناؤ کہ تم بھلائی نہ کرو اور پرہیز گاری نہ کرو اور لوگوں کے درمیان صلح نہ کرو اللہ سننے والا جاننے والا ہے ۔

احادیث میں یہ مسئلہ کچھ اور وضاحت سے آیا ہے ، جس میں حق و ناحق اور جائز و ناجائز کی تفصیل موجود ہے۔

ایک روایت ہے کہ :

آیة المنافق ثلث .. اذا وعد اخلف ، الحدیث ۔ متفق علیه (مشکوۃ ص ۱۷)

منافق کی پہچان تین چیزیں ہیں ، ان میں ایک یہ ہے کہ جب وعدہ کرے تو پورا نہ کرے ایک دوسرے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

لا ایمان لمن لا امانة له و لا دین لمن لا عهد له رواہ البیهقی (مشکوۃ شریف ص ۱۵)

اس شخص کا ایمان مکمل نہیں جس کو امانت کا خیال نہیں ، اور اس شخص کا دین مکمل نہیں جس کو عہد کا پاس و لحاظ نہیں ۔

حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

المسلمون على شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا رواه الترمذی (مشکوۃ ص ۲۵۲)

مسلمانوں کو اپنی شرطوں پر قائم رہنا ضروری ہے الا یہ کہ شرط ایسی ہو جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کردے۔
بخاری و مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ۔

وکل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل ان کان مائۃ شرط (مشکوۃ ص ۲۴۹)

ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب کے موافق نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ سو شرطیں ہی کیوں نہ لگادی گئی ہوں ۔

یہ تمام احادیث تو عمومی شرائط کے متعلق ہیں ، بعض ایسی احادیث بھی موجود ہیں جو مسئلہ زیر بحث سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے کتاب النکاح یا کتاب الشروط میں ان احادیث کو مستقل باب کے تحت ذکر کیا ہے ۔

امام بخاری نے کتاب النکاح میں دو باب قائم کئے ہیں ۔

(۱) ایک ہے ۔ " **باب الشروط فی النکاح** " اور اس کے تحت یہ روایت ذکر کی ہے ۔

احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا ما استحللتم به الفروج (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۲)

سب سے زیادہ مستحق ایفاء وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم شرمگاہیں حلال کرتے ہو ، (یعنی جو شرطیں بوقت نکاح طے کرتے ہو)

(۲) دوسرا باب قائم کیا ہے " باب الشروط التی لا تحل فی النکاح " (یعنی وہ شرطیں جو نکاح کے وقت لگانا جائز نہیں) اس کے تحت ترجمۃ الباب میں حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے ۔ **لا تشترط المرأۃ طلاق اختھا**۔ یعنی عورت بوقت نکاح اپنی سوکن کی طلاق کی شرط نہ لگائے ۔

اس کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالہ سے یہ مسند روایت نقل کی ہے ۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یحل لامرأۃ ان تسال طلاق اختھا لتستفرغ صحفتھا فانما لھا ما قدر لھا (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۲)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کا پیالہ اپنے لئے فارغ کرلے ، حالانکہ اس کو اتنا ہی ملے گا جو اس کے لئے خدا کی طرف سے طے ہوچکا ہے ۔ (پھر ایسی لاحاصل کوشش سے فائدہ ؟)

امام بخاری نے کتاب الشروط میں بھی ان دونوں روایتوں کو اسی مفہوم و مطلب کے دو جداگانہ بابوں کے تحت ذکر کیا ہے۔ ایک باب ہے " **باب الشروط فی المهر عند عقدة النكاح** " اور اس کے تحت پہلی روایت نقل کی ہے۔ اور دوسرا باب قائم کیا ہے " **باب مالایجوز من الشروط فی النكاح** " اور اس کے تحت دوسری روایت ذکر کی ہے (بخاری شریف ج ۱ ص ۳۷۶)

ان روایات سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ بوقت نکاح جو شرائط مقرر کی جاتی ہیں وہ سب کی سب قابل اعتبار نہیں ہوتیں، بلکہ صرف ان شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور ان کی تکمیل متعلقہ فریق پر لازم ہوگی جو شریعت کے موافق اور مقتضائے عقد کے مطابق ہوں، جو شرطیں شریعت یا مقتضائے عقد کے خلاف ہوں وہ ناقابل اعتبار ہیں۔ ان کی تکمیل کسی پر لازم نہیں بلکہ بعض شکلوں میں تو ان کی تکمیل جائز بھی نہیں۔ بخاری کے مشہور شارح علامہ قسطلانی شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

و المراد شروط لاتنافى مقتضى عقد النكاح بل تكون من مقاصده كشروط العشرة بالمعروف و ان لا يقصر شئى من حقوقها اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لا يتسرى عليها و لا يسافر بها فلا يجب الوفاء به بل يلغو الشرط و يصح النكاح بمهر المثل (ارشاد الساری شرح البخاری للقسطلانی ج ۷ ص ۱۲۳، ج ۲ ص ۱۲۲)

یعنی اس سے مراد ایسی شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف نہ ہوں، بلکہ مقاصد نکاح میں شامل ہوں۔ مثلاً حسن سلوک کی شرط یا کسی قسم کی حق تلفی نہ کرنے کی شرط وغیرہ، اور جو شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہوں مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے رہتے ہوئے کسی باندی سے صحبت نہیں کرے گا، یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ تو ایسی شرطیں پوری کرنا واجب نہیں، بلکہ یہ لغو ہیں۔ البتہ نکاح صحیح ہے اور شوہر کو مہر مسمی کے بجائے مہر مثل دینا ہوگا۔

"اشتراط فی النکاح" فقہاء کے یہاں

جب یہ مسئلہ فقہاء کے یہاں آیا، تو اس نے مستقل شکل اختیار کرلی، فقہاء نے اس پر تفصیلی بحثیں کیں، اور اس کی مختلف قسموں کے بارے میں اظہار خیال کیا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ پر ائمہ اربعہ کے مذاہب پر ایک نظر ڈال لیں۔ تاکہ اس کا اندازہ ہوسکے کہ فقہاء نے اس مسئلہ کو کتنی اہمیت دی ہے؟ اور مختلف مکاتب فکر کے فقہاء نے کس کس نقطہ نظر سے اس پر غور کیا ہے؟

نکاح کے وقت جو شرطیں لگائی جاتی ہیں حنابلہ کے نزدیک بنیادی طور پر ان کی دو قسمیں ہیں

(۱) شروط صحیحہ (۲) شروط فاسدہ ، پھر شروط فاسدہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ شروط فاسدہ جو عقد نکاح کو فاسد کردیتی ہیں (۲) دوسرے وہ شروط فاسدہ جو نکاح کو فاسد نہیں کرتیں بلکہ خود ہی باطل ہوجاتی ہیں ۔

(۱) شروط صحیحہ سے مراد ایسی شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق نہ ہوں تو مخالف بھی نہ ہوں ، اور ان سے فریقین میں سے کسی فریق کا جائز مفاد وابستہ ہو ، مثلاً بوقت نکاح عورت شرط لگائے کہ اس کے رہتے ہوئے شوہر دوسری شادی نہ کرے گا ۔ یا اس کے آبائی مکان یا وطن سے نکال کر کہیں دوسری جگہ نہ لے جائے گا ، یا اس کے اپنے اہل خاندان سے میل جول پر پابندی نہ لگائے گا ، یا مہر مقررہ کے علاوہ مزید کچھ رقم ادا کرے گا وغیرہ ۔ حنابلہ کے نزدیک ان شرطوں کا حکم یہ ہے کہ اس طرح کا معاہدہ درست ہے ۔ اور معاہدہ قبول کرلینے کے بعد شوہر پر اس کی تکمیل واجب ہے ۔ اگر شوہر اس سے راہ فرار اختیار کرے تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا ، اور اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں جب بھی عورت چاہے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے ۔

اسی طرح شوہر شرط لگائے کہ عورت باکرہ یا خوبصورت ہونی چاہئے ، اور نکاح کے بعد معاملہ برعکس ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔ (**الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۴ ص ۸۷**)

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس خیال کو بہت سے صحابہ اور تابعین کی طرف بھی منسوب کیا ہے ۔ مثلا صحابہ میں حضرت عمر ابن الخطاب ، حضرت سعد ابن وقاص ، حضرت معاویہ ، حضرت عمرو ابن العاص ، اور تابعین میں حضرت شریح ، عمر ابن عبدالعزیز ، جابر ابن زید ، طاؤس ، امام اوزاعی ، اور اسحاق وغیرہ ، اور بہت سے لوگوں کا اختلاف بھی نقل کیا ہے ، مثلا زہری ، قتادہ ، ہشام ابن عروہ ، امام مالک ، لیث ، ثوری ، امام شافعی ، ابن المنذر ، اور امام ابو حنیفہ ۔ ان میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک ان شرطوں کی عدم تکمیل کی صورت میں مہر مسمی فاسد ہوگا ، نکاح فاسد نہ ہوگا ، اور نہ فسخ نکاح کا اختیار ہوگا ، ان دو حضرات کے علاوہ بقیہ دوسرے حضرات کے نزدیک یہ شرطیں ہی سرے سے فاسد ہیں ، ان کا کوئی اعتبار نہیں (المغنی ج ۷ **ص ۴۴۸**)

(۲) شرائط فاسدہ کی دوسری قسم جو عقد نکاح کو ہی فاسد کردیتی ہے ، اس میں عموما وہ شرطیں آتی ہیں جو توقیت نکاح یا شغار کا مفہوم پیدا کرتی ہوں ، مثلا شرط لگانا کہ یہ نکاح صرف ایک ماہ کے لئے ہے ۔ یا ایک ماہ کے بعد عورت خود طلاق لے لے گی ، یا کسی غیر یقینی شرط پر نکاح کو معلق کیا جائے ، مثلا ماں باپ ، یا کسی اجنبی کی رضا مندی پر اس کو موقوف کردیا جائے ، اور یہ لوگ مجلس عقد میں حاضر نہ ہوں ، یا بضع ہی کو طرفین سے مہر مقرر

کیا جائے ، جس کو اصطلاح میں نکاح شغار کہا جاتا ہے ۔ ان تمام شکلوں میں یہ شرطیں بھی باطل ہیں اور نکاح بھی ،
(الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۷، والمغنی ج ۷ ص ۲۵۱)

(۳) تیسری قسم ان شرائط فاسدہ کی ہیں جو بجائے خود تو باطل ہیں ، مگر نکاح کی صحت پر ان سے کوئی اثر نہیں پڑتا اس سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے نکاح کے منافی ہوں ، مثلاً یہ شرط لگائی جائے کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا ، یا نفقہ نہیں دیا جائے گا ، یا یہ شرط کہ شوہر عورت سے وطی نہ کرے گا ، یا عزل کرے گا ، یا نوبت کے اندر دوسری سوکنوں کے مقابلے میں اس کے ساتھ امتیازی سلوک برتے گا ، یا یہ کہ عورت یا مرد کو شرط خیار دیا جائے ، یا عورت شرط لگائے کہ گرمی کی چھٹیاں گزارنے کے لئے اس کو تفریحی مقامات پر پہنچانا ہوگا وغیرہ ۔ یہ تمام وہ شرطیں ہیں جو مقصد نکاح کے خلاف ہیں ، اس لئے یہ فاسد ہیں ، ان کی تکمیل متعلقہ فریق پر لازم نہیں ، البتہ نکاح صحیح رہے گا ، اس لئے کہ یہ تمام وہ چیزیں ہیں جو عقد کے خلاف خارجی حیثیت رکھتی ہیں ، ان کے ذکر یا عدم ذکر یا مجہول و معلوم ہونے سے نکاح کی داخلی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا ۔

واضح رہے کہ خواہ یہ شرطیں عین بوقت نکاح مقرر ہوئی ہوں ، یا عقد سے پہلے ، حنابلہ کے نزدیک دونوں شکلوں کا حکم برابر ہے (الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۷-۸۸)

شافعیہ :

فقہاء شافعیہ نے آئندہ زندگی سے متعلق شرطوں کی دو قسمیں کی ہیں ۔

۱ ۔ شروط فاسدہ ۔ ۲ ۔ شروط صحیحہ ۔

(۱) شروط فاسدہ سے مراد ایسی شرطیں ہیں جو صحت نکاح کے لئے مانع ہوں ، ان سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے ۔ مثلاً کسی عورت نے بوقت نکاح شرط لگائی کہ اس سے شوہر بالکلیہ وطی نہ کرے گا تو نکاح فاسد ہے ۔ البتہ یہی شرط اگر خود شوہر لگائے تو نکاح درست ہے ، کیونکہ وطی شوہر کا حق ہے ، اس لئے وہ اپنا حق ساقط کرسکتا ہے ۔ یا اس کی دوسری مثال ، مرد نے شرط لگائی کہ عورت معتدہ یا کسی دوسرے شخص کی حاملہ ہونی چاہئے ، تو یہ شرط فاسد ہے جو نکاح کو بھی فاسد کردیتی ہے ۔

(۲) شروط صحیحہ سے مراد عورت یا مرد میں کسی ایسے وصف کی شرط لگانا جو صحت نکاح کے لئے مانع نہ ہو ، جیسے عورت کے لئے حسن و جمال ، یا باکرہ یا گندمی رنگ ہونے کی شرط لگانا ، صحت نکاح کے لئے مانع نہیں ہے ، اس لئے ایسی شرطیں لگانا درست ہے ۔ اور معاہدہ کے بعد ان کی رعایت کرنا ضروری ہے ، ورنہ فریق ثانی کو

اختیار ہوگا کہ نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کردے ۔

لیکن یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ بوقت نکاح شرطیں لگائی گئی ہوں ، اگر عقد کے بعد اس طرح کی کوئی شرط لگائی جائے تو اس کا اعتبار نہیں ، ان پر عمل کرنا بحیثیت عاقد نکاح ضروری نہیں (**الفقہ علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۹**)

مالکیہ :

وہ شرائط جن پر نکاح تو معلق نہ ہو البتہ بوقت عقد وہ کسی فریق پر عائد کی جائیں ، تا کہ دوسرا فریق اپنے مفاد کا تحفظ کرسکے ، اس میں دو طرح کی شرطیں آتی ہیں ۔

۱۔ کچھ شرطیں ایسی ہیں جو نکاح پر اثر انداز ہوتی ہیں ۔ ۲۔ اور کچھ جو اثر انداز نہیں ہوتیں ۔ جو شرطیں نکاح پر اثر انداز ہوتی ہیں ، اثر اندازی کی نوعیت کے لحاظ سے ان کی بھی کئی صورتیں ہیں ۔

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ مرد عورت میں سے کسی ایک کو یا دونوں ہی کو یا کسی تیسرے غیر متعلق شخص کو دو تین دن کے لئے نکاح کے معاملہ میں خیار شرط دیا جائے ، تو یہ صحیح نہیں ، اور دخول سے قبل عقد فسخ کرنا ضروری ہے ، لیکن دخول کے بعد فسخ نہیں کیا جائے گا ، اور عورت کو مہر مسمی ملے گا مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی ۔

البتہ مالکیہ کے یہاں مفتیٰ بہ قول کے مطابق خیار مجلس کی شرط لگانے سے نکاح پر کوئی فرق نہیں پڑتا ۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کا ولی شوہر سے کہے کہ فلاں وقت مقرر تک مہر حوالہ کردو ورنہ رشتہ نکاح قائم نہیں رہے گا ، اور شوہر نے اس شرط کو قبول بھی کرلیا ، تو اس صورت میں اگر وقت مقررہ تک شوہر مہر دین پیش نہ کرسکا تو خواہ دخول ہوگیا ہو یا نہ ہوا ہو ۔ دونوں شکلوں میں نکاح فسخ کردیا جائے گا ، اور اگر وقت پر پیش کردے تو دخول سے پہلے پہلے تو یہ عقد شرط فاسد کی بنا پر قابل فسخ ہے ۔ لیکن دخول کے بعد فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ۔

۳۔ ایک شکل یہ ہے کہ بالکل مقتضائے عقد کے خلاف شرطیں لگائی جائیں ، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ نکاح کے بعد عورت کی سوکنوں کے درمیان انصاف کا معاملہ نہیں کروں گا ، یا یہ کہ اس کے پاس ایک شب بھی نہیں گزاروں گا ، یا صرف دن گزارنے کی شرط لگائے ، یا وراثت یا نفقہ سے محروم کرنے کی شرط لگائے ، یہ تمام شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں ، اور دخول سے پہلے پہلے عقد قابل فسخ ہے ، البتہ دخول کے بعد فسخ

نہیں کیا جائے گا، شرطیں لغو قرار پائیں گی، اور شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ ایسی شرطیں لگائی جائیں، جو عقد نکاح کے منافی نہ ہوں، مثلاً عورت یہ شرط لگائے کہ اس کے رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا، یا اس کے فلاں مقام سے نکال کر کہیں اور نہیں لے جائے گا وغیرہ، ان شرطوں سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا، البتہ ایسی شرطیں لگانا مکروہ ہے، لیکن اگر باہمی رضامندی سے ان میں سے کسی شرط پر اتفاق ہوجائے تو ان کو پورا کرنا مستحب ہے۔

(۴) چوتھی قسم میں وہ شرطیں آتی ہیں جو اگر بوقت نکاح طے ہوجائیں تو ان کی تکمیل متعلقہ فریق پر لازمی ہوگی ورنہ فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، مثلاً شوہر نے عورت کے بینا ہونے، یا باکرہ یا خوبصورت ہونے کی شرط لگائی اور واقعہ اس کے برعکس نکلے تو اس صورت میں اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (**الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۸-۸۹**)

حنفیہ :

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس موضوع پر کافی اور وافی تفصیل ملتی ہے۔ انہوں نے بڑی دقت نظری، اور ہمہ گیری کے ساتھ اس پر بحثیں کی ہیں، ان کے یہاں جزئیات کی کثرت کے باوجود اصولی طور پر ان میں شدید ارتباط پایا جاتا ہے، فقہاء احناف کے نزدیک اشتراط فی النکاح کو ابتدائی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) ایک اشتراط وہ ہے جس کا تعلق نکاح سے ہے (۲) اور دوسرا وہ جس کا تعلق مہر سے ہے (**فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۲**) دونوں کے لئے جداگانہ ضابطے اور احکام ہیں۔

نکاح سے متعلق شرطیں

جو شرطیں نکاح سے متعلق ہیں ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ ہے کہ نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا جائے (۲) دوسرے یہ کہ نکاح تو کسی شرط پر معلق نہ ہو، البتہ بوقت نکاح فریقین میں سے کوئی فریق کچھ شرطیں لگائے اور باہمی رضامندی سے ان پر اتفاق ہوجائے۔

ان میں پہلی قسم کا تعلق عین عقد نکاح سے ہے، جس میں خود وجود نکاح متاثر ہوتا ہے، جب کہ دوسری قسم کا تعلق عین عقد نکاح سے نہیں بلکہ نکاح کے بعد والی زندگی سے ہے، یعنی نکاح ہونے کے بعد فلاں فلاں شرطوں پر کاربند ہونا ہوگا۔

قسم اول یہاں زیر بحث نہیں

قسم ثانی بوقت نکاح شرطیں لگانا۔ دوسری قسم کہ نکاح کسی شرط پر معلق نہ ہو۔ البتہ بوقت نکاح کچھ شرطیں لگائی جائیں، اس کی تین شکلیں ممکن ہیں (جیسا کہ سوالنامہ میں مذکور ہے) اور تینوں کے الگ الگ احکام ہیں۔

شکل اول:

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اس کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کر دیا گیا ہو مثلاً" بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، یا اس کو مہر ملنا چاہئے، یا یہ کہ شوہر اس کے ساتھ حسن سلوک کرے گا، یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت صرف میری ہی بیوی رہے گی، یا یہ کہ عورت کو خیار حاصل نہ ہوگا وغیرہ۔
ان تمام مثالوں میں حکم بالکل ظاہر ہے کہ نکاح بھی درست ہے اور جو ذمہ داریاں میاں بیوی پر عقد نکاح کی بنا پر آتی ہیں ان کی ادائیگی بھی لازم ہے۔ (**الفقہ علی المذاهب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۵۔ البحر الرائق ج ۳ ص ۱۲۱۔ شامی ج ۲ ص ۳۷۵ القسطلانی ج ۲ ص ۱۲۳۔ ۱۲۲**)

شکل ثانی:

دوسری شکل یہ ہے کہ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، یا ایسی شرط لگانا جو مقصد نکاح کے منافی ہو، جس سے شریعت کا نظام نکاح متاثر ہوسکتا ہو یا جس سے کسی فریق کا بے جا استحصال مقصود ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا، یا کہ عورت کو میرے مرنے کے بعد وراثت نہیں ملے گی، اس طرح عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر کو میری وراثت سے حصہ نہیں ملے گا، یا شوہر کو ہر ماہ سو دینار یا بیس ہزار روپے (مثلاً) کا نفقہ دینا ہوگا، جبکہ دونوں کی حیثیت اتنی نہیں، اس قسم کی شرطیں لغو ہیں، اور فریقین پر صرف وہی واجب ہے جو شریعت مطہرہ واجب کرتی ہے۔ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی جس کی وہ لائق ہوگی، قانونی طور پر دونوں ایک دوسرے کے وارث بھی ہوں گے۔ (**القسطلانی شرح البخاری ج ۲ ص ۱۲۳**)

رجل تزوج امراة بالف علی ان لاینفق علیها و مهر مثلها مائة كان لها الالف و النفقة

(**عالمگیری ج ۱ ص ۳۵۰**)

(ایک آدمی نے کسی عورت سے ہزار روپے کے مہر پر شادی کی بشرطیکہ اسے نفقہ نہیں ملے گا اور اس عورت کا مہر مثل سو (۱۰۰) روپے ہو، تو اس کو مقررہ مہر ایک ہزار روپیہ، اور نفقہ دونوں ملیں گے)

رجل تزوج امرأة على ان ينفق عليها فى كل شهر مائة دينار قال ابو حنيفة النكاح جائز ولها نفقة مثلها بالمعروف ۔ رجل تزوج امراة على الف درهم على ان لا ترثه ولا يرثها جاز لنكاح و يتوارثان وليس لها الا الف درهم كان مهر مثلها اقل من ذلك او اكثر (فتاوى قاضى خان على حاشية فتاوى عالمگيرى ج ۱ ص ۳۳۱ فصل فى النكاح على الشرط)

(ایک آدمی نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ ہر مہینے اس کو سو (۱۰۰) دینار نفقہ دے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح تو جائز ہے اور اس کو نفقہ مثل معروف طور پر ملے گا، اسی طرح ایک آدمی نے شادی کی ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر کہ عورت اس کی اور وہ عورت کا وارث نہ ہوگا، تو نکاح جائز ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اور عورت کو ایک ہزار مہر مقرر سے زیادہ نہ ملے گا، خواہ اس کا مہر مثل اس سے کم ہو یا زیادہ)

عورت کے لئے خیار طلاق

اسی قسم میں نکاح کے بعد عورت کے لئے خیار طلاق کا مسئلہ بھی آتا ہے ۔ اس کی دو شکلیں ہیں (۱) ایک شکل یہ ہے کہ اس قسم کی شرط کی پیش کش مرد کی جانب سے ہو (۲) دوسرے یہ کہ شرط عورت کی طرف سے لگائی جائے، اور مرد اس کو قبول کرے ۔

(۱) اگر بوقت عقد خیار طلاق کی پیشکش خود مرد کرتا ہے تو یہ درست نہیں (۲) البتہ اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور مرد اس کو قبول کرے تو درست ہے، اور عورت کو خیار طلاق حاصل ہوجائے گا، اور اگر معاہدہ تابید کے ساتھ ہوا ہو تو مرد کو یہ حق طلاق ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا (البنایۃ ج ۲ ص ۵۰۵۔۵۲۳)

ان دونوں شکلوں میں فرق کی وجہ دو ہیں ۔

(۱) ایک وجہ جس کو علامہ عبدالرحمان الجزیری نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ طلاق دینے کا اختیار شریعت نے مرد کو دیا ہے، عورت کو نہیں اب اگر یہ اختیار عورت کے حوالہ کردیا جائے تو قلب موضوع لازم آئے گا، ہاں بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں عورت کو اپنے حقوق و مفادات کے تحفظ کے لئے اس طرح کی شرطیں

لگائی پڑتی ہیں، ان حالات میں عورت اس کی پیش کش کر سکتی ہے، کیونکہ اس کو اس کی ضرورت ہے، اس وقت مرد اگر چاہے تو اس کو قبول کر سکتا ہے، لیکن مرد خود ہی خیار طلاق کے اصول کو الٹنا چاہے، جس کی اس کو خود ضرورت نہیں اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی (**الفقہ علی المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۵**)

(۲) اس کی دوسری اور اصل وجہ یہ ہے کہ اصول کے مطابق مرد عورت کو نکاح کے بعد ہی طلاق تفویض کر سکتا ہے نکاح سے قبل نہیں، تو جس شکل میں مرد از خود بوقت نکاح تفویض طلاق کی پیش کش کرے گا، تو یہ تفویض نکاح سے قبل قرار پائے گی، اس لئے کہ عقد اس وقت تمام ہوگا جب ایجاب وقبول دونوں ہوجائیں، اور اس صورت میں بوقت تفویض صرف مرد کی جانب سے ایجاب ہوا، عورت کی طرف سے قبول کا مرحلہ باقی ہے، اس لئے یہ تفویض قبل الطلاق ہوگی، جو باطل ہے، البتہ اگر عورت ایجاب نکاح کرتے ہوئے خیار طلاق کا مطالبہ کرے، اور مرد ایجاب کو قبول کرتے ہوئے اس کی فرمائش کو منظور کرلے، تو یہ تفویض طلاق کے تمام ہونے کے بعد قرار پائے گی جو قاعدہ کی رو سے درست ہے۔ (**فتاوی قاضی خاں ج ۱ ص ۳۲۹۔ فتاوی عالمگیری ج ۱ ص ۳۷۲**)

نکاح میں ملازمت کی شرط

اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائیں کہ شوہر انہیں ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے، تو شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر قبول کرلے۔

تو اس صورت میں مسئلہ کی دو شکلیں بن سکتی ہیں، ایک شکل تو یہ ہے کہ جس ملازمت کی شرط لگا رہی ہے، اگر وہ ملازمت شرعی طور پر درست ہو، اور عورت حدود شرعیہ میں رہتے ہوئے اس کو انجام دے سکتی ہو، اور دینے کا عہد کرے، تو مرد پر ضروری ہے کہ وہ اپنے معاہدہ کا پاس رکھے اور عورت کے شرط کی تکمیل کرے، اس لئے کہ یہ شرط فاسد نہیں بلکہ شرط صحیح ہے، لیکن اگر ملازمت غیر شرعی ہو یا عورت کے لئے حدود شرعیہ کی رعایت مشکل ہو، یا وہ آزاد رہنا چاہتی ہو، تو اس شرط کو اگر مرد قبول بھی کرلے تو اس کی تکمیل واجب کیا جائز بھی نہیں۔

واشار بما ذكره الى ان المنفعة المشروط لها مما يباح لها الانتفاع به لانه لو شرط لها مع المسمى مالا يباح الانتفاع به شرعا كالخمر والخنزير فان كان المسمى عشرة فصاعدا اوجب

لها و بطل الحرام و لایکمل مهر المثل لان المسلم لا ینتفع بالحرام فلا یجب عوض بفواته کذا فی غایة البیان (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۰)

(اس سے اس کا اشارہ ملتا ہے کہ جس منفعت کی شرط لگائی گئی ہو وہ جائز ہونی چاہئے ۔ اگر ناجائز ہو مثلاً خمر یا خنزیر کو مشروط کرے ، تو مہر کی مشروع مقدار ہونے کی صورت میں صرف مہر مسمی ملے گا ، اور حرام کا اسے حق نہ ہوگا ، مہر مثل نہ ملے گا ، اس لئے کہ مسلمان کے لئے حرام سے انتفاع جائز نہیں ، پس اس کے فوت نہ ہونے کی صورت میں الگ سے معاوضہ دینا لازم نہیں)

قسم ثالث ۔ نکاح کے وقت خارجی شرائط

تیسری قسم یہ ہے کہ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو پہلی اور دوسری قسم کے دائرے میں نہ آتی ہو ، اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو ، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا ، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو ، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا ۔ یا اس کو اپنے آبائی وطن سے باہر نکال کر نہیں لے جائے گا ، یا اس طرح کی کوئی اور شرط لگانا جس کا تعلق عقد نکاح سے نہ ہو ۔

صاحب البحر الرائق نے اس قسم کے تحت نوع بنوع شرائط کے لحاظ سے جو مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں ۔ ان کا بہترین اور جامع احاطہ کیا ہے ، انہوں نے (۲۸۸) صورتیں فرض کی ہیں ، ان کی عبارت یہ ہے ۔

وقد یقال ان هذه المسئلة علی وجوه ثلاثة لان الشرط اما ان یکون نافعا لها او لا جنبی او ضارا و کل منها اما ان یکون الوفاء حاصلا بمجرد النکاح او متوقفا علی فعل الزوج فهی ستة وکل من الستة اما ان یکون مهر المثل اکثر من المسمی اور اقل او مساویا وکل من الثمانیة عشر اما ان یکون قبل الدخول او بعده وکل من الستة و الثلاثین اما ان یباح الانتفاع بالشرط اولا وکل من الاثنین والسبعین اما ان یشترط علیه رد شئی الیه او لا وکل من المائة و الاربعة و الاربعین اما ان یحصل الوفاء بالشرط اولا فهی مائتان و ثمانیة و ثمانون فلیتامل (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱)

یعنی ابتدائی طور پر اس مسئلہ کی تین شکلیں ہیں (۱) جو شرط نکاح طے ہوئی ہے اس سے نفع عورت کو پہونچے گا (۲) یا کسی غیر متعلق شخص کو پہونچے گا (۳) یا کسی کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگی ۔ پھر ان تینوں میں

سے ہر ایک کی دو، دو شکلیں ہیں (۱) وہ شرط عقد نکاح کے نتیجے میں بطور خود پوری کرنی ہوگی (۲) یا شوہر کے جداگانہ فعل پر موقوف ہے۔ اس طرح چھ شکلیں تیار ہوتی ہیں۔ پھر ان چھ میں سے ہر ایک کی تین تین شکلیں ہیں (۱) مقررہ مہر، مہر مثل سے زیادہ ہے (۲) یا کم ہے (۳) یا برابر ہے، اس طرح اٹھارہ شکلیں بنتی ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو شکلیں ہیں۔

(۱) نکاح کے بعد دخول ہوا (۲) یا نہیں، اس طرح چھتیس (۳۶) شکلیں تیار ہوجاتی ہیں، پھر ان میں بھی ہر ایک کی دو دو شکلیں ہیں (۱) شرط انتفاع شرعی طور پر جائز ہے (۲) یا نہیں، اس طرح بہتر (۷۲) صورتیں ہوجاتی ہیں، پھر ان میں بھی ہر ایک کی دو دو شکلیں ہیں (۱) شوہر کے لئے عورت کی طرف سے کسی شئ کی واپسی مشروط ہے (۲) یا نہیں، اس طرح ایک سو چوالیس (۱۴۴) صورتیں بنتی ہیں، پھر ان میں سے بھی ہر ایک کی دو دو شکلیں (۱) شوہر نے شرط پوری کی (۲) یا نہیں، اس طرح کل دو سو اٹھاسی ۲۸۸ شکلیں بن جاتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ ساری صورتیں جائز نہیں ہوسکتی ہیں، ان کے لئے کچھ ایسے حدود و قیود اور شرائط لگانے ہوں گے، جن کی روشنی میں کسی بھی صورت کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ کیا جاسکے، تو غور کرنے سے یہاں دو مرحلے سمجھ میں آتے ہیں (۱) ایک مرحلہ بوقت عقد شرط لگانے کا ہے (۲) دوسرا مرحلہ ان کی تکمیل و عدم تکمیل، اور اس سے پیدا ہونے والے نتیجے کا ہے۔

پہلا مرحلہ

پہلے مرحلے میں کسی بھی صورت کے جواز کے لئے بنیادی طور پر یہ شرطیں لگائی جاسکتی ہیں، (۱) ایسی شرطیں نہ لگائی گئی ہوں جن سے کسی کا نقصان یا حق تلفی لازم آئے، یا کسی کو مشقت سے دوچار ہونا پڑے، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ ہونے والا شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے، اس طرح کی شرط لگانا بالکل گناہ ہے، حدیث پہلے نقل کی جاچکی ہے۔

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنی بہن کی طلاق کا مطالبہ کرے، تاکہ اس کا ظرف اپنے لئے خالی کرلے، اس لئے کہ ہر عورت کو وہی ملے گا جو اس کے لئے مقدر ہے" (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۲)

اسی طرح یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کو عورت کے آبائی مکان یا وطن سے منتقل کرکے کہیں اور نہیں لے جائے گا، اس لئے کہ اس میں شوہر پر غیر شرعی جبر ہے، اسی لئے فقہا نے اس کو شروط فاسدہ میں شمار کیا ہے، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں۔

و النكاح لا تبطله الشروط الفاسدة كما اذا تزوجها على ان يطلقها و على ان لا ينقلها من منزلها و نحو ذلك (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۸)

چند صفحات کے بعد یہ عبارت ہے۔

وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلد لا یلزمه فی الحکم ان ذلک وعدلها فلا یکلف به (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵)

خلاصہ ان دونوں عبارتوں کا یہ ہے کہ سوکن کو طلاق دینے کی شرط، یا آبائی مکان یا وطن سے باہر نہ لے جانے کی شرط، شروط فاسدہ میں سے ہیں۔ اس لئے اگر اس طرح کی شرطیں لگا بھی دی گئیں تو یہ محض وعدہ ہوگا۔ عقد نکاح کی بناء پر ان کی تکمیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

(۲) دوسری بنیادی شرط یہ ہے کہ امر مشروط شرعی اعتبار سے ناجائز نہ ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، تو یہ شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ شریعت مطہرہ نے جب مرد کو چار شادیوں تک کی اجازت دی ہے، تو عورت کا شرط لگا کر اس سے روکنا درست نہیں (**فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۲ و الکفایۃ ج ۳ ص ۲۳۲**)

اگرچہ علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں اس خیال پر معقول نقد کیا ہے۔ لیکن بہر حال حنفیہ کا نقطۂ نظر یہی ہے

(**المغنی ج ۷ ص ۴۴۹**)

دوسرا مرحلہ

دوسرا مرحلہ شرائط کی تکمیل کا ہے، اگر مذکورہ مشروط صورتوں میں سے کوئی صورت وجود میں آجائے تو کیا شوہر کو ان شرائط کی تکمیل کرنی چاہئے یا نہیں؟ اور اگر شوہر ان کی تکمیل نہ کرے تو اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ ان کی تعیین و تحدید کے لئے درج ذیل شرائط مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

(۱) شرط شرعی طور پر قابل انتفاع ہو۔

(۲) اس شرط سے عورت کا یا اس کے کسی قریبی رشتہ دار کا نفع متعلق ہو، غیر متعلق شخص کا نہیں۔

(۳) نکاح کے وقت مہر شرعی مقرر کیا گیا ہو۔

(۴) عورت کا مہر مثل، مہر مقررہ سے زیادہ ہو

(۵) امر مشروط محض عقد نکاح کی بنا پر لازم نہ ہوتا ہو، بلکہ شوہر کا جداگانہ عزم و عمل اس میں لزوم پیدا کرتا ہو۔

(۶) عورت کی طرف سے شوہر کے لئے کسی شئ کی واپسی مشروط نہ ہو (ماخوذ از فتاوی شامی ج ۲ ص ۳۷۵ و البحر ج ۳ ص ۱۷۱)

اگر کسی مشروط صورت میں مذکورہ تمام شرائط پائی جاتی ہوں، تو معاہدہ ہوجانے کے بعد شوہر کو مقررہ شرائط کی تکمیل کرنی چاہئے۔ اگر وہ بوقت نکاح طے شدہ شرائط کی تکمیل کرے گا تو عورت کو صرف مہر مسمی ملے گا، بصورت دیگر عورت کو مہر مسمی لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ پورا مہر مثل شوہر کو دینا ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے مہر مثل سے کم مقدار پر اس صورت میں راضی ہوئی تھی، جب اس کی شرطوں کی تکمیل کی جائے، تکمیل نہ ہونے کی صورت میں مہر مقررہ پر وہ راضی نہیں ہوگی، اس لئے مہر مثل دینا ہوگا جو نکاح میں اولی طور پر لازم ہوتا ہے۔

مثلاً عورت نے نکاح کے وقت شرط لگائی کہ شوہر اس کے آبائی وطن سے نکال کر کہیں اور نہیں لے جائے گا، یا شوہر اس کو کچھ ہدیہ تحفہ دے گا، یا مشکل کاموں کا پابند نہ کرے گا، وغیرہ۔ اور عورت کا مہر اس کے مہر مثل کے مقابلے میں کم ہے، تو شرط پوری ہونے کی شکل میں تو عورت کو مہر مقررہ ہی ملے گا، لیکن شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں شوہر کو مہر مثل دینا ہوگا۔

لیکن اگر مذکورہ شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی کسی صورت مشروطہ سے مفقود ہوجائے تو، یا شوہر پر مقررہ شرائط کی تکمیل ہی ضروری نہ ہوگی یا یہ کہ تکمیل نہ ہونے کی صورت میں بھی عورت کو مہر مقرر ہی ملے گا، مہر مثل نہیں۔ شامی کی درج ذیل عبارت سے مذکورہ بالا باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

ضابطها ان يسمى لها قدرا او مهر مثلها اكثر منه و يشترط منفعة لها او لابيها او لذى رحم محرم منها و كانت المنفعة مباحة الانتفاع متوقفة على فعل الزوج لا حاصلة بمجرد النكاح ولم يشترط عليها رد شئى له وذلك كان تزوجها بالف على ان لا يخرجها من البلد او على ان يكرمها او يهدى لها هدية ... فلو المنفعة لا جنبى ولم يوف فليس لها الا المسمى لانها ليست منفعة مقصودة لاحد المتعاقدين (شامى ج ۲ ص ۳۷۵۔ كذا فى البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱)

مہر سے متعلق شرطیں

فقہاء احناف کے نزدیک اشتراط فی النکاح کا دوسرا بنیادی حصہ مہر سے متعلق ہے جس کو فتح القدیر اور کئی کتب فقہ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

للمسئلة صورتان الاولى ان يسمى لها مهرا و يشترط لها معه مالها فيه نفع ... و الثانية ان يسمى لها مهرا على تقدير و آخر على تقدير آخر (فتح القدير ج ۳ ص ۳۳۲۔ الكفاية ج ۳ ص ۳۳۲)

یعنی مسئلہ کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ بوقت نکاح تعیین مہر کے ساتھ کچھ مفید شرطیں بھی لگائی جائیں (جس کے تفصیلی احکام بیان کئے گئے ہیں) دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کے لئے مہر معلق مقرر کیا جائے یعنی اگر شرط پوری ہوگی تو مہر کی مقدار یہ ہوگی، اور پوری نہ ہوگی تو مقدار یہ ہوگی۔

عورت اس شرط پر شادی کرے کہ اگر ہونے والا شوہر اس کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالے گا، تو مہر ایک ہزار ہوگا، ورنہ دو ہزار۔ یا یہ شرط کہ اگر شوہر اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہ کرے گا تو ایک ہزار مہر ہوگا ورنہ دو ہزار وغیرہ۔ ان مثالوں میں مہر کی مقدار معین نہیں ہے، بلکہ وہ موقوف ہے شرط کی تکمیل پر، اس طرح مہر کے تسمیہ میں جہالت پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اس جہالت کا اثر نکاح کی صحت پر نہیں پڑے گا، البتہ مہر کا مسئلہ اس سے ضرور متاثر ہوگا، وہ اس طرح کے اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱) امر مشروط یقین کے ساتھ بآسانی معلوم ہوسکتا ہے (۲) یا محتمل ہے۔

(۱) اگر امر مشروط یقین کے ساتھ بآسانی معلوم ہوسکتا ہے، مثلاً بوقت نکاح مرد نے یہ شرط لگائی کہ اگر عورت خوبصورت ہوگی تو مہر دو ہزار ہوگا، اور بدصورت ہوگی تو ایک ہزار، تو یہ مہر بھی معلق ہے، مگر خوبصورتی و بدصورتی پہلی ملاقات ہی سے یا دوسرے ذرائع سے معلوم ہوسکتی ہے، اور اس میں کوئی مشکل نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں شرط کے دونوں رخ بالاجماع درست ہیں، یعنی اگر عورت بدصورت نکلی تو مہر ایک ہزار پائے گی اور اگر خوبصورت نکلی تو دو ہزار پائے گی۔ (فتاوی تاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱۔۱۰۲)

اگرچہ کفایہ، قاضی خاں، اور کئی کتب فقہ میں نوادر ابن سماعۃ کے حوالہ سے امام محمد کی روایت یہ نقل کی گئی ہے کہ اس صورت میں صاحبین اور امام ابو حنیفہ کا اختلاف ہے، یعنی صاحبین کے یہاں دونوں شرطیں جائز ہیں، مگر امام صاحب کے نزدیک بدصورتی کی حالت میں ایک ہزار مہر تو درست ہے، لیکن اگر عورت خوبصورت ثابت ہوئی تو دوسری شرط یعنی دو ہزار والی فاسد ہے، اور عورت کو اس کے بجائے مہر مثل ملے گا، اور اس کو قیاس کیا ہے

ایک دوسرے جزئیے پر وہ یہ کہ شرط لگائی کہ اگر عورت باندی ہو تو مہر ایک ہزار ہوگا ورنہ دو ہزار، تو اس شکل میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ثابت ہے، جب کہ یہاں بھی حسن و قبح کی طرح عورت بالیقین ایک ہی حالت پر ہے۔ (الکفایۃ ج ۳ ص ۲۳۲۔ قاضی خاں ج ۱ ص ۲۳۰)

لیکن علامہ ابن نجیم مصری نے سماعہ کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ حسن و قبح کے مسئلہ کو آزادی و غلامی کے مسئلہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ اس لئے کہ آزادی و غلامی کے جزئیے میں اگرچہ عورت بالیقین ایک حالت پر ہوتی ہے، مگر اس کا پتہ لگنا اتنا آسان نہیں ہوتا، اس کے بر خلاف عورت کے حسن و قبح کا پتہ چلنا بہت آسان ہے، اس بنا پر اس میں جہالت اتنی فحش نہیں ہے کہ تسمیہ مہر کو باطل قرار دیا جائے، اور اسی لئے امام صاحب بھی راجح قول کے مطابق صاحبین کے ساتھ اتفاق رکھتے ہیں۔

واجاب فی البحر بان المراة و ان كانت فی الكل علی صفة واحدة لكن الجهالة قوية فی الحرية و عدمها لانها ليست امرا مشاهدا ولذا لو وقع التنازع احتيج الی اثباتها فكان فيها مخاطرة معنی بخلاف الجمال و القبح فانه امر مشاهد فجهالته يسيرة لزوالها بلا مشقة (شامی ج ۲ ص ۳۷۷)

فما فی نوادر ابن سماعة من الخلاف ضعيف (البحر رائق ج ۳ ص ۱۷۲)

دونوں عبارتوں کا مفہوم اوپر آچکا ہے۔

(۲) اور اگر امر مشروط یقین کے ساتھ بآسانی معلوم نہ ہوسکتا ہو بلکہ محتمل ہو، مثلاً عورت کو آبائی وطن سے باہر نہ لے جانے کی شرط، یا شوہر کے دوسری شادی نہ کرنے کی شرط، اس کی فی الحال کیا ضمانت ہے اور نہ کوئی یقینی علم ہے، اس لئے مہر کی دو مقداروں میں سے اقل ترین مقدار (مثلاً ایک ہزار روپیہ) پر تو بہر حال فریقین متفق ہیں، اور اس حد تک خاص جہالت نہیں ہے۔ البتہ (ایک ہزار سے فاضل) زائد مقدار موقوف ہے شرط کی تکمیل پر، جس کا نہ علم ہے نہ ضمانت، اس لئے جہالت کی بنا پر فاضل مقدار کا جو تسمیہ کیا گیا ہے وہ باطل قرار پائے گا، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر شرط کی تکمیل شوہر نہ کرسکے تو مہر مسمیٰ کے بجائے اس کو مہر مثل دینا ہوگا۔ البتہ صاحبین کے نزدیک مہر کی دونوں مقداریں درست ہیں اور تکمیل شرط کی صورت میں ایک مقدار اور عدم تکمیل کی صورت میں دوسری مقدار واجب ہوگی (**البنایۃ ج ۲ ص ۷۷۲**، بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۰)

استدلالی اعتبار سے تو امام صاحب ہی کا قول مضبوط معلوم ہوتا ہے، مگر موجودہ حالات میں سہولت یا مصلحت

کی خاطر یا بالعموم اس جہالت کے مفضی الی النزاع نہ ہونے کی بناء پر صاحبین کے قول پر بھی عمل کی گنجائش نکل سکتی ہے ۔

خلاصہ جوابات

(۱) ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ان کو پورا کرنا واجب ہوگا **البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱۔ شامی ج ۲ ص ۳۷۵)**

(۲) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، باطل ہے، البتہ نکاح درست رہے گا (**عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۹۔ فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۳۳۱)**

(۳) نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا کہ اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو اس طرح کی شرطیں لگانی تو نہیں چاہئے (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵)** لیکن اگر لگادی جائیں تو درج ذیل شرائط پائے جانے کی صورت میں اس کی تکمیل کرنی ہوگی اور عدم تکمیل کی صورت میں عورت مہر مسمی کے بجائے مہر مثل پانے کی حقدار ہوگی۔

(۱) شرط شرعی طور پر قابل انتفاع ہو۔

(۲) اس شرط سے عورت یا اس کے قریبی رشتہ دار کا نفع متعلق ہو، غیر متعلق شخص کا نہیں۔

(۳) نکاح کے وقت مہر شرعی مقرر کیا گیا ہو۔

(۴) عورت کا مہر مثل اس کے مہر مقررہ سے زیادہ ہو۔

(۵) امر مشروط محض عقد نکاح کی بناء پر لازم نہ آتا ہو بلکہ شوہر کے جداگانہ عزم و عمل پر موقوف ہو۔

(۶) عورت کی طرف سے شوہر کے لئے کسی شئی کی واپسی مشروط نہ ہو (شامی ج ۲ **ص ۳۷۵ و البحر ج ۳ ص ۱۷۱)**

(الف) اس کا جواب نمبر (۲) میں گزرا۔

(ب) اس کا جواب نمبر (۳) میں گزرا۔

(ج) شرط شرعاً معتبر ہے (عالمگیری ج ۱ ص ۲۷۳) اور اگر شرط مؤبد طور پر لگائی گئی ہو تو شوہر کو عورت کا حق طلاق ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا (البنایۃ ج ۲ ص ۵۰۵ ج۔ص ۵۲۳)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے

(۲) عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط

(۳) عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

شرائط کے سلسلے میں اس قسم کی تفصیل مجھے حنفیہ کے یہاں نہیں ملی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بعض اشارے ملتے ہیں۔ مثلاً حنابلہ کے مسلک کے ذیل میں "**الفقه على المذاهب الاربعة**" میں یہ عبارت ملتی ہے۔

وتعتبر هذه الشروط سواء كانت في صلب العقد او اتفقا عليها قبله (ج ۲ ص ۸۸)

یعنی ان شرائط کا ہر صورت اعتبار کیا جائے گا، خواہ صلب عقد میں ان پر اتفاق ہو یا عقد سے پہلے، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بعض شکلوں میں اس تعلق سے کچھ ذکر ملتا ہے، شافعیہ کے نزدیک شرائط کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ بوقت عقد ان پر اتفاق ہوا ہو۔ عقد سے خارج خواہ پہلے ہو یا بعد میں طے ہونے والی شرائط کا ان کے نزدیک اعتبار نہیں۔

فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانه لا يعمل بها (الفقه على المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۹)

حنفیہ کے اصول کے مطابق اگر غور کیا جائے تو شرائط کا اثر نکاح پر تو بہر حال نہیں پڑتا اب محض اس کی تکمیل کی بات رہ جاتی ہے تو حدیث پاک۔

احق ما اوفيتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۳)

پورا کرنے کے سب سے زیادہ لائق وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم شرمگاہیں حلال کرتے ہو۔

اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے تو ہر معاہدہ اگر جائز ہو، اور قلب موضوع لازم نہ آتا ہو، تو واجب التکمیل ہے۔ لیکن وہ شرطیں جو بوقت نکاح طے کی جائیں، وہ دوسرے معاہدات و شرائط کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں اور ان کو پورا کرنا بدرجہ اولی ضروری ہے، ورنہ انسان گنہ گار ہوگا۔

نکاح کے وقت تفویض طلاق کی صورت میں قلب موضوع لازم آنے اور مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ بالیقین ہے، اسی لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا آغاز مرد کی جانب سے ہونا جائز نہیں، اس کے علاوہ دوسری مزید احتیاطی قیدیں بھی بڑھائی جا سکتی ہیں، مثلاً عورت کو خیار طلاق مؤبد طور پر نہ دیا جائے۔ بلکہ وقت مقرر کے لئے دیا جائے یا یہ کہ بعض محدود شکلوں میں دیا جائے اور اگر شوہر چاہے تو اس خیار کو اپنی مشیت کے ساتھ مشروط بھی کر سکتا ہے، تاکہ عورت اس اختیار کا بیجا استعمال نہ کر سکے وغیرہ۔

دلائل کے لحاظ سے تو فقہاء کے نزدیک امام صاحب کا موقف ہی زیادہ مضبوط ہے، مگر حالات کی بنا پر اگر صاحبین کے مسلک پر فتوی دیا جائے تو اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت کا جواب بھی وہی ہے جو پہلی صورت میں گزرا۔

ملازمت شرعی ہو، اور عورت شرعی حدود میں رہ کر اس کو انجام دے سکتی ہو، تو شوہر کو اپنے معاہدے پر عمل کرنا ہوگا، لیکن اگر ملازمت شرعی نہ ہو، یا عورت شرعی حدود میں رہ کر اس کو انجام نہ دے سکتی ہو، تو یہ معاہدہ لغو ہے اس پر عمل کرنا واجب تو درکنار جائز بھی نہیں (کما فی البحر ج ۳ ص ۱۷۰)

مشروط نکاح اور اس کے احکام

مفتی اقبال احمد کانپوری ☆

نکاح کے بعد مرد و عورت دونوں ایک نئی زندگی کا آغاز کرتے ہیں، زوجین کی ملی جلی زندگی میں حق تعالی نے شوہر کو منتظم اور نگراں قرار دیا ہے، اور عورت کو اس کا تابع اور زیر اثر، تا کہ خاندانی معاشرہ کا نظم برقرار رہے، ہر ایک حاکم بن کر طوائف الملوکی کی راہ نہ اپنا سکے، اور شیرازہ بکھرنے سے محفوظ رہے اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے۔

الرجال قوامون علی النساء (سورۃ النساء، پ ۵) مرد، عورتوں پر حاکم ہیں۔

مذکورہ اصل کا تقاضا تو یہی ہے کہ عورت شوہر کے پاور میں رہے، نکاح میں شروط کا اضافہ کر کے مرد کو کمزور اور بے وزن نہ بنادیا جائے گویا نکاح کا شروط سے خالی ہونا ہی نکاح کی اصل روح ہے حتی کہ امام مالک رحمہ اللہ علیہ نے مشروط نکاح کو مکروہ قرار دیا ہے اور مشورہ دیا کہ ایسا نہ کریں ایسا کرنا مقاصد نکاح میں خلل انداز ہوگا۔

انی لاکرہ ان ینکح علی مثل ھذا احدان لا یخرجھا من بلدھا ولا یمنعھا من حج و لا عمرۃ قال فاذا کان ھکذا فھو لا یملکھا ملکا تاما و لا یستباح البضع الا بملک تام الخ (او جز شرح مؤطا امام مالک ص ۳۲۱ ج ۲) بیشک میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ کوئی شخص اس طور پر نکاح کرے کہ عورت کو وہ شہر سے نہ باہر لے جائے گا یا اس کو حج و عمرہ سے نہ روکے گا کیونکہ جب عورت کی یہ شرطیں ہونگی تو عورت پر ملکیت تامہ مرد کو نہ ہوگی حالانکہ ملک بضع میں مرد کو ملکیت تامہ کے ساتھ اجازت ہوتی ہے۔

البتہ بعض مواقع میں حالات کے پیش نظر شروط مقرر کرنا معاشرہ کی ایک ضرورت بھی ہے جس کا خصوصا اس

☆ استاذ مدرسہ مظہر العلوم، بیکن گنج، کانپور یوپی

زمانہ میں انکار نہیں کیا جاسکتا اسی لئے شروط کے اقسام اور احکام فقہاء نے ذکر کئے ہیں تاکہ موقعہ پر وہ مسائل پیش نظر رہیں جس کی کچھ تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

قال الخطابی الشروط فی النکاح مختلفة فمنها ما یجب الوفاء به اتفاقا وھو ما امر الله من امساک بمعروف او تسریح باحسان۔

و منها مالا یوفی به اتفاقا کسوال طلاق اختها و منها ما اختلف فیه کاشتراط ان لا یتزوج علیها او لا ینقلها من منزلها الی منزله (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵)

نکاح میں ذکر کی جانے والی شرطیں مختلف طرح کی ہوتی ہیں ان میں سے (۱) بعض وہ ہوتی ہیں جن کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے مثلا ماموربہ چیزیں (شرائط میں ہوں) " **امساک بالمعروف** " یا بھلے طریقے سے چھوڑ دینا (۲) بعض شرائط وہ ہیں جن کو بالاتفاق نہیں پورا کیا جاسکتا مثلا نکاح، طلاق کی شرط کے ساتھ۔ (۳) بعض شرائط میں اختلاف ہے کہ پورا کرنا واجب ہے یا نہیں، مثلاً منکوحہ رہتے ہوئے دوسرے سے نکاح نہ کرے یا اس کو اس کے گھر سے کہیں اور اپنے گھر منتقل نہ کرے وغیرہ شرائط لگانا۔

شرائط کا ایک عمومی حکم

نکاح میں ذکر کی جانے والی شرط کی تین قسمیں ہیں جن کا حکم علاحدہ علاحدہ ذکر کیا جاتا ہے لیکن ان تینوں کے درمیان جو مشترک حکم ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی شرط کے لگانے سے عقد نکاح میں کچھ فرق نہیں پڑتا (الا یہ کہ فسخ نکاح یا طلاق کے اختیار سے متعلق کوئی شرط عورت کو حاصل ہو جس کی تفصیل تفویض طلاق کے تحت آرہی ہے) کیونکہ نکاح ان معاملات میں سے ہے جس میں تعلیق و اشتراط، نکاح کے فساد و بطلان میں مؤثر نہیں ہوتے اس لئے کسی شرط کے ساتھ نکاح کرنے سے نکاح ہوجاتا ہے (خواہ وہ شرط مناسب ہو یا عقد کے لئے نامناسب ہو) شرط نکاح کے حق میں لغو قرار پاتی ہے، البتہ وہ شروط از قبیل عہود ہوتی ہیں، جہاں ایفاء وعدہ واجب ہے وہاں ان شروط کا پورا کرنا واجب ہوگا ورنہ حرام شرط ناجائز کام کے وعدہ کی طرح واجب الترک قرار پائے گی۔ بہر حال دونوں صورتوں میں نکاح اپنی تمامتر صحت کے ساتھ باقی رہے گا۔ فتاوی دارالعلوم میں ہے۔ "مشروط نکاح درست ہے اگرچہ شرط پوری نہ کرے، اگرچہ شوہر کو (جائز) شرائط پوری کرنا ضروری تھا مگر پورا نہ کرنے سے نکاح میں کچھ فرق نہیں پڑتا"۔ (فتاوی دارالعلوم ج ۷ ص ۱۰۸)

و لا يثبت فى النكاح خيار الرؤية و العيب و الشرط۔ حتى انه فعل ذلك فالنكاح جائز و الشرط باطل الخ (عالمگیری ج ۱ ص ۷۵۵)

ولكن لا يبطل النكاح بالشرط الفاسد و انما يبطل الشرط (شامی ج ۲ ص ۲۹۲)

مالا يبطل بالشروط الفاسدة النكاح الخ (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۸۷)

نکاح میں خیار رویت، عیب و خیار شرط ثابت نہیں ہوتے حتیٰ کہ اگر کوئی خیار شرط وغیرہ لگائے تو نکاح جائز اور شرط باطل ہے (عالمگیری)

اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا بلکہ خود شرط باطل رہتی ہے (شامی)

جو معاملات شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے ان میں نکاح بھی ہے (بحر الرائق)

جیسا کہ ذکر کیا گیا نکاح میں شروط مؤثر نہیں ہوتیں، البتہ شروط کا پورا کرنا نہ کرنا یہ شرطوں کے جائز ناجائز ہونے پر مبنی ہے، موافق اور جائز شرط کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے خلاف شرع شرط کا پورا کرنا کسی بھی طرح واجب نہیں بلکہ ناجائز ہے، اس اصول کے پیش نظر تینوں قسموں کی شرط کا حکم معلوم ہوجاتا ہے، اور وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

شرط کی پہلی قسم

یعنی ایسی شرائط نکاح میں ذکر کرنا جس میں کسی نئی چیز کا مطالبہ نہیں ہوتا بلکہ شرائط میں ذکر کردہ چیزیں بلاشرط بھی نکاح کے حقوق میں شامل اور شمار کی جاتی ہیں یا وہ عقد نکاح کے تقاضے کے عین مطابق ہیں ایسی شروط بلا شبہ واجب الایفاء ہیں اور ایسی شرائط کے مذکور ہونے نہ ہونے کا اس میں کوئی دخل نہیں کیونکہ ان شرائط میں وہ چیزیں مذکور ہیں جو اگر مذکور نہ بھی ہوتیں تو بھی ان کے مطابق ہی تعمیل واجب تھی، گویا شرائط کا ذکر تحصیل حاصل ہے البتہ تاکید و تذکیر جیسے فوائد اس سے حاصل ہوں گے ۔ ان شرائط کی خلاف ورزی سے جب کہ تفصیل سے ذکر کیا گیا نکاح میں فرق نہیں پڑتا الا یہ کہ شرائط میں فسخ نکاح کا اختیار عورت نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہو جس کی بحث تفویض طلاق کے تحت آرہی ہے ۔

دوسری قسم

یعنی ناجائز شروط نکاح میں ذکر کرنا جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شرائط (۱) جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں مثلاً رہائش و سکنیٰ کا حق عورت کو نہ ہوگا، یا ایسے (۲) شرائط جو حقوق زوجیت کے خلاف ہوں مثلاً عورت

یہ شرط لگائے کہ جماع و استمتاع کا حق مرد کو نہ ہوگا یا کوئی ایسی (۳) شرائط نکاح میں عائد کرنا جو شرعاً ممنوع و منہی عنہ ہوں، مثلاً نکاح اس شرط پر ہو کہ مرد اس کو طلاق دے دے گا۔ اس قسم کی ناجائز شروط کے ساتھ جو نکاح منعقد ہوگا اس کا حکم یہ ہے کہ شرطوں کے فاسد و ناجائز ہونے سے نکاح میں تو فرق نہیں پڑتا ساتھ ہی ان شرائط پر عمل بھی جائز نہیں، بلکہ خلاف شرع ہونے کی وجہ سے ایسی شرائط کی مخالفت ضروری ہے اس لئے اس قسم کی شروط لغو و کالعدم قرار دی جاتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں ہے۔

ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل (متفق علیہ)

جو شرط کتاب اللہ (کے موافق) میں نہ ہو وہ باطل ہے (بخاری و مسلم)

فتح الملہم شرح مسلم میں ہے۔

وقد اجمعوا علی انھا لو اشترطت علیہ ان لا یطأھا لم یجب الوفاء بذالک الشرط (ج ۲ ص ۳۷۱)

اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت نے اگر نکاح میں صحبت نہ کرنے کی شرط مرد سے طے کی تو اس شرط کا ایفاء واجب نہیں ہے (فتح الملہم)

لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط (شامی)

نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا اور شرط باطل و لغو ہوجاتی ہے (شامی)

شرط کی تیسری قسم

یعنی مباح شرائط جن کے ذریعہ وہ مقاصد مطلوب ہوتے ہیں جو نفس عقد سے حاصل نہیں ہوتے اور وہ شرائط و مقاصد خلاف شرع بھی نہیں ہیں، اسی لئے ان کو مباح شرائط سے تعبیر کیا ہے، بہر حال ایسے شرائط کا مشہور حکم یہ ہے کہ باہمی رضا سے اگر یہ شرائط عقد نکاح کے وقت طے پاجائیں تو ان کا ایفاء واجب ہے، حدیث شریف میں اس قسم کے شرائط کی تکمیل کو واجب قرار دیا ہے۔ شرط نہ پورا کرنے پر اگر عورت نے فسخ کا اختیار لیا ہے تو اس کا استعمال کر سکتی ہے، ورنہ شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں نکاح میں فرق نہیں پڑتا، البتہ شرط کی خلاف ورزی کا گناہ ہوگا۔

احق الشروط بالوفاء شروط النکاح (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵)

جو شرطیں ایفاء کے زیادہ لائق ہیں ان میں اولین شرائط نکاح ہیں۔

اذا تزوج الرجل امراة و شرط لها .. ان لا يخرجها من مصرها فليس له ان يخرجها (ترمذی ج ۱ ص ۱۳۲)

حضرت فاروق اعظم کا ارشاد ہے کہ جب مرد عورت سے نکاح کرے اور عورت کے لئے کوئی شرط لگائے۔ مثلاً اس کو اس کے شہر سے نہ نکالے گا تو اب مرد کے لئے اجازت نہیں ہے کہ عورت کو باہر لے جاسکے۔

المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق (الحديث) (تفسير مظهری)

جو شرطیں حق کے موافق ہوں مسلمان ایسی شرطوں کے پابند ہوں گے۔

احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (رواه البخاری)

جو شرطیں زیادہ لائق وفاء ہیں، وہ ہیں جن کے ذریعہ رشتے حلال ہوتے ہیں۔

فتاوی دار العلوم میں بعنوان " مشروط نکاح درست ہے اگرچہ شرط پوری نہ کرے " کے تحت ہے، الجواب۔ اگرچہ شوہر کو دیانتاً شرائط کا پورا کرنا ضروری تھا مگر پورا نہ کرنے سے نکاح میں کچھ فرق نہیں آتا۔ فقط **والله تعالی اعلم ص ۱۰۸)**

شروط نکاح کا مصداق

شرائط نکاح کے ضمن میں یہ بات ذہن نشین رہنی ضروری ہے کہ مشروط نکاح کا مصداق وہی نکاح ہوگا جس میں شرائط کا ذکر نفس عقد نکاح ہی میں شامل ہو اگر قبل النکاح یا بعد النکاح شرائط طے کئے گئے تو وہ نکاح کے شرائط نہ ہوں گے ان پر شرائط نکاح کا اطلاق مجازاً ہوگا، حقیقتاً وہ نکاح مشروط نہ ہوگا بلکہ ان کے لئے وعدہ اور عہد کا لفظ زیادہ موزوں ہوگا، اس لئے نکاح میں اگر کوئی ایسی شرط عائد کی جائے جس کی خلاف ورزی سے عورت فسخ چاہتی ہو تو اس کی صراحت نکاح کے وقت ہی عورت کی طرف سے ہونی ضروری ہے پھر مرد کا اس کو قبول کے وقت منظور کرنا بھی ضروری ہے اور اگر نکاح کے وقت شرائط نہ ذکر ہوں بلکہ قبل النکاح شرائط طے کئے جائیں تو ان شرائط میں نکاح کی طرف نسبت ہونی ضروری ہے یعنی اس طرح طے کرلینا کہ اگر ہمارا نکاح اس سے ہو تو بعد نکاح مرد پر یہ لازم یا بعد نکاح عورت کو یہ اختیار ہوگا وغیرہ وغیرہ، اگر قبل النکاح شرائط میں نسبت الی النکاح نہ ہوئی تو وہ شرائط لغو ہوں گی، عورت کو حق فسخ حاصل نہ ہوگا، البتہ بعد النکاح شرائط معتبر ہوں گے۔

کفایت المفتی میں ہے۔

سوال: لڑکی والے نکاح نامہ میں نلکہ سے یہ شرطیں لکھواتے ہیں کہ اتنا نفقہ ماہوار دیا جائے اور مرد

عورت پر ظلم نہ کرے اور اگر اس کے خلاف ہوگا تو عورت کو اختیار ہے کہ وہ مرد کو چھوڑ دے ، یا اس طرح کہ اگر اس کے خلاف ہو تو عورت کو طلاق ہے،دریافت طلب یہ امر ہے کہ آیا طلاق نامہ کی یہ شرطیں صحیح ہیں ؟ اور کیاان کی رو سے خلاف شرط ہونے پر عورت خاوند کو چھوڑ سکتی ہے ؟ یا اس پر طلاق واقع ہوسکتی ہے ؟

جواب :۔ طلاق کو کسی شرط پر معلق کرنا ، یا عورت کو کسی شرط پر طلاق اپنے اوپر ڈال لینے کا اختیار دینا ، یہ دونوں باتیں جائز اور صحیح ہیں ، لیکن دونوں میں یہ شرط ہے کہ جس عورت کو طلاق دینے کا ذکر ہے وہ اس تعلیق و تفویض کے وقت منکوحہ ہو یا طلاق کی اضافت نکاح کی جانب ہو ، مثلا یوں کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے پس یہ نکاح نامے جن میں شروط مذکورہ فی السوال لکھی جاتی ہیں ، اگر عقد نکاح سے یعنی ایجاب و قبول سے پہلے لکھے گئے تو بالکل بے کار ہیں ، ان کی رو سے نہ عورت کو طلاق ڈالنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور نہ خلاف شرط ہونے کی صورت میں اس پر طلاق واقع ہوسکتی ہے ، کیونکہ بوقت تحریر نکاح نامہ نہ وہ منکوحہ تھی نہ اضافت الی النکاح پائی گئی ۔

و لا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملك الى قوله فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بمالك و ما اضافه الى الملك و سببه و لا بد من واحد منهما (هداية) والله اعلم (كفايت المفتى ص ۲۵۸ جلد ششم)

عورت کی ملازمت کی شرط

نکاح میں ذکر کردہ شرط کی اقسام اور ان کی نوعیت واضح ہونے کے بعد عورت کی ملازمت کی شرط کا حکم بھی خود بخود واضح ہوجاتا ہے ۔ شریعت نے عورت پر من حیث المسلم جو شرعی پابندیاں پردہ وغیرہ کے قبیل کی عائد کی ہیں وہ باہر کی ملازمت کی صورت میں عموما نہیں ہوسکتیں ، نیز عورت پر من حیث الزوجہ جو حقوق ہیں وہ بھی ملازمت کی صورت میں عموما بری طرح پامال ہوجاتے ہیں،مثلا علامہ کاسانی وغیرہ نے جو نکاح کا حکم بیان کیا اس کی روشنی میں یہ بات طے ہوجاتی ہے کہ ملازمت کی شرط اصل نکاح کے تقاضہ کے خلاف ہے لہذا یہ شرط فاسد کی طرح ہے اگر عورت یہ شرط لگائے تو مرد اس کا پابند نہ ہوگا اور یہ شرط لغو قرار پائے گی اور نکاح بدستور باقی رہے گا ، البتہ ملازمت اگر ایسی ہو کہ مقاصد نکاح میں واقعی خلل نہ ہو تو ملازمت کی یہ شرط جواز کے دائرہ میں آتے گی اور شوہر کے لئے واجب العمل ہوگی ۔ بدائع الصنائع میں ہے ۔

و منها ای حکم النکاح ملک الحبس و القید هو صیرورتها ممنوعة من الخروج و البروز لقوله تعالی اسکنوهن و الامر بالاسکان نهی عن الخروج و البروز و لانها لو لم تکن ممنوعة عن الخروج والبروز لاختل السکن والنسب لان ذلک مما یریب الزوج و یحمله علی نفی النسب و للزوج ان یطالبها بالوطئی متی شاء (بدائع ج ۲ ص ۳۳۱)

نکاح کا حکم مرد کا حبس و قید کا مالک ہونا ہے۔ یعنی عورت خروج اور باہر آنے سے رکی رہے گی، کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ہے " **اسکنوهن** " اسکان کے حکم کا مطلب عورت کو باہر نکلنے اور ظاہر ہونے سے روکنا ہے اور اگر عورت پر باہر نکلنے پر پابندی نہ ہو تو رہائش میں خلل واقع ہوگا نیز نسب میں خلل کا خطرہ ہے اس لئے کہ مرد کو شبہات ہوں گے اور نسب کے انکار پر خلل واقع ہوگا، نیز شوہر کو عورت سے جب چاہے صحبت کے مطالبہ کا حق ہے جو عورت کے باہر رہنے سے پورا نہیں ہوسکتا۔

نکاح میں تفویض طلاق کی شرط

اصولی طور پر طلاق کا اختیار شریعت نے مرد کے حوالہ کیا ہے، اس لئے کہ عورت کی نرم طبیعت، جلد متاثر ہوجانے والا مزاج اور زود رنجی و عاجلانہ اقدام والے ذہن کی بنا پر عورت کو اگر اختیار ہوتا تو طلاق آئے دن کا کھلونا اور نکاح بازیچہ اطفال بن جاتا، نیز نکاح کے مقاصد میں خلل واقع ہوتا اور معاشرتی زندگی جس میں ذمہ دار کی حیثیت مرد کو حاصل تھی وہ غلام بن کر رہ جاتا، ان سب امور کے پیش نظر طلاق کا اختیار اصلا مرد کے ہاتھ دیدیا گیا ہے، عورت کو صرف خلع اور ظلم کے مواقع میں قانونی چارہ جوئی کا حق دیا گیا ہے۔

لیکن اگر مرد مصلح کی بنیاد پر اپنے اس حق طلاق کا اختیار عورت کے حوالہ کردے تو اس کی بھی اجازت ہے، اسی طرح اگر عورت نکاح اس شرط پر کرے کہ مرد طلاق کا حق اس کے سپرد کردے تو مرد کی اجازت کے بعد عورت بھی طلاق کی مالک بن سکتی ہے۔ جب مرد طلاق کا اختیار عورت کے سپرد کردے تو اب مرد طلاق کا مالک نہیں رہ جاتا ہے، مرد طلاق کا اختیار زبانی طور پر بھی عورت کو دے سکتا ہے اور تحریری شکل میں ہونا بہتر ہے جیسا کہ شادی کے موقعہ پر قبول نامہ مرتب کر کے شوہر سے اس پر دستخط کرائے جاتے ہیں، طلاق کا اختیار اگر شوہر متعین مدت تک کے لئے دے تو عورت، اس متعینہ مدت کی پابند ہوگی، متعینہ مدت گذر جانے کے بعد اختیار ساقط ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی خاص حالت و مواقع کے لئے اختیار سپرد کیا ہے تو اس موقعہ ہی تک اختیار محدود رہے گا۔

نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح (در مختار)

عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا معاملہ عورت کے حوالہ ہے تو صحیح ہے ۔

ولیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لا ینھا ھا عما جعل الیھا (عالمگیری ج ۱ ص ۳۸۲)

اور شوہر کو اس دئے ہوئے اختیار سے رجوع کا حق نہیں ہے اور نہ اس اختیار کے استعمال سے وہ عورت کو روک سکتا ہے ۔

و اما الموقت بشھر مثلا فلا یبطل بذالک مادام الوقت باقیا (شامی ج ۲ ص ۲۵۲)

البتہ خیار موقت مثلا ایک مہینہ تک کا اختیار تو مہینہ اور موقت مدت تک باطل نہ ہوگا (پھر اختیار ختم ہوجائے گا)

جیسا کہ ذکر کیا گیا بعد تفویض رجوع کا حق مرد کو نہیں ہے، لیکن اگر مرد طلاق کا حق پھر اپنے ہاتھ لینا چاہے تو اس کی شکل فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ عورت کو منائے اگر وہ اپنے اختیار سے دستبردار ہوکر پھر اس کو مالک بنادے تو مرد دوبارہ مالک بن جائے گا اسی طرح اگر مرد عورت کو کچھ مال وغیرہ دے کر یہ حق دوبارہ حاصل کرلے تو بھی حق طلاق واپس آجائے گا، لیکن اس کے لئے عورت کو مال دینا لینا رشوت کے حکم میں ہے جس کا گناہ بھی ہوگا، اور اس لئے مال دینا واجب نہیں ہے ۔ تاکہ رشوت نہ لازم آئے ۔

لو خیرھا ثم جعل لھا شیئا لتختارہ فاختارہ لم یقع (بحر ج ۳ ص ۳۱۱)

و لا یجب المال لانہ رشوۃ (ایضا)

اگر عورت کو اختیار دے دیا پھر عورت کو کچھ دیا تاکہ وہ اختیار مرد کے حوالہ کردے چنانچہ پھر عورت نے اختیار مرد کو دیدیا تو اب عورت طلاق واقع نہیں کرسکتی البتہ مال کی ادائے گی واجب نہیں اس لئے کہ یہ رشورت ہے ۔

اگر کسی ضرورت کی بنا پر مرد سے تفویض طلاق یا توکیل طلاق ناگزیر ہو اور بعد نکاح زبردستی تفویض طلاق یا توکیل طلاق کا اختیار لیا گیا تو بھی عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا اگرچہ شوہر کی رضا نہیں ہے کیونکہ طلاق بغیر رضامندی کے بھی واقع ہوجاتی ہے ۔

فاما العتق و الطلاق فلا یشترط فیھا الرضاء (بحر ج ۸ ص ۷۵)

بہر حال وقوع طلاق و عتاق میں رضاء شرط نہیں ہے

تفویض طلاق سے متعلق مسائل کا احاطہ نہ مقصود ہے نہ یہاں گنجائش، البتہ زیر بحث مسئلہ میں تفویض کی ان

صورتوں پر شرائط کی تفصیل ضروری ہے۔ جو تفویض قبل النکاح یا بوقت نکاح یا بعد نکاح مرد کی طرف سے عورت کے لئے ہوں۔

تفویض قبل النکاح

عقد نکاح سے پہلے ہی اگر مرد طلاق کا اختیار زبانی یا تحریری عورت کے سپرد کردے، یا نکاح سے قبل اس طرح کے شرائط طے ہوجائیں کہ جس میں عورت کو طلاق کا مالک بنادیا گیا ہو اوراس میں فریقین زبانی طور پر متفق ہوں یا تحریر کو سخط ہوجائیں تو یہ شکل اس شرط کے ساتھ درست ہوگی کہ ان شرائط یا گفتگو میں (جس میں وہ مرد طلاق کا مالک و مختار نکاح سے قبل ہی عورت کو بنارہا ہے) نکاح کی طرف اضافت و نسبت ہو اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ ہوئی تو یہ اقرار نامہ یا معاہدہ محض بے کار ہوگا اور عورت کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا اضافت الی النکاح کی یہ صورت ہوگی کہ " اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو بعد نکاح، طلاق کا اختیار تمھیں کو ہوگا " یا " جب میرا تم سے نکاح ہوجائے تو بعد نکاح اگر میں ان شرائط کی خلاف ورزی کروں تو تم کو طلاق اپنے اوپر واقع کرنے کا اختیار ہوگا " اس طرح کی قید معاہدہ یا شرائط نامہ میں (قبل النکاح کی صورت میں) ہونا ضروری ہے۔

وشرطه الملک او الاضافة کان نکحتک فانت طالق (باب التعليق در مختار)

طلاق وغیرہ کے لئے شرط ملکیت نکاح، یا نکاح کی طرف اضافت و نسبت ہے جیسا کہ اگر میں نکاح کروں تو طلاق وغیرہ۔

کفایت المفتی میں ایک سوال کے جواب میں ہے:

جواب: یہ تعلیق اگر قبل النکاح واقع ہوئی جب تو لغو ہے کیونکہ اس وقت تک منکوحہ پر اسے ملک استمتاع حاصل نہیں تھی اور اس تعلیق میں اضافت الی الملک بھی نہیں ہے، ہاں اگر اس طرح تعلیق کی گئی ہو کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں اور پھر کچھ ماہ تک نفقہ نہ دوں تو تجھ پر طلاق ہے تو تعلیق صحیح ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر بعد النکاح یہ تعلیق واقع کی گئی ہو تو بعد وجود شرائط عورت پر طلاق پڑے گی (**کفایت المفتی ج ۲ ص ۲۲۹**)

قال لاجنبية مادمت فی نکاحی فکل امراة اتزوجها فهی طالق ثم تزوجها فتزوج عليها امراة لا يقع ولو قال ان تزوجتک مادمت فی نکاحی فکل امراة اتزوجها و المسئلة بحالها. يقع. کذا فی الوجيز. (عالمگيری)

اگر کسی نے غیر منکوحہ اجنبی عورت سے یہ کہا کہ جب تک تو میرے نکاح میں ہے پس جس عورت سے میں تم پر نکاح کروں اس کو طلاق پھر اجنبیہ سے نکاح ہوا اور اس پر ایک عورت سے نکاح کرلیا تو طلاق نہ ہوگی، اور

اگر یہ کہا تھا اجنبیہ سے کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو جب تک تم نکاح میں رہوگی پس جس عورت سے میں نکاح کروں تو اس کو طلاق پھر مذکورہ صورت نکاح کی پیش آئی تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

تفویض بوقت نکاح

اگر عین ایجاب و قبول میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے جس کے نتیجہ میں عورت کو تفویض طلاق حاصل ہوتو اس صورت میں خواہ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو یہ تفویض و اختیار کی شکل جب ہی درست ہوگی جب کہ ان شرائط و تفویض کے مطالبہ کی ابتداء عورت کی جانب سے ہو جس میں وہ شرائط تفویض کا ذکر کرے اور قبول مرد کی جانب سے ہو، اگر اس کے برعکس ہوا تو درست نہیں کیونکہ مرد کی جانب سے تفویض ہوئی تو وہ قبل نکاح ہوجائے گی جو صحیح نہیں۔

نکحها على ان امرها بيدها صح (در مختار) قوله صح مقيد بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على اني طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها كما في البحر عن الخلاصة (در مختار مع الشامي ص ٥٧٢ " على هامش عالمگيري ص ٣٢٩)

عورت سے نکاح اس شرط پر ہوا کہ طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں ہوگا تو یہ صحیح ہے، البتہ قید اس میں یہ ہے کہ اس شرط کی ابتداء عورت کی طرف سے ہو پس عورت یہ کہے کہ میں نے اپنا نکاح تجھ سے کیا اس شرط پر کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب میں چاہوں گی اپنے کو طلاق واقع کرلوں گی پھر شوہر نے اس کو قبول کرلیا تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر شوہر نے آغاز کیا تو طلاق کا اختیار عورت کو نہ ہوگا۔

البتہ اگر مرد کی جانب سے ایجاب اس طرح ہو کہ "میں نے تجھ سے نکاح اس شرط کے ساتھ کیا کہ تجھ سے نکاح کے بعد تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا، تو درست ہے"۔

حيلة اخرى ان يقول الزوج المحلل للمراة تزوجتك على ان امرك بيدك بعد ما تزوجتك و طلقي نفسك كلما تريدين فقالت المراة قبلت يصير الامر بيدها. (عالمگيري كتاب الحيل ج ٢ ص ٣٩٢) (فتاوى خانية ص ٣٣٠)

احتیاطی تدبیر

تفویض طلاق کے مسئلہ میں ایک احتیاطی تدبیر یہ کرنی چاہئے کہ چونکہ عورت کے اندر قوت فیصلہ کمزور ہوتی

ہے اور زود رنجی جیسی صفات غالب، اس لئے قوی اندیشہ ہے کہ تفویض طلاق کے اختیار حاصل ہونے سے شوہر کو تابع بنا کر رکھ دے یا اس کا بے موقع اور بلاوجہ استعمال کر بیٹھے۔ اس لئے اس کا انسداد اس طور پر کردینا چاہئے کہ شرائط تفویض میں، تفویض طلاق کا اختیار خاص حالات پیش آنے پر موقوف کردیا جائے اور خاص حالات پیش آگئے ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ چند معتبر اشخاص کے سپرد کردیا جائے کہ جب یہ معزز اشخاص گواہی دیدیں کہ شوہر کی طرف سے ایسی صورت حال پیش آگئی ہے جس کے لئے عورت نے طلاق کا اختیار طلب کیا تھا تو اب عورت کو ایسے حالات میں طلاق کے اختیار کے استعمال کا حق ہوگا کہ وہ فوراً فیصلہ کرے ورنہ حق طلاق ختم ہوجاتا ہے اس طرح کی قیدوں سے ازدواجی زندگی قائم و دائم رہ سکتی ہے۔

تعلیق و تردید کے ساتھ مہر کی تعیین

اگر نکاح کے وقت مہر کی دو مقداریں ذکر کی جاویں ایک کم اور ایک زیادہ اور کوئی شرط بیان کی جاوے کہ اگر یہ شرط پائی جائے گی تو زیادہ مقدار دی جائے گی ورنہ کم مقدار، تو ایسی حالت میں نکاح تو بہر حال درست ہوجائے گا البتہ مہر کی مقدار میں اختلاف ہے، صاحبین کے نزدیک مطلقاً پہلی شرط کے پورے ہونے پر پہلی اور دوسری شرط پائے جانے پر دوسرا مہر مسمی لازم ہوگا۔

لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ مہر کی کمی بیشی کے لئے جو شرط لگائی گئی ہے وہ اگر بدیہی ہے یعنی اس میں جہالت و اختلاف نہ ہو کہ شرط کا وقوع ہورہا ہے یا نہیں بلکہ ہر شخص دیکھتے ہی معلوم کرلے کہ شرط پائی جاتی ہے یا نہیں، تو ایسی حالت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی مہر کی دونوں شرطوں اور مقدار کا اعتبار ہوگا یعنی اگر وہ شرط پائی جائے گی تو طے شدہ مہر کی زائد مقدار واجب ہوگی ورنہ کم مقدار واجب ہوگی جس کی مشہور مثال یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور مہر اس طور پر طے کرے کہ اگر تو حسین ہے تو دو ہزار روپیہ مہر دوں گا ورنہ ایک ہزار یا یہ کہا کہ اگر تو جوان ہے تو دو ہزار ورنہ ایک ہزار، تو اس صورت میں اگر وہ حسین ہوگی یا جوان ہوگی تو دو ہزار اس کو ملے گا ورنہ ایک ہزار، کیونکہ حسین ہونا یا نہ ہونا یا جوان ہونا ہر شخص دیکھ کر معلوم کرسکتا ہے۔

اس کے برخلاف اگر مہر کی مقدار میں تحدید کسی ایسی شرط کے ساتھ کی ہے جو شرط بدیہی نہیں تھی اور اس میں امکان ہے کہ واقع بھی ہوسکتی ہے نہیں بھی، تو ایسی صورت میں پہلی شرط کے بموجب مہر مسمی واجب ہوگا ورنہ مہر مثل بشرطیکہ مہر مثل اس مقدار سے کم نہ ہو، اور اس مہر مسمی سے زائد نہ ہو۔ مثلاً کسی مرد نے کسی

عورت سے اس طرح نکاح کیا کہ اگر تو اپنے میکہ میں رہے گی تو ایک ہزار روپیہ مہر دوں گا اور میرے ساتھ رہے گی تو دو ہزار روپیہ، یا یہ شرط کی کہ اگر تو باکرہ ہے تو دو ہزار مہر اور باکرہ نہ ہو تو ایک ہزار تو اس صورت میں اگر شرط پائی جائے یعنی وہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا باکرہ ہو، تو دو ہزار مہر اس کو ملے گا ورنہ مہر مثل، ہاں اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو پھر ایک ہی ہزار اس کو ملے گا، یا دو ہزار سے زیادہ ہو تو پھر وہی دو ہزار ملے گا، دو ہزار سے زائد نہ ملے گا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس تفریق کی ایک مصلحت یہ ہے کہ شرط جب بدیہی ہوگی تو اس میں کسی طرح کا جھگڑا نہیں ہوسکتا، بخلاف اس کے کہ اگر شرط بدیہی نہ ہو تو ہمہ دم شرط میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

مذکورہ تفصیل سے خود واضح ہے کہ طلاق نہ دینے پر ایک مہر اور طلاق دینے پر دوسرے مہر کی مقدار کا تعلق غیر بدیہی شرطوں کی طرح ہے، لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق کی صورت میں مہر مثل ہی لازم ہوگا جو مہر مسمی سے زائد نہ ہوگا، اور (پہلے) مہر مسمی سے کم نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک دونوں مقداریں درست ہیں مہر مثل کسی صورت میں نہیں ہوگا۔

سوالنامہ میں کثرت طلاق پر بند باندھنے کے لئے صاحبین کے قول کے اختیار کرنے کا جو مشورہ دیا گیا ظاہر ہے کہ مفتیان کرام کے لئے اس میں گنجائش بہر حال ہے، خروج عن المذھب کسی میں نہیں ہے، لیکن یہ بات ذہن نشین رہنی ضروری ہے کہ مہر کی زیادتی کا مانع طلاق ہونا غیر یقینی امر ہے، عام لوگ مہر کی کمی و بیشی کی قطعا پرواہ نہیں کرتے یا پہلے ہی معاف کرالیتے ہیں پھر طلاق دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض صورتوں میں مرد کے لئے طلاق دینی ہی ناگزیر ہوتا ہے اور اس موقعہ پر مرد کو حق طلاق سے روکنا لازم آئے گا کہ وہ مہر کی زیادتی سے تلخ زندگی برداشت کرے گا اور طلاق نہ دے سکے گا۔ مہر میں تقلیل مطلوب ہے مہر کی زیادتی کا رواج دینا تغییر مشروع ہے لہذا طلاق کے رواج کو کم کرنے کی مذکورہ تدبیر قباحت اور مفاسد سے خالی نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل اشتراط فی النکاح

مولانا اخلاق الرحمان ☆

شریعت اسلام میں نہ بالکل ڈھیل ہے کہ جو چاہو کئے جاؤ کوئی پابندی نہیں اور نہ ہی بالکل سختی کہ دم گھٹ کر مرجائے بلکہ " **سوان بین ذالک** " کی طرح اعتدال اور افراتفری سے ملاحدہ حکم نافذ ہوتا ہے ۔ پھر واضح ہو کہ اس سرزمین پر جتنی چیزیں آباد ہیں ان میں فضیلت و برتری نفس ناطقہ یعنی انسان کو ہے ۔ پھر انسان دو قسموں میں اور دو حصوں میں منقسم ہوتا ہے ۔ رجولیت ، اناثیت بالفاظ دیگر مؤنث و مذکر ، پھر مذکر و مؤنث ہر ایک دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ۔ بالغ و نا بالغ ۔ اول سے احکام متعلق ہوتے ہیں کیونکہ یہ خطابات کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔ ان خطابات میں سے جو بالغ و عاقل انسان پر جاری ہوتے ہیں نکاح بھی ہے جو ابتلاء فی المعصیت کی صورت میں فرض ہوجاتا ہے ، اور اعتدال کی صورت میں سنت ۔

پھر انسانی ضروریات میں بہت سی چیزیں ہیں جن میں کچھ انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود ہوتی ہیں اور کچھ چیزوں کا تعلق تن تنہا پورا نہیں ہوتا بلکہ اشتراک کو چاہتا ہے ۔ ان میں ایک شعبہ نکاح کا بھی ہے ۔ نکاح چونکہ نام ہے مرد و عورت کا باہم ازدواجی زندگی گزارنے پر راضی ہوجانے کا اس لیے ضرورت پڑی اس کے لئے کچھ ایسی شرطوں کے ذکر کردینے کی جس سے باہم کبھی نزاع پیدا ہو تو بآسانی اس کو سلجھایا جاسکے ۔ اور شدت کی صورت اختیار نہ کرے ۔

☆ استاذ جامعہ اشاعت الاسلام اکل کواں ، دھولیہ ، مہاراشٹر

پھر واضح رہے کہ ان دونوں کے ان شرائط کا اعتبار کیا جائے گا جو نصوص کے مخالف اور معارض نہ ہوں، لہذا وہ شرطیں جو نصوص کے معارض ہوں تو ان شرطوں کو مسترد کردیا جائے گا۔ یا نصوص میں تو نہیں پایا جاتا ہے لیکن عرف میں ایسی شرطوں کا اعتبار کیا جاتا ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہ عرف بھی کسی نص کے معارض نہ ہو۔ اب ہم ذیل میں میاں بیوی کے درمیان شرائط کے صحیح ہونے نہ ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔

ج۔ (۱) فریقین میں سے کسی نے اگر ایسی شرائط کا ذکر کیا جس کا تحقق عقد نکاح ہی سے ہوجاتا ہے تو اس قسم کے شرائط غیر معتبر سمجھے جائیں گے اور اس شرط سے عقد نکاح پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، فضول اور غیر معتبر ہے۔ کیونکہ یہ تو عقد نکاح کے بعد ہی از خود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ مشہور قاعدہ ہے کہ " **الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ** " لہذا جتنی بھی ضروریات ہیں یعنی نان و نفقہ،کسوی، سکنی وغیرہ یہ سب شوہر کے ذمہ ثابت ہوں گے۔

اور قرآن کریم میں ہے " **لینفق ذوسعۃ من سعتہ** " کہ شوہر اپنی حیثیت کے مطابق عورت پر خرچ کرے، اور دوسری جگہ ہے " **و علی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف** " مولود یعنی باپ پر ان کا نفقہ اور سکنی ہے معروف طریقے پر،معروف کی تفسیر پہلی آیت میں ہے۔ اور ـــ حدیث نبوی میں ہے ـــ " **ولھن رزقھن وکسوتھن بالمعروف** "

بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم اور ضروری ہے۔ بیوی خواہ مومنہ ہو کہ غیر مومنہ، لیکن یہ نفقہ کا ثبوت اس وقت متحقق ہوتا ہے جب عورت اپنے سسرال میں اپنا نفس شوہر کے حوالہ کردے وے تو اس وقت شوہر پر نفقہ،سکنی (رہنے کے لیے گھر) اور کسوی (پہننے کے لیے کپڑے وغیرہ) واجب ہوجاتا ہے اور اس کی دلیل ارشاد باری " **لینفق ذوسعۃ من سعتہ** " اور " **و علی المولود لہ رزقھن** " اور ارشاد نبوی جو حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا " **ولھن رزقھن وکسوتھن بالمعروف** " ہے۔

(دوسری دلیل عقلی) اور یہ اس لیے واجب ہے کہ حقیقتاً یہ نفقہ احتباس کا عوض ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو روک لیا گیا حق مقصود کے لیے ،اس محبوس کے غیر کے لئے تو محبوس کا نفقہ محبوس لہ پر لازم اور ضروری ہے " (**ھدایہ ۲۔ ۴۲۷**)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ زوجہ کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہر صورت میں لازم ہے خواہ بیوی نے شرط لگائی ہو یا نہیں،

۲۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہوگا، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا۔ یہ شرط لگانا کسی بھی

حال میں درست نہ ہوگا بلکہ ہر صورت نفقہ لازم اور ضروری ہوگا ۔ جیسا کہ تفصیلی بات مع دلائل شرعیہ گزر چکی ہے مزید ان دلائل کو ذکر نا لا حاصل سمجھتا ہوں ؛

۳ ۔ نکاح نہ بالکل عبادت ہے اور نہ بالکل معاملات سے ہے بلکہ من وجہ عبادت ہے کہ نکاح کو نصف ایمان کہا گیا ہے ، نکاح سے عفت و عصمت اور پاک دامنی کا جوہر پیدا ہوتا ہے ، وغیر ذالک اور من وجہ معاملات ہے کہ جس طرح بائع اور مشتری یعنی خریدنے والوں میں اور فروخت کرنے والوں میں بائع کے لئے بیع کی تعیین اور مشتری کے لیے ثمن کی تعیین ضروری ہے ورنہ نزاع باہمی کا خطرہ لاحق ہوسکتا ہے اور جس طرح بائع نفس ثمن پر قابض ہوسکتا ہے اور مشتری نفس بیع پر کیوں کہ عوض اسی کے بقدر جانبین سے پیش کیا گیا ہے ، ٹھیک اسی طرح مرد و زن میں جو عقد نکاح عمل میں آتا ہے تو عورت صرف اپنا مال یعنی ملک بضعہ کا شوہر کو مالک بنادیتی ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ غیر کی ملکیت میں تصرف کا حق اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کا بدلہ چکادے ۔ اب یہ مہر خالص اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کا بدلہ چکادے ۔ لہذا اس کے لیے شوہر کے ذمہ اللہ نے مہر مقرر فرمادیا ۔ اب یہ مہر خالص عورت کا حق ہے ۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے ۔ " **قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم** " اور انسان کو اپنے حق کے بارے میں شرعی حدود میں رہ کر شرائط وغیرہ لگانے کا شریعت نے اختیار دیا جس سے ضرر و نقصان وغیرہ سے اپنے کو بچاسکے ۔ جیسا کہ عقد بیع میں "خیار رویت " " خیار شرط " "خیار فسخ " وغیرہ کی شرط لگانا ہر دو فریق کے لئے جائز ہے ۔ تاکہ نقصان نہ ہو کیونکہ حدیث شریف میں ہے " **لاضرر و لا ضرار فى الاسلام** " اور نکاح بھی چونکہ من وجہ معاملات میں سے ہے ، لہذا اس میں زوجین کو مہر کی مقدار کا تعین کر کے اور کم و بیش کی صورت کی شرط لگا کر اپنے حساب سے اور اپنے فائدہ کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں فریق شرط لگاسکتے ہیں ، اور ان شرطوں کے ساتھ نکاح کرسکتے ہیں ۔ اور ایفاء شرط ممکن حد تک ضروری ہے ۔ گویا مہر وغیرہ کے تعین میں شرط لگایا جاسکتا ہے ، حدیث شریف میں ہے :

" **عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج " متفق عليه (مشكوة شريف ج ۲ ص ۲۷۱ ۔ باب اعلان النكاح)** " قابل ایفاء شرطوں میں سب سے زیادہ ایفاء کی مستحق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے بضع کو حلال کیا ہے (یعنی نکاح کی شرط)

صاحب لمعات شارح مشکوۃ اس کی شرح میں فرماتے ہیں ۔

" **قوله احق الشروط الخ و المراد به المهر و قيل جميع مايشترط الرجل ترغيبا للمراة**

فی النکاح مالم یکن محظورا و قیل جمیع ما تستحقه المراة بمقتضی الزوجیة فکانه شرط فیه " (حاشیہ)

" احق الشروط " سے مراد ہے مہر۔ اور ایک قول یہ بھی ہے " احق الشروط " سے وہ تمام چیزیں جس کو شوہر عورت کو خوش کرنے کے لئے بطور شرط کے ذکر کرتا ہے اس طور پر کہ حدود شرعی سے باہر نہ ہو۔ اسی طرح اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد تمام وہ چیزیں جس کی عورت زوجیت اور بیوی بننے کے نتیجے میں مستحق ہوسکتی ہے گویا یہ شرط کے درجہ میں ہے " علامہ موصوف کی اس توضیح سے معلوم ہوا کہ عورت اپنے ذاتی حق مہر میں اپنے منفعت کو بحال رکھنے کے لئے مہر کی تعیین میں جائز شرطیں حدود شرعیہ میں رہ کر لگا سکتی ہے۔

لیکن عدم ایفاء شروط کی صورت میں نکاح اثر انداز نہ ہوگا، لیکن مہر مشروط فوت ہوجائے گا، اور مہر مثل لازم ہوگا، اور نکاح پر اثر انداز اس لیے نہیں ہوگا کہ اگر نکاح میں مہر کا تذکرہ نہ بھی ہوا ہو یا نکاح سے قبل ہی عورت نے کہا مہر کی کیا ضرورت ہے ہر صورت میں نکاح ہوجائے گا گو عدم تسمیہ کی صورت میں مہر مثل کا صرفہ برداشت کرنا پڑے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

" اگر نکاح میں مہر ایک ہزار روپے متعین ہوا اور عورت نے اس مقدار کے ساتھ یہ شرط بھی ذکر کیا کہ مجھے اس شہر یا اس جگہ سے باہر لے جانے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح میری موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح کرنے کا حق نہ ہوگا۔ چنانچہ اب اگر شوہر اس کی شرط پر پورا اترتا ہے تو **فبها و نعم** تو متعینہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اسی مقدار پر اس نے صلح کیا تھا اور وہ پورا پورا اترا۔ لیکن اگر ایفاء شرط میں پورا نہ اترا کہ نہ ہی اسے اس شہر میں رکھا، اور نہ ہی اسے تنہا رکھا، تو اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔ کیونکہ جو مقدار جس شرط کے ساتھ متعین کی تھی جس سے اس کا نفع وابستہ تھا وہ فوت ہونے کی صورت میں ایک ہزار پر رضاء کی شرط بھی معدوم ہوجاتی ہے، لہذا مکمل مہر مثل لازم ہوگا۔ **(هداية ٢۔ ٣٢٩۔ باب المهر)**

واضح رہے کہ شرط کے ایفاء نہ کرنے کی صورت میں جو مہر مثل کو لازم قرار دیا ہے یہ اس وقت ہے جب مسمی مہر مثل سے کم ہو لیکن اگر مسمی مہر مثل کے برابر یا زائد ہو تو اس صورت میں عدم ایفاء کی صورت میں شوہر کے ذمہ کچھ بھی نہ ہوگا۔

صاحب جوہرہ رقم طراز ہیں۔

" **ان لم يف لها ان كان ما سمى لها مهر مثلها او اكثر فلا شيئ لها غيره (الجوهرة النيرة ج ٢ جز ٣٠ ص ٢٧)**

الف : دوسرے شہر کی شرط لگانا شوہر کے لئے درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے یہ شرط مذکورہ لگائی بھی ہے تو بے سود سمجھا جائے گا جیسا کہ اس بارے میں تفصیلی بات گذر چکی ہے۔ مزید وضاحت کی ضرورت نہیں سمجھتا ہوں۔ اور اس طرح کی شرط سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ اور چونکہ شرط ہی لغو ہے اس لیے شرط کی پابندی ضروری نہیں ہے۔

ب : یہ شرط لازم الایفاء ہے لیکن عدم ایفاء کی صورت میں مہر مسمی سے مہر مثل کی جانب انتقال ہوجائے گا۔ اگر وہ مہر مسمی مہر مثل سے کم ہو ورنہ نہیں لیکن نکاح اثر انداز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ گذرا۔

ج : نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ طلاق مردوں کا حق ہے لیکن اگر مرد اپنے اس حق کو دوسری طرف منتقل کرنا چاہتا ہے اور دوسروں کے ذریعہ اس حق میں تصرف کروانا چاہتا ہے تو شریعت نے اس کی بھی اجازت دی ہے۔ چنانچہ اگر طلاق دینے میں اپنے ماسوا کو وکیل بناتا ہے تو اس کا وکیل بنانا درست ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر خود یہ تصرف بیوی کی جانب منتقل کردیتا ہے اور بیوی کو طلاق کے واقع کرنے کے بارے میں اختیار دے دیتا ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ جیسا کہ فقہاء حضرات نے اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں اور کتب فقہ کا ایک باب " تفویض " خالص اسی امر کی وضاحت و بیان میں ہے۔

لہذا عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ مثلا شوہر کسی دور ریاست کا ملازم ہے اور سال میں چند دفعہ آنا دشوار ہو، عورت کی جانب سے یہ شرط ہے کہ اگر ہر سہ ماہ یا چار ماہ کے بعد آنا پڑے گا، ورنہ میں تیرے ہاتھ سے چلی جاؤں گی یعنی اس صورت میں مجھے طلاق لینے کا اختیار ہوگا۔ اور شوہر اس قید و شرط کو قبول اور تسلیم کرلیتا ہے تو عدم ایفاء کی صورت میں عورت کو طلاق واقع کرلینے کا پورا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے حق کو بحال رکھنے کے یہ شرط لگائی ہے، جو شرعی حدود میں رہ کر فطری تقاضے کے مطابق ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا۔ مذکورہ بیان سے معلوم ہوا کہ شرعی حدود میں رہ کر اگر عورت شرط و قید لگاتی ہے تو شوہر کی جانب سے اس کے تسلیم اور قبول کرلینے میں کوئی حرج نہیں، جب حرج نہیں تو عورت کو اختیار ہے کہ طلاق واقع کرلے۔ لہذا اگر غیر شرعی طور پر شرط لگاتی ہے۔ مثلا ان دنوں وہ عورتیں جو امریکہ اور یورپ کے ماحول سے متاثر ہیں ان کے لئے ٹیلی ویژن، بلو فلم، کھلے عام بے پردگی کے ساتھ شہروں کا طواف کرنا عزت کی چیزیں سمجھی جاتی ہیں، تو ایسی عورتیں بوقت نکاح شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ ان چیزوں کی فراہمی بھی تمھارے ذمہ لازم ہے، ورنہ میں تم سے دور ہوجاؤں گی اور شوہر بھی اپنے کو باعزت لوگوں میں زمانہ کے فیشن کے اعتبار سے شمار ہونے کے لئے ہاں میں ہاں بھر دیتا ہے

تو ایسی صورتوں میں یہ تسلیم ہی شرعا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مقدمہ اول ہی درست نہیں تو مقدمہ ثانی کیوں کر درست ہوگا اور نتیجہ کی درستگی دونوں قضیے کے درست ہونے پر ہے لہذا اختیار طلاق عورت کو نہیں ہوسکتا ہے۔ لہذا عدم ایفاء کی صورت میں اگر خود عورت طلاق واقع کرلیتی ہے تو اس کا حاصل زور بیانی اور لب کشائی کے علاوہ کچھ بھی نہ ہوگا۔

باقی یہ شرط درست اس لیے نہیں ہے کہ یہ شرط ناجائز چیزوں کی ہے اور تسلیم درست ماننے کی صورت میں تعاون علی المعصیت کو درست ماننا پڑے گا جب کہ صریح نص معصیت پر عدم تعاون کے بارے میں موجود ہے۔ ارشاد باری ہے " **تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان** " "اور آپس میں مدد کرو نیک کام پر اور پرہیز گاری پر اور مدد نہ کرو گناہ پر اور ظلم پر" اسی طرح حدیث شریف میں وارد ہے۔ " **لاطاعة لمخلوق فی معصية الخالق** " جس امر میں خالق کی نافرمانی ظاہر ہو اس میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی" غرض کہ عورت نے اگر خلاف شرع شرط لگائی ہے تو اس کو مسترد کردیا جائے گا۔

واضح رہے کہ عورت کا شروط شرعیہ کو قبول کرلینا اور مان لینا یہ بھی ایک قسم کی تفویض ہی ہے۔ کیونکہ تفویض جس طرح یہ ہے کہ عورت کو طلاق وغیرہ کا اختیار سونپ دینا۔ اسی طرح تفویض یہ بھی ہے کہ عورت کے شرط کو مان کر اختیار طلاق عدم ایفاء شرط کی صورت میں سونپ دینا بھی ہے۔

حق تفویض کی واپسی

اس بارے میں فقہاء نے دو صورتیں لکھی ہیں۔ ایک صورت میں حق۔ تفویض "کی واپسی درست نہیں ہے۔ وہ صورت ہے کہ شوہر بیوی کو طلاق دینے کا اختیار بصورت ملک دے۔ یعنی یوں کہے تم کو اپنے بارے میں طلاق دینے کا اختیار دینا بمنزلہ تعلیق اور یمین کے ہے۔ مثلا قسم کھایا کہ اگر تم نے بغیر اجازت کے گھر سے باہر قدم رکھا تو تم کو طلاق ہے۔ اب بعد میں نادم اور شرمندہ ہوتا ہے کہ یہ تونے کیا کیا۔ اب اگر اپنے قول سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو رجوع نہیں کرسکتا اور مسئلہ اختیار۔ عورت کے حق کے بارے میں ہے تو اس میں بھی رجوع کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جس طرح تعلیق اور یمین کی صورت میں ہے۔

مسئلے کا دوسرا رخ یہ ہے کہ مرد طلاق کا اختیار بیوی کو دیتا ہے۔ لیکن اس کے حق میں نہیں بلکہ سوتن کے حق میں کہ تو اس کو چاہے تو طلاق سونپ دیتا ہے یعنی وکیل بنادیتا ہے۔ چونکہ وکیل کو معزول کرسکتے ہیں اس لیے اس کو دیئے ہوئے اختیار کو واپس لینے کی پورے طور پر اجازت ہے۔ (دیکھئے **هداية ٢.٣٨٣**)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ "تفویض" کی واپسی کی صرف ایک صورت ہے جو صفت توکیل کے ساتھ متصف ہے جس کا تفصیلی بیان گزرا۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں اور حکم

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر دستخط طرفین کے ہو جائیں۔

۲۔ عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد ما بین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

مذکورہ تین صورتوں کا حکم ذیل میں بالترتیب ملاحظہ ہو۔

واضح رہے کہ شق اول اور پہلی صورت میں فریقین کی جانب سے جو شرائط وغیرہ طے ہوجانے کا بیان ہے اور تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجانے کا ذکر کیا گیا ہے سو یہ "تعلیق" ہے "تفویض" نہیں، لہذا نکاح کے بعد ہی کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے اور تعلیق تب ہوگا جب تعلیق کے طریقے کو اختیار کرے۔

فتاوی دار العلوم میں ہے۔

نکاح سے پہلے "تفویض" طلاق نہیں ہوسکتی، لیکن اگر متعلقین اضافت کریں اس طرح کہ جب تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو اختیار طلاق لینے کا ہے یا یوں کہے کہ عقد نکاح کے اختیار طلاق لینے کا ہے۔ تو اس طرح تفویض صحیح ہے۔ (ج ۱۰ ص ۳۷)

مذکورہ عبارت سے جو بات ثابت ہوسکتی ہے ظاہر ہے، وہ یہ کہ اگر قبل النکاح فریقین میں شرائط اور فریقین کے سائن شرائط نامہ پر درج کئے گئے تو میرے نزدیک اس کا حکم بوقت نکاح جو شرائط طے کئے جائیں یہ اسی کے حکم میں ہے، جیسا کہ مشہور ہے کہ قرب شئ کو شئ کا درجہ دیا جاتا ہے۔ سو اس صورت کے بارے میں آئندہ ذکر کیا جائے گا۔ لیکن قبل النکاح جو شرائط وغیرہ ذکر کئے گئے اور عدم ایفاء کی صورت میں بعد النکاح و قوع طلاق کا اختیار ہوگا، سو یہ "تفویض" جب درست ہوگی جب تعلیق و اضافت کے ساتھ ذکر کی جائے۔ ورنہ تفویض درست نہ ہوگی، لہذا عدم ایفاء شروط کی صورت میں اگر عورت بعد النکاح طلاق واقع کرلیتی ہے تو غیر معتبر سمجھا جائے گا شق اول کا حصہ تمام ہوا ۔۔۔ شق ثانی" اور شق ثالث" کا حکم یہ ہے کہ اگر شرائط بمطابق شرع طے ہوئے ہیں تو اس کے مطابق عورت کے حق "تفویض" کا اعتبار کیا جائے گا دو باتوں کے ساتھ کہ شوہر نے عدم ایفاء شروط کا ارتکاب کیا ہو، اور ساتھ ہی قبول مشروط ہو ورنہ نہیں۔ دلیل ذیل میں ملاحظہ ہو۔

اور اگر میاں نے بیوی سے یہ کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے سپرد ہے، لیکن آج اور کل کے بعد تو اس میں لیل داخل نہیں ہوگا اور اگر اختیار کو اس روز کے لیے مسترد کردیتی ہے تو اس روز کا اختیار تو ساقط ہوجائے گا لیکن کل اور غد کے بعد والے دن اختیار ساقط نہیں ہوگا" (ھدایۃ ۲۔۳۷۸)

اس عبارت کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ نکاح میں آخر الذکر صورت جائز ہے اور ہر ایک فریق کو اپنے شرط کا ایفاء لازم ہے۔ نیز اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورت اپنے اختیار کو ختم کرسکتی ہے۔

کم و بیش مہر کی شرط

موجودہ حالات میں حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول راجح معلوم ہوتا کہ "اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا"

" لان فی کل من الشرطین عوضا مسمی بازائه بدلا لا یجب اعتبار کل منها تحقیقا لعوضه قال علیه السلام المسلمون عند شروطهم (حاشیة هدایة باب المهر ج ۲ ص ۳۲۹)

میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ بالفرض حضرات فقہاء مسائل مذکورہ صورت کو نہ بھی بیان کرتے تو موجودہ زمانہ میں طلاق کے نتیجے میں جو خرافات پائے جارہے ہیں، ان کے سد باب کے لئے ذیل کے اصول سے کام لیا جاسکتا تھا۔ اور اس اصول سے بھی انہیں مذکورہ مسائل میں خوب رہنمائی ملتی ہے۔ وہ اصول یہ ہے " **الامر اذا ضاق اتسع** "

ج۔ ۲۔ سوال نمبر دو کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم ہوں گی۔ یعنی اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو پھر اس عورت (منکوحہ) کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں لازم ہوں گی۔

حاشیہ ہدایہ میں ہے۔

"کیوں کہ ہر دو شرطوں کی ایک غرض ہے اور پھر یہ کہ ہر شرط کے عوض میں بدل ہے۔ اس اعتبار سے ہر شرط پر عمل واجب ہے تاکہ مقصود و مطلوب ثابت ہوجائے اور نبی کریم نے فرمایا کہ "مسلمان اپنے شرطوں کے

مطابق عمل کرے " (۲۔ ۳۲۹)

دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کے لیے اپنا وطن چھوڑنا اور سفر میں جانا اتنا گراں نہیں گزرتا جتنا کہ عورت کے لیے شوہر کا دوسرا نکاح کرنا اور سوتن سے گھر بسانا گراں گزرتا ہے ۔ تو جب عورتوں کا سفر وغیرہ میں جانے نہ جانے، وطن چھوڑنے نہ چھوڑنے کے بارے میں مہر میں کم و بیش کی شرط لگانا جائز ہوا تو مذکورہ صورت اس سے کہیں زیادہ عورت کے خیال میں اہم ہے ۔ اور ایک حکم جب ادنی کے لیے ثابت ہوتا ہے تو اعلی کے لیے بدرجہ اولی ثابت ہوگا۔

ج ۔ ۳ ۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ہر طرح کی وہ شرطیں جو شرعی قانون سے رو گردانی کی دعوت دیتی ہوں، ایسی شرطوں کی عند الشرع کوئی قبولیت نہیں ہوتی ۔ لہذا لغو شمار کی جائیں گی ۔
البتہ اگر عورتیں اور لڑکیاں ایسی یونیورسٹی سے متعلق ملازمت سے وابستہ ہیں جہاں خالص عورتیں ہی کام کرتی ہیں یا مرد بھی کام کرتے ہوں لیکن عورتوں کا اختلاط ان سے نہ ہوتا ہو، اور یونیورسٹی یا کلبوں کا قانون بھی اسی اختلاط سے پرہیز کرنے کے لیے ضروری ہونے کا ہو ۔ اسی طرح عورت کے ناشزہ بننے کا خطرہ نہ ہو، جس سے نسب و شرافت پر داغ پڑے اور عورت بھی بڑی محتاط انداز سے ملازمت کی ذمہ داری ادا کرتی ہے تو ایسی صورتوں میں شرط قبول کرلینے کے بعد شوہر کو روکنے کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ لیکن تعمیل حکم زوج بہتر ہے ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد الرشید جونپوری ٭

مسئولہ تینوں شرطوں میں سے دوسری اور تیسری شرط ایسی ہیں جو عقد نکاح کے موافق نہیں اور پہلی شرط بعینہ مقتضاء عقد کے موافق ہے، اس لئے پہلی شرط کے سلسلہ میں کچھ تعرض نہ کریں گے، بلکہ آخر الذکر دونوں شرطیں اور مزید ایک شرط کے اضافہ کے ساتھ اپنے اس جواب کا آغاز کرتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ المقدسی حنبلی (۵۴۰-۵۲۱ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب المغنی میں اشتراط فی النکاح کی تین قسمیں بیان کیں ہیں۔

پہلی قسم

ایسی شرائط کا ذکر کرنا جس کے عدم ایفاء کی صورت میں عورت کا نقصان ہو تو اس سلسلے میں صحابہ کرام، تابعین اور حضرات ائمہ کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا، ان شروط کا پورا کرنا لازم ہے یا نہیں؟ مثلاً یہ شرط لگانا کہ عورت کو اس کے گھر سے یا اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا یا عورت کی زندگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا تو ان شرائط کا پورا کرنا عورت کے لئے مرد پر واجب ہے، اگر ان شرائط کو نہیں پورا کیا تو نکاح فسخ ہوجائے گا۔ یہ فتوی ہے حضرت عمر ابن خطاب، سعد ابن ابی وقاص اور معاویہ ابن سفیان اور عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہم کا، ان حضرات کے نزدیک

٭ رشید بکلاپو، گورینی، جونپور، یوپی

شرائط کا ایفاء لازم ہے، عدم ایفاء کی صورت میں نکاح فسخ ہوجائے گا۔

ان مقتداء امت کے فتوی کی روشنی میں تابعین کی ایک جماعت قدم بقدم چل رہی ہے مثلاً حضرت قاضی شریح، عمر ابن عبد العزیز، جابر ابن زید اور طاؤس اور امام اوزاعی اور اسحاق ابن راہویہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کا یہی مسلک ہے۔ اور اپنے اپنے دار الافتاء سے یہ ائمہ ہدی یہی فتوی بھی دیتے تھے۔

اور دوسرے بہت سے تابعین اور ائمہ شرط کے بطلان کے قائل ہیں، یعنی ان شروط کو ائمہ نے باطل قرار دے دیا ہے، جیسے حضرت امام زہری، قتادہ، ہشام بن عروہ، مالک، لیث، امام سفیان ثوری، سیدنا امام شافعی اور امام ابن المنذر رحمہم اللہ، یہاں تک کہ امام الائمہ حضرت ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب بھی اسی کے قائل ہیں (**المغنی لابن قدامہ ص ۵۲۸ ج ۲**) امام المحدثین سیدنا امام احمد ابن حنبل علیہ الرحمہ امام اوزاعی کی جماعت میں شامل ہیں اور آپ کے مایہ ناز ترجمان علامہ ابن قدامہ حنبلی بھی انھیں حضرات کی ترجمانی کر رہے ہیں) یہ بزرگان دین اپنے اپنے دار الافتاء سے اسی کا فتوی دیتے تھے یعنی یہ شروط باطل ہیں اور نکاح صحیح ہے، مگر حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ اپنے فتوی میں تھوڑا سا اضافہ کرتے ہیں وہ یہ کہ شرط کے عدم ایفاء کی صورت میں اگر عورت کا نقصان ہو تو مہر مثل لازم ہے، اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر کی وہ مقدار نکاح میں واجب ہوتی ہے جو اصل کے اعتبار سے مہر مثل ہے، مگر یہ کہ تسمیہ کے درست ہونے سے مہر مثل کو مسمی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک نکاح میں جو مہر واجب ہوتا ہے، وہ مہر مسمی ہوتا ہے مگر یہ کہ تسمیہ کے فساد کے وقت مہر مثل کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے جیسا کہ محیط میں ہے، اسی کو صاحب ملتقی الابحر نے نقل کیا ہے۔

والاصل عنده ان الموجب الا صلی فی النکاح مہر المثل و انما یصار الی المسمی عند صحة تسمیة من کل وجه وعندهما المسمی و انما یصار الی مهر المثل من کل وجه کما فی المحیط (ملتقی الابحر ج ۱، ص ۳۵۳)

حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی حضرت امام الائمہ ابو حنیفہ اور سیدنا امام مالک اور ہمارے حضرت امام شافعی رحمہم اللہ کا ایک فتوی اور ان کے دلائل ملاحظہ ہوں، وہ فرماتے ہیں کہ مہر مسمی فاسد ہوجائے گا اور عقد نکاح درست رہے گا، اور اس عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ (**المغنی ج ۲ ص ۵۲۹**) ان کا استدلال مربی اعظم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث **کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل و ان کان مائة شرط (ایضا)** سے ہے یعنی ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ وہ شرطیں سو ہوں اور یہ شرائط کتاب اللہ میں نہیں ہیں، اس لئے شریعت ان کا تقاضا نہیں کرتی ہے۔ محسن انسانیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے ارشاد فرمایا۔ **المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا** (حوالہ سابق) یعنی مسلمان اپنی شرطوں پر ہیں، مگر ایسی شرط جو حلال کو حرام کردے یا حرام کو حلال کردے، اور یہ شرط حلال کو حرام کر رہی ہے اور وہ دوسری شادی کرنا اور سفر کرنا ہے جب کہ شریعت اسلامیہ کے اندر ان کاموں کے کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ کہ یہ شرط نہ عقد نکاح کی مصلحت ہے اور نہ مقتضی ہے تو یہ شرط باطل ہے، جیسا کہ عورت شرط لگائے کہ میں اپنے کو سپرد نہیں کروں گی۔

صاحب مجمع الانہر کے فتوی کی عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ (دیکھئے ج ۱۔ **۳۵۲-۵۳**)

صاحب رد المحتار کی بھی عبارت پیش نظر رہے، جو ان فقہاء کی پرزور انداز میں صرف تائید ہی نہیں کرتی ہے بلکہ وہ یہاں پر ایک وضاحت بھی کر رہے ہیں کہ یہاں پر دو صورتیں ہیں، پہلی شکل تو یہ کہ مہر کو ایسی شرائط کے ذکر کے ساتھ بیان کیا کہ وہ شرائط عورت کو نفع دے اور دوسری شکل یہ ہے کہ مہر کو بیان کیا مگر شرائط پوشیدہ ہیں، اب اگر شرائط کو نہیں پورا کیا شوہر نے تو مہر مثل واجب ہوگا، کیونکہ عورت کی خوشی اور عورت کا نفع دونوں فوت ہوگئے ہیں۔ اور یہ مہر مثل دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہیں ہوگا، چونکہ میاں بیوی مہر کی اس مقدار پر راضی ہیں۔ (**رد المحتار ۲-۲۷-۳۲۵**)

دوسری قسم

اس قسم میں ان شرائط کا بیان ہے جو عقد نکاح میں شوہر کی طرف سے لگائی جاتی ہیں ایسی شرائط سے عقد نکاح باطل نہیں ہوتا ہے، بلکہ خود شرائط باطل ہوجاتی ہیں، مثلاً یہ کہ مہر نہیں دے گا یا خرچ نہیں دے گا یا وطی نہیں کرے گا یا عزل کرے گا یا کہ یہ عورت کے پاس دن میں نہیں آئے گا وغیرہ، تو یہ تمام شرطیں از خود باطل ہوجائیں گی، اس لئے کہ یہ مقتضائے عقد کے منافی ہیں اور نکاح تمام صورتوں میں درست ہوجائے گا اس لئے کہ شروط فاسدہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ (**البناية ۲-۲۲۵**)

تیسری قسم

جس سے عقد نکاح باطل ہوجاتا ہے، وہ شرط توقیت مثلاً نکاح میں معینہ مدت کی شرط لگانا یا خیار حاصل ہونے کی شرط لگانا، ان شروط فاسدہ سے عقد نکاح باطل ہوجاتا ہے، تمام علماء کے نزدیک یہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اس مسئلہ کے استدلال کے لئے بنایہ کی عبارت پر فقیہانہ نظر ڈالیں جو ماخوذ المغنی سے ہے (**بناية ۲-۲۲۵**
المغنی ۲-۵۵۱)

سوال نامہ میں عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو تین قسموں پر تقسیم کیا گیا ہے ۔

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہے اس کو شرط کی شکل میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو مثلا بیوی کا شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ، نمبر ایک کا جواب دینے کی حقیقتاً کوئی ضرورت نہیں تھی مگر چند باتیں عرض ہیں ، شرائط صرف وہی مضر ہوتی ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور شریعت نے اس کو اس عقد میں داخل بھی نہ کیا ہو ، لہذا اگر عقد نکاح سے پیدا ہونے والی شرائط کو ذکر کردیا جائے جو نئی نہ ہوں اور مقتضائے عقد کے خلاف بھی نہ ہوں تو ان شرائط کا ذکر کرنا عبث ہے ۔ جیسا کہ خاتم النبیین جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ظاہر ہے ' **المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا** اس حدیث پاک سے یہ بات واضح ہورہی ہے کہ فقہ اسلامی انھیں شرائط سے بحث کرے گی اور جواز و عدم جواز کا فتوی دے گی ، جن سے حلت کو حرمت میں تبدیل کردیا جائے یا حرمت کو حلت میں تبدیل کردیا جائے ۔

عقد نکاح میں کوئی ایسی شرط لگانا جس کے عقد نکاح کے ذریعہ ہونے والی کسی ذمہ داری سے فرار مقصود ہو تو اس سلسلے میں علامہ شامی صاحب رد المحتار کا بھی فتوی ملاحظہ ہو ، فرماتے ہیں شروط فاسدہ سے عقد نکاح باطل نہیں ہوتا ، بلکہ شروط خود فاسد ہوجاتی ہیں یعنی اگر عقد نکاح کیا شرط فاسد کے ساتھ تو نکاح نہیں باطل ہوگا بلکہ شرط باطل ہوجائے گی ۔ **(رد المحتار ۲۔۲۹۵)**

جس شرط سے عقد نکاح کے ذریعے پائی جانے والی ذمہ داری سے گریز ہو تو اس سلسلے میں امام ابن عابدین شامی کیا فرماتے ہیں ، اس کو بھی ملاحظہ کیا جائے ، فرماتے ہیں کہ جب شوہر نے کہا کہ میں شادی کرتا ہوں اس شرط پر کہ تمھارے لئے مہر نہیں ہوگا تو نکاح درست ہوجائے گا اور شرط فاسد ہوجائے گی اور مہر مثل واجب ہوگا ۔
(قوله مع شرط فاسد) كما اذا قال تزوجتك على ان لا يكون لك مهر فيصح النكاح و يفسد الشرط و يجب مهر المثل (شامی ج ۲ ص ۲۹۵) صاحب رد المحتار کی ایک چھوٹی سی عبارت پر اور نظر ڈالتے چلیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نکاح شروط فاسدہ کی بنا پر معتبر ہے اور اس کے اندر مہر مثل واجب ہوگا ۔

(ويجب مهر المثل في النكاح الفاسد وهو الذي فقد شرطا من شرائطه صحة كشهود

(بالوطء ، (في القبول لا بغيره) (رد المحتار ج ۲ ص ۳۵۰)

اسی سلسلے کی امام ابن عابدین شامی کی ایک چھوٹی سی عبارت ہے جس سے واضح انداز پر یہ فتوی ملتا ہے کہ شروط فاسدہ سے عقد نکاح فاسد نہیں ہوگا اور شرط فاسد خود فاسد ہوجائے گی اور بہت دور سے یہ بات واضح ہوتی

ہے کہ متعلقہ فریقین کو ان شروط فاسدہ کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ اگر کوئی فریق ایسا کرتا ہے تو شریعت کی نظر میں وہ عمل کرنے والا مبغوض قرار پائے گا جو شریعت اسلامیہ کی نظر میں ایک سنگین جرم قرار دیا جائے گا۔

پہلی شکل میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، لہذا نئی شرطیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں تو غیر معتبر ہوں گی اور اگر مقتضائے عقد کے موافق ہوں، تو معتبر ہوں گی۔

الف۔ دوسری قسم کی شرائط سے نکاح پر کوئی اثر مرتب ہی نہیں ہوتا ہے اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے اور شرائط ایک نہیں بلکہ ہزار ہوں، سب باطل ہوجاتی ہیں اور عقد نکاح کے درست ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا ہے اور متعلقہ فریقین میں سے کسی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کی پابندی کرے، بلکہ اجتناب ضروری ہے۔

ب۔ تیسری قسم کے شرائط لازم الایفاء نہیں، ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شروط عدم مسافرت یا عدم تزوج کی ہو تو شرط فاسد ہے، اس لیے کہ اس میں امر شرعی سے تعارض ہے، اس مسئلہ کی دلیل میں سب سے پہلے صاحب بنایہ کا قول پیش کرتے ہیں جن کا تفقہ مسلم ہے اور جن کے فتاوی معتبر ہیں۔

وان كان شرط عدم المسافرة او عدم التزوج فهو فاسد لانه فيه المنع عن الامر المشروع (بناية ج ۲ ص ۲۲۳)

علامہ علاء الدین الکاسانی جن کا لقب ملک العلماء ہے، ان کے مقام اور مرتبہ پر ہم جیسے مبتدی کیا خامہ فرسائی کرسکتے ہیں، صرف اتنا عرض ہے کہ آپ کی کتاب جو بدائع الصنائع کے نام سے مشہور ہے، مسلک احناف میں سکہ رائج الوقت کا مقام رکھتی ہے، مذکورہ مسئلہ کے سلسلہ میں علامہ کے اقوال ملاحظہ ہوں، زوج کا شرط لگانا عورت کے طلاق دینے کی یا ایک شہر سے دوسرے شہر میں نہ لے جانے کی تو اس کو ان شرائط کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک وعدہ ہے جو اس سے لیا گیا ہے، لہذا اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا اس وعدہ کے پورا کرنے پر، کیونکہ ہر ایسا وعدہ جس میں امر شرعی سے تعارض ہو، اس سے اجتناب لازم ہے۔

ولابی حنيفة ان الشرط الاول وقع صحيحا بالاجماع و موجبه رد مهر المثل ان لم يقع الوفاء به فكانت التسمية الاولى صحيحة فلو صح شرط الثانی لكان نافيا موجب الشرط الاول و التسمية الاولى بعد ما صحت لايجوز نفی موجبها فبطل الشرط الثانی ضرورة و قال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترك الخروج من البلاد لا يلزمه فی الحكم لان ذالك وعد لها فلا يكلف و على هذا يخرج ما اذا تزوجها على حكمه او حكم اجنبی ان القسمية فاسدة لان

المحکوم به مجھول و جھالته اکثر من جھالة مھر المثل فیمنع صحة التسلیم۔(بدائع الصنائع۔ ج ۲ ص ۲۸۵)

شروط فاسدہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ فقہائے کرام نے اس کی صراحت کی ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ بھی یہی فتوی دے رہے ہیں۔ شامی کی عبارت ملاحظہ ہو۔ **و صرحوا بان الاقالة کالنکاح لا یبطلھا الشرط الفاسد(شامی ج ۲ ص ۳۵۳)**

یعنی حضرات فقہاء نے دوٹوک انداز میں یہ فتوی دے دیا ہے کہ اقالہ نکاح کی طرح ہے۔ جس طرح نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے اسی طرح اقالہ بھی شروط فاسدہ کی بنا پر باطل نہیں ہوگا۔

ایک بار شروط فاسدہ کے سلسلے میں صاحب بدائع کا ایک اور فتوی ملاحظہ ہو۔ فتوی یہ ہے کہ عقد نکاح شروط فاسدہ کی بنا پر باطل نہیں ہوتا، بخلاف بیع کے کہ بیع اور نکاح کے درمیان ایک عظیم فرق یہ ہے کہ بیع میں فساد ربوا کا امکان ہے اور عقد نکاح میں ربوا کا تحقق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا شرط باطل ہوجائے گی اور عقد نکاح باقی رہے گا۔

و النکاح لا تبطله الشروط الفاسدة بخلاف البیع و الفرق ان الفساد فی باب البیع لامکان الربوا و الربوا لا یتحقق فی النکاح و یبطل الشرط و یبقی النکاح (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷)

فتاوی ہندیہ جو مسلک احناف میں بلند مقام کی حامل ہے۔ مذکورہ مسئلہ کے سلسلے میں ایک چھوٹی سی عبارت ملاحظہ ہو **لا یثبت فی النکاح من الشرط فالنکاح جائز و الشرط باطل (فتاوی ہندیۃ ج ۱ ص ۲۷۳)**

یعنی نکاح درست ہوجائے گا اور شروط فاسدہ از خود باطل ہوجائیں گی۔

تیسری قسم کی شرائط کا شرعاً حکم یہ ہے کہ یہ شرطیں بالکل لازم الایفاء نہیں۔ ان سے عقد کی صحت پر کوئی اثر نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں امر شرعی سے صریح تصادم ہوتا ہے اور اس کے اندر شرائط کے ساتھ ایک قسم کا وعدہ ہے اور ہر ایسے وعدہ کا پورا کرنا یا کرانا جس میں امر شرعی سے تعارض ہو، بالکل جائز نہیں ہے۔

جواب نامہ بابت تفویض طلاق

(ج) یہ سوال نامہ کی ابتداء تقسیم کے اعتبار سے ہے ورنہ جواب نمبر ایک ہونا چاہئے مگر جواب اس طرز پر پیش ہے تاکہ تفہیم میں سہولت ہو۔

اگر عورت بذات خود طلاق کے وقوع کرنے میں مختار ہونے کی شرط لگائے اور شوہر اس کو تسلیم بھی کرلے تو اس کو تفویض کہتے ہیں اور تفویض طلاق کے بعد شوہر کو عورت کے اختیار کو ختم کرنے کا حق بالکل حاصل نہیں رہتا، بلکہ عورت خود مختار ہوچکی ہوتی ہے، اس کے اختیار کو کسی طرح ختم نہیں کیا جاسکتا، یہی فتوی صاحب مجمع الانہر کا ہے۔ 22/11

ای تفویض زوج الطلاق لزوجتہ وھو تملیک لھا فتوقف قبولھا فی المجلس لا توکیل فلیس لہ الرجوع عنہ فی الاصح کما فی عمادیۃ (مجمع الانھر ج ۲ ص ۲۰۷)

تفویض کے سلسلے میں پوری وضاحت مندرجہ ذیل ہے یعنی شرائط سے خیار طلاق کی تین شکلیں ہوتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہیں، جواب ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی شکل

(۱) اقرار نامہ عقد نکاح سے پہلے لکھا جائے، اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں عقد نکاح کی طرف اضافت اور نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور شرائط مندرجہ جو اس اقرار نامہ میں ہیں اس میں سے کسی کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ فی الفور یا کسی وقت اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے اور اگر اس اقرار نامہ میں نکاح کی طرف اضافت الی النکاح قلم بند نہیں کی گئی تو یہ دستاویز بے کار محض ہوگی اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

پہلی شکل کی صاحب تنویر الابصار جو رد المحتار کا متن ہے، اسی کی طرف تائید کرتے ہوئے نظر آرہے ہیں اور عالمگیری کی کتاب الشروط کی تیسری فصل میں بھی پرزور انداز میں یہی فتوی منقول ہے۔ (**دیکھئے رد المحتار ۲۔ ۲۹۲ عالمگیری ۲۔ ۲۷۱**)

دوسری شکل

(۲) اس میں شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اگر عورت کی جانب سے ایجاب نہ ہو بلکہ ایجاب مرد کی جانب سے ہو تو اس صورت میں شرائط لغو ہوں گے نیز اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور شرائط طلاق شوہر کے سامنے بیان کردئے گئے تاکہ شرائط طلاق کو سن کر شوہر کو قبول کرنے کا اختیار رہے، لہذا اگر اس صورت میں شرائط کے ذکر کرنے کے بعد مرد نے قبول کرلیا تو شوہر ان شرائط کا پابند ہوگا اور عورت کو خیار طلاق حاصل ہوجائے گا۔

۲ ۔ جتنی شرائط لگانا مقصود ہو سب کو اسی مجلس میں ذکر کرے اور اگر یہ شرائط کچھ ذکر اور عدم ذکر پر مشتمل ہیں تو جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں وہی قابل تسلیم ہوں گی اور جن کا ذکر نہیں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ **(الحلیۃ الناجزۃ ص ۳۱)**

۳ ۔ جواب میں یعنی قبول کرنے میں مرد صراحتاً کہے کہ میں نے قبول کرلیا چاہے، صرف اتنا کہے کہ میں نے قبول کرلیا یا اس طرح کہے کہ میں نے شرائط سمیت قبول کرلیا دونوں کا ایک ہی حکم ہے ۔ (ایضاً)

۴ ۔ اگر ایجاب شوہر کی جانب سے ہو تو اس صورت میں شرائط کالعدم ہوں گی اور نکاح بلا کسی شرط کے صحیح اور شرط بالکل بے کار ہوگی ۔ (ایضاً)

۵ ۔ اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو لیکن شرائط کا تذکرہ نہیں کیا گیا مگر مرد نے قبول کرنے میں شرائط تفویض کا اضافہ کردیا جب بھی تفویض صحیح ہوجائے گی اور عورت کو اختیار حاصل رہے گا ۔ لیکن اس صورت میں مرد کو اختیار ہے خواہ وہ شرط بڑھائے یا نہ بڑھائے ۔ مگر جب عورت نے ایجاب بلا کسی شرط کے کرلیا تو اس کے ہاتھ سے بات نکل گئی اس لئے جس عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو طلاق کا اختیار حاصل ہو جائے تو اس کے واسطے یہ شکل کافی نہیں، اگرچہ یہ صورت نادر الوقوع ہے، لیکن استیعاب صور کے لئے پیش کردی گئی ہے ۔

تیسری شکل

نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا لکھوایا جاوے، اس صورت کا بھی حکم یہ ہے کہ یہ شکل بھی صحیح اور بالکل درست ہے ۔ **(الحلیۃ الناجزۃ ص ۳۳)**

اس تیسری شکل کے بارے میں چند باتیں عرض ہیں ۔

۱ ۔ یہ شکل ایسی عورت کے لئے مفید ہے جس کے عقد نکاح میں اقرار نامہ نہیں لکھوایا گیا تھا ۔ **(الحلیۃ الناجزۃ ص ۳۳)**

۲ ۔ جو عورت نکاح کے وقت احتیاط کی طالب ہے، اس کے لئے بھی وہی کچھ ہے جو ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے ۔ (ایضاً)

۳ ۔ جب عقد نکاح مکمل ہوچکا تو عورت کے کنٹرول میں یا اس کے ولی وغیرہ کے اختیار میں یہ بات نہ رہی کہ شوہر کو اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور کرے بلکہ صرف اس کی مرضی پر معاملہ رہ جاتا ہے ۔

ایک وضاحت

مصائب و آلام سے بچنے کے لئے پہلی یا دوسری صورت اختیار کرنی چاہئیے ۔ ان میں بھی سب سے آسان شکل جس میں عمومی طور پر لوگوں کے دھوکہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں وہ شکل اول ہی ہے کہ اقرارنامہ عقد نکاح سے پہلے لکھا جائے اور اقرار نامہ کے اندر اضافت الی النکاح کی صراحت بھی کردی جائے ورنہ اقرار نامہ لغو ہو جائے گا۔

تفویض کے لئے قیدیں بڑھانا درست ہے

عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے ۔ اس لیے طلاق جیسے اہم مسئلہ کو اس کے سپرد کردینا خطرے سے خالی نہیں ہے لہذا تفویض کے وقت کچھ ایسی شرطیں جو مناسب ہوں لگانا درست ہے جس میں کوئی خطرہ نہ رہے جیسے یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ یا اس کا ولی یا وکیل اس طرح کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تمہارے عقد میں بمعاوضہ مہر ۔۔۔ روپئے ۔۔۔ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جب کبھی بھی اس کو تمہاری جانب سے کوئی سخت تکلیف پہونچے جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے جدا کرلے اس شکل میں عورت کو طلاق کا اختیار اسی وقت ملے گا جبکہ کم از کم دو آدمی یہ فیصلہ سنائیں کہ عورت سخت تکلیف کی حالت میں زندگی گزار رہی ہے ۔ مبادا کہیں کوئی غیر شرعی اقدام نہ کر بیٹھے ۔ لہذا فریقین کی رضا مندی سے مجلس عقد نکاح میں دس آدمیوں کے نام کی ایک کمیٹی تشکیل دی جائے جس میں کم سے کم دو افراد ہمہ وقت مل جائیں مگر عورت کو اس کے بعد بھی طلاق واقع کرنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینی چاہئیے کیونکہ طلاق میں جلدی کرنا شرعا ناپسندیدہ ہے ۔ محسن انسانیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حق تعالی کے نزدیک مباح چیزوں میں مبغوض ترین طلاق ہے نیز ارشاد فرمایا جو عورت بلا ضرورت اپنے خاوند سے طلاق مانگے اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے ۔ لہذا اطمینان کے ساتھ غور وفکر کر کے قدم اٹھاتے وقت تین باتوں کو ملحوظ رکھے ۔

۱ ۔ غصہ کی حالت میں فورا اپنے اس اختیار سے کام نہ لے بلکہ ٹھنڈے دل سے اور مستقبل کو پیش نظر رکھ کر ایک عرصہ تک خوب غور کرے جس کی مدت کم از کم ایک ہفتہ ہو ۔

۲ ۔ اپنے سچی خواہوں خصوصا والدین سے مشورہ کرے ۔

۳ ۔ سنت کے مطابق استخارہ کرے اور دعاء بھی کرے کہ پروردگار میرا دل اس کام کی طرف پھیر دے جو

میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو، ان کوششوں کے بعد جو دل میں آئے اس پر خدا کی ذات پر کامل بھروسہ کرکے قدم اٹھائے۔ (**الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۲۔۳۵**)

مذکورہ گذارشات کے بعد یہ بات غور طلب ہے کہ اس جیسی شرطیں عقد نکاح میں لگانا درست ہے کہ نہ۔؟

علامہ ابن جوزی اپنی سند سے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان اپنی شرطوں پر ہوں گے، ایسی شرطیں جو حق کے موافق ہوں یعنی شریعت کے۔ اور صحیحین کی روایت ہے کہ جو شرطیں کتاب اللہ میں نہیں وہ باطل ہیں اگرچہ وہ سو شرطیں ہوں تو اللہ کا فیصلہ حق ہے اور اللہ کی شرط مضبوط ہے۔

لہذا صورت مسئولہ میں جو آیتیں اور احادیث پیش کی ہیں، انھیں کے پیش نظر حضرات ائمہ نے اختلاف کیا ہے، سیدنا امام زفر کا فتوی تو یہ ہے کہ دونوں شرطیں باطل ہوجائیں گی اور حضرت امام زفر کی تائید (اور قیاس کے مطابق فتوی بھی یہی ہے) حضرت امام شافعی اور حضرت امام مالک اور سفیان ثوری اور اسحاق ابن راہویہ رحمہم اللہ تمام کا یہی فتوی ہے، اور امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک شرط اول جائز ہے اور شرط ثانی فاسد، لہذا شرط پائی جانے کی صورت میں ان کے نزدیک متعین کردہ مہر یعنی مہر مسمی لازم ہوگا اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ کے مطابق ترجیح امام کے فتوی سے معلوم ہوتی ہے اور صاحبین کے فتوی پر بھی عمل ہوسکتا ہے۔ اور صاحبین کا فتوی یہ ہے کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، لہذا اس فتوے پر عمل کرنے سے پہلے یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کا فتوی اگر ترک کرنے پر عمومی فائدہ بھی ہو اور عوام الناس کا رجوع اہل علم و اصلاح اور دارالقضاء اور دارالافتاء کی طرف ہوجائے تو بہتر ہے ورنہ امام کے **قول** کو خواہ مخواہ ترک کیا جائے اور بات جہاں سے چلی تھی وہیں رہ جائے اور کہیں ایسا نہ ہوجائے کہ ایک مرض کے علاج کے لیے تیز سے تیز دوا کی گئی بجائے اس مرض سے فرصت پانے کے اور امراض نے گھیر لیا تو پھر سب بے فائدہ ہوگا۔

چوں کہ یہ حضرات ائمہ باب الاجارۃ علی احد الشرطین پر قیاس کرتے ہیں لہذا ذیل میں اب ہم ان کے مستدلات پیش کرتے ہیں (دیکھئے ہدایہ **مع البنایۃ ۲۔ ۲۲۲، عینی ۲۔ ۲۲۷**)

۱۔ دلائل سے واضح ہے کہ سیدنا امام ابو حنیفہ کی دلیل راجح ہے اس لیے کہ شرط اول کے اندر جہالت نہیں ہے تو یہ شرط عقد سے متعلق ہوجائے گی اور درست ہوگی اور شرط ثانی درست نہیں ہے کیوں کہ جہالت اس کے اندر ہے لہذا شرط ثانی عقد سے متعلق نہیں ہوگی اور نکاح درست ہوجائے گا کیوں کہ عقد نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔

۲ ۔ کتب فقہ اور فتاوی احناف کے اندر سبھی حضرات مصنفین اور مفتیین نے امام اعظم کے فتوی کو راجح قرار دیا ہے ۔

۳ ۔ جس فائدہ داعیہ کی بنا پر حضرات صاحبین کے فتوی پر عمل کرنے کی رائے طلب کی گئی ہے اس میں کوئی خاص فائدہ نظر نہیں آتا ہے جیسا کہ تفصیل سے ماقبل میں بیان کیا جاچکا ہے ۔

۴ ۔ راجح امام اعظم ہی کا قول ہے ۔

۵ ۔ امام کا فتوی اور اس کی ترجیح پر مہر تصدیق جمہور علمائے احناف اور عام مصنفین نے لگائی ہے جیسا کہ بحر الرائق کی عبارت سے واضح ہوتا ہے عبارت ملاحظہ ہو ۔

قال جمهور الشارحين الواجب في الاجارة الفاسدة الاقل من اجر المثل و من المسمى وهو في الذخيرة و فتاوى قاضيخان (البحر الرائق ج ۸ ص ۲۰)

۶ ۔ اگر ایسے ضابطے بنانے کا فائدہ ارباب حل و عقد کے نزدیک تسلیم ہوجائے تو پھر صاحبین کے فتوی پر انشراح قلب کے ساتھ عمل کیا جائے گا کیوں کہ اجرت مثل کی روایت مختلف سندوں سے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ سے منقول ہے لہذا صاحبین کی روایت بھی امام سے ہی منقول مانی جائے گی ۔

الجواب الثانی

مجلس عقد نکاح میں اس طرح شرط لگائی گئی کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ۔

اس شکل کا جواب سب سے پہلے احناف کی مشہور کتاب ہدایہ سے پیش ہے ۔

واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا و قد تم رضاها به و ان تزوج عليها اخرى فلها مهر مثلها لانه سمى مالها فيه نفع (هداية مع بناية ج ۲ ص ۲۲۲)

یعنی عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کرلیا تو اس عورت کا مہر، مہر مثل ہوگا، اس لئے کہ اس میں عورت کا کوئی نفع نہیں ہے اور اگر شوہر نے دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کے لئے وہی مہر ہوگا جس پر عورت راضی ہے یعنی مہر مثل ۔

ج ۔ مجلس عقد نکاح میں یہ شرط لگانا کہ ملازمت سے شوہر نہیں روکے گا ۔ یہ شرط فاسد ہی نہیں بلکہ شرط

باطل ہے کیوں کہ عورت کا ملازمت اختیار کرنا دو صورت سے خالی نہیں، اول یہ کہ یہ ملازمت کسب معاش کے لئے ہوگی تو کسب معاش ہی نہیں بلکہ عورت کا نان و نفقہ سکنی وغیرہ سب اس ہونے والے شوہر پر شریعت کی طرف سے واجب ہورہا ہے، لہذا عورت صرف گھر کی اور اپنی عصمت اور شوہر کے مال کی حفاظت کرے۔ ثانی صورت یہ ہے کہ ملازمت اس لئے اختیار کئے ہوئے ہے کہ اپنی تعلیم سے لوگوں کو فائدہ پہنچائے تو یہ بھی عورت پر لازم نہیں بلکہ اس سے بچنا ضروری ہے کیوں کہ آج کی ملازمت یہ ہے کہ عورت غیر محرم مردوں کے درمیان بیٹھ کر ان کے لئے تفریح طبع کا سامان پیدا کرے جو شرعا حرام ہے۔

فی الحال ملازمت کرنا، آئندہ کے لئے ملازمت کی شرط لگانا، دونوں کے سلسلے میں محسن انسانیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں پیش ہیں جو ہماری ہدایت کے لئے یہی کافی اور وافی ہیں۔

وبحل هذه الشروط الزهرى و قتادة و هشام بن عروة و مالک و ليث و ثورى والشافعى و ابن المنذر و اصحاب الراى قال ابو حنيفة و الشافعى يفسد المهر دون العقد و لها مهر المثل وقال و هذا ليس فى كتاب الله لان الشرع لا يقتضيه۔

لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ شرط فاسد ہے اور کتاب اللہ سے معارض ہے جس کی وجہ سے ایسی شرطوں کا لگانا ہی درست نہیں ہے۔

ملازمت چوں کہ عام طور پر بے پردہ ہوتی ہے، لہذا اس سلسلے میں حضور علیہ الصلوۃ و السلام کا ایک قول پیش ہے۔

وعن ام سلمة قالت كنت قاعدة عند النبى صلى الله عليه وسلم انا و حفصة فاستاذن ابن ام مكتوم فقال النبى صلى الله عليه وسلم احتجبن منه رواه ابو داؤد

ج۔ ۲ اس کا جواب بھی مذکورہ بالا تحریروں میں آچکا ہے۔

ج۔ ۳ اس کا جواب بھی گزر چکا ہے، مزید یہ عرض ہے کہ اس شرط کی شرعی حیثیت کچھ بھی نہیں ہے، جمہور علماء کے نزدیک مہر مسمی فاسد ہوجائے گا اور عقد درست رہے گا اور شوہر پر اس عورت کے لیے مہر مثل لازم ہوگا۔

ج۔ ۴ احادیث اور جمہور ائمہ کے فتاوے کی روشنی میں یہ بات طے ہوچکی ہے کہ جب یہ شرط لغو ہے تو شوہر پر اس کی پابندی ضروری ہی نہیں بلکہ کوئی شوہر ایسی شرط کو پورا کرے تو اس کو روک دیا جائے گا۔

ج۔ ۵ شوہر مذکورہ بالا شرط فاسد قبول کرلینے کے بعد اپنی بیوی کو سلسلہ ملازمت جو کہ ایک ناجائز فعل ہے یا نئی ملازمت کے طلب کرنے سے روکتا ہے تو عورت پر شوہر کے اس حکم کی تعمیل صرف ضروری ہی نہیں بلکہ

ذ ض۔ م **والله سبحانه اعلم الصواب و السداد فى المبدء و المعاد به استعين من زلة القدم فيما علمت و مالا اعلم**

نکاح و طلاق میں مختلف شرطوں کی شرعی حیثیت

مولانا محمد عزیر اختر قاسمی ☆

نکاح کے متعلق یہ بات ذہن میں ہونی چاہئے کہ یہ مرد و عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ اجنبی مرد و عورت الفت و محبت کی راہ سے تادم عمر ہم رشتہ رہنے کا عزم مصمم کرتے ہیں۔ شریعت نے اس کی کچھ حدوں اور قیدوں کو ذکر کرکے ازدواجی تعلقات کو مضبوط تر بنانا چاہا ہے۔ اور حضور نے ان شرطوں کے متعلق ارشاد فرمایا ہے:

احق الشروط ما استحللتم به الفروج (بخاری شریف)

پہلی شرط۔ فقہاء کرام نے عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطوں کی بھی حدوں اور قیدوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ہر وہ شرط جو مقتضاء عقد کے موافق اور نفس عقد سے ثابت ہوتی ہو جیسے بھلے طریقہ سے زندگی گزارنے کی شرط لگانا، یا عورت کا نفقہ، کسوہ اور سکنی کا اچھی طرح نظم کرنے کی شرط لگانا، فقہاء کرام نے تصریح فرمائی کہ اس قسم کی شرط لگانا بالکل جائز ہے۔ اور شوہروں کو اس قسم کی شرط کا پورا کرنا لازم و ضروری ہوگا۔ نیز اس قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے عقد نکاح پر کوئی خلاف اثر بھی مرتب نہ ہوگا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا (فتح القدير مع هداية ج ۳ ص ۲۳۲)

☆ استاذ فقہ جامعہ اسلامیہ قاسمیہ، بالا ساتھ، سیتا مڑھی

حدیث کی کتابوں میں یہ واقعہ نقل کیا گیا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک دفعہ یہ مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اس عورت کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے باہر دوسرے شہر میں نہ لے جائے گا۔ اب وہ شخص اس عورت کو اپنے گھر لے جانا چاہتا ہے اور عورت جانا نہیں چاہتی ہے۔ تو اس مقدمہ کا فیصلہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یوں فرمایا:

"ان مقاطع الحقوق عند الشروط ولک ما شرطت" (عمدة القاری ج ۲ ص ۲۳۷)

اور اسی کی وجہ سے فتاوی ہندیہ میں یہ ضابطہ لکھا ہے کہ "ہر وہ شرط جو مقتضاء عقد کے خلاف نہ ہو اور عورت کو اس شرط کی وجہ سے یک گونہ فائدہ ہو تو اس شرط کا ایفاء لازم و ضروری ہوگا۔ اور عدم ایفاء مہر کی صورت میں مہر مسمی واجب نہ ہوگا بلکہ مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر اس شرط کی وجہ سے عورت کا فائدہ نہ ہو بلکہ کسی اجنبی کا فائدہ ہو تو ایفاء شرط لازم و ضروری نہیں اور عدم ایفاء کی صورت میں مہر مثل واجب نہ ہوگا، بلکہ مہر مسمیٰ ہی شوہر کے ذمہ واجب الادا ہوگا (ہندیۃ ج ۱ ص ۳۰۷) مسند ابو داؤد میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمام شرطوں میں لازم الایفاء وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم نے عورت کی شرمگاہ کو اپنے لئے حلال کیا ہے۔ الفاظ حدیث اس طرح ہیں۔

احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بذل الجهود کتاب النکاح ج ۳ ص ۲۳)

لیکن اس شرط کے لازم الایفاء ہونے میں یہ ضروری ہوگا کہ اس کی وجہ سے کوئی مفسدہ نہ لازم آتا ہو۔

دوسری شرط۔ اور اگر ایسی شرط لگائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔ مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ اس کی بیوی کا نفقہ اس شخص کے ذمہ نہ ہوگا۔ یا یہ شرط لگانا کہ اس کا کوئی مہر میرے ذمہ واجب الادا یا مؤجل نہ ہوگا، تو اس قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ بذات خود ساقط ہو جائے گی اور عقد نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ عقد نکاح ایک عقد ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود ساقط ہو جائے گی۔ چنانچہ حاشیہ ہدایہ میں لکھا ہے۔

قوله لانه يبطل بالشروط الفاسدة بخلاف النكاح فانه لا يبطل بها (ج ۲ ص ۲۹۳)

اور بذل المجهود میں بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے کہ ایسی صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا اور شرط از خود باطل ہو جائے گی اور نیز ایفاء شرط واجب نہ ہوگا (کتاب النکاح ج ۳ ص ۲۳) اور عمدة القاری میں اس کے متعلق ایک ضابطہ یہ لکھا ہے کہ ہر وہ شرط جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو، جیسے شوہر کا یہ شرط مقرر کرنا کہ شب گزاری میں اس کا کوئی حصہ نہ ہوگا، یا شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہ ہوگا وغیرہ، تو ان سب صورتوں میں شرط لازم الایفاء نہ ہوگا بلکہ شرط لغو ہوگی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ منعقد ہو جائے گا۔ عبارت اس طرح ہے۔

و اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان يقسم لها و لايتسرى عليها و لا ينفق عليها و لايسافر بها و نحو ذالک ولا يجب الايفاء به بل يلغو الشرط و يصح النكاح بمهر المثل (ج ۲ ص ۲۳۸)

اور صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے کہ نکاح منعقد ہوجائے گا اور شوہر اگر اس سے ہم بستر ہو یا اس سے قبل شوہر کا انتقال ہوجائے تو مہر مثل واجب ہوگا۔

تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها (فتح القدير مع بدايه ج ۳ ص ۲۱۰)

تیسری شرط۔ اور اگر ایسی شرط لگائی جاوے جو نہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور نہ نفس عقد سے ثابت ہوتی ہو بلکہ اس شرط کے نتیجہ میں فریقین میں سے کسی کو ایسے حقوق حاصل ہوتے ہوں جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوسکتے ہوں۔ جیسے عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر بیوی کو اس کے میکہ سے باہر نہ لے جائے گا، یا اس عورت کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا، تو اس کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ یہ لازم الایفاء ہوگی۔ چنانچہ حضرت امام شافعی، امام احمد اور اسحٰق ابن راہویہ علیہم الرحمۃ کی یہی رائے ہے بطور استدلال ان کی طرف سے یہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ شوہر نے بوقت نکاح یہ شرط قبول کی تھی کہ اس کو اس کے میکہ سے باہر نہ لے جائے گا اور اب لے جانا چاہتا ہے اور عورت جانا نہیں چاہتی۔ تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فیصلہ فرمایا کہ یہ شرط لازم الایفاء ہوگی۔ **اذا تزوج الرجل المرأة و شرط ان لا يخرجها لزم الخ (عمدة القارى ج ۲)** یہ فیصلہ حضرت عمر کا ایک طریقہ سے منقول ہے۔ لیکن انھیں کا دوسرا قول اس کے خلاف ہے۔

اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ، سعید ابن مسیب، سفیان ثوری، امام مالک، فقیہ ابو اللیث اور ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کی شرط لازم الایفاء نہیں ہوگی۔ اور بذل میں اسی قول کو، امام طاؤس، ابو الشعثاء، اوزاعی کی طرف بھی منسوب کیا ہے، اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ایک دوسرا قول سند جید کے ساتھ یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس قسم کی شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، بلکہ باطل ہوگی اور عقد نکاح کے انعقاد میں اور اس کے بعد اس کا کوئی مرئی اثر نہ ہوگا بذل میں عبارت اس طرح ہے۔

وقد اختلف عن عمر فروى ابن وهب باسناد جيد عن عبيد ابن السباق ان رجلا تزوج امراة فشرط لها ان لا يخرجها من دارها فارتفعوا الى عمر فوضع الشرط و قال المراة مع زوجها (بذل المجهود كتاب النكاح ج ۳ ص ۲۳)

اور اسی کے ذیل میں ایک جزیہ لکھا ہے کہ کسی عورت کا مہر مثلاً یک صد روپئے تھا لیکن اس نے صرف پچاس روپے مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ شوہر عورت کو اسی کے گھر میں رکھے گا، باہر نہ لے جائے گا، اب بعد انعقاد نکاح، شوہر پر وہ شرط لازم الایفاء نہ ہوگی اور عورت کو مہر کی رقم میں صرف پچاس روپے ہی ملیں گے اور عقد نکاح پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔ مگر ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ شرط تو لازم الایفاء نہیں، لیکن عورت کا مہر مثل مکمل کردیا جائے گا۔ اس قسم کی شرطیں لازم الایفاء اس لئے نہیں ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

" کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل " (بذل المجھود کتاب النکاح ج ۳ ص ۲۳)

علامہ عینی صاحب عمدۃ القاری نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے اور حضرت عمر فاروق کی مذکورہ دوسری رائے کو نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ حضرت عمر فاروق نے شرط کو ختم فرمادیا اور فرمایا کہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ ہوگی اور انہوں نے اس شرط کو لازم نہ فرمایا۔ اور حضرت علی کا بھی یہی قول ہے۔ اور انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالی کی شرط اس کی ذاتی شرط سے مقدم ہے۔ اور تابعین میں حضرت سعید ابن مسیب۔ سفیان ثوری۔ مالک اور لیث وغیرہ ائمہ کی یہی رائے ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۹ ص ۲۳۵)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ تیسری قسم کی شرط حضرت امام اعظم اور بہت سے صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے کے مطابق یہ ہے کہ وہ جائز ضرور ہوگی۔ لیکن یہ شرط لازم الایفاء نہ ہوگی، البتہ شوہر کو اختیار تقوی اور شرط کو پورا کرنے پر آمادہ کیا جائے کہ جب تم نے شرط منظور کرلی ہے تو شرط کو پورا کرنا چاہئے، اور اس شرط کی وجہ سے عقد نکاح پر کوئی منفی اثر مرتب نہ ہوگا، خواہ وعدہ وفاء کرے، نہ کرے، اور شرط لگانے کی وجہ سے انعقاد نکاح اور صحت پر بھی کوئی منفی اثر نہ ہوگا۔ **واللہ اعلم بالصواب۔**

تفویض طلاق بوقت نکاح

شریعت نے رشتہ ازدواج کے منقطع کرنے کا حق عورت کو نہیں دیا۔ اور شریعت نے حکم دیا ہے کہ اگر کبھی آپسی ناچاقی ہوجائے تو اولاً ہر ممکن طور پر اصلاح کی کوشش کی جائے۔ اگر بایں ہمہ اصلاح ذات البین کسی طرح ممکن نہ ہو تو مرد کو حکم ہے کہ ایک طلاق دے کر عورت کو اپنی زوجیت سے علحدہ کرے اور حکم قرآنی " او تسریح باحسان " پر پورا پورا عمل کرلیں۔

مختصر یہ کہ مرد کو حکم ہے کہ اپنی بیوی کو اس ناگزیر حالات میں طلاق دے کر علیحدہ کردے، اس کے بعد فریقین کے لئے اللہ تعالی ضرور کوئی نہ کوئی بہتر صورت پیدا فرمادے گا۔

بوقت نکاح اگر عورت بذات خود یا اس کا ولی یا وکیل یا سفیر یہ شرط لگائے کہ عورت کو عام حالات میں یا خاص حالت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم بھی کرلے تو شریعت نے اس کو چند شرطوں کے ساتھ معتبر مانا ہے۔ اور اس طرح طلاق واقع کرنے کے حق و اختیار کو بذریعہ شرط حاصل کرلینے کو اکابر امت نے "تفویض" کی صورت میں داخل کر کے جائز قرار دیا ہے۔ اور فقہاء امت نے اس کے لئے چند شرطیں بھی مقرر فرمائی ہیں کہ اگر ان شرطوں کی پابندی کی گئی تو یہ تفویض کارآمد ہوگی ورنہ اس کا کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا۔ چنانچہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب نے " **الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ**" میں اس طرح کے چند سوالات کے جوابات سے نوازا ہے۔ اور انھوں نے اس قسم کے تحریری مضمون کو کابین نامہ سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت حکیم الامت نے فرمایا کہ بوقت نکاح کابین نامہ میں مرد سے ایسی شرطیں لکھوائی جائیں جس سے عورتوں کو بوقت ضرورت اپنے اوپر خود طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے یہ شرعا معتبر نہیں ؟ آگے خود ہی انھوں نے جواب میں فرمایا کہ اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا، (جس میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے دیا گیا ہو) اور بوقت ضرورت اس سے کام لینا شرعا جائز ہے ۔ اور اس اختیار دے دینے کو تفویض طلاق کہتے ہیں الخ (۳۱)

عورتوں کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دینا صحیح ہے اور شرعا اس کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ازواج مطہرات نے یہ مطالبہ کیا کہ نفقہ میں تنگی ہوتی ہے اس لئے اضافہ کیا جائے۔ سرکار دو جہاں کو یہ ناگوار گزرا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی۔

یا ایھا النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا وزینتھا فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا " اور حضرت امام بخاری نے باضابطہ اس عنوان سے ایک باب باندھا ہے۔ جس میں اس آیت مذکورہ کو نقل فرمایا۔ اور اسی کے متعلق چند حدیثیں نقل کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تفویض طلاق صحیح ہے۔ اور اس کی وجہ سے عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے (**عمدۃ القاری شرح بخاری ج ۹ ص ۵۲۲**)

اور تفویض طلاق کے جواز پر اجماع امت بھی منعقد ہوچکا ہے (**بدایۃ مع فتح القدیر ج ۳ ص ۲۱۰۔ بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۰**) حاصل یہ ہے کہ جب عورت کو عام حالات میں اختیار دینے کی وجہ سے اختیار حاصل ہوجاتا ہے تو بعض حالات میں ان کا جائز ہونا اور اس کی وجہ سے عورت کو اختیار کا حاصل ہوجانا بدرجہ اولی ہوگا۔

تفویض کے بعد شوہر اس کو ختم نہیں کرسکتا ہے ۔

جب شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیدیا کہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے ، تو اب شوہر کو قطعا یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس تفویض کو ختم کردے ۔ اگر شوہر یہ اعلان کردے اور بیوی سے کہہ دے کہ ہمارا تمھارا عہد نامہ جو تھا اور اس کی وجہ سے تمھیں طلاق واقع کرنے کا اختیار تھا آج اس کو میں ختم کر رہا ہوں تو اس شخص کے اس اعلان و تفصیل کا کوئی اثر نہ ہوگا اور عورت کو حسب سابق اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا ۔ چنانچہ فقہ کے عام متون و شروح اور فتاوی کی کتابوں میں یہ عبارت درج ہے ۔ " **ولا یملک الرجو ع من التفویض** " اور صاحب بحر نے لکھا ہے :

" **والحق مافی الذخیرة وفی جامع الفصولین انه تملیک فیه معنی التعلیق فلکونه تملیکا تقید بالمجلس ولکونه تعلیقا بقی ماوراء المجلس ولم یصح الرجوع عنه عملا بشبهیه** "

مطلب یہ ہے کہ تفویض طلاق کو دو حیثیت حاصل ہے ۔ ایک یہ ہے کہ اس کے اندر تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ اس کے اندر تعلیق کے بھی معنی پائے جاتے ہیں ۔ لہذا دونوں مشابہتوں کا اعتبار ضروری ہوا ، اس لئے اول حیثیت کی وجہ سے مجلس کے ساتھ یہ اختیار مقید ہوگا (بعض صورتوں میں اور بعض صورتوں میں یہ قید نہ ہوگی ، مثلاً کلمہ تفویض کے ساتھ کوئی لفظ ظروف زمانیہ میں سے ایسا استعمال کرے جو عموم زمانہ پر دال ہو یا مطلق تفویض کی گئی ہو جس کی وجہ سے مجلس کی قید ختم ہوجاتی ہو تو مجلس کی قید نہ ہوگی) اور دوسری مشابہت کی وجہ سے شوہر کو اس سے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ نیز تعلیق کی وجہ سے یمین کے مثل ہوگیا اور یمین سے رجوع صحیح نہیں اس لئے اس صورت میں شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا اور اختیار کو ختم کرنے کا قطعا اختیار نہ ہوگا ۔ (**فتح القدیر ج ۳ ص ۲۲۸**) چنانچہ صاحب بحر نے حضرت امام **محمد** کی رائے لکھی ہے کہ ایسی صورت میں وہ یمین ہوجائے گی اور یمین عقد لازم ہے جس سے رجوع صحیح نہیں (**بحر الرائق ج ۲ ص ۲۷۷**) ' مثلاً " کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق جب کبھی وہ عق " ۔ میں رہتے ہوئے خواہ حقیقتا یا حکما گھر میں داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوجائے گی ، اور اس شخص کو قطعا یہ اختیار ۔ ۔ ٹا کہ وہ اس تعلیق سے رجوع کرلے ۔ **بحر الرائق ج ۲ ص ۳**)

عقد نکاح میں تفویض کی شرط کی تین صورتیں۔

(الف) پہلی صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور جانبین سے دستخط بھی ہوجائیں۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ عین نکاح کے وقت شرائط زبانی کہلوا دیئے جائیں، خواہ ایجاب مشروط ہو یا قبول مشروط ہو۔

(ج) تیسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد شرائط نامہ اور کابین نامہ لکھوایا جائے اور جانبین کے دستخط کرائے جائیں۔

ان تینوں قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ صورتیں جائز ہیں کوئی حرج نہیں مگر ان کے معتبر ہونے نہ ہونے میں فرق ہے۔

(۱) پہلی صورت عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کے بعد نکاح کا انعقاد ہو، تو اس کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شرائط نامہ میں نکاح کی طرف نسبت و اضافت موجود ہو۔ مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا کی خلاف ورزی کروں تو مساۃ مذکورہ کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اسی وقت یا اس کے بعد کلی اختیار ہوگا۔ تو ایسی صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر اضافت الی النکاح نہ لکھی جائے تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا، اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ چنانچہ کنز الدقائق باب التعلیق میں لکھا ہے کہ " **انما یصح فی الملک کقوله لمنکوحته ان زرت انت طالق او مضافا الیه کان نکحتک فانت طالق** "

صاحب بحر نے اس کے ذیل میں لکھا ہے۔

ای معلقا بسبب الملک کقوله لاجنبية ان نکحتک فانت طالق ای تزوجتک فان النکاح سبب للملک فاستعیر السبب للمسبب الخ (بحر ج ۲ ص ۳)

اور اسی کے مثل ہدایہ میں بھی ہے۔

لایصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملک الخ (ج ۲ ص ۳۷۵) یہی

وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبیہ سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس نے اس عورت سے شادی کرلی اور وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس کو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس نے تعلیق کو منسوب الی النکاح نہ کیا، اور اسی طرح شامی کے باب التعلیق میں ہے:

" وشرطه الملك كقوله لمنكوحته ان ذهبت فانت طالق او الاضافة اليه كان نكحتك فانت طالق فلغا قوله لاجنبية ان زرت زيدا فانت طالق (ج ۲ ص ۲۸۰۸۱)

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت ہی ایجاب و قبول میں ایسی شرطیں ذکر کردی جائیں کہ اگر شوہر اس کی خلاف ورزی کرے تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ تو بھی صحیح و درست ہے، اور عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اسی طرح شرطوں کو ایجاب و قبول کے ساتھ زبانی کہلوانے کے بجائے لکھ لیا جائے تو بھی صحیح و درست ہے۔ لیکن ایجاب و قبول کو صرف لکھ لیا جائے اور جانبین سے اس پر دستخط کرلئے جائیں تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا، بلکہ زبانی طور پر ایجاب و قبول کرنا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر اس طرح کا اقرار نامہ تیار کرلیا جائے اور زبانی طور پر ایجاب یا قبول کے ساتھ کہہ دے کہ ان شرائط محررہ میں سے کسی کی خلاف ورزی ہو تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اس طرح تفویض کی تعلیق صحیح ہے، شرائط محررہ کو زبانی ذکر کرنا ضروری نہ ہوگا (الحیلة الناجز ۃ)

شرائط: اس صورت میں تفویض کے مفید ہونے اور عورت کو طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ ایجاب عورت کی جانب سے اس طرح ہو کہ خود عورت یا اس کا ولی، یا وکیل عقد کے وقت یوں کہے کہ اگر تم نے فلاں فلاں شرطوں کی خلاف ورزی کی تو مسماۃ فلانہ کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور شوہر یوں کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا۔ یا مطلقا یوں کہے کہ میں نے قبول کیا تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر شوہر کی جانب سے ایجاب ہو تو وہ یوں کہے کہ میں نے تم سے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ فلاں فلاں صورتوں میں تم کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اور عورت نے اس کو قبول کرلیا۔ یا عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور شوہر از خود چند شرطوں کا اضافہ کرکے یوں کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا کہ فلاں فلاں صورتوں میں تمھیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، تو ان سب صورتوں میں نکاح منعقد ہوجائے گا اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور عورت کی جانب سے ایجاب نہ ہو بلکہ شوہر کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور عورت کی جانب سے قبول اس طرح ہو کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا کہ مجھے فلاں فلاں صورتوں میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ یا مطلقا یوں کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا کہ مجھے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ تو ان دونوں صورتوں میں نکاح تو منعقد ہوجائے گا مگر عوت کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔

یہ مذکورہ تفصیلات تفویض مقید کے متعلق تھیں، اگر مطلق تفویض طلاق کی شرط اس طرح لگائے کہ عورت کی جانب سے بوقت نکاح ایجاب میں یہ کہا جائے کہ تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت مسماۃ فلاں بنت فلاں کو

اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اور اس میں کسی شرط کی تعیین نہ کی جائے تو یہ صورت بھی صحیح ہے اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لہذا وہ عورت جب چاہے اپنے کو طلاق دے کر شوہر سے علیحدہ ہوسکتی ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے شروع کتاب الطلاق میں یہ وضاحت فرمائی ہے کہ شوہر نے اگر کسی سے کہا کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ تو طلاق والی ہے تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور طلاق باطل ہوجائے گی، اور اگر عورت نے ابتداء کلام کو کیا ہو یایں طور کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ میں طلاق والی ہوں تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ فقیہ ابو اللیث نے دونوں کلاموں میں یوں فرق فرمایا ہے کہ جب آغاز کلام شوہر کی جانب سے ہوا تو طلاق و تفویض طلاق قبل النکاح ہوتی (اور اس کی صحت کے لئے اضافت الی النکاح جو شرط تھی وہ نہ پائی گئی) لہذا یہ طلاق و تفویض طلاق صحیح نہ ہوئی۔ اور جب آغاز کلام عورت کی جانب سے ہوا تو ایسی صورت میں شوہر نے ایجاب مشروط کو قبول کیا اور ایجاب مشروط کی وجہ سے عورت کو تفویض طلاق حاصل ہوجاتی ہے، اس لئے اس صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا پورا حق حاصل ہوجائے گا (**رد المحتار ج ۲ ص ۵۸۵**) اور اس کے بعد مزید وضاحت فرمائی گئی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ طلاق کا حق عورت کو ہوگا۔ تو یہ صحیح ہے۔ عبارت اس طرح ہے۔ **نکحها على ان امرها بيدها صح (در مختار ج ۲ ص ۷۷۲)** اور رد المحتار میں اس کی تفصیل یوں ہے کہ جب عورت نے ابتداء کلام کرتے ہوئے یوں کہا کہ میں نے اپنی شادی تم سے اس شرط کے ساتھ کی کہ جب میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنا چاہوں کرلوں پھر شوہر نے اس کو قبول کرلیا تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر شوہر نے ابتداء کلام مطلق کیا اور عورت نے قبول مشروط کیا تو نکاح منعقد ہوجائے گا لیکن عورت کو کسی قسم کا کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔ عبارت اس طرح ہے۔

قوله صح مقيد بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت الخ (رد المحتار ج ۲ ص ۷۷۲)

(۳) تیسری صورت، شرط تفویض کی یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد کوئی شرائط نامہ زوجین کے درمیان لکھ لیا جائے اور شوہر کی طرف سے عورت کو یہ اختیار مل جائے، تو عورت عام اوقات میں یا مشروط اوقات میں جب شرط پائی جائے اپنے اوپر طلاق واقع کرنا چاہے تو کرسکتی ہے۔ تو یہ صورت بھی صحیح ہے اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور شوہر عورت کے حاصل شدہ اس اختیار کو باطل و ختم کرنا چاہے تو اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر عورت ہی از خود اس حاصل شدہ اختیار کو ختم کرنا چاہے تو کرسکتی ہے۔ چنانچہ بحر الرائق میں یہ وضاحت موجود ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ ہمیشہ کے لئے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں

ہے، تو اس عورت کے اس کو ایک مرتبہ رد کردینے سے اختیار ختم ہوجائے گا ۔ عبارت اس طرح ہے کہ **كقوله امرک بیدک ابدا فیرتد بردها مرة** (ج ۳ ص ۳۲۲)

حضرت اقدس مولانا تھانوی نے بھی **الحیلۃ الناجزۃ** میں اس صورت کو ذکر فرما کر ارشاد فرمایا کہ یہ صورت صحیح و درست ہے، البتہ اس صورت میں شوہر کی مرضی پر تفویض ثابت ہوگی ۔ شوہر پر جبر نہیں کیا جاسکتا ۔ کیونکہ انعقاد نکاح کے بعد معاملہ عورت کے ہاتھ سے نکل گیا اور اب طلاق واقع کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہوگا ۔ (**الحیلۃ الناجزۃ**)

تفویض طلاق میں کچھ ضروری قیدوں کا اضافہ ضروری

عورتیں چونکہ فطرتاً مشتعل مزاج، زود رنج، ذکی الحس، ناعاقبت اندیش اور سریع الانفعال ہوتی ہیں بات بات پر ناراض اور چراغ پا ہو جاتی ہیں اس لئے تفویض طلاق کی صورت میں یہ خطرہ یقینی معلوم ہورہا ہے کہ وہ اپنی ناعاقبت اندیشی کے سبب اس حاصل شدہ اختیار کا بے جا استعمال کرلے اور زوجین میں سے ایک یا دونوں مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوجائیں ۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کچھ شرطوں اور قیدوں کا مزید اضافہ کردیا جائے کہ جس کے سبب اس حاصل شدہ اختیار کا وہ عورت غلط اور بے جا استعمال نہ کرے ۔

مثلاً تفویض مطلق کی صورت میں شوہر بوقت تفویض یہ شرط لگائے کہ " اگر ہم دونوں آدمی طلاق کے وقوع کو مناسب سمجھیں یا فلاں فلاں شخص طلاق ہی کو بہتر سمجھے ، یا یہ شرط لگادے کہ طلاق کو تمہارے والدین اور دیگر پانچ افراد قریبی رشتہ دار میں سے طلاق کو ضروری یا مناسب سمجھیں، یا اس طرح کا اور کوئی لفظ یا جملہ بطور شرط و قید ذکر کردیا جائے ۔ اور اس کے بعد تب کہے کہ اس وقت تمھیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا ۔

اسی طرح تفویض مشروط کی صورت میں شوہر بوقت تفویض یہ شرط لگادے کہ شرط مذکورہ کی خلاف ورزی کو فلاں فلاں آدمی تسلیم کرلے کہ واقعی مذکورہ شرطوں میں سے بعض کی، یا کل کی خلاف ورزی ہوئی ہے ۔ یا یہ شرط لگائے کہ واقعی جب مجھ سے خلاف ورزی ہوجائے تو مجھے بھی اس خلاف ورزی کا علم کرایا جائے کہ تم سے فلاں شرط کی خلاف ورزی ہوگئی ہے اور میں اسے تسلیم بھی کرلوں کہ واقعی مجھ سے خلاف ورزی ہوگئی ہے تب تمھیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ۔

تفویض طلاق کی وجہ سے مصالح شرع متاثر نہیں

22/1

لہذا شریعت نے جو طلاق کا اختیار مردوں کو دیا ہے ، یہ اختیار تفویض کے نتیجے میں عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے تو اس انتقال اختیار کی وجہ سے مصالح شرع کے ضیاع کا کوئی خطرہ نہیں ، کیونکہ عورت کو اختیار دیدینے کے باوجود شوہر کو از خود طلاق واقع کرنے کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ بدستور سابق باقی رہتا ہے ۔ ضیاع کا اندیشہ ہوسکتا تھا جبکہ مرد کا یہ اختیار مسلوب ہوجاتا ہے ۔ ابھی اوپر بحوالہ بحر یہ نقل کیا گیا ہے کہ تفویض طلاق کے باوجود شوہر اپنی اس بیوی کو از خود طلاق دے سکتا ہے ۔ اس لئے تفویض کی وجہ سے کوئی مصالح شرع متاثر نہ ہوگا ۔ البتہ اس مفوضہ اختیار کے بے جا اور غلط استعمال کی وجہ سے مصالح شرع کے ضیاع کا اندیشہ ضرور ہے ۔ کیونکہ عورتیں عموماً مشتعل مزاج ، تند خو اور ناعاقبت اندیش ہوتی ہیں ۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ اس مفوضہ اختیار کا غلط استعمال کرلے اور ایک بسا بسایا گھر آنا فانا اجڑ جائے ۔ تو اس کے لئے ضروری ہے کہ بے جا اور غلط تصرف کا سد باب کرنے کے لئے مفوضہ اختیار میں کچھ ایسی قیدوں کا اضافہ کردیا جائے کہ غلط استعمال سے حفاظت اور مصالح شرع کی حتی المقدور رعایت ہوسکے ۔ مثلاً کابین نامہ میں یہ شرط بڑھادی جائے کہ شرطوں کی خلاف ورزی ہونے کا علم شوہر کو بھی کرایا جائے اور شوہر اس کو تسلیم بھی کرلے کہ ہاں واقعی خلاف ورزی ہوئی ہے ۔ یا یہ قید بڑھادی جائے کہ خلاف ورزی ہونے کی صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار اس شرط کے ساتھ حاصل ہوگا کہ وہ اپنے شوہر پر عائد ہونے والے تمام حقوق سے یا بعض حق سے محروم ہوگی یا وہ عورت اپنے خاندان کے فلاں فلاں دس آدمیوں سے علی سبیل الاجتماع مشورہ کرلے ۔ اور سب طلاق پر ہی متفق ہوجائیں یا اس طرح کی اور کوئی قید بڑھادی جائے جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانوی علیہ الرحمہ نے الحیلۃ الناجزۃ میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے ۔ لہذا اس تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے کچھ ایسی قیدوں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو مفید ہوں اور حاصل شدہ اختیار کے بیجا تصرف کا سد باب ہو ۔

مالی سزا کے تقرر کی ایک صورت

اس کی ایک شکل یہ سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر بوقت نکاح اس طرح مہر مقرر کردیا جائے کہ عام حالات میں اس عورت کا مہر دس ہزار اور وقوع طلاق کی صورت میں اس عورت کا مہر بیس ہزار یا تیس ہزار وغیرہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ تو سطحی نقطہ نگاہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت ہی اچھا ہے کیونکہ اس طرح طلاق کی وارداتیں کم سے کم ہوں گی اور طلاق کا بے جا استعمال نہ ہوسکے گا ۔ لیکن کیا شریعت اس کی اجازت دیتی ہے یا نہیں م

فقہ کی اکثر کتابوں کے مطالعہ سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ حضرات صاحبین کی رائے کے مطابق دونوں شرطیں جائز ہوں گی کیونکہ اکثر متون و شروح فقہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح شادی کی کہ اگر شوہر اس عورت کو اس کے میکہ سے باہر نہ لے جائے گا تو اس کا مہر ایک ہزار اور اگر باہر لے جائے گا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا، تو اس میں حضرت امام اعظم کی رائے یہ ہے کہ اگر شرط پورا کیا تو مہر مسمی اور اگر شرط پورا نہ کیا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ لیکن حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ دونوں شرطیں درست ہیں۔ اور دونوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت میں مہر مسمی ہی واجب ہوگا، اور حضرت امام زفر کی رائے یہ ہے کہ دونوں شرطیں فاسد ہوں گی اور ایفاء شرط اور عدم ایفاء شرط کی صورت میں مہر مثل ہی واجب ہوگا۔ اس کے علاوہ اور بھی دوسرے مسائل درج ہیں جس میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے ان تمام مسائل میں قدرے مشترک یہ ضرور ہے کہ ایک صورت میں مہر مسمی اور دوسری صورت میں مہر مسمی یا مہر مثل واجب ہوگا۔

فقہاء احناف کے متون و شروح کے دیکھتے وقت ہر چند یہ سعی کی کہ صراحتاً کہیں یہ معلوم ہوجائے کہ ان اقوال ثلاثہ میں سے راجح اور مفتی بہ رائے معلوم ہوجائے لیکن میں وہاں تک نہ پہونچ سکا، البتہ صاحب بحر علامہ شامی اور ابن ہمام وغیرہ فقہاء کرام نے امام اعظم ابو حنیفہ پر وارد ہونے والے چند اعتراض کا جواب دیا ہے، جس سے ترجیح ہوتا ہے کہ انہی کا قول راجح ہے (ملاحظہ ہو **رد المحتار ج ۲ ص ۲۷۲**) تو صورت مذکورہ میں اگر حضرات صاحبین کی رائے پر ہی عمل کیا جائے کہ تادمت عمر اگر شوہر نے بیوی کو اپنی زوجیت میں رکھا تو اس کا مہر دس ہزار، اور اگر طلاق کا وقوع ہوا تو اس کا مہر مثلا بیس ہزار ہوگا، تو بہتر معلوم ہوتا ہے، مہر کے متعلق شریعت کا یہ حکم ہے کہ مہر نکاح کے بعد فورا ادا کردینا چاہئے۔ لہذا اس طرح انعقاد نکاح کی صورت میں جب شوہر اپنی بیوی کو دس ہزار مہر کی رقم ادا کردیا اور اس کے بعد تادمت عمر انہوں نے خوشی خوشی زندگی گزار لی اور اللہ کے فضل سے کوئی ناچاقی پیدا نہ ہوئی تو بہت اچھی بات ہے۔ اور اگر خواہ مخواہ ضرورت شرعی کے تحقق کے باوجود جب طلاق کی نوبت آہی گئی تو اب مزید دس ہزار ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ قبل دس ہزار ادا کرچکا ہے۔

یہ بات صرف ظاہرا امام اعظم کے قول کے خلاف معلوم ہورہی ہے، جیسا کہ نظائر اوپر مذکور ہوئے۔ لیکن میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ جیسے یہ حضرات صاحبین کی رائے کے عین مطابق ہے اسی طرح حضرت امام اعظم ابو حنیفہ کے دیگر متعدد اصول کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اس طرح مہر مقرر کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ طلاق کی وارداتیں کم سے کم وقوع پذیر ہوں۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب حضرات صاحبین کی رائے پر عمل کیا جائے۔ اور دونوں شرطوں کو درست قرار دیا جائے۔

علامہ ابن نجیم مصری نے **الاشباہ و النظائر** میں یہ ضابطہ تحریر فرمایا ہے۔ " **الامور بمقاصدها** "

اور اس کے ذیل میں بہت سے ایسے مسائل نقل فرماتے ہیں جو بادی النظر میں ممنوع ہوتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ جائز ہیں مثلاً میدان جہاد میں اگر کافروں نے مسلمان بچے کو پکڑ کر ڈھال بنالیا، اب مسلمانوں کی طرف سے جو تیر بھی جاتا ہے وہ سب مسلمان بچے کو لگ رہا ہے اور چونکہ جان بوجھ کر ناحق کسی مسلمان کا خون کرنا ممنوع ہے اس لئے ایسے موقعہ پر تیراندازی ممنوع ہونا چاہئے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی طرف سے جو تیراندازی ہوتی ہے اس کا مقصد مسلمان بچوں کو نہیں بلکہ کافروں کا مارنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے موقعہ پر تیراندازی بند نہ کی جائے گی بلکہ تیر پھینکتے وقت کافروں کی نیت کی جائے گی، علی ہذا القیاس مذکورہ بالا طریقہ سے اگر مہر مقرر کیا جائے تو اس نیت کے ساتھ جائز ہونا چاہئے کہ مقصد یہ ہے کہ طلاق کا وقوع کم سے کم ہو۔

طلاق کا کم از کم واقع ہونا جس طرح شریعت میں پسندیدہ امر ہے اسی طرح اس کا حکم بھی ہے۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ نکاح کرو، طلاق نہ دو، کیونکہ اس سے عرش رحمان ہل جاتا ہے، گویا کہ طلاق کی وارداتوں کا کم سے کم وقوع پذیر ہونا مقاصد شرع میں سے ہے اور مقاصد شرع کے حصول کے لئے ہر ممکن اور جائز طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔

نیز اس لئے بھی صورت مذکورہ کو جائز ہونا چاہیے کہ وقوع طلاق کے نتیجے میں بے حد نقصانات ہیں، مثلاً یہ کہ اس کی وجہ سے زوجین اور ان کے رشتہ داروں کے درمیان عداوت، دشمنی، کینہ اور بغض و حسد پیدا ہوجاتے ہیں۔ انسان کا بسا بسایا گھر اجڑ جاتا ہے، بچے کی پرورش و پرداخت اچھی اور نشو و نما عمدہ نہیں ہوپاتی ہے۔ طرفین کا سکون ختم ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے مقصد تخلیق انسان میں خلل واقع ہوجاتا۔ عرش رحمان میں تزلزل پیدا ہوجاتا ہے۔ حدیث و قرآن کی خلاف ورزی لازم آجاتی ہے، حتی کہ بسا اوقات یہ نوبت بھی آجاتی ہے کہ ایک دوسرے کے رشتہ دار دوسرے کے خون کے پیاسے ہوجاتے ہیں۔

اور جب اس طرح مہر مقرر کیا جائے تو یقین ہے کہ طلاق کے بیجا استعمال سے لوگ گریز کریں گے، کیونکہ عوام الناس کے نزدیک مال کی قیمت بادی النظر میں بہ نسبت جان کے زیادہ ہے۔ اس لئے مال ادا کرنے کے خوف سے بڑی بڑی مشقتوں کو برداشت کر کے نباہ کی صورت ضرور نکال لیں گے، لیکن طلاق پر اقدام نہ کریں گے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی کا لازم آنا ضروری ہے۔ اب ایسی صورت میں مسلمانوں کو احسن طریقہ سے زندگی گزارنے کے لئے فقہاء نے یہ ضابطہ مقرر فرمایا ہے کہ جب دو امروں میں سے کسی ایک کا کرنا لازم و ضروری ہو لیکن دونوں امروں میں کچھ خرابی پائی جاتی ہو تو فرمایا گیا کہ " **اھون البلیتین** " پر عمل کیا جائے گا۔ (الاشباہ والنظائر) اب صورت مذکورہ میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مہر کی رقم

زیادہ سے زیادہ علی الترد ید مقرر کیا جائے ۔ تو اس میں خرابی یہ ہے کہ تقلیل مہر کا شریعت کا جو حکم ہے اس کی خلاف ورزی لازم آتی ہے ۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مہر کم مقرر کیا جائے جیسا کہ شریعت کا حکم ہے تو خرابی یہ لازم آتی ہے کہ طلاق واقع کرنے میں لوگ ذار بھی تامل نہ کریں گے، جیسا کہ آجکل ہورہا ہے ۔ اور جس طرح طلاق کا بکثرت وقوع مذموم ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسری اور بھی بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں ۔

مختصر یہ ہے کہ ایک صورت میں ایک خرابی لازم آتی ہے ۔ اور دوسری صورت میں چند خرابیاں لازم آتی ہیں، جس میں سے ایک صورت اولی میں لازم آنے والی خرابی کے ہم پلہ ہے اور دوسری اس سے زائد، لہذا قاعدہ پر اگر عمل کیا جائے گا یعنی بڑے نقصان سے بچنے کے لئے ہلکے نقصان کو انگیز کرلیا جائے تو کوئی حرج نہ ہونا چاہئے بلکہ جائز و درست ہونا چاہئے ۔

نکاح میں عدم تزوج کی شرط لگانا

اگر بوقت نکاح اس طرح مہر مقرر کیا کہ شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس نے اس عورت کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی نہ کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا تو یہ صورت جائز ہوگی ۔

کیونکہ فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک عورت سے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اس کو باہر نہ لے جائے گا اور مہر ایک ہزار مقرر ہوا ۔ اور اگر اس کو اس کے میکہ سے باہر لے جائے گا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا، صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو ذکر کر کے ائمہ احناف کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے ۔ ان میں سے حضرات صاحبین کا قول یہ ہے کہ دونوں شرطیں جائز اور لازم العمل ہوں گی، جائز ہونے کا مطلب ہے کہ اگر شوہر نے وعدہ وفا کیا تو اس عورت کا مہر ایک ہزار ، وعدہ وفا نہ کیا تو اس عورت کا مہر دو ہزار ہوگا ۔ امام اعظم کی رائے یہ ہے کہ شرط اول صحیح اور شرط ثانی فاسد ہے ۔ یعنی اگر شوہر نے شرط پوری کی تو اس عورت کا مہر ایک ہزار ہوگا ۔ اور اگر شرط کی خلاف ورزی کیا تو اس عورت کا مہر مسمی یعنی دو ہزار واجب الادا نہ ہوگا، بلکہ مہر مثل واجب ہوگا ۔

امام اعظم کی طرف سے یوں استدلال کیا گیا ہے کہ دونوں مہر میں سے اول تو نافذ ہوگیا ۔ اور دوسرا مسمی معلق رہا ۔ مہر مسمی ثانی کی تعلیق جس شرط پر تھی یعنی اس کو اس کے شہر سے باہر لے جانا، جب متحقق ہوا تو مسمی جو معلق تھا وہ نافذ ہوگیا ۔ اب دو قسم کا مہر مسمی ثابت ہوتے، پہلا انعقاد نکاح کے ساتھ ہی نافذ ہوگیا اور دوسرا تحقق شرط کے وقت ثابت ہوا کیونکہ جو مسمی قبلی ثابت

ہوچکا ہے وہ معلق کے ثابت ہونے کی وجہ سے ختم نہ ہوا اس لئے تحقق شرط سے قبل ہی شوہر نے ایک طلاق رجعی دیدی۔ پھر یہ عورت اس طلاق کی عدت گزار رہی تھی کہ دخول دار جو شرط تھی اس کا تحقق ہوا، تو دوسری طلاق واقع ہوجائے گی پہلی طلاق ختم نہ ہوگی۔

علی ہذا القیاس اس جگہ دو مہر مسمی ثابت ہیں، جن میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل نہیں تو گویا مہر کے تعیین میں جہالت پیدا ہوگئی اور جہالت مہر کی وجہ سے چونکہ مہر مثل واجب ہوتا ہے، لہذا دوسری صورت میں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔

حضرات صاحبین کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں مسمی معلق ہے۔ جیسا کہ عبارت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ عبارت اس طرح ہے۔ " **و اما الثانية فكان يتزوجها على الف ان قام بها و على الفين ان اخرجها** " مطلب یہ ہے کہ دونوں مسمی مہر کے لئے ایک ایک شرط ہے، اور یہ الگ بات ہے کہ انعقاد نکاح کے ساتھ ایک مسمی کی شرط کا تحقق ہوگیا تو وہ ثابت ہوگیا، اور جب دوسرے مسمی کی شرط کا تحقق ہوگا تو دوسرا مسمی ثابت ہوجائے گا۔ اور دونوں مسمی میں کوئی تعارض نہیں بلکہ دوسرا مسمی اپنے اندر مسمی اول کو لئے ہوا ہے، اس لئے کہا جائے گا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے وطن سے نکالا تو اس شخص کے ذمہ مہر کی رقم دو ہزار لازم ہوگی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دونوں شرطوں میں سے ہر ایک کے ساتھ عورت کی غرض متعلق ہے لہذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " **المسلمون عند شروطهم** "

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کو دو چیزوں پر معلق کیا اس کے بعد ایک شرط پائی گئی تو ایک طلاق واقع ہوگئی، اور جب اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری شرط کا تحقق ہوگا تو دوسری طلاق واقع ہوجائے گی، علی ہذا القیاس جب اول مہر مسمی شرط اول یعنی انعقاد نکاح کے ساتھ ہی لازم ہوگیا اور جب دوسری شرط پائی گئی تو مزید ایک ہزار اور یعنی کل دو ہزار مہر اس شوہر کے ذمہ لازم ہوجائے گا۔

اسی طرح ایک مسئلہ لکھا کہ کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اس شرط کے ساتھ کہ اگر وہ بدصورت ہوگی تو اس کا مہر ایک ہزار اور اگر خوبصورت ہوگی تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ تو اس مسئلہ میں امام اعظم ابو حنیفہ کی رائے بھی یہی ہے کہ اگر وہ عورت بدصورت ہوگی تو اس کا مہر ایک ہزار اور اگر خوبصورت ہوگی تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ لہذا اگر یہ کہا جائے کہ صورت مذکورہ یعنی اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر اس عورت کی موجودگی میں دوسری کسی عورت سے شادی نہ کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا اور اگر دوسری کسی عورت سے شادی کیا تو اس کا مہر تیس ہزار ہوگا۔ بالکل صحیح و درست ہونا چاہئے۔ اس کی درستگی کی چند وجہیں میری سمجھ میں آرہی ہیں۔

ایک تو اس وجہ سے کہ اس کی تائید دوسرے مسائل فقہیہ سے ہورہی ہے جس میں سے بعض میں باتفاق فقہاء دو شرطوں کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور بعض میں گرچہ اختلاف ہے ۔لیکن بایں ہمہ دو جلیل القدر امام وفقیہ کا قول ضرور ملتا ہے کہ دونوں شرطیں جائز ہوں گی۔دوسرے اس وجہ سے بھی صحیح ہونا چاہئے کہ عموماً عقد نکاح کے وقت اس قسم کی شرط لگانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر کسی دوسری عورت کے ساتھ شادی کرلینے کے بعد عدل بین الزوجتین قائم نہیں کر پائے گا۔ کیونکہ زمانہ اور اہل زمانہ کے حالات ایسے ہی ہیں کہ جب ایک بیوی کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی کرتا ہے تو پہلی عورت سے بالکل صرف نظر کرلیتا ہے ۔جس کی وجہ سے پہلی عورت کا نقصان ہوتا ہے تو اس طرح کی شرط لگادی جاتے تاکہ وہ شخص کسی دوسری عورت سے شادی کر کے عورت کا کوئی نقصان نہ کرسکے ۔اور خود عدم اقامت عدل کے عذاب میں گرفتار نہ ہوسکے ۔

نیز فقہی قاعدہ ہے کہ جب کوئی شئی معاشرہ میں عام ہوجاتی ہے اور ان چیزوں کو عقل سلیم نہ مانتی ہو تو ایسی چیزوں کو منکر کہا جاتا ہے اس لئے جب کوئی منکر عمومی حیثیت حاصل کرلے تو ایسی صورت میں اسے عمومی منہی عنہ قرار دے کر حکم امتناعی نافذ کردیا جائے گا۔اب جب کہ عام دستور ایسا ہی ہوچکا کہ بین الزوجتین شوہر عدل قائم نہیں کرتے تو ایسی صورت میں یہ حکم بھی عام کردیا جاتے گا کہ دوسری کسی عورت سے شادی کرنا اس کے لئے نامناسب ہوگا، یا ناجائز ہوگا۔کیونکہ قرآن کریم میں یہ حکم صاف ہے کہ اے مسلمانوں اگر تمہیں اقامت عدل میں خوف ہو تو ایک ہی عورت سے شادی کرو۔ " **وان خفتم الا تعدلوا فواحدة** " اب اگر شوہر عدم اقامت عدل کے خطرہ ہی میں نہیں بلکہ یقینی ہونے کے باوجود دوسری عورت سے شادی کرتا ہے توگویا حکم قرآنی کی اعلانیہ خلاف ورزی کررہا ہے اور عدم اقامت عدل کا خطرہ یقینی اس لئے ہے کہ یہ منکر عرف عام کی طرح ہوگیا اور عرف عام سے ثابت شدہ امر یقینی ہوتی ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے " **الثابت بالعرف كالمتيقن به** " ( ) لہذا ایسی صورت میں شوہر کو ایسی نازیبا حرکت سے روکنا ضروری ہوگا، جس کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں، منجملہ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ بوقت نکاح ہی اس قسم کی شرط لگادی جائے کہ اگر اس عورت کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی کی تو اسے مہر کی رقم میں تیس ہزار روپے ادا کرنے ہوں گے ۔

نیز اس قسم کی شرط کے بارے میں حدیث بھی ہے کہ " **المسلمون على شروطهم الخ** اسی وجہ سے حضرات صاحبین کی رائے یہی ہے کہ دونوں شرطیں جائز و معتبر ہوں گی۔

ایک شبہ : کسی کو ایسی صورت میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے شوہر کے لئے ایک چیز جو حلال تھی وہ ان پر حرام کرنا لازم آتا ہے ۔یعنی ہر مرد کے لئے زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے شادی کی

شریعت نے اجازت دی ہے اور اس صورت میں اس سے اس کو روکنا لازم آتا ہے جو بہر حال ایک حلال چیز کو حرام کرنا ہے اور وہ ہر شرط جو حلال کو حرام کردے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے شرط مذکور کا کوئی اعتبار نہ ہونا چاہئے ۔

تو جواب یہ ہے کہ اس قسم کا شبہ یہاں واقع ہی نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ شبہ تو اس وقت واقع ہوگا جب اس شخص کے لئے ایک عورت کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی کرنا جائز ہوتا۔ اور اس جملہ میں ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ صورت حال اور ماحول نے انسانیت کو ایسے موڑ پر لاکھڑا کیا ہے کہ کہنا پڑے گا کہ دوسری عورت سے اس کے لئے شادی کرنا درست ہی نہیں ہے ۔ اس لئے کہ زمانہ اور اہل زمانہ کے حالات ایسے ہوگئے ہیں کہ عدم اقامت عدل بین الزوجین یقینی ہوگیا ہے ۔ اور قرآن کریم کا حکم ہے کہ جب عدل بین الزوجین قائم کرنے کا خوف ہوتو ایک ہی عورت سے شادی کرنا کافی ہے ۔ دوسری کسی عورت کی لالچ کرنا صحیح نہیں۔ تو میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ موجودہ دور میں قرآن کا یہ حکم " **ان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة** " ہی قابل عمل ہے ۔ توگویا کہ اس قسم کی شرط لگا کر عورت نے اپنے شوہر کو ایک حکم قرآنی پر عمل کی دعوت دی ہے ۔

(**هذا ما فهمت من كلام الفقهاء و المفسرين۔ و الله اعلم بالصواب** (ملاحظہ ہو **فتح القدير ج ٣ ص ٣٣۔٢٣٧ و بحر الرائق ج ٢ ص ٢٨٧ و رد المحتار ج ٢ ص ١٧٧۔١٧٧**)

عورت کا اپنی ملازمت کی شرط لگانا

بوقت نکاح عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کو موجودہ ملازمت یا آئندہ ملنے والی ملازمت سے نہ روکے گا۔ یہ صحیح نہیں ہے ۔ یعنی اگر اس قسم کی شرط لگا کر کسی کا نکاح ہوا تو یہ شرط فاسد ہوگی ، اور نکاح منعقد ہوجائے گا ۔

کیونکہ اللہ تعالی نے تمام مخلوقات میں انسان کو مخدوم اور دیگر تمام مخلوقات کو خادم کی حیثیت سے پیدا فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی زندگی میں پیش آنے والے تمام حالات و واقعات میں اس کی رہنمائی کے لئے اپنے برگزیدہ بندوں یعنی رسولوں کا سلسلہ جاری فرمایا ۔ اس برگزیدہ شخصیت نے جہاں اور تمام احکام کی عملی اور قولی تشریح فرمائی ہے وہیں خاص مرد و عورت کے حقوق و فرائض کی تعیین بھی کی ہے ۔ مردوں کو حکم ہوا ۔ " **سيروا في الارض و ابتغوا من فضل الله** " اور دوسری جگہ حکم ہوا کہ جب نماز پوری کر چکو تو تلاش معاش کے لئے زمین میں پھیل جاؤ۔ لیکن عورتوں کو اس قسم کا کہیں حکم نہیں آیا کہ تم بھی تلاش معاش میں سرگرداں پھرتی رہو ۔ بلکہ ایسے

موقعہ پر ارشاد ہوا کہ عورت کا اپنے مرد کے ساتھ تجارت میں شریک ہونا یعنی کار تجارت مل کر انجام دے رہے ہوں یہ علامت قیامت میں سے ہے ۔ اسی طرح عورت و مرد کے فرق مراتب کو بیان کیا گیا " **الرجال قوامون علی النساء** " کہ مردوں کو عورتوں کا حکام بنایا گیا ہے ۔ قرآن کریم میں اس کی علت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مردوں کو عورت کا حاکم بنانے میں بہت ساری حکمتیں اور مصلحتیں کار فرما ہیں ۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے اختیار کی بات ہے کہ بعض کو افضل اور بعض کو مفضول کر دیں ۔ " **و بما فضل الله بعضهم علی بعض** " دوسری وجہ ہے کہ مرد کو یہ حکم ہوا کہ وہ اپنی محنت و مشقت سے کما کر عورت پر مال خرچ کرے " **و بما انفقوا** " تیسرے اس وجہ سے کہ اللہ تعالی نے مردوں کو علمی اور عملی قوتیں بہ نسبت عورت کے بہت زیادہ عنایت کی ہے ، یہاں تک کہ عورتوں کو ناقصات عقل و ناقصات دین کہا گیا ہے ۔

پس اگر عورت بذات خود یا اس کا ولی یا وکیل بوقت نکاح یہ شرط لگائے کہ شوہر اس عورت کو اس کی موجودہ ملازمت سے یا آئندہ ہونے والی ملازمت سے نہ روکے گا ۔ اور ہونے والا شوہر اس شرط کو قبول و منظور بھی کر لیتا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا ، لیکن شوہر پر اس شرط کی پابندی ضروری نہ ہوگی ۔ اور اگر شوہر اپنی اسی بیوی کو اس کی موجودہ یا آئندے ہونے والی ملازمت سے روکتا ہے تو عورت پر لازم ہوگا کہ وہ شوہر کا حکم مان کر ملازمت سے باز آجائے ۔

اشتراط فی النکاح اور اس کے احکام

مولانا محمد اقبال قاسمی ٭

عقد نکاح کے ساتھ فریقین جو شرائط طے کرتے ہیں ہم ان کو تین قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں:

۱۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔ مختصر لفظوں میں اس کو یوں تعبیر کرسکتے ہیں۔ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہوں جیسے نفقہ، سکنیٰ اور کسوہ کی شرط لگانا۔

۲۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو۔

۳۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو پہلی اور دوسری قسم میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، اس کی فقہی تعبیر **مالیس من القسمین** سے ہوسکتی ہے۔

٭ استاذ مدرسہ اسلامیہ شکر پور، بھروارہ، دربھنگہ، بہار

پہلی قسم کا شرعی حکم

اس قسم کے شرائط کا حکم یہ ہے کہ انکا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے کیونکہ وجوب فریقین کی آپسی اور باہمی رضامندی پر موقوف نہیں بلکہ شریعت بیضاء نے از خود محض عقد کی بنیاد پر واجب کردی ہے، اگرچہ بوقت عقد اس کی تصریح یا شرط نہ لگائی گئی ہو، مسلم شریف میں حدیث ہے " **ان احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج** " (**مسلم شریف ۱۔ ۲۵۵**) پوری کرنے کے اعتبار سے لائق ترین وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا" علامہ خطابی شرائط نکاح کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" **فمنها ما یجب الوفاء به اتفاقا وهو ما امر الله به من امساک بمعروف او تسریح باحسان** " (**حاشیة بخاری ۲۔ ۲**) " بعض شرائط وہ ہیں جن کو پورا کرنا بالاتفاق ضروری ہے اور وہ ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے یعنی یا تو معروف طریقے پر روکنا یا اچھے طرز پر چھوڑ دینا۔

تقریر ترمذی میں حضرت شیخ الہند تحریر فرماتے ہیں۔

" **الشروط اللاتی من مقتضیات النکاح مثل المهر و النفقة و السکنی لا مطلق الشروط فهذه الشرط یجب علی الزوج استیفاؤها** (**تقریر الترمذی للشیخ محمود حسن الدیوبندی مع سنن الترمذی، ص ۳۲ ج ۲**

حضرت عمر کا قول " **المؤمنون علی شروطهم عند مقاطع حقوقهم** " (**بخاری شریف ۲۔۷**)

دوسری قسم کا شرعی حکم

اس کا حکم یہ ہے کہ شرائط باطل ہیں اور نکاح منعقد ہوجاتا ہے، اور ان شرائط کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے ضروری نہیں، کیونکہ ان شرائط کی وجہ سے ان چیزوں کا ابطال لازم آتا ہے جو شریعت نے عقد کی بناء پر واجب کی ہے اسی وجہ سے جب حضرت فاطمہ بنت قیس نے یہ حدیث پیش کی کہ "میرے شوہر ابو عمرو بن حفص نے مجھے طلاق بتہ دے دی، جب میں خدمت اقدس میں حاضر ہوئی تو سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ" تیرے لئے عدت میں نہ نفقہ ہے نہ سکنی" تو حضرت عائشہ نے ان کی روایت کو شریعت کے خلاف دیکھ کر فرمایا" فاطمہ کو کیا ہوگیا کیا وہ اللہ سے (اس روایت کو بیان کرنے میں) نہیں ڈرتی" اور حضرت عمر نے تردید کرتے ہوئے فرمایا:

لا ندع کتاب ربنا و سنة نبینا بقول امراة نسیت او شبه لها " (**مشکوة شریف ۲۔ ۲۸۸**

حدیث میں ہے:

" ماكان من شرط ليس فی كتاب الله فهو باطل و ان كان مائة شرط ـ قضاء الله احق و شرط الله اوثق " (بخاری شریف ۱ ـ ۳۷۷)

" جو شرط کتاب اللہ میں نہیں وہ باطل ہے خواہ ایک سو شرائط کیوں نہ ہوں ، اللہ کا فیصلہ زیادہ اتباع کے لائق ہے اور اللہ کی شرط زیادہ معتمد علیہ ہے " حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں لکھتے ہیں :

" وہ شرط جو مقتضائے نکاح کے خلاف اور منافی ہو مثلاً یہ شرط کہ عورت کے لئے کوئی باری رات گزاری کی نہیں ، یا اس عورت کے ہوتے ہوئے کسی باندی سے جماع نہیں کرے گا ، یا نفقہ نہیں دے گا وغیرہ وغیرہ ، تو اس شرط کو پورا کرنا لازم نہیں بلکہ اگر صلب عقد میں یہ شرط واقع ہو تو شرط لغو اور باطل قرار پائے گی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ درست ہوجائے گا " (فتح الباری ۹ ـ ۲۱۸ باب الشروط فی النکاح ، شرح مسلم للنووی ۱ ـ ۲۵۵)

علامہ خطابی نے اس قسم کو ان لفظوں میں بیان کیا ہے : " **ومنها مالا يوفى به اتفاقاً** ") (حاشیہ بخاری شریف ۲ ـ ۳۷۷)

بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی شرط فاسد سے نکاح کے عدم فساد کو ان لفظوں میں واضح کرتے ہیں :

" **النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد** " (بدائع الصنائع ۲ ـ ۲۸۲) نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ۔

تیسری قسم کا شرعی حکم

اس نوع کا حکم مختلف فیہ ہے ، امام احمد ، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے ، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہوگا (المغنی لابن قدامہ ۲ ـ ۵۲۹)

جب کہ امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، امام شافعی اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی شرطیں قضاءً لازم الایفاء نہیں ، اور ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ، البتہ دیانتاً ضروری ہیں ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے " **واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا** " تم اپنے عہد کو پورا کرو ، بلاشبہ تم سے عہد کے بارے میں بروز قیامت سوال ہوگا ۔ اسی طرح " **يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود** " امام ترمذی دونوں مسلکوں کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

جب کسی نے ایک عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ وہ اس کو شہر سے نہیں نکالے گا تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کو نکالے یہی امام شافعی ، امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے ، اور علی بن ابی طالب نے فرمایا کہ

عورت کی شرط سے پہلے اللہ کی شرط ہے ۔ گویا انھوں نے شوہر کو نکالنے کی اجازت دی ، اگرچہ عورت نے نہ نکالنے کی شرط لگادی ہو ۔۔۔ یہی سفیان ثوری اور بعض کوفیین کا قول ہے " (ترمذی ۱۔ ۲۱۳)

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک اگرچہ امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں ۔ چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کرکے فرماتے ہیں " **والنقل فی ھذا من الشافعی غریب** " (**فتح الباری ۹۔ ۲۱۸**) امام نووی نے بھی یہی لکھا ہے (**کما فی شرح مسلم للنووی ۱۔ ۴۵۵**)

بدائع میں علامہ کاسانی احناف کا مسلک ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" **ان ماشرط الزوج من طلاق المراۃ و ترک الخروج من البلد لایلزمہ فی الحکم لان ذالک وعدلھا فلا یکلف بہ** " (**بدائع الصنائع ۲۔ ۲۸۵**) "

بلاشبہ دوسری بیوی کو طلاق دینے یا شہر سے نہ نکالنے کی شرط شوہر کے لئے قضاءً لازم نہیں ہے ، اس لئے کہ یہ وعدہ ہے جس کا شوہر کو مکلف نہیں بنایا جاسکتا ہے ۔ اور لگے ہاتھوں " الکوکب الدری " کی وہ عبارت ذکر کردینا برمحل ہے جو مذکورہ تین قسموں کو مع ان کے احکام کے شامل ہے ۔

" **و الحاصل ان الشروط ثلثۃ اصناف ۔ مایوجبہ الزواج من غیر اشتراط کالنفقۃ و السکنی ۔ فھذا یجب الایفاء بہ و ان لم یشترط ۔ و ما ینافی کتاب اللہ و نص رسولہ ۔ فھذا لا یجوز العمل بھا وان اشترط ... و مالیس من القسمین فھی مباحۃ اتیانھا وترکھا ۔ فھذہ یجب الایفاء بھا اذا اشترط ۔ و ان لم یکن یشترط لا** " (**الکوکب الدری ۱۔ ۳۳۶**۔)

۲۔ شرائط تفویض اور اس کے احکام

۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں نکل سکتی ہیں "

۱۔ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے ۔

۲۔ بوقت عقد نکاح ان شرائط کا زبانی ذکر کیا جائے ، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو ۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے ۔

پھر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد شوہر تفویض طلاق کو ختم کرسکتا ہے یا نہیں ؟

عقد نکاح سے قبل شرائط تفویض

اجمالاً یہ سمجھنا چاہئے کہ تفویض طلاق کی مذکورہ تینوں صورتیں معتبر اور درست ہیں مگر پہلی اور دوسری صورت کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے ایک شرط ہے جس کو ابھی ہم بیان کریں گے۔ رہا تفویض کے بعد اس سے رجوع کرنا تو یہ شوہر کے قبضہ سے خارج ہے، اس کی زبان سے تفویض کے الفاظ نکلنے کے بعد اس کو ختم کرنے کا کوئی حق نہیں۔ بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی بہت ہی عمدہ اسلوب میں لکھتے ہیں:

" اما بیان صفته فهو انه لازم من جانب الزوج حتی لایملک الرجوع منه و لانهی المراة مما جعل الیها و لا فسخ ذالک "(بدائع الصنائع ٣ ـ ١١٣)

" اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ زوج کی جانب سے لازم ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ اس سے رجوع یا عورت کو حق تفویض سے روکنے کا نہیں، اور نہ اس کو فسخ کرنے کا حق ہے "

تفصیل یہ ہے کہ اگر تفویض نامہ نکاح سے پہلے لکھا جاوے تو اس کے معتبر ہونے اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت اور نسبت موجود ہو۔ مثلاً یہ لکھا جاوے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں، اور تفویض نامہ میں ذکر کردہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر جس وقت چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرکے نکاح سے الگ ہوجائے ... اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ تفویض نامہ غیر معتبر ہوگا اور اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

صاحب قدوری تعلیق بالشرط کے مسائل کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" و لایصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملکه فان قال لاجنبیة ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق " (قدوری کتاب الطلاق ـ ١٧٢)

اور طلاق کی نسبت شرط کی جانب درست نہیں مگر یہ کہ طلاق کو معلق کرنے والا مالک ہو یا ملکیت کی طرف طلاق کو منسوب کرے، اسی وجہ سے اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق، پھر اس سے شادی کرلی اور پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو طلاق نہیں ہوگی "

عالمگیری میں تفویض بالشرط کو معلق کرنے کے اقسام کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

" دوسری قسم فلاں وقت تک مہر معجل کو ادا نہ کرنے کی صورت میں تعلیق تفویض: اس قسم کو لکھنے کا طریقہ یہ

ہے کہ عورت کے امر کو مطلقا اس کے اختیار میں دے دے ایک طلاق بائن واقع کرنے کے بارے میں، اس شرط کے ساتھ کہ جب مہینہ کے شروع یا آخر کے ایام گزر جائیں اور شوہر پورے مہر معجل کو ادا نہ کرے، جس کی مقدار اتنی ہے تو عورت اپنے آپ کو ایک طلاق بائن اس مدت کے بعد جب چاہے دیدے گی اور اس طلاق کو اس نے اس کے حوالہ کردیا۔ اور عورت نے مجلس تفویض میں اس کو قبول کرلیا۔ تیسری قسم تفویض کو شوہر کے جوا کھیلنے یا شراب پینے یا سخت پٹائی کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا، اس تفویض نامہ کو بھی تحریری شکل میں لانے کا طریقہ وہی ہے جو ہم نے (دوسری قسم میں) بیان کیا (عالمگیری کتاب الشروط ۶۔ ۲۷۱)

اور اس پہلی صورت کو لکھوانے اور زبانی کہنے کا حکم برابر ہے، لیکن چونکہ عموما لکھوانے کا معمول ہے اور اس کے بغیر شوہر کے لئے انکار اور ٹال مٹول کی گنجائش نکل سکتی ہے اس لئے اس کو قید تحریر میں لے آنا احوط ہے۔

اور اگر اضافت الی النکاح نہ ہو تو اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں، ہاں اگر تحریر عقد نکاح سے قبل لکھوالی گئی اور دولہا اور گواہان کے دستخط بعد عقد کرائے گئے تو اس صورت میں تفویض نامہ کی تکمیل کے بعد عقد نکاح ہونے کی وجہ سے اضافت کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ تیسری شکل میں داخل ہے۔

بوقت عقد نکاح شرائط تفویض

دوسری صورت یہ ہے کہ عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں، یہ صورت بھی معتبر اور درست ہے، اس کے صحیح اور معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت یا اس کا ولی یا وکیل عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ "میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلانہ بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ اگر آپ نے فلاں، فلاں کام کیا (جتنی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردیا جائے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے ہاتھ، یا مسماۃ موصوفہ کے ہاتھ میں ہوگا اور شرائط مذکورہ میں سے کسی ایک شرط کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا جب چاہے اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کرلوں، اس کے جواب میں مرد ناکح کہے میں نے قبول کرلیا یا شرائط سمیت قبول کرلیا۔ اس کے بعد جب عورت شوہر کی جانب سے شرط کی خلاف ورزی دیکھے تو ایک طلاق بائن کے ذریعہ جدائی اور فرقت اختیار کرلے۔

اور اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض کے شرائط بھی ذکر کریں تو شرط باطل اور نکاح بلا کسی شرط کے درست ہوجائے گا اور عورت کے لئے کسی قسم کا اختیار نہ ہوگا۔

علامہ شامی در مختار کی عبارت " **نکحها علی ان امرها بیدها صح** " کے ذیل میں لکھتے ہیں؛

" مصنف کا قول " **صح** " مقید ہے اس کے ساتھ کہ ابتداء (ایجاب) عورت کی جانب سے ہو۔ لہذا عورت کہے گی کہ میں نے اپنی شادی تجھ سے اس شرط پر کی کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا، جب جب بھی چاہوں گی میں اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی اور شوہر اس کو قبول کرلے، اور اگر ابتداء (ایجاب) زوج کی جانب سے ہو تو طلاق واقع کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، اور امر اس کے اختیار میں نہ ہوگا (الدر المختار مع رد المحتار ۲۔ **٥٧٢** ط ماجدیہ پاکستان)

فتاوی ہندیہ کتاب الحیل میں مرقوم ہے۔

" **حیلة اخری فی اصل المسئلة ان تقول المراة للمحلل زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید ثم یقبل الزوج فیصیر الامر بیدها تطلق نفسها کلما ارادت. و لوبدء المحلل فقال تزوجتک علی ان امرک بیدک تطلقی نفسک کلما تریدین فقبلت لا یصیر الامر بیدها " (هندیة ۲۔ ۳۹۲)**

عورت اور مرد کے ایجاب میں فرق بیان کرتے ہوئے فقیہ ابو اللیث سمرقندی لکھتے ہیں:

" اس لیے کہ ابتداء جب زوج کی جانب سے ہوگی تو طلاق کی تفویض نکاح سے قبل ہوجائے گی اور یہ درست نہیں اور جب ابتداء عورت کی جانب سے ہوگی تو طلاق کی تفویض نکاح کے بعد ہورہی ہے۔ اس لئے کہ جب مرد ناکح نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا اور جواب سوال کو متضمن ہوتا ہی ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ شوہر کہہ رہا ہو کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھ کو طلاق کا اختیار ہوگا، یا تیرا امر تیرے اختیار میں ہوگا، چنانچہ یہ تفویض نکاح کے بعد ہورہی ہے (شامی **۲۔ ۳۷۲**)

شامی کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ وجہ فرق صرف یہ ہے کہ ایک میں تفویض نکاح سے قبل ہے جو درست نہیں اور ایک میں بعد نکاح ہے جو درست ہے۔ لہذا اگر شوہر ایجاب کرے اور تفویض کی نسبت مابعد النکاح کی طرف کرے اور عورت قبول کرلے تو بھی تفویض درست ہوگی، فتاوی ہندیہ میں لکھا ہے؛

" **وحیلة اخری ان یقول الزوج المحلل للمراة تزوجتک علی ان امرک بیدک بعدما تزوجتک و طلقی نفسک کلما تریدین فقالت المراة، قبلت یصیر الامر بیدها ایضا " (هندیة ۲۔ ۳۹۲)**

اور اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو مگر شرط تفویض کا ذکر نہیں ہوا اور مرد نے قبول میں شرط تفویض کے اضافہ کے ساتھ قبول کیا تب بھی تفویض درست ہے ۔ لیکن چونکہ اس صورت میں صرف مرد کو اختیار ہے خواہ بالشرط قبول کرے یا بلاشرط ۔ عورت جبر نہیں کرسکتی ۔ کیونکہ جب عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور مرد نے اس کو قبول کرلیا تو اب شرائط کا ذکر عورت کے قبضے سے خارج ہوگیا اب تو مرد کے لئے اختیار ہے کہ مطلق قبول کرے یا مشروط ۔ اس لئے جو عورت احتیاط کی طالب ہو اسے ایجاب کو شرط کے ساتھ مقید کردینا چاہئے تاکہ مرد کے لئے راہ فرار اختیار کرنے کا موقع نہ رہے ۔ البتہ اگر مرد کے قبول سے پہلے پہلے عورت یا ولی کو شرط کا خیال آگیا اور ذکر کردیا تو بھی بلا شرط قبول کرنے کا حق نہ رہے گا فتاوی ہندیہ میں ہے :

" ہمارے نزدیک فی الفور قبول کرنا شرط نہیں ۔۔۔ شرط یہ ہے کہ قبول ایجاب کے مخالف نہ ہو " (ایضا ١ ۔ ٢٧٩)

عقد نکاح کے بعد شرائط تفویض

اس کی صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد تفویض نامہ تحریر کیا جائے ۔ یا زبانی شوہر کے طلاق کو عورت کے سپرد کردیا جائے یہ درست ہے اور عورت کو اختیار ہوگا طلاق واقع کرنے کا ۔

پھر تفویض اگر مطلق ہو اور وقت کو ذکر نہ کیا گیا تو یہ تفویض مجلس علم تک محدود رہے گی ، اگر وہ اپنے کو اس مجلس میں اختیار کرلے تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی ورنہ حق تفویض ختم ہوجائے گی ۔ بدائع الصنائع میں ہے :

" **فان كان مطلقا بان قال امرک بيدک فشرط بقاء حكمه بقاء المجلس و هو مجلس علمها بالتفويض فما دامت فی مجلسها فالامر بيدها** " (**بدائع الصنائع ٣ ـ ١١٣**)

اور اگر تفویض موقت ہو لیکن وہ وقت عام ہو ، ایام ، اشہر اور سنین کے ساتھ تحدید نہ ہو تو عورت کا خیار مجلس تک مقید نہ ہوگا بلکہ جس وقت چاہے طلاق دے سکتی ہے ۔ علامہ کاسانی نے بہت ہی عمدہ انداز میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

" **فاما اذا كان موقتا فان اطلق الوقت بان قال امرک بيدک اذا شئت او اذا ماشئت او متى ما شئت او حيثما شئت فلها الخيار فی المجلس و غير المجلس و لا يتقيد بالمجلس ... فلها ان تطلق نفسها فی ای وقت شائت الا انها لا تملک ان تطلق نفسها الامرة واحدة** " (ایضا ٣ ـ ١١٥)

یہ تیسری صورت شوہر کی رضا مندی پر موقوف ہے، اس پر شوہر کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ عقد نکاح کے بعد شرط کو منوانا بیوی کے اختیار سے باہر کی بات ہوجاتی ہے۔ اس لئے جو عورت مستقبل میں شوہر کے مصائب و آلام اور ضرب موج سے خلاصی چاہتی ہے تو اسے چاہئے کہ تفویض نامہ، اقرار نامہ، شرائط نامہ نکاح سے پہلے یا عقد کے وقت لکھوالے۔ 21/11

تفویض نامہ میں احتیاطاً مزید قیودات

چونکہ عورتیں ناقص العقل والدین ہوتی ہیں۔ اس لیے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھوں میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں، اس لیے مناسب یہ ہے کہ تفویض نامہ میں مناسب قیود احتیاطاً لگادی جائیں جو مفید ہوں اور بیجا تصرف کا سد باب کریں، مثلاً عورت یا متولی یا وکیل یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلانہ بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے تکلیف شدید پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو تین افراد تسلیم کریں اور وہ دونوں یا تینوں طلاق کو مناسب بھی کہیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر جدائیگی اختیار کرلوں، یا مرد مہر معاف کرنے کی شرط لگالے اور عورت یوں کہے کہ "مہر معاف کر کے اپنے آپ کو اختیار کرلوں گی" بحر الرائق میں علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں

" قال لها امر ثلاث تطليقات بيدك ان ابرائتنى عن مهرك ... ان قدمت الابراء وقع و ان لم تبرائه عن المهر لا يقع لان التوكيل كان بشرط الابراء " (البحر ٣ - ٣١٩)

" بیوی سے کہا تینوں طلاقوں کا مسئلہ تیرے ہاتھ میں ہے اگر تو اپنے مہر سے بری کردے ... اگر پہلے عورت بری کردے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر مہر سے بری نہیں کیا تو نہیں پڑے گی اس لئے کہ توکیل ابراء کی شرط کے ساتھ مشروط ہے "۔

مہر کی تکثیر و تقلیل کا مدار وجود شرط پر

بعض شرطیں اور ان کا حکم۔ ۱۔ بوقت عقد اس طرح مہر طے کرنا کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو مہر دس ہزار ہے۔ ۲۔ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر نہیں نکاح کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔

اس طرح کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کرنا دیانتاً واجب ہے قضاء واجب نہیں ، اس لئے کہ اس کی حیثیت محض وعدہ کی ہے اور وعدہ کو پورا کرنے کا قضاء مکلف نہیں بنایا جاسکتا ، اگرچہ مومن کی شان ایفاء عہد بتلائی گئی ہے " **و الذین یوفون بعهدهم و لا ینقضون المیثاق** " نیز وعدہ کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ " **واوفو بالعهد ان العهد کان مسئولا** " لیکن ان نصوص کی بنیاد دیانت اور تقوی پر ہے ۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں

" **ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعدلها فلا یکلف به** " (**بدائع ۲ ـ ۲۸۵**)

حضرت عمر کا ارشاد گرامی ہے : " **المؤمنون علی شروطهم عند مقاطع حقوقهم** " (**حاشیه بخاری ۲ ـ ۷۷۳**)

باقی جہاں تک مہر کا مسئلہ ہے تو اگر شرط کو شوہر نے پورا کردیا اور بیوی کو طلاق نہیں دی یا دوسرے سے عقد نہیں کیا تو اس کے لئے مہر مسمی لازم ہوگا ، اور دوسری صورت میں جب کہ شوہر نے وعدہ خلافی کی ، اور بیوی کو طلاق دے دی یا دوسری عورت سے عقد کرلیا تو مفتی بہ قول کے مطابق امام اعظم کے نزدیک مہر مثل لازم ہونا چاہئے اور صاحبین کے نزدیک جو طے ہوا ہے عدم ایفاء کی صورت میں وہ لازم ہونا چاہئے ۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں :

" **و اما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمی علی ذالک الشرط و ان لم یقع الوفاء به فان کان علی خلاف ذالک او فعل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ینتقص من الاصل و لا یزاد علی الاکثر و هذا قول ابی حنیفة و قال ابو یوسف و محمد الشرطان جائزان** (**بدائع ۲ ـ ۲۸۵**)

لیکن اس طرح کے شرائط درست نہیں معلوم ہوتے ۔ اس لئے کہ بسا اوقات زوجین کے مابین ایسی تلخیاں پیدا ہوجاتی ہیں جن کی وجہ سے طلاق کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوتا ۔ اور اس میں قصور وار اور خطاوار صرف عورت ہی ہوتی ہے ۔ اگر اس طرح کی شرطیں لگانے کی عام اجازت دی جائے گی تو اس سے مقصد طلاق فوت ہونے کا قوی اندیشہ ہے ۔ نیز اس کی وجہ سے عورت بیجا مرد پر جسارت اور جراءت کرے گی ، اور شوہر کے " قوام " ہونے کے بجائے عورت " قوام " ہوجائے گی اور یہ شرطیں فتنہ کے لئے سد باب کے بجائے فتح باب ثابت ہوں گی ، اس لئے میرے نزدیک اس طرح کی شرطیں بالکل بیجا اور راہ حق سے بالکل بہت دور معلوم ہوتی ہیں جن کی عورتوں کو بالکل اجازت نہیں دی جاسکتی ، اور بے وجہ صاحبین کے قول پر فتوی دینے کی گنجائش نظر نہیں آتی اس لئے امام اعظم کے قول پر فتوی دیا جائے ۔

البتہ جس شخص کی خصلت خراب ہو، انتہائی بد دین اور راہ صواب سے ہٹا ہوا ہو اور اس کے بارے میں یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ وہ شادی کے بعد اپنی بیوی پر ظالمانہ، سفاکانہ رویہ اختیار کرے گا، اور عدم قدرت کے باوجود ایک سے زائد شادی کرے گا یا طلاق دیدے گا، تو ایسی صورتوں میں مناسب شرائط یا مہر میں اضافہ کرنا بالکل بجا اور درست ہے اور صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے لیکن یہ شاذ و نادر ہے جس پر عموی حکم نہیں لگایا جاسکتا مختصر یہ ہے کہ فتوی امام صاحب کے قول پر دیا جائے گا صاحبین کے قول پر نہیں!

۳۔ خواتین کی ملازمت کی شرعی حیثیت اور عقد نکاح میں اس کی شرط

فواحش، بدکاری، زنا اور اس کے مقدمات دنیا کی ان مہلک برائیوں میں ہے جن کے مہلک اثرات صرف اشخاص و افراد ہی کو نہیں بلکہ قبائل اور خاندانوں اور بعض اوقات بڑے بڑے مسلکوں کو تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔

دنیا کے اس آخری دور میں یوروپین اقوام نے اپنی مذہبی حدود اور قدیم و قوی روایات سب توڑ کر اگرچہ زنا کو اپنی ذات میں کوئی جرم ہی نہیں رکھا اور تمدن و معاشرت کو ایسے سانچے میں ڈھال دیا ہے جن میں ہر قدم جنسی انارکی اور فواحش کو دعوت عام ہے، لہذا انہوں نے عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش کھڑا کیا اور جتنی مراعات مردوں کو دیں وہ تمام عورتوں کو بھی دیں اور اپنے آپ کو آزادی نسواں اور مساوات کا علم بردار ظاہر کیا اور اسلام پر تنگ نظری، بیجا عورتوں پر ظلم، تعصب، عورتوں کو مظلوم اور دقیانوسی جیسے جملے کسے، اور پردہ وغیرہ کے اسلامی آئین کو انسانیت سوز اور ترقی کی راہ میں حائل قرار دیا۔ چنانچہ عورتیں ملازمت، صنعت و حرفت، تجارت و زراعت و وزارت اور ان کے علاوہ مختلف مناصب و عہدوں پر مردوں کے بالکل ہم پلہ نظر آتی ہیں جو یوروپ کی دین ہے۔

اور مغرب کی یہ وبا باد خزاں کی طرح مشرق میں بھی پھیل گئی۔

لیکن قربان جائیے اسلام اور اس کے قانون اور آئین پر جس نے جن چیزوں کو جرائم اور انسانیت کے لئے مضر قرار دے کر قابل سزا جرم کہا ہے ان کے مقدمات پر بھی پابندیاں عائد کیں اور ان کو ممنوع قرار دیا، اس معاملہ میں مقصود اصلی زنا اور بدکاری سے بچانا تھا تو اس کو نظر نیچی رکھنے کے قانون سے شروع کیا، عورتوں مردوں کو بے حجاب اختلاف سے روکا، عورتو کو گھروں کی چار دیواری میں محدود رکھنے کی ہدایت کی، اور ضرورت کے وقت باہر نکلنے کے لئے بھی برقع یا لمبی چادر سے پورا چھپا کر نکلنے اور سڑک کے کنارے چلنے کی ہدایت کی، خوشبو لگاکر یا بجنے والا زیور پہن کر نکلنے کی ممانعت کی پھر جو شخص ان سب حدود و قیود اور پابندیوں کے حصار کو پھاند کر باہر نکل جائے اس پر ایسی سخت عبرت آموز سزا سب لوگوں کے سامنے یا کھلے میدان میں جاری کرنے کا حکم دیا کہ اگر ایک مرتبہ

کسی بدکردار پر جاری کردی جائے تو پوری قوم کو مکمل سبق مل جائے اور پھر کبھی اس جیسی ناشائستہ اور غلط حرکت کی طرف اقدام کرنے کی جراءت اور بیجا جسارت نہ کرسکے ۔

اہل یورپ اور ان کے دل دادہ مقلدین اور خواہش پرست طبقہ نے اپنی فحاشی کے جواز میں عورتوں کے پردہ کو عورتوں کی صحت اور اقتصادی اور معاشی حیثیت سے معاشرہ کے لئے مضر ثابت کرنے اور بے پردہ رہنے کے فوائد پر بحثیں کی ہیں جن کا مفصل جواب علماء کرام اور مفتیان عظام نے مطول کتابوں میں لکھ دیا ہے ، اختصاراً اتنا سمجھ لینا بھی کافی ہے کہ بے فائدہ اور نفع سے خالی تو کوئی جرم نہیں ، ارشاد باری ہے **" یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس "** اس طرح بے پردگی میں اگرچہ کچھ معاشی فوائد بھی ہوں مگر جب پورے ملک پوری قوم کو ہزاروں فتنہ و فساد میں مبتلا کردے اور ہلاکت کے اندھیرے اور عمیق غار میں ڈال دے تو پھر اس کو نافع کہنا کسی دانشمندی کا کام نہیں ہوسکتا ۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد یہ بات واضح ہے کہ خواتین کا کوئی ایسا کام کرنا جس کے لئے گھر سے باہر ہونا پڑے یا اس میں بے پردگی ہوتی ہو ، اسلام کی پاکیزہ روح اور مقدس مزاج کے بالکل متصادم ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دے سکتی ہے اور ملازمت میں بغیر ضرورت شرعیہ کے گھر سے باہر ہونا پڑتا ہے ، اور بے پردگی کا یقین نہیں تو ظن غالب ضرور ہے اور دونوں کا حکم یکساں ہے ۔ اور قرآن کریم نے بغیر شرعی مجبوری کے نکلنے کو زمانہ جاہلیت کا شیوہ قرار دیا ہے

" وقرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاہلیۃ الاولی ... وقرن فی بیوتکن من آیات اللہ و الحکمۃ (احزاب آیت ۳۳ ۔ پ ۲۲)

ترجمہ ۔ اور تم عورتیں اپنے گھروں میں بیٹھی رہو اور زمانہ قدیم کی جاہلیت والیوں کی طرح نہ پھرو ... اور اپنے گھروں میں آیات اور حکمت سے نصیحت حاصل کرو " حدیث شریف میں ہے :

ولیس للنساء نصیب فی الخروج الا مضطرۃ " (طبرانی کذا فی الکنز ۸ ۔ ۲۷۳)

" عورتوں کا باہر نکلنے کے لئے کوئی حصہ نہیں الا یہ کہ اضطراری صورت خروج کی پیش آجائے "

لہذا ان نصوص شرعیہ کے ہوتے ہوئے خواتین کا بوقت عقد اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگانا کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب عہدہ یا ملازمت ملے تو شوہر پابندی یا رکاوٹ نہیں ڈالے گا ، اور شوہر اس شرط کو قبول بھی کرلیتا ہے تو بھی یہ شرطیں لازم العمل نہیں اور یہی نہیں بلکہ اس جیسی سو شرطیں بھی لگالیں تو بھی پابندی ضروری نہیں ۔ بخاری شریف میں ایک حدیث ہے :

" ماكان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و ان كان مائة شرط "

جو شرطیں کتاب اللہ میں نہیں ہیں وہ باطل ہیں اگرچہ سو شرطیں کیوں نہ لگائی جائیں "

نیز ملازمت کی شرط کو قبول کرنے کے بعد بھی اگر شوہر سلسلہ ملازمت سے عورت کو روکے اور ملازمت ختم کرنے کا حکم دے تو عورت کو شوہر کے حکم کی تعمیل ظاہر نصوص کی بنا پر واجب ہوگی ۔ اس لیے کہ جب شریعت نے نفقہ کسوہ اور سکنیٰ کی ذمہ داری سے عورتوں کے کندھے کو ہلکا کردیا اور گھر سے باہر کے کام کی ذمہ داری نیز عورتوں کے حوائج اور ضرورت کی ذمہ داری شوہر پر ڈالی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عورت تعمیل حکم میں پس و پیش کرے اور چوں و چرا کے ذریعہ گریز کی راہ اختیار کرے ۔ اور شیاطین جن و انس کے جان کی قیدی بنے ۔ اور اپنی بابرکت زیارت سے لطف اندوز ہونے کا موقع دے ۔ حدیث شریف میں اسی لطیف امر کی طرف اشارہ ہے :

" ان المراة تقبل في صورة شيطان و تدبر في صورة شيطان " (مشكوة من مسلم ٢ - ٢٦٨)

" واقعتاً عورت شیطان کی صورت میں آتی جاتی رہتی ہے "

دوسری جگہ ہے ۔

" المراة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان " (مشكوة من الترمذى ٢ - ٢٦٩)

عورت پوشیدہ رہنے کی چیز ہے جب نکلتی ہے تو شیطان تاک لیتا ہے ۔

" هذه خلاصة ما طالعت من الكتب القيمة و ما الهمنى ربى من الكلام و هو يهدى السبيل و السلام

اشتراط فی النکاح

مولانا شاہد قاسمی ☆

عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں تین طرح کی ہیں۔

۱۔ وہ شرائط جو بذات خود صحیح اور مقتضائے عقد کے مطابق ہیں۔

۲۔ وہ شرائط جو خود صحیح ہیں، لیکن مقتضاء عقد کے خلاف ہیں۔ البتہ ذکر سے لازم ہوجاتی ہیں۔

۳۔ وہ شرائط جو فاسد ہیں، لیکن ان کے ذکر سے عقد کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، البتہ شرط فاسد ہوجاتی ہے چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب "**قانون الاحوال الشخصية**" ضابطہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"**اذا اقترن عقد الزواج بشرط ينافي اصله بطل العقد**"۔ اور "**اذا اقترن بشرط لاينافي اصله و لكن ينافي مقتضاه او كان محرما شرعا بطل الشرط وصح العقد**" جب وہ ایسی شرط سے مقترن ہو جو اصل عقد کے منافی نہیں لیکن مقتضاء عقد کے منافی ہو یا شرعا حرام ہو، تو شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔" **و اذا اقترن لا ينافي اصله و لا مقتضاه وليس محرما شرعا صح الشرط ووجب الوفاء به فان لم يوف به كان للمشروط له حق الفسخ**" (صفحہ ۱۲) وہ ایسی شرط سے مقترن ہو جو نہ تو اصل عقد کے منافی ہو اور نہ مقتضاء عقد کے، اور نہ ہی شرعا شرط صحیح اور لازم الایفاء ہے، لہذا عدم وفاء کی

☆

صورت میں مشروط لہ کو فسخ کا حق ہوگا۔

علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ عائد ہونے والی شرطیں دو نوعیت کی ہیں۔(۱) شرط صحیح (۲) شرط غیر صحیح۔ البتہ ان شرطوں کے مؤثر ہونے اور مؤثر نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ نیز شرط صحیح کی توضیح میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں۔

امام مالک کے نزدیک شرط صحیح کی دو قسمیں ہیں (۱) صحیح غیر مکروہ (۲) صحیح مکروہ، شرط صحیح غیر مکروہ ۔ یعنی عقد نکاح کے سبب وہ چیز لازم ہو اور اس کا اثر ہو ،مثلاً مرد بیوی پر اطاعت و فرمانبرداری کی شرط لگائے ، یا گھر سے باہر بلا اجازت نہ جانے کی، یا شوہر پر نان نفقہ کی وغیرہ، یہ ایسی شرائط ہیں جو عقد کے سبب واجب ہیں۔ گرچہ شرط نہ لگائی جائے۔

شرط صحیح مکروہ ۔ ایسی شرط جو عقد مشروط کے خلاف ہو اور محض شوہر پر تنگی کرنا مقصد ہو۔ مثلاً بیوی کی یہ شرط کہ شوہر میری موجودگی میں دوسری شادی نہ کرے، یا مجھے سفر میں نہ لے جائے، یا مجھے دوسری جگہ منتقل نہ کرے وغیرہ۔ تو ایسی شرطیں لازم الایفاء نہیں، بلکہ مستحب ہیں اور عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہے (**احکام الشرعیۃ لاحوال الشخصیۃ ص ۱۰۹ ج ۲**)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک شرط صحیح وہ ہے جس کا عقد تقاضہ کرے یا جس کا عقد متقاضی تو نہ ہو، لیکن زوجین میں سے کسی کا فائدہ ہو اور شارع علیہ السلام کی طرف سے نہی نہ ہو تا کہ مقاصد عقد میں خلل ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ میرا نان و نفقہ شوہر پر لازم ہوگا ،یا اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہ کرے گا وغیرہ، یہ شرائط صحیح اور لازم الایفاء ہیں ،خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ صورتوں میں عقد پر رضا موقوف ہے شرط کے تحقق پر، یہاں شرط کا تحقق ہوا نہیں، لہذا رضاء نہیں پائی گئی اور جب رضا نہیں پائی گئی تو نکاح منعقد نہیں ہوا۔

اور احناف کے نزدیک شرط صحیح وہ ہے جس کا عقد تقاضہ کرے، یعنی عقد نکاح کے ذریعہ ثابت ہونے والے احکام میں سے کسی حکم کو واجب کرے (بیوی کے نفقہ کی ذمہ داری کی شرط) یا عقد کے تقاضہ کو مؤکد کرے، (بیوی کا ولی یہ شرط لگائے کہ مہر اور نفقہ کا کفیل شوہر کا والد ہوگا) یا شریعت نے جس کا اختیار دیا ہو (تفویض طلاق) یا جو عرف کی رو سے ثابت ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی شرطیں لازم الایفاء ہیں، لیکن فریقین میں سے جس نے اس شرط کا التزام کیا ہو، اگر اسے پوری نہ کرے تو مشروط لہ کو فسخ کا حق نہ ہوگا۔ کیوں کہ احناف کے نزدیک صحت عقد کے لئے محض ایجاب و قبول کا پایا جانا کافی ہے۔ اس کے بعد عقد نکاح مؤکد ہوجائے گا، فریقین کی رضا مندی ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ مکروہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ حالانکہ رضا مندی نہیں ہے۔ **لقولہ علیہ**

السلام " ثلاث هزلهن هزل وجدهن جد "

اس ضمن میں عبدالرحمان جزیری اپنی کتاب " **الفقه على المذاهب الاربعة** " میں لکھتے ہیں:

فالقاعدة فيه ان كا لا يؤثر في العقد مطلقا ثم ان كان هو من مقتضى العقد فانه ينفذ طبيعة و الابطل الشرط و صح العقد (ص ٧٥ ج ٣)

قاعدہ اس میں یہ ہے کہ شرط علی الاطلاق مؤثر نہ ہوگی، پھر اگر وہ مقتضائے عقد میں سے ہے تو طبعاً نافذ ہوگی ورنہ شرط باطل اور عقد صحیح ہے۔

مذکورہ تصریحات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جمہور فقہاء عظام ایسی شرطوں کی صحت پر متفق ہیں جو مقتضاء عقد کے مطابق ہیں، جس طرح کہ اس شرط فاسد پر اتفاق ہے جو رشتہ ازدواج کے مقصود کے خلاف یا احکام شرعیہ کے مخالف ہے۔

۲۔ شرط فاسد۔۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات حسب ذیل ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک شرط فاسدہ وہ ہے جو مذکورہ صورتوں میں سے نہ ہو (جن کا شرط صحیح کے تحت بیان ہوا) لیکن فریقین میں سے کسی ایک کی مصلحت و منفعت ہو تو ایسی شرط لغو اور باطل ہے صحت عقد میں مؤثر نہیں

الدر المختار على هامش رد المحتار۔ فصل في المحرمات۔ ص ۳۰۵ ج ۲ **كذا في الانصار ص ١٥٩ ج ٨)** البتہ اگر عقد کو کسی شرط پر معلق کرے مثلاً یہ کہ اگر تیرا باپ راضی ہو تو میں نے تجھ سے نکاح کردیا، تو نکاح صحیح نہیں ہوا، اس لئے کہ نکاح تعلیق کو قبول نہیں کرتا ہے۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

" و النكاح لا يصح تعليقه بالشرط كتزوجتك ان رضى ابى لم ينعقد (در مختار۔ ص ٣٠٥ ج ٢۔كذا الفقه على المذاهب الاربعة ص ٧٦ ج ٣)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک شرط فاسد ایسی شرط ہے جس کے بارے میں شارع کی ممانعت ہو یا مقتضاء عقد کو توڑنے والی ہو، جس کے لئے شارع کی نص موجود ہے، مثلاً بیوی عقد کے وقت یہ شرط لگائے کہ شوہر اس کی سوکن کو طلاق دیدے وغیرہ۔ ایسی شرط صحیح نہیں ہے۔

لقوله عليه السلام فيما رواه ابو هريرة اذ قال۔ لا تسئل المراة طلاق اختها لتكفى مافى انائها: بخارى ص ٧٧٢ ج ٢)

حاصل کلام

ایسی شرط مختلف فیہ ہے ، جس کے لئے کوئی دلیل خاص نہ ہو ۔ لہذا اگر دلیل خاص ہو تو شرط صحیح ہوگی یا باطل؟ ۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ایسی شرط کی صحت کے قائل ہیں اور جمہور فقہاء لغو قرار دے کر ایسی شرط کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں (**الاحوال الشخصية ص ١٥٩ كذا في الجامع الاختيارات الفقهية ۔ ص ٧٢٨ ۔ ج ٢**)

ضروری تفصیلات کے بعد اب مقالہ میں ذکر کردہ سوالات کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں ۔

(الف) سابقہ تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے ۔

(شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا) بیوی کا نان و نفقہ جو کہ واجب مستقل ہے ، ساقط نہیں ہوتا ۔ کیونکہ وجوب اس کا شیئا فشیئا ہے ۔ لہذا کسی عورت نے نفقہ معاف کردیا یا معافی کی شرط کے ساتھ نکاح کیا تو اسے شرعاً مطالبہ کا حق ہے ۔

لانها اسقطت حقا لم يجب بعد ۔ و ابراء الزوجة من النفقة هل يصح و يلزم ؟ ان كانت غير مفروضة لا يصح لانه ابراء قبل الوجوب و ان كان القاضي فرضها كل شهر كذا و كذا صح في الشهر الاول فقط (فتح القدير ص ٧٩٢ ج ٢) نیز اسی طرح بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ، ظاہر ہے کہ یہ شرط خود نکاح کے نتیجہ میں واجب و لازم ہے ۔

(٣) ۔ ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا وغیرہ ، تو اس سلسلہ میں حضرت گنگوہی علیہ الرحمہ نے "تالیفات رشیدیہ" میں گراں قدر بحث کی ہے ۔ آپ لکھتے ہیں (اس طرح کا) نکاح شرعاً صحیح اور معتبر ہے اور اس تعلیق سے نکاح میں فساد نہیں آتا ۔ اور تعلیق بھی شرعاً معتبر ہے اگر اس شرط پر نکاح کیا گیا تو خاوند کے دوسرے نکاح کرنے سے اس پر طلاق پڑ جائے گی ۔

كما في الدر المختار في بيان التعليق هو ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة الاخرى بشرط الملك ۔ لقوله لمنكوحته ان ذهبت فانت طالق و الاضافة اليه كان نكحت امراة او ان نكحتك فانت طالق وكذا كل امراة انتهى ۔

جیسا کہ در مختار میں تعلیق کے بیان میں ہے کہ تعلیق سے مراد مربوط کرنا ہے کسی جملے کے مضمون کے

حصول کو دوسرے جملے کے مضمون کے محصول سے بشرط ملک، جیسے مرد اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر جاؤ تو تم پر طلاق ہے۔ یا اس کی طرف اضافت کرنا، جیسے یہ کہے کہ اگر میں کسی عورت سے نکاح کروں یا تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے اور اسی طرح ہر عورت ۔

مگر چوں کہ مسئلہ شرعیہ یہ ہے کہ مرد کو بشرط اقامت عدل بین الاز واج اور تحمل نان و نفقہ چار تک زوجات درست ہیں، اس لئے ایسی شرط رائج کرنا ہرگز اصول شریعت کے مطابق نہیں۔

قال الله تعالى. فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث و رباع (النساء)

اقل درجہ امر اباحت ہے، پس اس شرط میں اشتراط مذکور کو شائع کرنا بے شک اس کی اباحت کی مخالفت ہے اور حکمت شرعیہ تعدد ازدواج کو روکنا ہے، بلکہ بعض اوقات بسبب بعض ضرورت نکاح ثانی کی سخت احتیاج ہوجاتی ہے، حالاں کہ نکاح سنت ہے اور بشرط عدم خشیت میل و اقامت عدل و امن از جور موجب نفع ہے اور نیز مقتضائے شریعت۔ "**تزوجوا الولود الودود فانى مكاثر بكم الامم**" (تم زیادہ بچہ جننے والی اور محبت کرنے والی عورتوں سے نکاح کرو کیونکہ میں تمہارے ذریعہ امتوں کی زیادتی پر فخر کرنے والا ہوں) پر عمل ان وجود سے بوجہ ان شرائط کے موقوف کرتے ہیں۔ سعی مناسب ہے اور جس میں مسلمان حاکم کی ریاست میں ان کا شیوع ہو، اس کو چاہئے کہ اس کے رفع میں کوشش کرے اور بجر ان لوگوں سے ترک کرائے (تالیفات رشیدیہ۔ فتاوی رشیدیہ ادارہ اسلامیات لاہور ص **۳۸**)

تفویض طلاق

اس کی تین صورتیں ہیں

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں۔

۲۔ عین وقت عقد زبان سے کہلوایا جائے۔

۳۔ بعد میں لکھوایا جائے۔

(۱) تفویض طلاق زبانی یا تحریری نکاح سے قبل ہو تو اس میں نکاح کی طرف نسبت و اضافت کرنا شرط ہے، مثلا یوں کہے میرا نکاح فلاں بنت فلاں سے ہونے کے بعد اگر میں فلاں فلاں شرط کی مخالفت کروں تو اس کو طلاق بائن کا حق ہوگا۔ ایسی صورت میں بیوی کا خیار طلاق خلاف ورزی کا علم ہونے کی مجلس تک خاص رہے گا۔ اس مجلس میں اس نے طلاق بائن واقع کرلی تو ہوجائے گی۔ بعد مجلس کے خیار باطل ہوجائے گا۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ خلاف ورزی کی صورت میں جب چاہے طلاق بائن واقع کرلے تو مجلس علم کے بعد بھی خیار حاصل رہے گا۔

اگر تفویض کی مذکورہ صورت میں نکاح کی طرف اضافت نہ کی تو یہ اقرار نامہ لغو ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا خیار حاصل نہ ہوگا۔ البتہ اگر ایسی تحریر نکاح سے پیشتر لکھی گئی ہو، مگر شوہر اور گواہان نے اس پر نکاح کے بعد دستخط کیا ہو تو یہ تفویض درست ہے اضافت الی النکاح ضروری نہیں۔

قال فی التنویر فی باب التعلیق۔وشرطه الملک کقوله لمنکوحته ان ذهبت فانت طالق او الاضافه الیه (ص ۵۳۷ ج ۲ کذا فی الفتاوی الهندیة مصر ص ۴۲۱۔ ج ۲ وکذا فی الفقه الاسلامی و ادلته ص ۔ ۳۱۹ ج ۷)

(۲) ضمن ایجاب و قبول ہی میں تفویض طلاق کی شرط لگائی جاوے۔ اس کے معتبر ہونے کی دو شرطیں ہیں،

(الف) ایجاب مع الشرط من جانب عورت ہو یعنی عورت یا اس کا ولی جتنی شرطیں لگائیں، سب کا تذکرہ کریں۔ پس اگر ایجاب من جانب مرد ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط بھی لگاوے تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا، اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔ در مختار میں ہے۔

" صح " مقید بها اذا ابتدات امراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بید اطلق نفسی کل ما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة و البزازیة (در مختار ص ۴۹۲ ج ۲)

فقیہ ابو اللیث دونوں صورتوں میں فرق کی وضاحت یوں بیان کرتے ہیں:

" لان البداة اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح و لا یصح اما اذا کانت من المراة یصیر التفویض بعد النکاح (شامی ص ۴۹۹ ج ۲)

جب ابتداء من جانب شوہر ہو تو طلاق اور تفویض نکاح سے قبل ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں، اور اگر عورت کی جانب سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا ہے گویا اس نے یہ کہا میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تجھے طلاق ہے یا تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے۔ تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوئی۔

(ب) ایجاب مع الشرط زبانی ہو، صرف تحریری کافی نہیں، بلکہ تمام شرائط لکھنے کے بعد تفصیلا بوقت ایجاب زبان سے اتنا کہدینا کافی ہے کہ فلاں کا نکاح اس تحریر میں مندرجہ شرائط کے ساتھ کرتا ہوں۔

احتیاطی صورت

اس ضمن میں حضرت تھانوی نے بڑی حکیمانہ بات کہی ہے وہ ہمارے خیال میں کافی ہے۔ عورت کے

ناقص العقل ہونے کے سبب طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ دینا خطرہ ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب لگادی جائے جس میں خطرہ نہ ہو مثلا یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے خود یا اس کا ولی کہے۔ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر ـــ بسکہ رائج الوقت اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف پہنچے گی، جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور دو آدمی طلاق کو مناسب بھی کہیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے اوپر ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علاحدگی اختیار کرلی جائے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے، واضح رہے کہ تفویض طلاق میں "اگر چاہے، جب چاہے" جیسے الفاظ استعمال نہ کئے جائیں بلکہ ایسے الفاظ ہوں جن میں تنگی مقید بالمجلس نہ ہو، اور نہ ہی وسعت کہ عورت تینوں طلاق واقع کرلے (**الحیلۃ الناجزۃ۔ ص ۳۸**)

تفویض طلاق سے رجوع

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لا ینھی عن عمل جعل الیھا و لا یفسخ کذا فی الجوھرۃ (ص ۲۲۳ ج ۳ کذا فی الفقہ علی المذاهب الاربعۃ ص ۵۷ ج ۲ کذا فی البدائع الصنائع ص ۱۸ ج ۴)

تفویض طلاق کے بعد شوہر نے جس چیز کا مالک بنادیا ہے اس سے رجوع کا حق نہیں ہے اور نہ ہی فسخ کا حق ہے"

گویا یہ ایسا ہی ہوگیا کہ ایک شخص نے کسی کے لئے ایک چیز کا اقرار کیا اور مقرلہ نے اسے قبول کرلیا تو مقر پر وہ چیز واجب ہوگئی، اب اسے رد کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے مرد کے حق میں مفید یہ ہے کہ معافی مہر کی شرط لگادے۔

طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ ہمارے نزدیک بیجا طلاق کے واقعات کے سد باب کے لئے ایک تدبیر یہ ہوسکتی ہے کہ مہر اس طرح طے ہو کہ اگر بلاوجہ طلاق نہ دیا تو چھ ہزار اور اگر ایک طلاق دیا تو بارہ ہزار اور اگر تین طلاق دیا تو اٹھارہ ہزار ہوں گے۔ **واللہ اعلم بالصواب۔**

سوال نمبر ۲ کا جواب

مذکورہ صورت میں چوں کہ شرط پوری کرنے میں دوسرے کا ضرر ہے اور قاعدہ ہے کہ " **الضرر یزال** "

لہذا دونوں شرطیں غیر معتبر اور ناجائز ہوں گی اور اگر عورت کا مہر مثل مسمی سے زیادہ ہے تو شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں مہر مثل کی حقدار ہے۔ البتہ اگر اس کی وجہ سے بیوی کے مہر میں کچھ وضع کرلیا ہے، پھر دوسری شادی کرلی تو وہ اپنا پورا مہر لینے کی شرعاً مجاز ہے۔ **لقوله عليه السلام " المؤمنون عند شروطهم "**

علامہ قرطبی اسی طرح کی رائے رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

فان شرطت عليه عند عقد النكاح الا يتزوج عليها و حطت عنه لذالك شيئا من صداقها ثم تزوجها عليها فلا شيئى لها عليه فى رواية ابن القاسم لانها شرطت عليه مالا يجوز شرطه كما اشترط اهل بريرة ان تعتقها عائشة و الو لا ٠ لبائعها فصح النبى و ابطل الشرط كذالك ههنا يصح اسقاط بعض الصداق منه و تبطل الزيحة (الجامع لا حكام القرآن ج ۵ ص ۷۵)

اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگادی جائے کہ شوہر اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کرے گا اور اس کی وجہ سے اس کا کچھ مہر کم کردیا جائے پھر دوسری سے نکاح کرلے تو شوہر پر کوئی چیز لازم نہیں ہے ابن قاسم کی روایت کے مطابق، اس لئے کہ یہ شرط مالایجوز کے قبیل سے ہے جس طرح اہل بریرہ نے یہ شرط لگائی کہ حضرت عائشہ اسے آزاد کردیں گی، اور ولا بائع کو ہوگا۔ تو نبی نے تصویب فرمائی اور شرط کو باطل فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی اس سے کچھ مہر کا کم کرلینا صحیح ہے اور زیحہ (وہ ہیئت جس پر عقد ہوتی ہے) باطل ہے۔ علامہ مرغینانی وغیرہ کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے (ہدایہ ص ۳۲۹ ج ۲)

عورت کی ملازمت (سوال نمبر ۳ کا جواب)

" الرجال قوامون على النساء " (النساء ۳۴)

قوام اور قیم۔ عربی زبان میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جو کام یا نظام کا ذمہ دار یا چلانے والا ہو۔ آیت کریمہ میں اس بات کی تعلیم دی گئی کہ اگرچہ عورت کے حقوق مردوں پر ایسے ہی لازم و واجب ہیں جیسے مردوں کے عورتوں پر ہیں اور دونوں کے حقوق مماثل ہیں، لیکن ایک چیز میں مردوں کو امتیاز حاصل ہے کہ وہ حاکم ہے۔ پس شوہر کی حکم برداری واجب ہے۔ الا یہ کہ وہ معصیت کا حکم کرے، نیز بیوی کے مقاصد میں سے ہے کہ وہ گھر میں رہے تاکہ فارغ البال ہوکر اولاد کی پرورش و پرداخت، ان کے ساتھ مہربانی اور خاندان والوں کے لئے سامان تیار کرسکے اور شوہر جب بلائے فوراً حاضر ہوسکے، چنانچہ انکار کی صورت میں فرشتے لعنت بھیجتے رہتے ہیں۔

لقوله عليه السلام۔ ايما امراة دعاها زوجها الى فراشه فابت عليه لعنتها الملائكة حتى تصبح (الجامع لاحكام القرآن للقرطبى ج ۷ ص ۱۷۵)

باہر نکلنے کی صورت میں یقینا دیر حاضری اور غیر حاضری ہوگی، جس سے شکوک و شبہات کے دروازے وسیع ہوتے چلے جائیں گے اور میاں بیوی کے تعلقات خراب اور زندگی اجیرن ہو سکتی ہے۔ اسی طرح عطر و خوشبو اور زینت کی طرف راغب ہوگی جو صرف شوہر کے واسطے اختیار کرنے کی اجازت ہے اور نیز جن ستروں کا چھپانا شرعا واجب ہے ان کا کشف ہوگا، مثلا بال، گردن، پنڈلی وغیرہ جو کہ باعث فتنہ ہے۔

" لقوله عليه السلام ان المراة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان و اقرب ما تكون من رحمة ربها وهى فى قعر بيتها "

قرآن میں عورتوں کی صفت " **حور مقصورات فى الخيام** " بیان کی گئی ہے۔ اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ گھروں ہی میں رہیں (ملازمت نہ کریں) یہی وجہ ہے کہ کچھ عوتوں نے حضور سے جہاد کی اجازت چاہی تاکہ مرد کی طرح وہ بھی ثواب و فضیلت حاصل کریں۔ آپ نے فرمایا۔ " **من قعدت من كن فى بيتها تدرك عمل المجاهدين فى سبيل الله** " تم میں کی جو عورت اپنے گھر میں بیٹھے گی وہ جہاد فی سبیل اللہ کا ثواب پاوے گی (جب کہ اس وقت افواج اسلام کی قلت تھی) پتہ چلا کہ عورت اپنی خلقت و فطرت کے اعتبار سے نہ اس کی متحمل ہے کہ اپنے مصارف خود کما کر پیدا کرے اور نہ اس کے لئے حالات سازگار ہیں کہ وہ محنت، مزدوری اور دوسرے ذرائع کسب میں مردوں کی طرح دفتروں میں اور بازاروں میں پھرا کرے۔ اس لئے حق تعالی نے اس کی پوری ذمہ داری مردوں پر ڈالی ـــ

چنانچہ حصکفی لکھتے ہیں:

وفى البحر منعها من الغزل وكل عمل ولو تبرعا لاجنبى الخ و فى الشامى ينبغى عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية لكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايته عليه (الخ شامى)

لہذا اگرچہ شوہر نے بیوی کی ملازمت کی شرط منظور کرلی ہے تو پھر بھی اسے ملازمت ختم کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اور نئی ملازمت سے بھی روک سکتا ہے۔ اور عورت پر اس حکم کی تعمیل شرعا واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو جائز نہیں ہے اور خصوصا اس وقت جب کہ ہر چہار جانب عریانیت اور بے حیائی عام ہے اور عورت کی ملازمت اور بے جا حقوق کی بات کی جارہی ہے تو بدرجہ اولی ملازمت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

نکاح اور مسائل شروط

مولانا بدر احمد مجیبی ٭

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد الانبياء و المرسلين و على اله و صحبه اجمعين

اسلامی معاشرہ میں عائلی زندگی گزارنے کے لئے عقد نکاح ایک لازمی چیز ہے ۔ اس عقد کے بعد اجنبی مرد و عورت کے درمیان محبت و اعتبار کا رشتہ استوار ہوتا ہے ۔ اور عفت و پاکدامنی کے ساتھ یہ خوشگوار زندگی بسر کرتے ہیں، معاشرہ کو بے حیائی سے بچانے اور عفت و پاکدامنی قائم رکھنے میں عقد نکاح کا ایک اہم کردار ہے، نکاح کا رشتہ کوئی عارضی یا وقتی رشتہ نہیں ہوتا ۔ یہ ایک دائمی اور مستقل رشتہ ہے ۔ یہ رشتہ بہت سوچ سمجھ کر طے کیا جاتا ہے تا کہ زوجین اطمینان و سکون کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کریں، بعض اوقات کسی فریق کی طرف سے نکاح کے وقت شرطیں بھی رکھی جاتی ہیں ۔ فقہاء اسلام نے اسلامی شریعت کے مطابق ایسی شرطوں اور ان کے احکام کو تفصیل سے بیان کیا ہے ۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات واضح ہوجانی چاہئے کہ نکاح کے وقت شرطیں لگانے سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ اگر وہ صحیح شرطیں ہیں، جو عقد نکاح کے منافی نہیں ہیں تو ٹھیک ہیں، اور اگر ایسی شرطیں ہیں جو نکاح سے ثابت ہونے والے حقوق و فرائض سے میل نہیں کھاتیں اور ان کے منافی ہیں، تو ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، اور یہ شرطیں خود ہی باطل ہوجائیں گی ۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے ۔ علامہ حصکفی فرماتے ہیں ۔

٭ مفتی دارالافتاء خانقاہ مجیبیہ، پھلواری شریف پٹنہ، بہار

لا يبطل النكاح بالشروط الفاسدة و انما يبطل الشرط دونه يعنى لو عقد مع شرط فاسد لم يبطل النكاح بل الشرط (درمختار ۲-۳۲۰ مع الرد)

نکاح کے وقت کوئی ایک فریق اپنی سہولت و آسانی کے خیال سے کچھ شرطیں پیش کرے اور دوسرا فریق اسے قبول کرلے ۔ یا یہ شرطیں فریقین کی طرف سے متفقہ طور سے پیش کی جائیں ۔ تو جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے یہ شرطیں تین طرح کی ہوسکتی ہیں ۔

پہلی قسم : ان شرطوں کی ہے جن میں عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں اور فرائض میں سے کسی کا ذکر ہو۔ مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ۔

دوسری قسم : ان شرطوں کی ہے جن کے ذریعہ نکاح سے عائد ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز کیا گیا ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا ۔

تیسری قسم : ان شرطوں کی ہے جن کے ذریعہ کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہورہا ہے جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی ذمہ داری عائد ہورہی ہے جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی ۔ مثلاً یہ کہ عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا، یا یہ شرط کہ بیوی کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، تو یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ان شرطوں کے ساتھ نکاح کرنے سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے ۔ البتہ ان شرطوں کی کیا حیثیت ہوگی ۔ اور یہ لازم العمل ہوں گی یا نہیں ؟

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے کہ عقد نکاح سے عائد کسی ذمہ داری کو ہی شرط کی صورت میں پیش کردیا گیا ہو تو اس کا حکم واضح ہے کہ جس ذمہ داری کو مشروط کیا گیا ہے وہ بغیر شرط لگائے بھی لازم رہتی ہے اور شرط لگانے کے بعد بھی لازم رہے گی ۔ اس سلسلے میں ارشاد نبوی ہے ۔

احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج ۔ (متفق عليه (مشكوة ۲۰۵)

شرطوں میں پوری کی جانے کی سب سے زیادہ مستحق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے فرج کو حلال کیا ہے ۔ اس کی تشریح میں علامہ نووی فرماتے ہیں ۔

قال النووی قال الشافعی اكثر العلماء على ان هذا محمول على شرط لا ينافي مقتضى النكاح و يكون من مقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق عليها و كسوتها و من جانب المراة ان لا تخرج من بيته الا باذنه و لا تصوم تطوعا بغير اذنه و لا تاذن غيره في بيته الا باذنه و لا تتصرف في متاعه الا برضاه و نحو ذالك (مرقاة ۲ ص ۲۱۱)

اگر ایسی صورت ہو کہ نکاح سے عائد ہونے والا کوئی فریضہ ہی مشروط ہو، لیکن اس میں معمول سے بہت زیادہ اضافہ کر دیا گیا ہو تو ایسی صورت میں یہ پورا اضافہ لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ عام طور سے جو ذمہ داری لازم ہوتی ہے، وہی لازم ہوگی، مثلاً کسی شخص کی شادی اس شرط پر ہوئی کہ وہ ہر مہینے نفقہ میں ایک سو دینار (سونے کے سکے) دے گا تو نکاح درست ہے اور یہ زیادتی اس پر لازم نہیں ہوگی۔ معروف نفقہ ہی اس پر لازم ہوگا (**قاضی خاں ۱۔۳۳۱**)

شرائط کی دوسری قسم کہ نکاح سے عائد ذمہ داریوں سے گریز مقصود ہو۔ ایسی تمام شرطیں باطل ہوجاتی ہیں اور نکاح جائز و درست ہوتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے نکاح میں یہ شرط رکھی کہ عورت کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ یہ شرط باطل ہوگی۔ اور نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا اور جو مہر متعین کیا ہے وہی لازم ہوگا (**قاضی خاں ۱۔۳۸۳**)

اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ ان دونوں میں وراثت نہیں ہوگی۔ یعنی مرنے کے بعد ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔ یہ شرط بھی باطل ہوجائے گی اور ان دونوں میں وراثت جاری ہوگی۔ اور جو مہر متعین کیا ہے وہی لازم ہوگا۔ (**قاضی خاں ج ۱ ص ۳۳۱**)

اور اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ بیوی کو مہر نہیں ملے گا۔ یہ شرط بھی باطل ہوجائے گی۔ نکاح درست ہے اور مہر مثل لازم ہوگا۔ (**رد المحتار ۲۔۳۷۰**)

شرائط کی تیسری قسم کہ نہ تو اس میں عقد نکاح سے عائد ذمہ داری مشروط ہے اور نہ کسی لازم ذمہ داری سے گریز کیا گیا ہے۔ بلکہ اس شرط کی وجہ سے فریقین میں سے کسی ایک پر کوئی دوسری ایسی ذمہ داری عائد ہورہی ہے جو اس شرط کے بغیر عائد نہیں ہوتی، تو ایسا نکاح بھی درست و صحیح ہے اور یہ شرطیں وعدے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شوہر اگر پورا کر دیتا ہے تو بہت بہتر ورنہ قانونی اعتبار سے ان کی پابندی شوہر پر لازم نہیں (**بدائع الصنائع ۲۔۲۸۵**)

البتہ ایفاء عہد کے حکم کے پیش نظر ایسے وعدوں کی تکمیل دیانتاً شوہر کے ذمہ ہے۔

چونکہ یہ شرطیں دین مہر کے ساتھ لگائی جاتی ہیں، اس لئے ان کا اثر دین مہر پر بھی پڑتا ہے۔ اور مختلف شکلوں میں مختلف حکم لگتا ہے۔ متعدد صورتوں میں متعین مہر لازم ہوتا ہے۔ اور بعض شکلوں میں مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ (۱) اگر شوہر نے اس شرط کو پورا کر دیا تو متعین مہر لازم ہوگا۔ مثلاً اس شرط پر نکاح ہوا کہ بیوی کو شوہر اسی شہر میں رکھے گا۔ باہر نہیں لے جائے گا تو شرط پوری ہونے پر متعین مہر لازم ہوگا۔ (**البحر الرائق ۳۔۱۷۰**)

(**۲**) اگر شوہر نے شرط پوری نہیں کی تو دیکھا جائے گا کہ اس کا دین مہر اس کے مہر مثل کے برابر ہے یا زیادہ یا کم ہے اگر برابر یا زیادہ ہے مثلاً عورت کا دین مہر ایک ہزار ہے اور مہر مثل بھی ایک ہزار ہے یا پانچ سو ہے ایسی صورت میں شرط پوری نہ ہونے پر دین مہر لازم ہوگا (**ھندیہ ۳۔۱۷۰**)

(۳) اگر دین مہر اس کے مہر مثل سے کم ہے مثلاً مہر ڈیڑھ ہزار ہے اور دین مہر ایک ہزار ہے تو دیکھا جائے گا کہ اس شرط کے پورے ہونے سے خود بیوی یا اس کے قریبی رشتہ دار (ذی رحم محرم) کو نفع ہوتا ہے یا اس کا فائدہ کسی اجنبی کو مل رہا ہے، یا بیوی کو اس سے نقصان ہو رہا ہے۔ اگر اس شرط سے بیوی کو نقصان ہو رہا ہے یا کسی اجنبی کو فائدہ ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں بھی شرط پوری نہ کرنے پر شوہر کو صرف دین مہر ہی لازم ہوگا۔ **(البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۰۔ ورد المحتار ۲/۳۵۷)**

(۴) اگر اس شرط سے بیوی یا اس کے قریبی رشتہ دار کا ہی نفع مقصود ہے، تو دیکھا جائے گا کہ اس شرط سے جو نفع حاصل ہو رہا ہے وہ جائز ہے یا نہیں، اگر یہ جائز نہیں ہے مثلاً کسی نے دین مہر کے ساتھ شراب یا خنزیر کی بھی شرط لگائی ہے تو ایسی صورت میں شرط پوری نہ کرنے پر متعین دین مہر ہی لازم ہوگا۔ **(بحر ۳ / ۱۷۰)**

(۵) اور اگر مشروط چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ اور شوہر نے شرط پوری نہیں کی تو ایسی صورت میں دین مہر کی جگہ مہر مثل لازم ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ مہر مثل کے لزوم کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) دین مہر اس کے مہر مثل سے کم ہو (۲) اس شرط میں بیوی یا اس کے ذی رحم محرم کا نفع مقصود ہو۔ (۳) مشروط شیٔ مباح الانتفاع ہو، (۴) شوہر نے شرط پوری نہ کی ہو۔ مثلاً کسی نے یہ شرط رکھی کہ بیوی کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یا یہ شرط رکھی کہ اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا۔ یا شرط لگائی کہ پہلی بیوی کو طلاق دیدے گا یا یہ کہ بیوی کو عزت سے رکھے گا، اور اس سے سخت مشقت والا کام نہیں لے گا، یا یہ کہ بیوی کو ہدایا پیش کرے گا۔ وغیرہ۔ اور ان تمام صورتوں میں دین مہر اس کے مہر مثل سے کم ہے تو اگر شوہر نے شرط پوری کردی تو دین مہر لازم ہوگا اور شرط پوری نہ کرنے پر مہر مثل لازم ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت پیش کردہ تیسری قسم کی شرائط بھی لازم الایفاء نہیں ہیں، وعدے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شوہر پوری کردیتا ہے تو بہت بہتر ہے، لیکن اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، البتہ دین مہر پر اس کا اثر پڑتا ہے جس کی تفصیل بیان کی گئی۔

عقد نکاح کے وقت عورت کی جانب سے یہ شرط رکھی جائے کہ جب بھی چاہے اسے طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا یا فلاں فلاں صورتوں میں اسے طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اور شوہر اس کو تسلیم کر لیتا ہے، تو یہ تفویض کا مسئلہ ہے، اس کی متعدد صورتیں ہیں اور حکم بھی مختلف ہے۔

(۱) اگر ایجاب شوہر کی جانب سے ہوا اور اس نے کہا کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ تم کو طلاق کا اختیار ہوگا، جب بھی تم چاہو اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہو۔ اور عورت نے قبول کرلیا، تو ایسی صورت میں نکاح

منعقد ہوجائے گا، لیکن عورت کو طلاق کا اختیار نہیں ملے گا۔ (**فصول عمادی ۱۔ ۵۲۲۔ و بزازیۃ ۱۲۸۱**)

(۲) اگر عورت کی جانب سے ایجاب ہوا اور اس نے کہا میں نے خود کو تمھاری زوجیت میں اس شرط پر دیا کہ مجھے طلاق کا اختیار حاصل ہوگا کہ جب بھی چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کرلو اور شوہر نے قبول کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد ہوجائے گا۔ اور عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگا، وہ جب بھی چاہے خود پر طلاق واقع کر سکتی ہے (**بزازیۃ ۱۔ ۱۲۸**)

ان دونوں صورتوں میں دو مختلف حکم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض طلاق کے درست ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ملک میں ہو، یا سبب ملک کی طرف اضافت کے ساتھ ہو۔ یعنی تفویض طلاق نکاح کی حالت میں ہو، یا نکاح کی طرف مضاف ہوکر ہو، تب درست ہوگی، ورنہ درست نہ ہوگی۔ مثلاً کسی شخص نے کسی اجنبی عورت سے **امرک بیدک** کہا تو یہ لغو ہوگا، کیونکہ وہ اس کے نکاح میں نہیں ہے۔ بیوی سے کہے گا تو درست ہوگا۔ اور اس کو طلاق کا اختیار اس مجلس میں مل جائے گا۔ اجنبی عورت سے شرط نکاح کے ساتھ کہا " **ان تزوجتک فامرک بیدک تطلقین متی شئت** "۔ تو یہ درست ہوگا۔ اور اگر اس عورت سے وہ شادی کرلیتا ہے تو عورت کو طلاق کا اختیار مل جائے گا۔

درج بالا دونوں صورتوں کو سامنے رکھیں۔ تفویض طلاق کا اختیار شوہر کو ہے۔ پہلی صورت میں ایجاب شوہر کی جانب سے ہوا اور اس نے تفویض طلاق کی اور یہ تفویض، نکاح کی تکمیل سے پہلے ہوئی ہے، کیونکہ بیوی نے اس وقت قبول نہیں کیا تھا۔ بعد میں قبول کیا ہے۔ تو یہ تفویض نکاح کی حالت میں نہیں ہوئی اور نہ نکاح کی طرف اضافت کے ساتھ ہوئی ہے، اس لئے یہ لغو ہوگئی اور نکاح منعقد ہوگیا۔

دوسری صورت میں عورت کی طرف سے ایجاب ہوا اور اس نے یہ شرط پیش کی۔ شوہر نے قبول کیا۔ قبول کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے بھی اس شرط کو مان کر تفویض طلاق کردی۔ قبول کے ساتھ ہی نکاح مکمل ہوجاتا ہے۔ اس لئے تفویض طلاق نکاح کے ساتھ ہوئی اس لئے درست ہے۔ (**قاضی خاں ۱ ۳۲۹۔ فصول عمادی ۱۔ ۲۲ ۵**)

(۳) اگر نکاح سے پہلے شوہر نکاح کی شرط کے ساتھ تفویض طلاق کرے مثلاً اس طرح کہے، اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تمھیں طلاق کا اختیار ہوگا جب تم چاہو اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہو۔ اس کے بعد ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ تو تفویض صحیح ہوگی اور نکاح کے بعد عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ (**فصول عمادی۔ ۵۲۲**)

(۴) اگر ایجاب میں شوہر شرط نکاح کے ساتھ اس طرح تفویض کرے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ تمھیں نکاح کے بعد طلاق کا اختیار ہے، جب چاہو تم خود پر طلاق واقع کر سکتی ہو۔ اور عورت نے قبول کیا تو تفویض

درست ہوگی اور عورت کو اختیار طلاق حاصل ہوگا۔ (**بزازیہ۔۱۷۸**)

عقد نکاح میں شرط لگانے کے جو تین طریقے بتائے گئے ہیں، ان میں سے پہلا طریقہ کہ عقد نکاح سے پہلے ہی شرائط طے ہوجائیں، اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں۔ یہ ضروری نہیں ہے، مگر بہتر و مناسب ہے۔ البتہ تفویض طلاق کی اس صورت میں کہ شوہر نکاح سے پہلے تحریر کردے کہ اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اس کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگا۔ اور اس کے بعد ایجاب و قبول ہو جس میں شرط ذکر نہ کی جائے، تب بھی تفویض ہوجائے گی۔

اور دوسرا طریقہ کہ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔ اصل یہی ضروری ہے۔ ایجاب و قبول میں ہی ان شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

اور تیسرا طریقہ کہ عقد نکاح کے بعد طرفین کے درمیان کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔ اس سے بھی کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ البتہ نکاح کے وقت تفویض نہیں ہوئی، لیکن شوہر نکاح کے بعد تحریری طور پر بیوی کو طلاق واقع کرنے کا اختیار دے دیتا ہے تو یہ تفویض درست ہوجائے گی۔

نکاح کے وقت جب شوہر نے بیوی کو طلاق کا اختیار دے دیا کہ وہ جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے تو اب معاملہ شوہر کے ہاتھ سے نکل گیا، وہ اس تفویض کو ختم نہیں کرسکتا ہے اور نہ اس کو ختم کرنے کا اختیار باقی رہا۔ تاحیات بیوی کو اس کا اختیار رہے گا۔ (**البحر الرائق ۳۔۳۲۷**)

شریعت اسلامیہ نے خاص مصلحتوں کی وجہ سے طلاق کی ملکیت مرد کو دی ہے۔ عورت کو نہیں دی ہے، اس کی خاص وجوہات ہیں۔ یہاں ان کی تفصیل غیر ضروری ہے۔ اب اگر مرد کے ساتھ عورت کو بھی اس کا اختیار مل جائے اور نکاح کے وقت ہی تفویض کے مسئلے کو عام کردیا جائے تو طلاق کے واقعات کم ہونے کے بجائے اور بڑھ جائیں گے۔ ذرا ذرا سی باتوں پر بغیر سمجھے بوجھے عورتیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے لگیں گی۔ اس طرح یہ مسئلہ بہت ہی سنگین ہوجائے گا۔ جس کا کوئی حل نہیں ملے گا۔ اس لئے نکاح کے وقت تفویض طلاق کے مسئلے کو عام کرنا، معاشرہ کے لئے انتہائی مضر ہوگا۔

بعض ایسے مسائل ضرور پیش آتے ہیں کہ شوہر کی طرف سے شدید ظلم و ستم پایا جاتا ہے اور ستم رسیدہ بیوی کو گلو خلاصی بھی نہیں ملتی۔ وہ پریشان حال زندہ در گور رہتی ہے۔ ایسی صورت حال کی اصلاح کے لئے نکاح کے وقت بہت احتیاط کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگائی جاسکتی ہے۔ مثلاً یہ کہ فلاں فلاں شدید حالتوں میں بیوی کو طلاق کا

اختیار حاصل ہوگا۔ اس کے لئے فقہ کی اس عبارت سے رہنمائی مل سکتی ہے (**بزازیہ ۱۔ ۲۳۲**)

خلاصہ یہ کہ نکاح کے وقت تفویض طلاق کی شرط کو عام نہ کیا جائے۔ بلکہ شدید حالتوں میں منحصر کیا جائے تاکہ اس کا بے جا استعمال شروع نہ ہوجائے۔

یہ سوال کہ طلاق کے بیجا استعمال کی روک تھام کے لئے نکاح کے وقت دو مختلف مہر متعین کئے جائیں۔ مثلاً یہ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہیں دی تو مہر دس ہزار اور طلاق دے دی تو مہر بیس ہزار ہوگا تاکہ اس خطیر رقم سے بچنے کے لئے شوہر بلا ضرورت طلاق کا اقدام نہ کرے۔ اور اس سے طلاق کے واقعات میں کمی واقع ہو۔ اس کے لئے ہمیں رہنمائی کتب فقہ میں مذکور اس جزئیہ سے ملتی ہے کہ نکاح میں ایک تقدیر پر ایک مہر اور دوسری تقدیر پر دوسرا مہر متعین کیا جائے۔ اس طرح پر کہ شوہر نے بیوی کو اسی شہر میں رکھا۔ باہر نہیں لے گیا۔ تو مہر ایک ہزار ہے اور اگر باہر لے گیا تو مہر دو ہزار ہے۔ یا اسی طرح کہ شوہر کی کوئی اور بیوی پہلے سے موجود ہے تو مہر ایک ہزار اور اگر نہیں ہے تو مہر دو ہزار وغیرہ۔ اس طرح مہر کی تعیین درست ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی صورت پائی جائے، یعنی شوہر بیوی کو شہر سے باہر نہیں لے گیا، یا اس کی کوئی اور بیوی نہیں ہے تو ایک ہزار مہر لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری صورت پائی گئی یعنی شوہر بیوی کو شہر سے باہر لے گیا، یا اس کی کوئی دوسری بیوی پہلے سے موجود تھی تو مہر مثل لازم ہوگا۔ جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہو۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کے متعین مہر لازم ہوں گے۔ جہاں ایک ہزار متعین ہوا ہے وہاں ایک ہزار اور جہاں دو ہزار متعین ہوا ہے وہاں دو ہزار۔ (**فتح القدیر ۳۔ ۲۳۲**)

فقہ کی تمام کتابوں میں یہ جزئیہ موجود ہے۔ اس کو پیش نظر رکھنے سے اس مسئلہ کا حکم بھی نکل آتا ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کی تعیین اس طرح کی جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہیں دی تو دس ہزار اور اگر طلاق دیدی تو بیس ہزار۔ اس طرح مہر طے کرنا درست و صحیح ہے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک عدم طلاق کی صورت میں دس ہزار متعین مہر لازم ہوگا۔ اور طلاق دینے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا جو دس ہزار سے کم اور بیس ہزار سے زائد نہ ہوگا۔ حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کے متعین مہر ہی لازم ہوں گے۔ عدم طلاق میں دس ہزار اور طلاق میں بیس ہزار۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ اصحاب متون نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ لیکن اگر ضرورت متقاضی ہے اور حاجت داعی ہے تو صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

یہ مسئلہ کہ نکاح کرتے وقت اس طرح مہر متعین کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے

ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو مہر تیس ہزار ہوگا اور اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ اس کا بھی وہی حکم ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اگر اس منکوحہ کی موجودگی میں اس نے دوسری عورت سے شادی نہیں کی تو پندرہ ہزار متعین مہر لازم ہوگا اور اگر کسی دوسری عورت سے شادی کرلی تو مہر مثل لازم ہوگا جو پندرہ ہزار سے کم اور تیس ہزار سے زیادہ نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں۔ پہلی صورت میں پندرہ ہزار اور دوسری صورت میں تیس ہزار لازم ہوں گے۔

عقد نکاح میں ملازمت پیشہ یا ملازمت کی خواہش مند عورت کی طرف سے یہ شرط لگائی جائے کہ وہ جس ملازمت سے وابستہ ہے شوہر شادی کے بعد اسے اس سے منع نہیں کرے گا۔ یا کوئی مناسب ملازمت ملنے پر شوہر اس کی اجازت دے گا اس سے نہیں روکے گا۔ اور شوہر نکاح میں اس کو قبول کرتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس طرح شرطیں وعدے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شوہر انھیں پورا کردیتا ہے تو بہت بہتر ہے ورنہ قانونا اس کو اس کا پابند نہیں بنایا جاسکتا۔ شوہر اگر بیوی کو اس شرط کے باوجود ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے تو بیوی کو اس کی اطاعت کرنی ہوگی، کیونکہ بیوی کو ملازمت سے روکنے کا شوہر کو اختیار ہے اور شوہر کی اطاعت و فرمانبرداری اور اس کے حکم کی بجاآوری جائز کاموں میں بیوی پر واجب ہے۔ (**در مختار آخر باب القسم۔ در مختار ۲۔ ۲۳۶**)

البتہ دین مہر پر اس کا اثر پڑے گا جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

ھذا ما ظھر لی واللہ تعالی اعلم

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد فضل الرحمان رشادی ☆

عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہے ، عقد نکاح کے وقت اگر اسی کو شرط کی صورت میں ذکر کیا گیا ، جیسے بیوی یہ شرط لگائے کہ نان و نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ، تو یہ شرط غیر ضروری اور تحصیل حاصل ہے شرط نہ ہونے کی صورت میں بھی نان و نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے تاہم یہ شرط صحت نکاح میں مخل نہیں ہے ، اور شرط کا پورا کرنا واجب ہے

(۱) عقد نکاح کے وقت اگر کوئی فریق ایسی شرط لگائے جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے فرار و گریز ہو ، مثلاً شوہر عند النکاح یہ شرط لگائے کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا تو یہ شرط فاسد ہے ، نکاح ہوجائے گا اور شرط باطل ہوگی در مختار میں ہے :

لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط دونه یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح بل الشرط۔

یہاں دو چیزیں ہیں (۱) معلق علی الشرط (۲) مشروط بشرط فاسد

جس چیز کے پائے جانے کا احتمال ہے ، مگر وہ موجود نہیں ہے نکاح اس پر معلق کرنا معلق بالشرط کہلاتا ہے ، جیسے اس شرط پر نکاح کرنا کہ اگر فلاں راضی ہوا یا اگر کل بارش ہوئی یا فلاں مرگیا تو شرط اور نکاح دونوں باطل ہوں گے۔

☆ استاذ مدرسہ سبیل المومنین آصف نگر ۔ آندھرا پردیش

مشروط بشرط فاسد سے مراد یہ ہے کہ عقد نکاح میں لوازم نکاح کے مخالف چیزوں کی شرط لگائے جیسے شوہر یہ کہے کہ مہر نہیں دوں گا، یا نفقہ خود عورت برداشت کرے گی، شرط باطل نکاح جائز قرار دیا جائے گا۔

المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق قال القسطلانی و المراد شروط لا تنافی مقتضی عقد النكاح بل تكون من مقاصده كشروط العشرة بالمعروف و ان يقصر شئی من حقوقها

عند النکاح کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہونا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوتا ہو، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، یہ صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے شرط لغو اور نکاح جائز ہوگا، جہاں تک ہوسکے ایفاء وعدہ کی کوشش کرے چونکہ قرآن کریم کی بے شمار آیتوں میں اللہ تعالی نے وعدہ کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے، خلاف کرنے کی صورت میں آثم وگنہگار ہوگا۔ مگر صحت نکاح میں فرق نہیں آئے گا۔ **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج** اس کے ذیل میں علامہ قسطلانی لکھتے ہیں، **و اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لا يتسرى عليها و لا يسافر بها فلا يجب الوفاء به بل يلغو الشرط و يصح النكاح۔**

اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے فتاوی باقیات صالحات کا ایک جواب بعینہ نذر قرطاس کرتا ہوں۔ سائل کا یہ قول کہ زید نے ہندہ سے بایں شرط نکاح کیا تھا کہ ہندہ سن بلوغ تک اپنے باپ ہی کے ہاں رہے۔ اگر اس سے یہ مراد ہے کہ زید نے ہندہ سے نکاح کرتے وقت عین ایجاب میں یہ کہا ہو کہ ہندہ سے اس کے بلوغ تک اس کے ولی کے یہاں رہنے کی شرط پر نکاح کرتا ہوں، یا مذکورہ شرط پر قبول کرتا ہوں، یعنی ایجاب و قبول جو رکن عقد ہے اسی میں شرط کو داخل کیا ہو تو وہ شرط خود باطل ہے اور نکاح صحیح ہے۔

و النكاح لا يصح تعليقه بالشرط و لا اضافته و لكن لا يبطل بالشرط و يبطل الشرط (فتاوی عالمگیری)

اگر اس سے لفظ وعدہ مراد ہے تب بھی اس کا وفا کرنا قضاءً لازم نہیں ہے، چنانچہ فتاوی حامدیہ میں ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے " **لا يلزمه الوفاء بالوعد شرعا و ان اوفى فبها و نعمت** " ہاں عند اللہ گنہگار ہوگا اللہ جل شانہ قرآن شریف میں ارشاد فرماتا ہے " **و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا** " اور حدیث شریف میں

وعدہ خلافی کا علامات نفاق میں سے ہونا ثابت ہے " (فتاوی باقیات صالحات ص ۱۵۸۔۹۵۱)

عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے ۔ یہ تفویض طلاق ہے، اور طلاق کا اختیار مذکورہ شرطوں کے پائے جانے کے وقت عورت کو حاصل ہوگا۔

اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا کہ " **طلقی نفسک متی شئت** " جب چاہے تو اپنے کو طلاق دے لے، تو عورت کو اختیار ہے چاہے وہ مجلس میں طلاق دے یا بعد میں، اس لئے کہ " **متی** " سارے وقت کے لئے عام ہے گویا ایسا ہوا جیسا کہ اس نے کہا ہو کہ جس وقت بھی چاہے تو اپنے پر طلاق واقع کرلے ۔ اگر اس نے کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دے ۔ تو اس کو مجلس اور بعد مجلس بھی طلاق کا اختیار حاصل رہتا ہے، اور شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ وکالت ہے اور اپنی بیوی کی طلاق میں استعانت و مدد طلب کر رہا ہے، یہ وکالت نہ لازم ہے اور نہ ہی مجلس تک موقوف ہوتی ہے، برخلاف پہلے مسئلہ کے، اس لئے کہ وہاں عورت اپنے لئے طلاق دے رہی ہے یہ تملیک ہے توکیل نہیں۔

تفویض تملیک یعنی مالک بنانے کو کہتے ہیں نہ کہ وکیل بنانے کو۔ چاہئے کہ عورت اسی مجلس میں تفویض کو قبول کرلے ۔ تملیک، سے رجوع صحیح نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے عورت کو اختیار طلاق دینے کے بعد قسم کھائی کہ وہ عورت کو طلاق نہیں دے گا ۔ پس عورت خود اپنے کو طلاق دے لے تو شوہر صحیح قول کے موافق حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ شوہر کی تفویض طلاق کی وجہ سے عورت کو ملکیت حاصل ہوجاتی ہے اور یہ فعل عورت کا شمار ہوگا، (برخلاف توکیل کے کیونکہ وکیل کا فعل مؤکل کا فعل شمار ہوگا) مسئلہ تفویض میں عورت کو مجلس تک ہی اختیار رہے گا اگر وہ بعد میں طلاق دے تو وہ معتبر نہیں ہوگا مگر یہ کہ شوہر " **طلقی نفسک** " اور اس جیسے جملوں کے ساتھ " **متی ما شئت اذا شئت ۔ اذا ما شئت** " جب چاہے اور جس وقت چاہے جیسے کلمات حروف بڑھادے تو مجلس کی قید نہیں ہوگی ۔ جب چاہے عورت کو طلاق کا اختیار حاصل رہے گا، اور شوہر کو تفویض کے بعد رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یعنی

لو طلقها بائنا هل يبطل امرها ان كان التفويض منجزا نعم و ان كان معلقا كان دخلت الدار فامرك بيدك او موقتا لا ۔ عمادية لكن فى البحر عن القنية ظاهر الرواية ان المعلق كالمنجز.

اگر شوہر نے تفویض کے بعد بیوی کو طلاق بائن دی تو عورت کا اختیار طلاق باطل ہوگا یا نہیں ؟ اگر

تفویض منجز تھی یعنی شرط پر معلق نہ تھی جب تو اس کا اختیار باطل ہوگا، اس لئے کہ اگر اختیار باطل نہ ہو تو بائن کا بائن کو لاحق ہونا لازم آتا ہے، جبکہ یہ جائز و درست نہیں اور اگر تفویض معلق تھی اس طرح کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تیرا معاملہ طلاق تیرے ہاتھ میں ہے۔ یا تفویض مؤقت ہو اس طرح کہ تیرا معاملہ طلاق کل تک تیرے ہاتھ میں ہے تو اختیار باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ بائن معلق اور بائن مؤقت کا لحق ہونا جائز ہے، لیکن بحر الرائق میں قنیہ سے منقول ہے کہ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ تفویض معلق تفویض منجز کی طرح ہے، مطلب یہ کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں اختیار باقی نہیں رہے گا (در مختار اردو)

حاشیہ میں ذکر کیا گیا ہے کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تیرا معاملہ طلاق تیرے سپرد ہے جس وقت تو میری زوجہ ہے، تو یہ اختیار محض اس وقت تک باقی رہے گا جب تک اس کے نکاح میں رہے گی پس اگر بائن طلاق دیدے تو اختیار باقی نہیں رہے گا، اور رجعی طلاق دی گئی ہو تو باقی رہے گا، ایسے ہی اگر یہ کہے کہ تیرا معاملہ طلاق تیرے سپرد ہے اور اس کے بعد بائن طلاق دیدے اور پھر اسی کے ساتھ نکاح کرلے اس بارے میں دونوں طرح روایتیں ہیں، زیادہ ظاہر قول کے مطابق اختیار باطل نہ ہوگا، اسی قول پر فتوی دیا گیا ہے (تاتار خانیہ)

اگر خاوند زوجہ کو اختیار طلاق عطا کرے پھر بائن طلاق دیدے تو بموافق ظاہر روایت اختیار طلاق اس کے قبضہ میں باقی نہ رہے گا۔ ایک رجعی طلاق دینے کی صورت میں اختیار طلاق ختم نہ ہوگا، اور علماء کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اختیار طلاق کسی شرط پر موقوف نہ ہو، اگر کسی شرط پر موقوف و معلق ہو، جیسے یہ کہے کہ اگر تجھے زد و کوب کردوں تو تیرا معاملہ طلاق تیرے سپرد ہے اور اختیار دینے کے بعد پھر اس کے ساتھ خلع کرلے، یا بائن طلاق دیدے تو اختیار باقی رہے گا، پس اگر اس کے ساتھ از سر نو نکاح کرلے اور پھر زد و کوب کرے تو اسے اختیار طلاق حاصل ہوگا، چاہے دوران عدت دوبارہ نکاح کیا گیا ہو یا بعد عدت (ذخیرہ) فتاوی عالمگیری (اردو)

تفویض قبل النکاح

زوجنی ابنتک علی ان امرها بیدک لم یکن له الامر لانه تفویض قبل النکاح۔ (در مختار)

کوئی اس شرط پر نکاح کرے کہ تم اپنی لڑکی کا نکاح میرے سے کردو معاملہ طلاق تمہارے ہاتھ میں ہوگا تو اسے طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تفویض قبل النکاح ہے۔

اذا ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصۃ والبزازیۃ انتہی۔

جب ایجاب (ابتدائے کلام) عورت کی طرف سے ہو، پس وہ کہے کہ میں تیرے ساتھ نکاح اس شرط پر کرتی ہوں کہ معاملۂ طلاق میرے ہاتھ میں ہوگا کہ میں جب چاہوں گی اپنے پر طلاق واقع کرلونگی یا یہ کہ میں طالق ہوں۔ شوہر نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ تفویض صحیح ہے، اگر ابتدائے کلام (ایجاب) مرد کی جانب سے ہو تو عورت کو نہ طلاق کا اختیار حاصل ہوگا اور نہ ہی وہ معاملۂ طلاق میں خود مختار ہوگی۔

ابتدائے کلام یعنی ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط بالکل بیکار جائے گی (**الحیلۃ الناجزۃ**)

نکاح میں شرط کی جو تین صورتیں سوالنامہ میں بیان کی گئیں ان کے احکام درج ذیل ہیں۔

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں بشرطیکہ نکاح کی طرف نسبت و اضافت ہو تو شرط کے پائے جانے کی صورت میں عورت کو اختیار طلاق حاصل ہوگا۔ **تنحل الیمین بعد وجود الشرط مطلقا.** اگر نکاح کی طرف اضافت نہ ہو تو شرائط نامہ بے کار ہوگا۔

(۲) عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر ہو، تو ضروری ہے کہ ایجاب مع شرائط عورت کی جانب سے ہو اور مرد اسے قبول کرلے تو تفویض صحیح ہے، اگر اس کے برعکس ہو یعنی ایجاب طلاق مرد کی جانب سے ہو اور عورت والے مع شرائط قبول کریں تو یہ صحیح نہیں، دلائل آگے گزر چکے ہیں۔

ہاں اگر عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو، اور مرد نے قبول میں تفویض طلاق کی شرط کا ذکر کردیا تو تفویض صحیح ہوگی، اس صورت میں یہ خامی ہے کہ عورت کی جانب سے اولا بلا کسی شرط کے ایجاب ہونے کی وجہ سے معاملہ عورت کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور مرد خود مختار ہوجاتا ہے۔ اب اس پر عورت والوں کی جانب سے کسی قسم کا دباؤ نہیں ہوسکتا، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ ایجاب کی صورت میں عورت، یا اس کے ولی کی جانب سے پہلے ہی شرائط ذکر کردئے جائیں۔

(۳) عقد نکاح کے بعد عاقدین کی جانب سے شرائط نامہ تحریر ہو تو یہ بھی درست ہے۔ اور عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے، دوسری صورت میں ذکر کردہ خامی یہاں بھی موجود ہے کہ عورت کے ہاتھ سے معاملہ نکل جاتا ہے، اور مرد کی مرضی پر ہی یہ شرائط معرض وجود میں آسکتے ہیں۔

اللہ تعالی کے نزدیک حلال چیزوں میں سب سے زیادہ مبغوض اور ناپسندیدہ طلاق ہے، طلاق کی وجہ سے نہ صرف دو دلوں بلکہ دو خاندانوں میں دراڑ اور دوری پیدا ہوتی ہے۔ بدرجۂ مجبوری وہ بھی حالت طہر میں عورت کو طلاق دینے کی اجازت دی گئی ہے، بیک وقت تین طلاق دینے پر حضور نے شدید ترین غصہ اور نفرت کا اظہار فرمایا

ہے۔ مرد چونکہ عورت کی بہ نسبت سنجیدہ تجربہ کار اور کامل العقل ہے لہذا طلاق کا اختیار بھی اسلام نے اسی کو دیا ہے۔ تا کہ وہ حالات کا ٹھنڈے دل سے جائزہ لے اور سوچ سمجھ کر قدم بڑھائے۔ عورت چونکہ فطری طور پر جذباتی اور ناقص العقل ہے۔ اس لئے عورت کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا۔ مرد کے طلاق دئے بغیر چارہ کار نہیں چاہے عورت ہزار کوشش کرے وہ نکاح سے علحدہ نہیں ہوسکتی تفویض طلاق کی صورت میں یہ اختیار عورت کو حاصل ہوتا ہے۔ لہذا شرائط نامہ تحریر کرتے وقت اس امر کا خاص کر لحاظ رکھیں کہ بالکلیہ اور علی الدوام عورت کو اختیار طلاق حاصل نہ ہو۔ ورنہ بہت سارے فتنے جنم لے سکتے ہیں۔ لہذا یہ شرط بھی مذکور ہو کہ شرط کی خلاف ورزی یا عورت کی تکلیف شدیدہ کی صورت میں جسے مذکورہ دس افراد میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور عورت کے لئے علحدگی کو مناسب بھی قرار دیں تو عورت کو اسی وقت یا شرط کی خلاف ورزی کے ایک ماہ تک مہر معاف کرکے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرلینے کا اختیار ہوگا۔ اور یہ اختیار ایک ہی نکاح تک محدود ہوگا۔ اگر کسی وقت فرقت و علحدگی کے بعد اعادہ نکاح ہو تو اس کے بعد یہ اختیار اور شرائط نہیں۔ بلکہ اس وقت جو کچھ دوبارہ طے ہوجائے اس کے موافق عمل درآمد ہوگا۔ اکثر شرائط حیلۂ الناجزۃ سے مستفاد ہیں)

طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے۔ بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی۔ لہذا طلاق کے غلط اور بیجا استعمال کو روکنے کے لیے عقد نکاح کے وقت اگر اس طرح مہر طے کریں کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کو بیس ہزار مہر دینا ہوگا۔ اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا۔ اسی طرح اگر شوہر نے اس دولہن کی موجودگی میں زوجیت میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت (دولہن) کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ اس طرح کا مہر طے کرنا درست ہے۔ بہر صورت مہر مسمی لازم ہے اور صاحبین کے قول پر فتوی درست ہوگا۔ اس کی نظیریں ہدایہ اور خود سوالنامہ میں تاتار خانیہ سے منقول مسائل ہیں۔

اذا تزوجها على الف ان لم تكن له امراة و على الفين ان كانت له المراة و على الف ان لم يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز فقال ابو يوسف و محمد جائزان۔

اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر پہلے سے اس کی بیوی نہیں ہے تو مہر ایک ہزار اور اگر پہلی بیوی موجود ہے تو دو ہزار۔ اسی طرح عورت کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو ایک ہزار اور اگر باہر لے جائے تو دو ہزار مہر کی رقم ادا کرنا ہوگا، تو نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مہر مسمی لازم ہوگا۔

عورتوں کو ملازمت اور نوکری کی اجازت نہیں دینی چاہیے اس سے بے شمار مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ بے حجابی

شوہر کی ناقدری۔ نامحرموں سے گفتگو وغیرہ۔ اگر نکاح کے وقت عورت نے اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائی کہ شوہر اسے موجودہ ملازمت سے نہیں روکے گا۔ یا اگر آئندہ کوئی مناسب ملازمت ملے تو اسے ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا عقد نکاح کے وقت شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل اور نکاح جائز ہے ایفاء شرط قضاء لازم نہیں ہے " **لایلزمه الوفاء بالوعد شرعا و ان اوفی فبها و نعمت** " ہاں اگر عورت شریعت کے حدود میں رہ کر ملازمت کر رہی ہے تو بلا وجہ روکنا عہد کے خلاف ہونے کی وجہ سے گناہ ہے۔ عورت کو فسخ نکاح کا کوئی اختیار نہیں ملے گا اور شوہر کے حکم کی تعمیل لازم و ضروری ہوگی۔ گذشتہ صفحات میں دلائل آچکے ہیں۔

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مولانا عمران قاسمی ☆

الحمد لله رب العالمین و الصلوٰة و السلام علی رسوله الکریم

اللہ تبارک و تعالیٰ نے ازدواج کو نہ صرف توالد و تناسل اور انساب کی حفاظت کا ذریعہ بنایا ہے ۔ بلکہ اس تعلق سے جو اتحاد و اتفاق اور الفت و محبت پیدا ہوتی ہے ۔ اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ لڑکا کہیں کا ہوتا ہے ۔ لڑکی کہیں کی ہوتی ہے ۔ اس قدر اجنبیت کے باوجود نکاح کا رشتہ ان دونوں میں قائم ہوتے ہی ساری اجنبیت اور ان کا بعد ختم ہوجاتا ہے ۔ ان دونوں کے دلوں میں قدرتی طور پر الفت و محبت پیدا ہوجاتی ہے اور یہ انس و محبت وقتی نہیں ہوتی ہے ۔ بلکہ جوں جوں زندگی کے ایام گزرتے جاتے ہیں ، اس میں کمی کے بجائے برابر اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے ۔ قرآن نے اسی الفت و محبت کی تعبیر اس طرح کی ہے ۔

و من آیاته ان خلقکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة (سورة الروم)

اس کی اونچی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ ہم نے تمہارے جی سے تمہارا جوڑا بنایا کہ تم ان سے جی ٹھنڈا کرو اور تمہارے درمیان پیار و دلداری کے جوت جگادئے ۔

دوسری جگہ ارشاد ہے ۔

وهو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا وکان ربک قدیرا (سورة الفرقان)

وہ خدا ہی کی ذات ہے جس نے پانی کے قطرے سے جیتا جاگتا انسان پیدا کیا اور اس کو خاندان و سسرال والا

☆

بنایا اور تمھارا پروردگار بڑی قدرت والا ہے ۔

غرض شریعت نے عورت و مرد کے درمیان ہونے والے عقد کو قابل احترام قرار دیا اور متعینہ حدود میں رہ کر زندگی گزارنے کے طریقے بتائے ان ہی قوانین و ضوابط میں سے ایک اہم قانون و ضابطہ اشتراط فی النکاح ہے ۔

شروط فاسدہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا ۔ لہذا نکاح میں اگر کوئی شرط لگائی گئی ہو جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے انحراف و گریز ہو ۔ تو اس شرط کی وجہ سے نکاح باطل قرار نہیں دیا جائے گا ۔ شرط کو دیکھنے کے بعد ہی کوئی رائے قائم کی جاسکتی ہے ۔

مثال کے طور پر شوہر شرط لگائے کہ وہ مہر نہیں دے گا ، تب بھی فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ شوہر پر مہر مثل بہر حال واجب و لازم ہوگا خواہ شوہر وطی کرے یا مرجائے ۔

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے ۔

و ان تزوجها و لم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها ۔ هداية ج ۲ ص ۳۲۲)

اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنی باری اپنی کسی سوکن کو دے دی پھر بھی اس سوکن کو اپنی دی ہوئی باری سے رجوع کرلینے کا حق ہوگا ۔

ہدایہ میں ہے ۔

ولها ان ترجع فی ذالک لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

اسی طرح نفقہ بھی واجب ہوتا ہے ۔ لہذا کسی عورت نے اپنا نفقہ معاف کردیا یا معافی ہی کی شرط کے ساتھ عقد نکاح کیا تو بھی عورت کو نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا ۔ فقہ کی یہ عبارت اسی کی طرف مشیر ہے ۔ **لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط**

مزید اس سلسلہ میں فتح القدیر کی مندرجہ ذیل عبارت سے واضح روشنی ملتی ہے ۔

و ابراء الزوجة من النفقة هل يصح و يلزم ۔ ان كانت غير مفروضة لا يصح ۔ لانه ابراء قبل الوجوب ۔ وان كان القاضی فرضها كل شهر كذا او كذا صح فی الشهر الاول فقط و كذا لو قالت ابرائتک من نفقة سنة لا يبرأ الامن شهر الا ان يكون فرض لها كل سنة كذا لان القاضی اذا فرض كذا كل شهر فانما فرض مهما يتجدد الشهر فما لم يتجدد لم يتجدد الفرض و مالم يتجدد الفرض لم يجب نفقة الشهر فلا يصح الابراء منها و لو ابرائه بعد ما مضى الشهر

عما مضى و عما يستقبل برئ عما مضى و عن شهر (فتح القدير ج ۲ ص ۳۹۲ - ۳۹۵)

اسی طرح ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا۔ ان شرائط کا بھی نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور نکاح صحیح قرار پائے گا۔

لیکن اگر شرط ایسی ہو جس سے صرف عورت کو فائدہ ہو اور کسی دوسرے کو نقصان بھی نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ شوہر اس شرط کی پابندی اس وقت تک کرے جب تک نکاح کے مقاصد فوت نہ ہوں۔ مثال کے طور پر عورت نے یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا لہذا اس صورت میں اگر شوہر کو کسی دوسرے ملک میں ملازمت مل گئی یا اس کا تبادلہ ایسی جگہ ہوگیا جہاں رہ کر اسے بیوی کے حقوق ادا کرنے میں نہایت دشواری ہو رہی ہو تو اس شرط کے پورا کرنے کا مطلب یہی ہوگا کہ شوہر بیوی کو طلاق دے کر اپنے سے جدا کردے یا پھر عورت کے حقوق کی ادائیگی سے بالکل لاپروا ہوجائے۔ ان دونوں صورتوں کے مقابلہ میں مناسب یہی ہے کہ بیوی کو اپنے ہمراہ لے کر جائے۔ مگر اس طرح کی شرط کو قضاءً لازم الایفاء قرار دینے کی صورت نہیں ہے۔

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگائی کہ اس کے پورا کرنے میں دوسرے کو نقصان ہوگا۔ اس طرح کی شرط کو پورا کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

مثال کے طور پر کوئی عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اپنی فلاں بیوی کو طلاق دے دے گا۔ ان صورتوں میں اگر عورت کا مہر مثل مسمی سے زیادہ ہے تو عدم ایفاء شرط کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔

قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح وان كان شرط عدم التزوج وعدم المسافرة و طلاق الضرة فاسدا لان فيه المنع عن الامر المشروع (عناية على هامش فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۰)

صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں۔

وهذه الشروط تمنع التزوج و التسرى لوجوب الجرى على موجبها فكانت باطلة (فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۱)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

اذا تزوج علی الف علی ان لا یخرجھا من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیھا اخری فان وفی بالشرط فلھا المسمی و ان تزوج علیھا اخری او اخرجھا فلھا مھر مثلھا۔ (ھدایۃ ج ۲ ص ۳۲۹)

نکاح کے وقت تفویض طلاق کے سلسلہ میں حضرت تھانوی نے اپنی کتاب " **الحیلۃ الناجزۃ** " میں جو کچھ لکھا ہے ۔ اس باب میں وہی باتیں کافی ہیں ۔ اب اس میں مزید اضافہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ وہ باتیں اپنی جگہ کافی و شافی ہیں ۔

حضرت تھانوی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ ملاحظہ ہو " **الحیلۃ الناجزۃ** " ص ۳۶ تا ۳۸)

واقعہ یہ ہے کہ اسلام نے طلاق دینے کو برا سمجھا ہے ، صرف ناگزیر صورت میں اس کی اجازت دی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اسے بے محل استعمال کرے یا اسے کھیل بنالے ، اس سے عورتوں پر ظلم و زیادتی مقصود ہو تو پھر اس کی نوعیت بدل جاتی ہے ۔ اور عند اللہ وہ اقدام ناپسندیدہ شمار ہوتا ہے ۔ چونکہ اس کی وجہ سے دو خاندانوں کا اتفاق و اتحاد تباہ و برباد ہوجاتا ہے ۔ بلکہ آئندہ چل کر معاشرہ اور خاندانوں پر ناقابل تلافی اثر پڑتا ہے

لیکن اگر ازدواجی زندگی الفت و محبت کے بجائے عداوت و دشمنی میں بدل جائے اور نباہ کی کوئی صورت نہ ہو تو شریعت غراء نے ان ناگزیر حالات میں طلاق کی اجازت ہی نہیں دی ، بلکہ اس فعل کو مباح و مستحسن قرار دیا ہے تاکہ آلام و مصائب میں مبتلا زوجین کو چھٹکارا مل سکے ۔

مسلم معاشرہ میں وقوع طلاق کا معاملہ جس قدر مشہور ہے ، واقعہ یہ ہے کہ اتنا نہیں ہے ۔ اور طلاق ثلاثہ یا طلاق کی کثرت کو روکنے کے لئے پابندیاں عائد کر کے طلاق دشوار بنانا تو یہ بالکل غیر مناسب بات ہوگی ، چونکہ مسلم سماج میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان نشوز و شقاق ہے اور نشوز و شقاق اس حد تک پہونچ گیا کہ فرقت ضروری ہے ۔ مگر زیادتی مہر کے ڈر سے طلاق نہیں دیتا کہ بعد طلاق مہر ادا کرنا پڑے گا ۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت کالمعلقہ ہو کر رہ جائے گی ۔ یا پھر حالات اس قدر ناگفتہ بہ ہو جائیں کہ معافی مہر کے عوض میں طلاق حاصل کرلے ۔

ایسی صورت میں یہ بات بہت قرین قیاس تھی کہ اگر مہر کی تعداد کم ہوتی تو شوہر طلاق دے دیتا اور عورت مہر پانے کی حقدار بھی ہوجاتی ۔

رہا طلاق ثلاثہ یا طلاق کی کثرت کا معاملہ تو یہ درحقیقت جہالت کی بنیاد پر ہے ۔ اس کے غلط استعمال کو روکنے

کے لئے مقدار مہر کو بڑھانے کی بات کرنا درست نہیں ہے ۔

چونکہ اگر ایک شخص فرقت اختیار کرنے پر بالکل آمادہ ہوجائے تو بہرحال مہر کی مقدار جو بھی ہو اس کو ادا کرکے الگ ہوسکتا ہے ۔ ہاں اس کی بہتر شکل یہ ہے کہ مسلم سماج کو ان مسائل سے زیادہ سے زیادہ واقف کرایا جائے ان پر عمل کرنے کی ترغیب دلائی جائے ۔

ان حالات کے باوجود اگر مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے طلاق نہیں دی تو مہر دس ہزار روپے ہوگا اور اگر ایک طلاق دی تو مہر بیس ہزار اور اگر تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار روپے، اس طرح کی شرطیں لگانا درست ہے ۔ اب رہا مسئلہ وجوب مہر کا تو وہ حالات کے مطابق ہوگا ۔ اگر نکاح کرتے وقت مہر اس طرح طے ہو کہ منکوحہ کے نکاح میں رہتے ہوئے اگر شوہر نے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار روپے ہوگا۔ یہ دونوں شرطیں بھی درست ہیں بیوی کو آبائی وطن میں رکھنے یا لے جانے میں ایک ہزار اور دو ہزار مہر طے ہو تو صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں ۔ ہدایہ میں ہے ۔

الشرطان جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

بیوی کے اقامت و اخراج اور اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح یا عدم نکاح میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہئے ۔ چونکہ جس طرح صاحبین کے یہاں اقامت و اخراج کے سلسلہ میں دونوں شرطیں درست ہیں ۔ اسی طرح تزوج و عدم تزوج میں بھی دونوں شرطیں درست ہوں گی ۔

فكان لها عشرة الاف ان لم يتزوج عليها اخرى و عشرون ان تزوج عليها اخرى

اگر شوہر کے حقوق میں بیوی کی ملازمت سے نقصان و ضرر ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس کو ایسی ملازمت سے روک دے ۔ ہاں ایسی ملازمت جس سے شوہر کے حق میں نقصان نہ ہو تو اس طرح کی ملازمت سے روکنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے ۔

اگر شوہر نے نکاح کے وقت یا بعد نکاح کسی ایسی نوکری کی اجازت دے دی جس سے شوہر کے حقوق میں نقصان ہوتا ہے تو شوہر اس اجازت کو واپس لے سکتا ہے ۔

و يلاحظ ان رضاه باحترافها و قتاما لا يمنع عدم رضاه في غيره ۔ (الاحوال الشخصية ص ۲۳۹)

والذی ينبغی تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدی الی تنقيص حقه او ضرره او الی خروجها من بيته اما العمل الذی لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها منه خصوصا فی حال غيبته من بيته ۔ فان ترك المراة بلا عمل فی بيتها يؤدی الی وساوس النفس و الشيطان او الاشتغال بما لايعنی مع الاجانب و الجيران ۔ (رد المحتار باب النفقة ج ۲ ص ۲۲۵)

اشتراط فی النکاح کا حکم

مفتی حبیب اللہ قاسمی ٭

اس میں شک نہیں کہ اسلام رشتہ نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے باہمی تعلقات کی خوشگواری کے لئے کچھ اہم و رہبر اصول بھی بتلائے ہیں، لیکن اسلامی تعلیمات سے دوری اور ناواقفیت کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ رشتے غیر یقینی صورت حال کے شکار ہیں، اور حدود و قیود کے متلاشی ہیں۔

نکاح سے قبل جہاں رسومات غیر شرعیہ کی تکمیل کی طرف پوری توجہ دی جاتی ہے اگر صرف ایک عشرہ دولہا کسی صحیح عالم کی صحبت میں رہ کر مسائل نکاح و طلاق اور حسن معاشرت کی تعلیم حاصل کرے، اسی طرح بننے والی دولہن کو ایک عشرہ خالص دینی معلومات فراہم کی جائیں تو یقینا دونوں کی زندگی میں اسلامی تعلیمات کی روشنی ہوگی، جس کے نتیجہ میں دونوں کی زندگی خوشگوار بنے گی۔

لیکن افسوس اس انداز کی تعلیمات کی طرف امت کی کوئی توجہ نہیں، جس کا لازمی نتیجہ آج سب کے سامنے ہے اس مختصر سی تمہید کے بعد سوالات کے جوابات سپرد قلم ہیں، لیکن چند اصول جزئیات سے قبل قابل ذکر ہیں۔

۱۔ نکاح کی تین قسمیں ہیں (۱) منجز (۲) مشروط (۳) معلق، علامہ شامیؒ و دیگر فقہاء کی گفتگو سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نکاح کی یہ تینوں شکلیں قابل قبول و اعتبار ہیں۔

۲۔ شرائط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط صحیح (۲) شرط فاسد

٭ مہتمم دارالعلوم مہذب پور، اعظم گڑھ، یوپی

۳ ـ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط فاسد ہوجاتی ہے اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے ۔

" النکاح لا تبطله الشروط الفاسدة فبطل الشرط و بقی النکاح صحیحا (بدائع ج ۲ ص ۲۷۳)

۴ ـ تفویض شرعا ایک درست عمل ہے ۔ تفویض کی تین قسمیں ہیں (۱) تخییر (۲) امر بالید (۳) مشیت اور ان انواع ثلاثہ کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور و موجود ہیں ۔

۵ ـ ایسی کوئی بھی شرط جس سے تحلیل حرام اور تحریم حلال لازم آئے شرعا غیر معتبر ہے واجب الایفاء نہیں، جیسا کہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں بھی صراحتاً یہ چیز موجود ہے، ان چند اصولوں کے بعد سوال میں مذکور جزئیات سپرد قرطاس ہیں ۔

(الف) نان و نفقہ بیوی کا شوہر پر حق واجب ہے چند شرائط کے ساتھ جن کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں اگر وجوب نفقہ کی ساری شرطیں موجود ہوں تو شریعت بیوی کو یہ حق دیتی ہے کہ شوہر سے اپنا نان و نفقہ وصول کرلے، لیکن اگر کوئی صاحب حق اپنے حق کو ساقط کردے تو شریعت نے یہ حق بھی صاحب حق کو دیا ہے، لہذا اگر کوئی عورت بلا جبر و اکراہ طوعا اپنا حق واجبی (نان و نفقہ) ساقط کردے تو اس سے نہ نکاح متاثر ہوگا اور نہ ہی بیوی کو مطالبہ یعنی نفقہ کا حق ہوگا ۔

(ب) ایک سے زائد نکاح کی اجازت مرد کو شریعت نے دی ہے شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ ایک سے زیادہ چار تک بیک وقت اپنی زوجیت میں عورتوں کو رکھے، لیکن اگر کوئی مرد اپنا یہ حق کسی مصلحت کے تحت ساقط کردیتا ہے اور اپنی پہلی بیوی سے یہ عہد کرلیتا ہے کہ میں تمھارے علاوہ کسی سے تمھارے رہتے ہوئے شادی نہیں کروں گا تو " **و اوفوا بالعهد** " کے تحت یہ وعدہ بھی لازم الایفاء ہوگا، اور اس سے اس کی شادی متاثر نہ ہوگی جس میں اس نے اپنی بیوی سے اس انداز کا عہد کیا ہے ۔

(ج) طلاق شوہر کا پرسنل ذاتی حق ہے، لیکن شرعا تفویض توکیل بھی معتبر ہے لہذا شوہر حسب موقع و مصلحت بوقت ضرورت بقدر ضرورت بحد ضرورت اپنا اختیار و حق دوسرے کے حوالے کرسکتا ہے، اور دوسرا شخص اس کے سپرد کردہ حق کو اگر استعمال کرتا ہے تو وہ حق بجانب ہوگا، تفویض کے بعد اگر شوہر بیوی سے حق تفویض کو واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا ۔

و لایملک الرجوع ای و لا یملک الزوج الرجوع من التفویض سواء کان بلفظ التخییر او بالامر بالید او طلقی نفسک لما قدمنا۔ البحر الرائق (ص ۳۲۷ جلد ۳) ۔

نکاح میں شرط کی صورتیں

۱ ـ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں ۔

۲ ـ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کے درمیان کوئی شرط نامہ تحریر کیا جائے۔

یہ تینوں صورتیں درست اور صحیح ہیں۔

البتہ پہلی صورت کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جو تحریر لکھی جائے اور اس میں جو شرط مذکور ہو اس کی اضافت و نسبت نکاح کی طرف ہو، اگر اضافت الی النکاح کو ترک کردیا گیا تو تحریر باوجود طرفین کی دستخط کے لغو اور بے کار ہوجائے گی، جیسا کہ حضرات فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے، اور شرط کی دوسری صورت بھی درست ہے، لیکن اگر شرط تفویض طلاق سے متعلق ہو اس وقت اس کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب مشروط عورت کی جانب سے ہو اور اگر ایجاب مطلق شوہر کی جانب سے ہو اور مشروط قبولیت عورت کی جانب سے ہو اس صورت میں شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح بغیر شرط کے درست ہوجائے گا۔

کما فی الشامی، ان ابتدأت المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لوبدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر عن الخلاصۃ و البزازیۃ۔

تفویض طلاق کے ساتھ احسن یہ ہے کہ دو چار رجال کی تصویب حال کی شرط لگادی جائے، تاکہ عورت اپنے نقصان عقل کی وجہ سے غلط قدم نہ اٹھاسکے، اور اگر ابراء مہر کی بھی قید تفویض طلاق کے ساتھ لگ جایا کرے تو بہتر ہے، تاکہ عورت حق تفویض کو سوچ سمجھ کر استعمال کرے اور بے جا استعمال کا سد باب ہوسکے۔

شریعت نے مصالح کے تحت ہی تفویض طلاق کا دستور بنایا ہے اگر تصویب رجال یا ابراء مہر کی قید لگادی جائے تو بے جا تصرف کا سد باب بھی ہوجائے گا، اور شرعی دستور بھی ضیاع سے محفوظ رہے گا۔

جواب۔ سوال۔ ۲۔ مہر عورت کا حق ہے کمی زیادتی کا اختیار بھی عورت کو حاصل ہے مرد کے قبول کرنے سے پہلے مہر کو مشروط و مطلق رکھنے کا حق بھی عورت کو ہے۔ جس شرط کے ساتھ شوہر مہر کو قبول کرے گا اس کا ایفاء اس کے ذمہ ہوگا۔

جواب۔ سوال ۳۔ شریعت نے عورت کا جو مقام اور کام متعین کیا ہے اس میں اس کی گنجائش نظر نہیں آتی کہ ایک عورت بحیثیت عورت کلرک بنے اور آفسوں کی ڈیوٹی انجام دے، اس لئے راقم الحروف کے نزدیک مرد کو ایسی شرط مسترد کردینی چاہئے جو بہت سے مفاسد و محرمات کا ذریعہ ہو اور ایجاب و قبول کے وقت ہی یہ شرط لگادینی چاہئے کہ تم کو صرف چراغ خانہ بن کر رہنا پڑے گا اور کسی ملازمت کی اجازت نہیں ہوگی اور اگر کوئی شوہر نادانی میں اس انداز کی نامعقول شرط کو قبول کرلیتا ہے تو حسن تدبیر سے بیوی کو اس عمل سے روکنے پر وہ ماجور ہوگا مازور نہیں۔

شرائط نکاح سے متعلق بعض ضروری مسائل و دلائل

مولانا ابوبکر صاحب ☆

نکاح مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا ایک قابل احترام عقد ہے ، جس کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ مودت و محبت اور اعتماد کی فضاء میں زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں ، چونکہ مذہب اسلام رشتۂ نکاح کو پائیدار اور مضبوط و مستحکم دیکھنا چاہتا ہے ، اس لئے اس نے دونوں فریق کے بعض ضروری حقوق کی تعیین فرمادی ہے ، اور ایک جگہ قرآن پاک میں صاف صراحت کے ساتھ فرمایا گیا ہے ۔

ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف (سورۃ البقرۃ آیت ۲۲۸)

دستور کے مطابق عورتوں کے لئے (ان کا حق مردوں پر) اس کے مثل ہے جو ان عورتوں پر (مردوں کا حق) ہے ۔

اس آیت مبارکہ سے معلوم ہوا کہ جس طرح عورتوں پر شوہروں کے کچھ حقوق عائد ہوتے ہیں ، اسی طرح عورتوں کے بھی کچھ حقوق ہیں ، جن کی ادائیگی مردوں پر ضروری ہے پھر قرآن و سنت کی واضح نصوص میں مردوں اور عورتوں کے بعض حقوق کو متعین فرمادیا گیا ہے ، جن میں دونوں فریق باہمی رضامندی سے بھی کچھ رد و بدل نہیں کرسکتے ، اور ایسا اس لئے کیا گیا تاکہ مضبوط و طاقت ور فریق کمزور کا استحصال نہ کرسکے ، اور فریق ثانی کی کمزوری اور مجبوری سے فائدہ اٹھاکر نکاح کے وقت اپنی من پسند شرطیں عائد کرکے اپنے حقوق و فرائض سے گریز کی راہ نہ اپنالے ۔

☆ استاذ فقہ مدرسہ اسلامیہ شکرپور ، بھروارہ ، دربھنگہ ، بہار

شرائط نکاح اور ان کے احکام :

مذکورہ تفصیل کے پس منظر میں فقہاء کرام نے نکاح کے مسائل کو بیان کرتے ہوئے کتاب و سنت کی روشنی میں شرائط نکاح پر بحث کی ہے ، تو یاد رہے کہ عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو ، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو۔ مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔ نیز شوہر عورت کو مہر دے گا ، وغیرہ۔

اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ ان کو پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے ، بلکہ اگر بوقت نکاح ان شرائط کی تصریح نہ کی گئی ہو تب بھی شوہر پر ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ، کیونکہ قرآن و سنت کی واضح نصوص میں ان شرائط و حقوق کا ذکر کرکے ان کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ مہر کے سلسلہ میں باری تعالی کا ارشاد ہے۔

" **فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة** " (**سورة النساء آيت ۲۴**) جن عورتوں سے (نکاح کے بعد) تم نے فائدہ اٹھایا ہے ، ان کو ان کا مقرر کردہ مہر دیدو۔

اور نفقہ کے سلسلے میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری حج کے خطبہ میں اعلان فرمایا تھا۔

ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف (**ابن ماجه حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث ۱۱۳**)

دستور کے مطابق عورتوں کو کپڑا اور خوراک دینا مردوں پر لازم ہے۔

نیز قرآن پاک میں باری تعالی نے عورتوں کے نفقہ کے سلسلہ میں حکم دیا ہے۔ **وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف** (**سورة البقرة ۲۳۳**) لڑکے والے پر عورتوں کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے موافق۔

کتاب و سنت کی مذکورہ تصریحات کی بناء پر بغیر شرط کے بھی عورتوں کو مہر کی رقم اور نفقہ دینا ضروری ہے ، لیکن اگر عقد نکاح کے وقت مذکورہ چیزوں کی ادائیگی کی شرط لگادے تب تو ان کی ادئیگی اور زیادہ مؤکد ہوجاتی ہے ، چنانچہ حضرت عقبہ بن عامر جہنی رضی اللہ عنہ کی حدیث کو تمام ارباب صحاح نے نقل کیا ہے ، جس میں مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج** (**بخاری شریف ج ۱ ص ۳۷۲**) جن شرطوں کو تم لوگ پوری کرتے ہو ان میں پوری کرنے کے اعتبار سے سب سے زیادہ لائق و مستحق شرط وہ ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جن شرطوں کی وجہ سے عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہوتا ہے ، اور جو شرطیں مقتضائے عقد

کے مطابق ہوتی ہیں یعنی جو شرطیں صلب عقد میں داخل ہوتی ہیں، وہ شرطیں پوری کرنے کے زیادہ لائق ہیں، کیونکہ رشتۂ نکاح کی پائیداری بڑی حد تک قبائل و خاندان کے سکون کی ضامن ہے، اور اس کی ناپائیداری بہت سے مطمئن معاشروں اور خاندانوں کو فتنہ و فساد، توڑ پھوڑ اور بگاڑ پر ابھارتی ہے، اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، جو ساری دنیا اور سارے قبائل کے سردار بناکر بھیجے گئے تھے، انہوں نے مقتضائے عقد نکاح کے مطابق طے کی جانیوالی شرطوں کو پورا کرنے پر زور دیا، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، اگر یہ شرطیں نہ ہوں تب بھی ان شرائط میں ذکر کردہ امور کے مطابق معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

(۲) شرط کی دوسری قسم یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط طے کرے جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، یعنی جو شرطیں مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہوں، عقد نکاح میں ان کو ذکر کرنا، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا، اسی طرح شوہر بیوی کو رہنے کے لئے مکان نہ دے گا، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو رقم نہ دے گا، اسی طرح عورت کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے، تو اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ یہ شرطیں باطل ہیں اور عقد نکاح درست ہوجائے گا، چنانچہ حضرت ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری شرح بخاری "**باب الشروط فی النکاح**" میں لکھا ہے:

و اما شرط ینافی مقتضی النکاح کان لا یقسم لها او لا یتسری علیها و لا ینفق او نحو ذلک فلا یجب الوفاء به بل ان وقع فی صلب العقد کفی وصح النکاح لمهر المثل و فی وجه یجب المسمی و لا اثر للشرط وفی قول یبطل النکاح (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸)

اور بہر حال وہ شرط جو مقتضائے عقد نکاح کے منافی ہو جیسے یہ شرط کہ بیوی کے لئے وہ باری مقرر نہ کرے گا، یا اس پر باندی نہ رکھے گا، اور نہ نفقہ دے گا وغیرہ۔ پس اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ اگر شرط صلب عقد میں واقع ہو تو رک جائے، اور مہر مثل کے ساتھ نکاح صحیح ہوگیا اور ایک صورت میں مہر مسمی واجب ہوگا، اور شرط کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور ایک قول میں نکاح باطل ہوگا۔

مندرجہ بالا دوسری قسم کی شرطوں کو فقہاء کرام نے جو باطل فرمایا ہے تو اس کی دلیل وہ حدیث ہے جسے حضرت امام بخاری نے بخاری شریف کی کتاب الشروط کے باب الشروط کے تحت نقل فرمایا ہے کہ

ماکان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و ان کان مائة شرط قضاء الله احق وشرط الله اوثق (بخاری شریف ج ۱ ص ۳۷۷)

جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، اگرچہ سو شرطیں ہوں، اللہ کا فیصلہ زیادہ لائق ہے (کہ اس کی پیروی کی جائے) اور اللہ کی شرط زیادہ مضبوط ہے۔

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے مندرجہ بالا حدیث پاک کو " **باب المکاتب و مالا یحل من الشروط** " کے تحت بالفاظ ذیل نقل فرمایا ہے۔

" **من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فلیس لہ و ان اشترط مائۃ شرط** " (**بخاری ج ۱ ص ۳۸۷**) (**ترجمہ**) جس شخص نے ایسی شرط لگائی جو کتاب اللہ میں نہیں ہے، تو اس کے لئے کچھ نہیں ہے اگرچہ وہ سو شرط لگائے۔

اسی طرح مندرجہ بالا شرطوں کے باطل و ناجائز ہونے کی دلیل وہ حدیث بھی ہے، جسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے بالفاظ ذیل مرفوعا نقل فرمایا ہے:

لا یحل لامراۃ تسال طلاق اختھا لتستفرغ صحفتھا فانما لھا ما قدر لھا (**بخاری ج ۲ ص ۷۷۲**) (ترجمہ) کسی عورت کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کے پیالہ کو خالی کردے، کیونکہ اس کے لئے وہ ہے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔

اس حدیث پاک کو حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے کتاب الشرط " **باب مالا یجوز من الشروط فی النکاح** " کے تحت بھی بالفاظ ذیل نقل فرمایا ہے۔

و لا تسأل المراۃ طلاق اختھا لتستکفی انائھا (**بخاری ج ۱ ص ۳۷۲**) اسی طرح بخاری شریف میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے کہ

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ... ان تشترط المرأۃ طلاق اختھا (**بخاری ج ۱ ص ۳۷۲**)

(ترجمہ) حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ کوئی عورت اپنی بہن (سوکن کی طلاق کی شرط لگائے (**بخاری باب الشروط فی الطلاق**) اور ابو نعیم نے مذکورہ حدیث کی تخریج ان الفاظ میں کی ہے۔

لایصح لامرأۃ ان تشترط طلاق اختھا لتستکفی انائھا (**حاشیہ بخاری ج ۲ ص ۷۷۲**) (ترجمہ) کسی عورت کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اپنی بہن (سوکن) کی طلاق کی شرط لگائے تاکہ اس کے برتن کو الٹ دے (کہ وہ خالی ہوجائے اور شوہر کے سارے اکرامات و انعامات کی یہ مستحق ٹھہر جائے)

مذکورہ روایات ہی کی بنیاد پر حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے حضرت عمر، یا ابن عمر کا یہ فتوی نقل فرمایا ہے۔

قال ابن عمر او عمر کل شرط خالف کتاب اللہ فھو باطل و ان اشترط مائۃ شرط (بخاری ج ۱ ص ۳۸۱) (ترجمہ) حضرت عبد اللہ بن عمر یا حضرت عمر کا قول ہے کہ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ کے خلاف ہو وہ باطل ہے اگرچہ سو مرتبہ شرط لگائے۔

وقال ابن مسعود لاتشترط المراۃ طلاق اختھا (بخاری ج ۲ ص ۷۷۲) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ کوئی عورت اپنی سوکن کی طلاق کی شرط نہ لگائے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، جس کا تسنہ کرہ قرآن و سنت میں نہ ہو، اور اس شرط سے حقوق واجبہ سے گریز ہورہا ہو تو ایسی شرط عقد نکاح میں لگانی جائز نہیں ہے، اور اگر کسی نے اس قسم کی شرط لگائی تو وہ باطل ہے۔

(۳) شرائط نکاح کی تیسری قسم یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی فریق یا دونوں بوقت نکاح ایسی شرط لگائے جس کا تعلق نہ پہلی قسم کی شرطوں سے ہو، اور نہ دوسری قسم کی شرطوں سے یعنی دونوں فریقوں میں سے کوئی ایسی مباح شرط لگائے جو نہ مقتضائے عقد کے قبیل سے ہو اور نہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اس تیسری قسم کی شرط کے حکم کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے درمیان قدرے اختلاف ہے، حضرت امام احمد، اسحاق اور امام اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہوگا، لیکن حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری قسم کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں، البتہ دیانۃً ضروری ہے، کیونکہ مومن کی شان یہ ہے کہ وہ جو جائز وعدہ کرے اس کو پورا کرے، اور خود باری تعالیٰ کے ارشاد "**واوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا**" کا تقاضا بھی یہی ہے، لیکن اگر کوئی شخص ان شرطوں کو پورا نہ کرے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ بھی نہیں کر سکتی۔ حضرت امام احمد وغیرہ اپنے مسلک کے اثبات میں حضرت عقبہ بن عامر جہنی کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جسے حضرت امام بخاری نے "**کتاب النکاح باب الشروط فی النکاح**" میں بالفاظ ذیل نقل کیا ہے:

"**احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج**" (بخاری ج ۲ ص ۷۷۳)

مگر یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ وہ حضرات بھی اس تیسری قسم کی شرطوں کو پورا کرنے کو دیانۃً ضروری قرار دیتے ہیں (مستفاد از درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۳)۔ ثانیاً: اس حدیث پاک کے ظاہری الفاظ سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید معلوم ہوتی ہے۔ ثالثاً: بہت سے شارحین نے اس حدیث کو پہلی قسم کی شرطوں

کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ بلکہ بعض حضرات نے تو اس حدیث پاک میں شرط سے مراد مہر لیا ہے، چنانچہ ترمذی شریف کی شرح " **الکوکب الدری** " کے حاشیہ میں مرقوم ہے کہ۔

وقال جماعة من العلماء ان المراد بالشرط ههنا المهر خاصة لا غير لانه هو المشروط في مقابلة البضع (حاشية الكوكب الدرى ج ۱ ص ۳۳۵)

(ترجمہ) اور (شارحین حدیث کی) ایک جماعت نے کہا ہے کہ شرط سے مراد یہاں پر صرف مہر ہے نہ کہ اس کے ماسوا کوئی اور چیز اس لئے کہ وہی بضع کے مقابلہ میں مشروط ہے۔

شارحین حدیث کی اس جماعت کے مذکورہ قول کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ

" **احل لكم ماوراء ذالكم ان تبتغوا باموالكم** " (سورة النساء آيت ۲۴)

تمہارے لئے ان کے علاوہ عورتیں حلال کردی گئیں ہیں، بشرطیکہ تم مہر دے کر رشتہ تلاش کرو۔ اور ترمذی شریف کتاب النکاح " **باب ماجاء لا نكاح الا بولى** " کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث مروی ہے جس میں یہ الفاظ آتے ہیں " **فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها** " (**ترمذى ج ۱ ص ۲۰۸**) ان الفاظ سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں شرط سے مراد مہر ہے، اور علامہ نووی علیہ الرحمہ نے حضرت عقبہ بن عامر کی مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "حضرت امام شافعی اور اکثر علماء کا قول ہے کہ یہ حدیث ان شرطوں پر محمول ہے جو نکاح کے مقتضیٰ کے منافی نہ ہوں، بلکہ وہ نکاح کے مقاصد و مقتضیٰ میں سے ہوں، جیسے عورت کو اچھی طرح رکھنے، اس کا نفقہ، سکنیٰ دستور کے مطابق دینے کی شرطیں، اور یہ شرط کہ شوہر عورت کے حقوق میں کچھ کوتاہی نہ کرے گا، اور دیگر سوکنوں کی طرح اس کے لئے باری مقرر کرے گا، اور عورت گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گی، اور نہ نفلی روزہ رکھے گی، اور شوہر کے گھر میں عورت کسی دوسرے کو داخل ہونے کی اجازت نہ دے گی، نیز شوہر کے سامان میں شوہر کی رضا مندی کے بغیر تصرف نہ کرے گی، اور بہر حال جو شرط نکاح کے مقتضیٰ کے خلاف ہو جیسے یہ شرط کہ باری مقرر کرے اور نہ شوہر اس پر باندی کو رکھے اور نہ اس پر خرچ کرے اور نہ اس کو لے کر سفر کرے پس ایسی شرطوں کا پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ شرط لغو ہوگی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ صحیح ہوجائے گا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ سے کہ وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے، وہ باطل ہے، اور امام احمد اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ شرط کو پورا کرنا واجب ہے، حدیث " **احق الشروط** " کی وجہ سے (**حاشیہ ج ۱ ص ۳۵۵**)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں۔

(۱) مقتضائے عقد کے مطابق ہو، اس کو پورا کرنا واجب ہے۔
(۲) مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہو، اس شرط کو پورا کرنا جائز نہیں ہے۔
(۳) شرط کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو نہ مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہو، اور نہ موافق ہو، بلکہ مباح قسم کی شرط ہو تو اس قسم کی شرطوں کا دیانتاً پورا کرنا ضروری ہے، چنانچہ ترمذی شریف کی شرح الکوکب الدری میں شرائط نکاح کا مفصل تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے۔

والحاصل ان الشروط ثلاثة اصناف. ما يوجبه الزواج من غير اشتراطه كالنفقة لها و السكنى فهذا يجب الايفاء به و ان لم يشترط و ما ينافي كتاب الله و نص رسول فهذه لا يجوز العمل بها و ان اشترط و ما ليس من القسمين فهي مباحة اتيانها و تركها فهذه يجب الايفاء بها اذا اشترط و ان لم يشترط لا (الكوكب الدرى ج ۲ ص ۳۳۲)

(ترجمہ) حاصل کلام یہ ہے کہ شرطوں کی تین قسمیں ہیں (۱) جو بغیر شرط کے نکاح کی وجہ سے واجب ہو، جیسے عورت کے لئے نفقہ اور مکان تو ایسی شرط کا پورا کرنا واجب ہے۔ اگرچہ شرط نہ لگائے۔ (۲) جو شرط کتاب اللہ اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی تصریحات کے خلاف ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ شرط لگائے۔ (۳) اور جو مذکورہ دونوں قسموں میں سے نہ ہو، یعنی جن کا کرنا اور چھوڑنا دونوں مباح ہو، اگر اس قسم کی شرط ہو تو اس کا پورا کرنا واجب ہے، اور اگر شرط نہ لگائے تو واجب نہ ہوگا۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں نکاح کی شرطوں کا علم ہوا وہیں ان شرطوں کا شرعی حکم بھی معلوم ہوگیا، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ان شرائط کی وجہ سے عقد نکاح پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے۔

اب نکاح کی شرطوں کے اقسام و احکام اور اثرات کو جاننے کے بعد ذیل میں نکاح کی بعض شرطوں کی تفصیل اور ان سے متعلق شرائط کی وضاحت کی جاتی ہے۔

تفویض طلاق کی شرعی حیثیت اور اس کی ممکنہ صورتوں کی تفصیل

اگر کوئی عورت عقد نکاح میں یہ شرط لگائے کہ فلاں فلاں شکلوں میں اسے طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر نے عورت کی اس شرط کو تسلیم کرلیا، تو شرعاً اس شرط کی کیا اہمیت ہوگی؟ اس سلسلے میں فقہاء کرام جو قرآن و سنت کے معانی کو زیادہ سمجھتے ہیں، ان کے بھی کلام کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے مستقبل میں کسی ناگوار بات کا کوئی خطرہ محسوس ہو، اس کے لئے شرعاً جائز ہے کہ وہ عقد نکاح

میں اپنے لئے شوہر سے اس قسم کی شرط کو منظور کرالے ، تاکہ پریشانی کے وقت اس شرط سے فائدہ اٹھاکر اپنے کو تکلیف سے محفوظ رکھ سکے ، فقہاء کرام کی اصطلاح میں اسی کو تفویض طلاق کہتے ہیں ، جس کا مطلب ہوتا ہے کہ شوہر بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دیدے چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے ؛

تفویض الطلاق ان یفوض الزوج الی الزوجۃ امر طلاقھا من جھتہ و قد یکون منجزا وقد یکون مطلقا وقد یکون مقیدا بالمجلس وقد یعم واصل التفویض ھوا التسلیم ای ترک المنازعۃ والمضائقۃ ۔(قواعد الفقہ ص ۲۳۴)

مذکورہ سطور سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر عورت کو طلاق کی تفویض کردے تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا ، چنانچہ قرآن پاک میں تفویض کی ایک قسم تخییر کا ذکر صراحت کے ساتھ آیا ہے ، جس کی رو سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آپ کی ازواج مطہرات کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دیا گیا تھا ، (ملاحظہ ہو سورۃ الاحزاب) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تفویض طلاق کا جواز قرآن کریم سے ثابت ہے ، اب رہی یہ بات کہ شوہر اگر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق کا حق تفویض کردے تو اس کے بعد اگر وہ تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو شوہر کو اس کا اختیار حاصل ہوگا ، یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ تفویض طلاق کے بعد شوہر کو اس تفویض سے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا ، بلکہ تفویض کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔ چنانچہ در مختار کتاب الطلاق کی " **فصل فی المشیئۃ** " میں ہے ؛

ولا یملک الزوج الرجوع عنہ ای من التفویض بانواعہ الثلاثۃ لما فیہ معنی التعلیق ؛ در مختار ۔ ج ۱ ص ۵۳۸)

(ترجمہ) شوہر تفویض کی تینوں قسموں سے رجوع کرنے کا مالک نہ ہوگا ، کیونکہ اس میں تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے ، اور علامہ شامی علیہ الرحمہ نے تفویض کی تینوں قسموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے ۔

(قولہ بانواعہ الثلاثۃ (ای التخییر و الامر بالید و المشیئۃ (رد المحتار ج ۱ ص ۵۲۸)

(ترجمہ) تفویض کی تینوں قسمیں یہ ہیں ، تخییر ، امر بالید ، اور مشیت طلاق ، اسی طرح فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

ولیس للزوج فی ذالک و لا ینھاھا مما جعل الیھا و لا یفسخ ۔ کذا فی الجوھرۃ النیرۃ فتاوی عالمگیری ج ۱ ص ۳۸۷) (ترجمہ) شوہر کے لئے اس سے رجوع جائز نہیں ہے ، اور نہ وہ عورت کو اس سے منع کرسکتا ہے جو اس کے حوالہ کیا ہے اور نہ فسخ کرسکتا ہے ۔

مذکورہ تصریحات فقہاء سے معلوم ہوا کہ شوہر جب اپنی بیوی کو طلاق کی تفویض کردیتا ہے تو اس کے بعد شوہر

کو اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے، بلکہ عورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مالک ہوجاتی ہے اب ظاہر ہے کہ عورت ناقص العقل ہوتی ہے، اس لئے طلاق کو اس کے ہاتھ میں مطلقا دیدینا خطرہ سے خالی نہیں ہے، اس لئے مناسب ہے کہ تفویض ہی کے وقت کوئی مناسب قید لگادی جائے، جس سے اس خطرہ کا سد باب ہوجائے، مثلا یہ شرط لگادی جائے کہ جس وقت شوہر کی طرف سے عورت کو کوئی تکلیف پہونچے اور فلاں فلاں اشخاص اس کو تسلیم کرلیں، اور وہ حضرات اس صورت میں طلاق کو مناسب بھی کہیں، تو اس کے بعد ہر وقت عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے کو ایک طلاق بائن دے کر نکاح سے جدا کرلے، تو اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ نامزد اشخاص عورت پر شوہر کی طرف سے پہونچنے والی تکلیف کو محسوس فرماکر عورت کے لئے طلاق دینے کو مناسب کہیں، لیکن اس کے بعد بھی عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے، بلکہ اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر اپنے اوپر طلاق واقع کرنی چاہئے، کیونکہ طلاق واقع کرنے میں جلدی کرنا شرعا سخت ناپسندیدہ ہے، چنانچہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے **ابغض الحلال الی اللہ عز وجل الطلاق (ابو داؤد ج ۱ ص ۲۹۶)** اللہ تبارک وتعالی کے نزدیک حلال چیزوں میں مبغوض ترین طلاق ہے۔ نیز حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ **ایما امراۃ سالت زوجھا الطلاق فی غیر ما باس فحرام علیھا رائحۃ الجنۃ (مشکوۃ ج ۲ ص ۲۸۳)** (ترجمہ) جو عورت بلا ضرورت خاوند سے طلاق مانگے اس پر جنت کی بو حرام ہے۔

مذکورہ احادیث پاک سے معلوم ہوا کہ جب طلاق کو شریعت نے سخت ناپسند فرمایا ہے تو عورت کو چاہئے کہ تفویض کی صورت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے، بلکہ اطمینان سے سوچ سمجھ کر طلاق واقع کرے اس کے ساتھ درج ذیل تین باتوں کا ضرور التزام کرے۔

پہلی بات یہ ہے کہ غصہ کے وقت فورا اپنے اس تفویض کے اختیار سے کام نہ لے، بلکہ ایک معتد بہ مدت تک غور وفکر کرے، جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ اپنے والد یا دیگر خیر خواہوں سے مشورہ کرے، چنانچہ حدیث پاک میں وارد ہے کہ جب قرآن پاک میں آیت تخییر نازل ہوئی تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ کچھ فیصلہ کرنے سے پہلے اپنے والدین سے مشورہ کرلو۔

لما امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتخییر ازواجہ بدأ بی فقال انی ذاکر لک امرا فلا علیک ان لا تعجلی حتی تستامری ابویک (بخاری ج ۲ ص ۷۹۲)

تیسری بات یہ ہے کہ سنت کے مطابق استخارہ کرے ، کیونکہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے
" **ماندم من استخار** " ۔ جس نے استخارہ کیا وہ شرمندہ نہیں ہوا۔

استخارہ کے علاوہ ویسے بھی دعا کرے کہ اللہ تعالی میرا دل ایسے کام کی طرف پھیردے ، جو میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو ، ان تمام کوشش کے بعد جو کچھ دل میں آئے اس پر عمل کرے ، اور اللہ تعالی پر بھروسہ رکھے ، اس طرح عمل کرنے سے انشاء اللہ وہ خطرہ نہ ہوگا جو تفویض کی صورت میں ہوتا ہے (**حیلۃ ناجزۃ ص ۳۷**)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ تفویض طلاق کی صورت میں طلاق دینے کا اختیار عورت کو حاصل ہوجاتا ہے ، اور عورت ہی طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ، شوہر اگر تفویض طلاق کے بعد اس سے رجوع کرنا چاہے تو اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے ، اس لئے تفویض طلاق کے وقت شوہر کو چاہئے کہ عقل و ہوش سے کام لے کر بقدر ضرورت ہی طلاق کی تفویض کرے ، یک لخت تینوں طلاق کی تفویض نہ کرے ، اب رہی یہ بات کہ طلاق کی تفویض شوہر کب کرے ، یا عورت کب شوہر سے تفویض طلاق کا اختیار حاصل کرے ، تو اس سلسلے میں فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تین صورتیں جائز ہیں (۱) نکاح سے پہلے (۲) عقد نکاح کے وقت (۳) نکاح ہوجانے کے بعد ۔ تفویض طلاق کی پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے ایک ایک شرط ہے ، جن کا تفویض طلاق کے وقت لحاظ ضروری ہے ، ورنہ اس تفویض کا اعتبار نہ ہوگا ، چنانچہ تفویض کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے اس کا معاملہ طے ہوجائے ، تو اس کے معتبر و مفید ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت ہو ، مثلا یہ اقرار ہو کہ اگر میں نے فلاں بنت فلاں سے نکاح کیا اور پھر میری طرف سے اس کو کوئی تکلیف پہونچی تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرکے میرے نکاح سے جدا ہوجائے ، اگر اس صورت میں طلاق کی تفویض اضافت الی النکاح کے ساتھ نہ ہو تو وہ تفویض محض بے کار ہوگی ، اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا ، کیونکہ طلاق کی تعلیق و تفویض کے صحیح ہونے کے لئے ملک یا اضافت الی النکاح کا ہونا ضروری ہے (**الحیلۃ الناجزۃ ۔ فتاوی دارالعلوم ج ۱۰ ص ۳۷**) چنانچہ در مختار کے متن تنویر الابصار کے " **باب التعلیق** " میں لکھا ہے۔

شرطہ الملک ۔ کقولہ لمنکوحتہ ان ذہبت فانت طالق او الاضافۃ الیہ کان نکحتک فانت طالق ۔ فلغا قولہ لاجنبیۃ ان زرت زیدا فانت طالق (تنویر الابصار مع الدر المختار علی هامش رد المختار ج ۲ ص ۵۳۷) (ترجمہ) تعلیق کی شرط ملک کا ہونا ، جیسے کوئی اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تم گئی تو تم کو طلاق ہے ۔ یا ملک کی طرف اضافت کا ہونا ہے ، جیسے کہے کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے ، لہذا اگر اس اجنبیہ سے کہا کہ اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تم کو طلاق ہے تو یہ قول لغو ہوگا۔

اور تفویض کی دوسری صورت (جب کہ عقد نکاح کے وقت تفویض کا معاملہ طے ہو) کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ نکاح کا ایجاب عورت کی طرف سے ہو، اور ایجاب ہی کے وقت خود عورت یا اس کا ولی یا وکیل کہے کہ - میں نے اپنے کو یا فلانہ کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ اگر تم نے اس کو تکلیف پہونچائی یا یہ کام کیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو ایک طلاق دے کر اس نکاح سے الگ کرلے ۔اور اس کے جواب میں نکاح کرنے والا مرد کہے کہ میں نے قبول کیا، تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا کہ شرط کی خلاف ورزی کے وقت اپنے اوپر طلاق واقع کرکے شوہر سے جدا ہوجائے ۔

لیکن اگر ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور عورت کی طرف سے قبول عقد ہو تو ایسی صورت میں اگر عورت قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادے تب بھی نکاح بغیر کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا، اور شرط بالکل بیکار سمجھی جائے گی، ہاں اگر شوہر خود ہی ایجاب و قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط کا اضافہ کردے تو یہ تفویض بھی درست ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ شوہر تفویض کی شرط کو بڑھائے ۔اس لئے جس عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو بوقت ضرورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار مل جائے ۔ اس کے لئے یہ صورت کافی نہیں ہے ، بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب و قبول ہی میں تفویض کی شرط کو ذکر کردے تاکہ مرد کو بغیر تفویض کی شرط کو تسلیم کئے عقد نکاح کو قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے ۔

تفویض کی اس دوسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے صاحب در مختار نے لکھا ہے ۔

نکحها على ان امرها بيدها صح (در مختار ج ۲ ص ۵۷۲)

(ترجمہ) کسی مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کا معاملہ خود عورت کے ہاتھ میں رہے گا، صحیح ہے ۔در مختار کی اس عبارت کے ذیل میں علامہ شامی نے رد المحتار میں لکھا ہے ۔

(قوله صح) مقيد بما اذ ابتدات المراة فقالت زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيد ها. كما فى البحر عن الخلاصة و البزازية (رد المحتار ج ۲ ص ۵۷۲. قبيل فصل فى المشيئة) (ترجمہ) صاحب در مختار کا قول " صح " مقید ہے اس صورت کے ساتھ جب کہ عورت ابتداء کرے، اور کہے کہ میں نے تم سے اپنی شادی کی اس شرط پر کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا کہ میں خود اپنے کو طلاق دوں گی جب چاہوں گی ۔ یا اس پر نکاح کیا کہ میں مطلقہ ہوں گی، تو شوہر نے کہا کہ میں نے قبول کیا، لیکن اگر شوہر آغاز کرے تو عورت اپنے کو طلاق نہیں دے سکتی اور معاملہ اس کے ہاتھ میں نہ ہوگا، جیسا کہ خلاصہ اور بزازیہ کے حوالہ سے بحر میں منقول ہے۔

طلاق کی تفویض کی تیسری صورت کہ عقد ہوجانے کے بعد تفویض کا معاملہ طے کیا جائے تو شرعاً یہ صورت بھی جائز و درست ہے ، لیکن یہ صورت اسی عورت کے لئے کار آمد و مفید ہوسکتی ہے ، جس کے نکاح کے وقت یا پہلے تفویض کا معاملہ طے نہ ہوا ، ہو لیکن جو عورت نکاح کے وقت ہی احتیاط کی طالب ہو اس کے لئے اس صورت میں بھی وہی کی ہے جو اوپر دوسری صورت کے ذیل میں ذکر کی گئی ، جبکہ عورت کی طرف سے جب ایجاب میں تفویض کی شرط کا ذکر نہ ہو ، اور خود شوہر ایجاب میں یا قبول میں تفویض کی شرط کو ذکر کرے ، ظاہر ہے کہ جب عورت کی طرف سے تفویض کا ذکر نہ ہو ، اور عقد نکاح مکمل ہوچکا تو اب معاملہ عورت کے قبضہ میں نہ رہا کہ وہ شوہر کو تفویض پر مجبور کرے ، بلکہ اس صورت میں تفویض کا معاملہ صرف شوہر کی مرضی پر رہ جاتا ہے ، اس لئے مصائب کے وقت خلاصی کے لئے تفویض کی پہلی صورت اور دوسری صورت ہی کو اختیار کرنا مناسب ہے ، اور ان میں بھی آسان پہلی صورت ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں جب تفویض کا معاملہ عقد سے پہلے طے ہوجاتا ہے ، تو اس صورت میں عوام کے مغالطہ میں پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں رہتا ، ہاں اس پہلی صورت میں اضافت الی النکاح ضرور ہونی چاہئے ورنہ تفویض کا معاملہ درست نہ ہوگا ۔ 27/11

یہاں پر یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ جو نکاح کیا جاتا ہے ، اس کے جواز میں فقہ حنفی کی رو سے کوئی شبہ نہیں ہے ، البتہ بعض حضرات نے اس صورت کو نکاح معلق میں داخل کرکے شبہ کیا ہے ، لیکن یہ ہرگز نکاح معلق میں داخل نہیں ہے ، بلکہ یہ نکاح منجز ہے ، جو تفویض معلق کے ساتھ مشروط ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تفویض کی شرط کے ساتھ فوراً نکاح منعقد ہوجاتا ہے ، جب کہ نکاح میں فوراً نکاح منعقد نہیں ہوتا ۔ مثلاً عورت یہ کہے کہ میں نے خود کو تیرے نکاح میں دیدیا اگر میرا باپ راضی ہو ، یا مرد یوں کہے کہ میں نے قبول کیا اگر میرا باپ راضی ہو ، تو اس صورت میں نکاح نہیں ہوتا ، اور اگر اصل نکاح کو معلق نہ کیا جائے ، البتہ اس کے ساتھ کوئی زائد شرط لگادی جائے تو اس صورت میں نکاح ہوجاتا ہے ۔ اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے نکاح تو مجلس عقد ہی میں منعقد ہوگیا ، مگر اس کے ساتھ ایک شرط ہے ، جس کو شوہر سے منوایا گیا ہے ۔ علامہ حصکفی اور علامہ شامی نے نکاح مشروط اور نکاح معلق کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے " **فصل فی المحرمات** " کے آخر میں لکھا ہے ۔

و النکاح لا یصح تعلیقه بالشرط کتزوجتک ان رضی ابی لم ینعقد النکاح لتعلیقه بالخطر کما فی العمادیة و غیرها فما فی الدرر فیه نظر ۔ در مختار (قوله فیه نظر) لانه صریح بعدم صحة النکاح المعلق فی الفتح و الخلاصة والبزازیة عن الاصل و الخانیة و التاتار

خانية و فتاوى ابى الليث و جامع الفصولين و القنية و لعله اشتبه عليه النكاح المعلق على شرط بالنكاح المشروط معه شرط فاسد و بينها فرق واضح " شر نبلا لية " (شامى قبيل باب الولى ج ۲ ص ۳۲۰)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ نکاح معلق کو فقہاء کرام نے ناجائز قرار دیا ہے ، جب کہ نکاح مشروط کو جائز قرار دیا ہے ، کیونکہ نکاح معلق میں فورا نکاح منعقد نہیں ہوتا ، اور نکاح مشروط میں فورا نکاح ہوجاتا ہے ، لیکن یاد رہے کہ نکاح مشروط میں دیگر شرطیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں ، فاسد اور غیر معتبر ہوتی ہیں ، لیکن تعلیق کی شرط کو فقہاء کرام نے معتبر و صحیح کہا ہے ۔

اب یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہمارے فقہاء کرام نے دور حاضر کے پر فتن حالات میں بعض مصالح کی بنا پر تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ نکاح کرنے کو جائز قرار دیا ہے ، بلکہ ہمارے بعض تجربہ کار علماء نے تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ نکاح کرنے کا مشورہ دیا ہے ، تو اگر کوئی شخص تفویض طلاق کی شرط کے بجائے مہر کی کمی اور زیادتی کی شرط پر نکاح کرے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہیں دیا تو ایک ہزار مہر ہوگا ، اور اگر بیوی کو طلاق دیدیا تو دو ہزار مہر ہوگا ، تو کیا اس طرح مہر مقرر کرنا شرعا صحیح ہے یا نہیں ؟ ، نیز اس طرح مہر مقرر کرنے سے نکاح منعقد ہوگا یا نہیں ؟ ، تو اس سلسلہ میں فقہ و فتاوی کی کتابوں میں جو تفصیل درج ہے ، اس کی روشنی میں اس مسئلہ میں اس بات پر تو اتفاق ہے کہ شرعا یہ نکاح صحیح و درست ہے ، البتہ اس قسم کی شرط کا کیا حکم ہے ، اس کے متعلق ہمارے ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے ، حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک شوہر شرط کی پہلی صورت پر عمل کرتا ہے تو پہلے سے جس مہر کا ذکر کیا گیا ہے ، عورت کو وہ مہر ملے گا لیکن اگر شرط کی پہلی صورت کے بجائے دوسری صورت کو اختیار کرتا ہے تو اس وقت دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوگا ، بلکہ شرط کی دوسری صورت کے پائے جانے کی صورت میں شوہر پر عورت کو مہر مثل دینا لازم ہوگا ، جبکہ صاحبین کے نزدیک شرط کی دونوں صورتیں صحیح ہیں ، اور ہر صورت میں شوہر پر متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہے ۔ اب مفتی بہ قول کیا ہے ؟ ، تو نکاح کے باب المہر کو غور سے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک نکاح کے باب میں اصل مہر مثل ہے ۔ ہاں اگر مہر مسمی مستحکم ہو تو ایسی صورت میں مہر مثل سے عدول کر کے مہر مسمی کا فیصلہ کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ بدائع الصنائع میں لکھا ہے

ان الموجب الاصلى فى هذا الباب هو مهر المثل فلا يعدل عنه الا عند استحكام التسمية (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۰)

فقہاء احناف کے مذکورہ نظریہ کی تائید اس حدیث پاک سے ہوتی ہے جس میں وارد ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر متعین نہیں کیا، اور پھر اس شخص کا انتقال ہوگیا تو اس شخص کی بیوی کا مہر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے مہر مثل مقرر فرمایا (**نسائی شریف ج ۲ ص ۸۸**) اس حدیث میں غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مہر کے متعین نہ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر مثل دیا جائے گا۔ اور مہر مسمی کا عدم استحکام بھی مہر متعین نہ ہونے کے درجہ میں ہے۔ اس لئے اس صورت میں بھی مہر مثل کا فیصلہ ہونا چاہئے۔

لہذا فقہاء احناف کے مذکورہ اصول کے تناظر میں جب سوالنامہ کی درج شدہ مذکورہ بالاصورت میں غور کیا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کا قول مفتی بہ ہے۔ کیونکہ شرط کی دوسری صورت کے متعلق عورت کو کچھ نہیں معلوم کہ شوہر اس کو طلاق دے گا یا نہیں، لہذا طلاق دینے والی دوسری صورت میں مہر کا تسمیہ مستحکم نہیں ہے، اور مہر مسمی میں استحکام نہیں ہے تو اس صورت میں مہر مثل کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

نظیرہ مسئلۃ الاخراج دخلت المخاطرۃ علی التسمیۃ الثانیۃ فانہا لاتدری ان الزوج یخرجہا اولا یخرجہا (فتاوی تاتار خانیۃ ج ۳ ص ۱۰۲ و رد المحتار ج ۲ ص ۳۷۵) وقال فی البدائع ولا بی حنیفۃ ان الشرط الاول صحیح واقع بالاجماع وموجبہ رد مہر المثل ان لم یقع الوفاء بہ فکانت التسمیۃ الاولی صحیحۃ فلو صح الشرط الثانی لکان نافیا موجب الشرط الاول و التسمیۃ الاولی و التسمیۃ بعد ما صحت لا یجوز نفی موجبہا فبطل الشرط الثانی ضرورۃ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵)

اب اگر کوئی شخص کہے کہ مندرجہ بالا مسئلہ میں طلاق کے واقعات کی کثرت کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ ہرگز ایسا نہیں ہوگا، بلکہ اس کے برعکس یوں ہونے لگے گا کہ عورت زیادہ مہر لینے کے لئے شوہر کو پریشان کر کے طلاق لینے کی خواہش مند ہوگی، اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوی دیا جائے۔ واللہ اعلم

پہلی بیوی کا مہر دوسری شادی کرنے نہ کرنے پر متعین کرنا

سوال (۲) اگر کسی شخص نے نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا کہ اگر ہم نے اس بیوی کے عقد نکاح

میں ہوتے ہوئے دوسری کسی عورت سے شادی کی تو اس کا مہر ۳۰ ہزار ہوگا، اور اگر اس عورت کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، تو ایسی صورت میں پہلی شرط صحیح ہے، اور اس کی خلاف ورزی کی صورت میں شوہر پر اس بیوی کو مہر مثل دینا لازم ہوگا، لیکن مہر مثل مسمی سے کم ہوگا یا زیادہ تو پھر اس کی کمی کی صورت میں مہر مسمی کی کمی اور زیادتی کی صورت میں مہر مسمی کی زیادہ مقدار کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

قال فی البدائع ولو تزوج امراۃ علی الف ان لم یکن له امراۃ و علی الفین ان کانت له امراۃ (الی قوله) فلا شک ان النکاح جائز و اما المهر فالشرط الاول جاز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمی علی ذالک الشرط و ان لم یقع الوفاء به فان کان علی خلاف ذالک او فعل خلاف ماشرط فلها مهر مثلها لا ینقص من الاول ولا یزید علی الاکثر وهذا قول ابی حنیفة (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵ و مثله فی الهندیة ج ۱ ص ۳۰۷)

وقال فی التاتار خانیة و اذا تزوجها علی الف ان لم تکن له امراۃ وعلی الفین ان کانت له امراۃ او علی الف ان لم یخرجها من البلد وعلی الفین ان اخرجها فالنکاح جائز و المعتبر فی المهر الشرط الاول ان وفی به فلها المسمی علی ذالک الشرط و ان لم یف فلها مهر المثل لا ینقص من الاول و لا یزاد علی الاکثر (فتاوی التاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱، ۱۰۲)

عورت کا ملازمت کی شرط پر شادی کرنا

سوال (۳) کسی مرد سے کسی عورت کا ملازمت کی شرط پر شادی کرنا شرعا جائز ہے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے سب سے پہلے مذہب اسلام نے عورت کو کیا مقام و مرتبہ دیا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کون نہیں جانتا کہ عورت کو اللہ تعالی نے مرد کے آرام و سکون کے لئے پیدا فرمایا ہے؟ اور مردوں کو عورتوں کا نگراں مقرر کر کے عورتوں کے لئے کھانا کپڑا مکان مہیا کرنے کی ذمہ داری مردوں پر ڈالی ہے، اور عورتوں کو گھر میں ٹھہرے رہنے کا حکم دیا ہے، اور بچوں کی پرورش و پرداخت کے مقابلہ میں ماں ہی کو حق حضانت میں اولیت حاصل ہوتی ہے، شریعت نے عورت کو دنیا کے سامانوں میں سب سے بہترین سامان قرار دے کر اسے پردہ نشین رہنے کا حکم دیا ہے، اگر کبھی کسی عورت کو گھر سے نکلنا پڑے تو اسے پردہ کا حکم دیا گیا ہے، شوہر کو حکم ہے کہ جہاں وہ رہے وہیں اپنی عورت کو بھی رکھے، پردہ عورت کی حقیقت میں داخل ہے، اور جسم کو پردہ میں رکھنے کے ساتھ اپنی

آواز بھی پست رکھنے کا اسے حکم دیا گیا ہے ، عورتوں کی سربراہی قوم وملت کی ہلاکت کا پیش خیمہ قرار دیا گیا ہے ، اور بگڑتے ہوئے حالات میں مسجد میں جاکر نماز جیسی اہم عبادت کی ادائیگی سے عورتوں کو روکا گیا ہے ، اگر کوئی عورت اپنی سرحد کو پھاند کر نمازی کے آگے جاکر کھڑی ہوجائے ، یا کسی نمازی کے پاس آکر نماز شروع کردے ، تو اسے نماز کے خشوع میں مخل جانا گیا ہے ، بلکہ نماز کے فساد تک کا حکم دیا گیا ہے ۔

مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ عورت کی اصل فطرت کیا ہے ، جس پر اللہ تعالی نے اسے پیدا فرمایا ہے ، اب اگر کوئی عورت اللہ رب العزت کی طرف سے دی ہوئی حیاء کے پردہ کو چاک کر کے خلاف فطرت کاموں کے کرنے کے لئے میدان میں اترتی ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اسے سند جواز دیا جائے ، بلکہ اس کی اصلاح کی ضرورت ہے ، رہا بعض عورتوں کا دنیاوی تعلیم حاصل کرکے ملازمت کے لئے آگے بڑھنا یا دنیا کے بہت سے ملکوں میں عورتوں کا مردوں کے دوش بدوش رہ کر کام کرنا ، تو یاد رکھنا چاہئے کہ دنیا میں دین و فطرت کے خلاف جو بہت سے کام انجام پارہے ہیں ان ہی میں سے ایک یہ بھی ہے لیکن کبھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ اگر کوئی عورت بوقت نکاح اپنے ہونے والے شوہر سے ملازمت کی شرط لگائے تو شوہر اس کو اجازت دیدے ، یا پہلے سے وہ عورت ملازمت کو اپنائے ہوئے ہے تو شوہر اس عورت کو اس پر باقی رہنے دے ، بلکہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو شادی کے بعد ملازمت پر باقی رہنے دیتا ہے تو بظاہر ایسے شخص کو دیوث کے مانند سمجھنا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی عورت کا بوقت نکاح اپنے ہونے والے شوہر سے ملازمت کرنے یا ملازمت پر باقی رہنے کی شرط لگا کر نکاح کرنا اور شوہر کا عورت کی مذکورہ شرطوں کو منظور کرلینا ، چونکہ مقاصد نکاح کے سراسر خلاف ہے ، اسی لئے شوہر کے اس قسم کی شرطوں کو قبول کرلینے کے باوجود اس کو شرعاً حق حاصل ہے کہ وہ اپنی عورت کو سلسلہ ملازمت کے ختم کرنے کا حکم دے ، یا نئی ملازمت کرنے سے روکے اور عورت پر اپنے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہے ۔

نکاح میں شرطیں لگانا

مولانا سید اسرار الحق سبیلی (ایم اے) ☆

نکاح ایک مضبوط اور پاکیزہ رشتہ ہے جس میں بندھ کر ایک اجنبی مرد و عورت سکون، اعتماد اور محبت کے ساتھ زندگی گزارتے ہیں، چونکہ یہ ایک دائمی رشتہ ہے۔ اس لئے شریعت نے اس کے لئے کچھ شرطیں لگائی ہیں، نیز موجودہ زمانہ میں طلاق کے بے جا اور نا جائز استعمال نے انسانی معاشرہ میں ایک بے چینی اور بے اعتمادی کی کیفیت پیدا کردی ہے۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے معاشرہ اور حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے شریعت کی روشنی میں نکاح وطلاق کے مسائل کا جائزہ لیں، اور نکاح و طلاق کا وہی تصور امت کے سامنے پیش کریں جو شریعت کے منشاء کے عین مطابق ہو۔

نفقہ وغیرہ کی شرط لگانا

نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس سے کوئی نئی ذمہ داری کسی فریق پر عائد نہیں ہوتی ہو، مثلاً مرد کے لئے نان ونفقہ اور سکنی کی شرط لگانا، جیسا کہ آج کل نکاح کے وقت نان ونفقہ کا ذکر کیا جاتا ہے، ایسی شرط لگانے سے نکاح میں کوئی خرابی نہیں آئے گی، اس لئے کہ نفقہ اور سکنی وغیرہ تو شرط لگائے بغیر بھی شوہر پر واجب ہوتا ہے اس کا وجوب قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ قرآن پاک کی آیت۔

☆ تخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف (البقرة ۲۳۳)

بچہ کے باپ پر اس کی ماں کا نان ونفقہ معروف طریقہ پر واجب ہے ۔

اسکنوهن من حیث سکنتم (الطلاق ۶)

اپنی بیویوں کو رہنے کے لئے گھردو، جہاں تم رہتے ہو۔

سے فقہاء نے بیوی کا نفقہ اور سکنی واجب قرار دیا ہے ۔ (دیکھئے **المبسوط ج ۵ ص ۱۸۰ بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۳۳ بداية ج ۲ ص ۱۲۷ باب النفقة**) اس سلسلہ میں آپ کا ارشاد بھی منقول ہے جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ سے فرمایا تھا۔

ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف (ابن ماجة ج ۲ ص ۲۲۲ ط ديوبند مسند احمد ج ۵ ص ۷۳)

عرف کے مطابق تمہاری بیویوں کا تمہارے اوپر نفقہ اور کسوہ (کپڑا) واجب ہے

علامہ نووی (م ۶۷۶ھ) لکھتے ہیں:

کسی عورت سے ایک ہزار روپے پر اس شرط کے ساتھ شادی کی کہ وہ بیوی سے رات ودن دونوں میں ہم بستر ہوگا، یا اس کو نفقہ دے گا، اس کو کپڑا دے گا اور اس کے ساتھ سفر کرے گا، بشرطیکہ عورت بھی شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے، تو ایسی شرطیں لگانا صحیح ہے، اس سے مہر پر کوئی اثر نہیں پڑیگا اس لئے کہ یہ شرطیں تقاضہ عقد میں داخل ہیں (**المجموع شرح المهذب ج ۱۸ ص ۱۸ ط ۔ مكتبة الارشاد جدة**)

بعض ذمہ داریوں سے سبکدوشی کی شرط

نکاح کے وقت ایسی شرطیں لگانا جن سے نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلا مرد یہ شرط لگائے کہ بیوی کا نان و نفقہ میرے ذمہ نہیں ہوگا، ایسی شرطیں لگانے سے نکاح درست ہوجائے گا اور بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، یہ شرطیں کالعدم قرار دی جائیں گی، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

کسی آدمی نے ایک ہزار روپے مہر کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کے ذمہ بیوی کا نفقہ نہیں ہوگا، جب کہ عورت کا مہر مثل سو روپے ہے، تو عورت کے لئے ہزار روپے اور نفقہ مرد پر واجب ہوں گے ۔

(الفتاوى الهندية ج ۱ ص ۳۰۹ ط دار صادر بيروت۔ فتاوى تاتار خانية ج ۳ ص ۱۰۵ ط ۔ دائرة المعارف حيدرآباد)

کیونکہ نفقہ کا وجوب نفس عقد سے نہیں ہوتا ہے (اسی لئے نابالغ بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوتا ہے (الهداية ج ۲ ص ۲۱۸ ط. رشيدية دہلی) بلکہ نفقہ کے وجوب کا سبب حبس ہے، اور سبب سے پہلے کسی چیز کو ساقط کرنا صحیح نہیں ہے (الفقه الاسلامی وادلتـه ج ۵ ص ۳۲۱۔ دار الفکر دمشق)

کچھ مزید شرطیں

نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جو نہ عقد نکاح سے لازم ہوتی ہو اور نہ ایسی شرط ہو جس کی وجہ سے عقد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، ایسی شرط دو طرح کی ہو سکتی ہے۔

(۱) نکاح کے وقت ایسی شرط لگائی گئی جو صحیح ہو یعنی تقاضۂ عقد کے مطابق ہو اور احکام شرع کے منافی بھی نہ ہو، جیسے عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کو علاحدہ (سپریٹ) گھر میں رکھے گا نہ کہ اپنے خاندان والوں یا سوکن کے ساتھ رکھے گا، یا عورت کے خاندان والوں کی اجازت کے بغیر شوہر اس کو دور سفر پر نہیں لے جائے گا یا عورت نے یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کو کلبوں اور تھیٹروں میں نہیں لے جائے گا، تو ایسی شرطیں لگانا صحیح ہوگا، نکاح منعقد ہوگا، اور ان شرطوں کا پورا کرنا بھی ضروری ہوگا (الفقه الاسلامی وادلته ج ۷ ص ۵۲)

(۲) عاقدین میں سے کسی نے ایسی شرط لگائی جو فاسد ہے یعنی تقاضۂ عقد کے خلاف ہے۔ یا احکام شرعیہ کی رو سے ایسی شرط لگانا صحیح نہیں ہے، تو عقد نکاح صحیح ہو جائے گا اور صرف شرط باطل ہو جائے گی (حوالہ سابق) جیسے نکاح کے وقت زوجین کا یہ شرط لگانا کہ وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔ (فتاوی قاضی خاں علی هامش الهندية ج ۱ ص ۳۳۱) اس لئے کہ اللہ تعالی نے زوجین کو ایک دوسرے کی وراثت کا حق دیا ہے جس کو اپنی رضامندی سے ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔

تفویض طلاق

نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ طلاق واقع کرنے کا اختیار مرد کی بجائے اس کی عورت کو ہوگا، اور مرد اس کو قبول کرلے یعنی ایجاب عورت کی طرف سے اور قبول مرد کی طرف سے ہو، تو عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، چنانچہ علامہ فخرالدین اوزجندی (م ۷۹۵ ھ) کا بیان ہے۔

اگر عورت نے ابتداءً کہا میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ کو طلاق واقع ہوگی یا مجھ کو طلاق کا حق ہوگا کہ میں جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں اور مرد نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح صحیح ہے، پہلی شرط کی

بنا پر عورت کو طلاق پڑجائے گی، اور دوسری شرط کے مطابق عورت کو طلاق کا حق حاصل ہوگا۔

اس لئے کہ اگر ابتداء (ایجاب) شوہر کی طرف سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی، کیونکہ عورت کے ایجاب کے بعد جب مرد نے کہا میں نے قبول کیا، اور جب کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ ہوتا ہے گویا اس نے کہا میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تجھ کو طلاق ہے، یا طلاق کا معاملہ تیرے حوالہ ہے۔ تو یہ نکاح کے بعد تفویض ہے۔ (فتاوی خانیہ ج ۱ ص ۳۲۹)

چنانچہ جب عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا تو اس اختیار طلاق (تفویض) کو شوہر ختم نہیں کرسکتا ہے، چنانچہ علامہ علاء الدین حصکفی (م ۱۰۸۸ھ) فرماتے ہیں

کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب اور جس وقت تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے تو عورت جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے، کسی وقت کی قید نہیں ہوگی اور نہ شوہر کو تفویض طلاق کو ختم کرنے کا حق ہوگا، (درمختار علی ھامش رد المحتار ج ۲ ص ۵۱۷ رشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

نکاح میں شرائط کی صورتیں ۔

(۱) اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط طے پاجائیں اور اس کی تحریر پر عاقدین کے دستخط بھی ہوجائیں تب بھی ان شرائط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، مثلا اگر نکاح سے پہلے عورت نے یہ شرط لگائی کہ طلاق کا معاملہ میرے حوالہ ہوگا، تو یہ شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح سے پہلے مرد طلاق کا مالک ہی نہیں ہوتا، اور آدمی جس چیز کا مالک نہیں وہ چیز دوسرے کے حوالہ کس طرح کرسکتا ہے؟ چنانچہ قاضی خاں کی عبارت ابھی گذر چکی ہے کہ تفویض طلاق کی شرط میں اگر ایجاب (پہلا قول) مرد کی طرف سے ہو، تو تفویض صحیح نہیں ہوگی، اگر عورت ایجاب کرے، تو تفویض اس لئے صحیح ہوجاتی ہے کہ شوہر نے گویا مشروط طلاق کو قبول کیا ہے۔

موجودہ صورت میں نہ تو ایجاب پایا جاتا ہے اور نہ قبول، لہذا عقد نکاح سے پہلے شرطیں لگانا، صحیح نہیں ہوگا علامہ عبدالرحمان جزیری شوافع کا مسلک اور ان کی شرائط ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانها لا يعمل بها (الفقه على المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۹ ط۔ دار الدعوة استنبول)

اگر مذکورہ شرائط، عقد سے قبل لگائی جائیں تو اس پر عمل ضروری نہیں ہوگا۔

(۲) البتہ اگر عقد نکاح میں ہی شرط لگائی اور وہ جائز ہو، تقاضہ عقد کے خلاف نہ ہو اور ایجاب مشروط ہو، تو شرط لگانا صحیح ہوگا، جیسا کہ خانیہ میں ہے۔

عورت نے کہا۔ میں نے اپنا نکاح تجھ سے اس شرط پر کیا کہ مجھ کو طلاق واقع ہوگی، یا طلاق کا معاملہ میرے سپرد ہوگا، جب میں چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی، شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح درست ہے اور شرط کے مطابق پہلی صورت ہی میں عورت کو طلاق واقع ہوجائے گی اور دوسری صورت میں عورت کو طلاق کے استعمال کا حق ہوگا (فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۳۲۹)

مذکورہ صورت میں عورت کی طرف سے ایجاب مشروط ہے اور مرد کی طرف سے قبول مطلق ہے۔ مطلق قبول کو مشروط ایجاب پر محمول کیا جائے گا، لیکن ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو تو ایسی شرط کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۳) اسی طرح عقد نکاح کے بعد اگر بیوی شوہر کے درمیان شرائط نامہ تیار ہوں اور اس کو دونوں اپنی رضا مندی سے قبول کریں اور اس پر دستخط بھی کریں، تو اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

چنانچہ بخاری کی روایت ہے،

عن عقبة عن النبی (ص) قال احق ما اوفیتم من الشروط ان تعارفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری ج ۲ ص ۷۷۲ باب الشروط فی النکاح)

حضرت عقبہ بن عامر سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا سب سے اہم شرط جس کو پورا کرنا نہایت ضروری ہے، وہ بیویوں کی بابت لگائی گئی شرط ہے جو تمھارے لئے حلال کی گئی ہیں۔

عورت کو طلاق کا مشروط حق دینا مصالح شرع کے خلاف نہیں، شریعت نے مردوں کو طلاق دینے کا حق دیا ہے، لیکن اس کے ساتھ شریعت نے مردوں کو یہ اختیار بھی دیا ہے کہ اگر وہ چاہیں تو عورت کو طلاق کا اختیار دے سکتے ہیں۔ چنانچہ جب سورۃ احزاب کی آیت،

یا ایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوة الدنیا وزینتها فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا وان کنتن تردن الله ورسوله والدار الاخرة فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما (الاحزاب ۲۸)

اے پیغمبر اپنی ازواج سے فرمادیں کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی زیب وزینت کو ترجیح دیتی ہو تو اس کے لئے تیار ہوجاؤ، میں تمھیں کچھ مال ومتاع دے کر خوش اسلوبی کے ساتھ رخصت کردوں گا، اور اگر تم لوگ اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو ترجیح دیتی ہو تو اللہ تعالی نے تم میں سے پاک دامن عورتوں کے لئے عظیم الشان بدلہ تیار کر رکھا ہے۔

نازل ہوئی تو حضور نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق کا اختیار دیا تھا، چنانچہ بخاری کی روایت ہے۔

عن عائشة قالت، خیرنا رسول الله فاخترنا الله ورسوله فلم یعد ذلک علینا شیئا

(بخاری شریف ج ۲ ص ۷۹۲)

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ آنحضور نے ہم ازواج کو طلاق کا اختیار دیا تھا، تو ہم نے اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کیا، لہذا ہم پر کوئی طلاق وغیرہ نہیں پڑی۔

اس لئے فقہاء نے تفویض طلاق کی اجازت دی ہے، موجودہ زمانہ میں جب کہ طلاق کا غلط استعمال بہت زیادہ ہورہا ہے، جس کی وجہ دوسری قوموں میں اسلام کا غلط تاثر پڑرہا ہے۔ عورت کا طلاق کی شرط لگانا ازدواجی مصلحت اور حسن معاشرت کے لحاظ سے صحیح ہے۔ شیخ عبد الرحمان جزیری نے اس سلسلہ میں اچھی بحث کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ جب مرد عورت کے لئے طلاق کی شرط لگائے اور کہے میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتاہوں کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ تو یہ شرط فاسد ہے۔ لیکن جب عورت شرط لگائے کہ اس کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار ہوگا، تو یہ شرط صحیح ہے، اس پر عمل کیا جائے گا، آخران دونوں میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں طلاق تنہا مرد کی خصوصیات میں سے ہے، اس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ طلاق صرف مرد ہی کے قبضہ میں رہے نہ کہ عورت کے قبضہ میں، اور عورت کا اپنے لئے شرط لگانا صحیح نہ ہو، اور نہ ہی مرد کا یہ شرط قبول کرنا صحیح ہو، اس لئے کہ اس میں فی الجملہ قلب موضوع ہے۔

لیکن چونکہ اس جیسی شرط کے قبول کرنے میں اکثر ازدواجی مصلحت، حسن معاشرت اور باہمی ربط کی پختگی مضمر ہے، اس لئے شریعت نے اس شرط کو صحیح اور قابل قبول قرار دیا ہے، خصوصاً ایسے وقت میں جب کہ کوئی تاوان نہ ہونے کی صورت میں عورت اکثر و بیشتر مرد کے ساتھ رہنے میں اندیشے محسوس کرتی ہے، گویا اس جیسی شرط لگانے میں مرد و عورت دونوں کی مصلحت پوشیدہ ہے۔ لہذا ایسی شرط لگانا صحیح ہوگا۔ (**الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۲-۸۵**)

جزیری اور خانیہ کی عبارت سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ تفویض کی شرط عورت کی طرف سے ہو تو صحیح ہے، لیکن مرد اگر اپنی طرف سے کوئی شرط لگادے، تو یہ صحیح نہیں ہوگی۔

طلاق کی صورت مہر میں اضافہ

نکاح کے وقت اگر یہ شرط لگائی گئی کہ طلاق دینے کی صورت میں عورت کا مہر بیس ہزار روپے اور طلاق نہ دینے کی صورت میں مہر دس ہزار ہوگا۔ میرے خیال میں یہ صورت جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ یہ بھی ازدواجی مصلحت میں شامل ہے، تاکہ لوگ خواہ مخواہ طلاق دینے سے گریز کریں، نیز طلاق کے بعد عورت جو بے سہارا ہوجاتی ہے، اس زائد رقم سے وہ کوئی کام کرسکتی ہے۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے کہ

اگر شوہر بیوی کو اس کے وطن سے باہر لے گیا تو مہر دو ہزار اور اگر باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا (ملتقی الابحر ج ۱ ص ۲۵۰۔ مؤسسة الرسالة بیروت ۱۹۸۹ء) اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اگر طلاق کی صورت میں مہر میں اضافہ کی شرط لگائی گئی تو طلاق کے بعد زائد مشروط رقم ادا کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ ترجیح کی بابت اصول یہ ہے کہ جن مسائل کا تعلق باب قضاء سے ہے، اس میں امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح ہوگی، چنانچہ علامہ شامی کا یہ شعر ہے۔

وکل فرع بالقضاء تعلقا۔ قول ابی یوسف فیه ینتقی (شرح عقود رسم المفتی۔ ۸۰ ط۔ مکتبہ سعدیه سهارن پور)

لہذا اگر قاضی کے پاس یہ معاملہ پیش ہوگا تو وہ صاحبین کے قول پر ہی فیصلہ کرے گا۔

دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط

نکاح کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ اس عورت کے رہتے ہوئے اگر شوہر دوسری شادی کرے گا تو عورت کا مہر تیس ہزار روپے ہوگا اور دوسرا نکاح نہ کرنے کی صورت میں پندرہ ہزار ہوگا، تو یہ شرط لگانا صحیح ہوگا، اور عقد ثانی کرنے کی صورت میں عورت تیس ہزار مہر کی مستحق ہوگی۔ عبد اللہ بن قدامہ (م۔ ۶۲۰ھ) کا بیان ہے:

وان تزوجها وشرط لها ان لا یتزوج علیها، فلها فراقه اذا تزوج علیها (المغنی ج ۷ ص ۱۷ ط دار الفکر بیروت)

اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگائی گئی کہ شوہر اس عورت کے رہتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا، اگر شوہر نے دوسری شادی کر لی تو اس عورت کو اپنے شوہر سے علاحدہ ہوجانے کا اختیار ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط حنابلہ کے نزدیک معتبر ہے، اسی طرح احناف کے یہاں بھی یہ بات ملتی ہے کہ مہر میں یہ شرط لگائی کہ اس عورت کے علاوہ اگر اس کی کوئی بیوی نہ رہی تو عورت کا مہر ایک ہزار ہوگا، اگر کوئی بیوی رہی یعنی اس نے کوئی دوسرا نکاح کیا تو عورت کا مہر دو ہزار ہوگا، صاحبین نے اس شرط کو بھی صحیح قرار دیا ہے (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵) لہذا اس مسئلہ میں اور اس سے پہلے والے مسئلہ میں موجودہ حالات و زمانہ کے لحاظ سے صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ملازمت کی شرط

نکاح کے وقت اگر عورت نے شرط لگائی کہ شوہر اس کو نوکری کرنے سے نہیں روکے گا، تو یہ شرط لگانا

صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ عورت پر ہر وقت مرد کا حق ہے، ملازمت کی شرط لگانے سے اس حق میں رکاوٹ پیدا ہوگی، نیز یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف بھی ہے، چنانچہ ایسی شرط لگانے سے نکاح تو درست ہوجائے گا لیکن شرط باطل ہوجائے گی، اور اس شرط کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوگا، امام نووی (م ۶۷۶ھ) کا بیان ہے۔

عقد نکاح کے وقت عورت نے شرط لگائی کہ شوہر اس سے ہم بستر نہیں ہوگا، یا صرف رات میں (دن میں نہیں) ہم بستر ہوگا، یا ایک سال اس کے پاس نہیں جائے گا، تو اس کی وجہ سے نکاح باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو تقاضہ عقد کے خلاف ہے، لیکن اگر مرد نے عقد کے وقت انہی کاموں کے کرنے کی شرطیں لگائیں تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اس شرط سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اور نہ ان شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہوگا۔ (المجموع شرح المہذب ۱۸۔۹۱)

حنفیہ کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، "لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة" (هداية ج ۲ ص ۲۹۳)

علامہ نووی دوسری جگہ لکھتے ہیں

اگر عورت سے سو درہم کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ جب چاہے عورت گھر سے باہر جاسکتی ہے تو نکاح صحیح ہے اور شرط و مہر فاسد ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک اسی کے قائل ہیں (المجموع ۱۸۔۱۸)

اشتراط فی النکاح کی دوسری قسم یہ ہے کہ شرط تو باطل ہوجاتی ہے اور عقد صحیح رہتا ہے، جیسے یہ شرط لگائی جائے کہ عورت کا کچھ بھی مہر نہیں ہوگا، یا شوہر اپنی بیوی پر کچھ بھی خرچ نہیں کرے گا، یا اس کا مہر اس کو لوٹا دے گا، یا عورت یہ شرط لگائے کہ مرد اس سے ہم بستر نہیں ہوگا یا عزل کرے گا، یا دوسری سوکن کا حصہ اس کو دیدے گا، یا اس کی باری میں اضافہ کرے گا، یا یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کے پاس صرف دن میں رہے گا ——— رات میں نہیں رہے گا، تو یہ شرطیں باطل ہوں گی اور عقد نکاح صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں (المغنی ج ۷ ص ۷۲)

عورت اگر دن میں ملازمت کرتی ہے اور رات میں شوہر کے ساتھ رہتی ہے تو شوہر پر ایسی بیوی کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

اذا تزوج المحترفات التی تکون صامة النهار فی الکار خانة واللیل مع الزوج لا نفقة لها۔

اگر ایسی عورت سے شادی کی جو پورے دن کارخانہ میں کام کرتی ہے اور رات میں شوہر کے ساتھ رہتی ہے تو شوہر پر ایسی عورت کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اشتراط فی النکاح

مولوی نعیم اختر قاسمی ☆

بوقت نکاح لگائی جانے والی شرطیں اور ان کا حکم

نکاح کے وقت لگائی جانے والی شرطیں تین قسم کی ہوسکتی ہیں۔

(۱) ایسی شرائط جن سے کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں بلکہ عقد نکاح اس شرط کا متقاضی ہوتا ہے، مثلا مرد کا یہ شرط لگانا کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تو دوسرے کی بیوی یا دوسرے کی عدت میں نہیں رہے گی یا تم کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا یا اس جیسی دیگر شرائط " (**کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ۔ ج ۲ ص ۸۵**) اور ان شرائط کے احکام جاننے سے پہلے یہ بات پیش نظر رکھنی ہوگی کہ احناف کے نزدیک نکاح کسی بھی شرط سے فاسد نہیں ہوتا (ہدایہ ج **۲ ص ۲۹۳** ۔کتاب النکاح) اگر شرط مقتضائے عقد کے موافق ہو، یا شریعت کے مخالف نہ ہو تو درست ہے اور اس کا پورا کرنا بھی واجب ہے، اور اگر مقتضائے عقد کے مخالف ہو، یا اس سے شریعت کی خلاف ورزی لازم آتی ہو، تو خود شرط ہی باطل ہوجاتی ہے اور نکاح درست قرار پاتا ہے۔

اس پہلی قسم کی شرطوں کی بابت علامہ مرغینانی تحریر فرماتے ہیں۔

ثم جملة المذاهب فيه ان يقال كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى لايفسد العقد لثبوته بدون الشرط (هدايه ج ۳ ص ۵۹ باب البيع الفاسد)

قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر ایسی شرط جس کا خود عقد متقاضی ہو، مثلا مشتری کے لئے ملکیت کی شرط لگانا تو اس سے

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد۔

عقد فاسد نہ ہوگا، کیوں کہ اس کا ثبوت تو بلا شرط بھی ہوتا ہے ۔

ظاہر ہے کہ ایسی شرائط سے جب عقد بیع فاسد نہیں ہوتا تو عقد نکاح جس میں شرط فاسد مؤثر ہی نہیں ہوتی کیسے فاسد ہو سکتا ہے ؟

امام شافعی کی رائے اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے کے موافق ہے ۔ علامہ نووی فرماتے ہیں ۔

کسی عورت سے ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ دن اور رات دونوں کے اندر جماع کرے گا یا اس کو نفقہ اور کسوہ دے گا یا اس کے ساتھ سفر کرے گا، یا عورت شوہر کے گھر سے بلا اجازت نہیں نکلے گی، تو نکاح درست ہوگا، اور شرط کا مہر پر کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا، کیوں کہ یہ شرائط مقتضائے عقد سے متعلق ہیں ۔ اور اگر شوہر نے دوسری شادی کرنے یا باندی خریدنے کی شرط لگائی تو نکاح صحیح ہوگا اور یہاں بھی شرط مہر کے اندر مؤثر نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے منافی نہیں ہے (المجموع شرح المہذب ۱۸ ۔ ۱۸ ط الارشاد)

دوسری قسم میں وہ شرائط آتی ہیں جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ۔ مثلاً اس شرط پر نکاح کرنا کہ شوہر مہر ادا نہیں کرے گا یا بیوی کو نفقہ اور سکنی نہیں ملے گا ۔

اس قسم کی شرائط خود باطل ہو جاتی ہیں اور نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر شادی کرتا ہے کہ دونوں میں ایک دوسرے کا وارث نہ ہوگا، تو یہ شرط خود باطل ہو جائے گی اور دونوں کے مابین وراثت جاری ہوگی، کیوں کہ وراثت حق شرع ہے اور اللہ کی جانب سے متعین کردہ ہے اسے ساقط کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ۔ علامہ اوزجندی لکھتے ہیں ۔

کوئی شخص کسی عورت سے ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر شادی کرتا ہے کہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، تو نکاح درست ہوگا اور دونوں کے مابین وراثت بھی جاری ہوگی، اور مہر ایک ہزار ہی ہوگی خواہ مہر مثل اس سے کم ہو یا زائد (**قاضی خان علی الهندية ج ۱ ص ۳۳۱ ۔ فصل فی النكاح علی الشروط**)

اسی طرح اگر نفقہ یا مہر نہ دینے کی شرط لگائی تو بھی یہ شرط باطل قرار پائے گی، کیوں کہ نفقہ کا سبب وجوب "احباس" ہے (**هداية ج ۲ ص ۴۱۷ ۔ باب النفقة ۔ خانية علی الهندية ج ۱ ص ۳۳۲**) یعنی شوہر کا بیوی کو اپنے پاس روکے رکھنے سے نفقہ واجب ہوتا ہے اور یہ شرعی حق ہے اور مہر بھی شریعت کی جانب سے مقرر کردہ ہے جس کے ابطال کا کوئی شخص مجاز نہیں ۔

فتاوی عالمگیری میں ہے

کسی عورت سے ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ بیوی کو نفقہ نہ دے گا، جب کہ اس کا مہر مثل ایک سو ہے۔ تو اس کا مہر ایک ہزار ہوگا اور نفقہ کی بھی حقدار ہوگی (ہندیۃ ج ۱ ص ۳۰۹۔ الشرط فی المھر)

اور صاحب ہدایہ لکھتے ہیں

مہر کا وجوب شریعت کی جانب سے محل کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ہے لہذا نکاح صحیح ہونے کے لئے مہر کا ذکر ضروری نہیں، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ نکاح کے وقت مہر نہ دینے کی شرط لگائی ہو (ھدایہ ج ۲ ص ۳۰۳۔ باب المھر)

(۳) تیسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جن کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہو جاتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی۔

اس قسم کی شرائط کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

(۱) پہلی قسم میں وہ شرائط داخل ہوں گی جن کی بجا آوری میں ایک مشروع اور جائز امر سے باز رہنا یا حکم شرعی کی خلاف ورزی لازم آئے۔ مثلاً یہ شرط لگانا کہ عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہیں نکالے گا، یا اس کے نکاح میں رہتے ہوئے کسی اور عورت سے شادی نہیں کرے گا، یا فلاں عورت کو طلاق دے دے گا، تو ان تمام صورتوں میں یہ شرائط خود فاسد ہو جائیں گی اور نکاح کے بعد ان کا ایفاء لازم نہیں۔ چنانچہ صاحب عنایہ م۔ ۸۶ء ھ تحریر فرماتے ہیں۔

یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ لہذا اگر کسی عورت سے ایک ہزار کے عوض اس شرط پر شادی کی کہ اس کو اس کے وطن سے نہیں نکالے گا، یا اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، یا فلاں عورت کو طلاق دے دے گا، تو نکاح درست ہے اور شادی نہ کرنے، اس کو سفر میں نہ لے جانے اور سوکن کو طلاق دینے کی شرط فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ اس میں ایک جائز امر سے باز رہنا لازم آتا ہے (عنایۃ علی الفتح ج ۳ ص ۲۳۱)

یہی رائے امام مالک کی بھی ہے (مجموع ۱۸۔ ۱۸ ط۔ الارشاد)

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں کسی جائز اور مشروع امر سے باز رہنا یا شرعی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ

آئے ، مثلاً عورت کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا ، یا اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میں مطلقہ ہو جاؤں گی ، تو اس صورت میں شرط معتبر ہوگی اور طلاق کا اختیار مرد کے بجائے عورت کو حاصل ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں۔

اگر عورت نے کہا کہ میں تم سے اس شرط پر شادی کر رہی ہوں کہ میں مطلقہ ہوں گی یا طلاق دینے کا اختیار مجھے حاصل رہے گا جب چاہوں تم سے چھٹکارا حاصل کر لوں۔ اور شوہر نے اس شرط کو قبول کر لیا تو نکاح صحیح ہوگا طلاق واقع ہوگی اور عورت کو طلاق دینے کا اختیار بھی رہے گا **(ھندیۃ ج ۱ ص ۲۷۳۔ الباب الثانی فیما ینعقد به النکاح و مالا ینعقد)**

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی باندی سے اس شرط پر نکاح کرے کہ جو اولاد پیدا ہوگی وہ آزا دہوگی ، تو یہاں بھی شرط کا اعتبار کیا جائے گا اور اولاد آزاد ہوگی۔

فزالدین قاضی خاں تحریر فرماتے ہیں۔

کسی نے دوسرے کی باندی سے بایں شرط شادی کی کہ پیدا ہونے والی اولاد آزاد ہوگی تو نکاح اور شرط دونوں درست ہیں ، کیوں کہ اگر شرط نہ لگائی جائے تو پیدا ہونے والی اولاد غلام ہوگی ، لہذا شرط نے ایک چیز کا فائدہ پہونچایا **(قاضی خاں علی ھامش الھندیۃ ج ۱ ص ۳۳۰)**

خلاصہ کلام یہ کہ تیسری قسم کی شرط میں اگر کسی حکم شرعی کی مخالفت ہو رہی ہو تو وہ شرط باطل ٹھہرے گی ورنہ اس کا اعتبار کیا جائیگا۔

کیا بیوی کو طلاق کا حق دے دینے کے بعد اس سے رجوع ممکن ہے ؟

بیوی کو طلاق کا حق دے دینے کے بعد شوہر اگر اپنے اختیار کو واپس لینا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن نہیں ، کیوں کہ یہ اختیار دینا تملیک ہے توکیل نہیں ، شامی میں ہے

و لا یملک الزوج الرجوع منه ای من التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق بانواعه الثلاثة ای التخییر و الامر بالید والمشیئة (رد المحتار ج ۲ ص ۵۱۷ ، رشیدیه کوئٹه)

طلاق کا اختیار بیوی کو دے دینے کے بعد شوہر اس کو واپس نہیں لے سکتا ، کیوں کہ اس کے اندر تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے ۔ تفویض کی تینوں قسموں تخییر ، امر بالید اور مشیئت کسی میں بھی شوہر کو رجوع کا اختیار نہیں۔

نکاح میں شرط لگانے کی صورتیں

نکاح میں شرط لگانے کی تین صورتیں ہیں

پہلی صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہو جائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کی دستخط ہو جائے۔ ایسی صورت میں چونکہ پہلے سے شرائط نکاح طے شدہ ہیں، اس لئے بوقت نکاح ایجاب و قبول میں گو صراحتاً ان شرائط کا ذکر نہ کیا جائے تاہم دلالۃً ان کا ذکر سمجھا جائے گا اور یہی مانا جائے گا کہ بوقت ایجاب و قبول ان شرائط کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے وقت ان شرائط کا ذکر کیا جائے اگر ایجاب مشروط ہو تو قبول گو مطلق ہو، مثلاً صرف قبلت کہہ دے تو بھی "السؤال معاد فی الجواب" (جواب میں سوال کا اعادہ ہوتا ہے) کے قاعدہ کے بموجب قبول مشروط ہی سمجھا جائے گا۔

البتہ اگر ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط، تو اس صورت میں قبول چونکہ ایجاب کے موافق نہیں ہے اس لئے عقد نکاح ہی منعقد نہ ہوگا، ہاں اگر فریق اول یعنی ایجاب کرنے والا قبول مشروط کو مان لے تو پھر نکاح ان شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے گا، معروف فقیہ علامہ کاسانی متوفی ۵۸۷ھ تحریر فرماتے ہیں۔

نفس عقد سے متعلق شرط یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو، پھر اگر مشتری نے بائع کے ایجاب میں سے بعض کو قبول کر لیا تو بائع کی جانب سے یہ دوسری بیع ہوگی، چنانچہ اگر اسی مجلس میں بائع نے مشتری کی بات قبول کر لی تو اگر بعض حصہ مبیع کی قیمت متعین ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں (**بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۳۶ کتاب البیوع**)

تیسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ نکاح بلا شرط منعقد ہوا ہے، بعد میں کوئی شرط لگانے سے وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کی حیثیت ایک معاہدہ کی ہوگی۔

بوقت نکاح عورت کو مشروط طور پر طلاق کا اختیار دینا مصلحت کے منافی نہیں

طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں دیا جانا شریعت ہی کا نہیں عقل کا بھی تقاضا ہے، عورتیں طبعاً جذباتی، نازک اور عجلت پسند ہوتی ہیں جس کی بنا پر بلا عواقب و نتائج پر غور کئے کوئی اقدام کر گزرتی ہیں۔ اس کے بالمقابل مرد کو اللہ تعالیٰ نے سمجھدار، نتائج و عواقب پر نظر رکھنے والا اور زیادہ قوت برداشت کا مالک بنایا ہے۔ وہ کوئی بھی اقدام

کرے گا تو اس کے مطمح نظر اس پر مرتب ہونے والے نتائج ہونگے، جس کی بنا پر طلاق جسکی شریعت نے شدید ضرورت کے وقت اجازت دی ہے اس کی نوبت کم آتی ہے۔ اور معاشرہ کسی بڑی تباہی سے دو چار ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اسلام میں عورت کو ظالم مرد سے نجات پانے اور اس کی جانب سے ہونے والی زیادتیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اسلام نے اس کی تین صورتیں نکالی ہیں۔

پہلی صورت خلع کی ہے، کہ عورت شوہر کو مال دیکر طلاق لے لے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ نکاح کے بعد اگر فلاں صورت پیش آئی تو مجھے اپنے اوپر طلاق دینے کا حق حاصل ہوگا۔

خلع میں کوئی ضروری نہیں ہے کہ مرد بدل خلع قبول ہی کرلے، ایسا ممکن ہے کہ شوہر اس پر راضی نہ ہو اور مظلوم عورت ظلم و ستم کی چکی میں پستی رہے۔

جہاں تک اسلامی عدالت میں قاضی کے فسخ نکاح کا مسئلہ ہے تو ہندوستان جیسے ملک کی اکثر ریاستوں اور شہروں میں اس کا نظم نہیں ہے۔ اور غیر مسلم جج کا فسخ نکاح معتبر نہیں، عورت اپنی داستان غم کسے سنائے اور کس کے پاس فریاد لے کر جائے؟ اس لئے ہمارے علاقے، زمانے اور معاشرے میں اس صورتحال کا بہترین حل یہی ہے کہ عقد نکاح کے وقت عورت کو اپنے اوپر طلاق دینے کے اختیار کی شرط کو ایسی شرائط کے ساتھ وابستہ کیا جائے جس میں مقاصد شریعت فوت نہ ہوں اور عورت کی بھی مصیبت اور تباہی سے دوچار ہونے سے حفاظت کی جاسکے، مثلاً مرد بیرون ملک میں رہتا ہے اور کافی دنوں کے بعد واپس آتا ہے، اور ایسی صورت میں عورت کو کافی مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تو عورت بوقت نکاح یہ شرط لگا سکتی ہے کہ اگر شوہر اتنے دن تک مجھ سے دور رہا تو مجھے طلاق دینے کا اختیار ہوگا، بلا شرط طلاق کے اختیار کو عورت کے حوالہ کردینے میں مصلحت شرعیہ کا فقدان لازم آئیگا۔

طلاق دینے اور نہ دینے کی صورت میں مہر متفاوت ہونا۔

اس شرط کے ساتھ نکاح ہو کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو مہر بیس ہزار روپیہ ہوگا، اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار روپیہ ہوگا، اسی مسئلہ کو فقہ کے اس مشہور جزئیہ پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار روپیہ اور اگر باہر لے گیا تو دو ہزار روپیہ ہوگا، کیونکہ مسئلہ کسی خاص صورت میں محدود نہیں ہے اس کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں۔

چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے ،

اگر ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر شادی کی کہ مرد کی پہلے سے کوئی بیوی نہ ہو اور دو ہزار مہر اس شرط پر مقرر کیا کہ اس کی پہلے سے کوئی بیوی موجود ہو، یا عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالنے پر ایک ہزار اور نکالنے کی صورت میں دو ہزار مقرر کیا، یا عجمی ہونے کی صورت میں ایک ہزار اور عربی ہونے کی صورت میں دو ہزار، یا اس طرح کی اور بھی جو صورتیں ہوں تو نکاح بلاشبہ جائز ہے، رہ گئی مہر تو پہلی شرط بالاتفاق جائز ہے چنانچہ اگر شرط کو پورا کیا تو مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر شرط کی مخالفت ہوئی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا جو اقل سے کم نہ ہوگا اور نہ اکثر سے زائد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں (**الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۳۰۸۔ الفصل الرابع فی الشروط فی المهر**)

کیا صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے ؟

طلاق کا جو آج کل بے جا نا جائز استعمال ہو رہا ہے اس پر قابو پانے کے لئے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے

کسی دوسری عورت سے شادی کرنے پر مہر کم مقرر کرنا

اگر نکاح کرتے وقت مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر مثلاً تیس ہزار ہوگا اور اگر کسی دوسری عورت سے شادی نہ کی تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔

اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ شرط اور مہر دونوں غیر معتبر قرار پائیں گی اور مہر مثل لازم آئے گا۔ شرط تو اس وجہ سے فاسد ہے کہ اسے پورا کرنے میں ایک امر مشروع سے باز رہنا لازم آتا ہے، اور مہر مسمی کا اعتبار اس لئے نہ ہوگا کہ وہ اس شرط فاسد پر موقوف تھا۔ لہذا جب شرط غیر معتبر ہوگئی جو موقوف علیہ ہے تو مہر بھی غیر معتبر قرار پائے گا۔

مشہور شارح مسلم شافعی فقیہ علامہ نووی لکھتے ہیں،

سو درہم کے عوض اس شرط پر شادی کی کہ شوہر اس کی موجودگی میں شادی نہیں کرے گا، یا کسی باندی سے

جنسی تعلق قائم نہیں کرے گا، یا اس کو لیکر سفر میں نہیں جائے گا، تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط اور مہر دونوں فاسد قرار پائیں گے، امام مالک اور ابو حنیفہ کی بھی یہی رائے ہے۔ (**المجموع للنووی ۱۸،۱۸۱ط الارشاد**)

ملازمت کی شرط لگانا

اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ عورت گھر کی ملکہ ہو، کسی دفتر یا کار خانے کی ملازمہ نہ ہو، گھر کی دنیا میں رہ کر وہ اپنے شوہر، والدین، بہن، بھائی کی خدمت کرے، دفتروں اور کارخانوں میں ملازمہ بن کر اجنبی مردوں کی دلچسپی کا سامان نہ بنے، قرآن نے عورتوں کی تخلیق کا مقصد بایں الفاظ بیان کردیا ہے۔ "**وقرن فی بیوتکن۔ (الاحزاب۔ ۳۳)**" یعنی اپنے گھروں کو لازم پکڑو، وہی تمہارا مسکن ہے اور وہیں تمھیں کام کرنا ہے، رہ گیا نان نفقہ اور سکنی کا مسئلہ سو شریعت نے شادی سے پہلے اس کا نفقہ باپ کے ذمہ لازم کیا [illegible]ی کے بعد شوہر کے ذمہ عائد کی، اس لئے ملازمت وغیرہ کی شرط جو مغربی افکار و نظریات کی پیداوار ہے [illegible] کے نزدیک عورت کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب نہیں، شریعت اسلامی کی رو سے جائز نہیں ہے۔ نکاح درست ہو جائے گا، اور شوہر گو اس شرط کو قبول کرے تاہم اس کا پورا کرنا لازم نہیں اور شرط باطل ہوجائے گی، اگر شوہر سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا عورت کو حکم دے یا نئی ملازمت سے روکے تو ایسا حکم دینے میں شوہر حق بجانب ہے، مسئلہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر عورت کو باہر نکلنا ممنوع ہے اگر چہ وہ علم کی مجلس ہو (**قاضی خان علی الهندیة ج ۱ ص ۲۲۳**) حتی کہ شوافع کے نزدیک شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کے لئے اپنے والدین کی عیادت، ان کے جنازہ میں شرکت اور ان کی تعزیت بھی ممنوع ہے (**شرح المهذب ۱۸۔۹۷ط الارشاد**)

والله تعالی اعلم بالصواب وعلمه اتم واحكم

اشتراط فی النکاح

مولوی محمد نور القاسمی ☆

تتبع اور جستجو کے بعد فقہا کی عبارات اور تصریحات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ نکاح کے سلسلے میں شروط تین قسم کی ہیں ۔ ایک تو وہ جو مقتضیات عقد میں سے ہیں ۔ دوسرے وہ جو منافی عقد میں سے ہیں ۔ تیسرے وہ جو نہ مقتضیات میں سے ہیں اور نہ منافی عقد ہیں ۔

مقتضیات عقد شرائط

جو شرائط مقتضیات عقد میں سے ہیں ان کا ایفاء واجب ہے ، مثال کے طور پر عقد کے وقت یہ شرط لگادینا کہ شوہر عورت کے ساتھ اچھی طرح زندگی بسر کرے گا ، یا یہ کہ عورت کا نفقہ ، کسوہ اور سکنی سب شوہر پر لازم ہوگا ، نیز بیوی کے حقوق میں سے کسی چیز کی کمی شوہر نہیں کرے گا اور اس بیوی کے لئے بھی وہی باری متعین کرے گا جو دوسری بیویوں کے لئے متعین کرے گا ، یا یہ کہ عورت بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نہ نکلے گی نہ شوہر کی نافرمانی کرے گی اور نہ ہی شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے گی ، نہ شوہر کے مال میں بغیر اس کی اجازت کے تصرفات کرے گی وغیرہ وغیرہ ۔ ان تمام شرطوں کی وجہ سے نکاح منعقد ہوجائے گا یعنی نکاح کے انعقاد پر اس کا کوئی

☆ تخصص فی الفقہ ، دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

منفی اثر نہیں پڑے گا، اور ان شرائط کو پورا کرنا بھی ضروری ہوگا۔ یہ ایفا ان شرائط کے لگادینے کی وجہ سے نہیں، بلکہ عقد نکاح ہی کی وجہ سے ان امور کا پورا کرنا واجب ہوگا۔ چنانچہ سید سابق صاحب فقہ السنۃ لکھتے ہیں

جن شروط کا پورا کرنا ضروری ہے وہ یہ ہیں جو مقتضیات عقد اور مقاصد عقد میں سے ہوں اور اس سے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو بدلنا لازم نہ آتا ہو، مثال کے طور پر اچھی طرح زندگی گزارنے کی شرط لگانا، عورت کے نفقہ کی شرط لگانا، اس کے پہناوے اور اس کو اچھی طرح رکھنے کی شرط لگانا، نیز یہ کہ شوہر اسکے حقوق میں سے کسی چیز کی کمی نہیں کریگا، دوسری بیویوں کی طرح اس کی باری بھی مقرر کریگا، اور یہ شرط لگا دے کہ بیوی اس کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نہیں نکلے گی اور اس کی نافرمانی نہیں کرے گی اور بغیر اس کی اجازت کے نفل روزہ نہیں رکھے گی، کسی کو گھر آنے کی اجازت اس کی اجازت کے بغیر نہیں دے گی، اور بغیر اس کی رضا مندی کے اس کے مال و اسباب میں تصرف نہیں کرے گی، وغیرہ (فقہ السنۃ ج ۲ ص ۴۲)

غیر مقتضیات عقد اور منافی عقد شرائط

شرط کی دوسری قسم جو مقتضیات عقد میں سے نہ ہوں اور منافی عقد ہوں مثلاً نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگا دینا جسکا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، جیسے شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان ونفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، یا یہ کہ عورت کا مہر شوہر پر نہیں ہوگا، یا یہ کہ عورت ہی شوہر کا نفقہ برداشت کرے گی، یا یہ کہ بیوی شوہر کو کچھ روپے پیسے دے گی یا شوہر یہ شرط لگا دے کہ وہ بیوی کے پاس دن میں تو رہے گا، مگر رات میں نہیں رہے گا وغیرہ، تو یہ تمام کی تمام شرائط فاسد ہوں گی، اس لئے کہ یہ شرائط عقد نکاح کے منافی ہیں۔ ان شرائط کو پورا کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ البتہ نکاح درست ہو جائے گا، چنانچہ "المجموع" میں ہے

اگر کسی عورت سے ایک سو کے عوض میں شادی کی بشرطیکہ وہ دوسری شادی نہیں کریگا، یا یہ کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری باندی سے وطی نہیں کرے گا، یا اس شرط پر کہ وہ اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا، یا وہ بیوی کے ماں باپ سے بات نہیں کریگا، یا یہ کہ وہ اس کو پہننے کے لئے کپڑا نہیں دے گا اور عورت کا نفقہ اس پر نہیں ہوگا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ جب چاہے گھر سے نکل جائے، تو نکاح تو درست ہو جائے گا، البتہ شرط اور مہر دونوں فاسد قرار دئے جائیں گے، اسی کے قائل امام مالک اور ابو حنیفہ ہیں (کتاب المجموع ج ۱۸ ص ۱۸، ط۔ مکتبۃ الارشاد جدہ)

نیز علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں

کسی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح کیا اور عورت نے قبول کرلیا تو ہمارے اصحاب کے نزدیک نکاح منعقد ہوجائے گا اور شوہر کے ذمہ مہر مثل لازم ہوگا (**تحفة الفقہاء ج ۱ ص ۱۳۵ ط۔ دار الکتب العلمیة بیروت**)

اس سے بھی واضح عبارت فقہ السنہ کی ہے، جس سے مسئلہ منقح ہوجاتا ہے۔

ان شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ عقد نکاح کے درست ہونے کے باوجود اس شرط کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے۔ یہ مقتضاء عقد کے منافی شرط ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نفقہ اور وطی کے چھوڑ دینے کی شرط لگائی، یا اس کو مہر نہ دینے کی یا اس سے عزل کرنے کی شرط لگائی یا یہ شرط لگائی کہ عورت ہی اس کا خرچ برداشت کرے گی یا وہ اس کو کچھ روپے پیسے دے گی یا وہ ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ شب باشی کرے گا یا صرف دن میں تعلق قائم کرے گا، رات میں نہیں تو یہ تمام شرائط باطل ہیں، کیونکہ عقد کے منافی ہیں (**فقہ السنة ج ۲ ص ۱۲۷**)

مذکورہ بالا شرائط فاسد ہیں۔ اور فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ شرائط فاسدہ کے پائے جانے کے بعد بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

و النکاح لا تبطله الشروط الفاسدة (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷ دار الکتب العلمیة)

یہاں پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ہے، امام شافعی کے نزدیک اگر عورت نے یہ شرط لگائی کہ مرد اس سے نکاح کے بعد وطی نہیں کرے گا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ شوہر کو صرف رات میں تعلق قائم کرنے کا اختیار ہوگا، یا یہ کہ وہ بیوی کے پاس ایک سال تک نہیں جائے گا، تو عورت کی جانب سے لگائی گئی ان شروط کی بناء پر نکاح باطل ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء شافعیہ لکھتے ہیں۔

اذا اشترطت المراة علی الزوج حال العقد ان لا یطأها او علی ان یطأها فی اللیل دون النهار او علی ان لا یدخل علیها سنة بطل النکاح (کتاب المجموع ج ۱۸۔۱۹ و حلیة العلماء ج ۲ ص ۳۵۰)

جب عقد کے وقت عورت نے شرط لگائی کہ شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا یا یہ شرط لگائی کہ وہ رات میں تو وطی کرے گا، لیکن دن میں نہیں یا یہ کہ وہ اس کے پاس ایک سال تک نہیں آئے گا، تو نکاح باطل ہوجائے گا۔

غیر مقتضیات اور غیر منافی عقد شرائط

تیسری قسم شرائط کی وہ ہیں جو نہ مقتضیات عقد میں سے ہیں اور نہ ہی منافی عقد، بلکہ بین بین ہیں۔ یہ وہ شرائط ہیں، جن کے نتیجے میں کسی فریق پر ایسا کوئی حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتا، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ تو ان شرائط کے ہوتے ہوئے بھی نکاح درست ہوجائے گا اس پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔ چنانچہ صاحب عنایۃ اکمل الدین بابرتی فرماتے ہیں۔

ایک ہزار کے بدلے اس شرط پر شادی کی کہ وہ بیوی کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط پر کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا، یا اس شرط کے ساتھ شوہر فلانہ کو طلاق دیدے گا تو نکاح درست ہے، گو کہ دوسری شادی نہ کرنے، سفر نہ کرنے اور سوکن کو طلاق دینے کی شرط فاسد ہے، اس لئے کہ اس کے اندر امر مشروع کی ممانعت لازم آتی ہے (العنایۃ مع فتح القدیر ج ۳ ص ۳۵۰)

ان شرائط کا ایفاء واجب نہیں ہے۔ سید سابق لکھتے ہیں۔

فمن العلماء من رای (ای ابوحنیفۃ و الشافعی و کثیر من اھل العلم) ان الزواج صحیح و ان ھذہ الشروط ملغاۃ ولا یلزم الزوج الوفاء بھا (فقہ السنۃ ج ۲ ص ۲۷)

علماء میں سے بعض یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور بہت سے اہل علم نے نکاح کو صحیح قرار دیا ہے گرچہ یہ شرط لغو و بے کار ہیں، ان کو پورا کرنا شوہر کے ذمہ واجب نہیں۔

ان لوگوں کا استدلال ایک حدیث شریف سے ہے، جس میں فرمایا گیا ہے کہ مسلمانوں کو شرائط پورا کرنا چاہئے، الا یہ کہ وہ ایسی شرطیں ہوں جس سے حرام کی حلت یا حلال شئی کی حرمت ثابت ہوتی ہو، یعنی ان شروط کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے، اور اوپر کی مذکورہ شرائط کا بھی یہی حال ہے کہ ان سے ایک حلال شئی کی حرمت لازم آتی ہے۔

اور ان لوگوں کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں پر شرطوں کو پورا کرنا واجب ہے، الا یہ کہ کوئی شرط ایسی ہو جس سے کسی حرام شئی کی حلت ثابت ہوتی ہو یا حلال چیز کی حرمت لازم آتی ہو۔ فرمایا کہ یہ شرائط ایسی ہیں جو حلال چیز یعنی نکاح، وطی اور سفر کو حرام کرتی ہیں، حالانکہ یہ سب حلال ہیں (دیکھئے کتاب مذکور)

بین الفریقین طے شدہ اقرار نامہ

وہ شرائط یا اقرار نامہ جو فریقین کے درمیان طے پاتے ہیں، وہ تین قسم کے ہوتے ہیں، اول یہ کہ نکاح سے پہلے ہی وہ شرائط طے ہوجائیں اور اس پر دستخط بھی ہوجائیں۔ ثانی وہ جو عقد نکاح کے وقت ہوں، مثلا ایجاب ہی مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔ ثالث یہ کہ عقد نکاح مکمل ہونے کے بعد کوئی شرائط نامہ فریقین کے درمیان طے پائیں اور اس پر دستخط بھی ہوجائے۔

چنانچہ درمختار میں ہے

اس کی شرط یا تو ملک حقیقی کا ہونا ہے، جیسے اپنے غلام سے یہ کہنا کہ اگر تونے ایسا کیا تو تو آزاد ہے، یا ملک حکمی کا ہونا، جیسے اپنی منکوحہ عورت یا عدت گزار رہی بیوی سے شوہر کا یہ کہنا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے، یا ملک حقیقی یا ملک حکمی کی جانب اضافت ہو، جیسے کسی آدمی کا یہ کہنا کہ اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا یا تم سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اسی طرح ہر عورت کا حکم ہے **(الدر المختار مع الشامی ج ۳ ص ۳۴۲۔ ط سعید کمپنی کراچی)**

چنانچہ اگر نکاح کی جانب اضافت کو اس اقرار نامہ میں تحریر نہیں کیا گیا تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا اور اس کے رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

چنانچہ علامہ حصکفی لکھتے ہیں

فلغا قوله لا جنبية ان زرت زيدا فانت طالق (الدر المختار مع الشامی ج ۳ ص ۳۴۵)

سو کسی مرد کا کسی اجنبی عورت سے یہ کہنا اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تجھے طلاق ہے، لغو ہے۔

اس کے لغو ہونے کی وجہ یہی ہے کہ یہاں ملک نکاح کی طرف اضافت نہیں پائی جارہی ہے۔ یہاں یہ وضاحتا عرض ہے کہ وہ صورت جس میں اقرار نامہ پہلے سے تیار ہو اور اس میں اضافت الی النکاح نہ پایا جاتا ہو، لیکن دستخط دولہا اور گواہان کی جانب سے عقد نکاح کے وقت ہو رہا ہو، وہ اقرار نامہ معتبر ہوگا، گو اس میں اضافت الی النکاح کا فقدان ہے۔ کیونکہ یہ صورت دوسری صورت کے حکم میں داخل ہے، جس کا تذکرہ چند سطروں بعد ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عین ایجاب و قبول کے وقت زبانی شرائط کا ذکر ہو، اس کے معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو، یعنی اولا عورت خود ایجاب کے وقت کہے میں نے اپنے آپ کو (یا عورت کا ولی یا وکیل یوں کہے کہ میں فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں دیتی ہوں (یا دیتا ہوں) اس شرط پر کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا فلاں فلاں کام، تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا) یعنی شرائط مذکورہ میں سے

کسی ایک شرط کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ وہ اسی وقت یا جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے کر اس نکاح سے الگ کرسکے گی۔ ان شرائط کے جواب میں مرد جو نکاح کررہا ہو یوں کہے کہ میں نے قبول کیا یا یوں کہے کہ میں نے ان ساری شرائط کے ساتھ قبول کرلیا۔ تو عورت کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے اپنے اوپر شرائط کی خلاف ورزی کے وقت طلاق واقع کر کے شوہر کے نکاح سے نکل جائے۔

چنانچہ در مختار میں ہے

نکحها على ان امرها بيدها صح (الدر المختار مع الشامی ج ۳ ص ۳۲۹)

نکاح کیا عورت سے اس شرط پر کہ اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا تو یہ صحیح ہے۔ اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے قلمطراز ہیں۔

مصنف کا "صح" کہنا اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ جب ابتداء عورت نے کیا اور ایجاب اس طرح کیا ہو کہ میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب میں چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی یا اس شرط پر کہ مجھے طلاق ہوجائے گی۔ اس پر شوہر نے کہا کہ میں قبول کرتا ہوں (**رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۹**)

اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی یا لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط کالعدم ہوجائے گی۔

علامہ شامی لکھتے ہیں

اما لو بدا الزوج لا تطلق ولا يصير الامر بيدها

اگر شوہر نے ابتداء کی تو نہ تو بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ ہی اس کے معاملہ کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ (دیکھئے کتاب مذکور)

عورت کی جانب سے ایجاب مشروط ہو اور مرد قبول کرلے تو شرط باقی رہتی ہے۔ اور اگر مرد کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور عورت کی جانب سے قبول مشروط ہو تو کالعدم ہوجاتی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق بیان کرتے ہوئے فقیہ ابواللیث فرماتے ہیں

اس لئے کہ ابتداء جب شوہر کی جانب سے ہوئی تو گویا طلاق اور تفویض طلاق، نکاح سے پہلے ہوا جو صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر ابتداء عورت کی جانب سے ہو تو یہ تفویض نکاح کے بعد سمجھی جائے گی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت (میں نے قبول کیا) کہا تو یہ بیوی کے قول کا جواب ہوا اور جواب سوال کے

مضمون کو شامل ہوتا ہے، گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تم کو طلاق ہوگی یا اس شرط پر کہ تیرا معاملہ تیرے ذمہ ہوگا، تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوگی (**رد المحتار ج ۳ ص ۲۲۲**)

اور اگر ایجاب عورت ہی کی جانب سے ہو، لیکن غیر مشروط ہو اور مرد نے قبول کرتے ہوئے شرط تفویض ذکر کردیا تب بھی یہ شرط صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ نکاح قبول کرنے کے بعد ہی تام ہوتا ہے، اور مرد نے جو قبول کی شرط لگائی ہے وہ گویا نکاح کے اندر لگائی، لہذا صحیح ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نہ تو نکاح سے پہلے شرط لگائی جائے اور نہ عقد نکاح کے وقت۔ بلکہ نکاح مکمل ہونے کے بعد کوئی شرط لگائی جائے اور اقرار نامہ لکھا جائے اور فریقین اس پر راضی ہوں۔ تو یہ صورت بھی صحیح اور درست ہے اور یہ شرط واجب الایفاء ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا نکاح سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کی حیثیت یمین و قسم جیسی ہے اور یمین کا پورا کرنا واجب ہے۔

رجوع بعد التفویض کا حکم

جب شوہر نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دے دیا تو اب شوہر کو یہ اختیار باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ اس تفویض سے رجوع کرلے اور زوجہ کے اس حق کو فسخ کردے۔ اس لئے کہ تفویض کے بعد زوجہ اس اختیار کی بذات خود مالک ہوجاتی ہے۔ خواہ اس حق کو استعمال کرے یا نہ کرے اور جب چاہے کرے۔ اور تملیک کے بعد رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ولیس للرجل ان یرجع فی ذالک ولا ینهاها مما جعل الیها ولا یفسخ کذا فی الجوهرة

(الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۳۸۷)

شوہر کو اس سے نہ تو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور نہ ہی اس چیز سے روکنے کا اختیار ہوگا جو معاملہ اس کے سپرد کر چکا ہے اور نہ ہی اس کو فسخ کرسکتا ہے۔ جیسا کہ جوہرہ میں لکھا ہے۔

نیز فقہ السنہ میں ہے

لیس له الرجوع لانه ملکها ذالک فلم یملک الرجوع (فقه السنة ج ۱ ص ۳۸۷)

شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے بیوی کو اس معاملہ کا مالک بنادیا ہے تو اب رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

علاء الدین سمرقندی نے تو اس سے بھی زیادہ واضح اور لطیف عبارت پیش کی ہے۔

ان فصلوں کے اندر یہ ہے کہ شوہر کا یہ ارادہ کرنا کہ بیوی کو اس کے اختیار کے استعمال سے باز رکھے اور اس کے معاملہ کو اس سے لے لے اور اس سے رجوع کرلے تو یہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس کو اس سے روکنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ تفویض طلاق ہے اور طلاق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس کا اختیار دینا بھی ایسا ہی ہوگا (**تحفۃ الفقہاء** ج ۱ ص ۱۹۲)

مصالح کی حفاظت کے لئے تفویض کے ساتھ مزید احتیاطیں

چونکہ عورت ناقصات العقل ہوتی ہیں اس لئے طلاق کو مطلق اس کے ہاتھ میں دینا خطرہ سے خالی نہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی مناسب قید بھی لگادی جائے جس میں وہ خطرہ باقی نہ رہے، مثلا یہ کہ نکاح کے وقت وہ عورت خود یا اس کا ولی یا وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اتنے مہر کے عوض میں دیا اس شرط پر کہ جس وقت اس عورت کو تم سے کوئی تکلیف پہونچے گی، جس کو فلاں فلاں پانچ یا دس آدمی تکلیف تسلیم کرلیں تو اس عورت کو اس کے بعد ہر وقت معاملہ کا اختیار ہوگا کہ وہ عورت طلاق دے کر اس نکاح سے علحدہ ہوجائے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص تسلیم کرلیں کہ واقعی یہ تکلیف ہے جو شرط کے مطابق ہے۔

فتوی صاحبین کے قول پر ہے

چونکہ آج کل کے مرد بھی سنجیدگی سے دور ہوکر جذباتی ہوگئے ہیں اور ذرا ذرا سی بات پر طلاق کی نوبت آجاتی ہے، اور اس کا بے جا استعمال کرتے ہوئے طلاق دے بیٹھتے ہیں۔ اس سے طرح طرح کی خرابیاں لازم آتی ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگادی جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دیا تو بیوی کا مہر بیس ہزار ہوگا اور طلاق نہ دیا تو دس ہزار ہوگا۔ تو صاحبین کے قول پر فتوی دیتے ہوئے دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم کرنا چاہئے، یعنی ضرورت کے پیش نظر امام ابو حنیفہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے جیسا کہ مشائخ متقدمین نے بھی ضرورت زمانہ کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے۔

ملازمت کی شرط لگانا

یہ بات پہلے بیان ہوچکی ہے کہ شرائط کی تین قسمیں ہیں۔ مقتضیات عقد، منافی عقد اور غیر مقتضائے عقد، غیر منافی عقد۔ تینوں کے احکام شروع میں بیان ہوچکے ہیں، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ مسئلہ حل کیا جائے کہ اگر عورت اپنے شوہر سے نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ شوہر اس کو لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور شوہر نے اس شرط کو قبول بھی کرلیا تو بھی اس کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ یہ شرط لغو ہوجائے گی۔ اگر نکاح کے بعد ان شرائط کی رعایت نہ کرتے ہوئے عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دے یا نئی ملازمت کرنے سے روکے تو عورت پر اس کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، اور عدم تعمیل کی صورت میں ناشزہ شمار ہوگی۔ یہ تو ملازمت کی بات ہے، اگر عورت علمی مجلس میں بھی جانا چاہتی ہے اور شوہر جو عالم ہے، اس کو وہاں جانے سے منع کردے تو عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر وہاں چلی جائے۔

واذا ارادت المراة ان تخرج الی مجلس العلم بغیر اذن الزوج لم یکن لها ذالک (خانیة علی هامش الهندیة ج ۱ ص ۴۲۳)

اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علم کی مجلس میں جانا چاہتی ہے تو اس کو اختیار نہیں ہوگا۔ امام شافعی نے تو بغیر اذن شوہر کے ماں باپ کے جنازہ میں بھی شرکت کی اجازت نہیں دی ہے۔

فقد قال الشافعی له منعها من شهادة جنازة ابیها و امها وولدها (المجموع شرح المهذب ج ۱۸۔۹۷)

امام شافعی نے فرمایا کہ شوہر بیوی کو باپ، ماں اور بیٹے کے جنازہ میں شرکت کرنے سے روک سکتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

اشتراط فی النکاح

مولوی محمد یوسف خاں قاسمی ٭

(۱) ایسی شرائط لگانا جن کے ذریعہ کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ عقد نکاح سے ہی پیدا ہونے والی نئی ذمہ داری کو بطور شرط کے ذکر کرنے سے عقد نکاح صحیح ہوتا ہے اور شرط بھی لازم العمل اور درست ہوتی ہے جیسے بیوی کا یہ کہنا کہ اس کا نفقہ یا اس کا مہر شوہر کے ذمہ ہوگا، غرضیکہ ایسی شرطیں عندالشرع معتبر و لازم ہیں حتی کہ اگر ان شرطوں کو عندالنکاح نہ بھی ذکر کیا جائے تب بھی اس طرح کی شرطیں واجب العمل ہیں کیونکہ محض عقد ہی کے ذریعہ شریعت نے لازم و شرط قرار دے دیا ہے۔

و الحدیث محمول عندهم على الشروط التی لاتنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاته و مقاصده کاشتراط العشرة بالمعروف والانفاق والکسوة والسکنی الخ (فتح الملهم ج ۳ ص ۲۷۱؛ مسلم ج ۱ ص ۳۵۵؛ کتاب الفقه ج ۲ ص ۲۵)

(۲) ایسی شرطیں نکاح کے وقت لگانا جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی ذمہ داری سے گریز ہو، ایسی شرطیں لگانا جائز نہیں، البتہ ایسی شرطوں کے لگانے سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا۔ اور ایسی شرائط عقد نکاح کے وقت طے پائی ہیں تو ان کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے ضروری نہیں۔ ضروری تو کیا اس طرح کی پابندی عندالشرع مذموم ہے۔

و اما شرط ینافی مقتضی العقد کان لایقسم لها و لایتسری علیها و لا ینفق علیها او نحو

٭ تخصص فی الفقہ، دار العلوم حیدرآباد

ذالک فلا یجب الوفاء به بل ان وقع فی صلب العقد لغی و صح النکاح بمهر المثل ولا اثر للشرط۔ و الی قوله والمراد فی الحدیث الشروط الجائزة لا المنهی عنها (فتح الملهم ج ۳ ص ۴۷۲) النووی مع مسلم ج ۱ ص ۴۵۵) (عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۹)

(۳) اس طرح کی شرطیں بھی شریعت میں فاسد ہیں ان کے ذریعے بھی نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے اور نہ ہی یہ شرطیں لازم الایفاء ہیں اگر شوہر عقد نکاح کے وقت یہ شرطیں تسلیم بھی کر لیتا ہے تب بھی اس کے ذمہ ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ایک محض وعدہ ہے جس کے پورا کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ بدائع میں ہے۔

و قال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلد لا یلزمه الحکم لان ذالک وعد و عدلها فلا یکلف به (بدائع ج ۳ ص ۲۸۵)

البتہ اس طرح کی شرائط کو پورا کرنے اور نہ کرنے کا اثر مہر پر ضرور پڑے گا۔

(ج) تفویض طلاق

نکاح کے وقت بیوی اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مطلقاً یا بعض حالات کے تحت شرط لگاتی ہے اور شوہر اس کو تسلیم کر لیتا ہے تو اس کی وجہ سے عورت کو حق طلاق حاصل ہو جائے گا کیوں کہ تفویض طلاق شریعت میں معتبر ہے۔ لہٰذا عقد نکاح کے وقت خود عورت یا اس کے اولیاء اس طرح کی شرط طے کر لیں تو اس سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہو جاتے گا۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح (درمختار ج ۲ ص ۵۷۵)

لیکن اس شرط کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے ایجاب مع الشرط ہو اور مرد اس کو قبول کرے اور اگر اس کی ابتداء مرد کی طرف سے ہوتی ہے تو یہ شرط لغو ہو جائے گی نہ عورت کو اس سے اختیار طے گا اور نہ طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

و لیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لا ینها عما جعل الیها و لا یفسخ کذا فی الجوهر النیرة (عالمگیری ج ۱ ص ۳۸۷) بدائع ج ۳ ص ۱۱۳) در مختار ج ۲ ص ۵۱۲)

نکاح میں شرط کی تینوں صورتوں کا حکم

تینوں طرح کی شرطیں کچھ تفصیل کے ساتھ جائز و درست ہیں۔

(۱) اگر نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجاتے ہیں تو ان کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اس کی اضافت و نسبت نکاح کی طرف ہو۔ اگر تفویض طلاق کی اس صورت میں نکاح کی طرف اضافت نہیں کی گئی تو یہ شرط لغو و باطل ہو جائے گی۔ اس سے عورت کو خیار طلاق ثابت نہ ہوگا۔ البتہ اگر ایسی تحریر نکاح سے پہلے لکھی گئی اور دستخط شوہر نے اس پر نکاح کے بعد کئے تو یہ تفویض صحیح ہو جائے گی۔

تنویر الابصار میں ہے

شرطه الملک کقوله لمنکوحة ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة ان زرت زیدا فانت طالق فنکحها فزارت (شامی ج ۲ ص ۵۳۷)

(۲) اگر اس طرح کی شرائط عقد نکاح کی وقت ہی طے پاتی ہیں تو اس کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ایجاب عورت کی جانب سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کرے یا عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور مرد کی طرف سے قبول مشروط ہو یعنی مرد اس کو شرائط کے ساتھ قبول کرے اور اگر عورت کے بجائے مرد کی طرف سے ایجاب مطلق یا مشروط ہوتا ہے اور عورت قبول کرتی ہے تو یہ شرط لغو و باطل ہو جائے گی۔

اور دوسری چیز یہ کہ ایجاب مع الشرط زبانی ہو۔ صرف تحریری کافی نہیں۔ البتہ زبان سے تمام شرائط کی تفصیل بتانا ضروری نہیں بلکہ تفصیل لکھنے کے بعد بوقت ایجاب یا زبانی اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ میں فلاں کا نکاح اس تحریر میں مندرجہ شرائط کے ساتھ کرتا ہوں۔

نکحها علی ان امر ها بیدها صح (درمختار ج ۲ ص ۵۷۵)

ابن عابدین اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں (قوله صح)

مقید بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق وقال الزوج قبلت و لو بدأ الزوج لاتطلق و لا یصیر الامر بیدها (شامی ج ۲ ص ۵۷۲، خانیة ج ۱ ص ۳۲۹، عالمگیری ج ۱ ص ۳۷۳، البحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۸)

(۳) تیسری صورت جس میں نکاح کے بعد شرائط نامہ طے ہو اور اس پر شوہر دستخط کر دے یہ بھی بالکل صحیح و درست ہے۔ مگر اس صورت میں نکاح چونکہ مکمل ہو چکا۔ اس لئے اب شوہر کو عورت اس اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور نہیں کر سکتی۔ لہذا بہتر یہی ہے کہ پہلی یا دوسری صورت اختیار کی جائے۔

لیکن چونکہ عورت کو مطلقا اختیار دینا خلاف مصلحت بھی ہے اس لئے بطور احتیاط کے کچھ ایسی قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو فریقین کے لئے مفید ہوں مثلا ایسی کوئی شدید تکلیف دے جس کو فلاں فلاں لوگ تسلیم کرلیں یا وہ

شراب پینے لگے یا وہ جوا کھیلنے لگے (ایسی شرطیں جن سے معاشرہ تباہ ہوتا ہے) اور ان شرطوں کی فلاں فلاں حضرات سے تصدیق ہوجائے تو بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔

(تعلیق التفویض بشرط قمارہ او بشربۃ الخمر او ضربہ ضربا موجعا یظہر اثرہ علی بدنہا) عالمگیری ج ۱ ص ۳۷۱)

طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے

طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے حضرات صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے کیونکہ صاحبین ایک طرف ہوں اور امام صاحب دوسری طرف تو اس وقت دونوں قولوں کی حیثیت تقریبا برابر کی ہوجاتی ہے اور حالات کے پیش نظر حضرت قاضی خاں تو صاحبین کے قول کو ہی راجح قرار دیتے ہیں۔

ولذا قال القاضی خان۔ و ان خالفہ صاحباہ فی ذالک فان کان اختلافہم اختلاف عصر و زمان کالقضاء بظاہر العدالۃ یاخذ بقول صاحبیہ ۔ و فی ما سوی ذالک یخیر المفتی المجتہد و یعمل بما افضی الیہ رایہ (رسم المفتی ص ۲۰)

واضح رہے کہ اس طرح شرط لگا کر مہر طے کرنا جہاں عورت کے حق میں مفید ہے وہیں مرد کے حق میں نہایت مضر بھی ہے کیونکہ بعض اوقات طلاق ایک ضرورت بن جاتی ہے جہاں شوہر کو طلاق دئے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں ہوتا ظاہر ہے کہ اس طرح مہر طے کرنے کی صورت میں شوہر کو مزید پریشانی کا سامنا ہوگا۔ اس لئے شوہر اس شرط کو مطلق قبول کرنے کے بجائے کوئی قید لگادے ، مثلا شوہر اس کو بلاکسی معقول وجہ کے طلاق دے تو مہر اس طرح ہوگا۔

اور جب مہر اس طرح طے کرنے کا مقصد ایک مجلس میں تین طلاق غیر مشروع اقدام کو روکنا ہی ہے تو اس طرح کیوں نہ شرط لگائی جائے کہ اگر شوہر اس کو طلاق غیر مشروع دے تو مہر بیس ہزار ہوگا ورنہ دس ہزار ہوگا، اگر اس طرح شرط لگائی جائے تو میرے خیال میں یہ عورت کے حق میں بھی بہتر ہوگا۔ اور شوہر کے حق میں بھی۔

ایک نقطہ : حضرت امام صاحب سے جو یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک شرط اول صحیح ہوجاتی ہے اس لئے شرط ثانی باطل ہوجاتی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پہلی شرط ہی صحیح ہوتی ہے ۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی صحیح ہوگی تو دوسری باطل ہوجائے گی، بلاکسی فرق کے اول ثانی کے درمیان، کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک صحت و عدم صحت کا مدار اول ثانی پر نہیں ہے بلکہ منجز اور غیر منجز پر ہے ۔ لہذا دونوں میں سے جو

ایک بھی منجز ہوگی صحیح ہوجائے گی۔ اور معلق باطل ہوجائے گی صاحب بحر اسی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اعلم ان قولهم ههنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة لا يتم الا فى قوله : على الف ان اقام بها و اما على نحو الف ان طلق ضرتها و على الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الان عدم اطلاق ينبغى فساد الاولى و صحة الثانية (البحر الرائق ج ٣ ص ١٢٢)

(۲) مہر کی کمی بیشی کی تعلیق دوسرے نکاح پر

اس طرح مہر طے کرنا کہ شوہر اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے اگر دوسرا نکاح کرے گا تو مہر بیس ہزار ہوگا ورنہ دس ہزار ہوگا، ایسی صورت میں حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر و درست ہیں اور دونوں صورتوں میں مہر مسمی واجب ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک منجز والی صورت (یعنی نکاح نہ کرنے والی) صحیح ہے، اس لئے اس کے پائے جانے کی وجہ سے مہر مسمی واجب ہوگا اور دوسری شرط کا اعتبار نہیں لہذا اگر بعد میں دوسرا نکاح کرلیتا ہے تو مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ ایک شرط کے صحیح مان لینے کے بعد دوسری شرط لامحالہ باطل ہوجائے گی (اس میں امام صاحب کے نزدیک جو منجز ہے وہ صحیح ہے اور جو شرط معلق ہے وہ باطل ہے) اس مسئلے میں دلائل کے اعتبار سے حضرت امام صاحب کا قول ہی مضبوط معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی ایک اصول ہے کہ ایسے وقت میں جس کی دلیل قوی ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا تو مناسب ہے کہ امام صاحب کے قول کو ہی اختیار کیا جائے بخلاف ماقبل کے کہ وہاں حالات کے پیش نظر صاحبین کے قول کو اپنانے کی گنجائش ہے۔

غرضیکہ ایسی شرطوں کا نکاح پر تو کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ اس کا اثر مہر پر ضرور پڑتا ہے امام صاحب کے نزدیک پہلی شرط صحیح ہونے کی وجہ سے پہلا مہر مسمی واجب ہوگا بصورت دیگر مہر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مسمی اقل سے کم اور اکثر سے زائد نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک چونکہ دونوں شرطیں درست ہیں اس لئے دونوں صورتوں میں مہر مسمی واجب ہوگا۔ (**فتح القدير ج ٣ ص ٢٣٣) (بدائع ج ٢ ص ٢٨٥) عالمگیری ج ١ ص ٣٠٨) البحر الرائق ج ٣ ص ١٧١) رد المحتار ج ٢ ص ١٢٣) المبسوط لسرخسی ج ٥ ص ٩٠)**

(۳) نکاح کے وقت عورت کا ملازمت سے نہ روکنے کی شرط لگانا

عقد نکاح کے وقت عورت کا اس طرح شرط لگانا کہ شوہر اس کو سلسلۂ ملازمت سے نہیں روکے گا یا آئندہ ملنے والی مناسب ملازمت سے نہیں روکے گا اور شوہر اس کو قبول کرلیتا ہے تب بھی اس شرط کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں

ہے اور نہ ہی شوہر پر اس کی پابندی ضروری ہے بلکہ شوہر اگر اس کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو عورت پر اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

اس لئے کہ روزی کمانے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کی ذمہ داری اللہ تعالی نے مردوں پر رکھی ہے، عورت کے ذمہ گھریلو ذمہ داری ہیں عورت گھر کی ملکہ ہے، عورت چراغ خانہ ہے شمع محفل نہیں۔ نیز اللہ تعالی نے مردوں کو عورتوں پر حاکم بنایا اور ہر جائز حکم کی تعمیل عورت پر فرض کی گئی ہے، بچوں کی پرورش، امور خانہ داری کے فرائض اور گھر کی زندگی کو سکون و راحت کی جنت بنانا عورت کا کام ہے، اس کے ذمہ ملازمت کر کے روزی کمانا نہیں خاندان کے لئے روزی کمانا اور تمدن کی محنت طلب خدمات انجام دینا مرد کا کام ہے۔

حضرات فقہاء نے صراحت کردی ہے کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکل سکتی ہے اور اجنبیوں کی زیارت و عیادت کے لئے ولیمہ وغیرہ کی مجلسوں میں شرکت کے لئے عورت شوہر کی اجازت کے باوجود نہیں نکل سکتی۔ بلکہ اگر شوہر کی اجازت سے نکلتی ہے تو دونوں گنہگار ہوں گے اور عورت اگر بغیر اجازت کے نکل جاتی ہے تو شوہر کو پٹائی کرنے کا حق ہوگا۔

و فیما عدا ذالک من زیارة الاجانب و عیادتهم و الولیمة لا تخرج و لا یاذن ولو خرجت کانا عاصیین (الاشباہ ج ۲ ص ۱۰۹) (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۰۷) (هدایة ج ۲ ص ۴۲۱)

للزوج ان یضرب زوجته علی اربع و ما بمعناها۔ و علی خروجها من منزله بغیر اذنه بغیر حق الخ (الاشباہ ج ۲ ص ۱۰۲)

صاحب فتح لکھتے ہیں:

عورتوں کے نکلنے میں فتنے کا دروازہ کھلے گا، اس لئے سدا للباب اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

فان فی کثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا اذا کانت شابة الخ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۰۸)

معلوم ہوا کہ مذکورہ پابندی شوہر پر واجب تو درکنار بلکہ شوہر کو ملازمت سے روکنا واجب ہے ورنہ دونوں گنہگار ہوں گے۔

واللہ اعلم بالصواب۔

اشتراط فی النکاح

مولوی ہارون الرشید مظاہری ☆

پہلی قسم۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ نکاح میں شروط فاسدہ لگانے سے کوئی اثر نہیں پڑتا، البتہ شروط فاسدہ خود باطل ہوجاتی ہیں، اب یہاں تین قسم کی شرطیں ہیں۔ اول ایسی شرائط طے کرنا جو عقد نکاح ہی سے عاقدین پر لاگو ہوتی ہیں۔ تو ایسی صورت میں عقد کے وقت شرط لگانا اور نہ لگانا برابر ہے۔ جیسے شوہر پر مہر اور نفقہ کا لازم ہونا، یا عورت کا اپنے پر مرد کو قدرت دینا وغیرہ وغیرہ۔

" من الشروط ما يجب الوفاء به وهي ماكانت من مقتضيات العقد و مقاصده ولم تتضمن تغييرا لحكم الله و رسوله كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق عليها و كسوتها وسكناها بالمعروف (فقه السنة لسيد سابق ج ٢ ص ٥١)

دوسری قسم۔ نکاح کے وقت عاقدین میں سے کسی ایک فریق کا ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ شرط فی نفسہ باطل اور غیر لازم الایفاء ہے۔ اور یہ بھی محکم ہے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط فاسد خود باطل ہوجاتی ہے۔ لہذا ایسی صورت میں نکاح فی نفسہ صحیح اور درست ہے۔ ان شرائط کا بھی ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

چنانچہ فقیہ سید سابق اپنی کتاب فقہ السنہ میں لکھتے ہیں:

☆ تربیت افتاء، امارت شرعیہ پٹنہ۔

" ومنها لا يجب الوفاء به مع صحة العقد وهو ما كان منافيا لمقتضى العقد كاشتراط ترك الانفاق و الوطء ، و كاشتراط ان لا مهر لها او يعزل عنها او اشتراط ان تنفق او تعطيه شيئا او لا يكون عندها فى الاسبوع الا ليلة او شرط لها النهار دون الليل. فهذه الشروط كلها باطلة فى نفسها لانها تنافى العقد. ولانها تتضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح كما لو اسقط الشفيع قبل البيع. اما العقد فى نفسه فهو صحيح لان هذه الشروط تعود الى معنى زائد فى العقد لا يشترط ذكره و لا يضر الجهل به فلم يبطل كما لو شرط فى العقد صداقا محرما و لان الزواج يصح مع الجهل بالعوض فجاز ان ينعقد مع الشرط الفاسد (ج ٢ ص ٥١)

نوٹ البتہ شرائط کو دیکھ کر ہر شرط کے مطابق حکم لگایا جائے گا، جیسے کہ شوہر نے مہر کے نہ دینے کی شرط لگائی، یا نفقہ نہ دینے کی شرط لگائی، تو ان صورتوں میں بھی فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ پہلی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا اور دوسری صورت میں شوہر کے اوپر نفقہ واجب ہوگا۔ اور شرط کا کچھ اثر عقد پر نہیں پڑے گا۔ جیسے کہ عورت نے نفقہ کو ساقط کردیا، یا معاف کردیا یا نکاح کے وقت معافی کی شرط لگادی، تو بھی نفقہ بالکلیہ ساقط نہ ہوگا، کیونکہ نفقہ مرۃ بعد مرۃ واجب ہوتا ہے، لہذا معاف کرنے کے باوجود نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

" وابراء الزوجه من النفقة هل يصح ؟ ان كانت غير مفروضة لا يصح لانه ابراء قبل الوجوب و ان كان القاضى فرضها كل شهر كذا وكذا صح فى الشهر الاول فقط. وكذا لو قالت ابرأتك من نفقة سنة لا يبرأ الا من شهر الا ان يكون فرض لها كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فانما فرض مهما يتجدد الشهر فما لم يتجدد لم يتجدد الفرض و ما لم يتجدد الفرض لم يجب نفقة الشهر فلا يصح الابراء عنها و لو ابرأته بعد ما مضى الشهر عما مضى و عما يستقبل برئ عما مضى و عن شهر (فتح القدير ج ٢ ص ٣٩٥ ص ٣٩٢)

اسی طرح اگر شرط لگائی کہ مہر نہ دے گا، تو بھی فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ ایسی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا، اور شرط لگانا بے سود اور غیر لازم الایفاء ہوگا۔ **و ان تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها (هداية جلد ثانى ص ٣٢٢)**

تیسری شرط نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس کے نتیجے میں عاقدین میں سے کسی کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہ ہوتا ہو، یا کسی فریق پر کوئی ایسی ذمہ داری عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہ ہوتی ہو۔ جیسے عورت کا یہ شرط لگانا کہ آبائی وطن میں رہیں گے دوسرے شہر کو نہ جائیں گے۔ یا مرد اس کی

موجودگی میں کوئی دوسری عورت سے عقد نہ کرے گا۔ تو ان شرائط سے بھی نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یعنی نکاح صحیح اور درست ہوجاتا ہے ۔ اگر یہ شرائط ایسی ہیں جو صرف عورت کو فائدہ پہونچائے یعنی عورت ہی کے لئے مفید ہو اور مرد کے لئے اثر نہ پڑے ، مثلاً عورت نے یہ شرط لگائی کہ اس کو آبائی وطن سے نہ نکالے گا۔ ایسی صورت میں شوہر کو اگر کسی دوسرے شہر میں ملازمت مل گئی کہ اب اس جگہ رہ کر زوجہ کے حقوق کا ادا کرنا مشکل اور انتہائی دشوار ہوجائے تو شوہر اب بجائے طلاق اور حقوق زوجہ سے غافل ہونے کی آسان صورت یہ ہے کہ بیوی کو اس شہر میں لے جاکر رکھے، اس کے حق میں یہی بہتر ہے ۔ لیکن قضاءً ایسی شرط پورا کرنے کو لازم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے ۔ اس لئے اگر دوسرے فریق کو نقصان پہونچے ایسی شرط لگائی تو شرعاً اس کا پورا کرنا جائز نہیں ہے ۔ جیسے کہ سوکن کے طلاق کا مطالبہ کرنا ، اس صورت میں اگر عورت کا مہر مثل مہر مسمی سے زائد ہو تو شرط کے ایفاء نہ کرنے کی صورت میں اس کو مہر مثل ملے گا ۔

" قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج على الف ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فاسد الان فيه المنع من الامر المشروع " (عناية مع فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۰)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" اذا تزوجها على الف ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشروط فلها المسمى و ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

تفویض طلاق

تفویض طلاق کے سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اصل شریعت نے طلاق کا اختیار مرد کو دیا ہے ۔ عورت کو اس کا اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرے ۔ کیونکہ عورت ناقص العقل ہے اور اس کا بے جا استعمال کا خیال ہمیشہ رہتا ہے اس وجہ سے اس کو کلی طور پر اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ، اور مرد کو بھی اس وقت طلاق دینے کا حق ہے جب کہ حالت بالکل ناگزیر ہو اور طلاق کے بغیر چارہ کار نہ ہو ، کیونکہ عام حالات میں طلاق بہت بری چیز ہے ۔ اسی لئے طلاق کو " ابغض الحلال " کہا گیا ہے ۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ مرد طلاق بھی نہ دے اور حقوق زوجہ کا لحاظ بھی نہ کرے اور ظلم کو اپنے لئے روا رکھے تو

ایسی صورت میں شریعت نے طریقہ بتلایا کہ عورت مرد سے خلع کرے بہر حال؛ عورت کو بھی مجبوری کے وقت مرد سے چھٹکارا پانے کا راستہ بتلایا ہے۔ لیکن بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ مرد خلع کرنے کے لئے راضی نہیں ہوتا اور عورت پر ظلم بھی کرتا رہتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت "کالمعلقہ" ہو کر رہ جاتی ہے۔ تو اب اس صورت میں مقدمہ کرکے قاضی شریعت سے نکاح کو فسخ کرادے۔ لیکن بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ، بہت سے لوگ مقدمہ کرنے اور قاضی کی عدالت میں جانے سے گریز کرتے ہیں اور " **وکم من واقع لا یرفع** " کا مظاہرہ ہوتا ہے، ان سب باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے عقد نکاح ہی کے وقت کچھ ایسی شرائط لگائی جائیں جس سے عورت بوقت ضرورت طلاق کو اختیار کرسکے اور وہ عورت کے لئے وقت پر مفید بن سکے۔ اس سلسلہ میں ہمارے نزدیک حضرت مولانا تھانوی علیہ الرحمہ کی کتاب " **الحیلۃ الناجزۃ** " سے پورا فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

مختصراً یہ ہے کہ اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا جس میں عورت کو طلاق کا اختیار بوقت ضرورت حاصل ہو شرعاً **جائز و درست ہے اور اس اختیار دینے کا نام تفویض ہے اس کی تین صورتیں ہیں، اور تینوں جائز ہیں۔ چاہے وہ کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھوایا جائے یا عین نکاح کے وقت لکھوایا جائے یا نکاح کے بعد۔**

پہلا طریقہ

نکاح سے پہلے کابین نامہ لکھوانے کی صورت میں ایک شرط کا خاص لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت اور نسبت کو ذکر کیا جائے مثلاً یہ لکھا جائے۔ کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور اس اقرار نامہ کے مرقومہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا، کسی وقت چاہے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرکے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔ لیکن مذکورہ شرط میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو اقرار نامہ غلط ہوگا اور عورت کو اختیار حاصل نہ ہوگا۔

دوسرا طریقہ

عین عقد کے وقت ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں، اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولاً عورت، یا اس کا ولی یا وکیل یعنی قاضی عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ تم نے یہ یہ کام کئے (سب شرائط ذکر کردئے جائیں) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے یا مسماۃ موصوفہ کے اختیار میں ہوگا۔ شرائط مذکورہ میں سے ایک کی بھی خلاف ورزی پر اسی وقت یا کسی وقت چاہوں (یا چاہے) تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کر سکوں گا، یا کرسکے گی، اس کے جواب میں مرد یہ کہے کہ میں نے قبول کیا، تو اب عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا، اور یہ کہہ کر الگ ہوجائے کہ میں اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرتی ہوں، لیکن اس میں اس شرط کو

خاص ملحوظ رکھے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو۔ ءن قاللہ

تیسرا طریقہ

تیسری صورت میں عورت نکاح کے بعد بھی شوہر سے اقرار نامہ لکھوانا چاہے تو لکھوا سکتی ہے ۔ یہ صورت بھی صحیح اور درست ہے ۔ ان تمام صورتوں کے صحیح ہونے میں حنفیہ کو کوئی کلام نہیں ہے ۔

تنبیہ

ایک ضروری بات یہ بھی ہے کہ تفویض طلاق میں کوئی مناسب قید بھی لگادی جائے تاکہ بے جا استعمال سے بچ جائے ۔ مثلاً یہ طے کرے کہ تکلیف شدیدہ پہونچنے کی صورت میں فلاں دس اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں ۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ آئے گا ۔ اس میں فائدہ یہ ہے کہ طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ اس وقت آئے گا کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی یہ تسلیم کرے کہ یہ تکلیف شدیدہ ہے ۔ اور یہ بہترین صورت ہے ۔ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کا حق نہیں رہتا ۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔

" (قال) واذا جعل الرجل امر امراته بیدها فالحکم فیه کالحکم فی الخیار فی سائر مسائل الباب المتقدم الا ان هذا صحیح قیاسا و استحسانا لان الزوج مالک لامرها فانها یملکها بهذا اللفظ ما هو مملوک له فیصح منه و یلزم حتی لا یملک الزوج الرجوع منه اعتبارا بایقاع الطلاق " (المبسوط للسرخسی ج ۳ ص ۲۲۱) دار الفکر)

" ولان التفویض تعلیق للطلاق من جانب الزوج علی مشیئة الزوجة او غیرها و التعلیق یمین و الایمان بعد صدورها لا یمکن الرجوع منها " (الفقه الاسلامی و ادلته ج ۷ ص ۳۱۹)

انتباہ

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی ساتھ بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے ۔ لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بہت بڑی خرابیاں بھی پیدا ہورہی ہیں جن سے شوہر و زن اور پورا خاندان متاثر ہوتا ہے ۔ سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ لوگوں کو تین طلاق کے سلسلہ میں شریعت کا حکم اور اس کی قباحت کے متعلق آشنا کرایا جائے تین طلاق کو روکنے کے لئے مہر کی ایک خطیر رقم متعین کرکے طلاق کو مشکل اور دشوار بنادینا شریعت کی نگاہ میں نامناسب ہے ۔ شریعت نے اس کو آسان بنایا ہے تو ویسا ہی رکھا جائے ۔ اس لئے کہ بعض دفعہ عورت کو

لینا ضروری ہوتا ہے، لیکن مہر کی کثرت کے ڈر سے مرد طلاق نہیں دیتا، اس صورت میں عورت معلقہ بن کر رہ جاتی ہے اگرچہ عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کرنا کہ شوہر طلاق دے، تو بیس ہزار ورنہ دس ہزار، یا میری موجودگی میں دوسری بیوی کرے تو دس ہزار ورنہ پانچ ہزار، اس طرح کا طے کرنا درست ہے اور اس مسئلے کو آبائی وطن سے اخراج اور عدم اخراج پر قیاس کرسکتے ہیں۔ اور اس کی موجودگی میں نکاح یا عدم نکاح میں دوسری عورت سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لئے جس طرح صاحبین کے نزدیک اقامت و اخراج کے سلسلہ میں دونوں شرطیں جائز ہیں اسی طرح تزوج اور عدم تزوج میں بھی دونوں شرطیں صحیح اور درست ہوں گی۔

عورت کا ملازمت کی شرط لگانا

گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے اور باہر کے امور کی انجام دہی مرد کے ذمہ ہے۔ نیز بیوی اور نابالغ اولاد کا نفقہ شوہر اور باپ پر ہے جس کی وجہ سے عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حق میں تنقیص ہورہی ہو، یا اس کو ضرر و نقصان پہنچ رہا ہو۔ یا اس کام کے لئے بیوی کو شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے، لہذا اگر شوہر گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کے لئے اپنی بیوی کو ملازمت سے روکنا چاہے تو شرعا شوہر کو اس کا اختیار ہوگا، اور منع کرنے کے باوجود وہ ملازمت کرے گی تو گناہ گار ہوگی، اور شرط ملازمت، **شوہر کے قبول کرنے کے باوجود، شوہر بیوی کو ملازمت سے روک سکتا ہے۔ نیز موجودہ زمانہ میں عورت کا ملازمت کرنا مرد کی آبگینہ غیرت کو ٹھیس پہونچانا ہے۔**

" وفی البحر له منعها من الغزل و کل عمل و لو تبرعا لا جنبی الخ و فی الشامی و ینبغی عدم تخصیص الغزل بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتضیة لکسب لانها مستغنیة عنه بوجوب کفایته علیه و کذا من العمل تبرعا بالاول و الذی ینبغی تحریره ان یکون له منعها عن کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته "

و اللّٰه تعالی اعلم و علمه احکم

مختصر تحریریں

زیر بحث مسائل سے متعلق مختصر جوابات

اشتراط فی النکاح

مولانا برهان الدین صاحب سنبھلی ٭

(۲) یہ شرط لغو اور نان و نفقہ واجب ہوگا۔

(۳) امام احمد کے یہاں معتبر ہے (**معاشرتی مسائل ص ۱۱۲ بحوالہ زاد المعاد ج ۲ ص ۲**)

(الف) نکاح منعقد ہوجاتا ہے، مگر شرط لغو ہوتی ہے۔

نکاح منعقد ہوجاتا ہے، لیکن اس قسم کی شرط کی پابندی ضروری نہیں۔

(ب) اس میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، امام احمد کے یہاں ان میں سے بہت سی شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے۔ (**معاشرتی مسائل ص ۱۱۲ بحوالہ زاد المعاد ج ۲ ص ۲**)

(ج) یہ مسائل معروف ہیں، فقہ کی تمام کتابوں میں مذکور ہیں۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) غیر مفید

(۲) (۳) صلب عقد میں مذکور شرطوں کا اعتبار ہوگا، بعد میں اگر شوہر اپنے حق طلاق کو جزءاً یا کلاً

٭ استاذ تفسیر و حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی۔

مشروط یا غیر مشروط طریقہ پر تفویض کردے تو (متعینہ قیود کے ساتھ جن کا تفصیلی ذکر کتب فقہ میں ملتا ہے) اسی کے بقدر حق منتقل ہوجائے گا۔

مسئلہ کا ایک پہلو۔۔۔ الخ

جب شریعت نے ہی تفویض کی اجازت دی ہے تو مصالح شرعیہ کے ضیاع کا سوال نہیں، اس لئے ایسی صورت کہ جس میں مصالح شرعیہ کے ضیاع کا خطرہ ہو وہ معتبر نہ ہوگا۔

عورت کا مہر دس ہزار ہے

(۲) عملاً اس صورت کا تحقق کیونکر ہوگا؟ کیونکہ "طلاق نہ دی" کی شرط کے وجود یا عدم وجود کا پتہ موت سے ہی ہوسکتا ہے، جب کہ مہر خلوت صحیح سے ہی پورا واجب ہوجاتا ہے۔

سوال نمبر ۲

اس میں صاحبین کا مسلک اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

سوال نمبر ۳

یہ شرط لغو ہوگی۔ ضروری نہ ہوگی۔

اشتراط فی النکاح

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

بلاشبہ جلب منفعت اور دفع مضرت کا ایک فطری جذبہ ہر ایک انسان کے اندر قدرت نے ودیعت کر رکھا ہے اور اسی جذبہ کے تحت جب کوئی شخص کسی کے ساتھ کوئی معاملہ کرتا ہے تو اس کا دل یہی چاہتا ہے کہ اس معاملہ کو ایسی شرطوں سے مشروط کیا جائے کہ صرف نفع ہی اس کے حصے میں آئے اور دوسروں کے حقوق و فرائض کی عائد ہونے والی ہر ذمہ داری کے پورا کرنے کی مضرت خفیفہ سے صاف بچ کر نکل ہی جائے ۔

ظاہر ہے کہ شریعت اسلامی کا عادلانہ نظام قانون اس خود غرضانہ جذبہ کی حوصلہ افزائی نہیں کر سکتا ۔ چنانچہ شریعت اگر یہ کہتی ہے کہ " **المسلمون عند شروطهم** " تو ساتھ ہی یہ اصول بھی سامنے رکھتی ہے کہ " **الغنم بالغرم** " اور شریعت اگر ایک طرف اس کی اجازت دیتی ہے کہ کسی عقد کو فریقین باہمی رضامندی سے مناسب شرطوں کے ساتھ مشروط کر سکتے ہیں ، اور پھر مسلمانوں کو طے شدہ شرائط کی رعایت کا پابند بھی بناتی ہے ۔ تو دوسری طرف وہی شریعت اسے بھی مبہم نہیں چھوڑتی کہ کس عقد میں کونسی شرطیں لگانی جائز ہیں اور لازم الایفاء ہیں اور کونسی شرطیں نا جائز ہیں ، ایفاء شرط ضروری نہیں ، اور پھر کون سے عقود و معاملات کن شرطوں کے ساتھ مشروط ہونے کے سبب فاسد و باطل قرار پائیں گے ، اور کونسے معاملات شروط فاسدہ کے ساتھ مشروط ہونے کے باوجود نافذ و منعقد ہو جائیں گے ، اور خود شروط فاسدہ ہی باطل و لغو بن جائیں گے ، وغیرہ وغیرہ

☆ ناظم جامعہ اشرف العلوم کنہواں ، سیتا مڑھی ، بہار ، رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی ،

یہاں بحث اشتراط فی النکاح سے ہے اور بطور اصول اولاً یہ طے شدہ ہے کہ عقد نکاح میں جیسی بھی شرطیں لگائی جائیں فاسدہ ہوں یا صحیحہ کسی بھی شرط کے ساتھ مشروط کرنے سے نکاح کا انعقاد و نفاذ متاثر نہیں ہوتا نکاح بہر حال منعقد ہوجاتا ہے خود شرطیں ہی فاسد و لغو بن جاتی ہیں۔ ثانیاً یہ بھی طے شدہ ہے کہ کسی بھی عقود و معاملات میں ایسی شرطیں لگائی جائیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور اس عقد کے نتیجے میں شریعت نے جس فریق کے لئے جتنے حقوق و فرائض متعین کر کے جتنی ذمہ داری اس پر عائد کی ہے اس سے زائد ذمہ داری ڈالنا اور حقوق و فرائض میں کمی بیشی کرنا اور اسے بطور شرط عند العقد ذکر کرنا، جائز نہیں یہ شرطیں لازم الایفاء نہیں اور نکاح کے سوا دوسرے عقود و معاملات ایسی ناجائز شرطوں کے ساتھ مشروط ہوجانے پر صحیح نہیں رہتے فاسد یا باطل قرار پاتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ عقود و معاملات کو مشروط بالشرائط کرنا بنیادی طور پر گرچہ صحیح ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس اشتراط سے تغییر شرع اور ابطال حق و اتلاف غرض شرع لازم نہ آئے "

ان تمہیدی کلمات کے بعد سوالوں کے جوابات بالترتیب یہ ہیں۔

۱۔ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داریاں حقوق و فرائض کی فریقین پر شرعاً لازم ہوا کرتی ہیں۔ مثلاً وجوب نفقہ اور تمکین علی النفس وغیرہ اسی کو بوقت نکاح بصورت شرط ذکر کرنا، بلاشبہ جائز ہوگا کیونکہ یہ مقتضائے عقد کی تصریح و تاکید، احکام شرعیت کی تقریر، اور اس کے واجب التعمیل ہونے کا اعتراف اور اعلان و تشہیر ہونے کے ساتھ شریعت کے ان اغراض و مقاصد کی تکمیل کا عہد ہے جن کے لئے نکاح کی مشروعیت ہوتی ہے۔ اور یہ ساری چیزیں شرعاً مطلوب ہیں۔

۲۔ نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس سے ان حقوق و فرائض کی ذمہ داری سے فرار و گریز لازم آئے جو فریقین پر شریعت نے لازم و عائد قرار دیا ہے۔ ایسی شرطیں جائز نہیں ہوں گی بلکہ فاسد و لغو اور غیر مؤثر کہلائیں گی۔ کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف تغییر شرع اور اتلاف غرض شارع کو مستلزم ہوگی، ایسی شرطوں کے اشتراط کے باوجود عقد نکاح صحیح، منعقد اور نافذ ہی ہوگا۔ اور ان شرطوں کا ایفاء ہرگز ضروری نہیں رہے گا۔

۳۔ نکاح کو ایسی شرطوں سے مشروط کرنا جس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسے حقوق حاصل ہوجائیں، یا ایسی پابندیاں عائد ہوجائیں جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتے، تو ایسی شرطیں صحیح اور لازم الایفاء ہوں گی، کیونکہ اس کا حاصل یا تو التزام ضرر ہے یا اپنے بعض حقوق سے دست برداری اور اس کا اسقاط، اور یہ چیزیں شرعاً معتبر ہوا کرتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایسی شرطوں سے نکاح کی صحت، اس کا انعقاد و نفاذ کچھ بھی متاثر نہیں ہوتا۔

۴۔ اگر بوقت نکاح کوئی عورت اپنے لئے ایقاع طلاق کے اختیار ہونے کی شرط لگائے اور شوہر اسے تسلیم

بھی کرے تو یہ تفویض طلاق کی ایک صورت ہوگی جو صحیح ہے اور نتیجتاً عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق و اختیار حاصل ہوجائے گا، شوہر اس تفویض طلاق کو ختم نہیں کرسکتا۔" **لان التفویض تملیک لا توکیل فلم یصح رجوعہ** "کتب فتاوی میں مصرح ہے۔

تفویض طلاق کی مختلف صورتوں کا حکم

یہ تو ظاہر ہے کہ تفویض طلاق کی فی نفسہ دو صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) تفویض مطلق، مثلاً کوئی شوہر یوں کہے **طلقی نفسک، اختاری نفسک یا امرک بیدک**

(۲) تفویض معلق و مشروط۔ مثلاً کوئی شوہر یوں کہے **ان کان کذا فطلقی نفسک** وغیرہ۔ یہاں بعد نکاح تفویض طلاق سے بحث نہیں بلکہ قبل النکاح تفویض طلاق کی شرط لگانے سے ہے، اور چونکہ عورت کا سریع الحس، مغلوب الغضب، ناقص العقل اور کثیر الانفعال ہونا ایک مسلم حقیقت ہے، اس لئے بوقت نکاح تفویض مطلق کا اشتراط تو خلاف مصلحت ہوگا، ہاں معلق و مشروط تفویض کی شرط لگائی جاسکتی ہے تاکہ بوقت ضرورت ظالم شوہر سے نجات کی راہ بھی کھلی رہے اور عورت مطلق العنان بھی نہ بن سکے۔

اب بوقت نکاح اس معلق و مشروط تفویض کے اشتراط کی تین بلکہ اس سے زائد صورتیں بھی متصور و ممکن ہیں، لیکن اس تفویض طلاق کی اشتراط سے مقصود اگر عورت کے لئے بوقت ضرورت ظالم شوہر سے نجات کی راہ کھولنی ہے تو اس مقصد کے لئے صد فیصد مفید صرف دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ استیعاب صور کے لئے تمام صورتوں کی تفصیل مع احکام درج ذیل ہے۔

(الف) عقد نکاح سے پہلے شرائط تفویض طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں، اس صورت کے معتبر و مفید ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت ہو، کیونکہ جیسے ایقاع طلاق کے لئے ملک یا نسبت الی الملک ضروری ہے۔ ویسے ہی تفویض طلاق یا تو فی الملک ہو یا منسوب الی الملک ہو تب ہی معتبر و مفید ہوگا، مثلاً عقد سے پہلے شرائط نامہ کی تحریر اس طرح مرتب ہو اور یہ لکھا جائے کہ۔ اگر میں فلاں ابن فلاں، فلانہ بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ تحریر ہذا میں سے کسی ایک یا فلاں فلاں متعدد شرطوں کی ایک دفعہ یا مثلاً تین دفعہ خلاف ورزی کروں تو اس منکوحہ فلانہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت فلاں فلاں لوگوں کے مشورہ و اجازت کے بعد اپنے اوپر ایک طلاق واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے، اور اس تحریر پر فریقین دستخط کر کے ایجاب مطلق اور قبول مطلق کے ذریعہ بھی نکاح کرلیں گے وہ تحریری تفویض مشروط صحیح و مفید ہوگی، عورت حسب شرائط اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے۔

نکاح کو مشروط بہ تفویض طلاق کرنے کی یہ صورت جامع مفید اور متعدد احتیاط و مصالح پر مشتمل ہونے کے سبب مناسب تر ہے۔

اس میں عورت طلاق کی مختار ہونے کے باوجود پابند بھی رہے گی کہ جب تک شرطوں کی متعدد بار خلاف ورزی نہ ہوجائے اور فلاں فلاں کی اجازت بھی حاصل نہ کرلے طلاق واقع نہیں کرسکتی۔

(ب) عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا زبانی ذکر ہو تو اس کے مفید و صحیح ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ ایجاب مشروط عورت کی جانب سے ہو۔ مثلاً عورت یا اس کا ولی و وکیل یوں ایجاب کرے کہ میں نے اپنے آپ کو یا فلانہ بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط کے ساتھ دیا کہ اگر تم نے فلاں فلاں کام کیا یا نہ کیا (یہاں مناسب شرطوں کی تعداد اور شرطوں کی خلاف ورزی کی تعداد اور دیگر مصالح کی بنیاد پر جتنی احتیاطی قیدیں بڑھانی مناسب معلوم ہوسب کا سب ذکر کردیا جائے) تو مجھ کو/اس فلانہ بنت فلاں منکوحہ کو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرکے نکاح سے الگ ہوجانے کا حق ہوگا۔

اس کے بعد مرد چاہے تو قبول مطلق کرتے ہوئے صرف اتنا کہے کہ میں نے قبول کیا یا مشروط کرتے ہوئے یوں کہے کہ میں نے شرائط سمیت قبول کیا" دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا۔ عورت حسب شرائط ایقاع طلاق کی مختار ہوجائے گی۔

(ج) اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو مگر بلا ذکر شرائط تفویض، یعنی ایجاب مطلق، اور مرد نے قبول میں شرائط تفویض کا اضافہ کرکے قبول مشروط کیا تب بھی تفویض صحیح اور معتبر و مفید ہوجائے گی، عورت حسب شرائط مالک طلاق بن کر ایقاع طلاق کرسکتی ہے مگر یہ صورت چونکہ صرف مرد کے دائرہ اختیار میں آجاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ مرد قبول مطلق ہی کرے، اپنے قبول ہی میں شرائط کا ذکر نہ کرے تو پھر عورت کچھ نہ کرسکے گی، اس طرح یہ صورت اختیار طلاق کی طالب عورت کے لئے صد فیصد مفید نہیں ہو پائے گی۔

(د) اس کے برعکس اگر ایجاب مطلق بلا ذکر شرائط تفویض، مرد ہی کی جانب سے ہو اور پھر عورت شرائط تفویض ذکر کرکے قبول مشروط کرے تو اس کا کچھ حاصل نہ ہوگا، بلا شرط یہ نکاح منعقد ہوجائے گا تفویض طلاق نہ ہوگی، عورت بے اختیار و بے بس ہی رہ جائے گی۔

(ہ) عقد نکاح کے بعد طرفین تفویض اور شرائط تفویض کی تحریر مرتب کریں اور شوہر رضامندی کا دستخط تحریر پر ثبت کردے تو یہ صورت بھی صحیح اور مفید ہوسکتی ہے کیونکہ یہ تفویض فی الملک ہوگی، مگر اختیار اطلاق کی طالب عورت کے لئے یہ صورت صد فیصد مفید نہیں بن سکتی، کیونکہ بعد النکاح بالکلیہ مرد کے دائرہ اختیار میں

چلاجاتا ہے ۔ ممکن ہے مرد اس تحریر پر راضی نہ ہو اس لئے صد فیصد مفید مطلب صورتیں وہی پہلی اور دوسری ہی ہوسکتی ہیں ۔ اور اس میں حسب مصالح احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھتے ہوئے جتنی شرطیں اور قیدیں بڑھانی مناسب معلوم ہوں بڑھائی جاسکتی ہیں تاکہ عورت کے مطلق العنان ہونے اور بے جا تصرف کرلینے کا سد باب ہوجائے

واللہ اعلم

۵ ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بوقت نکاح تسمیہ مہر کو مختلف شرطوں کے ساتھ مشروط کرکے قدر مسمی کو مختلف بنانا جائز ہے ۔ اس کے بعد کس شرط کا اعتبار ہوگا کس کا نہیں ۔ اور مرد پر کس صورت میں کون سا قدر مسمی لازم الادا ہوگا اور کس صورت میں مہر مثل وغیرہ ۔ یہ مسئلہ ائمہ احناف کے درمیان مختلف فیہ ہے جس کی قدرے تفصیل و وضاحت سوالنامہ میں بھی درج ہے ۔

مگر یہاں حل طلب سوال صرف اتنا ہے کہ کثرت طلاق کے واقعہ کو کم کرنے کی تدبیر کے طور پر اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے یا نہیں ؟ ۔

میرا خیال یہ ہے کہ اس تدبیر سے ممکن ہے کہ یہ فائدہ حاصل ہوجائے کہ کثرت مہر کے سبب اس کی ادائگی کو ناقابل تحمل بوجھ سمجھ کر طلاق نہ دے ۔ مگر اس میں دوسرا ضرر یہ بھی ممکن و مستور ہے کہ پھر اس عورت کو مرد کالمعلقہ بنا کر چھوڑ دے ۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنے سے " **اذا ابتلیت ببلیتین** " سے واسطہ پڑسکتا ہے تو پھر " **فاخترا ھونھما** " کو تلاش کیا جائے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں قول صاحبین کو برائے فتوی اختیار کرنے کا کوئی فائدہ ہماری سمجھ میں نہیں آسکا بلکہ ایسے میں " **فرار من المطرو قرار تحت المیزاب** " ہی سمجھتا ہوں ۔ **لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا** "

۶ ۔ اگر نکاح کرتے وقت تسمیہ مہر اس طرح ہو کہ اگر اس منکوحہ کی سوکن نہیں لائے گا تو تیس ہزار ورنہ پندرہ ہزار مہر دینا ہوگا ۔ یہ مسئلہ بھی بین الائمہ مختلف فیہ ہی ہوگا ۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں پہلی شرط معتبر ہوگی اور اس کے ایفاء کی صورت میں تیس ہزار ، ورنہ مہر مثل بشرائط مہر دین قرار پائے گا ۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی جس شرط کا ایفاء ہوگا اس کے مطابق کم و بیش مقدار مسمی مہر دین ہوگا ۔ یہ تو دونوں شرطوں کے معتبر ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ائمہ کی وضاحت ہوئی ۔ باقی رہا دونوں شرطوں کے لازم العمل ہونے نہ ہونے کا سوال ، تو ظاہر ہے کہ دونوں شرطیں بیک وقت ممکن العمل ہی نہیں ہوسکتیں ۔ لازم العمل ہونا چہ معنی دارد؟ "

ے۔ کوئی تعلیم یافتہ ملازمت سے وابستہ، یا وابستہ ہونے کی امیدوار عورت بوقت نکاح یہ شرط لگائے کہ شوہر لگی ہوئی ملازمت یا ملنے والی ملازمت سے نہیں روکے گا، تو ایسی شرط کو اگر شوہر قبول بھی کرلے گا تاہم اس کے لئے یہ شرط لازم الایفاء نہیں ہوگی، چنانچہ اس شرط کی خلاف ورزی کرتے ہوئے شوہر اگر اس عورت کو ملازمت سے روکے گا تو اس حکم کی تعمیل عورت پر لازم ہوگی۔

کیونکہ عقد نکاح سے شرعا حاصل ہونے والے حقوق میں سے ایک حق شوہر کے لئے اپنی بیوی کو منع عن الخروج والبروز کا بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ اس لئے مقتضائے عقد کے خلاف عورت کا یہ شرط لگانا شروط فاسدہ کے قبیل سے ہوگا جس کا واجب التعمیل نہ ہونا مسلم ہے۔ کیونکہ اس کی تعمیل سے جہاں بعض مقاصد نکاح فوت ہوتے ہیں وہاں حکم شریعت کی تغییر و تبدیل لازم آتی ہے۔

و منها ملک الحبس و القید وهو حیر و رتها ممنوعة من الخروج و البروز لقوله تعالی اسکنوهن۔ و الامر بالاسکان نهی عن الخروج و البروز و الاخراج۔ اذا لامر بالفعل عن ضده۔ وقوله عز و جل " وقرن فی بیوتکن " وقوله عز وجل " و لا تخرجوهن من بیوتهن و لا یخرجن " و لانها لو لم تکن ممنوعة من الخروج و البروز لاختل السکن و النسب لان ذالک مما یریب الزوج و یحمله علی نفی الولد " (بدائع ج ۲ ص ۳۳۶)

عبارت بالا میں درج نقلی پھر عقلی دلیلوں کا خلاصہ و حاصل یہی ہے کہ نکاح کے بعد شوہر کو حق ملتا ہے کہ وہ بیوی کو باہر جانے، دوسروں کے سامنے آنے سے روکے، اللہ تعالی نے شوہر کو حکم کیا ہے کہ بیویوں کو اپنے گھر میں ٹھہراؤ اس حکم کا لازمی مطلب یہی ہوگا کہ شوہر کے لئے بیوی کو نکالنے اور نکلنے کی اجازت دینا ممنوع شرعی ہوگا۔ دوسری جگہ اللہ نے خود عورت کو حکم کیا ہے کہ گھروں میں جمی رہیں نہ خود نکلے اور نہ کوئی اسے نکالے۔

اس کے علاوہ عقل بھی یہی کہتی ہیں کہ اگر عورت باہر آنے جانے اور اجنبی مردوں کے سامنے ہونے اور ساتھ رہنے سے روکی نہ جائے تو اس کا یہ خروج و بروز شوہروں کو کبھی ایسی بدظنی اور سوء ظن میں مبتلا کرسکتا ہے جو قلبی سکون و اعتماد میں خلل ڈال دے، اور یہ سوء ظن اور بے اعتمادی اس حد تک لے جائے کہ وہ اس بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کی نسبت بھی اپنی طرف نہ کرے، اس طرح ایک معصوم بچہ کے تلف اور نفی نسب کی صورت بھی پیدا ہوسکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ عورت کی اس شرط کے فاسد ہونے کی اس سے مضبوط اور بدیہی دلیل اور کیا ہوسکتی ہے فقط

والله اعلم بالصواب۔

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه

اشتراط فی النکاح

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی ☆

(الف) نکاح کے وقت عاقدین میں سے کسی کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی ذمہ داری سے گریز ہو۔ ایسی صورت میں نکاح تو درست ہوگا مگر ایسی شرط باطل ہوگی۔ جیسے نفقہ کی ذمہ داری " **وبما انفقوا من اموالهم** (نساء۔ ۳۴) " سے گریز۔ ایسی شرط صحیح نہ ہوگی کیونکہ مرد کی قوامیت جو قوانین نکاح کے بنیادی اصول میں ہے اسی انفاق کا نتیجہ ہے۔

(ب) تیسری قسم کی شرائط۔ ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ لیکن اگر شوہر اس کا ایفاء نہیں کرتا تو یہ نکاح ختم نہ ہوگا۔

(ج) تفویض طلاق کی صورت میں عورت کو شرعاً یہ اختیار حاصل ہوگا۔ شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا وکالت واپس لی جا سکتی ہے، تفویض واپس نہیں لی جا سکتی۔

☆ جامعہ دارالسلام پنجاب

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں تو نکاح کی طرف نسبت ضروری ہوگی۔ مثلاً اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو ......

(۲) یا قبول مشروط ہو۔ تب بھی تفویض درست ہوگی۔

(۳) عقد نکاح کے بعد شرائط نامہ لکھا جائے تو نکاح کی طرف نسبت ضروری نہ ہوگی اور یہ تفویض درست ہوگی۔

تفویض و اختیار کے ساتھ کچھ ایسے لوگوں کے نام رکھے جا سکتے ہیں کہ ان کے خلاف شرط تسلیم کرنے کی صورت میں عورت کو اختیار طلاق ہوگا تاکہ عورت اس کا ناجائز فائدہ نہ اٹھاسکے۔ کچھ ایسے لوگوں کے نام درج کرنے سے کہ ان کے تسلیم کرنے پر اختیار طلاق عورت کو ہو تو مصالح شریعت کی حفاظت بھی ہوسکے گی۔ اس طرح کا ایک نمونہ ساتھ منسلک ہے۔

تین طلاقیں بیک وقت دینے یا بے جا طور پر طلاق سے روکنے کے لئے ایک تدبیر یہ ہوسکتی ہے کہ جہیز کا رواج ختم کرنے اور مہر معجل کو رواج دینے کی سعی کی جائے، کیونکہ اس صورت میں مرد کو کافی مالی نقصان ہوگا اور وہ طلاق سے بچے گا۔ تجربے میں یہ آیا ہے کہ مرد کے پاس جہیز کا سامان آجاتا ہے اور مہر وہ جلدی ادا کرتا نہیں ہے اور قانونی طور پر اس کی وصولیابی بھی عورت کے لئے دشوار ہوتی ہے اس لئے مرد طلاق دینے میں شیر ہو جاتے ہیں۔

سوال ۷۔ نکاح ثانی پہ پابندی لگانے کے لئے مہر کا تفاوت معتبر نہیں ہے۔

سوال ۸۔ صرف یہ شرط لگانے سے عقد نکاح متاثر نہ ہوگا اور شوہر کی عدم پابندی کی صورت میں عقد نکاح ختم نہ ہوگا۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی ☆

کسی بھی عقد سے واجب ہونے والے حقوق سے متعلق عقد میں شرط لگانا بالاتفاق جائز ہے۔ اس میں نہ کسی زائد چیز کی شرط ہوتی ہے اور نہ عقد کے خلاف کسی چیز کی، لہذا نفقہ وغیرہ کے وجوب کی شرط درست ہے۔

الف۔ اس قسم کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح ہوتا ہے اور شرط باطل قرار پاتی ہے۔ اس قسم کا حکم دوسرے حضرات کے یہاں بھی ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں کچھ وسعت ہے **(الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۷ ص ۵۲۔۵۵)**

ب۔ ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح تو بالاتفاق صحیح ہے۔ البتہ یہ شرطیں احناف کے یہاں لازم الایفاء نہیں ہیں، حنابلہ کا اس میں بھی اختلاف ہے، اور آج کل دوسری شادی کے بعد عموماً جو بے اعتدالیاں ہوتی ہیں ان کے پیش نظر حنابلہ کے مذہب پر عمل کو سوچا جاسکتا ہے۔

ج۔ بیوی کے لئے تفویض طلاق کی شرط و صورت کی بابت "**الحیلۃ الناجزۃ**" میں آنے والی تفصیل پر اعتماد کیا جائے اس لئے کہ وہ محقق و مدقق ہونے کے ساتھ اہل نظر علماء کی ایک اجتماعی کاوش ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اس قسم کا معاملہ کچھ شرطوں و پابندیوں کے ساتھ جائز ہے، اور احتیاط اس میں ہے کہ خالص عورت کی صوابدید پر

☆ استاذ حدیث و فقہ جامعہ عربیہ اسلامیہ ہتھورا، باندہ یوپی، ورکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

طلاق نہ رکھی جائے بلکہ جانبین کے کچھ لوگ بھی شامل کردئے جائیں کہ وہ طلاق کی ضرورت کو تسلیم کرلیں ۔

۱۔ اگرچہ صاحبین کے قول پر کسی کے فتوی و عمل کی تصریح نہیں ملی ۔ تاہم اصولی طور پر اس کی گنجائش یوں معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت میں قول ضعیف پر فتوی دینے کی اجازت ہے ۔ مگر حالات کو دیکھتے ہوئے مہر کی کمی و بیشی تین طلاق یا کثرت طلاق کو روکنے کا مؤثر ذریعہ سمجھ میں نہیں آتا ۔

۲ ۔ دوسری شادی کی وجہ سے پہلی بیوی کے حقوق کے ضیاع کا یہ پورا حل نہیں ہے ۔ اس لئے اس کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ۔

۳ ۔ نکاح کی وجہ سے بیوی پر شوہر کے حقوق جس طرح ثابت ہوتے ہیں ان کی بنا پر اس قسم کی شرط غلط و باطل ہے اور بعد میں بھی اس کو منع کردینے کا ہمہ وقت حق ہے ۔ حنابلہ کے یہاں اس میں بھی کچھ گنجائش ہے لیکن کام کرنے کی مروج صورتوں کے جو مفاسد ہیں اور گھر سے باہر نکلنے میں شریعت نے جو پابندیاں لگائی ہیں ان سے عام لاپرواہی کی وجہ سے اس کو کسی طرح گوارا نہیں کیا جاسکتا (ملاحظہ ہو **الفقہ الاسلامی وادلتہ** ج ۷ ص ۷۹۔ بحث و نظر شمارہ ۱۱ فقہی مقالات ج ۱ ص ۲۲۸ ۔ ۲۲۹ ۲۰۹)

اشتراط فی النکاح

مفتی محفوظ الرحمان ☆

جواب (الف) دوسری قسم کی شرط لگانا شرعا درست نہیں۔ نکاح صحیح ہوگا۔ ان شرطوں کا پورا کرنا ضروری نہیں یہ شرطیں شروط فاسدہ میں سے ہیں۔ اس شرط میں حق زوجہ کا اسقاط بھی ہے فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۹ میں ہے:

اما شرط ینافی مقتضی النکاح کان لا یقسم لها او لا یتسری علیها او لا ینفق او نحوها فلا یجب الوفاء به وقال النبی صلی الله علیه وسلم کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل وقال النبی صلی الله علیه وسلم المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔

نمبر ایک میں ذکر کردہ شرط ترغیب للمراۃ فی النکاح ہے اور یہ شرط ایسی ہے کہ بلا شرط کے بھی عورت اس چیز کی مستحق ہے جس کو شوہر نے عقد کے ساتھ اپنے اوپر لازم کرلیا نکاح درست ہے اور شرط کی پابندی لازم ہے۔

(ب) تیسری قسم کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔ ان شرطوں کے باوجود نکاح صحیح ہوتا ہے۔ ان شرطوں کا پورا کرنا یعنی پابند رہنا ضروری نہیں۔

قال الموفق الشروط فی النکاح تنقسم اقساما ثلثة احدها ما یلزم الوفاء به وهو ما یعود الیه نفعه مثل ان یشترط ان لا یخرجها من دارها او بلدها او لا یسافر بها او لا یتزوج علیها او لا یتسری علیها ... ابطل هذه الشروط الزهری وقتادة و اصحاب الرای و احتجوا بقول النبی صلی الله علیه وسلم کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و ان کان مائة شرط و هذا لیس فی کتاب الله وقال النبی صلی الله علیه وسلم المسلمون علی شروطهم الا ما احل حراما او حرم حلالا و هذا یحرم الحلال وهو التزویج (اوجز ج ۲ ص ۲۲۵) وفی فتح الباری

☆ استاذ تفسیر و حدیث، جامعہ مفتاح العلوم مئو، یوپی

الوطی و الاسکان وغیرها من حقوق الزوج اذا شرط علیه اسقاط شئی منها کان شرطا لیس فی کتاب اللہ فیبطل ... قال الشروط التی لا تنافی النکاح جائزۃ و یوفی دیانۃ و لا تلزم قضاء عند ابی حنیفۃ۔ عرف الشذی علی الترمذی ج ۱ ص ۲۱۲۔

(ج) نکاح کے بعد تفویض طلاق نافذ ہوگا اور عورت کو طلاق کا حق اور اختیار ہوگا، شوہر حق تفویض واپس نہیں لے سکتا (**شامی ج ۲ ص ۳۹۳، شرطه الملک حقیقة** تعلیق اور اضافت کے ساتھ شرائط طے ہوں تو طلاق واقع ہوگی۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

عقد نکاح کی پہلی شرائط تعلیق اور اضافت کے ساتھ ہوں اور نکاح کے مقتضی کے خلاف نہ ہوں تو نکاح درست ہوگا اور ان شرطوں کی پابندی بھی ضروری ہوگی اور اگر نکاح سے پہلے یا بعد میں شرط طے ہو تو وہ شرط نہیں بلکہ وعدہ ہے، اگر یہ وعدہ خلاف شرع یعنی عقد کے خلاف نہ ہو تو اس کی پابندی لازم ہے اور شرائط کا اضافہ بشرطیکہ خلاف حقوق زوجین نہ ہو، درست ہے۔

تفویض سے مصالح شریعت ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اگر تفویض کے ساتھ مصالح کی حفاظت میں شرطوں کا اضافہ کردیا جائے تو درست ہے۔

۱۔ طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے نکاح کے مہر کا طلاق دینے کی صورت میں زیادہ بتانا اور عدم طلاق کی صورت میں کم بتانا یعنی تعلیق کے ساتھ مہر مقرر کرنا نکاح کو درست رکھتا ہے، لیکن فتوی کے لئے صاحبین کے قول کو اختیار کرنا، طلاق کے سد باب کے لئے مفید نہ ہوگا، بلکہ بعض صورتوں میں جب کہ نشوز عورت کی طرف سے ہو، مرد کے لئے مسلسل دشواری کا سبب بنے گا، اسی طریقے سے نشوز شوہر کی طرف سے ہو تو اس میں عورت کو مسلسل دشواری کا سامنا ہوگا اس لئے امام ابو حنیفہ کا قول فتوی کے لئے زیادہ مناسب ہے۔

۲۔ مذکورہ صورت میں مہر کی کمی و زیادتی نکاح و عدم نکاح کی شرط پر درست نہیں ہے۔ شرط نکاح کی پابندی ضروری نہیں، کیونکہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے اور نکاح کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔

۳۔ نکاح کے بعد شرعا زوجین میں سے ہر ایک کے حقوق دوسرے پر متعین ہیں، ذکر کردہ شرائط کی صورت میں حقوق زوجین متاثر ہوتے ہوں تو کوئی بھی شرط پوری کرنے کا پابند نہیں، حق زوج یہ ہے: عورت کا اس کے حکم کی پابندی کرنا، اس کے مال کی حفاظت کرنا، بغیر اجازت گھر سے نہ نکلنا، عصمت کی حفاظت کرنا وغیرہ۔ حق زوجہ یہ ہے: شوہر پر اس کا نفقہ، کسوہ، سکنی وغیرہ لازم ہونا، جب شریعت نے زوجین کو الگ الگ حقوق کے ساتھ مربوط کردیا ہے تو عورت کی ملازمت ان حقوق کی پابندی کے لئے زبردست حائل واقع ہوگی۔ خصوصاً عصمت کے لئے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد رضوان القاسمی *

نکاح میں شرطیں

(۱) ایسی شرطیں جن کے ذریعہ زوجین پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کو مؤکد کرنا ان شرطوں کا مقصود ہو، واجب التکمیل ہوں گی، اس لئے کہ خود شارع نے ان کو واجب قرار دیا ہے اور گویا یہ نکاح کے لوازم میں سے ہیں، اور قاعدہ ہے "**اذا ثبت الشئی ثبت بلوازمہ**۔"

(۲) نکاح کے وقت کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی لازمی ذمہ داری سے گریز ہو جیسے نفقہ ادا کرنے کی شرط، تو گو ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح منعقد ہوجاتا ہے لیکن ان کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ یہ مقصد نکاح کے خلاف اور منشاء شریعت کے مغائر ہے، اور جب شریعت خود کسی بات کا اعتبار نہ کرے تو اس کے مقابلہ مکلف کی شرط معتبر نہیں۔

(۳) نکاح کے وقت کوئی ایسی شرط لگانا جو ان دونوں سے مختلف ہو اور اس کی وجہ سے کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہو، جمہور فقہاء کے نزدیک غیر معتبر ہے اور یہی رائے حنفیہ کی ہے ... میرے خیال میں یہی زیادہ درست ہے، نکاح کے وقت شرائط کا عائد کرنا بے اعتمادی کو جنم دیتا ہے اور

---

* ناظم دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

اس سے فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہے ،اس لئے ایسی شرطیں لازم الایفاء نہیں ۔

تفویض طلاق :

طلاق تو اصل مرد کا حق ہے ۔ لیکن اس بات کی گنجائش ہے کہ شوہر علاحدگی کا حق بیوی کو بھی عطاء کردے تفویض کی تینوں ہی صورتیں درست ہیں :

(۱) نکاح سے پہلے ہی تفویض کردے البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو ۔

(۲) عقد نکاح ہی میں تفویض کیا جائے ،البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ پہل عورت کی طرف سے ہو

(۳) عقد نکاح کے بعد بھی تفویض کی جاسکتی ہے ، البتہ اس صورت میں قبول کرنا اور نہ کرنا مرد کے اختیار میں رہے گا ۔

مہر مشروط

طلاق یا عقد ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار بڑھادی جائے اس سے کچھ خاص فائدہ نہیں ہوگا بلکہ اس سے نقصان ہی کا اندیشہ ہے ، کیونکہ لوگ اس خوف سے طلاق بھی نہیں دیں گے اور بیوی کو معلق بناکر رکھیں گے ، نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی زندگی اور زیادہ مصائب میں مبتلا ہوجائے گی ، اس لئے راقم سطور کا خیال ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے اختیار کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے ۔

ملازمت کی شرط

عورتوں کی طرف سے اس طرح کی شرط عائد کرنا کہ شادی کے بعد بھی وہ سلسلۂ ملازمت کو جاری رکھے شریعت کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف ہے ،اس لئے اگر عورت نے ایسی شرط لگائی اور شوہر نے اسے قبول بھی کرلیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد اللہ جولم صاحب *

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

ایسی شرط کی پابندی بالاتفاق واجب ہوگی، کیونکہ یہ ایسی ذمہ داری ہے، جسے شریعت نے مجرد عقد نکاح سے واجب کیا ہے۔ یعنی یہ شرط نہیں بھی ہوتی تو اس کی ادائیگی ضروری تھی، اس کے وجوب کی دلیل قول اللہ تعالی "**وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف**" (البقرة ۲۳۳) وقوله تعالى "**لينفق ذوسعة من سعته و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها**" (الطلاق ۷)

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع " فاتقوا الله فى النساء فانكم اخذتموهن بكلمة الله و استحللتم فروجهن بكلمة الله. و لكم عليهن الا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن ذالك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف (صحيح مسلم كتاب الحج. ج ۸ ص ۲۲۰. رقم الحديث ۱۲۷)

نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

---

* استاذ جامعہ دار السلام عمر آباد، مدراس

اس مسئلے میں علماء کی تین رائیں ہیں۔

۱ ۔ جمہور علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

ان کا استدلال قصہ بریرہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد کو درست رکھا اور شرط کو باطل قرار دیا، اور کہا۔

" ما بال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ۔ ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل " (صحیح البخاری کتاب البیوع باب اذا اشترط فی البیع شروطا لا تحل۔ ج ۲ ص ۳۷۲)

امام مالک کے نزدیک ایسی شرط مبطل نکاح ہے اور فسخ واجب ہے الا لیکہ دخول ہوچکا ہو تو نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اور شرط باطل ہوگی، ان کی دلیل بیع فاسد پر قیاس کرنا ہے جو بازار کی قیمت تبدیل ہونے سے نافذ ہوجاتی ہے۔ (**بدایۃ المجتھد۔ ج ۲ ص ۳۹۔ الفقہ الاسلامی۔ ج ۷ ص ۵۵**)

۲ ۔ امام ابن حزم کے نزدیک اگر ایسی شرط نکاح کے وقت رکھی گئی ہے تو نکاح باطل ہوگا، اور اگر نکاح کے بعد رکھی گئی ہے تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط باطل۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اس نکاح کی بنیاد شرط باطل پر رکھی گئی ہے۔ اس لئے نکاح بھی باطل ہوگا (**المحلی۔ ج ۹ ص ۵۱۷**) ہاں اگر شرط بعد میں رکھی جائے تو چونکہ نکاح کی بنیاد صحیح ہے اس لئے نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ اور اگر یہی شرط بعد میں رکھی جائے تو شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی شرط بالاتفاق باطل ہے اختلاف اس میں ہے کہ نکاح باطل ہوگا یا نہیں۔

۳ ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صوت میں حاصل نہیں ہوتا۔ اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔

مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اس مسئلہ میں علماء کے چار اقوال ہیں۔

۱ ۔ نکاح جائز ہے، اور شرط لازم ہے اس کے قائلین صحابہ میں سے عمر بن الخطاب، سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنھم ہیں اور اسی کی طرف شریح، عمر بن عبد العزیز، جابر بن زید، طاؤس، اوزاعی،

اسحاق، اور امام احمد گئے ہیں (**المغنی۔ ج ۲ ص ۵۲۸۔ سنن الترمذی۔ ج ۳ ص ۲۳۲**)

۳ ۔ نکاح جائز ہے اور شرط باطل ہے الا اینکہ شرط معلق ہو طلاق یا عتاق کے ساتھ، اس کے قائل امام ابو حنیفہ ہیں (**الفقہ علی المذاھب الاربعۃ۔ ج ۲ ص ۸۵**) امام مالک اس میں مزید یمین کی قید لگاتے ہیں یعنی نکاح اگر مشروط ہو یمین بالطلاق یا عتاق کے ساتھ تو نکاح بھی جائز ہوگا اور شرط بھی لازم ہوگی (**المؤطا۔ ص ۳۷۰**)

۴ ۔ اگر ایسی شرط نکاح کے ساتھ رکھی گئی ہو تو نکاح باطل اور اگر نکاح کے بعد رکھی گئی ہو تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی، یہ امام ابن حزم کا قول ہے ۔

الادلۃ

پہلے قول کی دلیل :

(۱) قول اللہ تعالی (یا ایھا الذین آمنوا اوفوا بالعقود)

(۲) عن عقبۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (صحیح البخاری باب الشروط فی النکاح ج ۹ ص ۲۱۷)

(۳) عن عمرو بن عوف المزنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما۔ و المسلمون علی شروطھم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما (سنن الترمذی کتاب الاحکام باب الصلح بین الناس ج ۳ ص ۲۳۵ وقال حسن صحیح)

۴ ۔ اجماع صحابہ، ابن قدامہ کہتے ہیں یہ رائے عمر بن الخطاب، سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنھم سے منقول ہے اور ہمارے علم کے مطابق ان کے زمانے میں کوئی ان کا مخالف نہیں تھا، تو صحابہ کا اجماع ہوا، (**المغنی ج ۷ ص ۵۲۹**)

۵ - روی الاثرم باسنادہ ان رجلا تزوج المرأۃ و شرط لھا دارھا ثم اراد نقلھا فخاصموہ الی عمر۔ فقال لھا شرطھا۔ فقال الرجل اذا تطلقینا۔ فقال عمر مقاطع الحقوق عند الشروط (المغنی ج ۲ ص ۲۲۹۔ المحلی ج ۹ ص ۵۱۷)

۶ ۔ یہ ایسی شرط ہے جس سے عورت کو ایسا فائدہ اور مقصد حاصل ہوتا ہے جو نکاح کے مقصد کے منافی نہیں ہے، تو یہ اسی طرح لازم ہوگی جیسے زیادتی مہر کی شرط (**المغنی ج ۲ ص ۵۲۹**)

دوسرے قول کی دلیل

۱- قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی واقعۃ بریرۃ " ما بال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ۔ ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط۔ قضاء اللہ احق و شرط اللہ اوثق و انما الولاء لمن اعتق (البخاری کتاب البیوع۔ باب اذا اشترط شروطا فی البیع لا تحل ج ۲ ص ۳۷۲) وھذا شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹۔ و اجیب بان المراد منہ کل شرط خالف کتاب اللہ کما فھمہ عمر و ابن عمر)

۲۔ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون علی شروطھم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما و ھذا یحرم الحلال و ھو التزویج و الاسکان معہ۔ فیکون باطلا۔

۳۔عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ام مبشر بنت البراء بن معرور فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعد۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا لا یصلح (اخرجہ الطبرانی فی الصغیر باسناد حسن۔ انظر فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹)

۴۔ روی ابن وھب باسناد جید عن عبید بن السباق ان رجلا تزوج امراۃ فشرط لھا ان لا یخرجھا من دارھا فارتفعوا الی عمر فوضع الشرط وقال المراۃ مع زوجھا۔ (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹)

۵۔ روی عباد عن علی بن ابی طالب فی الرجل یتزوج المراۃ یشترط لھا دارھا فقال شرط اللہ قبل شرطھا۔ (المحلی ج ۹ ص ۵۱۸)

تیسرے قول کی دلیل:

شروط کے بطلان کی وہی دلیلیں ہیں جو دوسرے قول کی، اور طلاق و عتاق کے استثناء کی مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم " ثلاث جدھن جد و ھزلھن جد۔ النکاح و الطلاق و الرجعۃ " (اخرجہ الترمذی ج ۳ ص ۱۳۹ قال حسن غریب۔ و العمل ھذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و غیرھم)

۲۔ قول النبی صلی اللہ علی وسلم ثلاث جدھن جد و ھزلھن جد۔ لا یجوز فیھن اللعب۔ الطلاق و النکاح و العتق (اخرجہ الطبرانی و فی اسنادہ ابن لھیعۃ و ھو ضعیف)

چوتھے قول کی دلیل :

ابن حزم کی وہی دلیل ہے جو اس سے سابق والے مسئلے میں ہیں۔

مناقشة الادلة :

پہلے قول کی دلیلوں پر اعتراض کیا گیا ہے کہ آیت و حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے ۔
کیونکہ ایفاء عقد یا شرط اسی صورت میں واجب ہے جب کہ عقد یا شرط صحیح ہو۔ اور یہ شرطیں صحیح نہیں ہیں اس لئے کہ اس سے تحریم ما احلہ اللہ لازم آتا ہے ۔ اما شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

" انما يوفى من الشروط ما يبين انه جائز و لم تدل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على انه غير جائز

اور فرماتے ہیں :

" فان قال قائل ما الشرط للرجل على المراة و المرأة على الرجل مما ابطاله بالشرط خلاف لكتاب الله او السنة او امر اجتمع الناس عليه ؟ قيل له ان شاء الله تعالى احل الله عز وجل للرجل ان ينكح اربعا وما ملكت يمينه فاذا شرطت عليه ان لا ينكح و لا يتسرى حظرت عليه ما وسع الله تعالى عليه ... ولم يختلف احد علمته في ان له ان يخرجها من بلد الى بلد و يمنعها من الخروج فاذا شرطت عليه ان لا يمنعها من الخروج ولا يخرجها شرطت عليه ابطال ماله عليها "

امام شافعی کے نزدیک بیوی کی یہ شرط کہ وہ دوسری شادی نہیں کرے گا اسے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا ۔ اور شوہر کی جانب سے یہ شرط کہ وہ نان و نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا ۔ دونوں ایک ہی قبیل سے ہیں اس اعتبار سے کہ دونوں میں دوسرے کے شرعی حق کو سلب کرنا ہے جو جائز نہیں ہے ۔ (**الام ج ۵ ص ۷۳-۷۲**)

ابن عبد اللہ کہتے ہیں :

هذا حديث و ان كان صحيحا فان معناه و الله اعلم احق الشروط ان يوفى به من الشروط الجائزة (طرح التشريب ج ۷ ص ۳۲)

اسی طرح ابن حزم کہتے ہیں

" اشتراط المراة ان لا يتزوج او لا يتسرى او ان لا يغيب عنها او ان لا يرحلها عن دارها كل ذالك تحريم حلال ۔ وهو و تحليل الخنزير و الميتة سواء في ان كل ذالك خلاف لحكم الله عز و

جل۔ فصح انه صلیه الصلاة و السلام انما اراد شرط الصداق الجائز الذی امرنا الله تعالی به۔ وھو الذی استحل به الفرج لا ما سواہ " (المحلی ج ۹ ص ۵۱۸)

اور شروط جائزہ سے ان لوگوں کی مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضیات عقد کے مطابق ہوں جیسے انفاق، کسوہ اور سکنی کی شرط نہ کہ وہ شرطیں جو مقتضیات عقد کے منافی ہوں " 31/11

مگر علامہ ابن دقیق العید حدیث کی اس شرح سے متفق نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں مقتضیات عقد کے ذریعہ واجب ہیں ان کے اشتراط کا کیا فائدہ؟

قال ابن دقیق العید " تلک الامور لاتؤثر الشروط فی ایجابها فلا تشتد الحاجة الی تعلیق الحکم باشتراطها۔ و سیاق الحدیث یقتضی خلاف ذالک لان لفظ " احق الشروط " یقتضی ان یکون بعض الشروط یقتضی الوفاء بها۔ و بعضها اشد اقتضاء و الشروط هی من مقتضی العقد مستویة فی وجوب الوفاء بها " (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸۔ معالم السنن علی هامش سنن ابن داؤد ج ۲ ص ۷۰۲)

اور ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس شرط سے تحریم حلال لازم نہیں آتا، بلکہ وعدہ وفا نہ کرنے کی صورت میں عورت کو صرف خیار فسخ حاصل ہوتا ہے۔

قال ابن قدامة " وقولهم ان هذا یحرم الحلال۔ قلنا لا یحرم حلالا و انما یثبت للمراة خیار الفسخ ان لم یف لها به " (المغنی ج ۲ ص ۵۲۹)

پہلے قول کی دلیل میں اجماع کا دعوی درست نہیں ہے، کیونکہ خود عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اس مسئلے میں متردد تھی اور علی رضی اللہ عنہ بھی اس کے مخالف ہیں (**المحلی ج ۹ ص ۵۱۸۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸**)

دوسرے قول کی دلیل " **ماکان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل** " سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس سے مراد " **کل شرط خالف کتاب الله** " ہے جیسا کہ عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے سمجھا (ملاحظہ ہو، **صحیح البخاری کتاب الشروط باب المکاتب**) ج ۵ ص ۳۵۳) اور بالاتفاق بیع میں ایسی شرطیں رکھ سکتے ہیں جو شرعی حکم کے منافی نہ ہوں اگرچہ اس کا ذکر کتاب اللہ میں نہ ہو۔

دوسرے قول کی دلیل حدیث جابر سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں ایسی شرط رکھی گئی ہے جس سے شرط رکھنے والے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا تو وہ شرط لغو ہے۔

خلاصۂ کلام :

اصل سبب خلاف اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ان شرطوں سے تحریم حلال لازم آتا ہے یا نہیں ؟
ہمارا رجحان اس سلسلے میں پہلے قول کی جانب ہے یعنی تحریم حلال لازم نہیں آتا ۔

وجہ ترجیح :

عن المسور بن مخرمة قال ان عليا خطب بنت ابى جهل فسمعت بذالك فاطمة فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يزعم قومك انك لا تغضب لبناتك . وهذا على ناكح بنت ابى جهل فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعته حين تشهد يقول اما بعد انكحت ابا العاص بن الربيع فحدثنى و صدقنى و ان فاطمة بضعة منى و انى اكره ان يسوء ها و الله لا تجتمع بنت رسول الله و بنت عدو الله عند رجل واحد (البخارى كتاب فضائل الصحابة . باب ذكر اصهار النبى صلى الله عليه وسلم ج ۱ ص ۸۵)

وفى رواية قال " حدثنى فصدقنى وو عدنى فوفى لى و انى لست احرم حلالا و لا احل حراما و لكن والله لا تجتمع بنت رسول الله و بنت عدو الله ابدا (صحيح البخارى كتاب فرض الخمس . باب ما ذكر من درع النبى صلى الله عليه وسلم ج ۲ ص ۲۱۲)

ابن حجر " حدثنى فصدقنى " کی تشریح میں لکھتے ہیں :

" لعله كان شرط على نفسه ان لا يتزوج على زينب و كذالك على . فان يكن كذالك فهو محمول على ان عليا نسى ذالك الشرط . فلذالك اقدم على الخطبة او لم يقع عليه شرط اذ لم يصرح بالشرط لكن كان ينبغى له ان يراعى هذا القدر فلذالك وقعت المعاتبة (فتح البارى ج ۷ ص ۸۶)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا علی رضی اللہ عنہ کو شادی سے روکنا اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ " لا احرم حلالا " اس بات کی دلیل ہے کہ اس قسم کی شرط سے تحریم حلال لازم نہیں آتا ۔

واللہ اعلم ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد الجلیل قاسمی ٭

الحمد لله رب العالمین و الصلوۃ و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین۔ اما بعد

نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا اس لئے نکاح میں کوئی اگر ایسی شرط لگائی گئی ہو جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو تو اس شرط کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا۔ شرط کو دیکھ کر کوئی رائے قائم کی جائے گی۔ مثلاً اگر شرط لگائی کہ مہر نہیں دے گا تو بھی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا اگر وطی کرے یا مرجائے۔

و ان تزوجها و لم یسم لها مهر او تزوجها علی ان لا مهر فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها(هدایة ج ۲ ص ۳۲۲۔)

اگر کسی عورت نے اپنی باری اپنی کسی سوکن کے لئے چھوڑ دیا تو اس کو اس میں رجوع کا حق ہے۔ علامہ برہان الدین فرماتے ہیں۔

ولها ان ترجع فی ذالک لانها اسقطت حقا لم یجب بعد فلا یسقط(هدایة ج ۲ ص ۳۲۹۔)

اسی طرح نفقہ بھی شیئا فشیئا واجب ہوتا ہے۔ اگر کسی عورت نے نفقہ معاف کردیا یا معافی کی شرط کے ساتھ

٭ قاضی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ بہار۔

نکاح کیا تو میرے خیال میں اس کو نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

لانہا اسقطت حقا لم یجب بعد فلا یسقط۔

وابراء الزوجۃ من النفقۃ ھل یصح و یلزم؟ ان کانت غیر مفروضۃ لا یصح لانہ ابراء قبل الوجوب و ان کان القاضی فرضہا کل شہر کذا و کذا صح فی الشہر الاول فقط و کذا لو قالت ابراتک من نفقۃ لا یبرا الا من شہر الا ان یکون فرض لہا کل سنۃ کذا لان القاضی اذا فرض کذا کل شہر فانما فرض مہما یتجدد الشہر فما لم یتجدد لم یتجدد الفرض و مالم یتجدد الفرض لم یجب نفقۃ الشہر فلا یصح الابراء منہا و لو ابراتہ بعد ما مضی الشہر مما مضی و مما یستقبل بری مما مضی و من شہر(فتح القدیر ج ۳ ص ۳۹۲۔۳۹۵۔)

اسی طرح ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا۔ ان شرائط کا بھی نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یعنی نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اگر ایسی شرط ہے جس سے صرف اس عورت کو فائدہ ہے کسی دوسرے کو نقصان نہیں ہے تو مناسب ہے کہ شوہر اس وقت تک اس شرط کی پابندی کرے جب تک کہ مقاصد نکاح فوت نہ ہوں۔ مثلاً اگر عورت نے شرط لگایا کہ اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ ایسی صورت میں اگر شوہر کو کسی دوسرے ملک میں ملازمت مل گئی۔ یا اس کا تبادلہ ایسی جگہ ہوگیا جہاں رہ کر بیوی کے حقوق ادا کرنا انتہائی دشوار اور پریشان کن ہو تو شرط کے پورا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو شوہر بیوی کو طلاق دے کر الگ کردے یا اس کے حقوق کی ادائیگی سے غافل ہوجائے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں کے مقابلہ میں زیادہ آسان اور بہتر یہ ہے کہ بیوی کو اپنے ساتھ لے کر جائے۔

لیکن قضاً ایسی شرط کے پورا کرنے کو لازم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور اگر ایسی شرط لگائی گئی ہے کہ اس کے پورا کرنے میں دوسرے کو ضرر پہنچے تو ایسی شرط کا پورا کرنا ضروری تو کیا میرے خیال میں جائز بھی نہیں ہوگا، مثلاً کوئی عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اپنی فلاں بیوی کو طلاق دیدے گا۔

ان صورتوں میں اگر عورت کا مہر مثل مسمی سے زیادہ ہے تو شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں اس کو مہر مثل ملے گا۔

قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان اطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فاسدا لان فيه المنع عن الامر المشروع۔ (عناية على هامش فتح القدير ج ۳ ص ۳۵)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں

و هذه الشروط تمنع التزوج و التسری لو وجب الجری على موجبها فكانت باطلة۔ (فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۱)

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں

اذا تزوجها على الف ان لا يخرجها من البلدة او على الا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى۔۔ و ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

نکاح کے وقت تفویض طلاق کے سلسلہ میں حضرت تھانوی نے جو کچھ لکھا ہے۔ میرے نزدیک وہ بہت کافی ہے۔ میں اس میں اضافہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ اس کے لئے دیکھئے (**الحيلة الناجزة ص ۳۱ تا ۳۸**)

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے لیکن بعض حالات میں ناگزیر بھی ہے۔ مسلم معاشرہ میں طلاق کی کثرت اتنی نہیں ہے جتنی مشہور ہے۔ تین طلاق یا کثرت طلاق کو (اگر واقع میں کثرت ہو) روکنے کے لئے پابندیاں عائد کر کے **طلاق کو دشوار بنانا میرے خیال میں صحیح اور مناسب نہیں ہے۔ جس طرح شریعت نے طلاق کو آسان بنایا ہے اس کو آسان ہی رہنے دینا مناسب ہے۔ عملی طور پر ہمارے سامنے ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ زوجین میں تعلقات خوشگوار نہیں ہیں اور حالات ایسے ہیں کہ دونوں میں علحدگی ضروری ہے۔ لیکن مہر زیادہ ہے اور شوہر مہر دینے کے** ڈر سے طلاق بھی نہیں دیتا۔ اس طرح عورت کالمعلقہ ہوکر رہ جاتی ہے۔ یا مجبور ہوتی ہے کہ مہر معاف کر کے طلاق حاصل کرے۔ ممکن تھا کہ اگر مہر کی مقدار کم ہوتی تو شوہر طلاق دیدیتا اور عورت مہر پانے کی حقدار رہتی۔

تین طلاق یا کثرت طلاق جہالت کا نتیجہ ہے۔ اس کے بے جا استعمال سے روکنے کے لئے مہر میں اضافہ میرے نزدیک مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حل معاشرہ اور سماج میں اس بارے میں لوگوں کو مسائل سے واقف کرانا اور اس سے پرہیز کرنے کی ترغیب دلانا مفید اور مناسب ہوگا۔

اس کے باوجود اگر اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے طلاق نہیں دی تو مہر دس ہزار روپے ہوگا

اور اگر ایک طلاق دی تو مہر بیس ہزار اور اگر تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار روپے ہوگا۔ میرے خیال میں یہ شرائط صحیح ہوں گے اور جو حالت ہوگی اسی کے مطابق مہر واجب ہوگا۔

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ منکوحہ کے نکاح میں رہتے ہوئے اگر شوہر نے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار روپے ہوگا۔ میرے خیال میں یہ دونوں شرطیں بھی صحیح ہوں گی۔

بیوی کے آبائی وطن میں رکھنے یا لے جانے میں ایک ہزار اور دو ہزار مہر طے ہو تو حضرات صاحبین فرماتے ہیں۔

الشرطان جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها (هداية ج ٢ ص ٣٢٩).

میری رائے میں بیوی کے اقامت و اخراج اور اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح یا عدم نکاح میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لئے جس طرح صاحبین کے نزدیک اقامت و اخراج کے سلسلہ میں دونوں شرطیں جائز ہیں اسی طرح تزوج اور عدم تزوج میں بھی دونوں شرطیں صحیح اور جائز ہوں گی۔

فكان لها عشرة آلاف ان لم يتزوج عليها اخرى و عشرون الفا ان تزوج عليها اخرى. هذا ما عندى و الله عنده علم الصواب

شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو ایسی ملازمت سے منع کردے جس سے شوہر کے حقوق میں نقصان ہوسکتا ہو۔

۱: ایسی ملازمت جس سے شوہر کے حق میں نقصان کا کوئی اندیشہ نہ ہو بیوی کو ایسی ملازمت سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اگر شوہر نے نکاح کے وقت یا اس کے بعد ایسی ملازمت کی اجازت دے دی جس سے اس کے حقوق میں نقصان ہوتا ہے۔ تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اس اجازت کو واپس نہ لے، چاہے شادی کے مقاصد ختم کیوں نہ ہوجائیں۔

و يلاحظ ان رضاه باحترافها وقتا ما لا يمنع عدم رضاه فى غيره (الاحوال الشخصية ص ٢٣٩)

والذى ينبغى تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدى الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته اما العمل الذى لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها عنه خصوصا فى حال غيبته من بيته فان ترك المراة بلا عمل فى بيتها يودى الى وساوس النفس و الشيطان او الاشتغال بما لا يعنى مع الاجانب و الجيران (رد المحتار باب النفقة ج ٢ ص ٦٦٥)

والله سبحانه و تعالى اعلم و علمه اتم و احكم

نکاح اور شرائط

مولانا محمد ممتاز عالم مصباحی ٭

الجواب : عقد نکاح سے جو ذمہ داری عائد ہوتی ہے اسی کو شرط بنا کر عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا جائے تو یہ شرط صحیح ہے ۔ نکاح بھی صحیح ہے ۔ کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے ۔ اور ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے موافق ہو ۔ صحیح ہوتی ہے مفسد عقد نہیں ہوتی ۔ البتہ ۔ اس طرح کی شرط لگانا بے سود ہے ۔ کیونکہ جو ذمہ داری کسی فریق پر عقد نکاح ہی سے عائد ہوگئی ، وہ واجب الایفاء ہوگی ۔ خواہ وقت نکاح اس کی شرط ہو یا نہ ہو ۔ لہذا وقت نکاح بیوی کا یہ شرط لگانا کہ نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا صحیح ہے ۔ مفسد نکاح نہیں لیکن بے سود ہے ۔ بیوی کا نان و نفقہ ہر حال شوہر پر لازم ہے ۔

تنویر الابصار میں ہے :

النفقة تجب للزوجة بنكاح لانها جزاء الاحتباس و كل محبوس لمنفعة غيره يلزم نفقته

نکاح صحیح کے بعد بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہے اس لئے کہ نفقہ بیوی کو قابو اور قبضہ میں رکھنے کا بدل ہے اور ہر وہ شخص جو کسی غیر کے قابو میں اس کے فائدہ کے لئے ہو تو قابو میں رکھنے والے پر اس کا نفقہ واجب ہے ۔

جواب الف : نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز نہ ہو ۔ مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا ۔ ایسی شرط فاسد ہے ، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف اور احد المتعاقدین کے لئے نافع ہے ۔ **كل شرط شانه هذا فهو فاسد** لیکن اس شرط

٭

سے نکاح کی صحت پر کچھ بھی حرف نہیں آئے گا ۔ کیونکہ نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا ، بلکہ شروط باطل اور بے اثر ہوکر رہ جاتی ہیں ۔

در مختار میں ہے :

لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط دونه یعنی لو عقد مع شرط فاسد لا یبطل النکاح

نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا شرط ہی باطل ہوجاتی ہے نکاح نہیں یعنی اگر شرط فاسد کے ساتھ نکاح ہوا تو نکاح باطل نہیں ہوگا ۔

اس شرط کی پابندی ضروری نہیں بلکہ اس سے گریز ضروری ہے ۔

جواب (ب) وقت نکاح بھی فریق کی جانب سے کوئی ایسی شرط لگانا جو نہ تو عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے دائرے میں آتی ہو اور نہ ہی اس کے ذریعہ نکاح سے عائد شدہ کسی ذمہ داری سے گریز مقصود ہو ۔ بلکہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوتا ہو اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی اور ذمہ داری عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو ۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن میں رکھے گا ، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا ۔

اس قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ شرط فاسد ہے ۔ نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ البتہ اس شرط کو وعدہ کی حیثیت حاصل ہوگی جس کو پورا کرنا لازم نہیں ، بدائع الصنائع میں ہے :

ان شرط النکاح من طلاق المراة و ترک الخروج من البلاد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعدلها فلا یکلفه.

(وقت نکاح) اگر شوہر نے ساتھ طلاق دینے اور عورت کو شہر سے باہر نہ لے جانے کی شرط لگادی تو عند الشرع شوہر پر ان شرطوں کا پورا کرنا لازم نہیں ۔

جواب (ج) (۱) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق اس کو حاصل ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے ۔ تو یہ شرط عند الشرع معتبر ہے ، عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا ۔ شوہر اس تفویض طلاق کو ختم کرنا بھی چاہے تو ختم نہیں کرسکتا ۔

فتاوی عالمگیری میں ہے :

قالت المراة تزوجتک علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یکون الامر بیدھا

عورت نے مرد سے کہا کہ میں نے تجھ سے اس شرط پر شادی کی کہ طلاق کا اختیار مجھے رہے گا، جب چاہوں گی اپنے کو طلاق دے لوں گی، شوہر نے کہا مجھے قبول ہے ۔ تو نکاح جائز ہوجائے گا ۔ اور طلاق کا اختیار عورت ہی کو حاصل رہے گا ۔

جوہرہ نیرہ میں ہے :

ان قال لھا طلقی فلیس له ان یرجع منه

اگر مرد نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے کو طلاق دے لے تو شوہر اس تفویض سے رجوع نہیں کر سکتا ۔

جواب (ج) (۲) عورت کا نقصان عقل و دین، کثرت طعن و لعن اور سرعت غضب جیسی صفات سے متصف ہونا عقلا و نقلا ثابت ہے ۔ اس لئے تفویض کی صورت میں نکاح سے متعلق شرعی مصالح کے ضائع ہونے کا قوی خدشہ ہے، لہذا احتیاطا چند قیود و حدود بڑھائی جاسکتی ہے ۔ (۱) شوہر تفویض کے وقت ۔ وقت کی تعیین کردے ۔ (۲) شوہر تفویض طلاق کی تعبیر اس طرح کرے کہ عورت کو صرف طلاق رجعی کا اختیار حاصل ہو مثلا یہ کہے کہ تجھے طلاق کا اختیار ہے اور اس سے طلاق رجعی کی نیت کرے ۔

جواب (ج) (۳) نکاح کے غلط استعمال سے روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار اس طرح مہر طے کرنا جائز و معتبر ہوگا ۔ اب رہا یہ سوال کہ دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں فقہاء احناف کا اختلاف ہے ۔ امام اعظم کے نزدیک پہلی شرط صحیح ہے ۔ اور اس شکل میں مہر مسمی لازم ہوگا اور دوسری شرط فاسد ہے، اس میں مہر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مثل سے متجاوز نہ ہو ۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں صحیح ہیں اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا ۔ لیکن امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں، دونوں شکلوں میں مہر مثل واجب ہوگا جو مہر مسمی کی اقل مقدار سے کم اور مہر مسمی کی اکثر مقدار سے متجاوز نہ ہوگا ۔

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی نہیں دیا جاسکتا کیونکہ قول امام سے عدول کے لئے کسی سبب کا تحقق نہیں ۔

جواب (۲) نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر تین ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، تو امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے منکوحہ کے رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہ کیا تو مہر مسمی پندرہ ہزار دینا ہوگا۔ اور اگر دوسری عورت سے شادی کرلی تو مہر مثل دینا ہوگا، مہر مسمی نہیں۔

جواب (۳) عورت جائز ملازمت کرسکتی ہے جس میں کوئی شرعی فساد نہ ہو۔ اگر وقت نکاح جائز ملازمت کی شرط لگادی گئی تو اس کی حیثیت وعدے ہی کی ہوگی جس کی پابندی شوہر پر لازم نہیں۔ شرط منظور کرلینے کے بعد بھی شوہر عورت کو معاملہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ یا نئی ملازمت کرنے سے روک سکتا ہے۔ اور عورت پر شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد رفیق ابن آدم فلاحی ×

جواب (۱) پہلے نمبر کی شرطیں لگانے سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا، یہ حقوق اللہ تعالی کی طرف سے عائد کردہ ہیں، وہ ذکر کئے جائیں یا نہ کئے جائیں بہر صورت ان حقوق کی ادائیگی واجب ہے ۔

دوسرے نمبر کی شرط لگانے سے نفقہ کا یا عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داری کا سقوط نہ ہونا چاہئے درمختار ص ۲۵۳ ج ۲ میں ایک جزئیہ ہے جس سے اس مسئلہ میں مدد لی جاسکتی ہے ۔

حتی لو شرط فی العقد ان النفقة تکون من غیر تقدیر و الکسوة کسوة الشتاء و الصیف فلها بعد ذالک طلب التقدیر فیهما

مسئلہ مذکورہ میں بوقت عقد عدم تقدیر کی شرط لگائی ہے، اس کے باوجود عورت کے لئے نفقہ میں طلب تقدیر کا حق باقی رہتا ہے ۔

البتہ ایسی شرائط سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

دوسری دلیل **و لو تزوج امراتین علی ان یقیم عند احدهما اکثر او اعطت زوجها مالا او جعلت علی نفسها جعلا علی ان یزید قسمها او حطت من المهر کی یزید**

× مفتی جامعہ اسلامیہ امداد العلوم، وڈالی، ضلع سابر کانٹھا، گجرات

قسمها فالشرط و الجعل باطل و لها ان ترجع فی مالها کذا فی الخلاصۃ عالمگیری (ص ۳۲۱ ج ۱)

مسئلہ مذکورہ میں عقد نکاح سے شوہر کے ماتحت ایک سے زائد بیویاں ہونے کی صورت میں برابری کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس سے شوہر بذریعہ شرط سبکدوش ہونا چاہ رہا ہے جو باطل ہے اور شرط غیر معتبر ہے۔ لھذا اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

تیسرے نمبر کی شرط اگر عاقدین میں سے کسی کے حق میں مفید ہو اور وہ شرط شریعت کے خلاف نہ ہو تو ایفاء لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔

قواعد الفقه۔ ص ۸۲ قاعدۃ ص ۱۳۹۔ الشرط اذا کان مفیدا یجب مراعاته و اذا لم یکن مفیدا لا یجب مراعاته

ج۔ ایسی شرط لگانے اور مرد کے قبول کرلینے سے طلاق کا اختیار عورت کو حاصل ہوجائے گا جس کو مرد ختم نہیں کرسکتا (**در مختار ص ۲۸۵ ج ۲) نکحها علی ان امرها بیدها صح۔ وفیه۔ (ص ۲۸۶ ج۲) و لا یملک الزوج الرجوع عنه ای عن التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق**'

نکاح میں تینوں قسم کی شرائط کا حکم اس طرح ہوگا

(۱) اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں تو ان شرائط کے معتبر و مفید ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اضافت الی النکاح لکھا جاوے مثلاً یوں لکھا جاوے کہ اگر میں اس عورت سے نکاح کروں تو فلاں فلاں صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا اور عورت اسی مجلس میں قبول کرلے تو طلاق کا اختیار عورت کو حاصل ہوجائے گا۔

(۲) دوسری صورت میں تفویض درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب مشروط عورت یا اس کے ولی، وکیل یا نکاح پڑھانے والے کی جانب سے ہو مثلاً یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ فلاں فلاں صورت میں مجھے اپنے اوپر طلاق واقع کر کے نکاح سے الگ ہونے کا اختیار ہوگا اور مرد قبول کرلے تو تفویض درست ہوگی جیسا کہ **در مختار ص ۲۸۵ ج ۲)** پر مرقوم ہے۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح و فی الشامی قوله صح مقید بما اذا ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال

الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تعلق و لا يصير الامر بيدها كما فى البحر عن الخلاصة و البزازية انتهى۔

(۳) تیسری صورت میں شوہر عقد نکاح کے بعد کہے کہ فلاں فلاں صورت میں تجھے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہے اور عورت قبول کرلے تو تفویض درست ہوگی ۔ مذکورہ تین صورتوں میں جس صورت پر بھی اس کے شرائط کے مطابق عمل کیا جائے گا تو طلاق کا اختیار عورت کو ہوگا، جس کو شوہر ختم نہیں کرسکتا۔

تفویض اور اختیار میں مزید احتیاط کے لئے اس طرح کی قیدیں بڑھائی جائیں تو جانبین کے حق میں مفید ہوگا۔

(۱) جس مجبوری کی بناء پر اختیار ہوگا اس کو دس آدمیوں میں سے کم از کم دو مجبوری تسلیم کرلیں اور وہ دونوں عورت کی علحدگی کو مناسب قرار دیں، اور ان دس افراد کے نام طرفین کی رضامندی سے درج کردئے جائیں۔

(۲) اس کے بعد عورت ایک ہفتہ غور کرے گی۔

(۳) اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کرنے کے بعد فیصلہ کرے گی۔

(۴) اور حاصل شدہ مجبوری سے ملا ہوا اختیار ایک مہینہ تک رہے گا۔ لہذا جب جب وہ مجبوری پیش آئے گی، ایک ایک مہینہ کا اختیار ملتا رہے گا۔

ایک قید شوہر کے لئے مفید ہے جو اس طرح لگائی جائے کہ عورت جب اختیار کا استعمال کرے گی تو مہر معاف کر کے اپنے اوپر طلاق واقع کرے گی۔

مذکورہ قیودات کے ساتھ جب اختیار دیا جائے گا تو انشاء اللہ عورت اپنی کم عقلی اور جلد بازی کی بناء پر اس کا بے جا استعمال بھی نہ کرے گی اور شریر شوہروں سے بدرجہ مجبوری بسہولت چھٹکارا بھی حاصل کرسکے گی۔

اولا تین طلاق دینا ایک ناجائز امر ہے اور اس کے نتیجہ میں جو مفاسد سامنے آرہے ہیں، وہ بے حد ہیں۔

مرد خود ہی ایسی جلد بازی سے کام لے کر پوری زندگی پچھتاتا پھرتا ہے اور حیلے ڈھونڈتا پھرتا ہے۔ پھر طلاق کے بعد عورت خود یا اس کے اولیاء کورٹ کا سہارا لیتے ہیں، جہاں بے شمار لوگوں کی موجودگی میں طرفین ایک دوسرے پر غلط قسم کے الزامات تھوپتے ہیں، اس منظر کو دیکھ کر ہندو وکلاء اور جج مسلمانوں کو خفت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔

اور کورٹ کے تیں ایک چکر کاٹنے کے بعد شوہر پر ناقابل برداشت خرچ کی ذمہ داری عائد کی جاتی ہے، جس کا لینا اور دلوانا سب ناجائز ہے، اس کے باوجود مال طیب سمجھ کر برضائے قلب لیا جاتا ہے، بلکہ یوں کہا جائے کہ وصول کیا جاتا ہے۔

مذکورہ مفاسد پر نظر کرتے ہوئے میری ناقص رائے یہ ہے کہ مسئلہ ہذا میں صاحبان کے قول پر فتوی دیا جائے، جیسا کہ باب مزارعہ میں بوجہ ضرورت صاحبان کے قول پر فتوی دیا گیا ہے ۔

کما فی الشامی ص ۲۹ ج ۱ فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی و یعمل الا بقول الامام الاعظم و لا یعدل عنہ الی قولھما او قول احدھما او غیر ھما الا بضرورۃ کمسالۃ المزارعۃ و ان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولھما الخ

لہذا مسئلہ مذکورہ فی السوال میں اگر علماء کا اتفاق ہوجائے تو فتوی کے لئے صاحبان کے قول کو اختیار کیا جائے۔

جواب نمبر۲: سوال ۲ میں ذکر کردہ دونوں شرائط صاحبان کے قول پر معتبر ہیں اور امام صاحب کے یہاں دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا اور شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا، جو مسمی سے متجاوز نہ ہو۔

چونکہ اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق نہیں ہے، اس لئے امام صاحب کے قول پر فتوی ہوگا۔

جواب نمبر۳: موجودہ زمانہ میں عورت کو ملازمت پر باقی رکھنے میں قوانین اسلام کی خلاف ورزی ہوگی، اس لئے ہونے والا شوہر ایسی غیر مفید شرط کا پابند نہ رہے گا۔ اور ملازمت پر جانے سے عورت کو روک سکتا ہے۔

بحوالہ **قواعد فقھیۃ ص ۱۸۲ قاعدہ ۱۳۹**

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مفتی محمد اسلم ☆

حامدا و مصلیا و مسلما

الجواب ۔ عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں۔ یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں، جیسے نفقہ، کسوہ، سکنیٰ وغیرہ۔ ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

(۲) جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنیٰ کی شرط، اس قسم کا یہ حکم ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح درست ہوجائے گا۔

(۳) " **وما لیس من القسمین** " مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لے جانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط، اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے۔

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً

☆ ترکیسر، گجرات

ضروری نہیں، البتہ دیانتاً ضروری ہے۔ اس لئے کہ مومن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالی " **واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا** " کا تقاضا بھی یہی ہے **(درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۷)**

ان الشروط ثلاثة اصناف ما يوجبه الزوج من غير اشتراط كالنفقة لها و السكنى فهذا يجب الايفاء به و ان لم يشترط۔ و ما ينافي كتاب الله و نص رسوله فهذا لا يجوز العمل بها و ان اشترط۔ و ما ليس من القسمين فهي مباحة اتيانها و تركها فهذه يجب الايفاء بها اذا اشترط و ان لم يشترط لا (الكوكب الدرى ج ۲ ص ۲۳۷)

(الف) ۔ دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً باطل ہے ۔

روى عن على ابن ابى طالب انه قال شرط الله قبل شرطها (ترمذى شريف ص ۲۱۳) و فى الهداية شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح و يلغو الشرط اور اسی کے تحت بین السطور میں مرقوم ہے :

" **و كل شرط فاسد لا ينافي العقد (هداية ج ۲ ص ۳۳۱) الابراء عن النفقة لا يصح الا اذا وجبت بالقضاء او الرضا و مضت مدة فحينئذ يصح الابراء كذا فى البدائع و فى البزازية انت برى من نفقتى ما دمت امراتك فان لم يفرض القاضى النفقة فالابراء باطل (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۶)**

اور " **المراة بين الفقه و القانون** " میں شروط کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

شروط باطلة لا يحق الوفاء بها۔ و يكون العقد معها صحيحا۔ و ذلك بان يقيد عقد الزواج بشرط ينافي نظامه الشرعي۔ كاشتراط عدم المهر۔ او انفاق الزوجة على الزوج۔ او بشرط ينافي مقاصده الشرعية، كاشتراط عدم الاستمتاع الزوجي۔ او ان يلتزم فيه ما هو محظور شرعا كاشتراط المراة ان تسافر و حدها۔

فهذا النوع من الشروط باطل۔ و العقد صحيح۔ و لا يجوز الوفاء بالشرط۔ وقد قدمنا ان هذا حكم متفق عليه فى المذاهب الاجتهادية۔ و لا نعلم فيه خلافا (المراة بين الفقه و القانون ص ۶۸)

جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنی کی شرط، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح درست ہو جائے گا۔ **(درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۷)**

تیسری قسم کی شرائط یعنی ایسی شرط لگانا جن کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے یا دوسری فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی، جیسے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسری جگہ نہ لے جانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔ اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے۔

امام احمد، امام اسحاق امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں، البتہ دیانتاً ضروری ہے۔ اس لئے کہ مومن کی شان یہی ہے کہ وہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ:

"**واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا**" کا تقاضا بھی یہی ہے (**درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۲) و هكذا في عمدة القاري ج ۷ ص ۱۲۰**)

و ما ليس من القسمين (اى اوليين) فهى مباحة اتيانها و تركها فهذه يجب الايفاء بها اذا اشترط و ان لم يشترط لا (الكوكب الدرى ج ۳ ص ۲۳۸)

یہاں پر فتاوی رحیمیہ کا ایک استفتاء و جواب نقل کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

الاستفسار۔ لڑکی نے اس شرط پر شادی کی کہ وہ لندن نہ آئے گی، لڑکا ہر دو برس چار چھ ماہ کے لئے آجایا کرے۔ شرط کے مطابق ایک مرتبہ آیا۔ اب تین برس ہوئے تاہم وہ نہ آیا۔ نہ آنے کی وجہ لکھ رہا ہے کہ آنے جانے میں خرچ زیادہ ہوتا ہے وطن میں ملازمت بھی موقوف رہتی ہے، تو اب باوجود شرط قبول کرنے کے وہ لڑکی کو لندن بلائے تو گنجائش ہے؟

جواب۔ ہاں، شرط قبول کرنے کے باوجود عورت کو راضی کر کے بلا سکتا ہے۔ جبر نہیں کر سکتا، لڑکی جانا نہ چاہے تو خط و کتابت اور خرچ بند کر کے اس کو پریشان کرنا ناجائز ہے۔ حضرت عمر فاروق کا ارشاد ہے:

" **اذا تزوج رجل امراة و شرط لها ان لا يخرجها من مصرها فليس له ان يخرجها** " یعنی جب مرد نے عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ تو اب عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر اس کو نہیں لے جا سکتا۔ (**ترمذی ج ۱ ص ۱۳۳**) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وہ شرط جس کا پورا کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے وہ شرط ہے جس پر نکاح کیا گیا ہو (ترمذی) اگر لندن

جانے میں صحت، عزت اور آبرو و دینداری کے بارے میں کوئی اندیشہ نہ ہو تو عورت کو جانے کے لئے اظہار رضامندی بہتر ہے۔ بلکہ بعض حالات میں جانا ضروری ہوجاتا ہے۔ فقط (فتاوی رحیمیه ج ۳ ص ۱۷۹)

(ج) اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا (جس میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے دیا گیا ہو) اور بوقت ضرورت اس سے کام لینا شرعا جائز ہے (اور اختیار دینے کو تفویض طلاق کہتے ہیں) **وفی العالمگیریة جعل امرها بيدها فی تعليقة واحدة بائنة مطلقا بشرط انه اذا مضى شهر او له كذا او اخره كذا و لم يؤد اليها جميع ما قبل تجيله لها من صداقها و هو كذا فانها تطلق نفسها بعد ذلک متی شاء ت ابدا واحدة بائنة و فوض الامر فی ذالک اليها و انها قبلت منه هذا الامر فی مجلس التفويض (عالمگيرية ج ۲ ص ۳۷۱)۔**

اور فتاوی رحیمیہ میں ہے کہ جب عورت کو طلاق کا اختیار دینے کی غرض سے کہا گیا کہ جب تم چھٹی ہونا چاہو تو بچوں کو بددعا دینا تو عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگیا، جب عورت بچوں کو بد دعا دے گی تو چھٹی ہوجائے گی یعنی طلاق رجعی واقع ہوگی، اگرچہ لفظ "چھٹی ہونا" کنایہ ہے مگر غلبہ استعمال سے صریح کے حکم میں ہے، اس لئے طلاق رجعی واقع ہوگی **(فتاوی رحیمیه ج ۵ ص ۲۷۸)**

رہی بات کہ اگر شوہر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض کو ختم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں؟ تو جواب اس کا یہ ہے کہ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا، بلکہ تفویض کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے، اس لئے شرائط میں مرد کو غور و خوض اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلینا ضروری ہے، ورنہ بعد میں پریشانی و پشیمانی ہوگی **(الحيلة الناجزة ص ۳۰)**

و ان قال طلقی نفسک فليس له ان يرجع منه لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها و اليمين تصرف لازم (الهداية ج ۲ ص ۳۸۱)

و لا يملک الزوج الرجوع منه ای من التفويض بانواعه الثلاثة (الدر المختار ج ۳ ص ۳۳۳)

الجواب۔ نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں، چاہے نکاح سے پیشتر لکھوالیا جاوے، چاہے عین وقت عقد میں زبان سے کہلوالیا جاوے، چاہے بعد میں لکھوالیا جاوے، مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کی ایک ایک شرط ہے۔

(۱) پہلی صورت میں شرط ہے کہ کابین نامہ میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو، مثلاً یہ لکھا جاوے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجاوے۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ بے کار ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا (الحیلۃ الناجزۃ)

شرطه (ای شرط لزوم التعليق) الملك كقوله لمنكوحته ان ذهبت فانت طالق او الاضافة اليه (ای الملك) كان نكحتك فانت طالق. كذا فی تنوير الابصار (شامی ج ۳ ص ۳۴۲)

(۲) دوسری صورت کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کے جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت (یا اس کا ولی یا وکیل) عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو (یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا وہ کام کیا (جتنی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردیا جاوے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے (یا مسماۃ موصوفہ کے) ہاتھ میں ہوگا۔ اس کے جواب میں مرد ناکح کہے کہ میں نے قبول کرلیا۔ اس پر عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ جب اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت دیکھے، اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر شوہر کے نکاح سے نکل جاوے۔

اور اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ابتدائے کلام (یعنی ایجاب) مرد کے جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجاوے گا اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔ خوب سمجھ لو (**ماخوذ مع الحذف من الناجزة ص ۲۵**)

نكحها على ان امرها بيدها صح. الدر المختار (قوله صح) مقيد بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی منك على ان امری بيدی اطلق نفسی كلما اريد او على انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بداء الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها كما فی البحر عن الخلاصة و البزازية (شامی ج ۲ ص ۴۷۹)

(۳) نکاح میں شرط کی تین صورتوں میں سے تیسری صورت کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوایا جاوے۔ یہ صورت بھی صحیح اور بالکل درست ہے۔

رہا سوال کہ کیا تفویض و اختیار کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے ایسی قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں، جو کہ جانبین کے لئے مفید ہوں اور بے جا استعمال کا سد باب کریں تو اس کے جواب میں "**الحیلۃ الناجزۃ**" کی عبارت درج

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنا اصول کی روشنی میں صحیح نہیں، اس کی چند وجوہات ہیں۔

(۱) غیر مجتہد کے لئے اصولیین کے نزدیک ایک جزئیہ کا قیاس دوسرے جزئیہ پر جائز نہیں۔ لہذا اس بنا پر قیاس صحیح نہ ہوا جیسا کہ علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

" **و لا یکتفی بوجود نظیرها مما یقاربها فانه لا یامن ان یکون حادثة و ما وجده فرق لا یصل الیه فهمه فکم من مسئلة فرقوا بینها و بین نظیرتها حتی الفوا کتب الفروق لذالک**

(رسم المفتی ص ۷۹)

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث یعنی مشروط بالطلاق کو مہر مشروط **باخرجها عن الوطن** پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ مقیس کا تعلق قطع نکاح سے ہے جو اشد ہے اور مقیس علیہ کا تعلق قطع نکاح سے نہیں ہے، بلکہ ایک جزئی مسئلہ سے ہے جو اہون ہے، لہذا مقیس علیہ میں تفاوت ہونے کی بناء پر قیاس صحیح نہیں ہے

(۳) ارباب متون معتبرہ کے قول کو ارباب شروح کے مقابلے میں اختیار کیا جائے گا بشرطیکہ مشائخ نے اس کے خلاف کو راجح نہ قرار دیا ہو۔

وکل قول فی المتون اثبتا. فذلک ترجیح له ضمنا اتی. فرجحت علی الشروح و الشروح. علی الفتاوی القدم من ذات رجوع. مالم یکن سواه لفظا صححها. فالا رجح الذی به قد صرحا (رسم المفتی ص ۸۰)

اور یہاں پر مشائخ نے ارباب متون کے قول ہی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ اس کے خلاف تصحیح موجود نہیں۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنے میں مرد سے وہ آزادی سلب کرنی لازم آئے گی جو اس کو شریعت نے ودیعت کی ہے، خصوصاً جبکہ یہ معاملہ وعظ و نصیحت سے اور سمجھانے بجھانے سے سلجھ سکتا ہے اور خرابیاں دور ہو سکتی ہیں، نیز یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس طرح بعض طبائع پر ضابطہ کارگر ہوتا ہے، اسی طرح یا اس سے زیادہ اکثر طبائع پر رابطہ مؤثر ہوتا ہے لہذا " **للاکثر حکم الکل** " کے تقاضے سے بجائے ضابطہ کے ذیل ہے۔

" چونکہ عورت ناقص العقل ہے اس لئے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دینا خطرہ سے خالی نہیں، پس مناسب ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگادی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے، مثلاً یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یا وکیل یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر۔۔۔ روپے کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید

پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں (اس جگہ مناسب ہے کہ کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کردئے جائیں) تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علحدگی اختیار کر لی جاوے، اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے۔

اور اس کے حاشیہ میں ہے کہ اگر اس سے زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو یہ جملہ بھی بڑھالیں " اور وہ دونوں آدمی طلاق کو مناسب بھی کہیں " (یہ سب کچھ حذف واختصار کے ساتھ " **الحیلۃ الناجزۃ** کے جزء اول تفویض طلاق بوقت نکاح " سے لیا گیا ہے ص ۷۲۔۷۳)

الجواب: طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا تو یہ شرط جائز و معتبر نہیں، طلاق نہ دینے کی صورت میں مہر مسمی (دس ہزار) ادا کرنے ہوں گے اور طلاق دینے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا، بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو، جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام صاحب کے نزدیک دونوں شرطیں لازم العمل نہیں، بلکہ یہ بات صاحبین کے نزدیک ہے۔

رابطہ اختیار کرنا چاہئے۔ نیز شوہر کو اگر کسی ضابطہ یا غلاء مہر کے واسطے سے ذہنی طور پر مجبور کردیا جاے کہ وہ طلاق واقع نہ کرسکے تو اس صورت میں مفاسدہ کثیرہ کے باب کے کھلنے کا قوی اندیشہ ہے۔ اس میں ایک بات یہ ہے کہ جب شوہر بیوی کو رکھنا نہیں چاہتا اور یہاں قید و بند کی وجہ سے چھوڑ بھی نہیں سکتا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ عورت پر ظلم و ستم ڈھانا شروع کرے گا جس کا ثمرہ یہ مرتب ہوگا کہ مجبور ہو کر عورتیں لاعلمی اور کم عقلی کی وجہ سے خودکشی کرنے لگیں گی یا مرد خفیہ قتل کی سازشیں بنائیں گے جو بالخصوص سفلہ اور فاسق و فاجر لوگوں کے یہاں کوئی بعید ازامکان نہیں۔

نیز مہر کو اگر قلیل و کثیر دو شق کی طرف دائر کیا گیا تو ظاہر بات ہے کہ شق ثانی یا تو رقم خطیر ہوگی جو مانع طلاق ہے یا رقم خطیر نہیں ہوگی، اگر رقم خطیر نہیں ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس شرط کے لگانے سے کوئی حاصل نہیں اور اگر رقم خطیر ہے تو کوئی بعید نہیں کہ سرے ہی سے شوہر نکاح سے رک جائے اس لئے کہ لڑکیوں کی کثرت اور فراوانی کا ہونا ظاہر ہے۔ اس سے نہیں تو کسی اور سے نکاح کر لے گا اس صورت میں وہ لڑکی نفس نکاح سے ہی

محروم رہی، پھر اس شرط کا کیا حاصل، اور اگر اس نے اس کے باوجود نکاح کا اقدام کرلیا تو وہ مفاسد کثیرہ جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، اس میںبۂ مصلحت اور ضرورت سے زیادہ ان مفاسد سے بچنے کی ضرورت ہے، جو اہم اور اشد ہے۔ اس وجہ سے ظاہر الروایہ سے انحراف کرکے نادر کی طرف جانا، ہمارے خیال میں لاحاصل ہے۔

لہذا ظاہر الروایہ ہی کو اختیار کرتے ہوئے علماء کرام اگر وقت کی نزاکتوں کو دیکھتے ہوئے اپنی پند و نصیحت کا دائرہ اور زیادہ وسیع کردیں تو یہ ہمارے خیال میں قرینۂ مصلحت ہوگا، گو وہ اپنے فرض منصبی کو تو ادا کرتے ہی رہتے ہیں۔

الجواب۔ ۲۔ ایسی صورت میں دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل نہیں ہوں گی، جیسا کہ امام اعظم کا مذہب مذکورہ بالا سطروں سے معلوم ہوا، لہذا اس صورت میں بھی اگر شوہر اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کرے تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا، اور اگر اس کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر مہر مثل ہوگا۔

اما الثانية فكان يتزوجها على الف ان اقام بها او على ان لا يتسرى او على ان يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت أعجمية او ثيبا و على الفين ان كان اضدادها فان و فى بالاول او كانت اعجمية و نحوه فلها الالف و الا فمهر المثل لا يزاد على الفين و لا ينقص عن الف عند ابى حنيفة وكذا ان قدم شرط الالفين يصح المذكور عنده(فتح القدير ج ۲ ص ۳۵۹)

الجواب۔ ۳۔ اس شرط کے متعلق گفتگو کرنے سے پہلے عورت کی ملازمت کا شرعی حکم معلوم کرلینا ضروری ہے تاکہ شرط کی شرعی حیثیت معلوم ہوجائے۔ لہذا اس سلسلہ میں فتاوی رحیمیہ کے ایک استفتاء کا جواب حذف و اختصار کے ساتھ پیش خدمت ہے۔

عورتوں کے لئے جائز نہیں کہ بے حجاب ہوکر دکان میں بیٹھ کر غیر محرم کے ساتھ تجارت کریں، ان کے مرد تبلیغی جماعت میں جائیں یا حج کو، یا کسی بھی وجہ سے غائب رہیں، بے حجابی اور بے پردگی کسی بھی حالت میں جائز نہیں۔ قرآن پاک کی آیتیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور خود سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل، حضرات صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین یعنی جملہ سلف صالحین کی روایات کا متفقہ فیصلہ یہی ہے کہ عورتوں پر پردہ فرض ہے۔ قرآن کی آیات **لا تبرجن**۔ دکھاتی نہ پھرو۔ سامنے نہ آؤ **وقرن فی بیوتکن** گھروں میں قرار سے رہو۔ ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ **المراة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان (ترمذى)** ان ہی فتنوں کی بنا پر حکم یہ ہے " **ليس لنساء نصيب فى الخروج الا مضطرة (طبرانى)**

خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کو دکان پر بیٹھنے کی، بے پردہ ہونے کی، اور غیر محرم سے باتیں کرنے کی اسلامی شریعت اجازت نہیں دیتی۔ (فتاوی رحیمیہ ج ۲ ص ۱۷۲)

جب عورتوں کی ملازمت کا محظور شرعی ہونا معلوم ہوگیا تو اس شرط کا باطل ہونا بھی معلوم ہوگیا کہ، کیونکہ ہر وہ شرط جو محظور ہو وہ باطل ہے، اس کے مطابق عمل جائز نہیں ہے۔

ان الشروط ثلاثة اصناف ... و ما ينافى كتاب الله و نص رسوله فهذا لا يجوز العمل بها

(الكوكب الدرى ج ۲ ص ۲۳۷)

اور " **المراة بين الفقه و القانون** " میں شروط باطلہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" او ان يلتزم ما هو محظور شرعا كاشتراط المراة ان تسافر و حدها۔ فهذا النوع من الشروط باطل۔ و العقد صحيح۔ و لا يجوز الوفاء بالشرط وقد قدمنا ان هذا حكم متفق عليه فى المذاهب الاجتهادية و لا نعلم فيه خلافا (المراة بين الفقه و القانون ص ۷۸)

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مفتی ریاست علی قاسمی

مذہب اسلام کے اندر انسانی خواہشات کا غایت درجہ احترام اور لحاظ کیا گیا ہے ۔ اسی وجہ سے نکاح کرنے کی نہ صرف ترغیب دی ہے بلکہ حکم دیا گیا ہے ۔ بعض صحابہ کرام نے عبادات اور نوافل میں مشغول ہونے کی خاطر تبتل اور عورتوں سے علحدہ رہنے کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی تو آپ نے صاف طریقہ سے منع فرمادیا ۔ اور مذہب حنفی کے اندر تخلی بالنوافل سے نکاح کو افضل قرار دیا گیا اسی وجہ سے نکاح کرنا عام حالات میں مسنون اور حالت توقان میں واجب ہے ۔ نکاح مرد اور عورت کے درمیان ایسا قابل احترام عقد ہے ۔ جس کے ذریعہ جائز تعلق استوار ہوتے ہیں اور جہاں سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ اسلام کا مطمح نظر یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور مضبوط رہے ۔ اسی لیے جابجا قرآن و حدیث میں ایسی ہدایات اور شرائط کا فریقین کو پابند بنایا گیا ہے جس سے رشتہ میں استحکام اور دائمی رفاقت کا بندھن مضبوط سے مضبوط ہوجاتے ۔ اور زوجین کے عائلی حقوق کا پورا تحفظ ہوسکے ۔

عقد نکاح میں شرط لگانے کا حکم

عقد نکاح کے اندر لگائی جانے والی شروط کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں ۔ بعض شرائط مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی ہیں ، بعض شرائط مقتضائے عقد کے خلاف ہوتی ہیں ۔ مقتضائے عقد کے مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی شرائط فریقین ایک دوسرے پر عائد کریں کہ شرط نہ ہونے کی صورت میں بھی ان حقوق و فرائض اور ذمہ

☆

داریوں کی ادائیگی فریقین پر ضروری ہو، شرط لگانے سے صرف ان حقوق کی تذکیر اور یاد دہانی مقصود ہوتی ہے، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ میرا نان و نفقہ اور رہائش وغیرہ شوہر پر لازم ہوگا، یا شوہر یہ شرط لگائے کہ بیوی میرے تمام شرعی حقوق واجبہ ادا کرے گی۔ میرے گھر پر رہے گی، پردہ کے ساتھ رہے گی اور میری اولاد اور گھریلو اشیاء کی مکمل دیکھ بھال کرے گی۔ عقد نکاح کے اندر اس قسم کی شرائط عائد کرنا شرعاً جائز اور درست ہے۔ اس سے عقد نکاح کے انعقاد پر شرعاً کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔

مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فریقین ایک دوسرے پر ایسی شرائط عائد کریں جن کے ذریعہ عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے گریز ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر مجھ سے صحبت اور مباشرت نہیں کرے گا، یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کے اخراجات کی ذمہ داری میرے اوپر نہیں ہوگی وغیرہ۔ عقد نکاح کے اندر اس قسم کی شرطیں لگانا شرعاً ناجائز ہیں۔ اگر عقد نکاح میں اس قسم کی شرطیں لگادی گئیں تو نکاح شرعاً درست ہوجائے گا، اور شرائط لازم الایفاء نہیں ہوں گی، کیونکہ نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولا یثبت فی النکاح خیار الرؤیة و العیب والشرط سواء جعل الخیار للزوج او للمراة او لهما ثلاثة ایام او اقل او اکثر حتی اذا فعل ذالک فالنکاح جائز و الشروط باطلة (ج ۱۔ص ۲۷۳)

عقد نکاح میں مذکورہ دونوں قسم کی شرائط کے علاوہ شرائط کا حکم :

بعض شرائط ایسی ہیں جو مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے کسی کے زمرہ میں نہیں آتی ہیں بلکہ مشروط نکاح کی صورت میں فریقین کے اوپر نئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط کی صورت میں عائد نہیں ہوتی ہے۔ اس قسم کی شرائط کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) عقد نکاح سے قبل ہی شرائط طے ہوجائیں اور عقد نکاح کی طرف اضافت نہ کی جائے (۲) عقد نکاح سے قبل شرائط طے کی جائیں اور نکاح کی طرف اضافت کردی جائے۔ (۳) عقد نکاح سے قبل شرائط مقرر کی جائیں لیکن فریقین کے دستخط عقد نکاح کے وقت کرائے جائیں (۴) عقد نکاح ہی میں شرائط کا تذکرہ ہو ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو (۵) عقد نکاح کے بعد فریقین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔ ان تمام صورتوں میں اول الذکر صورت کی شرائط لازم الایفاء نہیں ہیں اور نہ ہی ان شرائط سے عقد نکاح کے بعد کوئی جدید ذمہ داری فریقین پر عائد ہوگی، اور باقی تمام صورتوں میں حسب شرائط نامہ فریقین کے لئے ان شرائط کی جو

مقتضائے عقد کے مناسب ہوں پابندی کرنا شرعاً لازم اور ضروری ہے کیونکہ یہ ایک قسم کا عہد ہے اور عہد کی پابندی مسلمان پر لازم ہے، اور حدیث پاک میں اس کو مسلمان کی امتیازی علامت بتلایا گیا ہے اور بد عہدی کو علامت نفاق قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ **واوفوا بالعهد** (سورہ بنی اسرائیل) قواعد فقہ میں ہے:

المسلمون عند شروطهم … فی شرح السیر قال صلی الله علیه وسلم المسلمون عند شروطهم وقال عمر رضی الله عنه الشرط املک ای یجب الوفاء به و تعلق اسباب التحریم بالشرط صحیح کالطلاق والعتاق انتهی وفی صحیح البخاری مقاطع الحقوق عند الشروط (قواعد الفقه ص ١٢١)

بخاری شریف کتاب الشروط میں ہے؛

قال عمر ان مقاطع الحقوق عند الشروط ولک ما اشترطت (بخاری ج ١ ص ٣٧٧)

عقد نکاح میں عورت کی طرف سے طلاق کے اختیار کی شرط لگانے کا حکم :

اگر عقد نکاح میں عورت شوہر سے یہ شرط لگائے کہ مجھے طلاق کا اختیار رہے گا اور شوہر اس شرط کو منظور کرلے، یا شوہر ہی صلب عقد میں عورت سے یہ کہہ دے کہ تم کو طلاق دینے کا اختیار ہے، تو اصطلاح فقہ میں اس کو تفویض طلاق کہا جاتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے اگر فریقین نے صلب عقد کے اندر عورت کے اختیار طلاق کی شرط لگادی ہے، یا عقد نکاح کے بعد عورت کو اختیار طلاق تفویض کیا گیا ہے، یا عقد نکاح سے پہلے شرط لگائی گئی ہے اور اس کی نسبت نکاح کی طرف کی گئی ہے، مثلاً یہ کہا کہ اگر میرا تجھ سے نکاح ہوجائے یا تو میری بیوی بنے تو تجھ کو طلاق واقع کرنے کا اختیار رہے گا تو ایسی صورت میں عورت کو حسب شرائط اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا شرعاً اختیار حاصل ہے۔ لیکن اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط نامہ بابت اختیار طلاق طے کیا جائے اور اس میں اضافت الی النکاح نہ ہو تو یہ شرط لگانا محض لغو اور کالعدم ہوگا، اور اس کی وجہ سے عورت کو کسی قسم کا اختیار طلاق نہ ہوگا۔

وفی الدر المختار علی هامش رد المحتار: شرطه الملک حقیقة … کقوله لمنکوحته او معتده؛ ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه ای الملک الحقیقی عاما او خاصا … کان نکحت امراة او ان نکحتک فانت طالق … فلغا قوله لا جنبیة ان زرت زیدا فانت طالق فنکحها فزارت (ج ٢ ص ٥٣٦-٥٣٧ باب التعلیق)

وفی الهدایة: و اذا اضاف الطلاق الی النکاح وقع عقیب النکاح مثل ان یقول لامراة: ان

تزوجتک فانت طالق . او کل امراة اتزوجها فهی طالق .. و اذا اضافه الی شرط وقع عقیب الشرط . مثل ان یقول لا مراته ان دخلت الدار فانت طالق .. ولا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملک . فان قال لاجنبیة ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق (ج ۲. ص ۳۷۵)کذا فی الهندیة (ج ۱. ص ۴۲۰)

عورت کو تفویض طلاق کی صورت میں مصالح شرعیہ کے ضیاع کا اندیشہ اور اس کا حل:

عورت چونکہ ناقص العقل اور کج فطرت واقع ہوئی ہے اس لیے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دیدینا خطرہ سے خالی نہیں ہے، اس لیے مناسب یہ ہے کہ بوقت تفویض کوئی مناسب قید لگا دی جائے جس سے اس خطرہ کا سد باب ہوسکے، مثلا لڑکی یا لڑکی کا وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں کو تمہارے نکاح میں بعوض مہر اس شرط پر دیا کہ اگر اس کو تمہاری طرف سے کوئی گزند پہنچے گی جس کو فلاں فلاں ذمہ دار اشخاص تسلیم کرلیں (اس جگہ کم از کم دس ذمہ دار اشخاص کا نام تراضی طرفین سے لکھا جائے) تو اس کے بعد طلاق کا معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ وہ اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کر کے علیحدگی اختیار کرلے ۔ اس صورت میں یہ اشخاص صورت حال کا جائزہ لینے کے بعد تفریق ناگزیر ہو تو کرنے کا اختیار ہوگا، اور عورت کے لئے مناسب یہ ہے کہ اختیار حاصل ہونے کے بعد بھی طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ اطمینان سے سوچ سمجھ کر کام کرے، اور تین امور کا کم از کم التزام کرے اول یہ ہے کہ فورا غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک خاص مدت تک غور و خوض کرے جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو دوسرے اپنے خیر خواہ لوگوں سے مشورہ کرے ۔ تیسرے سنت کے موافق استخارہ کرے اور ویسے بھی دعا کرے پھر جو دل میں آئے اس پر توکلا علی اللہ عمل کرے ۔ اس طریقہ سے تفویض مطلق کی صورت میں پیش آمدہ ممکنہ خطرات سے تحفظ ممکن ہوگا ۔ (**الحیلة الناجزة جزء ص ۵۳**) تفویض طلاق کے مسئلہ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ کی کتاب **الحیلة الناجزة** کے باب ۔ اول بابت، تفویض طلاق کو رہنما بنایا جاسکتا ہے ۔

تفویض طلاق کے بعد شوہر کو رجوع کرنے کا حکم

اگر شوہر بیوی کو طلاق کا اختیار تفویض کردے تو پھر شوہر کے لئے اس سے رجوع کرنا درست نہیں ہے،

البتہ اگر شرائط نامہ میں شوہر رجوع کی بھی شرط لگالے اور طرفین اس کو منظور کرلیں تو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

وفی الدر المختار علی هامش رد المحتار و لا یملک الزوج الرجوع عنه ای عن التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق (ج ۲ ص ۵۲۸) و فی ر۔ المحتار قوله بانواعه الثلاثة ای التخییر و الامر بالید و المشیة (ج ۲ ص ۲۸۵)

شوہر کے طلاق دینے اور نہ دینے کی صورت میں اختلاف مہر کا حکم

اگر عقد نکاح کے وقت عورت کی طرف سے اس طرح شرط لگادی جائے کہ اگر شوہر بیوی کو طلاق دے گا تو مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور طلاق نہ دینے کی صورت میں دس ہزار روپے ہوگا۔ یا اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح کرے گا تو مہر تیس ہزار روپے ہوگا اور منکوحہ کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی صورت میں مہر پندرہ ہزار روپے ہوگا۔ تو اس طرح شرائط عائد کرنے میں نکاح کے انعقاد کے اندر شرعاً کوئی شبہ نہیں ہے۔ مگر مہر کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔ صاحبین حسب شرائط نامہ مہر مسمی کے وجوب کے قائل ہیں، اور امام صاحب شرط اول کو پورا کرنے کی صورت میں مہر مسمی اور شرط اول کو پورا نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل کے وجوب کے قائل ہیں۔ تمام ہی فقہا کرام نے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ اور قابل عمل قرار دیا ہے۔

کثرت طلاق کی وباء کو روکنے کے لیے صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کا حکم

اس میں کوئی شک نہیں کہ کثرت طلاق کی وباء عام ہوتی جارہی ہے، اور عوام الناس معمولی معمولی باتوں پر بلا خوف و خطر طلاق دیتے ہیں۔ جو ایک تشویشناک امر ہے، جس کا سد باب وقت کی اولین اور اہم ضرورت ہے، تو اس سلسلہ میں علماء کرام اور زعماء ملت کی اولا ذمہ داری یہ ہے کہ معاشرہ کو نکاح کی عظمت و وقعت اور طلاق کی مذمت و قباحت سے روشناس کرائیں، اور اس موضوع سے متعلق قرآن و حدیث کی تصریحات سے عوام الناس کو واقف کرایا جائے تاکہ کثرت طلاق سے رکاوٹ ہوسکے جب معاشرہ اسلامی ہوگا اور نکاح کی عظمت قلوب میں جاگزیں ہوگی تو اس قسم کے امراض قبیحہ سے خود ہی رکاوٹ ہو جائے گی، بصورت دیگر ارباب افتاء کی معتدبہ جماعت تمام حالات کی نزاکتوں پر غور کرکے صاحبین کے قول پر بھی فتوی دینے کے مجاز ہیں۔

وفی الدر المختار علی هامش رد المحتار نکحها بالف علی ان لا یخرجها من البلد او لا یتزوج او نکحها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان وفی بما شرطه فی الصورة الاولی و اقام بها فی الثانیة فلها الالف لرضاها به ... و الا یوف ولم یقم فمهر المثل لفوت رضاها بفوات النفع ولکن لا یزاد المهر فی المسئلة الاخیرة علی الفین و لا ینقص من الف لا تفاقهما علی ذالک ... وقالا الشرطان صحیحان (ج ۱۔ص ۳۲۵۔۳۲۶)(وهدایة ج ۲ ص ۳۰۹)

وفی الهندیة ولو تزوج امراة علی الف ان لم یکن له امراة و علی الفین ان کانت له امراة او تزوجها علی الف ان لم یخرجها من بلدها۔ و علی الفین ان اخرجها منها۔ و تزوجها علی الف ان کانت مولاة و علی الفین ان کانت عربیة و ما اشبه ذالک فلا شک ان النکاح جائز و اما المهر فالشرط الاول جائز بلاخلاف۔ فان وقع الوفاء به فلها ما سمی علی ذلک الشرط۔ وان لم یقع الوفاء به فان کان علی خلاف ذلک او فعل خلاف ماشرط۔ فلها مهر مثلها لا ینقص من الاقل و لا یزاد علی الاکثر۔ وهذا قول ابی حنیفة رحمه الله تعالی۔ وقال ابو یوسف و محمد رحمهما الله تعالی۔ الشرطان جائزان (هندیة ج ۱ ص ۳۰۷۔۳۰۸ (تاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱۔۲۱۰ بحر ج ۳ ص ۱۵۹۔۱۶۰) فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۱۔۲۳۲)

عقد نکاح میں عورتوں کی طرف سے اعلی تعلیم اور ملازمت کی شرط کا حکم

نکاح کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد عفت و عصمت اور حیاء کے ساتھ زندگی گزارنا بھی ہے۔ اگر نکاح کرنے کے بعد بھی عفت و عصمت اور حیاء کا لحاظ نہ کیا گیا تو یہ مقاصد نکاح کے خلاف ہوگا۔ اس لئے اگر عورت عقد نکاح میں شوہر سے یہ شرط لگائے کہ مجھے میرا شوہر اعلی تعلیم، مثلا عورتوں کے امراض مخصوصہ کی ماہر ڈاکٹر خاتون ہونا، جو وقت کی ضرورت ہے، اور سرکاری ملازمت سے نہیں روکے گا، تو اگر اس شرط کو پورا کرنے میں بے پردگی اور بے حیائی ہوتی ہو اور شوہر عورت کی عزت و آبرو اور عصمت و عفت کو محفوظ نہ سمجھتا ہو تو یہ شرط لازم الایفاء نہیں ہے اور شوہر کو اس کی خلاف ورزی کرنی چاہیئے ورنہ گنہ گار ہوگا اور اگر اعلی تعلیم کے حصول اور سرکاری ملازمت سے وابستہ ہونے کی صورت میں شرعی پردہ اور حیاء کا مکمل لحاظ کیا جاتا ہو اور شوہر مطمئن بھی ہو تو اس شرط کو پورا کرنا جائز ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم بالصواب و علمه اتم و احکم اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه اللهم اهدنا الصراط المستقیم۔

اشتراط فی النکاح

(مولانا عبد الرحمان ، چھاپی)

(۱) پہلی قسم (یعنی ایسے شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا وغیرہ) کی شرط لگانے یا نہ لگانے میں شرعا کوئی فرق نہیں ہے دونوں صورتوں میں نکاح صحیح منعقد ہوجائے گا اور شرائط کا پورا کرنا شرعا لازم ہوگا۔ جیسا کہ الکوکب الدری میں ہے ۔

ما یوجبه الزوج من غیر اشتراط کالنفقة لها و السکنی فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط ۱۔ ۳۳۲)

(۲) الف : دوسری قسم (یعنی نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ، مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا وغیرہ کی شرائط لگانا جائز نہیں ہے ۔ اگر وقت نکاح اس قسم کی شرائط لگادی گئیں تو شرعا نکاح صحیح و منعقد ہوجائے گا اور شرائط باطل و لغو ہوجائیں گی ان کا پورا کرنا لازم و جائز نہیں ہے ۔

قال القسطلانی تحت حدیث احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج ۔ المراد شروط لا تنافی مقتضی عقد النکاح بل تکون من مقاصده کشروط العشرة بالمعروف و ان لا یقصر شئی من حقوقها اما شروط یخالف مقتضاه کشرط ان لا یتسری علیها و لا یسافر بها فلا یجب الوفاء به بل یلغو الشروط و یصح النکاح بمهر المثل (بحواله امداد الفتاوی ۲ ۔ ۱۸۷)

اور در مختار میں ہے :

ولكن لا يبطل النكاح بالشرط الفاسد و انما يبطل الشرط دونه. يعني لو عقد مع شرط فاسد لم يبطل النكاح بل الشرط (شامی ۳۔۵۳)

(۳) ب : تیسری قسم (یعنی نکاح کے وقت ایسے شرائط عائد کرنا جو مذکورہ بالا دونوں قسم کے شرائط کے علاوہ ہوں۔ ان کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا وغیرہ) کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ ایسے شرائط کے ساتھ نکاح شرعاً صحیح و منعقد ہوجائے گا، اور جو شرائط مقتضاء عقد یا شرع کے خلاف نہ ہوں ان شرائط کو لگانا صحیح اور پورا کرنا واجب ہوگا، اور جو شرائط مقتضاء عقد کے خلاف ہوں ان کو لگانا صحیح نہیں ہے اور ان کا پورا کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں "جو شرط خلاف شرع نہ ہو اس کا پورا کرنا واجب ہے اور جو خلاف شرع ہو اس کا پورا کرنا واجب نہیں" ۔۔ "غیر مشروع شرط ٹھہرانا جائز نہیں اور مشروع واجب الوفاء ہے" (**امداد الفتاوی ۲۔ ۱۸۷**) دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط اور عورت کو آبائی وطن سے نہ نکالنے کی شرط پر علامہ زیلعی حنابلہ کے مقابلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ولنا قوله عليه الصلوة و السلام كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و ليس فيه هذه الشروط وقال عليه الصلوة و السلام المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا و هذه الشروط تحرم الحلال كالتزوج و المسافرة بها و التسرى و نحو ذالك فكانت مردودة (تبيين الحقائق ۱۔ ۱۲۹)

لہذا دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط اور عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالنے کی شرط شرعاً لازم الایفاء نہیں ہے کیونکہ یہ شرطیں شرع کے خلاف ہیں۔ الکوکب الدری میں ہے :

و ما ينافى كتاب الله و نص رسوله صلى الله عليه وسلم فهذه لا يجوز العمل بها و ان اشترط (۱۔۳۳۶)

(ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو شرعاً عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا، در مختار میں ہے - **نكحها على ان امرها بيدها صح (شامی ۳۔ ۳۲۹)** اور شوہر کو تفویض طلاق

کے بعد اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے (الحیلۃ الناجزۃ ۳۲) اور در مختار میں ہے :

و لایملک الزوج الرجوع عنہ ای عن التفویض بانواعہ الثلاثۃ لما فیہ من معنی التعلیق و فی رد المحتار (قولہ بانواعہ الثلاثۃ (ای التخییر و الامر بالید والمشیۃ (شامی ۳۔۳۳۲)

نکاح میں شرط کی تین صورتوں کے احکام

(۱) اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو ان شرائط کے معتبر و مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو، مثلاً لکھا جاوے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجاوے، اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ **کما فی الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۱**

(۲) اگر عقد نکاح میں ہی ان شرائط کو زبانی ذکر کیا جائے تو ان کے صحیح و معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے مشروط ہو اور قبول مرد کی جانب سے ہو اور اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ابتدائے کلام یعنی ایجاب مرد کی جانب سے ہوا اور عورت کی جانب سے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرائط لگائی گئیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہو جائے گا اور شرائط بالکل بے کار و لغو ہوں گی۔ در مختار میں ہے :

نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح۔ و فی رد المحتار (قولہ صح (مقید بھا اذا ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت۔ اما بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر عن الخلاصۃ و البزازیۃ (شامی ۳۔۳۲۹)

اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو اور شرط تفویض نہ لگائی ہو پھر مرد نے قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردیا تب بھی تفویض صحیح ہوگئی (**الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۳**)

(۳) عقد نکاح کے بعد کوئی شرائط نامہ شوہر سے لکھوایا جاوے تو یہ صورت بھی صحیح و درست ہے (الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۳)

تفویض طلاق و اختیار کے بیجا استعمال کے سدباب اور مصالح شرع کی حفاظت کے لئے تفویض کے ساتھ

مزید احتیاط کے لئے قیدیں بڑھانا درست ہے ۔

(۱) طلاق کے غلط استعمال کو روکنا امام ابو حنیفہ کے قول کو اختیار کرنے سے بھی حاصل ہوسکتا ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جس مہر کا ذکر پہلی شرط کے ساتھ کیا گیا ہو اس کا تسمیہ صحیح ہوتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔ لہذا جس شرط پر زیادہ مہر مقرر ہو اس کو پہلے ذکر کیا جائے یعنی اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر پچاس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے ۔ تو اس صورت میں چونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر میں پہلی شرط معتبر ہے اور شوہر اگر پہلی (یعنی عورت کو طلاق دیتا ہے) شرط پوری کرتا ہے تو عورت (کثیر رقم) مہر مسمی کی حقدار بنے گی اس لئے شوہر کثیر رقم (مہر مسمی) سے بچنے کے لئے پہلی شرط واقع ہونے نہیں دے گا، اس طرح دوسری شرط پائی جائے گی اور عورت کو مہر مثل ملے گا، بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے زیادہ نہ ہو۔

ولو تزوجها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين و لا ينقص من الالف و هذا عند ابى حنيفة وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الفان ان اخرجها (۲۔۳۷۹)

(۲) اس صورت میں پہلی شرط معتبر و لازم العمل ہوگی ۔ یعنی اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو عورت مہر تیس ہزار (مہر مسمی) کی حقدار ہوگی اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، جو پندرہ ہزار سے کم نہ ہو اور تیس ہزار سے زیادہ بھی نہ ہو (بحوالہ بالا)۔

(۳) اگر کوئی عورت اپنے نکاح کے وقت یہ شرط لگاتی ہے کہ شوہر اس کو لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا ۔ یا اگر آئندہ اس کو کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر اس کو ملازمت سے نہیں روکے گا ۔ ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ عورت کا نان و نفقہ شوہر کے ذمہ شرعا واجب ہے، لہذا اس کو ملازمت کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے ۔ اس کے باوجود اس شرط کے ساتھ نکاح ہوا ہے تو شرعا نکاح صحیح و منعقد ہوجائے گا، اور شرط باطل و لغو ہوجائے گی اس کا پورا کرنا شوہر کے ذمہ لازم و جائز نہیں ہے اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت سے روکتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگی ۔

فقط اللہ سبحانہ و تعالی اعلم بالصواب۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد القیوم پالنپوری القاسمی ☆

ایسی شرائط عقد نکاح کے وقت لگانا جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہے، اسی کو شرط کی صورت میں ذکر کردینا، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر پر رہے گا۔ اس قسم کی شرائط لگانے سے عقد نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ عقد نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اور اس قسم کی شرائط لگائیں یا نہ لگائیں ہر حال میں ان کا پورا کرنا ضروری رہے گا۔ چنانچہ **الکوکب الدری ۱۔ ۳۳۶** پر لکھا ہے:

" ما یوجبه الزواج من غیر اشتراط کالنفقة لها و السکنی۔ فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط "

جن چیزوں کو عقد نکاح بغیر شرط کے واجب کرتا ہے، جیسے بیوی کے لئے نفقہ اور سکنیٰ، پس ان چیزو کو پورا کرنا ضروری ہے اگرچہ شرط نہ لگائی ہو۔

(الف) نکاح کے وقت ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، (مثلا شوہر کے ذمہ بیوی کا نان و نفقہ نہیں ہوگا) درست نہیں ہے، اگر اس قسم کی شرائط کے ساتھ کیا گیا تو نکاح منعقد ہوجائے گا، البتہ یہ شرائط لغو ہوجائیں گی اور ان کو متعلقہ فریق پر پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

و فی الدر المختار، ما یصح و لا یبطل بالشرط الفاسد ... القرض و الهبة و الصدقة و

☆ استاذ فقہ و حدیث جامعہ تدریسیہ۔ کاکوسی۔ مہاسانہ۔ گجرات

النکاح ... الخ ۔ و فی الشامیۃ (قولہ و النکاح) کتزوجتک علی ان لا یکون لک مهر ۔ فیصح النکاح و یبطل الشرط (شامی ۔ ۲ ۔ ۳۱۷ ۔ ۳۱۷) وفی اوجز المسالک : ما یبطل الشرط ویصح العقد مثل ان یشترط ان لا مهر لها ۔ وان لا ینفق علیها ۔ وان لا یطاها ۔ او شرط علی المراۃ ان تنفق علیه او تعطیه شیئا ۔ فهذه الشروط کلها باطلۃ و العقد صحیح (اوجز المسالک ۔ ۲ ۔ ۲۲۵)

(ب) اور تیسری قسم (یعنی اوپر مذکورہ شرائط کے علاوہ ایسی شرط لگانا کہ جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو مثلا مرد اس عورت کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، وغیرہ) کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ ایسی شرائط کے ساتھ نکاح بھی صحیح و منعقد ہوجاتے گا ۔ اور جو شرائط خلاف شرع نہ ہوں ان کو لگانا اور پورا کرنا واجب ہے اور ان میں جو شرائط خلاف شرع ہوں ان کو عقد نکاح میں لگانا جائز نہیں اور ان کو پورا کرنا بھی واجب نہیں، جیسا کہ حضرت تھانوی نے ایک فتوی کے جواب میں لکھا ہے ۔ جو شرط خلاف شرع نہ ہو اس کا پورا کرنا واجب ہے اور جو خلاف شرع ہو اس کا پورا کرنا واجب نہیں ۔ غیر مشروع شرط ٹھہرانا جائز نہیں، اور مشروع واجب الوفاء ہے الخ ۔ (**امداد الفتاوی ۲ ۔ ۲۰۰**) اور حضرت مولانا یحیی صاحب کاندھلوی حضرت گنگوہی کے درسی افادات " **الکوکب الدری** " میں تحریر فرماتے ہیں:

و الحاصل ان الشروط ثلثۃ اصناف ۔ ما یوجبه الزواج من غیر اشتراط کالنفقۃ لها و السکنی فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط ۔ وما ینافی کتاب اللہ ونص رسوله صلی اللہ علیه وسلم فهذه لا یجوز العمل بها و ان اشترط و ما لیس من القسمین ۔ فهی مباحۃ اتیانها و ترکها ۔ فهذه یجب الایفاء بها اذا اشترط ۔ و ان لم یشترط لا ۔ (الکوکب الدری ۱ ۔ ۳۳۲)

اور خلاصہ یہ ہے کہ شرائط تین قسم پر ہیں ۔ اول وہ شرائط جن کو عقد نکاح بغیر شرط کے واجب کرتا ہے جیسے بیوی کا نفقہ اور سکنی ۔ ان کا پورا کرنا ضروری ہے، اگرچہ شرط نہ لگائی گئی ہو، اور دوم وہ شرائط جو کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہوں، ان پر عمل جائز نہیں اگرچہ شرط لگائی گئی ہو ۔ سوم وہ شرائط جو ان دو قسموں میں سے نہیں ہیں، پس ان کا لگانا اور ترک کرنا دونوں مباح ہیں، پس اگر ان کی شرط لگائی گئی تو پورا کرنا واجب ہے اور اگر ان کی شرط نہیں لگائی تو پورا کرنا واجب نہیں ۔

اور تیسری قسم کے شرائط پوری کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مسمی واجب ہوگا، البتہ اگر ان شرائط کو پورا نہیں کیا تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یا مہر مسمی ۔ اس بارے میں تفصیل ہے کہ اگر مہر مسمی مہر مثل کے مساوی یا زیادہ ہے یا مہر مسمی مہر مثل سے کم ہے لیکن عورت یا اس کے ذی رحم محرم کے علاوہ کے لئے منفعت

کی شرط لگائی یا مہر مسمی کم ہے اور عورت کے لئے نقصان کی شرط لگائی ہے تو ان تین صورتوں میں مہر مسمی واجب ہوگا۔

کما فی البحر، لان المسمی لو کان مثل مهر المثل او اکثر منه و لم یوف بما وعد فلیس لها الا المسمی کذا فی غایة البیان ـ لو شرط مع المسمی منفعة لاجنبی ولم یوف. فلیس لها ـ و لا یخفی ان حکم ما اذا شرط مع المسمی ما یضرها. کالتزوج علیها. انه لیس لها الا المسمی مطلقا بالاولی (البحر الرائق ۳.۱۷۲)

اور اگر مہر مسمی مہرمثل سے کم ہو اور عورت یا اس کے کسی ذی رحم محرم کے لئے کسی منفعت کی شرط لگائی گئی ہے اور وہ منفعت شوہر کے فعل پر موقوف ہو اور مباح الانتفاع ہو اور اس منفعت کی شرط کو پورا نہیں کیا تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

کما فی البحر، ان یسمی لها قدرا و مهر مثلها اکثر منه و یشترط منفعة لها او لابیها او لذی رحم محرم منها. فان وفی بما شرط. فلها المسمی ـ و الا فمهر المثل لانه سمی ما لها فیه نفع. فعند فواته ینعدم رضاها بالمسمی فیکمل مهر مثلها کما اذا شرط انه لا یخرجها او لا یتزوج علیها او ان یکرمها. الخ. البحر الرائق ۳، ۱۷۱)

(ج) اس قسم کی شرط لگانا شرعا صحیح اور معتبر ہے۔ اور اس صورت میں عورت کے لئے اختیار ہوگا کہ ان شکلوں میں اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔ اگر شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو اس کو ختم کرنے اور رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے۔

وفی الدر المختار، نکحها علی ان امرها بیدها صح. الخ. وفی العالمگیریة ولیس للزوج ان یرجع فی ذلک و لا ینهاها عما جعل الیها و لا یفسخ (۲.۵۷) و فی الدر المختار. لا یملک الزوج للرجوع عنه ای عن التفویض بانواعه الثلاثة. قال الشامی (قوله الثلاثة) ای التخییر و الامر بالید و المشیئة. اهـ (الحیلة الناجزة ص ۳۷)

سوالنامہ میں مذکورہ تینوں صورتوں میں تفویض طلاق درست ہے، اور الحیلۃ الناجزۃ دس صفحات میں تینوں صورتوں کے احکام مع شرائط اور مزید احتیاطی قیود کے ساتھ مفصل بیان کیا ہے۔ جو کافی اور شافی ہے۔ اس لئے اس کے جواب کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲.۱) عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے۔ یا اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر لے ا ۔

منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ طریقہ سے مہر طے کرنا درست اور معتبر ہے۔ البتہ امام صاحب کے راجح قول کے مطابق شرط دل کے پائے جانے کی صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ اور شرط ثانی کے پائے جانے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کے مذہب کو چھوڑ کر صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کثرت طلاق کے واقعات کو روکنے کا مقصد امام صاحب کے قول پر عمل کرنے میں بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اس طرح سے کہ امام صاحب کے نزدیک اول ذکر کردہ شرط صحیح ہوتی ہے اور بعد میں ذکر کی ہوئی شرط باطل ہوتی ہے، لہذا جس شرط پر کثرت مہر مقرر ہے اس شرط کو شوہر سے پہلے کہلوائی جائے اور دوسری شرط بعد میں ذکر کرلے۔ اس صورت میں شوہر زیادہ مہر سے بچنے کے لئے پہلی شرط واقع ہونے نہیں دے گا۔ اور دوسری شرط پائی جائے گی۔ لہذا عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور اگر پہلی شرط پائی گئی تو زیادہ مہر عورت کو ملے گی۔

و فی المبسوط، و لو تزوجها علی الف درهم ان لم یکن له امراۃ و علی الفی درهم ان کانت له امراۃ او علی الف درهم ان لم یخرجها من الکوفۃ و علی الالفین ان اخرجها او قدم شرط الالفین فی الفصلین، فعند ابی حنیفۃ رحمه الله المذکور او لا صحیح فی الوجهین و الثانی فاسد۔ الخ ــ و انما جوز الشرط الاول دون الثانی لان موجب العقد مع بقائه قد تم بذکر الشرط الاول او استقر بذلک۔ فبذکر الشرط الثانی قصد تغییر موجب العقد مع بقائه فلا یکون صحیحا (مبسوط ۵۔۹۰)

(۳) ایسی عورت جس کا شوہر نہ ہو اور نہ باپ ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا رشتہ دار ہے جو اس کی معاشی کفالت کرسکے اور نہ خود اس عورت کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی ضروریات پوری کرسکے۔ اس صورت میں عورت کے لئے بقدر ضرورت کسب معاش کے لئے شرعی پردہ کی پابندی کے ساتھ گھر سے نکلنا جائز ہے اگر ایسی صورت حال نہیں ہے تو عورت کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ کسب معاش و ملازمت کے لئے گھر سے نکلے۔ (**فقہی مقالات ص ۲۳۹** مولانا تقی عثمانی)

لہذا اگر کوئی عورت اپنے نکاح کے وقت شرط لگاتی ہے کہ شوہر اس کو ملازمت سے نہیں روکے گا۔ یا آئندہ کوئی ملازمت مل گئی تو شوہر منع نہیں کرے گا۔ تو شرعا ایسی شرائط باطل اور لغو ہوں گی۔ جن کا پورا کرنا شوہر پر جائز نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر شوہر سلسلہ ملازمت کے ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت سے روکتا ہے تو شوہر کے حکم کی تعمیل عورت پر واجب ہے۔

اشتراط فی النکاح

مفتی محمد معزالدین ٭

۱۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، درست نہیں ہے۔

الف ۔۲۔ اسی طرح مرد کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ لازم نہیں ہوگا شرعاً درست نہیں ہے، اور اگر کوئی یہ شرط لگا بھی دے تو وہ قابل ایفاء نہ ہوگی، اور مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا، البتہ شروط فاسدہ باطل ہوجائیں گی " **النكاح المؤبد الذى لا توقيت فيه لا تبطله الشروط الفاسدة** " (**بدائع ج ۲ ص ۲۸۵**)

ب ۔۳۔ تیسری قسم کی وہ شرطیں جو مذکورہ دونوں صورتوں میں نہ پائی جاتی ہوں، اگر وہ وقت نکاح ذکر کی جاتی ہیں تو اس سلسلہ میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے، صاحبین کے پاس وہ شرطیں بھی قابل ایفاء ہیں، اور امام زفر کے پاس دونوں شرطیں قابل اعتبار نہیں، البتہ نکاح صحیح ہوجائے گا (ہدایہ، عالمگیری وغیرہ)

ج۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس کو تسلیم کرلے تو یہ صورت شرعاً تفویض طلاق کی ہے جو ائمہ احناف کے نزدیک درست ہے اور عورت کو اس صورت میں ایقاع طلاق کا اختیار حاصل ہوگا، اور اگر شوہر

٭ استاذ مدرسہ عربیہ دارالعلوم، اورنگ آباد، مہاراشٹر

طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو شرعاً شوہر کو اس کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے (عالمگیری، جوہرہ، در مختار)

نکاح میں شرط کی جو تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں وہ تینوں بھی درست ہیں، البتہ ان کی کچھ شرائط ہیں جو ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ مثلاً عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر دستخط طرفین کے ہوجائیں اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس تحریر میں اضافت الی النکاح ہو۔ یعنی اگر فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور حسب ذیل شرائط میں سے کسی ایک کے بھی خلاف کروں تو مساۃ فلاں بنت فلاں کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرلے' (**شامی ج ۲ ص ۸۱۳ عالمگیری ج ۲ ص ۳۲۱**)

۲۔ عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے، عقد نکاح سے پہلے ہی سے شرائط وغیرہ کو طے نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں لازم یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور وہ مشروط ہو تفویض طلاق کے ساتھ تب ہی تفویض صحیح ہوگی ورنہ تو تفویض طلاق صحیح نہیں ہوگی، چنانچہ ایجاب عورت ہی کی جانب سے ہو لیکن مشروط نہ ہو یا ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور قبول مشروط ہو ہر دو صورتوں میں تفویض طلاق صحیح نہیں ہوگی۔ (در مختار، عالمگیری وغیرہ)

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کی جانب سے کوئی طلاق نامہ تحریر کریں اور اس پر شوہر سے دستخط لے لیں جسے شوہر منظور کرتے ہوئے دستخط کردے تو یہ تحریر بھی شرعاً تفویض طلاق کی ہوگی لیکن اس میں تمام اختیار شوہر کو ہوگا نکاح پہلے صحیح ہوچکا ہے، اب اگر شوہر اس کو تسلیم نہ کرے تو نکاح کے صحیح ہونے پر کسی قسم کا اثر نہیں ہوگا، لہذا یہ شکل اس عورت کے لئے مفید ثابت ہوسکتی ہے جو وقت نکاح شرائط تفویض نکاح نہ لگاسکی ہو۔ چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر ان شرائط کو تسلیم نہ کرے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اب ان مذکورہ تینوں صورتوں کے اختیار میں چند شرائط و ضوابط کا لحاظ کرنا ضروری ہے تاکہ مصالح نکاح کی حفاظت ہو اور مصالح شرعیہ ضائع نہ ہونے پائیں۔

شوہر کے ذمہ لازم ہے کہ وہ تحریر میں جو شرائط تحریر کرائے اس کے بارے میں خود بھی غور و خوض کرے اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلے تاکہ بعد میں پریشانی و پشیمانی نہ ہو، چونکہ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کا حق نہیں رہتا اور تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک بن جاتی ہے اس طرح مہر کے معاف کرنے کی شرط کا بھی کابین نامہ بطور خاص تحریر کروادے (**عالمگیری ج ۲ ص ۷۵**)

اسی طرح عورت اور اس کے ولی یا وکیل کے لئے لازم ہے کہ معلوم کرلے کہ اس کا بین نامہ کی شرائط قانونا معتبر ہیں یا نہیں، نیز اس کا بین نامہ کی رجسٹری کرلے تا کہ اس کی قانونی حیثیت ہوجائے۔ اسی طرح دونوں خاندانوں کے ان افراد پر بھی لازم ہے جو اس کا بین نامہ کو ترتیب دلوانے والے ہیں کہ وہ جب قاضی صاحب سے یا کسی بھی قاری النکاح سے یہ کا بین نامہ تحریر کرائیں تو اس میں حسب ذیل باتوں کا بطور خاص خیال رکھیں۔

۱۔ جس وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا وکیل و ولی ایجاب کرے، یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں کو تمھارے نکاح میں ۔۔۔ اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی شدید تکلیف پہونچے گی جس کو فلاں فلاں (اس جگہ کم از کم دس آدمیوں کے نام بہ اتفاق آراء تحریر کریں) اشخاص میں سے دو تسلیم کرلیں اور طلاق دینا مناسب سمجھیں۔ یہ دونوں شرطوں کا بڑھادینا ضروری ہے۔

۲۔ اسی طرح تعلیق طلاق کی تحریر میں" اگر چاہے" کالفظ استعمال نہ کیا جائے، ورنہ تفویض خاص اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوجائے گی، اور مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو اختیار طلاق باقی رہے گا اور ایسے ہی "جب کبھی چاہے" کے الفاظ بھی استعمال نہ کریں ورنہ ہمیشہ کے لئے حتی کہ اعادہ نکاح کے بعد بھی اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار رہے گا جب تک کہ تین طلاق پوری نہ ہوجائیں، جب کہ عورت کو ایسا اختیار دینا ضرورت سے زائد اور مصلحت کے خلاف ہے۔

۳۔ ایسے ہی تعلیق طلاق کی جو تحریر ہو اس میں عورت کو جو ایقاع طلاق کا حق دیا جائے اس کو موقت بالوقت کردینا چاہئے یعنی ایک ماہ یا دو ماہ، جیسے مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ وہ اسی وقت یا خلاف شرط تسلیم ہوجانے سے ایک ماہ تک جب چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرکے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔

۴۔ نیز تفویض طلاق میں ہمیشہ طلاق بائن لکھوائی جائے، طلاق ثلاثہ کبھی بھی نہ لکھوائی جائے۔

تفویض طلاق بوقت نکاح

عورت و مرد کے باوقار سمبندھ کو نکاح کہتے ہیں، شریعت اسلامیہ نے اس سمبندھ کو برقرار رکھنے اور پروان چڑھانے کو باعث اجر عظیم قرار دیا ہے۔ چنانچہ صلہ رحمی ایک بڑی نیکی ہے تو قطع رحمی گناہ کبیرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حالات میں انسانی معاشرہ کے لئے اصلاحی پہلو کے اعتبار سے اس کو لازم و واجب قرار دیا گیا ہے۔

جب یہ پہلو واضح ہوگیا کہ نکاح کا شریعت اسلامیہ ہی کی نہیں بلکہ دنیا کے تمام صحیح ادیان کی تعلیمات میں بلند مقام ہے اور اس کو عزت و وقار کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، تو اس سے یہ بھی بات صاف ہوگئی کہ اس کو ختم کرنا اور سلسلہ مناکحت کو قطع کرنا عام حالات میں کیسے پسندیدہ ہوسکتا ہے؟ چنانچہ اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے

اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے " **ان ابغض المباحات عند الله الطلاق** " اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بابرکت قول سے جہاں طلاق کا عام حالات میں ابغض ہونا معلوم و ظاہر ہورہا ہے وہیں یہ بات بھی "المباحات " کے لفظ سے معلوم ہو رہی ہے کہ یہ عمل طلاق مخصوص حالات میں مخصوص الفاظ و کلمات کے ذریعہ انجام دینا نہ صرف مباح بلکہ ایک لازمی و لابدی امر بن جاتا ہے، نیز بدلتے ہوئے حالات اور زمانے کی نیرنگیوں نے اور انسانی طبقہ کی بے مہاری اور خیالات و تفکرات کی آزادی نے پورے انسانی طبقہ اور خاص طور پر اسلامی معاشرہ کو ایسا متاثر کیا ہے کہ وہ بیان سے باہر ہے، چنانچہ یہ صنف نازک جو مرد کے پہلو بہ پہلو رہ کر توبھینا بہت سے عظیم کارنامے انجام دے سکتی ہے، لیکن جب میاں اور بیوی میں کسی وجہ سے ناچاقی ہوجائے اور دونوں کا مزاج آپس میں میل نہ کھائے تو مرد اس صنف نازک پر ظلم و زیادتی کے پہاڑ توڑتا ہے جو نہ صرف ناقابل برداشت بلکہ ناقابل بیان ہیں، کبھی بے رخی سے پیش آتا ہے تو کبھی زدو وکوب کرتا ہے، کبھی نان و نفقہ کے لئے اسے تڑپاتا اور ترساتا ہے تو کبھی بال بچوں کو چھوڑ کر پردیس چلا جاتا ہے، اور سالہا سال کے لیے لاپتہ ہوجاتا ہے، اگر اس کا پتہ مل جاتا ہے تو قاضی صاحب کے یا اہل خانہ کے بار بار اصرار پر نہ تو طلاق دیتا ہے اور نہ ہی خلاصی کو منظور کر کے مسئلہ کی یکسوئی کرتا ہے، بعض مرتبہ یتیم بچیوں کا نکاح اس کے چچا یا دوسرے اولیاء مال کی لالچ میں یا اس بوجھ کو سر سے جلد اتار پھینکنے کے ارادہ سے کسی نامناسب اور غیر موزوں جگہ پر کردیتے ہیں جس کو لڑکی ناپسند کرتی ہے، اسی طرح بعض مرتبہ مرد کو جنون یا کوئی ایسا مرض لاحق ہوجاتا ہے جس سے علیحدگی شرعا لازم ہوجاتی ہے، یہ وہ مسائل ہیں جن سے آج مسلم معاشرہ دوچار ہے جن کا حل تھا اور آج بھی ہے وہ دارالقضاء (شرعی اسلامی عدالت) لیکن ملک کی بڑھتی ہوئی آبادی، اور اس کے طویل و عریض رقبہ کے اعتبار سے ان دارالقضاؤں کا وجود ناکافی ہے۔ بلکہ بعض علاقے تو ان سے آج بھی خالی ہیں جبکہ مذکورہ مسائل کسی خاص علاقہ یا خطہ ارض سے ہی متعلق نہیں ہیں، اب اگر وہ اپنے نکاح کو فسخ کروانے کی غرض سے عدالت میں دعوی دائر کرے تو بعض دفعہ غیر مسلم حاکم اس کا فیصلہ کرتا ہے جو شرعا نافذ نہیں ہوتا ہے اور گاہے ماہے حاکم مسلم ہی فیصلہ کرتا ہے لیکن چونکہ وہ باضابطہ شرعی علوم سے واقف نہیں ہوتا ہے اس لئے شرعی قواعد کا لحاظ کئے بغیر ہی فیصلہ صادر کردیتا ہے جس کی وجہ سے اس کا فیصلہ قابل اطمینان نہیں ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا وجوہات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر اس قسم کی تحریر وقت نکاح لکھ کر اس پر زوجین و شاہدین سے دستخط کروائی جائیں جس میں طلاق کا اختیار عورت کو بعض شرائط کے ساتھ دیدیا جائے تا کہ وہ ظلم و زیادتی کی صورت میں اس دئے ہوئے طلاق کے حق کو استعمال کر کے شوہر کی مرضی نہ ہوتے ہوئے بھی آزاد ہوسکے۔ چنانچہ اس تحریر کو "کابین نامہ " کہتے ہیں، اور ضرورت کے تحت اس قسم کی تحریر سے کام لینا شرعا جائز ہے۔ بعض

حضرات نے اس کو نکاح معلق میں داخل کر کے اس پر شبہ کیا ہے حالانکہ یہ نکاح معلق ہرگز نہیں ہے بلکہ تفویض معلق ہے اور جو نکاح تفویض معلق سے مشروط ہو وہ نکاح بھی صحیح ہوجاتا ہے اور اس تفویض معلق کی شرط بھی لاگو ہوجاتی ہے جب کہ شوہر نے اسے قبول کرلیا ہو۔

البتہ ایک خاص بات کا اس جگہ خیال رکھا جائے، چونکہ عورت ناقص العقل والدین ہوا کرتی ہیں اور اس میں دور اندیشی اور انجام سے بے خبری ایک امر مشاہد ہے اس لئے ایقاع طلاق کو مطلقا اس کے قبضہ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ہوگا اس لئے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تفویض طلاق میں کوئی قید ایسی لگادی جائے جس سے یہ خطرہ نہ رہے مثلا نکاح کے وقت عورت کی طرف سے خود یا اس کا ولی یا وکیل یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا میری مؤکلہ مساۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر۔۔۔ روپیہ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہونچے گی جس کو فلاں فلاں (اس جگہ تقریبا دس آدمیوں کے نام بتراضی طرفین دونوں خاندانوں کے تحریر کئے جائیں) اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور وہ دونوں آدمی طلاق کو بالاتفاق مناسب بھی سمجھیں تو اس کے بعد معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا (اس جگہ مرد کے لئے ایک مفید بات یہ ہے کہ وہ مہر معاف کرنے کی شرط لگالے (البحر الرائق) کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کرلے اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کو اس وقت حاصل ہوگا جب کہ وہ دونوں آدمی بالاتفاق تکلیف شدید کو تسلیم کرلیں اور طلاق کو مناسب سمجھیں (الحیلۃ الناجزۃ)۔

اب یہ کہ تفویض طلاق کی کتنی اور کیا کیا صورتیں ہوسکتی ہیں تو اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے "الحیلۃ الناجزۃ" میں تین صورتیں تحریر فرمائی ہیں۔ جو یہ ہیں۔

"تفویض طلاق کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ نکاح سے قبل کابین نامہ مع شرائط لکھوالیا جائے اور نکاح کے وقت اس پر دستخط لے لئے جاویں، دوسری صورت یہ کہ عین وقت عقد زبان سے کہلوالیا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ بعد نکاح ان شرائط کو لکھوا کر بعد میں دستخط حاصل کرلی جائیں"

اب پہلی صورت کے مفید اور معتبر ہونے کے لئے اس میں نکاح کی طرف اضافت ونسبت ضروری ہے، مثلا یہ تحریر کیا جائے کہ اگر میں فلاں بن فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مساۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے، اگر اس میں اضافت نہ ہو تو یہ شرط بے کار و بے فائدہ ہوگی۔

دوسری صورت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو (چاہے

خود عورت یا اس کا وکیل ولی) عقد نکاح کے وقت تمام شرائط ذکر کرے اور شوہر کی جانب سے قبول ہو۔

ان مذکورہ صورتوں میں آسان صورت جس میں عوام کے مغالطہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے وہ صرف پہلی صورت ہے کہ عقد سے پہلے ہی ایسی تحریر لکھوالی جائے۔ البتہ اس میں لازم یہ ہے کہ اضافت الی النکاح ضرور ہونا چاہئے۔ یعنی یہ الفاظ ضرور لکھوائے جائیں کہ اگر میں فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر فلاں فلاں شرائط کے خلاف کروں ۔۔۔ الخ۔ اگر یہ اضافت نہ پائی گئی تو یہ تحریر کالعدم ہوگی۔

اب رہی بات ان شرائط کی جو تحریر میں ذکر کی جائیں تو اس سلسلہ میں اہل فہم و تجربہ کار۔ نیز قانون داں حضرات سے مشورہ کر لیا جائے۔ اور ان سے یہ معلوم کرلیا جائے کہ یہ شرائط قانون میں معتبر ہیں یا نہیں۔ اور حسب صراحت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اس کابین نامہ کی رجسٹری بھی ہوجائے تو زیادہ بہتر ہے تاکہ بعد میں اس کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا مسئلہ بھی موضوع بحث نہ بن سکے۔

آخری بات

کابین نامہ کی جو صورتیں ذکر کی گئیں ہیں ان پر عمل ان علاقوں میں جہاں پہلے سے نکاح کے وقت زوجین کو سیاہ جات دئے جاتے ہیں اور نکاح کا باضابطہ رجسٹرڈ ادارے منضبط و منظم ریکارڈ رکھتے ہیں بہت آسان ہے جیسے علاقہ مہاراشٹر و آندھرا پردیش وغیرہ۔ اور اس کی ضرورت ملک کے ان مقامات پر زیادہ محسوس کی جارہی ہے جہاں سرے سے دار القضاء کا کوئی باضابطہ نظم نہیں ہے۔ البتہ ملک کے وہ علاقے جہاں الحمد للہ دار القضاء قائم ہیں اور جو اصول شرعیہ کے مطابق مصروف خدمت ہیں عام لوگوں کا کام ہے کہ وہ اپنے اس قسم کے مسائل جس میں قضاء قاضی شرط ہے اس کو وہیں لے جائیں۔ اور قاضی صاحب کے شرعی فیصلوں پر عمل پیرا ہوں۔

اللہ تبارک و تعالی ہمیں ہر حالت میں شریعت مطہرہ پر عمل پیرا ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

اشتراط فی النکاح

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی ٭

الحمد للہ و الصلاۃ و السلام علی رسول اللہ وعلی الہ وصحبہ اجمعین اما بعد

النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدۃ (المختصر القدوری مع حاشیۃ التنقیح الضروری ص ۱۷۳) کے تحت :

(الف) سوال نمبر (۱) اور (۲) کا نکاح پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا بہر کیف عورت کا نفقہ مرد پر واجب ہوجاتا ہے

(ب) سوال نمبر (۳) ان شرائط سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا مگر لازم الایفاء ہیں ۔

(ج) تفویض طلاق سے مصالح شرع ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے اس کے ساتھ احتیاط کے طور پر مزید شرائط لگائی جاسکتی ہیں تا کہ بیجا تصرف نہ ہو ۔

(۱) اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے، کے سلسلے میں طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے ۔ " **لان کل واحد منهما مفید فیصحان جمیعا " (شرح وقایۃ حاشیۃ الچلبی کتاب النکاح ص ۲۸)**

(۲) سوال نمبر، دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی ۔

٭ استاذ مرکز الدراسات الاسلامیہ ، میسور کرناٹک

(۳) اگر عورت نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہے کہ شوہر اسے لگی ہوئی ملازمت سے نہ روکے گا، یا آیندہ کوئی مناسب ملازمت مل جائے تو شوہر ملازمت سے نہیں روکے گا، تو ہندوستان کے موجودہ اقتصادی اور سماجی مصالح کے پیش نظر شوہر کے لئے اس کی پابندی ضروری ہوگی ۔ اور اگر عورت کی جملہ ضروریات پوری نہیں کی جاسکتیں، اس پر شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری نہیں ہے ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا نذر توحید مظاہری ☆

۱ ۔ عقد نکاح میں کوئی ایسی شرط جس کا خود عقد مقتضی ہو، لگانے سے نکاح منعقد ہوجائے گا اور جائز ہوگا اور اس شرط کو بطور صراحت شمار کیا جائے گا۔

۲ ۔ نکاح میں کوئی ایسی شرط لگانا جو مقتضاء عقد کے منافی ہو تو شرط باطل اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۳ ۔ عقد نکاح میں کوئی شرط لگانا جو نہ مقتضاء عقد کے مطابق ہو نہ منافی ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، تو ایسی شرط کی پاسداری شوہر پر لازم ہوگی (**ھدایۃ ج ۱ ص ۳۲۹**)۔

(الف) دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً لغو ہے، اس طرح کی شرط لگانے سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور ایسی شرط کا ایفاء متعلقہ فریق کے لئے لازم و ضروری نہیں۔

(ب) تیسری قسم کی شرط معتبر ہے لازم الایفاء ہے اور عقد نکاح جائز ہے۔

(ج) عقد نکاح کے وقت عورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار مانگتی ہے اور شوہر اس کو تسلیم کرلے تو شرعاً ایسی شرط کو تفویض طلاق کہتے ہیں تفویض طلاق کا مسئلہ حضرت اقدس تھانوی نے اپنی مشہور تالیف **الحیلۃ الناجزۃ** میں ذکر فرمایا ہے۔ سوال میں مذکورہ تمام شقوں کا تقریباً کافی و شافی جواب اس میں موجود ہے اس سلسلہ میں کابین نامہ کے مسودے تحریر فرمائے ہیں اور اس رسالہ پر تقریباً تمام علماء کی تصدیقات موجود ہیں اور

☆

مہریں بھی ثبت ہیں اس زمانہ کی رہنمائی کے لئے مسائل مذکوہ الحیلۃ الناجزۃ کافی ہیں ۔ تاہم سوالات کے اجمالا جوابات عرض ہیں ۔

۱ ۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اس میں شرط یہ ہے کہ اضافت الی النکاح ہو تو وہ تحریر شرعاً معتبر ہوگی (**الحیلۃ ص ۳۱**)

۲ ۔ عین عقد کے وقت اگر شرائط ذکر کئے جائیں تو صحیح اور معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب مشروط ہو اور قبول مطلق (**الحیلۃ ص ۳۲**)

۳ ۔ عقد نکاح کے بعد بھی مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کی جاسکتی ہیں **الحیلۃ ص ۳۳**، ہر سہ صورتوں کی شرائط و قیودات **الحیلۃ** میں موجود ہیں ۔

۱ ۔ طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے ، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے معاشرہ میں بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں جن سے سارے خاندان والے اور میاں بیوی متاثر ہوجاتے ہیں ، لہذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر ایک لاکھ روپے اور طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار روپے ، جزئیات فقہ کو دیکھتے ہوئے اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا اور طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے اس مسئلہ کی نظیر صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جائے ۔

۲ ۔ اگر نکاح کرتے وقت شوہر نے منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر ۳۰ ہزار روپے ہوگا اور نکاح نہ کیا تو پندرہ ہزار روپے ہوگا ، اس صورت میں صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے فتوی دیا جائے ، اور ان کے قول کے مطابق شریعت میں دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہیں ۔

۳ ۔ عورتوں کا یہ شرط لگانا کہ اسے شوہر ملازمت سے نہ روکے یا آئندہ ملازمت ہوجائے تو نہ روکے اگر شوہر اس شرط کو قبول بھی کرلیتا ہے تو شرعاً اس کی کوئی حیثیت نہیں ، عورت کو اگر شوہر اس کے بعد بھی بسلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت سے منع کرتا ہے تو عورت کو اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی ، کیونکہ ملازمت کا اہم مقصد معاوضہ میں رقم حاصل کرنا ہے اور یہ چیز تزویج کے ذریعہ عورت کو حاصل ہے چونکہ نفقہ و کسوی و مہر شوہر پر لازم ہے اگر شوہر نہ دے تو جبرا بذریعہ عدالت عورت کو حاصل کرنے کا اختیار ہے اس لئے عورت کو ملازمت کی کوئی حاجت نہیں ۔

واللہ اعلم بالصواب

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد اختر قاسمی ٭

نکاح یعنی رشتۂ ازدواج ایک اہم ترین رشتہ ہے اس کی درستگی پر نظام خانگی کی اجتماعی درستگی کا انحصار ہے ۔ نکاح سے مقصود یہ ہے کہ میاں بیوی نکاح کے ذریعہ سے پاک و صاف باعفت زندگی بسر کریں گے ۔ جانوروں کی طرح شہوت رانی اور جنسی تقاضا پورا کرنا مقصود نہیں ہے ۔ بلکہ بیوی کے ساتھ مستقل رہنے سہنے ، نباہ کرنے ، کا ارادہ ہو ۔ فقہا نے متعدد شرطیں کتاب و سنت کے مزاج کو سمجھ کر اور اس سے اخذ کرکے لگائی ہیں ، جن کے مجموعہ سے عرف میں نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور جن کے پائے جانے سے نکاح کا ثبوت ہوجاتا ہے ۔ **ولا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة ان الله کان علیما حکیما** (ترجمہ) اور تم پر اس مقدار کے بارے میں جس پر تم (مہر کے مقرر ہوجانے کے بعد) باہم رضا مند ہوجاؤ کوئی حرج نہیں بے شک اللہ بڑا جاننے والا ہے اور بڑا حکمت والا ہے (**سورة النساء الآیة ۲۴**) اس آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مہر کی مقدار کوئی ایسی شئے نہیں ہے جو ایک مرتبہ بندھ جانے کے بعد کسی طرح کی تبدیلی کی متحمل نہ ہو بلکہ میاں بیوی باہمی رضامندی سے اسے گھٹا بڑھا سکتے ہیں ، یا بالکل معاف بھی کرسکتے ہیں ۔

(۲) موجودہ دور میں خوشگوار زندگی گزارنے کے لئے موجودہ سامان سے آراستہ ہونے کا معاملہ ہے ، اور بہت سے فروعی مسائل جن کے لئے نئے قالب کی ضرورت ہے ، موجودہ دور کی بہت سی ضرورتیں اور بہت سی خواہشیں ایسی ہیں جن پر فوری توجہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ وقت کی ضرورت پوری ہوجائے ۔ اگر موجودہ دور میں ان

٭ مہتمم جامعہ اسلامیہ ، ریڑھی تاجپورہ ، ضلع سہارنپور

ضرورتوں کا لحاظ نہ کیا گیا تو شریعت اور معاشرہ کا رشتہ ضعیف ہوکر رہ جائے گا (**احکام شرعیہ ص ۲۲**) حالات و ضروریات کے لحاظ سے فروعی احکام میں اختلاف فقہاء سے اور سلف صالحین کے طریقہ سے ثابت ہے۔ جیسا کہ صاحب احکام شرعیہ (تبصرۃ الحکام کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں **وھذہ المباینات و الا ختلافات کثیرۃ فی الشروع الخ** (**احکام شرعیۃ ص ۱۲۲**) ضرورت کی مجبوری کی وجہ سے محدود گنجائش نکالنے میں کوئی حرج نہیں "**فان التکلیف مشروط بالامکان**" کیونکہ شریعت کی تکلیف امکان کے ساتھ مشروط ہے حالات و زمانہ کی رعایت اور عام ابتلا کی وجہ سے اور ایسے ہی دور کی تبدیلی سے بہت سے احکام میں تبدیلیاں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ جن تبدیلیوں کو قبول کئے بغیر چارہ نہیں، جن مذاہب میں شرعی حدود کو دخل نہیں وہ بڑی آسانی سے ہر قسم کی تبدیلیوں سے سمجھوتہ کرلینے پر تیار ہوجاتے ہیں اور اپنی پریشانیوں کا حل قوم و وطن کے نام سے کرلیتے ہیں۔ لیکن جن مذاہب کی تعلیم کا دائرہ بہت وسیع ہے، ان پر دور کی تبدیلی سے قدم قدم پر ٹکراؤ کی صورت نمودار ہوتی ہے۔ (احکام شرعیہ) نکاح کے باب میں شریعت نے جس چیز پر زیادہ زور دیا ہے وہ یہ ہے کہ نکاح کے بنیادی حقوق پامال نہ ہونے پائیں، اور پر مسرت زندگی میاں بیوی کے درمیان قائم رہے، اور جس پر بے پروائی سے ضرب نہیں لگائی چاہئے، جس کی وجہ سے تصادم اور بغاوت اور نکاح کا مقصود فوت ہوجائے، قرآن مجید اپنے مخصوص لطیف اور بے نظیر پیرایہ میں فرماتا ہے "**و آتوا النساء صدقاتھن نحلۃ**" یعنی عورتوں کے مہر خود ان کو خوشی سے دیدو جو تمہاری جانب سے ان کے لئے عطیہ و پیشکش ہیں۔ سنا گیا ہے کہ یوروپ کی ازدواجی زندگی میں مہر کا وجود نہیں اور نفقہ کی سنگین ذمہ داری بھی عورت کے کندھوں پر ڈال دی گئی ہے، لیکن اسلام مذہب میں مہر جامع دستور حیات کی دفعات میں سے ایک ہے جو خداوند قدوس نے نوع نسوانیت کے لئے بہت بڑا انعام دیا ہے، اکثر عورتیں جذبات کی تابع ہوتی ہیں اور اکثر مرد عقل کے تابع ہوتے ہیں، اکثر دیکھا گیا کہ عورتیں ذہنی اعتبار سے نہ صرف مردوں کے برابر بلکہ بعض اوقات ان سے برتر ہوتی ہیں، عورتوں کی کمزوری حد درجہ جذباتی ہونا، اور مرد کے مقابلہ میں عورت کے شہوانی جذبات بعض اوقات شدید ترین ہوجاتے ہیں "**الرجال قوامون علی النساء**" مرد عورتوں کے امور کے انتظام کرنے والے ہیں اور ان کی کفالت کرنے والے اور ان پر احکام نافذ کرنے والے ہیں۔

(۱) ایسے شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ وہ بلاشرط کے بھی ضروری ہیں اور بعد شرط کے بدرجہ اول ضروری ہیں (فتاوی دارالعلوم جدید)۔

(۲) نکاح کے وقت ایسے شرائط لگانا جس کا مقصد نکاح میں خلل ڈالنا ہو تو ان بیہودہ شرائط پر عمل کرنا ضروری نہیں اور ان پر کاربند نہ ہو، ایسی شرائط کے ساتھ نکاح کرنے سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، شرط باطل ہوجاتی ہے

" **لایبطل بالشروط الفاسدة شامی ج ۲ ص ۳۵۳** " نکاح میں کوئی فساد اور بطلان نہیں آتا (**امداد الفتاوی ص ۸۱۱**) مشروط نکاح درست ہیں اگرچہ شرائط پورے نہ کرے۔

(۳) جو شرط خلاف شرع نہ ہو اس کو پورا کرنا واجب ہے اور جو خلاف شرع ہو اس کو پورا کرنا واجب نہیں، شوہر پر ان کو دیانتاً پورا کرنا ضروری ہے (**یا ایہا الذین اوفوا بالعقود** اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو) شوہر پر وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا۔ یہ الگ چیز ہے **قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احق الشروط ان توفوا بہ (الحدیث)** اگر شرط عین ایجاب و قبول کے وقت پیش کی گئی اور پیش بھی لڑکی کی جانب سے کی گئی اور خاوند نے منظور کرلیا تو در صورت خلاف ورزی عورت کو اختیار رہے گا۔

اور اگر شروط قبل از نکاح پیش ہوئیں یا بوقت نکاح خود شوہر نے پیش کیں اور لڑکی کے اولیاء نے قبول کرلیا تو اس صورت میں خلاف ورزی کرنے پر کسی قسم کی طلاق نہیں پڑے گی

فتاوی دار العلوم قدیم ج ۳ ص ۳۲۵)

(ج) عقد نکاح کے وقت طلاق دینے کا اختیار شوہر اپنی عورت کو دیدیتا ہے یا کسی غیر کو دیتا ہے جس کو اختیار دیا ہے اسے اختیار کے استعمال کرنے کا حق ہے **کفایت المفتی ج ۲ ص ۳۱۷**۔

اور اگر اپنی عورت کو اختیار دیا ہے تو اس سے رجوع نہیں کرسکتا۔

و لا یرجع من فوض الطلاق الی امراتہ منہ لان التفویض فیہ معنی الیمین۔ و الیمین تصرف لازم فلا یصح رجوعہا (شرح نقایۃ ج ۲ ص ۳۳ و ھدایۃ)

اور اگر عورت کے علاوہ کسی تیسرے کے ہاتھ میں اختیار طلاق دیدیا ہے تو اس سے رجوع کرسکتا ہے۔ **و الی غیرہا و یرجع الزوج منہ متی شاء سواء کان ضرتہا او شخصا آخر لانہ انما استعان لغیرہ لیکون التصرف لہ لا علیہ فلو الزمناہ لحقہ الضرر (شرح نقایۃ ج ۲ ص ۳۲)** اس لئے کہ یہ توکیل ہے اور توکیل سے اس کو علاحدہ کرسکتا ہے۔

(د) عورتوں پر شوہر کی اطاعت لازم ہے اور وہ عورت کے باہر نکلنے پر اور ملازمت کرنے پر پابندی لگاسکتا ہے اور شوہر پر عورت کا نفقہ اسی وقت لازم ہے جبکہ وہ فرماں برداری کرے اور بغیر اس کے حکم کے گھر سے نہ نکلے، **خارجۃ من بیتہ (شامی باب النفقہ ج ۲ ص ۷۷۲)** جو عورت بلا کسی حجت شرعیہ کے مرد کی نافرمانی کرے، ساتھ سونا چھوڑ دے یا سخت کلامی کرے یا ستر پردہ اور غیر محارم کے روبرو ہونے میں کہا نہ مانے، یا والدین کے گھر رہنا پسند کرے خاوند کے یہاں نہ آئے، اس عورت کو ناشزہ کہتے ہیں، اس کو نان و نفقہ دینا واجب نہیں

(تفسیر حقانی ج ۲ ص ۱۲)

اشتراط فی النکاح

مولوی نوشاد عالم قاسمی ٭

ایسی شرائط جس کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ دری عائد نہ ہو بلکہ عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اس کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو تو ایسی شرائط کا لگانے سے اور نہ لگانے سے کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ ایسی شرطیں عقد نکاح سے وجود میں آجاتی ہیں، چاہے اس کا تذکرہ ہو یا نہ ہو۔

باب الشروط فی النکاح وھی قسمان صحیح و فاسد۔ فالصحیح نوعان احدھما یقتضیه العقد کتسلیم المراۃ الیه و تملیکه من الاستمتاع بها فھذاالشرط لا یؤثر فی العقد وجوده کعدمه (الشرح الکبیر ج ۷ ص ۵۷۲)

بوقت عقد نکاح ایسی شرط لگائے جو مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی ذمہ داری کے خلاف ہو، مثلاً شوہر نکاح کے وقت یہ شرط لگائے کہ بیوی کا نان نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ ایسی تمام شرطیں باطل ہوجائیں گی اور نکاح منعقد ہوجائے گا۔ نیز نکاح کے جو تقاضے ہیں، فریقین پر اس کی تکمیل لازمی ہوگی۔

القسم الثانی ما یبطل الشرط و یصح العقد مثل ان یشترط ان لا مھر لھا۔ لان تضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم یصح کما لو اسقط الشفیع شفعه قبل البیع (مغنی لابن قدامة ج ۷ ص ۳۵۰)

بوقت عقد نکاح ایسی شرط لگانا جو مذکورہ دونوں صورتوں میں کسی شرط کے دائرے میں نہ آتی ہو، مثلاً بیوی یہ

٭ ...

شرط لگائے کہ اس کی موجودگی میں شوہر دوسری شادی نہ کرے گا۔ یا اس کو آبائی وطن سے باہر نہ لے جائے گا
ایسی شرطوں کا بھی شریعت میں کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ یہ محض ایک وعدہ ہے جس کی تکمیل شوہر پر لازم نہیں
(الشرح الکبیر ج ۷ ص ۵۲۲)

ج۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو قبول بھی کرلیتا ہے، تو عورت کو اب طلاق کا حق ہوجائے گا، اور عورت کے اس اختیار کو ختم کرنے کا حق مرد کو نہ ہوگا۔ لیکن ضروری یہ ہے کہ شرط کی نسبت عقد نکاح کی طرف کی گئی ہو ورنہ شرط کا اعتبار نہ ہوگا۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح۔ مقید بما اذا ابتدات المراة اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها (شامی ج ۲ ص ۵۲۲)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

اگر عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے۔ ایسی شرط اس وقت قابل قبول ہوگی جب اس کی نسبت نکاح کی طرف کی جائے اور بوقت نکاح اسکی توثیق کی جائے۔ (در مختار ج ۲ ص ۵۳۲)

دوسری صورت یہ ہے کہ بوقت نکاح شرط لگائی جائے، ایسی شرط کے صحیح ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ شرط کی نسبت عقد کی طرف ہو، نیز اس میں لازمی چیز یہ ہے کہ ایجاب مشروط اور قبول مرد کرے یعنی عورت شرط لگائے اور مرد اس کو قبول کرے۔ ورنہ شرط کا اعتبار نہ ہوگا (شامی ج ۲ ص ۵۳۲)

عقد نکاح کے بعد طرفین کی طرف سے کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے یہ شرط بھی قابل قبول ہے۔ لیکن چونکہ نکاح ہوچکا ہے شوہر کو تمام اختیارات حاصل ہوچکے ہیں اس لئے کسی بھی شرط کی تکمیل و توثیق کے لئے شوہر کی رضامندی ضروری ہے۔ (عالمگیری ج ۲ ص ۲۲۲)

لیکن چونکہ عورت جلد باز ہے اس لئے تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے کچھ قیدیں بڑھائی جائیں جو کہ مفید ہو اور طلاق کا بے جا تصرف نہ ہوسکے (الحیلة الناجزة ص ۳۲۔۳۵)

قابل التفات پہلو

دور حاضر میں عورتوں کے ساتھ ناروا سلوک کوئی مخفی چیز نہیں ، اس لئے بوقت عقد نکاح ایسی شرط لگائی جائے جس سے شوہر کے مظالم میں کمی ہوسکے ۔ مثلاً بیوی یہ شرط لگائے کہ اگر طلاق دی گئی تو مہر ۱۵ ہزار ورنہ دس ہزار ، تو ایسی شرطیں اگر تکمیل کردی گئیں تو مہر مسمی ہوگا ، اور اگر اس کی تکمیل نہ کی گئی تو پھر صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے مابین اختلاف ہے ۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا ۔ لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مہر مسمی (۱۵ ہزار) ہی لازم ہوگا ۔ فقہ کی کتابوں میں اس قسم کا جزئیہ موجود ہے ۔ مثلاً بیوی یہ شرط لگائے کہ اگر اس کو آبائی وطن میں رکھے گا تو مہر ۱۰ ہزار ورنہ ۱۵ ہزار اسی طرح اور دوسری شرطیں ۔

ترجیح جہاں تک احقر کا ناقص خیال ہے کہ صاحبین کے قول کو ہونی چاہئے ، کیونکہ وقت و حالات میں تبدیلی اس کی متقاضی ہے ، اور ضرورت بھی ہے ، اس لئے کہ مرد کی طرف سے دی جانے والی طلاق کے طوفان میں کمی ہوسکتی ہے ۔

ان خالفا ابا حنيفة في ذالك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة ياخذ بقول صاحبيه لتغيير احوال الناس في الزراعة و المعاملة و نحوها يختار قولهما لا جتماع المتأخرين على ذلك . و فيما سوى ذالك قال بعضهم يتخير المجتهد و يعمل بما افضى اليه رايه (فتاوى قاضى خان ج ١ ص ٣)

سوال ۳ ۔ اگر بوقت نکاح بیوی یہ شرط لگائے کہ نکاح کے بعد اس کو سفر کرنے کا حق ہوگا ، یا پھر اور کوئی دوسرے خلاف شرع کام کرنے کی اجازت ہوگی ، اور شوہر کو روکنے کا قطعی اختیار نہ ہوگا ، جسے شوہر قبول بھی کرلیتا ہے ۔ تو یہ شرط بھی فاسد ہے ۔ نکاح منعقد ہو جائے گا ۔ اور ذکر کردہ شرطوں کی تکمیل مرد پر لازم نہ ہوگی ۔

واللہ اعلم بالصواب ۔

اقتباسات

تخصص فی الفقہ اور تربیت قضاء و افتاء کے طلبہ کے مقالات سے منتخب حصے

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد شہباز عالم ندوی ☆

نکاح کی ذمہ داریوں کو مشروط کرنا

زوجین کے درمیان رشتہ نکاح کی بنا پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور جس کا ادا کرنا ہر ایک کے ذمہ لازم ہے، شریعت کی جانب سے یہ متعین ہے خواہ نکاح کے وقت ان ذمہ داریوں کا تذکرہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، محض عقد نکاح کی وجہ سے وہ تمام تر ذمہ داریاں ادا کرنا از خود ضروری قرار دی جاتی ہیں، مثلاً شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے، خواہ شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو، قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ اس کی مؤید ہے۔ ارشاد باری ہے " **وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف** " (سورۃ البقرۃ۔۲۳۳)

محض عقد سے یہ ذمہ داری عائد ہوجاتی ہے جب کہ بیوی اس لائق ہے کہ وہ حقوق زوجیت ادا کرنے کی متحمل ہو، لہذا اگر اس قسم کی ذمہ داریوں کو مشروط کردیا جائے تو اس کا پورا کرنا جس طرح پہلے ضروری تھا، یہ اب بھی ضروری رہے گا۔ جیسا کہ الفقہ الاسلامی میں ہے۔

ان کان الشرط صحیحا یلائم مقتضی العقد و لا ینافی مع احکام الشرع و جب الوفاء به، مثله الشرط الذی تامر به الشریعة کاشتراطها علیه ان یحسن معاملتها (الفقه الاسلامی و

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

ادلتہ ج ۷ ص ۵۳)

فریقین اپنی ذمہ داریوں سے گریز کریں

نکاح ایک معاہدہ ہے، اس کے ذریعہ زوجین میں سے ہر ایک پر کچھ ذمہ داریاں اور کچھ فرائض کا ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، ان میں سے کوئی بھی ان ذمہ داریوں سے بری الذمہ نہیں ہوسکتے، اس لئے شریعت نے اپنی جانب سے ان ذمہ داریوں کو اس رشتہ کے قائم اور بامقصد بنانے کے لئے ضروری قرار دیا۔

لہذا اگر دونوں میں سے کوئی بھی اپنی ذمہ داریوں سے گریز کرنا چاہیں تو اس سے آزاد نہیں ہوسکتے، مثلا شوہر اس شرط پر نکاح کرتا ہے کہ نکاح کے بعد نان و نفقہ کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوگی اور عورت خود اپنی روزی کا انتظام کرے گی۔ تو اب شرط کے ساتھ مربوط نکاح کو تمام ارکان عقد پائے جانے کی وجہ سے درست قرار دیا جائے اور جو شرط لگائی گئی ہے وہ لغو ہوگی، اس لئے کہ شریعت کی جانب سے عقد نکاح ان ذمہ داریوں کے ساتھ مربوط ہے۔ ایسا کبھی بھی نہیں ہوسکتا کہ عقد تو ہوجائے اور نفقہ کی ذمہ داری سے بری ہو۔ فتاوی ہندیہ میں ہے۔

رجل تزوج امراة بالف على ان لا ينفق عليها و مهر مثلها مائة كان لها الالف و النفقة

(فتاوى هندية ج ۱ ص ۳۰۹)

امام نووی نے اس کی مزید وضاحت فرمائی:

" و ان تزوجها بمائة ... او على ان لا يكسوها و لا ينفق عليها فالنكاح صحيح ... و به قال مالك و ابو حنيفة " (المجموع شرح المهذب ج ۱۸ ص ۱۸۔ " دار الارشاد)

لہذا جب ایجاب و قبول کی بنا پر عقد درست ہوگیا تو اب اس کے منافی شرائط کا بالکل اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ عنایہ میں ہے:

" اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا ان النكاح عقد انضمام فيتم بالتراضي "

عناية على الفتح ج ۳ ص ۳۰۲۔ باب المهر)

اگر احکام شریعت کے موافق شرائط لگائے گئے تو پورا کرنا درست ہے۔ ورنہ شرط باطل اور عقد درست قرار پائے گا۔

نئی ذمہ داری کی شرط لگانا

زوجین میں سے کسی ایک کی جانب سے ایسی شرط لگانا جو نکاح کی ذمہ داری میں سے نہ ہو۔ بلکہ اگر نکاح کے وقت اس کا تذکرہ نہ ہوتا تو یہ حق حاصل نہ ہوتا۔ اگر اس طرح کی شرط عقد نکاح کے وقت لگائی جائے تو اس سے نکاح پر کچھ اثر نہیں پڑے گا اور نکاح ہوجائے گا۔

لیکن اگر اس میں شریعت کی جانب سے کسی امر مشروع کا انکار لازم آرہا ہے اور اپنے اوپر ایسی چیز کو حرام قرار دینا لازم آرہا ہے، جس کو اللہ تعالی نے حلال قرار دیا ہے۔ شریعت کی جانب سے اس کی اجازت نہیں ہے کہ جس چیز کو مشروع کیا گیا ہو اور بندہ اسے اپنی طرف سے قید و بند لگا کر حرام قرار دے۔ چنانچہ سورہ تحریم میں ہے:

لم تحرم ما احل الله لک (سوة مریم۔۱)

لہذا ایسی شرطوں سے نکاح میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور اس کو پورا کرنا بھی شوہر کے لئے لازم و ضروری نہیں ہوگا۔ امام مالک نے حضرت سعید کی روایت نقل کی ہے۔

" مالک انه بلغه ان سعید بن المسیب سئل عن امراة تشترط علی زوجها ان لا یخرج بها من بلد فقال سعید بن المسیب یخرج بها ان شاء ... و انه ان اشترط الرجل لامراة و ان کان ذالک عند عقدة النکاح ان لا آثر کم علیک ... و ان ذالک لیس بشئی " (موطا امام مالک۔۱۹۲)

صاحب عنایہ نے وضاحت کی ہے کہ امر مشروع کو اپنے اوپر ممنوع کرنا، چونکہ ایک اعتبار سے شریعت سے ٹکراؤ کی صورت پائی جاتی ہے، اس لئے یہ درست نہیں ہوگا اور عقد نکاح درست ہوگا۔

" فالنکاح صحیح و ان کان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فأسدا لان فیه المنع عن الامر الشمروع " (عنایة علی الفتح ج ۳ ص ۷۳۱)

بعض فقہاء کرام اس کی اجازت دیتے ہیں کہ جب شوہر نے شرط قبول کرلی اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا اپنے آبائی وطن سے باہر نہ لے جائے گا تو اب اس کو قبول کرلینے کے بعد اس کا پورا کرنا ضروری ہوگیا۔ چونکہ نکاح دوسرے عقود کی طرح شرط فاسد سے ختم نہیں ہوتا۔ لہذا جب معاملہ درست ہوگیا تو اس شرط کو بھی درست قرار دیں گے جس سے زوجین میں سے کسی ایک کو نفع حاصل ہورہا ہے۔ سید سابق نے لکھا ہے کہ

" و من الشروط ما یعود نفعه و فائدته الی المراة مثل ان یشترط لها الا یخرجها من دارها او بلدها او لا یسافر بها او لا یتزوج علیها و نحو ذالک فمن العلماء من رائی ان الزواج صحیح و ان هذه الشروط ملغاة و لا یلزم الزوج الوفاء به۔ و منهم من ذهب الی وجوب الوفاء بما اشترط للمراة فان لم یف لها فسخ الزواج۔ و الاول مذهب ابی حنیفة و الشافعی و اکثر من اهل العلم " (فقه السنة للسید سابق ج ۲ ص ۲۷)

لیکن چونکہ اس سے امر مشروع کو اپنے اوپر ممنوع و حرام قرار دینا لازم آرہا ہے جو درست نہیں ہے، لہذا امام ابو حنیفہ النعمان اور امام شافعی کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی امر مشروع کو حرام قرار دینا لازم نہ آتا ہو پھر ایسی شرط کی پابندی میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے۔

مشروط نکاح کی شرعی حیثیت

مولوی انور حسین چترادی ☆

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کے تینوں قسموں کے جوابات نقل کئے جارہے ہیں ۔

جواب ۔ ایسی شرط جس کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ نفس عقد نکاح سے ہی وہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا تھا ۔ مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، یہ بیوی کی طرف سے ایسی شرط ہے جو بغیر ذکر کئے بھی شوہر کے ذمہ لازم ہوتا ہے ایسی شرط لگانا اور ذکر و عدم ذکر برابر ہے ، چونکہ عدم شرط کی صورت میں بھی یہ حق شوہر پر شرعا لازم ہوتا ہے ۔ چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا **لنیفق ذوسعة من سعته الخ** ،دوسری جگہ **و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف** اور رزق و کسوت دو ہی صورت میں ہے ایک بعد نکاح جب کہ بیوی اپنے اوپر شوہر کو قدرت دیدے دوسرا عدت میں۔ **هکذا فی فتح القدير** " ۔

ارشاد نبوی ملاحظہ ہو ۔ **ان رسول الله صلی الله عليه وسلم خطب الناس فقال اتقوا الله فی النساء فانهن عوان عندكم. اخذتموهن بامانة الله و استحللتم فروجهن بكلمته و لهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف (رواه مسلم) ماخوذ عن المغنی (المغنی ج ۷ ص ۵۷۳)**

اما الاجماع فاتفق اهل العلم علی وجوب نفقات الزوجات علی ازواجهن اذا كانوا

☆ تربیت اسلامک فقہ اکیڈمی ، پھلواری شریف ، پٹنہ

بالغين الا الناشز منهن " ذكره ابن المنذر وغيره۔ وفيه ضرب من العبرة و هو ان المراة محبوسة على الزوج يمنعها من التصرف و الاكتساب فلا بد من ان ينفق عليها كا لعبد مع سيده "

و جملة الامر ان المراة اذا سلمت نفسها الى الزوج على الوجه الواجب عليها۔ فلها عليه جميع حاجتها من ماكول و مشروب و ملبوس و مسكن (المغنی۔ ابن قدامة ج ۷ ص ۵۷۳)

ذكر في الخلاصة قال هشام سالت محمدا عن النفقة ۔ قال۔ النفقه هی الطعام و الكسوة و السكنى " قالوا نفقة الغير تجب على الغير باسباب ثلثة ۔ بالزوجية ۔ و القرابة و الملك۔

ضابطہ وجوب نفقہ کے سلسلے میں ان النفقة جزاء الاحتباس فكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۸۸)

ذکر کئے گئے دلائل قرآن و حدیث و اجماع ہر ایک سے واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ زوجات کا نفقہ شوہروں پر شریعت نے لازم کیا ہے، لہذا ہر حال میں شوہر پر لازم ہوکر رہے گا، شرط اس کی لگائی جائے یا نہ لگائی جائے ۔

(۲) نیز انہی دلائل سے قسم ثانی کا جواب ہوجاتا ہے کہ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، یہ ایسی شرط ہے جس سے قرآن و حدیث کے حکم کا تغیر لازم ہوتا ہے اور ہر ایسی شرطیں جو اللہ و رسول کے حکم کو بدل ڈالتی ہوں باطل اور فاسد ہیں، البتہ نکاح صحیح ہو جائے گا اور اس پر نفقہ بھی واجب ہوگا، چنانچہ زاد المعاد فی هدی خیر العباد ج ۲ ص ۱۷۲۔ ج ۲ ص ۱۷۷ پر قاعدہ بیان کیاگیا کہ انہی شرطوں کو پورا کرنا ہوگا جو تغییر حکم اللہ و رسول نہ ہو، چنانچہ عبارت ملاحظہ فرمائیں " لا يحل ان تنكح امراة بطلاق اخرى۔ کے تحت عبارت آئی ہے " فتضمن هذا تغيرا لحكم الله و رسوله ، الحاصل عدم وجوب نفقہ یا کوئی بھی ایسی شرط جس سے شرعا لازم کردہ چیزوں سے گریز ہو فاسد و لغو ہوں گی، اور نکاح صحیح ہوگا، اور ایسی چیزوں کا لزوم بھی برقرار رہے گا، جیسا کہ اس جگہ، کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ رہے گا۔

تیسری قسم نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہ آتی ہے اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں تا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد [illegible] تی ہو، لا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن سے نکال

کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، بلکہ وہیں رکھے گا، یہ تمام شرطیں ایسی ہیں جو مانع عن الامر المشروع بن رہی ہیں۔ لہذا یہ تمام شرطیں فاسد ہیں، البتہ نکاح صحیح ہوجائے گا، چونکہ شروط فاسدہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے، اور وہ شرطیں لازم الایفاء نہیں ہیں۔ الحاصل ان شروط فاسدہ سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، اور نہ یہ لازم الایفاء ہوں گی، بلکہ نکاح اپنی جگہ صحیح و سالم منعقد ہوجائے گا۔

و به قال ابو حنفية و مالك (حلية العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء ج ٢ ص ٣٣٩ . هداية ج ١ ص ١٥١)

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں

مولوی محمد شہاب الدین انیس سبیلی ☆

فریقین کا تقاضۂ عقد کے مطابق شرط لگانا

زوجین میں سے کسی نے ایسی شرط لگائی جس سے فریقین پر نئی ذمہ داری عائد نہ ہوتی ہو، بلکہ عقد نکاح ہی سے وہ حقوق و فرائض فریقین پر لازم ہوجاتے ہوں، یا نئی ذمہ داری تو عائد ہو رہی ہو مگر ان شرائط کو شریعت مقتضیات عقد کے خلاف نہیں سمجھتی ہے، مثلاً شوہر کہتا ہے کہ میں اس شرط پر نکاح کر رہا ہوں کہ میری بیوی کا رہنا سہنا میرے ساتھ ہی ہوگا، یا پھر عورت اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کے قیام گاہ کا انتظام شوہر کرے گا، اور اس کا خاوند حسن معاشرت یا اچھا برتاؤ کرے گا، تو متذکرہ تمام شرطوں سے نکاح میں کوئی خرابی نہ آئے گی، اور صورت بالا میں جانبین سے لگائی گئی شرائط بھی واجب العمل ہوں گی، صاحب فقہ السنہ فرماتے ہیں۔

و من الشروط ما يجب الوفاء بها و هي ما كانت من مقتضيات العقد و مقاصده و لم تتضمن تغييرا لحكم الله ورسوله كا شتراط (العشرة) بالمعروف و الانفاق عليها و كسوتها و سكناها بالمعروف و انه … لا يقصر في شئى من حقوقها و يقسم لها كغيرها و انها لا تخرج من بيته الا باذن و لا تنشز عليه و الا تصوم تطوعا بغير اذن و لا تاذن في بيته الا باذنه و لا تتصرف في متاعه الا برضاه . و نحو ذالك (فقه السنة ٢ / ٣٧ . ٣٧)

وہ شرطیں جو مقتضیات عقد اور مقاصد نکاح میں داخل ہوں ان کا پورا کرنا واجب ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ

☆ تخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد

اللہ اور رسول کے حکم کے خلاف نہ ہوں، جیسے حسن سلوک، نان و نفقہ اور معقول لباس و پوشاک کی شرط لگانا۔ اسی طرح یہ شرط لگانا کہ شوہر حقوق زوجیت کی ادائیگی میں تقصیر نہیں کرے گا، دوسری بیویوں کی طرح اس کے لئے بھی دن متعین کرے گا، اور شوہر یہ شرط لگائے کہ محترمہ گھر سے بلا اجازت باہر نہیں جائے گی، نافرمانی نہیں کرے گی، بلا اجازت نفلی روزے نہیں رکھے گی، کسی اجنبی کو بلا اجازت گھر نہیں بلائے گی، یا یہ شرط لگانا کہ اس کے مال میں اجازت کے بغیر تصرف نہیں کرے گی، اسی طرح کی دوسری شرطیں۔

۲ ۔ فریقین کا متقضیات عقد کے خلاف شرط لگانا۔

میاں بیوی عقد نکاح میں باہمی مشورہ سے ایسی شرائط آپس میں طے کرلیں جن میں مذہبی اعتبار سے قباحت پائی جاتی ہو، یا کوئی فریق نکاح کے وقت ایسی شرط لگائے جس کا منشاء اپنے اوپر عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے گریز ہو، مثال کے طور پر شوہر بیوی کے قیام گاہ کا انتظام اپنے اوپر لینے سے انکار کرے، یا شوہر اپنی بیوی کو نان و نفقہ فراہم نہ کرنے کی شرط پر نکاح کرے، تو ان شکلوں میں شوہر کی لگائی ہوئی شرطوں کا اعتبار نہیں ہوگا، اور شوہر پر قیام گاہ کا انتظام، نان و نفقہ کی فراہمی لازم ہوگی، کیونکہ صورت مذکورہ میں شوہر اپنی بنیادی ذمہ داریوں سے گریز کر رہا ہے۔ جب کہ یہ عمل شرعی ہدایات کے سراسر خلاف ہے، ہاں عقد نکاح کی صحت پر اس طرح کی ناقابل اعتناء شرائط کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد نکاح اپنی جگہ بالکل صحیح ہوگا، اور ان شرائط کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے غیر ضروری رہے گی، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات موجود ہیں۔ الاحکام الفقہیہ۔ میں شروط نکاح کی بابت یہ عبارت درج ہے۔

فالشروط التی یقتضیها العقد کان یشترط خلوها من الموانع الشرعیة فانه صحیح نافذ بطبیعته و اما الشروط التی لا یقتضیها العقد فانها تلغی و لا یعمل بها و یصح العقد (الاحکام الفقهیة ج ۲ ص ۳۱۷)

عقد نکاح کی مقتضی شرائط، جیسے عورت کا شرعی موانعات سے عاری ہونا، تو اس قسم کی شرطیں واجب العمل ہیں، لیکن وہ شرطیں تقاضہ عقد کے خلاف ہوں تو وہ لغو اور ناقابل عمل ہوں گی، مگر نفس عقد درست ہوگا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے عورت کا مہر متعین نہیں کیا، یا مہر ادا کرنے سے انکار کردیا اور عورت شوہر کے عمل پر ناراضگی کا اظہار بھی نہیں کرتی ہے، پھر بھی مہر مثل شوہر کے ذمہ لازم ہوجائے گا، اس کی وجہ یہ ہے، کہ شریعت نے عورت کو مہر معاف کردینے کا حق مہر کے طے پاجانے یا ثابت ہوجانے کے بعد دیا ہے اور اس شکل میں عقد نکاح کے وقت مہر کا وجوب ہی ساقط ہورہا ہے، جب کہ نفس مہر کا وجوب فریقین کی اتفاق رائے سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

و ان لم یسمه او نفاه فلها مهر مثلها لانها حق الشرع وجوبا. و انما یصیر حقها فی حالة البقاء فتملک الابراء دون النفی (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۵۰)

اگر شوہر مہر متعین نہ کرے یا مہر دینے سے انکار کردے تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا، اس لئے کہ یہ حق شرعی ہے، ہر حالت میں عورت کا حق ہے، لہذا عورت شوہر کو بری الذمہ کرسکتی ہے، لیکن مہر کی نفی نہیں کرسکتی ہے۔

صورت بالا کے بارے میں فقہ السنہ کے مصنف بڑی وضاحت سے لکھتے ہیں۔

و منها ما لا یجب الوفاء به مع صحة العقد و جوبا و هو ما کان منافیا لمتقضی العقد کاشتراط ترک الانفاق و الوطء او کاشتراط ان لا مهر لها او یعزل عنها او اشترط ان تنفق علیه او تعطیه شیئا او لا یکون عندها فی الاسبوع الا لیلة او شرط لها النهار دون اللیل فهذه کلها باطلة فی نفسها لانها تنافی العقد (فقه السنة ج ۲ ص ۳۷)

بعض شرطیں ایسی ہیں جن کو عقد کے درست ہونے کے باوجود پورا کرنا واجب نہیں اور اس قسم کی شرائط تقاضہ عقد کے خلاف ہوتی ہیں، مثلا، نفقہ یا جائز جنسی تعلقات کو قطع کرنے کی شرط عائد کرنا۔ یا شوہر یہ شرط لگائے کہ عورت نکاح کے بدلے کچھ دے گی، یا یہ کہے کہ ہفتہ میں ایک ہی شب بیوی کے پاس قیام کرے گا، یا شوہر یہ شرط لگائے کہ وہ بیوی کے پاس دن میں رہے گا، یہ ساری شرطیں باطل ہیں، اس لئے کہ یہ تمام شرائط تقاضہ عقد کے منافی ہیں۔

ڈاکٹر وہبہ زحلی زیر بحث مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ان الفقهاء اتفقوا علی صحة الشروط التی تلائم مقتضی العقد و علی بطلان الشروط التی تنافی المقصود من الزواج او تخالف احکام الشرعیة (الفقه الاسلامی و ادلته ج ۷ ص ۵۹)

فقہاء کرام نے ان شرطوں کی صحت پر اتفاق کیا ہے جو تقاضاء عقد میں داخل ہیں، اور ان شرائط کو باطل قرار دیا ہے جن سے مقاصد نکاح فوت ہوتے ہوں یا مذکورہ شرطیں احکام شریعت کے خلاف ہوں۔

تیسری قسم کی شرائط کا حکم

اگر زوجین ایسی شرطیں لگائیں جن سے شرعی مصالح کے ضائع ہونے کا اندیشہ تو نہیں ہے، البتہ مذکرہ شرطوں کے باعث شوہر و بیوی پر ایسی ذمہ داریاں عائد ہو رہی ہوں کہ غیر مشروط نکاح کی صورت میں ایسی پابندیاں

لازم نہیں آتی ہیں، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا عقد نہیں کرے گا، یا وہ اپنی بیوی کو آبائی وطن سے نہیں لے جائے گا، یا وہ اپنے شوہر کے ساتھ اسفار نہیں کرے گی، مذکورہ تمام صورتوں میں عورت کی شرائط شوہر کے لئے لازم الایفاء نہیں ہیں، شوہر کو بھرپور اختیار ہے وہ چاہے تو بیوی کے مطالبات پورا کرے، یا بیوی کے منشاء کی تکمیل نہ کرے، یعنی بیوی کی عائد کردہ ساری شرطیں شوہر کے لئے ناقابل اعتناء ہوں گی اور نکاح کا انعقاد عمل میں آجائے گا۔

و من الشروط ما یعود نفعه و فائدته الی المراة ان یشترط لها الا یخرجها من دارها او بلدها او لا یسافر بها او لا یتزوج علیها و نحو ذالک فمن العلماء قالو ان الزواج صحیح و ان هذه الشروط ملغاة و لا یلزم الزوج و فاء بها و الاول مذهب ابی حنیفة و الشافعی و کثیر من اهل العلم (فقه السنة ج ۲ ص ۳۷)

ایسی شرائط جو عورت کے حق میں نفع رساں اور فائدہ بخش ہوں، جیسے عورت یہ شرط لگائے کہ وہ گھر سے باہر نہیں نکلے گی، وہ اسی شہر میں رہے گی، وہ اسفار میں شوہر کے ساتھ نہیں جائے گی، شوہر اس کی موجودگی میں نیا نکاح نہیں کرے گا۔ اسی قسم کی اور دوسری شرطیں، تو علماء نے لکھا ہے کہ یہ عقد نکاح صحیح ہوگا، اور مذکورہ شرطیں لغو قرار دی جائیں گی، شوہر کے لئے یہ شرطیں واجب الایفاء نہیں ہوں گی، یہ مذہب حضرت امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور بہت سارے دوسرے مقتدر علماء کرام کا ہے۔

نکاح میں نفقہ، سکنیٰ اور کسوہ کی شرط لگانا

مولوی محمد عارف مظہری ☆

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے ہی وہ لازم ہوجاتیں ہیں، ان کے ذکر سے نکاح صحیح ہوگا اور ان شرائط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ نفقہ سکنیٰ اور کسوہ جیسی ذمہ داریاں خود ہی منجانب شرع شوہر پر لازم ہیں۔ فرمان خداوندی ہے۔

و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف (البقرة۔ ۲۳۳)

بچے کے والد پر ان کی ماں کا نفقہ اور کسوہ رواج کے مطابق واجب ہے۔

اور

و اسکنوهن من حیث سکنتم (الطلاق۔ ۶)

بیویوں کو بھی وہیں رکھو جہاں تم رہتے ہو۔

اسی نان و نفقہ کے مسئلہ میں اگر عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اس پر ماہانہ سو دینار مثلاً بطور نفقہ خرچ کرتا رہے گا، تو امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسا نکاح جائز ہوگا، اور عورت کو رواج کے مطابق نفقہ ملے گا۔ **(قاضی خاں علی ہامش ہندیۃ ج ۱ ص ۳۳۱) فصل فی النکاح علی الشرط)**

☆ متخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

کسی ذمہ داری سے گریز کی شرط

نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اور مہر اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ اس طرح کی شرطوں سے نکاح فاسد نہیں ہوگا اور شرط کالعدم قرار پائے گی۔ بیوی یا شوہر میں سے کسی نے یہ شرط لگائی کہ مرنے کے بعد ان میں کا کوئی دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔

علامہ فخرالدین قاضی خاں فرماتے ہیں۔

رجل تزوج امراة .. على ان لا ترثه و لا يرثها جاز النكاح و يتوارثان (حواله سابق)

کسی آدمی نے ایک عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ نہ ہی بیوی وارث ہوگی اور نہ وہ بیوی کا وارث ہوگا تو یہ نکاح جائز ہوگا اور وہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے

رجل تزوج امراة بالف على ان لا ينفق عليها و مهر مثلها مائة كان لها الالف و النفقة (هندية ج ۱ ص ۳۰۹۔ فصل فى الشرط فى المهر)

کسی آدمی نے ایک عورت سے ایک ہزار مہر پر شادی کی اس شرط کے ساتھ کہ وہ نفقہ نہیں دے گا اور اس عورت کا مہر سو ہے تو عورت کو مہر کے ایک ہزار اور نفقہ بھی ملے گا۔

اسی طرح شوہر نے اگر یہ شرط لگادی کہ نکاح میں مہر کا کوئی تذکرہ نہیں ہونا چاہئے تو اس طرح کی شرط کے بارے میں صاحب مجمع الانہر شیخ محمد بن سلیمان فرماتے ہیں۔

و كذا مع نفيه اى يصح النكاح مع نفى المهر و يكون النفى لغوا (مجمع الانهر ج ۱)

تفویض طلاق کا مسئلہ

مولوی محمد مجتبیٰ مظاہری ☆

جس طرح انسان خود سے یا دوسرے کو وکیل بنا کر عورت کو طلاق دیتا ہے اسی طرح شریعت نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ شوہر عورت کو اپنے اختیار طلاق کا مالک بنادے۔ جیسا کہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں۔

لان الزوج مالک لامرها فانها یملکها بهذا اللفظ ماهو مملوک فیصح منه و یلزم حتی لایملک الزوج الرجوع منه۔ المبسوط ج ۲ ص ۲۲۱)

اس مسئلہ کے اثبات کے لئے ذیل میں **یا ایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوة۔ الی سراحا جمیلا** کے پیش کرنے میں علماء کا زبردست اختلاف ہے اور قول اصح بھی یہی ہے کہ حدیث میں تفویض کا ذکر نہیں جیسا کہ علامہ زیلعی نے نصب الرایہ کے ج ۳ ص ۲۳۰ پر اٹل فیصلہ فرمایا ہے۔

" وهذا (ای اثبات التفویض بهذه الآیة) غیر ظاهر لانه علیه السلام لم یخیرها فی ایقاع الطلاق بنفسها و انما خیرها علی انها اختارت نفسها احدث لها طلاقا لقوله تعالی فتعالین امتعکن الخ

البتہ از روئے آثار و احادیث و قواعد فقہ اس کا ثبوت بالیقین ہے جیسا کہ مصنف عبد الرزاق ابن ابی شیبہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ لہذا اب یہ اعتراض نہ رہا کہ طلاق کا حق تو شوہر کو ہے تو پھر عورت کی طرف منتقل کیوں

☆ تربیت افتاء، امارت شرعیہ پٹنہ

ہوجاتا ہے جواب واضح ہے کہ ایک اجماعی مسئلہ ہے نیز اس میں عورت کی طرف علی الاطلاق ملک کا انتقال نہیں ہے بلکہ ملکیت میں شرکت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ تفویض کے بعد شوہر کو طلاق دینے کا اختیار رہتا ہے ۔

بہر حال یہ تفویض یا تو مطلق طلاق کا اختیار دینا یا شرائط کے ساتھ طلاق کا حق حاصل ہونے کا نام ہے ۔ ہر دو شکلیں جائز ہیں ۔ آنے والی صورت ثانیہ میں صورت تفویض کا زبان سے کہنا ضروری ہے ۔ اور بقیہ دو صورتوں میں کہنے لکھنے دونوں کا اختیار ہے ۔

چنانچہ اس سلسلہ میں ائمہ فقہاء کی عبارات سے تین صورتیں مستفاد ہوتی ہیں کہ یا تو تفویض قبل از نکاح ہوگی یا بوقت عقد یا نکاح کے بعد تفویض کا معاملہ پیش آئے ، ہر ایک کی تفصیل حسب ذیل ہے ۔

صورت اول اور ثانیہ میں کچھ شرائط و قیود ہیں ، مناسب ہے کہ ہر دو صورتوں کا تفصیلی جائزہ لیا جائے ۔

صورت اولی ۔ اس میں یہ ضروری ہے کہ نکاح اگر نہ ہوا ہو لیکن نکاح کی طرف اضافت و نسبت کی جائے مثلاً یہ کہ فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح ہوا تو مطلقاً یا فلاں شرائط کے تحت اسے اختیار حاصل ہوگا ۔

چنانچہ شامی میں صراحت ہے

شرطه الملک کقوله لمنکوحته او معتدة ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة (ج ۲ ص ۴۹۳)

یعنی یا تو مفوض الیہا منکوحہ ہو یا نکاح کی طرف نسبت ہو ، معلوم ہوا کہ اجنبیہ کو بلا نسبت الی النکاح طلاق کا اختیار دینا صحیح نہیں ہے ۔

صورت ثانیہ ۔ اس میں شرط یہ ہے کہ اولاً نکاح میں ایجاب من جانب عورت ہو اور اسے جو شرائط لگانی ہو اس کا تذکرہ ایجاب کے ساتھ کرے ، بعدہ مرد قبول کرے ورنہ اگر مرد کی جانب سے ایجاب ہو اور بعد میں لڑکی والے کی جانب سے مطلقاً یا شرائط کے ساتھ تفویض کا تذکرہ ہو تو یہ معتبر نہیں ، چنانچہ علامہ شامی نے حصکفی کے قول **نکحها ان امرها بیدها** پر مذکورہ شرط کا اضافہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ۔

مقید اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت ۔ اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر (شامی ج ۲ ص ۴۸۵)

البتہ اگر عورت کی جانب سے ایجاب ہو جس میں تفویض کا تذکرہ نہ ہوا ہو اور مرد نے اپنی جانب سے قبول کے ساتھ تفویض کی زیادتی کر دی تب بھی یہ تفویض صحیح ہوگی ۔

صورت ثالثہ ۔ بعد النکاح تفویض کے سلسلہ میں کوئی شرط نہیں ہے بالکل درست ہے ۔

البتہ یہ یاد رہے کہ صورت اولی پر حضرت علی و ابن عمرو وغیرہ کی روایت " **لا طلاق قبل النکاح (ابن ماجہ ج ۱ ص ۱۲۸۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۳۰۔ مستدرک حاکم ج ۲ ص ۲۵۲۔ نصب الرایۃ ج ۳ ص ۲۳۰)** سے اشکال نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ اس صورت میں اگرچہ قبل النکاح طلاق کے واقع ہونے کی نفی کی گئی ہے جیسا کہ ملا علی نے فرمایا ہے۔

انہا محمولۃ علی نفی التنجیز لانہ ھو الطلاق اما المعلق بہ فلیس بہ (مرقات ج ۳ ص ۴۷۷)

ضروری نوٹ ۔ فقہاء امت نے اپنے خدا داد بصیرت کے تحت ہر دو فریق کی رعایت فرمائی ہے جہاں مرد کا لحاظ کیا وہاں ہی اپنی عورت کی حاجت روائی فرمائی کہ وہ شوہر کی بے جا ظالمانہ زیادتی اور وحشیانہ برتاؤ کی بنیاد پر فسخ عند القضاء حاصل کرتے ہوئے گلو خلاصی کر سکتی ہے تاکہ بلاوجہ مظلومانہ حیات سے نجات حاصل ہو۔ لیکن بایں ہمہ عورت کو بھی علی الاطلاق اس چیز کی اجازت نہ دینے کو بیان فرمایا جس کی صورت یہ ہے کہ عند التفویض کوئی پابندیاں ہو ورنہ اپنے نفسیاتی جذبات کے تحت معمولی معمولی بات پر تفریق کرلے گی جس سے مقصد شرع انسداد طلاق کا قلع قمع ہوجائے گا۔ لہذا تفویض میں مناسب قیودات کا ضرور اضافہ ہونا چاہئے مثلاً یہ کہ عورت کو فلاں فلاں تکلیف پہونچنے پر طلاق کا اختیار رہے گا جس کی مصیبت و تکلیف ہونے کی گواہی فلاں فلاں کم از کم دو آدمی دیں تو ایسی صورت میں عورت اپنی مظلومیت سے بھی محفوظ رہے گی اور انسداد طلاق کا مقصد شرعی بھی برقرار رہے گا۔ اسی لئے حضرت تھانوی نے الحیلۃ الناجزۃ کے صفحہ ۳۵ پر مستقلاً ضروری مشورہ کا عنوان قائم فرمایا۔ جس کا اپنانا از حد ضروری ہے۔

اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ متعدد آدمیوں کی مشیت پر معاملہ کو چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ شرعاً اس کی اجازت ہے چنانچہ بزازیہ میں ایک مسئلہ تحریر ہے **تزوج امراۃ انشاء ت و شاء فلان فابطل فلان المشیئۃ فی المجلس "(بزازیۃ ج ۳ ص ۱۵۳)** جو اس کی نظیر ہوسکتی ہے اخیراً یہ عرض کردینا مناسب ہے کہ عورت سے احتیاط و فائدہ کے لئے اول دو صورتیں بہ نسبت تیسری صورت کے زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ صورت ثالثہ میں بعد النکاح معاملہ ہونے سے شوہر پر کسی قسم کا تفویض کے لئے دباؤ نہیں ہوسکتا، بلکہ معاملہ اس کی رضامندی پر طے ہوتا ہے، بر خلاف پہلی دو صورتوں کے، اسی لئے فقہ میں اول دو صورتوں کے اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے، چنانچہ بزازیہ میں ہے کہ عورت کو خوف ہے کہ شوہر بعد النکاح طلاق کا اختیار نہیں دے گا تو اسے چاہئے کہ نکاح ہی میں اس طرح کا ایجاب کرلے کہ تفویض پر مشتمل ہو۔ عبارت ملاحظہ ہو۔

" اذا خافت المراۃ انہ اذا تزوجہا لا یجعل الامر بیدھا بعد التزوج تقول زوجت نفسی منک بکذا علی ان امری بیدی اطلق نفسی منک متی شئت کلما ضربتنی بغیر جنایۃ او تزوجت علی اخری او تسریت او غبت عنی سنۃ (بزازیۃ ج ۳ ص ۲۳۲)

اشتراط فی النکاح

مولوی مجاہد الاسلام قاسمی ☆

(۱) وہ شروط جو بالاتفاق مقتضیات عقد میں سے ہوں مثال کے طور پر عورت کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ اس کا نان نفقہ کپڑا اور مکان وغیرہ شوہر کے ذمہ ہوگا ان شروط کا ایفاء شوہر کے ذمہ بالاتفاق واجب ہوگا، چنانچہ فقہ السنہ میں ہے۔

بعض شرطیں وہ ہیں جن کا ایفاء شوہر کے ذمہ واجب ہوتا ہے یہ شرطیں ہیں جو مقتضیات عقد میں سے ہوں اور اس طرح کی شرطیں لگانا، کتاب اللہ اور سنت رسول کے خلاف نہ ہوں گی جیسے عورت کی طرف سے اچھا

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

سلوک ،نفقہ مکان اور کپڑا کی شرطیں لگائی جائیں اسی طرح یہ شرط لگائی جائے کہ شوہر اس کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کرے گا اس کا مال میر کی طرح بے دریغ تقسیم نہیں کرے گا ، اسی طرح شوہر کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ عورت بدون اس کی اجازت گھر سے نہیں نکلے گی ، اس کے سامنے نازیبا حرکت نہیں کرے گی ، نفلی روزہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں رکھے گی ۔ اور اس کی رضاء کے بغیر اس کے مال میں بے جا تصرف نہیں کرے گی اور اسی طرح کی دوسری شرط لگائے (**فقہ السنۃ ج ۲ ص ۳۷**)

اس طرح کی شرائط کی پابندی فریقین میں سے ہر ایک کو لازم ہوگی جیسا کہ فقہ السنۃ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے ،نیز قرآن میں ہے ۔

(ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف) لينفق ذوسعة من سعته" (الآية)

" اور ان کے لئے تم پر عمدہ کھانا اور اچھا کپڑا فرض ہے" چاہئے کہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق "

(۲) وہ شروط جو عقد کے منافی ہوں جیسے شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اور مہر اس کے ذمہ نہ ہوگا ، اسی طرح عورت کا شرط لگانا کہ شوہر سوتن کو طلاق دیدے ، اس طرح کے شرطوں کی پابندی فریقین میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگی ، اس لئے کہ اس طرح کی شرط لگانا باطل ہے ، لیکن نکاح صحیح ہوجائے گا اس کی وجہ سے عقد نکاح پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا ، چنانچہ علامہ زحیلی رقمطراز ہیں ۔

شروط باطلہ کا ایفاء صحیح نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ نکاح صحیح ہوجائے گا اور وہ شرط یہ ہے کہ شوہر کی جانب سے ایسی قید لگائی جائے کہ جو نظام شرعی کے منافی ہو جیسے عدم مہر یا انفاق کی شرط لگانا (**الفقہ الاسلامی للزحیلی ج ۷ ص ۲۲**)

نیز سید سابق لکھتے ہیں :

بعض وہ شرط ہے جس کی تکمیل واجب نہیں ہوتی ہے لیکن عقد صحیح ہوجاتا ہے اور وہ شرط عقد کے منافی ہوتا ہے جیسے ترک انفاق اور عدم وطی کی شرط لگانا ، اور اسی طرح عورت کے لئے مہر نہ ہونے کی شرط لگانا ، پس یہ تمام شرطیں باطل ہیں اس لئے کہ یہ عقد کے منافی ہیں ، اور اس لئے بھی کہ یہ شرطیں عقد کے ذریعے واجب ہونے والے حقوق کے اسقاط کو لازم ہوتی ہیں انعقاد عقد سے پہلے ، لہذا صحیح نہیں بہر حال عقد فی نفسہ صحیح ہوجائے گا ، اس لئے کہ ان شرطوں کی وجہ سے عقد نکاح میں ایک امر زائد کا اضافہ ہوتا ہے جس کا بیان کرنا ضروری بھی نہیں اور نہ ہی اس کی جہالت مضر ہے ، لہذا نکاح باطل نہیں ہوگا جیسا کہ نکاح میں حرام چیز کی تعیین مبطل نکاح نہیں (**فقہ السنۃ ج ۲ ص ۳۷ ، المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص ۷۲ ، الروض المربع ص ۳۲۱**)

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ شوہر کا شرط لگانا عدم انفاق اور مہر کا صحیح نہیں ہے ۔

نیز قرآن میں ہے ۔

" ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" "لينفق ذو سعة من سعته" "و ابتغوا باموالكم "

(آیات)

" اور تم پر ان کے لئے اچھا کھانا اچھا کپڑا لازم ہے"، "چاہئے کہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق" "اور مالوں کے ذریعہ تلاش کرو ۔"

آیات بالا سے معلوم ہوا کہ شوہر کے ذمہ بیوی کا مہر اور نفقہ واجب ہوتا ہے اس لئے عدم انفاق اور مہر کی شرط لگانا درست نہ ہوگی ۔ اسی طرح عورت کے لئے جائز نہیں کہ سوتن کے طلاق کی شرط لگائے چنانچہ اس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے ۔

عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة تسال طلاق اختها لتستفرغ صحفتها فانما لها قدر لها (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنی بہن کے طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کا پیالہ خالی ہوجائے حالانکہ اس کے لئے وہی ہے جو اس کے لئے مقدر ہوچکا ہے ۔

نیز حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے

لا تشترط المراة طلاق اختها

عورت بوقت نکاح اپنی بہن کے طلاق کی شرط نہ لگائے ۔

(۳) کچھ شرطیں ایسی ہیں جو صرف عورت کے حق میں ہیں ۔ جیسے عورت کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ اس کا شوہر اس کے گھر یا اس کے شہر سے دوسری جگہ منتقل نہیں کرے گا ۔ یا عورت کو اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جائے گا ۔ اسی طرح یہ شرط لگانا کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ ان شرطوں کے پورا کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں قدرے اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہ ۔ امام مالک ۔ شافعی) کے یہاں اس قسم کی شرطیں لگانے سے نکاح صحیح ہوجائے گا اور شوہر ان شرطوں کے پورا کرنے کا پابند نہیں ہوگا ۔ بلکہ یہ شرطیں ختم ہوجائیں گی ۔ ان حضرات کی دلیل رسول اللہ کا فرمان ۔

ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان اپنے شروط (پابند) پر ہوتے ہیں مگر ایسی شرط نہ ہو جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کردے ۔

اس لئے ایسی شرط لگانا درست نہیں نیز آپ نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا :

كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل و ان كان مائة (ماخوذ فقه السنة ج ٢ ص ٢٧ ـ حلية العلماء ج ٢ ص ٣٣٩)

جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے گرچہ سو ہی کیوں نہ ۔

امام احمد وغیرہ کے یہاں شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہوگا عدم ایفاء کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا ۔ ان کا مستدل عقبہ بن عامر کی روایت ہے ۔

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال احق الشروط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا شرطوں میں سے زیادہ ایفاء کے قابل وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تمہارے لئے فرج حلال ہو ۔

جواب : حدیث میں وہ شروط مراد ہیں جو مقتضائے عقد میں سے ہیں ، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں ۔

امام شافعی اور اکثر علماء نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث محمول ہے ایسی شرطوں پر جو مقتضائے نکاح کے منافی نہیں بلکہ مقتضیات عقد میں سے ہیں جیسے اچھا سلوک اور نفقہ کی شرط لگانا ۔ (عون المعبود ج ٢ ص ١٧٢ ، فتح البارى ج ٩ ص ٢١٨)

تفویض طلاق کا حکم

مولوی احمد نادر القاسمی ☆

تفویض طلاق کی ایک صورت یہ ہے کہ عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگائے کہ اگر عورت کو کسی طرح کی تکلیف دی گئی یا اس کو نفقہ وقت پر ادا نہیں کیا وغیرہ اور شوہر اس کو عقد کے وقت تسلیم کرلے تو کتب فقہ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ یہ تفویض درست ہے اور عدم ایفاء کی صورت میں عند النکاح لگائی گئی شرط کے مطابق عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، چنانچہ فخرالدین قاضی خاں نقل کرتے ہیں۔

فقیہ ابو للیث کہتے ہیں کہ جب شوہر کی جانب سے ابتدا ہوئی اور کہا میں نے تم سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو طلاق والی ہے تو واقع نہ ہوگی اور اگر عورت نے ابتداء کیا اور اس طرح کہا کہ میں نے تم سے نکاح کیا اس شرط پر کہ طلاق والی ہوں یا میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب میں چاہوں گی طلاق واقع کرلوں گی اور شوہر نے اسے قبول کرلیا تو نکاح جائز ہوجائے گا اور طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا اس لئے کہ ابتداء اگر شوہر کی جانب سے ہو تو طلاق اور تفویض دونوں نکاح سے قبل ہوں گے لہذا یہ درست نہ ہوگا اور اگر ابتداء عورت کی جانب سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد قرار پائے گی اس لئے کہ شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا اور جواب شامل ہے اس چیز کے اعادہ کو جو سوال کے اندر ہے تو گویا شوہر کا قول ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ وہ کہے کہ میں نے تم کو قبول کیا اس شرط پر کہ تو طلاق والی ہے یا ایسے ہی ہوگیا جیسے کہے کہ میں نے تم کو قبول کیا اس شرط پر کہ تیرا معاملہ تیرے

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

باتھ میں ہے تو گویا تفویض نکاح کے بعد کی گئی " (**خانیۃ ھامش علی الھندیۃ۔ ج ۱ ص ۳۲۹**)

تفویض طلاق سے رجوع

فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص طلاق کا حق اپنی بیوی کو سپرد کردے تو اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے اور نہ ہی اس کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ بیوی کو حق تفویض کے استعمال سے روک دے فقہ کی تمام متداول کتابوں میں یہ مضمون ملتا ہے۔

شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرلے اور نہ ہی اس کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ حق جو اس نے بیوی کی جانب سپرد کیا ہے اس کے کرنے سے روک دے اور نہ اس کو فسخ کرسکتا ہے (**الفتاوی الھندیۃ ج ۱ ص ۲۸۷**)

شوہر اس بات کا مالک نہیں ہے کہ تفویض کے انواع ثلثہ اختیار، **امر بالید** اور **مشیئۃ** سے رجوع کرلے (**در مختار ج ۱ ص ۳۲۷۔ شامی ج ۳ ص ۳۳۲**)

علامہ کاسانی اس بحث میں تفصیل سے کلام کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

تفویض یہ ہے کہ وہ لازم ہوتا ہے شوہر کی جانب سے یہاں تک کہ اس سے رجوع کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی عورت کو اس سے روک سکتا ہے جس کو اس نے اس کی طرف سونپا ہے اور نہ ہی فسخ کرسکتا ہے کیونکہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنایا ہے اور ضابطہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو کسی چیز کا مالک بنادیتا ہے تو اس چیز پر سے اس کی ولایت ختم ہوجاتی ہے، لہذا نہیں باطل کرسکتا ہے اس کو رجوع کے ذریعہ، عورت کو روکنے کے ذریعہ، اور فسخ کے ذریعہ، اس لئے کہ طلاق وجود میں آنے کے بعد رجوع کا احتمال نہیں رکھتی اور نہ فسخ کا، اسی طرح اس کے واجب کرنے کے بعد بھی رجوع کا احتمال نہیں رکھتی (**بدائع ج ۳ ص ۱۱۳**)

مذکورہ بالا تمام عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ شوہر نکاح کے وقت طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا ہے اور نہ اس کو اس طلاق سے رجوع کا اختیار باقی رہتا ہے۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں

(۱) عقد نکاح سے قبل شرائط نامہ تحریر ہوجائے جس پر جانبین کے دستخط ہوں۔

جس وقت شرائط نامہ عقد نکاح سے قبل تحریر کیا جائے اس وقت اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ جس لڑکی سے نکاح ہورہا ہو اس عاقدہ کی جانب نکاح کی نسبت نام کی صراحت کے ساتھ ہو۔ اس طرح کہ اگر میں فلاں بنت

فلاں سے نکاح کروں اور مثلا اس کو کسی طرح کی اذیت دوں تو اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرکے میرے نکاح سے الگ ہوجانے کا پورا اختیار ہوگا، اگر اس شرائط نامہ پر اس عاقدہ کی جانب اضافت نہ کی گئی تو اس شرائط نامہ کا شرعا کوئی اعتبار نہ ہوگا، چنانچہ در مختار میں ہے۔

اور تعلیق کے لئے شرط ہے کہ ملکیت ہو خواہ حقیقت میں ہو مثلا معتق کا قول اگر میں نے ایسا کیا تو تو آزاد ہے یا حکما ہو جیسے کسی شخص کا قول اپنی منکوحہ کے بارے میں یا معتدہ کے بارے میں اگر تو گئی تو تو طلاق والی ہے یا ملکیت کی طرف اضافت ہو خواہ اضافت عام ہو یا خاص، مثلا کسی شخص کا یہ کہنا کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو تو آزاد ہے یا معین غلام کے بارے میں کہے کہ اگر میں مالک ہوجاؤں اس غلام کا تو آزاد ہے (**در مختار ج ص ۲۳۹**)

ان شرائط میں سے ایک ملک یا علاقہ ملک کا ہونا ہے لہذا درست نہیں ہے طلاق مگر ملک میں یا ملکیت کے علاقوں میں سے کسی علاقہ میں، مثلا عورت کا عدت طلاق میں ہونا، یا ملکیت کی طرف اضافت کا ہونا، ضروری ہے طلاق کو معلق کرنے کے لئے۔ یا تفویض کے لئے (**بدائع ج ۳ ص ۱۲۶**)

(۲) **شرائط طے ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایجاب ہی** میں تمام شرائط جو لگانے ہوں اسے ذکر کردیا جائے اور ابتداء (ایجاب مشروط) عورت کی جانب سے ہو اور مرد تمام شرائط کے ساتھ اسے قبول کرلے یہ صورت بھی شرعا درست اور معتبر ہے اور نکاح کے بعد معاملہ عورت کے ہاتھ میں ہوگا۔ جب چاہے گی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرسکے گی، ابن نجیم مصری فرماتے ہیں۔

اگر عورت نے ابتداء کیا اور کہا میں نے تم سے شادی کی اس شرط پر کہ میں طلاق والی ہوں یا یہ کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں گی۔ شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ (**بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۸**)

(۳) شرائط طے ہونے کی تیسری اور آخری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد شرائط نامہ تحریر کیا جائے اس طرح کہ عورت کو کوئی تکلیف دی گئی یا اس کی موجودگی میں شوہر نے دوسرا نکاح کیا یا بغیر جرم اس کی ناحق پٹائی کی گئی تو عورت کو اس وقت یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر طلاق واقع کرکے شوہر سے خلاصی حاصل کرلے تو یہ شرط بعد النکاح بھی درست اور شرعا معتبر ہوگی۔ اور ان تمام شکلوں میں عورت کو اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر طلاق واقع کرلے، ابن نجیم جامع الفصولین سے نقل کرتے ہیں۔

اور جامع الفصولین میں ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں تیری موجودگی میں شادی کروں تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں اور تیرے سپرد ہوگا، پھر عورت نے اپنے شوہر کے خلاف دعوی کردیا کہ فلاں عورت جو حاضر ہے

اس سے تو نے شادی کی ہے اور حاضرہ بھی اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ ہاں میں نے اس سے شادی کی ہے ، اور شاہد بھی اس نکاح کی شہادت دیدیں تو معاملہ اس عورت کے ہاتھ میں ہوگا (**بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۹**)

جانبین کے لئے کچھ مفید قیدیں

نکاح کے شرائط ناموں میں مزید کچھ ایسی قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو جانبین کی ازدواجی اور عائلی زندگی میں استحکام پیدا کریں مثلاً نکاح کے شرائط نامہ میں جانبین کے کم از کم دس افراد جو باوثوق اور اہل علم ہوں کے نام اور ان کے دستخط ، اسی طرح یہ قید بھی شرائط نامہ میں بڑھادی جائے (جس وقت عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی نوبت آن پڑے) کہ ان دس حضرات میں سے جو حضرات اس وقت موجود ہوں اور وہ عورت کے حق میں طلاق کو مناسب سمجھیں تب عورت کو شرائط کے مطابق اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا وغیرہ ۔ اس بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے مدد لی جاسکتی ہے ۔

و ان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله و حكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا (پارہ ۵)

کیا تفویض طلاق سے مصالح شرع کے ضیاع کا اندیشہ ہے ؟

یہ بات تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ عورت نفسیاتی طور پر جلد باز ہے جس کی وجہ سے الجھن میں بہت جلد آجاتی ہے اس لئے اس پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے شوہر کوئی ایسی شرط لگاسکتا ہے جس سے عورت خوف کرے اور طلاق واقع کرنے میں عجلت سے کام نہ لے مثلاً مرد یہ شرط لگادے کہ عورت اس شرط پر اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے جب سارا مہر معاف کردے اس طرح کی قید سے ضیاع کے اندیشہ کا سد باب ممکن ہے ۔ ابن نجیم لکھتے ہیں :

اگر شرط لگایا شوہر نے کہ تین طلاق واقع کرنے کا حق تم کو ہے اگر تم اپنے مہر سے مجھ کو بری کردو ، اگر وہ لڑکی کھڑی ہوگئی اس مجلس سے تو اس کے ہاتھ سے معاملہ نکل جائے گا اور اگر واقع کیا طلاق مجلس میں اور اس نے مہر سے براءت کو مقدم کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر بری نہیں کیا مہر سے تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ طلاق واقع کرنے کا وکیل شوہر نے براءت کی شرط پے بنایا ہے (**بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۹**)

ان عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ اس طرح کی شرطیں لگائی جاسکتی ہیں تاکہ مصالح شرع پر کنٹرول رہے ۔

تفویض طلاق اور احتیاطی قیودات

مولوی عبد القادر قاسمی ٭

عقد نکاح کے وقت عورت کا اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی شرط لگانا

عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم بھی کرلے تو یہ شرط شرعاً معتبر ہوگی اور اس تسلیم کی وجہ سے شوہر کا حق طلاق ختم ہوکر بیوی کو مل جائے گا اور شرعاً شوہر کو کچھ بھی حق طلاق نہ ہوگا۔

" واذا اشترطت المراة لنفسها فی عقد النکاح عقدالطلاق ۔ ای حقها فی تطلیق نفسها من زوجها فالنکاح صحیح و الشرط جائز۔ بهذا قال المجیزون بشروط القسم الاول التی ذکرناها و منهم الحنابلة و کذالک قال بجواز هذا الشرط الحنفیة ۔ ولکن بشرط ان یکون اشتراط هذا الشرط بالصیغة الصحیحة ۔ وهی مایاتی ۔ " (وهو هذا) " و اذا قالت المراة فی ایجابها " زوجت نفسی علی ان یکون امری بیدی۔ اطلق نفسی کلما شئت۔ او متی شئت فقال الرجل فی قبوله ۔ قبلت ۔ فالنکاح صحیح و الشرط صحیح " الخ ۔ (المفصل فی احکام المراة ج ۲ ص ۱۳۲ (ایضا) الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۲۷۳ ۔ (ایضا) رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۹ (دار الفکر) ایضا) الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۲)

٭ تربیت افتاء، امارت شرعیہ پٹنہ

طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا جائز نہیں ؟

اگر شوہر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض کو ختم کرنا چاہے تو اس کا اختیار شوہر کو باقی نہیں رہتا ہے ۔ بلکہ اس کے قبول کرتے ہی اس کا حق و اختیار شرعا باطل ہوجاتا ہے ۔

" ولیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لاینھاھا مما جعل الیھا و لا یفسخ کذا فی الجوھرة النیرة " (الفتاوی الھندیة ج ۱ ص ۳۸۷)

واضح رہے کہ مذکورہ مسئلہ تفویض طلاق کی تفصیل شرط کی تین صورتوں کے ذیل میں حضرت تھانوی کے ارشاد کے ذریعہ بیان کیا جائے گا۔

شرط کی تین صورتیں ۔ قبل العقد ۔ بعد العقد ۔ وقت العقد

شرط کی تین شکلیں ہیں، پہلی شکل یہ ہے کہ شرائط قبل از نکاح طے ہوجائیں ۔ اور طرفین کے جانب سے دستخط بھی ہوجائے ۔ دوسری شکل یہ ہے کہ عین نکاح کے وقت شرائط کا ذکر کیا جائے ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو ۔ تیسری شکل یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد طرفین آپس میں کوئی شرائط نامہ تحریر کریں

حکم

مذکورہ بالا تینوں صورتیں جائز و درست ہیں، البتہ، شرائط اگر قبل از نکاح طے ہوں اور طرفین کے دستخط بھی ہوجائیں اور شرائط عین نکاح کے وقت طے ہوں ان دونوں صورتوں کی صحت کے لئے ایک ایک شرط ہے ۔ اس کی مکمل اور جامع تفصیل حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کی بیش بہا اور قیمتی تصنیف " **الحیلة الناجزة** " سے ذیل میں نقل کی جاتی ہے ۔

پہلی صورت

یہ کہ کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھا جائے، اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو ۔ مثلا یہ لکھا جاوے کہ ۔ اگر فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی کی خلاف ورزی کروں تو مسماۃ مذکور کو اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے ۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار

نامہ محض بے کار ہوگا۔اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

كما فى تنوير الابصار باب التعليق و شرطه الملك كقوله لمنكوحة ان ذهبت فانت طالق اوالاضافة اليه كان نكحتك فانت طالق فلغا قوله لاجنبية ان زرت زيدا فانت طالق الخ ۔(شامی ج ۲ ص ۸۱۳)

وفى الفصل الثالث من كتاب الشروط للعالمگيرية مانصه و الثانى تعليق التفويض بالشرط و انه اقسام (الى ان قال) القسم الثانى تعليق التفويض بترك نقد المعجل الى وقت كذا صورة كتابة هذا القسم جعل امرها بيدها فى تطليقة واحدة بائنة مطلقا بشرط انه اذا مضى شهر اوله كذا و آخره كذا و لم يؤد اليها جميع ماقبل تعجيله لها من صداقها وهو كذا فانها تطلق نفسها بعد ذالك متى شاء ت ابدا واحدة بائنة فوض الامر فى ذالك اليها و انها قبلت منه هذا الامر فى مجلس التفويض القسم الثالث تعليق التفويض بشرط قماره او بشربه الخمر او ضرب ضربا موجعا يظهر اثره على بدنها و صورة كتابته على نحو ما بينا (عالمگیری مصری ج ۲ ص ۲۷۱) "

قلنا قوله و انها قبلت فى مجلس التفويض قد خرج مخرج عادة المحاضر و السجلات و الا فقبولها فى مجلس التكلم ليس بشرط بل الشرط استعمال الخيار (فى مجلس وقوع الشرط كما سياتى و قد صرح بذالك فى الفصل الاول من الباب الثالث لطلاق الهندية ۔)

دوسری صورت

کہ عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں اس کے صحیح و معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت (یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو (یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا وہ کام کیا (جتنی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردیا جاوے) تواپنے کا اختیار میرے (یا مسماۃ موصوفہ کے) ہاتھ میں ہوگا۔یعنی شرائط مذکورہ میں سے کسی کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہوں (یا چاہے) تواپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کرسکوں گی (یا کرسکے گی) اس کے جواب میں مرد ناکح یوں کہے کہ میں نے قبول کرلیا،اس پر عورت کو اختیار ہوگا۔کہ وہ جب اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت دیکھے تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے یعنی اس طرح کہدے کہ میں اپنے اوپر ایک طلاق

بان واقع کرتی ہوں۔

اور اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ابتدائے کلام (یعنی ایجاب) مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح تو بلاکسی شرط کے صحیح ہوجاوے گا، اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔ خوب سمجھ لو

" فی الدر المختار قبیل فصل المشیئة من کتاب الطلاق نکحها علی ان امرها بیدها الخ و فی حاشیة رد المحتار قوله صح مقید بما اذا ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت. اما لو بدا الزوج لا تطلق ولا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة و البزازیة انتهی. شامی ج ۲ ص ۳۹۲)

ومثله صرح فی حیل العالمگیریة (ج ۷ ص ۲۲۳) و بین الفقیه ابو للیث رح وجه الفرق بین الصورتین فقال لان البداة اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح فلا یصح اما اذا کانت من المراة یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراة قبلت یتضمن اعادة ما فی السوال صار کانه قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح اه (شامی کتاب الطلاق تحت قول الدر لا یقع طلاق المولی علی امراة عبده الا اذا قال الخ (ج ۲ ص ۲۹۹)

تنبیہ ۔ اور اگر ایجاب عورت ہی کی جانب سے ہو مگر شرط تفویض ذکر نہ کی گئی اور مرد نے قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردیا تب بھی تفویض صحیح ہوگئی لیکن چونکہ اس صورت میں صرف مرد کو اختیار ہے خواہ وہ شرط کو بڑھائے یا نہ بڑھائے عورت کی جانب سے جب ایجاب بلاکسی شرط کے ہوچکا، تو اس کے ہاتھ سے بات نکل چکی، اس لئے کہ عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو طلاق لینے کا اختیار مل جائے اس کے واسطے یہ صورت کافی نہیں، بلکہ ایجاب میں شرط لگانا ضروری ہے، تاکہ مرد کو بلاکسی شرط قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے۔

تیسری صورت

کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوایا جاوے یہ صورت بھی بالکل صحیح اور درست ہے۔

مشورہ : یہ صورت اس عورت کے لئے کارآمد ہے جس کے نکاح میں کابین نامہ نہیں لکھوایا گیا تھا، لیکن جو عورت نکاح کے وقت احتیاط کی طالب ہے، اس کے واسطے اس میں بھی وہی کمی ہے جو ابھی تنبیہ بالا کے ذیل میں مذکور ہوئی، یعنی جبکہ عقد نکاح تمام ہوچکا تو عورت کے قبضہ میں نہ رہا کہ خاوند کو اس اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور کرلے بلکہ صرف اس کی مرضی پر معاملہ رہ جاتا ہے۔

اس لئے کہ مصائب کے وقت خلاصی کی اصل تدبیر پہلی یا دوسری ہی صورت اختیار کرنا ہے اور ان میں بھی آسان صورت جس میں عوام کو مغالطہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں وہ صرف پہلی ہی صورت ہے، کہ عقد سے پہلے ہی کابین نامہ لکھوالیا جائے مگر اس میں اضافت الی النکاح ضرور ہونا چاہئے یعنی یہ لفظ ضرور لکھوادئے جائیں کہ اگر میں "فلاں دختر فلاں" سے نکاح کروں اور پھر فلاں فلاں شرط کے خلاف کروں الخ اور اگر اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو کابین نامہ کالعدم ہوگا، جیسا کہ پیشتر گذر چکا **واللہ سبحانہ و تعالی اعلم۔** 3۱/۱۱

فائدہ ۔ نکاح مذکور جس میں کچھ شرائط خاوند سے منظور کرائی گئی ہیں۔ اس کے جواز میں حنفیہ کو کلام نہیں ہے، بعض لوگوں نے اس صورت کو نکاح معلق میں داخل کرکے شبہ کیا ہے، مگر درحقیقت یہ نکاح معلق نہیں۔ بلکہ نکاح منجز ہے۔ جو تفویض معلق کے ساتھ مشروط ہے۔ نکاح معلق وہ ہے کہ اس وقت نکاح ہی نہ ہو جیسے عورت یوں کہے کہ "میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا اگر میرا باپ راضی ہو" یا مرد یوں کہے کہ "میں نے قبول کرلیا اگر میرا باپ راضی ہو" اس صورت میں نکاح نہیں ہوتا۔ اور اگر اصل نکاح معلق نہ کیا جاوے بلکہ اس کے ساتھ کوئی شرط زائد لگادی جائے تو اس طرح نکاح ہوجاتا ہے جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مجلس عقد میں نکاح اسی وقت ہورہا ہے مگر اس کے ساتھ ایک شرط ہے جس کو شوہر سے منوایا جاتا ہے۔

ضروری مشورہ ۔ چونکہ عورت ناقص العقل ہوتی ہے اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ہے، پس مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگادی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے مثلا یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے خود یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمھارے نکاح میں بمعاوضہ مہر۔ روپے۔ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہونچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں (اس جگہ مناسب ہے کہ کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کردئے جائیں) تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کرلی جاوے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدیدہ ہے لیکن عورت کو اس کے بعد بھی چاہئے کہ طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر کام کرے اور تین باتوں کا ضرور التزام کرے۔

اول ۔ یہ کہ فورا غصہ کے وقت اپنے اس اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک معتدبہ مدت تک غور خوض کرے جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

دوسرے ۔ یہ کہ اپنے خیر خواہوں سے ضرور مشورہ کرے۔

تیسرے ۔ یہ کہ سنت کے موافق استخارہ کرلے اور ویسے بھی دعا کرے کہ اللہ تعالی میرا دل ایسے کام کی طرف پھیردے جو میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو اس تمام کوشش کے بعد جو کچھ دل میں آئے اس پر عمل کرے ۔ اور اللہ تعالی پر بھروسہ رکھے ، اس طرح وہ خطرہ نہ ہوگا ، جو تفویض مطلق کی صورت میں ہوتا ہے ۔ فقط **واللہ تعالی اعلم۔**

تنبیہ ضروری ۔ تعلیق مذکور میں اگر چاہے کا لفظ استعمال نہ کرنا چاہئے ، ورنہ تفویض خاص اس مجلس کے ساتھ مقید ہو جاوے گی جس میں وہ شرائط ہوں اور اس مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو اختیار طلاق کا باقی نہ رہے گا اور اختیار کو اس قدر محدود کردینا مناسب نہیں ، اسی طرح لفظ "جب چاہے" بھی شرط میں نہ استعمال کیا جاوے ، ورنہ ہمیشہ کے لئے (حتی کہ اعادہ نکاح کے بعد بھی) اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار رہے گا جب تک کہ تین طلاق پوری نہ ہوجاویں ، اور ایسا اختیار عورت کو دینا ضرورت سے زائد اور مصلحت کے خلاف ہے ۔ بلکہ ایسے الفاظ استعمال کرنے چاہئیں جن سے نہ تو ایسی تنگی لازم آئے کہ تفویض مقید بالمجلس ہوجائے اور نہ اتنی وسعت ہو کہ عورت کو تینوں طلاقیں واقع کرلینے کا اختیار مل جائے اس لئے ہم نے کابین ناموں میں اور گذشتہ مثالوں میں ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں ۔ جو باتفاق محاورات فریقین کی رعایت اور مصلحت پر مشتمل ہیں ، ان الفاظ سے صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا ، مگر وجود شرط کی مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا اور اردو کے محاورات مختلف ہونے کی وجہ سے تمام الفاظ شرط کا حکم منضبط نہ ہوسکا ، اس واسطے الفاظ عربیہ کی تفصیل نقل کرتے ہیں تاکہ اہل علم بوقت ضرورت اس تفصیل میں اور متکلم کے محاورہ میں بغور تطابق کر کے بقیہ الفاظ شرط کا حکم متعین کر سکیں اور عوام کو لازم ہے کہ جو الفاظ ہم نے تجویز کئے ہیں ان کی رعایت رکھیں اور اگر ان کے سوا کسی لفظ کا حکم معلوم ہونے کی ضرورت پیش آجاوے تو علماء کرام سے دریافت کریں صرف اپنی زبان دانی پر بھروسہ کر کے خود فیصلہ کرنا جائز نہیں ۔

و التفصیل مافی العالمگیریة من الجوهرة النیرة اذا قال لها طلقی نفسک و سواء قال لها ان شئت اولا فلها ان تطلق نفسها فی ذالک المجلس خاصة " (ج ۲ ص ۸۲) وفیه ایضا " ان قال لها طلقی متی شئت فلها ان تطلقها فی المجلس و بعده ۔ ولها المشیة مرة واحدة و کذا قوله متی ما شئت و اذا ما شئت و لو قال کلما شئت کان ذالک لها ابدا حتی یقع ثلث کذا فی السراج الوهاج " (الباب الثالث فی تفویض الطلاق فصل المشیة (ج ۲ ص ۸۷) و فی البحر الرائق فصل الامر بالید (ج ۳ ص ۳۱۸) و اطلق الامر بالید فشمل المنجز و المعلق اذا وجد

شرطه و منه ما فی المحیط لو قال ان دخلت الدار فامرک بیدک فان طلقت نفسها کما وضعت القدم فیها طلقت لان الامر فی یدها و ان طلقت بعد ما شئت خطوتین لم تطلق لانها طلقت بعد ما خرج الامر من یدها۔

تنبیہ دوم ۔ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کا حق نہیں رہتا۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے، اس لئے شرائط میں مرد کو غور و خوض اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلینا ضروری ہے، ورنہ بعد میں پریشانی و پشیمانی ہوگی۔

لما فی العالمگیریۃ و لیس للزوج ان یرجع فی ذالک ولاینها ها مما جعل الیها و لا یفسخ کذا فی الجوهرة " (عالمگیری ج ۲ ص ۷۵) و فی الدر المختار من فصل المشیئۃ کتاب الطلاق و لا یملک الزوج الرجوع عنه ای من التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق قال الشامی قوله الثلاثة ای التخییر والامر بالید والمشیئۃ اه ۔ و الله سبحانه و تعالی اعلم (علمه اتم و احکم (الحیلة الناجزة من ص ۳۰ الی ص ۳۷)

تفویض طلاق اور اس کی شرطیں

مولوی نسیم الدین قاسمی ☆

آج کل عورتوں کو نکاح کے بعد بسا اوقات جن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ کبھی مرد کی طرف سے ظلم و ستم کبھی نان و نفقہ سے دستبردار ہوجاتا ہے اور کبھی بیوی بال بچوں کو چھوڑ کر پردیس چلا جاتا ہے اور عورت بیچاری بے کسی و بے بسی کی حالت میں اپنی زندگی گذارتی ہے اور شوہر کبھی بھی اس کی طرف التفات نہیں کرتا۔ ایسے حالات کے پیش نظر اگر نکاح سے قبل یا عقد نکاح کے وقت یا عقد نکاح کے بعد باہم رضامندی سے کچھ شرائط مقرر کرلئے جائیں کہ اگر شوہر اس کی خلاف ورزی کرے گا تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں (۲) نکاح کے وقت طے ہوں (۳) یا نکاح کے بعد شرائط طے ہو۔

(۱) پہلی صورت یعنی جب کہ نکاح سے قبل شرائط طے ہوں۔ ان شرائط کے مقبول ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان شرائط کی اضافت یا نسبت نکاح کی طرف کی گئی ہو۔ مثلاً شوہر یہ کہے کہ اگر میں مسماۃ فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر جو شرط طے پائے اس کا تذکرہ کرنے کے بعد شوہر یہ کہے کہ اگر میں نے مذکورہ شرائط کی ادائیگی نہیں کی تو عورت کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر جب چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے نکاح سے الگ ہو جائے۔

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم حیدر آباد۔

اور اگر اس شرط کی نسبت یا اضافت نکاح کی طرف نہیں کی گئی تو شرائط نامہ محض بے کار ہوگا اور عورت کو کسی قسم کا اختیار نہ ہوگا

لما فی تنویر الابصار باب التعلیق و شرطه الملک کقوله لمنکوحة ان ذهبت فانت طالق اوالاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة ان زرت زیدا فانت طالق در مختار ج ۲ ص ۵۳۷)

(۲) عالمگیری میں ہے

القسم الثانی تعلیق التفویض بترک نقد المعجل الی وقت کذا صورة کتابة هذا القسم جعل امرها بیدها فی تطلیقة واحدة بائنة مطلقا بشرط انه اذا مضی شهرا و له کذا او آخره کذا و لم یؤد الیها جمیع ماقبل تعجیله لها من صداقها و هو کذا فانها تطلق نفسها بعد ذالک متی شاء ت ابدا واحدة بائنة فوض الامر فی ذالک الیها و انها قبلت منه هذا الامر فی مجلس التفویض

القسم الثالث تعلیق التفویض بشرط قماره او بشربه الخمر او ضربه ضربا موجعا یظهر اثره علی بدنها و صورة کتابة نحو ما بینا(عالمگیری ج ۲ ص ۲۷۱)

دوسری قسم تفویض کو معلق کرنا ہے متعین وقت تک مہر نقد معجل کے ترک کرنے کے ذریعہ ، کتابت کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے ایک طلاق بائن کا اختیار عورت کو دے دیا مطلقا اس شرط کے ساتھ کہ جب ایک ماہ گذر جائے اور اس کو میں نے اتنا روپے حوالہ نہیں کیا اس کے مہر معجل میں سے تو عورت کو اس کے بعد اختیار ہوگا جب چاہے ایک طلاق بائنہ لے لے ،شوہر نے اس امر طلاق کو عورت کے حوالہ کر دیا اور عورت نے اس تفویض طلاق کو قبول بھی کر لیا مجلس تفویض ہی میں۔

(تیسری قسم) تفویض طلاق کو معلق کر دیا، جوا کھیلنے یا شراب پینے یا ضرب شدید پر جو تکلیف کا باعث ہو اور اس کا اثر بدن پر ظاہر بھی ہو اور اگر شوہر نے اس میں سے کسی کا ارتکاب کیا تو عورت کو اختیار ہوگا کہ اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر جدا ہو جائے۔

(۲) دوسری شکل یہ ہے کہ ضمن ایجاب و قبول کے وقت شرائط ذکر کی جائیں اس شرط کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا عورت یا اس کا ولی عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ اگر تم نے فلاں فلاں کام کیا (جتنی

شرائط لگائی ہوں بیان کر دے) تو میرے معاملے کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کے ہاتھ میں ہوگا اسی وقت یا پھر کسی وقت جب عورت چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن دے کر نکاح سے جدا ہوجائے ۔ اس کے جواب میں شوہر ناکح یوں کہے کہ میں نے قبول کیا ۔ اس پر عورت کو اختیار ہوگا جب وہ اپنے اوپر ظلم و مصیبت دیکھے اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے ۔

اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ابتدائے کلام (یعنی ایجاب) مرد کی جانب سے اور لڑکی قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگا دے تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی ۔

۱ ۔ در مختار میں ہے

نکحها على ان امرها بيدها صح (در مختار ج ۲ ص ۵۷۵ تا ۵۷۲)

نکاح اس شرط پر کیا کہ اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہے تو ایسا کرنا درست ہے ۔

۲ ۔ حضرت علامہ شامی اس عبارت کے ضمن میں لفظ صح پر کلام کرتے ہوئے رقم طراز ہیں ۔

(قوله صح) مقيد بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لاتطلق و لايصير الامر بيدها كما فى البحر عن الخلاصة و البزازية (شامى ج ۲ ص ۵۷۲)

صح مقید ہے اس صورت کے ساتھ جب کہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوا ہو چنانچہ عورت کہے کہ میں اپنا نکاح تم سے اس شرط پر کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہے تو میں جب چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے دوں گی یا اس شرط پر کہ طلاق کا اختیار مجھ کو ہوگا تو اس کے جواب میں شوہر نے کہا میں نے قبول کیا ۔

لیکن اگر ایجاب شوہر کرے تو طلاق کا اختیار عورت کو نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کو شوہر کا اختیار حاصل ہوگا ۔

۳ ۔ عالمگیری میں بھی اسی طرح بیان کیا ہے اور فقیہ ابواللیث نے ان دونوں کے درمیان فرق کو بھی واضح کیا ہے ۔

فقیہ ابواللیث نے بیان کیا ہے

وجه الفرق بين الصورتين فقال لان الْبداْة اذا كانت من الزوج كان الطلاق و التفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا كانت من المراة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المراة قبلت على ان يكون الامر بيدك فيصير مفوضا بعد النكاح (هندية ج ۱ ص ۲۷۳ خانية ج ۱ ص ۳۲۹)

ان دونوں صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب ایجاب شوہر کی جانب سے ہوگا تو طلاق اور تفویض طلاق نکاح سے قبل سمجھا جائے گا۔ لہذا یہ صحیح نہ ہوگا۔ لیکن جب ایجاب عورت کی جانب سے ہوگا تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی۔ کیوں کہ شوہر نے جب عورت کے کلام کرنیکے بعد کہا "قبلت" تو گویا کہ شوہر کا یہ کلام اعادہ ما فی السوال کو متضمن ہوا تو گویا کہ شوہر نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھے طلاق کا اختیار ہے۔ لہذا یہاں پر تفویض طلاق نکاح کے بعد سمجھی جائے گی۔

اس لئے دوسری شکل میں جب کہ عین عقد کے وقت شرائط طے کی جائیں تو ایجاب شوہر کی جانب سے کیا جائے نہ کہ عورت کیجانب سے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوا لیاجائے۔ یہ صورت بھی صحیح اور بالکل درست ہے۔

لیکن جب عقد نکاح تمام ہو چکا تو عورت کے قبضہ میں نہ رہا کہ خاوند کو اس اقرارنامہ کے لکھنے پر مجبور

(۱) اول یہ کہ غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک معتد بہ مدت تک غور و خوض کرے جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

(۲) اپنے خیرخواہوں سے مشورہ کرے۔

(۳) تیسرے یہ کہ سنت کے مطابق استخارہ کرے اور ویسے بھی دعا کرے کہ اللہ تعالی میرا دل ایسے کام کی طرف پھیر دے جو میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو۔ ان تمام کوشش کے بعد جو شکل دل میں آئے کرے اور اس کے بعد اللہ پر بھروسہ رکھے اس طرح یہ تفویض پر خطر نہیں ہوگی جو تفویض مطلق کی صورت میں ہوتا ہے۔

کرے بلکہ صرف اس کی مرضی کی بات رہ جاتی ہے۔ اس لئے مصائب سے چھٹکارے کی وجہ صرف پہلی یا دوسری تدبیر اختیار کرنے ہی میں ہے۔

اور اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ جب کابین نامہ لکھوایا جائے تو شرط کی نسبت و اضافت نکاح کی طرف کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو شرط باطل ہو جائے گی۔

ضروری مشورہ

حضرت تھانوی نے اپنی کتاب **الحیلۃ الناجزۃ** میں تحریر فرمایا ہے کہ

عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگا دی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے۔

مثلا عورت کی طرف سے اس کا ولی یا وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ اتنا روپے اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کر لیں تو اس وقت معاملہ میرے یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کے ہاتھ میں ہوگا۔

لیکن عورت کو چاہئے کہ اس کے بعد طلاق میں جلدی نہ کرے بلکہ اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر کام کرے اور تین باتوں کا التزام ضرور کرے۔

تفویض طلاق کا شرعی حکم

مولوی محمد نعیم رشیدی ☆

آج بحر مظلومیت میں عورت ذات جس قدر غوطہ زن ہے، وہ ایک ایسی مسلم حقیقت ہے کہ اگر کوئی اہل دل ان مظلوم زدہ زندگیوں کے اوراق الٹنے لگے تو اسے ایسے دلگداز اور ہولناک مظالم اور قیامت خیز مصائب نظر سے گذریں گے کہ قلب انسانی تلملا جائے۔ یہی ایک مظلومی فضاء بوقت رشتہ ازدواج اپنے لئے نجات دہندگان کے ایسے حکمی راہوں کی متلاشی ہوتی ہے، جس کا کچھ حصہ سوال میں درج ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر جس وقت طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور شوہر بھی اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، شرعی نقطہ نظر سے اس شرط کی کیا حیثیت ہوگی، کیا اس کے بعد عورت کو حق طلاق کا اختیار حاصل ہوگا؟ اس شرط کو اصطلاح شرع میں "تفویض طلاق" کہتے ہیں اور شرعاً ایسی شرط کا اعتبار ہوگا، اور شرط صحیح ہوجائے گی، اور پھر عورت کو جو جب چاہے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار ہوگا، ہم یہاں پر فقہاء کرام کی عبارات نقل کرتے ہیں۔

فقالت " زوجت نفسی منک علی انی او علی ان اطلق نفسی کلما ارید فقال الزوج قبلت جاز النکاح وقع الطلاق او صار الامر بیدها (فتاوی تاتار خانیۃ ج ۲ ص ۲۰۲)

عورت نے کہا کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میں طلاق والی ہوں، یا مجھ کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا تو شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح جائز ہوجائے گا طلاق یا حق طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدر آباد۔

نیز خانیہ میں بھی یہی عبارت مذکور ہے (**خانیہ فی ھامش الھندیہ ج ۱ ص ۳۲۹**۔ علامہ حصکفی لکھتے ہیں: **نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح (در مختار علی الشامی ج ۳ ص ۳۲۹ الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۵)**

اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو اختیار ہے تو صحیح ہے ۔

لیکن یہاں پر ایک اہم بات قابل غور یہ ہے کہ مذکورہ شرط کا اعتبار اور اس کے صحیح ہونے کا مدار ایک قید پر موقوف ہے ، اگر وہ نہ پائی جائے تو پھر شرط لغو ہوجائے گا اور عورت کو کوئی حق طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، وہ یہ ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے ہو یعنی شرط کی ابتدا عورت کی طرف سے واقع ہوتی ہو اور شوہر محض تسلیم کرے اس کے برخلاف شرط ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور عورت اس کو تسلیم کرے تو یہ شرط بے کار ہوجائے گی، اور عورت کو اس وقت کسی قسم کا حق طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی تصریح کی ہے ۔

رجل قال لامراۃ تزوجتک علی انک طالق او علی ان امرک بیدک تطلقین نفسک کلما تریدین فقبلت لا یقع الطلاق و لا یصیر الامر بیدھا (فتاوی تاتار خانیۃ ج ۲ ص ۲۰۲)

مرد نے کہا عورت سے کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تم طلاق والی ہو یا تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے جس وقت چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہے ، اور عورت نے اس کو قبول کیا، تو عورت کا معاملہ اس کے اختیار میں نہیں ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں

نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح مقید بما اذا ابتدات المراۃ فقالت زوجتک نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا (شامی ج ۳ ص ۳۲۱)

مرد نے عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کا معاملہ اس کے اختیار میں ہوگا، تو یہ صحیح ہے اور یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب کہ عورت ابتداء کرے چنانچہ عورت کہے کہ میں اپنے آپ کو تم سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا جب چاہے میں طلاق واقع کر سکتی ہوں۔

دونوں میں وجہ فرق سمجھنے سے پہلے دو باتوں کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ، پہلی بات ۔ ہے کہ تفویض طلاق کا اعتبار ملکیت نکاح ہی میں صحیح ہوسکتا ہے ، اگر حق طلاق کا اختیار ملکیت میں نہ ہوا ہو یعنی عورت اس کے نکاح میں کسی بھی حیثیت سے داخل نہ ہو تو پھر اس طرح کی تفویض کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کا

پورا ہونا قبول پر موقوف ہوتا ہے۔ محض ایجاب سے نکاح تام نہیں ہوتا، چنانچہ اب فرق اس طرح سمجھا جاسکتا ہے، کہ جب طلاق کی شرط کی ابتداء مرد کی طرف سے ہو تو یہ تفویض نکاح سے پہلے سمجھی جائے گی، کیونکہ یہاں محض ایجاب ہی ہوا ہے اور ابھی قبول باقی ہے۔ لہذا تفویض نکاح سے پہلے واقع ہوئی، چنانچہ گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ تفویض صحیح نہیں، نیز اینکہ تفویض ملکیت میں نہیں پائی گئی، لہذا تفویض صحیح نہیں ہوئی" اس کے برخلاف شرط کی ابتداء عورت کی طرف سے ہو" اور مرد اس کو تسلیم کرتا ہو تو یہاں تفویض کے بعد شوہر قبول کرتا ہے، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ میں نے تمہاری شرط کو قبول کیا تو گویا تفویض طلاق مرد کی جانب سے نکاح کے بعد ہوا، لہذا اس صورت میں شرط صحیح ہوجائے گی مرد و عورت کو حق طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا، یہاں پر شوہر قبول میں شرط کے الفاظ استعمال نہیں کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود محض اس کے " **قبلت** " (میں نے قبول کیا) کہنے میں خود سوال بھی شامل ہوجائے گا، جیسا کہ عام محاورات میں اس طرح کے استعمال سے ہر ایک واقف ہے۔ چنانچہ خانیہ میں اس کا فرق اس طرح واضح کیا ہے۔

اس لئے کہ ابتداء اگر شوہر کی جانب سے ہو تو طلاق و تفویض نکاح سے قبل ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہوگا، اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہو تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوگا اس لئے کہ عورت کے کلام کے بعد شوہر نے " **قبلت** " (قبول کیا) کہا اور جواب سوال کے مضمون کو بھی شامل ہوتا ہے تو گویا وہ اس طرح کہا کہ میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تم طلاق والی یا تم کو اختیار ہوگا۔ تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوگا (اور درست ہوجائے گا) (**فتاوی خانیۃ فی ھامش الھندیۃ ج۱ص ۳۲۹**)

حاصل کلام یہ ہوا کہ شرط کے وقت مذکورہ قید کا لحاظ رکھنا صحت شرط کے لئے ضروری ہے، ورنہ شرط لغو اور بے کار سمجھی جائے گی اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، لیکن یاد رہے کہ یہ تعلیق نہیں ہے کہ جس سے اشکال ہو۔

یہاں پر مزید ایک قید کا اضافہ کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ جب عورت شرط لگائے تو محتاط ہوکر ایسے الفاظ استعمال کرے کہ جس سے نکاح کے بعد جس وقت چاہے طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو، چنانچہ اس کے الفاظ اس طرح ہوں " میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ مجھے اختیار ہوگا کہ نکاح کے بعد جس وقت چاہوں گی ایک طلاق بائن اپنے اوپر واقع کر کے الگ ہوجاؤں " اس کے برخلاف اگر عورت مطلق یوں کہتی ہے کہ میں اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ مجھے طلاق کا اختیار ہوگا " تو اس صورت میں مجلس ختم ہونے کے بعد وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مجاز نہیں ہوگی، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی نے دونوں صورتوں کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

چنانچہ اگر مطلقا اس طرح کہا کہ تم کو اختیار ہے تو اس کا بقاء، حکم بقاء مجلس تک ہی ہے اور یہی مجلس ہے جس میں تفویض کا علم ہوا ہے ،اگرچہ وہ مؤقت ہے ، چنانچہ وقت کو مطلق رکھا اور اس طرح کہا کہ جب چاہے اور جس وقت چاہے تم کو اختیار ہوگا، تو عورت کو مجلس وغیر مجلس دونوں میں اختیار ہوگا، مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۳۳**)

جب عورت کی جانب سے شرط پوری ہوجائے اور اس کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے اب شوہر کو تفویض طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، عورت اب طلاق کی مالک بن چکی ہے جب چاہے طلاق واقع کرلے ،فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے، چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

بہر حال تعلیق کی صفت سو وہ شوہر کی طرف سے لازم ہے یہاں تک کہ اس سے رجوع کرنے اور عورت کو اس کے اختیار سے منع کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا، اور نہ فسخ کا اس لئے کہ وہ عورت کو طلاق کا مالک بنادیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنادے تو اس کی ولایت ملکیت سے ختم ہوجاتی ہے اور کسی طرح باطل کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا (**بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۲۲۔ مجمع الانھر ج ۱ ص ۴۱۷۔ الشامی ج ۳ ص ۳۲۲۔ فتاوی عالمگیریۃ ج۱ص ۳۸۷۔کذا فی تحفۃ الفقھاء**)

شرائط نکاح کی تین صورتیں

مذکورہ تینوں صورتیں درست ہیں ، البتہ پہلی اور دوسری صورت میں چند قیدوں کا بڑھانا ضروری ہوگا، پہلی صورت کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے ،اس اقرار نامہ میں نکاح کی جانب نسبت اور اضافت موجود ہو، بغیر اضافت کے اقرار نامہ بے کار ہو جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ تفویض میں ملکیت کا ہونا ضروری ہے ۔ اور بغیر ملکیت کے تفویض معتبر نہیں ہوگی، علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں

(التعلیق) انما یصح فی الملک کقولہ لمنکوحتہ ان زرت فانت طالق او مضافا الیہ کان نکحتک فانت طالق ای معلقا بسبب الملک ای ان ملکتک بالنکاح (البحر الرائق ج ۲ ص ۳)

تعلیق صرف ملکیت ہی میں ہوسکتی ہے ،جیسے اپنے منکوحہ کو کہے کہ اگر تم زیارت کرو تو تم کو طلاق ہے ، یا پھر نکاح کی طرف اضافت ہو یعنی اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے یعنی ملکیت کے سبب پر طلاق کو معلق کیا ہے۔

نیز علامہ کاسانی لکھتے ہیں

فمنها الملک او ملقتہ من ملائقہ فلا یصح الطلاق الا فی الملک او فی ملقتہ من ملائق الملک وھی عدۃ الطلاق او مضافا الی الملک۔

تعلیق کی شرائط میں سے ملکیت یا علائق ملک ہونا ہے، لہذا طلاق صرف ملکیت ہی میں درست ہو سکتی ہے، یا پھر علائق ملک میں سے ہو۔ اور وہ عدت طلاق ہے، یا ملکیت کی طرف اضافت ہے۔

معلوم ہوا کہ تفویض طلاق کے لئے ملکیت یا سبب ملک کا ہونا ضروری ہے، اور دوسری صورت معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے مشروط ہو یعنی ابتداء عورت نے کی ہو، اگر مرد ابتداء کرے اگرچہ مشروط ہی کیوں نہ ہو اور عورت قبول کرے تو یہ صورت درست نہیں ہوگی، جیسا کہ اوپر تفصیل گذر چکی، البتہ ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو لیکن غیر مشروط ہو یعنی اس میں شرط کا کوئی ذکر نہ ہو لیکن شوہر کا قبول مشروط ہو یعنی طلاق کے ساتھ قبول کرتا ہو تو ایسی صورت میں بھی شرط درست ہوجائے گی، اور عورت کو حق طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا، لیکن اس صورت میں شوہر کے اختیار پر معاملہ رہے گا چاہے شرط کا ذکر کرے یا نہ کرے اس لئے کہ عورت کی جانب سے بغیر مشروط کے ایجاب واقع ہوچکا تو اب عورت کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

اور تیسری صورت بھی اگرچہ درست ہے۔ لیکن اس صورت میں نکاح بغیر کسی شرط کے تام ہوچکا، اب شرط کا اقرار نامہ لکھا گیا تو درست ہے لیکن شوہر انکار کردے تو اس کو مجبور بھی نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سب سے زیادہ احتیاط کی صورت پہلی اور دوسری ہے۔

چونکہ عورت ناقص العقل ہے، اور اپنے جذبات سے مغلوب ہوکر مصالح کا لحاظ کئے بغیر اپنے اوپر طلاق واقع کرلینے کا عین امکان ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ کوئی قید بڑھایا جائے کہ جس سے یہ احتمال ختم ہوجائے، مثلاً یہ قید بڑھایا جائے کہ عورت نکاح کے وقت یا جو بھی اس کا ولی ہے یہ کہے کہ میں اپنے آپ کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ مجھ کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے جس کو فلاں فلاں دس اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں تو اس وقت یا جس وقت چاہے معاملہ میرے اختیار میں ہوگا۔ اس صورت میں طلاق کا حق عورت کے ہاتھ میں تو آجائے گا، البتہ طلاق واقع کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقررہ اشخاص پیش آمدہ واقعہ کو تسلیم کرلیں کہ یہ واقعی معقول عذر ہے۔ اور اگر تسلیم نہ کریں تو پھر ابھی طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

تفویض طلاق

مولوی محمد حاذق قاسمی ☆

تفویض کی پہلی صورت اور اس کا حکم

یہ اقرار نامہ نکاح سے پہلے لکھوایا جائے تو اس کے مفید و معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو، مثلاً یہ لکھا جائے کہ فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر میں اس اقرار نامہ کی مندرجہ شرائط میں سے کسی شرط کی خلاف ورزی کروں تو مساۃ فلاں مذکورہ کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا جس وقت چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے ۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ کی گئی ۔ تو یہ اختیار دینا درست نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ

شرطه الملک حقیقة کقوله لقنه ان فعلت کذا فانت حرا و حکما و لو حکما کقوله لمنکوحته او معتدته ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه ای الملک الحقیقی او الحکمی کذالک کان نکحت امراة او ان نکحتک فانت طالق و کذا کل امراة (رد المحتار مع الشامی ج ۳ ص ۳۲۲)

اس کی شرط یا تو ملک حقیقی کا ہونا ہے جیسے اپنے غلام سے یہ کہنا کہ اگر تو نے ایسا کیا تو تو آزاد ہے یا ملک حکمی ہونا ہے ۔ جیسے اپنی منکوحہ عورت یا عدت گذار رہی بیوی سے شوہر کا یہ کہنا کہ اگر تو گئی تو تجھے طلاق ہے، یا

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

ملک حقیقی یا ملک حکمی کی جانب اضافت ہو جیسے کسی آدمی کا یہ کہنا کہ اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا یا اگر تم سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اور اسی طرح ہر عورت کا حکم ہے۔

تفویض کی دوسری صورت اور حکم

عقد نکاح میں ہی یہ شرائط زبانی ذکر کئے جائیں، تو اس کے معتبر اور صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو، عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں اس شرط کے ساتھ دے دیا کہ تم نے یہ کام کیا یعنی مجھے مارا یا کہیں جانے سے روکا (غرض جتنی بھی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کر دے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا یعنی مذکورہ شرائط میں سے کسی کی خلاف ورزی پر مجھی اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا جس وقت چاہوں اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کرلوں گی تو اس کے جواب میں مرد یوں کہے کہ میں نے قبول کیا، تو اس پر عورت کو اختیار ہوگا کہ جب وہ اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت دیکھے اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے اور یوں کہہ دے کہ میں اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرتی ہوں۔

لیکن اگر ابتداء کلام یعنی ایجاب مرد کی جانب سے ہو، اور لڑکی قبول کرنے کے ساتھ تفویض کی شرط لگائے تو نکاح درست ہوجائے گا لیکن شرط باطل، لغو اور بے کار ہوجائے گی، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ۔

نکحها علیٰ ان امرها بیدها صح قوله صح مقید اذا ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها (رد المحتار مع الشامی ج ۳ ص ۳۲۹)

کسی نے نکاح کیا کسی عورت سے اس شرط پر کہ عورت کا معاملہ اسی کے ہاتھ میں ہوگا درست ہے، مصنف کا "صح" کہنا اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب کہ ابتداء عورت نے کیا ہو اور ایجاب اس طرح کیا ہو کہ میں تجھ سے نکاح اس شرط پر کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی یا اس شرط پر کہ مجھے طلاق ہوجائے گی اس پر شوہر نے کہا کہ قبول کرتا ہوں اور اگر شوہر نے ابتداء کی تو نہ تو بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ ہی اس کے معاملہ کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا۔

تفویض طلاق کی تیسری صورت اور حکم

تیسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے پہلے شرط نہ لگائی جائے اور نہ ہی عقد نکاح کے وقت، بلکہ نکاح کے مکمل ہونے کے بعد **ما بین الطرفین** کوئی اقرار نامہ لکھوایا جائے بماؤ (فریقین اس پر راضی ہوں تو یہ صورت بھی صحیح اور درست ہے، اور یہ شرط واجب الایفاء ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا نکاح سے کوئی تعلق نہیں، وہ یمین وقسم جیسی ہے اور یمین کا پورا کرنا واجب ہے۔

تفویض و اختیار کے ساتھ مزید احتیاطی قیدیں

چونکہ عورت ناقصات العقل میں سے ہیں، اس لئے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں، لہذا مناسب ہے کہ اختیار دیتے وقت کوئی ایسی مناسب قید بڑھادی جائے کہ وہ اس کا غلط استعمال نہ کرسکے، مثلاً نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یوں کہے کہ میں نے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر بیس ہزار روپیہ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دیدیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے گی اور اس کو فلاں فلاں دس لوگ تسلیم کرلیں گے تو اس وقت کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا فلاں کے اختیار میں ہوگا کہ ایک طلاق بائن واقع کرلیں اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت ہوگا جب کہ تسلیم کردہ اور مقرر کردہ اشخاص میں سے دس آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے۔

3/1

مہر کی دو مشروط مقدار

مولانا محمد انظر سبیلی ☆

(۱) اگر عقد نکاح کے وقت مہر کی تعیین دو طرح سے کی جائے ، مثلاً مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو مہر ۵۰ ہزار ہوگا اور طلاق نہ دینے کی صورت میں ۲۵ ہزار ہوگا ، اور مقصد یہ کہ طلاق کے بے جا استعمال اور غیر مشروع اقدام کو روکا جاسکے ، تو اس طرح کی تعیین معتبر اور جائز ہونی چاہیئے ، اس طرح کی تعیین میں جو صاحبین کی رائے ہے اس پر عمل کرنا فی زمانہ زیادہ بہتر اور مفید ہے ، چنانچہ اس قسم کی نظیر کتب فقہ میں موجود ہے ، علامہ کاسانی لکھتے ہیں ۔

اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کی زوجیت میں اگر کوئی عورت نہ ہوگی تو مہر ایک ہزار اور دوسری عورت ہوگی تو مہر دو ہزار ، یا اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر بیوی کو اس کے شہر سے نہیں لے جائے گا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے گیا تو مہر دو ہزار ، یا اس شرط پر عقد کیا کہ اگر اس کی زوجیت میں باندی ہوگی تو مہر ایک ہزار اور اگر عربی یا اس قسم کی آزاد عورتیں ہوں گی تو مہر دو ہزار ہوگا ، تو نکاح کی درستگی میں کوئی شک نہیں ہے ، البتہ مہر (کی جہاں تک بات ہے) تو پہلی شرط بلا اختلاف جائز ہے ، پس شرط کو پورا کیا تو مہر مسمی ہوگا ، اور اگر شرط پوری نہیں کی تو اگر شرط کے خلاف کیا ہے تو مہر مثل لازم ہوگا ، اصل یعنی ایک ہزار سے کم یا دو ہزار

☆ مدرسہ سبیل الفلاح ، محبوب آباد

سے زائد نہ ہوگا ، اور یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے ، امام ابو یوسف اور امام محمد دونوں شرطوں کے جواز کے قائل ہیں ۔

(بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵ البحر الرائق ج ۳ ص ۱۵۹۔۱۷۱)

گو کہ امام صاحب کے نزدیک دوسری صورت میں مہر مثل لازم ہوگا اور تسمیہ باطل قرار پائے گی اور فتوی بھی اسی پر ہے ، لیکن چونکہ موجودہ دور میں طلاق کے واقعات کی بہتات ہوتی جارہی ہے اور لوگ اس کا بے جا استعمال کر رہے ہیں اور ایک مجلس میں تین طلاق جیسے غیر مشروع اقدام سے گریز بھی نہیں کرتے ، اس لئے خیال یہی ہوتا ہے کہ مذکورہ صورت میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دی جانی چاہئے ۔ اور تعیین مہر کی دونوں مقدار کو درست اور معتبر قرار دیا جانا چاہئے ، تاکہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے غیر مشروع اقدام نہ کرنے پائے ۔

(۲) اگر عقد کے وقت مہر میں اضافہ کی شرط شوہر کے عقد ثانی پر معلق کیا ہے " مثلاً عورت عقد کے وقت اس طرح کہے کہ اگر شوہر نے اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح کیا تو مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر دوسرا نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا " تو درست ہے ، شرعاً یہ دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی ، اور اس میں بھی صاحبین کی رائے کو ترجیح ہوگی ، جیسا کہ ہرشتہ سوالنامہ کے حوالہ سے معلوم ہوتا ہے ۔

جب ایک ہزار مہر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کرلے کہ اس کے پاس دوسری عورت نہ ہوگی اور دو ہزار پر جب کہ اس کی زوجیت میں دوسری بیوی ہوگی ، یا اگر اس کو شہر سے نہیں لے جائے گا تو ایک ہزار اور اگر لے جائے گا تو دو ہزار مہر ہوگا ، پس نکاح درست ہے ، شرط اول میں مہر معتبر ہے ، اگر اس نے اس کی تکمیل کی ، تو مہر مسمی ہوگا اور اگر تکمیل نہیں کی تو مہر مثل ہوگا ، ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زیادہ نہیں کیا جائے گا ، امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ دونوں شرطیں جائز ہیں (الفتاوی التاتار خانیة ۔ کتاب النکاح المھر صفحة ۱۰۱۔۱۰۲ ج ۳)

طلاق کو روکنے کے لئے مہر میں کمی اور زیادتی کی شرط

مولوی محمد ہارون القاسمی *

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے ۔ لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں ، جس سے مرد و عورت اور خاندان سب ہی لوگ متاثر ہورہے ہیں ۔ لہذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا ، تو اس طرح مہر طے کرنا اس ناپسندیدہ چیز کو روکنے کے لئے ، شرعا جائز اور درست ہوگا ۔ البتہ حنفیہ کے مابین اس بات میں اختلاف ہے کہ کون سا مہر لازم اور درست قرار دیا جائے ؟ اس سلسلے میں حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جس مہر کا اول میں ذکر کیا گیا ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر یعنی مہر مسمی لازم ہوگا ، اور دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوگا ، بلکہ مہر مثل لازم ہوگا ۔ اس شرط کے ساتھ کہ مہر مثل مہر مسمی سے زائد نہ ہو ، اور اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہیں ، اور ہر دو صورت میں متعین کردہ مہر یعنی مہر مسمی لازم ہوگا ، اور حضرت امام زفر کے نزدیک یہ

* تربیت اسلامک فقہ اکیڈمی ، پھلواری شریف پٹنہ

دونوں شرطیں فاسد ہیں، جیسا کہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

و اذا تزوجها على الف ان لم تكن له امراة وعلى الفين ان كانت له امراة او على الف ان لم يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز و المعتبر فى المهر الشرط الاول ان وفى به فلها المسمى على ذالك الشرط و ان لم يف فله مهر المثل لا ينقص من الاقل ولا يزاد على الاكثر وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان۔ و فى الهداية وقال زفر رحمه الله۔ الشرطان جميعا فاسد ان و يكون لها مثلها لا ينقص من الالف و لا يزاد على الفين اذا تزوج امراة على الف ان كانت قبيحة و على الفين ان كانت جميلة فان كانت جميلة فلها الفان وان كانت قبيحة فلها الف وهذا بلا خلاف۔ والفرق ان فى مسئلة الاخراج دخلت الخاطرة فى التسمية الثانية فانها لا تدرى ان الزوج يخرجها اولا يخرجها فى مسئلة القبح و الجمال لا مخاطرة اصلا فان المراة على صفة واحدة لكن الزوج لا يعرف و جهالته لا توجب الخطر (التاتار خانية كتاب النكاح ج ٣ ص ١٠٢۔ ١٠١۔ بدائع الصنائع ج ٢ ص ٢٨٢۔ الهندية ج ١ ص ٣٠٧ البحر الرائق ج ٣ ص ١٥٩۔ الدر المختار مع رد المحتار ج ٣ ص ١٢٣۔ المبسوط للسرخسى ج ٥ ص ٩٠۔ الهدايه مع فتح القدير ج ٣ ص ٢٣١)

اب رہی یہ بات کہ صاحبین کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو جب آج کل لوگ اس ناپسند چیز کے استعمال سے باز نہیں آرہے ہیں، اور بات بات پر طلاق دیتے رہتے ہیں، تو احقر کی ناقص رائے ہے کہ اس کے غلط اور بے محل استعمال سے لوگوں کو بچانے کے لئے جن سے خاندان اور معاشرہ کے سبھی لوگ متاثر ہورہے ہیں، حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں تغیر زمان اور ضرورت کے پیش نظر اصحاب ابوحنیفہ نے امام صاحب کی مخالفت کی ہے، اور حوادث زمانہ کے پیش نظر فتوی دیا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی شرح عقود رسم المفتی کے اندر لکھتے ہیں۔

قال الامام قاضى خان و ان كانت المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابى حنيفة احد صاحبيه يؤخذ بقولهما اى بقول الامام و من وافقه۔ لوفور الشرائط و استجماع ادلة الصواب فيها و ان خالفه صاحباه فى ذالك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة يؤخذ بقول صاحبيه لتغيير احوال الناس و فى الزارعة و المعاملة و نحوهما يختار قولهما لاجماع المتاخرين على ذالك و فيما سوى ذالك يخير المفتى

جتهد و يعمل بما افضى اليه رأيه (شرح عقود رسم المفتي ص ۲۰)

(۲) اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس عورت کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ تو جیسا کہ ماقبل میں تفصیل ذکر کی جا چکی ہے، میرا خیال ہے کہ دونوں شرطیں شرعاً معتبر ہوں گی، اور حضرات صاحبین کے مسلک کے مطابق ہر دو صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ یعنی اگر شوہر نے اس منکوحہ کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، اور اگر اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر تیس ہزار ہوگا۔ اور احقر کے نزدیک یہ اقرب الی الفقہ ہے۔

عورت کا بغرض ملازمت باہر نکلنا

(۳) آج کل عورتوں میں بھی ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جا رہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہو جاتی ہیں، یا وابستہ ہونے کی جدوجہد میں لگی رہتی ہیں۔ ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا آئندہ اسے کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر قبول کر لے، تو شوہر کے لئے شرعاً اس شرط کی پابندی ضروری اور لازم نہیں ہے، کیوں کہ اس شرط کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور شرط فاسد اور لغو ہو جائے گی۔

الاحوال الشخصیہ میں ہے :

قسم يلغى فيه الشرط و يصح النكاح و عند جمهور الفقهاء كل شرط لايكون مقصد العقد و لا مؤكدا لمقتضاه و لم يقم دليل من الشارع وجوب الوفاء من نص او اثر او عرف مشهور فكل شرط لايكون كذالك و لويكون مؤقتا بالصيغة يكون لاغيا يبطل لا يؤثر في صحة العقد (الاحوال الشخصية ص ١٥٨)

پس شوہر اگر شرط کو قبول کرنے کے بعد بھی سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے، نئی ملازمت سے روکتا ہے تو بیوی کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری اور لازم ہوگی، کیوں کہ گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے، اور گھر کے باہر کے امور انجام دینے کی ذمہ داری مرد کی ہے، جیسا کہ حضرت فاطمہ کا نکاح

حضرت علی سے ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کام تقسیم اس طرح فرمائی کہ گھریلو جو امور ہیں ان کو ا دینے کی ذمہ داری حضرت فاطمہ پر ڈالی اور گھر کے باہر کے جو امور ہیں ان کی خدمت حضرت علی کے سپرد کی۔ نیز عورت کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہے جس کی وجہ کر عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حق کے اندر تنقیص ہو رہی ہو، اور اس کو ضرر و نقصان پہنچ رہا ہو، یا اس عمل کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا پڑ رہا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ملازمت کی صورت میں ایک طرف تو گھریلو نظم و نسق میں دشواری ہوگی تو دوسری طرف شوہر کے حق میں تنقیص لازم آئے گی۔ اور تیسرے یہ کہ اس کے لئے شوہر کے گھر سے باہر نکلنا پڑے گا۔

علامہ ابن نجیم "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں:

له ان يمنع امراته من الغزل و لا تتطوع للصلوة والصوم بغير اذن الزوج كذا في الظهيرية و ينبغي عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه وكذا من العمل تبرعا لاجنبي بالاولى (البحر الرائق ج ۴ ص۱۹۳۔ مكتبة الماجدية پاكستان)

نیز قاضی خاں میں ہے:

والذي ينبغي تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدي الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته۔ (قاضي خان على هامش الهندية ج ۳ ص ۲۰۳ دار الفكر) ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر بیوی کو ملازمت سے منع کرے تو بیوی کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ البتہ شوہر اگر ملازمت کرنے کی اجازت دے دیتا ہے تو پردہ شرعی اور شریعت کے دیگر امور کی رعایت کرتے ہوئے ملازمت کر سکتی ہے ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی خیال رہے کہ اگر فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو، یا شوہر اس کو کسی مصلحت کے پیش نظر ملازمت سے روکنا چاہتا ہے تو شرعاً شوہر کو اس کا اختیار ہوگا، اور عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، پس اگر بیوی شوہر کے منع کرنے کے بعد بھی ملازمت کرے گی تو گنہگار ہوگی اور ناشزہ کہلائے گی۔

مہر میں زیادتی کی شرط

مولوی عتیق الرحمان سیوانی ☆

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ مباح چیزوں میں اللہ کے نزدیک سب سے مبغوض طلاق ہے۔ اسی کے ساتھ بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے، لیکن اس کا غلط اور بے جا استعمال کیا جارہا ہے جو صراحتاً منشاء شریعت اور انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خاندانوں میں رنجش مرد و عورت، زوجین میں نا اتفاقی بلکہ پورا معاشرہ بگڑتا چلا جارہا ہے۔

لہذا طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کو روکنے کے لئے اگر عقد نکاح میں مہر اس طریقے پر طے کیا جائے کہ فلاں اگر اپنی بیوی فلاں کو طلاق دے (چاہے وہ جتنی ہو) تو اس کی بیوی فلاں کا مہر اتنا قرار پائے گا (جو ایک متعینہ مقدار ہو) یا اگر اس بیوی کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے شادی کرتا ہے تو اس کی بیوی فلاں کا مہر اتنا اتنا ہوگا۔ اگر شوہر طلاق نہیں دیتا، یا اس عورت کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہیں کرتا، تو شوہر پر اتنا ہی مہر لازم ہوگا۔ اور حضرات صاحبین یعنی امام ابویوسف و محمد فرماتے ہیں کہ خلاف ورزی کی صورت میں مہر مسمی یعنی دو ہزار لازم ہوگا، اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ دونوں شرطیں صحیح اور درست ہیں اس کی نظیر کتب فقہ میں اور بھی موجود ہیں۔

مفتی بہ قول۔ ذکر کردہ مسئلہ میں مفتی بہ قول اصحاب ترجیح نے حضرت امام ابوحنیفہ کے قول کو قرار دیا ہے البتہ حضرات صاحبین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس پر بحث کرنے سے پہلے اوپر ذکر کردہ مسئلہ کی دلیلیں ملاحظہ ہوں۔

☆ تربیت افتاء، امارت شرعیہ، پٹنہ

اذا تزوجها على الف ان لم تكن له امراة و على الفين ان كانت له امراة او على الف ان لا يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز و المعتبر فى المهر الشرط الاول ان وفى به فلها المسمى على ذالک الشرط و ان لم يف فلها مهر المثل لاينقص على الاقل و لايزاد على الاكثر. و قال ابويوسف و محمد الشرطان جائزان. ۱۲ (فتاوى تاتارخانية ج ۱۳ ص ۱۰۱)

و قوله الا۔ بان تراضيا على شيئى فذالک هو الواجب اى اذا حصل و طؤاوموت (حاشية طحطاوى ج ۲ ص ۵۱)

المعتمد ان الزيادة فى المهر بعد العقد تلزم الزوج اذا قبلت فى المجلس او وليها اذا كانت صغيرة ۔ (الفتاوى مشائخ بلخمن الحنيفة ص و ايضا البناية فى شرح الهداية ص ۱۵۹ ج ۳)

حضرات صاحبین کے قول پر فتوی

حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا اصولا و فروعا درست ہے کوئی مانع نہیں اور نہ اصولاً کوئی خرابی لازم آتی ہے اتنی بات تو طے ہے کہ صاحبین کے اقوال بھی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی روایت ہوتی ہے ، البتہ بعد میں منسوب دوسرے نام سے کیا جانے لگتا ہے اس کی صراحت بھی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان کے شاگردوں کے اقوال در حقیقت حضرت امام ابوحنیفہ ہی سے مروی ہوتے ہیں ۔

واذا اخذ بقول واحد منهم يعلم قطعا انه يكون به آخذا بقول ابى حنيفة فانه روى عن جميع اصحابه من الكبار كابى يوسف ومحمد وزفر و الحسن انهم قالوا ماقلنا فى مسئلة قولا الا هو روايتان من ابى حنيفة واقسموا عليه ايمانا غليظا.الخ (عقود رسم المفتى ص ۱)

گرچہ مسئلہ ہذا میں اصحاب ترجیح نے حضرت امام اعظم کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے ، مگر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے ، اصحاب ترجیح جو کسی مسلک اور روایت کو راجح قرار دیتے ہیں وہ چند وجوہات کی بناء پر ہوتے ہیں ، ان ہی میں احوال زمانہ و دیار بھی پیش نظر ہوتے ہیں ، بلکہ بعض ائمہ نے حالات کے پیش نظر بہت سارے اقوال کو بدل کر دوسرا فتوی دیدیا ، اور کیوں نہ ایسا کیا جاتا ، جبکہ احوال زمانہ یکساں نہیں رہتے اور شریعت نے اس کا لحاظ بھی کیا ہے ۔ اس وجہ سے جب کہ ہمارے دیار اور زمانہ کی حالت بدل چکی ہے بناء بریں ضرورت کی شکل میں ہمارے سامنے یہ مسئلہ آکھڑا ہوا ہے ۔ اگر اس کو دیکھتے ہوئے اور ضرورت کا احساس اور تقاضہ کو سامنے رکھتے

ہوتے حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جانا کوئی قباحت نہیں رکھتا، اور نہ اصولاً کوئی حرج سمجھ میں آتی ہے۔

والحاصل ان ما خالف فیه الا صحاب امامهم الاعظم لا یخرج عن مذهبه اذا رجحه المشائخ المعتبرون وکذا مابنا المشائخ علی العرف و الحادث لتغیر الزمان اوللضرورة و نحو ذالک لا یخرج عن مذهبه ایضا لان ما رجحوه لترجیح دلیله عندهم ماذون به من جهة الامام وکذا ما بناه علی تغیر الزمانْ و الضرورة باعتبار انه لوکان حیا لقال بما قالوه انما هو مبنی علی قواعده ایضا فهو مقتضی مذهبه. الخ (عقود رسم المفتی ص ۱۸)

نوٹ : سوالنامہ میں طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کو روکنے کے لئے جو مہر میں زیادتی کی صورت بیان کی گئی ہے اس کا مقصد جو ذکر کیا گیا ہے کہ مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے۔ سوال مطلق طلاق میں مہر کی زیادتی کرنے کا ہے، اور ابتداء سوال میں طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کا سد باب کرنا مقصد بیان ہوچکا ہے، اس لئے بات سمجھ میں نہیں آتی۔

اتنی بات تو محقق ہے کہ سوال میں جو صورت بیان کی گئی ہے اس میں تینوں طلاق شامل ہے۔ طلاق کا غلط اور بے جا استعمال کرنے کی بہت ساری صورتیں ہیں صرف ایک مجلس میں تین طلاق کا دیا جانا ہی نہیں ہے۔

طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کو روکنے کے لئے جو صورت و طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ شرعاً صحیح و درست ہے۔ البتہ اس کے نتیجہ کو خالی الذہن ہوکر دیکھا جائے تو کوئی خاص فائدہ اور مسئلہ کا حل نکلتا دکھائی نہیں دیتا۔

ایک طرف مردوں کے جانب سے ہونے والی زیادتی کا سد باب ہے۔ تو دوسری طرف اس صورت کے اختیار کئے جانے میں عورت کی جانب سے ہونے والی زیادتی کا دروازہ کھولنا ہے، جو مردوں کی جانب سے ہونے والی زیادتی کے بلنسبت زیادہ خطرناک ہے اور یقینی پہلو لئے ہوبے ہے۔ آئے دن مشاہدہ کیا جاتا رہا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان رنجش و نااتفاقی ہے جو دونوں کو اس موڑ پر لاکھڑی کی ہے کہ علحدگی ازحد ضروری ہے۔ اس زمانہ میں جہالت و نادانی کی وجہ سے یا تو مہر کی کوئی اہمیت نہیں دیتے یا تو باعث فخر و شرافت اور عزت کی چیز ہے، اس لئے جتنا زیادہ مہر طے کیا جائے قابل تعریف قرار پاتی ہے۔ اور شوہر کی مالی حالت یہ ہے کہ اس مہر کی خطیر رقم کو ادا نہیں کرسکتا اور نااتفاقی ایسی ہے کہ علحدگی ناگزیر ہے۔ اس صورت میں عورت نہ گھر کی اور نہ گھاٹ کی کالمعلقہ ہوکر رہ جاتی ہے۔ بعض مرتبہ عورت خود مہر معاف کرکے اس تنگ زندگی سے برأت حاصل کرتی ہے۔ یا نہیں تو شوہر مجبور ہوکر عورت پر ظلم و زیادتی کرنا شروع کردیتا ہے تا کہ عورت مجبور ہوکر مہر معاف کرکے اپنا راستہ اختیار کرلے۔ مرتی کیا نہ کرتی بالآخر مہر معاف کرکے رستگاری کی منزل طے کرتی ہے۔ ان تمام پیدا ہونے والی خرابیوں اور

ظلم و زیادتی کے اس دور میں اس طریقہ کار کو اختیار کرنے سے مسئلہ کا حل نہیں نکالاجاسکتا، طلاق کا غلط اور بیجا استعمال تو لاعلمی اور بے عملی کا نتیجہ ہے جس کے واسطے دوسرے مناسب اقدام کئے جاسکتے ہیں۔ اس صورت کو اپنا لینے میں شریعت کی دی ہوئی آسانی کا ختم کرنا اور طلاق کے معاملہ کو دشوار بنانا ہوگا۔ اس لئے مناسب ہے کہ طلاق کے باب میں شریعت کی دی ہوئی آسانی کو برقرار رکھا جائے، احقر کی اس سلسلے میں یہی رائے ہے جو وقت کا تقاضا اور مصلحت بھی ہے۔

نوٹ خیال جو ذکر کیا گیا ہے اس میں یہ دو صورتیں داخل نہیں ہیں۔

ایک عورت کے ہوتے ہوئے شوہر کا دوسری شادی کرنا، ایک مجلس میں عورت کو تین طلاق دینا جو غیر مشروع اقدام ہے ان دونوں میں مہر کی زیادتی کرنا مذکورہ مقصد کے تحت بالکل درست اقدام ہے، حالات اور مصلحت کے عین مطابق ہے۔ ان دونوں صورتوں میں شوہر کو کوئی حرج بھی لازم نہیں آتا، کیونکہ ضرورت کے تحت طلاق دے کر شوہر اپنی زوجیت سے خارج کرتا ہے تو کیا ضروری کہ غیر مشروع طلاق کے طریقہ کو اپنائے؟ جو طریقہ شریعت نے مشروع قرار دیا ہے اس کے ذریعہ شوہر اپنے مقصد کو پورا کرسکتا ہے۔ اسی طریقہ سے دوسری شادی کرنا مستطیع ہونے کو بتلارہی ہے اگر مالی اعتبار سے استطاعت نہیں رکھتا تو کیسے دوسری شادی کی طرف قدم بڑھاتا، لہذا ان دونوں صورتوں میں وہ علت نہیں پائی جارہی ہے جس کی وجہ سے مصلحت کے خلاف اس اقدام کو قرار دیا گیا تھا **فلا منافات بینهما**۔

مہر کی کمی اور زیادتی کو طلاق پر معلق کرنا

مولوی محمد عاقل قاسمی ☆

آج کل مردوں کی طرف سے عورتوں پر طرح طرح کے ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے جارہے ہیں۔ طرح طرح سے عورتوں کو ستایا جارہا ہے ذرا ذرا سی بات پر انہیں طلاق کی دھمکی دی جاتی ہے۔ اور انجام کار ان کو گھر سے بے گھر کردیا جاتا ہے، لہذا اگر عورت بوقت عقد نکاح اس طرح کی شرط لگائے کہ میں اس شرط پر نکاح کروں گی کہ اگر مجھے طلاق دی تو میرا مہر بیس ہزار ہوگا اور بصورت دیگر دس ہزار ہوگا۔ ایسی شرط عورت لگا سکتی ہے۔ اس بارے میں سوال نامہ میں مذکور جزئیہ اور اس کے علاوہ بہت سے جزئیات سے رہنمائی ملتی ہے۔ سوال نامہ میں مذکور جزئیہ یہ ہے کہ۔

اگر بوقت نکاح اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام اعظم ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔ امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ بشرطیکہ وہ

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم حیدرآباد۔

مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔ امام صاحب کے بالمقابل صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست و صحیح قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں ذکر کردہ مہر(مہر مسمی) لازم ہوتا ہے۔

بالکل اسی طرح اور ایک جزئیہ ہے۔ کہ اگر عورت بوقت عقد نکاح یہ شرط لگائے کہ اگر شوہر کی پہلے سے کوئی عورت ہوگی تو مہر دو ہزار ہوگا، اور اگر شوہر کی کوئی عورت نہیں ہے تو مہر ایک ہزار ہوگا، اس میں بھی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان وہی اختلاف ہے جو پہلے جزئیہ میں ہے۔

(مبسوط سرخسی ج ۵ ص ۹۰ دار المعرفة۔ خانیة ج ۱ ص ۳۷۸)

مذکورہ جزئیات میں فتوی امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہونا چاہئے، کیونکہ تسمیہ کسی عقد میں ایک ہی ہوتا ہے۔ دو تسمیہ نہیں ہوتے اگر دو تسمیہ ہوں تو دونوں میں تصادم ہوگا۔ نیز امام صاحب کے قول سے عدول اسی وقت کیا جاسکتا ہے، جب کہ کوئی ضرورت ہو، یا امام صاحب کی دلیل ضعیف ہو۔ دونوں میں سے کوئی ایک چیز بھی یہاں نہیں ہے۔ نہ ہی ضرورت ہے۔ کیونکہ اس ضرورت سے نمٹنے کے لئے دوسری قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں، جیسا کہ اس سے قبل گزرا۔ اور نہ ہی امام صاحب کی دلیل ضعیف ہے۔ جس سے اعراض کی گنجائش ہو۔

نیز قاضی خاں کا طریقہ ہے کہ وہ راجح قول کو مقدم بیان کرتے ہیں انھوں نے امام صاحب کے قول کو مقدم بیان کیا ہے اسی کو ترجیح دی ہے۔ ان کے علاوہ فقہاء نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے۔

لہذا فتوی امام صاحب ہی کے قول پر ہوگا۔ بصورت دیگر یعنی اگر فتوی صاحبین کے قول پر ہو تو اس کا دروازہ کھل جائے گا کہ ہر شخص ایک بڑی مقدار میں مہر باندھنے لگے گا۔ جس کے نتیجے میں شوہر طلاق کی اشد ضرورت کے وقت بھی اپنا حق استعمال نہ کرسکے گا۔ جبکہ شریعت نے طلاق کو اسی لئے مباح قرار دیا ہے کہ اگر نباہ کی کوئی صورت نہ رہے تو حسن خوبی کے ساتھ طلاق دے کر اجیرن زندگی کو سکون سے تبدیل کرسکے۔ اور اس طرح مرد جنھیں اللہ تعالی نے عورتوں کا حاکم بنایا ہے انھیں عورتوں کا غلام بن کر رہنا پڑے گا۔ اور ان کا حق تلف ہوکر رہ جائے گا۔ **واللہ اعلم بالصواب**

بوقت نکاح مہر کی کمی و بیشی کو دوسری عورت سے نکاح کرنے نہ کرنے پر معلق کرنا

اگر بوقت عقد نکاح عورت مرد پر یہ شرط لگائے کہ اگر میرے بعد کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو مہر بیس ہزار ہوگا اور اگر کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کیا تو مہر دس ہزار ہوگا۔ یا اس جیسی اور کوئی شرط لگانا۔ اس

میں وہی اختلاف ہے جو ماقبل میں گزرا کہ امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں (یعنی جب شرط پوری نہ کرے) تو ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسری صورت پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے بشرطیکہ مہر مثل مسمی سے متجاوز نہ ہو اور اقل سے کم نہ ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم ہوگا۔

یہ گفتگو تسمیہ کے متعلق تھی۔ جہاں تک فی نفسہ اس شرط کی بات ہے تو یہ شرط لگانا شرط فاسد ہے جس سے نکاح پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی ایسی شرطوں کو شوہر کے ذمہ پورا کرنا ضروری ہے۔ **والنکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة (مبسوط سرخسی ج ۵ ص ۹۵)**

بدائع الصنائع میں ہے:

ومثال ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک خروج من البلد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعد وعدلها فلا یکلف به (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵)

لہذا شوہر کے ذمہ مذکورہ شرط کو پورا کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے۔ اور ایسی شرطوں کا حکم جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، ماقبل میں بالتفصیل گذر چکا۔

لہذا اگر شوہر اپنا اخلاقی فریضہ انجام دیتے ہوئے اگر عورت کی شرط پوری کردے تو پہلا مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر شرط پوری نہ کرے تو امام صاحب کے نزدیک شوہر کے ذمہ مہر مثل لازم ہوگا، بشرطیکہ اقل مسمی سے کم اور اکثر سے متجاوز نہ ہو۔ خانیہ میں ہے:

ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها من بلدها او علی الف ان لم یکن له امراة و علی الفین ان کان له امراة قال ابو حنیفة الشرط الاول جائزان وافق الشرط کان لها الالف لا غیر و ان خالف کان لها مهر المثل لا یزاد علی الفین و لا ینقص من الف الخ (خانیة ج ۱ ص ۳۷۸)

(۳) بوقت عقد نکاح عورت کا سابقہ وابستہ ملازمت سے یا آئندہ ملازمت سے نہ روکنے کی شرط لگانا اور شوہر کو قبول کرنا تو کیا ایسی شرط کی پابندی ضروری ہے؟ اور کیا عدم پابندی کی صورت میں عورت کے لئے شوہر کی تعمیل حکم ضروری ہے؟ عورت کے لغوی معنی ہیں چھپی ہوئی چیز۔ عورت کو عورت اسی لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی پوشیدہ رہنے کی چیز ہے۔ عورت کی مثال ایک ایسے گلاب کے پھول کی طرح ہے کہ جو ایک عام شاہراہ پر رکھا ہوا ہو اور ہر ایک اس کو چھوئے تو یقینا وہ مرجھا جائے گا اور اس کی رنگت باقی نہیں رہے گی۔

انسداد طلاق کے لئے مہر میں اضافہ

مولوی احتکام الحق قاسمی ☆

یہ حقیقت ہے کہ طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے اور ساتھ ہی بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں، جن سے معاشرہ کا معاشرہ تباہ و برباد ہو رہا ہے، لہذا اس کے بے جا استعمال سے بچنے اور غلط استعمال کو روکنے کے لئے سب سے بہتر صورت تو یہ ہے کہ لوگوں کو تین طلاق کی قباحت سے آشنا کرایا جائے، تین طلاق سے روکنے کے لئے مہر کی ایک خطیر رقم متعین کرنا مناسب نہیں۔ کیوں کہ بعض دفعہ عورت کو طلاق دینا ضروری ہوتا ہے، لیکن مہر کی کثرت کو دیکھ کر وہ طلاق دینے سے عاجز رہتا ہے۔ نتیجۃً عورت کالمعلقہ ہو کر رہ جاتی ہے، اگرچہ عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کرنا کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار درست ہے، اور شرط کی جو بھی صورت پائی جائے گی وہی مہر لازم ہوگا، بس فرق یہ کہ امام اعظم کے نزدیک شرط اول کی ایفا کی صورت میں مہر مسمی لازم آئے گا اور عدم ایفاء یعنی طلاق دے دینے کی صورت میں مہر مثل لازم آئے گا اور حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم آئے گا یعنی طلاق دینے کی صورت میں بیس ہزار اور نہ دینے کی صورت میں دس ہزار۔

صاحبین کے قول پر فتوی

اس مسئلہ (مسئلہ مذکورہ) میں گرچہ فتوی امام صاحب کے قول پر ہے اور دوسری شرط صحیح نہیں ہے لیکن

☆ تربیت افتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ

بوقت حاجت و ضرورت صاحبین کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے، چنانچہ اس جگہ بھی اگر طلاق کے واقعات کو روکنے اور اس کے غلط اور بے جا استعمال کے سد باب کے لئے صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن عابدین نے ضرورت کے تحت صاحبین کے قول پر فتوی دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو اس سلسلہ میں شرح عقود رسم المفتی کی عبارت۔

" والحاصل ان ماخالف فيه الاصحاب امامهم الاعظم لايخرج عن مذهبه اذا رجحه المشائخ المعتبرون وكذا ما بناه المشائخ على العرف و الحادث لتغيير الزمان او للضرورة و نحو ذالك لايخرج عن مذهبه ايضا لان ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ما ذون به من جهة الامام وكذا ما بنوه على تغير الزمان و الضرورة باعتبار انه لو كان حيا لقال بما قالوه لان ماقالوه انما هو مبنى على قواعده ايضا فهو مقتضى مذهبه (رسم المفتى ص ۱۸)

نیز فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اصحاب ابوحنیفہ میں سے کسی کے قول پر عمل کیا جائے تو وہ حقیقۃ امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کرنا شمار ہوگا اس سے عدول نہیں سمجھا جائے گا، اس اعتبار سے بھی صاحبین کے قول پر فتوی دینے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ شامی نے فرمایا۔

واذا اخذ بقول واحدمنهم يعلم قطعا ان يكون به آخذ ابقول ابى حنيفة فانه روى عن جميع اصحابه من الكبار كابى يوسف و محمد و زفر و الحسن انهم قالوا ما قلنا فى مسئلة قولا الا و هو روايتنا عن ابى حنيفة و اقسموا عليه ايمانا غليظا فلم يتحقق اذن فى الفقه جواب و لا مذهب الا له كيف ما كان و مانسب الى غيره الا بطريق المجاز للموافقة (رسم المفتى ص ۱۷)

اسی طرح ایک دوسرا مسئلہ ہے کہ اگر نکاح کرتے وقت اس طرح کا مہر طے ہو کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور اگر نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار روپے ہوگا، اس مسئلہ میں بھی اگرچہ فتوی امام صاحب کے قول پر ہے اور شرط اول صحیح اور شرط ثانی باطل ہے، لیکن حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے اس طرح کا مہر طے کرنا میرے خیال میں صحیح و درست ہوگا، اور دونوں شرطیں بھی صحیح ہوں گی، اس لئے کہ بیوی کے آبائی وطن میں رکھنے، یا لے جانے میں ایک ہزار اور دو ہزار مہر طے ہو تو اس سلسلہ میں حضرات صاحبین نے دونوں شرطوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی تزوج اور عدم تزوج کی شرط پر مہر متعین کرنے کو بھی صحیح قرار دیا

جائے گا۔ ملاحظہ ہو اس سلسلہ میں ہدایہ کی عبارت (متن)

و اذا تزوجها على الف على ان لايخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى و ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها و لو تزوجها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فله المهر المثل لايزاد على الالفين و لاينقص من الالف. و هذا عند ابى حنيفة و قالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

بیوی کی طرف سے شرط ملازمت

مولوی معین الدین قاسمی ☆

عورت کا ملازمت کے سلسلہ میں باہر نکلنا

آج کل ترقی یافتہ دور میں جہاں مردوں کے لئے اعلی سے اعلی تعلیم کا رواج عروج پر ہے وہیں ہمارے مسلم معاشرے کی عورت میں بھی ہر طرح کی اعلی تعلیم کا رواج دن بدن ترقی پر ہے۔ چنانچہ حصول تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے بھی وابستہ ہوجاتی ہیں اور حکومت بھی عورتوں کی ملازمت پر دھیان دیتی ہے اور اسے ملازمت سے وابستہ کرتی اور جوڑتی ہے، ایسی صورت میں ایک امر یہ ہے کہ جب عورتوں کو اپنے آپ ملازمت ملے گی تو وہ سب اپنی ملازمتوں پر جائیں گی، اور شریعت کے اندر عورتوں کا اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نکلنا جائز و درست نہیں، لیکن اگر عورت بوقت نکاح عقد ہی کو اس شرط کے ساتھ طے کرلے کہ میں نکاح کرتی ہوں اس شرط کے ساتھ کہ مجھے وہ لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا آئندہ ہونے والی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور شوہر اس شرط کو قبول کرے تو شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے، یا نئی جو آئندہ ہونے والی ملازمت ہو اس سے روکتا ہے تو عورت پر شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ یہ شرط شرط فاسد ہے جس کا ایفاء لازم نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اخراج من البلد کے سلسلہ میں ہے کہ اگر شرط پوری کرے۔ ورنہ کوئی ذمہ داری

☆ تربیت قضاء، امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

عائد نہیں ہوتی ہے ۔

او تزوج علی مهر مسمی وشرط لها شیئ آخر بان تزوجها بالف علی ان لا یخرجها من بلدها و علی ان لا یتزوج علیها فان وفی بالشرط فلها المهر المسمی الخ (مجلة الفقه الاسلامی ص ۵۲ ج ۷)

اس کے علاوہ فقہاء کرام کے اقوال و تصریحات سے بھی یہ فیصلہ سامنے آتا ہے کہ شوہر پر اس شرط کے قبول کرنے کے باوجود اس کی پابندی ضروری نہیں ۔ نیز شوہر اگر بیوی کو روکے تو اس پر اس کی تعمیل ضروری ہوجاتے ۔ اور عدم تعمیل کی صورت میں گنہگار ہوگی ۔ فتح القدیر میں ہے

وما عدا ذالک من زیارة الاجانب و عیادتهم و الولیمة لا یاذن لها و الا تخرج ولو اذن و خرجت کانا عاصیین (فتح القدیر ج ۵ ص ۳۸۵)

آگے مزید تصریح فرماتے ہیں کہ

ولکن اذا اراد ان تخرج لتعلم مسئلة من مسائل الوضوء والصلوة ان کان الزوج یحفظ المسائل ویذکر معها له ان یمنعها و ان کان لم یحفظ الاولیٰ(ان) یاذن لها احیانا وان لم یاذن فلاشئی علیه (شرح فتح القدیر ج ۲ ص ۳۵۸)

اسی طرح شامی کے اندر علامہ ابن عابدین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ شوہر بیوی کو ان تمام کاموں سے منع کرسکتا ہے جن سے اس کے حق میں ضرر بالنقص پیدا ہوتا ہے جس کے کرنے کی صورت میں بیوی کو شوہر کے گھر سے باہر نکلنا لازم آئے گا ۔ **ینبغی تحریره ان یکون له منعها عن کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه او ضرره أو الی خروجها من بیته ۔ (رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)**

اور آیت قرآنی بھی موجود ہے عورت کے پردے سے متعلق اور احادیث و قرآن میں بہت ہی سختی کے ساتھ اس سے منع کیا ہے کہ عورت بغیر پردے کے باہر نکلے ۔ اور اب رہی ملازمت کی اور تعلیم کی بات ۔ اس کے متعلق احقر کی یہی رائے ہے کہ عورت تو پردے میں رہنے والی ہے اور اس کے لئے ہر حالت میں پردہ ضروری ہے اور اسلامی معاشرہ میں بھی اس کا خاص خیال رکھا جاتا ہے ۔ اگر کوئی عورت ملازمت کرتی ہے اور اس میں کوئی ضرر اس کو محسوس نہیں ہورہا ہے اور حجاب کا معقول انتظام ہو تو ملازمت کرسکتی ہے اور تعلیم کے غرض سے باہر نکل رہی ہے اور اس میں پردے کا انتظام ہے تو کوئی حرج نہیں ہے ۔ اور اگر اس کے باہر نکلنے میں اندیشہ ضرر ہے اور پردے کا معقول انتظام نہیں ہے تو وہ باہر نہیں نکل سکتی ہے اور ایسی حالت میں تعلیم کے

غرض سے بھی نہیں نکل سکتی ہے ۔اور ان کو شوہر روک بھی سکتا ہے اس کے روکنے پر شرعاً کوئی پابندی نہیں لگاسکتی ،یہاں پر ایفاء شرط ضروری نہیں ہے ۔ اگرچہ شوہر نے اس شرط کو قبول بھی کرلیا عقد نکاح کے وقت ،ان کے شوہر کو جہاں پر ضرر ہوگا تو وہ بلا تامل اپنی بیوی کو ایسی ملازمت اور ایسی تعلیم سے روک سکتا ہے ۔ جیسا کہ اللہ تعالی نے پردے کے متعلق قرآن میں فرمایا ۔

ان تمام عبارتوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ ایسی صورت میں شوہر روک سکتا ہے ۔ اس پر اس وقت ایفاء شرط لازم نہیں ہے ۔

والله اعلم بالصواب۔

نکاح میں عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

مولوی سمیع اللہ قاسمی ☆

سوال ۳ ۔ ملازمت کرنے والی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے تو اس طرح کی شرطیں شرعاً جائز اور درست ہیں، اور ان کو تیسری قسم کی شرائط میں شمار کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی خاتون کوئی ملازمت کرے یا صنعت و حرفت میں اپنے کو مشغول رکھے، دن کو مشغول رکھے اور رات کو گھر میں حاضر رہے، یا اس کا عکس یعنی الٹا کرتی ہے، ان تمام صورتوں میں شوہر کو سپردگی کامل نہیں ہے۔ اس لئے عورت کا ان پیشوں میں مشغول رہنا اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر، مثلاً ڈاکٹر ہے یا نرس ہے یا استانی ہے جائز نہیں ہے، شوہر اس سے روک سکتا ہے ہاں وہ اگر شوہر کی رضامندی سے ان کاموں میں مشغول ہے تو شوہر اس ناقص سپردگی کو خود قبول کرلیا ہے، اس وجہ سے اس طرح کی شرطیں جائز اور درست ہیں۔

لیکن اس ذیل میں یہ بات یاد رہنی چاہئے کہ اگر شوہر نے اس شرط کو قبول کر کے ایک بار اجازت دیدی ہے تو یہ اجازت دائمی نہیں ہوگی، بلکہ شوہر کو بعد میں روکنے کا اختیار ہوگا اور عورت پر اس حکم کی پابندی ضروری ہے، ورنہ شوہر پر اس کا نفقہ لازم نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے اگر کسی شخص نے یہ جان کر بھی کہ اس کی ہونے والی

☆ تربیت قضاء، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ

بیوی کہیں ملازمت کرتی ہے اس کے ساتھ نکاح کیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ملازمت کرنے پر راضی ہے اور اس کا نفقہ برقرار رہے گا، پھر اگر وہ اسے شادی کے بعد روک دے اور عورت اس حکم کی تعمیل نہیں کرتی ہے تو منع کرنے کے بعد کی مدت میں بصورت عدم تعمیل وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔

درمختار میں ہے

ولو سلمت نفسها بالليل دون النهار او عكس فلا نفقة لنقص التسليم قال في المجتبى وبه عرف جواب واقعة في زماننا انه اذا تزوج من المحترفات التي تكون بالنهار في مصالحها و بالليل عنده فلا نفقة لها انتهى

یعنی اگر عورت اپنے کاموں میں مشغول رہتی ہے اور دن کو گھر میں حاضر رہتی ہے یا اس کا برعکس کرتی ہے، تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہے، اور مجتبی میں ہے اسی سے اس کا بھی جواب سمجھ میں آجاتا ہے جو ہمارے زمانے میں واقع ہے کہ اگر ملازمت یا کسی طرح کا پیشہ اختیار کرنے والی سے شادی کرتا ہے جو کہ رات کو حاضر رہتی ہے اور دن کو اپنے پیشہ میں مشغول رہتی ہے تو ایسی صورت میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہے۔
اب ان عبارتوں سے مسئلہ کا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ ایسی شرطیں لگانا شرعاً جائز اور درست نہیں۔ لیکن شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ اس وجہ کر کہ شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت سے روکتا ہے تو عورت کے لئے اس حکم کی تعمیل لازم اور ضروری ہے، اور اگر اس سے باز نہیں آتی ہے اور روکنے سے بھی نہیں رکتی ہے تو شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

نکاح میں شرط ملازمت اور اس کا حکم

مولوی محمد منصور عالم قاسمی ٭

جواب ۳ ۔ آج کل عورتوں میں ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جارہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہوجاتی ہیں یا وابستہ ہونے کی جد و جہد میں لگی ہوتی ہیں، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے، تو اس شرط کی پابندی شوہر کے لئے ضروری نہیں ہے، اور یہ شرط شرعاً درست نہیں ہے، اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری اور لازمی ہے فقہاء کرام نے فرمایا کہ شوہر عورت کو سوت کاتنے سے روک سکتا ہے، نفل روزہ بغیر شوہر کی اجازت کے نہیں رکھ سکتی ہے، صرف غزل کی تخصیص نہیں ہے بلکہ شوہر ہر ایسے اعمال سے بیوی کو منع کرے گا جو اعمال کسب کمانے کا مقتضی ہو۔ وجہ ممانعت یہ ہے کہ بیوی کا نان و نفقہ شوہر پر لازم ہے، پھر کمانے کی کیا وجہ اور ضرورت ہے؟ اسی طرح کسی غیر کے لئے بھی کوئی عمل نہیں کرے گی، ذیل میں ملاحظہ ہو البحر الرائق کی عبارت

ان يمنع امراته من الغزل ولا تطوع للصلوة و الصوم بغير اذن الزوج كذا في الظهيرية . ولا ينبغي تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية لكسب لانها مستغنية منه لوجوب كفايتها عليه وكذا من العمل تبرعا لاجنبي بالاولى (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۹۷)

٭ تربیت قضاء، امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

شوہر بیوی کو ہر اس چیز سے روک سکتا ہے جو اس کے اور اس کی بیوی کے حق میں خلل واقع ہو۔ چنانچہ بیوی کے پاس پہلے شوہر کا بچہ ہے اور بیوی اس بچے کو دودھ پلانا چاہتی ہے، اور تربیت کرنا چاہتی ہے تو شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دودھ پلانے سے روک دے۔ کیونکہ دودھ پلانے میں اور جاگنے میں تھکے گی۔ اور یہ تھکنا اور جگنا حسن کو کم کرے گا جو شوہر کا حق ہے۔ غور کرنے کا مقام یہ ہے کہ شریعت نے حقوق زوج کا کتنا خیال رکھا ہے۔ اگر بیوی ملازمت کے لئے نکلے گی تو یقینی بات ہے کہ پورے دن کی تھکی ماندی رہے گی جب شام میں آئے گی تو اپنے آرام و سکون کے فکر میں رہے گی۔ شوہر کا کیا خیال رکھے گی؟ بچے کی بھی صحیح تربیت نہیں کرسکے گی۔ گھر کا نظام بھی درست نہ رکھ سکے گی۔ جو عورت کا فریضہ ہے، حسب ذیل عبارت ملاحظہ ہو۔

قال الرملی اقول لو کان معها ولد من غیره و ارادت ان ترضعه و تربیه هل له منعها والذی یجب ان یقال ان له منعها یدل علیه ما فی التاتار خانیة عن الکافی فی اجارة الظئر۔ و للزوج ان یمنع امراته مما یوجب خللا فی حقه وما فیها ایضا نقلا عن العتاقی ولانها فی الارضاع و السهر تتعب و ذالک ینقص جمالها و جمالها حق الزوج فکان له ان یمنعها حواله (البحر الرائق ج ۴ ص ۱۹۵)

حضرات فقہاء کرام نے عورتوں کو باہر نکلنے کے حدود بیان فرماتے ہیں کہ عورتیں شوہر کی اجازت سے کن کن صورتوں میں باہر نکل سکتی ہیں اور اس کے مواقع کیا ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ شوہر بیوی کو سات جگہوں میں باہر نکلنے کی اجازت دے گا۔ والدین کی زیارت و ملاقات۔ ان دونوں کی عیادت و تعزیت یا ان میں سے ایک کی عیادت و تعزیت اور محارم کی تعزیت و زیارت۔ عورت اپنے حق کے لئے جو کسی دوسرے پر ہو اور حج کے لئے بغیر شوہر کی اجازت کے بھی نکل سکتی ہے۔ ولیمہ میں شرکت کے لئے شوہر بیوی کو باہر نکلنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اور نہ بیوی باہر نکل سکتی ہے اگر شوہر نے بیوی کو باہر نکلنے کی اجازت دیدیا اور بیوی نکل گئی تو دونوں گناہ گار ہوں گے۔ جن صورتوں میں عورتیں باہر نکل سکتی ہیں ان صورتوں میں کہیں یہ ذکر نہیں ملتا ہے کہ بیوی ملازمت کے لئے باہر نکل سکتی ہے۔ اگر عورتوں کو ملازمت کے لئے نکلنا جائز اور مناسب ہوتا تو ضرور فقہاء کرام ذکر فرماتے لیکن کہیں اس کا تذکرہ نہیں ملتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ عورتوں کا بغرض ملازمت باہر نکلنا درست اور مناسب نہیں ہے۔ ولیمہ جو سنت نبوی ہے اور دعوت قبول کرنا سنت ہے، لیکن اس میں عورتوں کی شرکت ممنوع ہے۔ وجہ ممانعت میرے خیال میں ابتلاء فتنہ اور معصیت ہے۔ (واللہ اعلم) جب سنت نبوی میں شرکت فتنہ اور معصیت کی وجہ سے ممنوع ہے۔ تو

ملازمت کے لئے باہر نکلنے کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے ۔ جب کہ بیوی کو اس کی ضرورت بھی نہیں ہے ۔ کیونکہ اس کا نفقہ شوہر پر لازم اور واجب ہے ۔

یجوز للرجل ان یاذن لها بالخروج الی سبعة مواضع : زیارة الابوین و عیادتهما و تعزیتهما او احدهما وزیارة المحارم فان کانت قابلة او کان لها علی آخر حق تخرج بالاذن و بغیر الاذن و لحج علی هذا او فیما عدا ذالک من زیارة الاجانب و عیادتهم و الولیمة لا یاذن لها ولا تخرج ولو اذن و خرجت کانا عاصیین ۔ (حوالہ ۔ البحر الرائق ج ۲ ص ۲۱۲)

اگر کوئی عورت اپنے نفس کو دن میں شوہر کے حوالہ کرے ۔ لیکن رات میں حوالہ نہ کرے ۔ یا اس کے برعکس ۔ تو اس صورت میں بیوی نفقہ کی مستحق نہیں ہے ۔ اس لئے کہ تسلیم نفس ناقص ہے ۔ اس سے اس پیشہ ور عورت کا حکم معلوم ہوا ، جو دن کا اکثر حصہ کارخانہ میں گزارے ، اور رات شوہر کے ساتھ تو اس صورت میں بھی عورت نفقہ کی مستحق نہیں رہتی ہے ۔ اس سے پتہ چلا کہ عورت کے لئے تسلیم نفس کامل طور پر ضروری ہے ۔ ملازمت کی صورت میں ظاہر ہے کہ نفس کی تسلیم کامل نہیں ہوگی ، جو شوہر کا حق ہے ۔ اس لئے عورت بغرض ملازمت باہر نہیں نکل سکتی ہے ۔

اذا سلمت نفسها بالنهار دون اللیل او علی عکسه لا تستحق النفقة لان التسلیم ناقص ۔ قلت و بهذا عرف جواب واقعة فی زماننا بانه اذا تزوج من المحترفات التی تکون عامة النهار فی الکار خانة و اللیل مع الزوج لا نفقة لها (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۹۵) وقرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاهلیة الاولی ۔ اس آیت میں پردے کے متعلق اصلی حکم یہ ہے کہ عورتیں گھروں میں رہیں (یعنی بلا ضرورت شرعیہ باہر نہ نکلیں) اور زمانہ جاہلیت کی طرح بے پردہ نہ پھریں ۔

اس آیت سے پردے کے متعلق دو باتیں معلوم ہوئیں ۔ اول یہ ہے کہ اصل مطلوب عنداللہ عورتوں کے لئے یہ ہے کہ وہ گھروں سے باہر نہ نکلیں ۔ ان کی تخلیق گھریلو کاموں کے لئے ہوئی ہے ۔ ان میں مشغول رہیں ۔ در اصل پردہ جو شرعا مطلوب ہے وہ حجاب بالبیوت ہے ۔ اگرچہ ضرورت کے وقت باہر نکلنے کی اجازت ہے ۔ لیکن عورت کا ملازمت کے لئے شوہر کے موجود ہوتے ہوئے باہر نکلنا درست نہیں ۔ ضرورت کہتے ہیں جس کے بغیر ضرر ہو ۔ ظاہر ہے کہ عورتوں کے نہ نکلنے میں ضرر نہیں ہے ۔

پردہ سے متعلق تمام آیات و احادیث کا اصل مطلوب شرعی حجاب اشخاص ہے یعنی عورتوں کا وجود اور ان کی نقل و حرکت مردوں کی نگرانی میں مستور ہو ۔ ملازمت کی صورت میں اس حکم پر عمل کرنا مشکل اور دشوار ہے ۔ غور

فرمائیں جس شریعت نے نماز جیسی اہم عبادت کو مردوں کے ساتھ مسجد میں ابتلاء فتنہ اور معصیت کی وجہ سے ممنوع قرار دیا وہ شریعت عورتوں کو ملازمت کے لئے باہر نکلنے کی اجازت کیسے دے سکتی ہے ؟

جامع ترمذی میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اذا خرجت المرأۃ استشرفھا الشیطن** - عورت جب گھر سے نکلتی ہے، تو شیطان اس کو تاک لیتا ہے - (یعنی اس کو مسلمانوں میں برائی پھیلانے کا ذریعہ بناتا ہے) اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اس حدیث میں یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں **و اقرب ما تکون من وجہ ربھا وھی فی قعر بیتھا** یعنی عورت اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتی ہے جب وہ اپنے گھر کے بیچ میں مستور ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اصل عورتوں کے لئے یہی ہے کہ وہ اپنے گھروں میں بیٹھیں، باہر نہ نکلیں، اور ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے - **لیس للنساء نصیب فی الخروج الا مضطرۃ** ۔ یعنی عورتوں کا باہر نکلنے میں کوئی حصہ نہیں سوا اس کے کہ گھر سے باہر نکلنے کے لئے کوئی اضطراری صورت پیش آئے ۔ اس حدیث میں اضطرار کی صورت میں نکلنے کی اجازت دی گئی ہے ۔ غور کیجئے کیا ملازمت کے لئے عورتوں کا باہر نکلنا اضطرار ہے ؟ ظاہر ہے کہ یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں ملازمت کے لئے نہیں نکل سکتی ہیں ۔ میں تمام آیات و احادیث کے مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ عورتیں شوہر کے موجود ہوتے ہوئے گھر سے باہر ملازمت کے لئے نہ نکلیں خصوصاً یہ زمانہ پرفتن ہے جس میں ابتلاء معصیت و فتنہ و فساد کا عموم ہے ۔ اس لئے وقت کی نزاکت کا خیال رکھتے ہوئے بلا ضرورت عورتوں کو ملازمت کی اجازت نہ دی جائے ۔

(واللہ اعلم بالصواب)

عقد نکاح میں خواتین کی طرف سے شرط ملازمت

مولوی نظام الدین قاسمی ٭

تعلیم و تعلم کا دروازہ ہر دور میں اسلام نے مردوں کی طرح عورتوں پر بھی کھلا رکھا ہے ، بلکہ ضروریات دین کے بقدر تحصیل علم کو فرض قرار دیا گیا ہے ، عہد رسالت میں اس کی طرف خاص توجہ دی جاتی تھی ، حضور نے خواتین کی تعلیم کے لئے ہفتہ میں ایک دن مقرر کر رکھا تھا جس کے نتیجہ میں عورتوں نے علم کے میدان میں اپنا یک خاص مقام بنالیا تھا ، اور اکثر مردوں کو عورتوں کی طرف مسائل کے سلسلہ میں رجوع کرنا پڑتا تھا ۔ تابعین کے دور میں بھی عورتوں کی ایک بہت بڑی تعداد تھی جو عہدہ قضاء و افتاء سے لے کر طب اور صنعت کے فن تک سے واقف تھیں ، لہذا اس دور میں بھی اگر خواتین علم کا حصول شریعت کے حدود میں رہ کر کریں تو جائز ہی نہیں بلکہ بہتر قدم ہوگا ، جس کی وجہ سے عورتوں کو عورتوں سے مسائل معلوم کرنے میں آسانی اور سہولت ہوگی ۔

اگر بیوی نے شوہر سے یہ شرط لگائی کہ اس کو لگی ہوئی ملازمت سے یا آئندہ متوقع ملازمت سے نہیں روکے گا ۔ تو اگر یہ شرط اسلام کے موافق ہوگی ، مثلاً پردہ کا اہتمام ہو ، باہر نکلنے کے لئے شوہر کی اجازت ہو ، جو مرد کا عورت پر ازدواجی حق ہے ۔ غیر محرم اور اجنبی مردوں سے اختلاط اور تنہائی کی نوبت نہ آتی ہو ۔

حضرت عبداللہ ابن مسعود کی بیوی سے مروی ہے کہ وہ اپنی کمائی سے اپنے شوہر اور اپنے اہل و عیال کی

٭ تخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد

کفالت کرتی تھیں (طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۱۲)

تاہم چونکہ شریعت نے عورت پر مرد کا یہ حق رکھا ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر باہر نہ نکلے اور شریعت کا منشاء بھی یہی ہے کہ عورتیں گھر ہی کو اپنی محنت کا میدان بنائیں اس لئے یہ شرط واجب الایفاء نہ ہوگی۔ جیسا کہ شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں

بخلاف مالو شرط شرطا فاسدا کما لو تزوجته علی ان لا یطاها فانه یصح النکاح و یفسد الشرط (رد المحتار علی الدر (شامی) ج ۳ ص ۱۳۱ (کراچی)

مباحثہ

زیر بحث موضوع کے مختلف پہلوؤں پر دلائل کی روشنی میں
شرکائے سمینار کا تفصیلی مباحثہ

اشتراط فی النکاح سے متعلق مباحثہ ☆

(اسلامک فقہ اکیڈمی کے آٹھویں سمینار منعقدہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مورخہ ۲۲۔ ۲۴ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں "اشتراط فی النکاح" ایک اہم موضوع تھا۔ اس سلسلہ میں تجویز مرتب کرنے کے لئے ایک ذیلی کمیٹی بنائی گئی اور اس نے درج ذیل تجاویز اجلاس کے سامنے پیش کی جو بعض ترمیمات کے ساتھ منظور ہوئیں جو اس مجموعہ مضامین میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ موضوع سے متعلق عرض مسئلہ اور پیش کردہ تجاویز پر جو بحثیں ہوئیں اور تبادلہ خیال ہوا ان کو ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے منتقل کیا گیا جو ذیل میں درج ہیں، صحیح ٹیپ نہ ہونے کی وجہ سے اگر کوئی حصہ چھوٹ گیا ہو تو ادارہ اس کے لئے معذرت خواہ ہے)

ذیلی کمیٹی کی مجوزہ تجویز

قانون فطرت سے مطابقت مصالح انسانی کی پوری پوری رعایت، توازن و اعتدال، عدل و صلاحیت اور اہلیت کے مطابق حقوق واجبات کا متعین کرنا شریعت اسلامی کی نمایاں خصوصیت اور اس کا اولین امتیاز ہے۔ اسلام کے عائلی قوانین بھی اسی خصوصیات کے حامل ہیں اور انسان کی سماجی ضروریات اور مصالح کی پوری طرح تکمیل اور معاشرتی مشکلات اور دشواریوں کا نہایت متوازن حل پیش کرتے ہیں۔ مگر افسوس کہ احکام شریعت سے ناآگاہی اور اس پر عمل کرنے میں کوتاہی دوسری اقوام کی بعض رسوم سے تاثر اور خصوصیت سے نظام قسط کے فقدان کے

☆ ترتیب: جناب امین عثمانی منتظم اعلیٰ اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی

باعث ہمارے معاشرے میں بعض پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ جن کو ہمیں شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے حل کرنا ہے، اس پس منظر میں نکاح کے ساتھ عورت کو حق طلاق کی تفویض اور مہر کے بعض مسائل کی بابت غور کیا گیا اور درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں:

نکاح کے وقت ایسی باتوں کی شرط لگانا کہ جن کو شریعت نے واجب و لازم قرار نہیں دیا ہے اور نہ ان سے منع کیا ہے۔ بلکہ ایسی شرطوں کے ذریعہ مرد اپنے بعض حقوق سے باز آجاتا ہے، ایسی شرطیں معتبر ہیں۔

۱۔ نکاح میں اگر ایسی شرطیں لگائی جائیں جو نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داریوں اور حقوق کو ہی مؤکد کرتی ہوں تو وہ معتبر ہیں۔ اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

۲۔ نکاح کے وقت ایسی شرائط عائد کرنا جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہوں یا شریعت نے ان سے منع کیا ہو تو غیر معتبر ہیں، جیسے شوہر کا نفقہ نہ دینے کی شرط لگانا، یا جہیز تلک کی شرط لگانا، دوسری موجودہ بیوی کو طلاق دینے کی شرط لگانا، ایسی شرطیں معتبر نہیں۔

۳۔ اسلام نے انسانی فطرت، ضرورت اور مختلف مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے تعدد ازدواج کی اجازت دی۔ لیکن زوجہ کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا اور اگر عدل نہ کرنے کا خطرہ ہو تو ایک ہی بیوی پر اکتفاء کا حکم دیا گیا۔ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ اکثر اوقات تعدد ازدواج کی صورت میں زوجہ کے درمیان عدل نہیں کیا جاتا، دوسری طرف مغرب کی تقلید میں تعدد ازدواج کو مطلقاً ممنوع قرار دیئے جانے کے لئے قانون سازی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ خود بسا اوقات فتنہ کا موجب ہوتا ہے، یہ صورت حال کہ ضرورت کے وقت بھی تعدد ازدواج ممنوع اور دوسری طرف تعدد ازدواج کی صورت میں عدل کا فقدان اور معاشرہ میں عورتوں پر ظلم کا رواج ہوجائے، شرعاً قابل قبول نہیں۔ اس پس منظر میں اکیڈمی کا یہ سمینار طے کرتا ہے کہ نکاح کے وقت مصالح و مقاصد شریعت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ شرط لگائی جاسکتی ہے کہ شوہر نکاح ثانی کی ضرورت محسوس کرنے پر دار القضاء یا کسی مستند یا متعین ادارے کے سامنے اپنی ضرورت پیش کر کے نکاح ثانی کی اجازت حاصل کرنے کے بعد ہی نکاح ثانی کرے، ایسی صورت میں شوہر پر اس شرط کا پورا کرنا واجب ہوگا۔

۴۔ شریعت نے طلاق کا اختیار انسان کی فطری صلاحیت اور معاشرتی ذمہ داریوں کا لحاظ کرتے ہوئے مرد کو دیا ہے، جو عقل و فطرت کا عین تقاضا ہے، تاہم مرد کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خود زوجہ کو یا کسی تیسرے شخص کو طلاق کا مالک بناسکتا ہے، ایسی صورت میں اس عورت کو اپنے آپ پر یا اس تیسرے شخص کو عورت پر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن اس تیسرے شخص کے طلاق واقع کرنے سے قبل مرد کا حق طلاق سلب نہیں ہوگا، بلکہ وہ خود بھی اس حق کے استعمال کا مجاز ہوگا۔

۵ ۔ عورت کو تفویض طلاق کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ۔

الف ۔ نکاح سے پہلے ہی تفویض طلاق کی جائے ۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کو نکاح کے ساتھ مشروط کیا جائے کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو فلاں فلاں شرطوں کے ساتھ اپنے آپ پر اپنی طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔

ب ۔ نکاح کے وقت تفویض طلاق کی جائے ۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی شرط عورت یا اس کے ولی کی طرف سے پیش ہو اور مرد قبول عقد کے وقت اس شرط کو بھی قبول کرے ۔

ج ۔ نکاح کے بعد بھی تفویض طلاق ہو سکتی ہے ۔

د ۔ تفویض طلاق کے ذریعہ چونکہ عورت اپنے طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔ اس لیے یہ مسئلہ بہت نازک ہے ۔ اور اندیشہ ہے کہ اگر تفویض کو غیر مشروط رکھا جائے تو اس حق کا غلط استعمال ہونے لگے ۔ اس لئے اس کے ساتھ ایسی قیدیں بھی لگادی جائیں کہ اس کا شرعی و معاشرتی مصالح کے مطابق استعمال کیا جائے ۔

اس مقصد کے حصول کے لئے مناسب ہوگا کہ دار القضاء یا اصلاح بین المسلمین کا کام انجام دینے والے کسی ادارے سے تصدیق کی جائے کہ شوہر نے اس کے ساتھ حقوق زوجیت ادا کرنے میں کوتاہی کی ہے ۔ اور وہ تفریق کو مناسب سمجھتا ہے ۔ اس کے بعد ہی عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔ اور اگر وہاں کوئی ایسا ادارہ موجود نہ ہو تو چند بابصیرت متدین اور احکام دینی سے واقف افراد کے نام بھی لکھے جاسکتے ہیں جو شوہر کی جانب سے زیادتی اور حقوق زوجیت سے غفلت محسوس کریں تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔

ہ ۔ تفویض طلاق میں تین طلاق بطریق سنت یا ایک طلاق بائن کا حق تفویض کیا جائے ۔ کیونکہ ایک دفعہ تین طلاقوں کا واقع کرنا طلاق بدعت اور سخت گناہ ہے ۔

۶ ۔ طلاق کے واقعات کو کم کرنے اور اس کے بے جا استعمال سے بچانے کے لئے بہتر ہے کہ جہاں دار القضاء یا کوئی دوسرا معتبر ادارہ موجود ہو وہاں تفویض طلاق عورت کے بجائے اسی ادارے کو کیا جائے کہ اگر زوجین کے بابت وہ محسوس کرے کہ ان میں تفریق بہتر ہے تو وہ عورت پر ایک طلاق بائن واقع کردے ۔

۷ ۔ اگر کسی معاملہ میں مرد کی طرف سے زیادتی کا اندیشہ ہو تو یہ درست ہے کہ نکاح کی دو صورتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار متعین کی جائے ۔

مثلاً اگر کہا جائے کہ فلاں خاتون کا مہر بیس ہزار ہوگا ۔ اگر شوہر نے اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح کیا یا اس

منکوحہ کو طلاق دے دی، اور اگر ایسا نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار ہوگا۔ ایسی صورت میں یہ شرط معتبر ہوگی۔ اور اگر مرد نے دوسرا نکاح کیا یا اس منکوحہ کو طلاق دے دیا تو مہر بیس ہزار روپے دینے ہوں گے ورنہ دس ہزار ہی واجب ہوگا۔ تاہم بہتر ہے کہ اس طرح کی شرطیں لگانے کے بجائے یہ قید لگادی جائے کہ اگر مرد نے دارالقضاء یا فلاں ادارے یا اشخاص کی اجازت کے بغیر دوسرا نکاح کیا یا طلاق دی تو بیس ہزار واجب ہوگا ورنہ دس ہزار، ایسی صورت میں اگر مذکورہ ادارہ یا شخص نے مصالح شرعی کے تحت محسوس کیا کہ واقعی اس کو دوسرے نکاح کی ضرورت ہے یا اس کے لئے طلاق دینے کے سوا چارہ نہیں اور اجازت دے دی تو مہر مقررہ مثلاً دس ہزار روپے ہی بطور مہر واجب ہوں گے۔

۸۔ اگر زوجین میں کوئی اختلاف پیدا ہوجائے تو شریعت نے تحکیم و ثالثی کا اصول مقرر فرمایا ہے، تاکہ زوجین کے درمیان ممکنہ حد تک موافقت و مصالحت کی راہ نکال جاسکے۔ اور اگر دونوں کا معروف طریقہ پر ایک ساتھ رہنا ممکن نہ ہو تو تفریق کا راستہ اختیار کیا جائے۔

مولانا سید نظام الدین صاحب

اس وقت جو حالات ہمارے سامنے ہیں اس کے تحت نکاح نامہ میں شرائط اور تفویض طلاق کا درج کیا جانا بالکل مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو آجکل یونہی رشتے نہیں ملتے۔ اور پھر ان شرطوں کے ساتھ کون نکاح کرنے پر آمادہ ہوگا، پھر نکاح کا جو ماحول ہوتا ہے وہ عام طور پر خوشگوار ماحول ہوتا ہے، اعتماد و انس کا ماحول ہوتا ہے، اس موقع پر تفویض طلاق کی بات لانے سے باہمی اعتماد کو ٹھیس پہونچے گی، اس سے مجھے اختلاف نہیں کہ شرعاً تفویض طلاق کی گنجائش ہے، لیکن نکاح کے وقت تفویض طلاق کو لکھا جانا نہ ضروری ہے نہ مناسب، بلکہ یہ مقاصد شریعت کے بھی خلاف ہے اس سے طلاق کم ہونے کے بجائے بڑھے گی۔ اور مردوں کی طرف سے ہونے کے بجائے عورتوں کی طرف سے زیادہ طلاق ہوگی، اس لیے آپ میرے اختلاف کو نوٹ کرلیں، میں اس کا قطعاً حامی نہیں ہوں کہ نکاح نامہ میں یا عقد نکاح کے وقت عورت کو مرد کی طرف سے یہ اختیار دیا جائے۔

مولانا مجاہد الاسلام صاحب

مسئلہ یہاں شرعی نقطہ نظر سے زیر بحث ہے، اور شرعاً غور کرنا ہے کہ اگر عورت یہ کہتی ہے کہ میں آپ سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ فلاں فلاں حالات میں مجھے حق ہوگا کہ میں اپنے نفس پر طلاق دیدوں یا قاضی یا برادری کا سردار مطمئن ہوجائے کہ مجھ پر زیادتی ہوتی ہے تو میں اپنے آپ پر طلاق واقع کرلوں اور مرد نے کہا کہ میں نے تمہاری اس شرط کو قبول کیا تو یہ تفویض صحیح ہوگی یا نہیں۔

مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب

میں اس موقع پر سب سے پہلی بات یہ کہنا چاہوں گا کہ یہ اہل علم و اہل افتاء حضرات کا معزز مجمع ہے۔ اور اس
39/11 میں کوئی ایسا فیصلہ نہ ہونا چاہئے جو ہندوستان کے موجودہ حالات میں بہت سارے فتنے کا موجب بنے۔ اگر تفویض وغیرہ کے مسئلے کو اگر نکاح نامے میں داخل کر دیا گیا، اور یہ بھی احساس ہے میرا کہ یہ چیزیں جو آئیں گی وہ دراصل اس بات کا احساس دلاتی ہیں کہ طلاق کی شرح بہت بڑھ گئی وہ گویا اردن شوری وغیرہ مسلمانوں کے بارے میں جو لکھتے آرہے ہیں ہم اس پروپیگنڈہ سے متاثر ہوگئے ہیں اور اس پروپیگنڈے سے متاثر ہونے کی وجہ سے ہم نے یہ تمام جزئیات اور تفصیلات بیان کی ہیں۔ ظاہر بات ہے آپ حضرات مالی دشواریوں کا تذکرہ کرتے ہیں کہ نکاح سب سے بابرکت وہ ہے جس میں سب سے کم خرچ ہو، مالی دشواریاں اور دقتیں نہ ہوں، لیکن ایسا نکاح جس میں ہم شرط لگائیں ذہنی طور پر بہت بار کا باعث ہوگا، تو ایسا نکاح بھی کس طرح مطلوب ہوسکتا ہے؟ تو میرے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ جیسے مغربی ممالک نے مسلمانوں کے خلاف یا اسلامی تعلیمات کے خلاف پروپیگنڈہ کیا ہے، اس میں بہت حد تک اس کو تقویت پہونچانے والے اجزاء موجود ہیں، میرا اپنا احساس یہ ہے کہ اگر تفویض کی کوئی بات آتی ہے چاہے جو بھی اس کی صورت ہو، طلاق کی شرح بڑھ جائے گی معاشرہ سدھرے گا نہیں بلکہ بگاڑ کی طرف چلا جائے گا، اصلاح نہ ہوگی، بلکہ اور فساد کا دروازہ کھل جائے گا۔ اس لئے ہمیں نہایت محتاط انداز میں صرف جواز اور عدم جواز کو نہیں دیکھنا ہے، بلکہ ہندوستان کے موجودہ چوکھٹے میں ان مسائل کو ہمیں دیکھنا ہے، اور ان حالات کے اعتبار سے سب سے بہتر طریقہ تو وہی ہے، ابھی بھی طلاق کی شرح پوری دنیا میں مسلمانوں میں سب سے کم ہے۔

ہاں دارالقضاء کے مسئلے کو بڑھایا جائے، تحکیم کی جو صورت ہوسکتی ہے اس کو اور اس جذبے کو آگے بڑھایا جائے، میں جو کچھ عرض کرنا چاہتا تھا وہ یہ کہ اشتراط ہو لیکن یہ حق مرد اپنے علاوہ کسی دوسرے کو دے سکتا ہے اور اس میں نائب بنا سکتا ہے، اس لئے اگر عورت عقد نکاح میں خاص الفاظ کے ساتھ اس حق طلاق کو تفویض کی صورت میں حاصل کرنا چاہے تو کرسکتی ہے، مگر بہتر یہ ہے کہ یہ حق مطلق نہ دیا جائے بلکہ کچھ خاص شرائط پر دیا جائے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی کا یہ امتیاز اور اعزاز ہے کہ اس نے اختلاف رائے کو ہمیشہ برداشت کیا ہے، سنا ہے اور گوارا کیا ہے، اور اسی سے اس کا یہ امتیاز باقی ہے۔

مولانا سید نظام الدین صاحب

دوسری بات جو ایک سے زیادہ شادی سے متعلق کی گئی ہے اس پر بھی غور کرنا چاہئے، شریعت نے ایک

سے زیادہ شادی کی اجازت دی ہے، حکم نہیں دیا ہے اگر کسی نے غلط طریقہ پر دوسری شادی کی ہے تو اس کی سزا آپ کیا مقرر کرسکتے ہیں؟ سماج اس کو کیا سزا دے سکتا ہے؟، اور اس پر کیسے کیسے روک لگا سکتی ہے ؟ وہ تو ضرور کیجئے، لیکن فقہی نقطۂ نظر سے محض جواز کی وجہ سے محض دس ہزار یا بیس ہزار مہر دینا مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ یہ تو کچھ نہیں شوہر پچاس ہزار دے سکتا ہے، لیکن کیا اس سے عدل قائم ہوجائے گا؟

ہاں تحکیم کی جو بات کہی گئی ہے وہ سارے مسئلے کا حل ہے کہ آئندہ زوجین میں کبھی کوئی اختلاف ہوا تو اس میں نہ لڑکی عجلت کرے گی اور نہ لڑکا عجلت کرے گا۔ بلکہ یہ قرآن کے حکم کے مطابق اپنے اپنے خاندان سے حکمین منتخب کریں گے اور اگر اپنے اہل خاندان میں حکم نہ ہوں تو دارالقضاء یا علماء جو مستند ہوں، ان سے مشورہ کرنے کے بعد ہی کوئی اقدام کریں گے۔ یہ ضرور لکھا جانا چاہئے، کیوں کہ اس کی اجازت شریعت نے آپ کو دی ہے اور حل قرار دیا، اس کی میں تائید کرتا ہوں۔

کوئی خاتون

طلاق کا مسئلہ ہو یا وراثت کا یا خلع کا میرے خیال، میں ضروری چیز یہ ہے کہ لوگوں کو Educate کیا جائے ان کے ذہنوں میں یہ بات بٹھادی جائے کہ یہ غلط ہے یہ صحیح ہے ،اس وقت یہ معاشرہ سدھرے گا اور سب سے بڑی چیز ہوتی ہے خوف خدا، جب انسان میں خدا کا خوف نہ ہو، نہ آخرت کا ڈر ہو تو وہاں نہ قانون کام آتا ہے نہ ہی کوئی تدبیر کام آتی ہے۔ وہ انسان اپنا راستہ خود بخود نکال لیتا ہے، سب سے پہلی چیز جو ہے وہ یہ ہے کہ ہم اسلامی قوانین سے واقف ہی نہیں ہیں، نہ تو خواتین واقف ہیں، نہ ہی ہمارے مرد واقف ہیں تو پہلے ضرورت یہ ہے کہ ان کو کسی نہ کسی طرح سے یا جس طرح مناسب سمجھتے ہیں آپ ان کو Educate کریں۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

میں آپ حضرات سے یہ پوچھ رہا ہوں کہ اگر ہم ان تفصیلات میں جائے بغیر صرف ان تین اصولوں کا ذکر کردیں کہ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہیں ان میں کوئی مسئلہ نہیں ہے وہ معتبر ہیں، اور جو شرائط مقتضائے عقد کے خلاف اور ممنوعات کی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ایسی شرائط جو ممنوع ہیں نہ مامور ہیں، ایسی شرائط کا لگانا جائز ہوگا، اگر ان تین باتوں پر اس تجویز کو ہم یہاں پر منظور کردیں تو کیسا رہے گا؟

مولانا قاری امداداللہ صاحب

ایک چھوٹا سا مسئلہ یہ ہے کہ طلاق، خلع اور فسخ تینوں چیزیں اسی غرض سے مشروع ہوئیں کہ بعد میں کوئی ایسی صورت حال پیش آئے تو مرد اور عورت دونوں اس سے فائدہ اٹھائیں جب وہ اسی غرض سے مشروع ہوئے تو پہلے سے تذکرہ کرنے کا کیا فائدہ ہے ۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

میں اپنے جائزے کے مطابق اس نتیجہ تک پہونچا ہوں کہ نکاح ثانی جیسا کہ میں نے ۹۰ فی صد کہا تھا، میں اس سے آگے بھی جانے کو تیار ہوں کہ نکاح ثانی کے بعد پہلی بیوی کے ساتھ عدل بہت دور کی بات ہے، واجب اور جائز حد تک بھی اس کے ساتھ انصاف نہیں ہوتا، اتنی بڑی معاشرتی حقیقت کو آپ نظر انداز کردینا چاہتے ہیں اور اس کا حل نہیں نکالنا چاہتے ہیں تو ظاہر ہے حل ہم اسی دائرے میں نکالیں گے جہاں تک فقہاء نے گنجائش ہمیں دی ہے، قانون سے اس کو ہم منع کروادیں گے کہ Poly gymy حرام ہے، نہیں کرسکتا کوئی بھی شخص، تو قانون ظاہر ہے بنے گا، پھر جو ضرورت کے حالات ہیں تو ان حالات میں بھی تعدد ازدواج نہیں ہوسکے گا۔ اس کا اثر معاشرہ پر بہت گہرا پڑے گا ۔ آپ چاہیں گے تو مجھے کوئی اس میں تکلف نہیں ہے کہ اس پوری بحث کی جملہ تجاویز کو ختم کر دیا جائے تو ہم نے کوئی بحث ہی نہیں کی، بہر حال ہمیں ایک ایسی بات کہنی ہے جس پر عام لوگوں کا بھی اتفاق ہونا چاہئے، اس معاشرتی حقیقت کو کہ یہ میری ایک بہن نے کہا اللہ ان کو جزائے خیر دے، لیکن جیسا کہ آپ سب جانتے ہیں کہ ہم نے مسلم پرسنل لا بورڈ کے پلیٹ فارم سے امارت شرعیہ سے یا جہاں جہاں جو لوگ بھی ادارہ چلا رہے ہیں وہ مسلمانوں سے یہ بات بار بار کہہ رہے ہیں کہ عدل کرو، انصاف کرو۔ ان کو ان چیزوں کی دعوت دے رہے ہیں۔ وہ اپنی جگہ پر سب کچھ صحیح ہے، لیکن اس کے باوجود بھی یہ واقعات پیش آتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس کے لئے کوئی قانونی تدبیر بھی تلاش کرنی ہوگی۔

میں نے کہا ان لوگوں سے کہ اگر تم واقعی مسلمانوں کو اس کا اطمینان دلادو کہ یونیفارم سول کوڈ دفعہ ۴۴ کے ذریعہ احکام شریعت میں تحریک و ترمیم نہیں کرو گے تو موجودہ معاشرتی مسائل کا حل خود اسلام کے سانچے میں ہم نکالنے کی پوزیشن میں ہیں، یہ خوف ہمارا ہے، اور اس خوف کی وجہ سے قدم بہت احتیاط سے اٹھانا پڑتا ہے ۔ اس لئے اشتراطاتی النکاح کے یہ چند اصول بنتے اسی میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے زیادتی مہر یا تخفیف مہر کا کہ دو صورتوں میں دو قسم کا مہر مقرر ہوسکتا ہے ۔ مجھے جہاں تک یاد پڑتا ہے یہ لوگ زیادہ بتائیں گے کہ کچھ اور مسلک کے فقہاء

نے بھی غالبا زیادتی مہر اور قلت مہر والی بات لکھی ہے حنابلہ کا مسلک اشتراط کے بارے میں سب سے زیادہ جائز قرار دیا ہے۔ ان حالات میں آپ لوگ غور کریں، دوسرا مسئلہ بالکل الگ ہے۔ کہ نکاح نامہ کیا ہو، نہیں ہو؟ ظاہر ہے قطعی عملی چیز ہے، مرد کہیں پر راضی ہوگا، کہیں پر راضی نہیں ہوگا، نکاح نامہ کی بحث بالکل الگ ہے، میں اس سلسلے میں یہ صرف تین اصول بیان کر رہا ہوں کہ کس قسم کی شرطوں کا نکاح میں لگانا جائز اور کس قسم کی شرطوں کا لگانا نہیں جائز، کس قسم کی شرطیں معتبر، کونسی شرطیں غیر معتبر، یہ تین قسمیں جو تمام فقہاء نے لکھی ہیں، اس کو لکھ کر اصول کی حد تک چھوڑ دیا جائے، اب اس کے بعد اگر تفصیلات میں جانا ہے کہ عورت ملازمت کرنا چاہتی ہے یا ملازمت کر رہی ہے، اس سلسلے میں آپ لوگ کیا حکم دیں گے۔ اگر مرد یہ شرط لگادے کہ ملازمت نہیں کرنی پڑے گی، بیوی کو نوکری سے روک سکتا ہے کہ نہیں؟ یا کس قسم کی نوکری کرے کس قسم کی نہیں؟ ان ساری تفصیلات کو ظاہر ہے کہ ہم آج طے نہیں کرسکتے اس کی روشنی میں آپ لوگوں کی جو رائے ہو وہ تجویز لکھی جائے۔ یا اشتراط فی النکاح کی پوری شرط کو خارج قرار دیا جائے۔

مفتی شبیر صاحب

حالات کے اعتبار سے چند باتیں کہنا چاہتا ہوں کہ ہمارے یہاں مغربی یوپی میں مراد آباد میں محکمہ شرعیہ عدالت موجود ہے۔ اور عدالت میں ہم لوگ کام کرتے ہیں، تو یہ بات کہنا چاہ رہا تھا کہ میں خود مبتلا ہوں، اسی بات کی میں تشریح کرنا چاہ رہا تھا، ہمارے یہاں جتنے مقدمات آرہے ہیں، ان تمام مقدمات میں ایسا ہے کہ کم از کم ستر فیصد مقدمات ایسے ہیں جن میں عورت کی زیادتی کی وجہ سے یہ نوبت آتی ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ ۲۰ یا ۳۰ فیصد مقدمات ایسے ہیں کہ جن میں شوہر کی تعدی کی بنا پر یہ نوبت آئی۔ ہمارے یہاں پورے سال میں ۲۰ یا ۱۰ مقدمات آجاتے ہیں، دوسری جگہوں سے بھی آتے ہیں، اس وقت جو ہمارے یہاں پانچ مقدمے چل رہے ہیں، ان میں سے دو شوہر کی طرف سے اور تین عورت کی طرف سے دائر کئے گئے ہیں۔

مولانا عتیق احمد بستوی

یہ جو پوری بحث چل رہی ہے وہ اپنے دائرے سے ہٹ گئی ہے۔ مسئلہ کیا ہے اور کیا شرعی حکم ہے؟ اس کے بجائے صورت حال اور مصالح کیا ہیں؟ اس پر گفتگو چل رہی ہے، میرا اپنا خیال ہے کہ ہم نے واپسی کا سفر شروع کردیا ہے، ہمارے بزرگوں نے جن حالات کی بنیاد پر گنجائش دیں، اور بہت سے مسائل کو انھوں نے حل کیا، ان حل کو ہم رفتہ رفتہ واپس لیتے چلے جارہے ہیں۔ اس کا رجحان پایا جارہا ہے۔ الحیلۃ الناجزۃ جو لکھی گئی ہے

اس میں تمام علماء اس وقت کے ممتاز اصحاب افتاء موجود تھے اور وہ لوگ وہ تھے کہ جن کے پاس پورے ہندوستان سے ہی نہیں بلکہ باہر سے سینکڑوں ہزاروں استفتاء آیا کرتے تھے ۔ اور ان کے فتاوی سے کئی جلدیں مرتب ہوچکی ہیں، حضرت تھانوی، مفتی شفیع صاحب، مولانا عبد الکریم صاحب وغیرہ بہت سے حضرات ہیں جو اصحاب فتاوی تھے، اور ہر ایک کے فتاوی کی کئی کئی جلدیں شائع ہوچکی ہیں ان حضرات کو جو اندازہ تھا اس وقت لے حالات کا کہ کیا واقعی عورتوں پر ظلم ہورہا ہے کہ نہیں ہورہا ہے ؟، ان حالات میں ان حضرات کو غور کرنا پڑا کہ جو گنجائشیں شریعت میں ہیں اور جن کی بنیاد پر ہم بندش لگاسکتے ہیں شوہر پر کہ وہ غلط طلاق نہ دے، اور عورت کو نکاح کے بعد گویا اس طرح چھوڑ دیا جاتا ہے، بسا اوقات کہ نکاح ہوگیا، اب شوہر صاحب ہندوستان سے باہر چلے گئے، اور ان کی واپسی نہیں ہورہی ہے اور نکاح بھی کب ہوتا ہے کہ صاحب ویزا آگیا ہے، نکاح کردیجئے، میرا بچہ جانے والا ہے، اب نکاح کے بعد ان عورتوں کے شوہر چلے جاتے ہیں، اس میں کثرت سے ایسا ہوتا ہے کہ وہ کئی کئی سال تک نہیں آتے ہیں، میں چونکہ لکھنو میں دارالقضاء سے وابستہ ہوں، ایسے مقدمات کثرت سے آتے ہیں، وہاں کی عورتیں دعوی کرتی ہیں کہ چار سال ہوگئے شادی کو، دس سال ہوگئے، شوہر خبر نہیں لے رہا ہے ادھر شوہر کے گھر سے اس کی والدہ بہنیں شکایت کررہی ہیں کہ ہم تو لینے آتے ہیں، مگر اس نے نافرمانی کیا، عورتیں لٹکی ہوئی ہیں، یہ حالات جو ان حضرات کے زمانے میں تھے اس کا حل ان کے سامنے نہیں تھا، دارالقضاء موجود نہیں تھے، انہیں مشکلات کو حل کرنے کے لئے ان حضرات نے محنت کی اور بہت بڑا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔ حضرت تھانوی کے زمانہ میں شرعی پنچایت قائم کرنے کی بات ہوئی، اب صورت حال یہ ہے آپ ذرا مجھے یہ بتائیں اور پوری دیانت داری کے ساتھ کہ اس دور میں جو مظالم عورتوں پر ہورہے تھے کیا آج مظالم میں کمی آگئی ہے ؟ اور اس وقت صورت حال یہ تھی کہ سماجی بندھن ہمارے اوپر تھا، اگر کوئی طلاق کا اقدام کر رہا ہے، برادری سے باہر تو اس کا کھانا پینا بند، ان بندشوں کی وجہ سے طلاق دینے کی ہمت وہ آسانی سے کرتا نہیں تھا، اور آج صورت حال کیا ہوچکی ہے کہ آدمی آزاد ہے جو چاہے کرے، جس کا کسی دوسرے پر دباؤ نہیں، سماجی دباؤ ختم ہونے کی بنا پر حالات میں تبدیلی آئی ہے ۔ اور مظالم میں اضافہ ہوا ہے ۔ میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ یہ پروپیگنڈہ جو لوگ بھی کر رہے ہیں کہ شرح طلاق اتنی ہے، اتنی ہے، اس سے ہرگز ہم متاثر نہیں ہیں، اللہ کا فضل ہے، اور اب بھی ہمارا مسلم سماج ان سے کہیں بہتر ہے، ہر لحاظ سے ہمارے مسلم سماج کو بھی اس کا حق ہوتا ہے ۔ ہمارے مسلم سماج میں جو انصاف ہورہا ہے عورتوں کے ساتھ وہ کسی سماج میں نہیں ہورہا ہے ۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہمارے یہاں زیادتیاں ہیں ۔ اور جو حضرات دارالقضاء سے وابستہ ہیں ۔ ابھی کل گفتگو ہورہی تھی مفتی حبیب اللہ قاسمی بیٹھے ہوئے ہیں وہ اعظم گڑھ میں رہتے ہیں ۔ وہ وہاں کی صورت حال بیان کر رہے تھے ۔ کہ ہر گھر سے لوگ باہر گئے ہوتے ہیں اور،

نہیں کیا کیا صورت حال ہے کہ بیان کرنے میں بھی شرم آتی ہے ۔ تو سوال یہ ہے کہ صورت حال جو ہے اس پر ہم کب تک پردہ ڈالتے رہیں گے ۔ کہ ہمارے فیصلے کی بنا پر ہمارے شرط عائد کرنے کی بنیاد پر یہ تاثر پریس میں ہوگا، وہ تاثر پریس میں ہوگا ، اگر یہ واقعہ ہے کہ زیادتیاں ہو رہی ہیں ، اور طلاق کے دینے میں بے احتیاطی ہوتی ہے تو بجائے اس کے ، پریس پر یہ تاثر پڑے گا وہ تاثر پڑے گا ، اس کے سد باب کی کوشش کیوں نہ کریں یہ تو میں نے مصالح کی بات کہی ، جہاں تک مسئلے کی بات ہے کہ گنجائش کیا ہے اور کس حد تک ، کون سی شرطیں عائد کی جاسکتی ہیں ؟ تو میں نے عرض کیا کہ مہر میں کمی کی اور زیادتی کی جو بات ہے ، اس کمی اور زیادتی کی بات کو صاحبین نے اختیار کیا ہے ۔ تو میرا خیال یہ ہے کہ یہ اس مسئلہ کا حل نہیں ہے کہ اگر ایک مرد مشروط نکاح نہیں کرنا چاہتا ، اس کو تو ہم لازم کر نہیں رہے ہیں کہ تم کو مشروط نکاح ہی کرنا ہے ، مسئلہ صرف اتنا ہے کہ جہاں پر دونوں فریق راضی ہیں ان شرطوں پر ، شرعا اس شرط کی گنجائش ہے کہ نہیں ، یہ شرطیں عائد ہوسکتی ہیں کہ نہیں ؟ میرا مقصد یہ ہے کہ صورت حال کی ایک تصویر ہمارے سامنے ایک قوت کے ساتھ آئی ، دوسرے کو ہم غور کریں کہ ہمارے یہاں سے کتنی زیادتیاں ہورہی ہیں ، اور دوسری افسوسناک بات کیا ہے کہ ان زیادتیوں کا جو بڑھاوا ہے اس کا تقاضا ہے کہ دار القضاء قائم ہو پورے ملک میں ، مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے ذمہ داران بیٹھے ہوئے ہیں ، اس میں بڑی سست رفتاری ہے ، دارالقضاء کہاں کہاں قائم ہے ؟ بہار و اڑیسہ میں یہ نظام قائم ہے ، لیکن پورے ہندوستان میں بہت سست رفتاری کے ساتھ کام ہورہا ہے ، اگر دار القضاء کی تحریک کو ہم آگے بڑھاتے تو شاید مظالم میں کمی آتی اور بے جا طلاق کا استعمال نہ ہوتا ، اس پوری صورت حال میں ہمیں اس مسئلہ پر غور کرنا چاہئے اور تنہا محض پریس کا یہ اثر پڑے گا ، یہ بنیاد بنے گی ، میرے خیال میں یہ صورت حال ٹھیک نہیں ، اور حضرت مولانا نظام الدین صاحب نے جو بات فرمائی ہے تحکیم والی بات بھی ، اس بات میں بھی آخر طلاق کا ذکر آئے گا ، اگر نکاح کی تقریب میں کسی بھی عنوان سے طلاق کا ذکر آنا معیوب بات ہے اس سے ماحول خراب ہوگا تو تحکیم کی جو بات ہم لائیں گے اس وقت بھی ماحول خراب ہوگا ، بات وہی پیدا ہوگی ، چاہے تحکیم کی بات لائیں ، چاہے اشتراط کی باتیں ۔

حکیم ظل الرحمان صاحب

اس کا حل یہ ہے کہ تمام نکات رشتہ کے وقت طے کئے جائیں ، نکاح کے وقت نہیں ۔

مفتی نسیم صاحب

اس مسئلے میں زیادہ الجھاؤ پیدا ہو رہا ہے ، قاضی صاحب نے مسئلے کو جس حساب سے پیش کیا ہے میرا خیال یہ ہے کہ صرف اسی نقطہ نظر پر ہم اور آپ غور کریں ، نکاح کے وقت شرائط کی جو تفصیل ہے ، دو شرطوں پر تو سب لوگوں کا اتفاق ہے ، اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ صرف ایک شکل ہے جس پر ہم کو اور آپ کو غور کرنا چاہئے اور جن حضرات کی اختلافی رائے ہو تو اس کو نوٹ کر لینا چاہئے ۔ خاص طور پر جو اصحاب افتاء ہیں ، ان سے رائے لینی چاہئے ، تیسری شکل جو ہے وہ شکل یہ ہے کہ ایسی شرط لگانا جس میں بیوی یا شوہر کا فائدہ ہو اور شرع اسلامی نے اس کے لگانے کو حرام قرار نہیں دیا ہو تو ایسی شرط نکاح میں لگانا درست ہوگا یا نہیں ، اور صرف اس شرط کی شرعی حیثیت کیا ہوگی ؟ اس سلسلے میں ظاہر ہے کہ فقہ حنفی ، شافعی یا مالکی میں واجب کی بات نہیں ملتی ، بلکہ فقہ حنبلی میں اس کی صراحت ملتی ہے کہ شرطیں لگانا درست ہے ، اور شوہر پر اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے ۔ اسی چیز پر غور کیا جائے کہ یہ بات موجودہ حالات میں قابل قبول ہو سکتی ہے یا نہیں ؟

مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ چونکہ حالات و واقعات دونوں طرف ہیں ، عورتوں کے بھی مظالم کم نہیں ہیں ، اور اس کی دلیلیں بہت پیش کی جا سکتی ہیں ، اس لئے مسئلے پر از سر نو مصالح اور مقاصد پر غور کر کے اس کی تشریع کی جائے ، دیکھا جائے کہ تشریع میں فائدہ ہے یا اس کو روکنا زیادہ بہتر ہے ، جو بھی شکل ہو اس پر از سر نو غور کیا جائے ، ملک کے حالات کو دیکھا جائے ، شہر کے حالات میں عورتوں کی ایسی بہت سی نظیریں پیش کی جا سکتی ہیں کہ بہت زیادہ زیادتیاں ہوتی ہیں ، مگر شوہر طلاق اس لئے نہیں دے سکتا کہ طلاق دے گا تو بڑی مشکلات میں آجائے گا ، قانونی طور پر ، معاشرتی طور پر ، اس کے اپنے تعلقات کے بنیاد پر ، اس لئے اس کی تشریع و تبیین سے پہلے اس کے مصالح اور مقاصد پر از سر نو غور کر لیا جائے ۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بحث یہ بات فرض کر کے کی جا رہی ہے کہ ہر نکاح سے پہلے لامحالہ نکاح کی کوئی شرط یا مہر کے ساتھ کوئی شرط عائد کی جائے گی ، اصل میں صورت حال یہ پیش آتی ہے کہ بعض دفعہ تفویض طلاق کے ذریعہ یا مہر مشروط کے ذریعہ بچھلے رشتے کو باقی رکھنے میں مدد ملتی ہے ، دار القضاء میں ہم لوگوں کا تجربہ یہ ہے کہ بعض

دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان کسی وجہ سے علاحدگی ہوگئی اور بچوں کی وجہ سے ہم لوگ یہ چاہتے ہیں کہ دوبارہ یہ رشتہ قائم ہوجائے ، تجدید نکاح کی گنجائش موجود ہوتی ہے ، لیکن عورت اپنے لئے خطرہ محسوس کرتی ہے ایسے موقع پر ہم لوگ تفویض طلاق کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یا بعض شرطیں عائد کرتے ہوئے دوبارہ عورت کو اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ اجڑے ہوئے گھر کو بسانے کی کوشش کی جائے میرا خیال ہے کہ مسئلہ کو صرف ایک پہلو سے دیکھا جارہا ہے ، اس تجویز کی وجہ سے مرد اس بات پر مجبور نہیں ہوجاتا ہے کہ لامحالہ وہ نکاح کے ساتھ شرطوں کو قبول ہی کرے مہر مشروط کو قبول ہی کرے یہ تو اس کے اختیار میں ہے اگر چاہے گا تو اس طرح نکاح قبول کرے گا ، ورنہ نکاح قبول نہیں کرے گا ، غیر معمولی حالات میں تجربات کی روشنی میں اس سے فائدہ اٹھایا جائے گا جب لوگوں کے علم میں یہ بات ہوگی کہ فلاں شخص سے رشتہ کرنے میں خطرہ ہے تو اس طرح کی شرطیں لگاکر آئندہ اس کی مضرات کو کم کیا جاسکتا ہے ، نہ نکاح نامہ میں اس مضمون کو لانا ہے اور نہ نکاح کے لئے اس کے مستقل اصول ہی قرار دینا ہے ، اس لئے یہ بات ناقابل فہم ہے یہ مصلحت کے منافی اور مصلحت کے خلاف کیسے ہے ؟ عام حالات میں بالخصوص دیہی علاقوں میں جہاں کہ تعلیم کا فقدان ہے ، صورت حال وہ ہے جو قاضی صاحب نے فرمایا ، ہمارے یہاں حیدرآباد میں بھی کافی مقدمات آتے ہیں اکثر حالات میں عورت کے مطابق فیصلہ کرنے پر آدمی مجبور ہوجاتا ہے ۔ ہر جگہ کے حالات مختلف ہیں ، مولانا مفتی نسیم صاحب نے جو بات کہی کہ حنفیہ کے یہاں نکاح کے وقت کی شرط لازم الایفاء نہیں ہے تو ایسا نہیں ہے ۔ اگر کسی شخص نے ایسی شرط کو منظور کرلیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی اس کا پورا کرنا واجب ہے ۔ علامہ عینی اور علامہ کشمیری کی صراحت موجود ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ دیانتاً واجب ہے ، قضاءً کے طور پر واجب نہیں ہے ، پس حنابلہ اور حنفیہ کے درمیان وجوب میں اور لازم الایفاء ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے ، اس کا نتیجہ اور اثر کیا مرتب ہوگا ؟ حنابلہ کے نزدیک عورت کو دعوی تفریق کا حق حاصل ہوگا ، اور حنفیہ کے یہاں مہر مسمی کے بجائے مہر مثل کا حق حاصل ہوگا ورنہ واجب الایفاء دونوں کے نزدیک ہے ، اس لئے جو تجویز لکھی گئی ہے ، وہ بہت محتاط انداز کے ساتھ لکھی گئی ہے ، اور اس میں قدم قدم پر اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ تفویض طلاق کا عورتیں غلط استعمال نہ کرپائیں ، یا مہر کی جو مقدار متعین کی جارہی ہیں ، بے موقع اس کا استعمال نہ کیا جائے ، اس طرح شرط کے بارے میں جو عبارت لکھی گئی ہے ۔ اس میں صرف یہ لکھا گیا ہے کہ اس شرط کو پورا کرنا مرد پر واجب ہے ۔ بس اس پر سکوت اور خاموشی اختیار کی گئی ہے ، اس طرح جو حقائق اور واقعات ہیں ، ان سے آنکھیں موند کر صرف امکانی خطرات کی وجہ سے اگر ہم جو بعض سہولتیں عورتوں کو فراہم کرسکتے ہیں ، فراہم نہ کریں تو جو اس ملک میں شریعت کے ڈاکہ زن بیٹھے ہیں ، اور جو چاہتے ہیں کہ اس ملک کے مسلمانوں کا مذہبی تشخص باقی نہ رہے ، ان کو اس بات کا موقع ملے گا کہ وہ زیادہ

سے زیادہ ہمارے خلاف مواد فراہم کریں، اور ملک کی رائے عامہ کو ہمارے خلاف بگاڑنے کی کوشش کریں۔ یہ نہیں ہے کہ اسلامی حکومت اگر ہوتی تب ہمارے لئے قانون کے نفاذ میں سہولت تھی، اور ہندوستان میں چونکہ مسلمانوں کے ہاتھ میں اقتدار نہیں ہے اس لئے اس طرح کی دفعات کا لانا خلاف مصلحت ہے۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ ہندوستان جیسے حالات ہی میں یہ مصلحت کا زیادہ تقاضا ہے اس طرح کی دفعات کا لانا، اگر اسلامی حکومت ہوتی اور اسلام کا صاف ستھرا آسان اور شستہ نظام عدل موجود ہوتا تو اس طرح کی شرطوں کی کوئی ضرورت نہیں تھی، وہاں درہ فاروقی کام کرتا، وہاں نہ مہر کی شرط کی ضرورت ہوتی اور نہ نکاح کے ساتھ کسی شرط کی ضرورت ہوتی، اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ واقعات اور حقائق کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے، ان تمام شرطوں کے باوجود کسی مرحلہ پر مرد مجبور نہیں ہے۔ وہ اس شرط کے قبول کرنے اور نہ کرنے میں اختیار رکھتا ہے، عورتیں ٹھیک ہے کہ زیادتی کرتی ہیں لیکن مرد، کو طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ جن صورتوں میں وہ عورتوں سے تنگ ہو اور ان میں نشوز کی کیفیت پائی جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

میں تیسری تجویز کی پرزور تائید کرتا ہوں، یہ بہت مناسب تجویز ہے، یہ بات کہنا کہ فلاں تجویز لانے سے کون سا عدل قائم ہوجائے گا یہ دراصل غلط بحث ہے، قانون اور اخلاق کا جو فرق ہے اس کو ملحوظ نہ رکھنا ہے، اخلاق کی کمی کو قانون پورا نہیں کرسکتا ہے، مقصود یہ ہے کہ جائز قانون سازی کے ذریعہ سے اگر کچھ بے اخلاقیوں کو روکا جاسکتا ہے تو فقہ اکیڈمی کا یہی دائرہ ہے، اور اس پس منظر میں یہ چیز بہت ہی مناسب ہے، کنفیوزن شاید اس لئے بھی ہورہا ہے کہ ہماری نگاہ مخصوص چیزوں پر مرکوز ہے، مہر کا اضافہ وغیرہ جائز شرطوں کو اگر ہم تھوڑا سا وسیع کردیں تو بات مزید واضح ہوسکتی ہے، اور کچھ شرطیں ایسی ہیں جن کو نکاح کے وقت ہی لگایا جاسکتا ہے۔ نکاح کے بعد ایک مدت گزر جانے کے بعد کوئی اس کا جواز باقی نہیں رہے گا، لیکن اگر عورت اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے کچھ جائز شرطوں کی گارنٹی چاہتی ہے، اور اگر وہ چیز جائز ہے، تو اس کو اس جائز حق سے محروم کرنے کا کس کو اختیار ہوسکتا ہے، میں اس کی تین مثالیں آپ کے سامنے عرض کرتا ہوں۔ عورت یہ شرط لگاتی ہے کہ وہ شادی کے بعد جوائنٹ فیملی (Jo intFamily) میں نہیں رہے گی۔ مشترکہ خاندان میں دیہات میں جو مظالم عورتوں پر ہوتے ہیں جو شریعت اسلام کے لئے باعث ننگ ہے۔ مسلمان معاشرے کی یہ صورت حال ہے کہ اس کے پیش نظر اگر کوئی پڑھی لکھی خاتون یہ مطالبہ کرتی ہے کہ شادی کے بعد وہ شوہر کے ساتھ جہاں رہے گی، جب کہ اس کو مناسب مقام

فراہم ہوجائے گا۔ وہ چاہے تنگی سے ہی زندگی بسر کرے گی مگر وہ شوہر کے ساتھ ہی رہنا پسند کرتی ہے۔ بچوں کی پرورش اور دوسرے مسائل کے لئے شریعت کا منشاء یہی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شوہر بیوی کے حقوق کو نظر انداز کر کے دوسری چیزوں میں پیسہ خرچ کرتا ہے۔ تو اگر جائز شرطوں کے اضافے سے مسلمانوں کے معاشرے کا تحفظ ہوتا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اور مولانا عتیق صاحب نے جو بات کہی وہ بہت ہی اہم بات ہے کہ ہمارا معاشرہ اس وقت بکھرا ہوا ہے، اور خصوصی توجہ کا طالب ہے۔ آج سے پچاس سال پہلے بہت سی بندشیں تھیں، وہ بندشیں اب ٹوٹ رہی ہیں، اور ان بندشوں کے ٹوٹنے کے نتیجہ میں ہم کو کچھ تحفظات فراہم کرنے ضروری ہیں، گو اگر ان شرطوں کے اضافے سے یہ چیز پیدا ہوتی ہے تو ان شرطوں کا نکاح نامے میں اندراج ضروری نہیں ہے۔ ہر جگہ اس کا تذکرہ ضروری نہیں ہے، صرف بات یہ ہے کہ اگر عورت چاہتی ہے کہ کچھ شرطوں کا اضافہ ہوجائے اور یہ کہ یہ چیز جائز ہے تو ان کو اس حق سے محروم کرنے کا حق نہیں ہے۔ قانون اور اخلاق کے دائرے الگ الگ ہیں ان کو آپس میں ملانا نہیں چاہئے۔

مولانا ریاست علی صاحب

مسئلہ شرائط نکاح کا چل رہا ہے۔ تیسری شرط کے بارے میں قاضی صاحب کی رائے پہلے سے ہے کہ مجمل رکھا جائے، میری رائے ہے کہ اس میں ذرا تشریح ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ ہم لوگ بھی محکمہ شرعیہ چلاتے ہیں، دارالقضاء چلاتے ہیں۔ میری معلومات کے مطابق اتر پردیش میں سب سے پرانا محکمہ شرعیہ باپوڑ میں ہے اور صوبہ راجستھان کے مقدمات خاص طور پر باپوڑ میں ہی آتے ہیں، اور راجستھان میں پورے صوبے محکمہ شرعیہ اور دارالقضاء میری معلومات کے مطابق نہیں ہے، راجستھان کے بعض خاندانوں میں رواج ہے کہ پورے خاندان کی بچیوں کے نکاح ایک ساتھ ہوجاتے ہیں۔ اگر کسی خاندان میں پچاس لڑکیاں ہیں تو بالغ اور نابالغ سب کا نکاح ایک ساتھ ہوجاتا ہے۔ والدین چونکہ نکاح کرتے ہیں تو نکاح تو لازم ہوگیا۔ لیکن جب بالغ ہوتے ہیں تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کو تیار نہیں، لڑکی یا لڑکے کو کسی کو کئی ایسی باتیں معلوم ہوجاتی ہیں تو وہ جانے کو تیار نہیں ہوتی۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ شرائط کچھ ہونی چاہئیں۔ اگر لڑکی کو عملی طور پر کوئی شکایت سامنے نہیں آتی یا لڑکی گئی ہی نہیں تو قاضی کیسے تفریق کرے گا، تو شرائط تو ہونی ہی چاہئے۔ لیکن ان شرائط کی تفصیل ضروری ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

تفویض طلاق کے بارے میں تائید کرتا ہوں۔

مولانا انیس الرحمان قاسمی

میری رائے میں تو قاضی صاحب نے اصولی طور پر جو تین تجویزیں بیان فرمائی ہیں وہ صحیح ہیں اور ان میں کوئی شرعی نقص نہیں ہے ۔ دلائل کے اعتبار سے بھی صحیح ہیں ۔

مفتی ظفیر الدین صاحب

تین ہی پر محدود ہو ، تجویز آگے نہ بڑھے ۔ ورنہ اس میں اختلاف ہے ۔ اس کی تائید کرتا ہوں ، آگے کی تائید نہیں کرتا ۔

مولانا عبد اللہ طارق صاحب

اس سلسلے میں میری رائے یہ ہے کہ اس میں دو چیزوں کا اضافہ کردیا جائے ۔ ایک یہ کہ جو عورت یا اس کے اولیاء ضرورت محسوس کریں ۔ دوسرے یہ کہ نکاح کے وقت نہیں بلکہ رشتہ ہونے کے وقت یہ معاملات طے کئے جائیں ۔

مفتی عبد الرحمان صاحب

میری رائے بھی یہی ہے ۔ تجاویز جو مرتب کی گئی ہیں ۔ اس میں مصلحت دیکھنا لڑکے اور لڑکی والوں کا کام ہے ۔ تو اس لیے یہ قید و بند ہوجانی چاہئے کہ نکاح کرنے کے وقت میں اگر وہ مناسب سمجھتے ہیں تو تفویض طلاق کر سکتے ہیں ۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی ۔ اعظم گڑھ

میں اس سے اتفاق کرتا ہوں ۔

مولانا قاضی صاحب

اس لئے ہم جب اس مسئلے کی تصویر کریں تو ہم کو تملیک اور توکیل کے فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ایسی تعبیر

اختیار کرنی پڑے گی کہ جس میں اگر عورت کو حاصل ہونے والے اختیار کو ہم تھوڑا مشروط کرنا چاہیں قاضی یا امام یا کسی اور منصب کی صوابدیدی کے ساتھ، تو وہاں پر یہ کہنا ہوگا کہ اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ میں نے اس کے حقوق میں کوتاہی کی ہے، اور وہ اجازت دے تو بیوی کو اختیار ہوگا کہ وہ طلاق واقع کرے۔ تو اس طرح کی صورتیں نکالی جاسکتی ہیں جو گنجائش ہمارے فقہاء کے یہاں موجود ہے۔ میرا عرض یہ کرنا ہے کہ خود فقہ حنفی میں جو بحث آئی ہے۔ اور بحث کا عام طور پر حوالہ دیا جارہا ہے یعنی زیادتی مہر اور قلت مہر کی یہ مسئلہ معروف ہے کہ نکاح کے بعد بھی مرد کو اس کا اختیار ہے کہ مہر میں اضافہ کردے اور عورت کو اس کا اختیار ہے کہ مہر میں کمی کردے۔ آج جو بحثیں چل رہی ہیں، کیا کورٹ کو یہ اختیار ہے کہ نہیں کہ وہ مہر کو بڑھادے، ظاہر ہے کہ یہ ایک عظیم فتنہ کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے خود صاحب ہدایہ نے جس تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ کو لکھا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ وہاں امام اعظم ابو حنیفہ اور صاحبین کے قول کے اختیار و عدم اختیار کی بحث کچھ اہم نہیں ہے، محض صرف اتنا سا فرق ہے کہ دونوں ہی اس طریقے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مہر مسمی اول ہے، مسمی ثانی لازم نہیں ہوگا، بلکہ مثل لاگو ہوگا، اور آج کل یہ خود مسئلہ ہے کہ مہر مثل ہے کیا؟ اتنا فرق پڑچکا ہے کہ مہر مثل کا تعین ایک دشوار مسئلہ ہے۔ جیسی دونوں نے شرطیں لگائی ہیں اسی کا اعتبار ہوگا، اور اس کا کوئی بڑا فرق مسئلے پر نہیں پڑتا ہے۔ آپ قول امام صاحب کا اختیار کیجئے کوئی فرق نہیں، مہر زائد کا ذکر پہلے کردیا جائے گا اور مہر قلیل کا ذکر بعد میں کردیا جائے تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین دونوں مل کر یہ کہیں گے کہ مہر زائد ادا کرو بلکہ اس میں ایک اور اچھی بات ہوجائے گی کہ عورت کی طرف سے گویا احسان ہوگیا کہ تم نے شادی دوسری نہیں کی، لہذا میں مہر بجائے ۲۰ ہزار کے دس ہزار قبول کرتی ہوں۔ یہ صورت حال جو ہے اس کا حل بہر حال فقہاء نکال سکتے ہیں، مجھے یہ عرض کرنا ہے آج اپنی بحث آپ معاشرے کی صحیح صورت حال کو سامنے رکھ کر اس خدشہ کو بھی سامنے رکھ کر کہ اگر کلی طور پر یہ اختیار دے دیا جائے تو مقصد شریعت کہیں فوت نہ ہوجائے، ایسا راستہ نکالنے کی کوشش کریں کہ اس وقت جو مسئلہ در پیش ہے اس کے حل میں مدد مل سکے، میں نے اس مداخلت کو ضروری سمجھا چونکہ بحث کا رخ، بہت تفصیل کی طرف خاص طور پر تفویض طلاق کی طرف جارہا تھا۔

مولانا جمیل نذیری

بات ہوگئی ہے اب مجھے کچھ بولنا نہیں اسی موضوع پر بولنا تھا۔ مگر اب کوئی فائدہ نہیں۔ جانے دیجئے۔

مولانا مفتی جنید عالم صاحب

یہاں پر دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق دی تو بیس ہزار اور نہیں دی تو دس ہزار، اور دوسرا مسئلہ نکاح ثانی کا ہے ——————— دونوں مسئلوں میں میرے نزدیک فرق ہے۔ پہلے مسئلہ میں میرے خیال سے صاحبین کے قول کے مطابق عمل کرنا صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ میں صحیح نہیں ہے۔ بلکہ امام صاحب کے قول کو اختیار کرنا چاہئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے مہر کو جو مشروع قرار دیا ہے، اور مہر مقرر کیا ہے اس کا مقصد بھی طلاق کے بے جا استعمال سے روکنا ہے، کاسانی نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ مہر کی مشروعیت کا مقصد یہی ہے کہ ادنیٰ سی بات پر شوہر طلاق نہ دے دے۔ تو اگر اس طرح کی شرط لگائے جس سے وہ طلاق کے بے جا استعمال سے رک سکے تو میرے نزدیک درست ہے اور ضرورت کے مطابق اور حالات کے پیش نظر صاحبین کے نزدیک اس کی گنجائش ہے۔ نکاح ثانی کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مہر کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا نہیں ہے۔ اس لئے اس کی صراحت نہیں ملتی ہے کہ مہر کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا ہو۔ اور پھر یہ کہ یہاں پر ضرورت بھی نہیں ہے۔ ہندوستان کے عرف میں نکاح ثانی ایسے ہی معیوب ہے۔ اگر اس طرح کی پابندی لگاتے ہیں تو اور معیوب سمجھا جائے گا۔ اس بنیاد پر دونوں مسئلوں میں میرے نزدیک فرق ہے۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی

حضرات علماء کرام! یہ تفویض طلاق کے مسئلہ کے بارے میں جو بحثیں ہوئی ہیں، برطانیہ میں تقریبا ۳۰ سالوں سے مقیم ہوں اور وہاں پچھلے چند سالوں سے عائلی مسائل کے حل کے سلسلے میں ایک شرعی کونسل کے قیام کے ساتھ میری بھی وابستگی ہے۔ ہمارے یہاں کے کچھ پیچیدہ ایسے مسائل ہیں کہ جن مسائل کے سلسلہ میں ہم قاضی صاحب سے بھی مشورہ کرتے رہتے ہیں۔ لیکن مسئلہ چونکہ اس سلسلے کا تھا، میں یہ ضروری سمجھ رہا ہوں کہ اس بارے میں ہمارے یہاں کے بھی کچھ حالات رکھ دئے جائیں۔ تفویض طلاق جہاں تک میرا خیال ہے، یہ لزوم کے درجے میں نہیں ہے۔ یہ جواز کے درجے میں ہے، اگر اس کے عدم جواز کا مسئلہ کر دیا جائے تو اس کی وجہ سے اور بہت سارے مسائل پیدا ہونے کا خطرہ ہے، ہمارے یہاں جو واقعات ہیں وہ یہ ہیں کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کا جو طبقہ انگلستان میں مقیم ہے۔ وہ اپنے بچوں کی شادیاں اپنے رشتہ داروں میں ہی کرنا چاہتے ہیں، بچے بچیاں بھی ساتھ جاتی ہیں، خوش ہوتے ہیں، تیار ہوتے ہیں، اور شادی منعقد کرتے ہیں۔ شادی ہوگئی، اب اس کا

برطانیہ میں داخل ہونے کا ویزا یہ ایک ایسا مستقل مرحلہ ہے کہ بقول ہمارے دوست کے جنت میں جانا آسان برطانیہ میں داخل ہونا مشکل۔ تو اس سلسلے میں مصیبت یہ ہوتی ہے کہ لڑکی والے عام طور پر لڑکے کے سلسلے میں زیادہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکے والے آکر کوشش کرتے ہیں ویزے کے لئے ۔ بس ایک مرتبہ حکومت کے قانون کے تحت میں لڑکوں کے سوال جواب میں لڑکا کوئی ایسی غلط بات کہہ جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ انٹرویو فیل ہوجاتا ہے اور وہ ویزا ریفیوز (Visa Refuse) کردیتے ہیں ۔ اب اس کے بعد اپیل کا حق ہے لڑکی کو اب یہ بھی قانون بننے جارہا ہے اپریل ہی میں شاید ۔ اگر یہ بن گیا تو اپیل کا حق بھی ختم ہوجائے گا ۔ اب لڑکی والے پھر اپیل کرتے ہیں ۔ اس میں خاصے مصارف ہوجاتے ہیں تقریباً کم سے کم دو ڈھائی ہزار پونڈ اس میں خرچ ہوتا ہے ۔ اس کے بعد بھی بعض مرتبہ وہ ریفیوز (Refuse) ہوجاتی ہے چونکہ وہ لڑکے سے کچھ سوالات اس قسم کے کرتے ہیں اس وجہ سے اب جب یہ باتیں ہوجاتی ہیں تو لڑکی والے یوں کہتے ہیں کہ بھئی یہ مسئلہ مشکل ہے آپ طلاق دے دیں تو لڑکے والے کہتے ہیں کہ ہم طلاق دیں گے ہی نہیں ۔ ایسے بھی واقعات ہوئے کہ لڑکی کو ہی وہاں بھیج دیا جائے ۔ لڑکی والے کہتے ہیں کہ ہم لڑکی بھیج دیتے ہیں ۔ پاکستان میں آپ رہو ساتھ میں ۔ ویزا آجائے اب تک وہاں رہو ۔ لڑکے نے کہا کہ منشاء تو وہاں آنا تھا ، کیوں بلاؤں اس کو یہاں ۔ اس لئے میں خرچہ کیوں برداشت کروں ۔ جب طلاق کی بات آئی تو اس کے جو واقعات اور حقائق ہیں کہ خطیر رقم کے مانگنے کے باوجود وہ اس کے اوپر تیار نہیں ہوتے ، اگر اس قسم کا شادی نامہ طے کیا جائے تو میرا خیال ہے کہ ہمارے یہاں تو ہمارے لوگوں کے یہاں اس سلسلے میں لڑکیوں کے لئے جان سے چھٹکارے کی شکل ہوسکتی ہے ۔ ورنہ دو دو تین سال کی کوشش کے باوجود بھی نہیں ہوتا۔ میرے خیال میں اس کو نکاح نامہ میں رکھنا چاہئے ۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

یہ جو اشتراط فی النکاح کی بحث چل رہی ہے اس کا پس منظر جیسے آپ لوگوں کو معلوم ہے کہ عورتوں کے حقوق کے بارے میں بہت کوتاہیاں مردوں سے ہوتی ہیں یہ تو واقعہ ہے کہ طلاق کی جو شرح ہمارا پریس پیش کر رہا ہے ، اور جس حد تک مظالم کی داستان سنارہا ہے مسلمانوں کی خواتین پر یہ زیادتیاں ہورہی ہیں ، وہ تو بہت مبالغہ آمیز بات ہے ، اور انھوں نے اپنے گھر کے عیب کو چھپانے کے لئے ہماری طرف رخ موڑ دیا ہے ، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بے جا طلاق کے واقعات ایک ہی مجلس میں تین طلاق کے واقعات ہو رہے ہیں اور ان کی شرح بڑھ رہی ہے ۔ اسی کے ساتھ بہت سی شکلیں پیدا ہورہی ہیں مشکلات کی۔ لکھنؤ میں میرا قیام ہے دارالقضاء سے میرا تعلق

ہے ۔ وہاں جو مقدمات آتے ہیں ۔ ان مقدمات میں کثرت سے ایسے مقدمات ہوتے ہیں کہ نکاح ہوگیا اور شوہر چلے گئے سعودیہ عرب، کویت چلے گئے ، اب وہ خبر نہیں لے رہے ہیں ۔ اب دشواری کیا ہے مقدمہ دارالقضاء میں آتا ہے ۔ یہ مسئلہ پیش آتا ہے کہ مدعا علیہ تو غائب ہے ۔ اس پر کیسے نوٹس تعمیل ہو اور اگر نوٹس پہونچ بھی گئی تو حاضر نہیں ہوا تو غائب کے خلاف فیصلے ہم کیسے کریں ۔ اس بنیاد پر بہت سی عورتیں اپنے حقوق سے محروم رہتی ہیں ان کے مقدمات یا تو ہم لیتے نہیں ہیں یا اس کے فیصلے میں خاصا وقت لگ جاتا ہے ۔ تو یہ صورت حال کوئی نادر نہیں ہے، باہر ملکوں میں جانے کی بات کثرت سے ہو رہی ہے اور کمانے کی دھن میں شوہر کو واپسی کا موقع نہیں ہے اور اس مسئلے کا جو حل تھا کہ دارالقضاء کے نظام کو ہم فعال بنائیں، مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہم اس میں کوتاہی کر رہے ہیں اور بہت سست رفتاری کے ساتھ آگے بڑھ رہے ہیں ۔ بہار ، اڑیسہ کی بات میں نہیں کرتا، یوپی میں بہت کم اضلاع میں دارالقضاء ملے گا آپ کو، مقدمہ اگر ہمارے پاس آ بھی جائے تو بہت سی چیزیں ایسی پیدا ہوجاتی ہیں کہ ہم مقدمہ لینے کے موقف میں نہیں ہوتے ، تو یہ مسئلہ تو کثرت سے موجود ہے سوال یہ ہے کہ ان مشکلات کا حل کیا صرف یہی ہے کہ ہم سمجھا دیں، وعظ و نصیحت کردیں یہ مسئلے کا حل نہیں ہے اگر گنجائش شریعت دیتی ہے اس طرح کے مشروط نکاح نامے کی جس میں جو شریعت کے مقاصد اور احکام نکاح و طلاق متاثر نہ ہوں اور کسی حد تک عورتوں کے حقوق کا تحفظ بھی ہوسکے تو ایسے نکاح نامے کو ہمیں مرتب کرنا چاہئے اور اسے آگے بڑھانا چاہئے ۔ لیکن جو اصل کام ہے اصلاح معاشرہ کا وہ کام بھی مستقل جاری رہنا چاہئے ، اور اسے آگے بڑھانا چاہئے ۔ اور دار القضاء کے قیام کی تحریک پورے ملک میں پھیلنی چاہئے ۔ کہ ہر جگہ فعال دارالقضاء قائم ہو ۔ میری رائے یہی ہے کہ اگر فقہاء کی تشریحات کے اعتبار سے ، کتاب و سنت کے اعتبار سے گنجائش ہے اور میاں بیوی چاہتے ہیں اور اس مشروط نکاح نامہ کو قبول کرتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ جبر تو نہیں کرسکتے ہیں کہ اگر ایک شوہر مشروط نکاح نامہ قبول نہیں کرتا اور شرط کے ساتھ نکاح نہیں کرنا چاہتا ہے تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا لیکن بسا اوقات نکاح میں اس کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کی گنجائش شریعت میں ضرور ہے ، تو اسے ہم کیوں اختیار نہ کریں ۔

مولانا سعود عالم قاسمی

یہ جو مسئلہ زیر بحث ہے یہ بڑا نازک مسئلہ بھی ہے اور ضروری بھی ہے ، کہ آپ حضرات اس پر کھل کر گفتگو کریں اور میں تو گذارش کروں گا قاضی شریعت سے اور بورڈ کے محترم سکریٹری صاحب سے بھی ، کہ اس پر تفصیل سے گفتگو ہونی چاہئے ۔ صورتحال یہ ہے کہ جو سیلاب ہندوستان میں آرہا ہے ۔ آنے والے وقتوں میں آپ ان کو فیس (Face) نہیں کر پائیں گے ۔ حکومت کی طرف سے بھی اور خود عوامی رد عمل بھی جو پیدا ہورہا ہے

اس کو بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آپ اس پر غور کریں، غور کرنے کے دو پہلو ہیں۔ایک بات تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں یہ یک طرفہ معاملہ نہیں ہے کہ آپ کو قوام بنادیا گیا۔آپ کے جو حقوق عورتوں پر ہیں تو عورتوں کے بھی حقوق آپ کے اوپر ہیں، یہ جو نکاح ہے وہ سوشل کنٹکٹ (Social Contact) ہے یہ بیع نہیں ہے۔ ایک معاہدہ جو آپ کرتے ہیں اسے ایک شخص توڑتا ہے اور ایک استحصال کرتا ہے۔اور آپ کے یہاں عائلی محکمہ ہے ایک شخص اپنے آپ کو قوام بنا کر وہ معاہدہ کو توڑتا ہے اور اس کے اللہ اور رسول نے جو احکام دئے ہیں ان کو توڑتا ہے۔ضروری یہ ہے کہ ایک طبقہ کو استحصال سے اور ظلم سے بچانے کے لئے کچھ اضافی قانون بنائے جائیں تو ان کو بنانا چاہئے۔تاکہ شریعت کا وہ عادلانہ نظام برقرار رہے۔صورتحال یہ ہے کہ جو حضرات دارالقضاء سے متعلق ہیں، ان کے سامنے وہ مسائل جو ابھی پیش کئے گئے وہ تو آتے ہی ہیں سب سے بڑا مسئلہ اس وقت یہ ہے کہ ایک آدمی نے شادی کی، وہ بیوی کو رکھتا نہیں اور طلاق بھی نہیں دیتا، کیوں طلاق نہیں دیتا، اس لئے کہ وہ جائے گی کسی دارالقضاء میں خلع کرائے گی اور مہر معاف کردے گی۔اور اسے مہر نہیں دینا پڑے گا۔اس وقت صورت حال عملاً یہ زیادہ پیچیدہ ہوتی جارہی ہے کہ عورت کو جو حق ملنا تھا طلاق کے بعد وہ اس حق سے بھی محروم کر دینا چاہتا ہے۔اور ہماری عدالت بخوشی اس کا خلع کرادیتی ہے۔عورت تو مجبور ہے، اس کو جان چھڑانا ہے لیکن اس کے پیسے بھی جارہے ہیں۔ایسا ظاہر ہے ہندوستان کے معاشرے میں ایک عورت جو بیوہ ہوگئی جو مطلقہ ہے اس سے شادی کرنے کے لئے کون لوگ تیار ہوسکتے ہیں۔یہ سماجی مسئلہ ہے آپ اس پہلو پر غور کریں تو بجائے اس کے کہ ایک عورت کی پوری زندگی خراب ہو، کیوں نہ خراب کرنے والے کو ایسے قانون میں جکڑا جائے کہ وہ جرأت نہ کرسکے۔ اس کے تین پہلو اور ہیں۔ایک تو یہ پہلو ہے کہ آپ کچھ عدالتیں یا آپ کا پرسنل لا بورڈ اس کو نافذ کرسکے۔دوسرا پہلو یہ ہے کہ اور یہ بڑا نازک مسئلہ ہے کہ آپ کچھ اختیارات گورنمنٹ آف انڈیا (Gort. of India) کو بھی دیں۔

شائد اس کو دینے کے لئے ہم مسلمان ابھی تیار نہیں ہیں، موجودہ حالات میں مثال کے طور پر آپ یہ کہتے ہیں تین طلاقیں بیک وقت اگر دی جائیں تو وہ نافذ تو ہو جائیں گی لیکن ہے غلط طریقہ۔اور حضرت عمر نے درے لگوائے، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ درے حکومت کے ہاتھوں میں دے دیجئے کہ جو تین طلاق بیک وقت دیتا ہے تو اس کی ایسی دھنائی کریں کہ آنے والوں کو عبرت ہو۔اگر آپ یہ نہیں کریں گے تو یہ سلسلہ جاری رہے گا۔تیسری چیز یہ ہے اس سلسلے میں کہ آپ نکاح کے وقت کچھ شرطیں لگائیں، خواہ شرطوں کا تعلق اس سے ہو کہ عورت کہے کہ تم دوسری شادی کروگے تو میرا مہر اتنا ہوگا اس کے علاوہ بھی شریعت کے مطابق جو ہمارے زمانے میں جائز ہیں کچھ شرطیں اور بھی لگائی جاسکتی ہیں، جہاں تک میرا ناقص مطالعہ ساتھ دیتا ہے اور یہاں اگر تاریخ کے اساتذہ بیٹھے

ہیں تو وہ تائید کریں گے کہ میڈیول انڈیا (Medival India) میں عہد وسطی کے ہندوستان میں ایسی شرطیں لگائی جاتی تھیں نکاح ناموں کے اندر، اور خود ظاہر ہے کہ فقہ حنفی کا یہاں رواج زیادہ ہے ، ماضی قریب کی تاریخ میں یاد آتا ہے کہ یہاں جو نکاح نامہ پہلے چھپتے تھے ان میں بھی یہ ہوتا تھا ۔ اور تفویض طلاق بھی اس میں شامل ہوتی تھی ۔ تو ہم کیوں نہ اس پہلو پر غور کریں کہ آئے دن جو حالات ہیں خود ان میں اسلام کے عادلانہ نظام کو عائلی قوانین کو بچانے کے لئے ہم ان شرطوں کی طرف توجہ دیں ۔ ہمارے پرسنل لا بورڈ کے اندر قوت نافذہ نہیں ہے ۔ آپ صرف سفارش کرسکتے ہیں ۔ آپ کے سماج میں جو خرابیاں آرہی ہیں خواہ وہ غیر مسلموں کے تعلق سے یا ہماری اپنی نفسانی کمزوریوں کے نتیجہ میں آرہی ہیں یہ بات مسلم ہے کہ استحصال حد سے زیادہ بڑھ گیا ہے ۔

میری گذارش یہ ہے کہ آپ اس پہلو پر غور کریں کہ نکاح ناموں کے اندر ایسی شرطیں لگائی جائیں اور وہ اضافی بھی شرطیں ہوں اور اس زمانے کے مطابق عذر کریں یا ہر جگہ آپ کی ایسی عدالت قائم ہوجائے آپ کے پاس سفارشیں ہیں ۔ حکومت کے پاس قوت نافذہ ہے ۔ تو کوئی ایسی شکل ضرور نکلنی چاہئے کہ ان تینوں پہلوؤں سے اور اگر ایسا نہیں تو آپ صرف دس سال کے اندر دیکھیں گے کہ آپ اپنے اس نظام کو بچانے میں ناکام رہیں گے ۔

مولانا شاہین جمالی صاحب

تفویض طلاق کا مسئلہ اصل میں طلاق " دے دو " کا نہیں ہے ۔ بلکہ " لے لو " کا ہے ۔ اردو میں اگر اس کو اس فرق کے ساتھ دیکھیں گے کہ شریعت نے عورت کو جو اختیار دیا ہے وہ طلاق " لے لو " کا ہے طلاق " دے دو " کا نہیں ہے ۔ جہاں تک نکاح نامے میں شرط کا تعلق ہے ۔ میرا خیال یہ ہے کہ اگر اس سلسلے میں یہ تجویز ہوجائے کہ نکاح نامے میں عبارت لکھی جائے کہ اگر میری طرف سے بیوی کے حقوق واجبہ کی ادائیگی میں کوتاہی ہو ۔ جس کی وجہ سے وہ مجھ سے علاحدگی ضروری سمجھتی ہو تو فلاں فلاں پانچ علماء سے وہ رجوع کرے اور وہ ضروری سمجھیں تو مجھ سے طلاق دلوالیں ۔ اور میں راضی نہ ہوں تو ان کو میری طرف سے طلاق دینے کا اختیار ہوگا ۔ اگر اس قسم کی کوئی عبارت نکاح نامہ میں لکھوالی جائے اور اس پر دونوں فریق راضی ہوں تو میرے خیال سے علماء ہی کے ہاتھ میں یہ اختیار ہوگا اور طلاق دلوالینا شوہر کے لئے اور عورت کے لئے مناسب ماحول میں ممکن ہوسکے گا ۔ اور اس شرط نامہ میں یہ بھی لکھ دیا جائے مرد کی طرف سے کہ واپسی کا مجھے اختیار نہیں ہوگا ۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

اگر عورت کو مطلق حق طلاق تفویض کردیا جائے تو عورت اس کا غلط استعمال کرے گی۔ جہاں تک شرائط کے تحقق کا سوال ہے وہ بھی بعد میں ایک موضوع بن جائے گا کہ شرطیں پائی گئیں یا نہیں پائی گئیں۔ عورت چونکہ خلاصی چاہے گی وہ یہ کہے گی کہ شوہر کی طرف سے فلاں فلاں شرطوں کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ اس لئے میں طلاق دینے کی مجاز ہوں۔ اس لیے اس سلسلے میں دارالقضاء کے فیصلے کو یا کم سے کم مستند علماء کی رائے کو معتبر ماننا چاہئے، مہر کے سلسلے میں جو بات کہی جارہی ہے اور فقہ کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں خاص طور پر فقہ حنفی میں اور دیگر فقہی کتابوں میں اس کو بہت تفصیل سے لکھا گیا ہے کہ دو طرح مہر مقرر کیا جاسکتا ہے۔ اگر شوہر نے دوسری شادی کی تو مہر کی یہ مقدار ، اور اگر اس نے شادی نہیں کی تو مہر کی یہ مقدار ہوگی اس کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس سلسلے میں جو ہندوستان کے مخصوص حالات ہیں زیادتی مہر یہ ہمارے سماج میں مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ خاص طور پر اس وقت ہمارے سماج میں جو جہیز کی لعنت اور تلک اور سلامی کی لعنت ہے۔ مرد اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے گا۔ اور وہ سلامی یا تلک لینے کے لئے بار بار دوسری یا تیسری شادی کرسکتا ہے۔ حیدرآباد میں ایک ٹیکسی ڈرائیور کے ساتھ جارہا تھا، میں نے اس سے بات کی، میں نے اس سے یہ کہا کہ بھائی تم لوگ چھوٹی بچیوں کی شادی عرب شیخ سے کیوں کردیتے ہو۔ اس نے جو بات کہی وہ علماء حضرات کے لئے قابل توجہ ہے۔ اس نے یہ کہا کہ مولانا ہوتا یہ ہے کہ ہم اپنی بچی کی شادی یہاں کسی شخص سے کرتے ہیں۔ اس شادی میں لاکھ دو لاکھ روپیہ کم سے کم متوسط خاندان میں خرچ آتا ہے شادی کرنے کے بعد میری بیٹی چلی جاتی ہے اپنے سسرال، مہینہ دو مہینہ وہ وہاں چین و سکون کی زندگی گزارتی ہے، اس کے بعد میاں بیوی میں تلخی پیدا ہوجاتی ہے، شوہر کیا کرتا ہے کہ جہیز کے سامان کو آہستہ آہستہ فروخت کرنا شروع کردیتا ہے۔ اور جب سارا سامان ختم کردیتا ہے تو میری بیٹی کو طلاق دے دیتا ہے۔ اب بیٹی میرے گھر پر آجاتی ہے۔ تو دو لاکھ روپیہ تو میں پہلے خرچ کرچکا ہوں۔ اور بعد میں اس بچی کا رشتہ کرنا بہت مشکل ہوجاتا ہے۔ تو جب ہم عرب کے شیخ سے شادی کرتے ہیں تو سلامی دینے کی نوبت نہیں آتی بلکہ جو شیخ کی طرف سے مہر ادا کی جاتی ہے اس سے ہمارا گزارا ہوتا ہے۔ تو اس سلسلے میں خاص طور پر سماج میں طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے اور جہالت دور کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔ آخری مسئلہ جو اشتراط فی النکاح کا ہے اس وقت کا اہم موضوع ہے، اس سلسلے میں میرا اپنا ذاتی رجحان یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کی فقہ میں سب سے زیادہ وسعت اور تفصیل فقہ حنبلی میں ہے۔ امام ابو حنیفہ یا امام شافعی وغیرہ کے یہاں جو شرائط خود بخود نکاح کے ذریعہ یا نکاح کے ذیل میں آتی ہیں ان شرطوں کا اعتبار کرتے ہیں، یہ مسئلے کا حل نہیں ہے، مسئلہ کا حل خاص طور پہ جن مشکلات یا دشواریوں

سے اس وقت ہمارا سماج گذر رہا ہے ، اگر ہم ان مسائل کو حل کرنا چاہتے ہیں تو فقہ حنبلی سے ہمیں استفادہ کرنا چاہئے ، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج اور مضائقہ بھی نہیں کہ وہ شرطیں اگرچہ مقتضائے عقد کے موافق نہیں ہیں لیکن شریعت نے ایسی شرطوں کے لگانے کو حرام بھی قرار نہیں دیا ہے ، اور ان شرطوں کے لگانے میں عورت کا فائدہ ہے تو ایسی شرطیں لگائی جاسکتی ہیں اور ایسی شرطیں جب لگادی جائیں تو دونوں فریق پر اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا بس یہ میرا اپنا ذاتی خیال ہے ۔

ڈاکٹر توقیر عالم صاحب

یہ اشتراط فی النکاح سے متعلق مجھے ایک بات کرنی ہے وہ یہ کہ جب طلاق ابغض المباحات ہے ۔ اور یہ طلاق کوئی شجر ممنوعہ نہیں ہے تو یہ طلاق اس وقت بالکل مجبوری کے حالات میں ہوتی ہے جب کہ میاں بیوی کے درمیان سخت ناخوشگوار واقعات پیش آتے ہیں، یہ بات واضح ہے کہ اگر طلاق کے ذریعہ ایک شخص اور ایک عورت الگ ہوجاتی ہے ، تو ظاہر ہے دونوں کو نکاح ثانی کا حق حاصل ہے ۔ اور اس طرح سے کسی پر جبر نہیں ہے ، دونوں کو حق حاصل ہے کہ وہ نکاح ثانی کرسکے لیکن ایک شخص جو معاشی لحاظ سے بدحال ہو اور نکاح کے وقت اس طرح کی کوئی مشروط رقم اس پر نافذ کردی جائے ایسی حالت میں تو اس طرح سے اس پر ایک ظلم ہے ۔ میرے خیال سے مناسب نہیں ہے ۔ میں شاہین جمالی صاحب کی اس رائے سے اتفاق کرتا ہوں کہ نکاح کے وقت نکاح نامے میں کوئی ایسی عبارت تحریر ہونی چاہئے کہ کم از کم وہ شخص زد میں نہ آئے ، شکریہ

مولانا انیس الرحمان صاحب

نکاح میں جو شرطیں نفس نکاح کے لئے ضروری ہوتی ہیں ان کے علاوہ فریقین کچھ دیگر شرائط کا اضافہ کرسکتے ہیں یا نہیں ۔ فقہاء نفس اشتراط کو جائز قرار دیتے ہیں ۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ کون سی شرطیں صحیح ہیں جن پر عمل کرنا ضروری ہے اور کونسی شرطیں فاسد ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے ۔ یہاں سوال یہ ہے کہ کیا کوئی عورت نکاح کے وقت ملازمت کرنے کی شرط عائد کرسکتی ہے ، کیا شوہر سے نکاح ثانی کرنے کی صورت میں مہر کے اضافے کی شرط لگاسکتی ہے یا اسی طرح عقد نکاح کے وقت طلاق کے حق کی شرط لگاسکتی ہے یا نہیں ، فقہاء نے جو تشریحات کی ہیں ان کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی خاتون کا ملازمت کی شرط عائد کرنا شروط فساد میں داخل ہے ، اسی طرح نکاح ثانی کی صورت میں اضافہ مہر کی شرط صاحبین کے مسلک پر درست ہے ، ایسا کیا جاسکتا ہے اسی طرح اگر کوئی خاتون عقد نکاح میں خاص الفاظ کے ساتھ نکاح کی طرف اضافت کرتے ہوئے حق طلاق کو تفویض کی صورت میں حاصل کرتی ہے تو یہ اسے اختیار ہے کہ فقہاء احناف کی تصریحات کی روشنی میں یہ صورت جائز ہے ۔

مولانا مصطفی مفتاحی

تفویض طلاق کے سلسلے میں ایک رائے یہ آئی کہ تفویض طلاق باطل ہے۔ اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ یہ تو نص ہے کہ یہ امت ضلالت پر جمع نہیں ہوگی پوری ملت کے ہر طبقہ کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ جو مسائل منصوص نہیں ہیں ان میں استنباط کیا جائے گا۔ مسئلہ تفویض طلاق میرا خیال ہے کہ منصوص ہے۔ بالفرض اگر یہ منصوص نہ بھی ہو تو غیر منصوص ہونے کی بنا پر اس کو باطل اور غیر معتبر کہا جائے تو میرا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے اس پر غور و فکر کرنا ہوگا۔ دلی سے نکلنے والے ایک پرچہ ترجمان میں میں نے پڑھا تھا جس میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ تفویض طلاق بالکل ہی باطل ہے اور اس میں کئی ملکوں کی نظیر دی گئی تھی۔ مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ جب یہ رائے ہی غلط ہے باطل ہونے کی، تو دوسرے ملکوں کی نظیر دیکھ کر کے اس غلط نظیر کی اتباع کی دعوت دینا بھی درست نہیں ہوگا۔ دوسری بات جو عرض کرنی تھی وہ یہ کہ جو ڈبل ڈبل مہر کی بات کی گئی ہے اس سلسلے میں یہ بات سمجھنے کی ہے، کہ ملک کے دو خطے ہیں ایک خطہ میں تلک کا رواج ہے۔ اور ملک کا دوسرا خطہ وہ ہے کہ جہاں تلک کی رسم وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ وہاں ٹھیک سیدھے طریقہ سے شریعت کے مطابق نکاح عمل میں آتا ہے۔ لیکن وہاں دوسری خرابی ہے۔ میرا خیال ہے کہ ڈبل مہر والی تجویز درست نہیں ہے۔

مولانا بدر احمد مجیبی

میں تجویز کی تائید کرتا ہوں۔

مولانا شمس پیرزادہ صاحب

جو مسائل اس وقت پیدا ہورہے ہیں ہمارے معاشرے میں عورتوں کے حقوق کے تعلق سے ان کے ساتھ جو ناانصافی ہورہی ہے اور وہ جن مسائل میں گھری ہوئی ہیں ان کا کوئی مناسب حل تلاش کیا جائے، معاملات کو یونہی نہ رہنے دیا جائے کوئی اسکیم سوچی جائے لیکن وہ ایسی ہونی چاہئے جو شریعت کے دائرے کے اندر ہو۔ اور کوئی ہم ایسی چیز تجویز نہ کریں کہ جس سے کہ شریعت کے احکام متاثر ہوتے ہوں ہیں صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ طلاق قابل انتقال چیز نہیں ہے۔ اور اس کی کوئی دلیل قرآن و سنت سے نہیں ہے۔ طلاق جیسی چیز قابل انتقال نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ عظیم مصلحت پر مبنی ہوتی ہے۔ اور ان مصلحتوں کا لحاظ طلاق دینے والا ہی کرسکتا ہے۔ دوسرا نہیں کرسکتا۔ تو اس صورت میں جب کہ طلاق تفویض کردی جائے توکیل کی صورت میں تو یہ عظیم مصلحت فوت

ہوجائے گی۔ اور ہمیں صرف یہی نہیں دیکھنا چاہئے کہ قانونیت کس طرح پیدا کی جاسکتی ہے۔ بلکہ یہ دیکھنا چاہیئے کہ مصلحتیں جو شریعت نے رکھی ہیں ان میں سے کوئی مصلحت فوت نہ ہوجائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر طلاق تفویض کی جاسکتی ہے عورت کو تو عورت کو بھی خلع کا حق ہے۔ تو کیا اگر کوئی عورت یہ کہتی ہے کہ میں اپنے شوہر کو خلع کا حق دے دیتی ہوں۔ اس طور سے کہ وہ جب چاہے خلع کا معاملہ کرے۔ اور مہر معاف ہوگا تو خلع کا حق تفویض کیا جاسکتا ہے مردوں کو۔ اور اگر کیا جاسکتا ہے تو مرد بھی یہ چاہیں گے کہ ایسی شرائط نکاح نامے میں لکھ دی جائیں تا کہ اس کو مہر دینا ہی نہ پڑے۔ وہ خلع کا اعلان کردے گا۔ تو اگر طلاق قابل انتقال ہے اگر تفویض کی جاسکتی ہے، تو خلع کی بھی تفویض کی جانی چاہئے۔ اور جو شرطیں آپ نکاح نامے میں لکھیں وہ جھگڑے پیدا کرنے والی آئندہ چل کر یہ باتیں پیدا ہوسکتی ہیں اور یہ شرطیں قابل عمل بات نہیں ہیں۔ ایسی صورت سوچنا چاہئے جس کو قبول کرنے کے لئے معاشرہ تیار ہو۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جو مسائل پیدا ہورہے ہیں ان کا حل دوسری شکل میں تلاش کرنا چاہئے۔ مثلاً یہ کہ جو ظلماً طلاق دی جاتی ہے، اس پر کوئی تادیبی کاروائی ہونی چاہئے۔ طلاق کے تعسف کی صورت میں کوئی معاوضہ شوہر کو دینا ہوگا۔ اور معاوضہ کتنا دینا ہوگا یہ الگ بات ہے۔ کچھ اس قسم کی سزائیں تجویز کی جاسکتی ہیں کہ اس صورت میں جب کہ طلاق تعسف کو ظلماً یا ناحق قرار دیا گیا ہو، اور جس سے عورت کو ضرر واقع ہو۔ ہر طلاق پر نہیں۔ اس قسم کی چیزیں سوچی جاسکتی ہیں لیکن نکاح کے لئے شرائط نامہ تجویز کریں یہ تو کوئی قابل عمل بات ہی نہیں ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام صاحب

میں سمجھتا ہوں کہ ہم سب اس پر متفق ہیں کہ جو معاشرہ میں مشکلات ہیں ان کا کوئی حل نکلنا چاہئے اور حل عملی ہونا چاہئے۔ اور مصالح شریعت کے مطابق ہونا چاہئے۔ تو اب جو کچھ بحث اب تک ہوچکی ہے اس بحث کی روشنی میں تو یہ بات واضح ہے کہ جو زیادتیاں خواتین پر ہوتی ہیں ان کو دور کرنے کا کوئی راستہ نکالنا چاہئے، ایک بنیادی جو اختلافی نقطہ نظر ہے کہ تفویض طلاق جائز ہے یا نہیں، اور اب جو پیرزادہ صاحب نے جو بات کہی کہ توکیل طلاق بھی درست نہیں، تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ بات پر ذرا غور کرنا ہوگی کہ یہ محل اجتہاد ہو بھی سکتا ہے یا نہیں، اور جو مسئلہ خلع کا بتایا گیا ہے یہ تو روز ہم لوگ کراتے رہتے ہیں۔ خلع میں جو ایک مصیبت ہے وہ یہ ہے کہ میں اپنا مہر اس شرط پر معاف کرتی ہوں کہ شوہر مجھے طلاق دے دے۔ ظاہر ہے شوہر کی رضامندی ہی پر موقوف ہوگا بہت احتیاط کے ساتھ کبھی ہم لوگ اپنے دارالقضاء میں فقہ مالکی کے مطابق عمل کرتے ہیں کہ جب دیکھتے ہیں کہ

حالات ایسے ہیں ۔ طلاق ایک بری چیز ہے مگر طلاق ایک ضرورت بھی ہے ۔ اور شاید طلاق کی اجازت ہی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے یہاں وہ فساد نہیں ہے جو غیر مسلم معاشرے میں ہے ۔ تو دونوں ہی چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے کوئی متوازن حل ہمارے دوستوں کو کل جب کمیٹی میں بیٹھیں تو ان کو نکالنا چاہئے تھا ۔ حل کا دو راستہ ہے ایک تو یہ کہ ہم باضابطہ ایک شرائط نامہ تیار کریں ، دیکھیں کہ وہ شرائط نامہ کس طرح کا ہوسکتا ہے کیا ہوسکتا ہے ، اور وہ مصالح شریعت سے ہم آہنگ ہوں اور دوسری چیز یہ بھی ہوگی کہ ہم یہ لکھیں گے کہ اگر کوئی شخص نکاح فلاں فلاں شرطوں پر کرتا ہے تو فلاں شرط معتبر ہوگی اور فلاں شرط معتبر نہیں ہوگی یعنی اس کی حیثیت ایک جزوی حیثیت ہے ۔

فیصلے

اشتراط فی النکاح

۱۔ نکاح میں اگر ایسی شرطیں لگائی جائیں جو نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داریوں اور حقوق ہی کو مؤکد کرتی ہوں تو وہ معتبر ہیں، اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

۲۔ نکاح کے وقت ایسی شرائط عائد کرنا جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہیں یا شریعت نے ان سے منع کیا ہو، غیر معتبر ہیں، جیسے شوہر کا نفقہ نہ دینے کی شرط لگانا، یا جہیز و تلک کی شرط لگانا۔

۳۔ نکاح کے وقت ایسی باتوں کی شرط لگائی جائے کہ شریعت نے ان کو لازم و واجب قرار دیا ہے اور نہ ان سے منع کیا ہے، تو ایسی شرطوں کو پورا کرنا واجب ہے۔

ایک عملی قدم

اشتراط فی النکاح کے موضوع پر بحث کے نتیجہ میں اکیڈمی نے مسلم سماجی حالات و مسائل، ملک بھر کے شرعی دار القضاء میں دائر اور فیصل ہوئے مقدمات نیز سرکاری عدالتوں میں پیش مسلمانوں کے کیسز کے تناظر میں ایک تفصیلی نکاح نامہ تجویز کرکے تمام مکاتب فکر کے علماء و اصحاب افتاء نیز ماہرین قانون کے غور و خوض کے لئے جاری کیا اور بھیجا جس پر ملک کے مختلف حصوں سے ۴۰۰ سو اہم علماء نے اپنی رائے ظاہر کی اور نکاح نامہ میں درج مختلف دفعات اور شرائط کے علاوہ تفویض حق طلاق کے معاملہ پر اصول فقہیہ کے دائرہ میں گرانقدر آراء پیش کیں، جس میں اس جہت میں اقدام کی ضرورت کا اعتراف بھی شامل ہے، کیونکہ وہ قرآنی تصور خاندان اور طریقہ عدل فی المعاملات کے مطابق ہے۔

علماء کے تمام جوابات کو مد نظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے دوبارہ اس مسئلہ سے متعلق ایک جامع واضح تحریر اور منضبط نکاح نامہ علماء کی خدمت میں ارسال کیا جسے استفادہ کے لئے درج کیا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات نیز مسلمانوں میں علاقائی و تہذیبی و سماجی درجات کے تفاوت کے پس منظر میں منضبط نکاح نامہ کے نتیجہ خیز و مفید تر ثابت ہونے کی توقع ہے۔

(ادارہ)

ازدواجی زندگی کی مشکلات اور ان کے حل کی ایک کوشش

ایک بیوی کے موجود رہتے ہوئے دوسری خاتون سے نکاح کرنا شرعا جائز ہے، بشرطیکہ ہر دو بیویوں کے درمیان ناانصافی کا خطرہ نہ ہو، اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ شوہر دو بیویوں کے ساتھ برابر برتاؤ نہ کر سکے گا تو اسے ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنا چاہئے، " فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة "(سورہ نساء) اور نص قرآنی کی رو سے یہ بات قطعا جائز نہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کالمعلقہ چھوڑ دے کہ اسے نہ شوہر والی کہا جا سکے اور نہ مطلقہ یا بیوہ، " فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقة "(قرآن)

آج عام طور پر جب میاں بیوی کے تعلقات معتدل اور نارمل ہوں، دوسرا نکاح نہیں کیا جاتا بلکہ جب پہلی بیوی سے تعلقات بگڑتے ہیں تو عام طور پر اسے اس کے میکے بٹھادیا جاتا ہے یا پھر اس پر کوئی الزام یا تہمت لگائی جاتی ہے، اس کا کھانا خرچہ بند کر دیا جاتا ہے اور دوسری طرف شوہر دوسری کسی عورت کو بیاہ کر لے آتا ہے، نہ وہ پہلی بیوی کو طلاق دیتا ہے نہ اس کے حقوق ادا کرتا ہے، بلکہ بسا اوقات اپنی پہلی بیوی سے پیدا ہونے والے بچوں کو بھی اس بیوی کے ذمہ چھوڑ دیتا ہے، ان کے اخراجات بھی ادا کرنے کی بات نہیں سوچتا ہے، جو لوگ عام سماج کے حالات پر نظر رکھتے ہیں وہ اس طرح روزمرہ پیش آنے والے واقعات سے خوب باخبر ہیں، ظاہر ہے کہ نکاح ثانی شرعا اجازت کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے فائدہ اٹھا کر اللہ کی کمزور مخلوق پر ظلم و ستم روا رکھا جائے۔

کچھ تعداد ان لوگوں کی بھی ہے جو نکاح ثانی کے بندھے ٹکے انداز پر پہلی بیوی کو خرچ تو دیدیتے ہیں، لیکن اس کو بحیثیت شوہر جو محبت دینی چاہئے یا اس کے ساتھ جس طرح رہائش کرنی چاہئے اس سے بالکل گریز کرتے ہیں اس طرح شرعی اجازت کا ناجائز فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور ہوس کے بندے اجازت پر عمل کرتے ہیں اور اللہ کے حکم عدل سے گریز کرتے ہیں، یعنی اللہ کے احکام میں کچھ کو مانتے ہیں اور کچھ سے انکار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت حال کی اصلاح ضروری ہے۔

دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ نکاح ثانی کی اجازت بہت بڑی حکمت پر مبنی ہے بہت سے فتنوں کے دروازوں کو بند کرتی ہے، اور بہت سے معاشی و معاشرتی اور نفسیاتی حالات ایسے ہیں جن میں نکاح ثانی ضروری ہوتا ہے، نکاح ثانی کے بعض اسباب تو ظاہر ہیں جو عام لوگوں کی سمجھ میں بھی آسکتے ہیں، مثلاً عورت کا جنون مطبق میں مبتلا ہونا یا کسی مرض مزمن کا شکار ہونا جس کی وجہ سے وہ فرائض زوجیت ادا کرنے کے لائق نہ ہو، لیکن بعض ایسے اسباب بھی ہو سکتے ہیں جو عام لوگوں کی نظروں سے مخفی ہوں لیکن شوہر اسے محسوس کرتا ہو، بعض اوقات سماجی اور معاشی حالات کا بھی تقاضا ہوتا ہے، اور بعض علاقوں میں کچھ عرصہ پہلے تک ایسے بڑے کسان جن کی جائداد اور پیداوار کا سنبھالنا مشکل کام ہوتا تھا وہ ایک سے زائد نکاح کرتے اور اس طرح گھر کے نظام کو بہتر طور پر چلانے کے لئے انہیں ایک سے زائد بیویوں کی ضرورت ہوتی، بعض اوقات ہنگامی حالات میں مردوں کی تعداد کا کم ہو جانا بھی متعدد خواتین کے ساتھ نکاح کا باعث بنا ہے، بعض اوقات ایک مرد اپنی جنسی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے ایک سے زائد قانونی شادی کر کے اپنے کو گناہ سے بچاتا ہے۔

ہندوستان کے موجودہ معاشرہ میں چند مستثنیات کو چھوڑ کر یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ نکاح ثانی کے بعد ہر دو بیویوں کے ساتھ انصاف نہیں ہو پاتا ہے بلکہ ظلم کا ارتکاب ہوتا ہے۔

مذکور الصدر صورت حال کا اگر جائزہ لیا جائے تو نکاح ثانی کی اجازت کو منسوخ کرنا اس حکمت شرعی کو ترک کر دینا ہوگا جو شارع کی نظر میں اس جواز کیلئے رہا ہے، دوسری طرف اس جواز کے ناجائز استعمال سے جو معاشرہ میں تلخی و فساد برپا ہو رہا ہے اس کا بھی ازالہ ضروری ہے، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس طرح کی ازدواجی الجھنوں کو دور کرنے کے لئے ایک کابین نامہ کی تجویز رکھی تھی، اب جو حالات پورے ملک میں ہیں ان کو دو نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہئے، ایک تو مغربی تہذیب اور جدید افکار کے نتیجہ میں نکاح کو ایک ایسا رشتہ بنانے کی کوشش ہے کہ جس میں عورت ہر حیثیت سے خود مختار ہو، یہ آزادی نسواں کے ان نعروں کا نتیجہ ہے جو یوروپ میں خاندان کا شیرازہ منتشر کر چکے ہیں اور جنسی اباحیت کے راستہ پر مغربی تہذیب کو ڈال دیا ہے، ہمارے یہاں کا بھی بزعم خود دانشور طبقہ شعوری یا غیر شعوری طور پر نظر و فکر اور تنقید کے بغیر اس نظریہ پر ایمان لے آیا ہے، اس لئے وہ حقوق اور حدود کے ان شرعی قوانین سے گریز کرنا چاہتا ہے جن سے ایک اچھا خاندان نشو و نما پا سکتا ہے، اور جس میں زوجین کی خلقی کیفیات اور ان کے فطری فرائض کو سامنے رکھتے ہوئے شریعت نے ہر دو کے لئے کچھ حدود مقرر کئے ہیں اور ایک دوسرے کے لئے کچھ حدود لازم کئے ہیں، اور پھر قانون کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کو خاص اہمیت دی گئی ہے، نیز ہمہ تن تقوی کی تعلیم دی گئی ہے، خاص کر اس لئے کہ زوجین کے تعلقات امانت اور باہمی اعتماد پر مبنی ہیں، اور یہ رشتہ اس حد تک نجی ہے کہ اس پر قانون کی دخل اندازی کا کم سے کم امکان رہتا ہے، اسی لئے خطبہ نکاح میں جو آیتیں پڑھی جاتی ہیں، ان میں چار دفعہ تقوی اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے کہ ظاہر و باطن اور جلوت و خلوت ہر جگہ کے احوال پر اللہ علیم و خبیر کی نظر ہے۔

لیکن اگر ایسے دکھوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو بھی اس سچائی کو مان کر چلنا پڑے گا کہ تقوی کے فقدان اور قانون کے بے جا استعمال کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں کئی الجھنیں کھڑی ہو جاتی ہیں، خاندان بکھر جاتا ہے، بچوں کی صحیح تربیت نہیں ہو پاتی، اور معاشرہ میں ظلم و بے انصافی کے پھیل جانے کی وجہ سے کئی طرح کے بگاڑ پیدا ہو جاتے ہیں، سرسری نظر میں اس طرح کے مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) پہلی بیوی کے رہتے ہوئے دوسری شادی کر لینا اور پہلی بیوی کو حقوق سے محروم رکھنا یا ہر دو بیویوں کے درمیان تعلقات میں برابری نہیں برتنا۔

(۲) طلاق جو ناپسندیدہ عمل ہے اور ضرورۃً مشروع کیا گیا ہے، اس کا بے محابا اور بے جا استعمال، اس طرح کہ طلاق جس کا استعمال بہت غور و فکر اور اصلاح حال کی ساری کوششوں کے ناکام ہونے کے بعد ہونا چاہئے تھا، محض وقتی جذبات سے مغلوب ہو کر بغیر غور و فکر اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔

(۳) ہندوستانی معاشرہ میں طلاق کا صحیح شرعی طریقہ معروف نہیں رہا، اور یک مجلس تین طلاق دیدی جاتی ہے، نہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ عورت حالت طہر میں ہے یا حیض میں، اور سارے احکام شرعی کو نظر انداز کر کے طلاق دیدی جاتی ہے، یہ طریقہ قطعی طور پر ناپسندیدہ اور فتنے پیدا کرتا ہے۔

(۴) طلاق کے بعد یا تو بچے ماں سے چھین لئے جاتے ہیں یا پھر بچوں کی کفالت سے غفلت برتی جاتی ہے۔

(۵) مختلف ترکیبیں استعمال کر کے عورت کو مجبور کیا جاتا ہے کہ مہر معاف کر دے، بلکہ اوپر سے کچھ رقم دیکر

شوہر سے طلاق حاصل کرے، اس کے سامان جہیز واپس نہیں کئے جاتے اور اسے بے عزتی سمجھا جاتا ہے، جو ہدایا اور تحائف اسے ملتے ہیں اسے بھی ضبط کرلیا جاتا ہے، اور عورت ایسے جبر کا شکار ہوتی ہے کہ وہ سب کچھ چھوڑ کر علیحدگی قبول کرتی ہے، ظاہر ہے کہ شرع اسلامی اس طرح کے جبر کو سند جواز نہیں دے سکتی، اور "الا أن تکون تجارة عن تراض منکم" یعنی انتقال ملک کے لئے تراضی طرفین ضروری ہے، اور اسی رضا پر ممکن ہے کہ کوئی قانونی حکم لگایا جاسکے، لیکن کوئی مال مال طیب نہیں ہو سکتا اگر رضاء قلبی نہ ہو، جب تک حقیقی رضامندی کے ساتھ عورت اپنے کسی حق سے دستبردار نہ ہو جائے یا مرد کو کچھ نہ دے شوہر کے لئے وہ جائز و حلال نہیں" فان طبن لکم عن شئ منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا" ، بعض اوقات شوہر اس طرح لاپتہ ہو جاتا ہے کہ اسکے مرنے جینے کی کچھ خبر نہیں رہتی۔

بعض اوقات اس کی زندگی کا پتہ تو رہتا ہے اور کبھی کبھی اس کے وجود کی خبر لگ جاتی ہے، لیکن وہ کہاں ہے، کیا کر رہا ہے اس کا پتہ نہیں چلتا اور وہ اپنے اہل و عیال سے بالکل غافل رہتا ہے۔

(٦) بعض اوقات شوہر اپنی جابرانہ حیثیت استعمال کرتے ہوئے نہ بیوی کے حقوق ادا کرتا ہے اور نہ اسے طلاق دیکر علیحدہ ہی کرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کا کوئی اور نقشہ بنائے، اور عام طور پر انتقاماً اسے کالمعلقہ رکھتا ہے کہ نہ اسے بیوہ کہا جاسکتا ہے اور نہ شوہر والی کہا جاسکتا ہے۔

یہ اور اس طرح کے کئی سماجی مسائل ہیں جنہیں معاشرہ کی کمزوری اور تلخ حقیقتیں کہا جاسکتا ہے، قضاء شرعی کا مضبوط نظام بلاشبہ اس طرح کے مسائل کو حل کرنے میں بہت حد تک معاون ثابت ہو سکتا ہے، لیکن ہندوستان میں ابھی یہ نظام پورے ملک کے پیمانہ پر مستحکم نہیں ہوا ہے، اور جہاں ہے بھی وہاں کئی طرح کی قانونی مشکلات پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

ان حالات میں اگر نکاح میں چند شرائط لگائی جاسکیں تو مشروط نکاح نامہ بہت ساری پیچیدگیوں کے سلجھانے میں مدد دے سکتا ہے، شرائط نکاح کے باب میں ظاہر ہے کہ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، معتبر نہیں ہوں گی، لیکن نظر فقہی یہ کہتی ہے کہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہونے والے حقوق اور ان حقوق کی عدم ادائیگی کی صورت میں پیدا ہونے والے ظلم کو رفع کرنے کے لئے جو شرائط لگائی جائیں گی وہ مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہوں گی، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے بعض ایسی شرطوں کی اجازت دی ہے جن میں عورت کو ضرر سے محفوظ رکھا جاسکے۔

مثلاً فقہ حنفی کی صراحت کے مطابق مہر مسمی دو ہونا اور شرائط کے پورا کرنے کی صورت میں کم تر مہر مسمی اور شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں وہ مہر مسمی جو مہر مثل سے زائد ہو کا واجب ہونا، فرق صرف اتنا ہے کہ صاحبین ہر دو متعین (مسمی) مہر کو ہر دو حالتوں میں واجب الادا قرار دیتے ہیں، اما اعظم ابو حنیفہ پہلے ذکر کئے ہوئے مہر کو مسمی قرار دیتے ہیں اور دوسری صورت میں مہر مثل کے وجوب کے قائل ہیں، یہ ساری بحثیں مقالات میں آچکی ہیں، جن کے یہاں ذکر کی ضرورت نہیں ہے، مسئلہ پر اس طرح غور کرنا ہے کہ نکاح ثانی کی چھوٹ شریعت کے عدل کو مجروح کرتی ہے، اور غالب حالات میں عورت ظلم کا شکار ہوتی ہے اسی طرح بے محابا طلاق، عورت کو کالمعلقہ چھوڑ دینا نہ طلاق دینا اور نہ حقوق ادا کرنا عورت کے ساتھ ظلم ہے اور سماج میں اس طرح کی باتوں کا پیش آنا اب شاذ و نادر نہیں رہا ہے۔

ان حالات میں اور مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں منسلک نکاح نامہ کا مطالعہ کیا جائے اور اس کو قطعی صورت دیدی جائے جو احکام شرع کے مطابق ہو، جس میں مصالح شرع کی رعایت اور ممکن حد تک قانون کے بے جا استعمال سے پیدا ہونے والے اثرات سے تحفظ بھی ہو اور وہ معاشرہ کو صحیح خطوط پر قائم کرنے کا ذریعہ بنے۔

نکاح نامہ

شوہر کا نام مع ولدیت:

عمر:

پتہ:

موجودہ پیشہ / عہدہ:

نکاح اول یا نکاح ثانی:

دلہن کا نام مع ولدیت:

عمر:

پتہ:

نکاح اول یا نکاح ثانی:

نکاح ثانی کی صورت میں، کیا یہ نکاح پہلے شوہر کی وفات کے بعد یا طلاق حاصل کرنے کے بعد کیا جارہا ہے

موجودہ پیشہ / عہدہ:

وکیل نکاح کا نام مع ولدیت (زوج کی طرف سے):

عمر:

پتہ:

پیشہ:

دلہن سے اجازت کے گواہ (۱):	گواہ نمبر (۲):
نام مع ولدیت:	نام مع ولدیت:
عمر:	عمر:
پتہ:	-

گواہ نکاح نمبر (۱): نام مع ولدیت:	گواہ نمبر (۲):
عمر	عمر:
پتہ:	پتہ:
پیشہ:	پیشہ:

مہر..........اگر زوج نے زوجہ مذکورہ کی موجودگی میں دار القضاء........کی رائے کے بغیر دوسرا نکاح یا زوجہ مذکورہ کو طلاق دی۔

ایسی صورت میں پیش نہ آنے کی صورت میں مہر کی مقدار.......ہو گی۔

اقرار نامہ

(۱) شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہیں اور شرع اسلام کے پابند رہنے کا اقرار کرتے ہیں۔

(۲) میں .... بنت .... اقرار کرتی ہوں کہ جائز باتوں میں اپنے شوہر کی اطاعت کروں گی اور شوہر اور اس کے گھر والوں کے ساتھ بہتر اخلاق اور سلوک رکھوں گی اور نا موافق حالات میں بھی شوہر کی رفاقت کا حق ادا کروں گی۔

(۳) میں .... ولد .... اقرار کرتا ہوں کہ میں بیوی کے ساتھ معروف طریقہ پر زندگی بسر کروں گا اور ان تمام حقوق کو ادا کروں گا جو شریعت کی جانب سے مجھ پر واجب ہیں، نیز اگر مندرجہ ذیل باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے اور دار القضاء .... یا حکمین .... یا جماعت مسلمین .... یا برادری / پنچایت .... باضابطہ یا غیر رسمی طور پر تحقیق کے بعد مطمئن ہو جائیں اور اپنے اطمینان کا تحریری اظہار کر دیں تو زوجہ کو اسی وقت یا جب تک یہ صورت برقرار رہے، اس میں کبھی بھی اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے نکاح سے الگ ہو جانے کا اختیار حاصل ہوگا۔

۱۔ شوہر دو سال سے مفقود الخبر ہو

۲۔ ایک سال سے زوجہ کا نفقہ باوجود زوجہ کے مطالبہ کے ادا نہیں کرے

۳۔ ایک سال تک عورت کے مطالبہ کے باوجود بلا وجہ حق زوجیت سے غفلت برتے

۴۔ شوہر مجنون یا فاتر العقل یا متعدی جنسی مرض یا خطرناک غیر متعدی مرض میں مبتلا ہو

۵۔ شوہر زوجہ کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ کرتا ہو جس میں یہ صورتیں بھی شامل ہیں

(الف) بیوی کو شدید زدوکوب کرتا ہو۔

(ب) دوسری عورتوں سے ناجائز تعلق رکھتا ہو۔

(ج) بیوی کو غیر اخلاقی فعل کرنے پر مجبور کرتا ہو۔

(۴) شوہر موجودہ زوجہ کے عرصۂ حیات میں اگر دوسری شادی کی ضرورت محسوس کرے تو دار القضاء یا مقامی ذمہ دار علماء یا برادری کے ذمہ داروں کے سامنے اس کی وضاحت کرے گا کہ وہ دوسرا نکاح کیوں کرنا چاہتا ہے اور کیا وہ دو بیویوں کی کفالت کی استطاعت رکھتا ہے اور وہ دو بیویوں کے درمیان حسب حکم شرع عدل کر سکے گا۔

(۵) اگر شوہر نکاح ثانی کرے تو اس بات کا پابند ہوگا کہ پہلی بیوی کے مطالبہ پر دوسری بیوی کے لئے علاحدہ رہائش کا انتظام کرے۔

(٦) پہلی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والی اولاد مدت حضانت میں اس سے علاحدہ نہیں کی جاسکتی، اور مدت حضانت کے بعد یہ ضروری ہوگا کہ بچوں کے مفاد کی رعایت کرتے ہوئے قاضی کے ذریعہ ان کی پرورش کے لئے مناسب حکم دیا جائے۔

(۷) زوجہ کی طرف سے مہر کی معافی کلی یا جزوی اسی صورت میں معتبر ہوگی جب کہ اس کا اطمینان ہو جائے کہ یہ معافی کسی بھی قسم کے دباؤ یا دلہن کی سادگی یا اس کی مسائل شرع سے لاعلمی کی بنیاد پر دھوکہ دے کر نہیں کرائی گئی ہے۔

(۸) شوہر طلاق دیتے وقت شرعی اصول کو پیش نظر رکھے گا، کسی سبب شرعی کے بغیر اور دار القضاء یا مقامی علماء سے مشورہ کے بغیر طلاق دینے سے اجتناب کرے گا، نیز اگر طلاق دینا ناگز ... ہ میں ایک سے زیادہ طلاق نہیں دے ... گا۔

(۹) وہ تمام اشیاء جو شادی کے وقت یا اس کے بعد (نکاح اور طلاق ... کے والدین، رشتہ داروں، شوہر کے اہل خاندان، شوہر کے رشتہ داروں، شوہر کے دوستوں ... طور پر حاصل ہوئی ہیں، زوجہ کی ملکیت مانی جائیں گی۔

(۱۰) ہم زوجین اقرار کرتے ہیں کہ خدانخواستہ ہم دونوں میں جب بھی کوئی نزاع پیدا ہو تو دار القضاء .... یا .... ثالث ہوگا اور تمام ازدواجی نزاعات بہ شمول طلاق، خلع، مہر، حضانت، نفقہ وغیرہ کی بابت صوابدید و اطمینان پر فیصلہ کا مجاز ہوگا۔

دستخط زوج:	دستخط زوجہ:
دستخط گواہ اول:	دستخط گواہ دوم:	دستخط قاضی

جدید فقہی مباحث

اوقاف

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

اس کتاب میں وقف کے بنیادی اصول واحکام، استبدالِ وقف، ناقابل انتفاع اوقاف پر تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام، مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کیلئے استعمال، اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف، موجودہ رائج انگریزی نظام کے قانون وقف کا جائزہ، آثار قدیمہ کی مساجد کا حکم، مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت، قبرستان کا ناقابل استعمال ہوجانا، نیز ہندوستان میں اوقاف کے تعارف اور جائزہ پر اہم تحقیقات شامل ہیں۔

تاثرات:
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد۔۱۲

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) — مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امر و لانهى فما ذا تأمرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين و لا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست

صفحہ نمبر

جوابات

آیت قرآنی

﴿ لیس البر أن تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن باللّٰہ والیوم الآخر والملئکۃ والکتاب والنبیین وآتی المال علیٰ حبہٖ ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب ﴾

(سورۃ البقرۃ / ۱۷۷)

نیکی کچھ یہی نہیں کہ منہ کرو اپنا مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف، لیکن نیکی تو یہ ہے جو کوئی ایمان لائے اللہ پر اور قیامت کے دن پر اور فرشتوں پر اور سب کتابوں پر اور پیغمبروں پر، اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو اور مسافروں کو اور مانگنے والوں کو اور گردنیں چھڑانے میں۔

حدیث وقف

﴿عن ابنِ عُمرَ رضی اللّٰهُ عنهمَا اَن عمرَ بنَ الخطابِ أصاب أرضاً بِخيبرَ فأتى النبىَّ ﷺ يستأمِرُهُ فيها فقالَ يا رسول اللّٰهِ إنى أصبتُ أرضاً بخيبر لمْ أصبْ مالاً قطُّ أنفسَ عندي منهُ فما تأمرني به قالَ إنْ شئتَ حَبستَ أصلها وتَصدّقتَ بها قالَ فتصدّقَ بها عمرُ أنّهُ لا يُباعُ وَلا يُوهَبُ وَلا يُورَثُ﴾.

(البخاری: کتاب الشروط ۔باب الشروط فی الوقف)

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی، وہ نبی کریم ﷺ کے پاس اس سلسلہ میں مشورہ کرنے آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے خیبر کی ایک ایسی زمین ملی ہے جس سے عمدہ کوئی مال کبھی مجھے نہیں ملا، آپ اس سلسلہ میں مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اس (کی منفعت) کو صدقہ کردو، راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو اس طور پر صدقہ کردیا کہ وہ نہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت چلے گی)۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

انسانی فلاح، مصیبت زدوں کی مدد، سماج سے فقر وافلاس کو دور کرنے کی کوشش، فاقہ کشوں تک روٹی پہونچانا، بیماروں کی تیمارداری اور ان کا علاج، یتیموں، بیواؤں اور بے سہارا لوگوں کی سرپرستی اور کفالت، لاوارث اموات کی عزت کے ساتھ تجہیز اور تدفین، مساجد کے نظام کو استوار رکھنا اور اس کے اخراجات کی کفالت کا مستقل نظم، قوم کے بچوں کو تعلیم اور ہنر سے آراستہ کرنا، مدارس ومکاتب اور صنعتی تربیت گاہوں کا قیام، اسپتال اور شفاخانوں کا جاری کیا جانا، قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کو قرض کی قید سے نجات دلانا وغیرہ ایسے سیکڑوں کام ہیں جن کو منظم اور مربوط طریقے پر انجام دیا جانا کسی بھی سماج کی فلاح کے لئے بنیادی ضرورتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(الف) وما ادراک ماالعقبة فک رقبة اواطعام فی یوم ذی مسغبة یتیماً ذامقربة او مسکیناً ذا متربة ثم کان من الذین آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (سورة البلد / ۱۲۔۱۷)

(اور تو کیا سمجھا، کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا، یا کھلانا بھوک کے دن میں، یتیم کو جو قرابت والا ہے، یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے، پھر ہووے ایمان والوں میں جو تاکید کرتے ہیں آپس میں تحمل کی اور تاکید کرتے ہیں رحم کھانے کی)۔

(ب) کلا بل لا تکرمون الیتیم ولاتحاضون علی طعام المسکین (سورة الفجر / ۱۷۔۱۸)

(کوئی نہیں! پر تم عزت سے نہیں رکھتے یتیم، اور تاکید نہیں کرتے آپس میں محتاج کو کھلانے کی)۔

(ج) فاما الیتیم فلاتقهر (سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا) (سورة الضحیٰ/۹)

(د) فذلک الذی یدع الیتیم (سو یہ وہی ہے جو دھکے دیتا ہے یتیم کو) (سورة الماعون/۲)

(ھ) لاتعبدون الا الله وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتامیٰ والمساکین (سورة البقرہ/۸۳)

(عبادت نہ کرنا مگر اللہ کی اور ماں باپ سے سلوک نیک کرنا اور کنبہ والوں سے اور یتیموں اور محتاجوں سے)۔

(د) وآتی المال علی حبه ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین (سورۃ البقرہ/۱۷۷)
(اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو)۔
(ز) وان تقوموا للیتامیٰ بالقسط (اور یہ کہ قائم رہو یتیموں کے حق میں انصاف پر) (سورۃ النساء/ ۱۲۷)

(ح) وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل (سورۃ توبہ/۶۰)
(اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تاوان بھریں اور اللہ کے رستہ میں اور راہ کے مسافر کو)۔

اسی طرح حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کے وسیع اور عظیم الشان ذخیرہ کے اندر ان تمام فلاحی اور انسانی خدمات کا ذکر موجود ہے۔ جناب رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی مفید خدمات انجام دے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو بلکہ اس کے گذر جانے کے بعد بھی وہ فائدہ رسانی جاری رہے اور اس کا اجر وثواب بلا انقطاع اس کو مسلسل ملتا رہے۔

جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(۱) واذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث : صدقة جارية، اوعلم ينتفع به، او ولد صالح يدعوله (نيل الاوطار ۶/ ۱۲۷)

(جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے سوائے تین عمل کے: ۱۔صدقہ جاریہ ۲۔ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے، ۳۔اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)۔

(۲) وعن ابن عمرؓ ان عمر اصاب ارضاً من ارض خيبر فقال : يا رسول الله، اصبت مالاً بخيبر لم اصب قط مالاً انفس منه، فيما تامرني، فقال : " ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها، غير انه لايباع اصلها ولايبتاع ولايوهب ولايورث" قال : فتصدق بها عمر على الاتباع ولاتوهب ولاتورث وتكون في الفقراء وذوى القربى والرقاب والضيف وابن السبيل ولاجناح على من وليها ان ياكل منها بالمعروف ويطعم غير ممول (رواه الجماعة)

(حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے خیبر میں ایک مال ملا ہے جس سے بہتر مال مجھے کبھی نہیں ملا، تو آپ مجھے کس چیز کا حکم کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کے اصل کو باقی رکھ کر اس (کی پیداوار) کو صدقہ کر دو مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ خریدی جاسکتی ہے، نہ ہبہ کی جاسکتی ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے، ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ نہ وہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اور (اس کی منفعت) فقراء، اہل قرابت، غلام کی آزادی، مہمان اور مسافر کے لئے ہوگی اور اس کے متولی کے لئے کوئی حرج نہیں کہ اس میں سے معروف طریقے پر کھائے اور کھلائے، اس کو اپنے لئے مال نہ بنائے)۔

(۳) وعن عثمان رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قدم المدینۃ ولیس بھا ماء یستعذب غیر بئر (رومۃ) فقال: "من یشتری بئر رومۃ فیجعل منھا دلوہ مع دلاء المسلمین بخیر لہ منھا فی الجنۃ" فاشتریتھا من صلب مالی فجعلت دلوی فیھا مع دلاء المسلمین (رواہ النسائی والترمذی، وقال: حدیث حسن)

(حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ تشریف لائے، وہاں رومہ کے کنواں کے علاوہ کوئی میٹھا پانی نہیں تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: کون بئر رومہ کو خرید کر اپنے ڈول کے ساتھ اس میں مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرے گا کہ اس کی وجہ سے جنت میں اس کے لئے خیر ہو؟ تو میں نے اپنے اصل مال سے اسے خرید لیا اور اس میں اپنے ڈول کے ساتھ مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرلیا)۔

(۴) واول وقف خیری عرف فی الاسلام ھو وقف النبی ﷺ لسبع حوائط (بساتین) بالمدینۃ کانت لرجل یھودی اسمہ مخیریق قتل علی راس اثنین وثلاثین شھراً من مھاجر رسول اللہ ﷺ وھو یقاتل مع المسلمین فی واقعۃ احد، واوصی: ان اصبت. ای قتلت. فاموالی لمحمد یضعھا حیث أراہ اللہ تعالیٰ، فقتل یوم احد. وھو علی یھودیتہ. فقال النبی ﷺ: (مخیریق خیر یھود)، وقبض النبی ﷺ تلک الحوائط السبعۃ فتصدق بھا. ای وقفھا. ثم تلاہ وقف عمر، ثم تتابعت بعد ذلک أوقاف الصحابۃ (الاسعاف فی احکام الاوقاف، لبرھان الدین بن ابراھیم بن ابی بکر الطرابلسی /ص ۹، ۱۰)

(نبی کریم ﷺ نے مدینہ میں سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا، یہ باغ مخیریق نامی ایک یہودی کے تھے جو ہجرت نبی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوہ احد میں مسلمانوں کے ساتھ شریک قتال تھا، اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد ﷺ کے لئے ہوں گے، وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے، احد کے دن یہودیت پر ہی وہ مارا گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مخیریق اچھا یہودی تھا، نبی کریم ﷺ نے ان ساتوں باغ کو قبضہ میں لیا پھر انہیں صدقہ (یعنی وقف) کردیا۔ پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کا وقف ہوا، پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے)۔

وقف کی روح بھی یہی ہے کہ کوئی بھی جائداد اس طرح رضائے ربانی کی خاطر کسی مصرف خیر کے لئے محبوس کردی جائے کہ اصل شئے محفوظ رہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی متعین مصارف خیر پر صرف ہوتی رہے لیکن وہ شئے جس کی اصل محفوظ نہ رکھی جاسکے بیع اور اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جس کی ملکیت بدلتی رہے تو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوگا۔ وقف کا ثبوت خود عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ملتا ہے اور پورے عالم اسلام میں اور جملہ بلاد اسلامی میں اتنی جائدادیں وقف کی گئیں کہ وقف کا ایک وسیع نظام وجود میں آگیا، اور اسی لئے وقف سے متعلق بہت سے سوالات ہر دور میں پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق املاک وقف کے تحفظ، ان کی افادیت میں اضافہ اور ان کے بہتر انتظام سے تھا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا بہت بڑا ذخیرہ احکام وقف سے متعلق ہے۔

اس دور میں بھی اوقاف سے متعلق بہت سارے سوالات روز پیدا ہو رہے ہیں جن میں سے کچھ سوالات کا تعلق اصحاب حرص وہوس سے وقف کی حفاظت سے ہے۔ اس طرح وقف کے بہتر انتظام' وقف کی افادیت میں اضافے اور ویران اوقاف کو مفید بنانے کی صورتیں' ان اہم موضوعات پر مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے ایک اہم سیمنار مورخہ ۲۴/۲۵/۲۶/۲۷/ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو ممبئی کے حج ہاؤس میں منعقد کیا۔ اس لحاظ سے یہ سیمنار بہت اہم تھا کہ اس میں ملک اور بیرون ملک سے صاحب نظر علماء اور دانشور شریک ہوئے۔

مجھے خوشی ہے کہ اس سیمنار میں پیش کئے جانے والے مباحث اور مناقشات کے فیصلوں کی یہ مفصل روداد ہم آپ کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ اس میں وقف کے بنیادی اصول واحکام پر قیمتی تحریروں کے علاوہ اکیڈمی کی طرف سے بھیجا گیا سوالنامہ' مقالات کی تلخیص' عرض مسئلہ' نیز استبدال وقف' ناقابل انتفاع اوقاف پر تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام' مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال' اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف وغیرہ دیگر اہم ترین سوالات پر علماء کے جوابات کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اوقاف کے موضوع پر ایک اہم تعارفی تحریر شائع کی جارہی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ یہ مجموعہ فقہ اسلامی اور خاص کر فقہ اوقاف کے لٹریچر میں ایک اہم اضافہ ہوگا اور اس کی افادیت دیر اور دور تک محسوس کی جاتی رہے گی۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس خدمت کو قبول فرمالے اور ہم سب کو خیر کی توفیق عطا فرمائے۔

واللہ الموفق

مجاہد الاسلام قاسمی ۲/۴/ ۱۹۹۹ء/ ۱۷شوال ۱۴۱۹ھ

وقف

بنیادی اصول واحکام

۱۔ مفتی نظام الدین اعظمی	صدر مفتی دارالعلوم دیوبند
۲۔ مولانا مفتی محمد حنیف	صدر شعبہ افتاء، جامعہ ریاض العلوم جونپور
۳۔ مولانا عبید اللہ اسعدی	جامعہ عربیہ، ہتھورا، باندہ۔ یوپی
۴۔ مفتی جنید عالم قاسمی ندوی	مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ
۵۔ شیخ عبدالحسن محمد العثمان	سکریٹری جنرل الامانۃ العامۃ للأوقاف، کویت

وقف کے بنیادی اصول واحکام

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب
صدر مفتی دارالعلوم دیوبند

وقف کے معنی ہیں:

حبس العین و صرف المنفعة فی جهة الخیر المؤبدة۔

اگر جہت خیر موبدہ نہ ہو بلکہ منقطعہ ہو تو وقف ہی جائز وصحیح نہ ہوگی۔

اس تعریف وقف سے بطور اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وقف کارِ خیر ہی کے لئے اور ثواب ہی کے کام کے لئے ہونا ضروری ہے، یہیں سے حسب حکم شرع'' لاتبطلوا أعمالکم'' بھی معلوم ہوگیا کہ وقف صحیح ومنعقد ہو جائے تو خود واقف کو اس کے ختم کرنے وغیرہ کا حق نہیں رہے گا، اور فقہاء کرام نے اسی حکم کو بایں الفاظ نقل فرمایا ہے:

إن الوقف إذا تمّ لزم فلا يُملک ولا يُملّک ولا يُوهب ولا يُرهن الخ.

اور اسی کی جانب اشارہ اس فقہی قاعدہ میں ہے:

إن شرط الواقف کالنص في المفهوم والدلالة ووجوب العمل به.

نیز اسی قبیل سے یہ قاعدہ بھی ہے:

إن مراعاة غرض الواقف واجبة۔

یعنی کوئی موقوف چیز معطل ہو جائے تو واقف کو جو ثواب اس موقوفہ سے ملتا تھا وہ فوت نہ ہو بلکہ وہ ثواب حاصل ہونے لگے یا بڑھ جائے اور وہ موقوف زندہ ہو جائے تو ایسا کرلینا ان فقہی اصول کے اشارہ سے جائز ہو جائے گا، مثلاً کسی نے تدفین موتیٰ کے لئے کوئی اراضی وقف کی اور کسی قانونی معذوری سے یا کسی اور وجہ سے ان اراضی میں تدفین بند ہو جائے تو بجائے تدفین موتیٰ کے اس قبرستان میں مسجد یا علم دین کی تعلیم کے لئے کوئی دینی درسگاہ قائم کردی جائے تو اس عمل سے بلاشبہ واقف کو جو ثواب ملتا تھا وہ ثواب بلکہ اس سے زائد ثواب ملنے لگے گا، اس لئے اس قبرستان میں مسجد کا بنالینا بلاشبہ جائز ہوگا۔

اس کی تائیدی مثالیں مسجد اقصیٰ کے اطراف میں زمین کے اندر انبیاء علیہم السلام کے مدفون ہونے سے ملتی ہیں، نیز خود حرم مکہ میں بھی اس کے جواز پر تاریخی شواہد موجود ہیں۔ اور یہی حکم وحال کسی دینی درسگاہ کی تعمیر کا بھی ہوگا، جس میں علوم دینیہ کی تعلیم دی جائے تو یہ بھی جائز ہوگا، اور اس کی دلیل آیت کریمہ'' یا أیها الذین آمنوا قوا

أنفسكم و أهليكم نارا" سے بھی ملتی ہے، کیونکہ یہی چیز اسلام اور بعثت انبیاء کی اولین غایت ہے، اوران کا یہی فریضۂ اولیہ ہے، کیونکہ یہی چیز اپنے کو اور لوگوں کو جہنم سے اور جہنم کے عذاب سے بچانے کا طریقہ لازمی ہے، کیونکہ یہ مقصد علم دین کی تحصیل کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور علم دین کی تحصیل بغیر علماء کے وجود کے نہیں ہوسکتی، اور علماء کا وجود بغیر علم دین پڑھے پڑھائے نہیں ہوسکتا، لہذا بطریق اقتضاء النص دینی مدرسہ کا قیام ضروری نکل آیا اور اس کی اجازت بھی نکل آئی، اس کام میں جو ثواب ہوگا وہ تدفین موتیٰ کے ثواب سے بڑھا ہوا ہوگا، لہذا جو ثواب واقف کو تدفین میت سے ملتا جب وہ ثواب اس سے بھی زیادہ واقف کو ملے گا تو یہ عمل منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، اور بلا شبہ جائز رہے گا۔

پس اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ دینی تعلیم کی درسگاہ میں وقتی حساب کتاب بقدر ضرورت کر لینا حتمی طور پر جائز رہے گا، البتہ اس قبرستان کو کسی ایسے کام ومصرف میں استعمال کرنا کہ اس سے واقف کا ثواب مطلوب اس کو نہ ملے یا کم ملے تو درست وجائز نہ رہے گا۔ جیسے وہاں تجارتی کاموں کی منڈی بنالینا، یا وہاں لوگوں کا ذاتی مکان بنالینا، یا دنیوی تعلیم کا اسکول یا کالج وغیرہ بنانا جائز نہ رہے گا، کیونکہ اس عمل سے واقف کا ثواب مطلوب حاصل نہ ہوگا، اور" شرط الواقف كنص الشارع في المفهوم والدلالة و وجوب العمل " کے خلاف ہوگا، لہذا اس قسم کے امور کی اجازت شرعاً کسی طرح نہ ہوگی۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مولانا مفتی محمد حنیف صاحب
صدر شعبہ افتاء، جامعہ ریاض العلوم جونپور

الوقف فی اللغة :وقف کے معنی لغت میں روکنے کے ہیں، پھر اسم مفعول یعنی موقوف کے معنی میں مشہور ہوگیا۔

الوقف لغة الحبس وهو مصدر ثم اشتهر فی الموقوف (الدر مع الرد ۳/۳۵۷)

الوقف فی الشرع :وقف کی شرعی تعریف میں حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے:

امام صاحب کے نزدیک ملکیت باقی رکھتے ہوئے منافع کو صدقہ کردینے کا نام شریعت میں وقف ہے۔

وشرعاً حبس العين على ملک الواقف والتصدق بالمنفعة عنده (درمختار ۳/۳۵۷)

اور حضرات صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک کسی چیز کو اللہ رب العزت کی ملکیت میں دے کر اس کے منافع کو اپنے پسندیدہ جائز مصارف پر صرف کرنے کا نام شریعت میں وقف ہے۔

وعندهما هو حبسها على حكم ملک الله تعالى وصرف منفعتها على من احب (درمختار ۳/۳۵۸)

حکمه عند الامام: امام صاحب کے نزدیک صیغۂ وقف استعمال کرنے سے شئ موقوف وقف ہوجاتی ہے لیکن ملک ید واقف کی باقی رہتی ہے، اسی وجہ سے ملکیت کے احکام یعنی بیع، ہبہ، وراثت وغیرہ جاری ہوں گے، اور ملکیت سے اخراج کے لئے چار چیزوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

والصحيح انه جائز عند الكل وانما الخلاف بينهم فی اللزوم و عدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعة إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملک الواقف ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه (ردمختار ص ۳۵۸) وقال فالرقبة باقية على ملكه فی حياته وملک للورثة بعد وفاته فانه بحيث يباع ويوهب (ردمختار ۳۵۷)

اسباب خروج: چار جہتوں سے امامؒ کے نزدیک شئ موقوف سے واقف کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے:

(۱) موقوف اگر مسجد ہے تو اسکو الگ کردینے (حد بندی) سے واقف کی ملکیت ختم ہوکر اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی۔

(۲) قاضی لزومیت وقف کا فیصلہ کر کے متولی وغیرہ کے سپرد کر دے۔

(۳) وقف کو اپنی وفات پر معلق کرنے کی صورت میں شئ موقوف ترکہ کے تہائی حصہ سے واقف کی ملکیت سے بعد وفات نکل جائے گی، اس تہائی موقوفہ حصہ میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

الحاصل: یہ بعینہ وصیت کے حکم میں ہے، لہذا اسکو اپنی زندگی میں رجوع کا اختیار ہوگا۔ (تنبیہ: تعلیق بالوفات حقیقت میں زوال ملک کا سبب نہیں ہے)۔

(۴) کسی چیز کو اپنی زندگی اور بعد وفات دونوں میں ہمیشہ کے لئے وقف کر دینے سے واقف کی ملکیت بعد وفات شئ موقوف سے ترکہ کے تہائی حصہ کے اعتبار سے ختم ہو جائے گی، اگر رجوع نہ کیا تو اس پر وراثت بھی جاری نہ ہوگی، اور زندگی میں اس کی آمدنی تصدق کی نذر ہوگی جس کو پورا کرنا واجب ہے یعنی اس کی آمدنی کا صدقہ کرنا بوجہ نذر واجب ہے۔

والملک یزول عن الموقوف بأربعة: (۱) بافراز مسجد کما سیجی: (۲) وبقضاء القاضی لأنہ مجتھد فیه و صورته أن یسلمه إلی المتولی (۳) أو بالموت إذا علقه به ای بموته کإذا متّ فقد وقفت داری علی کذا فالصحیح انه کوصیة تلزم من الثلث بالموت لاقبله (۴) أو بقوله وقفتھا فی حیاتی وبعد وفاتی مؤبداً فإنه جائز عندھم لکن عند الإمام مادام حیا ھو نذر بالتصدق بالغلّة فعلیه الوفاء وله الرجوع ولو لم یرجع حتی مات جاز من الثلث (الدر المختار ۳/ ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳)

خلاصہ: حضرت امام صاحب کے نزدیک زوال ملکیت کے ذکر کردہ اسباب اربعہ میں سے دو سبب یعنی افراز مسجد اور قضاء قاضی ایسے ہیں جن سے فی الحال واقف کی ملکیت شئ موقوف سے ختم ہو جاتی ہے اور دو سبب ایسے ہیں جن سے فی الحال واقف کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، بلکہ علی حالہ اس کی ملکیت پر باقی رہتی ہے جس کی وجہ سے اپنی زندگی میں واقف کو حق رجوع حاصل رہتا ہے، البتہ بعد وفات یعنی فی الحال رجوع نہ پائے جانے کی صورت میں شئ موقوف ترکہ کے ثلث کے بقدر ملکیت نکل جائے گی، جس پر وراثت جاری نہ ہوگی (کمافی الرد ۳/ ۳۶۴)۔

وحکمه عند الصاحبین: صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک صیغۂ وقف کے استعمال کرنے اور وقف کے تمام ہونے کے بعد وقف ہو کر واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اسی وجہ سے شئ موقوف کا ہبہ، وصیت اور اس کی بیع وغیرہ باطل ہے اور وراثت کے احکام اس پر جاری نہ ہوں گے، البتہ تمامیتِ وقف میں حضرت امام محمدؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

وعندھما: ھو حبسھا علی ملک اللہ تعالی و صرف منفعتھا علی من أحب فیلزم فلا یجوز له إبطاله ولایورث عنه و علیه الفتوی، وفی الحاشیة: وعندھما یلزم بدون ذلک وھو قول عامة العلماء وھو الصحیح ثم إن أبا یوسف یقول یصیر وقفا بمجرد القول لأنه بمنزلة

العتاق عنده و عليه الفتوى، و عند محمد: لا إلا بأربعة شروط ستأتي (الدر مع الرد ۳/۳۵۸)۔

شروطِ تمامیتِ وقف:

وعند محمد: حضرت امام محمدؒ کے نزدیک وقف کے تام ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں، مندرجہ ذیل چاروں شرطیں جب پائی جائیں گی تو واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی پھر اس کی بیع، ہبہ وغیرہ ناجائز ہو جائے گا۔

قال محمد إنما يجوز بأربع شرائط:

(۱) واقف اپنے قبضہ سے نکال کر متولی کے سپرد کر دے۔

أحدها: أن يخرجه من يده ويسلمه إلى المتولي.

(۲) شئ موقوف مشترک نہ ہو بلکہ الگ ہو۔

والثاني: أن يكون في المفروز دون المشاع

(۳) شئ موقوف کے منافع میں سے اپنے لئے کوئی شرط نہ لگائے۔

والثالث: أن لا يشترط لنفسه شيئا من منافع الوقف.

(۴) ہمیشہ کے لئے وقف کر دے۔

والرابع: أن يكون مؤبدا بأن يجعل آخره إلى فقراء المسلمين (تحفۃ الفقہاء ۳/۳۷۷)۔

و هكذا في الدر المختار: ولا يتم الوقف حتى يقبض ويفرز فلا يجوز وقف المشاع ويجعل آخره لجهة لا تنقطع، هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة (درمختار ۳/۳۶۴_۳۶۵)

مذہب ابو یوسف: حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرائط مذکورہ میں سے تمامیت وقف کے لئے کوئی شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک وقف، اعتاق کی طرح ہے جو صرف الفاظ وقف کے استعمال سے لازم و تام ہو جاتا ہے۔

على قول أبي يوسف ولا يشترط شئ من هذه الأشياء (تحفہ ۳/۳۷۷) وفي الدر: وجعله أبو يوسفؒ كالاعتاق (درمختار ۳/۳۶۵)

القول المفتی بہ: احتیاطاً فتوی کے لئے حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے، باوجودیکہ امام محمد اور امام ابو یوسفؒ دونوں حضرات کے قولوں پر حضرات متقدمین کی جانب سے فتوی کی تصریح موجود ہے لیکن احتیاط و آسانی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول میں ہے اس لئے حضرات فقہاء نے ان ہی کے قول کو راجح کہا ہے۔

واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر و في صدر الشريعة والدر وبه يفتى (قوله واختلف الترجيح) مع التصريح في كل منهما بأن الفتوى عليه، لكن في الفتح إن قول أبي يوسف أوجه عند المحققين (درمختار ۳/۳۶۶)

خلاصہ: عبارت مذکورہ کا حاصل صرف اتنا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق الفاظ کے استعمال کرنے سے وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، اس کی بیع، ہبہ وغیرہ ناجائز اور حرام ہوجاتی ہے۔

وقف جبری:

اگر کسی شخص نے کوئی چیز وقف تو نہیں کیا لیکن دوسرے کے قبضہ میں کوئی چیز دیکھی اور اسکو اس نے وقف کی چیز کہا اور قابض اس کے وقف ہونے سے انکار کرتا رہا، پھر وہی شخص جس نے وقف کی چیز کہا تھا اس کا مالک ہوگیا، خواہ بیع وشراء وہبہ سے یا وصیت ووراثت سے مالک ہوا ہو، اس شخص کے ملک میں داخل ہونے کے بعد وہ چیز اگر وقف ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے تو بغیر وقف کئے اس کی ملکیت میں دخول سے وقف ہوجائے گی۔

أقر بأرض في يد غيره أنها وقف و كذّبه ثم ملكها صارت وقفا (درمختار ۵۵۹) قوله ملكها اى المقر ولو بسبب جبرى قوله صارت وقفا مواخذة له بزعمه (شامی ۵۵۹/۶)۔

مثلاً اشیاء غیر منقولہ اور وہ اشیاء منقولہ جن کے وقف کرنے کا عرف ہو جیسے کتب وغیرہ، اگر ان کو کسی کے قبضہ میں دیکھ کر موقوفہ کہے اور قابض انکار کرے تو ایسی صورت میں جس نے وقف کی کہا ہے اگر وہ اس کا مالک ہوجائے تو وہ چیز وقف کی ہوجائے گی۔

جہات اوقاف:

جن کے لئے وقف صحیح و درست ہوتا ہے وہ تین ہیں:

(۱) صرف فقراء کے لئے وقف ہو۔

(۲) اولاً اغنیاء کے لئے بعدہ فقراء کے لئے وقف ہو۔

(۳) ایسا وقف ہو جس میں اغنیاء وفقراء دونوں برابر ہوں۔ (درمختار ۶۰۳/۶)

ایسے اوقاف جس میں دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں وہ مساجد اور دیگر رفاہی کام ہیں، مثلاً مساجد، مسافر خانہ، قبرستان، پل، نہر وغیرہ، یعنی ہر وہ چیز جس کی ضرورت فقراء واغنیاء دونوں کو پڑتی ہو اور دونوں کے لئے وقف کرنے کا عرف ہو، تو ایسی صورت میں اگر واقف کسی کی تخصیص نہ کرے کہ یہ مدرسہ صرف غریبوں کے لئے ہے یا مسافر خانہ صرف محتاجوں کے لئے ہے بلکہ مطلق رکھے تو ایسی صورت میں المعروف كالمشروط کی بنا پر ان چیزوں کو اغنیاء اور فقراء دونوں کے لئے برابر مشترک سمجھا جائے گا، بغیر تخصیص کے تخصیص نہ ہوگی۔

في الدر كرباط و خان و مقابر و سقايات و قناطر و نحوذلك كمساجد و طواحين طست لاحتياج الكل لذلك (درمختار ۶۰۳/۶).

وزاد في الهداية أن الفارق بين الموقوف للغلة و بين هذا هو العرف فان أهل العرف يريدون بذلك في الغلة للفقراء وفي غيرها التسوية بينهم وبين الأغنياء (شامی ۶۰۳)

اور اگر ایسی چیز کے لئے وقف کیا جس کی ضرورت اغنیاء وفقراء دونوں کو برابر نہیں پڑتی ہے اور دونوں کے

لئے مشترک طور پر وقف کرنے کا عرف بھی نہیں ہے تو ایسے وقف میں اغنیاء صرف اس صورت میں داخل ہونگے جب واقف صراحت کے ساتھ اغنیاء کے شریک ہونے کو بیان کر دے، یا عمومیت کی تصریح کر دے کہ سب کے لئے ہے تو اغنیاء بھی فقراء کے تابع ہو کر داخل ہو جائیں گے، اور اگر اغنیاء کی تصریح یا عمومیت کی وضاحت نہ کرے تو اغنیاء ایسے وقف میں شریک نہ ہوں گے، مثلاً دوا کے لئے وقف ہو تو اگر اغنیاء کی تصریح یا عمومیت ہو تو اغنیاء علاج کروا سکتے ہیں ورنہ نہیں۔

بخلاف الأدوية فلم يجز لغنى بلا تعميم أو تنصيص فيدخل الأغنياء تبعاً للفقراء قنية

قوله بخلاف الأدوية.. اى الموقوفة فى التيمارخانة، فإن للحاجة إليها دون الحاجة إلى السقاية، فإن العطشان لو ترك شرب الماء يأثم، ولو ترك المريض التداوى لا يأثم (شامی ۶۰۳/)

شرائط صحت وقف: .

وقف کے صحیح ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

(۱) فسق و فجور میں وقف نہ ہو۔

(۲) صرف اغنیاء پر نہ وقف ہو۔

کیونکہ وقف ایک عبادت ہے جو شئ موقوف کو اپنی ملک سے نکال کر منافع کو علی الدوام صدقہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اگر کار خیر میں وقف نہ کرے بلکہ فسق و فجور کے لئے وقف کرے یا صرف اغنیاء پر وقف کرے تو صدقہ و عبادت ہونے کی وجہ سے وقف درست نہ ہوگا (کمافی الشامیہ)

ويشترط أن يكون قربة فى ذاته (شامی ۶/ ۵۲۱) ولو وقف على الأغنياء وحدهم لم يجز لأنه ليس بقربة (شامی ۶/ ۵۱۹)۔

حالات وقف: شئ موقوف کی پانچ حالتیں بنتی ہیں، لہذا پہلے ان کو ذکر کیا جاتا ہے بعدہ انشاءاللہ ان کے بیع و استبدال کا حکم مع شرائط ذکر کیا جائے گا:

(۱) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے شرط لگائی ہو۔

الاول: أن يشترط الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره.

(۲) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے شرط تو نہ لگائی ہو (یعنی سکوت ہو یا عدم استبدال کی شرط ہو) لیکن وہ اس طرح ہو جائے کہ اس سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔ انقطاع انتفاع بالکلیہ خواہ آبادی کے منتقل ہونے یا انہدام اور لوگوں کی عدم ضرورت کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔

والثانى: أن لا يشرطه سواء شرط عدمه اى سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بان لا يحصل منه شئ أصلا .

(۳) شئ موقوف کا اپنا ذاتی خرچ بھی اس کی آمدنی سے پورا نہ ہو سکے۔

الثالث: لا یفی بمؤنته.

(۴) شئ موقوف ایسی ہو جس سے انتفاع تو ہو رہا ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں نفع زیادہ ہو یعنی اس کا بدل انفع ہو۔

الرابع: أن لا یشرطه أیضا لکن فیه نفع فی الحملة و بدله خیر منه ریعاً و نفعاً۔

(۵) شئ موقوف ایسی ہو جس کے استبدال وبیع کی نہ شرط ہوا اور نہ ہی استبدال کی صورت میں نفع زیادہ ہو اور شئ موقوف سے انتفاع ہو رہا ہو۔ (شامی ۶/۵۸۳۔۵۸۴)

بیع واستبدال:

پہلے بیع واستبدال کے شرائط بیان کئے جاتے ہیں پھر ذکر کردہ اشیاء موقوفہ کی قسموں کا حکم لکھا جائے گا۔

شرائط استبدال: وقف کو بدلنے اور فروخت کرنے کی نو شرطیں ہیں:

(۱) شئ موقوف سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

الاول: أن یخرج عن الانتفاع بالکلیه.

(۲) شئ موقوف کا کوئی ایسا فنڈ اور کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس کے ذریعہ اسکو قابل انتفاع بنایا جا سکے۔

الثانی :وأن لا یکون هناک ریع للوقف یعمر به .

(۳) بیع واستبدال کھلے ہوئے گھاٹے کے ساتھ نہ ہو۔

الثالث: أن لا یکون البیع بغبن فاحش.

(۴) بدلنے والا قاضی الجنة یعنی صاحب علم وتقوی وطہارت ہو اور قاضی کے فقدان کی صورت میں جو بھی بدلنے والا ہو اس کے لئے علم وعمل، تقوی وطہارت کا ہونا ضروری ہے۔

الرابع: أن یکون المستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل لئلا یحصل التطریق إلی إبطال أوقاف المسلمین کما هو غالب فی زماننا.

(۵) مبدل منہ دراہم ودنانیر نہ ہو، یعنی ایسی چیز سے نہ بدلا جائے جس کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

الخامس: ویجب فی زماننا أن یستبدل بعقار لا بدراهم ودنانیر.

(۶) ایسے شخص سے بیع واستبدال نہ کیا جائے جس کے حق میں بائع کی شہادت مقبول نہ ہو، اور مشتری غیر مقبول الشہادۃ ہو بائع کے حق میں ۔

السادس: وهو أن لا یبیعه ممن لا تقبل شهادته له (یعنی اپنے اولاد سے بیع نہ ہو وغیرہ)۔

(۷) بدل کی جگہ اور محل وقوع مبدل منہ سے ادنی وکمتر نہ ہو۔

السابع: یبیع إذا کانتا فی محلة واحدة أو محلة أخری خیرا وبالعکس لا یجوز .

(۸) مشتری بائع کی اولاد صغیرہ نہ ہو۔

الثامن: أن لا يبيع من ابنه الصغير فانه لا يجوز اتفاقاً كالوكيل بالبيع من ابنه الصغير.

(۹) بیع اپنے قرض خواہ سے اس کے قرض کے بدلے نہ ہو، یعنی وہ وقف کو ایسے شخص سے فروخت نہ کرے جس کا متولی (فروخت کرنے والے) کے ذمہ قرض ہو اور اسی قرض کے بدلے وقف کو فروخت کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔

التاسع: أن لا يبيع الوقف ممن له على المستبدل دين باعه الوقف بالدين فانه لا يجوز على قول أبي يوسف وهلال لأنهما لايجوز ان البيع بالعروض فبالدين أولى (شامی ۶/۵۸۶)

تنقیح:

شرائط استبدال کو ذکر کرنے کے بعد ان کے تنقیح کی ضرورت معلوم ہوئی اس لئے شرائط مذکورہ میں سے خاص طور سے قاضی اور عقارات سے بدلنے اور اپنے نابالغ بچے سے نہ فروخت کی شرطیں قابل ذکر ہیں، اس لئے فائدہ کے عنوان سے ان شرائط کی تنقیح کی جاتی ہے۔

فائدہ۔۱:

امور اوقاف خواہ وہ بیع و استبدال ہوں یا دیگر امور اوقاف، تمام امور میں واقف اور اس کے وصی نہ ہونے کی صورت میں حضرات فقہاء قاضی کی شرط لگاتے ہیں۔ یہ شرط انتظامی ہے، اس شرط کے ذریعہ اوقاف کی حفاظت مقصود ہے، اسی لئے اگر قاضی سے وقف کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں قاضی کو امور اوقاف میں شریک نہیں کیا جائے گا، حضرات فقہاء نے اس زمانہ میں قاضیوں کی خیانت کی وجہ سے قاضی کو امور اوقاف میں شریک نہ کرنے کا فتویٰ دیا ہے، لہذا قاضی کے خائن یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں دیندار عامۃ المسلمین کے مشورہ اور انتظام سے امور اوقاف انجام دیئے جائیں گے۔ كما فى الشامية و حاشية البحر وغيره۔

وفى منحة الخالق: قوله فللقاضى أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره الخ.

قال الرملى: لاتنس ماقدمه بأسطر عن شمس الائمة الحلوانى بنقل الذخيرة حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت، هل للمتولى أن يبيعها ويشترى مكانها أخرى قال نعم و لقولهم الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة ولاتفاق المشائخ المتأخرين على أن الأفضل لأهل المسجد أن ينصبوا متوليا، ولا يعلموا القاضى فى زماننا لما علم من طمع القضاة فى أمور الأوقاف، صرح به فى التتارخانية وغيرها فى كثير من كتب المذهب (منحۃ الخالق/۲۱۷)

وفى الشامية: ذكر عن التتارخانية ما حاصله أن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه بإذن القاضى ثم اتفق المتأخرون أن الأفضل أن لا يعلموا القاضى فى زماننا لما عرف من طمع القضاة فى أموال

الوقف (شامی ۶/ ۶۴۴)

فائدہ۔۲:

اسی طرح عقارات سے بدلنے کی شرط حضرات فقہاء متاخرین نے اوقاف کی حفاظت کے لئے لگائی ہے ،لہذا اگر دراہم ودنانیر سے فروخت کر کے دوسرا وقف خرید لیا جائے تو یہ جائز ہے۔

قال في البحر: ولو شرط أن يبيعها ويشتري بثمنها أرضا أخرى ولم يزد صح استحسانا وصارت الثانية وقفا بشرائط الأولى (شامی/ ۵۸۵)

عقارات سے بدلنے کی شرط فقہاء متاخرین نے تغیر عرف و زمانہ کی بنا پر لگائی ہے کہ دراہم ودنانیر سے بدلنے میں اس زمانہ میں وقف کے ضیاع کا اندیشہ ہے کہ متولی خود کھا جائے دوسرا وقف نہ خریدے، ضیاع سے بچانے کے لئے متاخرین نے یہ شرط لگائی، چنانچہ قاضی خان سے جواز کی صراحت منقول ہے۔

قال الرملي: كيف يخالف قاضي خان مع صراحته بالجواز الخ (منحۃ الخالق/ ۲۲۳) ويجب أن يزاد آخر في زماننا وهو أن يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها وقل أن يشتري بها بدل ولم نر أحدا من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا (ص/ ۲۲۳)۔

فائدہ۔۳:

اپنے نابالغ بچے سے فروخت کرنے میں روایتیں مختلف ہیں:

ایک روایت میں یہ ہے کہ موکل کی اجازت کے باوجود وکیل کے لئے اپنے چھوٹے نابالغ بچے سے فروخت کرنا جائز نہیں کیونکہ والد ہی اپنے نابالغ بچے کا وکیل ہوتا ہے اور متولی ہونے کی وجہ سے اوقاف کا وکیل ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ بیوع میں کوئی شخص جانبین کا وکیل نہیں ہوسکتا ہے۔ (بحر/ ۲۵۸)

وفي السراج: لو أمره بالبيع من هؤلاء فإنه يجوز إجماعا لا أن يبيعه من نفسه أو ولده الصغير او عبده ولا دين عليه فلا يجوز قطعا وإن صرح به المؤكل (شامی ۴/ ۴۰۷)

دوسری روایت میں ہے کہ اگر موکل اجازت دے دے تو اپنے چھوٹے بچے سے فروخت کرنا جائز ہے۔

وان أمره الموكل أن يبيعه من نفسه وأولاده الصغار أوممن لا تقبل شهادته فباع منهم جاز (شامی ۴/ ۴۰۷) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں دونوں قول میں تعارض ظاہر ہے تو معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں دو قول ہیں۔

ولا يخفى ما بينهما من المخالفة و ذكر مثل ما في السراج في النهاية عن المبسوط و مثل ما في البزازية في الذخيرة عن الطحاوي و كان في المسئلة قولين (شامی ۴/ ۴۰۷)۔

لہذا اگر عامۃ المسلمین متولی کو اجازت دیں تو ایک روایت کے مطابق درست ہے دوسرے کے مطابق

نہیں۔

مذکورہ تینوں شرطوں کے علاوہ بقیہ جو شرائط ہیں وہ بھی وقف کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ہیں جیسا کہ شرائط استبدال میں غور کرنے سے واضح ہے۔

احکام حالات وقف:

اب اشیاء موقوفہ کے احکام شروع کئے جاتے ہیں جیسا کہ حالات وقف کے تحت ان کا وعدہ کیا گیا تھا۔

(۱) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے بدلنے کی شرط لگائی ہو، اس شرط کی بنا پر حق استبدال کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں امام صاحب اور حضرات صاحبین کا اختلاف ہے، جو متفرع ہے اس مسئلہ مختلف فیہ پر جس میں واقف نے اپنے لئے تولیت وقف یا پیداوار وقف کی شرط لگائی ہو، تو امام محمدؒ کے نزدیک شرط تسلیم اور عدم تخصیص منافع کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے وقف درست نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ صحت وقف کے لئے کوئی شرط نہیں ہے اس لئے وقف جائز و درست ہے۔

كما في الدر: وجاز جعل غلة الوقف أو الولاية لنفسه عند الثاني وعند محمد لا يجوز بناء على اشتراطه التسليم إلى متول (الدر المختار مع الرد ۵/۵۸۲، ۵۸۳)۔

اسی اختلاف پر شرط استبدال لنفسہ کا مسئلہ بھی متفرع ہے۔ لیکن اس شرط کی بنا پر امام محمدؒ کے نزدیک وقف صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، وأبطل محمد الشرط وصحح الوقف (بحر/۲۸۱)۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط استبدال لنفسہ میں بھی وقف اور شرط دونوں صحیح ہیں۔

وفرع في الهداية على الاختلاف بين الشيخين شرط الأستبدال لنفسه فيجوزه أبو يوسف وأبطل محمد الشرط و صحح الوقف ۔ (بحر/۲۲۳، شامی ۴/۵۸۴)

القول المفتی بہ: شرط استبدال کی وجہ سے شئ موقوف کو فروخت کرنے کے سلسلے میں فتوی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، لہذا شرط استبدال کی وجہ سے مذکورہ شرائط استبدال میں سے قاضی، خروج عن الانتفاع، عدم قدرت تعمیر، ان تینوں کے علاوہ بقیہ تمام شرائط استبدال کے ساتھ حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق شئ موقوفہ کو ایک مرتبہ بدلنا جائز ہوگا، اگر دوسری مرتبہ بدلنے کی شرط سے سکوت ہو، اور اگر دوسری مرتبہ بھی بدلنے کی شرط مذکور ہو تو دوسری مرتبہ بھی بدلنا جائز ہے۔

(۱) جاز جعل غلة الوقف لنفسه عند الثاني و عليه الفتوى قوله و عليه الفتوى كذا قاله الصدر الشهيد وهو مختار أصحاب المتون ورجحه في الفتح واختار مشائخ بلخ وفي البحر عن الحاوى انه المختار للفتوى ترغيبا للناس في الوقف و تكثيرا للخير (شامی/۵۸۳)۔

(۲) ولو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له وعدم ريع يعمر به كما لا يخفى (شامی/۵۸۶)۔

نوٹ: اگر واقف نے شئ موقوفہ کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے دوسرا وقف خریدنے کی شرط لگائی تو یہ بھی جائز ہے۔

قال في البحر: ولو شرط أن يبيعها و يشترى بثمنها أرضا أخرى ولم يزد صح استحسانا وصارت الثانية وقفا بشرائط الأولى (شامی ۶/۵۸۵)

(۲) شئ موقوفہ ایسی ہو جس سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے تو اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ شئ موقوفہ یا تو منقولہ ہوگی، یا غیر منقولہ، اگر غیر منقولہ ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ آمدنی کے لئے وقف ہو (۲) آمدنی کے لئے وقف نہ ہو۔ اور اگر منقولہ ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) عمارت موقوفہ کا ملبہ ہو (۲) عمارت موقوفہ کے آلات ہوں۔ تو اس طرح سے چار شکلیں بنتی ہیں:

اقسام:

(۱) آمدنی کے اوقاف ہوں جو ویران ومنہدم ہو جائیں، جیسے دوکانیں اور زراعت کی زمین جو نا قابل کاشت ہو جائے۔

(۲) غیر آمدنی کے اوقاف ہوں، مثلاً مدارس، مساجد، مقابر وغیرہ۔

(۳) ملبہ اوقاف ہو یعنی عمارت موقوفہ کے وہ اجزاء جن کی ضرورت نہ رہ جائے ان کے خراب ہو جانے کی وجہ سے یا عمارت کے ویران ومنہدم ہو جانے کی وجہ سے، مثلاً اینٹ، پتھر وغیرہ۔

(۴) آلات وقف یعنی وہ چیزیں جو وقف کی ضروریات کے لئے ہوں، مثلاً فرش، چٹائی، پنکھا وغیرہ۔

اختلاف علماء: اقسام مذکورہ سے جب انتفاع نہ ہو سکے ان اوقاف کے ویران ومنہدم ہو جانے کی بنا پر، اور لوگوں کی عدم ضرورت کی وجہ سے، یا اس جگہ سے مسلمانوں کے ہجرت کر جانے کی بنا پر اوقاف معطل غیر منتفع ہو جائیں تو ان کے حکم میں حضرات صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام صاحبؒ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے قولوں کے مطابق روایت ہے۔

امام محمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں:

(۱) بطلان وقف ورجوع الی الواقف کی ہے یعنی وقف باطل ہو جائے گا اور واقف کی ملکیت میں چلا جائے گا۔

(۲) دوسری روایت عدم بطلان وقف وعدم رجوع الی الواقف کی ہے۔ پہلی روایت کو ضعیف کہا گیا ہے۔

قال في الذخيرة وفي المنتقع قال هشام سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه فيشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي . و أما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه (شامی ۶/۵۷۲)

قول ابن ہمام: علامہ ابن ہمام امام محمدؒ کے قول کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ویران اور منہدم

ہونے والے اوقاف دوطرح کے ہوتے ہیں:

(۱) ایک تو جس کی ویرانی اور انہدام کی وجہ سے واقف کا مقصود بالکل فوت ہو جاتا ہے، اور کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے ذریعہ واقف کے مقصود کو بحال کیا جاسکے، مثلاً دکان جو منہدم ہو جائے اور اس کے تعمیر کی کوئی صورت نہ ہو اور وہ خالی زمین کرایہ پر بھی نہ نکل سکتی ہو، یا مسافر خانہ، مدرسہ، یا حوض، تالاب وغیرہ جو کسی وجہ سے اس طرح ویران ہو جائے یا منہدم ہو جائے کہ ان کو دوبارہ آباد کرنے پر قدرت نہ ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی حالت میں یہ سب اوقاف واقف کی ملک میں لوٹ جائیں گے۔

(۲) اور دوسرے اوقاف وہ ہوتے ہیں جن کی ویرانی اور انہدام سے واقف کا مقصود بالکل فوت نہیں ہوتا ہے بلکہ ویران اور منہدم ہونے کے بعد بھی ان کے ذریعہ سے کسی نہ کسی درجے میں واقف کے مقصود کو باقی رکھا جاسکتا ہے، مثلاً کوئی زمین وقف کی ہو اور لوگ ہجرت کر جائیں، یا کرایہ کے ہوٹل وغیرہ ہوں، منہدم ہونے کے بعد ان سے انتفاع ممکن ہے، مثلاً زمین میں پودے لگوا دیئے جائیں یا کسی کو کرایہ پر دے دے جو اس زمین اور جگہ پر تعمیر وغیرہ کر کے آمدنی حاصل کر کے زمین کا کرایہ ادا کرتا رہے، تو ایسے اوقاف جو منہدم ہونے کے بعد بھی واقف کے مقصود سے بالکل نہیں نکلتے ہیں انکا حکم یہ ہے کہ وقف باطل نہیں ہوگا اور جو آمدنی حاصل ہوگی واقف کے بیان کردہ مصرف میں صرف کر دی جائے گی، ایسے اوقاف واقف کے ملک میں واپس نہ ہوں گے۔

كما في الشامية نقلا عن الفتح، ذكر في الفتح: مامعناه انه يتفرع على الخلاف المذكور ما إذا انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعمر به فيرجع الى البالي أو ورثته عند محمد خلافا لأبي يوسف، لكن عند محمد إنما يعود إلى ملكه ما خرج عن الانتفاع المقصود الواقف بالكلية كحانوت احترق ولا يستاجر بشيء، و رباط وحوض محلة خرب وليس له ما يعمر به فاما كان معدا للغلة فلا يعود إلى الملك الا نقضه و تبقى ساحته وقفا توجر ولو بشيء قليل بخلاف الرباط ونحوه فانه موقوف للسكنى وامتنعت بانهدامه، أما دار الغلة فانها قد تخرب وتغير كوما وهي بحيث لو نقل نقضها ليستاجر أرضها من يبني أو يغرس ولو بقليل فيغفل عن ذلك وتباع لواقفها مع أنه لا يرجع إليه منها إلا النقض واستند في ذلك للخانية وغيرها ظاهر كلامه واعتمده (شامی ۵۴۹/۶)

عندابی یوسفؒ: امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلے میں روایت یہ ہے کہ وقف ہو جانے کے بعد وقف کبھی باطل نہیں ہوتا، خواہ انتفاع کی کوئی صورت باقی رہے یا نہ رہے۔

واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني قوله عند الإمام والثاني فلا يعود ميراثا فلا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا (درمختار مع الرد ۵۴۸/۶)۔

البتہ اس صورت میں اشیاء موقوفہ سے انتفاع نہ ہو، اس کی بیع کے سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے دو

روایتیں منقول ہیں:

(۱) ان کو علی حالہ چھوڑ دینا واجب ہے، اسکو فروخت کرنا یا بعینہ ان اوقاف کو دوسری جگہ منتقل کرنا جائز نہیں۔

لا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر (شامی ۶/۵۴۸)

(۲) ایسی اشیاء موقوفہ کو منتقل کرنا یا اس کی قیمت فروخت کر کے اسی جیسے دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا واجب ہے۔

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود الى ملك الواقف، عند أبي يوسف: ويباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد (شامی ۵۴۹/۶)۔

عندالامام: حضرت امام ابوحنیفہؒ سے حضرت امام محمدؒ کی روایت کے مطابق عدم انتفاع کی صورت میں بطلان وقف کی روایت، اور حضرت امام ابویوسفؒ کی روایت کے مطابق عدم بطلان وقف کی روایت منقول ہے۔

قال في الإسعاف: ذكر بعضهم أن قول أبي حنيفة كقول أبي يوسفؒ وبعضهم ذكره كقول محمدؒ (شامی ۶/۵۴۸)

حاصل:

امام محمدؒ کی دونوں روایتوں اور ابن ہمام کی توضیح کا یہ حاصل نکلتا ہے کہ بطلان وقف کی روایت ایسے اوقاف پر محمول ہے جن کے ویران اور انہدام یا لوگوں کے استغناء کی وجہ سے واقف کا مقصد بالکل ختم ہو جائے تو ایسے اوقاف ویران اور لوگوں کے مستغنی ہو جانے کی صورت میں واقف کی ملک میں لوٹ جائیں گے، خواہ اشیاء منقولہ کی قبیل سے ہوں یا غیر منقولہ کی قبیل سے ہوں، مثلاً مدارس، جہاد کے لئے وقف کی ہوئی سواری، مسجد کی چٹائی، پنکھا وغیرہ اور جیسے اوقاف کے ملبے وغیرہ۔ اور عدم بطلان کی روایت جو بروایت ہشام ہے ایسے اوقاف پر محمول ہے جن کے تعطل اور لوگوں کے استغناء سے واقف کا مقصود نہیں فوت ہوتا ہے، مثلاً زراعت کی زمین اور باغات، یعنی ایسے اوقاف جو حصول آمدنی کے لئے ہوں تو ان کے انہدام اور تعطل کے باوجود کسی نہ کسی درجہ میں واقف کا مقصود باقی رہتا ہے، لہذا ایسے اوقاف کا وقف باطل نہ ہوگا بلکہ اگر آمدنی بہت کم ہو جائے تو اسکو فروخت کر کے نیا وقف آمدنی کے لئے تیار کیا جائے، اگر چہ اس کی آمدنی پہلے والے سے کم ہو، البتہ اگر اس کی قیمت سے نیا وقف بھی تیار نہ ہو سکے تو اس صورت میں مقصود ختم ہو جانے کی وجہ سے واقف کی ملک میں لوٹ جائے گا۔

والحال أنه إن أمكن شراء شيء يستغل ولو قليلا أو إجارة الأرض بشيء ولو قليلا فعل وحفظ لعمارة مابقي ولو خرب الكل و تعذر أن يشترى بثمنه مستغل ولو قليلا حينئذ يرجع إلى الواقف (فتح القدیر ۶/۲۳۸)

لہذا امام محمدؒ کی روایت کے مطابق غیر آمدنی کے اوقاف اور اوقاف کے ملبے جو کارآمد نہ ہوں اور اوقاف

کے دوسرے سامان تعطل یا استغناء کی صورت میں واقف کی ملک ہو جائیں گے، اسی طرح آمدنی کے وہ اوقاف بھی واقف کی ملک ہو جائیں گے جن کے انہدام وتعطل سے مقصد ختم ہو جائے اور اس کی قیمت سے بھی دوسرے وقف کی تیاری ممکن نہ ہو۔ البتہ آمدنی کے وہ اوقاف جن کی اجرت و قیمت سے مقصد کی بحالی ممکن ہو ایسے اوقاف کا وقف باطل نہ ہوگا بلکہ اس کے مقصد کو بحال کیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق وقف باطل نہ ہوگا، اور جواز بیع والی روایت کی بنا پر بیع واستبدال جائز ہے۔ لہٰذا تمام اوقاف جو منہدم یا مستغنی ہو جائیں ان کی بیع یا نقل واجب ہے۔

القول المفتی بہ:

اقسام مذکورہ میں سے قسم رابع بھی وقف کے آلات (سامان ضرورت وغیرہ) کے سلسلہ میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ اگر آلات ناقابل انتفاع ہو جائیں تو اگر واقف یا اس کے ورثاء کو معلوم ہو تو ان کی ملکیت میں لوٹ جائیں گے ورنہ بحکم لقطہ ہیں، کما صرح به في فتح القدير (٦/٢٣٨) إن الفتوى على قول محمد في آلات المسجد والمراد بآلات المسجد نحو القنديل والحصير (شامی ۳/۵۴۹) وهكذا في البحر (۵/۲۵۲)۔

آمدنی کے یا غیر آمدنی کے اوقاف وملبۂ وقف میں قول مفتی بہ:

فرش اور چٹائی وغیرہ یعنی آلات وقف کے علاوہ وقف کی دوسری تمام چیزوں میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کی دونوں روایتوں پر مصرح ہے، متقدمین کا فتویٰ عدم جواز بیع ونقل پر ہے، یعنی ان لوگوں کے نزدیک وقف کے سامان کو فروخت کرنا یا بغیر فروخت کئے اس سامان کو ضرورت نہ ہونے کے وقت دوسرے وقف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

(عند الثاني) لا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا، وهو الفتوى حاوي القدسي وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهوا لأوجه فتح اھ (شامی ۳/۵۴۸)

اور متاخرین نے امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت پر فتویٰ دیا ہے یعنی جب وقف ویران اور منہدم ہو جائے اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ رہے تو اس کے سامان کو یا اس کی قیمت کو قریبی جہت کے دوسرے وقف میں صرف کر دیا جائے گا۔

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى المساجد (شامی ۳/۵۴۹) وفي الدر: فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر عليه تفريع إلى قولهما، هذا التفريع إنما يظهر على ما ذكره الشارح من الرواية الثانية عن أبي يوسف وقدمنا أنه جزم بها في الإسعاف (درمختار مع الرد ۳/۵۴۹)۔

نوٹ: لیکن حضرات متاخرین مسجد کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کی روایت اولیٰ کو ترجیح دیتے ہیں۔

حاصل: مسجد اور اسی طرح دوسری موقوفہ عمارتوں کے ملبے یعنی اینٹ، پتھر، کڑی وغیرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اسی موقوفہ کو تعمیر کرنا ممکن ہو تو اس کی تعمیر میں ان کو یا ان کی قیمتوں کو صرف کر دیا جائے گا، اور اگر اس وقف کی تعمیر ممکن نہ ہو تو اسی جہت کے کسی دوسرے قریبی وقف میں وہ اشیاء اگر قابل استعمال ہوں ورنہ ان کی قیمتوں کو لگا دیا جائے گا۔ دوسری جہت کے اوقاف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

سئل شيخ الإسلام عن أهل قرية رحلوا أو تداعى مسجدها إلى الخراب وبعض المتغلبة يستولون على خشبه و ينقلونه إلى دورهم، هل لواحد لأهل المحلة أن يبيع الخشب بأمر القاضي ويمسک الثمن ليصرفه إلى بعض المساجد أو إلى هذا المسجد؟ قال: نعم، وحكى أنه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط في بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة به، وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به، قال: نعم، لأن الواقف فرضه انتفاع المارة ويحصل ذلک بالثاني (شامی۶/۵۵۰)

(۳) تیسری قسم یعنی جب موقوفہ اشیاء ایسی ہو جائیں کہ ان سے ان پر ہونے والا خرچ بھی حاصل نہ ہو سکے، چاہے وہ جائداد ہو یا دیگر اوقاف مستغلہ، انکا حکم دوسری قسم کا حکم ہے کہ یہ انتفاع سے بالکلیہ خارج ہیں، لہذا اس کی بیع واستبدال جائز ہے۔

أو لا يفي بمؤنته فهو جائز على الا صح (شامی۶/۵۸۴)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ شئ موقوفہ سے انتفاع ہو رہا ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں نفع زائد ہو یعنی بدل انفع ہو، اس کے حکم میں حضرات علماء کے دو قول ہیں:

۱۔ استبدال کی صورت میں اگر نفع زیادہ ہو تو بیع واستبدال جائز ہے۔

الرابعة: أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى الخ (شامی۳/۳۸۹)۔

۲۔ اگر شئ موقوفہ سے انتفاع ہو رہا ہو تو اس کی بیع واستبدال جائز نہیں اگرچہ بدلنے میں نفع زائد ہو۔

والعمل على قول أبي يوسف معارض بما قاله صدر الشريعة نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين الخ (شامی۳/۳۸۹)

ترجیح:

علامہ شامیؒ نے قول ثانی کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ بیع واستبدال اگر شرط واقف کی بنا پر نہ ہو تو بغیر ضرورت کے جائز نہیں اس بنا پر کہ وقف میں اصل اشیاء موقوفہ کو علی حالہ باقی رکھنا ہے اصل کے خلاف بغیر ضرورت کے نہ کیا جائے گا اور جب انتفاع بالکل ختم ہو جائے تو مجبوراً وضرورتاً بیع جائز ہے، اور جب نفع بالکل ختم نہ ہو بلکہ انتفاع ہو رہا ہو

اور بدلنے میں نفع زائد ہوتو اس صورت میں بیع واستبدال صرف نفع کو زائد کرنے کے لئے مقصد وقف کے بالکل خلاف ہے، لہذا بیع ناجائز ہوگی۔

قال العلامة البيرى بعد نقله أقول وفي فتح القدير والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أولا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعابه فينبغي أن لا يجوز لان الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة. ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة. ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل نبقيه كما كان الخ، أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق والصواب (شامی ۳/۳۸۹)

(۵) پانچویں قسم وہ اوقاف جن سے آمدنی جاری ہو اور واقف نے بدلنے کی شرط نہ لگائی ہو اور نہ ہی استبدال میں نفع زیادہ ہو تو ایسے اوقاف کی بیع باطل ہے۔ بیع کے بعد مشتری اگر اس سے نفع اٹھائے اور پھر بیع کو لوگ ختم کردیں اور مشتری کو اس کا ثمن واپس کردیں تو ایسی صورت میں جتنے دن مشتری نے اس وقف سے فائدہ حاصل کیا ہے اتنے دن کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

وإذاصح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه (ہدایہ/۶۲۰)۔

اگر چہ وہ اوقاف آمدنی حاصل کرنے کے نہ ہوں مثلاً مسجد ہو یا مدرسہ، کما صرح۔

و دخل مالو كان الوقف مسجداً أو مدرسة سكن فيه فتجب فيه أجرة المثل (شامی ۶۱۵/)

بطلان بیع وقف سے انتفاع کا حکم:

پانچویں قسم جس کا بیان سطور بالا میں ہوا اس سے انتفاع بیع کے باطل ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور بیع کو ختم کردینا واجب ہے، اگر بیع کو فوراً ختم نہ کیا اور وقف سے نفع اٹھاتا رہا تو جب لوگ بیع کو ختم کرکے مشتری کا پیسہ واپس کریں گے تو جتنے دن فائدہ حاصل کیا ہے اتنے دن کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

كما في الشامي حتى لو باع المتولي دار الوقف فسكنها المشترى ثم أبطل القاضي البيع كان على المشترى أجرة المثل (فتح) وبه أفتى الرملي وغيره كما قدمناه وما في الاسماعيلية من الإفتاء بخلافه تبعا للقنية فهو ضعيف كما صرح به في البحر (شامی ۶/۶۱۵)

خلاصہ:

بیع واستبدال کی سب پانچ صورتیں مبنی ہیں: (۱) واقف نے بدلنے کی شرط لگائی ہو، (۲) وقف سے انتفاع بالکل ختم ہوجائے خواہ وقف کی آمدنی صرف اتنی ہو جس سے وقف کا اپنا ذاتی خرچ بھی پورا نہ ہوسکے، (۳) کسی ایسے غاصب نے غصب کرلیا جس سے واپس لینا ناممکن ہو اور غاصب اس کا عوض دینے پر راضی ہو، (۴) وقف سے انتفاع

جاری ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں واقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے اور بدل مبدل عمدہ وانفع ہو، (۵) وقف سے انتفاع جاری ہو اور بدلنے کی صورت میں کوئی نفع بھی نہ ہو۔

حکم:

مذکورہ صورتوں میں سے تین صورتوں میں مفتی بہ قول کے مطابق بیع واستبدال ذکر کردہ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور چوتھی صورت میں حضرات علماء کا اختلاف ہے۔ بہت سے علماء نے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق بیع کو جائز کہا ہے اور اسی کو قول مفتی بہ بھی بتلایا ہے، اور بہت سے علماء نے بیع ناجائز وحرام کہا ہے، علامہ شامیؒ نے استدراک قائم کر کے صاحب فتح کے قول کے ذریعہ عدم جواز کو ترجیح دیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگر بیع و استبدال کو جائز کہا جائے تو اس کے ذریعہ ابطال اوقاف کا دروازہ کھلے گا، نیز یہ استبدال بلاضرورت ہے کیونکہ اوقاف کا مقصود آمدنی کا بڑھانا نہیں بلکہ ان کو حالت سابقہ پر باقی رکھنا ہے تو خلاف مقصود کے ذریعہ بلاضرورت اس کے ضیاع کا اندیشہ کیوں پیدا کیا جائے، لہذا راجح عدم جواز ہے۔ پانچوں قسم کی بیع واستبدال بالاتفاق باطل ہے۔

نوٹ: بیع کے جواز وعدم جواز کا مدار صرف دو چیزوں پر ہے: ا۔ شرط واقف، ۲۔ ضرورت، ان دونوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو بیع واستبدال جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔

إلا فی أربع الأولی لو شرطه الواقف، الثانیة إذا غصبه غاصب وأجری علیه الماء حتی صار بحرا فیضمن القیمة ویشتری المتولی بها أرضا بدلا، الثالثة أن یجحده الغاصب ولا بینة ای وأراد دفع القیمة فللمتولی أخذها یشتری بها بدلا، الرابعة أن یرغب إنسان فیه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی كما فی فتاوی قاری الهدایة، قال صاحب النهر فی كتابه إجابة السائل قول قاری الهدایة والعمل علی قول أبی یوسف معارض، فما قال صدر الشریعة: نحن لا نفتی به وقد شاهدنا فی الاستبدال مالا یعد ویحصی فإن ظلمة القضاة جعلوه حیلة لإبطال أوقاف المسلمین وعلی تقدیره فقد قال فی الإسعاف: المراد بالقاضی هو قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل ولعمری إن هذا أعز من الكبریت الأحمر وما أراه إلا لفظا یذكر فالأقوی فیه السد خوفا من مجاوزة الحد والله سائل كل إنسان .

وقف کے بدل کے احکام:

بدل کی سب پانچ صورتیں بنتی ہیں کیونکہ جس کو بدلا جائے گا دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو وہ وقف کا ملبہ یعنی انقاض وقف ہوگا (۲) یا تو اوقاف ہوں گے، اگر اوقاف ہوں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو آمدنی کے لئے اوقاف ہوں گے (۲) یا تو آمدنی کے لئے نہ ہوں گے۔ پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں: (۱) اصل وقف کو قائم کرنے کی ضرورت ہوگی (۲) یا نہ ہوگی۔

(۱) انقاض: اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے اوقاف موجود ہوں تو ان کو اگر قابل استعمال ہیں ورنہ اس کی

قیمت کو ان کے اوقاف میں صرف کیا جائے گا۔

فإن احتاج الوقف إلى عود النقض أعاده الحصول المقصود به وان استغنى عنه أمسكه إلى أن يحتاج إلى عمارته (ولا يجوز) وان تعذر إعادة عينه الى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل. ملخصا (بحر الرائق ر ص ۲۲۰)

غیر آمدنی کے اوقاف:

(۲) غیر آمدنی کے جس وقف کو بدلنا ضروری ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بدلے میں اسی نوع کا دوسرا وقف قرب و حسن مکانی کی رعایت کرتے ہوئے قائم کیا جائے جو بعینہ پہلے والے وقف کے درجہ میں وقف ہوگا۔

وفي الخانية الصحيح قول أبي يوسف لأنه شرط لا يطل حكم الوقف لأن الوقف يحتمل الانتقال من أرض إلى أرض أخرى ويكون الثاني قائما مقام الأولى الخ (بحر الرائق ر ۲۲۱)

(۳) غیر آمدنی کے جس وقف کو بدلنے اور فروخت کرنے کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو اور اس کے بدلے دوسرے وقف کا قیام عدم ضرورت یا کسی اور وجہ سے متعذر ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اسی جہت کے دوسرے اوقاف میں اس کی قیمت اور بدل کو استعمال کیا جائے۔

رباط بعيد و استغنى عنه المارة و بجنبه رباط آخر، قال السيد الإمام أبو الشجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (شامی ر ۵۵۰)۔

آمدنی کے اوقاف:

(۴) آمدنی کے جس وقف کو بدلنے اور بیع کرنے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بدلے یا اس کی قیمت کے بدلے ایسا وقف حاصل کیا جائے جو پہلے وقف سے انفع یا کم سے کم اس کے مساوی ہو، اور اس کی آمدنی کو موقوف علیہم پر اگر موجود ہوں ورنہ اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

وإذا كانت موقوفة الاستغلال فالظاهر عدم اشتراط اتحاد الجنس على المنظور فيها كثرة الريع و قلة المرمة و قابلية البقاء. شرط آخر وهو اتحاد المحلة أوكون الثانية أحسن (منحۃ الخالق ر ۲۲۳) لو اشترى ببدل الوقف فإنه يصير وقفا كالاولى على شروطه وإن لم يذكر شيئاً (شامی ر ۶۲۷) في الخلاصة قال المسجد إذا خرب أو الحوض إذا خرب ولم يحتج إليه لتفرق الناس عنه صرفت أوقافه في مسجد آخر أو حوض آخر (شامی ر ۶۲۶)

(۵) آمدنی کے جس وقف کو بدلنا لازم ہو اور اسی جیسے دوسرے وقف کا قیام ناممکن ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا بدل اور اس کی قیمت موقوف علیہم ورنہ اسی جیسے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

ونقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلوانی انه سئل عن مسجد أو حوض خرب

ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضى أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر فقال نعم و مثله فى البحر عن القنية (شامی ۵۵۰)۔

اقسام اوقاف عامرہ: آباد اوقاف کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وقف حصول آمدنی کے لئے ہوں یا حصول آمدنی کے لئے تو نہ ہوں لیکن ان اوقاف کے لئے آمدنی کے اوقاف ہوں۔

(۲) اوقاف حصول آمدنی کے نہ ہوں اور نہ ہی ان کے لئے آمدنی کے اوقاف ہوں۔

احکام: پہلی قسم کا حکم: جس وقف کے پاس آمدنی ہو خواہ وہ آمدنی اسی وقف سے حاصل ہو یا ان پر موقوفہ اوقاف سے حاصل ہو تو اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

(۱) کہ اگر واقف نے اس وقف کے اخراجات کے لئے آمدنی کا کوئی حصہ متعین نہیں کیا ہے تو آمدنی میں سے پہلے اس وقف کے اخراجات ضروریہ نکالے جائیں گے اگر ضرورت ہو ورنہ اسکو موقوف علیہم کے اخراجات میں صرف کیا جائے گا۔

۱۔ الثانی عشر لووقف على المساكين ولم يذكر العمارة يبدأ من الغلة بالعمارة و بما يصلحها وبخراجها و مؤنتها ثم يقسم الباقي على المساكين (۲۱۶/۵)۔

۲۔ فالمراد بالوقف الذى يبدأ من غلته بعمارته العين الموقوفة للغلة والعين الموقوف عليها كالمسجد إذ لا شك أن كلا موقوف عليه الغلة بمعنى أنهما مشروط صرف الغلة إلى عمارتها (تقریرات رافعی ۸۱) (شامی ۶/ ۵۵۹)۔

(۲) اور اگر واقف نے آمدنی سے اوقاف کے ذاتی اخراجات کے لئے حصہ مقرر کیا ہے یا مقرر نہیں کیا ہے لیکن آمدنی سے اخراجات وقف کی شرط لگائی ہے تو پہلے آمدنی سے اوقاف کے اخراجات کے لئے حصہ متعینہ یا جتنی ضرورت پڑ سکتی ہو نکال لیا جائے گا اگر چہ فی الحال کوئی ضرورت نہ ہو کیونکہ آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ جب ضرورت ہو اسوقت آمدنی نہ رہے تو اسی وضع کردہ واقف کے ذکر کردہ مصارف میں شرائط واقف کی رعایت کے ساتھ صرف کیا جائے گا۔

لوشرط الواقف تقديم العمارة ثم الفاضل للفقراء أو للمستحقين لزم الناظر امساك قدر العمارة كل سنة وإن لم يحتجه الان لجواز أن يحدث حدث ولا غلة بخلاف ما إذا لم يشترطه فليحفظ الفرق بين الشرط وعدمه (درمختار ۶/ ۵۶۵، ۵۶۶) وكذا فى البحر لو اجتمع من الغلة مقدارما يحتاج الأرض والمسجد إلى العمارة ويمكن العمارة بها و يفضل تصرف الزيادة إلى الفقراء على ما شرط الواقف (بحرالرائق ۵/ ۲۱۵، ۲۱۶)

(۳) اوقاف کا خرچ نکالنے کے بعد اگر موقوف علیہم افراد اور جماعت متعینہ نہ ہوں تو اخراجات ضروریہ

کے بعد سب سے پہلے ان چیزوں پر صرف کیا جائے گا جو تعمیر سے معنوی طور پر زیادہ قریب ہیں یعنی جن کے نہ ہونے کی صورت میں تعطل وقف ہوجاتا ہے تو یہ بھی حقیقت میں عمارت سے ملحق ہیں پھر دوسرے مصالح میں صرف کیا جائے گا، مثلاً مسجد و مدرسہ پر وقف ہو تو اس صورت میں پہلے آمدنی سے اخراجات عمارت نکالے جائیں گے پھر امام ومؤذن اور معلمین مدرسہ کو ان کی کفایت کے بقدر دیا جائے گا، پھر چٹائی، روشنی، و دیگر مصالح وقف میں صرف کیا جائے گا۔

ويبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج و البساط كذلك الى آخر المصالح (درمختار ۵۵۹،۲۲۰،۲۶۱)

قوله ثم ما هو أقرب لعمارته الخ اى فان انتهت عمارته و فضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته المعنوية التى هى قيام شعائره (شامی ۵۶۰/۶) إلى قوله هذا إذا لم يكن معينا يعنى أن الصرف إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام ونحوه إنما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد والمدرسة (شامی ۵۶۱/۶)

(۳) اور اگر موقوف علیہم افراد و جماعت متعینہ ہوں تو اس کے اخراجات نکالنے کے بعد آمدنی ان لوگوں پر صرف کردی جائے گی بغیر تقدم و تاخر کی رعایت کے، جیسے وقف علی الاولاد یا وقف علی الفقراء۔

اما لو كان معينا كالدار الموقوفة على الذرية أو الفقراء فانه بعد العمارة يصرف الريع إلى ما عينه الواقف بلا تقديم لأحد على أحد۔ فاغتنم هذا التحرير (شامی ۵۶۱)

اگر واقف نے وقف حصول آمدنی کے لئے کیا لیکن موقوف علیہم اسکو اپنی دوسری ضرورتوں میں استعمال کریں تو جائز ہے۔ ان کے ذمہ اجرت بھی نہیں لازم ہوگی، البتہ اخراجات وقف ان کے ذمہ ہوں گے، اور موقوف علیہم کا آمدنی کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہے۔

فلاعمارة على من له الاستغلال لأنه لا سكنى له فلو سكن هل تلزمه الأجرة الظاهر لا لعدم الفائدة إلا إذا احتيج للعمارة فيأخذها المتولى ليعمر بها (درمختار ۵۷۰،۵۷۱)

قوله لأنه لا سكنى له قال فى البحر وظاهر كلام المصنف وغيره أن من له الاستغلال لايملك السكنى ومن له السكنى لا يملك الاستغلال إلى قوله قلت ويؤيده ان الخصاف سوى بين المسئلتين لكنه فرق بينهما فى محل آخر بأن من له الاستغلال له السكنى لأن سكناه كسكنى غيره بخلاف العكس لأنه يوجب فيها حقا لغيره ومن له الاستغلال إذا سكن لايوجب حقا لغيره وادعى الشرنبلالى فى رسالته أن الراجح هذا (شامی ۔۶/ ۵۷۰،۵۷۱)

نوٹ: اور اگر رہائش کے لئے وقف کیا تو اسکو حصول آمدنی کے لئے استعمال نہیں کیا جائے گا۔

(۶) اور اگر واقف نے حصول آمدنی کے لئے وقف کیا اور اس کے اخراجات کی شرط موقوف علیہم کے ذمہ رکھا تو یہ شرط کالعدم ہے۔

ولو شرط الواقف غلتها له و مؤنتها عليه صحّا و هل يجبر على عمارتها؟ الظاهر لا (درمختار۶/۵۷۱،۵۷۲) وفي الرد قلت علمت أن صحة الشرط غير صحيحة في عبارة التاتارخانية و تعليل الهداية شامل للشرط وغيره فهو دليل على عدم صحته إلى قوله لأن كلام الواقف لا يصلح ملزما له بتعميرها إذ لا ولاية له على المستحق (شامی۶/۵۷۲)

حاصل یہ ہے کہ اگر وقف سے آمدنی ہورہی ہو یا اس وقف کے پاس آمدنی کے دوسرے اوقاف ہوں تو اس کے اخراجات اسی کی آمدنی سے پورے کئے جائیں گے اگر چہ واقف نے اخراجات کی ذمہ داری موقوف علیہم کے ذمہ رکھی ہو۔

ابقاء وقف:

واقف نے آمدنی کے اوقاف کو جس عمل میں وقف کیا تھا اسکو اسی طرح باقی رکھا جائے گا، اگر باغات ہیں تو سوکھنے والے پودوں کی جگہ دوسرے نئے پودے لگائے جائیں گے، زراعت کی زمین ہے تو اس کو قابل زراعت رکھنے کی پوری کوشش کی جائے گی، اگر دوکان ومکانات ہیں تو ان کی اصلاح ومرمت وغیرہ، یہ سب اسی وقف کی آمدنی سے اپنی اسی حالت پر باقی رکھے جائیں گے، مکانات میں رنگ وروغن وغیرہ نہیں کرتا تھا تو بغیر موقوف علیہم کی اجازت کے نہیں کئے جائیں گے۔

وقف میں زیادتی: اور اگر اس وقف میں ایسی زیادتی کی ضرورت پڑے جس سے وقف کی آمدنی بڑھ جائے اور وقف کا اپنا خرچ کم ہو جائے جس میں موقوف علیہم کا فائدہ ہو تو ایسی زیادتی جس میں موقوف علیہم کا فائدہ ہو بغیر اجازت کے بھی جائز ہے۔ آمدنی میں اضافہ کرنے والی زیادتی ممنوع نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے اجازت شرط ہے۔

ولو كان الوقف على معين فالعمارة في ماله بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه فإن خرب يبنى كذلك ولا تجوز الزيادة بلا رضاء ولو كان على الفقراء فكذلك وعند البعض تجوز والأول أصح (ہدایہ ملخصا) وبه علم أن عمارة الوقف زيادة على ما في زمن الواقف لا تجوز بلا رضا المستحقين وظاهر قوله بقدر ما يبقى منع البياض والحمرة على الحيطان من مال الوقف إن لم يكن فعله الواقف وإن فعله فلا منع (شامی/۵٦۰)

وفي حاشية الشامية مطبوعة مكتبة زكريا: قوله منع البياض الحمرة الخ قال شيخنا وقد رأيت تقييد ذلك بما إذا لم يورث البياض والحمرة زيادة في الأجرة إن كان كذلك فلا منع ثم قال وهو تقييد حسن ويظهر أن الزيادة في أماكنه كذلك، حاشية الشامية للمحشى الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد مفوض (ص/۵٦۰)

جہت آمدنی کی تبدیلی کا حکم:

موقوفہ زمین میں اگر آمدنی میں اضافہ کرنے کے لئے دوکان یا مکان (ہوٹل) وغیرہ تعمیر کردئے جائیں یا مزروعہ زمین میں باغ لگادئے جائیں تو یہ سب امور انفع للوقف ہونے کی وجہ سے جائز ہیں۔ مثلاً شہر کے اندر خالی زمین وقف کی گئی اگر اس پر دوکان یا کرایہ کے مکانات تعمیر کردئے جائیں، یا مزروعہ زمین ہے جس کی کاشت میں دشواری ہوتی ہے اگر باغ لگادئے جائیں تو دشواری دور ہوجائے گی اور وقف کی آمدنی میں اضافہ بھی ہوجائے گا تو وقف کے فائدہ کے لئے جہت آمدنی کا تبدیل کردینا جائز ہے۔

كما في البحر: وإن أراد قيم الوقف أن يبني في الأرض الموقوفة بيوتا يستغلها بالإجارة لا يكون له ذلك لأن استغلال أرض الوقف يكون بالزرع ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها و تكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخل كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها لأن الاستغلال بهذا الوجه يكون أنفع للفقراء (بحرالرائق ۵/۲۱۶)

فاضل آمدنی کا مصرف:

ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے جہت کے وقف میں یا اسی جہت کے وقف میں استعمال کرنے کی سب چار صورتیں بنتی ہیں۔ ان میں سے دو جواز کی ہیں اور دو عدم جواز کی ہیں۔ اگر جہت متحد ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ اور اگر جہت مختلف ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

(۱) واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں یعنی ایک ہی شخص نے ایک جہت پر متعدد وقف کئے، ایک وقف ایک مصلحت کے لئے اور دوسرا دوسری مصلحت کے لئے۔ مثلاً زید نے مدرسہ پر دو زمینیں وقف کیں، ایک زمین معلمین کی تنخواہ کے لئے اور دوسری مدرسہ کی عمارت کے لئے۔

إن الوقف و محل الوقف اعني الجهة إن اتحدت بأن كانا وقفا على المسجد، أحدهما إلى العمارة والآخر إلى إمامه أو مؤذنه (بحرالرائق ۵/۲۱۶)

حکم: اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک مصلحت سے آمدنی بچ جاتی ہے تو اسی جہت کی دوسری مصلحت میں فاضل آمدنی صرف کرنا جائز ہے۔

والإمام والمؤذن لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الدين أن يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة إلى الإمام والمؤذن باستصواب أهل الصلاح من أهل المحلة إن كان الواقف متحدا لان غرض الواقف إحياء وقفه و ذلك يحصل بما قلنا (بحرالرائق ۲۱۶)۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف مختلف ہوں اور جہت وقف متحد ہوں یعنی چند لوگوں نے اپنی اپنی زمینوں کو ایک ہی جہت پر وقف کیا، مثلاً زید و عمرو و بکر نے مسجد یا مدرسہ پر اپنی اپنی زمین وقف کیا۔

حکم: اس صورت کا حکم بھی پہلی صورت کے حکم کی طرح ہے، یعنی ایک کے فاضل آمدنی کو دوسرے میں استعمال کرنا جائز ہے۔

مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها وإن خرب حانوت فيها لا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر اتحد الواقف أو لا (بحرالرائق وحاشیہ بحر ۵/۲۱۷)

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ واقف ایک ہو اور جہت مختلف ہو مثلاً زید نے ایک زمین مسجد کے لئے اور ایک زمین مدرسہ کے لئے وقف کیا، یا مکان کی ایک منزل رہائش کے لئے اور ایک منزل کرایہ کے لئے وقف کیا۔

اتحد الواقف واختلفت الجهة بأن بنى مدرسة و مسجدا وعين لكل وقفا (بحر/۲۱۶)

في الحاشية قال الرملي من اختلاف الجهة ما إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال (حاشیہ بحر/۲۱۶)

حکم: اس صورت کا حکم یہ ہے کہ ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کی جائے گی، بلکہ واقف کی شرط و مقصد کی اتباع واجب ہے۔

فلا يصرف أحدهما للآخر وهي واقعة الفتوى، تأمل (حاشیہ بحر/۲۱۶) وفضل من غلة أحدهما لا يبدل شرط الواقف.

(۴) واقف بھی الگ الگ ہوں اور جہت وقف بھی الگ الگ ہو، مثلاً چند لوگوں نے الگ الگ وقف الگ الگ جہت پر کیا، ایک نے مدرسہ پر دوسرے نے مسجد پر تیسرے نے مسافر خانہ پر۔

حکم: اس صورت کا حکم تیسری صورت کے حکم کی طرح ہے۔ ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر صرف کرنا جائز نہیں۔

وكذا إذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف (بحرالرائق/۲۱۷)۔

مذکورہ چاروں صورتوں اور ان کے احکامات سے یہ معلوم ہو گیا کہ ایک کی فاضل آمدنی کو دوسرے پر استعمال کرنا کس وقت جائز اور کس وقت ناجائز ہے۔ اب اس پر ہم تفریعاً چند مسئلہ ذکر کرتے ہیں۔

وقد علم بهذا التقرير اعمال الغلتين إحياء للوقف و رعاية شرط الواقف هذا هو الحاصل من الفتاوى (بحرالرائق/۲۱۷)

تفریع:

(۱) مسئلہ: اگر مسجد کی موقوفہ زمین قابل کاشت نہ رہ جائے اور اس میں مصالح عامہ کے لئے حوض یا تالاب بنا دیا جائے تو لوگوں کے لئے اس کے پانی کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز

للمسلمين انتفاع بماء ذلك الحوض، قنية (ہندیہ ۲/۴۶۴)

(۲) مسئلہ:۔ مسجد کی آمدنی اس کی ضرورت سے زائد ہوتو اس کو فقراء ومساکین پر صرف کرنا جائز نہیں۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لايصرف وإنه صحيح لكن اشترى به مستغلا للمسجد (ہندیہ ۲/۴۶۳)

(۳) مسئلہ: وضو کے لئے وقف کئے گئے حوض سے پانی پینا جائز نہیں۔

إذا وقف للوضوء لا يجوز الشرب منه (ہندیہ ۲/۴۶۵)

(۴) مسئلہ: مسجد کی آمدنی سے کپڑا خرید کر مساکین وفقراء کو دینا جائز نہیں اور دینے والے کے ذمہ ضمان آئے گا۔

ولو اشترى القيم بغلة المسجد ثوبا و دفع إلى المساكين لا يجوز وعليه ضمان ما نقد من مال الوقف (ہندیہ/۴۶۲)

زائد آمدنی جس کی حفاظت دشوار ہو: اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے ایسے اوقاف ہوں جن کی آمدنی مسجد ومدرسہ وغیرہ کے خرچ سے زائد ہو اور آئندہ کے لئے بھی ضرورت محسوس نہ ہورہی ہو تو اس آمدنی کو دوسرے مدرسہ یا مسجد یعنی اسی جہت کے دوسرے اوقاف کی ضرورتوں میں خرچ کیا جائے گا۔

وعند أبي يوسف يباع ذلك ويصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحرالرائق ۵/۲۵۲)

اور اگر اسی وقف (موقوف علیہ) کو آئندہ ضرورت پڑنے کا اور آمدنی نہ ہونے کا اندیشہ ہوتو بقدر ضرورت اس وقف کے لئے آمدنی کو محفوظ کیا جائے گا۔ الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح لكن يشترى به مستغلا للمسجد (ہندیہ/۴۶۳) تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے ،اور آمدنی کو محفوظ کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ کوئی زمین اس وقف کے نام سے خرید لی جائے اور ضرورت کے وقت فروخت کر کے اس کی قیمت استعمال کی جائے۔ اما فيما اشتراه المتولي من مستغلات الوقف فانه يجوز بيعه بلا هذا الشرط إلى قوله والمختار أنه لا يكون وقفا فللقيم أن يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت (منحۃ الخالق حاشیہ بحر)

وقف مجہول الجہۃ:

کسی زمین یا مکان ودوکان کا وقف ہونا لوگوں میں مشہور ہو کہ یہ چیز وقف کی ہے لیکن جہت وقف کا علم کسی کے پاس نہ ہو کہ یہ چیزیں کس مصرف کے لئے وقف کی گئیں تھیں تو انکا حکم یہ ہے کہ اس زمین کے سابقہ کاغذات اور پہلے کے منتظمین وقف کی فائلیں دیکھ کر معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ وقف کس مصرف کے لئے تھا، اگر کسی طرح جہت وقف کا علم نہ ہو سکے تو ایسے اوقاف کی آمدنی کو فقراء پر صرف کیا جائے۔

فی الدر لو انقطع ثبوته فما کان فی دواوین القضاء(قوله انقطع ثبوته الخ) المراد علم أنه وقف بالشهرة ولكن جهلت شرائطه و مصارفه بأن لم يعلم حاله ولا تصرف قوامه السابقين كيف كانوا يعملون و إلى من يصرفونه فحينئذ ينظر إلى ما في دواوين القضاة فإن لم يوجد فيها لا يعطى أحد ممن يدعي فيه حقا لم يبرهن ۔ فان لم يبرهن يصرف للفقراء لأن الوقف في الأصل لهم وقد علم مجرد كونه وقفا ولم يثبت فيه حق لغيرهم فيصرف إليهم (شامی۶/۶۶۸)

حکم معلوم الجہۃ ومعدوم المصرف:

اگر وقف کی جہت معلوم ہواور موقوف علیہم مفقود ہوں یا ان تک آمدنی کا پہونچانا دشوار ہو، مثلاً کسی مدرسہ یا مسجد یا مسافرخانہ کا وقف تھا اور اب وہ سب ختم ہو گئے، یا کسی بستی کے مصالح عامہ پر وقف تھا اور اس بستی کے لوگ معلوم نہیں کہاں گئے، یا ان کی جگہ معلوم تو ہو لیکن ان لوگوں تک پہونچانا دشوار ہو تو اس کا یہ حکم ہے کہ اسی جہت کے مصارف میں صرف کیا جائے، مدرسہ کا وقف دوسرے مدرسہ پر اور مسجد کا دوسری مسجد پر صرف کیا جائے۔ جہت کے معلوم ہو تے ہوئے دوسری جہت پر صرف کرنا جائز نہیں۔

فی رد المحتار حاصله أن المنقول عندنا أن الموقوف عليه إذا خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر و أوقاف الحوض إلى حوض آخر والا رصاد نظير الوقف (شامی۶/۶۴۶)

حاصل یہ کہ بقدر ممکن واقف کے مقصد کی رعایت کی جائے گی، اسی لئے اگر موقوف علیہم کو فی الحال یا فی المآل اس فاضل آمدنی کی ضرورت ہو موقوف علیہ کے علاوہ دوسرے پر صرف نہ کیا جائے گا، اور اگر ضرورت نہ ہو تو اسی جہت پر صرف کیا جائے گا، لہذا اگر کسی آبادی کے لوگوں کے لئے وقف تھا تو چونکہ اس وقف کا اصل مقصود فقراء تھے اس لئے فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

وقف کی دوسری قسم:

(۱) وہ اوقاف جو آمدنی کے لئے نہ ہوں بلکہ رہائش وغیرہ کے لئے ہوں تو ان کے اخراجات موقوف علیہم کے ذمہ ہوں گے۔

ولو كان الموقوف داراً فعمارته على من له السكنى ولو متعدداً من ماله لا من الغلة اذ الغرم بالغنم (درمختار/۵۶۸،۵۶۹)

(۲) اور اگر موقوف علیہم فقیر ہوں یا خرچ نہ دیں اس وقت وقف کے اتنے حصے کو کرایہ پر دیدیا جائے گا جس سے وقف کی ضروریات پوری ہو سکیں۔

ولو بنى خانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد أنه يعزل منه بيت أو بيتان وتواجر و ينفق من غلتها عليه (بحر/۳۱۶)

(۳) اور اگر غیر آمدنی کے اوقاف کو موقوف علیہم آمدنی کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو جائز نہیں، البتہ آمدنی کے اوقاف کو رہائش وغیرہ کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

من له السكنى لا يملك الاستغلال بلا خلاف واختلف فى عكسه. والراجح الجواز كما حرره الشرنبلالى فى رسالة (شامی ۶/۵۶۹)

تعمیر و مرمت: اگر موقوف علیہم کے پاس آمدنی ہو، خواہ اسی سے حاصل ہوتی ہو یا اس پر موقوفہ اوقاف سے حاصل ہوتی ہو تو آمدنی کو اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت ہو تو اس پر صرف کیا جائے گا، اگر تعمیر ضروری ہے اور تاخیر کی گنجائش نہیں ہے تو سب سے پہلے تعمیر میں استعمال کیا جائے گا، اگر بچے تو ان لوگوں کو دیا جائے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان ہو، اور اگر نہ بچے بلکہ پوری آمدنی تعمیر و مرمت ہی میں ختم ہو جائے تو کسی کو کچھ بھی نہ ملے گا، اور اگر تاخیر کی گنجائش ہے تعمیر میں جو سب سے زیادہ ضروری ہو اس کو مقدم کیا جائے گا بعدہ بقدر کفایت ان لوگوں کو دیا جائے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان ہو، زمانہ تعمیر میں خواہ ضروری ہو یا ضروری نہ ہو بلکہ تاخیر کی گنجائش ہو ان لوگوں کو کچھ نہ ملے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان نہ ہو، ایسے لوگوں پر تعمیر ہر حال میں مقدم رہے گی۔

والحاصل بما تقرر و تحرر انه يبدأ بالتعمير بالضرورى حتى لو استغرق جميع الغلة صرفت كلها إليه و لايعطى أحد ولو إماما أومؤذنا فإن فضل عن التعمير شئ يعطى ما كان أقرب إليه مما فى قطعه ضرر بيّن و كذا لو كان التعمير غير ضرورى بأن كان لا يؤدى تركه إلى خراب العين ولو أخر الى غلة السنة القابلة فيقدم الأهم فالأهم ثم من لا يقطع يعطى المشروط له إذا كان قدر كفايته وإلا يزاد أو ينقص وان لم يكن فى قطعه ضرر بيّن قدمت العمارة ليه و إن أمكن تاخيرها إلى غلة العام القابل كماهو مقتضى إطلاق المتون ولا يعطى شئ أصلا (شامی ۶/۵۶۵)

آمدنی نہ ہو تعمیر کی ضرورت ہو:

اگر اوقاف کے پاس آمدنی نہ ہو خواہ اس وجہ سے کہ وہ آمدنی کے اوقاف نہ ہوں اور موقوف علیہم تعمیر و مرمت کا خرچ نہ دیں اپنے فقر کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے، یا وہ آمدنی کے اوقاف ہوں یا ان کی آمدنی کے لئے دوسرے اوقاف ہوں لیکن آمدنی حاصل نہ ہو، یا آمدنی تو ہو لیکن تعمیر و مرمت اس آمدنی سے نہ ہو سکے، تو ایسے اوقاف کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کو اتنے دن کے لئے کرایہ پر دیدیا جائے گا جتنے دن کی آمدنی سے تعمیر وغیرہ ہو جائے۔ اور اگر کرایہ پر نہ اٹھے یعنی وہ ایسا ہو کہ لوگ اسکو کرایہ پر نہیں لیتے ہیں یا ایسی جگہ ہو جس کی وجہ سے کرایہ نہ ملے تو قرض لے کر تعمیر کی جائے، اور اگر قرض نہ ملے اور نہ ہی کرایہ حاصل ہو تو بعض کو فروخت کر کے بقیہ وقف کو تعمیر کیا جائے، چونکہ اول اجارہ ہے پھر قرض ہے، پھر بیع ہے، اس لئے پہلے اجارۂ وقف بعدہ استقراض للوقف اور پھر بیع وقف کو ذکر کیا جائے گا۔

احکام اجارۃ:

جب اوقاف کی تعمیر و مرمت کے لئے اتنی آمدنی نہ ہو جس سے وقف کی تعمیر و مرمت کی جائے تو ایسی صورت میں اوقاف کو اتنی مدت کے لئے جس کے کرایہ سے وقف کی تعمیر و مرمت ہو سکے کرایہ پر دینا جائز ہے، کسی خاص مدت کی تعیین ایسی صورت میں نہیں ہے، البتہ کرایہ پر دینے میں ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے وقف ضائع نہ ہو اور مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد کرایہ دار کو الگ کرنے کا اختیار باقی رہے۔

وفی فتاوی قاری الهداية : إذا لم تحصل عمارة الوقف إلا بذلك يرفع الأمر للحاكم ليؤجره اكثر ای إذا احتيج إلى عمارته من أجرته يؤجره الحاكم مدة طويلة بقدر مايعمر به (شامی ۲۰۶/

چونکہ اوقاف کے اجارہ کی مدت فقہاء متقدمین نے متعین نہیں کی تھی لیکن بعد کے فقہاء نے وقف کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدت اجارہ کو متعین کر دیا ہے۔ زراعت کی زمین کے لئے تین سال کی مدت اجارہ اور مکانوں وغیرہ کے لئے ایک سال مدت اجارہ متعین کی گئی ہے، لیکن جب مصلحت کا تقاضا ہو تو ایسی صورت میں کمی بیشی بھی کی جائے گی اور تجدید مدت کی علت وقف کو ضیاع سے بچانا ہے، لہذا اگر بغیر تجدید کے دوسری صورت سے یہ مقصد حاصل ہو جائے تو تجدید لازم نہ ہوگی۔

إن المختار أنه لا يجوز في الدور أكثر من سنة إلا إذاكانت المصلحة في الجواز وفي الضياع يجوز إلى ثلاث سنين إلا إذا كانت المصلحة في عدم الجواز وهذا أمر يختلف باختلاف الزمان والمواضع الخ، وأشار الشارح إلى أنه لا يخالف مافي المتن لأن أصل عدول المتاخرين عن قول المتقدمين بعدم التوقيت إلى التوقيت إنما هو بسبب الخوف على الوقف فإذا كانت المصلحة الزيادة أو النقص اتبعت وهو توفيق حسن (شامی ۲۰۶/۶)

اجرت متقدمہ: جس چیز کو کرایہ پر دے کر کرایہ پیشگی وصول کیا جائے اس کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ کرایہ پر دی جانے والی چیز موجود ہو اور کرایہ وصول کر لینے کے بعد شئی متاجرہ کرایہ دار کے سپرد کرنے کی شرط ہو۔

۲۔ شئی متاجرہ موجود ہو اور آئندہ کسی تاریخ معینہ پر سپرد کرنے کا معاملہ ہو اور اجرت کو پیشگی ادا کرنا شرط ہو۔

۳۔ شئی متاجرہ موجود نہ ہو اور اجرت پیشگی وصول کر کے آئندہ کسی تاریخ میں سپرد کرنے کی شرط ہو۔

احکام: پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ پیشگی اجرت وصول کر کے شئی متاجرہ کو سپرد کر دینا جائز ہے، اور یہ عقد اجارہ لازم و درست ہے۔

أما إذا شرط في تعجيلها ملكت بالشرط وجب تعجيلها الخ (بدائع ۲۰۳/۴)

دوسری صورت یعنی اجرت پیشگی وصول کرنا اور شی مستاجرہ کو آئندہ کسی تاریخ میں سپرد کرنے کی شرط لگانا، اسکو اصطلاح فقہ میں اجارۃ مضافہ کہتے ہیں، اوراس کے حکم میں حضرات علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اجارہ مضافہ لازم ہوجاتا ہے، اور پیشگی اجرت کا وصول کرنا اوراس کی شرط لگانا درست ہے، وصول کرنے کے بعد اجرت کا مالک ہوجائے گا۔ اور بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ لازم نہ ہوگا، لہذا وصول کردہ اجرت بحکم قرض ہوگی، اجارہ کے لازم نہ ہونیکی وجہ سے جانبین کو عقد اجارہ کے ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔ اقوال مذکورہ میں سے دونوں اقوال کی تصحیح حضرات علماء نے فرمائی ہے لیکن اول کو صحیح اور ثانی کو اصح کہا ہے اور یہی قول مفتی بہ بھی ہے، اور ضرورت کے وقت قول صحیح یعنی لزوم عقد پر فتوی کی گنجائش ہے۔

كما ذكر في الشامية مطلب في لزوم الاجارة المضافة تصحيحان. وقال: قال قاضي خان وذكر شمس الائمة السرخسي إن الاجارة المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين وهو الصحيح... ويؤخذ برواية الملك هنا للحاجة. قلت وقد ذكر الشارح في أواخر كتاب الإجارة أن رواية عدم اللزوم تأيدت بأن عليها الفتوى اى فتكون أصح التصحيحين لأن لفظ الفتوى في التصحيح أقوى. لكن أنت خبير بأن رواية عدم اللزوم هنا لاتنفع لأنه يثبت للمستاجر الفسخ فيرجع بما عجله من الأجرة وان قلنا انها تملك بالتعجيل فينبغي هنا ترجيح رواية اللزوم للحاجة نظير ماقاله قاضي خان في رواية الملك (شامی ۶/۲۷ ۶)

تیسری صورت یعنی شی مستاجرہ موجود نہ ہو اور عقد اجارہ کے ذریعہ پیشگی اجرت وصول کرلی جائے اور شی مستاجرہ کو آئندہ کسی تاریخ تک تعمیر وغیرہ کرکے سپرد کرنے کا معاملہ ہو یعنی غیر موجود کا عقد اجارہ۔ اس کے حکم کی صراحت نظر سے نہیں گذری، البتہ اصول سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ غیر موجود کا عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ اور وہ کالعدم ہوگا، اجرت بحکم قرض ہوگی اور مؤجر کو دوسرے سے عقد اجارہ کرنے کا اختیار رہے گا۔ دلیل یہ ہے کہ اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہوتی ہے لیکن اس کی جگہ پر اس کے سبب یعنی شی مستاجرہ کو رکھ کر معاملہ درست ہوجاتا ہے، لہذا جب معقود علیہ نہ ہوگا تو عقد اجارہ کس پر منعقد ہوگا۔

اور صاحب بدائع عقد اجارہ ہوجانے کے بعد معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اجارہ کے بقاء اور عدم بقاء پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو تو اس کی بقاء کے لئے انتفاع کا وہم بھی کافی ہے، اور جو چیز یقین سے ثابت نہ ہو تو اس کے ثبوت کے لئے وہم کافی نہیں بلکہ یقین کی ضرورت ہے، لہذا جب معقود علیہ موجود نہ ہو تو صرف وجود کے وہم سے عقد اجارہ کیسے منعقد ہوگا۔

والأصل فيه أن العقد المنعقد بيقين يبقى لتوهم الفائدة لأن الثابت بيقين لا يزال بالشك كما أن غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك (بدائع ۴/۱۹۶)

اجارۃ البعض لحفظ الكل: پورے وقف کی حفاظت کے لئے بعض حصہ کو کرایہ پر دینا، مثلاً پورے قبرستان کی حفاظت کے

لئے اس کے بعض حصہ پر دوکان تعمیر کروی جائے، توایسا کرنا جائز ہے۔

الثالث عشرة لو بنى حانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد انه يعزل منه بيت أو بيتان فتواجر و ينفق من غلته عليه (بحر/۲۱۶)

بعض علماء نے وقف کوظالم کی دست درازی سے بچانے کے لئے اس کی بیع اوراس کے ثمن کواس کی مثل میں صرف کرنے کا فتوی دیا، لیکن چونکہ اس فتوی سے ضیاع وقف کا اندیشہ تھا اس لئے اسکوفتوی کے لئے اختیار نہیں کیا گیا۔

كما في البحر: وفي الفتاوى قيم وقف خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها و يتصدق بثمنها و كذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلك له أن يبيعه ويتصدق بثمنها. قال الصدر الشهيد والفتوى على أنه لا يبيع الخ (بحر/۵/۲۱۷)۔

جب وقف کوظالم سے بچانے کے لئے بیع کی اجازت تھی تو اجارۂ بعض حکم شرع کے عین مطابق ہے اور شامی وغیرہ میں بھی اجارہ کی اجازت مصرح ہے۔

آمدنی کا حکم: جب وقف کے بعض حصہ پر بغرض حفاظت دوکان تعمیر کردی جائے تو دوکان سے حاصل ہونے والی آمدنی کا حکم یہ ہے کہ اس وقف کو جتنی ضرورت ہواتنا تو اس کی ضرورت میں صرف کیا جائے۔ اور جو باقی بچے اس کے مثل دوسرے اوقاف میں صرف کیا جائے۔

يصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحر/۵/۲۵۲)

قبرستان کی دوکان کی آمدنی:

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے جب دوکان تعمیر کی جائے تو اس کی آمدنی کا بھی مصرف وہی ہوگا جو چند صفحہ پہلے گذرا، یعنی جتنی ضرورت ہو اس قبرستان میں صرف کی جائے اور بقیہ کو دوسری قبرستانوں کی حفاظت میں خرچ کیا جائے یہی اولی واحوط ہے۔

رفاہی کاموں میں استعمال:

قبرستان کی زمین پر تعمیر شدہ دوکانوں کی فاضل آمدنی کا محتاط مصرف تو دوسرے مقابر کی حفاظت ہے، البتہ علامہ عینیؒ کی قبرستان کے بارے میں ذکر کردہ علت سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے رفاہی دینی کاموں میں استعمال کرنا جائز ہے، مثلاً مسجد کی ضروریات میں یا دینی مدارس وغیرہ میں۔

قال الحافظ العينيؒ: فان قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين قلت قال ابن القاسمؒ لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا

درست واستغنی عن الدفن فیھا جاز صرفھا إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین الخ (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)۔

وقف کے لئے قرض: وقف کی ضرورتوں کے لئے قرض لینا جائز ہے۔

شرائط: دوشرطوں کے ساتھ۔(۱) قاضی (اوقاف کے منتظمین مسلم دیانتدار) کی اجازت ہو، (۲) وقف کو کرایہ پر دے کر اس سے کرایہ حاصل کرنا اور اس کی اجرت کو ضرورتوں میں استعمال کرنا بہت دشوار ہو۔

لا تجوز الاستدانة علی الوقف إلا إذا احتیج إلیھا لمصلحة الوقف کتعمیر و شراء بذر فیجوز بشرطین. الأول إذن القاضی . والثانی أن لا تیسر إجارة العین والصرف من أجرتھا (درمختار ۶/۶۵۷)

قرض کی شکلیں اوران کا حکم:

(۱) وقف کے پاس آمدنی ہو اور متولی اپنے پاس سے وقف کی ضرورتوں میں صرف کردے بغیر منتظم وقف کی اجازت کے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ متولی اپنی خرچ کردہ رقم خود سے لے سکتا ہے دیانۃً، البتہ اگر منتظمین سے مطالبہ کرے گا تو گواہوں کے قیام کے بغیر نہ ملے گی۔

إن الناظر إذا أنفق من مال نفسه علی عمارة الوقف لیرجع فی غلته له الرجوع دیانة لکن لوادعی ذلک لایقبل منه بل لا بد أن یشھد أنه أنفق (شامی ۶/۶۵۸)

(۲) وقف میں ٹھیکہ پر تعمیر کروانا۔ مثلاً وقف کے پاس آمدنی نہ ہو اور وقف کو تعمیر کی ضرورت ہو تو متولی یا منتظمین وقف کسی بلڈر سے یہ معاملہ کرلیں کہ اس زمین پر تعمیر کردو، اس کے عوض میں تم کو اتنی رقم ملے گی۔ یا جو مصارف آئیں گے وہ وقف دے گا اور بطور اجرت کے اتنی رقم مزید ملے گی، یا تعمیر ہوجانے کے بعد اس کا اتنا حصہ آپ کو بطور ملک کے ملے گا، یعنی آپ اتنے حصہ کے مالک ہوں گے۔

حکم: مذکورہ صورتوں میں تعمیر پر آنے والے مصارف کے بقدر بلڈر کا وقف مقروض ہوگا اور جتنا خرچ آیا ہے وقف کے ذمہ قرض ہوگا، یا متعینہ رقم قرض ہوگی۔

اور معاملہ میں تعمیر کے بعد بعض حصۂ وقف کے اجارہ یا بیع کی شرط لگانا شرط فاسد ہوگی جو قرض میں باطل ہوجاتی ہے، لہذا بیع واجارہ کی شرط غیر معتبر ہوگی۔ اور شرط مذکور کی بنا پر بلڈر کو اجارہ یا بیع کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور مطالبہ ناجائز وحرام ہوگا۔ "کل قرض جر نفعا فھو ربا" (الحدیث) بعض حصہ کو بیع کی شرط کیساتھ بلڈر سے معاملہ کرنا ناجائز وحرام ہے کیونکہ اس میں بیع وقف ہے جو ناجائز ہے، اور اگر صرف عمارت کی بیع مانی جائے کہ جب تک اس حصہ کی عمارت موجود رہے گی بلڈر کو اس میں ہر طرح کے تصرفات کا حق ہوگا تو اجرت قفیز طحان کی قبیل سے ہوگی۔

دفع أرضه لیغرس شجرا علی أن تکون الأرض والشجر بینھما نصفین لم یجز والشجر لرب الأرض وعلیه قیمة الشجر (ہندیہ ۴۴۵)

بیع البعض لحفظ الکل: وقف کے بعض حصہ کو یا کسی وقف پر موقوفہ وقف کو پورے وقف کی حفاظت کے لئے فروخت کرنا جائز ہے۔ یعنی کوئی وقف منہدم ہونے کے قریب ہو یا منہدم ہوگیا ہو یا معطل ہوگیا ہو اور اس کی تعمیر اور اس کی حفاظت کا کوئی طریقہ نہ ہو سوائے بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے تعمیر و تحفظ کیا جائے، نہ اجارہ پر اٹھ سکے نہ قرض مل سکے تو بقدر ضرورت وقف کو فروخت کرنا جائز ہے۔

فی الخیریة إن أمکن عمارة المسجد بغلتها شیئاً فشیئاً ولا یخشی انهدام المسجد یجب عمارته منها وان لم یمکن تباع و یعمر المسجد من ثمنها قال فی التتارخانیة نقلا عن فتاوی النسفی سئل عن أهل محلة باعوا وقف المسجد لأجل العمارة قال یجوز بأمر القاضی وغیره . هو موافق للقاعدة المشهورة إذ اجتمع ضرران قدم أخفهما ولا نعلم أحدا من علمائنا خالف فی هذه المسئلة لاسیما الواقف لهما متحدان (فتاوی خیریہ/۱۲۹، حاشیہ البحر منحۃ الخالق ۲۲۰/۵)

بیع البعض لمصالح الوقف: وقف کے بعض حصہ کو، موقوفہ جائداد وغیرہ کو وقف کی مصلحت یعنی توسیع، آمدنی میں اضافہ وغیرہ کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔

قال الرملی أقول قال فی البزازیة بیع عقار المسجد لمصلحته لا یجوز (منحۃ الخالق ۲۲۱/۵)

معطلہ مقبرہ: وہ قبرستان جو آبادی کے اندر آگئے ہیں اور ان پر دفن کا سلسلہ موقوف ہو خواہ حکومت کے پابندی لگانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے، جب قبرستان میں دفن کا سلسلہ بالکل ختم ہوجائے تو اس کا حکم انقطاع انتفاع بالکلیہ کا حکم ہے، یعنی حضرت امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس کے بدلہ دوسرا قبرستان قائم کردیا جائے۔

وعن الثانی ینقل إلی مسجد آخر باذن القاضی و مثله حشیش المسجد و کذا الرباط إلی أقرب مسجد أو رباط الخ (درمختار ۵۴۹/۶)

اور اگر اس کا بدلنا متعذر ہو تو اس قبرستان میں مسجد و مدرسہ اور دینی تعلیمی و تبلیغی مرکز قائم کردیے جائیں۔ البتہ تمام قبروں کو برابر کردیا جائے اور ان کو کھودا نہ جائے، اور بنیاد کی کھدائی میں جو ہڈیاں وغیرہ نکلیں ان کو احترام سے کسی جگہ دفن کردے۔ اور مقبرہ کی زمین پر بیت الخلاء، استنجاخانہ وغیرہ اگر قبریں نئی ہوں تو قائم نہ کیا جائے۔

فی العمدة أن المقابر وقف من أوقاف المسلمین. والمسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین (عمدۃ ۱۷۹/۵) وحمل النهی علی الجلوس لقضاء الحاجة یراد به نهی التحریم وماذکره غیره من کراهة الوطأ الخ، یراد به کراهة التنزیه فی غیر قضاء الحاجة وتنتفی الکراهة مطلقا إذا کان الجلوس للقراءة الخ (شامی ۶۰۶/۱)

قبرستان کی مسجد:

مقبرہ میں جو مسجد موجود ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ زمین قبرستان کی ہو بعد میں ضرورتاً مسجد تعمیر کرلی

گئی ہو۔(۲) وہ زمین قبرستان کی نہ ہو بلکہ مسجد کی ہو جس کو مسجد بنایا گیا ہو۔

پہلی قسم کا حکم: جو مسجد قبرستان کی زمین میں ضرورتاً تعمیر کی گئی ہو، اور اب اس کی توسیع کی تحت ضرورت ہو تو وہ قبرستان جس میں تدفین جاری ہے اگر فی الحال گنجائش توسیع کی ہو تو توسیع جائز ہے، اور جب قبرستان تنگ ہو جائے گا تو پوری مسجد کو قبرستان بنا دیا جائے گا، یا جتنے کی ضرورت ہو اتنا قبرستان بنا دیا جائے گا۔

وقد قال فی جامع الفصولین: المسجد الذی یتخذ من جانب الطریق لا یکون له حکم المسجد بل هو طریق بدلیل أنه لو رفع حوائطه کما کان قبله قلت الظاهر أن هذا فی مسجد جعل کله من الطریق (۶/۵۷۵)

دوسری قسم کا حکم: اگر وہ مسجد قبرستان کی زمین پر نہ ہو بلکہ شروع سے مسجد ہی بنائی گئی ہو تو وہ قبرستان جس میں تدفین جاری ہے اس میں توسیع اسی وقت جائز ہے جب کہ فی الحال اور فی المآل قبرستان میں اتنی گنجائش ہو کہ توسیع کے بعد بھی قبرستان تنگ نہ ہو اور آئندہ مسلمانوں کو توسیع سے ضرر لاحق نہ ہو۔

جعل شیء ای جعل البانی شیئاً من الطریق مسجدا لضیقه ولم یضر بالمارین جاز لأنها للمسلمین (۶/۵۷۴)

تنبیہ: علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ مسئلہ سے قبرستان کی مساجد دو طرح کی ہوتی ہیں، اسی وجہ سے توسیع کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے کہ جب پوری مسجد قبرستان ہو اور بعد میں مسجد بنائی گئی ہو تو ایسی صورت میں وہ حصہ مسجد اسی وقت تک رہے گا جب تک مسجد کی عمارت موجود ہو۔ اور اگر پہلے سے مسجد موجود ہو قبرستان کی زمین پر نہ ہو تو ایسی صورت میں توسیع شدہ زمین کو اصل کے تابع مان کر مسجد شرعی مان لیں گے، جو کبھی مسجدیت سے نکل نہ سکے گی، تو ایسی صورت میں توسیع کے لئے شرط ہوگی کہ وہ حصہ فی الحال اور فی المآل فاضل ہو لیکن تقریرات رافعی کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو توسیع ہوگی وہ مسجد شرعی نہ بنے گی، البتہ جو کراہت ہے راستہ وغیرہ میں نماز ادا کرنے کی وہ کراہت ختم ہو جائے گی، لہذا جب دیواریں اٹھا دی جائیں گی تو وہ حصہ اپنی اصلی حالت میں لوٹ آئے گا، خواہ پوری مسجد وراستہ قبرستان میں ہو یا صرف توسیع شدہ حصہ قبرستان و راستہ ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (تقریرات رافعی/۳۸۳،۳۸۴)

قوله قلت الظاهر ان هذا فی مسجد جعل کله من الطریق الخ. الظاهر ان حکم المسجدیة فی صورتی جعل کل الطریق مسجدا أو بعضه متحققة فیهما بدون فرق بین المسئلتین لکن ما دامت حوائطه قائمة والا عاد طریقا فیهما کما یاتی ما یفید هذا مما کتبناه عقب هذا (تقریر/۸۳)

احکام مساجد:

چونکہ مساجد کے احکام دوسرے اوقاف کے احکام سے الگ ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسجد کے

لئے دوسرے اوقاف کی طرح قاضی کا فیصلہ ضروری نہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک تسلیم الی المتولی کی شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں شیوع مانع مسجدیت ہے جب کہ دوسرے اوقاف میں شیوع مانع وقف نہیں، اس لئے ہم مسجد کے احکام کو الگ ذکر کر رہے ہیں۔

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف فی عدم اشتراط التسليم إلی المتولی عند محمد وفی منع الشيوع عند أبی يوسف وفی خروجه من ملک الواقف عند الإمام و إن لم يحكم به حاكم كما فی الدرر وغيره (شامی ۵۴۴/۴)

سب سے پہلے مسجد ہونے کی شرائط ذکر کی جائیں گی کہ مسجد ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں اور علماء کا اختلاف کیا ہے اور قول مفتی بہ کیا ہے۔

شرائط:

۱۔ مسجد ہونے کے لئے تمام علماء کے نزدیک سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ بانی مسجد حصہ مسجد کو اپنی ملکیت کی دوسری زمینوں سے بالکل الگ کردے اور حدود مسجد کی حد بندی کردے کہ میں نے اتنے حصہ زمین و مکان کو مسجد بنایا، اگر حد بندی نہ کرے جس کی وجہ سے مسجد کا حصہ اس کی اور زمینوں سے الگ وممتاز نہ ہو تو مسجد نہ بنے گی۔

إن المسجد لو كان مشاعا لا يصح اجماعا (شامی ۵۴۵/۴)

۲۔ حضرات طرفین کے نزدیک دوسری شرط یہ ہے کہ جس حصہ کو مسجد کے لئے وقف کرے اس میں نماز ادا کر لی جائے، کیونکہ حضرات طرفین کے نزدیک وقف کو متولی کے حوالہ کر دینا ضروری ہے اور وقف مسجد میں نماز ادا کر لینا تسلیم الی المتولی کے قائم مقام ہے۔

أما الصلوة فيه فلأنه لابد من التسليم عند أبی حنيفةؒ و محمد فيشترط تسليم نوعه و ذلک فی المسجد بالصلاة فيه أو لأنه تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه (بحر ۲۴۸/۵)

البتہ ایک شخص کا نماز ادا کر لینا کافی ہے یا اذان و جماعت کے ساتھ نماز کا ادا کرنا مسجد ہونے کے لئے ضروری ہے۔ اس میں دو روایتیں ہیں اور دونوں ظاہر الروایہ ہیں:

۱۔ حضرات طرفین نے مسجد ہونے کے لئے نماز باجماعت کی شرط لگائی ہے۔

شرط الإمام و محمد الصلوة بجماعة (درمختار ۵۴۵/۴، ۵۴۶)

اشتراط الجماعة لأنها مقصودة من المسجد ولذا شرط أن تكون جهرا بأذان و إقامة وإلا لم يصر مسجداً قال الزيلعی وهذه الرواية الصحيحة. إلی قوله و صححه فی الخانية أيضا و عليه اقتصر فی كافی الحاكم فهو ظاهر الرواية أيضا (شامی ۵۴۶/۴)

۲۔ حضرات طرفین کی دوسری روایت یہ ہے کہ نماز باجماعت مسجد ہونے کے لئے ضروری نہیں بلکہ واقف مسجد کے علاوہ کسی ایک شخص کا نماز ادا کر لینا کافی ہے۔

وقيل يكفي واحد و جعله في الخانية ظاهر الرواية (درمختار ۶/۵۴۶)
في الحاشية وعليه المتون كالكنز والملتقي و غيرهما.
ولو صلى الواقف وحده فالصحيح انه لا يكفي. لأن الصلوة انما تشترط لأجل القبض للعامة و قبضه لنفسه لا يكفي فكذا صلاته فتح واسعاف (شامی ۶/۵۴۶)

نوٹ: مسجد کے لئے وقف کردہ زمین میں اگر نماز ادا کی جائے بلکہ وہ زمین متولی کے حوالہ کردی جائے تو کیا وہ زمین مسجد ہوجائے گی یا نہیں اس مسئلہ میں بھی حضرات علماء سے دو روایتیں منقول ہیں:

ا۔ اگر مسجد کے لئے وقف کردہ زمین متولی یا عامۃ المسلمین کے قبضہ میں دے دی جائے تو اس زمین کے مسجد ہونے کے لئے نماز کی ادائیگی ضروری نہیں بلکہ متولی کے حوالہ کردینے سے مسجد بن گئی اور اسی روایت کو اکثر علماء نے ترجیح دیا ہے۔

علمت انه بالتسليم إلى المتولي يكون مسجدا دونها. اى دون الصلاة هذا هو الأصح كما في الزيلعي وغيره وفي الفتح وهو الاوجه لان بالتسليم إليه يحصل تمام التسليم اليه تعالى و كذا لو سلمه إلى القاضي أو نائبه كما في الأ سعاف (شامی ۶/۵۴۶)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مسجد کے لئے وقف کردہ زمین متولی یا عامۃ المسلمین کے سپرد کرنے سے مسجد نہ بنے گی بلکہ اس کے مسجد ہونے کے لئے نماز کا ادا کرنا شرط ہے۔

كما في الشامية: وقيل لا واختاره السرخسي (شامی ۶/۵۴۶)

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد کے لئے زمین الگ کرنے کے بعد صرف اتنا کہنے سے بھی مسجد ہو جائے گی کہ میں نے اسکو مسجد بنایا۔ ان کے نزدیک نہ تو نماز کی ادائیگی مسجد ہونے کے لئے شرط ہے اور نہ ہی متولی و عامۃ المسلمین کے سپرد کرنا ضروری ہے۔ صرف اتنا کہہ کر زمین کو الگ کردینے سے مسجد ہوجائے گی۔

وبقوله جعلته مسجداً عند الثاني (درمختار ۶/۵۴۵)

قول راجح: حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے، لہذا کسی زمین کے مسجد ہونے کے لئے نماز کی ادائیگی یا تسلیم الی المتولی وعامۃ المسلمین ضروری نہیں بلکہ صرف مسجد کی حد بندی کردینے سے مسجد ہوجائے گی۔

قدم في التنوير والدرر والوقاية وغيرها قول أبي يوسفؒ و علمت أرجحيته في الوقف والقضاء (شامی ۶/۵۴۶)

عیدگاہ وجنازہ گاہ: عیدگاہ اور جنازہ گاہ کے سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو مختصر طور پر ذکر کیا جارہا ہے:

جنازہ گاہ: جنازہ کی نماز پڑھنے کے لئے اگر کوئی شخص زمین وقف کردے تو اس کا حکم مسجد کا حکم ہے، واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی جس کی وجہ سے اس کی بیع اور اس کی وراثت کوئی چیز نافذ نہیں ہوگی۔

في الدر: ويزول ملكه عن المسجد والمصلى قوله والمصلى شمل مصلى الجنازة و مصلى العيد قال بعضهم يكون مسجدا حتى إذا مات لا يورث عنه وقال بعضهم هذا في مصلى الجنازة (شامی ۶/۵۴۵)

عیدگاہ:

عیدگاہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ عیدگاہ کے لئے اگر کوئی شخص زمین وقف کرے تو وہ واقف کی ملکیت سے نکلے گی یا نہیں اس کے احکام میں چند اقوال ہیں:

۱۔ بعض لوگوں نے کہا کہ واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی، اور اس پر مسجد کے احکام جاری ہوں گے۔ اس میں نہ تو وراثت جاری ہوگی اور نہ ہی اس کی بیع جائز ہوگی اور اس میں حائضہ ونفساء کا دخول بھی حرام ہوگا اور یہ مسجد ہوگی۔

۲۔ اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ عیدگاہ کو مسجد کا حکم بالکل نہیں دیا جائے گا، البتہ امام کی اقتداء کے سلسلہ میں مسجد کے حکم میں ہوگی کہ اگر عید کی نماز میں عیدگاہ کے باہر کوئی شخص امام کی اقتداء کرلے اور صفوں کے اور مقتدی کے درمیان اگرچہ فصل ہو اقتداء درست ہوجائے گی اور باہر سے اقتداء کرنے والے کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

أما مصلى العيد لا يكون مسجدا مطلقا وإنما يعطى له حكم المسجد في صحة الاقتداء بالإمام وإن كان منفصلا عن الصفوف وفيما سوى ذلك فليس له حكم المسجد (شامی ۶/۵۴۵)

وقال بعضهم يكون مسجدا حال أداء الصلوة لا غيروهو والجبانة سواء (شامی ۶/۵۴۵)

حکم: اس اختلاف کی بنا پر حضرات علماء نے فرمایا کہ مسجد کا حکم احتیاطا دیا جائے گا کہ اس سے جنبی اور حائضہ کو دور رکھا جائے گا۔

ويجنب هذا المكان عما يجنب عنه المساجد احتياطا الخ (خانية واسعاف) (شامی ۶/۵۴۵)

قول راجح: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قول اول یعنی عیدگاہ اور جنازہ گاہ کا مسجد ہونا راجح ہے کیونکہ قاضی خاں قول اشہر کو مقدم رکھتے ہیں اور قول اول مسجد ہونے کا ہے۔

والظاهر ترجيح الأول لأنه في الخانية يقدم الأشهر (شامی ۶/۵۴۵)

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مفتی عبید اللہ اسعدی صاحب
جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ، یوپی

اوقاف سے متعلق سوالات کا حاصل یہ ہے کہ اوقاف اوران کی آمدنی کو کیسے بامقصد بنایا جائے جب کہ بہت سے اوقاف تعطل کا شکار ہیں اور بہت سے کارآمد ہیں مگران کا نفع محدود ہے جب کہ اس میں وسعت ممکن ہے یا حالات کا تقاضا وسعت دینے کا ہے۔

اوقاف کا معاملہ یہ ہے کہ اوقاف ابدیت ودوام کے حامل ہوتے ہیں، بلکہ اس کے بغیران کو صحیح قرار نہیں دیا جاتا اوراسی لئے وقف اصلاً انہیں اشیاء کا ہوتا ہے جن کے لئے طبعی طور پر دوام واستقلال ہوتا ہے، بایں معنی کہ ایک لا محدود مدت تک ان کا بقا سوچا جاتا ہے اور سوچا جا سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ وقف اصلاً زمین، کھیت، باغ ومکان وغیرہ کا ہو تا ہے۔

اوراسی ابدیت ودوام کی مقصدیت واہمیت کی وجہ سے جب کوئی وقف صحیح قرار پا تا ہے تو قیامت تک اس کی اس حیثیت کو ختم نہیں کیا جاسکتا، واقف یا اس کے ورثا اپنے ارادے ونیت سے رجوع نہیں کر سکتے اور نہ ہی اس کی خرید وفروخت کا حق رکھتے ہیں اسی لئے اوقاف کے لئے اس کے مطابق احکام جاری کئے گئے ہیں اور کئے جاتے ہیں۔

ان کی حفاظت وبقاء کی تدبیر کی جاتی ہے، اس کے لئے مرمت وتعمیر کی راہ بھی اپنائی جاتی ہے اور دوسری صورتیں بھی، وقف کی آمدنی کو اولاً حفاظت کی مد میں صرف کرنے کا حکم ہے، پھر خیر کے مصارف میں جو اسی کے لئے متعین کئے گئے ہوں، اوراگر حفاظت کا کام خود وقف کی آمدنی سے ممکن ہوتو اس کے لئے مختلف مناسب صورتیں تجویز کی گئی ہیں کہ ان سے کام لے کر وقف کی حفاظت بھی ہوتی ہے اوران کا کام ونفع بھی جاری رہتا ہے۔

وقف کا حاصل یہ نہیں کہ شیٔ موقوف کو آدمی اپنی ملک سے نکال کر بیکار چھوڑ دے جیسے جانور چھوڑے جاتے ہیں، بلکہ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس کا انتفاع اب ذاتی وشخصی نہ رہ کر عام قومی اور ملی ہوگیا، اوراب تک آدمی اس سے اپنی دنیا کی ضرورت کی تکمیل کر رہا تھا مگر وقف کرکے وہ اپنی آخرت کو سنوارتا ہے، خواہ وقف جس چیز کا اور جس شکل و صورت میں ہو۔

بہر حال وقف اوراس کے احکام کا حاصل ومفاد یہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اوقاف

جب تک اپنے مناسب حال پر ہیں اور واقف کے مقصد وشرط کے مطابق فائدہ دے رہے ہیں، خواہ کم ہو یا زیادہ اور کام آرہے ہیں تو ان سے تعرض اور ان میں تصرف ایک بیجا عمل ہے۔ لیکن جب ان کی صورت حال یہ ہو جائے کہ وہ مقصد کے مطابق کام بالکل بند کردیں، یا برائے نام ان کا کام رہ جائے، جس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، اور حالت یہ ہو جائے کہ موجودہ صورت حال کے باقی رہتے ہوئے کچھ کرنا، اور ان سے کسی طرح کا انتفاع یا مناسب انتفاع ممکن ومتصور نہ ہو تو ان کے کام کو جاری رکھنے وکرنے کے لئے کوئی مناسب شکل واقدام کا اختیار کرنا، تاکہ وقف اور اس کا مقصد زندہ وتابندہ رہے، اس کا کیا حکم ہے؟

اس کے تحت کئی صورتیں آتی ہیں:

ا۔ معطل وبیکار وقف کے حق میں تصرف، ۲۔ کارآمد مگر ناقص کے حق میں اور مزید آمدنی کے لئے تصرف، ۳۔ مصارف میں توسیع واقف کی طے شدہ صورتوں ومواقع میں وسعت واضافہ کرکے، جیسے ایک مقصد کے لئے وقف زمین کا دوسرے کسی مقصد میں بھی استعمال کرنا، یا آمدنی کا دوسرے مقاصد میں صرف کرنا۔

فقہاء کی تصریحات جہاں وقف کی اس حیثیت کو واضح ونمایاں کرتی ہیں جس کا تذکرہ پیچھے کیا گیا ہے، وہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال میں مناسب اقدام وانتظام کی اجازت ہے۔ اور یہی بات معقول بھی ہے اس لئے کہ وقف کی حفاظت اور اس کے لئے مناسب تدابیر اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس اقدام و انتظام میں وقف کی جگہ کا تبادلہ جگہ کے بدلہ جگہ کا معاملہ کرکے یا خرید وفروخت کے ذریعہ، یہ سب شامل ہے، فقہاء نے صراحۃ اس کی اجازت دی ہے، اسی طرح زائد جگہ وآمدنی کو ان دوسرے مواقع ومصارف میں استعمال کرنا جن پر وقف کیا جاتا ہے اور جو عامۃ المسلمین واسلام کے مصالح سے تعلق رکھتے ہیں، اس کی بھی ضرورت میں اجازت ہے، ضرورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جگہ بالکل خالی پڑی ہے، نہ اب تک اصل مصرف میں لگی نہ آئندہ عرصہ دراز تک متوقع ہے۔ اور یہ بھی کہ جگہ تو خالی نہیں پڑی، کسی شکل میں مستعمل ہے یا آئندہ جلد نوبت آسکتی ہے مگر دوسری ضرورت در پیش ہے جو اہم ہے، جیسے مسجد کی فاضل وزائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا، یا قبرستان کی زمین پر مسجد یا مدرسہ کی تعمیر۔

کبھی آمدنی مصارف ومقاصد سے فاضل ہی نہیں بلکہ بہت زیادہ ہوتی ہے کہ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت مسئلہ ہوتی ہے، نہ تو یہ سوچا جا سکتا ہے کہ شئ موقوف کی کسی ضرورت میں اس کو جلد کام میں لیا جا سکے گا اور نہ کسی جگہ کسی صورت میں رکھنے پر اطمینان کیا جا سکتا ہے، نہ عوام نہ حکام، کسی کی طرف سے اطمینان نہیں ہوتا، اور دوسری طرف اسی قبیل کے اوقاف مصارف کے محتاج ہوتے ہیں اور ان کے لئے مناسب آمدنی نہیں پائی جاتی، یا دوسرے دینی وملی کام متقاضی ہوتے ہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔

متدین اور قابل اعتماد متولیان وذمہ داران اگر ضرورت کا احساس کرکے اس طرح کا کوئی اقدام کریں اور کوئی صورت اختیار کریں تو قدیم فقہاء، اور ماضی قریب وحال کے بعض فقہاء کی صراحتوں کے مطابق اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے جب کہ مقصد بیجا تصرف واستعمال نہیں بلکہ بیجا دست برد سے بچانا، اور واقف کے مقاصد کی حفاظت

کے ساتھ ان کو وسعت دینا، اور اس طرح اس کے لئے ذخیرہ آخرت وثواب کا بڑھانا مقصود ہو۔

ذیل میں فقہاء کی کچھ عبارات وفتاوی ذکر کی جارہی ہیں جن کی روشنی میں احقر نے یہ رائے قائم کی ہے۔

وقف کے احکام:

الأصح انه عنده جائز غير لازم كالعارية و عندهما هو حبسها على حكم ملك الله تعالى و صرف منفعتها على من أحب...... و عليه الفتوى (درمختار ۴/۳۳۸، ۳۳۹)

صحیح یہ ہے کہ وقف امام صاحب کے نزدیک جائز تو ہے مگر لازم نہیں مانند عاریت، اور صاحبین کے نزدیک وقف شئ موقوف کا اللہ کی ملک میں کر دینا ہے اور اس کی منفعت کا جہاں طے کرے وہاں صرف کرنا...... اور فتوی اسی قول پر ہے (یعنی صاحبین کے قول پر)۔

فی الدرر: الصحيح ان التابيد شرط اتفاقا لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسف و عند محمد لابد أن ينص عليه ... وأما التابيد معنى فشرط اتفاقا على الصحيح و قد نص عليه محققو المشائخ (شامی ۴/۳۴۹)

صحیح یہ ہے کہ وقف میں تابید کا پہلو حضرات صاحبین کے نزدیک شرط ہے ہاں صراحت کرنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے، مگر معنیً اس پر دونوں متفق ہیں۔

فإذا تم لا يملك ولا يملك ولا يعار ولا يرهن (درمختار ۴/۳۵۲)

وقف جب صحیح ومکمل ہو جائے تو نہ اس کا کوئی مالک رہ جائے گا اور نہ کسی کو اس کا مالک بنایا جائے گا، نہ اس کو عاریت میں دیا جا سکتا ہے اور نہ رہن میں۔

وقف کی حفاظت اور تعمیر ومرمت:

ويبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج و البساط كذلك إلى آخر المصالح...... وإن لم يشترطه الواقف...... و تقطع الجهات للعمارة إن لم يخف ضرر (درمختار ۴/۳۶۷، ۳۶۸)

اور وقف کی آمدنی کو شئ موقوف کی تعمیر میں لگائیں گے، پھر جو چیز اس قبیل کی ہو، جیسے مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس وغیرہ ان کو بقدر ضرورت دیا جائے گا، پھر روشنی وفرش کے انتظام میں خواہ واقف نے شرط میں ذکر کیا ہو یا نہیں، اور تعمیر کی ضرورت کی وجہ سے دیگر چیزوں (مثلاً اشخاص) پر خرچ کو روک دیں گے (الا یہ کہ کوئی اہم جہت ومد ہو)۔

حتی کہ وقف اگر تعمیر ومرمت کا محتاج ہو تو لکھا ہے کہ یہ معاملہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کے سپرد مال موقوف کو کر دیں کہ وہ اپنے خرچ سے بقدر ضرورت اس کی تعمیر ومرمت کرادے، اور پھر اس کی آمدنی سے اس پیسے کو وصول کرتا رہے۔

اور اگر وقف کسی معین شخص پر ہے، اور تعمیر کی ضرورت ہے اور آمدنی کی کوئی جہت نہیں ہے تو جس کے لئے

وقف ہے وہ اپنے ذاتی سرمایہ سے تعمیر کرائے (شامی ۴/۳۶۷)۔

جو عمارت محض سکونت ورہائش کے لئے وقف کی گئی ہو تو جن لوگوں کے لئے ہے وہ اپنے مال سے اس کا کام کرائیں، اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں یا وسعت نہ رکھتے ہوں تو حاکم اس کو کرائے پر دے کر اس کی تعمیر و مرمت کا کوئی نظام بنائے اور بعد میں اس کو مستحقین کے سپرد کرے (درمختار ۴/۳۷۳)

علامہ شامی نے کافی گفتگو کے بعد اخیر میں فرمایا ہے:

والحاصل لما تقرر و تحرر انه يبدأ بالتعمير الضروري حتى لو استغرق جميع الغلة صرفت كلها اليه ولا يعطى أحد ولو إماما ومؤذنا فإن فضل عن التعمير شئ يعطى ما كان أقرب اليه مما في قطعه ضرر بين وكذا لو كان التعمير غير ضروري بأن كان لا يؤدي تركه إلى خراب العين (شامی ۴/۳۷۰)

اور سابق تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ آمدنی کو ضروری تعمیر میں پہلے لگایا جائے حتی کہ اگر ضروری تعمیر ساری آمدنی کھا جائے تو سب لگادیں گے اور کسی کو نہ دیں گے نہ امام کو نہ مؤذن کو، جب بچے گا تو قریبی مواقع میں صرف کیا جائے گا کہ جہاں صرف نہ کرنے میں کھلا ہوا نقصان ہو، اسی طرح جو تعمیر ضروری نہ ہو اس میں صرف نہیں کریں گے ،مثلاً وہ حصہ کہ جس کو چھوڑ دیں تو اس کی وجہ سے پورا وقف خراب و برباد نہ ہو۔

وقف کا تبادلہ:

اعلم ان الاستبدال على ثلاثة وجوه،الأول: أن يشرطه الواقف لنفسه أولغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح و قيل اتفاقا۔

والثاني: أن لايشرطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أولا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه.

والثالث: أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار (شامی ۴/۳۸۴)

استبدال کی تین صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ واقف اس کی اپنے لئے یا غیر کے لئے یا اپنے اور غیر دونوں کے لئے شرط لگائے تو قول صحیح پر بلکہ کہا جاتا ہے کہ بالاتفاق جائز ہے۔

دوسری یہ کہ شرط نہ لگائے خواہ خاموش رہے یا یہ کہ منع کی شرط لگائے، اور وقف کا حال یہ ہو جائے کہ اس سے کسی طرح فائدہ نہ اٹھایا جاسکے، یا یہ کہ اس کی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں تو بھی استبدال قول اصح پر جائز ہے۔ بشرطیکہ قاضی مصلحت سمجھے اور اجازت دے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ شرط تو نہیں، اور نہ ہی وقف معطل و بیکار ہے بلکہ نفع بخش ہے اور تبادلہ و بدلہ میں

بہتری دکھائی دیتی ہے تو قول اصح پر استبدال جائز نہیں ہے۔

اس سلسلہ کی شرطوں کی بابت گفتگو کرتے ہوئے شامی فرماتے ہیں:

لا يخفى أن هذه الشروط فيما لم يشترط الواقف استبداله لنفسه أو غيره فلو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له ولا عدم ريع يعمر به كما لايخفى فاغتنم هذا التحرير (شامی ۳۸۶/۴، ۳۸۷)

مخفی نہ رہے کہ یہ شرطیں اس وقت ہیں جب کہ واقف استبدال کی شرط نہ لگائے، اور اگر اس کی طرف سے اس شرط کی صراحت ہے تو جواز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وقف انتفاع سے نکل جائے اور نہ قاضی کی اجازت اور نہ آمدنی نہ ہونے کی کہ جس سے اس کو آباد کیا جا سکے۔

ایک موقع پر شامی نے وقف کے اندر اس انداز کے بعض تصرفات کے لئے لکھا ہے کہ ذمہ دار محلہ کے اہل صلاح مسلمانوں سے مشورہ کر کے کر سکتا ہے (شامی ۳۶۰/۴)

شامی نے علامہ البیری سے نقل کیا ہے: فتح القدیر میں آیا ہے کہ استبدال یا تو استبدال کی شرط کی وجہ سے اور اس کے بعد ہوگا یا اس کے بغیر ہوگا، تو وقف کے انتفاع کی حد سے نکل جانے کی وجہ سے ہوگا، تو اس میں اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ یہ جائز و درست ہے۔ اور اگر نہ تو شرط استبدال موجود ہے اور نہ ہی یہ بات کہ وقف سے انتفاع باقی نہ رہ جائے بلکہ بات صرف یہ ہے کہ اس سے اچھی آمدنی کی جگہ و ذریعہ اس کے بدلے میں مل رہا ہے تو اس کو جائز نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ وقف کا اپنے حال پر باقی رہنا ضروری ہے، تبادلہ کے مجوز دو ہی ہو سکتے ہیں، ایک شرط، دوسری ضرورت، اور یہاں دونوں میں سے کوئی موجود نہیں ہے اس لئے کہ زیادتی ضروری نہیں ہے، اصل کو باقی و محفوظ رہنا چاہئے (شامی ۳۸۸/۴)

جو وقف آباد و کارآمد ہو، محض احسن وانفع حاصل کرنے کی بات ہو تو اس کو عموماً منع لکھا ہے۔ مگر بعض حضرات نے بشرط مصلحت اس کی گنجائش ذکر کی ہے اس بابت قاری الہدایۃ کا فتوی معروف ہے (شامی ۳۸۷/۴، ۳۸۸)

ایک وقف اور آمدنی کا دوسری جگہ صرف:

پچھلے نمبر کے تحت شامی کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس میں اصل شی موقوف کے نقل کرنے کے ساتھ اس کے اجزاء و ٹوٹ پھوٹ کو دوسری جگہ استعمال کرنے و منتقل کرنے کی بات بار بار آئی ہے۔ شامی کی نقل کے مطابق بہت سے حضرات نے اس کا فتوی دیا ہے، درمختار وغیرہ کی عبارت ہے:

ولو خرب ما حوله و استغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى.... وعن الثاني ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي و مثله... حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط و البئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد

والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أو حوض إليه، تفريع على قولهما (در مختار۴/۳۵۸، ۳۵۹)

مسجد کا اطراف اگر غیر آباد ہو جائے اور مسجد سے بے نیازی ہو جائے تو بھی وہ حضرات شیخین کے نزدیک ہمیشہ کے لئے مسجد رہتی ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس کا سامان دوسری مسجد میں منتقل کر دیا جائے جب کہ قاضی کی اجازت ہو، اسی طرح حکم گھاس وچٹائی کا بھی ہے۔ اور سرائے وکنواں وغیرہ جب کہ بیکار ہو جائے تو ان سب کا وقف قریب کی مسجد یا سرائے یا کنویں وغیرہ میں صرف کیا جائے اور لگایا جائے گا۔

شامی نے لکھا ہے کہ ''اسعاف'' میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت کو ہی اختیار کیا گیا ہے اور اسی کے مطابق خانیہ وغیرہ میں فتاوی آئے ہیں (شامی۴/۳۵۹)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ وقف کو تبدیل کرنا اس وقت درست ہے جب کہ ویران ہو جائے اور لائق انتفاع نہ رہ جائے خواہ زمین ہو یا عمارت، اور ذخیرہ میں بحوالہ منتقی امام محمد کا قول نقل کیا ہے کہ جب وقف مساکین کے لئے نفع بخش نہ رہ جائے تو قاضی اس کو بیچ کر اس کی جگہ دوسری (زمین ومکان) خرید لے، قاضی کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں ہے۔

شامی نے اس بابت بعض مسائل کی تفصیل کے ضمن میں کہا ہے:

يباع النقض بموضعين : عند تعذر عوده و عند خوف هلاكه.(بحر) (شامی۴/۳۷۷)

وقف کی ٹوٹ پھوٹ وغیرہ کا بیچنا دو صورتوں میں درست ہے، ایک تو یہ کہ اب اس کا استعمال نہ ہو سکتا ہو، دوسرے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشيء واحد و إن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة و وقف عليهما أوقافا لا يجوز ذلک (در مختار۴/۳۶۰)۔

اگر دو وقف ہیں اور واقف اور جہت وقف ایک ہے اور ایک کی آمدنی کم ہوگئی تو حاکم دوسرے وقف کی زائد آمدنی کو اس پر خرچ کرے، اس لئے کہ دونوں کی حیثیت ایک ہے۔ اور اگر واقف دو ہیں یا ایک مگر جہت دو، کہ ایک مسجد ایک مدرسہ، تو ایک کے وقف کا دوسرے کے لئے استعمال درست نہیں ہے۔

نقل فى البحر عن الولوالجية: مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها كلها وان خرب حانوت منها فلا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد ولو كان مختلفا لأن المعنى يجمعهما (شامی۴/۳۶۱)۔

ولوالجیہ میں آیا ہے کہ کسی مسجد کے اگر کئی اوقاف ہوں تو نگراں سب کی آمدنی کو باہم ملا سکتا ہے، اور اگر

اس کی کوئی دوکان بیکار ہو جائے تو دوسری دوکان کی آمدنی سے اس کی تعمیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ سب مسجد کے لئے ہے، الگ ہونے کے باوجود دونوں میں ایک اتحاد واجتماع ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں فقیہ ابو اللیث کا فتوی نقل کیا ہے کہ اگر کسی سرائے تک پہونچنے کے لئے کوئی پل استعمال کیا جاتا ہو اور اس کے بغیر اس کے انتفاع اور اس تک پہونچنا ممکن نہ ہو اور وہ پل ٹوٹ جائے تو سرائے کی آمدنی سے اس پل کو بنایا جا سکتا ہے (تاتارخانیہ ۵/۸۷۷)۔

اسی طرح فقراء پر وقف کی آمدنی وقتی کار خیر میں صرف کی جا سکتی ہے، حتی کہ اس کی وجہ سے وقف کی مرمت وغیرہ مؤخر کی جا سکتی ہے اگر زیادہ نقصان نہ ہو ورنہ فاضل کو صرف کر سکتے ہیں، اسی طرح دیگر اوقاف میں گنجائش ہے، مگر جنس ونوع کا خیال رکھا جائے (تاتارخانیہ ۵/۸۷۸) اس طرح دیگر بعض حضرات سے مسجد کے اوقاف کی آمدنی کے علاوہ دوسرے اوقاف کی آمدنی کو دوسرے مصارف میں لگانے کی اجازت آئی ہے (۵/۸۶۱، ۸۸۰) لیکن امام ابوالقاسم سے مسجد کے اوقاف کی آمدنی کو بالخصوص مسجد کے استغناء وغیرہ کی صورت میں فقراء پر صرف کرنے کی اجازت نقل کی گئی ہے (۵/۸۵۲، ۸۵۴)۔

یہ بعض فقہاء احناف کے اقوال وفتاوی ہیں جو قول ضعیف کی حیثیت رکھتے ہیں جن پر ضرورتاً عمل کی اجازت دیدی جاتی ہے۔

وقف کے طویل اجارے واستفادے کے بعض نظائر:

فقہ حنفی کی کتابوں میں ایسی کئی صورتیں ملتی ہیں جن وقف سے مستفید ہونے والا خاص حالات وانداز میں وقف پر خرچ کے بعد ایک طویل مدت تک اس سے استفادہ کا حق رکھتا ہے، اگر چہ ان صورتوں میں یہ حکم اتفاقی نہ ہو لیکن بہر حال اس کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کو بہت سے حضرات نے اختیار بھی کیا ہے، اور ان کے لئے اصطلاحات متعین ومستعمل کی گئی ہیں، مثلاً:

۱۔ مرصد: جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک وقف جائداد محتاج تعمیر ومرمت ہوتی ہے اور کوئی سرمایہ اس کے لئے نہیں ہوتا تو ایک آدمی اپنا سرمایہ لگا کر اس سے استفادہ کو تیار ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ بہت معمولی کرایہ دیتا ہے، اور یہ سلسلہ اس وقت تک چلتا ہے جب تک کہ مدت پوری کر کے، یا اوقاف کے ذمہ داروں کی طرف سے رقم ادا کر کے حساب نہ ہو جائے۔

۲۔ خلو الحوانیت: یعنی پگڑی کا تذکرہ بھی ان کتابوں میں اسی ضمن میں اور اوقاف کے اجارہ واستفادہ میں آیا ہے۔

۳۔ الحکر والمقاطعۃ: وقف زمین کی مالیت کے برابر رقم ادا کرنے کے بعد ماہانہ ایک کرایہ دے کر اس سے استفادہ۔ خود دینے والا رہے یا دوسرا۔ اس کرایہ میں ردوبدل بھی ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ الکدک: وقف دوکان یا مکان میں ضرورت کے مطابق اپنے سرمایہ سے تعمیر اور پھر اس کے مطابق اس

سے مستقل یا طویل مدت تک استفادہ۔

ان سب صورتوں میں ملکیت نہیں ثابت ہوتی مگر حق استفادہ مستقل یا طویل مدت کے لئے مانا جاتا ہے اور کرایہ بھی ادا کیا جاتا ہے جو عموماً رواجی کرایہ (اجرت مثل) سے کم ہوتا ہے۔

۵۔ کھیتی وغیرہ کی زمین میں بھی اس انداز کی محنت وخرچ کر کے یہ حق حاصل کیا جاتا ہے، شامی میں ان مسائل کا تذکرہ مختلف مواقع میں آیا ہے، مثلاً (۲۵/۶، ۲۶۔۴/ ۳۶۷، ۳۹۱، ۴۰۲، و۵۲۱ تا ۵۲۴ وغیرہ۔ الفقہ الاسلامی ۲۲۸/۸ حاشیہ)۔

فقہ حنبلی کے بعض توسعات:

إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتا ولم تمكن عمارتها... ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته.وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه، قال أحمد فى رواية أبى داؤد: إذا كان فى المسجد خشبتان لهما قيمة جاز بيعهما وصرف ثمنهما عليه..... لأن فيما ذكرنا استبقاء الوقف بمعناه عند تعذر إبقائه بصورته فوجب ذلك.... وظاهر كلام الخرقى أن الوقف إذا بيع فأى شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أوعن غير جنسه لأن المقصود المنفعة لا الجنس لكن تكون المنفعة مصروفة الى المصلحة التى كانت الأولى تصرف فيها لأنه لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به..... وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخرأو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم... قال المروزى سألت أبا عبدالله عن بوارى المسجد إذا فضل منه الشئ أو الخشبة قال يتصدق به وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا تخرقت تصدق بها وقال فى موضع آخر كان شيبة يتصدق بخلقان الكعبة.... وروى أن شيبة جاء إلى عائشة فقال: يا أم المومنين إن ثياب الكعبة تكثر عليها فننزعها فنحفر لها آبارًا فندفنها فيها حتى لاتلبسها الحائض والجنب قالت عائشة: بئس ما صنعت ولم تصب، إن ثياب الكعبة إذا نزعت لم يضرها من لبسها من حائض أو جنب ولكن لو بعتها وجعلت ثمنها فى سبيل الله والمساكين فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع فيضع ثمنها حيث أمرته عائشة وهذه قصة مثلها ينتشر ولم ينكر فيكون اجماعا ولأنه من مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع (المغنی ۶۳۱/۵، ۶۳۳، و۶۳۵، ۶۳۶ حذفاً واختصاراً)

وقف جب ویران وبیکار ہو جائے، مثلاً کوئی گھر گر جائے یا زمین بیکار ہو کر بنجر ہو جائے، اور اس کا آباد کرنا ممکن نہ رہ جائے، یا ساری عمارت اس طرح مخدوش ہو جائے کہ اس کی نئی تعمیر اس کے کچھ حصے کو بغیر فروخت کئے ممکن

نہ ہوتو باقی کو آباد کرنے کے لئے بعض کی فروخت درست ہے، اور اگر اس کے کسی حصے سے بھی انتفاع ممکن نہ رہ جائے تو کل کا بیچنا درست ہے۔ امام احمد نے ایک روایت میں فرمایا ہے کہ کسی مسجد کی اگر دو لکڑیاں قیمتی ہوں تو ان کو بیچ کر ان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے، ہماری دلیل یہ ہے کہ جب صورتاً وقف کا بقا ممکن نہ رہا تو معنیً اس کے بقا، کی یہی صورت ہے (لہذا ایسے تصرفات درست ہیں)، وقف کو بیچنے پر جو بھی چیز اس کی قیمت سے خریدی جائے اور اس سے اہل وقف کو فائدہ پہونچایا جائے تو جائز ہے، خواہ اس سے اسی کی جنس کی چیز خریدی جائے یا دوسری، اس لئے کہ مقصود تو منفعت ہے خود جنس وصورت تو مقصود نہیں ہے۔ البتہ یہ منفعت اصل وقف کے محل ومصرف میں لگائی جائے گی، اس لئے کہ جب تک اصل مصرف پر صرف ممکن ہو اس کا بدلنا اسی طرح جائز نہیں جیسے اصل وقف کا بدلنا اور بیچنا جائز نہیں جب کہ اس سے انتفاع ممکن ہو۔

اور مسجد کی چٹائی اور تیل وغیرہ سے جو کچھ بچے اور مسجد کو اس کی ضرورت نہ ہو تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کرنا درست ہے، اسی طرح فقراء پر صرف وصدقہ کرنا بھی خواہ مسجد کے پڑوسی ہوں یا نہ ہوں۔ امام احمد سے مسجد کی بوریوں کے متعلق پوچھا گیا کہ اگر کچھ زائد ہو یا لکڑی تو فرمایا کہ اس کو صدقہ کردیا جائے۔

اور اس کی دلیل ان کے نزدیک بیت اللہ کے غلاف کا معاملہ ہے کہ بیت اللہ کے کلید بردار حضرت شیبہ نے حضرت عائشہؓ سے آکر عرض کیا کہ بیت اللہ کے کپڑے بہت ہو جاتے ہیں تو ہم اس خیال سے کہ اس کو حیض والی عورتیں اور جنبی نہ پہنیں گڑھے کھود کر ان میں دفن کردیتے ہیں۔ فرمایا کہ تم یہ ٹھیک نہیں کرتے۔ اتار دینے کے بعد جو پہنے حرج نہیں ہے، اگر ایسا کرو کہ بیچ کر قیمت کوئی سبیل اللہ اور مساکین پر صرف کردیا کرو تو اچھا ہے۔ چنانچہ وہ ان کپڑوں کو یمن بھیج دیا کرتے تھے وہاں وہ بکتے تھے پھر ان کی قیمت حضرت عائشہؓ کے حکم کے مطابق صرف کی جاتی تھی، اور یہ قصہ وہاں چھپنے والا تھا نہیں لیکن کسی نے انکار نہیں کیا، پھر یہ کہ یہ اللہ کا مال ہے جس کا مصرف باقی نہیں رہا تو مساکین پر صرف کیا جائے گا، جیسے وہ وقف جس کی جہت منقطع اور ختم ہو جائے تو اس کو فقراء پر صرف کریں گے۔

اکابر علمائے ہند ومفتیان دیوبند کے خصوصی فتاوی:

ہندوستان کے اکابر ارباب افتاء اور بالخصوص ممتاز علمائے دیوبند نے وقف کی بابت جہاں عام احکام اور اصل مذہب کے مطابق فتاوی صادر کئے ہیں وہاں حالات اور گنجائشوں پر بھی نظر رکھی گئی ہے اور وسعت کے فتاوی بھی ان سے منقول ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے مسجد کی فاضل آمدنی کو ضرورت پر دوسری مساجد میں صرف کرنے ولگانے کی بار بار اجازت دی ہے (امداد الفتاوی ۳/۶۱۳-۶۲۰) اور اگرچہ مدارس وغیرہ میں لگانے کی اجازت نہیں دی ہے، اور فرمایا ہے کہ علاقہ کی نہ سہی ملک کی دوسری محتاج مساجد موجود ہیں، مگر ایک موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے: اب آگے امر اجتہادی ہے کہ آیا وقت استغناء صرف دوسری مساجد میں صرف کرنے کا فتوی دینے سے احتمال ضیاع کا مرتفع ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر ہو سکتا ہے تب تو دوسری جہات میں صرف کرنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔ لأن اتحاد الجهة

مرجع کما فی الرسالۃ، ورنہ بضرورت اجازت دی جائے گی'' وعلیہ بناء ما فی الرسالۃ (امداد الفتاوی ۲/۶۱۹) معطل قبرستان میں عوامی انجمن کی اجازت دی ہے۔ بعلت اشتراک معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے (امداد ۲/۶۰۰)

ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: روایات بالا سے معلوم ہوا کہ اصل اور راجح تو عدم جواز نقل ہے لیکن بعض علماء ضرورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں، سو بلا ضرورت شدیدہ تو اصل مذہب کو چھوڑنا جائز نہیں اور ضرورت شدیدہ میں گنجائش ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ایک مسجد مستغنی عنہ ہو جائے اس کا وقف دوسری مسجد میں صرف کرنا بھی جائز ہے (امداد الفتاوی ۲/۷۲۳)

مولانا ظفر احمد صاحب نے اعلاء السنن میں کافی تفصیل کی ہے، اصل مذہب کی تقویت کے ساتھ المغنی کی گذشتہ عبارت مزید تفصیل کے ساتھ نیز بعض اجزاء پر تنقید کے ساتھ نقل کی ہے، اور اصل مسجد کو منتقل کرنے کی تو اجازت نہیں دی ہے، مگر فقہ حنفی کی بعض تصریحات اور آثار کی وجہ سے وسعت بھی ذکر فرمائی ہے، مثلاً راستے کو مسجد میں شامل کرنا، یا مسجد کے کسی حصہ کو راستہ بنانا، نیز مسجد سے متعلق و متصل صحن یا چبوترہ میں ردوبدل کہ صحن و چبوترہ کو مسجد بنا دیا جائے اور مسجد کو صحن و چبوترہ۔

استاذی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ نے ضرورت پر مسجد کا سامان منتقل کرنے ولگانے کی اجازت دی ہے، اور مقصود وقف کے فوت ہونے پر تبادلہ وقف کی بھی، نیز معطل قبرستان میں مسجد کی تعمیر کی بھی اجازت دی ہے (فتاوی محمودیہ ۲/۴۱۵،۱۴/۱۶۲،۶/۱۹۸)

استاذی مفتی نظام الدین اعظمی کے فتاوی میں ایسے مسائل اور وسعت کی بات بار بار آئی ہے، جس میں ضرورتاً موقوفہ زمین کے بیچنے، متروکہ قبرستان میں مسجد کی تعمیر (خواہ نئی ہو) یا توسیع، قبرستان کی حفاظت کے لئے دوکانوں کی چہار دیواری، اس کی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف، نیز اس میں مدرسہ کی تعمیر، معطل قبرستان کو کسی طرح کارآمد بنا کر اس کی آمدنی سے فائدہ اٹھانا سب کا تذکرہ آیا ہے۔ ایک مفصل فتوی میں فرماتے ہیں: اوقاف کی فاضل آمدنی سے گورستان کی حفاظت و مرمت کی جاسکتی ہے، نیز جو قبرستان تدفین سے متروک ہو چکے ہوں یا قانوناً دفن سے روک دیئے گئے ہوں اور ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں دینی ضرورت کے مطابق مسجد یا دینی مدرسہ قائم کر کے یا اس کو کسی ایسے کار خیر میں استعمال کر کے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت و ترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے (نظام الفتاوی جدید اول/۱۸۰، نیز ۱۶۰،۱۶۱،۱۶۲،۱۶۷،۱۷۴،۱۷۹)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری کے فتاوی بھی حالات و ضرورت کی رعایت میں توسع پر مبنی ہیں، استبدال وتبادلہ کے جواز کے علاوہ (رحیمیہ ۶/۷۳) فاضل آمدنی کی بابت متعدد فتاوی میں فرمایا ہے کہ اگر واقعی موجودہ و آئندہ ضرورت سے فاضل آمدنی ہے اور رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو دوسرے مواقع میں صرف کریں مگر ایک جنس

کی آمدنی اسی میں صرف کریں، نیز یہ بھی فرمایا ہے۔ اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵،۱۸۷)۔

خلاصہ عبارات وفتاوی:

گذشتہ عبارات وفتاوی کا حاصل یہ ہے کہ اوقاف کا بقاء اہم واقدم ہے، لہذا ان کو ختم کرنے کی کوئی صورت اختیار کرنا درست نہیں ہے، لیکن جب ان کا حال یہ ہو جائے اور حالات ایسے ہوں کہ ان کا بقاء واقف کے مقصد کا ان سے پورا ہونا نیز اس کے لئے حصول ثواب کا سلسلہ جاری رہے، یہ سب وقف میں رد وبدل وتصرف کے ذریعہ ہی ممکن ہو تو مجبوراً اس میں تبادلہ وتصرف کے اقدامات درست ہیں، ان کی حفاظت وبقاء اور ابدیت ودوام کو اولیت واہمیت دینے کی شرط کے ساتھ اصل وقف کے حق میں بھی، اور اس کی آمدنی کے حق میں بھی، اور قبرستان وغیرہ کے حق میں بھی اور مسجد کے حق میں بھی، خود فقہ حنفی میں بھی توسعات ہیں اور ائمہ مذاہب سے منقول ہیں، اس لئے فقہاء احناف اور بعد میں ہمارے اکابر ومفتیان نے بھی ضرورت ومجبوری کے حالات میں اجازت دی ہے اور ساتھ ہی اصل مذہب کو بھی نمایاں کر کے ذکر کیا ہے اور اس کی تقویت بھی کی ہے۔ اور جب مقصد وقف کی بقاء وحفاظت ہو اور اصل صورت ممکن نہ رہ جائے، اور فقہ حنفی میں گنجائش نہ ہو تو فقہ حنبلی کے توسعات سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مثلاً ہمارے قدیم فقہاء نے تو ایک وقف کی آمدنی کو دوسری جگہ استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے یا شاید وباید ہی دی ہے۔ مگر امام احمد سے مسجد کے وقف کی آمدنی وفاضل اشیاء کو فقراء پر صرف کرنے کی اجازت منقول ہے، اور انہوں نے مسجد کے اوقاف کو صدقہ کرنے کے جواز میں بطور دلیل بعض آثار کو ذکر کیا ہے جن کا بعض علماء احناف نے جواب ضرور دیا ہے مگر وہ جواب احتمالی ہے، کوئی اثر وغیرہ نہیں، بجز حضرت عمرؓ کی معروف روایت کے جس سے وقف کے اصل حکم میں سب استدلال کرتے ہیں کہ اس کو بیچا نہیں جا سکتا وغیر ذلک تو اس کے تو سب قائل ہیں، سوال ضرورت کے مواقع کا ہے، اور اس کا کہ دوسری صورت انتفاع وبقاء کی نہیں بن رہی ہے اور اس صورت کے اختیار کرنے میں واقف اور ملت وامت سب کا فائدہ ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب نے دار الاسلام ودار الکفر کی نسبت سے جو فرق کا خیال ظاہر فرمایا ہے کہ دار الکفر میں اوقاف کو واقف وبانی کی ملک میں واپسی قرار دیا جائے، کیا اس سے بہتر یہ نہ ہوگا کہ دوسرے ائمہ بلکہ خود ہمارے بعض فقہاء وعلماء کی رائے پر عمل کرتے ہوئے ان کو امام ابو یوسف کی رائے پر وقف ہی برقرار رکھا جائے اور صورت بدل دی جائے جو ممکن ہو، مولانا نے مسجد کو چبوترہ بنانے کی بابت صاحب فتح القدیر کے قول کو یہ کہہ کر نقل کیا ہے کہ آخر جیسے مسجد کو چبوترہ بنانے کی بات ذکر کی گئی ہے، راستہ بنانے کی بات بھی نقل کی گئی ہے لیکن اس پر ان کو کوئی اشکال نہیں ہے، اور اس حکم کی تائید مولانا نے ضرورت کے احساس واعتبار کی بنا پر ہی کی ہے تو اسی کے تحت یہ گنجائش بھی ہونی چاہئے جس کی دوسرے حضرات نے صراحت بھی کی ہے۔

بعض حضرات نے مسجد کی زمین وآمدنی کو مدارس کے لئے استعمال کرنے کو منع کیا ہے، حضرت تھانوی کے

فتاوی میں بار بار آیا ہے، کچھ شامی وغیرہ کی عبارت بھی نقل فرمائی ہے کہ مدرس کی کیا حیثیت ونوعیت ہے (امداد الفتاوی ۲/۶۲۰، شامی ۴/۳۶۷، ۳۷۲) مبنی یہ کہ مدرسہ ومدرس کا مسجد کی آبادی میں کیا دخل، اور اس کے مصالح سے کیا تعلق؟ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہندوستان میں اس کا کھلا تجربہ ہے، اور دوسری جگہوں پر بھی محسوس کیا جا سکتا ہے کہ آج مساجد کی آبادی میں بالخصوص مساجد سے متصل ومتعلق مکاتب ومدارس کا بہت بڑا دخل ہے، بچوں کے حق میں بھی اور بڑوں کے حق میں بھی، اور پھر ہمارے ملک کے حالات اور فاضل اوقاف سے انتفاع کا بھی ایک تقاضا ہے اس کو محسوس کرتے ہوئے مفتی نظام الدین صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب نے فاضل آمدنی کا، نیز فاضل زمین کا مدارس کے لئے استعمال کرنا درست قرار دیا ہے۔

اور حالات کو محسوس کر کے ان حضرات نے جو وسعت دی ہے اس کو دوسری اسی انداز کی چیزوں کے لئے بنیاد بنایا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کی فاضل زمین پر مدرسہ کی تعمیر، زمین تو ہمیشہ مسجد کی رہے گی، اور بہتر صورت یہ ہے کہ مسجد کو زمین کا کرایہ دیا جائے یا عمارت مسجد کی آمدنی سے تعمیر کرائی جائے اور اس عمارت کا کرایہ مسجد کو ملتا رہے، تا کہ براہ راست مسجد کا انتفاع پایا جائے، لیکن ضرورت وحالات کے تحت اگر بغیر کرایہ کے ایسا معاملہ کیا جائے جب کہ مسجد اس سے مستغنی ہو اور اس کی ضروریات کا پورا نظم بھی ہو تو اس میں کوئی حرج سمجھ میں نہیں آتا بلکہ بہتر ہے کہ اس سے مزید مسجد اور اس کے اوقاف کی حفاظت ہوتی ہے، اور واقف کے مقصد کی بأحسن وجوہ تکمیل ہوتی ہے۔

رہ جاتی ہے یہ بات کہ وقف میں تبادلہ وغیرہ کے تصرف کے لئے فقہاء نے قاضی کی شرط، یعنی قاضی کے فیصلہ ونظر وحکم کی قید لگائی ہے، لیکن معروف ہے کہ ایسے بہت سے مسائل میں توسع اختیار کر لیا گیا ہے، معتمد ودیانتدار علماء وذمہ داران اور ارباب حل وعقد کو قاضی کی حیثیت ضرورتاً دی گئی ہے، لہذا ہندوستان میں اوقاف کے مسائل میں معتمد منتظمین کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور مناسب ہوگا کہ یہ قید لگائی جائے اور توجہ دلائی جائے کہ وقف کے ذمہ داران ایسا فیصلہ کرنے میں صاحب نظر علماء سے رجوع کریں، ان کو شامل کریں یا کم از کم رابطہ واستفتاء کریں۔ شامی نے بعض معاملات میں محلہ کے مسلمانوں کی رائے کا ذکر کیا ہے اور ہمارے ارباب افتاء نے ایسے مسائل میں عموماً اس کا ذکر کیا ہے کہ ارباب حل وعقد ومنتظمین جب مناسب سمجھیں یعنی ضروری وبہتر خیال کریں تو ایسے اقدام کریں۔ امداد الفتاوی (۲/۶۳۷) میں بھی کچھ اس بابت تفصیل آئی ہے کہ قاضی نہ ہو تو کیا کیا جائے گا۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی صاحب
مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

فقہ اکیڈمی کی جانب سے اوقاف سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں وہ یقیناً حالات اور وقت کے تقاضے کے مطابق بہت ہی اہم ہیں، ان سوالات کے جوابات لکھنے سے قبل چند باتیں بطور تمہید ذکر کی جاتی ہیں، جن سے جواب کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

وقف کی لغوی اور شرعی تعریف:

وقف لغت میں روکنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں وقف کہتے ہیں: کسی شئ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اس طرح محبوس کرنا کہ اصل شئ باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کیا جا سکے۔ یعنی اصل شئ محفوظ رہے اور اس کے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کیا جائے۔ نہایۃ المحتاج میں ہے:

"ھو لغۃ الحبس... وشرعا حبس مال یمکن الانتفاع بہ مع بقاء عینہ بقطع التصرف فی رقبتہ علی مصرف مباح موجود" (۳۵۵،۳۵۴/۵)

امام ابوحنیفہؒ کے دونوں شاگرد امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"(وعندھما ھو حبسھا علی) حکم (ملک اللہ تعالی و صرف منفعتھا علی من أحب) ولو غنیا" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار کتاب الوقف ۳۵۸/۳)

یعنی وقف شئ کو اللہ کی ملکیت میں محبوس کرنا اور اس کی منفعت کو منشاء واقف کے مطابق صرف کرنا ہے، گرچہ مالدار ہی پر کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ چونکہ عام حالات میں وقف کے لزوم کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آرہی ہے، اس لئے وہ وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(ھو) لغۃ الحبس و شرعا (حبس العین علی) حکم (ملک الواقف والتصدق بالمنفعۃ) ولو فی الجملۃ" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار کتاب الوقف ۳۵۸/۳)

یعنی اصل شئ کو واقف کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع کا صدقہ کرنا ہے، یہ صدقہ کسی بھی درجہ میں ہو۔ مثلاً اپنے اور اپنے اہل وعیال پر وقف ہو، اس کے بعد فقراء ومساکین پر یا مالداروں پر۔

وقف کا حکم:

ایک بحث وقف کی صحت اور عدم صحت کی ہے کہ کسی چیز کا وقف صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو شی موقوف واقف کی ملکیت میں باقی رہتی ہے یا اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے؟ اور واقف کے لئے وقف کرنے کے بعد شی موقوف کی خرید وفروخت یا اس کا ہبہ یا کوئی دوسرا جائز تصرف جو اپنی ملکیت میں ہوتا ہے، شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کے مختلف اقوال ملتے ہیں، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کوئی جائداد وغیرہ وقف کرنا چاہے تو وقف کرسکتا ہے۔ اس کا وقف صحیح ہوگا۔ اس پر تقریباً تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔ بعض حضرات گرچہ عدم صحت وقف کے قائل ہیں، لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں ہے۔ روایات، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء صحت وقف پر متفق ہیں۔

امام ترمذی حضرت عمر کے واقعہ وقف والی روایت کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافا في إجارة وقف الأرضين وغير ذلك" (ترمذی ۱/۱۶۵)۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وقف تو صحیح وجائز ہوتا ہے، لیکن لازم نہیں ہوتا۔ یعنی شی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ واقف اس کو فروخت بھی کرسکتا ہے اور ہبہ بھی، ہر طرح کے جائز تصرف کا اختیار واقف کو ہوگا، اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ اس کے قائل حضرت امام ابوحنیفہؒ ہیں... البتہ دو صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی شی موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

الف۔ واقف نے اپنی کوئی چیز وقف کرکے متولی کے حوالہ کردیا، پھر متولی سے اپنی چیز کا مطالبہ کیا اور متولی نے دینے سے انکار کردیا۔ جب معاملہ قاضی شریعت کے پاس پہونچا تو قاضی شریعت نے لزوم وقف کا فیصلہ دیا... اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی وقف لازم ہوجائے گا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور مجتہد فیہ مسئلہ میں قضاء قاضی رافع خلاف ہے۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری فلاں چیز وقف ہے، تو اس صورت میں وقف لازم ہوجائے گا، اور اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری نہ ہوگی، لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت درحقیقت وقف کی نہیں ہے بلکہ وصیت کی ہے، لہٰذا اس صورت میں وصیت کے تمام احکام نافذ ہوں گے۔ مالک اگر اپنی زندگی میں رجوع کرنا چاہے تو رجوع کرسکتا ہے۔

قال أبو حنيفة: لا يزول ملك الواقف من الوقف إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلقه بموته فيقول إذا مت فقد وقفت داري على كذا" (ہدایہ ۲/ کتاب الوقف)

شرح فتح القدیر میں دوسری صورت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"(وأما تعليقه بالموت فالصحيح أنه لايزول ملكه إلا أنه تصدق بمنافعه مؤبداً فيصير

بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبداً فيلزم) وإن لم يخرج عن ملكه لأنه بمنزلته إذ لايتصور التصرف فيه ببيع و نحوه لما يلزم من إبطال الوصية وعلى هذا فله أن يرجع قبل موته كسائر الوصايا، وإنما يلزم بعد موته'' (شرح فتح القدیر ۶/۱۹۳)

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ شئ موقوف واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے، اس کی ملکیت سے نکلتی نہیں ہے، البتہ واقف کوفروخت کرنے یا ہبہ وغیرہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس پر یا اس کے بعد مقرر کردہ متولی پر لازم ہے کہ شئ موقوف سے حاصل ہونے والے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کرے۔ یہ قول صحیح روایت کے مطابق امام مالکؒ کا ہے (دیکھئے کتاب المواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل ۶/۱۸)

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ وقف لازم ہو جاتا ہے اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، لیکن موقوف علیہ کی ملکیت میں نہیں آتی ہے۔ واقف نہ تو اس کوفروخت کرسکتا ہے اور نہ ہی ہبہ وغیرہ کرسکتا ہے، اور نہ ہی ان کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے... یہ قول صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) صحیح مذہب کے مطابق امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور صحابہ، محدثین اور علماء امت کا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف کرتے ہی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور امام محمد کے نزدیک اس وقت نکلتی ہے جب کہ اس کو متولی کے حوالہ کر دیا جائے۔ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، اور علماء احناف کا عمل بھی اسی پر ہے۔

''وعندهما يلزم بدون ذلک وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح ثم إن أبا يوسف يقول يصير وقفا بمجرد القول لأنه بمنزلة الإعتاق عنده وعليه الفتوى وقال محمد لا إلا بأربعة شروط'' (ردالمحتار کتاب الوقف۔ ۳/۳۵۸۔ مزید دیکھئے: نہایۃ المحتاج فی مذہب الامام الشافعی جلد پنجم کتاب الوقف۔ المغنی لابن قدامہ الحنبلی جلد پنجم کتاب الوقف۔ مواہب الجلیل فی مذہب الإمام مالک جلد ششم کتاب الوقف)

قول راجح: صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو جس انداز سے بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، اس لئے کہ امام صاحب کے قول کی دلیل بعد میں بیان کرنا اور صاحبین کے دلائل کا جواب دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، لیکن احادیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول جمہور کا معلوم ہوتا ہے۔ بہت سے صحابہ نے اپنی استطاعت کے مطابق وقف کیا، اور کسی سے بھی شئ موقوف کی واپسی یا اس کوفروخت کرنے اور اس کی قیمت کو اپنے مصرف میں لانے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔

علامہ علاء الدین الحصکفی نے ابن الکمال اور ابن الشحنہ کے حوالہ سے اسی قول پر فتوی نقل کیا ہے۔

درمختار میں ہے: (وعندهما هو حبسها على) حكم (ملک الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب) ولو غنيا فيلزم فلا يجوزله إبطاله ولا يورث عنه عليه الفتوى ابن الكمال وابن الشحنة''۔

اور علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالہ سے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ بے شمار احادیث وآثار اس کی تائید میں ہیں، اور صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء کا عمل بھی اسی پر رہا ہے۔

علامہ شامی ''قولہ علیہ الفتویٰ'' کے تحت لکھتے ہیں:

اى على قولهما بلزومه قال في الفتح والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلك، واستمر عمل الصحابة والتابعين ومن بعد هم على ذلك فلذلك ترجح خلاف قوله" (ردالمحتار ۳/۳۵۸)

اس قول کی بنیاد عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو خیبر کی زمین حصہ میں ملی تو وہ حضور اکرم ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ خیبر کی جو زمین حصہ میں ملی ہے وہ میرے نزدیک بہت ہی پسندیدہ مال ہے، میں اس کو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں صدقہ کرنا چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو صدقہ کردو، لیکن اصل زمین نہ تو فروخت کی جائے گی اور نہ ہبہ کیا جائے گا، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔

"انه لا يباع أصلها ولا تباع ولا تورث ولا توهب" (مسلم ۲/۴۱)

علامہ نووی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وفيه أن الوقف لا يباع ولا يوهب ولا يورث" (نووی شرح مسلم ۲/۴۲)

محقق ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں وقف کرنے والے صحابہ کی ایک لمبی فہرست شمار کی ہے، جن کا عمل لزوم وقف کی تائید کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی عبارت:

والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلك قولا كما صح من قوله عليه الصلوة والسلام لا يباع ولا يورث إلى آخره، وتكرر هذا في أحاديث كثيرة واستمر عمل الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعد هم على ذلك أولها صدقة رسول الله ﷺ ثم صدقة أبي بكر و عمر و عثمان و علي والزبير و معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و عائشة و أسماء أختها و أم سلمة و أم حبيبة و صفية بنت حيّ وسعد بن أبي وقاص و خالد بن وليد و جابر بن عبدالله و عقبة بن عامر و أبي أروى الدوسي و عبد الله بن الزبير، كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدهم كلها بروايات و توارث الناس أجمعون ذلك فلا تعارض بمثل الحديث الذي ذكره على أن معنى حديث شريح بيان نسخ ما كان في الجاهلية من الحامي و نحوه، وبالجملة فلا يبعد أن يكون إجماع الصحابة العملي ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله فلذا ترجح خلافه الخ (شرح فتح القدیر کتاب الوقف ۶/۱۹۳)

علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں عدم لزوم والے قول کو سنت نبویہ اور اجماع صحابہ کے خلاف قرار دیا ہے:

وهذا القول يخالف السنة الثابتة عن رسول الله واجماع الصحابة فان النبي ﷺ قال

لعمر في وقفه، لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث. (المغنی لابن قدامہ ۵/۵۹۸)

خلاصہ یہ ہے کہ روایات اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ وقف صحیح اور لازم ہوتا ہے، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ عقلا بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ وقف سے منشا ء واقف یہ ہوتا ہے کہ اس کے انتقال کے بعد بھی اس کا نفع جاری ہو، جس کا ثواب اس کو ملتا رہے، اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کہ لزوم وقف کا حکم دیا جائے، ورنہ اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین اس شئ کے مالک ہو جائیں گے اور مقصد فوت ہو جائے گا۔

شئ موقوف کی واپسی واقف یا اس کے وارثین کی طرف:

راجح اور مفتی بہ قول کے مطابق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اس پر ملکیت کے احکام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا شئ موقوف کسی بھی حال میں کبھی بھی واقف یا اس کے وارثین کی ملکیت میں آتی ہے یا نہیں؟

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب شئ موقوف اپنی افادیت کھود ے، اس سے موقوف علیہم کو استغناء و بے نیازی ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر واقف زندہ ہو تو اس کی ملکیت ورنہ اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف وہ لوٹ آتی ہے... مثلاً وقف کی عمارت منہدم ہو گئی اور اس کا غلہ نہیں ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکے، یا کسی بازار میں وقف کی دوکان ہے، وہ آگ لگنے سے اس طرح جل گئی کہ اس سے انتفاع ممکن نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اس کو اجارہ پر لینے کے لئے تیار ہے، یا کسی محلہ میں موقوف حوض ہے جو خراب ہو گیا اور اس کو ٹھیک کرنے کے لئے غلہ نہیں ہے، یا مسافر خانہ ہے جو ویران ہو گیا یا اس کی عمارت منہدم ہو گئی، تو ان تمام صورتوں میں امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ موقوفہ مکان و دوکان اور حوض و مسافر خانے واقف اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف لوٹ جائیں گے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں بھی شئ موقوف واقف یا اس کے وارثین کی ملکیت میں نہیں آئے گی، بلکہ اگر موقوفہ دوکانیں یا مکانات یا حوض اور مسافر خانے بے مصرف اور نا قابل انتفاع ہوں تو ان کے فاضل اور ٹوٹے ہوئے آلات و دیگر سامانوں کو یا ان پر وقف جائداد کی آمدنی کو اسی جنس کے وقف پر جو اس سے قریب ہو صرف کیا جائے گا۔

مثلاً اگر حوض ہے تو قریب کے حوض پر اگر مسافر خانہ ہے تو قریب کے مسافر خانہ پر الاقرب فالاقرب کے اصول پر آمدنی صرف ہوگی۔ اسی طرح قدیم وقف کی عمارت منہدم ہو جائے تو اس کے انقاض مثلاً اینٹ اور لکڑیاں وغیرہ امام محمدؒ کے نزدیک واقف کے حوالہ کر دی جائیں گی، اس لئے کہ وہی مالک ہے... اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قدیم وقف کی جدید تعمیر میں اگر ضرورت ہو تو اس میں استعمال کیا جائے گا، اگر ضرورت نہ ہو تو ان کو روک کر رکھا جائے گا، تاکہ ضرورت پڑنے پر ان کا استعمال ہو سکے، اور اگر مستقبل قریب میں ضرورت پڑنے والی نہ ہو اور رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہو تو قاضی شریعت کی اجازت سے ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت نئی تعمیر میں صرف ہوگی،

اگراس کوضرورت نہ ہوتو قریب کے وقف پرصرف کیا جائے گا۔

اسی طرح مسجد کی گھاس اوراس کی چٹائیاں وغیرہ اگر نا قابل استعمال ہوں توامام محمدؒ کےنزدیک واقف اور اس کے انتقال کے بعداس کے وارثین مالک ہوجائیں گے...اورامام ابویوسفؒ کےنزدیک ان کودوسری قریب کی مسجد میں منتقل کردیا جائے گا، یاان کوفروخت کر کےان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے گی۔

استبدال وقف کاحکم:

شئ موقوف کے تبادلہ کا مسئلہ وقف کے اہم مسائل میں سے ہے۔سوالنامہ کے زیادہ تر سوالات کے جوابات اسی پرموقوف ہیں۔اس لئے اس مسئلہ کوقدرے تفصیل سے بیان کیا جارہا ہے۔یہ تو مصرح ہے کہ وقف تام اور مکمل ہوجانے کے بعدشئ موقوف کوخریدوفروخت یاہبہ کے ذریعہ یااس میں وراثت جاری کر کے وقفیت سے نہیں نکالا جاسکتا ہے،شرعًااس کی اجازت نہیں ہے۔

فاذا تمّ ولزم لا یملک ولا یملک ولا یعارو لا یرھن (درمختار)(قوله لا یملک) ای لا یکون مملوکا لصاحبه ولا یملک ای لا یقبل التملیک لغیره بالبیع و نحوه لاستحالة تملیک للخارج عن ملکه الخ (ردالمحتار کتاب الوقف۳/۳۶۷)

البتہ شئ موقوف کودوسری شئ سے بدلنایاضرورتًااس کوفروخت کر کے دوسری شئ خرید کراس کووقف قرار دینادرست ہے یانہیں؟اس سلسلہ میں فقہاءکرام نےتفصیلی بحث کی ہے،اوراس کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

۱۔واقف نے بوقت وقف تبادلہ کی شرط لگادی ہو،خواہ اپنے لئے لگائی ہویاکسی دوسرے کے لئے۔

۲۔واقف نے بوقت وقف تبادلہ کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لئے اور نہ ہی دوسرے کے لئے۔ یا باقاعدہ یہ صراحت کردی کہ کوئی بھی اس کا تبادلہ نہیں کرسکتا۔لیکن شئ موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے، یامعمولی نفع ہے بھی تواس نفع کے حاصل کرنے کے لئے اس پرہونے والے اخراجات اس سے زائد ہوتے ہیں۔

۳۔واقف نے اپنے لئے یاغیر کے لئے تبادلہ کی شرط نہیں لگائی اورشئ موقوف قابل انتفاع بھی ہے،اس سے آمدنی حاصل ہوتی ہے،البتہ اس کوزیادہ نفع آور بنانے کے لئے اس کا تبادلہ دوسری نفع آورشئ سے کیا جائے۔

پہلی صورت:

جب کہ واقف نے بوقت وقف یہ شرط لگادی کہ ضرورت پڑنے پرمیں خود یافلاں شخص اس کودوسری شئ سے بدل کر یاشئ موقوف کوفروخت کر کے اس کی جگہ پردوسری شئ خرید کروقف کرسکتا ہے،تواس صورت میں واقف کی صراحت کے مطابق خودواقف کو یااس کے نامزدکردہ شخص کوشئ موقوف کے تبادلہ کااختیار ہوگا،اورشرط کے مطابق شئ موقوف کوفروخت کر کے اس کی جگہ دوسری شئ خرید کروقف کرسکتا ہے۔

(وجاز شرط الاستبدال به) أرضا أخری حینئذ أو شرط بیعه ویشتری بثمنه أرضا أخری إذا شاء فإذا فعل صارت الثانیة کالأولی فی شرائطها وإن لم یذکرها (درمختار)

(قوله و جاز شرط الاستبدال) اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول ان يشترطه الواقف لنفسه أولغيره أولنفسه و غيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا الخ (رد المختار کتاب الوقف ۳ /۳۸۷)

واقف کی شرط کے مطابق استبدال کا حق اس لئے ہے کہ واقف کی شرط شرعاً معتبر ہے، اگر وہ غلہ یا ولایت کی شرط اپنے لئے لگا دے تو اس کی یہ شرط درست ہوگی، جب اپنے لئے غلہ اور ولایت کی شرط درست ہے تو استبدال کی شرط بدرجہ اولی درست ہوگی... بلکہ کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ جس طرح شارع کی نص پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح واقف کی شرط پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔

"شرط الواقف کنص الشارع ای فی المفهوم والدلالة ووجوب العمل به" (الدر المختار بامش رد المختار ۳ /۴۱۶)

دوسری صورت:

دوسری صورت میں جب کہ واقف نے بوقت وقف اس طرح کی شرط نہیں لگائی۔ وقف نامہ کسی طرح کی شرط سے خاموش ہے۔ یا یہ شرط لگا دی کہ کسی کو بھی حتی کہ قاضی شریعت کو بھی تبادلہ کا اختیار نہیں ہوگا۔ لیکن شئ موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے یا معمولی نفع ہے جس کے حصول کے لئے اس سے زائد اخراجات ہوتے ہیں، اس صورت میں قاضی شریعت مصلحت سمجھ کر شئ موقوف کو نفع آور بنانے کے لئے اس کا تبادلہ دوسری شئ سے کر سکتے ہیں۔ یہ ان صورتوں میں سے ہے جن میں واقف کی شرط کی مخالفت قاضی شریعت کے لئے جائز ہے۔

" والثانی أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفی بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضی ورأيه المصلحة فيه" (رد المختار ۳ /۳۸۷)

اس صورت میں تبادلہ کا اختیار اس لئے ہے کہ تبادلہ نہ کرنے کی صورت میں واقف کا مقصد فوت ہو رہا ہے، کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ شئ موقوف کی آمدنی مساکین یا دیگر کار خیر پر جس کی اس نے صراحت کی ہے صرف کی جائے جس کا ثواب اس کو مرنے کے بعد بھی ملتا رہے، اور یہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے ممکن نہیں ہے، اور قاضی شریعت وقف کے مقاصد اور اس کے مصالح کے نگراں ہیں، اس کے تحفظ و بقا کے لئے کوشش قاضی شریعت کی ذمہ داری ہے، لہذا مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت اس کا تبادلہ دوسری شئ سے کر دیں گے یا ضرورت پڑنے پر اس کو فروخت کر کے دوسری شئ خرید کر اس کی جگہ پر وقف کر دیں گے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ اس صورت میں اصل شئ کو باقی رکھنے پر جمود اختیار کرنا مقصد واقف کو ضائع کرنا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

" وجمودنا على العين مع تعطلها تضييع للغرض" (پوری بحث کے لئے دیکھئے: المغنی لابن

قدامہ۵/۶۳۳)

اس صورت میں قاضی کوتبادلہ کا جو اختیار ہے وہ چند شرطوں کے ساتھ ہے:

۱۔ یہ اختیار اس قاضی کو ہے جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہو، صاحب تقویٰ اور پابند شرع ہو۔

۲۔ شئی موقوف بالکلیہ نا قابل انتفاع ہو۔

۳۔ وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی آبادکاری ہو سکے۔

۴۔ بیع غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

۵۔ قاضی کسی ایسے شخص سے تبادلہ نہ کرے جو اس کا قریبی رشتہ دار ہو یا پہلے سے اس کا قرض قاضی پر ہو۔

"والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش و شرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا...وأن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له ولا ممن له عليه دين" (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

تیسری صورت:

اس صورت میں جب کہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لئے نہ ہی کسی غیر کے لئے ،اور شئی موقوف قابل انتفاع بھی ہے البتہ اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے کسی دوسری نفع آور شئی سے اس کا تبادلہ کیا جائے ،اس صوت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے دوقول ملتے ہیں:

الف: ایک صورت میں تبادلہ جائز نہیں ہے۔اس کے قائل امام ابوحنیفہؒ ہیں۔

ب: تبادلہ شرعاً جائز و درست ہے، یہ قول امام ابویوسف اور حضرت ہلال کا ہے،اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ کا۔

عام طور پر کتب فقہ حنفی میں عدم جواز کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔علامہ شامی نے ردالمحتار میں اور علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں عدم جواز ہی کے قول کو راجح قرار دیا ہے، علامہ ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رد على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع وإنما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود" (المغنی لابن قدامہ ۵/۶۳۴)

اور اگر مصلحت وقف بالکلیہ ختم اور بے کار نہ ہو بلکہ کم پڑ جائے اور اس کا بدل اس سے زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ آمدنی دینے والا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ اصل بیع کی حرمت ہے۔اور بیع کی اجازت

ضرورتاً ہے تاکہ مقاصد وقف ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں۔ اور جب تک انتفاع ممکن ہو گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو مقصود ضائع نہ ہوگا۔

عدم جواز والے قول کی دو بنیادیں ہیں:

ایک تو یہ کہ قاضی حضرات دیانت دار اور صاحب تقوی نہیں ہوتے ہیں۔ اگر اس صورت میں تبادلہ کی اجازت دے دی جائے تو وہ بلاوجہ اور بلاضرورت تبادلہ کر کے اوقاف کو ضائع کر دیں گے اور اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے۔ دوسری بنیاد یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے۔ تبادلہ کی اجازت یا تو واقف کی شرط کی بنیاد پر ہو سکتی ہے یا ضرورت کی بنیاد پر، اور اس صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ آمدنی کو بڑھانا ضرورت میں شامل نہیں ہے۔

علامہ شامی نے صاحب نہر کے حوالہ سے صدر الشریعہ کا فتوی نقل کیا ہے:

نحن لا نفتي به وقد شاهد نا في الاستبدال مالا يعد ويحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسئلة الكتاب أو لا عن شرطه، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به فينبغي أن لا يختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضي خان، وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمن الوقف ماهو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة اخرى ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط و في الثاني الضرورة. ولا ضرورة في هذا إذ لاتجب الزيادة فيه بل تبقيه كما كان" (شرح فتح القدیر ۶/۲۱۲)

بعض فتاوی میں امام ابو یوسف کے قول پر بھی فتوی نقل کیا گیا ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے، جس کو علامہ شامی نے نقل کیا ہے:

"الرابعة أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوى قاري الهداية" (ردالمحتار ۳/)

ایک روایت کے مطابق امام محمد نے بھی تبادلہ اور بیع کی اجازت دی ہے:

وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها اخرى أكثر ريعا كان ان يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۳۲)

یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ ہے، حالات اور ضرورت کے لحاظ سے اقوال فقہاء بھی مختلف ہیں اور

ترجیحات وفتاوے بھی مختلف ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے کے قضاۃ کے حالات کو سامنے رکھ کر عدم جواز کا فتوی دیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر اور مزید مقاصد واقف کی حفاظت کی غرض سے جواز کا فتوی دیا ہے۔ ہمارے اس زمانہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دینا اور اس پر عمل کرنا احسن معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس زمانہ کے قضاۃ سرکاری ہوتے ہوں اور ان میں ظلم وتشدد اور رشوت خوری عام ہو، لیکن ہمارے اس زمانہ میں چونکہ قاضی حضرات سرکاری نہیں ہیں اس لئے الحمد للہ جہاں بھی قضاء کا نظام ہے وہاں کے قاضی حضرات رشوت خوری وغیرہ کے مرض سے دور ہیں۔ خصوصا بہار واڑیسہ میں قضاء کا نظام بہت ہی مستحکم ہے اور یہاں کے قاضی حضرات نہایت ہی دیانتدار، صاحب تقوی اور علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہیں۔ رشوت لیکر اوقاف کو ضائع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک یہ سوال ہے کہ حتی الامکان وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، اور تبادلہ کی گنجائش یا تو وقف کی شرط کی بنیاد پر ہے یا ضرورت کی بنیاد پر، اور یہاں پر کوئی ضرورت نہیں ہے۔۔ تو میرے خیال میں اس صورت میں تبادلہ عین منشاء واقف اور مقاصد وقف کے مطابق ہے، اور اس میں اس کا تحفظ وبقا بھی زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ واقف کا مقصد تو یہی ہے کہ وقف کی آمدنی زیادہ سے زیادہ ہو تا کہ کار خیر پر صرف ہو اور اس کا ثواب اس کو زیادہ سے زیادہ ملے، اور اگر فروخت کر کے اس کو زیادہ نفع آور بنانے کی کوشش نہ کی جائے تو ممکن ہے کہ وہ آہستہ آہستہ معطل و بے کار ہو جائے، اور ایک ایسا وقت آئے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو، اور اس وقت یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے تبادلہ یا اس کو خریدنے کے لئے کوئی شخص تیار بھی ہو جائے، اگر کوئی تیار بھی ہو تو ممکن ہے کہ معمولی قیمت دے۔۔ اور چونکہ قاضی مصالح کا نگراں ہے اور ہر قاضی کو تبادلہ کا اختیار بھی نہیں ہے، بلکہ قاضی الجنۃ یعنی صاحب تقوی، علم وعمل اور عدل میں ممتاز قاضی کو اس کا اختیار ہے، اس لئے وہ یقینا مصالح کا خیال رکھ کر ہی تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی راقم الحروف کی ناقص رائے میں حالات وضرورت کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔ البتہ یہ واضح رہے کہ اگر معمولی نفع کا فرق ہو تو قاضی کو اس کی اجازت نہیں دینی چاہئے۔

بانی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ نے اس صورت میں بھی قاضی شریعت کی اجازت سے تبادلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے، چنانچہ وہ ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ”موقوفہ زمین کو بخیال زیادتی منافع تبدیل کرنا یا فروخت کر کے دوسری زمین خریدنا بحکم واجازت قاضی جائز ہے، بغیر اجازت وحکم جائز نہیں، پس اگر اس کی ضرورت ہے تو قاضی شریعت سے درخواست دے کر اور ثبوت بہم پہونچا کر اجازت حاصل کیجئے“ (مولانا سجاد صاحبؒ کا یہ فتوی مطبوعہ نہیں ہے۔ طباعت کے بعد انشاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آنے والا ہے)

واضح رہے کہ اس صورت میں اختلاف صرف اراضی موقوفہ کے سلسلہ میں ہے، مکان موقوفہ کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بالاتفاق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے۔ مکان کا قیاس زمین پر نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اگر زمین کی پیداوار کم ہو جائے تو لوگ اس کو اجارہ پر لینے بلکہ بعض دفعہ خریدنے کے لئے بھی تیار نہیں ہوتے، اس کے بر

خلاف مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہوجائے تو بھی لوگ اس کو طویل مدت کے لئے اجارہ پر لے سکتے ہیں۔

"إن الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلا ل بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فإنه لايجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال قال ولايمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالباً في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

استبدال کی مزید دوصورتیں:

مذکورہ بالا تین صورتوں کے علاوہ استبدال کی مزید دوصورتیں کتب فقہ میں ملتی ہیں:

الف۔ کسی شخص نے اراضی وقف کو غصب کیا اور اس پر پانی جاری کردیا، یہاں تک کہ وہ سمندر ہوگیا، تو ایسی صورت میں غاصب ان اراضی کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس قیمت سے دوسری اراضی خریدی جائیں گی جو پہلی اراضی کی جگہ پر وقف ہوں گی۔

ب۔ غاصب نے وقف کی جائداد دینے سے انکار کردیا، اور متولی کے پاس کوئی بینہ بھی موجود نہیں ہے، پھر غاصب نے اس کی قیمت دینے کا ارادہ کیا تو متولی قیمت لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کردے گا۔

" لا يجوز استبدال العامر إلا في أربع"(درمختار) (قوله إلا في أربع) الأولى لو شرطه الواقف الثانية إذا غصبه غاصب و أجرى عليه الماء حتى صار بحرا فيضمن القيمة و يشترى المتولى بها أرضاً بدلاً الثالثة ان يجحده الغاصب ولا بينة اى و أراد دفع القيمة فللمتولى أخذها ليشترى بها بدلاً"(ردالمحتار ۳/۳۸۹)

شئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار کس کو ہوگا:

جن صورتوں میں واقف نے تبادلے کی شرط اپنے لئے لگائی ہے یا کسی دوسرے کے لئے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار واقف کی شرط کے مطابق خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو ہوگا۔ اور جن صورتوں میں واقف نے اپنے یا کسی غیر کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی ہے اور شرعاً تبادلہ کی گنجائش ہے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار صرف قاضی شریعت کو ہوگا، جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہوں۔

(وأما) الاستبدال ولو للمساكين آل (بدون الشرط فلا يملكه القاضي) والمستبدل قاضي الجنة المفسر بذى العلم والعمل الخ (در مختار)

علامہ شامیؒ استبدال کی شرطیں بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

" ولا يخفى ان هذه الشروط فيما لم يشترط الواقف استبداله لنفسه أو غيره فلو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له ولا عدم ريع يعمر به كما لا يخفى فاغتنم هذا التحرير"(ردالمحتار ۳/۳۸۸)

اب رہا یہ سوال کہ جن مقامات پر قاضی شریعت موجود نہ ہوں وہاں پر یہ اختیار کس کو ہوگا، تو میرے خیال میں چونکہ متولی مصالح وقف کا نگراں اور محافظ ہے، اس لئے اگر متولی دیانتدار، صاحب تقوی اور پابند شرع ہے تو اس کو یہ اختیار ہونا چاہئے، لیکن وہ اس طرح کا تبادلہ اپنے علاقہ کے متدین اور صاحب تقوی علماء کی نگرانی میں کرے، اور اگر متولی بھی نہ ہو تو وہاں کے مسلمان کسی صاحب علم وعمل اور عدل میں ممتاز شخص کو اس کا متولی اور نگراں بنادیں، اور وہ تبادلہ کرے۔

فی الذخیرة سئل شمس الأئمة الحلوانی عن أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولی أن یبیعها و یشتری بثمنها مكانها أخری قال نعم" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۲۷) "اتفاق المشائخ المتاخرین علی ان الأ فضل لأهل المسجد أن ینصبوا متولیا ولا یعلموا القاضی فی زماننا لما علم من طمع القضاة فی أمور الأوقاف صرح به فی التتارخانیة و غیرها فی كثیر من كتب المذهب" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۲۳)۔

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

واضح رہے کہ تبادلہ وقف کے سلسلہ میں مذکورہ بالا پوری تفصیل مسجد کے علاوہ دیگر اوقاف یا خود مسجد پر وقف شدہ جائداد سے متعلق ہے، خود مسجد کے سلسلہ میں یہ تفصیل نہیں ہے، بلکہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد ہی رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، کسی بھی حال میں، گرچہ اس کے ارد گرد آبادی ختم ہوگئی ہو، ایک شخص بھی نماز پڑھنے والا نہ ہو، پھر بھی نہ تو اس پر ملکیت کے احکام جاری ہوں گے، نہ اس کی خرید وفروخت جائز ہے، نہ اس کا تبادلہ اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا کام کر سکتے ہیں جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

"(ولو خرب ما حوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الإمام والثانی) أبداً إلی قیام الساعة (وبه یفتی) حاوی القدسی (درمختار) (قوله ولو خرب ما حوله الخ) ای ولو مع بقائه عامراً و كذا لو خرب ولیس له ما یعمر به وقد استغنی الناس عنه لبناء مسجد آخر (قوله عند الإمام والثانی) فلا یعود میراثا ولا یجوز نقله و نقل ماله إلی مسجد آخر سواء كانوا یصلون فیه أولا وهو الفتوی حاوی القدسی وأكثر المشائخ علیه مجتبی وهو الأوجه فتح" (ردالمحتار ۳/۳۷۱)

منشاء واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ وبقا ضروری ہے:

اوقاف کے سلسلہ میں منشاء واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ وبقا ضروری ہے۔ یہ خیال رکھنا پڑے گا کہ واقف نے کس مقصد کے لئے وقف کیا ہے، جس مقصد کے لئے وقف کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ضروری ہے، دوسرے مقاصد میں استعمال منشاء واقف کے خلاف ہے۔ مثلاً اگر مسجد کے لئے اراضی وقف ہیں تو ان اراضی کی پیداوار کو مسجد ہی پر صرف کرنی ہوگی، مدرسہ یا دیگر کار خیر میں صرف نہیں کر سکتے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ مقصد وقف کو ضائع ہونے سے بچایا جائے، کوئی ایسا کام نہ ہو جس سے مقصد وقف فوت ہوجائے، اگر کسی وجہ سے ضائع

ہونے کا اندیشہ ہو تو قاضی شریعت یا قاضی شریعت نہ ہوں تو متولی کی ذمہ داری ہے کہ ایسی کوشش کرے، جس سے مقصد وقف کی حفاظت ہو سکے۔ مثلاً قدیم مسجد شہید کر کے نئی مسجد بنائی گئی، قدیم مسجد کے سامان مثلاً اینٹ یا لکڑیاں جن کی ضرورت نئی مسجد کو نہیں پڑی، اوران کو فروخت نہ کرنے کی صورت میں ضائع ہونے کا یا چوری ہونے کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں مقاصد وقف کے تحفظ وبقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے وہ فروخت کر دی جائیں گی اور قیمت مسجد میں صرف ہوگی، یا کوئی قبرستان ہے جو بہت ہی وسیع ہے، مردے کم دفن ہوتے ہیں، کچھ حصہ پر غیروں نے قبضہ کر لیا ہے اور بقیہ حصہ پر بھی قبضہ کر لینے کا خطرہ ہے، تو ایسی صورت میں قبرستان کی حفاظت کی غرض سے چاروں طرف سے دوکان بنا کر کرایہ پر لگانے کی گنجائش ہے، قاضی شریعت کی اجازت سے ایسا کر سکتے ہیں۔

"علی أنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة" (ردالمحتار ۴۲۳/۳)

"وما انهدم من بناء الواقف وآلته صرفه الحاكم في عمارة الوقف إن احتاج إليه وإن استغنى عنه أمسكه حتى يحتاج إلى عمارته فيصرفه فيها لأنه لابد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فإن مست الحاجة إليه في الحال صرفها فيها وإلا أمسكها حتى لايتعذر عليه ذلك أو إن الحاجة فيبطل المقصود وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل" (ہدایہ کتاب الوقف ۶۴۴/۲)

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

اس ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی جو اس کی ضروریات سے زائد ہے، اور مستقبل قریب میں بھی اس کی ضرورت پڑنے والی نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو کس مصرف میں صرف کیا جائے۔ مثلاً کسی مسجد پر کافی اراضی وقف ہیں، ان اراضی کی آمدنی ہر سال اتنی ہوتی ہے کہ مسجد کی ضروریات پر صرف ہونے کے باوجود بہت زیادہ بچ جاتی ہے، اس طرح ہر سال آمدنی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، جس کی ضرورت مسجد مذکور کو نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مسجد مذکور کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی فاضل آمدنی کو کس مصرف پر صرف کیا جائے؟... اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی اولاً اسی وقف پر یا اس کی ضروریات پر صرف کی جائے گی، مثلاً مسجد پر موقوفہ جائداد کی آمدنی پہلے مسجد پر یا اس کی دیگر ضروریات جیسے امام و مؤذن کی تنخواہ یا اس کے لئے چٹائیاں یا تیل وغیرہ پر صرف کی جائے گی، لیکن اگر مسجد مذکور کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہو جس سے مسجد کو بے نیازی ہو، یا مسجد کی گھاس یا اس کی چٹائیاں ہیں جن سے مسجد بے نیاز ہے، یا حوض یا مسافرخانہ یا کنواں ہے جس پر اراضی وقف ہیں، اور وہ حوض یا مسافرخانہ یا کنواں خراب و ویران اور بے مصرف ہو گیا، اس پر رقم صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ یا اس کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی بہت زیادہ ہے، جو اس کی ضروریات سے فاضل ہے، موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی کی حفاظت کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، اور مزید اراضی خریدنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے، نیز رقم کو محفوظ رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ

متولی وغیرہ اس کا بے جا استعمال کریں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی اسی جنس کے وقف پر جو اس سے قریب ہو صرف کی جائے گی۔ مثلاً کسی مسجد کی فاضل آمدنی اس سے قریب کی مسجد یا اس کی ضروریات پر، پھر اس سے جو قریب ہو، اس طرح الأقرب فالأقرب کی ترتیب سے پورے ہندوستان کی مساجد پر صرف ہوگی۔ یا حوض کی آمدنی قریب کے حوض پر، مسافر خانہ کی آمدنی مسافر خانہ پر، مدرسہ کی آمدنی مدرسہ پر صرف ہوگی۔ مسجد کی آمدنی مدرسہ پر یا مدرسہ کی آمدنی مسجد پر یا مسجد ومدرسہ کی آمدنی حوض یا مسافر خانہ یا کنواں پر صرف نہیں ہوگی۔

" (ومثله) في الخلاف المذكور (حشيش المسجد و حصره مع الاستغناء عنهما و) كذا (الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر) والحوض (إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر) أو حوض (إليه) (درمختار) قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ ،لف ونشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۳/ ۳۷۱)

درمختار اور اس کے حاشیہ ردالمحتار میں اسی صفحہ کے بعد یہ صراحت بھی موجود ہے کہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر صرف کر سکتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے اپنی ایک زمین کسی مسجد کی تعمیر، چونہ گردانی وغیرہ پر وقف کی اور دوسری زمین اسی مسجد کے امام ومؤذن کی تنخواہ کے لئے وقف کی تو ایسی صورت میں چونکہ واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہیں، اس لئے اگر امام ومؤذن کی تنخواہ اس پر موقوفہ اراضی کی آمدنی سے پوری نہیں ہو پاتی ہے تو دوسری اراضی جو اسی مسجد کی تعمیر یا چونہ گردانی وغیرہ پر وقف تھی اس کی آمدنی امام ومؤذن کی تنخواہ پر صرف ہوگی...اور اگر واقف یا جہت وقف دونوں میں سے کوئی ایک بھی مختلف ہو تو پھر ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ مثلاً دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنائی یا ایک شخص نے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا اور ان دونوں پر کچھ اراضی وغیرہ وقف کیا تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ پر یا مدرسہ کی فاضل آمدنی مسجد پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر دومنزلہ عمارت وقف ہو، جس کی ایک منزل رہنے کے لئے اور دوسری منزل آمدنی حاصل کرنے کے لئے ہو تو یہ بھی جہت وقف کے مختلف ہونے کی صورت ہے، اس میں بھی ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف أحدهما (جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه) لأنهما حينئذ كشئ واحد (وإن اختلف أحدهما) بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما أوقافا (لا) يجوز له ذلك (درمختار) (قوله اتحد الواقف والجهة) بأن وقف وقفين على المسجد أحدهما على العمارة والآخر إلى إمامه و مؤذنه والإمام والمؤذن لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الديني أن يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة إلى الإمام والمؤذن باستصواب أهل الصلاح من

أهل المحلة ان كان الوقف متحدا لأن غرضه إحياء وقفه و ذلك يحصل بما قلنا...(قوله بسبب خراب وقف أحدهما) اى خراب أماكن أحد الوقفين...(تنبيه) قال الخير الرملى أقول ومن اختلاف الجهة ما إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال فلا يصرف أحدهما للآخر وهى واقعة الفتوى (ردالمحتار ۳/۳۷۲)

حضرت تھانویؒ امدادالفتاوی میں اس طرح کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مسجد تک اس کی محل ہیں (امدادالفتاوی ۲/۶۱۴)

دوسرے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب۔ (امدادالفتاوی ۲/۶۱۸)

فتاوی دارالعلوم قدیم میں مفتی عزیزالرحمٰن صاحب، مفتی دارالعلوم دیوبند ایک سوال (مسجد کی موقوفہ اراضی میں واقف یا غیر واقف مدرسہ بنا سکتا ہے یا نہیں؟) کے جواب میں فرماتے ہیں: نہیں بنا سکتا۔ (فتاوی دارالعلوم قدیم ۶،۵/۲۵۳)

خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کریں گے، دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

شیخ عبدالمحسن محمد العثمان
سکریٹری جنرل الامانۃ العامۃ للأوقاف، کویت

أحمدک اللهم، شاکراً لسابغ فضلک، وأستهدیک هادیاً قریباً منجیاً.... وأصلي وأسلم علی رسولک نبي الرحمة، جاء بعقیدة التوحید، وشریعة العدل، وحضارة الأخلاق... وعلی آله وصحبه ومن سار علی هدیه إلی یوم الدین. وبعد...،

مجھے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے ذمہ داروں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بے انتہا خوشی محسوس ہو رہی ہے جس نے مجھے اس اہم سیمینار کی سرگرمیوں میں شرکت کی پرخلوص دعوت دی...، امت مسلمہ کی موجودہ صورتحال کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایک اسلامی تہذیبی پروگرام کے آئینہ میں اپنے کو موجودہ زمانہ سے مربوط کرنے کی نوعیت پر غور وفکر کریں جس کے ذریعہ امت اسلامیہ کی وہ عظمت رفتہ پھر بحال ہو جائے جس کا تعلیم ومعاشرت کے مختلف میدانوں کے اندر ایک اہم حصہ رہا ہے۔

انسانی تہذیب کی تشکیل میں ہم اگر اپنی معاشرتی سرگرمیوں کے معیار کو بلند کرنے کے لئے کمربستہ ہیں تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اصولوں اور اپنے کامیاب تاریخی تجربات سے بھرپور استفادہ کریں، تاکہ ہماری معاشرتی ترقی اور فلاح کو مزید سرگرم بنانے والے مناسب حال اسلامی تہذیبی نقشوں اور طریقہ کار کو درجہ کمال تک پہنچانے والی تدابیر اور راہیں ہم پر آشکارا ہو سکیں، ان تدابیر سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے ان ترقیاتی کاوشوں پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے جو سماج کے مختلف اداروں، خصوصاً ملکی سماجی اداروں کی طرف سے کی جارہی ہیں، اور یہ ایک امر واقعہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں عالمی سطح پر ترقیاتی عمل کی باگ ڈور بڑی حد تک ان ہی اداروں کے ہاتھوں میں ہے، صورتحال کی اس نزاکت کا تقاضا ہے کہ ہم وقف کی سنت کو ایک مؤثر اسلامی ترقیاتی پروگرام کی حیثیت سے پھر سے زندہ کرنے کی کوشش کریں۔

اس مسئلہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین بنیادی عناصر ہیں:

۱۔ ہماری موجودہ زندگی میں اسلام کے بارے میں تصور
۲۔ ترقی کے بارے میں ہمارا موجودہ تصور
۳۔ موجودہ مسلم معاشرہ کے ترقیاتی نظام میں وقف کا مقام

ا۔ ہماری موجودہ زندگی میں ہمارا اسلامی تصور:

شاید کوئی یہ سوال کرے کہ کیا ہم اسلام کے بارے میں بحث کررہے..؟! اسلام تو اپنے اصول، مرجعیت، اقدار اور قوانین واحکام کے اعتبار سے معروف ومسلّم ہے۔

یہ سوال درست ہے، لیکن ہمارا موضوع بحث اس وقت وہ وسیع باب ہے جسے شریعت نے فقہ کے لئے چھوڑ دیا ہے... تاکہ ہم اپنی معاشرتی سرگرمیوں اور طرز زندگی میں اصولی اور فقہی اجتہاد کے ذریعہ زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکیں، ہم لوگ اس بات کو محسوس کررہے ہیں کہ اس وقت مسلمان انفرادی اور اجتماعی طور پر دوسروں سے زیادہ فکری انتشار سے دوچار ہیں اور ان کی ایک بڑی اکثریت اس کا شکار ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ انتشار زبردست نقصانات کا سبب بنتا ہے اور ہر ایک الگ الگ مسلم معاشرہ کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کردیتا ہے اور پورے عالم اسلام کے لئے بھی ضرر رساں بنتا ہے.... یہ ایسا خسارہ ہے جس کا اندازہ ماہرین ترقیاتی پیمانہ کے ان معیاروں کے مطابق آسانی سے لگا سکتے ہیں جو موجودہ انسانی فکر کا ماخذ ہیں، ہمارے ناقص ادراک کے مطابق یہ حقیقت ہمیں مسلسل اسلام کے متعلق گفتگو کرنے پر مجبور کرتی ہے، یہ گفتگو خواہ مخصوص سیمناروں کی سطح پر ہو یا عام محفلوں اور مجلسوں کی سطح پر... موضوع کا نازک پہلو یہ ہے کہ ہمیں کس اسلام کے متعلق گفتگو کرنے کی ضرورت ہے؟!...

بہت سے ماہرین عصر حاضر کو ''انفارمیشن ایج'' سے تعبیر کرتے ہیں، یہ تعبیر بڑی حد تک دقت نظر پر مبنی ہے، تحقیق ومطالعہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ان معلومات کا حجم جو اس وقت صرف ایک سال میں مدون ہوتی ہیں اور جو عالمی سطح پر متداول ہوتی ہیں پوری طویل انسانی تاریخ کے مدون ومتداول علوم ومعارف سے زائد ہے، ہوسکتا ہے اس تخمینہ میں ہمارے درمیان اختلاف رائے ہو، لیکن اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ اس وقت روزانہ مختلف ذرائع سے علوم ومعارف کا بے پناہ ذخیرہ منظر عام پر آرہا ہے، یہ ذرائع ہی ان کی تخلیق کرتے اور ان دلالوں کی ایک بڑی تعداد کے درمیان ان کو رواج دینے کی کوشش کرتے ہیں جو دانستہ یا نادانستہ ان کو قبول کرتے ہیں۔

عصر حاضر کی اس مخصوص علامت کی طرف اشارہ کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ بلا شبہ نشر و اشاعت کے مختلف مراکز، ذرائع ابلاغ اور ارسال وترسیل کی بے انتہا قوت اور برق رفتاری کا حامل انٹرنیٹ کے ذریعہ انجام دی جانے والی ان علمی سرگرمیوں میں اسلام کا تناسب قابل لحاظ حد تک پایا جاتا ہے۔

چنانچہ اسلام کے حدود اربعہ کی وہ تعیین جس کے متعلق ہم گفتگو کرنا چاہتے اور خوشخبری دینا چاہتے ہیں کہ اسلام اس انفارمیشن ایج میں ایسی اہم ضرورت بن چکا ہے جس کا دعوت الی اللہ کی فطرت تقاضا کرتی ہے.... اور چونکہ جو خود پیاسا ہو وہ دوسروں کی پیاس نہیں بجھا سکتا، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود اپنی موجودہ زندگی میں اسلامی تصور اور حیثیت کو اجاگر کریں۔

جب انبیاء علیہم السلام اور خاتم النبیین محمد ﷺ نے فریضہ تبلیغ ادا کیا اور دینی اقدار کی ترسیخ اور اصول شریعت کی تطبیق کا ایک مکمل نمونہ ہمارے سامنے پیش فرمادیا، پھر صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے تاریخ اسلامی کے

مختلف ادوار میں اپنے حالات زمانہ کے مطابق بہتر طور پر اصول شریعت کی تطبیق کے اس مبارک عمل کو جاری رکھا اور جب خدائے بزرگ و برتر کی مشیت یہی ہے کہ دعوت الی اللہ کا عمل تا قیامت جاری رہے...تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں اسلام کے تطبیقی تصورات ومفاہیم کے انتشار کا ازالہ کریں...اس لئے کہ فہم وتصور کا یہ انتشار ترقیاتی کاوشوں پر بہت ہی واضح اثر ڈالتا ہے بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ پسماندگی کی ایک علامت ہے جسے دور کرنا ضروری ہے۔

اگر ہمارے پاس بحیثیت امت مسلمہ اسلام کے واضح تطبیقی تصورات ومفاہیم نہیں ہیں جن پر ہمارے عوام الناس کا ایمان ہو اور اسلامی عدل کی طرف اپنے مقدمات میں وہ رجوع کرتے ہوں، اسلامی اخلاق سے آراستہ ہوں اور اسلامی طریقہ کے مطابق ہی دوسروں کے ساتھ ان کا رہن سہن اور ان کے معاملات ہوں، اور جب ہماری ہی جنس کے غیر مسلموں کے لئے ان تصورات کا احاطہ مشکل ہو تو اس صورت میں میرے اپنے اندازے کے مطابق بسا اوقات مسلم معاشرے سخت داخلی اور خارجی انتشار اور کشمکش میں مبتلا رہیں گے، اور یہ داخلی وخارجی کشمکش ترقیاتی عمل اور ان کے حصول کے لئے سم قاتل ہے۔

اسلامی اصولوں کے لئے موجودہ تطبیقی تصورات کے فقدان کی ایک مثال ہم بیان کرتے ہیں...شاید اس سے ہمارے موجودہ فکری انتشار کا اندازہ لگایا جا سکے۔ اور زیر بحث مسئلہ کی ماہیت واضح ہو سکے۔ یہ مثال مفہوم مال کے تعلق سے ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا ہم مال کے مفہوم کے کسی معاصر واضح اور متفقہ نقطہ نظر یا اکثریت کے اتفاق پر مبنی نقطۂ نظر کے حامل ہیں، اس طور پر کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسرا نظریہ شاذ کے درجہ میں ہو۔

ہر ایک کو معلوم ہے کہ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی کیمپوں کے درمیان سرد جنگ اور جنگ کے نتیجہ میں ہر ایک کو اپنا حمایتی بنانے کی زبردست تگ ودو کے آغاز ہی میں مسلمانوں کے درمیان ایک فکری تحریک ظہور پذیر ہوئی جس کا خیال تھا کہ اسلام ایک اشتراکی مذہب ہے، اس کے بالمقابل ایک دوسری تحریک منظر عام پر آئی جس کا دعوی تھا کہ اسلام ایک سرمایہ دارانہ مذہب ہے، اور یہ صحیح ہے کہ ان دنوں ایک دوسرا فکری رجحان بڑھ رہا ہے جو اسلام کے حقیقی تصور مال اور سماج اور اداروں سے اس کے رابطہ وتعلق کی نوعیت کو واضح کرنے کی کوشش میں ہے، مگر اس طرز فکر کی خامی یہ ہے کہ یہ عرصہ دراز تک دنیا پر چھائے ہوئے ''اشتراکی اور سرمایہ دارانہ'' دونوں نظریوں میں سے ہر ایک کو اپنا ہمنوا بنانے والی تحریک کی ناکامی اور کمزوری سے قوت حاصل کرنے کی کوشش میں ہے، اس کی قوت کا سرچشمہ قوت وطاقت کے ذاتی عوامل نہیں ہے۔

ہم زخموں کو کریدنا نہیں چاہتے، بلکہ اسلام کے تصور مال کی آمیزش کی ایک مثال دینا چاہتے ہیں، نوین دہائی کی ابتداء میں اپنے مسلم عرب پڑوسی عراق کی طرف سے کویت پر کیا جانے والا حملہ اس کی ایک واضح مثال ہے، پڑوسی ملک پر حملہ کے دیگر وجوہ جواز کے ساتھ ساتھ ایک وجہ جواز مال کے غلط تصور کا استعمال بھی ہے، کیا بحیثیت امت

ہمارے فکری انتشار کی یہ ایک واضح دلیل نہیں ہے؟... اس انتشار کے ہوتے ہوئے مسلم معاشروں کی ترقی اور ان کی ترقی کو بروئے کار لانے کے تقاضوں کی تکمیل کبھی نہیں ہو سکتی، یہ ملکوں اور ایک ہی سماج کے مختلف طبقوں کے درمیان بہت سے جھگڑوں کے برپا ہونے کا سبب ہے، اور تباہی، ہلاکت اور زوال کا باعث ہے، اسلامی اصولوں کے تطبیقی مفاہیم میں خلط والتباس کی زد بہت سارے ان فکری عناصر پر پڑتی ہے جن پر ہمیں موجودہ ترقیاتی نظریہ کی بنیاد رکھنی چاہئے... ان میں سے مثال کے طور پر چند یہ ہیں، ملکیت اور حقوق ملکیت کا تصور، استخلاف فی الارض کا تصور، معاشرہ میں وقف اور زکوۃ کا کردار، دعوت اور اجتہاد کا تصور، آزادی اظہار رائے اور حدود اختلاف رائے کا تصور، رفاہی امور کا تصور، فساد فی الارض اور جہاد کا تصور، اقتدار، ذمہ داری، شورائیت، اجماع اور اکثریت کے تصورات، اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے امور جن کے لئے ایسے مفاہیم کی تلاش ہے جو شریعت کے مطابق ہوں، ہمارے اس دور میں قابل عمل ہوں، اور جن پر امت کا اتفاق ہو۔

۲۔ ترقی کا موجودہ مفہوم:

ترقی سے ہماری کیا مراد ہے؟... ماہرین کی اصطلاح سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر ہم اس سوال کا جواب دینا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ "ترقی" کا لفظ عربی زبان کے ایک مفرد کی حیثیت سے صرف عصر حاضر میں معروف ہے، اور اگر غیر عربی زبان کے مطابق "ترقی" تغیر اور نمو کے عمل کا نام ہے تو میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ترقی انسانی زندگی کی فطرت کا ایک حصہ اور پوری انسانی تاریخ میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، اور لوگوں نے ہر دور میں زمان ومکان اور حالات کے اختلاف کے باوجود ترقی کے لئے ہمیشہ جدوجہد کی ہے۔

چنانچہ آج کا مسئلہ ترقی کے وجود کا نہیں ہے، اس لئے کہ ترقی تو موجود ہے اور ہر ایک تغیر ونمو کے عمل سے گذر رہا ہے، بلکہ آج کا اصل مسئلہ ترقی کے اغراض ومقاصد اور اس کے ذرائع ووسائل کا ہے، ہم کیوں کر نمو وتغیر کو قبول کریں اور کیسے قبول کریں؟ ترقی وتغیر کے لئے مختلف اسالیب کو ہمارے اختیار کرنے کے اسباب کیا ہیں؟ اور پھر ترقی وتغیر کے اس عمل میں نفع ونقصان کی مقدار کیا ہے؟

میرا خیال ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اکثر لوگ میری اس رائے سے اتفاق کریں گے کہ ترقی کا کوئی ایک نمونہ نہیں ہے جس کی تقلید لازمی ہو، اس لئے کہ ہر قوم، بلکہ ہر شہر کی کچھ اپنی خصوصیات ہوتی ہیں اور ان کے تدریجی حالات ہوتے ہیں جن کے زیر اثر وہ اپنی طرف سے تیار کردہ ترقی کے نمونہ کی تشکیل کرتے ہیں، بلکہ بعض کے نزدیک خصوصیت کی رعایت اور تکمیل میں اس کے نفوذ کی وجہ سے معاملہ یہاں تک پہونچ چکا ہے کہ صرف معاشرتی ترقی (یعنی الگ الگ ہر چھوٹے معاشرے کی مقامی ترقی) پر روشنی ڈالی جارہی ہے، جیسا کہ ترقی کا کوئی ایک بنیادی مرکز یا ادارہ ہو جو علاقائی پیمانے پر ہو یا پورے مسلم معاشرے یا ملک یا اسٹیٹ کو شامل ہو۔

میں چاہتا ہوں کہ تنمیہ کے مسئلہ سے متعلق کچھ بنیادی مفاہیم کی طرف اشارہ کرتا چلوں، وہ یہ ہیں:

(الف) اس بات کی ضرورت کہ مسلمان اسلام کی قیادت کو تسلیم کریں

(ب) پسماندگی سے ترقی کے تعلق کی نوعیت کا مسئلہ

(ج) ترقیاتی سرگرمیوں کے معیارات

(الف) اس بات کی ضرورت کہ مسلمان اسلام کی قیادت کو تسلیم کریں:

تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ اس بات کی واضح رہنمائی کرتا ہے کہ مسلمانوں کی سرزمین میں اسلام کی جڑیں راسخ ہیں، اور اس کی شدید ضرورت ہے کہ امت کی تمام طاقتیں اور اس کے تمام اجتماعی ڈھانچے ٹھیک ٹھیک اسلام کو قبول کریں۔ اس کی تاریخی مثال یہ ہے کہ سامراجی طاقت جنوبی امریکہ کی اقوام کا اپنی فکری جڑوں سے رابطہ اور تعلق کو توڑنے میں کامیاب ہوگئی ٹھیک اسی وقت قرب مسافت کے باوجود شمالی افریقہ اور بحیرۂ روم کے مشرق میں آباد مسلم قوموں کا اسلام سے تعلق توڑنے میں ناکام رہی، لہٰذا مسلم معاشرے کا اسلام کی سربراہی اور قیادت کو تسلیم نہ کرنا سخت نقصانات کا باعث ہوگا جس کے نتیجہ میں ہمیں ترقی کی سنجیدہ کوششوں کو کمزور کرنے کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔

(ب) ترقی کا پسماندگی سے رابطہ کی نوعیت کا مسئلہ:

یہ بات معلوم ہے کہ ترقی۔ اپنے ایک مفہوم کے اعتبار سے۔ پسماندگی کے ازالہ کا نام ہے، بالفاظ دیگر ہمیں اس پسماندگی کو سمجھنے کی ضرورت ہے جس کا ازالہ اور خاتمہ ہم چاہتے ہیں، اس سوال کا براہ راست، واضح اور صحیح جواب ہی دراصل میرے خیال میں ترقی کے منصوبوں کی مضبوط بنیاد بنے گا، میرا خیال ہے اس جواب کے بغیر ہم خالی خولی دائرہ میں گھومتے پھرتے رہیں گے۔

تہذیبی ادبار اور سماجی و اقتصادی پسماندگی کے اسباب مختلف ہیں اور اس کے پیمانے متعدد ہیں جن میں سے اہم کا احاطہ مندرجہ ذیل امور میں ممکن ہے:

۱۔ مفاہیم میں خلط ملط، فکری حرکیت کا زمانے کے ساتھ چلنے سے باز رہنا، معاشرہ کی اصل اور حقیقی ثقافت سے حاصل شدہ کسی نئے اسلوب سے مسائل زمانہ کا مقابلہ کرنے سے پیچھے ہٹنا۔

۲۔ روایت پرستی اور دوسری تہذیبوں کی تقلید ان دونوں قسم کی انتہاپسندی کے درمیان فکری تحفظ۔

۳۔ سیاسی زندگی میں جاری مفاہیم اور ان کے انطباق میں معاشرہ کے تمام افراد اور جماعتوں کے اندر التباس، خصوصاً ان تطبیقات میں جن کا تعلق حقوق و فرائض کے مفاہیم سے ہے۔

۴۔ معاشرہ کے عمومی نظام میں کمزوری اور اس کی امن و سلامتی کو درپیش بڑھتے خطرات۔

۵۔ معاشرے کے مختلف عام و خاص اداروں کے انتظام و انصرام میں کمزوری، پالیسیوں کی گڑبڑی، کرپشن کا عام ہونا اور افراد و جماعتوں کے باہمی رابطہ اور لین دین پر منفی اقدار کا تسلط۔

۶۔ اجتماعی کفالت و نگہداشت کے فقدان اور غربت و محرومی سے دوچار طبقوں کے ساتھ مسلسل زیادتی کے باوجود سرمائے اور آمدنیوں کی تقسیم میں پایا جانے والا زبردست تفاوت۔

۷۔ معاشرہ کے مختلف طبقات کے درمیان پائے جانے والے سماجی امتیازات کو مٹانے والی اجتماعی حرکت کی

مشینوں کا بند ہو جانا۔

۸۔ تعلیم وصحت اور خدمات عامہ کے معیار کی پستی اور بامقصد تفریح کے تصور کا فقدان۔

۹۔ تطبیقی علوم اور ثقافت سے عدم دلچسپی۔

۱۰۔ اقتصادی مساوات کے دونوں پہلوؤں طلب و رسد کے درمیان عدم توازن، جس کے نتیجہ میں سماج مختلف مشاکل میں پھنس کر رہ جاتا ہے جیسے افراط زر، آمدنیوں کی حقیقی قوت خرید کی گراوٹ، داخلی وخارجی قرضوں میں دب جانا جس کا بوجھ سال بسال بڑھتا ہی جاتا ہے۔، اور سماج کے بہت بڑے حصے میں غربت وافلاس کا عام ہونا۔

۱۱۔ اقتصادی تنوع میں عدم توازن، چنانچہ کبھی اقتصادیات یکرخی آمدنی اور نفع آمیز ہو کر رہ جاتی ہے، آمدنی کا معیار بڑھ جاتا ہے اور سماج میں پسندیدہ اور اختیاری بے روزگاری بڑی حد تک بڑھ جاتی ہے، اور عمومی طور پر کام کرنے والی طاقتوں کی سرگرمیوں کا معیار گھٹ جاتا ہے۔

۱۲۔ مختلف شعبہ جات، پیشوں اور معیارات کے درمیان کام کرنے والے عوامل کی باڈی کی تشکیل میں عدم توازن۔

۱۳۔ بیرونی تجارتی تعلقات کا خام مواد کی برآمدات اور مکمل بنی ہوئی مصنوعات کی درآمدات پر زور صرف کرنا

(ج) ترقیاتی سرگرمیوں کے معیارات:

فطری بات ہے کہ ترقیاتی منصوبہ اور اس کی تنظیم کے لئے سرگرمیوں کے معیارات کی ضرورت ہوگی۔ اس موقع پر خود بخود جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ کیا خالص اقتصادی تغیرات کے اشارات ہی سے ترقی کے نتائج کو پرکھنا ضروری ہے؟ جیسے: قومی آمدنی کی بڑھوتری کا اوسط اور ہر فرد کا اس میں حصہ، کام کا پروڈکشن، ذخیرہ اندوزی کا رجحان اور اس کا حجم، سرمایہ کاریوں کا حجم، یہ اور اس طرح کے دوسرے معیارات جن کا استعمال ہی بعض ملکوں کی اقتصادیات کی درجہ بندی کرتا ہے اور یہ طے کرتا ہے کہ یہ اقتصادی طور پر پسماندہ ہیں اور اس کے نتیجہ میں اس درجہ بندی سے نکلنے کے لئے یہ ممالک خالی خولی دائرے میں چکر لگاتے پھرتے ہیں، یہاں تک کہ اس درجہ بندی کی رو سے غریب ملک کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے "چونکہ فلاں ملک غریب ہے اس لئے وہ غریب ہے"۔

چند دہائیوں سے اکثر ماہرین اقتصادیات ترقی وپسماندگی کی درجہ بندی کے لئے ان معیارات کو استعمال کرتے آئے ہیں، بہت سے غریب اور امیر اور ان ملکوں کے تجرباتی مطالعہ کے بعد جن کو اس درجہ بندی کی رو سے ترقی پذیر ملک قرار دیا گیا تھا حالانکہ وہ مختلف قسم کی پسماندگی کے مظاہر میں مبتلا تھے اس خیال کی غلطی واضح ہو چکی ہے، یہ خیال اس لئے بھی درست نہیں کہ ہمیں اس وقت ایسے معیارات کی ضرورت ہے جو مسئلہ کے وسیع اطراف وجوانب سے ہم آہنگ ہوں۔

اس مقصد کے حصول کے لئے جب ہم اسلام کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے پاس اس کے لئے ایک فکری وعملی دائرہ موجود ہے، اسلام اصول سازی کرتا ہے اور پھر زمان ومکان کے حالات سے ہم آہنگی کے لئے وسیع میدان چھوڑ دیتا ہے، اسلام اپنے اصولوں کی بنیاد پر ہمیں اس قابل بنا دیتا ہے کہ ہم پسماندگی کے آثار کا ازالہ کریں اور ترقی کو بروئے کار لائیں، اور ایسا اس طرح کہ:

۱۔ اسلام تخلیق کی حکمت اور مخلوقات میں انسان کے مقام کے سلسلہ میں غور وفکر کی دعوت دیتا ہے، اسلام انسان کو اس پہلو سے بھی تدبر کی دعوت دیتا ہے کہ اسے اپنی ذات اور دیگر انسانوں اور مخلوقات کے تعلق سے بڑی بڑی ذمہ داریوں کا مکلف کیوں بنایا گیا ہے؟ اسی طرح اسلام مکمل طور پر فکری جمود کو رد کرتا ہے، اور ہر زمان ومکان میں مسلمانوں کو درپیش مسائل ومشکلات کا حل تلاش کرنے کے مقصد سے قوانین کی تشکیل، مفاہیم کی تجدید اور ان کی تطبیقی شکلوں کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے اجتہاد پر ابھارتا ہے۔

۲۔ فرائض کے تعلق سے مسلم معاشرہ کے افراد کے درمیان وحدت، فکری انتشار اسلام میں ممنوع ہے، انتہا پسندی اور غلو اعتدال پر مبنی اسلامی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، لہذا اس کی تعلیمات کے مطابق فکر، زندگی کے معاملات اور دوسری تہذیبوں سے تال میل میں انتہا پسندی اور غلو سے احتراز کی ضرورت ہے۔

۳۔ اسلام نے درست سیاسی زندگی کے لئے واضح اصول مقرر کئے ہیں، اور ان کے نفاذ کی تفصیلات کو ہر معاشرہ اور ہر زمانہ کے مناسب حال اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے، مسلم معاشروں کی سیاسی زندگی میں کمزوری اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب معاشرے کے افراد اور اداروں کی طرف سے اسلامی اصولوں کی غلط تعبیر پیش کی جاتی ہے، خاص طور سے شریعت کے مقرر کردہ حقوق وفرائض کے مفاہیم کے تعلق سے جب کوئی غلط تصور سامنے آتا ہے۔

۴۔ اسلام نے حقوق وفرائض کے مفاہیم کی جو موزوں درجہ بندی کی ہے، اس کے نتیجہ میں معاشرہ کا عمومی نظام درست ہو جاتا ہے اور یہ معاشرہ کے امن کی ضمانت بھی ہے۔

۵۔ جہاں تک انتظامیہ کا تعلق ہے تو اسلام ہر ذمہ دار کو اپنے ماتحت کے ساتھ حسن سلوک پر ابھارتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اغراض ومقاصد اور پالیسیوں کی واضح تعیین کی جائے۔ فرائض کی بجا آوری کا معیار بلند ہو، فساد اور خرابی کے تمام مظاہر سے دور رہا جائے اور افراد وجماعتوں کے باہمی تعامل میں مثبت اقدار کی حکمرانی اور بالادستی تسلیم کی جائے۔

۶۔ اسلام نے (زکوۃ، وقف اور دیگر صدقات کے حوالے سے) دولت کی تقسیم میں توازن

اور عام اقتصادی امور اور تمام ہی محتاج اور کمزور طبقات کی اجتماعی نگہداشت اور کفالت کے عمل کو بروئے کار لانے سے متعلق ایک بیش بہا اور متوازن نظام پیش کیا ہے۔

۷۔ اسلام نے رنگ، قومیت، انسان کی مالی حالت اور انسان اور انسان کے درمیان تفریق کرنے والے دیگر معیارات سے قطع نظر ہر انسان کو اس کے عمل کے مطابق افضل قرار دیتے ہوئے اجتماعی عمل کے ایسے معیارات ترتیب دیئے ہیں جو منتخب افراد کی صفوں میں شمولیت کی تنظیم کرتے ہیں۔

۸۔ اور جہاں تک تعلیم، صحت، جسم و جان کے حقوق، اسی طرح محنت و فرائض کی ادائیگی اور کام کو جاری رکھنے میں معاون تفریح کے درمیان توازن کا مسئلہ ہے.. تو ان تمام امور میں اسلامی تعلیمات واضح اور متعین ہیں... اسلام ان امور کو کمالیات نہیں بلکہ ضروریات کا درجہ دیتا ہے۔

۹۔ اسلام نے لوگوں کو طلب علم کے لئے جدوجہد اور مختلف قوموں کی تہذیبوں اور ان کے علوم سے واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی، اسی طرح اسلام نے اپنے پیروؤں کو تلاش رزق، اپنی ضروریات کی تکمیل اور اس سلسلہ میں اسباب و ذرائع کو اختیار کرنے کی ترغیب دی.. اور یہی وہ فلسفیانہ بنیاد ہے جو تطبیقی علوم کی تحریک کے پیچھے پوشیدہ ہے۔

۱۰۔ اقتصادی میدان میں اللہ تعالی ہمیں محنت، پیداوار اور اعتدال کے ساتھ بغیر کسی تخریب اور ضیاع کے تمام موجودات اور مسخر اشیاء سے فائدہ اٹھانے کا حکم دیتا ہے... وہ ہمیں زندگی سے لطف اندوز ہونے کا حکم دیتا ہے لیکن خرچ میں اسراف کے بغیر... یہ حکم اس لئے ہے تاکہ معاشی مساوات کے دونوں پہلوؤں، آمد و خرچ کے درمیان توازن برقرار رہے۔

۱۱۔ اقتصادیات کو متنوع بنانے کے سلسلہ میں مسلمانوں کو اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ رزق کے حصول کے لئے سرمایہ کے کسی ایک ذریعہ پر تکیہ کرنے کے بجائے مختلف ذرائع سے تلاش رزق کی کوشش کریں۔

۱۲۔ اسلام میں عمل کی قدریں اور کام کرنے والے کا احترام، اسکے مرتبہ، اختیارات اور کام کی نوعیت سے قطع نظر ایک ایسی طاقتور بنیاد فراہم کرتا ہے جو کچھ متعین کاموں پر توجہ مرکوز کرنے اور دوسرے کاموں کو نظر انداز کرنے کے نتیجہ میں مختلف پیشوں، شعبوں اور معیارات کے درمیان کام کرنے والی قوتوں کے ڈھانچے کی تعمیر میں واقع ہونے والی خرابی کو دور کرتی ہیں۔

۱۳۔ جہاں تک مسلم معاشرے کے بیرونی تجارتی تعلقات کا معاملہ ہے تو اس میں منافع اور اشیاء کے تبادلہ میں بڑی حد تک ممکنہ توازن کا پایا جانا ضروری ہے۔

۳۔ موجودہ مسلم معاشرہ میں ترقیاتی عملی نظام میں وقف کا مقام:

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ترقی بغیر تبدیلی کے ممکن نہیں۔ وقف کا نظام شرعی اصولوں سے مربوط تغیر کے عمل کے لئے موزوں دائرہ کار فراہم کرتا ہے۔۔ اسی طرح یہ سماجی ذرائع اور وسائل کی تشکیل کا سامان فراہم کرتا ہے۔۔ خواہ وہ وسائل مادی ہوں یا بشری اور مخصوص فنی تجربات، اسلام ان ذرائع سے ترقی کے مقاصد کی تکمیل میں کام لیتا ہے، مندرجہ ذیل اہم اشارات سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

۱۔ تاریخ نے وقف اور ترقی کے درمیان گہرے رابطہ کا پتہ دیا ہے، چنانچہ اسلامی تاریخ کے روشن ادوار میں زندگی کے مختلف میدانوں میں انجام دیئے جانے والے بیشتر عظیم تہذیبی اور ترقیاتی کارناموں میں وقف کے نظام کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔۔۔ جو انہیں سرمایہ، محنت اور فنی تجربات کے ذریعہ تقویت پہنچایا کرتا تھا۔

۲۔ وقف کے ترقیاتی اقدامات سے واضح طور پر موجودہ اسلامی تہذیبی رجحانات کے اہم خطوط کی نمائندگی ہوتی ہے۔۔ وقف کا نظام اسلام کی ترقیاتی اقدار اور عبادت وعقیدہ کی اقدار کے درمیان ہم آہنگی کو ظاہر کرنے کی اصل اور حقیقی شکل ہے۔۔ ان ہی اقدار کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ دوسرے معاشروں سے ممتاز ہوتا ہے۔

۳۔ نظام وقف کی ترقی سے اسلام کے اعلی اخلاق واقدار کی حقیقت نمایاں ہوتی ہے۔۔۔ یعنی اسلام کے انسانی جذبہ کفالت، دوسروں کے ساتھ ہمدردی، ان کی خیر خواہی خواہ وہ ہمارے لئے غیر معروف اور ہم سے دور ہوں، اور اس کے برعکس وہ اقدار بھی ہیں جن سے انسانیت دوچار ہے یعنی مادی فائدے کا حریص ہونا اور افراد کی اپنی شخصی مصلحت کے ساتھ اختیارات کو اپنی حد تک مرتکز کرنے کے سلسلہ میں انتہا پسندی۔ اوقافی پروجیکٹس میں معاونین اہل خیر کی شرکت معاشرے کے مستطیع افراد کی سماجی ذمہ داریوں کے اصول کو واضح کرتی ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے مال اللہ کی ملکیت ہے اور اس نے ہمیں مال کے سلسلہ میں اپنا جانشین بنایا ہے، اور سماجی نقطہ نظر سے اللہ نے صاحب ثروت افراد کو ان کے ماحول اور معاشرہ کے بہت سارے وسائل سے نواز رکھا ہے۔۔ ایمان کی صداقت انہیں اپنے ماحول اور معاشرہ کے تعلق سے ان کی ذمہ داریوں اور فرائض کا بہتر طور پر احساس دلاتی ہے، ایمان کی صداقت ہی ان کو اس بات کا شعور عطا کرتی ہے کہ ان کی ترقی واستحکام میں ماحول ومعاشرہ کا کیا کردار ہے؟ وقف کے نظام کے عام ہونے کی وجہ سے سرمایہ پر سے یہ قدیم تاریخی الزام رفع ہو جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان انانیت پسند ہو جاتا ہے، یا اپنے شعور کو کھو بیٹھتا ہے، یا اس کے ذریعہ انسان اپنے دوسرے بھائی کا استحصال کرنے کے لئے کچھ اختیارات حاصل کرنا چاہتا ہے۔۔ سرمایہ کی اپنی اجتماعی ذمہ داریوں کی طرف منتقلی موجودہ دور میں معاشرہ کی ترقی کی ایک نمایاں علامت ہے، اور یہی حال ہر زمانے میں رہا ہے۔

۴۔ تاریخ اسلام کے مطالعہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ وقف کا نظام سرکاری اور عوامی کا

وشوں کے درمیان ہم آہنگی اور تطابق پیدا کرنے، انہیں ایک مشترکہ مقصد پر مرکوز کرنے اور دونوں طرف کے شکوک و شبہات کے ازالہ کا ایک بنیادی اور اہم طریق کار تھا، تاریخ اسلام کے ہر روشن اور زریں عہد میں اوقاف نے وفائی میدان میں، غریبی دور کرنے میں، علوم وثقافت کی ترقی میں، صحتی خدمات کے میدان میں، مزدوروں کی دیکھ ریکھ کرنے اور راستوں کو پر امن بنانے کے میدان میں، مملکت کی کوششوں کے ساتھ تعاون کیا ہے.. ان کے علاوہ دیگر اعلی تہذیبی اور معاشرتی فلاح و بہبود کے میدانوں میں بھی اوقاف کی خدمات مسلم ہیں۔

۵۔ وقف کا نظام مسلم معاشرہ کو اپنے مختلف طبقات اور گروہوں سے مربوط رہنے کا حقیقی موقع عطا کرتا ہے، چنانچہ خدمت عامہ کی بنیاد پر جس میں معاشرے کے تمام افراد کے حال و مستقبل کا مشترک مفاد پنہاں ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے متحد ہوجاتے ہیں۔

۶۔ جہاں تک وقف کی اسکیموں کی تنفیذ و انتظام میں شرکاء کی رضا کارانہ کوششوں کا تعلق ہے. تو یہ شہریوں کے درمیان صحیح جمہوری نظام کو عملی جامہ پہنانے کی بہترین کوشش ہے، اور ہمیں کہنے دیجئے کہ جمہوریت کا مظاہرہ زبانوں اور نعروں سے پہلے عمل اور تعاون میں ہوجاتا ہے۔

۷۔ وقف کی اسکیموں کے ذریعہ خصوصی صلاحیتوں، مادی اور انسانی وسائل کی تنظیم کے نتیجہ میں انفاق عام کو صحیح رخ ملتا ہے، حکومت کے عام بجٹ کا بوجھ ہلکا ہوتا ہے، نہ صرف رفاہی امور میں انفاق کو مناسب جہت ملتی ہے بلکہ معاشرتی امور کے انتظام میں بھی انفاق کو صحیح رہنمائی حاصل ہوتی ہے.. صرف حکومت ہی کی ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ تمام شہریوں کی ضروریات کی تکمیل کرے اوران کی ضروری سہولتوں کی فراہمی پر مکمل خرچ کرے۔

۸۔ وقف کے ترقیاتی تجربہ کے تسلسل اور اس سے متعلق صلاحیتوں کے ارتکاز سے اوقافی اداروں کو تقویت حاصل ہوگی اور وہ بحران سے نمٹنے کا بہتر نظام بن جائیں گے، ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وقف کے انتظامات میں سرگرم سرکاری اور قومی صلاحیتوں سے مشکلات کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی ان سے نمٹنے کے منصوبوں کے سلسلہ میں فائدہ اٹھایا جائے.. اور قانونی پیچیدگیوں اور روٹینی طریقوں کو چھوڑ کر بحرانات سے مقابلہ کی ضروری تدابیر اختیار کی جائیں۔

۹۔ وقف اہم سماجی ترقیاتی شعبوں کے لئے مالی استحکام کی بہت معمولی رقم مختص کرتا ہے اور ان شعبوں کو حکومت کے مالیاتی نظام کے تغیرات سے محفوظ رکھتا ہے جو کبھی آمدنیوں کی قلت کی وجہ سے اور کبھی بحران اور ہنگامی صورتحال کے پیش آجانے کے نتیجہ میں زائد اخراجات کی وجہ سے مشکلات کا شکار ہوجاتے ہیں، اسی طرح کبھی کبھی خصوصی امداد بھی جو رضا کارانہ انفاق میں اضافہ کا ذریعہ ہوتے ہیں اقتصادی کساد بازاری اور بحران کے زمانے میں پیش آنے والے نامساعد حالات میں اپنا اہم رول ادا کرسکتی ہے۔ ایسے مواقع پر وقف ہی دکھوں کا مداوا اور معاشی تغیرات وحوادث سے نجات کا ضامن بن کر سامنے آتا ہے۔

۱۰۔ وقف ان افراد کے لئے جو اپنی وفات کے بعد اپنی اولاد کے تحفظ کے خواہشمند ہوتے ہیں اوقافی

ذخیرہ اندوزی کے ذریعہ اجتماعی تحفظ کی مختلف صورتوں میں سے ایک مؤثر صورت ہے، اس اعتبار سے وقف اولاد کے حق میں زندگی کی ضمانت کی ایک بہترین دستاویز ہے، نہ صرف ایک نسل کے لئے بلکہ آئندہ آنے والی تمام نسلوں کے لئے جب تک اس کی پیداوار کی مستحق اولاد دنیا میں موجود رہے گی اس وقت تک کوئی اس میں تصرف کرنے یا اسے اپنے لئے خاص کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس طرح اپنی اولاد وذریت کیلئے وقف کی ذخیرہ اندوزی آمدنی کو اس مبارک مقصد کی طرف پھیر دیتی ہے۔ اور اس طرح مال کے مالک اسراف وتبذیر کے مختلف راستوں سے اپنے سرمایہ کو بچانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

۱۱۔ افراد اور معاشرہ کے وقفی سرمائے سے ترقیاتی اسکیموں میں کام لینے کی صورت میں بڑھتی ہوئی جدید اور ترقی یافتہ مالی قوت حاصل ہوتی ہے، جس سے ملکی اقتصادیات کو سپورٹ ملتا ہے۔

۱۲۔ ترقی کے لئے کوشاں مختلف ممالک میں آج عام ہو رہا ہے ''پراویٹائزیشن کے عمل'' کے نتیجہ میں ضمناً مرتب ہونے والے سماجی اور اقتصادی اثرات ومشکلات کے حل کی تلاش وجستجو میں وقف پوری سرگرمی کا مظاہرہ کرتا ہے، ان مسائل میں سرفہرست ایک طرف بے روزگاری کی صورتحال ہے اور دوسری طرف نوجوان طبقہ میں کام کی بھرپور طاقت وقوت ہے۔ ظاہر ہے کہ بے روزگاری اور نوجوانوں کی بیکاری کے مسائل سرمایہ کاری کے پرکشش میدان نہیں ہیں۔

۱۳۔ ''رضاکارانہ اور رفاہی شعبوں'' کے ذریعہ معاشرتی اساس کی تکمیل میں وقف کا ایک بڑا رول ہے۔ رضاکارانہ خدمت کا شعبہ دراصل سرکاری اور پرائیویٹ دونوں شعبوں کی تکمیل کرتا ہے اور جو آج پوری دنیا میں معاشرتی ترقی کے کارواں کو آگے بڑھانے میں اساسی حیثیت کا حامل ہو گیا ہے اور ترقیاتی عمل میں توازن پیدا کرنے کا یہ ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ وقف اس تیسرے شعبہ کا اساسی جز بن کر اور اس میں نمایاں کردار ادا کر کے ان مسائل و مشکلات کے حل کا ایک بنیادی اور اہم عنصر بن گیا ہے جو اس شعبہ کی کارکردگی کو متاثر کرتے ہیں۔

اس کے اولین نقاط یہ ہیں:

۱۔ رضاکارانہ اور رفاہی شعبہ کی تحریک کے لئے ایک تنظیمی چھتر سایہ کی فراہمی.... باوجودیکہ بعض غیر سودی اداروں مثلاً کوآپریٹو جمعیتوں کا اپنا وفاق ہے جو ان کی قوتوں کو یکجا رکھتا اور ان کے وسائل سے استفادہ کو وسیع کرتا ہے۔ مگر مجموعی حیثیت سے ترقی پذیر ملکوں میں رضاکارانہ رفاہی شعبہ کے لئے تنظیمی وفاق مفقود ہے جو اس شعبہ کو زیادہ نمایاں کرتا اور سرکاری اور پرائیوٹ شعبوں کی تکمیل میں اس کے رول کو طاقتور بناتا۔

۲۔ ان رضاکارانہ اور رفاہی اداروں کے درمیان تعاون اور تال میل کے ذرائع پیدا کرنا کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت رفاہ عامہ کی تنظیموں اور اسلامی رفاہی اداروں کی تقسیم علاحدہ کی جاتی ہے، جب کہ یہ تمام ہی ادارے مسلم معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اپنے پروگرام اور دائرہ کار کے اختلاف کے باوجود مسلم معاشرہ ہی کو اپنی خدمات پیش کرتے ہیں۔

۳۔ ہر ملک میں امور اوقاف کی نگرانی کرنے والے مرکزی ادارے سماجی مسائل اور ترقیاتی و رفاہی کاموں کے مختلف میدانوں سے متعلق معلومات کی کمی پر قابو پانے کی کوشش کر رہے ہیں..اس دور میں ہر اسکیم اور منصوبہ کی افادیت کا دارومدار علمی تحقیقات پر ہے، خواہ وہ سرکاری اسکیمیں ہوں یا غیر سرکاری یا رضا کارانہ اور رفاہی، یہ کوئی پسندیدہ بات نہ ہوگی کہ رفاہی سرمائے کو (بشمول اوقاف کے سرمائے) غیر سوچے سمجھے پروجیکٹس پر ضائع کیا جائے.. یا ان کو ان مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے جو ترجیحات کی فہرست میں کسی نمایاں مقام کے حامل نہیں ہیں، اس سلسلہ میں بنیادی بات معلومات کی فراہمی ہے جن کے ذریعہ وقف کے نظام کو بہتر سے بہتر شکل دی جاسکتی ہے۔

۴۔ رضا کارانہ رفاہی ادارے کے لئے ایسے مناسب ماحول کی تشکیل جس سے مالیات کی فراہمی کے ذرائع اور نئے نئے رضا کار افراد کی تیاری میں مدد لی جا سکے۔ تمام ہی رفاہی تنظیمیں اور رضا کار ادارے لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے سلسلہ میں مد وجزر کے مختلف حالات سے گزرتے ہیں.. یا تو مخصوص قائدانہ شخصیات سے وابستہ رہنے کی وجہ سے، یا مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے، یا از کار رفتہ مقاصد کو اپنا مطمح نظر بنانے کی وجہ سے...اس کے برعکس وقف ایک پائیدار، ہر زمانہ کا مطلوب اور اپنے متعلقہ اغراض کی تکمیل کے ذریعہ تنفیذی حرکیت کا ایک لچکدار نظام ہے، دوسرے الفاظ میں وقف ایک ایسا رفاہی اور رضا کارانہ عمل ہے جس کے اندر ہر زمانہ میں رضا کارانہ محنت کرنے والے اور مالی تعاون کرنے والے افراد پیدا کرنے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے۔

۵۔ رضا کارانہ اور رفاہی خدمت کے اداروں میں قیادت کی صلاحیت رکھنے والے افراد کے تسلسل کو تقویت پہنچانے کی کوشش اور اس کے انتظامات کے طریقوں کی تجدید... تسلسل اور دوام کی صفات جن سے وقف کے ادارے متصف ہوتے ہیں، رضا کار افراد کو تسلسل کے ساتھ اپنی خدمات پیش کرنے کا موقع دیتی ہیں..اسی کے نتیجہ میں عملی قیادت کرنے والے افراد سامنے آتے ہیں.. یہ خصوصیت صرف وقف کے نظام کی ہے اور وقف کے سوا دوسرے نظاموں کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے، دوسرے نظاموں کا حال یہ ہے کہ کبھی ان میں قیادت موجود ہوتی ہے اور کبھی خدمت کا جذبہ ہوتے ہوئے بھی ان ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی طرف آدمی کا رجحان نہیں جاتا۔

۶۔ وقف کا نظام رضا کار اور رفاہی اداروں کو یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ حکومت کی ترقیاتی اسکیموں اور ان کے نفاذ کی پالیسیوں کی تشکیل میں شریک ہوں...اور ایسا وقف کی متعدد امتیازی خصوصیات کے پیش نظر ہوتا ہے...جن میں سے کچھ اہم خصوصیات یہ ہیں:

☆ امور اوقاف کی تشکیل حکومت کی انتظامی اور قانونی تنظیم کے ماتحت ہوتی ہے، حکومت ان کی تشکیل اور ان کے نگراں اداروں کے لئے اپنے قوانین لاگو کرتی ہے۔

☆ وقف کے اداروں کے اغراض ومقاصد ایک پائیدار حکمت عملی کے تابع ہوتے ہیں، وقف کی خصوصیت یہ ہے کہ اول روز ہی سے اس کے مقاصد متعین ہو جاتے ہیں..اور واقف کی وفات کے بعد ان اغراض میں ترمیم نہیں کی

جاسکتی۔

☆ وقف کے اداروں کا مالی استحکام...وقف کے سرمائے اپنے مقاصد پر وقف ہوتے ہیں، وقف کا یہ مالی استحکام وقف کے سرمائے کو ہمیشہ اچھے ثمرات عطا کرتا ہے...مالی استحکام ہی کی وجہ سے وقف منصوبہ بندی کرنے والے افراد کی نظر میں خدماتی اور ترقیاتی پروگراموں کو تقویت پہنچانے کا ایک مضبوط سہارا ہے۔

☆ وقفی سرمایوں کے ذرائع واضح ہوتے ہیں...ان کے اغراض و مقاصد اور وسائل میں شکوک وشبہات کے امکانات نہیں ہوتے۔

☆ عوامی توانائیوں کو ایک ایسے رخ پر منظم کیا جاتا ہے جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے حکومت کے ترقیاتی منصوبوں اور پالیسیوں سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

خاتمہ:

ہم خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے ہمیں اسلام کی ہدایت عطا کی..اور ایسے طریقہ سے اسے سمجھنے کی توفیق بخشی جس سے ہمارا معاشرہ خیر سے مالا مال ہو جائے اور اس کے ذریعہ ہمیں ہر زمانہ کے حالات وظروف کے مناسب صورتحال کی تبدیلی کے لئے پرامن دائرہ کار اور ترقی کے وسائل فراہم ہوں...ہمارا فرض ہے کہ ہم اس نعمت پر اللہ کا شکر ادا کریں کہ اس نے ہمیں موجودہ تطبیقی تصورات اور عملی پروگراموں کے ذریعہ ان ربانی تعلیمات کی تنفیذ کا مکلف بنایا ہے۔موجودہ تطبیقی تصورات اور عملی پروگراموں کے عام ضوابط میں ہم متحد ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اسلام کی پوشیدہ ترقیاتی توانائیوں اور طاقتوں سے استفادہ کے طریقوں میں ہمارے درمیان اجتہاد کی بنیاد پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے، اسلام کی خوابیدہ ترقیاتی توانائیوں میں سب سے زیادہ مؤثر اور فعال توانائی وقف ہے۔

آخر میں ہم خدا سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہماری امت کی فلاح و بہبود کے لئے کی جانے والی کوششوں کو کامیاب فرمائے...اور مختلف اسلامی معاشروں کی تمام سرکاری اور عوامی طاقتوں اور حلقوں سے پرزور اپیل کرتے ہیں کہ وہ حتی الوسع وقف کے ترقیاتی کارواں کو تقویت پہنچانے پر اپنے تمام تر مالی وسائل وذرائع کو صرف کریں..اسی میں مسلم قوموں کا بہتر مستقبل مضمر ہے...اور موجودہ دنیا میں جہاں بے نظیر ''گلوبلائزیشن'' کی ہوائیں تیزی سے چل رہی ہیں، مسلمانوں کی تہذیب وثقافت کی بقاو تحفظ کا واحد ذریعہ بھی وقف کا نظام ہے۔

☆☆☆

سوالنامه

اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کرر کھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ() میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطہ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فو قتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح ومدلل رائے مطلوب ہے،

سوال نمبرا: بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے۔ اس میں قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

سوال نمبرا:

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

ج۔ کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں۔

سوال نمبر۲:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی

آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

الف: کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب: کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

سوال نمبر ۳:

بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً:

الف: اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں؟

ب: دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں؟

سوال نمبر ۴:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلّہ کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے؟

سوال نمبر ۵:

بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

سوال۔ نمبر ۶

الف: بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف

پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہو گا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، کیا شرعا ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ب: اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

سوال نمبر ۷:

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین۔ جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟

سوال نمبر ۸:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے؟

سوال نمبر ۹:

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعا اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

سوال نمبر ۱۰:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

سوال نمبر ۱۱:

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر

سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہو گئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جا سکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

سوال نمبر۱۲: ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، اور شائد واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

★★★

تلخیص مقالات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تلخیص مقالات اوقاف

۱۔

الف: جو اوقاف مسلمانوں کی آبادی وہاں سے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، نیز ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کرنے کے جواز پر تقریباً تمام مقالہ نگار علماء کرام کا اتفاق ہے، کیونکہ وقف کا مقصد ہی اس کی نافعیت کو برقرار رکھنا ہے، موجودہ صورت میں یہ مقصد متبادل وقف قائم کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے تو خواہ واقف نے اس کی اجازت دی ہو، یا نہ دی ہو، یا واقف کی کوئی صراحت نہ ہو، استبدال جائز ہوگا۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

قال هشام: سمعت محمداً يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (البحر الرائق ۲۱۹/۵)

متعدد حضرات نے استبدال وقف کی اجازت کے لئے علامہ شامی وغیرہ کی عائد کردہ شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری قرار دیا ہے جن میں اہم ترین یہ ہیں:

۱۔ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں، بلکہ مروجہ قیمت حاصل کی جائے۔

۲۔ تبادلہ اوقاف کا مجاز عام متولیوں کے بجائے دیانتدار و ذمہ دار ادارہ کو بنایا جائے، یا معتمد منتظمین صاحب نظر علماء سے رجوع کر کے قدم اٹھائیں (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی جنید عالم ندوی، مولانا نازبیر احمد قاسمی وغیرہ)

ب: ایسے ویران اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنا بھی مذکورہ نقطہ نظر اور اس کے دلائل کے تحت تمام حضرات کے نزدیک جائز ہے۔

ج: لیکن ایسے ویران اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنے کے مسئلہ میں مقالہ نگار علماء کرام کی آراء مختلف ہیں۔ بیشتر حضرات کی رائے میں مقاصد واقف کی رعایت ضروری ہے، فقہاء کرام نے اس کی صراحت فرمائی ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۴۴۵/۴) (مولانا نازبیر احمد قاسمی،

جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد وغیرہ)

☆ بعض حضرات نے مقاصد واقف کی رعایت کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے دینی تعلیم کے ادارے یا ایسے عصری تعلیمی ادارے جہاں دینیات و دینی تربیت کا بھی نظم ہو، قائم کرنے کی گنجائش ذکر کی ہے (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی وغیرہ)۔

۲۔

الف: مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں، ان میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کے ادارے کے قیام کے مسئلہ میں بیشتر حضرات کے نزدیک دینی تعلیم کے ادارے اور مدارس قائم کئے جا سکتے ہیں، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ بالخصوص موجودہ زمانہ میں مسجد کی آبادکاری اور تحفظ کا سب سے اہم ذریعہ مدرسہ کا قیام ہے، لہذا مدرسہ کے قیام میں خود اراضی وقف کا تحفظ ہے، اور مقاصد واقف کی تکمیل بھی، دوسری جانب مسجد اور مدرسہ کا تصور تقریباً لازم ملزوم سا اس زمانہ میں ہو چکا ہے۔ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

☆ جواز کے قائلین میں متعدد حضرات نے دینی ادارے کی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ دینی یا عصری دونوں کے قیام کی اجازت دی ہے (مفتی محبوب علی وجیہی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا عتیق احمد قاسمی)

☆ دوسری رائے کی رو سے ایسی اراضی پر تعلیمی ادارہ قائم کرنے کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ زائد آمدنی اسی نوع کے دیگر اوقاف پر صرف کی جا سکتی ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا شکیل احمد وغیرہ)۔

☆ ۔ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے اس مسئلہ پر معاصر اور ماضی قریب کے اکابر مفتیان کرام کے دونوں طرح کے فتاوے ذکر کر کے ان پر سیر حاصل تنقیدی گفتگو کی ہے، اور آخر میں ایسی اراضی پر دینی اداروں کے قیام کی رائے کو ہی راجح قرار دیا ہے۔

مسجد کے لئے وقف زمینوں اور مکانات کی زائد از ضروریات آمدنی بعض حضرات کی رائے میں دینی تعلیمی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

☆ بعض لوگوں نے دینی تربیت کے ساتھ عصری تعلیم کے لئے استعمال کی بھی اجازت دی ہے (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا شمس پیرزادہ)۔

☆ لیکن متعدد حضرات نے اس جواز سے اختلاف کرتے ہوئے ایسی زائد آمدنی کو اسی جنس کے مصارف یا باعتبار اقرب مصارف میں خرچ کرنے کی رائے دی ہے (مولانا ظفر الاسلام، مولانا جنید عالم ندوی)۔

۳۔

الف: اوقاف کی زائدازضرورت آمدنی کواسی نوع کے دیگراوقاف میں صرف کے جواز پرتمام مقالہ نگار علماء کرام کا اتفاق ہے۔

ب: دیگرملی دینی وعلمی کاموں میں ایسی آمدنی کےصرف کی بابت متعدد حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگرضرورت درپیش ہوتو یہ رقم ان کاموں میں خرچ کی جاسکتی ہے(ڈاکٹرعبدالعظیم اصلاحی،مولانافضیل الرحمٰن ہلال عثمانی،مولاناابو سفیان مفتاحی، جناب شمس پیرزادہ،مولاناایوب ندوی)۔

☆ دوسری رائے کی رو سے ایسے کاموں میں وہ رقم خرچ نہیں کی جاسکتی(مولانازبیراحمد قاسمی،مولاناجنید عالم ندوی،مولاناعتیق احمد،مولاناظفراحمدوغیرہ)۔

۴۔ کم منفعت بخش اوقاف کوفروخت کرکے ایسا متبادل وقف قائم کرنا جس سے زائد آمدنی حاصل ہو، بیشتر حضرات کے خیال میں درست ہے۔

☆ بعض حضرات کی رائے میں جب تک کوئی وقف کسی بھی درجہ میں منفعت بخش ہے،محض زائد آمدنی کی نیت سے اس کی فروختگی جائز نہیں ہوگی(مفتی محبوب علی،مولاناعبدالقیوم پالنپوری،مولاناایوب ندوی،مولاناشکیل احمد،مولاناعتیق احمد بستوی)

۵۔ جن اوقاف کے مصارف ختم ہوچکے ہیں،ان کی آمدنی کا مصرف اسی نوع کے دوسرے اوقاف یاقریب ترین نوع کے اوقاف ہوں گے۔بعض حضرات نے مزید یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگراسی نوع کے اوقاف نہ ہوں تو فقراءمصرف ہوں گے،کچھ لوگوں نے صدقات جاریہ کے کاموں میں صرف کرنے کی بات کہی ہے۔

۶۔ اوقاف کی مخدوش عمارتوں کی از سرنوتعمیر کے لئے کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کہ ایک دومنزل اس کی ملکیت ہو گی اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی،متعدد حضرات کی رائے میں درست ہے(مولانافضیل الرحمٰن،مولانا ظفرالاسلام،مولانا عبدالقیوم پالنپوری،مولاناشمس پیرزادہ،مولاناخالدسیف اللہ رحمانی،مولاناعتیق احمد)۔

☆ جبکہ بعض حضرات نے ایک دومنزل بلڈر کی ملکیت میں دینے کے بجائے اس سے کرایہ داری کا معاملہ کرنے کی رائے دی ہے،یعنی ایک محدود مدت تک عمارت کے مخصوص حصہ پراس کا قبضہ رہے گا،جس دوران وہ اپنا خرچ وصول کرسکتا ہے،مالکانہ حقوق وقف ہی کے رہیں گے(مولاناعبیداللہ اسعدی،مولانازبیراحمد قاسمی،مولاناتنویرعالم قاسمی،حکیم ظل الرحمٰن،ڈاکٹرعبدالعظیم اصلاحی وغیرہ)۔

۷۔ وقف کی حفاظت کے لئے وقف کا کوئی حصہ فروخت کرکے آمدنی سے نئی تعمیر کرنے کے مسئلہ میں بھی بیشتر حضرات نے یہ رائے دی ہے کہ اگرحفاظت کی کوئی دوسری شکل نہ ہوتوایسا کیا جاسکتا ہے۔

☆ بعض حضرات نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے،اوروقف کی زمین فروخت کرنے کودرست قرارنہیں دیا ہے(مفتی حبیب اللہ قاسمی،حکیم ظل الرحمٰن،مولاناعبدالقیوم پالنپوری)۔

۸۔ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر جو ضرورت سے زائد ہے، مدرسہ کی تعمیر کو متعدد حضرات نے درست قرار دیا ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ)۔

☆ بعض حضرات نے کرایہ داری کا معاملہ کرنے کی رائے دی ہے تاکہ مسجد یا قبرستان براہ راست مستفید بھی ہوتے رہیں (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا فضیل الرحمٰن، مولانا عتیق احمد)

☆ دوسرے متعدد حضرات نے اسے درست نہیں قرار دیا ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن)

۹۔ ایسے غیر مستعمل قبرستان سے خواہ وہاں سے مسلم آبادی ختم ہو جانے یا آبادی کے اندر آ جانے کی وجہ سے استعمال متروک ہو، انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے مختلف حضرات نے مختلف شکلیں تجویز فرمائی ہیں:

☆ ایک رائے یہ ہے کہ ایسے قبرستان کے گرد دیواریں اٹھا کر انہیں محفوظ کر دیا جائے (مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی عبدالرحیم)۔

☆ دوسری رائے یہ ہے کہ اسے فروخت کر دیا جائے اور آمدنی سے دوسری جگہ قبرستان بنا لیا جائے (مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن، مولانا عتیق احمد، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد)۔

☆ تیسری رائے کے اندر یہ تفصیل ہے کہ اگر چہار دیواری سے تحفظ یقینی نہ ہو تو فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان بنایا جائے، اور تحفظ کے لئے مسجد یا مدرسہ یا رفاہی ادارہ بھی اس میں قائم کیا جا سکتا ہے (مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا جمیل احمد نذیری، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری)۔

۱۰۔ اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ کسی بھی مسجد میں خواہ آثار قدیمہ کے تحت آتی ہو، نماز کی ادائیگی سے روکنے کا حکومت کو ہرگز اختیار نہیں ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ اس پابندی کو ختم کرائیں۔

۱۱۔ قبرستان کے تحفظ کے لئے پیشگی کرایہ کی رقم لے کر اطراف میں دوکانیں بنا دی جائیں جن میں قبرستان کی چند فٹ زمین دوکان میں چلی جائے گی، بیشتر حضرات کے نزدیک یہ درست ہے۔

☆ قائلین جواز میں سے بعض حضرات نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ یہ دوکانیں وقف ہوں گی (مولانا زبیر احمد قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی)۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، جناب شمس پیرزادہ اور حکیم ظل الرحمٰن نے اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے اسے درست قرار نہیں دیا ہے۔

۱۲۔ قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کے جواز سے اکثر حضرات نے اتفاق کیا ہے، ان میں سے متعدد حضرات نے یہ تفصیل بھی کی ہے کہ قبرستان بہت کشادہ ہو یا ویران ہو، زیر استعمال قبرستان یا تنگ قبرستان میں اگر مسجد کی توسیع کی ضرورت درپیش ہو تو ستون اٹھا کر اوپر مسجد بنالی جائے تاکہ نیچے تدفین کا سلسلہ جاری رہے (مولانا عبید

اللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی وغیرہ)۔

☆ مفتی حبیب اللہ قاسمی اور مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی کا خیال ہے کہ قبرستان کے اندر مسجد کی توسیع درست نہیں ہوگی کیونکہ قبرستان کے لئے وقف زمین میں مسجد بنانا درست نہیں، جو جگہ نماز پڑھنے کے لئے متعین کردی گئی ہے اس میں نماز تو ہو جاتی ہے لیکن شرعاً وہ مسجد ہی نہیں ہے۔

☆ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب نے بھی قبرستان میں مسجد کی توسیع کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

۱۳۔ مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا بیشتر مقالہ نگار حضرات کی رائے میں یہ درست ہے کیونکہ تولیت اوقاف کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

ان میں سے متعدد حضرات نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر غیر مسلم ادارہ مناسب طریقہ پر دیکھ ریکھ انجام دے رہا ہو تو بہتر ہے، ورنہ وہاں سے نکالنے کی کوشش کی جائے۔

☆ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ چونکہ تولیت کے لئے امانت شرط ہے، اور امانت کا تصور بغیر اسلام ممکن نہیں لہذا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، جناب شمس پیرزادہ)۔

☆ حکیم ظل الرحمٰن صاحب نے وضاحت کی ہے کہ کسی ہندو وقف بورڈ کا وجود میرے علم کے مطابق نہیں ہے، البتہ بعض مساجد کا انتظام غیر مسلم ادارے یا اشخاص کرتے ہیں، اور جب تک ان کا نظم ونسق درست ہے ان کی تولیت میں رکھا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

عرض مسئلہ

جناب مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب — ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ
جناب مولانا ظفر عالم ندوی صاحب — ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ
جناب مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب — مالیرکوٹلہ ۔ پنجاب

عرض مسئلہ

بابت سوالنامہ اوقاف سوال ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۹

مولانا عتیق احمد قاسمی۔ندوۃ العلماء لکھنؤ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله و أصحابه أجمعين

مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے دسویں فقہی سیمنار (منعقدہ بمبئی) کے لئے جو سوالنامہ جاری کیا اس کے پہلے محور میں اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات ہیں، اوقاف سے متعلق سوالات میں سے سوال ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۹ کا عرض مسئلہ میرے ذمہ کیا گیا ہے۔ اسی خدمت کو انجام دینے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، یہ سوالات بنیادی طور پر اوقاف کے استبدال اور ایک وقف کی زائد زمین یا آمدنی دوسرے وقف پر صرف کرنے کے بارے میں ہیں۔

اوقاف کے موضوع پر مورخہ ۱۲ ر ستمبر ۱۹۹۷ء تک فقہ اکیڈمی کے آفس کو چالیس مقالات اور مختصر جوابات موصول ہوئے، بتیس مقالات و جوابات علماء اور اصحاب افتاء کے ہیں۔ ۶ ر مقالات ان ہونہار فضلاء مدارس کے ہیں جو دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد کے شعبہ تخصص فی الفقہ میں زیر تربیت ہیں۔ ایک مقالہ جناب عبد الرحیم قریشی ایڈوکیٹ سکریٹری مسلم پرسنل لا بورڈ کا ہے جس میں انہوں نے نئے وقف ایکٹ کا جائزہ لے کر اوقاف کے زیر بحث مسائل میں غور وفکر کے چند پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے، ایک تحریر جناب حکیم ظل الرحمٰن صاحب دہلی کی ہے جس میں انہوں نے مسائل اوقاف کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کی ہے۔

۳۲ علماء واصحاب افتاء جن کی تحریریں اوقاف کے موضوع پر اکیڈمی کو موصول ہوئیں ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب۔ دار العلوم دیوبند
مولانا زبیر احمد قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مفتی محبوب علی وجیہی۔ رامپور
مولانا عبید اللہ الاسعدی۔ ہتھورا باندہ
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔ حیدر آباد
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی۔ پنجاب
مفتی شکیل احمد سیتاپوری۔ دار العلوم اسلامیہ بستی
مولانا شمس پیرزادہ۔ بمبئی
مولانا ظفر عالم ندوی۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ
مولانا ابوبکر قاسمی۔ شکر پور بہار

مولانا عبدالقیوم پالن پوری گجرات | مولانا محمد ایوب ندوی۔ بھٹکل
مفتی حبیب اللہ قاسمی۔ اعظم گڑھ | مولانا تنویر عالم قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مولانا ابراہیم فلاحی۔ گجرات | ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی۔ علی گڈھ
مولانا قدرت اللہ باقوی۔ (کرناٹک) | مولانا سمیع اللہ قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مولانا اسعداللہ قاسمی۔ ٹانڈہ بادلی رامپور | مولانا عبداللطیف پالن پوری۔ گجرات
مولانا اقبال احمد قاسمی۔ شکر پور بہار | مولانا محمد نورالقاسمی۔ جے پور
مولانا عطاءاللہ صاحب۔ کوپاگنج مئو | مولانا ابرار خاں ندوی۔ جے پور
مولانا محمد مصطفیٰ آواپور۔ بہار | مولانا صدر عالم قاسمی۔ اعظم گڈھ
مفتی جمیل احمد نذیری۔ مبارکپور | مولانا ابوسفیان مفتاحی۔ مئو
مولانا ظفرالاسلام صاحب۔ مئو | مولانا قمرالزماں ندوی۔ پرتاپ گڈھ
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی۔ اکل کوامہاراشٹر | عتیق احمد قاسمی دارالعلوم۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ

دارالعلوم سبیل حیدرآباد میں زیرتربیت فضلاء مدارس جن کے مقالات اوقاف کے موضوع پر موصول ہوئے ہیں ان کے اسماء یہ ہیں:

مولانا محمد ارشد قاسمی | مولانا محمد مستفیض الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد طاہر مظاہری | مولانا محمد شاہد سہرساوی
مولانا قمر عالم سبیلی | مولانا سید محمد ایوب سبیلی

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں زیرتربیت فضلاء مدارس کے مقالات کے بارے میں اس تاثر کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ مقالات کافی محنت اور مطالعہ کے ساتھ لکھے گئے ہیں، ان میں تحقیق وتحریر دونوں کا سلیقہ پایا جاتا ہے اور مقالہ نگاروں کے روشن مستقبل کی غمازی کرتے ہیں، اللہ تعالی ان ہونہار فضلاء مدارس کو دین کا خادم ومجاہد اور میدان تحقیق وتصنیف کا شہسوار بنائے۔ جناب مولانا رضوان القاسمی اور جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی قابل مبارکباد ہیں جن کی توجہات اور کوششوں سے فضلاء مدارس کی تربیت کا مفید تر کام دارالعلوم سبیل السلام میں انجام پارہا ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبرا

اوقاف کے سوالنامہ کا سوال نمبرا۔ یہ ہے:

بہت سے اوقاف (خصوصا پنجاب، ہریانہ، دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہونے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا

ناقابل عمل ہوگیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلے میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ کیا ایسے اوقاف کوفروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

ج۔ کیا شرعا اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں؟

اس سوال کے تمام اجزاء کا تعلق ان صوبوں اور علاقوں کے اوقاف سے ہے جہاں تقسیم ہند سے پہلے مسلمانوں کی بڑی آبادیاں تھیں، بڑے بڑے آباد اوقاف تھے لیکن تقسیم ہند کا حادثہ پیش آنے پر وہ صوبے اور علاقے مسلمانوں سے خالی ہوگئے، مساجد ومدارس ویران ہوگئے، ان پر دوسروں کا قبضہ ہوتا گیا، خانقاہیں اوران کے اوقاف اجاڑ ہوگئے، سب سے برا حال طویل وعریض قبرستانوں کا ہوا، ان کا کوئی پرسان حال نہیں رہا، ناجائز قبضے بڑھتے گئے اگر ہمارے سامنے پنجاب، ہماچل پردیش، ہریانہ، دہلی کے اوقاف کا جائزہ ہوتا کہ تقسیم ہند سے پہلے وہاں کتنے اور کیسے کیسے اوقاف تھے اور تقسیم کے بعد ان کا کیا حشر ہوا، کتنے اوقاف باقی ہیں، کتنے ناپید ہوگئے اور کتنے معرض خطر میں ہیں تو صورت حال کی سنگینی سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوتی۔

سوال نمبرا۔ جز الف۔ ب کے جواب میں تمام حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ مساجد کے علاوہ دوسرے ویران اوقاف جن کی آبادکاری مستقبل میں بھی ممکن نظر نہیں آتی اوران پر قبضۂ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہے تو انہیں فروخت کر کے متبادل اوقاف قائم کرنا یا دوسری زمین یا مکان ودوکان سے ان کا تبادلہ جائز ہے، اس بارے میں بہت سے حضرات نے ائمہ مذاہب کی تصریحات اور مختلف فقہاء اوراصحاب افتاء کی عبارتیں اور فتاوی پیش کئے ہیں۔

سوال نمبرا۔ (الف، ب) میں ذکر کردہ صورتوں میں استبدال کی اجازت دینے کے بعد متعدد حضرات نے یہ بنیادی سوال اٹھایا ہے کہ اوقاف کے استبدال میں عام طور پر فقہاء اذن قاضی کی شرط لگاتے ہیں۔ بعض فقہاء نے اس سے بڑھ کر قاضی الجنۃ ہونے کی شرط لگائی ہے، ہر قاضی کے اذن کو کافی نہیں سمجھا ہے، ہندوستان میں بہت کم علاقوں میں نظام قضاء قائم ہے تو اذن قاضی کی شرط کس طرح پوری ہوگی، کیا وقف بورڈ کی اجازت اذن قاضی کی جگہ لے سکتی ہے؟

مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اپنے مقالہ کے آغاز میں لکھتے ہیں:

اوقاف کے تعلق سے سوالات کے جوابات سے پہلے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ: وقف کے مصرف میں تبدیلی، وقف کے تحفظ کے لئے اس کی فروخت اس طرح کے تمام معاملات میں قاضی اسلامی عدالت کے فیصلے کی شرط

رکھی گئی ہے۔ ہمیں ہندوستان کے موجودہ نظام میں اس کا بدل تلاش کرنا ہوگا، اتنے اہم معاملے کو وقف بورڈ کے ارکان یا افسران کی صوابدید پر چھوڑنا مناسب نہ ہوگا، وقف بورڈ کی رکنیت میں سیاسی مصلحتوں کو اہمیت دی جاتی ہے نہ کہ اہلیت وصلاحیت کو۔ قاضی یا اسلامی عدالت کا بدل کیا ہو اس کے لئے ایک صورت ''اوقاف کی شرعی کمیٹی'' ہوسکتی ہے، جس میں سرکردہ ماہرین قانون اور علمائے دین شامل ہوں۔

جناب عبیداللہ الاسعدی صاحب اذن قاضی کی شرط کے بابت لکھتے ہیں:

''رہ جاتی ہے یہ بات کہ وقف میں تبادلہ وغیرہ کے تصرف کے لئے فقہاء نے قاضی کی شرط یعنی قاضی کے فیصلہ ونظر وحکم کی قید لگائی ہے، لیکن معروف ہے کہ ایسے بہت سے مسائل میں توسع اختیار کرلیا گیا ہے، معتمد ودیانتدار علماء وذمہ داران اور ارباب حل وعقد کو قاضی کی حیثیت ضرور تادیدی گئی ہے، لہذا ہندوستان میں اوقاف کے مسائل میں معتمد منتظمین کا فیصلہ معتبر ہوگا، مناسب ہوگا کہ یہ قید لگائی جائے اور توجہ دلائی جائے کہ وقف کے ذمہ داران ایسا فیصلہ کرتے میں صاحب نظر علماء سے رجوع کریں، ان کو شامل کریں یا کم از کم رابطہ واستفتاء کریں، شامی نے بعض معاملات میں محلّہ کے مسلمانوں کی رائے کا ذکر کیا ہے، اور ہمارے ارباب افتاء نے ایسے مسائل میں عموماً اس کا ذکر کیا ہے کہ ارباب حل وعقد ومنتظمین جب مناسب سمجھیں یعنی ضروری وبہتر خیال کریں تو ایسے اقدام کریں، امداد الفتاوی ۲ / ۶۳ میں بھی کچھ اس بابت تفصیل آئی ہے کہ قاضی نہ ہو تو کیا کیا جائے''۔

بہر حال یہ مسئلہ کافی اہم اور نازک ہے کہ قاضی نہ ہونے کی صورت میں استبدال وقف کی اجازت کون دے سکتا ہے، جن صوبوں اور علاقوں میں مسلمانوں نے نظام قضاء قائم کر رکھا ہے وہاں کا مسئلہ تو کسی حد تک آسان ہے لیکن ہندوستان کے اکثر صوبے نظام قضاء سے محروم ہیں، متولی خواہ کتنا دیانت دار ہو، اسے اپنی صوابدید سے استبدال کی اجازت دینا درست نہیں۔ اگر استبدال وقف متولی کے دائرے کا عمل ہوتا تو فقہاء نے اذن قاضی کی شرط نہ لگائی ہوتی۔ متولیوں کو استبدال اوقاف کا اختیار دینے میں (خواہ یہ اختیار کتنی پابندیوں کے ساتھ دیا جائے) اوقاف کی تباہی اور بربادی ہے۔ وقف بورڈوں کی صورت حال محتاج بیان نہیں۔ عیاں راچہ بیان۔ وقف بورڈ کے افسران یا ارکان کی اجازت کو بھی اذن قاضی کا قائم مقام قرار نہیں دیا جاسکتا، ورنہ اوقاف کی صورت حال مزید بد سے بدتر ہوتی چلی جائے گی۔

حاکم مسلم اور قاضی کی عدم موجودگی میں فقہاء نے متعدد مسائل میں عامۃ المسلمین یا ارباب حل وعقد کو قاضی کے قائم مقام مانا ہے، مثلاً متولی کے عزل ونصب کے مسئلہ میں فقہاء کی ایسی صراحتیں ملتی ہیں، علامہ شامی نے فتاوی تاتارخانیہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

إن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فنند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه باذن القاضي ثم اتفق المتأخرون ان الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لماعرف من طمع القضاة في أموال الأوقاف (ردالمحتار ۳ / ۴۳۲)

مفتی جمیل احمد نذیری لکھتے ہیں: ''موجودہ زمانہ میں جب کہ قاضی موجود نہیں ہے، اکثر علاقوں کا یہی حال ہے، لہذا عوام بمنزلہ قاضی قرار پائیں گے، مساجد و مدارس اور اداروں کی کمیٹیاں عوام کی نمائندہ مانی جاتی ہیں، لہذا سارے عوام کو اکٹھا کرنے کے بجائے ان کمیٹیوں کا غور وخوض اور فیصلہ عوام کے فیصلہ کے درجہ میں ہوگا''۔

لیکن حالات سے باخبر اصحاب بصیرت سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ آج کل عموماً کمیٹیاں عوام کی نمائندہ کم ہوتی ہیں، اوقاف کے متولی اور اداروں کے ذمہ دار ایسی کمیٹیاں تشکیل دے لیتے ہیں جن میں عوام کی نمائندگی کا لحاظ کم سے کم ہوتا ہے۔ ایسے افراد کو کمیٹی کا ممبر بنایا جاتا ہے جو متولیان کے ہر فیصلہ اور رائے کی تصدیق وتصویب کریں، اس لئے میرے خیال میں استبدال وقف جیسے نازک مسئلے میں کمیٹی پر اعتماد کرنا اوقاف کے مفاد میں نہیں ہوگا، مناسب اور محتاط بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہر صوبہ یا ہر ضلع میں ایک کمیٹی بنادی جائے جس میں بالغ نظر علماء واصحاب افتاء، متدین و امانت دار ماہرین قانون شامل ہوں، یہ کمیٹی استبدال اوقاف کے مسائل کو دیکھے، اس کمیٹی کی تحقیق وتفتیش اور فیصلہ و اجازت کے بعد ہی متولی کو استبدال کا حق حاصل ہو، یہ کمیٹی تحقیق کرتے وقت اس علاقہ کے چند سرکردہ، دیانت دار مسلمانوں کو بھی شریک کار کرلے جہاں متعلقہ وقف واقع ہے۔

ہندوستان کے علماء کا اجماعی فیصلہ ہے کہ مسجد کی مسجدیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، اس لئے مسجد کے استبدال کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آل انڈیا پرسنل لا بورڈ کے فیصلے کا حوالہ اس سلسلہ میں دیا جاسکتا ہے۔

فقہاء مجتہدین کی غالب اکثریت اسی رائے پر ہے، اس سلسلے میں مختلف فقہی مسالک کے مصنفین کی چند عبارتیں درج کی جاتی ہیں:

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

استغنی عن الصلاة فیه اهل تلک المحلة او القریة بان کان فی قریة فخربت و حولت مزارع یبقی مسجدا علی حاله عند ابی یوسف وهو قول ابی حنیفة و مالک والشافعی (فتح القدیر جلد ۵/۴۴۶)

علامہ حصکفی الدر المختار میں تحریر فرماتے ہیں

ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الامام الثانی ابدا الی قیام الساعة و به یفتی (الدر المختار مع الشامی جلد ۴/۳۵۸)

امام نووی شافعی شرح المہذب میں تحریر فرماتے ہیں

وان وقف مسجدا فخرب المکان و انقطعت الصلوة فیه لم یعد الی الملک ولم یجز التصرف فیه (شرح المہذب ۱۵/۳۶۰)

مشہور شافعی فقیہ امام قفال شاشی ''حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء'' میں لکھتے ہیں

فان وقف مسجدا فخرب او خرب المکان الذی کان خلیه وانقطعت الصلاة فیه لم

يعد الى الملك ولم يجز التصرف فيه ولا يجوز نقضه ولا نقله الى غيره وبه قال مالک(جلد۶ /۳۷)

علامہ احمد بن یحییٰ الونشریسی مالکی ''المعیار المعرب عن فتاوی علماء افریقیہ والاندلس وبلاد المغرب'' میں لکھتے ہیں:

سئل (سيدى عبد الله المعبدوسى) عن مسجد قائم معطلت منفعة و خرب ما حوله من الدور لمن يصرف وقفه المجلس عليه والمسجد ما ترجى له عمارة فى الوقت اصلا وربعه اما ارض ارجزاء لمن يكون معل للجامع الاعظم او لا ثوب المساجد اليه او يبقى موقوفا؟ فاجاب اما المسجد المصكور فان احتاج الى بناء يقام به رسمه و تبقى عليه به حرمة المسجد مخافة د ثوره فانه يبنى من غلة احباسه وما فضل من ذلک فقيل يصرف الى اقرب المساجد اليه وقيل الى احوجها وان بعد و به افتى (۷/ ۵۶)

فقہ حنبلی کے بارے میں معروف بات تو یہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک ویران مساجد جن کے آباد ہونے کی کوئی امید نہ ہو ان کی فروختگی جائز ہے لیکن ابن حنبلؒ کا دوسرا قول جسے بعض حنبلی فقہاء نے راجح قرار دیا ہے یہ ہے کہ مسجد کی زمین کی بیع جائز نہیں ہے ہاں اگر مسجد کی عمارت کے بارے میں چوروں ڈاکوؤں وغیرہ کا خطرہ ہو تو اسے منتقل کیا جا سکتا ہے یا فروخت کیا جا سکتا ہے۔

ہریانہ و پنجاب وغیرہ کے ویران اوقاف خصوصاً ویران مساجد کے مسئلہ پر غور کرتے ہوئے اس پہلو پر نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس دور میں کسی علاقہ سے آبادی ختم ہونا پھر دوبارہ آباد ہو جانا پہلے زمانوں کی طرح مشکل نہیں رہا، پنجاب اور ہریانہ کے جو شہر تقسیم ہند کے وقت مسلمانوں سے کلیۃً خالی ہو چکے تھے وہاں اب دوبارہ مسلمان رفتہ رفتہ آباد ہو رہے ہیں، ملازمت اور تجارت کے سلسلے میں مسلمان وہاں آباد ہو رہے ہیں، پنجاب و ہریانہ کی زرعی، صنعتی ترقیات نے مزدوروں کا رخ اس علاقہ کی طرف موڑ دیا ہے، اس میں ایک بڑی تعداد مسلمانوں کی بھی ہے، پنجاب و ہریانہ کی فیکٹریوں اور کھیتوں میں مسلمان مزدور بھی کام کر رہے ہیں، اسی طرح شہروں ہی میں نہیں بلکہ قصبات اور دیہاتوں میں مسلمان کچھ نہ کچھ آباد ہو رہے ہیں اور جہاں بھی چند مسلمان جمع ہو جائیں مسجد ان کی سب سے پہلی دینی ضرورت ہے۔ ان بدلے ہوئے حالات میں ہمارے غور و فکر کا رخ یہ ہونا چاہئے کہ ان ویران مساجد کو کس طرح آباد کیا جائے اور ان کے تحفظ کے لئے کیا کیا قانونی اور عملی تدبیریں اختیار کی جائیں، اس پہلو کی طرف جناب عبدالرحیم قریشی صاحب سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے اپنے مقالہ میں متوجہ کیا ہے۔

میرے خیال میں فقہ اکیڈمی کو پوری صراحت اور قوت سے اس بات کا اعلان و اظہار کرنا چاہئے کہ مساجد کی فروختگی اور استبدال کسی حال میں جائز نہیں ہے، کیونکہ دلائل کے اعتبار سے یہ موقف مضبوط اور پختہ ہے، مصالح و حالات کے مطابق بھی ہے۔ ہندوستان میں مساجد پر غاصبانہ قبضہ کرنے اور انہیں مندروں میں تبدیل کرنے کی منظم

اور طاقتور تحریک چل رہی ہے، ایسے حالات میں استبدال مساجد کی گنجائش پیدا کرنا تمام مساجد واوقاف کو خطرہ میں ڈالنا ہے۔

سوال نمبر ا۔ (ج) میں دریافت کیا گیا تھا: کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دئے جائیں؟

اس سوال کے جواب میں اکیس حضرات نے لکھا ہے کہ واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، اس کی پابندی کئے بغیر مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جاسکتے، چند حضرات نے کچھ گنجائش ذکر کی ہے، لیکن ان حضرات کا منشا یہ نہیں ہے کہ فروخت شدہ اوقاف کی قیمت صرف کرنے میں واقف کے مقاصد کا لحاظ نہیں رکھا جائے گا۔

مولانا عبید اللہ الاسعدی لکھتے ہیں: تبادلہ میں اس کا لحاظ کیا جائے کہ اصل وقف کی جو جہت ہو اس کا نظم کیا جائے اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے مواقع میں پائی جاتی ہے..... استبدال اور تبادلہ کی اجازت ضرورت میں اور پابندیوں کے ساتھ ہے، اور ضرورت کی رعایت میں واقف کی عدم اجازت کا بھی خیال نہیں کیا گیا ہے مگر مقصد اہم ہے، مدارس، مسافر خانے اور اسپتال آج بھی بنائے جاسکتے ہیں، ان سے واقف کے مقصد کی کسی نہ کسی درجہ میں بہر حال تکمیل ہوگی، یتیم خانہ بھی ایک اہم ضرورت ہے، نیز چھوٹے پیانے کے ٹیکنکل ادارے جن سے معمولی گھرانے کے بچے اور بچیاں اور عورتیں ہنر سیکھ کر اپنی معیشت کا نظم کر سکیں، خالص عصری تعلیم کے اداروں کا قیام اپنے حالات کے اعتبار سے وقف اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں۔

مفتی محبوب علی وجیہی لکھتے ہیں: واقف کی شرائط نص شارع کے حکم میں ہیں، لہذا ان کی مکمل پابندی کی جائے، البتہ جہاں مصارف وقف موجود نہ ہوں یا ان کی تکمیل کے بعد کچھ رقم فاضل رہتی ہے تو وہ مسلمانوں کے تعلیمی اور رفاہی کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں، اور ایسے پرانے اوقاف جن کی شرائط معلوم نہ ہوں ان کی آمدنی پہلے غرباء و مساکین اور پھر دینی وملی ضروریات پر خرچ کی جاسکتی ہیں۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی لکھتے ہیں: حتی الامکان واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے تاہم مجوزہ شرعی کمیٹی یا قاضی کی اجازت سے مسلمانوں کے ایسے رفاہی اور تعلیمی اداروں پر خرچ کرنے کی گنجائش ہے جہاں دینی تربیت ہو۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی لکھتے ہیں: اس شرط کے ساتھ گنجائش ہے کہ واقف کے مقاصد کی پابندی دشوار ہو۔

مولانا ظفر عالم ندوی لکھتے ہیں: قاضی شریعت یا جماعت مسلمین کے فیصلہ سے تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کرنے کی گنجائش ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی لکھتے ہیں: ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کرکے اگر مصلحت متقاضی ہو ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنے میں حرج معلوم نہیں ہوتا۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ تقریباً تمام ہی شرکاء ویران اوقاف کی قیمتوں کے صرف کرنے میں مقاصد وقف کی رعایت ضروری قرار دیتے ہیں اور اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ مقاصد وقف کا خیال کئے بغیر کیف ما اتفق کوئی بھی تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کردیا جائے۔ مقاصد واقف کی پابندی دشوار ہو یا اس کے بعد فاضل رقم بچ جاتی ہو تو ایسی صورت میں کسی اور نیک کام میں صرف کرنا علیحدہ مسئلہ ہے جو یہاں زیر بحث نہیں ہے، قاضی شریعت یا شرعی کمیٹی بھی اجازت دینے میں اس بات کی پابند ہوگی کہ مقاصد وقف کا خیال رکھے کسی انتہائی مجبوری اور ضرورت ہی میں مقاصد وقف سے باہر صرف کرنے کی اجازت دے۔

سوال ۲ کا متن یہ ہے:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے اس سلسلے میں دو باتیں دریافت طلب ہیں۔

الف۔ کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ کیا مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

سوال ۲ (الف) کے جواب میں علماء اور اصحاب افتاء کے کئی موقف سامنے آئے ہیں:

ایک موقف یہ ہے کہ مسجد کی زائد اراضی میں نہ دینی تعلیم کے ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں نہ عصری تعلیم کے ادارے، یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا عبداللطیف پالن پوری	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا نورالقاسمی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	

ان حضرات نے بطور استدلال فقہاء کی وہ عبارتیں پیش کی ہیں جن میں واقف کے مقاصد و شرائط کی پابندی لازم قرار دی گئی ہے اور ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف میں لگانے کا حکم دیا گیا ہے، اس سلسلے میں حضرت تھانوی کا ایک فتوی بھی پیش کیا گیا ہے، حضرت تھانویؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: ”مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے۔ اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی

مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب" (امداد الفتاوی ۲/۵۹۷)

دوسرا موقف یہ ہے کہ مسجد کی زائد اراضی جن کی مسجد کو فی الحال ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی مستقبل قریب میں اس کی ضرورت ہوگی اس پر دینی تعلیم کے ادارے تو قائم کئے جاسکتے ہیں۔ عصری تعلیم کے ادارے قائم نہیں کئے جا سکتے، یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

حضرت مولانا نظام الدین صاحب۔ دارالعلوم دیوبند	مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی [1]
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری	مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا اقبال قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی

یہ موقف اختیار کرنے والوں کا استدلال سمجھنے کے لئے مولانا زبیر احمد قاسمی کے مقالہ کا ایک اقتباس پیش کر تا ہوں، موصوف لکھتے ہیں: یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عمارۃ مسجد اور مصالح مسجد دونوں ایک ہی درجہ کے مساوی مصارف ہیں" **والاصح ماقال الامام ظهير الدين ان الوقف على عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء** كذا في فتح القدير (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۲) اب اگر مصالح مسجد کے مصداق و مفہوم میں کچھ مزید عموم کر دیا جائے اور کہا جائے کہ ہر وہ کام جس سے مسجد کی حفاظت، اس کی موقوفہ اراضی کو دوسروں کی دست برد سے بچانا اور مسجد کی آبادی میں آج یا کل اضافہ ہونا متوقع ہو سب ہی مصالح مسجد میں داخل ہیں تو پھر ہمارے خیال میں مسجد کی موجودہ ضروریات سے زائد زمین پر دینی مدرسہ کے قیام کی اجازت دی جاسکتی ہے، کیونکہ دینی ادارے سے دینی تعلیم کے نتیجے میں بہ ظن غالب عام طور پر مسجد کے محافظ، مصلی، امام، موذن اور دیگر صالح قسم کے خدام ہی پیدا ہوا کرتے ہیں جو یقیناً مسجد کی آبادی میں دخیل و موثر ہوتے ہیں اور انہیں لوگوں سے مساجد آباد رہا کرتے ہیں لیکن عصری تعلیم کے ادارے سے مساجد کے آباد کرنے والے افراد شاذ و نادر ہی نکلا کرتے ہیں۔ اس لئے خواہ مسجد کی موقوفہ زمین زائد از ضرورت ہو یا اس کی آمدنیاں، کسی کو عصری تعلیم کے ادارے کے قیام میں صرف کرنا جائز نہیں کہا جاسکتا، یہ مصالح مسجد سے بھی خارج ہیں، چنانچہ حال و ماضی قریب کے بعض اکابر مفتیان کرام کے فتاوی بھی کچھ اس طرح کے ملتے ہیں۔

---

(۱) مولانا تنویر عالم قاسمی کے نزدیک مدرسہ کی فاضل اراضی میں دینی مدرسہ کے قیام کا جواز چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے: ۱۔ وہ اراضی ویران اور ناقابل انتفاع ہو جائیں جس کی وجہ سے قبضہ ختم ہو جانے کا قوی خطرہ لاحق ہو ...(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی ضرورت بھی ہو اور مدرسہ قائم ہونے کی صورت میں ان خطرات کے ختم ہو جانے کا ظن غالب ہو، اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو زائد زمین فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے دیگر مساجد کے لئے ذریعہ آمدنی پیدا کیا جائے۔

اس مؤقف کی تائید میں حضرت مفتی محمود الحسن صاحبؒ، مفتی عبدالرحیم صاحب، حضرت مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی بھی مختلف حضرات نے پیش کیے ہیں۔

بعض حضرات نے مسجد کی فاضل اراضی میں دینی تعلیم اور عصری تعلیم دونوں کے ادارے قائم کرنے کو درست قرار دیا ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی　　　　مولانا شمس پیرزادہ۔بمبئی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بہ ظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو زائد اراضی میں دینی درسگاہ یا مسلمانوں کیلئے (بنیادی دینی تعلیم وتربیت کے ساتھ) مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تاکہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف لوٹے اور واقف کا منشا بھی پورا ہو۔

اسی سے ملتی جلتی رائے مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی نے بھی ظاہر کی ہے، موصوف لکھتے ہیں: زائد اراضی کرایہ پر لے کر اس میں دینی تعلیم یا عصری تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے، مولانا قدرت اللہ باقوی کی رائے ہے کہ ان اراضی کو دینی تعلیم کیلئے استعمال کی کوشش کی جائے، بصورت دیگر عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جائے۔

ظاہر ہے کہ اگر مدرسہ کی تعمیر کر کے اس کا کرایہ مسجد کو دیا جا رہا ہے تو مسئلہ زیادہ اختلافی نہیں رہ جاتا خواہ دینی مدرسہ ہو یا عصری تعلیم گاہ، جن حضرات نے مسجد کی زائد اراضی میں دینی مدرسہ اور عصری تعلیم گاہ دونوں کے قیام کی اجازت دی ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ عہد نبوی میں مسجد تعلیم گاہ بھی تھی اور مسجد کے احاطہ میں مدرسہ کا ہونا ایک معروف بات ہے، اس کے لئے واقف کی طرف سے صراحت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ دونوں باتیں ان لوگوں کے حق میں جاتی ہیں جو مساجد کی زائد اراضی پر صرف دینی تعلیم کے ادارے قائم کرنے کے حق میں ہیں، کیونکہ عہد نبوی میں مساجد میں دین ہی کی تعلیم ہوتی تھی، اور مساجد کے احاطہ میں اگر مدارس کا ہونا معروف ہے تو وہ دینی مدارس ہیں نہ کہ عصری تعلیم کے مدارس۔

مساجد کی فاضل اراضی کا مسئلہ مساجد کی فاضل آمدنی کی طرح ہے، دونوں کی نوعیت تقریبا یکساں ہے، اوقاف کی زائد آمدنی کے مسئلہ پر سوال ۳ (ب) کے تحت گفتگو آئے گی، وہاں اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی جائے گی۔

سوال ۲ کا جز (ب) تھا: کیا مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے جب کہ وقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کیلئے وقف کیا تھا؟

اس سوال کے جواب میں درج ذیل حضرات نے لکھا ہے کہ مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کی جاسکتی۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری　　　　مولانا تنویر عالم قاسمی

مولانا ظفر عالم ندوی | مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی | مولانا ایوب ندوی بھٹکلی
مولانا ابراہیم فلاحی۔ گجرات | مولانا عبدالقیوم پالن پوری
مولانا عبداللطیف پالن پوری | مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی | مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا نورالقاسمی | مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی

چند حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ مسجد کی فاضل آمدنی جس کی مستقبل قریب میں بہ ظاہر مسجد کو ضرورت نہ ہوگی دینی تعلیم اور مدرسہ میں صرف کی جاسکتی ہے۔

(۱) مولانا عبیداللہ اسعدی | (۲) مولانا اقبال قاسمی
(۳) مولانا ابوبکر قاسمی | (۴) مولانا اسعداللہ قاسمی
(۵) مفتی حبیب اللہ قاسمی۔

مفتی محبوب علی وجیہی لکھتے ہیں: دینی ادارہ یا عصری تعلیم کا مرکز جس میں دینیات بھی پڑھائے جاتے ہوں ان پر مساجد کی فاضل آمدنی خرچ کی جاسکتی ہے لیکن اگر کسی وقت مسجد کو اس فاضل رقم کی ضرورت پڑے تو پھر مسجد ہی میں خرچ کی جائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں: مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے، کیونکہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات اور قریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں.... وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درسگاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی کی رائے ہے: مسجد کی فاضل آمدنی بہ طور قرض لی جاسکتی ہے اور اس سے مسلمانوں کے مذہبی تعلیم کے ادارے یا عصری تعلیم اور ٹیکنکل تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ظفرالاسلام (مئو) لکھتے ہیں: قاضی یا جماعت مسلمین کی اجازت سے سارے فاضل پیسوں کو جن کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے الاقرب فالاقرب کا لحاظ کرتے ہوئے اس طرح کے دیگر مصارف پر جن میں احتیاج ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کی رائے ہے: مساجد کی فاضل آمدنی بہتر ہے دوسری مساجد پر خرچ کریں، اگر ضرورت نہ ہو تو دوسرے تعلیمی و رفاہی مقاصد میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب لکھتے ہیں: مسجد کی فاضل آمدنی کسی دوسری مسجد پر صرف کی جائے، اگر ایسی

صورت ممکن نہ ہو تو البتہ تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں استعمال کی جائے۔

مساجد کی فاضل آمدنی کو دینی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا مسئلہ پہلے دور میں بھی کافی معرکۃ الآراء رہا ہے، اس سلسلے کے مختلف سوالوں کے جواب میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے مساجد کی فاضل آمدنی کو تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنے سے منع کیا ہے اور دوسری مساجد پر صرف کرنے کا حکم دیا ہے، اس کے برخلاف اس موضوع پر حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب نے ایک مفصل فتوی لکھا اور فتوی کے آخر میں بطور خلاصہ لکھا: ''مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اس طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت، تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے'' (کفایت المفتی ۷/۲۷۵)

اس فتوی پر دیوبند اور دہلی کے اٹھارہ علماء کے تصویبی دستخط ہیں، ان میں مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، علامہ انور شاہ کشمیری، مولانا شبیر احمد نعمانی، مولانا اعزاز علی صاحب جیسی بلند پایہ شخصیات بھی ہیں، لہذا اس فتوی کی حیثیت انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی اور دستاویزی ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب نے اپنے بعض دوسرے فتاوی میں مساجد کی فاضل رقم کو بعض دوسرے دینی اور رفاہی کاموں میں صرف کرنے کی بھی اجازت دی ہے، مثلاً مدارس دینیہ کے طلبہ کو وظائف دینا، جائز و مباح علوم معاشیہ کے نادار و غیر مستطیع طلبہ کو وظائف دینا، مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء، دینی ضرورتوں کے تحت دار المطالعہ کا قیام، ترک مجاہدین و مجروحین کی امداد وغیرہ۔

ماضی قریب اور حال کے ممتاز اصحاب افتاء میں سے مفتی محمود صاحب گنگوہیؒ، مفتی عبد الرحیم لاجپوری ور مفتی نظام الدین صاحب نے مساجد کی فاضل رقم کو دینی مدارس کے اجراء و امداد میں صرف کرنے کا بار بار فتوی دیا ہے۔

میرے خیال میں مساجد کی فاضل آمدنی اگر ضرورت ہو تو سب سے پہلے خود ان مساجد کو آباد کرنے میں صرف کی جائے، مثلاً جن مساجد کے آس پاس مسلمانوں کی آبادی نہیں ہے یا بہت معمولی ہے اس کی وجہ سے مسجد ویران رہتی ہے، بعض اوقات مسجد میں اتنے لوگ بھی نہیں ہوتے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھی جا سکے ایسی مساجد کی فاضل اراضی پر فاضل آمدنی سے دینی مدارس قائم کر دیئے جائیں تا کہ مساجد اچھی طرح آباد ہو جائیں اور مساجد کی اراضی اور جائدادوں پر غاصبانہ قبضہ کا خطرہ بھی کم ہو جائے۔

جو مساجد ہر طرح آباد ہیں اور ان کے پاس اتنی بڑی مقدار میں فاضل آمدنی ہے کہ مساجد کو مستقبل میں بھی اس کی ضرورت پیش آنے کی امید نہیں ہے نیز اتنی بڑی رقم جمع رہنے کی صورت میں اس کے خرد برد ہونے کا بھی قوی اندیشہ ہے ایسی مساجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مساجد کی تعمیر یا محتاج مساجد کی امداد میں صرف کیا جائے۔

ہندوستان میں اب بھی بے شمار گاؤں ہیں جہاں مسلمانوں کی تھوڑی بہت آبادی ہونے کے باوجود کوئی مسجد یا مکتب نہیں ہے، ان مسلمانوں کے کان اذان کی آواز سے ناآشنا ہیں اور وہاں کے مسلمان اور ان کے بچے بچیاں کلمہ، ایمان، روزہ، نماز اور دین کے مبادی سے ناواقف ہیں، مساجد کی فاضل آمدنی سے ایسے گاؤں میں مساجد کی تعمیر کی جائے اور بنیادی دینی تعلیم کے مکاتب قائم کئے جائیں۔

کسی قانونی یا عملی دشواری کی وجہ سے اگر کسی مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مساجد کی تعمیر یا امداد میں صرف کرنا ممکن نہ ہو یا ان پر صرف کرنے کے بعد بھی فاضل بچ رہی ہو تو اسے دوسرے دینی اور رفاہی کاموں میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ۳ (الف، ب)

سوال ۳ کا متن یہ ہے:

بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہوتی ہے، جو سال بہ سال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کو دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

ب۔ دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

سوال ۳ (جز۔الف) کے جواب میں تمام حضرات متفق ہیں کہ اوقاف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جاسکتی ہے، مثلاً مساجد کی فاضل آمدنی مساجد میں، مدارس کی فاضل آمدنی مدارس میں، مسافر خانوں کی فاضل آمدنی مسافروں خانوں میں، لیکن (جز۔ب) کے جواب میں اختلاف ہے۔

اوقاف کی فاضل آمدنی دیگر ملی، دینی، علمی کاموں میں صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں اس سلسلے میں کچھ حضرات کا جواب صریح نفی میں ہے، ان کے نام یہ ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا عبداللطیف پالن پوری
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

اس مسئلہ میں دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اس نوع کے اوقاف کی ضرورت نہ ہو یا اس نوع کے اوقاف میں

صرف کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتب دوسرے دینی، ملی کاموں پر فاضل آمدنی صرف کی جاسکتی ہے، اس میں بھی الاقرب فالاقرب الانسب فالانسب کا لحاظ کیا جائے، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبیداللہ اسعدی — مفتی محبوب علی وجیہی

مولانا عبدالقیوم پالن پوری — مولانا شمس پیرزادہ

مولانا ایوب بھٹکلی ندوی

تیسری رائے یہ ہے کہ اوقاف کی فاضل آمدنی کو دوسری نوع کے ملی، دینی اور تعلیمی کاموں میں صرف کیا جا سکتا ہے خصوصا دینی تعلیم کے اجراء وفروغ میں، اس رائے کے حاملین یہ حضرات ہیں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی — مولانا ابوسفیان مفتاحی

مفتی جمیل احمد نذیری — مولانا عبدالعظیم اصلاحی

مولانا نورالقاسمی — مولانا ابرارخاں ندوی

مولانا قمرالزماں ندوی

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی لکھتے ہیں: قاضی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے دوسرے دینی، ملی کاموں میں اوقاف کی فاضل آمدنی صرف کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفرالاسلام (مئو) کی رائے ہے: مسجد کی زائد آمدنی تو مسجد ہی میں صرف ہوگی، دوسرے اوقاف کی زائد آمدنی دیگر ملی ورفاہی اداروں میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: اگر اس نوع کے اوقاف میں ان کا استعمال ممکن نہ ہوتو ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں کیونکہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں۔

مولانا ابوبکر قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی کے نزدیک ضرورۃً اوقاف کی فاضل آمدنی دوسرے ملی اور رفاہی کاموں پر صرف کی جاسکتی ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر۔۴

سوال نمبر۴ کا متن ہے:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلّے کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی، کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے؟

استبدال بالانفع کا مسئلہ فقہاء عہد قدیم میں بھی مختلف فیہ رہا ہے، اکثر فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام محمد کی یہی رائے ہے، ہاں امام ابو یوسفؒ کے پیش نظر اوقاف کو زیادہ نفع پہنچانا ہے، جمہور فقہاء کا استدلال دو باتوں سے ہے:

(۱) اوقاف میں اصل تابید اور عدم بیع ہے، استبدال کی گنجائش انتہائی مجبوری میں ہوتی ہے جب اوقاف کو خطرہ لاحق ہو یا اس کی منفعت کلیۃً ختم ہو چکی ہو اور یہاں اس درجہ کی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے، وقف فی الجملہ منفعت بخش ہے اور اس سے واقف کے مقاصد کسی نہ کسی درجہ میں پورے ہو رہے ہیں۔

(۲) استبدال بالانفع کی اجازت سے اوقاف کی تباہی کا راستہ کھلتا ہے، بددیانت متولیان اس بہانہ اوقاف کو کھا لیتے ہیں جیسا کہ ماضی میں ایسا بہت ہوا اور فقہاء نیز اصحاب افتاء نے اس پر خون کے آنسو بہائے۔ فقہ حنفی میں اوقاف کے مختلف فیہ مسائل میں عموماً امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو قول وقف کے لئے زیادہ نفع بخش ہو اس پر فتویٰ ہوتا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں اوقاف کا زیادہ فائدہ ہے یا اس پر بندش لگانے میں، فتاویٰ قاری الہدایہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو مفتی بہ کہا گیا ہے، لیکن علامہ ابن ہمام اور علامہ شامی وغیرہ استبدال بالانفع کے جائز نہ ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ جوں جوں متولیان اوقاف اور قاضیوں میں دیانت وامانت کی کمی آتی گئی متاخرین فقہاء احناف نے استبدال بالانفع کو ناجائز قرار دینا ہی اوقاف کے لئے مجموعی طور پر مفید سمجھا۔

اوقاف کے موضوع پر جن حضرات علماء واصحاب افتاء کے مقالات اور تحریریں موصول ہوئی ہیں ان کے درمیان بھی دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

استبدال بالانفع کو ناجائز قرار دینے والے حضرات یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا عبد القیوم پالن پوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا ایوب بھٹکلی ندوی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا عبد اللطیف پالن پوری
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا اقبال قاسمی
عتیق احمد بستوی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے ہے: کوئی دیانت دار ادارہ ہو تو گنجائش ہے لیکن حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

مولانا جمیل نذیری لکھتے ہیں: محتاط طریقہ سے گنجائش نظر آتی ہے لیکن سد اللذ رائع جواز کا عام فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ مولانا نور القاسمی نے بھی اسی طرح کی رائے ظاہر کی ہے۔

درج ذیل حضرات نے استبدال بالانفع کو جائز قرار دیا ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی	مولانا ظفر الاسلام ۔ مئو
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	مولانا شمس پیرزادہ
مولانا عبدالعظیم اصلاحی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا قدرت اللہ باقوی
مولانا قمر الزماں ندوی۔	

میرے نزدیک درج ذیل وجوہ کی بنا پر استبدال بالانفع کی اجازت نہ دینا ہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

(۱) اوقاف میں اصل یہی ہے کہ انہیں فروخت نہ کیا جائے بلکہ حتی الامکان باقی رکھا جائے استبدال کی اجازت انتہائی ضرورت و مجبوری کی بنا پر ہوتی ہے، استبدال بالانفع میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔

(۲) جمہور فقہاء کا مذہب استبدال بالانفع کی ممانعت کا ہے۔

(۳) استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں خواہ یہ اجازت کتنی شرطوں اور پابندیوں کے ساتھ ہو اوقاف کو بیچ کھانے اور ان میں خرد برد کرنے کے مواقع بڑھ جائیں گے، موجودہ دور میں امانت و دیانت کا شدید قحط ہے، وقف بورڈوں کا نظام صحیح نہ ہونے اور غلط ہاتھوں میں چلے جانے کی وجہ سے دیانت دار افراد کا اوقاف کا متولی بننا اور رہنا مشکل ہو رہا ہے، دن بہ دن حالات بدتر ہوتے جارہے ہیں، ان حالات میں استبدال بالانفع کی اجازت اوقاف کی ابتری میں اضافہ کرے گی، استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں جلب منفعت بلکہ ازدیاد منفعت ہے اور اجازت نہ دینے میں دفع ضرر ہے اور دفع ضرر جلب منفعت سے مقدم ہے۔

استبدال بالانفع کی بحث ختم کرنے سے پہلے دو باتوں کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

(۱) جن اوقاف کو کم منفعت سمجھ کر بیچنے کی بات سوچی جاتی ہے ان کے کم منفعت بخش ہونے میں اکثر خود ہمارا دخل ہوتا ہے، پچیس پچاس سال پہلے وقف کی کوئی جائداد کرایہ پر دی گئی، اس وقت جو کرایہ

(مثلاً دس بیس روپیہ) طے ہوا تھا وہی کرایہ اب بھی چل رہا ہے، حالانکہ مارکیٹ میں اس جیسی جائداد کا کرایہ بیس گنا ہو چکا ہے، اولاً تو کسی انتہائی مجبوری کے بغیر اتنے طویل زمانے کے لئے وقف کی جائداد کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، اور اگر کسی مجبوری میں ایسا کرنا پڑا ہے تو متولیان اور کرایہ داروں کی ذمہ داری ہے کہ وقت گذرنے کے ساتھ کرایہ میں بھی اضافہ کریں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نہ مسلمان کرایہ دار کے دل میں خوف خدا پیدا ہوتا ہے کہ میں وقف کی دوکان یا مکان کتنے معمولی کرایہ میں استعمال کر رہا ہوں نہ متولی کو فکر ہوتی ہے کہ کہہ سن کر معقول کرایہ مقرر کرائے۔ اوقاف کا کرایہ معقول اور مناسب کرنے میں اگر کچھ سرکاری قوانین حائل ہیں تو انہیں بدلوانے کی کوشش کرنی چاہئے۔

(۲) کسی وقف پراپرٹی کی آمدنی اگر اتنی قلیل اور مختصر ہے کہ خود اس وقف کے اخراجات اس آمدنی سے پورے نہیں ہوتے بلکہ قرض لے کر وقف کے اخراجات پورے کئے جا رہے ہیں اس طرح وقف پر قرض کا بار بڑھتا جا رہا ہے، اور متولی کی فکر و تدبیر اور جد و جہد کے باوجود اس وقت کی آمدنی بڑھنے کی مستقبل قریب میں کوئی امید نہیں ہے، ایسی وقف پراپرٹی کو فروخت کر کے دوسری زیادہ منفعت بخش جائداد خریدنا استبدال بالانفع کے قبیل کی چیز نہیں ہے بلکہ فائت النفع وقف کا استبدال ہے، اس لئے شرائط استبدال کی پابندی کے ساتھ اس وقف کے استبدال کی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال نمبر ۷ کا متن ہے:

کیا کسی وقف شدہ مخدوش عمارت نئی تعمیر کیلئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کیلئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

اس صورت معاملہ کو ان حضرات نے جائز کہا ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا ظفر الاسلام۔ مئو	مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا ایوب ندوی بھٹکلی
مولانا شمس پیرزادہ	مولانا عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا ابرار خاں ندوی

درج ذیل حضرات نے اس صورت معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے:

مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا جمیل احمد نذیری
مولانا صدر عالم قاسمی	مولانا عبدالقیوم پالن پوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا نورالقاسمی
مولانا اقبال قاسمی	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عبداللطیف پالن پوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا قدرت اللہ باقوی

جناب مولانا عبیداللہ الاسعدی لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی میں گنجائش نہیں ہے، ہاں انتہائی مجبوری اور ضرورت میں فقہ حنبلی سے اس کی گنجائش اختیار کی جاسکتی ہے۔

فقہ مالکی اور فقہ شافعی کے مطابق تعمیر وقف کی کوئی شکل نہ نکلنے پر بھی وقف کے بعض حصہ کو باقی کی تعمیر کے لئے فروخت کرنا درست نہیں ہے، فقہ حنبلی کے مطابق اس کی اجازت ہے جیسا کہ المغنی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ان الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتا ولم تمكن عمارتها .....إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته (المغنی ۵/۶۳۱، ۶۳۲)

فقہ حنفی کے معروف واصح قول کے مطابق ویران وقف کی تعمیر کے لئے اس کے بعض حصہ کی فروختگی جائز نہیں ہے، ناجائز کہنے والوں نے عام طور پر فتاوی عالمگیریہ کی اس عبارت کو پیش کیا ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (فتاوی عالمگیری ۲/۴۱۷)

بعض حضرات نے جامع الرموز کی یہ عبارت پیش کی ہے:

ولا يملك الواقف بالبيع ونحوه ولو لإحياء الباقي.

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی نے سوال نمبرے کے جواب میں لکھا ہے: ''تحفظ وقف کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے مگر باجازت قاضی''۔ پھر جامع الرموز کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے، حالانکہ یہ عبارت گنجائش کے بجائے عدم گنجائش پر دلالت کرتی ہے۔

علامہ صدر الشریعہ صاحب شرح وقایہ کی صراحت کے مطابق بعض متاخرین فقہاء احناف نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ مجبوری کی صورت میں وقف کے کچھ حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے باقی وقف کی تعمیر و مرمت کرائی جائے، صدر الشریعۃ کی عبارت ہے:

اعلم أن بعض المتاخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والاصح انه لا يجوز (شرح وقایہ ۲/۳۵۴)

مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ عمدۃ الرعایۃ میں اس عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یعنی إذا خرب الموقوف ولم یکن فی غلته ما یعمر به جاز أن یبیع بعضا منه فیعمر الباقی بثمنه لأن فی بیع البعض إبقاء البعض وفی ترکه ذهاب کله واعدام انتفاع به ومن ابتلی ببلیتین یختار أهونهما (شرح وقایہ ۲/۳۵۴، حاشیہ۔۱۰)

اوقاف کے مسائل میں فقہاء کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے اوقاف کے تابید کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے کلاً یا جزءاً اوقاف کی فروختگی کی اجازت بالکل آخری درجہ کی مجبوری میں دی ہے، عام حالات میں یا معمولی پریشانیوں میں اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے ویران یا محتاج تعمیر وقف کی تعمیر یا مرمت کی ضرورت پر کوئی اور راستہ نہ ہونے کی صورت میں فقہاء نے یہ مشورہ دیا ہے کہ وقف جائداد مختصر یا طویل عرصہ کے لئے کسی کو کرایہ پر دے دی جائے اور اس کرایہ سے اس کی تعمیر یا مرمت کی جائے، فقہاء احناف نے مجبوری کی صورت میں مسجد کی چھت کو کرایہ پر اٹھانے کی اجازت دی ہے، یہ سب اسی لئے کیا ہے کہ اصل وقف پورا پورا کا برقرار رہے، اس لئے میرے خیال میں عام حالات میں تو اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے کہ وقف کا ایک حصہ بیچ کر باقی کی تعمیر کر لی جائے لیکن جہاں آخری درجہ کی مجبوری ہو، جدوجہد کے باوجود تعمیر وقف کی کوئی صورت نہ بن پا رہی ہو، نہ اہل خیر متوجہ ہو رہے ہوں، نہ کرایہ پر اٹھا کر تعمیر کی کوئی شکل پیدا ہو رہی ہو اور نہ قرض پر تعمیر کے بہ قدر رقم مل پا رہی ہو، اور وقف کے ویران پڑے رہنے میں اس کے لئے خطرہ ہو، ایسی مجبوری کی صورت حال میں فقہ حنبلی کے مطابق اور بعض متاخرین احناف کی رائے کے مطابق اس کی اجازت دی جانی چاہئے کہ وقف پراپرٹی کا کچھ حصہ فروخت کر کے باقی وقف کی تعمیر یا مرمت کر لی جائے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ براہ راست وقف کی ہوئی زمین و جائداد اور وقف کی آمدنی سے خریدی ہوئی زمین و جائداد کے حکم میں بڑا فرق ہے۔ پہلی قسم کی زمین و جائداد کو فروخت نہیں کیا جا سکتا، اور دوسری قسم کی زمین و جائداد کو اصل وقف کی ضرورت و مصلحت سے فروخت کیا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کی آمدنی سے ایک زمین خریدی گئی، اور اب مسجد کی تعمیر نو کی ضرورت ہے تو اس خرید کردہ زمین کو فروخت کر کے مسجد کی تعمیر میں لگایا جا سکتا ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

اما إذا اشتراه المتولی من مستغلات الوقف فانه یجوز بیعه بلا هذا الشرط (ای تعذر الانتفاع) لان فی صیرورته وقفاً خلافا والمختار انه لا یکون وقفاً فللقیم أن یبیعه متی شاء لمصلحة عرضت (ردالمحتار ۳/۴۱۹)

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ۹

سوال نمبر ۹ کا متن یہ ہے:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے ان کا استعمال بطور قبرستان

نہیں ہورہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ختم ہورہا ہے تو اب ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا اوران سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے؟

اس سوال میں دو طرح کے قبرستانوں کی بابت دریافت کیا گیا ہے:

(۱) جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے ان کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے۔

(۲) جو قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی جس کی وجہ سے قبرستان کی اراضی پر ناجائز قبضہ ہورہا ہے۔

جواب تحریر کرنے والے بعض حضرات نے دونوں قسم کے قبرستان کو نفع بخش بنانے کی تدبیریں لکھی ہیں، بعض حضرات نے جواب لکھتے وقت صرف ایک قسم کے قبرستان کو پیش نظر رکھا اور اسی کو نفع بخش بنانے کا طریقہ بتایا۔

پہلے قسم کا قبرستان (جس کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے) سوال نمبر ۱ (الف، ب) کے ذیل میں آ گیا، اس کا جواب وہی ہوگا جو سوال نمبر ۱ (الف وب) کے تحت دیا گیا یعنی اس قبرستان کو فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو متبادل قبرستان بنا دیا جائے، خصوصاً اس وقت جب کہ قبرستان کی اراضی پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہو، خطرہ نہ ہونے کی صورت میں اور نگہداشت ممکن ہونے کی صورت میں ایسا بھی کیا جاسکتا ہے کہ قبرستان کو کرایہ پر اٹھا دیا جائے یا اس میں باغبانی یا کاشت کی جائے اور اس کی آمدنی سے دوسرا قبرستان بنایا جائے یا دوسرے قبرستان پر اس آمدنی کو صرف کیا جائے۔

دوسرے قسم کے قبرستان کو مدنظر رکھتے ہوئے زیادہ تر جوابات تحریر کئے گئے ہیں، ان جوابات میں قبرستان کو نافع بنانے کے لئے مختلف تجویزیں پیش کی گئی ہیں، مثلاً:

(۱) قبرستان کا احاطہ کروادیا جائے اور اس میں دفن پر عائد پابندی ختم کرانے کی کوشش کی جائے۔

(۲) اسے فروخت کر کے دوسرا قبرستان بنالیا جائے۔

(۳) اس قبرستان میں مسجد، مدرسہ یا کوئی رفاہی ادارہ قائم کرلیا جائے۔

(۴) اس میں باغبانی یا زراعت کی جائے اور اس کی آمدنی دوسرے محتاج قبرستانوں پر صرف کی جائے یا مسجد مدرسہ وغیرہ میں صرف کی جائے۔

☆☆☆

اوقاف سے متعلق سوال نمبر ۵ اور نمبر ۶ کا عرض مسئلہ

محمد ظفر عالم ندوی، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

مسئلہ اوقاف سے متعلق میرے ذمہ سوال نمبر ۵ اور ۶ کا عرض مسئلہ ہے، سب سے پہلے ہم مقالہ نگاروں کے نام، آراء اور دلائل ذکر کریں گے، پھر اپنی بات پیش کریں گے، میرے پاس جن حضرات کے مقالے آئے ہیں ان کے نام درج ذیل ہیں:

مولانا نظام الدین صاحب۔ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عبیداللہ الاسعدی
مولانا محمد ایوب ندوی شافعی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
جناب ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی شکیل احمد۔ دارالعلوم بستی
مفتی فضیل الرحمٰن عثمانی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا سید محمد ایوب سبیلی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
جناب حکیم ظل الرحمٰن
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا شمس پیرزادہ
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا ارشد قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا شاہد سبیلی
مولانا مستفیض الرحمٰن سبیلی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی

ان علماء اورارباب افتاء کی آراء اور دلائل ذکر کرنے سے قبل ہم سوال پڑھ دیتے ہیں تاکہ صورت مسئلہ ذہن میں تازہ رہے۔

سوال نمبر۵: بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ اسی نوع کے مصارف پر وہ آمدنی صرف ہوگی۔ یعنی اگر کسی خاص خاندان کے فقراء پر کوئی جائداد وقف تھی اور وہ خاندان ختم ہوگیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے تو اس کی آمدنی عام فقراء پر صرف ہوگی۔ اگر مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھی تو اس مسجد کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے قریب تر مسجد اور اس مدرسہ کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے قریب تر مدرسہ پر صرف ہوگی۔

اس رائے کے حاملین درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا ابوبکر قاسمی	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا عبداللہ الاسعدی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا محمد اقبال قاسمی	مولانا ارشد قاسمی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد نور القاسمی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	مولانا ابراہیم فلاحی	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا مستفیض الرحمٰن قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی	مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مولانا شاہد سہرساوی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی شکیل احمد سیتاپوری	جناب شمس پیرزادہ
مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا سمیع اللہ قاسمی	

دلائل:

ان حضرات نے جو دلائل دیئے ہیں ان میں عام طور پر ردالمحتار کے حوالہ سے شرح الملتقی کی یہ عبارت ہے: "**يصرف وقفها لأقرب مجانس لها**" (ردالمحتار ۳/۳۷۲)۔ دوسری دلیل ردالمحتار ہی کے حوالہ سے یہ نقل کی ہے: "**وحكي أنه وقع مثله في زمن الإمام الأجل في رباط بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر لينتفع الناس به؟ قال نعم! لأن غرض الواقف انتفاع المارة ويحصل ذلك بالثاني**" (ردالمحتار ۳/۳۷۱) بعض حضرات نے قاضی خاں کے حوالہ سے یہی دلیل اس عبارت میں پیش کی ہے:

"رباط في طريق بعيد استغنى عنه المارة و بجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع يصرف عنه إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى أهل القرية فرفع ذلک إلى القاضي فباع الخشب و صرف الثمن إلى مسجد آخر جاز" (قاضی خاں علی الہندیہ ۳۱۵/۲)۔

کچھ حضرات نے البحر الرائق کی یہ عبارت بھی درج کی ہے:

"ولو وقف على إنسان بعينه أو عليه وأولاده أوعلى قرابته وهم يحصون أو على أمهات أولاده فمات الموقوف عليه فعلى الأول يعود إلى ورثة الواقف قال الناطقي إلى الاجناس وعليه الفتوى" (البحر ۲۰۳/۵)

بعض حضرات نے مزید جزئیات بھی درج کئے ہیں، لیکن حاصل استدلال ایک ہی ہے۔

مذکورہ رائے کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ اور رائیں دی ہیں جو قدرے جدا ہیں، ہم ہر ایک کو ان کے ضروری دلائل کے ساتھ مختصراً ذکر کر رہے ہیں۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی کی رائے ہے کہ جن لوگوں پر یہ جائداد وقف تھی ان میں سے اگر کوئی بھی زندہ ہوگا تو ان کے لئے ان کا حصہ الگ کر دیا جائے گا اور جو آمدنی بچ جائے گی وہ فقراء پر صرف ہوگی۔ انہوں نے معارف السنن کے حوالہ سے مزید یہ بات بھی کہی ہے کہ فقراء پر صرف کرنے کے بجائے اس آمدنی سے اگر مدارس قائم کئے جائیں یا وہ آمدنی اشاعت علم میں صرف کی جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مماثل مصارف پر خرچ کرنے کے ساتھ فقراء پر صرف کرنے کی دو شکلیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ آمدنی براہ راست فقراء پر صرف ہو، دوسری یہ کہ اس آمدنی کو کسی ایسے رفاہی کام کے لئے استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کیلئے مخصوص ہو۔

ڈاکٹر قدرت اللہ صاحب کی رائے ہے کہ یہ آمدنی قومی ورفاہی کام کے لئے صرف کی جاسکتی ہے۔ مولانا ایوب صاحب ندوی شافعی کا خیال ہے کہ اس آمدنی کو واقف کے غریب رشتہ داروں پر صرف کیا جائے گا، چاہے عصبہ ہوں یا ذوی الارحام اگر وہ بھی مفقود ہوں تو اس آمدنی کو مصالح مسلمین پر صرف کیا جائے گا۔ جناب حکیم ظل الرحمٰن صاحب کی رائے ہے کہ اس طرح کی آمدنی کو جس کے مصارف ختم ہو چکے ہوں دیگر صدقات جاریہ پر صرف کر سکتے ہیں۔ جناب مفتی محبوب علی رامپوری نے اپنی رائے یہ پیش کی ہے کہ اگر ان اوقاف کے شرائط معلوم ہوں تو شرائط کے مطابق آمدنی صرف کی جائے گی۔ ورنہ مسلمان غرباء، تعلیم، علاج، مساجد ومدارس وغیرہ پر صرف کی جائے گی۔

جناب ابرار خاں ندوی نے ہم جنس مصارف پر صرف کرنے کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اس نوٹ کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر اس خاندان کے فقراء ایسی جگہ منتقل ہو گئے ہیں جو سابق بستی ہی میں شمار ہوتی ہے تو وہ اپنے حصے سے محروم نہیں کئے جائیں گے اور اگر اس جگہ کا شمار سابق بستی میں نہ ہو تو وہ حصے سے محروم ہونگے۔ انہوں نے فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا ہے:

"وقف علی فقراء أقربائهم المقمین بخوارزم فانتقلو إلی بلد آخر إن کان مما یحصون لا تنقطع وظیفتهم وإن کان لا یحصون تنقطع ثم إن بقی هناک منهم أحد یصرف الکل إلیه و إن لم یکن صرف الکل إلی الفقراء (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۷/۶)

جناب مولانا مصطفیٰ صاحب قاسمی نے تقریباً اسی طرح کا خیال ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر موقوف علیہ فقراء کسی دوسرے گاؤں میں منتقل ہوگئے ہوں تو وہ رقم ان فقراء تک پہونچانے کی سعی بلیغ کرنی چاہئے۔

جناب سید محمد ایوب سبیلی کا خیال ہے کہ اس آمدنی کو دوسرے مدارس، دینی، ملی ورفاہی کاموں پر صرف کر سکتے ہیں، البتہ ہم جنس پر صرف کرنا بہتر ہے۔

جناب مستفیض الرحمٰن صاحب نے ایک نکتہ یہ واضح کیا ہے کہ یہاں منشاء واقف ومنشاء شارع دونوں یکساں ہیں اس لئے اس وقف کی آمدنی کو ہم جنس مصارف پر بھی صرف کر سکتے ہیں اور دینی وعصری تعلیم گاہ پر بھی، اور ذمہ داران وقف کو اپنی صوابدید سے صرف کرنے کا بھی اختیار رہے گا۔ اگر وہاں وقف بورڈ ہو تو اس کے بھی حوالہ کیا جا سکتا ہے۔

ان تمام آراء اور دلائل کو اختصار سے ذکر کرنے کے بعد ناچیز اپنی بات بھی چند جملوں میں ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہے، میرے نزدیک اس طرح کے اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے مصارف پر صرف کی جائے گی جیسا کہ اکثر مقالہ نگاروں کی رائے ہے۔ جن حضرات نے دوسری رائیں دی ہیں ان کی آراء اور دلائل سے محسوس ہوتا ہے کہ اوقاف اور ان کے مصارف کو عام صدقات اور کار خیر کی طرح تصور کیا ہے، حالانکہ عام صدقات وکار خیر اور اوقاف میں بڑا فرق ہے، باب وقف میں منشاء واقف کو بڑی اہمیت حاصل ہے اسی لئے فقہاء نے صراحت کی ہے: "قول الواقف کنص الشارع" أو "شرط الواقف کنص الشارع" اگر ہم اس بنیادی نکتہ کو سامنے رکھیں تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ واقف کی منشاء جس مصرف میں صرف کرنے کی ہو اس وقف کی آمدنی کو اسی مصرف میں صرف ہونا چاہئے اور منشاء واقف کی رعایت اسی وقت ہو سکے گی جبکہ ہم جنس مصرف پر وہ آمدنی صرف ہو۔ اس باب کے تمام جزئیات و فتاوی اور فقہاء کی تصریحات کا احاطہ کرنے سے اسی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ (ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

آئیے! اب سوال نمبر ۶ کو ذہن میں تازہ کرلیں:

بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اوقاف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے۔ کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے؟ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اس زمین سے فائدہ اٹھانے کیلئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگاروں کی رائیں مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ ایک رائے یہ ہے کہ بلڈر کی ملکیت میں ایک یا دو منزل کا دینا درست نہیں ہے، البتہ بلڈر کو بقدر اخراجات ایک خاص مدت تک کے لئے کچھ حصوں سے انتفاع کی اجازت دی جاسکتی ہے جو کرایہ کی شکل ہوگی۔

اس رائے کے حاملین میں درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا ابوسفیان مفتاحی	جناب ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبید اللہ الاسعدی	مولانا اسعد اللہ قاسمی	جناب حکیم ظل الرحمن
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا تنویر عالم قاسمی	مولانا محمد نور القاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا صدر عالم قاسمی	مولانا ارشد قاسمی	

ان حضرات نے عام طور پر درج ذیل دلائل پیش کئے ہیں:

(۱) ''وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ماباع ليس له ذلک'' (ہندیہ ۲/۴۱۷)

(۲) ''انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعاد به بناؤه دفع النقض إلى الواقف أو وارثه'' (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۲)

(۳) ''أن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتاً أو بيتين وأنفق عليه'' (ردالمحتار ۳/۳۷۶)

(۴) شجرة جوز في دار وقف فخربت الدار لم يبيع القيم الشجر لأجل عمارة الوقف لكن يكرى الدار و يعمرها ويستعين بالجوز على العمارة لا بنفس الشجرة'' (فتاویٰ ہندیہ ۲/۴۱۷)

(۵) بعض حضرات نے شرح وقایہ کے حوالہ سے یہ عبارت بھی درج کی ہے، جس میں مفتی بہ قول کی بھی صراحت ہے:

''إعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز ،فان الوقف بعد الصحة لا يقبل الملک كالحر لا يقبل الرقبة'' (شرح وقایہ ۲/۳۵۴)

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ بلڈر سے اس طرح کا معاملہ وقف کے تحفظ ہی غرض سے کیا جارہا ہے اس لئے اس کی اجازت ہوگی، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مولانا محمد ایوب ندوی شافعی	مولانا محمد ابرار خاں ندوی

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی | مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی | مولانا ابراہیم فلاحی
مفتی شکیل احمد دارالعلوم بستی | مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی | مولانا محمد شاہد سنبھلی
جناب شمس پیرزادہ | مولانا محمد طاہر مظاہری | مولانا سید محمد ایوب سنبھلی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی | مولانا محمد اقبال قاسمی | مولانا مستفیض الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد شاہد سہرساوی

ان حضرات نے اپنی رائے کی تائید میں درج ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

(۱) ''إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتا ولم تكن عمارتها أو مسجدا انتقل أهل القرية عنه صار في موضع لا يصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يكن توسيعه في موضعه و تشعب جميعه فلم تكن عمارته، ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يكن الإنتفاع بشيء منه بيع جميعه'' (المغنی ۶۳۲/۵)

(۲) ''وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز'' (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۲/۶)

(۳) ''الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره'' (البحر ۲۳۲/۵)

(۴) مفتی عبدالقیوم پالنپوری نے فتاوی ہندیہ کی یہ عبارت بھی درج کی ہے:

''وكذا وقف صحيح إذا خرب ولا ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب أحد في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه، وإن كان أصله يستأجر بشيء قليل يبقى أصله وقفا،وهذا الجواب صحيح على قول محمدؒ فاما عند أبي يوسف ففيه نظر'' (ہندیہ ۳۶۵/۲) آگے ردالمختار کی اس عبارت ''ويفتي بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه'' سے اس مختلف فیہ قول میں انفع جواز کے پہلو کو بتایا ہے۔ جناب مفتی محبوب علی صاحب نے ''قانون العدل و الإنصاف'' کے حوالہ سے جواز کی یہ دلیل بھی دی ہے: ولا تباع الا إذا تعذر الانتفاع بها'' (ص ۱۷، مادہ ۳۶)

بعض حضرات نے کچھ جزوی شرطوں کے ساتھ جواز کی رائے کو ترجیح دی ہے اور دلائل بھی دیئے ہیں۔ لیکن سب کا حاصل یہی ہے کہ بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ عمارت کے کچھ حصے یا منزل کو مستقل طور پر بلڈر کی ملکیت میں دینا صحیح نہیں ہے، ہاں! جس قدر رقم اس کی تعمیر یا مرمت میں صرف ہو اس کے عوض ایک خاص مدت تک انتفاع کیلئے کچھ حصے دیئے جا سکتے ہیں، البتہ اگر کوئی بھی بلڈر اس کیلئے تیار نہ ہو اور نہ ہی کوئی اور صورت مرمت یا تعمیر کی ہو اور مخدوش عمارت کے اس طرح رہنے سے وقف کا نقصان ہو تو ایسی صورت میں قاضی شریعت یا دیندار مسلمانوں کی جماعت جس میں عالم دین بھی ہو، کی اجازت سے اس مخدوش عمارت یا غیر نفع بخش زمین کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری عمارت یا کار

آمدزمین وقف کے لئے خریدی جاسکتی ہے۔فقہاء کی تصریحات اس سلسلہ میں بکثرت ملتی ہیں،ہم یہاں چندضروری عبارتوں کی نقل پراکتفا کرتے ہیں تاکہ اختصاراً مسئلہ کی وضاحت ہوجائے۔

علامہ شامیؒ ردالمحتار میں تحریرفرماتے ہیں:

''الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي فالحاصل ان الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا''(ردالمحتار ۳۸۴/۳)

علامہ ابن عابدین ردالمحتار میں نقل کرتے ہیں:

''سئل عن وقف إنهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر و طوب وخشب؟ أجاب: إن كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه''(ردالمحتار ۶/۴ ۴۲۷جدیدنسخہ)

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وقف کی مخدوش عمارت یازمین بلڈر کے حوالہ کرکے مرمت یاتعمیر کا کام کرانا اوراس کے عوض چندمنزلیں بلڈر کی ملکیت میں دے دینا صحیح نہیں ہے،ہاں جب کرایہ کی شکل ممکن نہ ہوتب استبدال کی شکل باذن قاضی یاباذن جماعت اہل حل وعقداختیار کی جاسکتی ہے۔(ہذاماعندی واللہ اعلم بالصواب)

☆☆☆☆

عرض مسئلہ۔ اوقاف

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی۔ مالیرکوٹلہ پنجاب

سوال ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳

حضرات علماء کرام! ہم سب جانتے ہیں کہ قانون میں سب سے اہم چیز اس کا مقصد ہوتا ہے، مقصد کو پورا کرنے کے لئے اصول مقرر کئے جاتے ہیں اور اصولوں کے تحت احکامات دئے جاتے ہیں۔

قانون وقف کا مقصد آخرت کا اجر وثواب اور دنیا میں مخلوق کی نفع رسانی ہے۔ وقف کے ذریعے انسان اپنی عارضی ملکیت کو جو اس دنیا میں تصرف کرنے کے لئے اس کے خالق و مالک نے عطا کی ہے، مالک حقیقی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ الوقف لا یملک۔ وقف کا کوئی انسان مالک نہیں ہوتا، اس کا مالک اللہ تعالی ہے۔ اور اسی لئے وقف کو بیچا نہیں جا سکتا، اس میں میراث جاری نہیں ہوتی، اور اس کا تحفظ اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ وقف کرنے والے کے لئے صدقہ جاریہ بنا رہے جس مقصد کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ مقصد پورا ہوتا رہے اور اس کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو فائدہ پہنچتا رہے۔

اس وقت میں آپ کی خدمت میں وقف کے موضوع پر عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں۔ وقف کے متعلق سوالات میں سے سوال نمبر ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳ یہ چار سوال میرے سامنے ہیں۔

سوال نمبر ۸ یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کیلئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

اس سوال کے جوابات ۳۸ علماء کرام کی طرف سے دئے گئے ہیں جن میں سے ۲۴ علماء نے مسجد یا قبرستان کی وقف زمین پر مدرسہ کی تعمیر کو درست اور جائز قرار دیا ہے:

مولانا عبید اللہ اسعدی	مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مفتی ابوسفیان مفتاحی	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی	مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبد العظیم اصلاحی	مولانا شمس پیرزادہ
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی	مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا محمد طاہر مظاہری	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا سید محمد ایوب سبیلی	ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد ایوب ندوی	مفتی نظام الدین۔ دار العلوم دیوبند

دس علماء کرام نے اس کو ناجائز فرمایا ہے:

مولانا ظفر عالم ندوی	مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	حکیم ظل الرحمٰن
مولانا عبد القیوم پالنپوری	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد شاہد سہرساوی	مفتی شکیل احمد سیتاپوری

اور چار حضرات نے مسجد اور قبرستان کی زمین میں فرق کرتے ہوئے ناجائز قرار دیا ہے۔

مولانا نور القاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ مسجد کی زمین پر جائز نہیں ہے قبرستان کی زمین پر جائز ہے۔

مولانا محمد اقبال قاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ قبرستان کی زمین پر جائز نہیں ہے مسجد کی زمین پر درست ہے۔

مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحب لکھتے ہیں مسجد کی زمین پر جائز نہیں ہے قبرستان کی زمین پر جائز ہے۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری کے نزدیک جائز نہیں ہے، بوقت ضرورت کرائے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان میں سے اکثر کی دلیل علت مشترکہ ہے، کیونکہ مسجد اور قبرستان بھی وقف ہے اور دینی مدرسہ بھی وقف ہوتا ہے اس لئے اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز ہونی چاہئے۔ اس سلسلہ میں سب سے محتاط رائے یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کے متولی یا اس کی انتظامیہ اس جگہ کو مدرسہ کی تعمیر کیلئے کرائے پر دے دے تاکہ واقف کا منشاء بھی فوت نہ ہو اور اس کا فائدہ بھی زیادہ عام ہوجائے جس سے واقف کے اجر وثواب میں مزید ترقی کی امید ہے۔

جن حضرات نے اس کو جائز قرار نہیں دیا ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ وقف کے مصرف کو بدلا نہیں جا سکتا۔

جن حضرات نے مسجد اور قبرستان کے وقف میں فرق کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مدرسہ جنس مسجد سے نہیں ہے، البتہ قبرستان کی جائز زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

تمام دلائل کا وزن اپنی اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے اور آپ حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ وقف کے سلسلے میں منصوص احکام بہت کم ہیں اور زیادہ تر مسائل کا تعلق اجتہاد اور مصالح عامہ سے ہے، اور غالباً اسی لئے وقف کے مصرف کو بدلنے کے سلسلے میں بہت ہی اہم شرط قضائے قاضی کی ہے، قاضی وقت مفاد عامہ کا نگراں ہوتا ہے، اسی لئے شریعت نے اس کو ترجیحی اختیارات دیئے ہیں۔

اس ملک میں اس سہولت سے محروم ہونے کی وجہ سے اور قوت نافذہ نہ ہونے کی وجہ سے جو مشکلات پیش آتی ہیں ہمیں اس موٴقر مجلس میں اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کیا اس کا حل ایک باوقار اور معتبر وقف کونسل کی صورت میں ممکن ہے یا نہیں ہے۔

وقف کے تعلق سے سوال ۱۱ یہ ہے:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دو کانوں کی تعمیر کرا دی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا کیا یہ درست ہوگا، اور بقیہ میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے؟

اس سوال کا جواب ۳۷ علماء کرام نے دیا ہے، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے براہ راست جواب نہیں دیا بلکہ وقف کے متعلق بنیادی امور کا تذکرہ فرمایا ہے۔ ۳۷ میں سے ۳۳ حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ۴ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔

جواز کے قائلین یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی
مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا محمد شاہد سہرساوی
قمر عالم سہیلی
مولانا سید محمد ایوب

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی | مولانا محمد ایوب ندوی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری

جن ۴ حضرات نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی | حکیم ظل الرحمٰن
مولانا شمس پیرزادہ | مولانا محمد اقبال قاسمی

جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان کے سامنے وقف کا تحفظ اور اس کو ناجائز قبضوں سے بچانے کی یہ ایک مناسب صورت ہے، اور جن حضرات نے اس کو ناجائز فرمایا ہے ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ اس طرح قبرستان کے گرد دوکانیں بنانے سے نہ صرف یہ کہ اس کی شکل تجارتی ہو جائے گی بلکہ قبرستان کا سوگوار ماحول بھی متاثر ہوگا۔

وقف کے تعلق سے سوال نمبر۱۲ یہ ہے:

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سے مسجد ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

اس سوال کے جوابات بھی ۳۸ علماء کرام سے موصول ہوئے ہیں جن میں ۳۵ علماء نے مسجد کی توسیع کو جائز قرار دیا ہے، اور صرف ۳ حضرات ہیں جنہوں نے اس سے اتفاق نہیں فرمایا۔

قائلین جواز کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی | مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی | مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی | مولانا ظفر عالم ندوی
مفتی محبوب علی وجیہی | مولانا ابوسفیان مفتاحی
حکیم ظل الرحمٰن | مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی | محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبد العظیم اصلاحی | مولانا عبد القیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی | مولانا نور القاسمی
محمد ابرار خاں ندوی | مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اسعداللہ قاسمی
محمد مطیع الرحمٰن
محمد شاہد سہرساوی
سید محمد ایوب سبیلی
محمد ایوب ندوی
مفتی نظام الدین صاحب۔ دیوبند

مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عطاءاللہ قاسمی
محمد ارشد قاسمی
محمد طاہر مظاہری
قمر عالم سبیلی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری

قائلین عدم جواز کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی

بعض حضرت نے نئی اور پرانی قبروں میں بھی فرق کیا ہے اور بعض حضرت نے یہ صورت تجویز کی ہے کہ مسجد کی توسیع اس طرح کی جائے جس میں نیچے تدفین ہوتی رہے اور چھت ڈال کر اوپر سے مسجد کا کام لیا جائے۔ اس سلسلے میں نئی پرانی قبروں کے فرق کے علاوہ غالباً وارثوں کے جذبات سے بھی اس کا تعلق ہے اس لئے ان کی اجازت اور مرضی کے پہلو کو بھی ضرور سامنے رکھنا چاہئے۔

وقف کے سلسلے میں سوال نمبر۱۳ یہ ہے:

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و نسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

اس سوال کے بھی ۳۷ علماء کرام نے جوابات عنایت فرمائے ہیں، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اس سوال کا جواب براہ راست تحریر نہیں فرمایا۔ ۳۷ میں سے ۲۲ حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور پندرہ نے اس کو ناجائز فرمایا ہے۔

جنہوں نے جائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا تنویر عالم قاسمی

مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	حکیم ظل الرحمٰن۔ دہلی
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا نور القاسمی
محمد ابرار خاں ندوی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا محمد اقبال قاسمی	مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی	مولانا محمد ایوب ندوی

جائز قرار دینے والوں نے اپنے موقف کی یہ دلیل دی ہے کہ جس طرح غیر مسلم کا وقف کرنا درست ہے اسی طرح اس کا متولی بننا بھی ناجائز نہیں ہے، البتہ بہتر یہی ہے کہ دیانت دار مسلم کو تولیت کا حق دیا جائے۔

جنہوں نے ناجائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا ظفر عالم ندوی	مولانا محمد قمر الزماں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی	مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا شمس پیرزادہ	مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی	مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد طاہر مظاہری	مولانا محمد شاہد سہرساوی
مولانا قمر عالم سبیلی	مولانا سید محمد ایوب
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	

جن حضرات نے اس کو ناجائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ متولی ہونا بھی ایک طرح کی ولایت ہے اور مسلم پر غیر مسلم کو ولایت کا حق نہیں ہے۔

لیکن سوال جہاں تولیت اور ولایت کے فرق کا ہے وہاں یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ یہ سوال ان اوقاف کے بارے میں ہے جو غیر مسلموں نے ہی وقف کی ہیں، اس لئے اگر وہ وقف کے مقصد کے مطابق دیانت وامانت کے ساتھ یہ خدمت انجام دے رہے ہیں تو ان کو اس سے محروم کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

☆☆☆

استبدال وقف

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا محمد سعود عالم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفٰی قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

استبدال وقف

سوال: بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے۔ اس میں قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

جوابات

الف۔ ایسے اوقاف جو معطل و بیکار ہیں اور ناجائز قبضوں میں ہیں، ان کو کارآمد بنانے کے لئے دوسری کسی جگہ جہاں فائدہ اٹھایا جاسکے ان کا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

ملاحظہ ہو: عبارات نمبر ۳، نیز فتاوی علمائے دیوبند

ب۔ متبادل صورت کے لئے شخصی معاملہ یا حکومت وادارے سے معاملہ سب درست ہے۔

شرنبلالی وغیرہ کے کہنے کے مطابق مسجد کے ماسوا تمام اوقاف میں نقل کی اجازت دی گئی ہے۔

ملاحظہ ہو: عبارات نمبر ۳، نیز فتاوی حضرت تھانوی ومفتی عبدالرحیم۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

الف۔ وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شئ کا دوسری شئ سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط، دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہونچانا، اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس

لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف کی تبدیلی کا مسئلہ بھی انہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگا دی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے، اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری کا بیان ہے:

واجمعوا انه إذا شرط الاستبدال لنفسه من أصل الوقف ان الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال (البحر الرائق ۲۲۲/۵)

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشا مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ ﷺ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے، وہ یہی کہ اس کی خرید و فروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا، بلکہ اصل شئی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، "أن لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا توهب ولا تورث" لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدال ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی، کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشا متعین کر دیا ہے تو گویا یہ نگراں وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کارآمد بنائے رکھے، اور وقف کی افادیت، استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنیً اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اسکے نفع کو دیرپا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی سے منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی، لہذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال، شارع علیہ السلام اور واقف کے مقصد و منشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، علامہ ابن ہمام نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی، اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت تو یہ ہے کہ استبدال کے بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، فينبغي ان لا يختلف فيه، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جا سکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

إنه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز (ردالمحتار ۵۸۹/۶ مع تحقیق شیخ عادل وشیخ علی۔ بحوالہ فتح القدیر)

تاہم علامہ حصکفی نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آبادکاری کے لائق

ہو، اوران میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی کا بیان ہے: لايجوز استبدال العامر إلا في الأربع.

شامی نے ان چار صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

الأولى: لو شرطه الواقف. الثانية: إذا غصبه غاصب و أجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة، ويشترى المتولي بها أرضا بدلاً، الثالثة : ان يجحده الغاصب و لا بينة اى وأراد دفع القيمة، فللمتولي أخذها ليشترى بها بدلا، الرابعة: أن يرغب إنسان فيه يبدل أكثر غلة وأحسن صقعا، فيجوز على قول أبى يوسف وعليه الفتوى كما فى فتاوى قارى الهداية (رد المحتار ۶/۵۸۸)

پس ابن ہمام کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں، علامہ ابن ہمام رقمطراز ہیں:

قال هشام: سمعت محمداً يقول : الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشترى بثمنه غيره وليس ذلك الا للقاضي (البحر الرائق ۵/۲۱۹)

ابن نجیم ہی نے شمس الائمہ حلوانی کا نقطۂ نظر یوں نقل کیا ہے:

سئل عن شمس الائمة الحلواني من أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلا لها هل للمتولي أن يبيعها و يشترى مكانها أخرى قال : نعم (حوالہ سابق)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

لكن لايبيعها إلا بإذن الحاكم و ينبغي للحاكم إذا رفع إليه ولا منفعة في الوقف أن يأذن في بيعها إذا رآه أنظر لأهل الوقف (فتح القدیر ۶/۲۲۸)

تاہم علامہ شامیؒ وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں، بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، أن لا يكون البيع بغبن فاحش ۔ دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز ٹھہرایا جائے تو تحفظ کے بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا، فقہاء نے اس کے لئے ''قاضی جنت'' کی شرط لگائی ہے، اور قاضی جنت سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، أن يكون المستبدل قاضي الجنة ۔ تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپے، پیسے سے تبادلہ نہ ہو، یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائداد خرید لی جائے، أن يستبدل بعقار لا بدراهم و دنانير (رد المحتار ۶/۵۸۶)۔ کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے، نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آجاتی ہے۔ وإلى الله

المشتکی.

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نا قابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

إذا خرب الوقف ولم یرد شیئاً واشتری بثمنه ما یرد علی أهل الوقف وجعل وقفا کالأول... ان الوقف إذا بیع فأی شیء اشتری بثمنه مما یرد علی أهل الوقف جاز سواء کان من جنسه أو من غیر جنسه (المغنی ۳۶۸/۵_۳۶۹)

ابن ہمام نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام کا منشا فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے چنانچہ ابن قدامہ نے امام مالک اور امام شافعی سے مطلقاً استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، قال مالک والشافعی لا یجوز بیع شیء من ذلک (المغنی ۳۶۸/۵)۔ شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک کے دو اقوال ہیں، ایک روایت ابوالفرج کی ہے:

عن مالک إن رأی الإمام بیع ذلک لمصلحة جاز ویجعل ثمنه فی مثله وهو مذهب أبی حنیفة أیضا فعندهم بیع عقار الوقف إذا خرب یجعل ثمنه فی مثله (الشرح الکبیر مع الدسوقی ۹۱/۴)

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کی بنیادی ماخذ ''المدونہ'' میں منقول ہے، اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک کی مدونہ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں، اسی لئے اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کا رجحان عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے (دیکھئے: حاشیہ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۹۱/۴)

زمین کے بدلہ زمین:

ب۔ وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کر کے اس سے دوسری چیز حاصل کر لی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے، اور یہ علامہ شامیؒ کے منشا کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم و دینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق:

فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے:

ا۔ امام محمدؒ کے یہاں مشاع کا وقف مطلقاً درست نہیں، امام ابو یوسفؒ مشترک و مشاع چیز کے وقف کرنے

کی اجازت دیتے ہیں، لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسفؒ بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

۲۔ امام ابو یوسفؒ کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمدؒ کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

۳۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست و نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کردے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شئ سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے، لیکن مساجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہوجاتا ہے، اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں، اور علامہ شامیؒ نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الإمام وإن لم يحكم به حاكم (ردالمحتار ۳/۳۶۹، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/۲۳۲-۲۳۳)

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد:

۴۔ اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رقمطراز ہیں:

في الخلاصة وفي فتاوى النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا (البحرالرائق ۵/۲۲۳)

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی کا بیان ہے:

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی کی یہ عبارت ہے:

وإن وقف مسجدا فخرب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى الملك ولم يجز التصرف فيه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۰)

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے:

إن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلاتها (المغنی ۵/۳۶۷)

مولانا خالد سيف الله رحمانی

الف۔ متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے لیکن استبدال وقف کی بنیادی شرط مسلمان قاضی عدل کی اجازت ہے جو ہندوستان کے اکثر علاقوں میں مفقود ہے، وقف بورڈ کو قاضی عدل کے قائم مقام نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ اس کی تشکیل خالص سیاسی بنیادوں پر ہوتی ہے، متدین اور امین افراد وقف بورڈ میں کم ہی پہنچ پاتے ہیں۔ مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ غیر آباد وقف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنا:

اوپر تمہید میں استبدال وقف سے متعلق پوری تفصیل بیان کی گئی ہے، جس کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر مذکورہ موقوفہ قبرستان مدارس اور خانقاہیں یا ان پر موقوفہ جائداد جو مسلمانوں کے وہاں سے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں، اور ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے۔ اگر ان اوقاف کے کاغذات موجود ہیں اور ان کاغذات میں یہ صراحت موجود ہے کہ خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو شئی موقوف فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا، بلاشبہ خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو واقف کی شرط کے مطابق مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا ۔ اور اگر وقف ڈیڈ میں اس طرح کی صراحت موجود نہیں ہے تو بھی چونکہ شئی موقوف فی الحال بے مصرف اور ویران ہے، مزید اس کے ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے منشاء واقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے ان اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کر سکتے ہیں۔ اگر قاضی شریعت موجود نہ ہوں تو پھر صاحب تقوی اور پابند شرع متولی اپنے علاقہ کے ایسے علماء کے مشورہ سے جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہوں یہ کام کرسکتا ہے۔ اگر متولی بھی موجود نہ ہو تو پھر وہاں کے مسلمان کسی عالم با عمل اور عدل میں ممتاز شخص کو متولی بنادیں وہ یہ کام کرسکتا ہے۔

ب۔ کسی فرد یا حکومت سے تبادلہ:

ان اوقاف کا تبادلہ بھی شرعاً جائز و درست ہے، خواہ حکومت سے کریں یا کسی فرد سے، مذکورہ اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

فروخت کرنے یا تبادلہ کرنے میں مساجد اور دیگر اوقاف کے درمیان فرق ہے۔ مذکورہ صورت میں اوقاف کو فروخت کرنے یا تبادلہ کرنے کا جو اختیار ہے وہ عام اوقاف کا حکم ہے، مسجد کا یہ حکم نہیں ہے، چونکہ جس جگہ ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے وہ جگہ تا قیامت مسجد کے حکم میں رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو تا قیامت باقی رکھنا ضروری ہے، اس لئے نہ تو مسجد کی جگہ کو فروخت کر سکتے ہیں اور نہ ہی اس کا تبادلہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس میں کوئی ایسا کام کر سکتے ہیں جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

مفتی جنید عالم قاسمی ندوی

مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اولاً فقہاء کرام کی تصریحات اور فقہی روایات ہی نقل کردی جائیں تاکہ سوالوں کا باضابطہ جواب مدلل ہونے کے علاوہ مختصر انداز کا بھی کافی وشافی بن سکے:

الرواية الأولى : قال محمد الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۲۱۹/۵)۔ والثانية : إن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح (شامی ۴۰۹/۳)۔ والثالثة: قال مولانا أشرف علي التهانوي قلت لما جاز نصب المسلمين متولياً مع وجود القاضي لبعض العوارض فكيف مع عدم القاضي (امدادالفتاوی ۶۱۵/۲)۔والرابعة: والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۳۸۲/۳)۔والخامسة: مراعاة غرض الواقفين واجبة (شامی ۴۲۳/۳)۔ والسادسة: حاصله أنه يعمل بقول أبي يوسف حيث أمكن وإلا فبقول محمد (ایضا ۵۱۹) والسابعة: ولا يملك القاضي التصرف في الوقف مع وجود الناظر ولو من قبله (ایضا/۳۸۱)۔ والثامنة: ولو اشترى ببدل الوقف فإنه يصير وقفا كالاول على شروطه وإن لم يذكر شيئاً (ایضا/۶/ ۴۰)۔ والتاسعة: قوله إلى أقرب مسجد أو رباط،لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه (ایضا/۳۷۱)۔

مذکورۃ الصدر فقہی روایتوں کی روشنی میں سوال (۱) کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الف۔ مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں اور اب بحالت موجودہ ان کی آبادی اور واقف کے مقصد کی تکمیل ناممکن بن چکی ہے، بلکہ ان اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کے قبضہ ودخل بڑھتے جانے کے سبب ان اوقاف کا وجود ہی خطرہ میں پڑ گیا ہے۔

خواہ وہ اوقاف، مدارس اور مساکین وفقراء پر ہوں، یا عین مدارس اور خانقاہ ومقابر ہی ہوں، تمام ہی قسم کے اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے منشاء ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے دوسرے مقام پر اسی نوع کا دوسرا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔لیکن اس کے فروخت کرنے کا حق ہر عام وخاص کو نہیں ہوگا، بلکہ اگر متولی قدیم دیندار وامین موجود ہے تو وہ فروخت کرے گا، ورنہ قاضی شریعت، یہ بھی نہ ہوں تو عامۃ المسلمین جسے نیا متولی بنا کر اختیار دیں گے وہ بھی فروخت کر کے دوسرا متبادل وقف قائم کرسکتا ہے۔

ب۔ بیع نام ہی ہے ایک چیز کے عوض دوسری چیز لینے کا، تو جب مذکورہ بالا مسطورہ جواب سے اوقاف کے ناقابل انتفاع ہوجانے کی صورت میں تبادلہ کا جواز معلوم ہوگیا تو اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ویران اوقاف کو حکومت یا کسی بھی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد اوقاف کی تکمیل کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ مولانا زبیر احمد قاسمی

اشیاء موقوفہ میں اس بات کی رعایت ضروری ہے کہ وہ اشیاء باقی رہیں اور ان سے حاصل شدہ نفع واقف کے منشاء کے مطابق کار خیر میں خرچ ہوتا رہے۔

اراضی وقف کے تبادلہ کا مسئلہ ان چند اہم مسائل میں سے ہے جن کی اہمیت ہر دور میں رہی ہے، اور علماء سلف نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے وقف کرتے وقت اس کی صراحت کردی ہو کہ اسے یا اس کے قائم مقام متولیان کو اراضی وقف کے تبادلہ کا اختیار ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے ایسی کوئی صراحت نہیں کی، وقف نامہ اس بارے میں ساکت ہے، یا واقف نے صراحت کردی ہو کہ خود وہ یا کوئی اور ان اراضی موقوفہ کا تبادلہ نہیں کرسکتا۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ ان اراضی وقف سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہو، یا نفع تو ہوتا ہو مگر اس نفع کو حاصل کرنے میں اخراجات نفع کے برابر یا اس سے بھی زائد ہوں۔

دوم یہ کہ اس جائداد سے کچھ نہ کچھ نفع تو ہوتا ہے لیکن اگر اس کا تبادلہ دوسری اراضی سے کردیا جائے تو نفع کے زائد ہونے کی توقع ہے۔

پہلی صورت میں جبکہ واقف نے اپنے لئے یا دوسروں کے لئے تبادلہ کا اختیار رکھا ہو، اگر اراضی وقف سے آمدنی ختم ہوگئی ہو تو اس اراضی کا دوسری ایسی اراضی سے تبادلہ کرنا جس سے نفع زیادہ حاصل ہو جائز ہوگا۔

و اعلم أن الاستبدال علی ثلاثة وجوه الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره فالاستبدال فيه جائز علی الصحيح وقيل اتفاقا (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

فلو شرطه لايلزم خروجه عن الانتفاع و لا مباشرة القاضي و لاعدم ريع يعمر به كما لايخفی (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

دوسری صورت کی پہلی شق میں اگر اراضی وقف سے کوئی نفع نہیں ہے یا خرچ نفع سے زائد ہے تو اگرچہ واقف نے اس کے تبادلہ کی اجازت نہ دی ہو یا تبادلہ پر روک لگائی ہو، لیکن قاضی مصلحت وقف کو دیکھتے ہوئے تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے۔

و الثاني أن لايشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز علی الاصح إذا كان باذن القاضي (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

دوسری صورت کی دوسری شق میں جبکہ اراضی وقف کی آمدنی بالکل ختم نہ ہوئی ہو تو عام طور پر فقہاء تبادلہ کی اجازت نہیں دیتے ہیں، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قاضی کی اجازت سے تبادلہ صحیح ہے، اور ایک

روایت امام محمدؒ سے بھی یہی ہے۔

الرابعة أن یرغب إنسان فیه ببدل أکثر غلة و أحسن صقعا فیجوز علی قول أبی یوسف و علیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهدایة (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

و قد روی عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنها احری أکثر ریعا کان له أن یبیعها و یشتری بثمنها ما هو أکثر ریعا (منحۃ الخالق علی البحر ۵/۲۲۷)

الف،ب۔ ایسے اوقاف جو مسلمانوں کے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں،دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا نا قابل عمل ہو گیا ہے ایسے اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے بدلہ میں دوسری اراضی حاصل کرنا یا اس کو فروخت کر کے دوسری زمین خرید کر اسکی جگہ پر وقف کرنا جائز ہوگا۔

تبادلہ کی اجازت مسجد کے علاوہ دوسرے اوقاف یا خود مسجد کے لئے وقف شدہ اراضی کے بارے میں ہے وہ زمین جس پر مسجد بنی ہوئی ہے،اور جس میں نماز پڑھی گئی ہو اس کو بدلنے کی اجازت نہیں ہے۔اس لئے کہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد رہتی ہے۔

ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا.... أبدا إلی قیام الساعة وبه یفتی حاوی لقدسی (درمختار ۳/۳۷۱)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

نیکی اور خیر کے کاموں کی بقاء،مقاصد شریعت کی تکمیل اور فقراء وضعفاء کی مدد جیسے اعمال خیر کے لئے اللہ تعالی شانہ نے جان و مال کو خرچ کرنے کی ترغیب دی ہے۔

خیر کے کاموں میں مال خرچ کرنے کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ایک یہ کہ وقتی ضرورت اور لازمی مصارف میں صدقات نافلہ وصدقات واجبہ خرچ کیا جائے تا کہ حاجتمندوں کی ضرورت پوری ہو۔اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقتی حاجت کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اجتماعی ضرورت اور اپنے بعد آنے والی نسلوں کی ضروریات کا خیال کرتے ہوئے ٹھوس اموال کو ہمیشہ کے لئے وقف کر دیا جائے تا کہ اصل شئی کو باقی رکھتے ہوئے اسکے منافع استعمال میں لائے جائیں اور اس سے واقف کو اس کی وفات کے بعد بھی ہمیشہ اجر وثواب ملتا رہے،جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له (مشکوۃ المصابیح)

رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ چھوڑنے کی نہ صرف ترغیب دی ہے بلکہ عملی طور پر بھی اسے اختیار کر کے انسانیت کے لئے بہترین اسوہ چھوڑا ہے۔ اور اپنی زندگی میں ایسے آٹھ باغ جو مدینہ میں تھے وقف کیا(روی البیهقی انه صلی الله علیه وسلم جعل سبع حیطان بها بالمدینة صدقة علی بنی عبد المطلب و بنی هاشم و ذکر الماوردی ثمانی حیطان) بلکہ اپنی زندگی کے تمام اندوختہ کو بھی وقف قرار دیا(ما ترک

رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضا جعلها صدقة، وروى أبو بكر قول النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء ما تركناه صدقة) (بخاری) اسی طرح آپ ﷺ کے صحابہ میں جتنے بھی اصحاب مال تھے انہوں نے بھی کسی نہ کسی خیر کے کام میں مکان وزمین وغیرہ وقف کیا (قال جابر بن عبد الله لم يكن أحد من أصحاب النبي ذو مقدرة إلا وقف) (المغنی لابن قدامہ ۵/۵۲۵) اور اس کا اثر بعد کی صدیوں میں بھی یہ رہا کہ تمام ایسی جگہوں میں جہاں مسلمان آباد ہوئے انہوں نے خیر کے کاموں میں زمین ومکان وغیرہ وقف کیا، اور آج عالم اسلام کا کوئی خطہ اس سے خالی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اوقاف کی حفاظت اور نگرانی کے لئے تمام اسلامی ممالک میں "وزارت اوقاف" اور وقف کے ادارے قائم ہیں۔

وقف کی صورت حال:

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اوقاف نے جہاں دینی تعلیم کی نشر واشاعت مسکینوں وبیواؤں کی مدد، مسافروں ومجاہدوں کی نصرو حمایت اور اسلامی زندگی کی بقاء واستحکام میں ایک موثر کردار ادا کیا، وہیں یہ بھی حقیقت ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ اوقاف کی بڑی تعداد قلت پیداوار یا تعطل کا شکار ہوکر اپنا سابقہ کردار کھو چکی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وقف اپنی ابتداء میں چاہے وہ مکانات ہوں، زرعی اراضی ہوں یا باغات ہوں۔ اپنی بہتر پیداوار وآمدنی کی وجہ سے مقاصد کے لئے بہت مفید ہوتا ہے، مگر بعد میں آہستہ آہستہ طول دہر سے مکان کی بنیاد جب کمزور ہو جاتی ہے پھر وہ منہدم ہو جاتا ہے، یا باغات واراضی کی دیکھ بھال کی کمی سے پیداوار صفر کے درجہ میں آجاتی ہے تو وقف اپنے مقصد میں ناکام ہو جاتا ہے، جب کہ ذاتی باغات یا اراضی میں نئے درخت اور پودے لگائے جاتے ہیں اور ان کی دیکھ بھال ہوتی ہے، اس لئے وہ زرخیزی کو باقی رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں انقلابات دہر کی بنا پر کبھی پوری کی پوری آبادی وہاں سے منتقل ہو جاتی ہے اور اوقاف بنجر بن جاتے ہیں۔ آج بیشتر ممالک کی اوقاف کی جائدادیں اپنے بنجر پنا، بوسیدگی، اور کھنڈر پنے کے ذریعہ پہچانی جاتی ہیں، بلکہ ایسے ممالک جہاں سے مسلمان مختلف سیاسی حالات اور ظلم وتشدد کی بنا پر نقل وہجرت سے دوچار ہوئے ہیں۔ جیسے برما، ہندوستان، روس، صقلیہ وغیرہ وہاں تو اوقاف کی حالت یہ ہے کہ یا تو ظالمین وغاصبین کے قبضہ میں ہیں۔ جس میں افراد بھی ہیں اور حکومتیں بھی یا اگر موجود ہیں تو بنجر پنا کا شکار ہو کر غیر نافع ہو گئے ہیں۔ خود ہندوستان کی وہ ریاستیں جہاں سے مسلمان ۱۹۴۷ء یا اسکے قبل ہجرت کر گئے، یا شہید ہو گئے اور بستیاں ویران ہو گئیں جیسے ریاست پنجاب، ہریانہ، اتر پردیش، وغیرہ کے بعض علاقے وہاں کی مساجد، اور ان کی جائدادیں، مدرسے وخانقاہیں اور مسافر خانے وغیرہ سے متعلق سیکڑوں اوقاف ایسے ہیں جن پر افراد یا حکومتوں کا قبضہ ہو گیا ہے، اور جو باقی ہیں وہ معرض خطر میں ہیں، اور ان کی حفاظت مشکل ہے، نیز ان کی واقفین کے منشا وارادوں کے مطابق ان کا استعمال بھی ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس لئے یہ سوال انتہائی اہم ہے کہ ایسے اوقاف کا کیا کیا جائے؟

وقف کا حکم:

اوقاف کے بارے میں گرچہ شریعت اسلامی کا عمومی حکم یہی ہے کہ جب کسی کار خیر کے لئے وقف کیا

جائے۔ اور وہ وقف مکمل وصحیح ہوکر لازم ہو جائے تو واقف کے منشاء وارادہ کے مطابق اسکے منافع کا استعمال کیا جائے گا اور اصل شیٔ کو باقی رکھا جائے گا، چنانچہ امام برہان الدین مرغینانی، امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسلک پر وقف کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وهو) حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه إلى الله تعالى على وجه تعود منفعته إلى العباد، فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث (الهدایہ مع فتح القدیر ۲۰۳/۶) ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن له أن يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه (الهدایہ مع فتح القدیر ۲۳۵/۶)

لیکن سوال یہ ہے کہ واقف نے جس کار خیر کے لئے وقف کیا اور جن لوگوں پر اسکے منافع کو خرچ کرنے کا ارادہ کیا تھا اگر وہ افراد ہی ختم ہو جائیں تو ایسے اوقاف کو کیا کیا جائے، اگر اس حکم کو باقی رکھا جائے کہ نہ ان کو فروخت کیا جا سکتا ہے، نہ ھبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ دینے والے کی ملکیت میں یا اس کی وفات کے بعد اسکے وارثین کی ملکیت میں وہ جائداد آسکتی ہے تو اوقاف کا تعطل لازم آئے گا۔ جیسے کسی آبادی میں مسجد تھی وہاں کی آبادی دوسری جگہ پر منتقل ہوگئی اور پھر وہاں دوسرے لوگ آکر آباد ہو گئے جو مسلمان نہیں ہیں ان کا مسجدوں پر قبضہ بھی ہو سکتا ہے، اسکے سامان ولکڑیاں اور اینٹ وغیرہ کو لوٹ بھی سکتے ہیں، اور اس جگہ کو رہائش وغیرہ کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں، بلکہ ہندوستان کے مختلف علاقوں اور شہروں کی درجنوں مساجد غیر مسلمین کے زیر قبضہ جا چکی ہیں جن کو وہ رہائش خانوں یا مویشی خانوں وغیرہ میں تبدیل کر چکے ہیں، اس لئے ان ویران مساجد کے شرعی احکام پر غور کرنا ضروری ہے۔

ویران مساجد کا حکم اور استبدال وقف:

مساجد کی حیثیت ''بیت اللہ'' اور شعار اسلام کی ہے، ان کی حفاظت، دیکھ بھال، اور تعمیر وآباد کرنا ایمان والوں کا وصف ہے، اور ان کی تخریب اہل کفر کا کام ہے، اس لئے مسلمانوں کے اوپر ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنی نمازوں سے آباد کریں، اور اس کی ظاہری تعمیر وترقی میں حصہ لیں۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام ابو یوسف (ایک قول کے مطابق) یہ کہتے ہیں کہ اگر مسجدیں بستی کے ویران ہونے کی وجہ سے ویران ہو جائیں یا دوسری مسجد کے بن جانے کی وجہ سے اس آبادی کو اس مسجد کی ضرورت نہ رہ جائے۔ بہر حال جو مسجد ایک بار بن گئی ہے اس کی مسجدیت ختم نہ ہوگی بلکہ تا ابد رہے گی۔

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني، أبداً الى قيام الساعة (الدر المختار ۳۵۸/۴) وهو قول أبي حنيفة و مالك والشافعي فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله و نقل ماله الى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا، وهو الفتوى (حاوى القدسي) وأكثر المشائخ عليه (مجتبى) وهو الأوجه (فتح) الخ بحر، (رد المحتار ۳۵۸/۴)

اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے کہ ایسی مسجد کے سامان کو قاضی کی اجازت سے فروخت کرکے اس کی

قیمت دوسری مسجد میں صرف کردی جائے۔

وعن الثانی: ینقل إلی مسجد آخر بإذن القاضی جزم به فی الإسعاف حیث قال، ولو خرب المسجد وما حوله و تفرق الناس عنه لایعود إلی ملک الواقف عند أبی یوسف فیباع نقضه بإذن القاضی ویصرف ثمنه إلی بعض المساجد(ردالمحتار ۴/۳۵۹)

یہی ایک قول امام احمد کا ہے:

وعن أحمد یباع نقضه ویصرف إلی مسجد آخر (فتح القدیر ۶/۲۳۶)۔وقدروی علی بن سعید عن الإمام أحمد ان المساجد لاتباع ولکن تنقل آلتها(مجموع فی المناقلة والاستبدال ۔تحقیق محمد سلیمان الأشقر/۵۱)

ایسا ہی قول بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے:

ولهم فی آلة الوقف کاخشابه ان تعطلت وجه لمساغ بیعها، وسوغوا نقل آلة المسجد إذا تعطل الانتفاع به بخراب المحلة ونحوه إلی مسجد آخر ولم یخرجوا الأول عن کونه وقفا(مجموع فی المناقلة والا ستبدال۔تحقیق محمد سلیمان الأشقر/۵۱)

امام ابو یوسفؒ کے اس دوسرے قول کو مشائخ احناف میں سے امام ابوشجاع، شمس الائمہ حلوانی، شیخ الاسلام، علامہ ابن عابدین وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

وفی الخانیة: رباط بعید استغنی عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السید الامام أبو شجاع تصرف غلته إلی الرباط الثانی کالمسجد إذا خرب واستغنی عنه أهل القریة فرفع ذلک إلی القاضی فباع الخشب و صرف الثمن إلی مسجد آخر جاز۔ ونقل فی الذخیرة عن شمس الائمة الحلوانی انه سئل عن مسجد أو حوض خرب لا یحتاج إلیه لتفرق الناس عنه هل للقاضی أن یصرف أوقافه إلی مسجد أو حوض آخر.قال نعم۔ و مثله فی البحر عن القنیة (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

فتاوی خانیہ میں ہے کہ مسافر خانہ جورہ گذر سے دور ہو اور گذرنے والے اس سے قریبی سرائے کی وجہ سے مستغنی ہوں تو سید الامام ابوشجاع کا قول ہے کہ اس کا سامان وغلہ دوسرے سرائے میں استعمال کیا جائے گا۔ جیسے کہ مسجد ویران ہوجائے اور گاؤں والوں کو اس کی ضرورت نہ ہو، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، اور وہ لکڑی فروخت کردے اور اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگادے تو جائز ہے۔ نیز ذخیرہ میں شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ ان سے ایسی ویران مسجد یا حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کی آبادی وہاں سے منتقل ہوگئی ہو اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ ہو تو کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کی اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض میں صرف کرے تو انہوں نے کہا، ہاں۔

علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلہ پر اور لوگوں کی رائے نقل کرنے کے بعد اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسجد اور حوض کے درمیان کوئی فرق کئے بغیر مذکورہ بالا مشائخ کا اتباع کیا جانا چاہئے، جیسا کہ امام ابوشجاع اور امام حلوانی نے فتوی دیا ہے۔ وكفى بهما قدوة۔

اسکے بعد پھر ''ذخیرہ'' میں فتاوی نسفی کے حوالہ سے یہ ملا کہ شیخ الاسلام سے ایک ایسے محلہ کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے افراد اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گئے ہیں اور اس کی مسجد خراب وخستہ ہو رہی ہے اور کچھ لٹیرے اس کی لکڑیوں کو اٹھا کر اپنے گھروں کو لے جا رہے ہیں تو کیا اس محلہ کے رہنے والوں میں سے کسی کے لئے اس کی اجازت ہے کہ قاضی کی اجازت سے اس کی لکڑیوں کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت کو محفوظ رکھے تاکہ کسی دوسری مسجد میں یا اسی مسجد میں پھر صرف کر سکے۔ تو انہوں نے جواب دیا، ہاں۔ (رد المحتار ۳۶۰/۴)

ا۔ مساجد کے بارے میں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ویران وشکستہ مساجد کے سامان۔ مثلاً فرش، چٹائیاں، کتابیں، واٹر پمپ، پنکھا وغیرہ کو دوسری مساجد میں یا تو بعینہ منتقل کر دیا جائے یا اسے فروخت کر دیا جائے، جیسا کہ امام ابویوسف سے منقول ہے اور ایک قول میں امام صاحب بھی یہی کہتے ہیں، اور یہی فتوی شمس الائمہ حلوانی اور امام ابوشجاع نے دیا ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

وأما الحصير و القنديل فالصحيح من مذهب أبي يوسف أنه لا يعود إلى ملك متخذه بل يحول إلى مسجد آخر أو يبيعه قيم المسجد للمسجد لأنه ما جعله مسجدا ليصلى فيه أهل تلك المحلة لاغيره بل يصلي فيه العامة مطلقا أهل تلك المحلة وغير هم. قال محمد ...... ولو جعل جنازة و ملاءة و مغتسلا وقفا في محلة ومات أهلها كلهم ، لايرد إلى الورثة بل يحمل الى مكان آخر. فان صح هذا من محمد فهو رواية في الحصر والبوارى انها لا تعود إلى الورثة (فتح القدیر ۲۳۷/۶)

یہی مسلک علماء ہند میں مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ وغیرہ کا ہے (کفایت المفتی ۲۹۹/۷۔۳۰۰)

۲۔ اور اگر مسجد ویران وشکستہ ہو جس میں لکڑیاں، اینٹیں، چھپر، لوہے، دروازہ وغیرہ ہوں جن کی ضرورت اس مسجد میں نہ ہو اور اسکے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو انہیں بھی امام ابوشجاع اور امام حلوانی کے فتوی پر عمل کرتے ہوئے دوسری مسجد میں بعینہ لگا دی جائے، یا ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت لگا دی جائے۔

فقہاء کی عبارتوں سے انقاض مسجد کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ جہاں قاضی موجود ہو اس کی اجازت سے ہی اسکو منتقل کیا جائے، اور جہاں قاضی نہ ہو وہاں اہل محلہ، یا وقف بورڈ، اصحاب فتوی کے مشورہ سے منتقل کریں یا فروخت کریں (قاضی خاں حاشیہ فتاوی ہندیہ ۳۴۲/۳) لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انقاض مسجد کی منتقلی کے لئے قاضی کی اجازت ضروری نہیں ہے، انقاض مسجد کو منتقل کرنے کے جواز کے قول کو مفتی کفایت اللہ صاحب،

مفتی عزیز الرحمن عثمانی، علامہ انور شاہ کشمیری وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے (فتاوی مظاہر علوم ر ۱۵۰)

مفتی کفایت اللہ صاحب ایک سوال کے جواب میں کہتے ہیں:

مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی اور ان کی حاجت نہ رہی تو ان کو محفوظ مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے، اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے تو ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کر دینا چاہئے۔

ایک دوسرے جواب میں لکھتے ہیں: مسجد منہدم شدہ میں اگر وہ لکڑیاں کام میں نہ آسکیں تو دوسری مسجد میں یا مسجد کے موقوفہ مکانات میں استعمال کی جاسکتی ہیں (کفایت المفتی ۷ر ۲۹۹، ۳۰۰)

مولانا انیس الرحمن قاسمی

تقسیم ہند کے بعد ویران شدہ اوقاف:

ہندوستان تقسیم ہو جانے کے بعد پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دارالسلطنت دہلی وغیرہ کے بے شمار اوقاف ویران ہو چکے ہیں جن میں مساجد، مدارس، قبرستان، خانقاہ غرضیکہ ہر قسم کے اوقاف شامل ہیں، پنجاب و ہریانہ میں لاکھوں مساجد میں غیر مسلموں کی فیملی رہتی ہے اور ہزاروں مساجد بند پڑی ہیں سینکڑوں مدارس پر مالکانہ قبضہ ہو چکا ہے قبرستانوں پر آبادیاں بس گئی ہیں نئی دہلی میں سینکڑوں چھوٹی بڑی مساجد بند پڑی ہیں اور جو مسلمان ان مقامات پر جا کر آباد ہو گئے ہیں ان کے لئے ان مساجد کو منجانب حکومت کھلوا دینا ضروری ہے مگر کھولی نہیں جا رہی ہیں، اس صورت حال کو دیکھ کر ہر صاحب ایمان کے دل پر کیا اثر پڑتا ہوگا ہر دیکھنے والے کو معلوم ہے، انبالہ شہر میں کافی لمبی چوڑی ایک عمارت کو دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے جس میں باضابطہ سرکاری اسکول چل رہا ہے، معلوم ہوا کہ یہ مسجد تھی اور مسجد کے آثار موجود ہیں اور کئی مساجد جن کے مینار و محراب سب موجود ہیں مگر ان میں فیملی رہ رہی ہے جن کو از خود دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے، اللہ تعالی غیب سے کوئی شکل پیدا فرمائیں، تمام ہی مسلمانوں کو ان عبادت گاہوں کے بارے میں فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

ویران مساجد کا تبادلہ:

جب کسی جگہ مسجد بن کر تیار ہو جاتی ہے اس وقت سے قیامت تک کے لئے وہ مسجد ہی رہتی ہے، اسکو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا کسی بھی انسان کے لئے جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مقام ویران ہو جائے اور وہاں سے تمام مسلمان دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور پورا علاقہ اجاڑ ہو جائے، مسجد بالکل ویران ہو جائے اور اس پر اغیار کا قبضہ ہونا شروع ہو جائے تب بھی وہ مقام مسجد ہی کے حکم میں رہے گا، قیامت تک اس مقام کو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا، یہی صحیح اور مفتی بہ قول ہے۔

لہذا جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو جائے تو پھر اس کی عمارت باقی رہے یا نہ رہے، اس میں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، وہ زمین تا قیامت مسجد ہی رہے گی اس کو عبادت کے علاوہ کسی اور کام میں لانا جائز نہیں، لہذا اس کو بیچنا،

کرایہ پر دینا، یا اس کا تبادلہ کرنا کوئی جائز نہیں۔ (مستفاد فتاوی رحیمیہ ۶ / ۹۰)

اشکال: اس پر اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد کسی دوسری جگہ منتقل نہیں ہوسکتی ہے تو جن مساجد پر اغیار کے تغلب کی وجہ سے ان کا قبضہ ہے اور ان میں فیملیاں رہنے لگ گئیں ہیں اور حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں ان میں رہائش ہوتی ہے جو کہ مسجد کی بے حرمتی ہے اور ان میں سالہا سال سے نماز بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کے باوجود ان مسجدوں کو یوں ہی چھوڑے رکھنے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی جگہ ایک دفعہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے اس میں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اس کی عمارت باقی ہو یا نہ ہو، وہاں مسلمان ہو یا نہ ہو، اس میں مسجد کا احترام باقی رہتا ہو یا نہ ہو، اس میں اغیار کے تغلب کی وجہ سے مالکانہ قبضہ بھی ہوگیا ہو، اس کو منہدم کرکے اس کی حقیقت بدل دی گئی ہو اور اس میں کھیتی کرنا شروع کردیا ہو وہاں پر دوسری عمارت بنائی گئی ہو، ہر حال میں وہ مسجد ہی رہے گی، اس کا فائدہ یہ ہے کہ جب کبھی وہ مسلمان کے قبضہ میں آجائے گی تو اس کو اس وقت مسلمان زندہ کرسکیں گے اور نماز کا سلسلہ دوبارہ شروع ہو جائے گا، اس کو علماء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اور اگر مسجد کا علاقہ اجاڑ ہوجائے اور اس میں اس محلہ اور گاؤں والوں کی نماز کا سلسلہ منقطع ہوجائے کہ اگر وہ کسی گاؤں میں تھی، پھر وہ ویران ہوکر کھیت بن گئی تو علی حالہ مسجد ہی رہے گی، اور یہی حضرت امام ابو یوسف کا مذہب اور امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے (اعلاء السنن ۳ / ۲۱۲)

ویران قبرستان، مدارس، خانقاہ کا تبادلہ:

اگر قبرستان، مدارس، خانقاہ وغیرہ ویران ہوجائیں، اور وہاں دور دور تک مسلمانوں کی کوئی آبادی نہ ہو، اور ایسی حالت میں حفاظت بھی نہیں ہو پاتی ہے اور حکومت بھی حفاظت میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی ہے اور اغیار ان اوقاف پر مالکانہ قبضہ کا سلسلہ شروع کردیں تو اولاً حکومت سے ان کی حفاظت کی مانگ کی جائے، اگر اس میں کامیابی نہ ہوسکے تو ایسی نہایت مجبوری اور ناگزیر حالات میں قبضہ ناجائز سے حفاظت اور واقفین کے اغراض کو زندہ کرنے کیلئے مساجد کے متعلقہ اوقاف اور ملکیت اور افتادہ قبرستان اور مدارس کی وہ عمارتیں اور جائداد جن پر ناجائز قبضہ ہونا شروع ہوگیا ہے ان کو متبادل قیمت پر فروخت کرکے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے اور حفاظت کی بھی ذمہ داری ہے تو وہاں پر اسی جنس کے اوقاف کا سلسلہ جاری کرنا شرعاً جائز اور درست ہوگا، تاکہ افتادہ اوقاف پھر سے غرض واقف کے موافق زندہ ہوکر آباد ہوجائیں، نیز اگر مدرسہ تھا تو اس کی رقم سے مدرسہ، اگر قبرستان تھا تو اس کی رقم سے قبرستان بنا دیا جائے، ہاں البتہ ہر ایک کی رقم سے مسجد بنانا بھی جائز ہوسکتا ہے کیونکہ مسجد اعلی درجہ کا وقف ہے (مستفاد کفایت المفتی ۷ / ۶۲)

اس کو اعلاء السنن میں اس طرح نقل کیا گیا ہے۔

وكذلك سائر الوقف عنده إلا أنها إذا خرجت عن انتفاع الموقوف عليهم به جاز استبدالها بإذن الحاكم بأرض أو دور أخرى تكون وقفا مكانها (اعلاء السنن ۱۳ / ۱۱۴)

اور ایسے ہی ہر نوع کے وقف کا حکم حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، مگر موقوف علیہ کے اس سے فائدہ اٹھانے کے دائرہ سے نکل چکا ہو تو حاکم یا ذمہ داران کی اجازت سے دوسری زمین یا دوسرے مکان کے عوض میں تبادلہ جائز ہے جب کہ اس زمین یا مکان کو اس کے مقابلہ میں وقف ہی قرار دیا جائے۔

اور اس کو البحر الرائق میں علامہ ابن نجیم نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

سئل الحلواني عن أوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلالها للمتولي أن يبيعها ويشتري بثمنها أخرى قال نعم الخ (البحر الرائق ۲۵۲/۵، فتاوی ہندیہ ۴۷۸/۲)

امام شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں پوچھا گیا جو بالکل معطل اور ویران ہو چکے ہوں اور ان سے آمدنی حاصل کرنا متعذر ہو گیا ہو تو کیا متولی کے لئے ان کو فروخت کر کے ان کی رقم سے دوسرا خرید لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو فرمایا جی ہاں جائز ہوگا۔

يصرف وقفها لاقرب مجانس لها (شامی ۵۴۹/۶)

ان کی آمدنی کو ان سے قریب ترین ہم جنس اوقاف میں صرف کیا جائے۔

اسی کو عمدۃ القاری شرح بخاری میں ان الفاظ سے نقل فرمایا گیا ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اگر مسلمانوں کے قبرستان میں سے کوئی افتادہ ہو جائے پھر اس میں لوگ مسجد بنا دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے دفن کے کام کے لئے منجملہ اوقاف میں سے ایک وقف ہے، کسی کو اسکا مالک بننے کا حق نہیں ہے، لہذا جب پرانا اور افتادہ ہو جائے تو اس کو مسجد کے حق میں منتقل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

اس کو شامی میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الثالثة ان يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولي أخذها يشتري بها بدلا (شامی ۵۸۸/۶)

تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہو اور وہ قیمت دینا چاہتا ہے تو متولی کے لئے قیمت لے کر اس کا متبادل وقف کی زمین خرید لینا جائز ہے۔

مساجد و دیگر اوقاف کا فرق اور غیر جنس میں خرچ:

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مساجد کو بنیاد سمیت فروخت کرنا اور ان کا تبادلہ کسی حال میں

بھی جائز نہیں ہے اور دیگر اوقاف کا ناگزیر حالات میں تبادلہ جائز ہے، نیز جن اوقاف میں تبادلہ جائز ہے ان کا تبادلہ ہم جنس ہی میں جائز ہوتا ہے یا ان سے اعلیٰ اور ارفع اوقاف میں جائز ہوسکتا ہے، مثلاً اگر مدرسہ تھا تو تبادلہ میں مدرسہ ہی ہونا چاہئے یا مسجد، مگر قبرستان یا مسافر خانہ میں تبادلہ جائز نہ ہوگا، غرض کہ اقرب اجناس یا ارفع واعلیٰ اجناس میں جائز ہے ادنیٰ میں نہیں، جیسا کہ فقہاء کی عبارات سے واضح ہوتا ہے، اس کو اعلاء السنن میں اس طرح کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے:

والفرق بينها وبين المساجد أن المساجد لا تبطل بخرابها أو خراب ماحولها" واستغناء عنها الجهة التى عنيت له لأنها لم تجعل مساجد لأهل المحلة والقرية بل للعامة ولا يشترط، للمسجدية البناء بل العرصة وحدها مسجد كما لا يخفى بخلاف سائر الوقف التى سبلت ثمرتها فإنها إذا خربت و تعطلت منافعا تبطل الجهة التى عنيت له وهى إعانة الموقوف عليهم بغلتها (اعلاء السنن ۲۱۴/۱۳)

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مسجدیں ویران ہو جائیں اور اس کے گرد ونواح اجاڑ ہو جائے اور جس مقصد کیلئے متعین کیا گیا ہے اس سے استغناء ہو جانے کی وجہ سے مسجد باطل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مساجد صرف محلہ یا ایک گاؤں کے لئے متعین نہیں ہوتیں بلکہ عامۃ المسلمین کے لئے وقف ہوتی ہیں اور شرعی مسجد کے لئے بناء اور عمارت شرط نہیں بلکہ تنہا خالی زمین بھی مسجد ہوسکتی ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اس کے برخلاف دیگر تمام اوقاف کے جن کے منافع کا سلسلہ ختم ہو گیا ہو، اس لئے کہ جب ایسے اوقاف ویران ہو گئے یا کئے گئے تو وہ مقصد ہی ختم ہو جاتا ہے اور مقصد ان کی آمدنی سے موقوف علیہم کی مدد ہوتی ہے۔

اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

مبادلة الوقف بدار آخر انما يجوز إذا كانتا فى محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز (درمختار مع الشامی ۵۸۶/۶) وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أورباط أو بئر إليه وتحته فى الشامية يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۵۴۹/۶)

وقف کو دوسرے مکان سے بدلنا اس وقت جائز ہے جب کہ دونوں ایک محلہ میں ہوں یا دوسرے محلہ میں اس سے بہتر ہو، اور اس کے برعکس جائز نہیں ہے اور ایسا ہی موقوفہ چھاؤنی اور کنواں وغیرہ جب قابل انتفاع نہ رہ جائے تو مسجد کی موقوفہ زمین اور موقوفہ سرحدی چھاؤنی اور کنواں اور حوض کو اس کے قریب ترین اجناس میں منتقل کرنا جائز ہے، اور شامی میں ہے کہ ان موقوفہ اشیاء کو اقرب اجناس کی طرف منتقل کردیا جائے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

استبدال وقف:

مسائل وقف کے ذیل میں استبدال کی بحث نہایت ہی اہم اور قابل توجہ ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے

وقف سے متعلق سوالنامہ کے زیادہ تر سوالات اسی سے متعلق ہیں۔اس لئے اس بحث کو تفصیل اور وضاحت سے تحریر کرنا ضروری ہے۔نصوص فقہیہ سے یہ صراحۃً ثابت ہے کہ وقف کے مکمل اور تام ہو جانے کے بعد اشیاء موقوفہ کی خرید و فروخت اور ہبہ درست نہیں ہیں،اور واقف کی موت کی صورت میں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

ہدایہ میں ہے:

"واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه"(ہدایہ، فتح القدیر علی ہامش ۲۰۵/۶)

علامہ علاء الدین الحصکفی نے تحریر کیا ہے:فإذا تم ولزم لا يملك ولا يعار ولا يرهن۔اور صاحب ردالمحتار نے "لا يملك" کے ذیل میں تحریر کیا ہے:

"اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه"(ردالمحتار ۵۳۹/۶)

اب رہا یہ سوال کہ اشیاء موقوفہ کو دوسری اشیاء سے بدلنا یا ضرورتاً اسے فروخت کر کے دوسری اشیاء خرید کر کے اسے "وقف" قرار دینا جائز ہوگا یا نہیں؟اس سلسلہ میں فقہاء نے تفصیل سے بحث کیا ہے۔

استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء کے حسب ذیل اقوال ہیں:

مالکیہ۔امام مالکؒ کے نزدیک حسب ذیل دوصورتوں میں استبدال وقف بالکل ہی ممنوع ہے:

الف: ایک مسجد کا تبادلہ دوسری مسجد سے جائز نہیں ہے۔استبدال مسجد کے عدم جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب: وقف عقار کی صورت میں ہو،اور اس سے اناج اور غلہ پیدا ہوتا ہو،تو ایسی صورت میں ارض موقوفہ کی بیع اور تبادلہ جائز نہیں ہوگا،البتہ مسجد،مقبرہ اور عام راستہ کی توسیع کی صورت میں ضرورتاً اراضی موقوفہ کا تبادلہ جائز ہوگا۔فقہ مالکی کی معروف کتاب شرح مختصر خلیل میں ہے:

"لا بأس ببيع الدار المحبسة وغيرها، ويكره الناس السلطان على بيعها إذا احتاج الناس اليها لجامعهم الذى فيه الخطبة وكذلك إذا احتاج الطريق إليها ، وإذا كان النهر بجانب طريق عظيمة من طرق المسلمين التى يسلك عليها العامة فحضرها حتى قطعها فإن أهل تلك الأرض التى حولها يجبرون على بيع ما يوسع به الطريق" (شرح مختصر خلیل المسمی بالتاج والاکلیل ۴۲/۶)

عقار کی صورت میں اکثر فقہاء مالکیہ استبدال کے عدم جواز کے قائل ہیں،اگرچہ مقصد وقف فوت ہو رہا ہو،اور اراضی موقوفہ سے انتفاع و استغلال ختم ہو گیا ہو،البتہ اس صورت میں بعض مالکیہ استبدال کو جائز قرار دیتے ہیں۔

وقف منقول کی صورت میں مالکیہ کے نزدیک استبدال جائز ہے،امام مالکؒ سے منقول ہے:

"ماضعف من الدواب المحبسة فى سبيل الله تعالى حتى لايكون فيه قوة على الغزو بيع واشترى بثمنه ماينتفع به من الخيل فيجعل فى سبيل الله" (شرح مختصر خلیل المسمی بالتاج والاکلیل

(۲/۴۱

مالکیہ کے نزدیک عقار اور منقول کے استبدال میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عقار میں مستقبل میں انتفاع کی امید رہتی ہے جب کہ منقول میں انتفاع کی امید نہیں رہتی ہے، بلکہ ضیاع کا خطرہ رہتا ہے، اس لئے عقار میں تنگی اور منقول میں توسع سے کام لیا گیا ہے۔

شافعیہ: استبدال وقف کے بارے میں شافعیہ کی رائے مالکیہ کی رائے سے زیادہ قریب ہے، ان کے نزدیک بھی اس میں تشدد اور تنگی سے کام لیا گیا ہے۔ اگر عقار بالکل ہی قابل انتفاع نہ رہے تو اس صورت میں عقار موقوف کا استبدال درست ہوگا یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک قول جواز کا ہے، اور دوسرا قول عدم جواز کا ہے، فقہ المذہب میں ہے:

وان وقف نخلة فجفت أو بهيمة فزمنت أوجذوعا على مسجد فتكسرت ففيه وجهان: أحدهما: لا يجوز بيعه كما ذكرنا في المسجد، والثاني: يجوز بيعه لأنه لا يرجى منفعته فكان بيعه أولى من تركه بخلاف المسجد (المہذب)

حنابلہ: حنابلہ کے نزدیک استبدال وقف میں زیادہ توسع سے کام لیا گیا ہے۔

حنفیہ: حنفیہ کے نزدیک استبدال وقف میں زیادہ توسع ہے، صرف مسجد کی حد تک توسع کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے، حنفیہ کے نزدیک استبدال کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں:

۱۔ وقف کرتے وقت واقف نے اپنے لئے یا وقف کے متولی کے لئے استبدال کی شرط لگائی ہو، مثلاً وقف کرتے وقت واقف نے یہ کہا کہ میری یہ زمین وقف ہے اس شرط کے ساتھ کہ مجھے اس کے استبدال کا حق حاصل ہوگا، ایسی صورت میں وقف درست قرار پائے گا، امام ابو یوسف اور بعض روایات کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک استبدال کی شرط بھی درست قرار پائے گی۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وقف درست قرار پائے گا اور شرط باطل قرار پائے گی، فقہائے حنفیہ میں سے ہلال اور خصاف بھی استبدال کی شرط کے جواز کے قائل ہیں، فتاوی قاضی خاں میں امام ابو یوسف اور امام ہلال کے قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن ہمام نے استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کا نقطہ نظر اور مسلک مختار کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ولو شرط أن يستبدل بها أرضا أخرى تكون وقفا مكانها فهو جائز عند أبي يوسف و هلال والخصاف وهو استحسان وكذا لو قال على أن أبيعها واشترى بثمنها أخرى مكانها وقال محمد يصح الوقف ويبطل الشرط..وفي فتاوى قاضي خان قول هلال و أبي يوسف هو الصحيح" (فتح القدیر ۶/)

شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں استبدال وقف کی مذکورہ بالا صورت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا

ہے، اگر واقف نے یہ شرط لگائی کہ اگر وہ چاہے تو ارض موقوفہ کا دوسری زمین سے تبادلہ کرسکتا ہے، تو یہ شرط امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگی، امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی اہل بصرہ کا بھی قول ہے، وقف جائز ہوگا اور استبدال کی شرط باطل قرار پائے گی۔ اس لئے کہ یہ شرط بقاء وقف میں مؤثر نہیں ہوگی اور وقف اس کے ذریعہ تام جائے گا (المبسوط للسرخسی ۴۲/۱۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے البحر الرائق کے حاشیہ میں امام محمدؒ سے وقف اور شرط دونوں کے بطلان کا قول نقل کیا ہے (حاشیہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق)۔

حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اگر واقف اپنے لئے یا متولی کے لئے استبدال وقف کی شرط لگادے تو وقف درست قرار پائے گا اور شرط بھی نافذ ہوگی، اس لئے یہ اس قسم کی شرط لزوم وقف اور اس کی تابید کے منافی نہیں ہے، جہاں تک وقف کے لزوم وتابید کا سوال ہے تو یہ کسی ارض معینہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ اس کے وقف کے زوال سے وقف زائل ہوجائے گا۔ وقف کا اصل مقصد یہ ہے کہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت موقوف علیہم پر صرف ہوتی رہے۔ اور یہ مقصد استبدال وقف کی صورت میں بھی حاصل رہتا ہے۔

استبدال کی شرط لگانے کی صورت میں واقف اور متولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اراضی موقوفہ کا تبادلہ کرکے یا اسے فروخت کرکے دوسری اراضی وقف کرے اگرچہ قاضی کی طرف سے استبدال کی جازت حاصل نہ ہو، کیونکہ واقف کی شرائط شریعت اسلامی کی طرف سے دی گئی ولایت خاصہ کی وجہ سے نافذ قرار پاتی ہیں۔

اشتراط کی صورت میں واقف کو استبدال کا حق حاصل ہوگا چاہے شئ موقوفہ کی ذات سے فائدہ اور نفع کا سلسلہ جاری ہو۔

فقہاء حنفیہ کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ مسجد کے بارے میں استبدال کی شرط درست نہیں ہے، اشتراط کی صورت میں وقف درست قرار پائے گا اور شرط باطل ہوگی۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے اپنے لئے یا غیر کے لئے استبدال کی شرط نہیں لگائی مگر وقف قابل انتفاع نہیں رہا، مثلاً وقف کا مکان منہدم ہوگیا، اور اس کی تعمیر کی کوئی صورت نہیں رہی، یا ارض موقوفہ قابل کاشت نہیں رہی، پیداوار سے زیادہ اس پر خرچ آرہا ہو تو آیا ایسی صورت میں استبدال وقف کی اجازت ہوگی یا نہیں، فقہاء حنفیہ کی اکثریت جواز کی قائل ہے۔ شمس الائمہ الحلوانی سے سوال کیا گیا کہ اگر اوقاف مسجد کی نافعیت ختم ہوگئی اور استغلال کی شکل باقی نہ رہے تو ایسی صورت میں متولی وقف کو اوقاف کو فروخت کرنے اور اس کی جگہ دوسری اراضی خریدنے کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں۔ (انفع الوسائل ر۱۱۳)

امام محمد بن الحسن شیبانی سے بھی اس صورت میں استبدال وقف کا جواز ثابت ہے۔ فتاوی الطرطوسی میں ہے:

"وروی عن محمد أنه إذا ضعفت الأرض الموقوفة والقیم یجد بثمنها ما هو أکثر ریعا

فی المنتقی قال هشام سمعت محمدا یقول فی الوقف: إذا صار بحیث لا ینتفع به المساکین فللقاضی أن یبیعه ویشتری بثمنه غیره ولیس ذلک إلاللقاضی"(انفع الوسائل/۱۱۳)

حسب ذیل دوصورتوں میں بھی متولی کواستبدال وقف اوروقف کی فروختگی کاحق حاصل ہوگا:

۱۔ غاصب نے وقف کی جائداد غصب کر لی، وقف کا متولی اس جائداد کی واپسی سے عاجز ہو، اور کسی دلیل سے غصب کا ثابت کرنا مشکل ہو، غاصب ارض موقوفہ کی قیمت کی ادائیگی پرآمادہ ہو،توایسی صورت میں غاصب سے ارض موقوفہ کا معاوضہ اور بدل لازمی طور پرقبول کرلیا جائے گا،اوراس کے ذریعہ عقار خرید کر کے مغصوب کے بدلہ میں اسے"وقف" قرار دیا جائے گا۔

۲۔ غاصب نے ارض موقوفہ کوغصب کر کے اس میں تالاب بنادیا،اس طرح کہ وہ حصہ دریا کا جزبن گیا، جس کی وجہ سے وہ زمین قابل کاشت نہ رہی،اس صورت میں متولی غاصب سے ارض موقوفہ کی قیمت وصول کرے گا، اوراس سے دوسری زمین خرید کر کے اسے"وقف" کردے گا۔

۳۔ استبدال وقف کی تیسری صورت یہ ہے کہ اوقاف قابل انتفاع اور قابل استغلال ہوں،اوقاف پر آنے والے مصارف سے زیادہ آمدنی اور فائدہ ہو، جسے مصارف وقف پرصرف کیا جاتا ہو،مگراس کا امکان ہو کہ استبدال کے ذریعہ اوقاف کوزیادہ مفیداورنفع بخش بنایا جائے،یعنی اوقاف کے عدم تعطل کے باوجودصرف زیادہ مفیداور نفع بخش بنانے کی غرض سے اوقاف کی اراضی کا دوسری اراضی سے تبادلہ کیا جائے،اس صورت میں استبدال وقف جائز ہوگا یانہیں؟۔اس میں ائمہ احناف کا شدید اختلاف پایا جاتا ہے،امام ابویوسفؒ اس صورت کے بھی جواز کے قائل ہیں،چنانچہ ذخیرہ میں ہے:

"روی عن أبی یوسف أنه قال: لابأس باستبدال الوقف مما روی عن علی بن أبی طالبؓ أنه وقف علی الحسن والحسین، فلما خرج إلی صفین قال إن نأت بهم الدار فبیعوها وأقسموا ثمنها بینهم"(المحاضرۃ فی الوقف/۱۶۴)

امام ابویوسف کا استدلال یہ ہے کہ استبدال وقف کی صورت میں وقف کا زیادہ فائدہ ہے، کہ اس صورت میں استبدال وقف، مقصد وقف کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ عین مطابق ہے،فقیہ ہلال اس صورت کے عدم جواز کے قائل ہیں(المحاضرۃ فی الوقف/۱۶۴)

علامہ ابن الہمام حنفی بھی عدم جواز کے قائل ہیں،ان کے نزدیک استبدال وقف یا توشرط کی وجہ سے جائز ہوگا یاپھر ضرورت کی بنیاد پر، مذکورہ صورت میں نہ تو واقف کی طرف سے شرط پائی جاتی ہےاور نہ ہی ضرورت کا تحقق ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

"فینبغی أن لا یجوز(ای الاستبدال فی حال وجود غلة) لأن الواجب ابقاء الوقف

علی ماکان علیه دون زیادة أخری ، ولأنه لا موجب لتجویزه لأن الموجب فی الاول الشرط وفی الثانی الضرورة ولا ضرورة فی هذا إذ لا تجب الزیادة فیه بل تبقیه کما کان" (فتح القدیر ۲۱۲/۶)

علامہ ابن عابدین شامی نے عدم جواز کے قول کو "اصح" اور "مختار" قرار دیا ہے (ردالمحتار ۵۸۴/۶)۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے بھی عدم جواز کے قول ہی کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے (المغنی لابن قدامہ حنبلی ۶۳۴/۵) مگر فتاوی قاری الہدایہ میں امام ابو یوسف کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے...علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

"الرابعة أن یرغب الإنسان فیه ببدل أکثر غلة وأحسن صقعا فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی کما فتاوی قاری الهدایة" (ردالمحتار ۶/)

شرائط استبدال:

استبدال وقف کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ وقف کا استبدال اور اس کی بیع غبن فاحش کے ذریعہ نہ ہو۔

۲۔ متولی ایسے شخص سے بیع کا معاملہ نہ کرے جس کے حق میں اس کی شہادت مقبول نہیں ہے، اور نہ ایسے شخص سے معاملہ کرلے جس کا دَین اس کے ذمہ ہو، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں اس کا احتمال ہے کہ متولی وقف کی اصلی قیمت سے کم قیمت پر اسے فروخت کردے، لہذا موضع تہمت ہونے کی وجہ سے دونوں صورتوں میں اسے استبدال اور بیع سے روک دیا گیا ہے۔

۳۔ وقف کی فروخت کی گئی زمین کے مقابلہ میں خریدی گئی زمین زیادہ سودمند اور نفع بخش ہو (المحاضرة فی الوقف۔ ابوزہرة/۱۶۶۔۱۶۷)

۴۔ استبدال دنانیر ودراہم اور کرنسیوں کے ذریعہ نہ ہو بلکہ عقار ہی کے ذریعہ ہو۔

استبدال وقف کے لئے قاضی کی اجازت:

اشتراط کی صورت میں تو واقف کو شرط کی بنیاد پر استبدال وقف کا حق حاصل ہوگا، اور قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی، البتہ عدم اشتراط کی صورت میں استبدال کا حق براہ راست واقف یا متولی کو حاصل ہوگا، یا اس کے لئے قاضی کی اجازت ہوگی..

فقہاء حنفیہ نے استبدال کو قاضی کی اجازت کے ساتھ مشروط قرار دیا ہے، اور یہ حق ہر قاضی کو نہیں دیا گیا ہے بلکہ قاضی الجنۃ کو اس کا مجاز ٹھہرایا گیا ہے، "قاضی الجنۃ" سے مراد وہ قاضی ہے جو صاحب علم وعمل اور صاحب زہد وتقویٰ ہو۔

صاحب اسعاف نے استبدال وقف کی بحث میں تحریر کیا ہے:

وأما إذا لم یشترط فقد أشار فی السیر إلی أنه لایملکه إلا القاضی إذا رأی المصلحة فی ذلک، ویجب أن یخصص برأی أول القضاة الثلاثة المشار إلیه بقوله علیه الصلوة

والسلام: "قاض في الجنة وقاضيان في النار" المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال الوقف، كما هو الغالب في زماننا" (الاسعاف ۳۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے بھی استبدال وقف کے جواز کے لئے قاضی الجنۃ کی اجازت کو ضروری قرار دیا ہے (ردالمحتار ۶/ ۵۸۷)

لہذا عدم اشتراط کی صورت میں شرائط استبدال کی رعایت کرتے ہوئے صاحب علم وعمل قاضی کی اجازت سے استبدال وقف درست ہوگا، قاضی الجنۃ کی اصطلاح بہت ہی مناسب اور تحفظ اوقاف کے لئے بہتر ہے، اگر علی الاطلاق تمام قضاۃ کو اس کا مجاز بنادیا جاتا تو اس کا غالب اندیشہ تھا کہ دنیادار قضاۃ ناجائز طور پر لوگوں کو اوقاف کی خرید وفروخت کی اجازت دے کر اوقاف کی املاک کے ضیاع وہلاکت کی راہ ہموار کرتے۔ بہار واڑیسہ یا ہندوستان کی وہ ریاستیں جن میں باضابطہ نظام قضاء قائم ہے، اور قضاۃ مقرر ہیں ان ریاستوں اور مقامات میں استبدال وقف کے لئے اذن قاضی ضروری ہوگا، البتہ جہاں باضابطہ نظام قضاء قائم نہیں ہے، وہاں مستند علماء، جو صاحب علم وعمل ہوں ان کی اجازت استبدال کے لئے کافی ہے۔

اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

مسائل اوقاف کے ذیل میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اوقاف کی فاضل آمدنی جو اس کے مصارف اور اس کی ضروریات سے زائد ہو، اور مستقبل قریب میں بھی ضرورت پڑنے کی توقع نہ ہو تو ایسی حالت میں فاضل آمدنی کا مصرف کیا ہوگا، اور اسے کہاں صرف کیا جائے گا۔ مثلاً کسی قبرستان، مدرسہ یا مسجد پر کافی اراضی وقف ہوں، اراضی موقوفہ میں دکانیں ہوں، اور آمدنی کے دیگر ذرائع ہوں، اوقاف سے حاصل شدہ آمدنی اس کے متعینہ مصارف پر صرف کرنے کے باوجود آمدنی کا کچھ حصہ بچ جاتا ہو، اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی صراحت کے مطابق اگر وقف سے حاصل آمدنی کی وقف کو آئندہ مستقبل قریب میں بھی ضرورت نہ ہو تو، الأقرب فالأ قرب کے قاعدہ کے مطابق مسجد کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس مسجد سے قریب تر دوسری مسجد کی ضروریات پر صرف کیا جائے گا، قبرستان کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس سے قریبی قبرستان کی ضروریات میں صرف کیا جائے گا، اسی طرح مدرسہ کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس سے قریبی مدرسہ کی ضروریات میں صرف کیا جائے گا، پھر اس سے جو قریب ہو، ایک جنس کے اوقاف کی فاضل آمدنی اسی جنس پر صرف کرنا ضروری ہوگا، اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ مسجد کے وقف کی آمدنی قبرستان یا مدرسہ یا دیگر رفاہ عام کے کاموں کی ضروریات میں صرف کیا جائے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

"سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم، ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة أو عن العكس هل

یجوز للقاضی صرف وقف ما استغنی عن العمارة إلی عمارة ماھو محتاج إلی العمارة قال لا" (۴۷۸/۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے تحریر فرمایا ہے:

"وظاھرہ أنہ لا یجوز صرف وقف مسجد خرب إلی حوض و عکسہ وفی شرح الملتقی یصرف وقفھا لأقرب مجانس لھا" (ردالمحتار ۶/ ۵۵۱)

البتہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں میں اتحاد ہوتو ایسی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف کی جاسکتی ہے، مثلاً ایک صاحب خیر نے اپنی ایک دکان کسی مسجد کی تعمیری ضروریات کے لئے وقف کی اور دوسری دوکان اسی مسجد کے امام ومؤذن اور دیگر عملہ کی تنخواہ کے لئے وقف کی تو ایسی صورت میں ایک موقوفہ دکان کی فاضل آمدنی دوسرے وقف کے مصرف میں صرف کی جاسکتی ہے، اور اگر واقف یا جہت وقف میں سے کسی ایک میں بھی اختلاف ہوتو ایسی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف نہیں کی جاسکتی ہے، مثلاً ایک شخص نے دو مسجدیں الگ الگ بنائیں، یا ایک شخص نے اپنی طرف سے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا، دونوں پر اپنی اراضی وقف کی تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ کی ضروریات میں یا مدرسہ کی آمدنی مسجد کی ضروریات پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

درمختار میں ہے:

"(اتحد الواقف والجھة وقل مرسوم بعض الموقوف علیہ) بسبب خراب وقف أحدھما (جاز للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر علیہ. .وإن اختلف أحدھما بأن بنی رجلان مسجدین) أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف علیھما أوقافا لایجوز لہ ذلک" (ردالمحتار ۶/ ۵۵۱)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف ذکر کرتے ہوئے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں مسجد نہ ہوتو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/ ۶۱۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ اوقاف کی زائد اور فاضل آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف کی ضروریات میں الأقرب فالأقرب کی ترتیب سے صرف کیا جائے گا، دوسری جنس کے اوقاف پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔ تمہیدی کلمات کے بعد اصل سوالات کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

الف۔ غیر آباد وقف کا تبادلہ:

اگر موقوفہ قبرستان، مدارس، خانقاہیں یا ان پر موقوفہ اراضی وہاں کے مسلمانوں کے منتقل یا فسادات میں تباہ

و برباد ہو جانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں اور اوقاف کی املاک پر حکومت وقت یا غیر مسلموں کے قبضہ کا خطرہ ہے، اگر وقف نامہ میں واقف یا اس کے منتخب کردہ متولی کو اشیاء موقوفہ کی فروختگی اور تبادلہ کا اختیار دیا گیا ہو تو بلاشبہ واقف یا اس کے متولی کو واقف کے شرط کے مطابق اوقاف کے فروخت کرنے اور دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر "وقف نامہ" میں اس کی صراحت نہیں کی گئی ہو تو بھی چونکہ اشیاء موقوفہ فی الحال بے فائدہ اور ویران ہیں، ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے تحفظ اوقاف، مصالح اوقاف اور منشاء واقف کی رعایت کرتے ہوئے قاضی شریعت (قاضی الجنۃ) کی اجازت سے مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ زیادہ مفید متبادل اوقاف قائم کرنے کی گنجائش ہوگی، قاضی شریعت کے موجود نہ ہونے کی صورت میں متدینین اور اصحاب زہد و تقوی علماء کی اجازت سے بھی تبادلہ کی گنجائش ہوگی۔

ب۔ اشخاص یا حکومت سے تبادلہ:

مذکورہ بالا صورت میں ویران اور بے مصرف اوقاف کا تبادلہ چاہے اشخاص سے کیا جائے یا مرکزی وریاستی حکومتوں سے، ہر صورت میں اوقاف کے تبادلہ اور مذکورہ اوقاف کو اشخاص یا حکومتوں کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری اراضی یا مکانات حاصل کر کے مقاصد اوقاف کو باقی رکھنے کا طریقہ اپنایا جا سکتا ہے، اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مفتی نسیم احمد قاسمی

جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں، مسلمانوں کی آبادی وہاں نہ ہونے کی وجہ سے ان کا آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق ان کو بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے اور ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، مساجد کے علاوہ ایسے تمام اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی رعایت کرتے ہوئے ان کی جگہ متبادل وقف ایسی جگہ قائم کرنا جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو شرع اسلامی کی رو سے جائز اور درست ہے، استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء نے جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے پیش نظر سوال میں مذکور صورت کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے استبدال وقف پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

والثانی أن لا یشترطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شئ أصلا أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز علی الأصح إذا کان بإذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (رد المحتار علی الدر المختار ۴/۳۸۴)۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں بڑی تفصیلی بحث کی ہے، استبدال کی شرطوں، اس کے جواز و عدم جواز کے پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے اور اس سلسلہ کے جزئیات کو بھی پیش کیا ہے، طوالت کے خوف سے علامہ موصوف کے کلام کو یہاں پیش کرنے سے گریز کیا جا رہا ہے۔

مساجد و دیگر اوقاف میں فرق ہے، ویران یا غیر مفید ہونے کی صورت میں عام اوقاف کا استبدال درست ہے لیکن مساجد کا استبدال اور منتقلی جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق ہرگز درست نہیں، علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں لکھا

ہے:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (درمختار ۴/۳۵۸)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے مزید وضاحت فرماتے ہوئے لکھا ہے:

وكذا لو خرب ماحوله وليس له ما تعمر به وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر... فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا وأكثر المشائخ عليه وهو الأوجه (ردالمحتار علی الدر المختار ۴/۳۵۸)

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے مسجد کی حیثیت متعین کرتے ہوئے امام ابویوسفؒ کا قول عدم استبدال کا نقل کیا ہے، فرماتے ہیں:

وقال ابو يوسفؒ هو مسجد أبدا إلى قيام الساعة لا يعود ميراثا ولا يجوز نقله، ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى" (البحر الرائق ۵/۲۵۱)

فتاوی ہندیہ میں اسی طرح فتاوی قاضی خاں (ص/۱۷۵) وفتح القدیر (۶/۲۲۸) میں بہت سے جزئیات موجود ہیں جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بوقت ضرورت بھی مسجد کا استبدال اور اس کی تبدیلی جائز نہیں۔ فتاوی ہندیہ سے ایک جزئیہ یہاں بطور نظیر درج کیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کی پوری نوعیت واضح ہوجائے:

ولو كان مسجد في محلة ضاق على أهله ولا يسعهم أن يزيدوا فيه فسألهم بعض الجيران أن يجعلوا ذلك المسجد له ليدخله في داره ويعطيهم مكانه عوضاً ماهو خير له، فيسع فيه أهل المحلة قال محمدؒ لا يسعهم ذلك (فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۷)۔

اس جگہ یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ مسجد کا حکم الگ ہے اور اسکے اوقاف کا حکم الگ ہے، مساجد کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کی طرح ہے، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے واقدیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے:

"والوقف على المسجد ليس كالمسجد في حرمة البيع والاستبدال مطلقاً"۔

آگے فتاوی ظہیریہ کے حوالہ سے ایک فتوی نقل ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مساجد کے اوقاف کا حکم مساجد سے جدا ہے۔

سئل الحلوانی عن أوقاف المساجد تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولی أن يبيعها ويشترى بثمنها أخرى؟ قال: نعم" (اعلاء السنن ۱۳/۱۹۶)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ کیا ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

یہ اوقاف جب مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں تو ان کو قائم رکھنے کی کوئی وجہ

نہیں، ان اوقاف کی زمینوں کی فروخت سے جو آمدنی ہو اس سے دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کردینا چاہئے، اس سلسلہ میں واقف کے مقاصد کا خیال رکھنا ضروری ہے الا یہ کہ کوئی مقصد غیر شرعی ہو۔

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

مساجد کا تقدس اور حرمت سب سے بڑھ کر ہے، قبرستان اور مقبروں کو مساجد کے مقام پر نہیں رکھا جاسکتا۔ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہوتی ہے لیکن قبرستان اور مقبرے ایک مدت گزرنے کے بعد ضرورتاً ختم کئے جاسکتے ہیں۔ ایسا کرنے میں شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ مذکورہ حالات میں ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ ضروری ہے۔

ب۔ بالکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

الف، ب۔ ناقابل انتفاع اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

والثانی أن لایشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لایحصل منه شئ أصلاً أو لا یفی بمؤنته فهو أیضاً جائز علی الأصح إذا کان باذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

استبدال کی دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو، خواہ استبدال نہ کرنے کی شرط لگائی ہو یا اس سے سکوت اختیار کیا ہو لیکن موقوفہ جائداد بالکلیہ قابل انتفاع نہ ہو اور اس سے کچھ بھی حاصل نہ ہوتا ہو، یا اس سے اس کا خرچ نہ پورا ہوتا ہو، اس صورت میں بھی اصح مذہب کے مطابق استبدال جائز ہے اگر قاضی کی اجازت سے ہو اور وہ اس میں مصلحت سمجھے۔

موجودہ زمانہ میں جب کہ قاضی موجود نہیں ہیں، اکثر علاقوں کا حال یہی ہے، لہذا عوام بمنزلہ قاضی قرار پائیں گے (امداد الفتاوی ۲/۶۱۵) مساجد و مدارس اور اداروں کی کمیٹیاں عوام کی نمائندہ مانی جاتی ہیں، لہذا سارے عوام کو اکٹھا کرنے کے بجائے ان کمیٹیوں کا غور وخوض اور فیصلہ عوام کے فیصلے کے درجہ میں ہوگا۔

البحر الرائق میں ہے:

والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناک ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش وشرط في الاسعاف ان يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل كيلا يحصل التطرق إلى إبطال اوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا الخ.... و يجب أن يزاد آخر في زماننا وهوان يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار ياكلونها وقل ان يشترى بها بدل و لم نر أحداً من القضاة يفتش على ذلک مع كثرة الاستبدال في زماننا مع أني نبهت بعض القضاة على ذلک وهم بالتفتيش ثم ترک (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

معتمد یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو تو بھی قاضی کے لئے استبدال جائز ہے، بشرطیکہ جائداد موقوفہ انتفاع سے بالکلیہ نکل گئی ہو اور وہاں پر وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہیں جس سے اسے آباد و تعمیر کیا جا سکے، اور بیع، غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو، اور اسعاف میں شرط لگائی ہے کہ استبدال کرنے والا قاضی جنت ہو، یعنی ایسا قاضی جو صاحب علم بھی ہو اور صاحب عمل بھی، تا کہ اوقاف مسلمین کے ضیاع وابطال کا راستہ نہ کھل جائے، جیسا کہ یہی ہمارے زمانہ میں غالب ہے، اور ہمارے زمانہ میں ایک مزید شرط کا اضافہ ضروری ہے وہ یہ کہ استبدال، جائداد غیر منقولہ سے ہو دراہم و دنانیر سے نہ ہو، اس لئے کہ ہم نے مشاہدہ کیا ہے کہ متولی حضرات نقد پیسے کھا جاتے ہیں اور بہت کم اس کے ذریعہ متبادل خریدا جاتا ہے، اور ہم نے کسی قاضی کو نہیں دیکھا کہ وہ اس کی تفتیش کرے جب کہ ہمارے زمانہ میں بکثرت استبدال ہو رہا ہے، حالانکہ میں نے بعض قاضیوں کو اس پر آگاہ کیا، انہوں نے تفتیش کا ارادہ کیا، پھر ترک کردیا۔

النہر کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ اگر پورا اطمینان ہو کہ دراہم و دنانیر ضائع نہیں ہوں گے اور ان کے عوض دوسری زمین خرید لی جائے گی تو دراہم و دنانیر سے بھی استبدال جائز ہے (درمختار ۴۲۵/۳)

وأجاز بعضهم الاستبدال به نقوداً مادام المستبدل قاضي الجنة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۲۳/۸)

بعض فقہاء نے نقود کے ذریعہ استبدال کی اجازت دی ہے جب کہ استبدال کرنے والا قاضی جنت ہو۔

استبدال کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ:

أن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له ولا ممن له عليه دين (ردالمحتار ۴۲۵/۳)

ایسے شخص کو فروخت نہ کرے، جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہ ہو اور نہ ایسے شخص کو فروخت کرے، جس پر اس کا قرض ہو۔

مزید یہ کہ جس علاقہ کی زمین بدلے میں لی جارہی ہے وہ علاقہ پہلے علاقہ سے بہتر مانا جاتا ہو (ایضاً)

البتہ مساجد کا معاملہ دوسرے اوقاف سے جدا ہے، اگر کسی مسجد کا وہی حال ہو جو سوال میں درج ہے، تو بھی

اس کی بیع وشراء جائز نہیں، اس کا متبادل قائم کرنے کی گنجائش نہیں، مسجد ابدالآباد کے لئے مسجد ہوتی ہے، محض احاطہ بندی یا باؤنڈری ہی کرا کے اسے محفوظ رکھا جائے، مگر محفوظ رکھنا بہرحال ضروری ہے، فتح القدیر میں ہے:

(قوله ولو خرب ماحول المسجد واستغنى عنه) اى استغنى عن الصلوة فيه أهل تلك المحلة أو القرية بأن كان في قرية فخربت وحولت مزارع يبقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة و مالك والشافعي (فتح القدیر ۴۴٦/۵)

اگر مسجد کے آس پاس کا علاقہ ویران ہوجائے اور اس محلہ یا بستی کے لوگ اس مسجد میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہوجائیں، مثلاً مسجد جس بستی میں تھی وہ ویران ہوگئی اور کھیت بن گئی تو بھی مسجد علی حالہ مسجد باقی رہے گی، یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً إلى قيام الساعة وبه يفتي (درمختار ۴۰٦/۳)

اگر مسجد کے اردگرد کا حصہ ویران ہوجائے تو بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیامت تک مسجد رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔ مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ وہ اوقاف جہاں کے مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہوں اور دور دور تک مسلم آبادی نہ ہونے کی وجہ اس اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہو، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس، اور خانقاہیں، ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلم آبادی ہو متبادل اوقاف قائم کئے جاسکنے میں قدرے تفصیل ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

مساجد: جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس زمین کا رقبہ کہ مسجد کے نام سے موسوم کردیا گیا ہے اور اس میں نماز ادا ہونے لگی ہے اس کی عمارت قائم رہے یا منہدم ہوجائے، اس وقت اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ کی مسلم آبادی رہے یا ویران ہوجائے اور مسلم آبادی کہیں اور منتقل ہوجائے، بہرحال وہ جگہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی، تو اس مسجد کو فروخت کرنا اور فروخت کرکے کسی دوسرے مقام پر جہاں کہ مسلم آبادی ہو، متبادل وقف قائم کرنا یعنی مسجد منتقل کرنا جائز نہیں ہے، یہی ہمارے شیخین امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ وہ جگہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی، نہ اسکو منتقل کرنا جائز ہے اور نہ وہ واقف کے ورثہ کے درمیان میراث بن سکتی ہے، چاہے اس میں لوگ نماز پڑھتے ہوں یا نہ پڑھتے ہوں، لہذا صورت مسئولہ میں مسجد کو اپنی حالت پر باقی رکھنے کے لئے پوری کوشش کیجائے اور محفوظ کردیا جائے تاکہ بے ادبی سے محفوظ رہے، اس باب میں فقہائے کرام کی تصریحات مندرجہ ذیل ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً الى قيام الساعة

وبه يفتي، حاوي القدسي (وقال الشامي) فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى، حاوي القدسي. وأكثر المشائخ مجتبى وهو الأوجه (فتح) و كذا في البحر (۲۵۱/۵، ۲۵۲) وبه علم أن الفتوى على قول محمدؒ في آلات المسجد. وعلى قول ابي يوسف في تابيد المسجد. (درمختار ۳/ ۴۰۶)

یعنی مسجد ویران ہوجائے اور وہاں کے باشندے اس سے بے نیاز ہوجائیں، اور صورت حال ایسی ہوگئی ہے کہ اس میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے یا یہ کہ مسلم آبادی کہیں اور منتقل ہو گئی ہے پھر بھی وہ مسجد ہی رہے گی ہمیشہ کے لئے، اس کا متبادل جائز نہیں ہے۔

والفتوى على قول أبي يوسفؒ انه لا يعود إلى ملك مالك أبداً لأن المسجد وإن خرب و استغنى عنه أهله لا يعود إلى ملك الباني كذا في المضمرات، اورنیز (فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۷۰) پر ہے: سئل القاضي الامام شمس الائمه محمود الا وزجندي عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة، قال لا.

یعنی مسجد کی ویرانی اور لوگوں کی بے نیازی کی صورت میں مسجد کو قبرستان بنانا جائز نہیں ہے۔ بلکہ وہ مسجد ہی تا قیامت رہے گی۔ کذا فی الحاشیۃ علی حامش الہندیۃ (۳/ ۲۸۸) وفی البدائع (۶/ ۲۲۱)

خلاصہ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق صورت مسئولہ میں مسجد کو فروخت کر کے اس کی متبادل مسجد بنانا جائز نہیں ہے جو جگہ مسجد ہو چکی وہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی چاہے مسلمانوں کی آبادی رہے یا منتقل ہو جائے، اس میں لوگ نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں،

قبرستان:

صورت مسئولہ میں اس طرح کے قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال کر کے کسی دوسری جگہ جہاں مسلم آبادی ہے اس کا متبادل وقف بشکل قبرستان وغیرہ قائم کیا جانا جائز ہے، کیونکہ پہلی قبرستان سے انتفاع کی کوئی بھی شکل نہیں ہے، بلکہ اہانت کی شکلیں موجود ہیں، لہذا اسے فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں متبادل وقف قائم کرنے میں خیر محض اور نفع خالص ہے، اس سلسلے میں فقہاء رحمہم اللہ کی عبارتوں سے استدلال کیا جا سکتا ہے، چنانچہ در مختار مع شامی (۱/ ۶۶۲) میں ہے:

ويخير المالك بين إخراجه و مساواته بالأرض والبناء عليه إذا بلى وصار ترابا۔

اور (۱/ ۶۶۷) پر علامہ شامیؒ یہی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و مقتضاه جواز المشي فوقه . و كذا في البحر (۱/ ۱۹۵)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قبرستان بوسیدہ ہو جائے اور برابر ہو کر مٹی ہو جائے تو اس پر کھیتی کرنا اور عمارت

بنانا جائز ہے اور اس پر چلنا جائز ہے، جب کہ یہاں انتفاع کی شکل موجود تھی کہ مردے دفن کئے جائیں، اور جہاں پر قبرستان سے مسلمانوں کو کسی طرح کے انتفاع کی کوئی شکل نہ ہو بلکہ اسکو قبرستان باقی رکھنے میں اہانت کا یقین ہو تو ایسی صورت میں اسے فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں متبادل وقف قائم کرنا جائز ہوگا، کیونکہ علامہ عینیؒ عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری (۱۷۹/۴) میں تعمیر مسجد نبوی سے متعلق ایک حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

وفيه جواز التصرف في المقبرة المملوكة بالهبة والبيع، فإن قلت: هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين! قلت، قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجداً لم أر بذلك بأساً، وذلك لأن مقابر المسلمين وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز أحد لأن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تملكها لأحد فمعناهما على هذا واحد. وذكر أصحابنا أن المسجد إذا خرب ودثر ولم يبق حوله جماعة والمقبرة إذا عفت ودثرت تعود ملكا لأربابها فاذا عادت ملكا يجوز أن يبنى موضع المسجد داراً وموضع المقبرة مسجدا وغير ذلك، فإذا لم يكن لها أرباب تكون لبيت المال.

اس کا حاصل یہ ہے کہ جو قبرستان لوگوں کی ملکیت ہے اس سے انتفاع کی شکل نہ رہنے کی صورت میں اسکو فروخت کرنا جائز ہے، اور مسجد جب ویران ہو جائے اور اس کے آس پاس مسلم آبادی باقی نہ بچے اور قبرستان کے نشانات جب مٹ جائیں تو اگر وہ مملوک ہے تو مالکین کی ملکیت میں لوٹ آئیگی پھر مسجد کی جگہ گھر بنانا اور قبرستان کی جگہ مسجد وغیرہ بنانا جائز ہے، اور جب مالکین نہ ہوں تو بیت المال کے حوالے ہو جائے گی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ جب قبرستان کے آس پاس کی مسلم آبادی کہیں دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو اور اس کے سبب قبرستان سے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہ رہے بلکہ غیروں کے تسلط کے سبب اہانت کا یقین ہو تو ایسے قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے کہ اسی میں خیر محض اور نفع خالص ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہے صورت مسئولہ میں قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے۔

مدارس وخانقاہیں:

صورت مسئولہ میں مدارس وخانقاہیں جہاں واقع ہیں وہاں کی مسلم آبادی منتقل ہو جانیکی وجہ سے دور دور تک مسلم آبادی نہ ہونے کے سبب ویران ہو چکے ہیں جس کے سبب ان پر غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے بلکہ بڑھکر ان کو اپنے تصرف میں لا چکے ہیں اور بے حرمتی کر رہے ہیں، اور مسلمانوں کے لئے ان سے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہیں ہے تو ایسی صورت میں ان مدارس وخانقاہوں کو مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے فروخت کر کے دوسری جگہ

مسلم آبادی میں ان کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے، کہ اسی میں خیر محض اور نفع خالص ہے..واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں ایسی جگہوں کے مدارس وخانقاہیں فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے..واللہ اعلم۔

ب۔ صورت مسئولہ میں ایسے اوقاف جن سے مسلمانوں کے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہ رہے اسے حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنے کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے! واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: ایسے اوقاف کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنا درست ہے..واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

الف۔ اس زمانہ میں ایماندار اور دیانتدار آدمی کا ملنا بہت دشوار ہے اس لئے وقف کی بیع اور تبدیلی میں احتیاط بہت ضروری ہے، پس صورت مذکورہ میں مساجد کو چھوڑ کر بجبوری اوقاف کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف شرائط واقف کے مطابق کیا جاسکتا ہے، تاکہ واقف کی منشاء پوری ہوسکے اور اس کو اجر ملتا رہے، مگر شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی کے لئے کسی جج یا ایسی اتھارٹی سے جو اس کی مجاز ہو، اجازت لے لی جائے، پس ایسے اوقاف جن کے ضائع ہونے کا خطرہ ظن غالب کے درجہ میں ہے یا ان کی آمدنی ختم ہوچکی ہے یا کسی غاصب کے قبضہ میں ہے: جس سے اس کو چھڑانا ممکن نہیں ہے، ان کو فروخت کر کے اس رقم سے دوسری جگہ خرید کر شرائط وقف کے مطابق وقف کردیا جائے، **قانون العدل والانصاف** مؤلفہ محمد قدری پاشا مطبوعہ مصر میں ہے:

إنما يجوز بيع الوقف يشترى بثمنه ما يكون وقفاً بدلا عنه إذا شرط الواقف استبداله سواء شرط له أو لغيره أو سوغت الضرورة والمصلحة للقاضي بيعه و الاستبدال به.

ب۔ اگر اس وقف سے مقاصد وقف حاصل نہ ہو رہے ہوں تو حکومت یا کسی فرد کو دے کر اس سے بہتر منفعت کی چیز جس سے مقاصد وقف پورے ہوتے ہوں جج یا کسی مجاز اتھارٹی کی اجازت سے تبدیلی جائز اور درست ہے۔ **كما بينته من قانون العدل والانصاف** (ص ۱۶۔ مادہ ۳۵، اور ص ۶۳۔ مادہ ۱۳۳)

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق ہے، اوقاف کی تبدیلی ونتقلی باجازت جج وقف کی بقاء، احیاء اور ترقی کے لئے جائز ہے، لیکن مساجد کی بیع یا تبدیلی ممکن نہیں ہے کیونکہ مسجد بننے کے بعد وہ جگہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے، اس کی مسجدیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے چاہے شکل وصورت کچھ بھی ہوجائے، فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

وعند ابي يوسف يبقى المسجد بعد خراب ماحوله مسجداً۔

اور شامی میں **تحت قوله مثله حشيش المسجد و به علم أن الفتوى على قول محمد في آلات المسجد، وعلى قول أبي يوسف في تابيد المسجد۔**

اس لئے مسجد کی بیع یا تبدیلی ممکن نہیں ہے، کبھی بھی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو موقع عطا فرمایا تو جن مسجدوں

پر غاصبانہ اور ظالمانہ قبضہ ہوگیا ہے ان سے واگذاشت کر کے ان کو مسجد ہی بنایا جائے گا، اس لئے محکمۂ اوقاف وغیرہ کے لئے ضروری ہے کہ سرکاری کاغذات وغیرہ میں ان کو مسجد ہی لکھوایا جائے، البتہ ایسی مسجدیں جو ویران ہوگئیں تو ان کا سامان نکال کر دوسری حاجتمند مسجدوں میں لگایا جاسکتا ہے یا اس سامان کی قیمت دوسری مسجدوں میں خرچ کی جاسکتی ہے، شامی میں ہے:

جزم به الاسعاف حيث قال ولو خرب المسجد و ماحوله وتفرق الناس عنه لايعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف و يباع نقضه بإذن القاضي و يصرف ثمنه إلى بعض المسجد۔ مفتی محبوب علی وجیهی

الف۔ چونکہ " شرط الواقف كنص الشارع " ہے، اس لئے شرط واقف و جہت وقف ملحوظ رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر (اس موقوفہ کو فروخت کر کے) متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

" قال في التنوير: و مثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها والرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر، وقال الشامية لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، و في شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۵۱۳/۳)

تنویر و شامیہ کی عبارت سے جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ موقوف علیہ سے اگر استغناء ہو جائے تو وقف کی آمدنی مجانس اقرب میں خرچ کی جائے گی وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ موقوفہ کو فروخت کر کے اس کا متبادل وقف کیا جاسکتا ہے، اسی کی تائید عالمگیری کے اس جزئیہ سے بھی ہورہی ہے:

" سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولايحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم " (فتاوی ہندیہ ۳۵۴/۲) (بنایہ ۱۰۰۷/۲)

ب۔ ہاں اس کی گنجائش ہے کہ ویران اور ناقابل انتفاع اوقاف کو بیچ کر یا کسی فرد یا حکومت کے حوالے کر کے دوسری جگہ لے لی جائے، مگر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکومت وہ جگہ ملی ورفاہی مقاصد کے خلاف استعمال نہ کرے، مثلاً اس جگہ اسلحہ و بارود وغیرہ کے کارخانے قائم کردئے گئے جن کا مقصد مسلمانوں کو نقصان پہونچانا ہو، بہر حال اس سلسلہ میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کی اولاً آراء درج کردی جائیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى .... وعاد إلى الملك اى ملك البانى أو ورثته عند محمد (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۵۱۳/۳) اگر مسجد کا گردوپیش ویران ہوجائے اور اس سے مستغنی ہوجایا جائے تو بھی ہمیشہ قیامت تک کے لئے مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔

دلائل کی رو سے شیخین کی بات میں قوت ہے، جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

" فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله على مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى حاوى القدسي وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهو الأوجه فتح (شامی ۳/۵۱۳)

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

وإذا خرب مكان موقوف فتعطل نفعه بيع وصرف ثمنه فى نظيره وكذلك إذا خرب بعض الاماكن الموقوف عليها (فتاوی ابن تیمیہ ۳۱/۹۲) علامہ ابن تیمیہ کا توسع مسئلہ مجوثہ پر غالبًا اس اصل کے توسع کے باعث ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ " شرط الواقف كنص الشارع" اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا کہ واقف کے منشاء کے مطابق عمل وجوبی ہے بلکہ یہ اصل وقف کی مراد پر دلالت کرنے میں مثل نص کے ہے۔

ومن قال من الفقهاء إن شروط الواقف نصوص كألفاظ الشارع فمراده أنها كالنصوص فى الدلالة على مراد الواقف لا فى وجوب العمل بها (فتاوی ابن تیمیہ ۳۱/۴۷)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب بحرالرائق سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

وإنما الكلام الآن من شروط الواقفين فقد أفادوا هنا انه ليس كل شرط يجب اتباعه فقالوا هنا إن اشتراطه أن لايعزله القاضى شرط باطل مخالف للشرع وبهذا علم أن قولهم شرط الواقف كنص الشارع ليس على عمومه (۵/۲۴۳)

نیز عالم اسلام کے ایک تبحر عالم قاضی القضاۃ حضرت مولانا مجاہدالاسلام صاحب اطال اللہ عمرہ نے بحث و نظر کے ایک شمارہ میں بڑی تفصیل سے جائزہ لینے کے بعد فیصلہ دیا ہے کہ "موجودہ صورت حال یہ ہے کہ قدیم، مردہ اور غیر آباد قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزارہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی ہے، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کی تعمیرات یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ، یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر ص ۱۰۵۔ ج ۵۔ شمارہ ۲۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف غیر مسجد کا بصورت تعطل استبدال باذن قاضی جائز ہے، مفتی موصوف نے شامی کی یہ عبارت استدلالاً پیش کی ہے:

والثانى أن لا يشترطه سواء عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيئ أصلا أو لايفى بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضى ورأيه المصلحة فيه (احسن الفتاوی ٦/٣٦١)۔

حنبلی مسلک کے ایک بڑے عالم منصور بن یوسف البہوتی اپنی کتاب (شرح الاقناع موسوم کشاف القناع صفحہ ۲۹۴) پر لکھتے ہیں:

فإن تعذر الإنفاق من الموقوف عليه لعجزه أو غلبته أو نحوهما بيع الوقف وصرف ثمنه في عين أخرى تكون وقفا لمحل الضرورة.

اس کی تائید فتاوی ابن تیمیہ (۲۲۶/۳۱) کے فتوی سے بھی ہوتی ہے:

قال في ترغيب القاصد .... الخامس إذا تعطل الوقف فله أحوال الثانية أن يبقى منه بقيته متمولة كالشجرة إذا عطبت والفرس إذا أعجف والمسجد إذا خرب فإن ذلک يباع ويصرفه في تحصيله.

ابوالفرج ابن قدامہ مقدسی کی رائے بھی پیش خدمت ہے:

وجملة ذلک أن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتا..... جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (مغنی ابن قدامہ ۲۲۵/۶)۔ مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ اوقاف کی بیع تو شرعاً جائز نہیں ہے، علامہ شامی کی رائے یہ ہے کہ بیع باطل ہے لیکن جن اوقاف کی بابت دریافت کیا گیا ہے ان کی بیع مجبوری کی وجہ سے جائز ہے، اور مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی ایسے دوسرے مقام پر جو ان اوقاف سے زیادہ قریب ہو متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

مطلب بيع الوقف باطل لا فاسد (شامی ۳۹۴/۳) وكذا الرباط والبئر والحوض إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر (درمختار ۳۷۱/۳)

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد واقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

اس سلسلے میں تمام اوقاف کا حکم یکساں ہے، خواہ وہاں مدارس کے اوقاف ہوں یا مساجد اور مقابر و خانقاہوں کے، واقف کے شرائط کی رعایت کرتے ہوئے ایسے تمام ویران غیر منتفع اوقاف کے معاوضہ یا تبادلہ کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے (شامی ۳۸۷/۳)۔ مولانا حبیب اللہ قاسمی

فتاوی خیریہ (از شیخ خیرالدین بن احمد علی رملی ۹۹۳-۱۰۸۱ھ) میں ایسی مسجد کے متعلق جو کسی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہو جائے مفصل بحث کی گئی ہے، عبارت یہ ہے:

إن المسئلة فيها خلاف بين الائمة الأسلاف، فقال أبو يوسف: يبقى مسجداً إلى قيام الساعة لايعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا.

الف۔ مقاصد وقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف ایسے اوقاف کو فروخت کر کے باجازت قاضی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے قائم کرنے کی گنجائش ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان مقاصد وقف کو جاری رکھنے کے لئے حاصل کی جاسکتی ہے۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

الف، ب۔ جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں اور وہاں سے مسلمان منتقل ہو گئے ہیں یا جن پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے یا جہاں واقف کے مقاصد کی تحصیل تقریباً ناممکن ہوگئی ہے، ان اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد کا خیال رکھتے ہوئے مسلمانوں کی آبادی میں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، نیز تفصیل مذکور کے مطابق اراضی کا اراضی سے تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف، ب۔ وقف کے سلسلے میں مسئلہ معروف ہے کہ:

الوقف لایباع ولا یوهب ولا یورث (ہدایہ ۶۱۷/۱)۔

پنجاب و ہریانہ و دہلی و مغربی (یوپی) کے بھی مسجد و غیر مسجد جملہ اوقاف کی نسبت اس پر ہی عمل مناسب ہے، اس وقت جب کہ صورت حال یہ ہے کہ مسلمان متولیوں اور ٹرسٹیوں کی طرف سے ان کا دیانتدارنہ انتظام بھی نہیں ہو پا رہا ہے۔ ان میں خرد برد عام اور مالی بدعنوانیاں اس کے نظام کا حصہ بن چکی ہیں، ان حالات میں ان کی فروخت اور منتقلی دوسرے لفظوں میں ان اوقاف کو ختم کرنے کے مترادف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مخصوص حالات میں یہ اوقاف مسائل سے گھرے ہوئے ہیں لیکن ان کی فروخت ان کے مسائل کا کسی طرح حل نہیں ہے۔ بحمد اللہ ان علاقوں میں مسلمانوں کی آبادی ہونا شروع ہوگئی ہے، ضرورت اس کی ہے کہ پوری امت کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو۔ مسلم پرسنل لاء بورڈ میں ان کے لئے الگ متحرک (Cell) بنایا جائے اور مسلمانوں کی تمام مذہبی اور سیاسی جماعتوں اور قوموں کے پروگراموں کا یہ لازمی حصہ بنیں۔ خلاصہ یہ کہ فروخت اور منتقلی کے بجائے ملت اسلامیہ ہند یہ ان کی حفاظت پر کمربستہ ہو، اس عمل میں امکانی کچھ اوقاف کا ضائع ہو جانا اس کے مقابلہ میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خرید و فروخت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر ان کے ضیاع کا خطرہ مول لیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف کا مقصود مخلوق کو نفع رسائی ہے۔ وہ کسی کی مملوک نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ ملکیت سے حُر کی طرح سے آزاد ہوتے ہیں، اسی لئے اوقاف پر ملکیت کے آثار، بیع، ہبہ، وراثت وغیرہ جاری نہیں ہوتے، البتہ مقصود یعنی انتفاع کے ختم ہونے کی صورت میں دوبارہ اس کے نفع کو جاری کرنے کے لئے بیع واستبدال کی اجازت حضرات فقہاء شروط و قیود کے ساتھ دیتے ہیں، اور ان شروط و قیود کا اہم مقصد وقف کی ضیاع سے حفاظت ہے، لہذا حتی الامکان فقہاء کی ذکر کردہ شرائط کی پابندی واجب ہے۔ انہی شرائط میں سے ایک شرط منقولات سے عدم استبدال کی ہے، لہذا بقدر ممکن اس کی رعایت کرتے ہوئے روپیہ پیسہ سے وقف کو ہرگز نہ بدلا جائے، البتہ نفع کے بالکلیہ معدوم ہونے کی

صورت میں وقف کو غیر منقولات زمین و مکان وغیرہ سے بدل کر اسی وقف کو دوبارہ جاری کرنے کی اجازت ہے۔ اور اگر اسی وقف کو کسی وجہ سے جاری کرنا ممکن نہ ہو تو نوع سابق کے قریبی اوقاف میں صرف کرنا جائز ہے دوسرے مصرف میں استعمال ناجائز ہے۔ بیع واستبدال کے سلسلے میں مسجد کے علاوہ بقیہ تمام اوقاف خواہ وہ اوقاف مسجد ہوں یا دوسرے اوقاف سب کا حکم ایک ہے۔

الظاهر ان حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۵۷۳/۶)

الف۔ روپئے سے فروخت کرنے میں وقف کے ضیاع کا اندیشہ ہے اس لئے بقدر ممکن احتراز واجب ہے۔

ب۔ کی جاسکتی ہے۔ نفس مسجد کے علاوہ بقیہ تمام اوقاف کا حکم ایک ہے۔

مولانامفتی محمد حنیف صاحب

منتقلی وقف کا حکم:

الف، ب۔ آبادی کے منتقل ہونے کی وجہ سے مقصد وقف فوت ہو چکا ہے، ایسی صورت میں جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی کی یہ تحریر مشعل راہ کا درجہ رکھتی ہے:

لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۵۸۴/۶)۔

استبدال وقف اسی صورت میں جائز ہے جب کہ مکمل طور پر اس وقف سے انتفاع کی صورت ختم ہو چکی ہو، اس طور کہ اس وقف سے کوئی شئ حاصل ہی نہ ہو، یا اس کے اخراجات بھی پورے نہ ہوتے ہوں تو صحیح تر قول کے مطابق جب قاضی کی اجازت ہو اور اس میں مصلحت بھی ہو تو استبدال جائز ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جب مقصد وقف فوت ہو گیا تو استبدال وقف کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر واقف نے استبدال کی شرط لگا دی ہو تو بھی جائز ہے، جیسا کہ علامہ حصکفی کی عبارت سے ظاہر ہے:

أو شرط بيعه ويشتري بثمنه أرضا أخرى (الدرعلی الرد ۵۸۳/۶)۔

یا واقف نے بیع کی شرط لگا دی ہو تو اس کے ثمن سے دوسری زمین خریدنا بھی جائز ہے۔ (درعلی الرد ۵۸۳/۶)

البتہ تیسری صورت یعنی جب کہ فی الجملہ وقف سے نفع ہو رہا ہو تو ایسی حالت میں استبدال کو فقہاء نے ناجائز قرار دیا ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ جب واقف نے استبدال کی اجازت دی ہو یا وقف کا مقصد ہی فوت ہو چکا ہو تو دونوں صورتوں میں متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت ہوگی، ہاں صرف زیادتی منفعت کے لئے استبدال وقف کی اجازت نہ ہوگی۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ ایسی صورت میں ایسے اوقاف کو باستثناء مسجد فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، جو اسی جنس کا ہو۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

قوله وجاز شرط الاستبدال به اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه،الأول:أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا،والثاني:أن لايشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه،والثالث:أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لايجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال الخ (شامی ۶/۵۸۳)

صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں:

نقل عن الشيخ الامام الحلواني في المسجد والحوض إذا خرب ولايحتاج إليه لتفرق الناس عنه انه تصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (۵/۲۵۲)۔

شروط الاستبدال: إذا كان الوقف عقارا غير مسجد فالمعتمد أنه يجوز للقاضي الاستبدال به للضرورة بلا شرط الواقف بشروط ستة:

۱۔ أن يخرج الموقوف على الانتفاع به بالكلية اى يصبح عديم المنفعة .

۲۔ الا يكون هناك ريع للوقف يعمر به.

۳۔ الا يكون البيع بغبن فاحش.

۴۔ أن يكون المستبدل قاضي الجنة،وهو ذو العلم والعمل لئلا يؤدى الاستبدال إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في الزمن الاخير.

۵۔ أن يستبدل به عقار لا دراهم و دنانير لئلا يأكلها النظار ولأنه قل أن يشترى بها الناظر بدلا وجاز بعضهم الاستبدال به نقودا مادام المستبدل قاضي الجنة.

۶۔ أن لا يبيعه القاضي لمن لا تقبل شهادته له ولا لمن له عليه دين خشية التهمة و المحاباة فإذا لم تتوافر هذه الشروط كان بيع الوقف باطلا لا فاسدا وإذا صح بيع الحاكم بطل وقفيته ما باعه ويبقى الباقي على ما كان (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۱،۲۲۲)

مذکورہ بالا شروط کو ملحوظ رکھتے ہوئے فروخت کرنے کی اجازت ہے اور متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ جواب نمبر اول میں ذکر کردہ شرائط کی رعایت کرتے ہوئے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کیا

جا سکتا ہے۔

وفی القنیة مبادلة دارالوقف بدار أخری إنما یجوز إذا کانتا فی محلة واحدة أو محلة أخری خیرا، ان أرض الوقف لوقل ریعها فللقیم أن یبیعها و یشتری بثمنها أرضا أخری ریعها أکثر نفعا للفقراء فجوز استبدال الأرض بالأرض. (بزازیہ ہامش علی ہندیہ ۲۵۴/۶)

اورمسجد میں کسی طرح تبدیلی جائز نہیں ہے۔

ولو خرب ما حوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الامام والثانی أبدا إلی قیام الساعة وبه یفتی حاوی القدسی (شامی ۵۴۸/۶) مولانا شیرعلی صاحب

الف، ب۔ خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ جواوقاف ویران اور معطل ہو چکے ہوں، وہاں سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوچکی ہو، اوقاف سے نفع اور انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ ہوتو ایسی صورت میں ان اوقاف کو کیا کیا جائے۔ یونہی معطل بیکار چھوڑ دیا جائے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ اوقاف غیروں کی ملکیت اور استعمال میں آ جائے گا، یا اس کے بدل واستبدال کی شرعی گنجائش ہوگی۔

جی ہاں ایسے اوقاف کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اگر اسکے بقا اور انتفاع کی کوئی شکل نہ ہوتو اس کو فروخت کر کے دوسرا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔قریب قریب تمام فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔علامہ حصکفی درمختار میں لکھتے ہیں:

وکذا الرباط والبئر إذا لم ینتفع بهما فیصرف وقف المسجد والبئر والحوض إلی أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض (۳۵۲/۴)

اسعاف اور قاضی خاں کے حوالہ سے ہے:

رباط بعید استغنی عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السید الإمام أبو الشجاع تصرف غلته إلی الرباط الثانی (ص۳۵۹)۔

اسی طرح ایک اورمقام پر ہے:

حوض و بئر و رباط ودابة و سیف...فقد ذکر التتارخانیة وغیرها جواز نقلها(صفحہ ۳۶۰)

اسی طرح ابن ہمام کی فتح القدیر میں بھی جائز لکھا ہے:

إذا ضعفت الارض عن الاستغلال و یجد القیم بثمنها اخری مما أکثر ریعا کان له أن یبیعها و یشتری بثمنها ما هو أکثر ریعا (صفحہ ۲۲۱)۔

اسی طرح ابن ہمام نے ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

سئل الحلوانی عن اوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذرت استغلالها هل للمتولی بیعها

و يشترى بثمنها أخرى قال نعم .

اسی طرح ابن ہمام نے ہشام کے واسطے سے امام محمد کی روایت نقل کی ہے:

وروى ابن هشام عن محمد أنه قال إذا صار الوقف بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره (صفحہ ۲۳۷)

اور جن لوگوں نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ واقف یا اس کے وارث کی جانب لوٹ آئے گا، اس قول کی تردیداور اسے غیر مفتی بہ قرار دیتے ہیں:

وعلى هذا لايفتى على قوله برجوعه إلى ملك الواقف و ورثته بمجرد تعطله و خرابه (صفحہ ۲۳۷)وهكذا في الشامي (۳۷۹/۴).

لہذا نہ واقف، نہ واقف کے وارثوں کی جانب لوٹایا جائے گا بلکہ اس کا متبادل وقف قائم کیا جائے گا۔

اسی طرح قاضی خان کے حوالے سے ابن ہمام لکھتے ہیں:

وقف على مسكين خرب ولاينتفع به ولايستاجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه (صفحہ ۲۳۷)

اسی طرح ابن نجیم کی بحرالرائق میں ہے:

الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (۲۲۳/۵۔۲۳۷)

اسی طرح منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولي أن يبيعها و يشترى مكانها أخرى قال نعم (۲۲۳/۵،۲۳۷/۵)۔

قاضی کی طرح متولی بھی معطل اوقاف کوفروخت کر کے اس کے بدلے دوسرے اوقاف کوخرید سکتا ہے۔

ابن نجیم نے بحرالرائق میں شمس الائمہ حلوانی کے قول کونقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولي أن يبيعها ويشترى مكانا آخر قال نعم (۲۲۳/۵)

اسی طرح مجمع الانہر میں ہے:

حوض أو مسجد خرب و تفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر (۷۴۹/۱)،

اسی طرح ہندیہ میں ہے:

وقف صحيح على أقوام مسمين خرب ولا ينتفع به وهو بعيد من القرية لا يرغب أحد

في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه (صفحہ ۴۸۰)

اسی طرح قاضی خاں میں ہے:

فإذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى هي أنفع للفقراء وأكثر ريعا كان له أن يبيع هذه الأرض ويشتري بثمنها أرضا أخرى (۳۰۰/۳ برحاشیہ ھندیہ)

حاصل کلام:

فقہاء کی ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ وہ اوقاف جو معطل اور ویران ہو جائے اس کا متبادل وقف اسے فروخت کر کے قائم کیا جا سکتا ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اسے فروخت کر کے اسی جیسا وقف اختیار کیا جائے گا، اگر مسجد پر وقف تھا تو اس رقم سے خرید کر زمین یا مکان وغیرہ مسجد پر وقف کر دیا جائے گا، اگر سرائے خانہ یا حوض تھا تو اسی طرح سرائے خانہ یا حوض بنوا دیا جائے گا، اور قریبی مسجد پر اس کی آمدنی استعمال ہوگی۔ كذا في الشامي.

وفي شرح المنتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (صفحہ ۳۵۹) یعنی دونوں کی جہت ایک ہوگی۔

معطل ویران اوقاف کو لقطہ میں داخل کرنا:

فقہاء کے کلام میں اس کی بھی اجازت ملتی ہے کہ ایسے اوقاف کو لقطہ میں داخل کر دیا جائے۔ چنانچہ ابن نجیم کی بحر الرائق میں ہے:

حوض محلة خرب وصار بحال لا يمكن عمارته فهو للواقف ولورثته فإن كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة وزاد في فتاوى الخلاصة إذا كان كاللقطة يتصدقون به على فقير ثم يبيعه الفقير ثم ينتفع بثمنه (۲۲۴/۵)۔

ابن ہمام ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

حوض محلة خرب وصار بحيث لا تمكن عمارته فهو للواقف ولورثته فإن كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة كذا في الخلاصه. إذا كان كاللقطة يتصدقون به على فقير ثم يبيعه الفقير فينتفع بثمنه (ص ۲۲۱)

خیال رہے کہ وقف کا ملک واقف کی جانب لوٹنا قول غیر مفتی بہ ہے:

وقال صدر الشهيد... لأن الوقف بعد ما خرج إلى الله تعالى لا يعود إلى ملك الواقف (فتح ۲۲۱)

اسی طرح علامہ شامی نے رجوع الی الوارث کو ضعیف اور نا قابل فتوی قرار دیا ہے:

وأما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه (۳۷۹/۴)۔

لقطہ اور اس کا مصرف:

ما قبل سے یہ معلوم ہوا کہ اوقاف معطلہ اور ویران کو فقہاء کرام کے ایک قول میں لقطہ مانا گیا ہے۔ اور لقطہ کا مصرف جہاں یہ ہے کہ فقراء پر تصدق ہو، وہاں علامہ ''حصکفی'' نے لقطہ کا مصرف بیت المال بھی بتایا ہے، یعنی لقطہ کا مال جس کا مالک نہ مل رہا ہو اسے بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔ اور بیت المال کا مصرف عام نوائب المسلمین ہے جس میں رفاہی کام بھی داخل ہے۔

كذا في الدر المختار : فهو مصرف جزية و خراج و مصرف زكوة و عشر مر في الزكاة و مصرف خمس وركاز مر في البر وبقي رابع وهو لقطة . وتركة بلا وارث (۲۱۹/۴)۔

الانتباہ: خیال رہے کہ ویران و معطل اور ناقابل انتفاع و استغلال اوقاف کے استبدال کی اجازت مطلقاً کھلے عام ہر ایک کو ہر وقت اجازت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لئے فقہاء نے شرطیں ذکر کی ہیں جو متعدد مقام پر موضوع کے ذیل میں مذکور ہیں، جن میں لابدی شرطیں یہ ہیں:

۱۔ غبن فاحش کے ساتھ انتہائی کم قیمت میں فروخت نہ کیا جا رہا ہو۔

۲۔ اس کے بدلہ زمین ہی خریدی جائے، روپیہ پیسہ کی شکل میں یا غیر منقولہ شکل میں اسے نہ منتقل کیا جائے، کہ یہ قریب الہلاکت ہوتے ہیں اور جو ابقاء وقف اور انفع للوقف کے خلاف ہے۔

۳۔ ایسا متولی یا قاضی فروخت کر سکتا ہے جو نہایت صالح اور امانت دار ہو، جسکی تشریح فقہاء قاضی الجنۃ سے کرتے ہیں۔

علامہ زحیلی نے بھی ان شرطوں کو ذکر کیا ہے (الفقہ الاسلامی ۲۲۲/۸)۔

لہذا ان اوقاف کا استبدال نہایت احتیاط سے شروط مذکورہ کی رعایت کرتے ہوئے کیا جائے گا۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق:

مفتی بہ اور محقق قول کے اعتبار سے مسجد کو منتقل یا فروخت یا اس کا متبادل دوسری مسجد میں نہیں کیا جا سکتا ہے۔

در مختار میں ہے:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى.

علامہ شامی اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: لو خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه فلايعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر.

حتی کہ لوگ نماز چھوڑ چکے ہوں۔ آبادی ختم ہونے کی وجہ سے یا اور کسی غلط اقدام مثلاً دوسروں کا غاصبانہ قبضہ ہو جانے کی وجہ سے، تب بھی اس کی مسجدیت باقی رہے گی۔

چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں: سواء کانوا یصلون فیه أولا ۔ اوراسی پرفتوی بھی ہے۔ وهو الفتوی، وأكثر المشائخ عليه وهو الأوجه (۳۵۸/۴)۔

نہ مسجد کی مسجدیت منتقل ہوسکتی ہے نہ مسجد کی تعمیر۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں۔

انه لایجوز نقله و نقل ماله إلی مسجد آخر کما مر عن الحاوی (۳۵۹/۴)

شیخ سراج الدین نے بھی یہی فتوی دیا ہے۔

اسی طرح بزازیہ میں ہے: خربت القرية والمسجد ولا يصلی فیه أحد عند الثانی هو مسجد أبداً لأن كونه مسجدا لايتوقف في الابتداء على الصلوة عنده فكذا في البقاء (۲۷۰/۶)

اسی طرح ہندیہ میں ہے: والفتوی علی قول أبي يوسف انه لا يعود إلى ملک مالک أبدا، كذا في المضمرات (۴۵۸/۲) وإذا خرب المسجد واستغنی أهله وصار بحيث لا يصلی فيه ..قيل هو مسجد أبدا وهو الأصح كذا في خزانة (۴۵۸/۲)

اسی طرح فتح القدیر میں ہے: یبقی مسجداً علی حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومالک والشافعي.

فقہاء کرام کی ان تمام عبارتوں سے یہ بات بالکل منقح اور واضح ہوگئی کہ دیگر اوقاف اور مساجد میں فرق ہے۔ جب ایک مرتبہ مسجد مسجد بن جائے گی، شرعی مسجد ہوجائے گی تو پھر اب خواہ مدتوں ویران ومعطل ہوجائے یا نماز متروک ہوجائے، درودیوار منہدم ہوجائے، اسکی مسجدیت باقی رہے گی، مفتی بہ قول کے اعتبار سے مسجد ہی رہے گی۔ حتی کہ کفر وشرک کا غلبہ ہوجائے، اس میں بت رکھ دئے جائیں، نماز، ذکر، عبادت الٰہی متروک ہوجائے، شرعی مسجد کی حیثیت باقی رہے گی۔ کیا کعبہ پر ایک طویل زمانے تک مشرکین کا قبضہ نہیں رہا، بت نہیں رکھے گئے، پھر بھی مسجد رہی کہ جب اسلام کا اقتدار ہوا بت ہٹا کر اس کی مسجدیت باقی رکھی گئی۔

كذا في فتح القدير: واستدل أبو يوسف وجمهور العلماء بالكعبة فإن الإجماع على عدم خروج موضعها عن المسجدية والقربة (۲۳۷/۶)۔ مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف، ب۔ یہ بندے کے نزدیک جائز ہے۔ مولانا ایوب ندوی

یہاں یہ بات بتانے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے کہ تقسیم ملک کے بعد ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں کی آبادی کے پاکستان کی طرف منتقل ہوجانے کے سبب تقریباً بہت سے اوقاف ویران ہوچکے ہیں، اور اگر کسی بستی میں کچھ اوقاف پائے بھی جاتے ہیں تو وہاں دور دراز تک مسلمانوں کی آبادی کے نہ ہونے کے سبب ان اوقاف کی اراضی کو آباد رکھنا یا واقف کے منشا اور اس کے اغراض ومقاصد کے تحت ان اراضی کی پیداوار کو استعمال کرنا، ایک حد تک ناممکن سا ہوگیا

ہے، بلکہ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ اس قسم کے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔

اوقاف کی خرید وفروخت اور اس میں تبدیلی کا شرعی حکم:

اب ایسی صورت میں اوقاف کے تحفظ کی خاطر سب سے پہلا سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا ایسے قریب الہلاک اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے اغراض ومقاصد کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی کثیر آبادی پائی جاتی ہو، اس کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے کلام کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے وہ اوقاف جو مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہو جانے سے بالکل ویران ہو چکے ہیں، اور وہاں پر مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور انہیں واقف کی منشا کے مطابق بروئے کار لانا ممکن نہیں رہ گیا ہے، تو اگر یہ اوقاف مساجد ومقابر موقوفہ کے علاوہ ہیں، تو انہیں چند شرائط کے ساتھ فروخت کر کے واقف کے مقاصد کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے ان کے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اب وہ شرائط کیا ہیں اور استبدال کی کتنی صورتیں جائز ہیں، تو اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں اور علامہ شامی نے رد المحتار میں شرح وبسط کے ساتھ کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ استبدال کی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ اگر واقف نے وقف کے دوران ہی اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے استبدال کی شرط رکھی ہو تو صحیح قول کے مطابق بلا شبہ استبدال جائز ہے، شامی میں ہے:

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة أوجه: الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره، فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا... الخ (ردالمحتار ۳/۴۲۴) وفي الهندية إذا شرط في أصل الوقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا شاء ذلك فتكون وقفا مكانها فالوقف والشرط جائز عند أبي يوسفؒ وكذا لو شرط أن يبيعها ويستبدل بثمنها مكانها، وفي واقعات القاضي الإمام فخر الدين قول هلالؒ مع أبي يوسفؒ وعليه الفتوى، كذا في الخلاصة (فتاوی عالمگیری ۲/۳۹۹) وفي البزازية وإن قال الواقف وقفت على أن اشترى بثمنها أرضا أخرى إن احتاج إلى ذلك صح استحسانا لأن الأولى وإن تعينت للوقف قيمتها يقوم مقامها في الحكم (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۵۶)۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ استبدال کی تو شرط نہ لگائی ہو، لیکن وہ وقف بالکل ویران ہو کر رہ گیا ہو، اور اس سے منتفع ہونے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی اصح قول کے مطابق استبدال جائز ہے، شامی میں ہے:

والثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۳/۴۲۴) وفي البزازية شرط في أصل الوقف لا يستبدل أو البيع ؛

شراء أرض أخرى بثمنها صح الشرط والوقف عند الثانيؒ و عند محمد و هلالؒ الوقف جائز و الشرط باطل.... وعليه الفتوى لأن الوقف يحتمل للانتقال من أرض إلى أرض، و ذكر القاضي قول هلال مع الثاني (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۶/۲)۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ نہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط لگائی اور نہ ہی وقف ویران ہوا ہے، بلکہ اس کو باقی رکھتے ہوئے کچھ نہ کچھ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، تو اس صورت میں اصح اور مختار قول یہ ہے کہ استبدال جائز نہیں ہے۔

قال ابن عابدين في رد المحتار: والثالث أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زادة في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو ماخوذ من الفتح أيضا كما سنذكره عند قول الشارح لايجوز استبدال العامر (ردالمحتار ۴۲۴/۳)۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اشیاء موقوفہ کو غاصب نے قبضہ کر کے اس میں ایسا تصرف کر دیا ہے کہ وہ اراضی ناقابل کاشت ہوگئی، اور اب وہ قیمت دینے پر رضامند ہے، یا غاصب نے اس زمین کے وقف ہونے کا انکار کر دیا اور اس پر متولی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لیکن غاصب قیمت دینا چاہتا ہے، تو ان صورتوں میں بھی متولی کے لئے جائز ہے کہ قیمت لے کر ان اراضی موقوفہ کے بدلہ دوسری جگہ زمین خرید لے۔

في رد المحتار نقلا عن الاشباه الثانية إذا غصب غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحرًا فيضمن القيمة و يشتري المتولي بها أرضا بدلاء الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى و أراد دفع القيمة فللمتولي أخذها ويشتري بها بدلا (ردالمحتار ۴۲۶/۳، الاشباہ والنظائر ۱۰۳/۳۔ کتاب الوقف) وفي هامش الاشباه قوله يجحده الغاصب اى فيصالحه الناظر على مال صلحا عن انكار (ہامش الاشباہ ۳۰۱) وقال في الخانية فإن أرض الوقف إذا غصبها غاصب وأجرى الماء عليها حتى صار بحرًا لا يصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشتري بقيمتها أرضا أخرى فتكون الثانية وقفاً على وجه الأولى (خانیہ علی الہندیہ ۳۰۶/۳) وفي البزازية غصب أرض الوقف غاصب وأجرى عليها الماء حتى صار بحرًا يضمن قيمتها ويشتري بالقيمة أرض أخرى ويكون وقفاً مكانها (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۶/۲)۔

۵۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کو کوئی شخص لینے کا خواہش مند ہے، اور وہ اس کے بدلہ میں اس سے بہتر اور زیادہ پیداوار والی زمین دینا چاہتا ہے، تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں استبدال جائز ہے، اور حضرات فقہاء نے اس قول کو مفتی بہ بھی کہا ہے۔

وفي الاشباه الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفاً فيجوز على

قول أبی یوسف و علیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهدایة (الاشباه۱۰۳، ردالمحتار۳/۴۲۶)۔

مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء نے لوگوں کے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر چند صورتوں میں استبدال کو جائز اور بعض جگہ استبدال کو ناجائز قرار دیا ہے، اور ساتھ ہی جس قول کے جواز وعدم جواز کا قول کہا ہے اس کے مفتی بہ ہونے کی تصریح بھی فرمادی ہے، علامہ ابن الہمام نے بھی مختصراً استبدال کے جواز وغیرہ پر کلام کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه فإن کان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف علیهم فینبغی أن لایختلف فیه وإن کان لا لذلک بل اتفق انه أمکن أن یوخذ بثمنه ما هو خیر منه مع کونه منتفعا به فینبغی أن لایجوز لأن الواجب إبقاء الوقف علی ما کان علیه دون زیادة ولأنه لا موجب لتجویزه لأن الموجب فی الأول الشرط وفی الثانی الضرورة ولا ضرورة فی هذا (ای الثالث) إذ لاتجب الزیادة بل تبقیه کما کان الخ (فتح القدیر بحوالہ ردالمحتار۳/۴۲۷) قال ابن عابدین أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق والصواب (ردالمحتار۳/۴۲۷) قال الراقم فی الرابع والخامس أیضا الضرورة، فافهم.

لیکن صاحب شرح وقایہ نے کتاب الوقف میں استبدال کے سلسلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

ونحن لا نفتی به فقد شاهدنا فی الاستبدال من الفساد ما لایعد و لایحصی فإن ظلمة القضاة جعلوه حیلة إلی إبطال أکثر أوقاف المسلمین وفعلو ما فعلوا .. الخ (شرح وقایہ۲/۳۵۳، و مثلہ فی ردالمحتار۳/۴۲۶)

مندرجہ سطور میں صدر الشریعۃ علیہ الرحمہ نے استبدال کی صورت میں جن مفسدات کی طرف اشارہ فرمایا ہے ان مفسدات کی پیش بندی کے لئے حضرات فقہاء نے آٹھ شرطوں کے ساتھ استبدال کو مشروط کہا ہے جو حسب ذیل ہیں:

شرائط استبدال:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وقف ویران ہوگیا ہو، اور اس کی آمدنی اور اس کا نفع بالکل ختم ہوگیا ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اس جگہ وقف کی کوئی دوسری بلند جگہ نہ ہو کہ جہاں دوسری تعمیر ہو سکے۔

(۳) وقف کی بیع اور اس کا استبدال غبن فاحش (بہت زیادہ گھاٹے) کے ساتھ نہ ہو۔

(۴) بدلنے والا قاضی علم وعمل دونوں کا جامع ہو، اور وہ استبدال ہی میں وقف کے لئے مصلحت سمجھتا ہو۔

(۵) اراضی موقوفہ کا تبادلہ دوسری اراضی ہی سے ہو، روپے پیسے، دراہم ودنانیر سے نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں بدلنے والے لوگ استبدال سے پہلے ہی وقف کے روپے کو ہضم نہ کر

جائیں۔

(۶) وقف کے تبادلہ کا معاملہ مقبول الشہادت شخص ہی سے کیا جائے، ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کی شرعاً شہادت قبول نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص چھوٹے بچے وغیرہ سے اوقاف کا تبادلہ کرے تو یہ جائز نہیں ہے، نیز وقف کے تبادلہ کا معاملہ ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کا دین بدلنے والے پر باقی ہو، کیونکہ خطرہ ہے کہ بدلنے والا کہیں وقف کو دین کے عوض فروخت نہ کردے، یا دوسرے لفظوں میں ممکن ہے کہ دائن اپنے دین کے عوض وقف کی اراضی کو رکھ لے اور بدلنے والے مدیون سے کہدے کہ میرے دین کے عوض تم ہی وقف کا ثمن ادا کردو، نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے جب وقف کی بیع سامان کے عوض کرنے کو نا جائز قرار دیا ہے، تو پھر وہ کیونکر دین کے عوض وقف کے فروخت کرنے کا فتوی دیں گے۔

(۷) ایک وقف مکان کا دوسرے مکان سے تبادلہ کرنے کے لئے صاحب قنیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ ایک ہی محلّہ کے اندر ہو، کیونکہ اگر وقف مکان کا تبادلہ دوسرے محلّہ کے مکان سے کیا جائے تو اگر چہ ممکن ہے کہ اس کی قیمت زیادہ ہو، لیکن دوسرے محلّہ میں واقع ہونے کی وجہ سے احتمال ہے کہ لوگوں کی رغبت اس سے کم ہو جائے، البتہ اگر دوسرا محلّہ پہلے محلّہ سے بہتر ہو، اور وہاں کے باشندے نیک ہوں، نیز تبادلہ کی وجہ سے آمدنی میں اضافہ ہو جانے کی توقع ہو تو اس صورت میں پہلے محلّہ میں واقع وقف مکان کو دوسرے محلّہ کے مکان سے بدل سکتے ہیں، ورنہ تبادلہ جائز نہیں۔

(۸) علامہ قنالی زادہ نے اپنے رسالہ میں استبدال کے جواز کے لئے آٹھویں شرط یہ ذکر کی ہے کہ بدل اور مبدل منہ ایک ہی جنس سے ہو، کیونکہ فتاوی خانیہ میں ہے کہ اگر خود واقف نے اپنے لئے وقف گھر کو کسی دوسرے گھر سے استبدال کی شرط لگائی ہو تو خود اس کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس وقف گھر کا تبادلہ گھر کے بجائے کسی زمین سے کردے، یا اس کے برعکس معاملہ کرے، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بظاہر اس شرط کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ تبادلہ کی جس صورت میں خرچہ کم ہو اور آمدنی زیادہ آئے تو یہ تو اچھی بات ہے (مستفاد از ردالمحتار ۳/۴۲۵)

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ حضرات فقہاء نے جس طرح بعض صورتوں میں واقف کو استبدال کی اجازت دی ہے، اسی طرح قاضی کو بھی دی ہے، لیکن صاحب فتاوی خانیہ کا کلام قاضی کے سلسلہ میں مختلف ہے، ایک جگہ انہوں نے بغیر واقف کی شرط کے مطلقاً قاضی کو استبدال کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ جہاں وہ مصلحت دیکھے وقف کا استبدال کرے، لیکن دوسری جگہ مطلقاً منع کیا ہے، اگر چہ وقف ویران ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے قاضی کے لئے استبدال کی شرعاً اجازت ہے، البتہ قاضی پر لازم ہوگا کہ وہ مندرجہ بالا شرائط کا لحاظ کر کے واقف وقف کا استبدال کرے، البتہ فقہ کی مشہور کتاب اسعاف سے نقل کرتے ہوئے فتاوی عالمگیری، اور ردالمحتار میں لکھا ہے کہ قاضی علم وعمل کا پیکر ہو، تاکہ ظالم قاضیوں کی طرف سے اوقاف مسلمین کے ابطال کا جو خطرہ صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے حوالہ سے بیان کیا گیا وہ سامنے نہ آئے۔

قال العلامة عبد الحي في عمدة الرعاية الاستبدال بدون الشرط لايمكنه إلا للقاضي

الغير الجائز بشروط أحدها أن يخرج الموقوف عن الانتفاع بالكلية الخ (عمدۃ الرعایہ برحاشیہ شرح وقایہ ۲/۳۵۳)۔

یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ مساجد ومقابر موقوفہ کا تبادلہ اگر چہ وہ ویران ہی کیوں نہ ہو جائیں، شرعاً جائز نہیں ہے۔

قال في الهداية ومن اتخذ أرضه مسجدًا لم يكن له أن يرجع فيه ولايبيعه ولايورث عنه (ہدایہ ۲/۶۲۵) و في الهندية نقلا عن فتاوى الحجة لو صار أحد المسجدين قديما و تداعى إلى الخراب فأراد أهل السكة بيع القديم و صرفه في الجديد فإنه لايجوز اما على قول أبي يوسف فلأن المسجد وإن خرب واستغنى عنه أهله لايعود إلى ملك الباني (الى قوله) والفتوى على قول أبي يوسف..... كذا في المضمرات (ہندیہ ۲/۴۵۸) سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الاوزجندي عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره هل يجوز زرعها و استغلالها قال لا ولها حكم المقبرة، كذا في المحيط (فتاوی عالمگیری ۲/۴۷۰-۴۷۱) قال في هامش الهندية، قوله لا، هذا لاينافي ما قاله الزيلعي في باب الجنائز من أن الميت إذا بلي وصار تراباً جاز زرعه، والبناء عليه، لأن المانع هنا كون المحل موقوفا على الدفن فلا يجوز استعماله في غيره، فليتأمل وليحرر (حاشیہ عالمگیری ۲/۴۷۱)۔

مندرجہ بالاتفصیلات کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الف۔ ویران اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے (مستفاد از فتاوی عبدالحی /۲۶۷)

وفي البزازية وعن محمد ضعفت الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنه أرضا أخرى أكثر ريعا منه له البيع و شراء ما هو أكثر منه ريعا (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱) وفي الخانية روى عن محمد.... قال إذا ضعفت الأرض الموقوفة على الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى هي أنفع للفقراء وأكثر ريعا كان له أن يبيع هذه الأرض ويشترى بثمنها أرضا أخرى جوّز رحمه الله تعالى استبدال الأرض بالأرض (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/۳۰۰)

ب۔ ویران اوقاف کو حکومت کے بجائے کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری رکھنے کی شکل شرعاً اختیار کی جاسکتی ہے۔

قال في رد المحتار فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل عنها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير... الخ (ردالمحتار

۴۲۵/۳)۔

فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مساجد و مقابر کا تبادلہ کسی حال میں جائز نہیں، البتہ دیگر ویران اوقاف کا تبادلہ شرعاً شرائط استبدال کو ملحوظ رکھ کر کیا جاسکتا ہے (والتفصیل کما مرّ) نیز مسجد، مدرسہ، حوض وغیرہ کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کا ہے کہ ان کا تبادلہ شرائط استبدال کے ساتھ جائز ہے۔

مولانا ابو بکر قاسمی

الف،ب۔ جس جگہ مساجد قائم ہیں پھر ان کی عمارت رہے یا نہ رہے، اس میں نماز پڑھی جاتی ہو یا نہ پڑھی جاتی ہو، اس کے پاس سے مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہو جائے یا باقی رہے وہ جگہ جمہور کے راجح مذہب کے موافق قیامت تک مسجد کے حکم میں رہے گی، اس کے کسی حصہ کو بیچنا، کرایہ پر دینا، رہن رکھنا یا اس کے ورثاء کو دینا جائز نہیں، لہذا جن علاقوں میں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہیں اور وہاں کی مساجد پر غیر مسلموں یا حکومت کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہو، ایسی مساجد کو حتی الامکان (قبضہ چھڑوا کر) اپنی حالت پر برقرار رکھنے اور محفوظ کرنے کی بھرپور کوشش کرنی چاہئے، اور ان کے سامان کے چوری ہو جانے کا خطرہ ہو تو یا عمارت توڑ دیئے جانے کا یقین ہو تو اسے توڑ کر دوسری ضرورت مند قریب کی مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اور ان کی اصل جگہوں کو محفوظ کر لی جائے کہ بے حرمتی نہ ہو۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ تحریر فرماتے ہیں کہ جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس رقبہ کو مسجد کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، اس کی عمارت قائم رہے یا نہ رہے، اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ بستی آباد رہے یا ویران ہو جائے ہر حال میں وہ جگہ علی الدوام تا قیامت مسجد ہی رہے گی، دوسری زمینوں کی طرح فنا نہ ہوگی بلکہ جنت میں پہنچا دی جائے گی، آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "قد ذهب الأرضون كلها يوم القيامة إلا المساجد فإنها ينضم بعضها إلى بعض" یعنی قیامت کے روز ساری زمینیں فنا ہو جائیں گی، سوائے مساجد کے کہ وہ آپس میں مل جائیں گی (جامع صغیر سیوطی ۱/۱۰۹)

اس لئے فقہاء رحمہم اللہ فرماتے ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الامام والثانى أبداً إلى قيام الساعة (وبه يفتى) (درمختار)۔

یعنی اگر اطراف مسجد منہدم اور ویران ہو جائے اور مسجد کی کوئی حاجت باقی نہ رہے تب بھی امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ جگہ ہمیشہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔

شامی میں ہے:

فلايعود ميراثاً ولايجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا وهو الفتوى (ايضاً فيه) ولو خرب المسجد و ما حوله و تفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك

الواقف عند أبي يوسف ، فيباع نقضه بإذن القاضي و يصرف ثمنه إلى بعض المساجد الخ (ایضاً فیہ)قال في البحر و به علم أن الفتوى على قول محمد في آلات المسجد و على قول أبي يوسف في تأبيد المسجد....الخ. و المراد بآلات المسجد نحو القنديل و الحصير بخلاف أنقاضه لما قدمناه عنه قريباً من أن الفتوى على أن المسجد لايعود ميراثا و لايجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر (۵۱۳/۳)۔

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ تحریر فرماتے ہیں کہ جن مقامات کو مسلمان مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنالیتے ہیں، جمہور فقہاء (امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف وغیرہ) کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک کے لئے مسجد بن گیا، اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں ...چنانچہ مسلکِ شافعی کے امام خطیب شربینیؒ فرماتے ہیں: ولو انهدم مسجد و تعذرت إعادته أو تعطل بخراب البلد مثلا لم يعد ملكا و لم يبع بحال.... (مغنی المحتاج ۳۹۲/۲) اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق تحریر فرماتے ہیں: "وفي الطرر عن ابن عبدالغفور لايجوز بيع مواضع المساجد الخربة لأنها وقف و لا بأس ببيع نقضها" طرر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بنا پر جائز نہیں، البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے (التاج الاکلیل للمواق حاشیہ حطاب ۴۲/۶)(فقہی مقالات اول ص/۲۴۰ تا ۲۴۵)۔

مسجد کے علاوہ دوسرے اوقاف (مدارس، خانقاہیں، قبرستان یا ان پر اور مسجد پر وقف اراضی و مکانات) کو بھی جہاں تک ممکن ہو قانونی طور سے ان کی حفاظت کی کوشش کی جائے، اور اگر ان کی حفاظت کی کوئی صورت نہ ہو اور دوسروں کے غلط قبضہ کا یقین ہو تو ان اوقاف کا زمین یا قیمت لے کر یا دونوں لے کر تبادلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

واقفین کا مقصد وقف سے یہی ہوتا ہے کہ خلق خدا جائداد موقوفہ سے فائدہ اٹھائے، لوگوں کی اجتماعی ضرورتوں کی تکمیل ہو جس کے نتیجہ میں خدائے عز وجل ہماری خطاؤں اور لغزشوں کو معاف فرمائے، اور مقصود اصلی آخرت کی کامیابی و کامرانی سے ہمکنار اور بہرور کرے، خواہ وہ انسان اپنی جائداد کو مساجد، مدارس، خانقاہوں وغیرہ میں سے جس نوع پر وقف کرے اس کا مقصد وہی ہوا کرتا ہے جو اوپر لکھا جا چکا ہے۔

موجودہ صورتحال میں سخت ضرورت ہے کہ اراضی موقوفہ کا جائزہ لیکر اس کی ویرانی و بربادی کو ختم کیا جائے، اور اس کی حفاظت کے اسباب مہیا اور فراہم کر کے اسے قابل انتفاع بنایا جائے، جہاں ان اراضی سے ملت کی اجتماعی ضرورتوں کو بروئے کار لانا ہے وہیں واقف کے منشاء و مقصد کی تکمیل بھی ہے۔

مذکورہ بالا تمہید کے بعد مرسلہ سوالوں کے جوابات یہ ہیں:

الف۔ وہ وقف جو اپنا مقصد کھو چکا ہے، ویرانی و بربادی کا شکار ہے، وہ اپنی موجودہ شکل میں نا قابل انتفاع ہے،

جس پر غیروں کا قبضہ وتسلط کا خطرہ یقینی درجہ تک پہونچ چکا ہے تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت شریعت نے دی ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ ذخیرہ اور منتقی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

والحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (بحرالرائق، ۲۱۹/۵)

حاصل یہ ہے کہ جس شخص پر رہائش کے لئے وقف کیا جائے اگر وہ خود موقوف مکان کی تعمیر نہ کرائے اور نہ کرایہ دار ملے تو قاضی اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری زمین ومکان خریدے جو وقف قرار پائے گا۔

ب۔ جب مشروط صورت میں اوقاف کی فروختگی کا ثبوت اور اس کا جواز اوپر معلوم ہو چکا تو پھر یہ سوال کہ ''کیا ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین ومکان حاصل کر کے الخ'' میرے خیال میں تحصیل حاصل اور عبث ہے۔

جس زمین پر مسجد قائم ہے وہ اوقاف کی زمین اور دیگر اوقاف کی زمین میں فرق یہ ہے کہ بوقت ضرورت تمام اوقاف کی زمینوں کو بالاتفاق فروخت کیا جاسکتا ہے، لیکن امام شیخینؒ کے نزدیک جس زمین پر مسجد قائم ہے اسے کسی حال میں فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

مسجد کے اوقاف اور دیگر یعنی مدارس، قبرستان وغیرہ کے اوقاف میں تبدیلی کا حق صرف قاضی کو ہے کہ قاضی حالات یعنی ضرورت شدیدہ، غیر شدیدہ کا جائزہ لیکر تبدیلی اور عدم تبدیلی کا فیصلہ کرے۔

قال في الذخيرة وفي المنتقى قال هشام سمعت محمداً يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحر ۲۱۹/۵)۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ اصل یہ ہے کہ جب کوئی شئی شرعی قواعد کے مطابق وقف ہو جائے تو اس کی بیع ناجائز ہوتی ہے، جس زمین کو شرعی مسجد بنادی گئی اس کی بیع کسی حال میں درست نہیں، وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے وقف اور مسجد بن چکی، جائداد منقولہ جو کہ مسجد کی ملک ہے وہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں، جب مسجد غیر آباد ہو جائے اور کوئی توقع اس کی آبادی کی نہ رہے اور اس جائداد کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کی بیع درست ہے، اور ایسی حالت میں بہتر یہ ہے کہ بعینہ اس جائداد کو کسی قریبی مسجد میں صرف کیا جائے، اگر یہ دشوار ہو تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے، اور غیر آباد مسجد کا احترام باقی رکھنے کے لئے اگر اس کی چہار دیواری نہ ہو تو اس کا احاطہ بنایا جائے، جو جائداد غیر منقولہ زمین وغیرہ مسجد کے لئے خریدی گئی، مسجد کے غیر آباد ہونے یا ضرورت شدیدہ پیش آنے کے وقت اس کی بیع اہل محلہ کی رائے سے درست ہے، اور جو جائداد غیر منقولہ خود واقف نے وقف کی ہے اس کی بیع درست نہیں، بلکہ مسجد کے غیر آباد ہونے کی صورت میں اس جائداد کی آمدنی کو دوسری قریبی مسجد پر اہل محلہ کی رائے

سے صرف کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ۔ ۱۹/۶)۔

اصل اور راجح تو عدم جواز نقل ہے، لیکن بعض علماء ضرورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں، سو بلا ضرورت شدیدہ تو اصل مذہب کو چھوڑنا جائز نہیں، اور ضرورت شدیدہ میں گنجائش ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ایک مسجد مستغنی عنہ ہوجائے تو اس کا وقف دوسری مسجد میں صرف کرنا بھی جائز ہے (امداد الفتاوی ۲/۲۲۷)۔

ب۔ جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس زمین کے رقبہ کو مسجد کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس کی عمارت قائم رہے یا منہدم ہوجائے، اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ کی بستی آباد رہے یا ویران ہوجائے، ہر حال میں وہ جگہ علی الدوام تا قیامت مسجد ہی رہے گی دوسری زمینوں کی طرح فنا نہ ہوگی بلکہ جنت میں پہنچادی جائے گی، لہذا صورت مسئولہ میں حتی الامکان مسجد کو اپنی حالت پر برقرار رکھنے کی سعی بلیغ کی جائے اور محفوظ کردیا جائے کہ بے ادبی سے مصئون ومحفوظ رہے۔ اگر سامان ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اسے دوسری مسجد کے لئے ہٹالیا جائے، اگر عمارت توڑ دیئے جانے کا یقین ہو تو اسے بھی توڑ کر دوسری مسجد کے لئے رکھ لیا جائے، اور اصل جگہ محصور کرلی جائے تاکہ بے حرمتی سے محفوظ رہ سکے (رحیمیہ ۲/۱۸۳)، بحالت مجبوری اسکو منظور کیا جاسکتا ہے کہ حکومت اس جگہ کے عوض دوسری مسجد بنوادے (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۹)۔ مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

وقف کی حقیقت عرفیہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زمین و جائداد وغیرہ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اللہ تبارک و تعالی کے ملک میں ودیعت کردے تاکہ وہ شئی موقوف باقی رہے اور اسکے منافع کو حسب تصریح واقف مصارف خیر میں صرف کیا جاتا رہے۔ قرون اولی سے وقف کرنے کا دستور چلا آرہا ہے، اسلاف کے بہت سارے اوقاف آج بھی مساجد، مدارس، خانقاہوں و مسافر خانوں وغیرہ کی شکل میں موجود ہیں۔

اوقاف کے منافع سے استفادہ حسب تصریح واقف لازم وضروری ہے جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہے کہ شرط الواقف کنص الشارع (ردالمحتار ۳/۴۵۶) واقف کی صراحت کے خلاف کسی وقف کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

فی زماننا بہت سارے اوقاف سے استفادہ ناممکن ہوگیا ہے کیونکہ ان اوقاف کے دور دور تک مسلم آبادی نہیں ہے جو ان سے استفادہ کرے یا مسلم آبادی تو ہے مگر ان اوقاف پر کسی کا غاصبانہ قبضہ ہے، تو ان حالات میں ان اوقاف کی جگہ دوسرے اوقاف قائم کرنا جائز ہوگا یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی آراء حسب ذیل ہیں:

استبدال وقف کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ واقف وقف کرنے کے وقت استبدال کی شرط اپنے لئے یا دوسرے کے لئے یا اپنے اور دوسرے کے لئے لگائی ہو تو بالاتفاق وقف کا استبدال جائز ہے۔

۲۔ واقف نے وقف کرتے ہوئے استبدال کی نفی کردی ہو یا استبدال کے متعلق خاموش ہو (نہ اثبات کیا ہو اور نہ نفی) اور وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے بالکلیہ نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو، تو باجازت قاضی استبدال جائز

ہوگا۔ یا کوئی شخص وقف پر غاصبانہ قبضہ کرلیا ہو یا کوئی ایسا کام کیا ہومثلا باندھ باندھا ہو یا تالاب کی کھدائی کردیا ہو جس سے موقوفہ زمین سیلابی ہوگئی ہو اور قابل زراعت نہیں رہی، اس وقت غاصب زمین کا ضمان قیمتاً دے۔ یا غاصب نے تو غصب کرلیا مگر اس کا اعتراف نہیں کرتا اور نہ ہی متولی وقیم کے پاس بینہ ہوتو اس وقت غاصب کچھ دے رہا ہو، تو ان صورتوں میں استبدال جائز ہوگا۔

۳۔ واقف نے وقف کرتے وقت استبدال کی شرط نہیں لگائی ہے اور وقف سے فی الجملہ نفع حاصل ہورہا ہو مگر اس حال میں ہو کہ اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ وقف قائم کردیا جائے تو وقف کی آمدنی بڑھ جائے گی تو اس مقصد کے لئے استبدال اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ استبدال دوصورتوں میں جائز ہے: (۱) شرط (۲) ضرورت

ضرورت کی وجہ سے جائز ہے مگر وہ چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

۱۔ وہ وقف بالکلیہ قابل انتفاع نہ ہو

۲۔ مستبدل متولی یا قیم ہو۔

۳۔ استبدال باجازت قاضی ہو۔ ایسے قاضی کی اجازت جس کی دیانت وامانت مسلّم ہو اور علم وعمل میں فائق ہو۔

۴۔ فقدان قاضی کی صورت میں جماعت مسلمین کی اجازت سے ہو۔ جماعت مسلمین سے مراد ایسے افراد کی جماعت ہے جو دیانت وامانت وغیرہ کے اعتبار سے معتمد ہوں۔

اعلم ان الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقاً والثاني أن لايشترطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا ولا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لايجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زادة في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو ماخوذ من الفتح (ردالمحتار ۴۲۴/۳)۔

وقد اخلف كلام قاضيخان في موضع جوزه القاضي بلا شرط الواقف حيث رأى المصلحة فيه في موضع منع منه ولو صارت الأرض بحال لاينتفع بها والمعتمد أنه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لايكون البيع بغبن فاحش وشرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (رد

المختار ۳/ ۴۲۵)۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال: نئی عیدگاہ بننے کے بعد پرانی عیدگاہ بالکل ویران ہے ایا اسے مفت یا قیمتاً خرید کر مدرسہ میں داخل کرنا جائز ہے؟

جواب: اس میں اختلاف ہے کہ عیدگاہ بحکم مسجد ہے یا نہیں، ایسی ضرورت کے موقع پر قول ثانی انسب ہے اور وقف غیر مسجد کا بصورت تعطل استبدال باذن القاضی جائز ہے (شامی ۳/ ۳۹۹) تحقیق مذکور کے مطابق معطل عیدگاہ کی جگہ مدرسہ بنوانے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اس عیدگاہ کے عوض اس کی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ قیمتی زمین کسی قریب تر شہری عیدگاہ کے لئے وقف کی جائے، یہ استبدال باذن قاضی ہو، اور فقدان قاضی کی صورت میں باتفاق جماعت مسلمین واللہ اعلم بالصواب (احسن الفتاوی ۶/ ۴۶۱)۔

حضرت مولانا مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے تو فروخت کرنے کی اجازت ہے، اگر کچھ بھی نفع حاصل ہو تو اسے فروخت کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ شامی میں ہے:

(قوله وجاز شرط للاستبدال به) اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الخ (بحوالہ شامی ۳/ ۵۳۵، فتاوی رحیمیہ ۶/ ۷۳)۔

استاذی حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حامدا و مصلیا! جو زمین مسجد کے مصارف کے لئے وقف ہو چکی ہے اس کی بیع ناجائز ہے، اس کی اجازت نہیں کہ اسکو فروخت کر کے اس سے زیادہ آمدنی کی زمین خریدی جائے۔

فإذا تم ولزم لا يملك ولا يملّك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه (شامی ۳/ ۵۰۷)

البتہ مسجد کی زمین پر کسی کا غاصبانہ قبضہ ہو جائے، اس کی واگذاری کرانا ممکن نہ ہو تو مجبوراً معاوضہ لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کر دی جائے، یا اگر وقف شدہ زمین قابل انتفاع نہ رہے تب بھی اجازت ہے کہ اسکو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری زمین لے کر اس کو وقف کر دی جائے، پھر زمین، مکان و دوکان جو بھی مسجد کا تھا اور اس مجبوری کی وجہ سے فروخت کر دیا گیا اور اب وہ مسجد نہیں رہی اور خریدار نے کوئی اس میں غیر اسلامی حرکت کی تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے نہ کہ منتظمین (فتاوی محمودیہ ۱۵/ ۲۱۹)۔

ایک اور سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حامدا و مصلیا! واقف نے جب کہ وقف نامہ میں جائداد موقوفہ ہر قسم کے انتقال کو صراحتاً منع کر دیا ہے

تو متولی کو کسی طرح اس کے انتقال کا حق نہیں، البتہ اگر جائداد بالکل ناقابل انتفاع ہو جائے تو شرعی قاضی کو اس کا استبدال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

هذا إذا شرط الاستبدال في أصل الوقف وأما إذا لم يشترط فقد يخصص برأي أول القضاة الثلثة المشار إليه بقوله عليه الصلوة والسلام قاض في الجنة و قاضيان في النار المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (اسعاف ۲۷) والمعتمد يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في بحر الرائق وشرط في الاسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم كذا في نهر الفائق (فتاوی عالمگیری ۲/۹۹۱)

اورصورت مسئولہ میں مکان مذکور قابل انتفاع ہے اور ایک رقم اس پر صرف کرنے کے بعد زیادہ آمدنی کی امید ہے، اور واقف نے مکان کی مرمت وغیرہ کے لئے ایک جز متعین کیا ہے۔ الخ (فتاوی محمودیہ ۱/۵۱۸)

اسی سوال کے جواب میں حضرت مولانا سید عبداللطیف نور اللہ مرقدہ (سابق ناظم مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور) تحریر فرماتے ہیں:

وقف نامہ میں اصل چیز یہ ہے کہ شرائط واقف جن کی واقف نے تصریح کی ہو ان کا اتباع کیا جائے کہ نص الواقف کنص الشارع کتب فقہ باب الوقف میں منجملہ مسلمہ اصول موضوعہ ہے، البتہ جن شرائط کی تصریح واقف نے نہ کی ہو، یا مبہم یا مجمل چھوڑی ہو ان میں قاضی کے اجتہاد اور تصرف کی گنجائش ہے، وقف نامہ ہذا میں مصارف اور شرائط کو بالکل واضح کر دیا ہے، مجمل نہیں چھوڑا، اور جن صورتوں میں فقہاء کے کلام سے قاضی کو تصرف کا حق معلوم ہوتا ہے وہ خاص خاص صورتوں میں ہے، مثلاً موقوفہ چیز کا بالکل قابل انتفاع نہ رہنا، جو صورت مسئولہ میں مفقود ہے (فتاوی محمودیہ ۱/۵۲۰)۔

الف۔ عبارات بالا سے واضح ہوجاتا ہے کہ وہ اوقاف جونقل آبادی کی وجہ سے بالکل ویران ہو گئے ہوں اور ان اوقاف کے قرب میں مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہوگئی ہو، بلکہ ان اوقاف کے دور دور تک کوئی مسلمان آباد نہ ہو، اور ان اوقاف کو آباد کرنے والا کوئی نہ ہو اور آئندہ بھی آباد ہونے کا امکان نہیں ہو، اور وہ اوقاف حکومت یا غیر مسلموں کے دست برد سے محفوظ نہ ہو، اور وہ اوقاف جو محفوظ ہوں مگر آئندہ محفوظ رہنے کی ضمانت نہ دی جاسکتی ہو، اور وہ اوقاف بالکل معطل ہوں، ناقابل انتفاع ہوں، تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کرلیا جائے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اسکے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جائے۔ مولانا نذر توحید مظاہری

وقف کے لغوی معنی:

الوقف فی اللغة الحبس عن التصرف

یعنی تصرف سے روکنے کا نام وقف ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۵۳/۸)

وقف کی اصطلاحی تعریف:

وقف کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف کہتے ہیں عین کا روکنا واقف کی ملکیت میں اور نفع کا صدقہ کرنا جس کو چاہے، حبس العين على تلك الواقف و تصدق بالمنفعة إلى من أحب إليه .

صاحبین کے نزدیک وقف کہتے ہیں عین کا روکنا اللہ تعالی کی ملکیت میں اور اس کے نفع کا صدقہ کرنا جس پر واقف چاہے حبس العين إلى حكم ملك الله تعالى والمنفعة على وجه تعود منفعته إلى العباد (فتاوی ہندیہ ۳۵۱/۲)

اور بحرالرائق میں ہے: حبس العين إلى حكم ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب، (البحرالرائق ۲۵۲/۵)۔

وقف کے تام اور لازم ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں وقف دو طریقے سے تام اور لازم ہوتا ہے: (۱) قضاء قاضی کے ذریعہ یعنی قاضی متولی مقرر کردے اور واقف اسے شئ موقوفہ دیدے۔ (۲) وصیت کے ذریعہ یعنی واقف یہ کہہ دے کہ فلاں چیز میرے مرنے کے بعد مسجد کے لئے یا مدرسہ کے لئے وقف ہے۔

ولا يلزم إلا بأحد الأمرين إما أن يحكم به القاضي أو يخرجه مخرج الوصية (شامی ۳۵۸/۳)

ان الإمام لم يقل بكون الوقف جائز غير لازم مطلقا بل هو عنده لازم إذا علقه الواقف بالموت أوقضى به القاضي (شامی ۳۶۱/۳)

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف اس وقت تام اور لازم ہوگا جب کہ واقف شئ موقوفہ کو متولی کے سپرد کردے تو اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور وقف تام ہوجائے گا۔ (ہدایہ ۶۳۷/۲)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ شئ موقوفہ واقف کی ملکیت سے محض قول سے نکل جاتی ہے، اور وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، مثلاً واقف یہ کہے کہ میں فلاں چیز مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف کرتا ہوں، تو محض اس کے قول کی بنیاد پر واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، جس طرح اعتاق سے، محض غلام کو یہ کہہ دینے سے کہ میں نے تجھ کو آزاد کیا تو آزاد ہوجاتا ہے۔ (بنایہ شرح ہدایہ ۱۹۴/۶)

امام مالک وشافعیؒ اور اکثر اہل علم علماء کا قول بھی امام ابو یوسف کے مطابق ہے اور ان کے یہاں بھی قول

سے وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے جیسا کہ اوپر کی عبارتوں سے واضح ہے۔

ارکانِ وقف:

وقف ایسے الفاظ خاصہ کے ذریعہ ہو جو وقف پر دلالت کرے، صاحب بحرالرائق نے اس طرح کے الفاظ تقریباً ستائیس ذکر کئے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے (البحر الرائق ۵/۲۰۵)

سببِ وقف:

تقرب إلى الله.

وقف کے شرائط:

(۱) عقل اور بلوغ کا ہونا، یعنی وقف کرتے وقت واقف کا عاقل و بالغ ہونا۔ (۲) حریت، یعنی واقف کا آزاد ہونا۔ (۳) قربت فی ذاتہ کا ہونا، یعنی شئ موقوفہ کو جس چیز پر وقف کیا جارہا ہو اس کا فی نفسہ باعث قربت ہونا ضروری ہے۔ (۴) وقف کرتے وقت شئ موقوفہ واقف کی ملکیت میں ہو۔ (۵) واقف بے عقلی اور قرض کی وجہ سے مجور نہ ہو۔ (۶) شئ موقوفہ متعین ہو مجہول نہ ہو۔ (۷) منجز ہو معلق نہ ہو، یعنی اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میرا لڑکا آئے گا تو میرا گھر وقف ہے وغیرہ۔ (۸) واقف شئ موقوفہ کو فروخت کرکے اپنے مصرف میں ثمن خرچ کرنے کی شرط نہ لگایا ہو۔ (۹) واقف نے وقف کرتے وقت خیار شرط نہ لگایا ہو۔ (۱۰) تابید یعنی شئ موقوفہ کو ہمیشہ ہمیش کے لئے وقف کیا ہو۔ یہ شرط تمام ائمہ کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقف کرتے وقت ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، فتوی بھی امام ابو یوسفؒ ہی کے قول پر ہے۔

الصحيح أن التابيد شرط اتفاقاً لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسفؒ وعند محمدؒ لابد أن ينص عليه (شامی ۳/۳۶۵)

(۱۱) واقف ایسی جہت ذکر کرے جو کبھی بھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ (۱۲) غیر منقولی اشیاء ہو جیسے زمین، گھر وغیرہ منقولی اشیاء نہ ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقولی اشیاء کا بھی وقف جائز ہے (فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۷)

وقف کے متعلق جوابات دینے سے قبل بطور تمہید تبادلہ و فروخت کے سلسلہ میں کچھ باتیں عرض کی جاتی ہیں جن کو حضرت علامہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے تاکہ سوالات کے جوابات سمجھنے میں آسانی ہو۔

تبادلہ اور خرید و فروخت کی قسمیں:

شئ موقوف کے تبادلہ اور خرید و فروخت کی پانچ صورتیں ہوسکتی ہیں:

پہلی قسم: واقف نے بوقت وقف شرط لگادی ہو کہ متولی یا میں خود اگر تبادلہ یا فروخت کی ضرورت محسوس کروں تو تبادلہ یا فروخت کرسکتا ہوں تو ایسی صورت میں شئ موقوف کا تبادلہ اور فروخت جائز ہے۔ (شامی ۳/۳۸۷)

دوسری قسم: واقف نے تبادلہ کی کوئی شرط نہ لگائی ہو، نہ ہی اپنے لئے اور نہ ہی کسی غیر کے لئے، لیکن شئ موقوف بالکل ناقابل انتفاع ہے تو اس کو فروخت کرکے اس کی جگہ پر دوسرا وقف قائم کرنا یا اس کا تبادلہ کسی دوسری شئ سے درست

ہوگا، لیکن تبادلہ یا فروخت کرنے کا اختیار ہر کس و ناکس کو نہیں ہوگا بلکہ قاضی شریعت جو ذی علم باعمل ہو، اور قاضیٔ شریعت کے مفقود ہونے کی صورت میں جماعت مسلمین جو دین دار اور ذی علم ہوں ان کی اجازت سے تبادلہ یا فروخت جائز ہوگا۔ (شامی ۳/ ۳۸۷)

تبادلہ وفروخت کی تیسری صورت:

واقف نے شرط نہیں لگائی اور شیٔ موقوف بالکل نا قابل انتفاع بھی نہیں ہے لیکن جس شیٔ سے موقوف شیٔ کا تبادلہ کیا جارہا ہے، وہ زیادہ نفع بخش ہے تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ استبدال جائز ہے، بعض حضرات نے اسی پر فتویٰ نقل کیا ہے، لیکن علامہ شامی نے صحیح اور معتمد قول یہ نقل کیا ہے کہ اس طرح کا تبادلہ جائز نہیں ہے اور خود ان کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف ہے، اس لئے کہ اس زمانے میں قاضی حضرات میں پوری دیانت داری نہیں تھی جس کی وجہ سے حیلہ بہانہ کے ذریعہ اوقاف میں خرد برد کردیا کرتے تھے، اس طرح اوقاف ضائع ہوجایا کرتے تھے، اور ہر متولی کے اندر اتنی صلاحیت بھی نہیں تھی کہ وقف کے مسئلہ کو صحیح ڈھنگ سے پیش کرسکے، اب اس وقت کے حالات کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنا جیسا کہ بعض حضرات نے فتویٰ بھی نقل کیا ہے، زیادہ بہتر اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی قاضی شریعت جو ذی علم اور باعمل ہو اور قاضی کے مفقود ہونے کی صورت میں جماعت مسلمین جو دین دار اور احوال وقف سے واقف ہو ان کی اجازت ضروری ہوگی۔

استبدال کی چوتھی صورت:

شیٔ موقوفہ کو غاصب نے غصب کرلیا اور اس پر پانی بہایا، یہاں تک کہ وہ دریا ہوگیا اور قابل زراعت نہیں رہا تو غاصب اس کے قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس سے دوسری زمین خرید کر وقف کرے۔ (فتح القدیر ۵/ ۵۸، شامی ۳/ ۳۸۹)

استبدال کی پانچویں صورت:

غاصب نے زمین غصب کیا اور وہ انکار کرتا ہے اور اس پر کوئی بینہ نہیں ہے اور غاصب کچھ رقم متولی کو دیتا ہے تو متولی اس رقم سے دوسری زمین خرید لے تو اس طرح کا تبادلہ اور فروخت جائز ہے۔ (شامی ۳/ ۳۸۹)

علامہ شامیؒ کے تبادلہ کی ان صورتوں کو ذکر کرنے کے بعد اب فقہ اکیڈمی کے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف جہاں سے مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکا ہو اور دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق اسے بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہو تو ایسے اوقاف کو فروخت یا تبادلہ کرکے دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو وہاں مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے دوسرا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے اس کی گنجائش ہے، یہ صورت علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ تبادلہ کی بالکل دوسری صورت ہے۔

الثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (شامی ۳؍۳۸۷)

ب۔ اسی طرح ویران اوقاف کو کسی فرد یا حکومت کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری جگہ یا زمین حاصل کر کے متبادل وقف مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کیا جا سکتا ہے ان دونوں صورتوں میں قاضی شریعت یا جماعت مسلمین کی اجازت شرط ہوگی۔

مسجد اور دوسرے اوقاف میں فرق ہے، تبادلہ یا فروخت مسجد کے علاوہ اوقاف میں کیا جا سکتا ہے، مسجد اگر چہ آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے ویران ہوگئی ہو، منہدم ہوگئی ہو پھر بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، عمارت کے منہدم ہو جانے سے مسجدیت ختم نہیں ہوگی۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (حاوی القدسی درمختار ۳؍۳۷۱)

عند الإمام والثاني فلايعود ميراثا ولايجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى حاوى القدسى (شامی ۳؍۳۷۱)

مولانا محمد سعود عالم قاسمی

الف، ب۔ وہ اوقاف جن سے واقف کے مقاصد بروئے کار لانا نا قابل عمل امر ہو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

الف۔ اوقاف کے سلسلے میں اگر واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے یا وقف کے تحفظ کی کوئی صورت باقی نہ رہے اور اس پر غاصبانہ قبضہ ہو کر نفس وقف ہی کے باطل ہو جانے کا مظنہ ہو تو مجبوراً دوسری زمین سے اس کا تبادلہ کر لیا جائے یا اسے فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جائے۔

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه: الأول أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا والثاني أن لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالى زاده (شامی ۳؍۳۸۷، فتاوی محمودیہ ۱۲؍۲۸۸، فتاوی رحیمیہ ۲؍۲۷)۔

ب۔ وقف کے احکام بہت نازک ہیں واقف کی غرض اور مقصد کا لحاظ اور اس کی شرائط کی پابندی ضروری ہے، لہذا جن صورتوں میں شریعت نے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے ان صورتوں میں مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں ضرورت ہو متبادل وقف قائم کرنا چاہئے۔ واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان اوقاف کی قیمت سے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہے۔

فإذا تم ولزم لايملک ولايملّک ولايعار ولا يرهن (درمختار) (قوله لايملک) اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملک اى لايقبل التمليک لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليكه الخارج عن ملكه ولا يعار ولا يرهن لاقتضاء هما الملک درر و يستثنى من عدم تمليكه مالو اشترط الواقف استبداله (شامی ۳/۳۶۷)

وان اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسةً ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلک (درمختار) (قوله لا يجوز له ذلک) اى الصرف المذكور (شامی ۳/۳۷۲) (احسن الفتاوی ۶/۴۲۲) (فتاوی محمودیہ ۱۸/۱۸۶)

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

اوقاف کے سلسلہ میں حضرات فقہاء کے کلام کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط انہیں فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اب وہ شرائط کیا ہیں؟ تو اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ نے الاشباہ والنظائر میں اور علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں شرح وبسط سے کلام کیا ہے جن کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

(۱) اگر واقف نے وقف کے دوران ہی اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے استبدال کی شرط رکھی ہو تو صحیح قول کے مطابق بلاشبہ استبدال جائز ہے۔

واعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه: الأول أن يشرطه الواقف لنفسه أولغيره أولنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا (ردالمحتار ۳/۴۲۴، وہکذا فی الفتاوی العالمگیریہ ۲/۳۹۹)

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی تو شرط نہ لگائی ہو، لیکن وہ وقف بالکل ویران ہو کر رہ گیا ہو اور اس سے منتفع ہونے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی اصح قول کے مطابق استبدال جائز ہے۔

'' والثانی ان لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الصحيح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه'' (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط لگائی اور نہ ہی وقف ویران ہوا ہے، بلکہ

اس کو باقی رکھتے ہوئے کچھ نہ کچھ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو اس صورت میں اصح اور مختار قول یہ ہے کہ استبدال جائز نہیں ہے۔

" والثالث ان لا يشرطه ايضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو مأخوذ من الفتح . الخ (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف کے بعد اراضی موقوفہ کو کسی غاصب نے قبضہ کر کے ایسا تصرف کر دیا کہ وہ اراضی نا قابل کاشت ہوگئی، یا غاصب نے اس کے وقف میں ہونے کا انکار کر دیا اور اس پر متولی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لیکن غاصب قیمت دینا چاہتا ہے تو ان صورتوں میں بھی متولی کے لئے جائز ہے کہ غاصب سے قیمت لے کر ان اراضی موقوفہ کے بدلے میں دوسری جگہ زمین خرید لے۔

في رد المحتار نقلا عن الاشباه والنظائر (قولها إلا في أربع) الأولى لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة ويشترى المتولى بها أرضا بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولى أخذها ويشترى بها بدلا " (ردالمحتار ۳/۴۲۶، الاشباه والنظائر ۱۰۳ تا ۱۰۴، فتاوی خانیہ ۳/۳۰۰، فتاوی بزازیہ ۳/۲۵۶)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کو کوئی شخص لینے کا خواہش مند ہے، اور وہ اس کے بدلے اس سے بہتر اور زیادہ پیداوار والی زمین دینا چاہتا ہے تو حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس صورت میں بھی استبدال جائز ہے، اور حضرات فقہاء نے اس قول کو مفتی بہ بھی قرار دیا ہے۔

في الاشباه: الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف وعليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية (الاشباه والنظائر ۱۰۳ تا ۱۰۴، ومثلہ فی رد المحتار ۳/۴۲۶)

مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء نے لوگوں کے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر چند شرائط کے ساتھ استبدال کو جائز قرار دیا ہے اور ساتھ ہی قول جواز کے مفتی بہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، علامہ ابن الہمام نے بھی مختصراً استبدال کے جواز پر کلام کیا ہے، لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أولا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة ولا ضرورة في هذا (في الثالث) إذ لاتجب زيادة بل تبقيه كما كان (قال ابن عابدين) أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب (ردالمحتار ۳/۴۲۷، بحوالہ فتح القدیر)

لیکن صاحب شرح وقایہ نے کتاب الوقف میں استبدال کے سلسلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف درج کرنے کے بعد لکھا ہے :

ونحن لا نفتی به فقد شاهدنا فی الاستبدال من الفساد وما لا یعد لا یحصی فإن ظلمة القضاة جعلوه حیلة إلی إبطال أکثر أوقاف المسلمین وفعلوا ما فعلوا (شرح وقایہ ۲/۳۵۳ تا ۳۵۴)

(ہم اس کا فتویٰ نہیں دیتے اس لئے کہ ہم نے استبدال کی صورت میں جو فساد دیکھا ہے اس کو بیان نہیں کیا جاسکتا، ظالم قاضیوں نے اس کو اوقاف کے ختم کرنے کا ایک بہانہ بنالیا ہے اور پھر جو کچھ میں آیا کیا)۔

مندرجہ سطور میں صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے استبدال کی صورت میں جن مفسدات کی طرف اشارہ کیا ہے، ان مفسدات کی پیش بندی کے لئے حضرات فقہاء نے آٹھ شرطوں کا ذکر کیا ہے:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وقف ویران ہوگیا ہو اور اس کی آمدنی اور اس کا نفع بالکل ختم ہوگیا ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اس جگہ وقف کی کوئی دوسری بلند جگہ نہ ہو کہ جہاں دوسری تعمیر ہوسکے۔

(۳) وقف کی بیع اور اس کا استبدال غبن فاحش (بہت زیادہ خسارہ) کے ساتھ نہ ہو۔

(۴) بدلنے والا قاضی علم وعمل دونوں کا جامع ہو۔

(۵) اراضی موقوفہ کا تبادلہ دوسری زمین ہی سے ہو، دراہم ودنانیر، روپے پیسے سے نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں بدلنے والے لوگ استبدال سے پہلے ہی روپے کو ہضم نہ کرجائیں۔

(۶) وقف کا تبادلہ ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کی شرعاً شہادت قبول نہیں ہوتی ہے، اور نہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کا دین (قرض) بدلنے والے پر ہو، کیونکہ خطرہ ہے کہ بدلنے والا کہیں وقف کو دین کے عوض نہ فروخت کردے، حالانکہ حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے وقف کی بیع سامان کے عوض کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، پھر وہ کیونکر دین کے عوض وقف کے فروخت کرنے کا فتویٰ دیں گے۔

(۷) ساتویں شرط یہ ہے کہ ایک وقف کا تبادلہ دوسرے وقف سے ایک ہی محلہ کے اندر کیا جائے، اور اگر دوسرے محلہ کے اندر کیا جائے تو شرط یہ ہے کہ وہ محلہ پہلے محلہ سے بہتر ہو، اگر بہتر نہ ہو تو پھر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

(۸) آٹھویں شرط علامہ قنالی زادہ نے یہ ذکر کی ہے کہ بدل اور مبدل منہ ایک ہی جنس سے ہو، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بظاہر اس شرط کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جہاں تبادلہ کی صورت میں خرچ کم ہو اور آمدنی زیادہ آئے تو یہ اچھی بات ہے، یاد رہے کہ حضرات فقہاء نے جس طرح بعض صورتوں میں واقف کو استبدال کی اجازت دی ہے اسی طرح قاضی کو بھی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ قاضی خاں کا کلام قاضی کے سلسلہ میں مختلف ہے۔

ایک جگہ انہوں نے بغیر واقف کی شرط کے مطلقاً قاضی کو استبدال کی اجازت دی ہے کہ جہاں وہ مصلحت دیکھے وقف کا استبدال کرے، لیکن دوسری جگہ مطلقاً منع کیا ہے، اگرچہ وقف ویران ہی کیوں نہ ہوجائے۔

لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے قاضی کے لئے استبدال کی شرعاً اجازت ہے جب کہ وہ مندرجہ

بالاشرطوں کا لحاظ کرکے استبدال کرے، البتہ فقہ کی مشہور کتب ''اسعاف'' سے نقل کرتے ہوئے فتاویٰ عالمگیری اور رد المحتار میں لکھا ہے کہ قاضی علم وعمل دونوں کا پیکر ہو، تاکہ ظالم قاضیوں کی طرف سے اوقاف مسلمین کے ابطال کا جو خطرہ اوپر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ سامنے نہ آئے۔

یہاں پر یہ بات ملحوظ رہے کہ مساجد ومقابر کے اوقاف کا تبادلہ اگر چہ وہ ویران ہی کیوں نہ ہو جائیں شرعاً جائز نہیں ہے۔

سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الأوزجندي عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرىٰ إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتىٰ لاالعظم الخ (فتاویٰ ہندیہ ۲/۴۷۰، ۴۷۱، ۴۵۴-۴۵۵، ہدایہ ۲/۶۴۵، المبسوط ۱۲/۶۴۵، بزازیہ ۳/۲۷۰)۔

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسری جگہ پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، ایسے مراحل ونوازل کے مواقع کے سلسلہ میں صاحب فتاویٰ خانیہ علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

قال إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرىٰ هي أنفع للفقراء وأكثر ريعاً كان له أن يبيع هذه الأرض ويشتري بثمنها أرضا أخرىٰ جوّز رحمه الله تعالى استبدال الأرض بالأرض (الفتاویٰ الخانیہ ۳/۳۰۰)

وقال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط: ومن ذلک أنه إذا شرط في الوقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا شاء ذلک فهو جائز عند ابي يوسف وعند محمد وهو قول أهل البصرة الوقف جائز و الشرط باطل لأن هذا الشرط لا يوثر في المنع من زواله والوقف يتم بذلک ولا ينعدم به معنى التابيد في أصل الوقف فيتم الوقف بشروطه ويبقى الاستبدال شرطا فاسدا فيكون باطلا في نفسه كالمسجد إذا شرط الاستبدال به أو شرط أن يصلي فيه قوم دون قوم فالشرط باطل واتخاذ المسجد صحيح فهذا مثله (المبسوط ۱۲/۴۱، ۴۲)

ب۔ ویران اوقاف کو حکومت کے بجائے کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض میں دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری رکھنے کی شکل شرعاً اختیار کی جاسکتی ہے، قال ابن عابدین الشامی فی رد المحتار:

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع ويحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير بخلاف الموقوفة للسكن لظهور أن قصد الواقف الانتفاع بالسكن (رد المحتار ۳/۴۲۵)

حضرات فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مساجد ومقابر موقوفہ اور دیگر اوقاف میں فرق ہے، مساجد و

مقابر موقوفہ کا تو تبادلہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، البتہ دیگر عام ویران اوقاف کا تبادلہ شرعاً کیا جا سکتا ہے، نیز مسجد و مدرسہ وحوض وغیرہ کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کا ہے کہ ان کا تبادلہ شرائط استبدال کے ساتھ جائز ہے۔

قال ومن اتخذ أرضه مسجدا لم يكن له أن يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لأنه يحرز عن حق العباد وصار خالصاً لله تعالى الخ (ہدایہ ۲/۶۴۵)

والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (ردالمحتار ۳/۴۱۹)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

موقوف شئ خالص اللہ کی ملکیت ہوتی ہے، اس میں دوام وثبات ہوتا ہے، وقف کی اصل حضرت ابراہیمؑ کی ذات اقدس ہے، انہوں نے بیت اللہ شریف اور خانہ کعبہ کی زمین وقف کر کے خانہ کعبہ تعمیر فرمایا تھا (حاشیہ شرح وقایہ در بیان وقف) علامہ ابن ہمام نے صیغہ تمریض استعمال کرتے ہوئے یہ بات بھی کہی ہے کہ ارض کعبہ اس سے قبل ہی سے موقوف تھی۔

وقف صدقات ہی کی طرح خالص اللہ کی ملکیت ہوتی ہے، پھر اللہ کی جانب سے بندے اس کے مستحق ہوتے ہیں، وقف کے اندر اصل یہی ہے کہ وقف ایسی چیزوں کی ہونی چاہئے جس میں دوام ہوتا ہے اور زوال کو قبول نہیں کرتا ہے، بایں وجہ منقولی اشیاء کا وقف درست نہیں ہے، گرچہ شروط وقیود کے ساتھ منقولی اشیاء کا وقف بھی درست ہے، اب وقف کا جو بھی پہلو اختیار کیا جائے خواہ وہ غیر منقولی ہو یا منقولی ہو، ہر پہلو میں منافع للناس ہی مضمر اور پوشیدہ ہے، پھر وقف میں تملیک شرط ہے یعنی مالک بنانا، جس طرح صدقات وزکوۃ میں تملیک شرط ہے، یہ بات دیگر ہے کہ صورتوں میں قدرے اختلاف اور تفاوت ہے۔

اس تمہید وتقدیم کے بعد اب اوقاف کے بارے میں عرض یہ ہے کہ بہت سے وہ اوقاف جو مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، یا وہ اوقاف جہاں بھی ہیں وہاں دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا، اس میں مساجد ومقابر خانقاہیں ہر طرح کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت اور غیر مسلمانوں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔

الف۔ ایسی صورتوں میں ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد وقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے اور منشاء حدیث کے خلاف بھی نہیں ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض کسی دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کے جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

اسلام ایک مکمل دین اور کامل دستور العمل ہے، جس میں انسان کے زندگی گذارنے کے لئے تمام اسباب

ووسائل فراہم اور مہیا ہیں، مذہب اسلام کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس نے انسان کے معاشی مشکلات اور اقتصادی پریشانی کو دور کرنے کے لئے مختلف مدات کو متعین کیا ہے تا کہ انسان صحیح طریقے سے زندگی گذار سکے، ان مدات میں ایک اہم شعبہ اوقاف کا ہے جس میں ایک شخص اپنی جائداد کو للہ فی اللہ وقف کرتا ہے، تا کہ محتاج وضرورت مند اپنی ضرورتوں کو پوری کر سکیں، اسکے ساتھ ہی موجودہ دور میں حکومت اور متولیان وقف کی بے راہ روی اور حرص وہوس کی وجہ سے اوقاف کے چند نئے مسائل ابھر کر سامنے آ گئے ہیں، ذیل میں ان سوالوں کے جوابات جدید وقدیم فقہ وفتاوی کی کتابوں سے دئے جارہے ہیں (واللہ من وراء القصد وھو یھدی السبیل)

الف۔ ایسے اوقاف کو جو مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں اگر وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہو، اور واقف کے مقاصد کو بروئے کار لانا نا قابل عمل ہو گیا ہو تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب اوقاف کے ضائع ہو جانے کا ظن غالب ہو، یا بالکل ہی نا قابل انتفاع ہو جائیں، تو فروخت کر کے ان کے بدلے میں متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کر دی جائیں۔

قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحر الرائق ۵/۲۰۷)

ہشام کہتے ہیں کہ امام محمدؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف اس پوزیشن میں ہو جائے کہ اس سے مساکین فائدہ نہ اٹھا سکیں تو قاضی کو حق ہے کہ وہ اسکو بیچ دے اور اس کی قیمت سے اسی کے متوازی خرید لے، یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔

عن شمس الأئمة الحلواني ينقل الذخيرة حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولي أن يبيعه ويشتري مكانه أخرى قال نعم. والمختار أنه يجوز بيعها إن احتاجوا إليه قال الفقيه أبو جعفر ينبغي أن يكون ذلك بأمر الحاكم احتياطا في موضع الخلاف (بحر الرائق ۵/۲۰۷)

شمس الائمہ حلوانی نقل کرتے ہیں، جب ان سے اس مسجد کے اوقاف کے بارے میں سوال کیا گیا جو معطل اور بیکار ہو، کیا متولی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کو بیچ کر دوسری خرید لے تو انہوں نے کہا ہاں، اور مناسب اور درست یہ ہے کہ بیچنا جب واقعتاً ضروری ہو تو جائز ہے، فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مختلف فیہ مقامات میں یہ حکم حاکم کی اجازت سے ہو۔

ب۔ ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے لیکن عمومی صورت میں نہیں، یہ اس صورت میں ہے جب اوقاف پر

حکومت اور غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہو اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہوں ان کو آباد کرنا ناممکن ہو گیا ہو۔

مولانا قمر الزماں ندوی

سوالات کے جوابات تحریر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استبدال وقف کے شرائط وحالات پر ایک نظر ڈال لی جائے تا کہ آگے مسائل کے حل کرنے اور اسے اچھی طرح سمجھنے میں مدد مل سکے۔

حنفی نقطہ نظر:

احناف کے نزدیک شرائط استبدال وقف تین ہیں:

١۔ ایک تو یہ کہ واقف نے خود اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے یا اپنے ساتھ ساتھ دوسرے کے لئے بھی استبدال کی شرط لگا دی ہو، بایں طور کہ جب چاہیں گے اس وقف کا تبادلہ کر دیں گے، تو اس صورت میں استبدال جائز ہوگا۔

٢۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی، بایں طور کہ بالکل خاموش رہا یا عدم استبدال کی صراحۃً شرط لگا دی، لیکن آگے چل کر وقف کی ایسی حالت ہوگئی کہ یا تو اس سے بالکلیہ استفادہ مفقود ہو گیا ہے یا صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ وہ سارا کا سارا وقف شدہ چیز کے خرچ میں صرف ہو جاتا ہے، تو ایسی صورت میں بھی استبدال وقف جائز ہے۔

٣۔ تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی، بایں طور کہ بالکل خاموش رہا یا عدم استبدال کی شرط لگا دی ہے، لیکن وقف سے کچھ نہ کچھ فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے، اور استبدال میں فائدہ زیادہ نظر آتا ہے، تو ایسی صورت میں صحیح قول کے مطابق زیادہ فائدہ کے لئے استبدال جائز نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: رد المحتار ٣/٣٨٧)

مالکی مذہب:

مالکیہ نے اوقاف کی تین قسمیں بیان کی ہیں، اور ہر ایک کے لئے الگ الگ احکام بھی بیان کئے ہیں:

١۔ مساجد کی خرید وفروخت کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے۔

٢۔ زمینوں (عقار) کی بھی خرید وفروخت جائز نہیں گرچہ وہ خراب ہو رہی ہوں، اور نہ ہی اسی جنس کی دوسری زمین سے ان کا استبدال جائز ہے، نیز ان کی لکڑیوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر ان لکڑیوں کا موقوفہ زمین میں واپس آنا ممکن نہ ہو تو اسی جیسی دوسری موقوف زمین میں منتقل کرنا جائز ہے، مالکیہ کے مسلک کے اعتبار سے صرف ایک صورت میں موقوفہ زمینوں کو فروخت کر سکتے ہیں اور وہ ہے مسجد یا راستہ کو کشادہ کرنے کے لئے۔

٣۔ موقوفہ سامان یا جانور کو اس صورت میں فروخت کرنا جائز ہے جب کہ ان کی منفعت ختم ہو چکی ہو، بایں طور کہ جانور بوڑھاپے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہو گیا ہو، یا کپڑا اتنا پرانا ہو کہ اس کا استعمال ممکن نہ ہو۔ یہ مسلک تو مشہور مالکی فقیہ ابن القاسم کے مطابق ہے لیکن ایک دوسرے فقیہ ابن ماجشون ان سے اختلاف کرتے ہوئے

کہتے ہیں کہ ان کی بھی بیع جائز نہیں۔

شافعی فکر:

شوافع کے مسلک کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱۔ مساجد: ان میں تصرف کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے، نہ خرید وفروخت کے ذریعہ اور نہ کسی دوسرے ذرائع سے، خواہ مسجد منہدم ہوگئی ہو یا محلہ اور شہر کی آبادی ختم ہونے کی وجہ سے اس میں نماز ادا نہ کی جاتی ہو، ایسی صورت میں اس مسجد کے ''غلہ'' کو دوسری مسجد جو قریب ترین ہو لگایا جاسکتا ہے۔

۲۔ مسجد کی چٹائیاں: عدم انتفاع کی صورت میں ان کی بیع جائز ہے، لیکن ان کی قیمت مصالح مسجد پر ہی صرف کرنا ضروری ہوگا۔

۳۔ ان کے علاوہ موقوفہ جانور اور درخت وغیرہ، اگر ان سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو تو فروخت کیا جاسکتا ہے بلکہ فروخت کر دینا بہتر ہے اور ان کی قیمت فقراء ومساکین اور مصالح مسلمین میں صرف کر دیا جائے۔

حنبلی مذہب:

اوقاف کی منفعت جب کالعدم ہوجائے تو فروخت کر دینا جائز ہے، ہاں اگر ان سے تھوڑا بھی انتفاع ہو رہا ہو تو بیچنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اصلاً اوقاف کی بیع ناجائز ہے، اس کی اجازت صرف ضرورت اور اوقاف کے مقصود کو بچانے کے لئے دی گئی ہے، اسی طرح مساجد کو بھی صرف اس وقت منتقل کرنا جائز ہے جب کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۱-۲۲۷)

پنجاب وہریانہ وغیرہ کے اوقاف کی منتقلی:

بہت سے اوقاف خصوصاً پنجاب وہریانہ، دہلی اور مغربی یوپی میں ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے اس میں مساجد، قبرستان، مدارس اور خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، ایسی صورت میں:

الف۔ اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

عن شمس الأئمة الحلوائي أنه سئل عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض فقال نعم.. ولا سيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذ أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو

مشاهد وكذلك أوقافه يأكلها النظار أو غيرهم ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج إلى النقل إليه (ردالمحتار ۳/۳۷۲)

شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ ان سے ایسی مسجد اور حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جو ویران ہو گئی ہو اور لوگوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ضرورت باقی نہ ہو تو کیا قاضی کو اختیار ہے کہ وہ ان کے اوقاف کو کسی مسجد یا حوض کی طرف منتقل کر دے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جی ہاں اختیار ہے...اور خاص طور سے ہمارے زمانہ میں، اس لئے کہ اگر مسجد اور اس کے علاوہ مثلاً سرائے اور حوض جب منتقل نہ کی جائیں گی تو چور اور شر پسند عناصر اس وقف کی ٹوٹی پھوٹی چیز پر اپنا قبضہ جما لیں گے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، اور اسی طرح اس کے اوقاف کو منتظمین وغیرہ کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے سے ایک خرابی یہ بھی لازم آئے گی کہ وہ مسجد جو ضرورت مند ہے وہ بھی ویران اور خراب ہو جائے گی۔

نیز دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

لیکن اگر وقف کی یہ حالت ہو گئی ہو کہ اس سے انتفاع بالکل نہ ہو رہا ہو بایں طور کہ اس سے کچھ حاصل ہی نہ ہوتا ہو یا اس کی آمدنی سے وقف کی ضرورت بھی پوری نہ ہوتی ہو تو بھی صحیح قول کے مطابق تبادلہ جائز ہے جب کہ قاضی کی اجازت سے ہو اور قاضی اس میں مصلحت دیکھتا ہو۔

اور اس سلسلہ میں فقیہ عصر ڈاکٹر وہبہ زحیلی یوں روشنی ڈالتے ہیں:

إذا انهدم وقف ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره ولم تبق إلا أنقاضه من حجر و طوب و خشب صح بيعه بأمر الحاكم (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۱)

جب وقف منہدم ہو گیا ہو اور اس کی تعمیر کے لئے کچھ نہ ہو، اور نہ ہی اس کو اجارہ پر دینا ممکن ہو اور نہ ہی اس کی تعمیر ممکن ہو، اور سوائے اس کی ٹوٹی پھوٹی چیز مثلاً پتھر، اینٹ، اور لکڑی کے کچھ بھی باقی نہ ہو تو حاکم کی اجازت سے اسے فروخت کر دینا جائز ہے۔

علامہ شامی ایک جگہ یوں رقم طراز ہیں:

قال هشام سمعت محمداً يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (ردالمحتار ۳/۳۸۲)

ہشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد کو کہتے ہوئے سنا کہ وقف جب اس حالت میں پہونچ جائے کہ اس سے مساکین کا فائدہ ختم ہو گیا ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اسے فروخت کر دے اور اس کے ثمن سے دوسری چیز خرید لے، اور یہ اختیار صرف قاضی کو ہے۔

ب۔ نیز ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری رکھنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ یہ بھی مبادلۃ المال بالمال ہے، گو دونوں کی جنس ایک ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

نظام اوقاف اسلام کا وہ نادر الوجود شاہکار ہے، قبل اسلام جس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، مصر و یونان میں بڑی بڑی تہذیبوں نے جنم لیا، جنہوں نے معاشی دنیا میں تہلکہ مچادیا، مگر وہ وقف کے تصور تک نہ پہونچ سکیں، افلاطون نے مدنیت کے قانون مرتب کرنے میں شہرۂ آفاق کارنامہ انجام دیا، مگر اس کی پرواز وقف کی اس عدیم المثال ایجاد تک نہ ہوسکی، دنیا کے بڑے بڑے فلاسفر، مصلحین، دانشوران اور سیاست دانوں نے سماج کی ترقی کا بیڑا اٹھایا مگر وقف کا نعم البدل پیش نہ کر سکے۔

صرف اور صرف اسلام ہی دنیا کا وہ تنہا مذہب ہے، جس نے امت کو اس عظیم نعمت سے نوازا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود مدینہ میں بہت ساری جائدادیں وقف کیں، صحابہ کرامؓ نے بھی اوقاف میں حصہ لیا، اور حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے اوقاف آج تک باقی ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: مجمع الانہر ۱/۷۳۰)

تاریخ اوقاف کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اوقاف وہ نسخہ کیمیا ہے، جس کے ذریعہ افلاس وتنگ دستی، غربت و ناداری کا علاج، اور معاشی و اقتصادی مسائل کی عقدہ کشائیاں کی جاتی ہیں اور یہ ایک ایسا قابل فخر تمدنی کارنامہ ہے، جس کے ذریعہ غرباء کی امداد، مساکین کی اعانت، یتیموں کی سرپرستی، بیواؤں کی خبر گیری، قرض داروں کی گلوخلاصی اور بے سہارا طبقہ کی دستگیری ہوتی ہے، یہی نہیں بلکہ معاشی بدحالی میں پھنسے ہوئے اور ذہنی پستی میں دبے ہوئے لوگوں کو سماج میں آبرومندانہ زندگی بسر کرنے کی ضمانت بھی ہے۔

لیکن افسوس صد افسوس! کہ گردش زمانہ کے ساتھ ساتھ اس مجرب نسخہ کو فراموش کردیا گیا، اور ملت کے مفید و کارآمد منصوبے مال و دولت کا شکوہ کررہے ہیں، کیونکہ ملت کے بے شمار اوقاف ہماری غفلتوں کی وجہ سے ویران، ناقابل استعمال اور بے توجہی کا شکار ہیں۔ خدا جزاء خیر دے، ''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا'' کے دردمند افراد کو، جنھوں نے اس جانب توجہ کی، اور ہندوستانی اوقاف کو قابل استعمال بنانے کے لئے کیا تدابیر اختیار کی جائیں؟ اس کے لئے اکیڈمی نے سوالات مرتب کر کے شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔

خدا سے دعا ہے کہ سوالات کے جوابات عرض کرنے میں صحیح اور شرعی حل پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اوقاف کا تبدیل کرنا:

الف۔ موجودہ نازک حالات میں مقابر و خانقاہوں کو فروخت کرنا اور ان کو تبدیل کرنا کیسا ہے؟ اور کیا شریعت اسلامیہ میں اوقاف سے فائدہ اٹھانے کی خاطر اس کی گنجائش ہے؟ تو اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل اور شرائط ہمارے فقہاء نے بیان کی ہیں کہ:

اگر واقف زندہ ہے تو اسے اس کا کلی اختیار ہے کہ وہ اپنی وقف کردہ شی کو بیچ کر اس کی جگہ دوسری چیز وقف کردے، لیکن اگر وقف کرنیوالا زندہ نہ ہو، اور اس نے وقف کو بیچنے کی نہ وصیت کی ہو، اور نہ ہی شرط لگائی ہو، بلکہ وقف کو بیچنے، تبدیل کرنے سے منع کیا ہے، یا منع نہ کیا ہو اور نہ ہی اجازت دی ہے بلکہ خاموش ہے، تو ایسی صورت میں اگر موقوف بالکل ویران وتباہ حالی کا شکار ہو جائے، مقاصد وقف فوت ہو رہے ہوں، اور انہیں بروئے کار لانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو کہ انہیں بیچ دیا جائے اور اس کی جگہ اسی پیسے سے متوازی اور اسی طرح کا وقف جہاں آبادی ہے قائم کردیا جائے، تو اس حالت میں صرف قاضی کو استبدال وقف اور اس کی خرید وفروخت کی اجازت ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اجازت نہیں ہے۔

فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ علامہ ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ) ان صورتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

والثانی : أن لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضاً جائز على الأصح، إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (دیکھئے: ردالمحتار ۳/ ۳۸۷، فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۰۱، احکام الوصایا والاوقاف/ ۲۰۳)

دوسری صورت یہ ہے کہ وقف کرنے والے نے اس کو تبدیل کرنے کی شرط نہ لگائی ہو، اگر اس نے عدم استبدال کی شرط لگائی ہے یا اس سلسلہ میں بالکل خاموش رہا، لیکن موقوف شی اس حال میں ہو کہ اس سے بالکل فائدہ نہ اٹھایا جاسکتا ہو، اس طور پر کہ اس سے اصلاً کوئی چیز حاصل نہ ہو یا اس کا خرچ اس سے پورا نہ ہوتا ہو تو اصح قول کے مطابق قاضی کی اجازت ہو اور اس کی رائے مصلحت پر مبنی ہو تو استبدال جائز ہوگا۔

نیز مشہور فقیہ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) تحریر فرماتے ہیں:

شرط الوقف عدم الاستبدال فللقاضي الاستبدال إذا كان اصلح (الاشباہ والنظائر، مجمع الأنہر ۱/ ۷۳۶)

شرط وقف عدم استبدال ہے اور استبدال کا حق صرف قاضی کو ہے اگر وہ استبدال کو بہتر سمجھے۔

نیز علامہ شامی نے قاضی جس کو استبدال وقف کا حق حاصل ہے اس کے لئے کچھ اوصاف کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

وشرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (ردالمحتار ۳/ ۳۸۸، مجمع الأنہر ۱/ ۷۳۶)

اور اسعاف کے اندر شرط لگائی گئی ہے کہ تبدیل کرنے والا قاضی علم کے ساتھ عمل کا بھی پیکر ہو (یعنی علم و عمل کا جامع ہو) تاکہ مسلم اوقاف کے ضیاع کا باعث نہ ہو، جیسا کہ ہمارے دور میں اکثر ہو رہا ہے۔

لیکن یہ بات ذہن نشیں رہے کہ قاضی کے لئے ضروری ہوگا کہ اس ویران وقف کو تبدیل کرنے یا فروخت

کرنے کے بعد اسی کے متوازی ومماثل وقف قائم کرے، اور یہ دوسرا وقف اپنی تمام شرائط کے ساتھ جس طرح پہلا وقف تھا جاری ہوگا۔

فقہ حنفی کے رمز شناس فقیہ علامہ آفندی نے اس کو یوں ذکر کیا ہے:

وصح شرط أن يستبدل به اى بالوقف غيره اى يبيعه ويشترى بثمنه أرضا أخرى إذا شاء عند أبي يوسف استحسانا فإذا فعل صارت الثانية كالاولىٰ في شرائطها (مجمع الأنہر ۱/۷۳۶، در مختار ۳/۳۸۷)

یہ شرط لگانا کہ وہ جب چاہے گا وقف کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری زمین خرید سکتا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً درست ہے، لیکن جب وہ ایسا کرے گا تو دوسرا وقف پہلے وقف کی طرح ہوگا تمام شرائط کے اندر۔

نیز موجودہ دور کے مشہور عالم دین حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا فتوی بھی یہی ہے، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اگر ضائع ہو جانے کا ظن غالب ہو جائے یا بالکل نا قابل انتفاع ہو جائے تو اس کو فروخت کر کے اس کے بدلہ میں اسی موقوفہ کے متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائیں گی'' (نظام الفتاوی ۱/۶۰)

اوقاف کو حکومت کے حوالہ کرنا:

ب۔ اوقاف کے قرب وجوار میں مسلم آبادی نہ ہونے کے سبب جہاں یہ مسائل درپیش ہیں، ان کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض مناسب جگہ اس کے متوازی چیز لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے، لیکن زیادہ بہتر اور مناسب ہے کہ اوقاف کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کی جائے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب کا معروف فتوی ہے:

''مسجد کا پرانا سامان اور ملبہ جو اسی مسجد کی تعمیر جدید میں کام نہ آسکتا ہو، فروخت کر دینا جائز ہے، بہتر ہے کہ مسلمان کے ہاتھ فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت کو اسی مسجد کی ضرورت تعمیر میں یا جس قسم کا سامان تھا، اسی کے مثل میں صرف کر دیا جائے (کفایت المفتی)۔

مولانا ابرار خاں ندوی

الف۔ بہت سے اوقاف ویران ہو چکے ہیں اور جن مقامات پر اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا نا قابل عمل ہو گیا ہے تو کیا ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو وہاں متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ وقف تام اور مکمل ہو جانے کے بعد اس کا بیچنا، خریدنا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا وغیرہ کچھ بھی جائز نہیں، شامی میں ہے:

فإذا تم اى الوقف ولزم لا يملك ولا يملك ولا يعار ولا يرهن (شامی ۳/۵۰۷)

ہاں اگر ضائع ہونے کا ظن غالب ہوجائے یا بالکل ہی نا قابل انتفاع ہوجائے تو اسکو فروخت کرکے اس کے بدلہ میں اسی موقوفہ کے متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائے (نظام الفتاوی۔۱۶۰)

ب۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اسکے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی کوشش کی جائے۔

شامی میں ہے:"وجاز شرط الاستبدال الخ" میں استبدال کی دوسری شرط یہ ذکر فرمائی ہے: "أن لا یشرطه الاستبدال سواء شرط عدمه أو سکت ولکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شئ أصلاً أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز إذا کان بإذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (شامی ۳/۴۲۴)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر وقف سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہورہا ہو لیکن ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اسکو دوسری زمین یا مکان سے بدلنا جائز ہے، لیکن اس میں مسلم ذمہ داروں سے مشورہ اور رائے لینا بھی ضروری ہے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

وقف کی حقیقت کیا ہے؟ کن اشیاء میں وقف صحیح ہے اور کن میں صحیح نہیں ہے؟ اس کی بتدریج تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

وقف کی لغوی تعریف:

اکثر لغت میں اس کی تعریف حبس سے کی ہے، یعنی ٹھہرنا، اور لسان العرب میں "خلاف الجلوس" یعنی بیٹھنے کے مقابلے میں کھڑے ہونے سے کیا ہے۔

وقف کی اصطلاحی تعریف:

وقف کی اصطلاحی تعریف اکثر کتب فقہ میں امام صاحب کے نزدیک یہ ہے:

حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة علی الفقراء، وزاد فتح القدیر علی من أحب فیدخل فیه الغنی، وزاد فی الهندیة علی وجه تعود منفعتها إلی العباد۔

کسی سامان کو واقف کی ملکیت میں محصور کرکے اس کی منفعت کو فقراء پر صدقہ کرنا۔ "فتح القدیر" میں مزید ہے: منفعت کا صدقہ کرنا جس پر چاہے تو غنی بھی اس کے تحت داخل ہوجائے گا۔ اور "ہندیہ" میں ہے: اس طرح کردینا کہ منفعت بندوں کو پہونچتی رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وقف کی اصطلاحی تعریف حبس العین علی حکم ملک الله تعالی (سامان کو اللہ تعالی کی ملکیت کے حکم میں کردینا) ہے۔

وقف کا حکم:

چونکہ امام صاحب کے نزدیک وقف کی اصطلاحی تعریف "حبس العین علی ملک الواقف

والتصدق بالمنفعة علی الفقراء أو علی من أحب" ہے،اس لئے نہ وقف لازم ہوگا اور نہ شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہوگی حتی کہ واقف کو شئ موقوف بیچنے اور ہبہ کرنے کا اختیار ہے، اور واقف کے مرنے کے بعد شئ موقوف میں وراثت بھی جاری ہوگی۔

لیکن تین صورتیں ایسی ہیں جن میں بالاتفاق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہو جاتی ہے:

(۱) کوئی شخص مسجد کے لئے وقف کرتا ہے تو شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی بالاتفاق۔

(۲) قضاء قاضی یعنی قاضی نے شئ موقوف ہونے کا فیصلہ کر دیا تو واقف کی ملکیت سے باہر ہو جائے گی۔

(۳) اگر واقف اپنی موت کے ساتھ معلق کر دے تو شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہو جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف "حبس العین علی حکم ملک الله" ہے، لہذا جب واقف کا وقف کرنا صحیح ہو گیا تمام شرائط کے ساتھ تو وقف لازم ہو گیا، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہو کر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔

لیکن صاحبین کے مابین بھی تھوڑا اختلاف ہے: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً وقف کر دینے سے وقف ہو جاتا ہے اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ وقف کے اندر تسلیم شرط ہے اس لئے جب تک سپرد نہ کیا جائے یا استعمال میں نہ لے آیا جائے تب تک وقف لازم نہیں ہوگا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر نہیں ہوگی، لہذا جب تسلیم (سپردگی) ہو جائے یا شئ موقوف مستعمل ہونے لگے تو وقف لازم بھی ہو گیا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج بھی ہوگئی۔ لیکن اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کا قول اقرب الی الفقہ اور راجح معلوم ہوتا ہے۔

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

مسجد کے اندر تو بالاتفاق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس مسجد کے اندر نماز نہ پڑھے واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے اور قبرستان، پیاؤ (پانی پینے یا پلانے کے نظم کی کوئی شکل)، حوض، مسافر خانہ، و دیگر اوقاف کے اندر امام صاحب کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة علی الفقراء ہے، لہذا مسجد کے علاوہ ان تمام صورتوں میں شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلے گی، لہذا اس کو بیچنے اور ہبہ کرنے کا اختیار ہے اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، ہاں دو صورتوں میں واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور وقف لازم ہو جاتا ہے۔

(۱) قضاء قاضی، یعنی قاضی صاحب نے فیصلہ کر دیا ہے تو واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اور وقف لازم ہو جائیگا۔

(۲) تعلق بالموت، یعنی اپنے موت کے ساتھ متعلق کر دے کہ میرے مرنے کے بعد یہ شئ وقف ہے تو یہ وقف لازم ہو جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف " حبس العین علی حکم ملک الله" یعنی

عین کا خاص کرنا اللہ تعالی کی ملکیت میں ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں وقف لازم ہو جائے گا اور شی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہوکر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً وقف کر دینے سے شی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تسلیم (سپردگی) شرط ہے لہذا جب مسافر خانہ میں کوئی رہنے لگے یا قبرستان میں ایک بھی مردہ دفن ہو جائے یا اس کے علاوہ تسلیم (کسی شکل میں سپردگی) ہو جائے تو وقف لازم ہو گیا اور شی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو گئی۔

امام صاحبؒ کی دلیل:

حضورﷺ کا قول ہے: "لا حبس عن فرائض الله" یعنی اللہ تعالی نے فرائض کے معاملہ میں جو حکم دیا ہے اس کے اندر وقف جاری نہیں ہوگا۔ یعنی اس کو خاص نہیں کیا جائیگا، اور جب کوئی شخص انتقال کرتا ہے تو اس کی متروکہ اشیاء کو اللہ تعالی نے اسکے وارثین میں تقسیم کرنے کا حکم دیا ہے، اور جب وارثین کا حق اس سے متعلق ہو گیا تو اس کو اس کے مرنے کے بعد کیونکر روک کر رکھا جا سکتا ہے، اور وہ دونوں صورتیں جن میں وقف لازم ہو جاتا ہے اس میں بیان کرتے ہیں کہ حاکم چونکہ مجتہد ہے اس وجہ سے اس کے حکم سے وقف لازم ہو جائے گا، اسی طرح سے تعلق بعد الموت میں چونکہ وصیت ثلث مال میں صحیح ہے اس لئے مرنے کے بعد معلق کرتا ہے تو وقف لازم ہو جائے گا۔

اس کے بعد دوسری دلیل دیتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص قبرستان کی زمین وقف کرتا ہے، اسی طرح سے پیاؤ یا مسافر خانہ وقف کرتا ہے تو قبرستان میں خود مدفون بھی ہو سکتا ہے اور مسافر خانہ میں بھی خود بھی ٹھہر سکتا ہے، اگر موقوف چیز اس کی ملکیت سے زائل ہو جاتی تو قبرستان میں اس کو دفن نہیں کیا جا سکتا تھا اور مسافر خانہ میں ٹھہر بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ وہ مال غیر ہو گیا، لہذا وقف نہ لازم ہوگا اور نہ ہی واقف کی ملکیت سے خارج ہوگا لیکن وقف بہر حال صحیح ہو جائے گا، جیسا کہ عاریت میں رہتا ہے کہ شی مستعار اس کی ملکیت میں رہتی ہے اور اس کے منافع کا حق دوسروں کو دیدیتا ہے، یعنی ملکیت تو مالک کی رہتی ہے لیکن اس کو شی سے نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔

صاحبین کی دلیل: ان کی دلیل یہ ہے کہ جب واقف نے کہا "وقفت داری" تو اس میں دو احتمال ہے، ایک تو یہ کہ وہ شے اس کی ملکیت میں ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شی موقوف اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی، اور جب دونوں کا احتمال ہے تو ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح شمار کر کے کسی ایک پر عمل کیا جائے گا، لہذا جب ہم نے غور وخوض کیا تو ایک حدیث شریف سامنے آئی، جس کی بنا پر ہم نے دوسرے کو راجح قرار دیکر مسئلہ کو صاف کر دیا، حدیث شریف یہ ہے جب حضرت عمرؓ نے خیبر کی زمین کا وقف کرنا چاہا تو حضورﷺ نے فرمایا تھا اس کے عین کو صدقہ کر دو، یہی محل استدلال ہے کہ جب تک شی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی تب تک صدقہ کا تحقق کس طرح ہوگا یعنی عین کا صدقہ کس طرح سامنے آئیگا، لہذا جب عین کا صدقہ ہو جائے گا تو وقف بھی لازم ہو جائے گا اور شی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی، اب جب شی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو گئی تو نہ اس کو بیچنے اور نہ ہی اس کو

ہبہ کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی اس میں وراثت جاری ہوگی، یہی وجہ ہے اس کو ترجیح دینے کی۔

صاحبین کی دوسری دلیل یہ کہ ضرورت بھی یہی ہے کہ وقف لازم ہو جائے، اس لئے کہ جب تک وقف لازم نہیں ہوگا ہمیشہ کے لئے واقف کو وقف کا ثواب حاصل نہیں ہوگا بلکہ جب وہ شئ موقوف کو بیچ دیگا یا ہبہ کردے گا یا اس میں وراثت جاری ہوگی تو اس کا ثواب منقطع ہو جائے گا، لہذا جب تک وقف لازم نہیں ہوگا موقوف شے اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگی اور اس کو ثواب نہیں ملے گا۔

اس کے بعد وقف کے شرائط کو بیان کرتے ہیں کہ کن کن شرطوں کی بنا پر وقف صحیح ہوجاتا ہے اور کون سی شرط ایسی ہے جس کی وجہ سے وقف فاسد ہو جائے گا اور کون سی شرط سے شرط فاسد اور وقف صحیح ہو جائے گا۔

شرائط واقف:

(۱) پہلی شرط تو یہ ہے کہ واقف آزاد ہو، اسی لئے اگر کوئی غلام وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا بلکہ وقف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہے، جو کچھ اس کے پاس ہے اس کے آقا کی ملکیت ہے۔

(۲) واقف بالغ ہو، اس لئے کہ اگر نابالغ وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، ہاں اس کا وقف موقوف رہیگا قاضی کی اجازت پر، اگر قاضی صاحب اجازت دیتے ہیں تو اس کا وقف بھی نافذ ہو جائے گا۔

(۳) واقف عاقل ہو، اسی لئے اگر کوئی مجنون، دیوانہ، پاگل کسی شئ کا وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ وقف کہتے ہیں بغیر کسی عوض کے اپنے ملک کو زائل کرنا بنیت ثواب، اور نابالغ اور مجنون کا مال نقصان والے تصرفات کا محل نہیں ہے۔

(۴) یہ ہے کہ وقف کرتے وقت شئ موقوف واقف کی ملکیت میں ہو، لہذا اگر کوئی شخص ارض مغصوبہ کا وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ جس چیز کا وقف کر رہا ہے اس کا وہ مالک نہیں ہے، اسی طرح سے اگر وہ بعد میں ارض مغصوبہ کا مالک بن جاتا ہے کسی وجہ سے بھی تو وقف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ بوقت وقف شئ موقوف کا اس کی ملکیت میں موجود ہونا شرط ہے اور وہ شخص وقف کرتے وقت اس کا مالک نہیں تھا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وقف منجز ہو معلق نہ ہو، یعنی اس شرط کے ساتھ وقف کرتا ہے کہ اگر میرا لڑکا آ گیا یا فلاں شخص کا انتقال ہو گیا تو میری زمین وقف ہے تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے وقف بلا شرط ہو اور صاف وضاحت کے ساتھ وقف کرے۔

(۶) یہ ہے کہ شئ موقوف معلوم ہو مجہول نہ ہو، یعنی جو چیز وقف کرتا ہے اس کا متعین کرنا ضروری ہے، لہذا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میری زمین وقف ہے تو وقف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف کے اندر متعین کرنا ضروری ہے کہ کتنی اور کون سی زمین وقف کر رہا ہے ورنہ وقف باطل ہو جائے گا۔

(۷) یہ ہے کہ محجور علیہ نہ ہو، یعنی قاضی کی طرف سے اس کو تصرف سے منع نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ کوئی

دیوانہ ہے یا مقروض ہے اس کی وجہ سے قاضی نے اس کو مجور علیہ قرار دیا ہے تو اس کا وقف صحیح نہ ہوگا۔

(۸) ایک شرط یہ بھی ہے کہ واقف شئی موقوف کی آخری جہت ایسی بیان کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو، یہ شرط طرفین کے نزدیک ہے ان کے برخلاف امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ آخری جہت بیان فرمانے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اس کے بعد فقراء اور مساکین پر خود بخود وقف ہو جائے گی، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ میری فلاں زمین زید پر وقف ہے، اس کے بعد اتنا کہہ کر خاموش ہوگیا تو طرفین کے نزدیک وقف درست نہیں ہوگا، لیکن امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ زید کی اولاد کے بعد وہ شئی خود بخود فقراء پر وقف ہو جائے گی، بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۹) یہ ہے کہ وقف مؤبد ہو مؤقت نہ ہو، اس لئے کہ وقف کہتے ہیں غیر محدود طریقے پر اپنی ملکیت کو زائل کرنا اور موقت میں ایسا نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد ایک سال کے لئے زمین فقراء پر وقف ہے تو یہ وقف باطل ہو جائے گا۔

(۱۰) یہ ہے کہ وقف کو خیار شرط کے ساتھ معلق نہ کیا ہو، لہٰذا اگر کسی شخص نے خیار شرط کے ساتھ معلق کیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین دن تک خیار شرط ہے اس کے بعد خیار باطل ہو جائے گا، اور امام محمد مطلقاً خیار کو باطل قرار دیتے ہیں، یہ اختلاف مسجد کے علاوہ میں ہے ورنہ مسجد کے بارے میں بالاتفاق خیار باطل ہو جائے گا۔

(۱۱) یہ ہے کہ وقف کرتے وقت بیع کی شرط نہ لگایا ہو اس لئے کہ وقف کرنے سے شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اور جب بیع کی شرط لگائے گا تو پھر اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ بیع کی شرط وقف میں جائز نہیں ہے۔

(۱۲) یہ ہے کہ وقف غیر منقول اشیاء میں ہو، جیسے زمین اور مکان وغیرہ، ہاں وہ اشیاء جو غیر منقولی کے تابع ہیں جیسے زمین کی کاشتکاری کے لئے ہل بیل کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ اس کے تابع ہے، لہٰذا اس طرح کی اشیاء غیر منقول کے تابع ہو کر وقف صحیح ہو جائے گا اس قاعدے کے تحت جس کو ہدایہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

کم من شئ یثبت تبعا لم یثبت مقصوداً الخ (بہت سی چیزیں تبعاً تو ثابت ہوتی ہیں اور اصالۃً ثابت نہیں ہوتیں)

اوقاف کے اندر شرطوں کی بحث:

اب بیان کیا جاتا ہے کہ اوقاف کے اندر شرائط کی حیثیت کیا ہے، وقف کے اندر جتنی شرطیں ذکر کی گئیں ہیں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں تو وقف صحیح اور درست ہو جائے گا، اور اگر تمام شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں تو وقف باطل ہو جائے گا، لیکن بعض شرطیں ایسی ہیں جو کہ شروط فاسدہ کہلاتی ہیں، جنکی وجہ سے وقف صحیح اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔ مثلاً وقف کی ایک شرط یہ ہے کہ واقف آزاد اور عاقل و بالغ ہو، لہٰذا اگر غلام یا مجنون اور بچہ وقف کرتا ہے تو وقف باطل ہے، اسی طرح سے وقف کے لئے شئی کا معلوم ہونا شرط ہے لہٰذا اگر کوئی شخص مجہول شئی کا وقف کرتا ہے تو وقف باطل ہو جائے گا۔

شرائط کی دوسری قسم میں اختلاف ہے، مثلاً کوئی شخص وقف کرتا ہے خیار شرط کے ساتھ تو اس کے بارے

میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف درست ہو جائیگا اور خیار کی شرط فاسد ہے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے تین دن تک کے لئے خیار ہوگا اور تین دن گذر جانے کے بعد خیار باطل ہو کر وقف صحیح ہو جائے گا، یہی مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ موقوفہ اشیاء کے بدلنے کی شرط لگائے۔

شرائط کی تیسری قسم:

اگر کوئی شخص مسجد کے لئے زمین وقف کرتا ہے اور اس کے اندر کسی قسم کی شرط لگاتا ہے تو بالاتفاق وقف صحیح اور درست ہو جائے گا اور شرط فاسد قرار پائے گی۔

وقف کے الفاظ:

علامہ شامی نے ردالمحتار میں ذکر کیا ہے کہ وقف کے الفاظ تقریباً (۲۰) ہیں جن میں کچھ کا شمار انہوں نے کیا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میری فلاں زمین کا غلہ ہمیشہ کے لئے وقف ہے، یا یہ کہتا ہے کہ میری فلاں جائداد زید پر موقوف ہے، اس کے بعد اس کی اولاد پر، اس کے بعد فقراء پر، اسی طرح سے یہ کہے کہ میری فلاں زمین فقراء پر صدقہ ہے، یا اپنے مرنے کے ساتھ معلق کر دیا کہ میری فلاں زمین فقراء پر وقف ہے تو اس کے ثلث مال میں سے وقف جاری کیا جائے گا۔ لیکن اصل لفظ جو ہے موقوفہ، یعنی موقوفہ کا لفظ استعمال کرنے سے بلا تامل وقف ہو جائے گا، یعنی یہ کہہ دینا ہی کافی ہے کہ میری فلاں زمین موقوف ہے "ارضی هذه موقوفة" اس طرح کے الفاظ کہہ دینے سے وقف صحیح ہو جائے گا، یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ کسی معین شخص کے لئے وقف نہ کیا ہو، اگر معین شخص کے لئے وقف کیا ہے تو اس معین شخص کے مرنے کے بعد شئی مذکورہ خود بخود فقراء پر وقف ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ صدر الشہید کا قول یہ ہے کہ مشائخ بلخ کا اسی پر فتوی ہے، انہوں نے عرف کا اعتبار کیا ہے، عرف یہ ہے کہ جب انسان کسی معین شخص پر وقف کرتا ہے اور اسکے بعد کچھ نہیں ذکر کرتا ہے تو خود بخود شئی مذکور فقراء پر وقف ہو جائے گی، وجہ یہ ہے کہ عموماً وقف جو کیا جاتا ہے فقراء پر ہی کیا جاتا ہے۔

منقولی اشیاء کا وقف:

منقولی اشیاء کے اندر امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ کراع یعنی سواری کا جانور اور ہتھیار کے علاوہ کسی منقولی اشیاء میں وقف صحیح نہیں ہے، اور کراع اور اسلحہ کے بارے میں بھی فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسمیں بھی وقف درست نہیں ہو لیکن چونکہ ان دونوں کے بارے میں نص وارد ہے اس وجہ سے اس کو جائز قرار دیا، اس لئے کہ وقف کے اندر تابید شرط ہے اور کراع واسلحہ ہمیشہ رہنے والی چیز نہیں ہے، لہذا قیاس تو یہ کہتا ہے کہ وقف درست نہ ہو لیکن اس کے بارے میں حدیث ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا:

أما خالد فقد حبس أدرعا وأفراسا له في سبيل الله وأما طلحة حبس درعه في سبيله الـــــــخ (خالد نے اپنی زرہیں اور گھوڑے اللہ کے راستے میں دیدیے ہیں اور طلحہ نے اپنی زرہ اللہ کے راستے میں دیدیا ہے)

اس حدیث کی بنا پر ان دونوں میں وقف درست ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ وہ شئی جس کو عرف عام میں وقف کیا جاتا ہے جیسے قرآن کریم، کلہاڑی وغیرہ، تو چونکہ شریعت میں عرف کا بہت بڑا دخل ہے اس وجہ سے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے ان اشیاء میں بھی وقف درست ہو جائے گا۔ انکی دلیل "مارآہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن" اس لئے کہ مسلمان کسی برائی کو حسن نہیں کہہ سکتا ہے، اور امام محمد کا قول أقرب إلی الفقہ معلوم ہوتا ہے یہی قول ہمارے یہاں مفتی بہ قرار پاکر فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف:

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف صحیح اور درست ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جس چیز کے لئے وقف کر رہا ہے وہ شئی ہمارے یہاں بھی قربت اور ان کے یہاں بھی قربت ہو یعنی باعث ثواب ہو، لیکن اگر کسی ایک کے یہاں قربت ہو اور دوسرے کے یہاں باعث قربت نہیں ہے تو صحیح نہیں ہے، دونوں کے نزدیک قربت ہونے کی مثال، جیسے کوئی غیر مسلم فقراء کے لئے وقف کرتا ہے تو ان کے یہاں بھی قربت ہے اور ہمارے یہاں بھی باعث ثواب ہے، اسی طرح بیت المقدس کے لئے وقف کو وہ بھی قربت مانتے ہیں، لہذا اس صورت میں وقف درست قرار پائیگا۔

مشترک اشیاء کا وقف:

مشترک اشیاء کا وقف صحیح بھی ہے اور نہیں بھی ہے، اگر مشترک اشیاء ایسی ہیں جو قابل تقسیم نہ ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق اشیاء کا وقف صحیح ہے، مثلاً چھوٹا کمرہ یا غسل خانہ ہے، اب اس میں دو آدمی شریک ہیں ان میں سے ایک اپنے حصہ کو وقف کرنا چاہتا ہے تو اس کا وقف بالاتفاق درست ہے اس لئے کہ یہ ایسی زمین ہے جو نا قابل تقسیم ہے۔

اور اگر مشترک اشیاء ایسی ہیں جو قابل تقسیم ہیں تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ مشترک اشیاء کے وقف کو جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ تقسیم قبضہ کو مکمل کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، لہذا مشترک اشیاء کا وقف درست ہو جائے گا، اور امام محمد کے نزدیک چونکہ تسلیم (سپردگی) شرط ہے اور مشترک اشیاء میں تسلیم نہیں پایا جاتا ہے، لہذا مشترک اشیاء کا وقف صحیح نہیں ہے۔

شئی موقوف کا تبادلہ:

اگر واقف شئی موقوف کے تبادلے کی شرط لگاتا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر تبادلے کی شرط لگاتا ہے تو وقف صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی، اسی طرح سے اگر شرط لگاتا ہے کہ شئی موقوف کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری شئی خریدی جائے گی، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط بھی درست ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہو جائے گا اور شرط فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اس کو ایک ہی مرتبہ کا اختیار ہوگا، دوسری مرتبہ پھر اس کا تبادلہ کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار نہیں ہے اس لئے کہ پہلی مرتبہ تبادلہ سے شرط ختم ہو گئی، اب شرط مفقود ہے اس لئے اختیار نہیں ہوگا۔

دلیل: فإن شرائط الواقف معتبرة ما لم تخالف الشرع (واقف کی شرطیں اگر مخالف شرع نہ ہوں تو معتبر ہیں)

واقف کے کن کن شرطوں کی رعایت ضروری ہے:

واقف ایسی شرطیں لگاتا ہے جو کہ شرع کے مخالف نہ ہو تو قاضی کے لئے ایسی شرطوں کی رعایت ضروری ہے، مثلاً واقف اپنی جائداد کو وقف کرتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ اس زمین کا غلہ اس پر خرچ ہوگا تو یہ صحیح ہے، اسی طرح سے اگر یہ شرط لگاتا ہے کہ اس کی ولایت اسکے لئے ہے تو یہ شرط لگانا بھی صحیح اور درست ہے، اور ایسی شرطوں کی رعایت قاضی پر ضروری ہے، لہذا موقوفہ اشیاء کی ولایت اس کے لئے ثابت ہوگی۔

شئ موقوف کا مقصد اگر فوت ہوجائے تو کیا حکم ہے:

امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً شئ موقوف کا مقصد اگر فوت ہوجائے، یا وقف کوئی ایسی پرانی چیز میں ہے جو بیکار پڑی ہوئی ہے تو یہ تمام اشیاء واقف کی طرف لوٹ آئیں گی بشرطیکہ واقف باحیات ہو، ورنہ اگر واقف کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء میں تقسیم ہوں گی، اور مسجد کے بارے میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر مسجد ٹوٹ جائے اور ویران ہوجائے اور وہاں پر کوئی مسلمان آباد نہیں ہے جو مسجد کی دوبارہ تعمیر نو کر کے آباد کرے تب بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، جب وہاں مسلمان پہونچنے لگیں تو ان کو اس جگہ پر مسجد بنانا ضروری ہوگا، لیکن امام ابو یوسف کی ایک ہدایت یہ ہے کہ اگر ان اشیاء کا مقصد فوت جائے تو چاہے وہ مسجد ہو، یا اوقاف کی دیگر اشیاء ہوں ان سب کو قاضی کے حکم سے بیچ کر قریب والی مسجد میں اس کے ثمن کو صرف کیا جائیگا، اسی طرح سے جو بھی اوقاف کی چیزیں بیکار پڑی ہوئی ہیں یا اس کا مقصد فوت ہوگیا ہے تو قاضی کے حکم سے اس کو بیچ کر اس ثمن کو قریب والے اوقاف میں صرف کیا جائے گا بشرطیکہ وقف کسی معین شخص کے لئے نہ ہو بلکہ عام فقراء کے لئے ہو۔

الف، ب۔ ایسے اوقاف کے استبدال کے سلسلے میں فرق ہے کہ اگر مساجد ہیں تو بالاتفاق وہ مسجدیں قیامت تک مسجد ہی رہیں گی اس سے مسجد کا حکم ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس جگہ جب بھی مسلمان آ کر آباد ہونگے ان کے لئے اس جگہ مسجد تعمیر کرنا ضروری ہوگا۔ ہاں مسجد کے وہ سامان جو مصرف کے لائق نہیں اس کو قریب والی مسجد کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے، اور اس کے اندر بھی ارباب حل وعقد کے مشورہ سے اگر کیا جاسکتا ہے تو اس وقف کو منتقل کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے، اور دوسرے اوقاف کے سلسلے میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر واقف کے مقاصد کو باقی رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کیا جاتا ہے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے اس لئے کہ فقہاء کا قاعدہ ہے" شرط الواقف كنص الشارع"۔

جو مسجد غیر آباد ہوچکی ہے کہ وہاں نماز پڑھنے کی کوئی صورت نہیں رہی اس جگہ کو محفوظ کردیا جائے، مفتی بہ قول کے مطابق وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی، ہاں اس مسجد کا سامان دوسری مسجد میں یعنی کارآمد نہ ہو تو ارباب حل وعقد کی رائے سے اس سامان کو فروخت کر کے قیمت دوسری مسجد میں صرف کردی جائے لیکن مسجد کا سامان بلا قیمت مدرسہ یا

مسافر خانہ وغیرہ میں صرف کرنا درست نہیں ہے۔ شامی میں ہے:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى، وروى الملك عن محمد وعن الثانى ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضى وكذا الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أو حوض۔

قوله و خرب ما حوله اى ولو مع بقائه عامراً وكذا لو خرب وليس له ما يعمر وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر قوله وعند الثانى جزم به فى الاسعاف حيث قال لو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبى يوسف فيباع نقضه بإذن القاضى ويصرف القاضى إلى بعض المساجد قوله إلى أقرب مسجد أو رباط، لف ونشر مرتب وظاهره انه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه۔

اس پوری عبارت سے پورا مسئلہ صاف ہو جاتا ہے کہ مسجد اور دیگر اوقاف کے اندر فرق ہے، لہذا مسجد کے علاوہ ان اوقاف کے سامان کو جن کا مقصد بالکل فوت ہو چکا ہے دوسرے اوقاف کے اندر صرف کیا جا سکتا ہے، چاہے وہ اوقاف قبرستان ہو یا حوض یا مسافر خانہ کسی بھی قسم میں ہو، اور اگر بالکلیہ طور پر انتفاع منقطع ہو جائے تو قاضی شرعی جہاں قائم ہے ورنہ ارباب حل وعقد کو چند شرائط کے ساتھ اس کا متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت ہے۔

والمعتمد انه يجوز القاضى بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع لوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا فى البحر الرائق. وشرط فى الاسعاف أن يكون المستبدل قاضى الجنة المفسر بذى العلم۔

یعنی بالکلیہ طور پر نا قابل انتفاع ہے یا اس کی آمدنی اتنی نہیں ہو رہی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکے اور بیع بڑے خسارے سے بھی نہیں ہو رہی ہے تو اس صورت میں قاضی جنت جو کہ ذی علم ہو اس کے حکم سے استبدال جائز ہے۔ ایک بات باقی رہ جاتی ہے کہ اگر واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جا سکتے ہیں یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ "شرط الواقف كنص الشارع" یعنی واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہے۔

مولانا سميع الله قاسمى

اشیاء موقوفہ کا حکم:

الف، ب۔ جب کسی شئی کو وقف کر دیا گیا تو وہ شئی واقف کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے نہ تو فروخت کی جا سکتی ہے نہ ہبہ کی جا سکتی ہے اور نہ ہی اس میں اجراء وراثت ہی ممکن ہے، نہ اس کا استبدال ہی جائز ہے۔

فإذا تم الوقف ولزم لا يملك ولا يرهن قوله لا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليكه الخارج عن ملكه (ردالمحتار ۴۲۴/۳) (ولو خرب ما حوله و استغنى

عنه يبقى مسجدا عند الامام والثانى) أبداً إلى قيام الساعة (ردالمحتار ۳/۵۱۳)

اشیاء موقوفہ میں تبادلہ کی گنجائش:

اگر کوئی ایسی صورت حال پیش آجائے کہ مقاصد اوقاف باقی نہ رہ سکیں، مثلاً وہ جگہیں جہاں یہ اوقاف ہیں مسلمانوں کے بالکلیہ ختم ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکی ہوں، دور دور تک مسلمانوں کا نام ونشان نہیں ہے، اور ان اوقاف کا بروئے کار لانا مشکل ہوگیا ہو، اور ایسے اوقاف پر حکومت کا ناجائز قبضہ ہوتا جارہا ہو، تو ان مذکورہ صورتوں میں تین علتوں کی بنا پر اوقاف کو فروخت کرنے یا کسی دیگر افراد کو حوالہ کرکے اس کے عوض متبادل اوقاف قائم کرنے کی احقر کے نزدیک گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ایک علت تو مقاصد اوقاف کا معطل اور برباد ہونا ہے کیونکہ فقہاء کا اصول ہے "إن مراعاة غرض الواقف واجبة (ردالمحتار ۳/۴۶۴) (واقف کی غرض کی رعایت واجب ہے)۔

دوسری علت عدم حفظ اوقاف ہے جو کہ حکومت کے ناجائز قبضہ کی وجہ سے رونما ہورہی ہے۔

وفي فتح القدير فمن أرض الوقف إذا غصبها الغاصب وأجرى عليها الماء حتى صارت بحراً لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بها أرضا أخرى فتكون أرضا مكانها الخ (فتح ۵/۴۳۹)

وقف کی زمین کو اگر کوئی غصب کرلے اور اس میں اتنا پانی ڈالے کہ وہ پانی کی زیادتی کی وجہ سے قابل کاشت نہ رہ جائے تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اور اس سے دوسری زمین خرید کر اس کو اس کی جگہ وقف قرار دیا جائے گا۔

تیسری علت فقدان منافع اوقاف ہے، کیونکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب اوقاف کے منافع بالکلیہ مفقود ہوجائیں تو ان اوقاف کو فروخت کرکے بدل قائم کئے جاسکتے ہیں۔

والثانى لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

الفقه الاسلامى وأدلته کے اندر ہے: (شروط الاستبدال) أن يخرج الموقوف عن الانتفاع به بالكلية اى يصبح عديم المنفعة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۲)

استبدال کے سلسلے میں اوقاف مساجد اور دیگر اوقاف کے حکم میں مساوات:

استبدال کے سلسلے میں اوقاف مساجد اور دیگر اوقاف کے احکام مساوی ہیں، یعنی جس طرح دیگر اوقاف کے مجبوری کی وجہ سے بدل قائم کئے جاسکتے ہیں اسی طرح مساجد کے اوقاف کے بھی بدل قائم کئے جاسکتے ہیں۔

مولانا محمد صدر عالم قاسمی

الف۔ ایسے اوقاف جو مسلمانوں کی اجتماعی نقل آبادی کے سبب ویران ہوچکے ہیں، یا اوقاف ایسے مقامات پر ہیں کہ دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں

بروئے کار لانا ناممکن ہو چکا ہے پھر بھی ایسے اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

إذا صح الوقف لم يجز بيعه و لا تمليكه (ہدایہ ۲/۶۴۰)

نیز فتاوی عالمگیری میں ہے:

"الوقف مرسلا لم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له أن يبيعها و يستبدل بها وإن كان أرض الوقف سبخة لا ينتفع بها كذا في فتاوى قاضي خان" (الفتاوی الہندیہ ۲/۳۳۰)۔

ب۔ ہاں ایسے اوقاف کا استبدال جائز ہے یعنی ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرلیا جائے، یہ عوض معوض کی نوع کا ہی وقف قرار پائے گا، اور معوض کے ہی مقاصد اس پر جاری ہوں گے۔

والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية و أن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في البحر الرائق. (فتاوی عالمگیری ۲/۳۳۰)۔

استبدال وقف کے سلسلے میں مساجد اور دوسرے اوقاف کا حکم قطعاً یکساں نہیں ہے بلکہ دونوں میں بنیادی فرق ہے، اور وہ یہ کہ مساجد کے علاوہ دوسرے تمام اوقاف حتی کہ مساجد پر وقف جائداد کا استبدال بشرائط جائز ہے، لیکن مساجد کا استبدال جائز نہیں ہے، کیونکہ جو جگہ ایک بار مسجد ہوگئی وہ ابداً آباد تک مسجد ہی رہے گی، اور وہ جگہ شخصی تصرفات وملکیت سے خارج ہوکر حق تعالی کی ملک ہوجاتی ہے۔

قال الله تعالى: "إن المساجد لله"

وفي رد المحتار: إن المسجد إذا خرب يبقى مسجداً أبدا۔

مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ صاحبؒ ایک استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں: جب مسجد کی جگہ ویران ہو جائے اور مسجد میں نمازی نہ رہیں اور اس کو آباد رکھنے کی کوئی صورت متصور نہ ہو تو اس کو مقفل کرکے محفوظ کردیا جائے اور اس کا روپیہ کسی دوسری حاجتمند مسجد میں صرف کردیا جائے (کفایت المفتی ۷/۶۲)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

اوقاف کا شرعی حکم کیا ہے:

اوقاف کے بارے میں شریعت کا اصل حکم تو یہی ہے کہ واقف نے جس غرض کے لئے کوئی چیز وقف کی ہے وہ موقوفہ چیز اس دائرہ تک محدود رہے اس کو کسی دوسرے مصرف میں لانا یا اس کو فروخت کرنا یا دوسری جگہ سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء کرام اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ موقوفہ چیزوں میں واقفین کی غرض کی رعایت کرنا ضروری ہے، لہذا جس شخص نے مسجد کے لئے زمین وقف کی ہے تو وہ زمین مسجد ہی کی رہے گی اس کو مدرسہ میں تبدیل کرنا اور اس جگہ پر مدرسہ قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، یہی دوسرے اوقاف کا حکم ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

شرط الواقف كنص الشارع (شامی ۴۵۶/۳)

واقف کا شرط لگانا شارع کے حکم کے مانند ہے۔ واقفین کے غرض کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ مراعاة غرض الواقفين واجبة (شامی ۴۶۴/۳)

غیر اسلامی ملک ہندوستان میں بہت سے اوقاف، مثلاً مساجد و مدارس وقبرستان وغیرہ ایسے ویران اور معطل ہو چکے ہیں کہ اب وہاں کوئی ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی کہ ان کو آباد کیا جائے، یا تو اس لئے کہ وہ اوقاف ایسے علاقوں میں ہیں جہاں موجودہ دور میں مسلمان آباد نہیں ہیں بلکہ غیر مسلم لوگ آباد ہیں اور یا اس لئے کہ وہ غیر مسلموں کے قبضہ میں ہیں، تو ایسی صورت حال میں ان اوقاف کو شرعی اعتبار سے بروئے کار لانا ناممکن سا ہے، ایسی صورت میں واقفین کی رعایت کرتے ہوئے ان اوقاف کو بروئے کار لانے کے لئے ہمارے سامنے مندرجہ ذیل احکامات سامنے آتے ہیں، جن کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے:

مسجد کے بارے میں حکم:

جس جگہ مسجد قائم کردی گئی ہو وہ شرعی اعتبار سے مسجد بن جاتی ہے، اب اس کے بعد کسی وجہ سے وہ مسجد بالکل ویران اور برباد ہو جائے اور اس میں کبھی کوئی نماز نہ پڑھی جاتی ہو بلکہ مقفل ہو یا اور دوسرے کام اس مسجد میں کئے جانے لگے ہوں، یا ان میں دفاتر، اسکول وغیرہ قائم کردیئے گئے ہوں، یا جانور وغیرہ باندھے جانے لگے ہوں تو ایسی صورت میں معروف وراجح مسلک یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ ہمیشہ مسجد ہی رہتی ہے، خواہ وہ کتنی ہی ویران و برباد ہو جائے پھر بھی شریعت کا اصل حکم یہی ہے کہ وہ مسجد ہی رہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام شافعی، امام مالک رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، صاحب فتح القدیر نے اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ولو خرب ماحول المسجد واستغنى عنه اى استغنى عن الصلوة فيه أهل تلك المحلة أو القرية بأن كان فى قرية فخربت وحولت مزارع يبقى مسجداً على حاله عند أبى يوسف و هو قول أبى حنيفة ومالك والشافعى (فتح القدیر ۴۳۶/۵)

اور اگر مسجد کے ارد گرد ویران ہو جائے اور لوگ محلہ والے یا گاؤں والے اس میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہو جائیں، اس طرح سے کہ گاؤں پوری طرح ویران ہو جائے اور ان جگہوں کو کھیت بنالیا جائے تو ایسی حالت میں بھی وہ مسجد ہی رہے گی امام ابویوسفؒ کے نزدیک، یہی قول امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ و مالکؒ کا ہے۔

دیگر اوقاف کا شرعی حکم:

تمام اوقاف کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ جس مقصد کے لئے واقف نے کوئی شئی وقف کی ہے وہ واقف کی غرض کے مطابق اس دائرے تک محدود رہے اس سے تجاوز نہ کرے، اور اس کو کسی دوسری جگہ سے تبدیل کرنا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصریؒ کی مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

ولو كان الوقف مرسلاً لم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له أن يبيعها ويستبدل بها

وإن كانت الأرض سبخة لاينتفع بها لأن سبيل الوقف أن يكون مؤبداً لا يباع (البحرالرائق ۲۰۶/۵)

اور اگر وقف مطلق ہے واقف نے بدلنے کی شرط ذکر نہیں کی تو اس کو فروخت کرنا اور دوسری جگہ سے تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے، زمین اگر چہ دلدلی ہو جس سے کوئی فائدہ نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ وقف کی راہ تو یہی ہے کہ موقوفہ زمین ابدی ہوتی ہے اس کو فروخت نہیں کیا جاتا۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ موقوفہ جگہ کو تبدیل کرنا یا فروخت کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ واقف نے وقف کرتے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ اگر موقوفہ جگہ سے فائدہ نہ ہو تو اس کو تبدیل کرنے یا فروخت کرنے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ فروخت کرنا یا دوسری جگہ سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن جب ہم دوسری طرف نظر کرتے ہیں تو اس بات کا خطرہ ہوتا ہے کہ اگر اس موقوفہ جگہ کا دوسری جگہ سے تبادلہ یا اس کو فروخت نہیں کیا جاتا تو اس جگہ پر غیر مسلموں اور شر پسندوں کا قبضہ ہو جائے گا اور اس جگہ سے غلط کام لئے جانے لگیں گے، تو ایسی صورت کے بارے میں فقہاء کرام سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے، البتہ ویران شدہ مساجد وحوض ورباط وغیرہ کے انقاض کے بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ ان کو قریبی مساجد وحوض ورباط وغیرہ میں خرچ کیا جائے تو یہ درست ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

والذي ينبغي متابعة المشائخ المذكورين في جواز النقل بلا فرق بين مسجد أو حوض كما افتىٰ به الإمام أبو شجاع والإمام الحلواني وكفىٰ بهما قدوة ولاسيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذه أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو مشاهد وكذلک أوقافه يأكلها النظار أو غيرهم (ردالمحتار ۴۰۷/۳، بمعناہ فی البحر ۲۵۲/۵، الفتح ۴۴۶/۵)

اور مشائخ کی پیروی مناسب ہے نقل انقاض (بیکار ہو جانے والی اشیاء) کے بارے میں، مسجد اور حوض کے درمیان بلافرق کئے، جیسا کہ نقل انقاض کا امام ابوشجاع اور امام حلوانیؒ نے فتویٰ دیا اور ہم کو ان دونوں کی اقتداء کافی ہے، خاص طور سے ہمارے زمانے میں، کیونکہ مسجد، رباط، حوض وغیرہ کے انقاض کو اگر منتقل نہیں کیا جائے گا تو اس پر شر پسند اور چور وغیرہ قبضہ کرلیں گے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، اور ایسے ہی ان اوقاف کا حکم ہے، جس کو متولی وغیرہ ہتھیالیں۔

اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جب اوقاف بالکل ایسی حالت میں پہونچ جائیں کہ اب ان سے کچھ نفع کی امید نہ ہو اور واقفین کی غرض بھی اس سے پوری نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں ان اوقاف کو فروخت کر کے یا دوسری جگہ سے تبدیل کر کے مسلمانوں کی آبادی میں (خاص طور سے جہاں پسماندہ لوگ ہوں) اس مصرف میں خرچ کیا جائے جس کے لئے واقف نے وقف کیا تھا تو یہ جائز ہے بلکہ ایسی جگہ میں خرچ کرنا واجب اور ضروری ہے (امداد الفتاوی ۶۷۱/۲)۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

اوقاف کی ابتداء حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں ہوئی جو ایک ضابطہ اور ایک اصول بن گیا اور اسی ضابطے اور

اصول کے مطابق دنیا میں آج تک وقف کا باقاعدہ نظام مساجد، قبرستان، مکاتب، مدارس، اور مسافرخانہ وغیرہ کی شکل میں چلا آرہا ہے، جس کا مقصد عام لوگوں کو فائدہ پہونچانا ہوتا ہے (شامی ۳/ ۳۵۷) لیکن کبھی کبھی اس کے ساتھ بڑی بڑی پیچیدگیاں بھی پیش آتی ہیں جن کو قرآن وحدیث اور اصول وقواعد کی روشنی میں حل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنا:

کتب احناف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر کسی علاقہ میں اوقاف نا قابل استعمال یا ویران ہو جائے جیسا کہ بعض جگہوں میں نقل آبادی کی وجہ سے ہو گیا ہے تو ایسے اوقاف کو حکومت یا کسی ادارہ یا کسی فرد کے حوالہ کر کے یا اس کو فروخت کر کے جہاں مسلمانوں کی آبادی موجود ہے وہاں متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی وقف شدہ زمین اس قابل ہو جائے کہ جس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو کسی کے حوالہ کر کے اس کے عوض ان سے متبادل زمین حاصل کی جا سکتی ہے، نیز ذخیرہ اور منتقی کے حوالہ سے دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ ہشامؒ نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی وقف کی زمین اس قابل ہو جائے کہ جس سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے تو قاضی کو چاہئے کہ اس نا قابل استعمال زمین کو فروخت کر کے اس کی جگہ کوئی متبادل وقف قائم کر دے۔

ولو صارت الأرض بحال لا ينتفع بها جاز شرط الاستبدال به أرضا أخرى حينئذ (در مختار ۳/ ۳۸۷)

في الذخيرة و في المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي ..... كلام المشائخ ان محل الاستبدال عند التعذر (شامی ۳/ ۳۸۲)

حنابلہ اور مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ اگر وقف شدہ چیز نا قابل استعمال ہو جائے جس کو اگر اہل وقف کی طرف واپس کرنا چاہیں تو نہ کر سکیں یا اس کے باقی نہ رکھنے ہی میں کوئی مصلحت ہو تو اس کو فروخت یا کسی کے حوالہ کر کے اس کی جگہ اس کا کوئی متبادل قائم کیا جا سکتا ہے۔

إذا خرب الوقف ولم يرد شيئا بيع واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول ... إن الوقف إذا بيع فأي شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء من جنسه أو من غير جنسه (المغنی ۵/ ۳۶۹)

اگر وقف ویران ہو جائے اور اس سے آمدنی حاصل نہ ہو پائے تو اسے فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جو اہل وقف پر لوٹا دی جائے اور اس کو بھی پہلے وقف کی طرح وقف کر دیا جائے، خواہ وہ وقف کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔

رواية أبي الفرج عن مالك إن رأى الإمام بيع ذلك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه في مثله (شرح الکبیر ۴/ ۹۱)

ابوالفرج کی امام مالکؒ سے روایت ہے کہ اگر امام موقوفہ جائداد کوفروخت کرنے میں مصلحت سمجھے تو اس کا ایسا کرنا جائز ہے لیکن اس کے ثمن کو اسی نوع کے اوقاف میں لگادے۔

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

مساجد اور دیگر اوقاف میں فقہاء احناف نے مختلف انداز اور مختلف طرز سے فرق کو ظاہر کیا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ کوئی شخص جب کوئی چیز وقف کرتا ہے تو وہ اس کی ملکیت سے اس وقت تک نہیں نکلتی ہے جب تک حاکم اس کے نکلنے کا فیصلہ نہ کردے لیکن مساجد چونکہ محض اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا اور عبادت کے لئے وقف کی جاتی ہیں اس لئے یہ وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہیں، حاکم کے فیصلے کی اس میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک مساجد کے سواء دیگر اوقاف کے درست ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس کو وقف کرنے کے بعد متولی کے سپرد کردیا جائے لیکن مساجد کا وقف بغیر متولی کے سپرد کئے درست ہوجائے گا۔

امام ابو یوسفؒ چونکہ اوقاف کے درست ہونے کے لئے متولی کو سپردگی شرط قرار نہیں دیتے اس لئے وقف مشاع جو قابل قسمت ہو اس کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن مساجد اور مقابر میں وقف مشاع جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الإمام وإن لم يحكم به حاكم. (شامی ۳۶۹/۳)

مسجد تمام اوقاف کے مخالف ہے متولی کی طرف سپردگی کی شرط نہ ہونے میں امام محمد کے نزدیک، اور وقف مشاع مسجد میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ممنوع ہے، امام صاحب کے نزدیک اوقاف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلے گا جب تک حاکم نہ فیصلہ کردے لیکن مسجد میں ایسا نہیں ہے۔

مسلک شافعی و حنبلی:

امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں بھی مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق کیا گیا ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ مساجد جب منہدم ہوجائیں اور نوبت یہ آجائے کہ ان کا اعادہ کبھی ممکن نہ ہوسکے تو اس کے باوجود اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے نہ اس میں کسی طرح کا تصرف کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو مالک کی ملکیت کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے، بخلاف دیگر اوقاف کے کہ جب وہ اس مرحلہ میں آجائے کہ اس سے انتفاع ناممکن ہوجائے تو اس کو فروخت کرکے اس کا متبادل قائم کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ نے بھی یہی بات تحریر کی ہے کہ مساجد جب اس مرحلہ میں آجائیں کہ ان میں نماز پڑھنا ناممکن ہو جائے تو اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا بخلاف دیگر اوقاف کے کہ جب وہ اس قابل ہوجائیں کہ ان سے انتفاع ممکن نہ ہو تو ان کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فانه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا

بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۳۶۱/۱۵)

مسجد جب منہدم ہو جائے اور اس کا اعادہ متعذر ہو جائے تو اس کو کسی بھی حالت میں نہیں بیچا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے اس زمین میں کبھی نہ کبھی نماز پڑھی جائے۔

وإن وقف مسجدا فخرب المكان وانقطعت الصلوة لم يعد إلى الملك ولم يجز التصرف فيه (شرح مہذب ۳۶۰/۱۵)

اگر کسی نے مسجد وقف کیا پس وہ جگہ ویران ہوگئی اور نماز پڑھنا اس جگہ میں بند ہوگیا تو وہ مالک کی ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں تصرف جائز ہوگا۔

قال أبو بكر: وقدروى علي بن سعيد أن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلاتها (المغنی ۳۶۸/۵)۔

ابوبکر نے کہا کہ علی بن سعید کی روایت ہے کہ مساجد فروخت نہیں کی جائے گی، البتہ اس کے اسباب منتقل کئے جائیں گے۔ مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

ناقابل انتفاع اوقاف سے
تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا محمد سعود عالم قاسمی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

ناقابل انتفاع اوقاف سے تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام

سوال: کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں؟

جوابات

تبادلہ میں اس کا لحاظ کیا جائے گا کہ اصل وقف کی جو جہت ہو اس کا نظم کیا جائے اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے مواقع میں پائی جاتی ہے، اور وہ صورت اپنائی جائے کہ جس میں واقف کے مقصد اور صورت وشرط کی حتی الامکان رعایت پائی جائے۔

اس لئے کہ استبدال وتبادلہ کی اجازت ضرورت میں اور پابندیوں کے ساتھ ہے، اور ضرورت کی رعایت میں واقف کی عدم اجازت کا بھی خیال نہیں کیا گیا ہے مگر مقصد اہم ہے، مدارس، مسافر خانے اور اسپتال آج بھی بنائے جاسکتے ہیں، ان سے واقف کے مقصد کی کسی نہ کسی درجہ میں بہر حال تکمیل ہوگی، یتیم خانہ بھی ایک اہم ضرورت ہے، نیز چھوٹے پیمانے کے ٹیکنیکل ادارے جن سے معمولی گھرانے کے بچے و بچیاں اور عورتیں ہنر سیکھ کر اپنی حیثیت کا نظم کر سکیں۔ جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی میں ذکر آیا ہے، خالص عصری تعلیم کے اداروں کا قیام اپنے حالات کے اعتبار سے وقف اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں۔ مولانا عبید اللہ اسعدی

اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے فلاح و بہبود کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے ہوئے اور اس کے منشا کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا، علامہ شامی نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

وحاصله: ان المنقول عندنا أن الموقوف عليه إن خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر و أوقاف الحوض إلى حوض آخر (ردالمحتار ۳۶۵/۵)

لہذا واقف کے مقصد ومنشا کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے، لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف

دینی تعلیم ہی کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش مالکی کا بیان ہے:

(شرطه) اى الواقف وجوبا (إن جاز) الشرط فيجب العمل به و لا يجوز العدول عنه إلا ان يتعذر فيصرف فى مثله كما تقدم فى القنطرة و نحوها (شرح منح الجليل ۶۴/۴)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

اس کی گنجائش نہیں ہے، اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد وقف ہی میں صرف کیا جانا ضروری ہے، واقف کے مقاصد کو نظر انداز کر کے دوسرے تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا درست نہیں۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مقاصد واقف کے خلاف کام کرنا:

چونکہ منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہے کوئی ایسا کام نہیں کر سکتے ہیں جو منشاء واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہو، لہذا صورت مذکورہ میں مذکورہ نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کر سکتے ہیں، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

مفتی جنید عالم قاسمی ندوی

ویران نا قابل استعمال و انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے اس کی آمدنی سے واقف کے منشاء و مقصد کی رعایت کئے بغیر مطلقاً تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں۔

فقہاء کی صراحت کہ سابق نا قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے اس کا جو بدل حاصل ہوگا اس سے جو چیز خریدی جائے گی بعینہ وقف سابق کے حکم میں ہوگی۔

پھر واقفین کے اغراض و مقاصد کی رعایت بھی ضروری ہے، اس لئے اولاً تو کوشش یہی کی جائے گی کہ ویران اوقاف مثلاً مساجد و مدارس، رباط، کنواں اور حوض وغیرہ کی قیمت سے مسجد و مدرسہ رباط و حوض وغیرہ ہی بنایا جائے، اور اگر حالات و موانعات کے سبب یہ ممکن نہ ہو تو اسی نوع کے دیگر قدیم محتاج اوقاف پر خرچ کیا جائے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اس طرح کے اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے منشاء کے خلاف مسلمانوں کے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ واقف کے منشاء کی رعایت بہر حال ضروری ہے، مشہور جزئیہ ہے:

شرط الواقف كنص الشارع اى فى المفهوم و الدلالة و وجوب العمل به (درمختار ۴۱۶/۳)

على أنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۴۱۶/۳)

مولانا عبد الجليل قاسمی

ویران اوقاف کی آمدنی غرض واقف کے خلاف مصرف میں لگانا:

مساجد کے علاوہ دیگر ویران اوقاف کو فروخت کر کے اس کے متبادل اوقاف کا انتظام کرنا جائز ہے جیسا کہ ماقبل کی سرخیوں کے تحت گذر چکا ہے، اب سوال یہ ہے کہ ان ویران اوقاف کی رقم سے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر خلاف جنس دینی امور میں مثلاً تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غرض واقف کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے اس کی پابندی کرنا ذمہ داران وقف پر لازم ہوتا ہے، نیز شریعت نے واقف کی شرطوں کو نصوص شرعیہ کا درجہ دیا ہے اس لئے خلاف جنس کے لئے تصرف جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة الخ (شامی ۶/۶۶۵)

بے شک فقہاء نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ وقف کرنے والوں کی غرض اور مقصد کی رعایت کرنا واجب ہوتا ہے۔

شرط الواقف كنص الشارع (شامی کراچی ۴/۴۳۳، شامی دیوبند ۶/۶۴۹)

واقف کی شرط شارع کی صراحت کے درجہ میں ہوتی ہے۔

اور الاشباہ والنظائر میں ہے:

شرط الواقف لأن مخالفته كمخالفة النص (الاشباہ والنظائر، ص ۱۹۲)

اور الاشباہ میں واقف کی شرط کے متعلق لکھا ہے کہ اسکی مخالفت نص شرعی کی مخالفت کے مرادف ہے۔

اور شامی میں اس سے بھی واضح عبارت موجود ہے:

وهو أن يكون البدل والمبدل من جنس واحد (شامی ۶/۵۸۶)

اور وہ شرط یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں۔

ہاں اتنی رعایت ضرور ہے کہ اگر بدل اپنے مبدل منہ سے زیادہ اچھی اور ارفع ہے اور بدل زیادہ پائیدار اور زیادہ آمدنی کا ذریعہ ہے اور مقاصد وقف کے واضح خلاف بھی نہیں ہے تو خلاف جنس میں تبدیلی جائز ہے مگر اس کی آمدنی ہم جنس میں خرچ کرنا لازم ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والظاهر عدم اشتراط اتحاد الجنس في الموقوفة للاستغلال لأن المنظور فيها كثرة الريع وقلة المرمة والمونة فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع، ويحصل منها غلة أقدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى و أغنى عن كافة الترميم والتعمير بخلاف الموقوفة للسكن (شامی زکریا دیوبند ۶/۵۸۶ شامی کراچی ۴/۳۸۶)

اور ظاہر یہ ہے کہ اس میں اتحاد جنس کی پابندی لازم نہیں اس لئے کہ اسمیں کثرت نفع اور قلت مرمت اور قلت خرچ پیش نظر ہوتی ہے، لہذا جب دوکان کھیتی سے تبدیل کی جائے گی اور اس میں دوکان کے مقابلہ میں زیادہ

مقدار میں آمدنی ہے تو تبدیلی زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ زمین دائمی باقی رہتی ہے اور ترمیم و تعمیر سے بے نیاز ہوتی ہے برخلاف رہائش موقوفہ کے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

شرعی نقطۂ نظر سے واقف کے منشا اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہے، لہٰذا استبدال اوقاف کی صورت میں بھی کسی ایسے کام کی اجازت نہیں ہوگی جو واقف کے منشا اور مقاصد اوقاف کے خلاف ہو، ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی اور رعایت کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی و رفاہی اداروں کا قیام درست نہیں ہوگا، ہر صورت میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہوگی۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ واقف کے مقاصد کی رعایت کرنا واجب ہے جب کہ وہ اصول شرع سے متصادم نہ ہوں، علامہ ابن عابدین شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۴؍۴۴۵)

لیکن اگر قاضی شریعت یا دیندار مسلمانوں کی جماعت جس میں کم از کم ایک عالم دین ہو، کا اگر یہ فیصلہ ہو جائے کہ ویران اور نا قابل استعمال و نا قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے ان کی قیمت سے دینی تعلیمی ادارہ یا رفاہی ادارہ قائم کرنا بہتر ہے تو فقہ اسلامی کی رو سے اس کی اجازت ہوگی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، الا یہ کہ کوئی مقصد خلاف شرع ہو، ایسی صورت میں کوئی جائز صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

ایک مقولہ یا اصول ہے "عبارة الواقف كنص الشارع" وقف کرنے والے کی عبارت شارع کے نص کی طرح ہے، اس کے مفہوم میں وجوب اور قداست شامل کر کے بعد کے لوگوں نے اوقاف سے متعلق بڑا جامد رویہ اپنایا ہے، حالانکہ اس کا مفہوم جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے تحریر کیا ہے یہ ہے کہ وقف کرنے والے کی عبارت اپنے مفہوم کی دلالت میں ویسے ہی ہے جیسے شارع کی نص اپنے مفہوم کے سلسلہ میں قطعی ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ واقف کی عبارت اپنے وجوب میں شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، اگر ایسا مفہوم لیا جائے تو ایک عام شخص کو شارع قرار دینے کے ہم معنی ہوگا، اس لئے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے اگر مصلحت متقاضی ہو تو اس کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنے میں حرج نہیں معلوم ہوتا، اس سے واقف کے ثواب میں اضافہ ہی ہوگا، اس لئے کہ پہلی شکل میں اس سے نفعت موقوف ہوگئی تھی جس سے اس کا ثواب بھی موقوف ہوسکتا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

ویران، نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کے بعد ان کا متبادل اسی طور پر قائم کیا جائے جس سے واقف کا مقصد حاصل ہو، واقف کے منشاء و مقصد کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہ ہوگی۔

اشباہ میں ہے:

شـرط الـواقف يجب اتباعه لقولهم شرط الواقف كنص الشارع ای فی وجوب العمل به و فی المفهوم و الدلالة (غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر ۲/۲۲۸)

واقف کی شرط واجب الاتباع ہے، فقہاء کا قول ہے کہ واقف کی شرط نص شارع کی طرح ہے، یعنی مفہوم اور دلالت میں اور عمل کے واجب ہونے میں نص شارع کی طرح ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قـولـه ای فی المفهوم والدلالة الخ) كذا عبر فی الاشباه والذی فی البحر عن العلامة قـاسـم فـی الـفهـم والـدلالة وهـو الـمناسب لأن المفهوم عندنا غير معتبر فی النصوص (ردالمحتار ۳/۴۵۶)

اشباہ میں بھی مفہوم اور دلالت کے ہی الفاظ ہیں، لیکن البحر الرائق میں علامہ قاسمؒ سے فہم اور دلالت کے الفاظ منقول ہیں، یہی الفاظ مناسب ہیں کیونکہ مفہوم ہمارے نزدیک نصوص میں معتبر نہیں۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں تمام ایسے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جانے کی شرعاً گنجائش نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

و ذكـر أصـحابنا إذا خرب ودثرلم يبق حوله جماعة والمقبرة إذا عفت ودثرت تعود مـلكـا لأربـابهـا فـإذا عـادت ملكا يجوز أن يبنى موضع المسجد دارا و موضع المقبرة مسجداً وغير ذلک فإذا لم يكن لها أرباب تكون لبيت المال (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

یعنی مسجد اور قبرستان کے ویران ہونے کی صورت میں اور واقف کی ملک میں آ جانے کے بعد خود واقف کے لئے اپنی شئ مملوک میں مسجد کو گھر بنانے اور قبرستان کو مسجد بنانے کی اجازت ہے، اور غیر واقف کے لئے واقف کے مقاصد کی پابندی واجب ہے، اگر واقف کے مقاصد میں مسلمانوں کے تعلیمی ادارے یا رفاہی ادارے قائم کیا جانا شامل ہے تو بنا سکتے ہیں، ورنہ نہیں، کیونکہ واقف کے مقاصد کی رعایت واجب ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ (۴/۴۶۴) میں لکھتے ہیں:

مراعاة غرض الواقفين واجبة اور (۳/۳۰۵) پر لکھتے ہیں: فان شرائط الواقف معتبرة إذا لم تـخـالف الشـرع وهـو مالک فله أن يجعله ماله حيث شاء مالم يكن معصية، وله أن يخص صنفاً من الفقراء.

اور قواعد الفقہ کے (صفحہ ۸۵) پر ہے: شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به وفي المفهوم والدلالة۔ اور الاشباہ والنظائر کے (صفحہ ۲۷۵) پر ہے: فيجب اتباع شرط الواقفين في أوقافهم ۔

یعنی واقف کی شرط کی اتباع واجب ہے اس کے خلاف کرنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم...

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں ایسے ویران و نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی و رعایت کے بغیر مسلمانوں کے تعلیمی ادارے یا رفاہی ادارے قائم کرنیکی شرعاً گنجائش نہیں ہے ....واللہ اعلم۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی

واقف کی شرائط نص شارع کے حکم میں ہیں، لہذا ان کی مکمل پابندی کی جائے، البتہ جہاں مصارف وقف موجود نہ ہوں یا ان کی تکمیل کے بعد کچھ رقم فاضل رہتی ہے تو وہ مسلمانوں کے تعلیمی اور رفاہی کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں، اور ایسے پرانے اوقاف جن کے شرائط معلوم نہ ہوں ان کی آمدنی پہلے غرباء ومساکین اور پھر دینی وملی ضروریات پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

مساجد وغیر مساجد کے اوقاف میں فرق ہے جیسا کہ (امداد الفتاوی ۲/۵۹۲) پر حضرت تھانوی نے درمختار و شامی وغیرہ کی عبارتوں کو نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ وقف مسجد میں سے صرف انہیں مصارف میں صرف کرنا جائز ہے جن کو مسجد کی آبادی میں دخل ہے، نیز صفحہ مذکورہ کے حاشیہ پر حضرت نے لکھا ہے کہ" دو سال ہوئے کہ (المشیر جلد ۲، نمبر ۲۶، صفحہ ۱۰، کالم ۲) مورخہ ۱۱ر جولائی ۱۹۱۲ء میں میرا ایک لکھا ہوا جواب اس کے خلاف چھپ گیا سو وہ میری غلطی تھی، صحیح جواب یہ ہے کہ وقف مسجد میں سے مدرسہ میں صرف نہیں ہوسکتا۔ نیز (احسن الفتاوی ج ٦) کتاب الوقف میں کئی ایک استفتاء کے جوابات سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حیثیت جداگانہ ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان ویران اوقاف کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں۔

لأن شرط الواقف كنص الشارع (درمختار، الاشباہ والنظائر)

مفتی حبیب الله قاسمی

حتی الامکان واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، تاہم کیونکہ وقف کا مقصد امور مذہبی سے متعلق ہوتا ہے اس لئے قاضی کی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے مسلمانوں کے رفاہی اور ایسے تعلیمی اداروں پر جن میں تربیت دینی ہو خواہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری تعلیم بھی ہو خرچ کرنے کی گنجائش ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، تعلیمی یا رفاہی ادارے نہیں قائم کئے جاسکتے۔

شرط الواقف كنص الشارع اتفق الفقهاء على هذه العبارة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/ ۱۷۸) یعنی فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کرنے والے کے شرائط نص شارع کی طرح قابل رعایت ہیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

نہیں۔ مقصود واقف کی رعایت بہر حال واجب ہے۔

مولانا محمد حنیف صاحب

منشاء واقف کی عدم رعایت:

عام حالات میں واقف کے منشا کی خلاف ورزی درست نہیں، لیکن بعض مواقع ایسے ضرور ہیں جہاں فقہاء نے منشاء واقف سے اختلاف کو بھی روا رکھا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ وقف کا مفاد اسی میں ہو، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

أو كان في الزيادة نفع للفقراء فللقاضي المخالفة دون الناظر (شامی: ۵۸۷/۶)

واقف کی شرائط کے خلاف کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہو تو قاضی کو اس کی اجازت ہے نہ کہ نگران (متولی) کو۔

سوال سے ظاہر ہے کہ اگر واقف کے منشا کے خلاف عمل نہ کیا جائے تو فقراء و مساکین کا اس سے نفع اٹھانا تو درکنار بلکہ اوقاف کے ضائع ہونے کا یقین ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں شرط واقف کی خلاف ورزی کی بھی گنجائش ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

وقف کے بعد مصرف بدلنا خود واقف کے لئے بھی جائز نہیں ہے، اس لئے ایک مصرف سے استغناء کے وقت اسی مصرف کے مماثل میں صرف کرنا چاہئے، وقف کے احکام بہت نازک ہیں، واقف کی غرض اور مقصد کا لحاظ اور اس کی عائد کردہ شرائط کی پابندی ضروری ہے۔ شرط الواقف كنص الشارع۔

(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف أحدهما وجاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة و وقف عليهما أوقافا (لا) يجوز ذلک ای الصرف المذكور (شامی ۳۶۰/۴ مطبوعہ کراچی)

اس لئے ان اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ مولانا شیر علی

جس مقصد کے لئے واقف نے وقف کیا ہو اس کی پابندی ضروری ہے۔

مولانا ایوب ندوی

ویران و نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

لأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۴۶۴/۳) شرط الواقف كنص الشارع (الاشباہ والنظائر تحت القاعدۃ الاولی ص/۵۵، قواعد الفقہ ۸۵، ردالمحتار ۴۵۶/۳) و بيع أرض الوقف لا

یجوز (فتاوی خانیہ علی الہندیہ ۳/۳۱۰)

مولانا ابوبکر قاسمی

ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، واقف کے منشاء کی رعایت کئے بغیر کسی طرح کا تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کرنا قطعاً درست نہیں، لہذا ایسے اوقاف فروخت کر کے واقف کے اغراض ومقاصد کے تحت نئے اوقاف قائم کرنے پڑیں گے جس کی تائید مندرجہ ذیل روایتوں سے ہوتی ہے۔

مراعة غرض الواقفين واجبة (شامی ۳/۴۴۳)

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه (شامی ۳/۳۷۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جس کام کے لئے واقف نے وہ قطعہ زمین وقف کیا ہے اسکے خلاف میں استعمال کرنا جائز نہیں، اور کسی کو بھی شرعاً یہ حق حاصل نہیں کہ واقف کی غرض کے خلاف کسی دوسرے کام میں اس وقف کو صرف کرے یا منتقل کرے۔

نص الواقف كنص الشارع (فتاوی محمودیہ ۶/۲۱۰)۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی

ویران و نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کرتے ہوئے ان کی جگہ اسی طرح کے اوقاف قائم کئے جائیں (جیسا کہ ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

مولانا نذر توحید مظاہری

ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت یا تبادلہ کرنے میں واقف کے مقاصد کی پابندی کرنا ضروری ہے، واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر مسلمانوں کے رفاہی یا تعلیمی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، شامی میں ہے:

متى ذكره للوقف مصرفاً لا بدّ أن يكون فيه تنصيص على حاجة وإن شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع. (شامی ۳/۳۷۶)

شرائط الواقف كنص الشارع اى فى المفهوم ودلالة وجوب العمل به (حوالہ مذکورہ)

مولانا سعود عالم قاسمی

اگر مسجد غیر آباد مقام پر ہے اس کا حکم بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے ورنہ غیر مسلم حاوی ہو جائیں گے، اور ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردیئے جائیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

ویران و نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

(قوله ويجعل آخر لجهة قربة لا تنقطع) يعني لابد أن ينص على التابيد عند محمد خلافا لأبي يوسف (ردالمحتار ۳/۳۹۹)

(شرط الواقف كنص الشارع) (ردالمحتار ۳/۴۵٦) مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۳/۴٦۴)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

ویران، نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنے کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ واقف کے مقاصد کی پابندی دشوار ہو کیوں کہ اوقاف کا مقصد منافع للناس ہے جو ہر دوصورت میں حاصل ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں ہے، واقف کے منشا کا خیال بہرحال ضروری ہے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جاسکتے ہیں، بلکہ انہی جیسا دوسرا وقف قائم کرنا ہوگا، اور اگر ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت انہی جیسے دیگر اوقاف جو اس سے قریب ترین ہوں اس میں صرف کیا جائے گا (یہی مسلک علامہ ابن تیمیہ کا بھی ہے، فقہ السنۃ ۳/۳۸۴) چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (الدرالمختار)

سرائے اور کنواں سے جب انتفاع ختم ہو جائے تو مسجد، سرائے اور حوض کے وقف کو قریب کی مسجد یا سرائے، کنواں یا حوض پر خرچ کیا جائے گا۔

مولانا محمد نورالقاسمی

ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کرنے کے بعد اسی کے مماثل وقف میں صرف کرنا ضروری ہوگا، واقف کے مقاصد کی خلاف ورزی کرنا، اوران کو دیگر امور دینی، علمی ملی اور رفاہی کاموں میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ نے واقف کے مقاصد اور شرائط کا اعتبار کیا ہے، جب کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں۔

محقق زماں علامہ شامی لکھتے ہیں:

لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۳۷۱)

ویران و برباد مسجد کے وقف کو حوض میں صرف کرنا یا اس کے برعکس کرنا، جائز نہیں ہے، اور ''شرح الملتقی''

میں ہے کہ اس کے وقف کو اسی جنس کے قریب وقف میں صرف کیا جائے گا۔

نیز علامہ آفندی رقمطراز ہیں:

وفی القنية حوض أو مسجد خرب وتفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (مجمع الأنہر ۱/۷۴۹، نیز دیکھئے: الدر المختار ۳/۳۷۱)

''قنیہ'' میں ہے کہ حوض یا مسجد خراب یا بربادی کا شکار ہو جائیں اور لوگ وہاں سے دوسری جگہ چلے گئے ہوں تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ ان کے اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض میں صرف کرے۔

فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ علامہ شامی نے اس کی مزید صراحت یوں بیان کی ہے:

وفي الخانية: رباط بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية ..... صرف الثمن إلى مسجد آخر (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمختار ۳/۳۷۱-۳۷۲، در المنتقی مع المجمع ۱/۷۴۸)

''خانیہ'' میں مذکور ہے کہ رباط دوری پر ہو اور گذرنے والا اس سے بے نیاز ہو جائے اور اس کے دوسری جانب دوسرا رباط ہو تو شیخ ابوشجاع فرماتے ہیں کہ اس کا منافع دوسرے رباط میں صرف کیا جائے گا، جس طرح مسجد غیر آباد و برباد ہو جائے، اور گاؤں کے لوگ اس سے بے نیاز ہوں تو قاضی اس کے سامان کو بیچ کر دوسری مسجد میں صرف کرے گا۔

مذکورہ بالا عبارات سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ ناقابل استعمال اور ویران اوقاف کو دوسرے علمی، دینی، تعلیمی امور میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، مگر قبرستان جو ناقابل تدفین ہو چکا ہو، اس کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے جو انشاء اللہ آگے آئے گا۔ مولانا ابرار خاں ندوی

اور یہ سوال کہ واقف کے مقاصد کی رعایت کے بغیر ایسے اوقاف کو فروخت کر کے اس سے مسلمانوں کے تعلیمی، رفاہی ادارے قائم کرنا یہ جائز نہیں۔ کیونکہ واقف کی شرط کو نص شارع کے حکم میں مانا گیا ہے۔ شامی میں ہے:

"نص الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه كما صرح به في شرح المجمع (شامی ۳/۴۹۷) مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

استبدال اوقاف کے اندر مقاصد واقف کی پابندی:

فقہاء نے صراحت کی ہے: صرحوا بأن مراعاة غرض الواقف واجبة (ردالمختار ۳/۴۶۴) کہ واقف کے مقاصد کی پابندی بہر صورت ضروری ہے، اس لئے علی الاطلاق کسی وقف پر مسلمانوں کے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ہاں جہاں مقاصد اوقاف کا حصول ہو رہا ہو احقر کے نزدیک ان جگہوں میں اس کی گنجائش رہے گی۔ مولانا محمد صدر عالم قاسمی

مسلمہ فقہی قاعدہ" شرط الواقف كنص الشارع" کے پیش نظر واقف کے مقاصد کی پابندی بہت

ضروری ہے، اس لئے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو اگر فروخت کر دیا گیا تو اس روپئے سے واقف کے خلاف مقصد تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جا سکتے بلکہ اس سے دوسری زمین خرید کر واقف کے مقاصد جاری کئے جائیں گے، اور اگر واقف کے شرائط و مقاصد معلوم نہ ہوسکیں تو فقراء و مساکین اس کے حقدار ہیں۔

مولانا عطاء الله قاسمی

منشاء واقف کی رعایت:

اگر کوئی یہ چاہے کہ اراضی اوقاف کو فروخت کر کے منشاء واقف کی رعایت کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کی تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جائیں تو قائم نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ واقف جو بھی شرط لگاتا ہے وہ معتبر سمجھی جاتی ہے، لہذا اس کی رعایت کی جانی چاہئے کیونکہ واقف جو شرط لگاتا ہے وہ وجوب عمل میں شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی چیز واقف کی شرط کے مخالف ہو اس کو گویا شارع کے نص کے مخالف سمجھا جائے گا، اور اگر خدانخواستہ کوئی فیصلہ واقف کی شرط کے خلاف کر دیا جائے تو اس کو بلا دلیل سمجھا جائے گا، کیونکہ واقف کے جائز منشاء کی رعایت واجب ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی رقم طراز ہیں:

وقال : لأن شرط الواقف معتبر فيراعى (شامی ۳/۳۸۴) قال الحنفية شرط الواقف كنص الشارع اى في الفهم والدلالة ووجوب العمل به ....إن كل ما خالف شرط الواقف فهو مخالف للنص والحكم به بلا دليل سواء أكان كلام الواقف نصا ام ظاهرا لأنه يجب اتباعه عملا بقول المشائخ شرط الواقف كنص الشارع (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/۱۷۹)

مسلک مالکی:

محمد علیش نے شرح منح الجلیل میں لکھا ہے کہ اگر واقف کوئی شرط لگائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا بغیر کسی دشواری کے اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہوگا، اس سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ واقف کے منشاء کی رعایت کی جائے گی۔

(شرطه) اى الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدول منه إلا أن يتعذر فيصرف في مثله كما تقدم في القنطرة ونحوها (شرح منح الجلیل ۴/۶۴)

واقف کا شرط لگانا وجوباً اگر شرط جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس سے عدول کرنا ناجائز ہوگا، مگر یہ کہ اس پر عمل کرنا متعذر ہو جائے تو اسی کے مثل کی طرف لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے مسائل میں گذرا۔

مولانا ارشد قاسمی

مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی	مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا عبد الجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن	مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا شمس پیرزادہ	ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف	مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی	مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی	مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری	مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبد الرحیم قاسمی	مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی	مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی	مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی	

مساجد اور قبرستان کی فاضل اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال

سوال: بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

الف: کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟

ب: کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

جوابات

الف۔ مسجد کی ضرورت و مصارف سے زائد و فاضل زمین دینی مدارس و اداروں کے قیام میں استعمال کی جا سکتی ہے، دینی مدارس سے مقصد وقف و واقف کی جو تکمیل ہوگی وہ عصری اداروں سے نہیں ہو سکتی۔

ب۔ مسجد کی ضرورت سے فاضل آمدنی جس کا مسجد میں آئندہ صرف کرنا جلدی سوچا نہیں جا سکتا اور حفاظت بھی اہم ہے، اس کو دینی تعلیم و مدرسہ کے لئے استعمال کرنا درست ہے، مسجد و مدرسہ ایک دوسرے سے اس طرح مرتبط ہیں کہ ایک سے دوسرے کی بقا ہے، اس لئے مسجد کی فاضل زمین یا آمدنی کو دینی تعلیم کی نشر و اشاعت کے کاموں میں لگانا درست و مناسب ہے، ہر عہد کے مسلمانوں نے مسجد کے ساتھ تعلیم و مدرسہ کا اور مدرسہ کے ساتھ مسجد کا نظام رکھا ہے اور یہ وقف کی حفاظت کا بھی ایک ذریعہ ہے۔

مفتی عبد الرحیم صاحب نے اس کی صراحت کی ہے، حضرت تھانوی کے کلام میں بھی گنجائش ہے، البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اس کی ضرورت اس محلہ و علاقہ میں اہم ہو تو خرچ و صرف میں اس کو ترجیح دیں ورنہ دوسری شدید ضرورتمند مساجد پر صرف کو مقدم رکھیں، اس کے بعد اس کام کو کریں۔

مولانا عبید الله اسعدی

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام:

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشا کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں علامہ حصکفی نے لکھا ہے:

حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد و الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجداً و رباط أو بئر أو حوض.

علامہ شامیؒ نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

فظاهره، أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه و في شرح الملتقي يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۶/۵۴۹)

غالباً یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی کے ترجمان علامہ دسوقی کا بیان ہے:

منقوض الحبس من الأحجار والآجر ...لا يجوز بيعه فإذا لم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها في مثله (حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۱، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل ۴/۶۱۔۶۲)

فقہاء شوافع میں امام نووی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

أما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

ابن قدامہ حنبلی نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے:

ما فضل من حصر المسجد و زيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر و يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه و غيرهم (المغنی ۵/۳۷۰)

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

كما يقول مثل ذلك في زيت المسجد و حصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر يجوز صرفها عنده في فقراء الجيران واحتج على ذلك بأن عمر ابن الخطابؓ كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذلك كسوة سائر المساجد (مجموعۃ الفتاوی ۳۱/۲۱۳)

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے، اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے، اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی ادارے کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں

مسلمانوں کوخود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا، اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست ودشمن بھی واقف ہیں۔

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کے مصالح کوملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہو تی ہے کہ:

الف۔ مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہوتو فاضل اراضی میں دینی درسگاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے، اور واقف کا منشا بھی پورا ہو۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات وقریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں، اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے نا آشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درسگاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف۔ مسجد پر موقوفہ اراضی میں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مسجد کو آباد رکھنے کے لئے ایسے اداروں کے قیام کی شدید تر ضرورت ہو۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔مسجد کی موقوفہ فاضل اراضی میں دینی یا عصری ادارہ قائم کرنا:

مسجد کی موقوفہ اراضی میں گرچہ اس کی ضروریات سے فاضل کیوں نہ ہوں، کوئی بھی ادارہ قائم نہیں کرسکتے ہیں، خواہ وہ دینی ادارہ ہو یا عصری، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ منشاء واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہے، جب کہ منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

ب۔مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال تعلیمی یا رفاہی ادارہ کے لئے:

اگر مسجد کی فاضل آمدنی ہے تو بہتر یہ ہے کہ اس سے مزید اراضی خرید کر وقف کردیا جائے تا کہ آئندہ ضرورت پڑنے پر کام دے، اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو اس کو قریب کی مسجد یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کریں گے۔ اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو تو پھر اس سے قریب کی مسجد پر، اسی طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے مساجد ہی پر وہ رقم صرف کی جائے گی۔ تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال نہیں کرسکتے ہیں، اس سے احتراز لازم ہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ مساجد پر وقف اراضی کا اصل مصرف تو یہی ہے کہ بوقت ضرورت اگر ممکن ہو تو نفس مسجد کی توسیع کی جائے یا اس کی آمدنی سے مساجد کی حقیقتاً تعمیر ومرمت ہو یا حکماً تعمیر وآبادی کی ضرورتیں پوری کی جائیں، مثلاً امام، مؤذن و دیگر خدام مسجد، فرش اور روشنی وغیرہ کا نظم کیا جائے، فقہاء لکھتے ہیں:

فيقدم أولا العمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر (شامی ۳۷۷/۲)

قال أبو نصر للقيم أن يفعل ما في تركه خراب المسجد كذا في فتاوى قاضي خان (فتاوی ہندیہ ۴۶۲/۲)

بہر حال مصارف بالا تو فقہاء کی تصریحات سے ثابت ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ مسجد پر وقف اراضی اگر فی الحال مسجد کی ہر قسم کی ضروریات سے زائد ہوں تو کیا اس زمین پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا کوئی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟

اس کا جواب متقدمین فقہاء اور ماضی قریب کے معروف اکابر مفتیان کرام کی تصریحات وفتاوی سے نفی ہی میں نکلتا ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عمارۃ مسجد اور مصالح مسجد دونوں ایک ہی درجہ کے مساوی مصارف ہیں۔

"والاصح ما قال الامام ظهير الدين أن الوقف على عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء" كذا في فتح القدير (أيضا)۔

اب اگر مصالح مسجد کے مصداق ومفہوم میں کچھ مزید عموم کر دیا جائے اور کہا جائے کہ ہر وہ کام جس سے مسجد کی حفاظت اس کی موقوفہ اراضی کو دوسروں کی دست برد سے بچانا اور مسجد کی آبادی میں آج یا کل اضافہ ہونا متوقع ہو، سب ہی مصالح مسجد میں داخل ہیں تو پھر ہمارے خیال میں مسجد کی موجودہ ضروریات سے زائد زمین پر دینی مدرسہ کے قیام کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

کیونکہ دینی ادارے سے دینی تعلیم کے نتیجے میں بظن غالب عام طور پر مسجد کے محافظ مصلی، امام مؤذن اور دیگر صالح قسم کے خدام ہی پیدا ہوا کرتے ہیں جو یقیناً مسجد کی آبادی میں دخیل و مؤثر ہوتے ہیں اور انہیں لوگوں سے مساجد آباد رہا کرتی ہیں۔

لیکن عصری تعلیم کے ادارے سے مساجد کے آباد کرنے والے افراد شاذ ونادر ہی نکلا کرتے ہیں، اس لئے خواہ مسجد کی موقوفہ زمین زائد از ضرورت ہو یا اس کی آمدنیاں۔ کسی کو عصری تعلیم کے ادارے کے قیام میں صرف کرنا جائز نہیں کہا جا سکتا، یہ مصالح مسجد سے بھی خارج ہیں، چنانچہ حال وماضی قریب کے بعض اکابر مفتیان کرام کے فتاوی بھی کچھ اسی طرح کے ملتے ہیں، **هذا ما عندي والعلم عند الله۔**

ب۔ جب واقف نے اراضی ومکانات مساجد کے لئے وقف کیا ہے تو اس کی آمدنی مسجد کی تعمیر ومرمت اور دیگر ضرورتوں مثلاً امام مؤذن اور دیگر خدام فرش وروشنی وغیرہ کی تکمیل میں خرچ ہونی چاہئے، اگر ان تمام ضروری اخراجات سے بھی زائد آمدنی ہو اور مستقبل قریب میں اس کے خرچ ہونے کی توقع نہ ہو بلکہ ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اسے کیف ما

اتفاق کسی بھی دینی ادارے کے مدد وتعاون میں خرچ نہیں کرنا ہے بلکہ مصالح مسجد کے تحت اس مسجد کی کسی زائد از ضرورت زمین پر دینی مدرسہ قائم کردیا جائے اور پھر اس مدرسہ میں زائد آمدنیاں خرچ کی جائیں، لیکن دوسرے رفاہی ادارے کا قیام تو کسی تاویل کے تحت ہماری نظر میں صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ اعلم۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا تو جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ ان اراضی سے مسجد کو جو آمدنی ہوتی ہے اتنا کرایہ مسجد کو دیا جائے۔ اور اجارہ پر ان اراضی کو حاصل کر کے ان پر مسلمانوں کے فائدے کے لئے کوئی ادارہ قائم کیا جائے، تو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، اگرچہ وقف کی اراضی کو طویل اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں وقف کے ضائع ہوجانے کا ڈر ہے مگر یہ اندیشہ کسی فرد کو دینے میں تو ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کے لئے رفاہی ادارہ قائم کرنے میں نہیں ہے۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی ورفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔ منشاء واقف کی رعایت بہرحال ضروری ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

الف، ب۔ ویران مساجد کے اوقاف میں عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا:

ایسے ادارے جو خالص دینی نہیں جیسے عصری تعلیم کے ادارے، تو ایسے ادارے قائم کرنے کی ویسی ضرورت نہیں ہے جیسے کہ مدرسہ کی ہے، البتہ ایسے رفاہی شفاخانہ جو مسلمانوں کے لئے بالخصوص فقراء کے لئے ہوں تو ان کو بھی قائم کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لئے اگر مصلحت عامہ اس کی متقاضی ہو اور ویران مساجد کے ایسے اوقاف کی اراضی موجود ہوں جن کے مصارف منقطع ہوگئے ہوں تو قاضی کی اجازت سے یا جہاں نظام قضاء نہ ہو وہاں وقف بورڈ ومتدین علماء کی اجازت سے قائم کیا جاسکتا ہے، گرچہ اصل اصول یہی ہے کہ ایسے اوقاف اسکے متماثل دیگر اوقاف ومصارف میں خرچ ہوں۔

ایسی ویران مساجد کی مسجدیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کی حفاظت وبقاء اور آباد کرنے کے لئے وقتی طور پر اس میں دینی تعلیم کا نظم کیا جاسکتا ہے، بالخصوص اراضی مسجد کے اس حصہ میں جو مسجد سے خارج ہوتی ہے اس میں مدرسہ یا مکتب قائم کیا جائے۔ حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ ایک فتوی میں لکھتے ہیں:

مسجد کے احاطہ میں زمین فاضل ہے اور وہ نماز پڑھنے کے لئے نہیں ہے یعنی حقیقتاً وہ مسجد نہیں تو اگر اس میں مدرسہ ومکتب بنایا جائے تو جائز ہے، بلکہ ان دونوں ضرور بنانا چاہئے تاکہ مسجد کی آبادی ہو اور بچے تعلیم پائیں (فتاوی امارت شرعیہ زیر طبع)

بہرحال آج کے دور میں مساجد کی آبادی اور تعلیم دین کی اشاعت کے لئے ویران مساجد میں درس دینا، اور اس سے ملحق اراضی میں دینی مدرسہ بنانا عین مصلحت شرعی ہے۔ اور واقف کی غرض اصلی "تسبیل منفعت" کی تعمیل ہے۔

آباد مساجد کی فاضل اراضی میں دینی وعصری ادارے قائم کرنا:

اور اگر ایسی مساجد جو آباد ہوں اور ان کی ضرورت سے زائد اوقاف ہوں تو ان کی فاضل وافتادہ اراضی میں اگر مدرسہ قائم کرنے کی ضرورت ہو تو متولی کی اجازت سے مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا سجادؒ نے فتوی دیا ہے، البتہ دیگر اداروں کے قیام کی ضرورت دائمی ہو تو اسکے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ کرایہ پر مسجد کی فاضل اراضی کو حاصل کیا جائے پھر اس پر ادارہ قائم کیا جائے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

الف۔ مسجد کی فاضل اراضی میں رفاہی ادارے کا قیام:

مسجد پر وقف شدہ اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں ان میں عصری تعلیم گاہ مثلاً جونیر ہائی اسکول، یا رفاہی ادارے مثلاً ہسپتال وغیرہ قائم کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ کمیٹی کی اجازت سے ان رفاہی امور کے لئے مناسب کرایہ لیکر یہ ادارے چلائے جائیں اور جائداد مسجد ہی کی ملکیت میں قائم رہے تو ایسی صورت میں جائز ہوسکتا ہے، اور اسی طرح کرایہ پر لے کر اپنی تعلیم گاہ بھی قائم کی جاسکتی ہے مگر بلا معاوضہ جائز نہیں ہوگا، یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

جامع مسجد پر موقوفہ مال ہے اس کی آمدنی جمع ہوگئی ہے پھر اسلام پر کوئی حادثہ پیش آجائے جیسا کہ روم کا حادثہ ہے، اور اس حادثہ میں خرچہ کی ضرورت ہے تو اگر جامع مسجد کے وقف شدہ مال کی فی الحال مسجد کو ضرورت نہیں ہے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ اس مال کو اس میں خرچ کردے لیکن یہ بطور قرض ہوگا، تو گویا کہ یہ مال غنیمت سے قرض لینے کے درجہ میں ہوجائے گا۔ (قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۷۸)

ب۔ مسجد کے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

مسجد کے اوقاف اور اس کی مملوکہ جائداد کی آمدنی اسی مسجد میں خرچ کرنا لازم ہوتا ہے لیکن اگر اس مسجد کی تمام ضروریات پر خرچ کرنے کے بعد کافی مقدار میں بچ جائے اور یوں ہی رکھی رہ جائے تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اس کے قریب ترین دوسری مسجد ہی میں خرچ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے مگر مسجد کے علاوہ کسی دوسرے ادارے میں خرچ کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۶/۵۴۹)

مسجد کے وقف کی آمدنی اس کے قریب ترین جنس میں خرچ کرنا چاہئے۔

ہاں البتہ اگر اس کے پاس میں کوئی مسجد ضرورت مند نہیں ہے تو اس سے دور کی مسجد میں لگائی جائے، اور اگر دور تک بھی کوئی مسجد اور ضرورتمند نہیں ہے تو قریب کے دینی مدارس ومکاتب میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، اور اگر مدارس ومکاتب بھی نہ ہوں تو مصیبت زدہ فقراء میں بھی تقسیم کی گنجائش ہے، مگر اسکولوں، ہسپتالوں میں خرچ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ واقف نے کوئی شرط نہ لگائی ہو اور متولی کو اختیار دیا ہو، یہ مسئلہ فقہاء کی اس

عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

فی فضل يصرف إلى عمارة المسجد دهنه و حصيره وما فيه مصلحة المسجد على أن للقيم أن يتصرف في ذلك على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك (قاضی خان علی الہندیہ ۲۹۸/۳)۔

لہذا جو فاضل رقم بچ جائے اس کو مسجد کی تعمیر اور اس کے تیل اور اس کی چٹائی اور ان امور میں جو مساجد کے مصالح میں سے ہوں خرچ کرے، اس شرط پر کہ جب متولی اور ذمہ دار کو یہ اختیار دیا ہو کہ وہ جہاں چاہے خرچ کرے، اور جب یہ مسجد مستغنی ہو جائے تو مسلمانوں کے ضرورتمند فقراء میں صرف کر دے تو جائز ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

الف۔ مساجد کی فاضل اراضی موقوفہ میں دینی یا عصری اداروں کا قیام:

مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہو اس میں کسی بھی طرح کے ادارہ کا قیام خواہ وہ دینی درسگاہ ہو یا عصری شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، عدم جواز کی علت یہ ہے کہ واقف نے اپنی اراضی مسجد کی ضروریات کے لئے وقف کیا، کسی ادارے کے قیام یا اس کی ضروریات کے لئے نہیں، وقف میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہوتی ہے اس لئے اس طرح کے تصرف کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔

ب۔ مساجد کی فاضل آمدنی کا استعمال:

مسجد کی آمدنی کو ضروریات مسجد ہی میں صرف کرنا ضروری ہے، اسے تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، اگر کسی مسجد کے پاس فاضل اور ضروریات سے زائد آمدنی ہو اور مستقبل قریب میں مسجد کو اس کی ضرورت پڑنے کی امید نہیں ہو تو ایسی صورت میں مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے بہتر اور مفید طریقہ یہ ہے کہ اس رقم سے مزید اراضی خرید کر وقف کر دیا جائے، تاکہ ضرورت پڑنے پر اس سے کام لیا جا سکے، اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہ ہو، اس کا تحفظ دشوار ہو اور اسے روک رکھنے میں ''ضیاع'' کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس کو کسی قریب کی مسجد یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کیا جائے گا، اور اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو تو اس سے قریب کی دوسری مسجد یا اس کی ضرورت پر صرف کیا جائے گا، اسی طرح ''الاقرب فالاقرب'' کے قاعدہ سے مساجد ہی پر اس رقم کا صرف کرنا ضروری ہوگا، اسے رفاہی یا تعلیمی اداروں کے مقاصد کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ جو اراضی مسجد کے لئے وقف ہیں تاکہ ان سے مسجد کی ضروریات پوری ہوں لیکن فی الحال وہ مسجد کی ضرورت سے زائد ہیں، ان اراضی میں تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو اوقاف مصرف سے زائد ہیں ان کو قاضی شریعت کی اجازت سے اسی نوع کے اوقاف میں منتقل کرنے کی اجازت ہوگی لیکن غیر نوع میں منتقل نہیں کر سکتے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے صراحت کی

ہے:

لا يجوز صرف وقف المسجد خرب إلى حوض و عكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

علامہ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر میں صراحت کی ہے:

وهكذا نقل عن شيخ الإسلام الحلواني في المسجد والحوض إذا خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه أنه يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر.... (فتح القدیر شرح ہدایہ ۶/۲۳۷)

حضرت تھانویؒ نے ایک فتوی کے جواب میں وضاحت کی ہے کہ مذکورہ عبارت جو ردالمحتار کی ہے اگرچہ ویران اوقاف و ویران مساجد کے سلسلہ میں ہے لیکن حکم کی بنیاد استغناء پر ہے، اس لئے یہ حکم عام ہے خواہ اوقاف ویران ہوں یا نہ ہوں، حضرت تھانویؒ کے الفاظ یہ ہیں:

قلت هذه الرواية وإن كانت منقولة في صورة خراب المسجد وغيره لكن ما كان مبنى الحكم الاستغناء كان الحكم عاما وإن لم يخرب وهذا ظاهر عندي (امدادالفتاوی جدید ۲/۵۹۳)

مذکورہ تفصیلات کا حاصل یہ ہے کہ مسجد کی اراضی پر تعلیمی ورفاہی ادارہ قائم کرنا درست نہیں ہے، ہاں ان کی آمدنی دوسری ضرورت مند مساجد پر صرف کی جاسکتی ہے۔

ب۔ اسی طرح مسجد کی آمدنی بھی تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں صرف نہیں کی جاسکتی ہے، فتاوی ہندیہ میں صراحت کے ساتھ یہ جزئیہ موجود ہے کہ مسجد کی زائد و فاضل آمدنی فقراء پر بھی صرف نہیں کی جاسکتی، جب کہ باب وقف میں اس کی گنجائش موجود رہتی ہے کہ جہاں جہت وقف ختم ہو جائے تو وہ اوقاف فقراء کے لئے ہو جاتے ہیں۔ فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

"الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح، ولكن يشترى به مستغلا للمسجد" (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۳)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ ایسی صورت میں زائد اراضی پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے کیونکہ مسجد کے احاطہ میں مدرسہ کا ہونا ایک معروف بات ہے اسکے لئے واقف کی طرف سے صراحت کی ضرورت نہیں۔

مغنی میں ہے: وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم (مغنی ۵/۲۳۵)

مسجد کی چٹائیوں اور تیل میں جو بچ گیا اور اس کی ضرورت نہیں رہی اس کو دوسری مسجد کے لئے استعمال کیا

جا سکتا ہے، یا قریب کے فقراء وغیرہ پر صدقہ کیا جا سکتا ہے۔

اور فقہ السنہ میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

وما فضل من ريع الوقف واستغنى عنه فإنه يصرف في نظير تلك الجهة كالمسجد إذا فضلت غلة وقفه عن مصالحه صرف في مسجد آخر لأن الوقف غرضه في الجنس والجنس واحد (فقہ السنۃ: السید سابق ۳/ ۵۲۹)

وقف کی آمدنی سے جو بچ گیا اور اس کو خرچ کرنے کی ضرورت نہیں رہی اسے اس جیسی دوسری چیز پر صرف کیا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کہ اگر اسکے وقف کی آمدنی اسکے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ جاتی ہے تو اسے دوسری مسجد پر صرف کیا جا سکتا ہے، کیونکہ واقف کا مقصد جنس پر صرف کرنے سے ہے اور اس صورت میں جنس ایک ہی رہتی ہے۔

ب۔ جو چیز مسجد کے لئے وقف کی گئی اس کی آمدنی مسجد ہی پر صرف ہونی چاہئے الا یہ کہ مسجد کے احاطہ میں مدرسہ ہو جیسا کہ معروف ہے۔ فاضل آمدنی کو کسی دوسری مسجد پر صرف کرنا چاہئے، اور اگر ایسی صورت ممکن نہ ہو تو البتہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ عہد نبوی میں مسجد تعلیم گاہ بھی رہی ہے، اس لئے مسجد پر وقف اراضی جو مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی وعصری (نہ کہ دینی یا عصری) تعلیم کا ادارہ قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

ب۔ اگر مسجد کی آمدنی اس کے اپنے اخراجات سے بہت فاضل ہے تو بہتر یہ ہے کہ اسے دوسری مساجد پر خرچ کیا جائے۔ امام احمد بن حنبل نے حضرت علیؓ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو کسی مکاتب کے لئے رقم جمع کرنے پر ابھارا جو ضرورت سے کچھ زیادہ ہی جمع ہوگئی تو اس کو آپؓ نے دوسرے مکاتبین پر خرچ کرنے کا حکم دیا۔ البتہ اگر اسی طرح کا مصرف موجود نہ ہو تو خیر وثواب کے دوسرے کاموں پر خرچ کیا جا سکتا ہے، اور اگر تعلیمی ورفاہی مقاصد زیادہ توجہ کے طالب ہوں تو ان کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ مولانا عبدالعظیم اصلاحی

الف، ب۔ مسجد کو زیادہ آباد کرنے کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے:

''مسجد کی زائد رقم قریب کی حاجتمند مسجد میں اور مدرسہ کی زائد رقم نزدیک کے ضرورتمند مدرسہ میں استعمال کی جائے، اور مسجد کی آبادی میں اضافہ مقصود ہو تو زائد رقم سے مسجد سے متعلق مدرسہ بھی کھول سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۸۷)

اگر مدرسہ کی رقم زیادہ ہو تو اس مدرسہ کو ترقی دی جائے، اس سے لامحالہ اس کے مصارف بڑھ جائیں گے اور زائد رقم کا مصرف نکل آئے گا۔

اسی طرح کا ایک فتوی، فتاوی محمودیہ میں بھی ہے، مفتی محمود حسن صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ، صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست و

ریخت وغیرہ بسہولت پوری ہو سکے،اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہوتو اس روپے سے مسجد کے لئے جائداد،دوکانیں،زمین وغیرہ خرید لی جائیں۔اگر اس میں دشواری ہو اور یا روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی زائد بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے تا کہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو،کیونکہ آبادی کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے(فتاویٰ محمودیہ ۱/۵۰۹) مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے فاضل ہیں،پھر بھی اسمیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کے لئے ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے چند وجوہ سے واقف نے مسجد کے لئے وقف کیا ہے،فی الحال اگرچہ فاضل ہے لیکن آئندہ اس سے مسجد کی ضرورت متعلق ہوسکتی ہے،تو وقف میں تبدیلی لازم آئیگی،جو ناجائز ہے،اور واقف کا مقصود فوت ہو جائے گا،حالانکہ غرض واقف کی رعایت رکھنا واجب ہے چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

مراعاة غرض الواقفين واجبة (۳/۴۱۴)۔نیز فرماتے ہیں: فإن شرائط الوقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع (۳/۳۹۵)۔اور قواعد الفقہ میں ہے: شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به (صفحہ۸۵)۔اور الاشباہ والنظائر میں ہے: فيجب اتباع شرط الواقفين في أوقافهم (صفحہ۲۷۵)

واقف نے مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہے،لہذا اگر فی الحال ضرورت مسجد سے فاضل ہے پھر بھی واقف کے مقصد کے خلاف دوسرا کام لینا جائز نہیں ہے،اور فتاویٰ ہندیہ میں ہے:وقف مسجد سے فاضل کو فقراء کو دینا درست نہیں ہے،لیکن اس فاضل شئ سے مسجد کی ضروریات کی چیزیں خریدی جاسکتی ہیں۔معلوم ہوا کہ اس فاضل زمین پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے،عبارت یوں ہے:

الفاضل من وقف المسجد قيل يصرف وانه صحيح ولكن تشترى به مشغلات للمسجد كذافي المحيط،سئل القاضي الإمام شمس الاسلام الأوزجنديؒ عن أهل المسجد تصرفوا في أوقاف المسجد يعني آجر والمشتغل وله متول، قال لا يصح تصرفهم ولكن الحاكم يمضي فيه ما فيه مصلحة المسجد أوفي وقف على مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع ماء بذلك الحوض كذا في القنية (۲/۴۶۳-۴۶۴)

مسجد پہ موقوف زمین قابل کاشت نہ رہنے کی وجہ سے اگر کسی نے عوام کے لئے حوض بنا دیا تو مسلمانوں کے لئے اس حوض کے پانی سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے،تو اسی طرح صورت مسئولہ میں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے۔واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام:صورت مسئولہ میں مسجد کی فاضل زمین پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے،بلکہ اس کو ضروریات مسجد ہی کے لئے استعمال کیا جانا ضروری ہے،واللہ اعلم۔

ب۔ جب کہ واقف نے زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا ہے تو مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کی جاسکتی،نیز شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے،کیونکہ ایک وقف کی رقم وآمدنی دوسرے وقف میں

استعمال کرنا جائز نہیں ہے، درمختار میں ہے:

وإن اختلف احدهما بأن بنى رجلان مسجدين أورجل مسجدا أو مدرسة ووقف عليهما أوقافا لايجوزله ذلک ای الصرف المذكور (درمختار ۳/۴۰۸)

یعنی دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنوایا، یا ایک ہی آدمی نے مسجد اور مدرسہ بنایا، اور دونوں پر کچھ اوقاف وقف کیا ہے تو قاضی کو حق نہیں ہے کہ ایک کے وقف کی آمدنی دوسرے پر خرچ کرے، لیکن اگر واقف نے وقف نامہ میں تحریر کیا ہے کہ ضرورت سے زائد آمدنی سے بوقت ضرورت دوسرے غریب حاجتمندوں کی امداد کریں اور کار خیر میں خرچ کریں تو واقف کی شرط کے موافق یعنی وقف نامہ میں جو تحریر ہے اس کے موافق دوسرے وقف کی امداد کرنا اور کار خیر میں خرچ کرنا صحیح ہوگا، البتہ اگر کوئی وقف بہت مالدار ہو تو وقف کو اچھی طرح جاری رکھتے ہوئے بھی زائد رقم اس قدر ہو کہ وقف کو اس رقم کی ضرورت نہیں ہے فی الحال، اور دوسرا اوقف ضرورتمند ہے تو اس کو قرض دے سکتے ہیں۔

چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة فللقاضي أن يصرف في ذلک لكن على وجه القرض فيكون ديناً في مال الفيئ (۴/۴۶۲)

اگر کسی وقف کے خزانے میں روپئے اس طرح زائد ہوں کہ نہ ان کی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی اور یہ روپئے یوں ہی جمع رہے تو ضائع ہو جائیں گے، یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو جائے گا، تو ایسی حالت میں قریب کے دوسرے حاجتمند اوقاف کو زائد روپئے امداد کے طور پر بلاقرض دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم وآمدنی قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم و آمدنی قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دیا جائے، یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے، اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس سے زائد اور فاضل رقم سے مسجد سے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں۔ (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں چونکہ یہاں واقف نے زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا ہے اور واقف کے مقصد کی رعایت رکھنا واجب ہے، اور واقف کی شرط پر عمل کرنا ایسا ہی واجب ہے جیسے نص شارع پر، لہذا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں یہ اجازت بھی تحریر کر دی ہو کہ مسجد کی فاضل آمدنی سے دینی مدرسہ یا کوئی اور رفاہی کام کیا جا سکتا ہے تب درست ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی

الف۔ دینی ادارہ یا عصری تعلیم کا مرکز جس میں دینیات بھی پڑھائے جاتے ہوں ان پر مساجد کی فاضل آمدنی خرچ کی جا سکتی ہے، لیکن اگر کسی وقت مسجد کو اس فاضل رقم کی ضرورت پڑے تو پھر مسجد میں ہی خرچ کی جائے گی کسی دوسرے ادارہ کو نہیں دی جا سکتی، کیونکہ واقف نے مسجد کے لئے وقف کی ہے، چنانچہ درمختار وغیرہ میں ہے: شــرط الواقف كنص الشارع۔

ب۔ واقف کی شرط کے خلاف بلاضرورت عمل جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کے لئے جو وقف ہے اس کو مسجد ہی پر خرچ کیا جائے، اماموں اور مسجد کے کارندوں کی تنخواہ میں ضرورت زمانہ کے اعتبار سے اضافہ کیا جائے، جس سے وہ مطمئن زندگی گذار سکیں، مسجد کی صفائی اور دیکھ ریکھ پر خرچ کیا جائے، اس کے بعد بھی اگر رقم بچے تو اہل محلّہ کے مشورہ و اجازت سے یا وہ اتھارٹی جو اس کے نظم و نسق کے لئے مقرر ہو، اس کی اجازت سے یہ رقم تعلیمی اور رفاہی کاموں پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ اگر وہ موقوفہ علی المسجد زمین زائد از ضرورت ہے تو اس پر مدرسہ یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، اس کی تائید احسن الفتاوی کے ایک سوال و جواب سے ہورہی ہے: ''اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا مکان مسجد میں دیدینا الخ......اب لوگوں نے یہ کہکر کہ مسجدیں تو دو ہیں اس پر مدرسہ بنوادیا تو کیا ایسا کرنا صحیح ہے؟ تو حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے جواب دیا کہ وصیت کے مطابق مسجد ہی میں صرف کرنا ضروری ہے، مدرسہ بنانا جائز نہیں (احسن الفتاوی ۴۲۱/۶)

ب۔ مسجد کی آمدنی زائد از ضرورت ہوتے ہوئے بھی درج ذیل عبارت کی روشنی میں کسی ملی و رفاہی کاموں پر حتی کہ دوسری مسجد میں بھی صرف نہیں کی جاسکتی:

ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة وعلى العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى عمارة ما هو محتاج إلى العمارة قال لا كذا في المحيط (عالمگیری ۴۴۲/۲)۔

لیکن چونکہ فی زمانہ زائد از ضرورت پیسوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ قوی ہے جیسا کہ قیم اور منتظمین کی دیانت کے فقدان پر علامہ شامی اور دیگر محققین علماء اور صاحب افتاء نے قائم کیا ہے، اس لئے میری رائے یہ ہے کہ قاضی یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں باتفاق جماعت مسلمین سارے پیسوں کو اقرب فالاقرب کا اعتبار کرتے ہوئے اسی طرح کے دیگر مصارف پر جن میں احتیاج ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ مسجد کے اوقاف کو موقوفہ مسجد میں لگانا ضروری ہے، اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہو تب ان اوقاف مسجد سے دینی و تعلیمی ادارہ کھولنا جائز ہے۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی جس کی فی الحال یا فی المآل ضرورت نہ ہو تو تعلیمی مقاصد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے (دیکھئے: کفایت المفتی ۲۷۵/۷، ۳۰۱، ۳۰۲)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

الف۔ مسجد کی ضروریات سے زائد جو اراضی ہے اس کو کرایہ پر لے کر اس میں دینی تعلیم یا عصری تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ مسجد کی زائد آمدنی سے بطور قرض رقم لی جاسکتی ہے اور اس سے مسلمانوں کے مذہبی تعلیمی ادارے قائم کئے

جاسکتے ہیں، یا عصری تعلیم ٹیکنیکل تعلیم کے ادارے جس میں تربیت دینی ہو قائم کئے جاسکتے ہیں۔

اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضي أن يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون ديناً في مال الفئ (فتاوی عالمگیری ۲/۴۶۴)

اگر آمدنی زائد نہیں ہے تو مسجد کی آمدنی مسجد کی ضروریات پر ہی خرچ کی جائے گی۔

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز ذلك (اى الصرف المذكور) (در مختار مع الشامی ۳/۵۱۵)

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف، ب۔ وما فضل من حصر المسجد و زيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم، وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا انخرقت تصدق بها (المغنی ۵/۲۳۵)

مسجد کی چٹائیاں اور اس کا تیل اگر ضرورت سے زائد ہو تو دوسری مسجد میں صرف کیا جاسکتا ہے، یا فقراء پر صدقہ کردیا جائے، جیسا کہ خانہ کعبہ کا پردہ جب بوسیدہ ہوجاتا ہے تو اسکو صدقہ کردیا جاتا ہے۔

مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی کاموں میں نہیں صرف کی جاسکتی۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ واقف کی طرف سے وقف نامہ میں اس کی صراحت ہو تو اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

ب۔ مسجد کے لئے وقف اراضی کی آمدنی کو تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا، متعلقہ مسجد سے زائد ہونے پر اسے قریب کی مستحق مساجد پر صرف کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف غیر محتاج الیہ یعنی وہ اوقاف جن کی موقوف علیہم کو حاجت وضرورت باقی نہ رہ جائے، خواہ موقوف علیہم کے فقدان کی وجہ سے یا ازدیاد وقف اور تقلیل موقوف علیہم کی وجہ سے، تو ان اوقاف کا حکم اوقاف غیر منتفعہ کا حکم ہے، کیونکہ غیر انتفاع کی توضیح حضرات فقہاء نے تفرق ناس وعدم حاجت سے فرمائی ہے، اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر انتفاع کا مدار یعنی اصل علت عدم حاجت پر ہے، لہذا اشتراک علت کی وجہ سے حکم کا تعدیہ لازم ہے۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه الخ (قوله و لو خرب ما حوله) اى ولو مع بقائه عامرا وكذا لو خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه (شامی ۶/۵۴۸)۔

عبارت مذکورہ سے ظاہر ہے کہ غیر انتفاع کا مدار استغناء پر ہے، لہذا جس موقوف علیہ کے پاس وقف اس کی ضرورت سے اتنے زیادہ ہوں جن کی ضرورت موقوف علیہ کو نہ تو فی الحال ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کی کوئی امید

ہو، تو اس کا حکم وقف غیر منتفع کا ہے، یعنی اگر وقف سے آمدنی ہو رہی ہو تو اس کی آمدنی کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائیگا، اور اگر آمدنی نہ ہو رہی ہو یا آمدنی ہو رہی ہو لیکن عدم ضرورت کی وجہ سے حفاظت دشوار ہو تو اسکو بدل کر کے اسی نوع کا دوسرا وقف قائم کیا جائے، ورنہ اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

وحكي أنه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط في بعض الطرق خرب ولا ينتفع المار به وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم لأن الواقف غرضه انتفاع المارة ويحصل ذلك بالثاني (شامی ۳/۲۷۴)

اوقاف غیر منتفع کی آمدنی اور اس کی قیمت کو دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه (شامی ۶/۵۴۹)

اوقاف غیر محتاج الیہ (وقف مستغنی عنہ) کو دوسرے نوع کے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلك الحوض. قنية (ہندیہ ۲/۴۶۴)

لہذا مسجد پر موقوفہ اوقاف کو جو مسجد کی ضرورت سے فاضل ہو دوسرے رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی گنجائش نہیں۔

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنے کی بالکل گنجائش نہیں۔

ب۔ مسجد کی آمدنی کو رفاہی مقاصد میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

مولانا محمد حنیف صاحب

الف۔ مسجد کی زائد آمدنی کا حکم:

اس سلسلہ میں علماء احناف تو یہی کہتے ہیں کہ عین وقف کو باقی رکھتے ہوئے اس کی زائد از ضرورت آمدنی دوسرے دینی و ملی اداروں میں لگائی جاسکتی ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم مصری نے مسلمان قیدی کی رہائی، غازیوں کی اعانت اور دیگر فقراء و مساکین کی حاجت روائی کا ذکر کیا ہے (البحر الرائق ۵/۲۰۹)

گو مذکورہ مثال میں دینی درسگاہ کی صراحت نہیں، لیکن اس سے اتنا ضرور واضح ہو رہا ہے کہ آمدنی کو دوسری جگہوں میں جہاں دینی و ملی کام ہو رہا ہو، صرف کیا جاسکتا ہے، لہذا مدارس وغیرہ پر بھی صرف کی اجازت ہونی چاہئے، کیونکہ تعلیم و تربیت کے ذریعہ بھی مسلمانوں کی اعانت ہی ہو رہی ہے، یہی وجہ ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے مسجد کی زائد آمدنی کو امام مسجد، مدرس اور مؤذن کی تنخواہ پر صرف کرنے کی اجازت دی ہے اور بہت خوب فرمایا ہے:

وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة، وهو عمارته المعنوية التي هي قيام شعائره (در علی الرد ۶/۶۵۰)

بچی ہوئی آمدنی کو سب سے پہلے ان چیزوں پرصرف کیا جائے گا جو اس مقصد سے زیادہ قریب ہو یعنی جس سے دین کے شعائر کا قیام عمل میں آتا ہو۔

علامہ حصکفی کی عبارت " کإمام مسجد و مدرس یعطون بقدر کفایتھم " (در علی الرد ۶/۵۵۹) کی تشریح کرتے ہوئے علامہ شامی علیہ الرحمہ نے امام ومدرس کو بھی شعائر دینیہ میں شمار کیا ہے، لہذا مقصد حقیقی ومعنوی دونوں پر مسجد کی آمدنی خرچ کرنے کی گنجائش ہے، تو جب مدرس کی تنخواہ کی اجازت ہے تو تعمیر مدرسہ ومکاتب کی بدرجۂ اولی اجازت ہوگی، کیونکہ یہ صورت وقف کو باقی رکھنے کی ہے۔

ب۔ اگر آمدنی مسجد کے لئے خاص کردی گئی ہو:

جیسا کہ پہلے سوال کے تحت مذکور ہوا کہ بعض صورتوں میں وقف کے مفاد کے تحفظ کے لئے واقف کی خلاف ورزی بھی درست ہے، اور یہاں جو آمدنی جمع ہے، اس سے کچھ حاصل نہیں بلکہ نقصان ہی کا اندیشہ ہمہ وقت دامن گیر رہتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی زائد آمدنی کو دینی وملی مصالح پر صرف کیا جائے تو جائز ہی نہیں بلکہ بہتر ہوگا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ فقہاء کرام کہتے ہیں کہ ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے، لیکن فقہاء کرام یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر ایک مسجد کا سامان بیکار پڑا ہو اور ضیاع کا اندیشہ ہو تو اقرب المساجد میں منتقل کرنا جائز ہے۔

(حشیش المسجد و حصیرہ مع الاستغناء عنھما) و کذا (الرباط والبئر إذا لم ینتفع بھما فیصرف وقف المسجد و الرباط والبئر) والحوض (إلی أقرب مسجد أو رباط أوبئر أو حوض إلیه) (شامی ۴/۳۵۹)

اور ساتھ ساتھ حضرت علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ مسجد کا سامان اگر استعمال سے زائد ہو تو اسی مسجد میں جو مدرسہ یا مکتب ہو تو اس مسجد کا سامان اس مکتب ومدرسہ میں استعمال کیا جاسکتا ہے، اس پر نظر کرتے ہوئے موجودہ دور میں اسی مسجد ومدرسہ کے متولی اور کمیٹی والے دوسری جگہ جہاں ضرورت ہو مسجد ومدرسہ کی آمدنی سے وہی مسجد ومدرسہ اپنے زیرنگرانی قائم کرسکتے ہیں اور وہ مدرسہ ومکتب اسی مسجد کے لوازمات میں ہوں گے، یہ بندہ کی رائے ہے۔

ب۔ جب ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف میں استعمال کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے تو پھر رفاہی کاموں میں کیسے استعمال کی جاسکتی ہے۔

مولانا شیر علی

الف۔ وقف کی ایک نوع کو دوسری نوع پر صرف کرنا درست نہیں۔ ہاں البتہ واقف ایک ہو، جہت ایک ہو تو فاضل آمدنی کو صرف کیا جاسکتا ہے۔

کذا فی مجمع الأنھر : إذا اتحد الواقف والجھة وقل مرسوم بعض الموقوف علیه جاز للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر إلیه وإن اختلف أحدھما فلا (۱/۷۴۹)۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: کہ مسجد کی فاضل آمدنی کو فقراء کو نہیں دیا جاسکتا: الفاضل من وقف المسجد

هل يصرف إلي الفقراء قيل لا يصرف وإنه صحيح (۲/۲۶۳)

ابن نجیم کی بحرالرائق میں ہے: لا يجوز لمتولي الشيخونية بالقاهرة صرف أحد الوقفين للآخر . أما إذا اختلف الواقف أو اتحد الواقف واختلف الجهة بأن بنى مدرسة ومسجدا وعين لكل وقفا وفضل من غلة أحدهما لا يبدل شرط الواقف . وكذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف (۵/۲۳۴)۔

ہاں البتہ فاضل آمدنی کو مدرسہ پر یا دینی تعلیمی امور میں اس وقف صرف کیا جا سکتا ہے جب کہ فاضل آمدنی تعمیر اور ضروری اخراجات اور اسی طرح مزید مسجد کو آمدنی کے ذرائع کی ضرورت نہ ہو، اور زائد آمدنی سے خیانت کا اندیشہ ہو تو ضرورت سے زائد فاضل آمدنی کو مدارس پر اور دینی تعلیم پر خرچ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس وقت ہے جب کہ واقف نے کچھ شرط نہ لگائی ہو، اگر شرط لگا دی اور مصرف بیان کر دیا ہو تو دوسری جگہ اس کو صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

فإن انتهت عمارته وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته المعنوية التي هي قيام شعائره قال في الحاوی القدسی والذی يبدأ به من ارتفاع الوقف ای من غلة عمارته شرط الواقف أم لا ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم إلى قدر كفايتهم ...هذا إذا لم يكن معينا (۴/۳۶۷)

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فاضل اوقاف کے مصارف کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فيقدم أولاً العمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر بقدر مايقوم به الحال فإن فضل شئ يعطى بقيته المستحقين إذ لاشک أن مراد الواقف انتظام حال مسجده أو مدرسته لامجرد انتفاع أهل الوقف...هذا إذا لم يكن معينا.

پھر مزید لکھتے ہیں کہ فاضل آمدنی کو دین اور شعائر دین میں کہاں خرچ کیا جا سکتا ہے: يعني أن الصرف إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام ونحوه إنما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد والمدرسة. اما لو كان معينا كالدار الموقوفة على الذرية أو الفقراء فانه بعد العمارة يصرف الريع إلى ما عينه الواقف بلا تقديم لأحد على أحد (۴/۳۶۸)۔

اس عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ اوقاف مساجد کی آمدنی جو ضرورت تعمیر واستغلال سے فارغ ہو مدارس پر جو مصالح اور شعائر میں داخل ہے صرف کیا جا سکتا ہے۔

ابن نجیم بحرالرائق میں لکھتے ہیں: ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم قدر كفايتهم۔

ظاہر ہے کہ مساجد کا احیاء تعلیم اور مدارس سے ہے، اسی وجہ سے مدارس اور علم دین کی اشاعت کو مصالح میں

شامل کیا گیا ہے۔ حاشیہ منحۃ الخالق میں لکھتے ہیں. انما هو عدم النفع الحاصل من انتظام مصالح المساجد باقامة شعائرها (صفحہ ۲۳۱)

پھر حاوی قدسی کی عبارت'' کذلک إلی آخر المصالح'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای مصالح المسجد فیدخل المؤذن والناظر لأنا قدمنا انهم من المصالح وقدمنا أن الخطیب داخل تحت الإمام لأنه إمام الجامع فتحصل به أن الشعائر التی تقدم فی الصرف مطلقاً بعد العمارة الإمام والخطیب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر (ص ۲۳۲)۔

اس عبارت سے بھی اس امر کی نشاندہی ہوئی ہے کہ اوقاف مسجد کی فاضل آمدنی کو مدارس اور مدرس پر لگایا جاسکتا ہے۔ ابن نجیم نے تو بحرالرائق میں لکھا ہے کہ کسی واقف نے دو وقف میں سے ایک مسجد کے صرف کے لئے اور ایک امام وموذن کے لئے وقف کردیا ہے، اور ادھر امام وموذن کی تنخواہ کم پڑتی ہے تو گنجائش ہے کہ وقف مسجد میں سے فاضل آمدنی کو امام وموذن پر جو مصالح مسجد میں داخل ہے خرچ کرسکتا ہے۔ اور اسی مصالح مسجد میں مسجد کا مدرسہ بھی داخل ہے۔ خیال رہے کہ عام مدرسہ نہیں بلکہ اسی مسجد کا مدرسہ اس فاضل آمدنی کا اولین مصرف ہوگا۔

علماء اکابر کے فتوی سے تائید:

فتاوی محمودیہ میں مفتی محمود صاحب نوراللہ مرقدہ نے بھی اس امر کی اجازت دی ہے کہ فاضل آمدنی کو مدارس میں لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ سوال میں ہے:

ایک کثیر الاوقاف جامع مسجد ہو اور واقف سے کچھ شرائط منقول نہ ہوں، آمد مصارف سے بہت زیادہ ہو اور شکست وریخت مسجد کے لئے روپیہ جمع وموجود ہو، اور زیادہ روپے جمع رہتے ہیں تو کیا ان اوقاف مسجد کی زائد آمدنی کو تعلیم دین اور تبلیغ اسلام اور تدریس علوم شرعیہ پر صرف کرسکتے ہیں؟

الجواب! حامداً ومصلیاً! صورت مسئولہ میں اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ، صرف کم، اور اتنا روپیہ ہروقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست وریخت وغیرہ بسہولت پوری ہوسکے، اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپیہ سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خرید لی جائیں۔ اگر اس میں دشواری ہو اور روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے۔ تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو۔ کیونکہ آبادی مسجد کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے۔ (فتاوی محمودیہ ۱/۵۰۹)

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی امور پر صرف کرنے کی اجازت نہیں:

کذا فی الهندیة: الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلی الفقراء قیل لایصرف وإنه صحیح (۲/۴۶۳)

اولاً مسجد کی آمدنی مساجد کے مصالح میں خرچ کی جائے گی اور مسجد کے مصالح میں رفاہی امور نہیں ہیں۔ البتہ مسجد میں مدرسہ ہو اور فاضل آمدنی تعمیر اور استغلال سے بھی زائد ہو اور جمع رکھنے کی بھی ضرورت نہ ہو تو تعلیم وتدریس

جو مصالح میں داخل ہے حسب ضرورت خرچ کیا جاسکتا ہے۔ جس کی تفصیل "الف" کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف۔ ان اراضی کو دینی تعلیم کے لئے استعمال کرنے کی کوشش کی جائے، بصورت دیگر عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ اگر موقوف علیہ مسجد کے ماتحت کوئی تعلیمی ادارہ ہوتو اس مسجد کی آمدنی کو اس تعلیمی ادارہ پر خرچ کر سکتے ہیں، اگر موقوف علیہ مسجد کو آمدنی کی بالکل ضرورت نہ ہوتو دیگر مساجد پر اس آمدنی کو خرچ کرنا چاہئے۔

مولانامحمد ایوب ندوی

الف، ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی واراضی کو تعلیمی ورفاہی کاموں میں استعمال کرنا:

جن مقامات پر مساجد و مدارس یا مقابر کے لئے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اسی طرح مسجد کے پاس بہت سی فاضل اراضی ہیں، جن کی مسجد کو نہ فی الحال ضرورت ہے، اور نہ تعمیر مسجد کے لئے آئندہ ضرورت پڑسکتی ہے، تو کیا مسجد کی فاضل اراضی پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، نیز کیا مسجد کی فاضل آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے، جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا تھا، نیز ان کی آمدنیاں بھی مسجد ہی کے لئے وقف تھیں، تو اس سلسلہ میں عام طور سے فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی یا آمدنیوں کو تعلیمی ورفاہی ادارے کی تعمیر اوران کے مصارف میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی جگہ سخت ضرورت ہو، اور مسجد کو اس رقم کی ضرورت نہ ہو، تو بطور قرض کے مسجد کی فاضل رقم دی جاسکتی ہے، اسی طرح مسجد یا دیگر اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے قریبی اوقاف پر خرچ کیا جاسکتا ہے، لہذا ایک مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مسجد کی ترقی وتعمیر میں اور اسی طرح ایک مدرسہ کی دوسرے مدرسہ میں ایک حوض کی دوسرے حوض کی تعمیر میں خرچ کی جاسکتی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى اقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه، قال في رد المحتار وظاهره انه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴۰۷/۳) وفي الخانية: إذا اجتمع من مال الوقف على الفقراء أو على المسجد الجامع ثم نابت الإسلام نائبة بأن غلبت جماعة من الكفرة فاحتيج في ذلك إلى مال لدفع شرهم قال رحمه الله تعالى ما كان من غلة المسجد الجامع يجوز للحاكم ان يصرف ذلك على وجه القرض إذا لم يكن للمسجد حاجة إلى ذلك المال ويكون ذلك دينا (فتاوی خانیہ علی الہندیہ ۳۱۲/۳)

لیکن حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب نے کفایت المفتی میں اس سلسلہ میں بزبان عربی ایک تفصیلی فتوی لکھا ہے، اور خود ہی عربی عبارت کا انہوں نے ترجمہ بھی فرما دیا ہے، حضرت مفتی صاحب موصوف کے اس فتوی پر تقریباً انیس (۱۹) گرامی قدر علماء کے دستخط ثبت ہیں جس کے سبب حضرت مفتی صاحب کے اس فتوی کو ایک دستاویزی حیثیت حاصل ہوگئی ہے، لہذا مذکورہ تفصیلی فتوی کا ترجمہ من وعن مفتی صاحب مدظلہ ہی کے الفاظ میں لکھا جاتا ہے، البتہ حوالہ کی جو عبارتیں ہیں ان کو حتی الامکان من وعن نقل کیا جائے گا۔

جواب نمبر ۲۳۷: ان الحکم إلا للّٰہ، شرط واقف کی رعایت ضروری ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے فرمایا ہے: شرط واقف مثل نص شارع کے ہے، اسی طرح اشباہ اور درمختار وغیرہ میں مذکور ہے، اور اسی قاعدہ پر فقہاء نے بہت سے احکام جزئیہ مہمہ متفرع کئے ہیں، پھر شرط کبھی تو صراحۃً ثابت ہوتی ہے، مثلاً واقف نے ایک شئی کسی مسجد معین پر وقف کرکے تصریح کردی کہ دوسری چیز پر صرف نہ کی جائے، اور کبھی شرط کا ثبوت دلالۃً بحکم عرف ہوتا ہے، جیسے واقف نے کسی مسجد معین پر جائداد وقف کردی اور یہ تصریح نہ کی کہ کسی دوسری چیز میں صرف کی جائے یا نہ کی جائے، اور یہ حکم ماہرین فقہ پر ظاہر ہے، پھر ہم دیکھتے ہیں کہ اوقاف کی زائد از حاجت آمدنی کے بارے میں کہ آیا وہ فاضل آمدنی کسی دوسرے مصرف میں خرچ ہوسکتی ہے یا نہیں، فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء تو مطلقاً منع کرتے ہیں، اور بعض اس شرط سے اجازت دیتے ہیں کہ دونوں وقفوں کا واقف اور جہت وقف متحد ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر خرچ ہوسکتی ہے، او ربعض فقہاء فرماتے ہیں کہ امام جیسی مصلحت دیکھے اس کے مطابق خرچ کرسکتا ہے، تو فقہاء کے یہ تین گروہ ہوئے، اور ان کے یہ تین قول ہوگئے۔ فرقہ اولی نے تو قاعدہ مذکورہ کو لیا، اور اس پر نہایت سختی سے عمل کیا، اور اس کے خلاف کی اجازت نہ دی۔ اور فرقہ ثانیہ نے ذرا نرمی برتی لیکن دونوں جانب کی رعایت مدنظر رکھی، یعنی قاعدہ مذکورہ کا بھی لحاظ کیا، اور محاصل اوقاف کو ضائع ہونے سے بھی محفوظ رکھنے کا خیال کیا۔ اور فرقہ ثالثہ نے امام وحاکم اسلام کو مختار بنا دیا کہ وہ غرض واقفین کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے، کیونکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وقف کرنے والوں کی غرض یہی ہوتی ہے کہ ان کے اوقاف امور خیر اور خدا کی راہ میں خرچ ہوں، اور متغلبین کے کھانے کے لئے یا ضائع ہونے کے لئے نہ چھوڑ دیئے جائیں، فرقہ اولی اور فرقہ ثانیہ کے قول تو نہایت صاف اور ظاہر ہیں، اور روایات فقہیہ کے لحاظ سے نہایت قوی و مستحکم اور پھر ایک قول دوسرے سے اقوی ہے۔ مانعین کی دلیلوں میں سے اشباہ کی یہ عبارت ہے۔

صرح فی البزازیۃ وتبعہ فی الدرر والغرر بانہ لا یصرف فائض وقف لوقف آخر اتحد واقفھما أو اختلف (الاشباہ مطبوعہ دیوبند ص ۱۹۲)

بزازیہ میں تصریح ہے اور درر وغرر میں بھی اس کا اتباع کیا ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے میں خرچ نہ کی جائے، خواہ دونوں کا واقف ایک ہو یا مختلف۔

ناقل حروف محمد ابوبکر عرض کرتا ہے کہ علامہ حموی نے حاشیہ اشباہ میں فتاوی بزازیہ، اور درر وغرر کی عبارت کے نقل کرنے کے سلسلہ میں علامہ ابن نجیم کی تغلیط کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اگر واقف اور جہت میں اتحاد ہو تو ایک

وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

قال المصنف لا يجوز صرف فائض الوقف اتحد واقفهما أو اختلف وهو يضاده فقد أساء في النقل (الى قوله)قد أطلق صاحب هذا الكتاب المنع نقلا عن الدرر و الغرر والبزازية والحال أن ما في الدرر و الغرر نقلا عن البزازية انما هو التفصيل (حاشیہ اشباہ للحموی ۱۹۲) **قلت ما قال المحشي فهو الصحيح وانظر إلى البزازية في كتاب الوقف قبيل نوع في الفاظ جارية في الوقف تحت نوع في وقف المنقول** (بزازیہ علی الہندیہ ۲۶۱/۶)۔

اور جولوگ کہ اتحاد واقف و جہت وقف کی صورت میں اجازت دیتے ہیں، منجملہ ان کی دلیلوں کے درمختار کی یہ عبارت ہے:

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشيء واحد (درمختار مع ردالمحتار ۴۰۸/۳)

واقف اور جہت وقف متحد، اور ایک وقف کی آمدنی کم ہو جانے سے اس کے موقوف علیہم کا وظیفہ کم ہو جائے تو حاکم کو جائز ہے کہ دوسرے وقف کی بچی ہوئی آمدنی سے خرچ کرے، کیونکہ اس صورت میں دونوں وقف شئ واحد کا حکم رکھتے ہیں۔ اور اس حکم کا معارض وہ حکم ہے جو فتاوی قاضی خاں میں ہے، وہ یہ ہے کہ ناظر کو جائز ہے کہ وقف کی فاضل آمدنی کو جہات خیر میں جس طرح مناسب سمجھے خرچ کرے۔

اور جولوگ کہ امام کو مطلقاً اجازت دیتے ہیں، ان کی دلیلوں میں حاشیہ حموی علی الاشباہ کی یہ عبارت ہے:

ويعارضه ما في فتاوى الإمام قاضي خان في أن الناظر له صرف فائض الوقف إلى جهات برّ بحسب ما يراه (حاشیہ حموی علی الاشباہ ص ۱۹۲)

ان تمام بیانات سے ظاہر ہو گیا کہ مسئلہ اختلافی ہے، لیکن جب ہم نے اس پر اچھی طرح غور کیا تو ان اقوال مختلفہ کو جمع کرنے کی ایک صورت ہماری سمجھ میں آگئی وہ یہ ہے کہ مانعین غالباً اس صورت میں منع کرتے ہیں، جب کہ مسجد موقوف علیہ تعمیر کی محتاج ہو، خواہ فی الحال ہو یا فی المآل، جیسا کہ حاشیہ حموی میں اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، حاشیہ مذکورہ کی عبارت یہ ہے:

قال بعضهم: الذي فيها (اى في التاتارخانية) لا يصرف القاضي الفاضل من وقف المسجد(ثم قال) والظاهر أن ذلك لجواز احتياج المسجد إلى عمارة كثيرة فينبغي أن يعيد لها ما صرف إليها بشراء مستغل وينبغي أن يكون أوقاف المدارس والرباط في حكمه بخلاف ما ليس من هذا القبيل من الأوقاف (حاشیہ حموی علی الاشباہ ص ۱۹۲)

بعضوں نے کہا کہ تاتارخانیہ میں یہ مذکور ہے کہ قاضی وقف مسجد کی فاضل آمدنی خرچ نہ کرے، پھر محشی نے

کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ ممانعت کا حکم اس لئے ہے کہ مسجد کے محتاج تعمیر ہونے کا امکان ہے، اسلئے مناسب ہے کہ عمارت ممکنہ کے لئے اس قدر روپیہ رکھا جائے کہ بوقت ضرورت صرف کیا جا سکے، اور مناسب ہے کہ مدارس اور رباط کے وقف بھی اسی حکم میں ہوں، بخلاف ان اوقاف کے جو اس قسم کے نہیں۔

خاکسار کا کہنا ہے کہ اس عبارت میں ممانعت کے حکم کو معلل باحتیاج مسجد ہونا بیان کیا ہے، پھر محشی کا یہ قول 'مناسب' ہے، اس امر کی جانب مشیر ہے کہ عمارت ممکنہ کے لئے روپیہ جمع رکھنا امر مستحسن ہے، واجب نہیں، کیونکہ حاجت اگر چہ ما لا ممکن الوجود ہے لیکن فی الحال تو معدوم ہے، ورنہ وہ مال فاضل نہیں بلکہ مشغول ہوگا۔ اور مجوزین جو اجازت دیتے ہیں وہ اس صورت میں کہ وقف مستغنی ہو، پھر ان میں دو فریق ہو گئے، ایک فریق نے بصورت استغناء اجازت تو دی لیکن اتحاد واقف و جہت وقف کا لحاظ مدنظر رکھا تاکہ حتی الامکان شرط واقف کی رعایت ہو سکے، اور دوسرے فریق نے حفاظت مال وقف کے خیال کو مقدم رکھا، اور غرض واقف کی رعایت کی، کہ اس کا مال خدا کی راہ میں خرچ ہو اور فضول برباد نہ ہو، اور اس صورت میں بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہر فریق کی نظر ایک خاص شرعی امر پر ہے، اور ہر ایک کا قبلہ توجہ ایک امر مستحسن ہے، پس مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ واقعہ سوال میں جواز نقل کا فتوی دے، تاکہ خدا کے مال ضائع ہونے سے بچیں، اور ظالمین متغلبین کے ہاتھ سے محفوظ رہیں، جو کہ اوقاف کے مال بے باکی سے ہضم کر جاتے ہیں اور ڈکار بھی نہیں لیتے، پھر اگر تم چاہتے ہو کہ فریق ثالث کے قول کے مؤیدات معلوم کرو، تو ان روایات حدیثیہ اور فقہیہ کا بغور ملاحظہ ہو۔

روایات فقہیہ: فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کسی کو راستہ میں سخت سردی لگی وہ کسی مسجد میں داخل ہوا، مسجد میں کسی شخص کی لکڑیاں رکھی تھیں، اس کی حالت یہ تھی کہ اگر آگ نہ سلگائے تو ہلاک ہو جائے، تو مسجد کی لکڑیاں سلگانا اولی ہے، اس سے کہ کسی غیر شخص کی لکڑیاں جلائے (عالمگیری)

خاکسار کہتا ہے کہ جب ایک شخص کی جان بچانے کے لئے مسجد کی لکڑیاں سلگانے کی اجازت دیدی گئی تو اگر ایک جماعت مسلمین کی جان بچانے کے لئے اموال مسجد خرچ کئے جائیں تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

وفي الهندية يجوز إدخال الحبوب وأثاث البيت في المسجد للخوف في الفتنة العامة، كذا في القنية (فتاوی عالمگیری بحوالہ الاشباہ ۲۱۲)

خاکسار کہتا ہے کہ دیکھو ضرورت شدیدہ کے وقت مسجد کو ایک ایسے کام کے لئے استعمال کرنا جائز ہو گیا جو غرض مسجد کے خلاف ہے۔ اور درمختار میں ہے کہ مسجد میں نقش و نگار سوائے محراب کے اور جانبوں میں بنانے کا مضائقہ نہیں ہے، چونے سے یا سونے کے پانی سے بشرطیکہ بنانے والا اپنے مال سے بنائے نہ کہ مال وقف سے کہ یہ حرام ہے، اور اگر متولی مال وقف سے نقش و نگار بنوائے، یا سفیدی کرائے تو ضامن ہوگا، ہاں اگر ظالموں کی طمع کا خوف ہو تو مضائقہ نہیں۔ اور ردالمحتار میں ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ طمع کا خوف ہو الخ، یعنی جب کہ متولی کے پاس مسجد کا مال جمع ہو جائے، اور مسجد کو تعمیر کی حاجت نہ ہو، ورنہ متولی ضامن ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں نہایہ سے منقول ہے (درمختار مع ردالمحتار

۱/۴۸۶تا۴۸۷)

خاکسار کہتا ہے کہ، دیکھو، مسجد کے استغناء عن العمارۃ اور مال کے ضائع ہونے کے خوف کی صورت میں ایک ایسے کام میں خرچ کرنے کی اجازت دیدی کہ بصورت عدم خوف ہلاک اس میں خرچ کرنے سے متولی ضامن ہو تا تھا، اور ردالمحتار کتاب الوقف میں پہلے شمس الائمہ حلوانی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی مسجد ویران ہوجائے، اور اس کی حاجت نہ رہے تو اس کے اوقاف مسجد کی طرف منتقل کرنا جائز ہے، پھر فرمایا کہ مناسب یہی ہے کہ جواز نقل میں مشائخ مذکورین کا اتباع کیا جائے، اور مسجد اور حوض کا فرق نہ کیا جائے، جیسا کہ امام حلوانی اور امام ابوشجاع نے فتوی دیا ہے، اور ان دونوں کی اقتداء کافی ہے، بالخصوص ہمارے اس زمانے میں، کیونکہ مسجد یا رباط یا حوض خراب شدہ کا اسباب اگر نقل نہ کیا جائے تو چور اور متغلبین اسے اٹھالے جاتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ ہورہا ہے، اور اس کے اوقاف کو خود متولی یا اور اشخاص کھا جاتے ہیں، اور اس کا اسباب نقل نہ کرنے سے دوسری محتاج مسجدیں بھی ویران رہ جاتی ہیں (ردالمحتار کتاب الوقف ۳/۴۰۷)۔

اور فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کچھ مال ہے جو سبیل خیر کے لئے اور غیر معین فقراء کے لئے وقف ہے، اور کچھ مال مسجد جامع کے لئے وقف ہے، اور ان دونوں کی آمدنی جمع ہے، پھر اسلام کو کوئی حادثہ پیش آیا، جیسے کہ روم کا حادثہ اور اس حادثہ میں خرچ کی حاجت ہوئی تو مسجد جامع کا جو مال ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مسجد کو فی الحال اس کی حاجت نہ ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس مال کو اس اسلامی حادثہ میں بطور قرض خرچ کرلے، اور پھر مال غنیمت میں سے ادا کردے، اور مال موقوف علی الفقراء کی تین صورتیں ہیں: کہ یا تو وہ محتاجوں میں صرف کیا جائے، یا اغنیائے مسافرین میں یا اغنیائے غیر مسافرین میں۔ پہلی اور دوسری صورت میں بغیر لحاظ قرض خرچ کرنا جائز ہے۔ اور تیسری صورت میں پھر دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کوئی قاضی اغنیاء غیر مسافرین میں خرچ جائز سمجھتا ہو، تو اسے بلا لحاظ قرض خرچ کرنا جائز ہے، دوسرے یہ کہ قاضی اسے ناجائز سمجھتا ہو تو بطور قرض خرچ کرلے، اور مال غنیمت پر دین رہے (واقعات حسامیہ)۔ (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۴)

خاکسار کہتا ہے کہ اس قول سے کہ مسجد کو فی الحال حاجت نہ ہو، یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ اگر مسجد کو فی المآل بھی حاجت نہ ہو تو بلا لحاظ قرض بھی خرچ کرنا جائز ہوگا، اسی طرح وقف فقراء کا اغنیاء پر خرچ کردینا بھی اسی کا مؤید ہے، نیز کسی قاضی کے جائز سمجھنے سے خرچ کرنے کی اجازت دے دینا اس بات کی دلیل ہے کہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے مگر یہ سب باتیں ضرورت شدیدہ اور نائبہ عظیمہ پیش آنے کی حالت میں ہیں۔

روایات حدیثیہ:

منجملہ روایات حدیثیہ کے یہ روایت بھی ہے جو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، فرماتے تھے کہ:

لولا أن قومک حدیثو عهد بجاهلیة أو قال بکفر لأنفقت کنز الکعبة فی سبیل

اللہ (مسلم شریف ۱/۴۲۹)

اگر تمہاری قوم ابھی قریب العہد بکفر نہ ہوتی تو میں کعبہ کا خزانہ سبیل خدا میں خرچ کر دیتا۔

اور منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو امام بخاری علیہ الرحمہ نے اپنی صحیح میں ابو وائل سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں شیبہ کے ساتھ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا تھا، تو انہوں نے فرمایا کہ اسی مقام پر حضرت عمر بیٹھے تھے، اور فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس میں نہ چاندی چھوڑوں نہ سونا، سب تقسیم کر دوں (صحیح بخاری۔ باب کسوۃ الکعبہ ۱/۲۱۷)

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر کا تقسیم مال کعبہ کا ارادہ کرنا پہلی حدیث کے ان الفاظ کی تفسیر کرتا ہے، جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا، اور اس تقریر سے یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر کا ارادہ محض حجت نہیں، کیونکہ انہوں نے خود اس ارادے کو چھوڑ دیا، جب کہ شیبہ نے کہا کہ تمہارے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ وہ دونوں شخص ایسے ہیں کہ ان کی اقتداء کی جاتی ہے، تو حضرت عمر کا یہ فرمانا اس پر دال ہے کہ تقسیم نہ کرنا ہی فعل پسندیدہ اور شارع علیہ السلام کی مرضی کے موافق تھا، اور تقسیم کرنا ممنوع تھا، اس لئے حضرت عمر نے بھی تقسیم نہ کیا، وجہ اس وہم کے دور ہونے کی یہ ہے کہ ترک انفاق آنحضرت ﷺ نے ایک خاص علت سے کیا تھا، اور وہ قریش کا قریب العہد بکفر ہونا ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے، تو حضرت عمر کا ارادہ آنحضرتؐ کے ارادہ کے مطابق اور ان کا ترک آنحضرتؐ کے ترک کے موافق واقع ہوا، اگرچہ آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ اور تھی، اور وہ وجہ حضرت عمر کے زمانے میں موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے بوجہ شدت شوق اقتضائے آثار پیغمبر آپ کا اتباع کیا۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن صلاح نے فرمایا: امام کو اختیار ہے کہ (غلاف کعبہ کو) بیچے یا یونہی مسلمانوں کو عطا کر دے، اور انہوں نے استدلال کیا اس واقعہ سے جواز رقی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر ہر سال غلاف کعبہ اتارتے اور حجاج کو تقسیم کر دیتے تھے (حاشیہ بخاری۔ باب کسوۃ الکعبہ ۱/۲۱۷)۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ غلاف کعبہ اس لئے تقسیم کر دیتے تھے کہ کعبہ کو اس کی حاجت نہ تھی، کیونکہ اس پر تو ہر سال نیا غلاف چڑھایا جاتا ہے، تو اترا ہوا غلاف اگر تقسیم نہ کیا جاتا تو ضائع ہو جاتا، یا دربان بیچ کر اپنی حاجتوں میں خرچ کر لیتے، اور حضرت عمرؓ کے قول میں چاندی سونے سے مراد وہ خزانہ ہے جو کعبہ میں مدفون تھا، کعبہ کو جو مال دیئے جاتے تھے وہ اس پر خرچ ہوتے تھے، اور جو بچتا تھا وہ اس میں دفن کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ علامہ عینی نے قرطبی سے نقل کیا ہے۔ یہ تو اوقاف مساجد اور اس کے مثل کا حکم تھا، رہے اوراوقاف تو اس میں حاکم اسلام کو ذرا اختیار وسیع ہے۔

یہ تھیں وہ روایات حدیثیہ وفقہیہ جن سے قول ثالث کے لئے استناد واستیناس میں پیش کیا جا سکتا ہے، اور اسی وجہ سے مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ اس قول پر فتوی دیدے، بشرطیکہ اس کو وقف کے لئے اصلح اور عامہ مسلمین کے لئے انفع سمجھے، جیسا کہ علامہ شامی نے مسجد کے سامان شکستہ نقل کرنے کے بارے میں امام حلوانی اور امام ابو شجاع کے قول کو

قابل اتباع بتایا ہے، باوجودیکہ اصل مذہب عدم جواز نقل ہے۔ اور یہ کیوں؟ صرف ضرورت شدیدہ کی وجہ سے۔

مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیر جمع ہوں، اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو، اور نہ ظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو، تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں، اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو، خرچ کرنا جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۲۶۵ تا ۲۷۵)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے مندرجہ تفصیلی فتوی پر جن جلیل القدر علماء نے تائیدی دستخط کئے ہیں، ان میں علامہ انور شاہ کشمیری، علامہ شبیر احمد عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی، مفتی محمد سہول صاحب بھاگلپوری، مولانا مرتضی حسن چاند پوری اور مولانا اعزاز علی صاحب وغیرہم اکابر علماء بھی ہیں۔ اس مفصل فتوی میں مسجد کی فاضل آمدنی کے سلسلہ میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے روایات حدیث اور تصریحات فقہاء کی روشنی میں جو کچھ لکھا ہے، اور جس علت کی بنیاد پر مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مسجد کی ضروریات یا دیگر رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی اجازت دی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسجد پر وقف اراضی فی الحال یا فی المآل مسجد کی ضرورت سے زائد ہو تو اس پر مسلمانوں کے لئے دینی تعلیم کا ادارہ قائم کرنا شرعاً جائز ہے، لیکن عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا مسجد کی اراضی پر جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ زمین مسجد کی ضروریات سے فاضل ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ دینی ادارہ کی تعمیر در حقیقت مسجد کی معنوی تعمیر ہے، لیکن عصری تعلیم کے ادارہ کی تعمیر کی شرعاً یہ حیثیت نہیں ہے۔

یاد رہے کہ یہاں مسجد کی فاضل اراضی پر دینی ادارہ کے قائم کرنے کے جواز کا جو فتوی دیا گیا ہے وہ فتوی اگرچہ جمہور علماء اسلام کی تصریحات کے خلاف ہے، لیکن جائز قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی کے سلسلہ میں بہت سی جگہ دیکھا گیا ہے کہ لوگوں نے اسے غصب کر کے اپنا مکان وغیرہ بنالیا ہے، اور اس کے مالک بن بیٹھے ہیں، جب کہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ وقف زمین کا مالک ہو جائے، اور اگر مسجد کی فاضل اراضی پر دینی تعلیم کا ادارہ قائم کر دیا جائے تو اس صورت میں مسجد کا وقف بھی علی حالہ باقی رہتا ہے، علاوہ ازیں دینی ادارہ کی تعمیر مسجد کی معنوی تعمیر ہے، لہذا مذکورہ اسباب کی بنا پر احقر کے نزدیک مسجد کی فاضل اراضی پر دینی ادارہ کی تعمیر کی شرعاً گنجائش ہے، اور اس کی نظیر راقم سطور کے نزدیک پرانے قبرستان پر مسجد بنانے کا جواز ہے۔

مولانا ابوبکر قاسمی

الف، ب۔ مسجد پر وقف اراضی کی آمدنی مسجد کی ضروریات سے زائد ہے اس کی نہ فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ، تو مسجد کی آبادی کی غرض سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ جاری کیا جائے اس آمدنی سے تو جائز ہے، اور اس سے بھی آمدنی بچ جائے اور اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو قریب کی پھر بعید کی علی الترتیب دیگر مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائے، اس آمدنی کو مسجد سے غیر متعلق دینی مدرسہ میں خرچ کرنا یا اس رقم سے عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا یا رفاہی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، فتاوی محمودیہ میں ہے: لیکن مسجد کی آبادی کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ دینی

قائم کرنا شرعاً درست ہے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہے (محمودیہ، فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)۔ مساجد اور مقابر کی رقم دنیوی تعلیم کے (کالج اور اسکول میں پڑھنے والے) طلبہ کو بطور امداد دینا ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)۔

مولانا عبد القیوم

شریعت نے منشاء واقف اور شرط کو نص شرعی کا درجہ دیا ہے، واقف کی شرط کے مطابق ہی شئی موقوف سے انتفاع اور اس کا استعمال درست ہوگا۔

شرط الواقف کنص الشارع ای فی وجوب العمل به و فی المفهوم والد لا لة (اشباہ ۱۹۵/ اقدیم نسخہ)

جس کا تقاضہ یہ ہے کہ شئی موقوف کا استعمال اسی خاص متعین نوع پر درست ہوگا جس پر واقف نے وقف کیا ہے اسکے علاوہ دوسرے وقف پر جائز اور درست نہ ہوگا، الا یہ کہ شئی موقوف ویران اور برباد ہو جائے اور اس سے انتفاع ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس شئی موقوف کو بیچ کر حاصل شدہ رقم سے دوسری مناسب جگہ اسی نوع کے وقف پر خرچ کریں گے جس نوع پر واقف نے وقف کیا تھا، نوع کے تبادلہ کے ساتھ استعمال درست نہ ہوگا، جیسا کہ نمبر دو کی عبارت اس پر دال ہے (شامی ۳/۳۷۱)

مذکورہ بالا تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ ایسے مقامات جہاں مساجد کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، جنکی آمدنی مسجد کے مصارف سے بہت زیادہ ہے، تو کیا اس قسم کی اراضی پر جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟ مقصد وقف یہی ہے کہ حاصل شدہ آمدنی کو مسجد کے مصالح و ضروریات میں صرف کی جائے۔

لا شک أن مراد الواقف انتظام حال مسجده أو مدرسة لا مجرد انتفاع اهل الوقف (شامی ۳/۳۷۷)

فيقدم أولاً لعمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر (شامی ۳/۳۷۷)

الف۔ سوال میں ذکر کردہ زائد اراضی پر صرف دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت ملنی چاہئے، بشرطیکہ وہ اراضی ویران اور نا قابل انتفاع ہو جائے جس کی وجہ سے قبضہ ختم ہو جانے کا قوی خطرہ لاحق ہو، خواہ وہ خطرہ حکومت کی طرف سے ہو یا عوام کی طرف سے، اور دوسری شرط یہ کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی ضرورت بھی ہو، اور مدرسہ قائم کرنے سے وہ خطرات ٹل جائیں جو خطرات پیچھے بیان کئے گئے۔

اگر وہاں پر بتقاضائے حالات دینی ادارہ قائم کرنے کی فی الحال ضرورت نہیں لیکن زائد زمین مسجد کے قبضہ سے نکل جانے کا قوی خطرہ درپیش ہے تو ایسی صورت میں زائد زمین فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے دیگر مساجد کیلئے ذریعہ آمدنی کو حاصل کیا جائے ب۔ اور اگر وہاں پر مدرسہ کی ضرورت نہیں ہے اور نہ زائد زمین مسجد کے قبضہ سے نکل جانے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں حاصل شدہ زائد آمدنی کو صرف دیگر محتاج مساجد کے مصالح و ضروریات

میں خرچ کرنے کی اجازت ملے گی۔

وجہ ظاہر ہے کہ آمدنی جمع ہو کر چند سالوں میں ایک بڑا سرمایہ بن جائے گی، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے، ایسی رقم خطرہ سے خالی نہیں ہے، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہوسکتا ہے اور منتظمین کی طرف سے خیانت کا بھی، یہ خطرات اس زمانہ میں تجربات ومشاہدات کی وجہ سے احتمالی نہیں رہے بلکہ واقعی ہو چکے۔

جب فقہاء نے ناجائز قبضہ کرنے والوں کے خوف وخطرہ سے اراضی کے انتقال کی اجازت دی ہے تو جب یہی خطرات آمدنی میں پیدا ہو جائے تو بدرجہ اولی آمدنی کا انتقال درست ہوگا۔

اوپر مشروط طور پر دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت اس لئے ہے کہ ہر واقف کا اصل مقصد، حصول ثواب اور رضائے خداوندی ہے، یہ مقصد صرف دینی ادارہ قائم کرنے میں علی حالہ برقرار رہتا ہے، اگر واقف زندہ ہوتا اور وہ اپنے وقف کردہ جائداد کی ویرانی کو دیکھتا تو کیا وہ دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتا، یقیناً اجازت دیتا، لہذا زائد زمین میں مشروط طور پر دینی ادارہ کا قیام دلالۃً واقف کے منشاء ومقصد کے مطابق ہی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف، ب۔ جس وقف کی وہ آمدنی ہے اس کا وقف نامہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ واقف نے کس کس کام میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے، ایک مسجد کے لئے مخصوص طور پر جو وقف ہو اس کی آمدنی دوسری مسجد میں صرف کرنا جائز نہیں، لیکن مسجد کی آبادی کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ دینی قائم کرنا شرعاً درست ہے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہے ۔ هكذا يفهم مما في البحر الرائق (۲۱۵/۵)۔ دنیوی تعلیم مصالح مسجد میں سے نہیں اس میں خرچ کرنا درست نہیں دینی تعلیم خواہ قرآن کریم کی تعلیم ہو خواہ مسائل شرعیہ کی تعلیم ہو اور پھر چاہے عربی زبان میں ہو چاہے اردو میں چاہے گجراتی میں سب کا حکم ایک ہے (فتاوی محمودیہ ۱۸۶/۱۰)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

الف۔ ایسی اراضی جو مسجد پر وقف ہو اور جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہو تو ایسی اراضی پر منشاء واقف کے خلاف کوئی کام کرنا جائز نہیں ہے (جیسا کہ ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

ب۔ مسجد کی آمدنی یا اسی طرح وہ زمین ومکان کی آمدنی جو مسجد کے لئے وقف ہو منشاء واقف کے خلاف صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا وانه صحيح ولكنه يشترى به مستغلا للمسجد (تاتارخانیہ ۸۶۱/۵)

مولانا نذر توحید

الف ،ب ۔ مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ مسجد سے تعلیمی یا رفاہی کام لئے جاسکتے ہیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

الف ۔ مسجد کی وقف اراضی میں چاہے وہ مسجد کی ضروریات سے زائد ہوں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے۔ بوقت ضرورت یہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے کہ مسجد کے پیسے سے تعمیر کرلیں اور اسکو مدرسہ کے واسطے کرایہ پر لے لیں، مدرسہ کی جانب سے مسجد کو کرایہ ادا کردیا کریں، یا وہ زمین کرایہ پر لے کر مدرسہ تعمیر کیا جائے کہ زمین مسجد کی ہو جس کا کرایہ مدرسہ کی طرف سے ادا کردیا جایا کرے اور عمارت مدرسہ کی ہو۔ (فتاوی رحیمیہ ۹۵/٦، فتاوی محمودیہ ۲۲۰/۱۸، احسن الفتاوی ۴۲۲/٦)

ب ۔ جب ایک مسجد کی آمدنی بلا مجبوری دوسری مسجد میں خرچ کرنے کی اجازت نہیں ہے تو پھر مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے کیسے استعمال کی جاسکتی ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۵/۲، فتاوی محمودیہ ۱٦٦/۱۵) فتاوی عالمگیری میں ہے:

وقف المسجد هل يصرف الى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغلا للمسجد (فتاوی ہندیہ ۴٦۳/۲)

ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں بوقت ضرورت زائد آمدنی کو دوسرے نیک کام میں استعمال کرنے کے لئے لکھا ہو تو شرط کے مطابق دوسرے وقف وغیرہ نیک کاموں میں خرچ کرنا جائز ہے ورنہ ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۴/۲)

مولانا عبداللطیف پالنپوری

جن مقامات پر مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے تو مناسب یہ ہے کہ ایک وقف کا سامان دوسرے وقف میں منتقل کرنے کے مسئلہ میں امام ابو شجاع اور امام حلوانیؒ کے فتویٰ کی اتباع کی جائے کہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک مسجد یا حوض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، خصوصاً ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد، سرائے یا حوض وغیرہ کو اگر منتقل نہ کیا جائے تو اس کے شکستہ حصے چور اور غارت گر اٹھالے جائیں گے، جیسا کہ مشاہدہ و تجربہ ہے، نیز خود اوقاف کے نگراں وغیرہ اسے کھاجائیں گے، اور منتقل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسری مسجد بھی جس کو اس کی ضرورت ہے ویران ہوجائے گی (اسکی تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴۰٦/۳، ۴۰۷، ہدایہ ٦۴۲، ٦۴۴، المبسوط ۴۲/۱۲، تا ۴۳ ۔ فتاوی ہندیہ ۴۸۱/۲ ۔ بدائع الصنائع ۲۱۸/٦، ۲۲۱)

مسجد کی فاضل رقم کے سلسلے میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا موقف:

سوال نمبر (۷/۱۹) کے جواب میں فرماتے ہیں:

الجواب : في الدر المختار ،ومثله حشيش المسجد و حصيره مع الاستغناء عنها

وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، في رد المحتار لف ونشر مرتب فظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (۳/۳ ۵۷)

قلت وهذه الرواية وإن كانت منقولة في صورة خراب المسجد وغيره لكن ما كان مبنى الحكم الاستغناء كان الحكم عاما وإن لم يخرب وهذا ظاهر عندي۔

اس سے معلوم ہوا کہ صورت مسئولہ میں اس آمدنی کو دوسری مساجد میں بھی صرف کر سکتے ہیں لیکن ترتیب سے کہ اول اقرب مساجد میں اور اگر اس میں ضرورت نہ ہوتو پھر اسی طرح اقرب فالاقرب میں (امداد الفتاوی ۲/۵۹۳ تا ۵۹۴، احسن الفتاوی ۶/۴۲۶ تا ۴۲۷، رد المحتار مع الدر المختار ۳/۴۰۷)

مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا موقف:

اسی طرح کے سوال کے جواب نمبر (۲۳۷) میں آپ کے فتوی کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

''مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہوجانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہوتو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہوسکتے ہیں، اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے'' (کفایت المفتی ۷/۲۷۵، مسلم مع النووی ۱/۴۲۹۔ باب نقض الكعبة وبناء ها)

الف۔ مسجد کی اراضی موقوفہ پر جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے کوئی دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا شرعی نقطہ نظر سے ممنوع وحرام ہے۔

سئل القاضي الامام شمس الائمة محمود الاورجندي عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا، وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره هل يجوز زرعها واستغلالها قال لا، ولها حكم المقبرة كذا في المحيط (فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۰ تا ۴۷۱)

ب۔ مسجد کے اوقاف کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی گنجائش ہے جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا، اسی طرح کے سوال کے جواب نمبر (۲۵۹) میں مفتی کفایت اللہ صاحب قلمبند فرماتے ہیں: جب کہ مسجد کی جمع شدہ رقم مسجد کی حاجت سے زیادہ ہو اور آئندہ بھی مسجد کو بظن غالب اس رقم کی حاجت پڑنے کا احتمال نہ ہوتو دوسری محتاج مسجد پر یہ رقم صرف کی جاسکتی ہے، اس اجازت میں وہ مقدار شامل ہوگی جس سے مسجد حالاً ومآلاً مستغنی ہو، واللہ اعلم (کفایت المفتی ۷/۲۹۷)۔

اور جواب نمبر (۲۵۶) میں ہے کہ جب مسجد کی آمدنی اس قدر کثیر ہو کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ فی المآل، تو ایسی حالت میں جمع شدہ زائد رقم کو کسی دوسری محتاج مسجد میں یا دینی تعلیم میں خرچ کیا جا سکتا ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۰)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں: رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل آمدنی کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مساجد تک اس کی محل ہیں (امداد الفتاوی ۲/۵۹۲، فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۴ تا ۱۸۷)

عن عائشة زوج النبي ﷺ انها قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية او قال بكفر لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله ولجعلت بابها بالأرض ولأدخلت فيها من الحجر (مسلم ۱/۴۲۹ تا ۴۳۰)

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر تمہاری قوم جدید الاسلام نہ ہوتی، یا فرمایا کہ اگر وہ کفر کے زمانہ سے قریب نہ ہوتے تو میں یقیناً کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا اور میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کرتا اور حطیم کا حصہ اندر داخل کر دیتا اور اس کے دو دروازے کر دیتا کہ ایک سے لوگ داخل ہوں اور دوسرے سے باہر نکلیں اور دروازہ کو زمین سے ملا دیتا۔

علامہ نووی اس حدیث کی توضیح وتشریح اس طرح فرماتے ہیں: وفيه دليل لجواز إنفاق كنز الكعبة ونذورها الفاضلة عن مصالحها في سبيل الله .... ومذهبنا أن الفاضل من وقف مسجد أو غيره لا يصرف في مصالح مسجد آخر ولا غيره بل يحفظ دائماً للمكان الموقوف عليه الذي فضل منه فربما احتاج إليه والله اعلم (نووی علی ہامش المسلم ۱/۴۲۹)

خلاصہ یہ کہ متقدمین کے فتویٰ سے ہٹ کر متاخرین محقق علماء کا دوسری رائے قائم کرنے کی علت یہ ہے کہ وقف اپنے مقاصد کو پورا نہیں کر رہا ہے، اور اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو غاصبین اس پر قبضہ کر لیں گے، درانحالیکہ دوسری مساجد کو ضرورت ہے، پس اگر اس ویران مسجد کے سامان دوسری ضرورت مند مساجد کو منتقل کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو اس فتویٰ کے ذریعہ دوسری مساجد کو ویران کرنا لازم آئے گا، لہذا مصلحت شرع اس کی متقاضی ہے کہ اس انتقال کو درست قرار دیا جائے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد ومدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہے:

الف۔ مصارف سے زیادہ آمدنی ہم جنس ہی پر صرف کیا جائے، غیر ہم جنس میں صرف کرنے کی گنجائش نہیں ہے مگر انہیں شرطوں کے ساتھ جو مذکور ہوئے، مثلاً مسجد پر جو اراضی وقف ہیں فی الحال مسجد کی ضروریات سے بہت زیادہ ہیں تو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے گا، دوسری قسم میں مثلاً مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم گاہ قائم کرنا اس کی اجازت حضرات فقہاء کے یہاں نہیں ملتی ہے۔

لا یجوز تغییر المصرف مع إمکان المحافظة علیه کما لایجوز تغییر الوقف بالبیع مع إمکان الانتفاع به (المغنی ۶۳۳/۵)

ب۔ واقف کے مقاصد کا لحاظ ممکن حد تک ضروری اور لازم ہے۔

وینظر فی الوقف من شرطه للواقف (المغنی ۶۴۶/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

الف۔ ایسے مقامات جہاں مساجد اور مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہوں اور مسلمانوں کی آبادی بہت ہی معمولی رہ گئی ہو، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہوں، اور مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہو تو اس صورت میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر مسجد میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ اوقاف کی زائد آمدنی وقف شدہ چیزوں ہی میں صرف کیا جائے، اگر واقف وقف کرتے وقت استبدال کی شرط نہیں لگائی تھی تو وقف تام ہو جانے کے بعد اس عبارت "واما الاستبدال ولو للمساکین بدون شرط فلایملک" کی وجہ سے یہ استبدال جائز نہ ہوگا۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا اس صورت میں بالکل درست نہیں ہے، جبکہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہو۔

مولانا قمرالزماں ندوی

زائد از ضروریاتِ مسجد کا مصرف:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد اور مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے کہیں زیادہ ہے، ایسی زائد آمدنی سے جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، اس سے نہ تو دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مسجد کی آمدنی کو رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے، بلکہ اس آمدنی کو مسجد کی مرمت وغیرہ میں صرف کیا جائے، نیز مصالح مسجد مثلاً امام، خطیب، مسجد کی لائٹ و روشنی اور چٹائی وغیرہ میں صرف کیا جائے گا، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو دوسری قریب کی مسجد میں صرف کیا جائے گا، اس سلسلہ میں سب سے پہلے شیخ اشرف علی تھانویؒ (م: ۱۳۶۲ھ) کی عبارت ملاحظہ ہو:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت

نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جوزیادہ قریب ہواس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

اورعلامہ علاء الدین حصکفیؒ (م:۱۰۸۸ھ) تحریرفرماتے ہیں:

ویبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك إلى آخر المصالح و إن لم يشترطه الواقف لثبوته اقتضاءً (الدرالمختار مع الرد ۳/۳۷۶)

اس کی آمدنی پہلے اس کی عمارت پر اور پھر اس کو آباد کرنے والے ذرائع پر خرچ کی جائے گی، مثلاً مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس ان کو انکی کفایت کے بقدر دیا جائے گا، پھر چراغ اور چٹائی پر خرچ کیا جائے گا، اسی طرح آخری مصلحت تک اگر چہ واقف نے اس کی شرط نہ لگائی ہو، اس لئے کہ یہ اقتضاء ثابت ہے۔

اس عبارت میں ''مدرس مدرسہ'' سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مدرسہ بھی مصارف مسجد میں شامل ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ اشرف علی تھانویؒ (م:۱۳۶۲ھ) رقمطراز ہیں:

''اس سے مراد یہ ہے کہ وقف علی المسجد میں امام وغیرہ مصارف ضروریہ سے ہے اور وقف علی المدرسہ میں مدرس وغیرہ مصارف ضروریہ سے ہے، اور یہ مراد نہیں کہ وقف علی المسجد میں یہ سب مصارف ہیں بلکہ دو ورق کے بعد ایک جزئی مصرح ہے کہ اگر مسجد کے وقف میں مدرس بھی مشروط فی الوقف ہو وہ خود مصارف لازمہ سے نہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: امدادالفتاوی ۲/۵۹۷)۔

مولانا محمد نور القاسمی

اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اوقاف جن کی آمدنی مصارف سے زیادہ ہو، اور آئندہ بھی اس کا مصرف نظر نہ آرہا ہو، بلکہ اس طرح ذخیرہ اندوزی کا خطرہ ہے اور ذمہ داران اوقاف اور حکومت کی طرف سے دست درازی کا خدشہ بھی ہو، تو ایسی ضرورت سے زائد آمدنی کو کن امور میں صرف کرسکتے ہیں؟......تو اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشیں رہے کہ مسجد کی فاضل آمدنی کو کسی دوسرے علمی، دینی، ملی کاموں میں بھی صرف کرنا درست نہیں ہوگا، بلکہ اس مسجد کی ضروریات سے زائد رقم کو دوسری مساجد میں صرف کریں گے، اگر وہاں کی مساجد کو ضرورت نہ ہوتو دوسرے مقامات میں مساجد کی ضروریات میں استعمال کرنا ہوگا۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا فتوی ملاحظہ ہو:

''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو، تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو، اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بترتیب (امدادالفتاوی ۲/۵۹۶)

مولانا ابرار خان ندوی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے اس میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس میں مسجد کی آمدنی کے لئے مکان، دوکان وغیرہ تعمیر کی جائے تا کہ اس کی آمدنی کو مسجد کی ضروریات میں استعمال کیا جائے، عالمگیری میں ہے:

" الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح. ولكن يشترى به مستغل للمسجد كذا في المحيط (عالمگیری ۲/۴۶۳)

ب۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی کاموں میں استعمال کی جاسکتی ہے، جبکہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی مسجد ہی کے کام میں استعمال ہو گی۔ اسے تعلیمی اور رفاہی کام میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ واقف نے بھی اس کی اجازت نہیں دی ہو، اور اوپر شامی کی عبارت (۳/۴۹۷) " شرط الواقف كنص الشارع" سے بھی معلوم ہوا کہ اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے تا کہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو کیوں کہ آبادی کو ترقی دینا بڑی مصلحت ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغل للمسجد (مسجد کے وقف کی فاضل آمدنی فقراء پر صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں، صحیح قول یہ ہے کہ ایسا نہ کرے اس سے مسجد کی آمدنی کے ذرائع کا نظم کیا جائے)

اور عالمگیری میں دوسری جگہ فرمایا ہے:

الذى يبدأ من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف أم لا ثم إلى ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة (وقف کی آمدنی سب سے پہلے وقف کی عمارت و تعمیر پر لگے گی خواہ واقف نے شرط رکھی ہو یا نہ رکھی ہو، اس کے بعد پھر عمارت سے متعلق امور میں مثلاً مسجد کا امام اور مدرسے کا مدرس)

اور اگر یہ بھی دشوار ہو تو مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مسجد میں صرف کی جاسکتی ہے لیکن مسجد کے علاوہ دیگر کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

ب۔ چونکہ واقف نے مسجد کے ان مکانات کو جو مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا اس لئے واقف کے مقاصد کی رعایت ضروری ہے، لہذا دوسری تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہے، فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: "فان شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع" یعنی واقف کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا اگر شریعت کے مخالف نہ ہو۔ دوسرا قاعدہ ہے: "شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب

العمل به وفي المفهوم والدلالة الخ" (واقف کی شرط شارع کی نص کے درجہ میں ہے یعنی اس سے عمل کے واجب ہونے کے حق میں اور مفہوم و دلالت کے سلسلہ میں) لہذا اس صورت میں جب کہ واقف نے مذکورہ اوقاف کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا، اس لئے وقف کی آمدنی سے دوسری تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں، اس زائد اراضی پر اگر کوئی دینی ادارہ قائم کرلیا جائے تو اس کی گنجائش اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ دونوں کے درمیان انتہا درجہ قرب اور مقاصد واقف جو کہ " التقرب الى الله و حصول الثواب" ہے موجود ہے۔

ب۔ مسجد کی زائد آمدنی کو علی الاطلاق تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں صرف نہیں کیا جاسکتا، بلکہ الاقرب فالاقرب کا لحاظ کرتے ہوئے دیگر محتاج مساجد میں صرف کیا جائے گا، البتہ اگر اس نوع کے اندر ضرورت محسوس نہ ہو تو پھر جس نوع کے اندر مقاصد واقف کا حصول ہو رہا ہو وہاں صرف کیا جائے گا۔

مولانا صدر عالم

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہیں ان پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ نہیں قائم کیا جاسکتا ہے کیونکہ ایسا کرنا جہت وقف کی تبدیلی ہے، جسکا اختیار لزوم وقف کے بعد خود واقف کو بھی نہیں چہ جائیکہ کسی دوسرے کو۔

ما كان من شرط معتبر في الوقف فليس للواقف تغييره ولا تخصيصه بعد تقرره ولا سيما بعد الحكم (ردالمحتار ص ۶۸۵)

ب۔ مسجد اور مسجد کے اوقاف کی آمدنی صرف ان ہی مصارف میں خرچ کرنا جائز ہے جن کو مسجد کی آبادی میں دخل ہے اگر واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہے تو کسی دوسرے استعمال میں لانا جائز نہیں ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی

الف۔ مساجد کی ضرورت سے زائد زمین و آمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے:

جب مساجد کی زمین و آمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہو جائیں کہ فی الحال اس مسجد میں اس زمین و آمدنی کی ضرورت نہیں ہے اور آئندہ بھی بالفرض بوقت ضرورت اس جیسی دوسری مسجد تعمیر کی جائے تو وہ مسجد بھی تعمیر ہو جائے اور اس کے بعد بھی فاضل رقم و زمین بچی رہنے کی امید ہے تو ایسی صورت میں فقہاء کرام نے اجازت دی ہے کہ اس جیسی دوسری مسجد کا اندازہ کر کے باقی رقم مسلمان فقراء پر تقسیم کرنا جائز اور درست ہوگا، چنانچہ قاضی خاں فرماتے ہیں:

فما فضل من ذلك يصرف إلى عمارة المسجد ودهنه و حصيره و ما فيه مصلحة المسجد على ان القيم ان يتصرف في ذلك على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى

فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه القربة مما لا ينقطع و يبقى ما بقي الاسلام (خانیہ علی الہندیہ ۲۸۸/۳ وہکذا خانیہ ۳۳۰/۳)

جوزائد آمدنی ہووہ مسجد کی تعمیر، تیل، فرش وغیرہ میں صرف کی جائے اور مسجد کی جو دیگر ضرورتیں ہوں، متولی حسب مصلحت اس میں خرچ کرسکتا ہے اور جب وہ مسجد اس آمدنی سے مستغنی ہوجائے تو پھر مسلمان فقراء کو تقسیم کردی جائے، تو ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ بھی قربت میں داخل ہے، اور جب تک اسلام باقی رہے گا یہ قربت بھی ختم نہیں ہوگی۔

صاحب معارف السنن اس کی اور وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب مذکورہ بالاصورت میں رقم فاضل بچ جائے تو اس کے ذریعہ سے مدرسہ قائم کرنا اور اشاعت علم میں خرچ کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ واقف نے اس کی صراحت نہ کی ہو۔

قال الراقم ومما تبين لي بعد فحص و بحث كثير أنه إذا اجتمعت أموال كثيرة تزيد على بناء المسجد فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف (معارف السنن ۳۰۱/۳)

مرتب نے کہا کہ جو بات بہت زیادہ بحث وتحیص کے بعد حاصل ہوئی ہے کہ جب اموال کثیرہ جمع ہوجائیں جونئی مسجد کی تعمیر سے بھی زائد ہوتو پھر زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم پھیلانے میں خرچ کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر بوقت ضرورت اعادہ مسجد سے زائد آمدنی بچ جائے تو اس زائد آمدنی کے ذریعہ مدرسہ قائم کرنا اور علم دین کی اشاعت میں صرف کرنا خواہ کسی طریقہ سے علم دین کی اشاعت کی جائے جائز اور درست معلوم ہوتا ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

مسجد پر موقوفہ اراضی جس کی آمدنی مسجد کے موجودہ اخراجات سے زیادہ ہو:

الف، ب۔ اگر کسی مسجد پر موقوفہ اراضی کی آمدنی مسجد کے موجودہ اخراجات سے زیادہ ہو یا مسجد پر موقوفہ اراضی کے علاوہ کسی اور وقف کی آمدنی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور بظاہر آئندہ اس موقوفہ کام کے لئے اس زائد آمدنی کے استعمال کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو اس کے ذریعہ اگر مسلمانوں کا دینی یا عصری تعلیمی ادارہ یا اسی نوع کی دوسری چیز قائم کرنا چاہیں تو قائم کیا جاسکتا ہے۔

دلیل: قاضی خاں نے لکھا ہے کہ اگر کسی مسجد کی آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ مسجد کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے تو اس کو فقراء مسلمین کو دیدیا جائے گا اور ایسا کرنا جائز ہے، اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اگر اس زائد آمدنی سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم کر سکتے ہیں۔

إذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه

القربة مما لا ينقطع (خانیہ علی ہندیہ ۳۷۰/۵)

جب مسجد کی آمدنی زیادہ ہو جائے تو اس کو فقراء مسلمین کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس جنس کی قربت ان میں سے نہیں ہے جو منقطع ہو جائے۔

مسلک مالکی وحنبلی:

مسلک حنابلہ اور مالکیہ کی کتب سے بھی یہی بات مترشح ہوتی ہے کہ اگر اس زائد آمدنی سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم کر سکتے ہیں۔

ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو ليتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم (المغنی ۳۷۰/۵)

اگر مسجد کی چٹائی اور اس کے تیل میں سے کچھ بچ جائے اور مسجد کو اس کی ضرورت نہ ہو تو اس کو دوسری مسجد میں دے دینا جائز ہے یا اس کو مسجد کے قریب فقراء یا اس کے علاوہ فقراء کو دیدیا جائے۔

مسلک شافعی:

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور اس کو فقراء مسلمین کو دینا چاہیں یا اس سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم نہیں کر سکتے جیسا کہ اس پر یہ عبارت دال ہے:

اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه بخلاف الموقوف على عمارته يجب ادخاره لأجلها (شرح مہذب ۳۶۱/۱۵)

جو کچھ موقوفہ آمدنی سے بچ جائے جو اس کے مصالح پر موقوف ہو اس کے ذریعہ زمین خریدی جائے گی اور اس پر وقف کردی جائے گی بخلاف اس وقف کی آمدنی کے جو موقوف ہو کسی وقف کی عمارت وتعمیر کے لئے، اس کا ذخیرہ کرنا اسی عمارت کے لئے واجب ہوگا۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا شیر علی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

سوال: بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً:

الف: اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں؟

ب: دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں؟

جوابات

الف، ب: اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا مقدم ہے، عموماً فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر اس جنس کے مصارف موجود نہ ہوں تو پھر ان کاموں ومواقع میں صرف کریں جو اصل وقف سے اقرب اور اس سے زیادہ مناسبت رکھنے والے ہوں، اور اس میں واقف کے لئے بھی ثواب زیادہ ہو۔

مثلاً مسجد کی آمدنی کو محلہ وشہر کی دیگر ضرورتمند مساجد میں، اور ضرورت نہ پائی جائے تو مدارس کے لئے، اسی طرح اس کا عکس بھی ہے، نیز دیگر اوقاف میں بھی اس کا لحاظ کریں گے، اور ضرورت پر اس میں وسعت بھی برتی جاسکتی ہے جیسا کہ جواب نمبر (۱) کے تحت تفصیل آچکی ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

الف، ب۔ سوال نمبر (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے، یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو تو پھر چونکہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں، اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں، واللہ اعلم۔

مولانا خالد سیف الله رحمانی

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی کو محفوظ رکھا جائے اور اسے اوقاف کی آئندہ پیش آنے والی ضرورت ہی میں صرف

کیا جائے، ہاں اگر فاضل آمدنی کے ضائع ہونے یا غلط ہاتھوں میں پہنچ جانے کا ظن غالب ہوتو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضروریات میں یا اسی نوع کا دوسرا وقف قائم کرنے میں فاضل آمدنی کو صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

ایک وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اس کا جواب بھی تقریباً آ ہی گیا ہے۔ اگر واقعۃً ایک وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہوتی ہے، اور ہر سال رقم جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے، بلکہ خطرہ سے خالی نہیں، تو ایسی صورت میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات پر وہ رقم صرف کی جائے گی، الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کرنی ہوگی۔ دیگر دینی، ملی اور علمی کاموں اور مساجد وغیرہ پر صرف نہیں کرسکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ جب اوقاف کی آمدنی متعینہ مصارف سے بہت زائد ہوں، روزمرہ کی ضروریات میں اس کے خرچ کا امکان ہی نہیں اور آئندہ جمع ہوتے ہوتے ایک بڑا سرمایہ بنکر حکومت یا منتظمین کی دست درازی کا خطرہ پیدا کردے تو ایسے اوقاف کی زائد آمدنیاں اسی نوع کے دیگر قریب تر اوقاف کی ضروریات میں خرچ کی جاسکتی ہیں، یعنی کسی مسجد کی زائد آمدنی دوسری قریب تر محتاج مسجد پر، اور مدرسہ ومقابر وخانقاہ کی زائد آمدنیاں قریب تر مدرسہ ومقبرہ وخانقاہ پر خرچ کی جاسکتی ہیں۔

فليصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (شامی ۳/۲۷۱)

ب۔ ایک نوع کے اوقاف کی زائد آمدنی دوسری نوع کے اوقاف کے ضروریات میں خرچ نہیں کی جاسکتی، اس لئے دیگر دینی، علمی اور ملی کاموں میں خرچ کی گنجائش نہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف، ب۔ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کے مصارف سے زائد ہے، اور طویل عرصہ تک اسکی حفاظت دشوار ہے اور آئندہ بھی مصرف میں خرچ ہونے کی امید نہیں ہے تو فاضل آمدنی اسی نوع کے دیگر اوقاف کی ضروریات میں صرف کی جائے گی، دوسرے دینی وعلمی کاموں پر صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي الشرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۲۷۱)

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے، تو اسکی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب

میں بھی استغناء ہوتو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مساجد تک اسکی محل ہیں (امداد الفتاویٰ ۲ر۶۱۴)

مدرسہ جنس مسجد میں سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاویٰ ۲ر۶۱۸)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

اوقاف کی زائد آمدنی کا دوسرے مصرف میں خرچ کرنا:

الف، ب۔ایسے اوقاف جو کسی مسجد یا درگاہ وغیرہ کار خیر کے لئے وقف ہوں اور ان کی آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ جس مسجد یا درگاہ وغیرہ کے لئے وقف کیا گیا ہو اسکو نہ فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ اسکو ضرورت ہوگی اور آمدنی سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہو جس کی حفاظت بھی دشوار ہو، اور حکومت یا منتظمین کی طرف سے اس میں دست درازی وکھا جانے کا خطرہ بھی درپیش ہوتو سوال یہ ہے کہ ایسے اوقاف کی فاضل آمدنی کا کیا مصرف لیا جائے۔

۱۔ کیا اسی نوع کے دوسرے ضرورت منداوقاف میں خرچ کیا جائے۔

۲۔ یا ان کے علاوہ بھی حسب ضرورت دیگر دینی وملی کاموں میں خرچ کیا جائے۔

یہ ایسا مسئلہ ہے جو گذشتہ صدیوں میں پیش آیا تھا جس طرح آج کل درپیش ہے، اور فقہاء اسلام نے ہر دور میں اس کا جواب دیا ہے۔مگر ان کا جواب متفقہ نہیں ہے بلکہ حالات و زمانہ کے اعتبار سے مختلف ہے، چنانچہ فقہاء احناف کے ایک طبقہ نے تو اس بنیادی نکتہ کو سامنے رکھا ہے کہ واقف نے جس کام کے لئے وقف کیا ہے اس کی پوری پوری پابندی کی جائے اور وقف کی آمدنی اسی وقف میں استعمال کی جائے، اور اسکے علاوہ کسی دوسرے وقف یا کسی دیگر، دینی وملی مصرف میں خرچ نہ کی جائے، جیسا کہ فقہ حنفی کی معتبر کتب فتاویٰ (البزازیہ، اور الدرر) وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے، لیکن فقہاء احناف کا دوسرا طبقہ جہت وقف اور واقف کے اتحاد کی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے محتاج وقف میں خرچ کرنے کی اجازت دیتا ہے، چنانچہ الدر المختار میں ہے:

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه، لأنهما حينئذ كشئ واحد، وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلک (الدر المختار مع رد المختار ۴ر۳۶۰)

واقف اور جہت وقف متحد ہو اور ایک وقف کی آمدنی کم ہو جانے سے اسکے موقوف علیہم کا وظیفہ کم ہو جائے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ دوسرے وقف کی بچی ہوئی آمدنی سے اس پر خرچ کرے کیونکہ اس صورت میں دونوں وقف شئ واحد کا درجہ رکھتے ہیں۔اور اگر واقف یا جہت وقف مختلف ہو جیسے دو شخصوں نے دو مسجدیں بنائیں یا ایک شخص نے

ایک مسجد اور مدرسہ بنایا اور دونوں کے لئے وقف کیا تو ایک وقف کی آمدنی دوسرے پر صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

فقہاء احناف کا تیسرا طبقہ اس صورت حال میں متولی اوقاف کو مطلقاً یہ اجازت دیتا ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے وقف یا کار خیر میں صرف کرسکتا ہے، علامہ حموی لکھتے ہیں:

ویعارضه ما في فتاوى الامام قاضي خان من أن الناظر له صرف فائض الوقف إلى جهات برّ بحسب ما يراه.

اور عدم اجازت والے حکم کا معارض وہ قول ہے جو فتاوی قاضی خاں میں ہے کہ ناظر کو جائز ہے کہ وقف کی فاضل آمدنی کو جہات خیر میں جس طرح مناسب سمجھے خرچ کرے۔

علامہ حموی نے عدم اجازت والے قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ممانعت کا قول اس صورت میں ہے جب کہ مسجد کو دیگر عمارتوں کی احتیاج ہو اور یہ ظاہر ہے کہ اسکے لئے روپیہ جمع کر کے رکھا جائے گا تا کہ بوقت ضرورت صرف کیا جاسکے، اور مناسب ہے کہ مدارس اور رباط کے اوقاف بھی اسی حکم میں ہوں۔

بہرحال فقہاء احناف کا وہ طبقہ جو ایک وقف کے مال زائد کو دوسرے وقف میں استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے، اس میں بھی بعض افراد تو اتحاد واقف واتحاد جہت کی شرط لگاتے ہیں، مگر بعض ایک مسجد کے مختلف اوقاف کو چاہے واقف ایک ہو یا مختلف ایک ہی قرار دیکر خرچ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ خانیہ میں ہے:

مسجد له أوقاف مختلفة لاباس للقيم أن يخلط غلتها كلها وإن خرب حانوت منها فلا باس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد ولو كان مختلفا لأن المعنى يجمعها.

علامہ شامی نے البحر کے حوالہ سے اس قول کو نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے، **و مثله في البزازيه "تأمل"**۔

اس طرح فقہاء احناف کی تصریحات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ "مجتہد فیہ" ہے اور اس بارے میں تین اقوال ہیں: پہلا قول عدم اجازت کا ہے، دوسرا قول مشروط اجازت کا ہے، اور تیسرا مطلق اجازت کا ہے۔ اور اسی آخری قول کو فقہاء ہند میں مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی، مفتی عزیز الرحمن عثمانی، شیخ الہند محمود حسن، علامہ انور شاہ کشمیری، اور علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، مفتی کفایت اللہ صاحب کے تحریر کردہ کئی فتاوی پر ان اکابر نے دستخط کئے ہیں۔ ایک فتوی میں وہ لکھتے ہیں:

ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال اس کی حاجت ہو اور نہ ظن غالب فی المآل، اور ان کے اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا یا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی نے فقہاء احناف کے ایسے کئی اقوال نقل کئے ہیں جس میں انہوں نے بعض صورتوں میں مسجد کے اوقاف سے ضرورت کے وقت قرض لینے، کسی فتنہ کے موقع پر مسجد میں اسباب و

سامان کے ساتھ رہنے، زائد آمدنی کی صورت میں مال کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے مسجد کے نقش و نگار میں اسے استعمال کرنے، مسجد کی لکڑی کو جلا کر ٹھنڈک زدہ شخص کو اپنی جان بچانے کی اجازت دی ہے۔ یہ سارے اقوال فتاوی ہندیہ، الدر المختار اور رد المحتار وغیرہ کتب فتاوی میں منقول ہیں۔ ان اقوال کو نقل کر کے تیسرے قول کی تائید میں بعض احادیث کو نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

منجملہ ان روایات حدیثیہ کے یہ روایت ہے جو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ:

سمعت رسول اللہ ﷺ یقول" لولا ان قومک حدیثو عهد بجاهلية او قال بکفر، لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله"۔

میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا فرماتے تھے کہ اگر تمہاری قوم قریب العہد بکفر نہ ہوتی تو میں کعبہ کا خزانہ سبیل خدا میں خرچ کر دیتا۔

اور منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح میں ابو وائل سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ میں شیبہ کے ساتھ خانہ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا تھا تو انہوں نے کہا کہ اس مقام پر حضرت عمرؓ بیٹھے تھے اور فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس میں نہ چاندی چھوڑوں نہ سونا، سب تقسیم کر دوں الخ۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر کا تقسیم مال کعبہ کا ارادہ کرنا پہلی حدیث کے ان الفاظ کی تفسیر کرتا ہے جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا، اور اس تقریر سے یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر کا ارادہ مخفیہ حجت نہیں کیونکہ انہوں نے خود اس ارادہ کو چھوڑ دیا جب کہ شیبہ نے کہا کہ تمہارے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ وہ دونوں شخص ایسے ہیں جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔ تو حضرت عمر کا یہ فرمانا اس پر دال ہے کہ تقسیم نہ کرنا ہی فعل پسندیدہ اور شارع علیہ السلام کی مرضی کے موافق تھا۔ اور تقسیم کرنا ممنوع تھا۔ اس لئے حضرت عمر نے بھی تقسیم نہ کیا۔

وجہ اس وہم کے دور ہونے کی یہ ہے کہ ترک انفاق آنحضرت ﷺ نے ایک خاص علت سے کیا تھا۔ اور وہ قریش کا قریب العہد بکفر ہونا ہے۔ جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے، تو حضرت عمر کا ارادہ آنحضرت ﷺ کے ارادہ کے مطابق اور ان کا ترک آنحضرت ﷺ کے ترک کے موافق واقع ہوا، گرچہ آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ اور تھی اور وہ وجہ حضرت عمر کے زمانہ میں موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے بوجہ شدت شوق اقتضاء آثار پیغمبر آپ کا اتباع کیا۔

علامہ عینی نے لکھا ہے کہ علامہ ابن الصلاح کا قول ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ غلاف کعبہ کو بیچے یا یونہی مسلمانوں کو عطا کر دے، اور انہوں نے استدلال کیا اس واقعہ سے جو ازرقی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر ہر سال غلاف کعبہ اتارتے اور حجاج کو تقسیم کر دیتے۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر غلاف کعبہ کو اس لئے تقسیم کر دیتے تھے کہ کعبہ کو اس کی حاجت نہ تھی، کیونکہ اس پر تو ہر سال نیا غلاف چڑھایا جاتا ہے۔ تو اترا ہوا غلاف اگر تقسیم نہ کیا جاتا تو ضائع ہو جاتا، یا دربان بیچ کر اپنی حاجتوں

میں خرچ کر لیتے اور حضرت عمر کے قول میں چاندی سونے سے مراد وہ خزانہ ہے جو خانہ کعبہ میں مدفون تھا، کعبہ کو جو مال دئے جاتے تھے وہ اس پر خرچ ہوتے تھے۔ اور جو بچتا تھا وہ اس میں دفن کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ علامہ عینی نے قرطبی سے نقل کیا ہے، یہ تو اوقاف مساجد اور اسکے مثل کا حکم تھا۔ رہے اور اوقاف تو اس میں حاکم اسلام کو ذرا اختیار وسیع ہے۔ جیسا کہ متتبع پر ظاہر ہے۔

یہ تھیں وہ روایات حدیثیہ وفقہیہ جن سے قول ثالث کے لئے استفادہ واستیناس کیا جاسکتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ اس قول پر فتوی دیدے، بشرطیکہ اسکو وقف کے لئے اصلح اور عامۃ المسلمین کے لئے انفع سمجھے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے سامان شکستہ مسجد کے نقل کرنے کے بارے میں امام حلوانی اور امام ابوشجاع کے قول کو قابل اتباع قرار دیا ہے۔ باوجود یہ کہ اصل مذہب عدم جواز نقل ہے، اور یہ ضرورت کی بنا پر ہے (کفایت المفتی۔ ۷)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسی مساجد یا اوقاف کی زائد آمدنی جسے ان مساجد یا اوقاف کو نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ ظن غالب میں مستقبل میں اس کی ضرورت ہو تو اس آمدنی کو اسی نوع کے قریبی اوقاف میں جنکو ضرورت ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر قریبی اوقاف کو بھی حاجت نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے ان کے تعلیمی دعوتی وغیرہ امور میں صرف کیا جائے یا کسی دیگر مصرف خیر میں خرچ کیا جائے جو مسلمانوں کے لئے انفع ہو، بہتر ہے کہ ایسے اموال کے بارے میں اپنے شہر کے مفتی کے مشورہ سے وقف۔ کے متولی خرچ کریں۔ اور اگر مسجد ہو اور اس کی کمیٹی ہو تو باہمی مشورہ سے یا مصلیان کے مشورہ سے خرچ کیا جائے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

غیر محفوظ آمدنی کا مصرف:

الف۔ جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جس میں ہر سال اضافہ ہی ہوتا رہتا ہے اور اس کی حفاظت بھی نہایت خطرناک ہوگئی ہے اس کو دوسرے مغائر اداروں میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ ہم جنس قریب ترین اوقاف میں صرف کرنا جائز ہوسکتا ہے، مثلاً اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی ہے تو قریب ترین مسجد میں، قبرستان کے اوقاف کی آمدنی ہے تو دوسرے قریب ترین قبرستان میں صرف جائز ہوسکتا ہے، اس کے برخلاف دوسرے اجناس میں جائز نہ ہوگا (مستفاد از کفایت المفتی ۷/۶۲، امداد الفتاوی ۲/۵۹۳، فتاوی محمودیہ ۱۲/۲۵۱)

ب۔ اور اگر دوسرے خلاف جنس اداروں کو ضرورت ہے تو بطور قرض لے سکتے ہیں، ہاں البتہ ایسی فاضل آمدنی کو غیر مستطیع نادار دینی طلبہ کو بطور امداد اور وظائف دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۳) جیسا کہ قاضی خاں کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

واذا استغنی هذا المسجد یصرف إلی فقراء المسلمین فیجوز ذلک (قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۷۸)

اور جب یہ اس سے مستغنی ہو جائے تو مسلم فقراء میں تقسیم کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔

وفي الشامية قال صدقة موقوفة على فلان جاز ويصرف بعده إلى الفقراء (شامی ٦/٥٣٦)
اور شامی میں ہے کہ کہا کہ فلاں پر بطور صدقہ وقف ہے تو اس کے بعد فقراء کو دیدیا جائے گا۔
فما فضل يصرف إلى الفقراء (تاتارخانیہ ٥/٧٤٩)
لہذا جو فاضل ہو فقراء کو دیدیا جائے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اگر واقعتہً کسی وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل اور زائد ہو اور ہر سال زائد رقم جمع ہو کر ایک بڑے سرمایہ کی شکل اختیار کر لیتی ہو، جس کی ایک لمبے عرصہ تک حفاظت ونگہداشت مشکل ہو، اس کے ضیاع کا بھی خطرہ لاحق ہو، اور اس زائد رقم کی نہ تو روزمرہ کی ضروریات کے اندر صرف کرنے کی ضرورت ہو اور نہ آئندہ حفاظت یا وقف کی اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے اس کی ضرورت پڑنے کی امید ہو تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا ضروری ہوگا، دیگر ملی دینی، علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، ایک وقف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں "الاقرب فالاقرب" کے اصول پر صرف کی جائے گی۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ وقف کی آمدنی اس وقف کے متعین مصارف سے زیادہ ہو اور اس زیادہ آمدنی کے مصرف کا اس کے متعین مصارف میں طویل عرصہ تک خرچ کرنے کا امکان نہ ہو تو اسی نوع کے مصارف میں اس زائد آمدنی کو صرف کرنا درست ہو گا۔ خصوصاً جب کہ اسکے ضائع ہونے اور اس پر حکومت کی دست درازی کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس کا بچانا اور دوسرے اوقاف میں صرف کردینا ہی اولی اور بہتر ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں ویران اوقاف کی آمدنی کو دوسرے اوقاف میں صرف کرنے کے جواز پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

ومثله حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض (الدرالمختار ٤/٣٥٩)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار علی الدرالمختار ٤/٣٥٩)

جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اسی قسم کے فتوی کے جواب میں اپنی رائے ظاہر کی ہے کہ درمختار یا ردالمحتار کی عبارتوں میں جواز کا پہلو اگرچہ ویران مساجد اور ویران اوقاف کے

سلسلہ میں ہے لیکن حکم کی بنیاد استغناء پر ہے اس لئے یہ حکم عام ہے، خواہ ویران اوقاف ہوں یا غیر ویران ہوں۔ (امداد الفتاوی جدید ۲/۵۹۳)

ب۔ لیکن اس نوع کے اوقاف کے علاوہ دوسری نوع مثلاً مسجد کی آمدنی ہے تو اسکو تعلیمی یا رفاہی کاموں پر صرف کرنا درست نہ ہوگا، جیسا کہ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے، اس سلسلہ میں حضرت تھانویؒ کا ایک فتوی بہت ہی واضح ہے۔ راندیر، ضلع سورت کی ایک مسجد کی زائد آمدنی کے مصرف کے سلسلہ میں لوگوں نے آپ سے دریافت کیا کہ اس مسجد کی زائد آمدنی کے ضیاع کا اندیشہ ہے اور مسجد کو حاجت بھی نہیں ہے کیا اس سے دینی مدرسہ کی مدد کی جاسکتی ہے، جب کہ وہ مدرسہ مسجد سے علیحدہ ہو۔ حضرت تھانویؒ نے جو جواب دیا، میں ان ہی کے الفاظ کو نقل کر رہا ہوں۔

الجواب: مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی جدید ۲/۵۹۶)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ جی ہاں بالکل جائز ہوگا۔ کیونکہ واقف کا اصل منشاء جنس سے ہے اور اس صورت میں جنس ایک ہی رہتی ہے۔ اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو فاضل آمدنی کا کوئی مصرف نہیں رہ جاتا۔

ب۔ واقف نے جس مقصد کے لئے وقف کیا ہے اس سے ملتا جلتا مقصد اگر پورا کیا جاسکتا ہو تو اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو پھر اسے دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ مذکورہ صورتحال میں فاضل آمدنی کو بلاشبہ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ اور اگر ان سے زیادہ فوری توجہ کے مستحق ملی، دینی و علمی کام یا مساجد ہوں تو ان پر بھی خرچ کرنے میں حرج نہیں محسوس ہوتا، کسوۃ کعبہ بھی وقف ہوتا ہے مگر حضرت عمرؓ اسے تقسیم کر دیا کرتے تھے اور بعد کے ادوار میں بھی اس پر عمل رہا، اس سے معلوم ہوا کہ کوئی موقوف شئ کے ضائع یا بیکار جانے کا اندیشہ ہو تو اسے دوسری حاجات میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

یہ سوال اور استبدال وقف کا سوال تقریباً ایک ہی جیسا ہے، پھر بھی یہ مسئلہ ذرا تفصیل کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔

درمختار میں ہے:

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (درمختار ۳/۴۰۷)

مسجد کی گھاس پھوس، لکڑیاں و چٹائیاں وغیرہ اگر ان کی ضرورت نہ ہو، ایسے ہی رباط، کنواں وغیرہ، جب

کہ ان سے منتفع نہ ہوا جائے، پس مسجد، رباط، کنویں اور حوض کے اوقاف، قریبی مسجد، رباط، کنویں اور حوض پر خرچ کئے جائیں گے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۴۰۷)

مسجد و رباط وغیرہ کا تذکرہ لف ونشر مرتب کے طور پر ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ ویران مسجد کا وقف، حوض پر، اور ویران حوض کا وقف مسجد پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، اور شرح الملتقی میں کہ ان کے اقرب مشابہ میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

قریبی مشابہ میں عیدگاہ کی ضرورت نہ رہنے پر، عیدگاہ کو مسجد بنانے کا فتوی، فتاوی رحیمیہ ج۶ ص۸۲ پر موجود ہے۔

نظام الفتاوی جلد دوم مطبوعہ دیوبند ص ۱۹۱ تا ۱۹۳ بعنوان ''ٹونک کے ایک وقف کا شرعی حکم'' میں مسجد کی زائد آمدنی کو، جس کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہو، مسلم ذمہ داروں کے مشورہ سے دوسرے اہم کار خیر میں خرچ کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی مفتی دار العلوم دیوبند کے ہی ایک فتوی کی نقل احقر کے پاس موجود ہے جس میں ایک غیر مستعمل عیدگاہ کو مسجد بنانے یا دینی تعلیم کے لئے دینی مدرسہ قائم کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اور وجہ یہ لکھی ہے کہ: ''ان دونوں صورتوں میں واقف کا منشا تقرب الی اللہ اور حصول ثواب بذریعہ اکمل حاصل ہوگا، لہذا یہ دونوں عمل منشاء واقف کے خلاف نہ ہوکر جائز رہے گا۔

امداد الفتاوی جلد دوم ص ۵۷۹ پر ایک سوال و جواب بعنوان'' بنا نمودن مکان انجمن در قبرستان معطل'' یوں موجود ہے:

سوال نمبر (۷۰۲) ایک قبرستان عرصہ پچیس سال سے ویران پڑا ہے اور اس میں موتی ابھی دفن نہیں کئے جاتے، اب اس میں ایک مکان ''انجمن اسلام'' بنانا چاہتے ہیں تو یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: عینی شرح بخاری میں ہے: قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضاً وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے۔

عینی کی مذکورہ عبارت سے علتِ مشترکہ'' وقف ہونا'' معلوم ہوا، اس سے پتہ چلا کہ استبدال وقف اور اوقاف کی زائد آمدنی کے صرف کے سلسلہ میں اس دوسری چیز کا نفع مسلمین کے لئے وقف ہونا بھی کافی ہوگا۔

امداد الفتاوی کے مذکورہ سوال و جواب کو مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے بھی اپنی کتاب ''موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل'' میں نقل کیا ہے، اور اس کا عنوان قائم کیا ہے:

''قبرستان کی موقوفہ زمین پر مسجد یا نفعِ عام کے لئے عمارت بنانا۔

مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ صورت مسئولہ میں جب بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے تو اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپئے اس طرح زائد ہوں کہ نہ ان کی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑیگی، اور یہ روپئے یوں ہی جمع رہ جائیں گے تو ضائع ہو جائیں گے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو جائے گا تو ایسے حالات میں قریب کے دوسرے حاجتمند اوقاف کو زائد روپئے امداد کے طور پر دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دیا جائے، یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے، اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو، اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

وعن الثاني ينتقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي. ومثله حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض إليه۔

اس پر علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

جزم به في الاسعاف حيث قال ولو خرب المسجد وما حوله و تفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد. قوله و مثله حشيش المسجد الخ اى الحشيش الذى يفرش بدل الحصير كما يفعل في بعض البلاد كبلاد الصعيد كما أخبرني به بعضهم، قال الزيلعي وعلى هذا حصير المسجد وحشيشه إذا استغنى عنهما يرجع إلى مالكه عند محمد و عند أبي يوسفؒ ينتقل إلى مسجد آخر وعلى هذا الخلاف الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما وصرح في الخانية بأن الفتوى على قول محمد، وقال في البحر: وبه علم أن الفتوى على قول محمدؒ في آلات المسجد وعلى قول أبي يوسف في تابيد المسجد والمراد بالات المسجد نحو القنديل والحصير.

علامہ شامیؒ کے اس تحریر سے واضح ہو گیا کہ صورت مسئولہ میں اسی نوع کے، اوقاف کی ضروریات میں فاضل آمدنی کو صرف کرنا جائز ہے، یہی فتوی دیا ہے امام ابوشجاع اور امام حلوائیؒ نے۔ اور علامہ شامیؒ اپنے بارے میں

فرماتے ہیں کہ میں نے اسی طرح کی صورت میں عدم جواز کا فتوی دیا تھا لیکن پھر جب مجھکو یہ خبر پہونچی کہ بعض ظالموں نے ان پتھروں کو اپنے لئے لے لیا تو میں اپنے فتوی پر شرمندہ ہوا، پھر ذخیرہ میں دیکھا کہ فتاوی نسفی میں مذکور ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف میں صرف کر سکتے ہیں، واللہ اعلم ..اور آلات مسجد اور آمدنی کے باب میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے کہ استغناء کی صورت میں اس کو بیچنا جائز ہے اور بیچ کر قریبی ضرورتمند وقف میں لگانا جائز ہے۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہے، یہی مفتی بہ ہے۔ واللہ اعلم

ب۔ صورت مسئولہ میں دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں فاضل آمدنی کو صرف کرنا جائز ہوگا، اس تفصیل کے ساتھ کہ مساجد کے اوقاف قریبی ضرورتمند مساجد میں صرف کریں، اور دینی وعلمی کاموں کے اوقاف کو قریبی ضرورتمند علمی کاموں میں صرف کریں اور ملی کاموں کے اوقاف کو قریبی ضرورتمند ملی کاموں میں ہی خرچ کریں۔ لیکن علامہ شامیؒ کی تحقیق کے مطابق ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے ضرورتمند اوقاف میں بغیر تفصیل کے صرف کرنا جائز ہے، اور اسی کو راجح کرنا چاہئے، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

والذی ینبغی متابعة المشائخ المذکورین فی جواز النقل بلا فرق بین مسجد أو حوض کما أفتی به الإمام أبو شجاع و الإمام الحلوانی و کفی بهما قدوة، وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (۳/۴۰۷)۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں ایسے اوقاف کی فاضل آمدنی کو دیگر دینی، ملی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

مولانا ابو سفیان مفتاحی

ایسی فاضل آمدنی کا دیندار اور متقی لوگوں کی کمیٹی کے ذریعہ قاضی کی اجازت سے خرچ کرنا جائز ہے، چنانچہ فقہاء نے دیندار کو قاضی الجنۃ سے تعبیر کیا ہے۔

الف۔ اولاً اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا ضروری ہے۔

ب۔ اس کے بعد اگر رقم بچے تو دینی، علمی، ملی اور کمزور مساجد وغیرہ میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ جی ہاں، اسی طرح کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلی الفقراء ؟ قیل لا یصرف وانه صحیح ولکن یشتری به مستغل للمسجد (محیط ۳/۲۴۱) أرض وقف علی مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا یجوز للمسلمین انتفاع بماء ذلک الحوض (القنیة ۳/۲۴۱)

ب۔ اس کا جواب بین النفی والاثبات ہے، یعنی مسجد کی زائد آمدنی تو مسجد ہی میں خرچ ہوگی لیکن مسجد کے علاوہ کی زائد از ضرورت آمدنی مسجد میں بھی اور دیگر ملی ورفاہی اداروں، مدرسوں ونادار فقراء و یتامیٰ پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ عام حالات میں تو ایک نوع کے سامان اوقاف کو دوسرے نوع کے اوقاف میں یا اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں، لیکن سوال میں جن اوقاف کا تذکرہ ہے انکی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے قریب ترین اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہے۔

وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱)

ب۔ دیگر ملی ودینی وعلمی کاموں میں یا مساجد میں لگانا بھی جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۲۷۵)

مفتی حبیب الله قاسمی

الف۔ ایسی جمع شدہ زائد آمدنی اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

ب۔ دیگر ملی ودینی، علمی کاموں اور مساجد میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، یہ سب امور قاضی یا شرعی کمیٹی کی اجازت سے انجام دیئے جائیں۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جاسکتی ہے، دیگر ملی ودینی وعلمی کاموں میں نہیں، اس لئے کہ مقاصد واقف نیز شرائط واقف کا لحاظ ضروری ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف، ب۔ ہاں ایسے اوقاف کی زائد آمدنی کو الف وب میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

وقف کی وہ فاضل آمدنی جس کی وقف کو نہ تو فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کی امید ہے، مزید برآں اس کے ضیاع کا بھی اندیشہ ہو تو اس کا حکم اوقاف مستغنی عنہ کا حکم ہے، یعنی اس آمدنی کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضرورتوں میں استعمال کیا جائے۔

وعند أبي يوسف يباع ذلک و يصرف عنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحرالرائق ۵/۲۵۲)

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں استعمال کرنا جائز ہے۔

ب۔ دیگر ملی دینی علمی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں۔

مولانا محمد حنیف صاحب

جب کثیر مقدار آمدنی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو:

الف، ب۔ ماقبل کے دونوں سوال بھی تقریباً یکساں ہیں اور ہر ایک کا تعلق آمدنی ہی کے تصرف سے ہے، اس سلسلہ

میں قاضی خاں کی عبارت چشم کشا ہے:

إذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه القربة مما لا ينقطع (خانیہ علی الہندیہ ۳/۲۸۸)

جب اس مسجد کو آمدنی کی ضرورت نہ رہے تو اسے فقراء مسلمین پر خرچ کیا جائے گا، اور اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی قربت ہے جو منقطع نہیں ہوتی۔

تقریباً فقہاء احناف نے مذکورہ صورت میں آمدنی کے تصرف کی اجازت دی ہے، چونکہ یہاں مصلحت بھی ایسی جگہوں پر تصرف کی متقاضی ہے، اور مصلحت کی تمام فقہاء نے اوقاف جیسے مسائل میں بہت حد تک رعایت کی ہے، جیسا کہ ابن نجیم وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (البحر الرائق ۵/۲۲۷)

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف، ب۔ ایک وقف میں استغناء کے وقت اسکے مماثل دوسرے ضرورت منداوقاف میں خرچ کر سکتے ہیں الاقرب فالاقرب کی رعایت کرتے ہوئے۔

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما و كذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه۔

لف ونشر مرتب و ظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (شامی مطبوعہ کراچی ۴/۳۵۹)

مولانا شیر علی

الف۔ اسی نوع کے اوقاف میں فاضل آمدنی کو صرف کیا جا سکتا ہے، كذا في الشامي:

جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد.

اسی طرح شامی نے بحر کے حوالہ سے بیان کیا ہے:

مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها كلها وإن خرب حانوت منها فلا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد. هكذا في عبارة البحر (۵/۲۳۴)۔

ب۔ نہیں کر سکتے۔

كذا في الشامية إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال فلا يصرف أحدهما للآخر (صفحہ ۳۶۱)

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف۔ جائز ہے۔

ب۔ اس نوع کے اوقاف نہ ہوں یا انہیں ضرورت نہ ہو تو اس نوع سے قریبی نوع میں اس کی آمدنی خرچ کر سکتے ہیں۔

مولانا ایوب ندوی

دیگر اوقاف کی فاضل آمدنیوں کا حکم:

الف، ب۔ جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بن جاتی ہے، اور اس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں خواہ یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا ہو یا منتظمین کی خیانت کا، دوسری طرف یہ آمدنی جن اوقاف کی ہے ان کی اصلاح ومرمت کے لئے اس رقم کی نہ فی الحال ضرورت ہو اور نہ آئندہ ہو، اور نہ ہی اس آمدنی کو مذکورہ اوقاف کی روزمرہ کی ضروریات ہی میں خرچ کیا جاسکتا ہو، تو ایسی صورت میں شریعت کا اصل حکم یہ ہے کہ مذکورہ اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جائے، البتہ اگر کسی جگہ کوئی حادثہ پیش آجائے، یا قوم وملت کا کوئی اہم کام درپیش ہو یا کسی جگہ کوئی مسجد تعمیر ہورہی ہو اور وہاں رقم کی ضرورت ہو، نیز کسی ملی ودینی اور علمی کاموں کی تکمیل کے لئے رقم درکار ہو تو ایسے موقع پر عام اوقاف کی فاضل آمدنیوں کو خرچ کرنے کی شرعاً گنجائش ہے، یہاں تک کہ مسجد کی بھی فاضل آمدنی کو غریب ونادار مسلمانوں کی امداد یا دیگر دینی وعلمی کاموں میں خرچ کرنے کی بعض علماء وفقہاء نے اجازت دی ہے، چنانچہ کفایت المفتی میں متعدد فتاویٰ کے اندر حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مسجد کے علاوہ دیگر دینی وعلمی کاموں میں خرچ کرنے کی نہایت صراحت ووضاحت کے ساتھ اجازت دی ہے، حضرت مفتی صاحب کا ایک طویل ومدلل فتویٰ اوپر درج کیا جاچکا ہے، ذیل میں چند اور فتاویٰ ملاحظہ ہوں:

الجواب ۲۳۶: جب کہ مسجد موقوف علیہ کا مال اس قدر جمع ہوجائے کہ مسجد کو نہ فی الحال اس کی ضرورت ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کا اندیشہ ہو، اور جمع رہنے میں مال کے تلف ہوجانے کا بظن غالب خوف ہو، اور دوسری مسجد کو تعمیر کی حاجت ہو کہ بغیر تعمیر اس کی ویرانی کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں مسجد اول الذکر کا مال اقرب الی المساجد المحتاجۃ الی العمارۃ میں لگادینا جائز ہے (کفایت المفتی ۲۶۴/۷)

الجواب ۲۴۰: اگر مسجد کا مال اس قدر جمع ہو کہ مسجد اس کی نہ فی الحال محتاج ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور اس رقم کے اس طرح جمع رہنے کی حالت میں طمع طامعین اور تصرف متغلبین کا اندیشہ ہو، تو بے شک یہ رقم موجودہ ضرورت میں جو اسلام اور مسلمین کے لئے ایک حادثہ اور نائبہ کبریٰ ہے، خرچ ہوسکتی ہے، یعنی ترک ومجروحین ویتامی وبیوگان کی امداد کے لئے بھیجی جاسکتی ہے (کفایت المفتی ۲۷۸/۷)

الجواب ۲۵۳: اگر مساجد کی آمدنی مسجد کے مصارف کو پورا کرنے کے بعد اس قدر فاضل رہے کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ آئندہ اس کا خوف ہو کہ مسجد اس کی حاجتمند ہوگی، تو ایسی فاضل جمع شدہ رقم کو تعلیم میں خرچ کرنے کی گنجائش ہے، اگر دینی تعلیم کا مدرسہ مسجد ہی میں قائم ہو تو اس کی فاضل آمدنی کو اسی مدرسہ میں خرچ کرنا ایک طرح مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے، اور اگر مسجد سے خارج مدرسہ قائم ہو تو متولیان مسجد کی اس متفقہ رائے سے خرچ ہو سکتی ہے کہ مسجد اس سے مستغنی ہے (کفایت المفتی ۲۹۱/۷)

الجواب ۲۶۵: جب مسجد کی آمدنی اس قدر کثیر ہو کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ فی المآل تو

ایسی حالت میں جمع شدہ رقم کو کسی دوسری محتاج مسجد میں یا دینی تعلیم میں خرچ کیا جاسکتا ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۰)

الجواب ۲۶۵: مذکورہ سوال رقوم جو اوقاف متعلق مساجد کی آمدنی میں سے ضروریات مساجد پوری ہوتے کے بعد فاضل بچی ہوئی ہیں، اور بظاہر مساجد کو ان رقوم کی نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ آئندہ احتیاج کا خطرہ ہے، ایسی رقوم سے مساجد میں مدارس دینیہ کا اجرا، یا دینی ضرورتوں کے ماتحت دارالمطالعہ کا قیام جائز ہے، مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجرا مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے، اور تعمیر مسجد شعائر اللہ میں شمار کی گئی ہے، اور مصرف وقف مسجد میں شامل ہے، ایسی رقوم کو مولود شریف یا تعزیہ یا مرثیہ خوانی پر خرچ کرنا جائز نہیں، اور کسی انجمن کی دینی ضروریات میں دینا اگر جائز بھی ہوتا ہم تعلیم پر خرچ کرنا بہتر اور افضل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)۔

الجواب ۲۶۷: مساجد کے اوقاف کی آمدنی دراصل تو مساجد کے مصارف کے لئے ہوتی ہے، مگر جب آمدنی تمام مصارف پورے کرنے کے بعد بھی فاضل بچ جائے اور مساجد کو اس کی فی الحال بھی حاجت نہ ہو اور آئندہ حاجت پڑنے کا خوف بھی نہ ہو تو ایسی فاضل آمدنی نادار اور غیر مستطیع دینی طلبہ کو امدادی وظائف میں دی جاسکتی ہے، نیز جائز اور مباح علوم معاشیہ کے نادار اور غیر مستطیع طلبہ کو بھی دینا جائز ہے۔ دینی علوم کے نادار طلبہ زیادہ مستحق ہیں (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)

الجواب ۲۶۷: مسجد کے اوقاف کی آمدنی کا اصل حکم یہ ہے کہ اسی مسجد پر صرف کیا جائے جس کے لئے وقف ہے، البتہ اگر آمدنی اتنی زیادہ اور رقم اتنی جمع ہوگئی ہو کہ مسجد کو نہ فی الحال اس رقم کی حاجت ہے اور نہ اس کا اندیشہ ہے کہ آئندہ مسجد کو اس رقم کی حاجت پڑے گی، تو اس زائد از حاجت رقم میں سے کسی دوسری محتاج مسجد کو امداد دی جا سکتی ہے، قبرستان کی مسجد یا جنازہ گاہ یا ان کی متعلقہ ضروریات میں کسی مالدار مسجد کی زائد از حاجت رقم سے امداد کرنا متولیان مسجد کے لئے سخت ضرورت کے وقت جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۴) فتاوی عالمگیری میں ہے:

سئل نجم الدين في مقبرة فيها أشجار هل يجوز صرفها إلى عمارة المسجد قال نعم إن لم تكن وقفا على وجه آخر قيل له فإن تداعت حيطان المقبرة إلى الخراب يصرف إليها أو إلى المسجد قال إلى ما هي وقف عليه (فتاوی عالمگیری ۲/۴۷۶)

وفي مجموع النوازل أشجار في مقبرة يجوز صرفها إلى المسجد إن لم يكن وقفاً على جهة أخرى فإن تداعت حوائط المقبرة إلى الخراب لا يصرف اليه بل إلى الجهة الموقوفة إن عرفت (فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۲۶۱)

قال في الهندية تحت الوقف على المسجد: إن للقيم أن يتصرف في ذلك على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك كذا في الظهيرية. رجل وقف أرضا له على مسجد ولم يجعل آخره للمساكين تكلم المشائخ فيه والمختار انه يجوز في قولهم جميعا كذا في الواقعات الحسامية (عالمگیری ۲/۴۶۰)

مولانا ابوبکر قاسمی

الف، ب۔ اسی نوع کے قریب کے پھر بعید کے علی الترتیب اوقاف پر خرچ کرنا جائز ہے، ان اوقاف کی آمدنی کو خلاف جنس پر علمی، ملی کاموں یا مساجد میں خرچ کرنا درست نہیں ہے، اگر اسی جنس کے اوقاف میں صرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو پھر مساجد، مدارس دینیہ وغیرہ کے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا (کذا فی فتاوی محمودیہ ۱۲/۲۵۱)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

اوپر لکھا جا چکا کہ مقصد واقف اور شرط واقف نص شارع کے درجہ اور حکم میں ہے، جہاں تک ممکن ہو مقصد وقف فوت نہ ہونے پائے۔

الف، ب۔ اس لئے شئی موقوف کے مصارف سے زائد آمدنی (جس پر خیانت کا اندیشہ ہو) کو اسی نوع کے مصالح و ضروریات میں خرچ کرنے کی اجازت ہوگی، اسکے علاوہ دیگر ملی و دینی علمی وغیرہ امور میں صرف نہیں کر سکتے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست وریخت وغیرہ بسہولت پوری ہو سکے اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپے سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خرید لی جائیں، اگر اس میں دشواری ہو یا روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی زائد بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو کیونکہ آبادی کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے، اگر یہ بھی دشوار ہو تو اقرب مسجد میں صرف کیا جا سکتا ہے (محمودیہ ۱/۵۰۹)

ب۔ مساجد کی وقف رقم یتیم خانہ میں بطور وقف نہیں دے سکتے، ایک وقف کے روپے دوسرے وقف میں استعمال کرنا جائز نہیں، ممنوع ہیں، درمختار میں ہے:

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلك اى الصرف المذكور.

یعنی دو شخص علیحدہ علیحدہ مسجد بنائے یا ایک ہی شخص نے مسجد اور مدرسہ بنایا اور دونوں کے لئے جدا جدا وقف کئے تو قاضی کو حق نہیں کہ ایک کے وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر خرچ کرے (درمختار مع الشامی)

ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں تحریر کیا ہے کہ ضرورت سے زائد آمدنی سے بوقت ضرورت دوسرے غریب حاجتمند وقفوں میں امداد کریں اور کار خیر میں خرچ کریں واقف کی شرط کے مطابق، یعنی وقف نامہ میں جو تحریر ہے اسکے مطابق دوسرے وقف کی امداد کرنا اور کار خیر میں خرچ کرنا صحیح ہوگا، البتہ اگر کوئی وقف بہت مالدار ہو، وقف کو اچھی طرح سے جاری رکھتے ہوئے بھی زائد رقم اس قدر رہو کہ وقف کو اس رقم کی ضرورت فی الحال نہیں اور دوسرا وقف ضرورتمند ہے تو اس کو قرض دے سکتے ہیں۔

أما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضى أن يصرف في ذلک لكن على وجه القرض فيكون ديناً فى مال الفئ (فتاوی عالمگیری)۔

اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپے اس طرح زائد ہوں کہ نہ انکی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی، اور یہ روپے یونہی جمع رہیں تو ضائع ہوجائیں گے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہوجائے گا تو ایسے حالات میں قریب کے دوسرے ضرورتمند اوقاف کو زائد روپئے امداد کے طور پر (بلاقرض) دینا جائز ہوجائے گا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دی جائے۔

یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد سے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کرسکتے ہیں (رحیمیہ ۱۸۵/۲)۔

مساجد اور مقابر کی رقم دنیوی تعلیم کے (کالج اور اسکول میں پڑھنے والے) طلبہ کو بطور امداد دینا ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۵/۲)۔ مفتی عبدالرحیم بھوپال

الف۔ جن اوقاف کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہو اور سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بن جائے ،خدانخواستہ وقف کی عمارت منہدم ہوجائے تو اس سرمایہ سے دوبارہ تعمیر کے بعد رقم بچ جائے اور اس کی حفاظت بھی مشکل ہو تو فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف محتاج کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہوگا۔

وسئل أبوبكر عمن وقف أرضا له على عمارة المسجد وشرط أن ما فضل من عمارته يصرف إلى الفقراء فاجتمعت الغلة والمسجد غير محتاج إلى العمارة في الحال قال تحبس الغلة وهكذا كان يقول الفقيه أبو جعفر وقد ذكرنا هذه المسئلة قبل قال الفقيه أبو الليث والصحيح عندى أنه إذا اجتمع من الغلة مقدار ما احتاج المسجد والأرض للعمارة يمكن العمارة منها وتبقى زيادة شئ من الغلة تصرف الزيادة إلى الفقراء على ماشرط الواقف وفي العتابية قال الصدر الشهيد وهو المختار للفتوى (تاتارخانیہ ۸۵۶/۵)۔

مولانا نذر توحيد مظاهری

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی دیگر ملی، دینی، علمی اور مساجد وغیرہ کے سلسلہ میں صرف کرنا درست ہے۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

الف، ب۔ اگر وقف اس قدر مالدار ہو کہ اس مال کی اسکو نہ فی الحال ضرورت ہو نہ آئندہ، اور اگر دوسرے نیک کام میں استعمال نہ کیا جائے تو یہ مال ضائع ہوجائے گا یعنی ناجائز استعمال ہوگا اور واقف کا مقصد پورا نہ ہوگا تو ایسے وقف میں سے قریبی ضرورت مند وقف کو بطور امداد مفت دینا جائز ہے، صورت مذکورہ میں اس کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریب کی حاجت مند مسجد میں اور مدرسہ کی زائد رقم نزدیک کے ضرورت مند مدرسہ میں استعمال کی جائے۔

و مثله ... حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو

حوض إليه (درمختار) (قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۷۱/۳) (فتاوی رحیمیہ ۲/۷ ۱۸) (امداد الفتاوی ۲/ ۶۱۳ تا ۶۱۵)۔

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

جن اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روز مرہ کی ضروریات کے اندر اسکے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو ایسے مراحل پر ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع یعنی یتیم خانہ، مسافر خانہ، ہسپتال، دار المطالعہ ولائبریری، خانقاہ ودار الاصلاح، مدارس اسلامیہ، نادار بچوں کی کفالت وتعلیم، نادار غیر مستطیع عصری علوم حاصل کرنے والے اسٹوڈنٹ (Student) اور دیگر رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب (۲۶۶) میں رقمطراز ہیں: مذکورہ سوال رقوم جو اوقاف متعلقہ مساجد کی آمدنی میں سے ضروریات مساجد پوری ہونے کے بعد فاضل بچی ہوئی ہیں اور بظاہر مساجد کو ان رقوم کی نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ آئندہ احتیاج کا خطرہ ہے، ایسی رقوم سے مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء یا دینی ضرورتوں کے ماتحت دار المطالعہ کا قیام جائز ہے، مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے اور تعمیر مسجد شعائر اللہ میں شمار کی گئی ہے اور مصرف وقف مسجد میں شامل ہے، ایسی رقوم کو مولود شریف یا تعزیہ یا مرثیہ خوانی پر خرچ کرنا جائز نہیں، اور کسی انجمن کی دینی ضروریات میں دینا اگر جائز بھی ہو، تاہم تعلیم پر خرچ کرنا بہتر اور افضل ہے (کفایت المفتی ۷/ ۳۰۱، ۳۰۲)

جواب (۲۶۷): مساجد کے اوقاف کی آمدنی دراصل تو مساجد کے مصارف کے لئے ہوتی ہے مگر جب آمدنی تمام مصارف پورے کرنے کے بعد بھی فاضل بچ جائے اور مساجد کو اس کی فی الحال بھی حاجت نہ ہو اور آئندہ حاجت پڑنے کا خوف بھی نہ ہو تو ایسی فاضل آمدنی نادار اور غیر مستطیع دینی طلبہ کو امدادی وظائف میں دی جاسکتی ہے، نیز جائز اور مباح علوم معاشیہ کے نادار اور غیر مستطیع طلبہ کو بھی دینا جائز ہے، دینی علوم کے نادار طلبہ زیادہ مستحق ہیں (کفایت المفتی ۷/ ۳۰۲)

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کرنا جائز ہے۔

ب۔ دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد اور قبرستان کی احاطہ بندی، دار الشوریٰ، والان وچوپال کی تعمیر ومرمت پر، مفلس وقلاش کے مکان کی تعمیر پر، مفلس ونادار بیوہ کی لڑکیوں کی شادی وبیماری پر اوقاف کی فاضل رقم کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

بہت سے اوقاف کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جو سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کے طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ ہی آئندہ اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، ایسی صورتوں میں:

الف۔ اسی نوع کی ضروریات میں صرف کیا جائے۔

ب۔ دوسری نوع کی ضروریات میں صرف کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۶۳۳/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسے اوقاف جن کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہو اور سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جاتی ہو اور طویل عرصہ تک حفاظت دشوار ہی نہیں بلکہ خالی از خطرہ نہ ہو، تو ایسی صورت میں فاضل آمدنی کا دوسرے اوقاف کی ضروریات، نیز ملی ودینی، علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں استعمال کرنا بالکل درست ہوگا، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر.... (شامی ۴۰۷/۴)

مسجد کی گھاس مسجد کی چٹائی اسی طرح رباط اور کنواں جب مسجد کی ضرورت سے زیادہ ہو اور اس سے انتفاع بھی ناممکن ہو تو مسجد کے وقف کو رباط اور حوض کو کسی قریبی مسجد یا رباط یا کنویں میں صرف کردینا چاہئے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

دیگر اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف:

الف۔ بہت سے اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہوتی ہے، جو سال بسال جمع ہوکر بڑا سرمایہ بنتی جاتی ہے جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہوتا ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، ایسی صورت میں فاضل آمدنی دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہے، مثلاً اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کردیا جائے اور یہی بہتر ہے، چنانچہ مفتی نظام الدین اعظمی (حفظہ اللہ) تحریر فرماتے ہیں:

''اس کی آمدنی سے دوسرے محتاج اعانت قبرستان پر خرچ کرنا یا مستقل دوسرا قبرستان قائم کرنا زیادہ قابل ترجیح ہوگا'' (نظام الفتاوی ۱۷۵/۱)

ب۔ نیز اس زائد آمدنی کو دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں بھی صرف کرنا جائز ہے، چنانچہ مولانا

موصوف (مدظلہ العالی) تحریر فرماتے ہیں:

''اور اگر دوسرا قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد کی تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے (نظام الفتاوی ۱/۱۷۵)

علامہ ابن تیمیہ کی عبارت اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو، وہ لکھتے ہیں:

فانه يصرف ريع الوقف عليه إلى غيره وما فضل من ريع وقف عن مصلحته صرف في نظيره أو مصلحة المسلمين من أهل ناحيته ولم يحبس المال دائما فلا فائدة (مجموعۃ الفتاوی ۳۱/۱۸)

کسی پر وقف شدہ چیز کی آمدنی اسی پر خرچ کی جائے گی اور جو اس کے مصالح سے بچ جائے اس کو اسی مثل میں یا اسی محلّہ کے مسلمانوں کی ضروریات میں خرچ کیا جائے گا اور مال کو بلا فائدہ ہمیشہ روکے رکھنا جائز نہ ہوگا۔

ملی و دینی اور علمی کام مثلاً مدارس و مکاتب کی تعمیر نیز مساجد بھی مصالح مسلمین میں سے ہیں لہذا ان میں صرف کرنے میں کوئی حرج نہیں، واللہ اعلم۔

مولانا محمد نور القاسمی

الف، ب۔ دیگر اوقاف کا حکم یہ ہے کہ ان کی فاضل آمدنی انہی جیسے اوقاف میں صرف کرنا تو درست ہے لیکن دیگر اوقاف میں خرچ کیا جائے، یہ جائز نہ ہوگا...... فتاوی ہندیہ کا یہ جزئیہ ملاحظہ ہو:

ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة، وهناک مسجد محتاج إلى عمارة أو العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عنه العمارة إلى عمارة ما هو محتاج إلى العمارة، قال، لا، كذا في المحيط.

لوگ گرچہ وہاں سے دوسری جگہ نہ گئے ہوں، لیکن حوض عمارت سے بالکل بے نیاز ہو اور وہاں کوئی مسجد ہو جس کو عمارت کی ضرورت ہے یا اس کے برعکس مسئلہ ہو، تو کیا قاضی کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ وقف جس کو عمارت کی ضرورت نہیں ہے محتاج عمارت میں صرف کرسکے؟ وہ کہتے ہیں نہیں ، یعنی قاضی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہوگا، اسی طرح محیط میں بھی ہے۔

لیکن راقم کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو آمدنی مصارف سے زائد ہو، اور جمع رہنے میں ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہو، تو اہل حل وعقد کے مشورہ سے اس کو دیگر تعلیمی وعلمی کاموں میں استعمال کرنا درست ہونا چاہئے، لیکن یہ اسی وقت اجازت ہوگی جب کہ منشاء واقف کے خلاف نہ ہو اور لوگوں کی جانب سے بے جا استعمال نہ کرنے میں اطمینان بھی ہو...... اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے ایک جزئیہ نقل کیا ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے گھر کو مسجد پر اس شرط کے ساتھ وقف کیا کہ اس کی فاضل آمدنی فقراء کے لئے ہوگی'' **اي على انه ما فضل من عمارته فهو للفقراء**''۔ اس کے بعد کثیر رقم جمع ہوا اور مسجد کو عمارت کی ضرورت بھی نہ ہو تو شیخ ابوبکر سے جب یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ کیا اب اس زائد رقم کو فقراء پر صرف کریں گے، انہوں نے کہا، نہیں کرسکتے، رقم چاہے کتنی جمع کیوں نہ

ہو جائے، کہ بعد میں مسجد کو کبھی بھی ضرورت پیش آسکتی ہے، فقیہ ابو جعفر نے بھی اس سوال کا جواب یہی دیا، لیکن علامہ ابن نجیم کا رجحان جواز کا ہے:

ولكن الاختيار عندي إذا علم أنه قد اجتمع من الغلة مقدار ما لو احتاج المسجد والدار إلى العمارة أمكن العمارة منها، صرف الزيادة على الفقراء على ما شرط الواقف (الأشباه والنظائر)

لیکن میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو جائے کہ پیسہ یا آمدنی اتنی مقدار میں جمع ہو چکی ہے کہ مسجد و گھر کو اگر عمارت کی ضرورت پڑی تو اس سے عمارت کی تعمیر ممکن ہے، تو واقف کی شرط کے مطابق زیادہ رقم فقراء پر صرف کی جائے گی۔ مولانا ابرار خان ندوی

الف، ب۔ صورت مسئولہ میں دوسرے ضرورت منداسی نوع کے وقف کو زائد آمدنی بطور قرض دی جائے۔ عالمگیری میں ہے:

" اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضي ان يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون دينا في مال الفيء (عالمگیری ۲/۴۶۴)

اور اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپیہ اس قدر زائد جمع ہو کہ نہ فی الحال ان کی ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑیگی، اور یہ روپے یوں ہی جمع رہیں تو ضائع ہو جائینگے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو گا تو ایسے حالات میں قریب کے ضرورت مند وقف کو زائد رقم امداد کے طور پر (بلا قرض) دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریب کی ضرورتمند مسجد کو، اور مدرسہ کی زائد رقم قریب کے ضرورت مند مدرسہ کو دی جائے، اور یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد و فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۰)

اس خلاصہ سے دونوں سوالوں کے جواب حل ہوئے ہیں کہ اولاً اسی نوع کے اوقاف میں فاضل رقم خرچ کی جاوے، اور ضرورۃً دوسرے رفاہی کام مثلاً مسجد کی آبادی کی خاطر مدرسہ کے لئے بھی زائد رقم استعمال کر سکتے ہیں۔

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

الف۔ اس سوال کے اندر چونکہ ایسی چیزوں کی صراحت موجود ہے جن میں اوقاف کی آمدنی اس کی متعینہ مصارف سے بہت زائد ہے اور سال بسال جمع ہو کر بہت بڑا سرمایہ بن گئی ہے جس کی بنا پر حکومت اور منتظمین کی طرف سے خطرہ بھی ہے، لہذا اسی نوع کی ضروریات میں صرف کیا جا سکتا ہے، عالمگیری میں ہے:

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغل للمسجد۔

ب۔ دیگر علمی، دینی اور ملی کاموں یا مساجد وغیرہ میں صرف نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مولانا سميع الله قاسمی

الف،ب۔ وہ اوقاف جن کی آمدنی فاضل از ضرورت ہو، کثیر تعداد میں ہونے کی وجہ سے اس کی حفاظت دشوار ہوجائے توان آمدنیوں کے اصل مصارف ان کے انواع واجناس ہیں۔لیکن اگر کسی دوسرے نوع کے اندر غایت درجہ کا قرب اور غرض واقف کا ایفاء موجود ہے تو پھران دیگر انواع واجناس کی جانب منتقلی کی گنجائش ہے۔

مولانا صدر عالم

الف، ب۔جن اوقاف کی آمدنی اسکے مصارف سے زیادہ ہے اس فاضل رقم کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جاسکتا ہے، موقوف علیہ کی جنس کا دوسرا موقوف علیہ جو اس سے قریب ہے وہ زیادہ مستحق ہے ،پھراس کے بعد کسی بھی خطہ میں اس نوع کا وقف ہوتو اس میں خرچ کیا جائے گا۔لیکن موقوف علیہ کے علاوہ دیگر ملی دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں خرچ کرنا جائز نہیں، کیونکہ ایسا کرنا جہت وقف کی تبدیلی ہوگی جس کا اختیار کسی کو نہیں ،نہ خود واقف کو اور نہ امام المسلمین کو۔

ما كان من شروط معتبرة في الوقف فليس للواقف تغييره ولا تخصيصه بعد تقرره ولا سيما بعد الحكم (ردالمحتار)

مولانا عطاء الله قاسمی

حکومت و منتظمین سے خطرہ کے وقت زائد آمدنی کا مصرف:

الف،ب۔ جواوقاف ایسے ہیں کہ ان کی آمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہوجائے کہ ان اوقاف کے بارے میں لوگوں کا یقین ہو کہ ان اوقاف کو زائد آمدنی کی ضرورت نہیں پڑے گی، نیز حکومت و منتظمین کا بھی خطرہ ہے کہ حکومت ان اوقاف کو اپنے قبضہ میں لے کر اس سے دوسرے کام لے گی جو واقف کی منشاء کے خلاف ہوگا، اسی طرح منتظمین اس اوقاف کو قبضہ میں لے لیں گے تو اس سے بچنے کے لئے ان اوقاف کی زائد آمدنی کو دینی کاموں میں خرچ کرنا جائز اور درست ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

قال الراقم (إلى قوله) فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف و عبارة الخانية فيه صريحة وإن كان قيدها صاحب المهدية " بغير وقف المسجد" و يكاد يجب لو كان هناک مظنة لضياع مال المسجد المجتمع بغصب المتولي أو غيره (معارف السنن ۳/۳۰۱)

راقم نے کہا (الی قولہ) زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم کی اشاعت میں خرچ کرنا درست ہے اگر چہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو، اور خانیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے اگر چہ صاحب مہدیہ نے "بغیر وقف المسجد" کی قید لگائی ہے، اور جب کہ مسجد کا مال ضائع ہونے کا اندیشہ اور گمان ہو تو پھر اس آمدنی کو مذکورہ جگہوں میں خرچ کرنا واجب ہے، کیونکہ متولی وغیرہ ایسی صورتوں میں ہتھیا لیتے ہیں۔

اس عبارت کے اندر صاحب مہدیہ کی قید "بغیر وقف المسجد" سے یہ بات عیاں ہے کہ غیر مسجد کے بارے

میں زائد آمدنی کو فقراء پر تقسیم کرنے کے صاحب مہدیہ بھی قائل ہیں، مسجد کے بارے میں نہیں، لیکن صاحب معارف السنن نے اس عبارت سے تمام اوقاف کا یہی حکم مرادلیا ہے، لہذا اس عبارت کو سامنے رکھ کر اس دور میں اگر مذکورہ عبارت کے مطابق عمل کی اجازت دی جائے تو اس کی وجہ سے مسلمانوں کو کافی فائدہ پہونچ سکتا ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

☆☆☆☆

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا شیر علی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفی قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نورالقاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

سوال: بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے؟

جوابات

اس کو عموماً پسند نہیں کیا گیا ہے، اور یہی رائے مناسب ہے، اس لئے کہ ہر مرحلہ میں وسعت ہونے پر حدود کا لحاظ بالکل باقی نہیں رہ جائے گا، اس لئے ضرورت کے مواقع میں بھی تبادلہ کی اجازت پابندی کے ساتھ دی گئی ہے۔

پھر یہ کہ مقصد آمدنی کا بڑھانا ہے، اور صورت حال یہ ہے کہ عموماً وقف کے مکانات کا کرایہ بہت معمولی چل رہا ہے، لوگ سالہا سال نہیں دسیوں سال اور پشتہا پشت سے قابض ہوتے ہیں اور بہت معمولی کرایہ ادا کرتے ہیں، جب کہ وقف کا ضابطہ یہ ہے کہ اجرت مثل پر یعنی رواجی اجرت جو ہوتی ہو اس پر معاملہ ہونا چاہئے، اسی لئے وقف کی زمین کو طویل عرصہ تک کے لئے کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے تبادلہ کے بجائے صحیح حال پر لانے کی سعی و کوشش کرنی چاہئے، اور اگر واقعتاً مسجد کی ضرورت سے زیادہ ہے اور موجودہ وقف کی آمدنی سے کسی طرح اس کی تکمیل نہیں ہوسکتی تو احسن کے ساتھ تبادلہ کو سوچا جاسکتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کی رائے ہے۔ یہ ضرورت کی وجہ سے ضعیف روایت پر عمل کے تحت قرار دیا جاسکتا ہے۔ بلکہ ضرورت پورا نہ ہونے کی بنا پر یہ جواز استبدال کی معروف و متفق علیہ صورتوں میں داخل ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

کم آمدنی کے وقف کا استبدال:

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کر کے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں مشائخ احناف کا اختلاف ہے، اور علامہ شامی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ البیری نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے، اور اسی پر صدر الشریعہ کا فتوی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت درست ہے، اور بعض اہل علم نے اسی پر فتوی دیا ہے (دیکھئے: رد المحتار ۶/۵۸۹)

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کران کے مقصد ومنشا کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دورائے کے حاملین نے مصالح وقف کوملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے، اور جن حضرات نے منع کیا ہے انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا کہ خدا ناترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے، اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور صحیح وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے، اسی لئے شامی نے صدر الشریعہ کا قول نقل کیا ہے:

نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولا يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين (ردالمحتار ۵۸۸-۸۹/۶)

لہذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانتدار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے، لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالباً وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ نے رونا رویا ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رقمطراز ہیں:

(لا عقار) حبس من دور و حوانيت و حوائط و ربع فلا يباع ليستبدل به غيره (حاشية الدسوقی ۹۱/۴)

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رد على أهل الوقف لم يجز بيعه (المغنی ۳۶۹/۵)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اوقاف کو کم منفعت بخش ہونے کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

وقف شدہ مکان کوفروخت کرنا:

اس سے قبل گذر چکا ہے کہ استبدال کی تیسری صورت میں جب کہ شئ موقوف قابل انتفاع ہے لیکن کم منفعت بخش ہے، اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے دوسری نفع آور شئ سے اس کا تبادلہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک ناجائز۔ یہ اختلاف اراضی وقف کے سلسلہ میں ہے، مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے۔ ایسی صورت میں موقوفہ مکان کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ لہذا مذکورہ صورت میں جو مکان کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہو، اس کا تبادلہ کسی دوکان سے جو کسی تجارتی مقام پر ہو جائز نہیں ہے، گرچہ اس سے معمولی کرایہ آتا ہو، جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں۔

"إن الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال قال ولا يمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۳/ ۳۸۷)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جواوقاف اپنی موجودہ شکل وحالت میں قابل انتفاع ہیں مگران کی منفعت کم درجہ کی ہے اورآمدنی اتنی قلیل ہوتی ہے کہ موقوف علیہم کی ضروریات کی تکمیل بھی نہیں ہو پاتی ،اوراس کے متعلق یہ انداز وتوقع ہو کہ اگراسے فروخت کرکے اس کا متبادل دوسرا وقف حاصل کیا جائے تو اس سے آمدنی بہت بڑھ جائے گی اور پھر موقوف علیہم کی ساری ضرورتیں فراغت وسہولت سے پوری ہوتی رہیں گی ،توایسی صورت میں ان اوقاف کے تبادلہ وبیع کی اجازت ہوگی؟تو اس کا جواب کتب فقہ میں اصح اورمختارقول کے مطابق نفی میں مذکور ہے:

لكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعاً لا يجوز استبداله على الاصح (شامی ۳/ ۳۸۷)

لیکن صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ ایسے مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے ان میں ایسے قول پرفتوی دیا جانا چاہئے جووقف کے لئے مفیدتر ہو، يفتى بكل ماهو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۳/ ۴۰۱)

اوراس کی روشنی میں علامہ شامی نے ایک سے زائد مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے مرجوح قول پرفتوی دیا جانا نقل کیا ہے اورآخر میں اسی صورت مسئولہ کا ذکر کیا ہے اوراس کا جواب بھی جائز ہی نکلتا ہے "منها عدم استبدال ما قل ريعه" (شامی ۳/ ۴۰۱)

اس لئے اگر واقعتاً مکان موقوفہ کی آمدنی کم تر ہواورضروریات کے لئے ناکافی ہوتو متولی یا قاضی اسے فروخت کرکے زائد آمدنی والا دوسرا مکان وغیرہ خرید کرمتبادل وقف قائم کرسکتے ہیں۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اراضی کا تبادلہ دوسری اراضی سے زیادہ نفع حاصل کرنے کے لئے جائز ہے یانہیں ، یہ تو مختلف فیہ ہے اکثر فقہاء نے اجازت نہیں دی ہے۔امام ابو یوسفؒ اورایک روایت کے مطابق امام محمدؒ جواز کے قائل ہیں ،لیکن اگر وقف کا مکان بالکل ناقابل انتفاع نہ ہو،صرف آمدنی کم ہوجائے توزیادہ آمدنی کے لئے اس کا تبادلہ صحیح نہیں ہے۔

ان الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لايجوز حينئذ الاستبد ال على كل الأقوال (ردالمحتار ۳/ ۳۸۷)

البتہ اگر مکان نا قابل انتفاع ہوتو اسکا تبادلہ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ دوسرا مکان اسی محلّہ میں ہو یا اس سے اچھے محلّہ میں ہو، صرف آمدنی کا زائد ہونا جواز تبادلہ کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز و إن كانت المملوكة أكثر مساحة وقيمة وأجرة لاحتمال خرابها في ادون المحلتين لدنائتها، وقلة الرغبة فيها (ردالمحتار ۳۸۸/۳)

مولانا عبد الجليل قاسمي

اوقاف کی تبدیلی وفروختگی:

اوقاف کی جائدادوں کی بہتری اور منشاء واقف کی صوری یا معنوی تکمیل کے لئے ان کی تبدیلی یا فروختگی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس بارے میں فقہاء کرام نے بنیادی طور پر اوقاف کے بارے میں اس بنیادی اصول کو پیش نظر رکھا ہے کہ وقف کو برقرار رکھا جائے، اوراس کی بربادی یا ناجائز قبضہ وکھا جانے کی صورتوں پر بند لگاتے ہوئے جن قیود وشرائط کے ساتھ اجازت دی ہے اس کا خلاصہ حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب نے تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اراضی وقف کے تبادلہ کا مسئلہ ان چند اہم مسائل میں سے ہے جنکی اہمیت ہر دور میں رہی ہے۔مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت وہ ہے جسمیں واقف نے خود وقف کرتے وقت اس کی صراحت کردی ہو کہ اسے یا اسکے قائم مقام متولیان کو اراضی وقف کے تبادلہ کا حق ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے ایسی کوئی صراحت نہیں کی ہے، اوراس باب میں وقف نامہ خاموش ہے یا اسکی صراحت موجود ہے کہ واقف خود یا کوئی اوران اراضی وقف کا تبادلہ نہیں کرسکتا، پھراس کی دوصورتیں ہیں، یا تو ان اراضی وقف سے بالکلیہ کسی طرح کی آمدنی اور نفع حاصل نہ ہوسکتا ہو، یا تھوڑی بہت آمدنی ہو بھی تو اس آمدنی کے حاصل کرنے پر ہونے والے اخراجات آمدنی سے زائد ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس جائداد سے کچھ نہ کچھ آمدنی تو حاصل ہوتی ہے، لیکن اگراس کا تبادلہ کردیا جائے تو زیادہ آمدنی حاصل ہونے کی توقع ہے۔

پہلی صورت میں جب کہ واقف نے خود تبادلہ کا اختیار اپنے لئے یا دوسروں کے لئے رکھا ہو اور اراضی وقف سے آمدنی حاصل نہیں ہوتی ہوتو اس اراضی کا تبادلہ کرکے دوسری اراضی حاصل کرنا جس سے وقف کو فائدہ پہنچے جائز ہے۔

دوسری صورت میں اگر بالکلیہ اراضی وقف آمدنی سے محروم ہے یا خرچ آمد سے زائد ہے تو اگرچہ واقف نے اسکے تبادلہ کی اجازت نہیں دی ہو، یا تبادلہ پر روک لگائی ہو، لیکن قاضی مصلحت وقت کو دیکھتے ہوئے تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے۔

اور تیسری صورت میں جب کہ اراضی وقف بالکل بے مصرف نہیں ہیں محض آمدنی کے اضافہ کے لئے تبادلہ چاہا جائے تو قول اصح اور مختار یہی ہے کہ ایسی صورت میں اضافہ آمدنی کی خاطر اراضی وقف کے تبادلہ کی اجازت نہیں

دی جاسکتی۔

واضح رہے کہ یہ حکم اراضی کا ہے، وقف کے مکانات کا نہیں، وقف کا مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہو جائے تو اسے باتفاق رائے نہیں بدلا جاسکتا۔

اعلم أن الاستبدال...... إلى قوله على كل الاقوال (ردالمحتار ۳/ ۵۳۶)

واضح رہے کہ اگر وقف نامہ میں واقف یا متولی وقف کے لئے تبادلہ اراضی وقف کی اجازت صراحتاً موجود ہو تب تو مطابق شرائط وقف واقف یا متولی مفاد وقت کو سامنے رکھتے ہوئے اراضی وقف کا تبادلہ کر سکتا ہے۔ اور اگر وقف نامہ میں تبادلہ کی اجازت مصرح نہیں ہے یا یہ صراحت موجود ہے کہ اراضی کا تبادلہ نہیں کیا جاسکتا، ان ہر دو صورتوں میں اگر ضرورت داعی ہو تو حکم قاضی سے ہی تبادلہ ہوسکتا ہے کہ وہ مصالح کا نگراں ہے۔

اور قاضی کے حکم سے تبادلہ کے لئے ضروری ہے کہ:

(۱) اراضی بالکلیہ بے مصرف ہو جائیں۔

(۲) اور وقف کے پاس ایسی آمدنی نہ ہو جس سے ان اراضی کو دوبارہ آبادی کے قابل بنایا جاسکے۔

(۳) اراضی کے بدلہ اراضی ہی حاصل کی جائے کہ روپیہ پیسہ اگر لیا گیا تو اسکے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

(۴) اس کی بھی رعایت رکھنا چاہئے کہ یہ تبادلہ غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

(۵) قاضی یا متولی وقف کسی ایسے شخص کے ساتھ اراضی وقف کا تبادلہ نہ کرے جو اس کا ایسا قریبی رشتہ دار ہو جس کی شہادت اسکے حق میں مقبول نہ ہو، جیسے باپ، بیٹا، بیوی وغیرہ۔ اسی طرح ایسے شخص کے ساتھ بھی تبادلہ نہیں کیا جائے جس کا کوئی دین قاضی یا اس متولی وقف پر واجب ہو۔ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسی قاضی کو اختیار حاصل ہوگا جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہو۔

(واما الاستبدال...... بدون الشرط فلا يملكه إلا القاضى) (درر) و شرط فى البحر خروجه عن الا نتفاع بالكلية و كون البدل عقارا و المستبدل قاضى الجنة المفسر بذى العلم والعمل (درمختار ۳/ ۵۳۶، ۵۳۷) والمعتمد أنه بلا شرط يجوز للقاضى بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش (ردالمحتار ۵۳۷)

یہ مسئلہ کہ اگر اراضی وقف سے آمدنی تو حاصل ہوتی ہو لیکن اگر اس کا تبادلہ دوسری اراضی سے کرلیا جائے یا اسے فروخت کر کے دوسری اراضی حاصل کرلی جائے تو وقف کی آمدنی میں اضافہ ہوگا، کیا اضافہ آمدنی کے خیال سے اراضی وقف کا تبادلہ یا بیع درست ہوگا؟ اس بارے میں حضرت امام ابو یوسفؒ جواز کی طرف گئے ہیں۔ اور اسی قول پر مذکور الصدر فتوی مبنی ہے، لیکن عام طور پر علماء محققین بدلے ہوئے حالات میں اموال وقف میں بیجا تصرف اور اس کی بربادی کو دیکھتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے۔ اور ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ جواز مبنی بر ضرورت ہے۔ اور اضافہ آمدنی

ضرورت نہیں، اس سے بڑی ضرورت وقف کی حفاظت اور اسکو اہل ہوس کی دست برد سے بچانا ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

زیادہ منفعت کے لئے تبادلہ:

اگر وقف کی موجودہ شکل میں منفعت تو ہے مگر بہت معمولی مقدار میں ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور اگر اس کو فروخت کر کے دوسری زمین یا مکان دوسری جگہ لے لیا جائے تو منفعت زیادہ ہو سکتی ہے جس سے ضروریات با آسانی پوری ہو سکتی ہیں تو کیا ایسی صورت میں زیادہ منفعت کے حصول کے لئے استبدال جائز ہو سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وقف کی اراضی عمارتی شکل میں نہیں ہے بلکہ صرف سادی زمین ہے تو قول ضعیف کے مطابق انفع عوض میں تبدیلی جائز ہے۔ مگر قول راجح اور قول مفتی بہ کے مطابق انفع کے عوض میں بھی تبادلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ غرض واقف کو حتی الامکان باقی رکھنا لازم ہوتا ہے اور جو وقف کم منفعت کے ساتھ اپنی جگہ باقی رہ سکتا ہے اس میں تبادلہ جائز نہیں ہوگا، اور اگر عمارتی شکل میں مکان یا دوکان وغیرہ ہے اور اس کی کچھ منفعت بھی باقی ہے تو بالاتفاق تبادلہ جائز نہیں ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والثالث أن لا يشترط أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (قوله) ان الخلاف في الثالث انما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال (شامی زکریا دیوبند ۵۸۴/۶)

اور تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی لیکن شئ موقوف میں فی الجملہ نفع ہے اور تبادلہ میں زیادہ فائدہ اور زیادہ نفع ہے تو بھی صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے، اور بے شک تیسری صورت کا یہ اختلاف صرف زمین کے بارے میں ہے کہ جب آمدنی اس کی کمزور ہو جائے برخلاف دوکان و مکان (عمارت) کے جب کہ اس کے بعض حصہ کے خراب ہونے کی وجہ سے آمدنی کمزور ہوگئی ہے اور کلی طور پر منفعت ختم نہیں ہوئی تو اس وقت بیشک تمام اقوال پر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

وقف کردہ مکان کی فروختگی:

اگر شئ موقوف قابل انتفاع ہو مگر اس کی منفعت کم ہو، تو ایسی صورت میں اس وقف کو زیادہ نفع بخش اور مفید بنانے کے لئے دوسری نفع بخش چیز کے ذریعہ اس کا تبادلہ درست ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ احناف میں سے امام ابو یوسفؒ جواز کے قائل ہیں، فقیہ ہلال اور دیگر ائمہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف اراضی موقوفہ کے استبدال کی صورت میں ہے، مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے، محض نفع بخش

بنانے کے لئے مکان موقوف کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، لہذا صورت مذکورہ میں کسی مسجد یا مدرسہ پر موقوف مکان کا تبادلہ ایسی دکان یا مکان سے جو کسی تجارتی یا مرکزی مقام پر واقع ہو جائز نہیں ہوگا، اگر چہ موقوفہ مکان سے معمولی کرایہ آتا ہو جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں۔

علامہ ابن عابدین شامی نے ارض موقوفہ اور مکان موقوف کے استبدال کے مابین فرق کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

"ان الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فإنه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال قال ولا يمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا في استيجارها مدة طويلة لاجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۶/۵۸۴)

مولانا ظفر عالم ندوی

اگر کسی وقف کا مکان یا دوکان کم نفع بخش ہو اسکو فروخت کر کے زیادہ نفع بخش مکان یا دوکان خریدنا تا کہ وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے، اسکے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کافی اختلاف رہا ہے، عام طور پر فقہاء کی رائے عدم جواز کی ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے عدم جواز کے پہلو کو ترجیح دی ہے، فتح القدیر میں وضاحت کی ہے:

ينبغي أن لايجوز (اى الاستبدال في حال وجود غلة) لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة أخرى (فتح القدیر ۵/۳۲۹)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے زمین کے استبدال کو جائز تو قرار دیا ہے لیکن مکان کے استبدال کو ناجائز ہی قرار دیا ہے، موصوف فرماتے ہیں:

"ان الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال"

مزید تشریح کرتے ہوئے آگے تحریر فرماتے ہیں:

ولايمكن قياسها على الأرض فان الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى (ردالمحتار ۴/۳۸۵، المبسوط للسرخسی ۱۲/۴۴)

علامہ شامیؒ نے زمین اور مکان کے سلسلہ میں جو فرق کیا ہے اور جو بنیاد بتائی ہے وہ یہ ہے کہ مکان کا استبدال اس لئے درست نہیں ہے کہ مکان قابل رہائش ہونے کی وجہ سے خواہ جہاں بھی ہو لوگوں کو کرایہ پر لینے میں رغبت رہتی ہے۔ لیکن اگر موجودہ دور میں مکان کے کرایہ کے سلسلہ میں عام لوگوں کا جو رجحان ہے وہ دیہات میں نہیں بلکہ شہر میں ہے، بلکہ دیکھا یہی جاتا ہے کہ موجودہ دور میں دیہات میں رہائش کے لئے مکان کرایہ پر لینے کا رواج ہی نہیں ہے، اس جائزہ سے یہ معلوم ہوا کہ فی زمانا دیہات میں مکان کے بجائے زمین ہی کے سلسلہ میں عام لوگوں کی

رغبت زیادہ ہوتی ہے، اس لئے رغبت والی بنیاد فی زماننا بہت کمزور ہوجاتی ہے، لہذا ناچیز کی رائے ہے کہ کم نفع بخش مکان جو دیہات میں ہو اسے فروخت کرکے اگر شہر میں زیادہ نفع بخش مکان دستیاب ہو تو اس کے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے ... نہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ یہ انفع للواقف بھی ہے اور مقاصد وقف کے منافی بھی نہیں ہے۔ ذخیرہ میں صراحت ہے:

روی عن أبي یوسف أنه قال: لا باس باستبدال الوقف لما روی عن علی ابن طالبؓ انه وقف علی الحسن والحسین فلما خرج إلی صفین قال: إن نأت بهم الدار فبیعوها واقسموا ثمنها بینهم ولم یکن شرط البیع فی أصل الوقف (الذخیرہ بحوالہ محاضرات فی الوقف لأبی زہرۃ ۱۶۴)

امام ابوزہرہؒ نے صراحت کی ہے کہ فتوی قدیم زمانہ ہی سے اس صورت میں بھی جواز استبدال ہی کا رہا ہے:

"والفتوی من قدیم الزمان علی جواز الاستبدال فی هذه الحال کسابقتها وعلیه العمل فی المحاکم العربیة، إن استثنینا البلاد السعودیة فإن العمل فیها علی مقتضی المذهب الحنبلی، وإن الاستبدال فیه مصلحة ظاهرة" (محاضرات فی الوقف لأبی زہرۃ ۱۶۵)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ناچیز کے نزدیک فی زماننا وہ مکان یا دوکان جو کم نفع بخش ہو اسے فروخت کرکے زیادہ نفع بخش مکان خریدنا درست ہے اور مصلحت وقف کے موافق ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

ایسی صورت میں مکان فروخت کرکے دوکان خرید لینے کی گنجائش ہے، کیونکہ موجودہ آمدنی وقف کے لئے ناکافی ہورہی ہے۔ لیکن یہ صورت اختیار کرنے سے پہلے اس بات کی طرف سے اچھی طرح اطمینان کرلینا ضروری ہے کہ دوکان مستقل طور سے وقف رہے گی۔

مولانا شمس پیرزادہ

اگر موقوفہ جائداد بصورت موجودہ نفع بخش نہ رہی ہو یا جس کی منفعت بہت گھٹ گئی ہو تو اس کو اس سے بہتر جائداد میں بدلنا جائز ہوگا کیونکہ قدیم شکل میں باقی رکھنے کی صورت میں واقف کا مقصد اچھی طرح پورا نہیں ہورہا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اگر واقف نے وقف نامہ میں اس کی اجازت دی ہو تو جواز میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر اجازت نہ دی ہو تو اس صورت میں اس کا جواز مختلف فیہ ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے عدم استبدال کو اصح اور مختار قرار دیا ہے:

والثالث أن لا یشرطه أیضاً ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعاً و نفعاً وهذا لا یجوز استبداله علی الاصح المختار (رد المحتار ۳/۴۲۴)

استبدال کی تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے شرط نہیں لگائی لیکن استبدال میں فی الجملہ نفع ہے اور اس کا بدل اس سے آمدنی اور نفع میں بہتر ہے، یہ استبدال اصح اور مختار مذہب کے مطابق جائز نہیں۔

علامہ شامی، علامہ حصکفیؒ کی درج ذیل عبارت ''لا یجوز استبدال العامر إلا فی أربع'' کے تحت لکھتے ہیں:

الاولی لوشرطه الواقف، الثانیة إذا غصبه غاصب و أجری علیه الماء حتی صار بحراً فیضمن القیمة و یشتری المتولی بها أرضاً بدلا، الثالثة أن یجحده الغاصب ولا بینة ای وأراد دفع القیمة فللمتولی أخذها ویشتری بها بدلاً، الرابعة أن یرغب إنسان فیه ببدل أکثر غلة و أحسن صقعاً فیجوز علی قول أبی یوسف و علیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهدایة (ردالمحتار ۳/۴۲۶)

پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے خود شرط لگائی تھی، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی غاصب نے اسے غصب کر کے اس پر پانی چلادیا اور وہ دریا بن گیا، لہذا غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس سے اس کے بدلے میں کوئی زمین خریدے گا، تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب غصب کا انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہوں، لیکن غاصب قیمت دینا چاہے، لہذا اس صورت میں بھی متولی قیمت سے زمین خریدے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقف میں ایسے بدل کے ذریعہ رغبت رکھے جس کا ماحصل بھی زیادہ ہو اور علاقہ وخطہ بھی پہلے سے اچھا ہو، لہذا ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر استبدال جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے۔

امام ابن ہمام لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسئلة الکتاب أو لا عن شرطه فإن کان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف علیهم فینبغی أن لا یختلف فیه کالصورتین المذکورتین لقاضی خان وإن کان لا لذلک بل اتفق انه أمکن أن یؤخذ بثمن الوقف ما هو خیر منه مع کونه منتفعاً به فینبغی أن لا یجوز لأن الواجب إبقاء الوقف علی ماکان علیه دون زیادة أخری ولأنه لاموجب لتجویزه لأن الموجب فی الأول الشرط وفی الثانی الضرورة ولا ضرورة فی هذا إذ لا تجب الزیادة فیه بل تبقیه کما کان (فتح القدیر ۵/۴۴۰)

خلاصہ یہ ہے کہ استبدال یا تو واقف کے استبدال کی شرط لگانے کی وجہ سے ہوگا، یہی مسئلہ ہدایہ میں مذکور ہے، یا پھر اس کی شرط کے بغیر ہوگا، پس اگر واقف موقوف علیہم کے انتفاع سے نکل چکا ہوتو مناسب یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہ کیا جائے جیسے وہ دوصورتیں جو فتاوی قاضی خاں میں ذکر ہوئیں، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایسا اتفاق پڑا ہو کہ وقف کے ثمن سے وقف سے بہتر جائداد لی جاسکتی ہو، جب کہ وقف بھی قابل انتفاع ہوتو مناسب یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ واجب وقف کا علی حالہ باقی رکھنا ہے، جائز قرار دینے کا موجب نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں

موجب شرط واقف تھی، دوسری صورت میں ضرورت تھی، اس تیسری صورت میں ضروری بھی نہیں کیوں کہ وقف میں زیادتی واجب بلکہ اس کو جس طرح تھا اسی طرح باقی رکھنا واجب ہے۔

قاری الہدایہ کے حوالہ سے جو جواز کا فتوی نقل ہوا ہے وہ عام محققین کے نزدیک احتیاط کے خلاف ہے، چنانچہ خود علامہ شامیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

ما أفتى به قارى الهداية من جواز الاستبدال إذا كان للوقف ريع مخالف لما مر فى الشروط من اشتراط خروجه عن الانتفاع بالكلية (ردالمحتار ۳/۴۲۶)

وقف کی آمدنی کے باوجود، استبدال کے جواز کا قاری الہدایہ نے جو فتوی دیا ہے وہ ان شرطوں کے مخالف ہے جو گزریں، یعنی یہ شرط کہ استبدال اس وقت جائز ہے جب وقف بالکلیہ انتفاع سے نکل جائے۔

ایک اور جگہ اس قول، کہ صاحب علم وعمل قاضی کو اس کی اجازت ہے، پر صاحب نہر کا رد یوں نقل کرتے ہیں:

ولعمرى ان هذا اعز من الكبريت الاحمر وما اراه الا لفظاً يذكر فالاحرى فيه السد خوفاً من مجاوزة الحد والله سائل كل انسان (ردالمحتار ۳/۴۲۷)

میری زندگی کی قسم! یہ کبریت احمر سے بھی زیادہ دشوار ہے، میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ایک لفظ ہے جس کا ذکر کر دیا جاتا ہے (ورنہ صاحب علم وعمل قاضی ملتے کہاں ہیں؟) پس زیادہ لائق ومناسب یہ ہے کہ اس طرح کا فتوی نہ دیا جائے حدود الٰہی کے تجاوز کے خوف سے، اور اللہ ہر ایک سے سوال کرنے والا ہے۔

دوسری جگہ علامہ بیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

اقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب (ردالمحتار ۳/۴۲۶)

میں یہ کہتا ہوں اس محقق (امام ابن ہمامؒ) نے جو کہا ہے وہ حق اور درست ہے۔

یہی بات علامہ قنائیؒ سے بھی (ردالمحتار ۳/۴۲۴) پر نقل کی ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ بڑا نازک ہے محتاط طریقہ سے گنجائش نظر آتی ہے، لیکن سداً للذرائع جواز کا عام فتوی نہیں دیا جاسکتا، جس کو ضرورت پیش آئے وہ اصحاب افتاء سے رجوع کرے، حالات بتائے، جو فتوی ملے اس پر عمل کرے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں جو اوقاف دینی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے الخ، یہ مکان جو مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے وہ ان کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ہے، اور اس وقف کی ضرورتیں پوری نہیں ہو پاتیں، اور واقف نے وقف نامہ میں یہ اجازت دے رکھی ہے کہ ضرورت پوری کرنے کے لئے جو چاہیں کرلیں، اور واقف کی شرط پر عمل کرنا واجب ہے، اور اس کے مقصد کی رعایت کرنا بھی لازم ہے، لہذا ایسے وقف کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لی جائے کہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوف کی

آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی تو اسکوفروخت کر کے اس کے تبادلہ میں کوئی ایسی شکل اختیار کرنا جس میں وقف کی زیادہ آمدنی ہوجائے اور ضرورتیں پوری ہوجائیں، جائز ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن الاستبدال علی ثلاثة وجوه، الاول أن یشرطه الواقف لنفسه أو لغیره فالاستبدال فیه جائز علی الصحیح، وقیل اتفاقا. والثانی أن لا یشرطه الواقف سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار حیث لا ینتفع به بالکلیة بان لا یحصل منه شئ أصلاً أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز علی الأصح، إذا کان بإذن القاضی ورأیه المصلحة فیه والثالث: أن لایشرطه أیضا ولکن فیه نفع فی الجملة و بدله خیر منه ریعا و نفعاً و هذا لا یجوز استبداله علی الاصح.

اس کا حاصل یہ ہے کہ تبادلہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) واقف نے تبادلہ کی شرط اپنے لئے یا اپنے غیر کے لئے لگائی ہے تو یہ جائز ہے، (۲) واقف نے عدم کی شرط لگائی ہے یا سکوت اختیار کیا لیکن وہ وقف بالکل قابل انتفاع نہیں ہے، اس طرح کہ اس وقف سے کچھ حاصل نہیں ہورہا ہے، یا اس کی ضرورت بھر حاصل ہورہا ہے، تو قاضی کی اجازت سے یا بر بناء مصلحت اس کا تبادلہ جائز ہے، تو ہمارا مسئلہ مبحوث عنہا اسی دوسری صورت کی قبیل سے ہے، لہذا اسکو قاضی کی اجازت سے یا مصلحت کی بناپر فروخت کر کے اس کے تبادلہ میں تجارتی مقام پر دکان خریدی جاسکتی ہے۔

شامی (۴۲۴/۳) میں ہے:

و فی القنیة: مبادلة دار الوقف بدار أخری إنما یجوز إذا کانتا فی محلة واحدة أو محلة الأخری خیرا۔

یعنی ایک مکان موقوف کا تبادلہ دوسرے مکان سے جب کہ اس میں خیر وبھلائی ہوتو جائز ہے، چاہے دونوں ایک ہی محلہ میں ہوں یا دوسرا دوسرے محلہ میں ہو، اور ظاہر ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں اس کوفروخت کر کے تبادلہ میں دکان لینے میں خیر ہی مقصد ہے، لہذا جائز ہے۔

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و یحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت کان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقی وأغنی عن کافة الترمیم والتعمیر.

وقف دکان کے بدلہ میں زمین خرید لینا بہتر ہے، لیکن ہمارے عہد میں زمین سے زیادہ مفید دکان ہے لہذا دکان خرید لینا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں واقف کی اجازت کے ساتھ مکان موقوف کوفروخت کر کے تبادلہ میں کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لینا جائز ہے تا کہ تمام ضرورتیں باآسانی پوری ہوجائیں۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

جب تک وقف سے نفع حاصل ہورہا ہے اس وقت تک اس کی تبدیلی جائز نہیں ہے، جیسا کہ شامی میں ہے

: والثالث أن لا يشترطه أيضا و لكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار، كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال ـ ولكن (اقول في هذا الزمان ان التبديل من الأ نفع يجوز ولو كان هذا غير الأصح عند الفقهاء) (محبوب علی عفی عنہ)

مفتی محبوب علی وجیہی

قاضی خاں، نسفی وخلاصہ میں عدم جواز ہے:

وفي الخلاصة وفي فتاوى النسفي عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز أن يباع وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا (بحرالرائق ۲۰۶/۵)

جب کہ شمس الائمہ حلوانی نے جواز کا فتوی دیا ہے نیز بعضوں نے مثلاً امام ظہیر الدینؒ نے جواز کا فتوی دیکر رجوع فرمالیا ہے، مشائخ میں سے بعض لوگ جواز کا فتوی اس وقت دیتے ہیں جب کہ شئی موقوفہ سے انتفاع بالکل ختم ہوجائے، بعض کے نزدیک منفعت من کل الوجوہ معطل ہوجائے یا منفعت کم ہوجائے، بہر دونوع استبدال جائز ہے۔ حضرت امام محمدؒ سے روایات دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ منفعت کی کمی کی صورت میں متولی کو اس بیع کا اختیار ہے، لیکن بتمامہا تعطل کی صورت میں خود قاضی کو اختیار ہے، صاحب قنیہ نے بھی جواز ہی کا فتوی دیا ہے:

" وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى انما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو تكون المحلة المملوكة خيرا من المحلة الموقوفة، وفي شرح منظومة ابن وهبان لو شرط الواقف أن لا يستبدل هل يجوز استبداله ؟ قال الطرطوسي إنه لا نقل فيه ومقتضىٰ قواعد المذهب ان للقاضي أن يستبدل إذا رأى المصلحة في الاستبدال (بحرالرائق ۲۲۳/۵)

(میرے خیال میں فقدان قضا کی صورت میں اتفاق جماعت مسلمین ضروری ہوگا)

بہرکیف صورت مسئولہ میں ازدیاد منفعت کی خاطر اوقاف کو فروخت کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ائمہ کی عبارات مؤید ہیں: وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (بحرالرائق ۲۰۶/۵)

حضرت امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے کہ جب موقوفہ زمین میں پیداوار زیادہ نہ ہو اور متولی کو ایسی زمین مل رہی ہو جو زیادہ پیداوار والی ہے تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کرکے دوسری زائد پیداوار والی زمین خریدلے۔

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۲۰۷/۵)

نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے تو بدون کسی شرط کے استبدال کا فتوی دیا ہے:" ما في الخلاصة و في شرح الوقاية أن أبا يوسف يجوز الاستبدال في الوقف من غير شرط إذا ضعفت الأرض من

الربیع" (بحر ۵/۲۰۷)

لفظ ضعفت الارض سے معلوم ہوا کہ بتمامہا تعطل کے بغیر بھی اس کو بیچنا صحیح ہے اس کے قبل بھی ایک دوسرے سوال کے ضمن میں شمس الائمہ حلوانی کا فتوی نقل کیا جا چکا ہے، بحر الرائق کی عبارت" **وقد شاهدنا في الاستبدال من الفساد مالا يعد ولا يحصىٰ الخ**" اور دیگر کتب فقہیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قیم (متولی) دیندار ہوں تو ایسا کرنا درست ہے ورنہ نہیں، کیونکہ اس رقم کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

جو زمین وقف کی جاتی ہے یا جو مکان وقف کیا جاتا ہے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ بعینہ یہ زمین یا مکان باقی رہے اور اس سے منافع حاصل کئے جائیں وہ زمین یا مکان تجارت کے لئے نہیں دی جاتی، لہذا اس کا فروخت کرنا اور زیادہ آمدنی کے لئے مکان کا دوسری جگہ خرید نا جائز نہیں الا یہ کہ موقوفہ مکان سے انتفاع ہی ختم ہو جائے (دیکھئے: فتاوی محمودیہ ۱۵/۱۷۵)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

اصلاً وقف قابل بیع نہیں ہے، اور اگر اصولی طور پر اس کی اجازت دے دی جائے تو اندیشہ ہے کہ لوگ وقف کی بیع کرنے لگیں گے، قاضی یا قابل اعتماد شرعی کمیٹی کی اجازت سے ایسا کرنا ممکن ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

اگر اوقاف سے معمولی آمدنی ہے تو آمدنی بڑھانے کے لئے اوقاف کو فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

لكن تكون المنفعة مصروفة إلى المصلحة التي كانت الاولى تصرف فيها لانه لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

یعنی اوقاف کی آمدنی کا انہی مصالح میں صرف کرنا ضروری ہے جن میں وہ صرف کی جاتی تھی، کیونکہ حتی الامکان مصرف کو بدلنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ وقف کی بیع جائز نہیں ہے جب کہ اس سے انتفاع ممکن ہو۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

وقف مکان کو فروخت کر کے دوکان خریدنے کے بجائے اسی مکان کو دو منزلہ سہ منزلہ کر دیا جائے اور کرایہ بڑھا کر آمدنی بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف کا مقصود ان کو علی حالہ باقی رکھ کر اس کی آمدنی سے انتفاع کرنا ہے، آمدنی خواہ کم ہو یا زائد، جب تک آمدنی ہو رہی ہے اس وقت تک آمدنی بڑھانے یا کسی دوسرے غرض کے لئے مفتی بہ اور قول راجح کے مطابق بیع و استبدال جائز نہیں، البتہ بوقت مجبوری حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کر کے استبدال کی گنجائش ہے۔

الثالث أن لايشترطه أيضا و لكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا هذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار (شامی ۵۸۴/۳)۔

مولانامحمد حنیف صاحب

نفع کی زیادتی کے لئے استبدال وقف کا حکم:

اوپر استبدال وقف کی تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جن میں سے تیسری صورت یہی ہے کہ استبدال کی وجہ سے وقف کی آمدنی میں اضافہ ہوسکتا ہو، اس سلسلہ میں اکثر علماء احناف یہی فرماتے ہیں کہ محض نفع کی زیادتی کی غرض سے متبادل وقف قائم کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ابن عابدین رقمطراز ہیں:

ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (شامی ۵۸۷/۶)

لیکن اس وقف میں فی الجملہ نفع ہو اور اس کا بدل نفع وآمدنی کے اعتبار سے بہتر ہو، ایسی صورت میں صحیح تر اور مختار قول کے مطابق استبدال وقف جائز نہیں ہوگا۔

علامہ ابن نجیمؒ نے امام محمدؒ سے جواز نقل کیا ہے (البحر الرائق ۲۲۳/۵)، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بابت علماء کی آراء میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے، بلکہ بعض فقہاء کے تو دونوں طرح کے اقوال ہیں، اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ جواز وعدم جواز کا تعلق اپنے اپنے زمانہ اور احوال کے اعتبار سے تھا تو بے جانہ ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

أن أبا يوسفؒ يجوز الاستبدال في الوقف من غير شرط إذا ضعفت الارض من الريع و نحن لا نفتي به و قد شاهدنا في الاستبدال من الفساد مالا يعد ولا يحصى الخ (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

امام ابو یوسفؒ کا قول استبدال وقف کے متعلق بغیر کسی شرط کے جواز کا ہے، اگر موقوفہ زمین کی آمدنی کم ہوجائے، لیکن ہم استبدال کا فتوی نہیں دیتے، کیونکہ ہم نے استبدال وقف کی شکل میں فساد و بگاڑ کے بے شمار واقعات دیکھے ہیں۔

استبدال کے ناجائز ہونے کی علت پر ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہاں استبدال کو اوقاف کی بربادی وضیاع کا باعث بنالیا جاتا تھا، جب کہ یہاں مقصد اس کے برعکس ہے اور منشاء وقف کی افادیت کو بڑھانا ہے، نہ کہ ضائع کرنا، لہذا اس صورت میں بھی استبدال کو جائز ہونا چاہئے، خود علامہ شامی نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، فرماتے ہیں: "وعليه الفتوى" (ردالمحتار ۵۸۸/۶)۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

متولی وقف بسبب وجوہ مذکور فی السوال ایسا کرسکتا ہے بشرطیکہ یہ تبدیلی انفع ہو اور کسی خطرہ کا اندیشہ نہ ہو۔

وفی الاشباہ أیضا یتعین الافتاء فی الوقف بالأنفع له کما له فی شرح المجمع و حاوی القدسی.

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وفی القنیة مبادلة دار الوقف بدار اخری انما یجوز إذا کانتا فی محلة واحدة او محلة أخری خیرا وبالعکس لایجوز (۳۸۶/۴ مطبوعہ کراچی) ان أرض الوقف لو قل ریعها فللقیم أن یبیعها ویشتری بثمنها أرضا أخری ریعها أکثر نفعا للفقراء فجوز الاستبدال الأرض بالأرض (بزازیہ الهامش علی الہندیہ ۲۵۴/۶)

مولانا شیر علی

ضرورت کی وجہ سے کہ آمدنی کم ہے صرفہ پورا نہیں ہوتا، یا وقف کا نقصان ہو رہا ہے تو اس سے بہتر شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ اس وقف کو فروخت کر کے دوسرا حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ ابن نجیم بحرالرائق میں لکھتے ہیں:

ونقل عن شمس الائمة الحلوانی انه یجوز للقاضی والمتولی أن یبیعه ویشتری مکانه آخر وإن لم ینقطع ولکن یؤخذ بثمنه ما هو خیر منه للمسجد لا یباع.

اسی طرح امام محمد سے بھی یہ منقول ہے کہ آمدنی کم ہو جائے، زمین یا وقف مکان کمزور یا پرانا ہو کر نا قابل رغبت ہو جائے تو ایسی صورت میں اسے فروخت کر کے اس کے بدلہ اس سے بہتر صورت اختیار کی جاسکتی ہے تاکہ زیادہ نفع حاصل کیا جاسکے۔ ابن نجیم کی بحر میں ہے:

وقد روی عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنها أخری هی أکثر ریعا کان له أن یبیعها ویشتری بثمنها ما هو أکثر ریعا (۲۲۳/۵)۔

اسی طرح ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے۔

إذا ضعفت الأرض عن الاستغلال ویجد القیم بثمنها أخری هی أکثر ریعا کان له أن یبیعها ویشتری بثمنها ماهو أکثر ریعا (۲۲۱/۶)

یہی عبارت فتاوی قاضی خان میں بھی ہے۔ علامہ شامی نے بھی جواز اور گنجائش کا قول نقل کیا ہے، اس مسئلہ پر مفصل کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم أن الا ستبدال علی ثلثة وجوه. الاول أن یشرطه الواقف لنفسه أو لغیره فالاستبدال فیه جائز علی الصحیح. وقیل اتفاقا. والثانی أن لا یشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لاینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شیء أصلا أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز علی الأصح إذا کان باذن القاضی ورأیه المصلحة فیه والثالث أن لایشرطه أیضا ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعا و نفعا وهذا لایجوز استبداله علی الاصح (ص ۳۸۴).

خلاصہ: خلاصہ یہ نکلا کہ قلت آمدنی کی وجہ سے صرفہ نہ نکل رہا ہو، ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں تو فروخت باحسن جائز ہوگا۔ محض زیادتی نفع کے لئے گنجائش نہیں جیسا کہ الثانی اور الثالث کی عبارت سے واضح ہورہا ہے۔

علامہ شامی نے حاشیہ منحۃ الخالق میں اس کی اجازت دی ہے: إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (۲۳۷/۵)۔

خیال رہے کہ اس قسم کے استبدال کی اجازت کم ازکم دو لابدی شرطوں کے ساتھ ہوگی (۱) روپیہ یا جائداد منقولہ کی شکل نہ ہوگی بلکہ عقار اس کا متبادل وقف حاصل کیا جائیگا۔ (۲) ہر ایک کو اجازت نہ ہوگی بلکہ صالح دیانتدار متولی کو اجازت مل سکتی ہے۔

علامہ عبدالحی فرنگی محل نے بھی زائد انتفاع کی بنیاد پر (جب کہ اخراجات پورے نہ ہورہے ہوں) اس سے بہتر شکل اختیار کرنے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ مجموعۃ الفتاوی میں ہے:

الجواب: قاضی اگر مصلحتے در استبدال وقف داند متواں کرد...ودر اشباہ فی آرد.... الرابعة أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى. اس سے معلوم ہوا کہ مصلحت اور منافع کی وجہ سے قاضی اور متولی فروخت کرکے انفع صورت اختیار کرسکتا ہے۔ (قدیم مجموعۃ الفتاوی ۸۹/۳)۔

خلاصہ: انفع للوقف کے مدنظر کہ ضرورتیں اور اخراجات پورے نہیں ہوتے تو استبدال کی شرطوں کے ساتھ استبدال کی اجازت ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

جائز نہیں۔

مولانا ایوب ندوی

کم منفعت بخش اوقاف کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام میں دوکان خریدنا:

اگر کسی جگہ اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، جس کا معمولی کرایہ ملتا ہے، جس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی، مگر اس کے باوجود اس مکان موقوفہ یا مذکورہ اوقاف کو فروخت کرکے کسی دوسرے تجارتی مقام پر کوئی دوکان وغیرہ خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، اگرچہ اس شکل میں وقف کی آمدنی کے زیادہ ہوجانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن فتاوی خانیہ اور بزازیہ میں ایک جزئیہ امام محمد علیہ الرحمہ سے منقول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم منفعت والے وقف کو زیادہ منفعت والی زمین کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

روى عن محمدؒ ما هو أعلى من هذا وهو ان أرض الوقف لو قل ريعها فللقيم أن يبيعها

ويشترى بثمنها أرضا أخرى ريعها أكثر نفعا للفقراء فجوّز استبدال الأرض بالأرض (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۴/۶)

مگر اصح اور مفتی بہ قول کے مطابق کم منفعت والے اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ استبدال کی تیسری صورت کے ذیل میں اس مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔

اور فقہ حنبلی میں بھی قلیل المنفعت اوقاف کو فروخت کر کے اس کا متبادل کثیر النفع وقف خریدنا جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے:

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود (المغنی لابن قدامہ ۲۲۷/۶)

البتہ قلیل المنفعت اراضی موقوفہ میں زیادہ نفع کے حصول کے لئے عمارت بنا کر کرایہ پر دینا جائز ہے (کفایت المفتی ۹۵/۷ جواب ۸۴)

ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخيل كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها (فتاوی عالمگیری ۴۱۴/۲)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

کسی مسجد و مدرسہ پر موقوفہ مکان یا زمین جس کی آمدنی کم ہو، اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسرا مکان یا دوکان خریدنا جس سے آمدنی زیادہ ہو جائز نہیں ہے، البتہ موقوف مکان بالکل قابل انتفاع نہ ہو تو اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسرا مکان یا دوکان خرید کر وقف کر دینا جائز ہے، جیسا کہ رد المحتار میں ہے:

والمعتمد انه (الاستبدال) بلاشرط الواقف يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية الخ (۵۳۷/۳) وفيه أيضاً: وفي الفتح والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم، فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك، بل اتفق انه أمكن أن يوخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعاً به، فينبغي أن لايجوز، لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة، ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط، وفي الثاني الضرورة، ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان(اقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب) الخ كلام البيرى (رد المحتار ۵۳۹/۳)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

ایسے اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں، تو کیا اجازت ملے گی کہ اسکو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے جس سے اس کی آمدنی کئی گنا زیادہ آنے لگے، اور اس سے مدرسہ یا مسجد کی ضرورتیں بھی پوری ہونے لگے، اصح اور مختار مذہب کے مطابق ایسے اوقاف کو فروخت کرنا درست نہیں کیونکہ یہ اوقاف فی الجملہ قابل انتفاع ہے (شامی ۳۸۷/۳)

لیکن صاحب درمختار نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ وہ مسائل وقف جن میں علماء کا اختلاف ہے ایسے قول پر فتوی دیا جائے جو وقف کے لئے مفید تر ہو۔

یفتی بکل ما هو أنفع للوقف فیما اختلف العلماء فیه (درمختار ۴۰۱/۳)

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کی روشنی میں اس مقام پر بہت سے ایسے مسائل وقف ذکر کئے ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے اور مرجوح قول پر محض وقف کے فائدے کے پیش نظر فتوی دیا گیا ہے، اور ایسا ہی فتاوی بزازیہ میں ہے:

عن محمد ضعفت الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنه أرضا أخری أکثر ریعا منه له البیع وشراء ماهو أکثر منه ریعا (فتاوی بزازیہ برعالمگیری ۲۷۱/۶)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جب کہ اس کی مرمت میں روپیہ اس کی آمدنی سے زائد خرچ ہوتا ہے اور جدید تعمیر کی گنجائش نہیں تو اس کی منفعت مفقود ہے۔ ایسی حالت میں اس کو فروخت کر دیا جائے تو درست بلکہ قابل تحسین ہے، خاص کر جب کہ نو خرید کردہ مکان سے آمدنی نسبۃً زیادہ ہوگی (فتاوی محمودیہ ۱۶۲/۱۴)۔

واما الاستبدال ولو للمساکین بدون الشرط فلا یملکه إلا القاضی وشرط فی البحر خروجه عن الانتفاع بالکلیة وکون البدل عقارا والمستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل (الدر المختار علی رد المحتار ۳۸۸/۳)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

وہ اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہوں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہو اور وہ محلہ کے اندر واقع ہو جس سے معمولی کرایہ ملتا ہو، اور اگر اسکو فروخت کر کے دوسری جگہ قائم کیا جائے تو زیادہ آمدنی ہوگی، تو ایسا کرنا جائز نہیں ہے (ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

مولانا نذر توحید مظاہری

کم منفعت بخش اوقاف فروخت کر کے موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ منفعت کے لئے جو دینی کاموں میں صرف کرنے کے بعد ضروری ہیں اس سلسلہ میں دوسری شکل زیادہ آمدنی کے لئے اختیار کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

جو زمین یا مکان کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے، آمدنی کم ہونے کی وجہ سے اس کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام پر دوسرا مکان یا زمین خریدنا تاکہ وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائز نہیں ہے۔

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الاول الشرط وفي الثاني الضرورة ولا ضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان . اقول ماقاله هذا المحقق هو الحق والصواب (شامی ۳۸۹/۳ ،فتاویٰ محمودیہ ۳۱۹/۱۵)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

کم منفعت بخش وقف کی بیع:

اگر کوئی وقف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہے، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلّہ کے اندر واقع ہے اس سے معمولی کرایہ ملتا ہے، جس سے مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور اگر اس کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی مگر اس کے باوجود اس مکان موقوفہ یا مذکورہ اوقاف کو فروخت کرکے کسی دوسرے تجارتی مقام و مارکیٹ پر دکان خریدنا، مکان خریدنا، شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے، اگرچہ اس شکل میں وقف کی آمدنی کے زیادہ ہوجانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔

وبيع ارض الوقف لا يجوز فكذلك ماكان تبعا له (الفتاوی الخانیہ ۳۱۰/۳)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت عمرؓ کو خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی تو وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی ہے، وہ نہایت نفیس اور قیمتی ہے اس سے بہتر کوئی مالیت میں نے نہیں پائی، آپ اس کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا اگر تم چاہو تو ایسا کرو کہ اصل زمین کو محفوظ (یعنی وقف) کردو اور اسکی پیداوار اور آمدنی کو صدقہ قرار دے دو۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو اسی طرح وقف کردیا اور فی سبیل اللہ صدقہ قرار دیدیا اور طے فرمادیا کہ یہ زمین نہ کبھی بیچی جائے، نہ ہبہ کی جائے، نہ اس میں وراثت جاری کی جائے، اور اس کی آمدنی اللہ کے واسطے خرچ ہو، فقیروں، مسکینوں اور اہل قرابت پر اور غلاموں کو آزاد کرانے کی مد میں اور جہاد کے سلسلہ میں اور مسافروں اور مہمانوں کی خدمت میں اور جو شخص اس کا متولی اور منتظم ہو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مناسب حد تک اس میں سے خود کھائے اور کھلائے بشرطیکہ اس کے ذریعہ مال جوڑنے اور مالدار بننے والا نہ ہو۔

عن نافع عن ابن عمر ... قال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر انه لايباع أصلها ولا تباع ولا تورث ولا توهب قال فتصدق عمر في الفقراء وفي القربىٰ وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه (بخاری ۱/۳۸۸ تا ۳۸۹، مسلم ۲/۴۱، ترمذی ۱/۲۵۶، نسائی ۲/۱۲۶، ابوداؤد ۲/۳۹۸، ابن ماجہ ۲/۱۷۳، فتح الباری ۵/۳۶۸ تا ۳۷۴) تشریح وتوضیح کے لئے دیکھئے (شرح معانی الآثار ۲/۲۲۹ تا ۲۳۰، الاشباہ والنظائر ۱۰۳ تا ۱۰۹)

یہ حدیث وقف کے باب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، ۷ھ میں خیبر جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوا تھا، وہاں کی زمین عام طور سے بڑی زرخیز تھی، فتح کے بعد اس کی زمینوں کا قریباً نصف حصہ رسول اللہ ﷺ نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا، حضرت عمرؓ کے حصہ میں جو قطعہ زمین آیا انہوں نے محسوس کیا کہ میری ساری مالیت میں وہ نہایت قیمتی اور گرانقدر چیز ہے، انہوں نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس کے بارے میں رہنمائی چاہی تو آپ نے ان کو وقف کرنے کا مشورہ دیا تاکہ وہ صدقہ جاریہ رہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو وقف کردیا اور اس کے مصارف بھی متعین فرمادیے، جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور مالک کی ملکیت میں دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمرؓ کے اس وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمتنع بيع ما خرب من ربع الحبس مطلقا ....وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب .... وفي الطرر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لأنها وقف، ولا بأس بيع نقضها

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں، اگرچہ وہ ویران ہوجائے ......اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہوجائے... طرر میں ابن عبد الغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بنا پر جائز نہیں، البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے (التاج والاکلیل للمواق، حاشیہ حطاب ۶/۴۲ بحوالہ فقہی مقالات ۱/۲۴۱ مولانا محمد تقی عثمانی زمزم بکڈپو، دیوبند)

فقہاء شوافع میں سے امام خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت إعادته أو تعطل بخراب البلد مثلا، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد إذا عتق.... ولم ينقض إن لم يخف عليه لإمكان الصلاة فيه ولإمكان عوده كما كان .....فإن خيف عليه نقض، وبنىٰ الحاكم بنقضه مسجداً آخر إن رأى ذلك وإلا حفظه....

اگر مسجد منہدم ہوجائے اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہوجائے تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا، جیسا کہ غلام کو آزاد کردیے

کے بعد اس کی بیع حرام ہوجاتی ہے، پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہوجائیں اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کردیں ... البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کردے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنادے اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے (مغنی المحتاج ۲/۳۹۲)

فقہاء حنابلہ میں سے علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية ، لكن قلت و كان غيره أنفع منه و أكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود۔

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے وقت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو ، اگر چہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو تو اس صورت میں مقصود وقف بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے، اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی (المغنی لابن قدامہ ۹ /۲۲۷)

میرے نزدیک مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق اس سلسلے میں جمہور کا مسلک راجح ہے، لہذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد یا وقف کے شرعی وقف بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں، اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گر جا گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ لیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کرلیں گی۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلہ کے اندر واقع ہے اس سے معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں مگر ایک صورت میں، اور وہ یہ کہ کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونیوالی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کہیں زیادہ ہوگی۔

اس بارے میں شرعی حل یہ ہے کہ اگر دوسرے مقام پر دوکان و مکان خریدنے کے نتیجے میں آمدنی کئی گنا زیادہ ہے تو فروخت کیا جاسکتا ہے اور اگر معمولی زیادتی ہے تو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رداعلى أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع (المغنی ٥/٦٣٢)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

وہ اوقاف جواپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یامدرسہ پرکوئی مکان وقف ہے لیکن اس کا کرایہ بہت معمولی ہے جس سے مسجد یامدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں تو اس صورت میں اس کم منفعت بخش اوقاف کوفروخت کرکے دوسرے مقام پراگر تجارتی دکان خریدلی جائے جس سے آنے والی آمدنی اس سے کئی گنازیادہ ہوتوایسا کیاجاسکتاہے۔علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (شامی ۴/۴۱۹)

منتقی میں ہے ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے کہتے ہوئے سنا ہے کہ وہ وقف جب اس حیثیت میں ہوجائے کہ اس سے مساکین کا فائدہ اٹھاناممکن نہ ہوتو قاضی کے لئے حق ہے کہ وہ اس کو بیچ دے اوراس کی قیمت سے دوسرا خریدلے اور یہ حق صرف قاضی کے لئے ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

وقد روی إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستعمال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشتري بثمنها ما هو أكثر ريعا.

اورروایت کی گئی ہے کہ جب موقوف شدہ زمین ہی استعمال کے لائق نہ رہے اورمتولی اس کی قیمت سے دوسری جگہ اس سے زیادہ نفع بخش پائے تواسکوحق ہے کہ وہ اسکو بیچ کراس کی قیمت سے اس سے زیادہ نفع والے کوخریدلے۔

وعن شمس الائمة الحلواني حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولي أن يبيعها ويشتري مكانها أخرى قال نعم (بحرالرائق ۵/۲۰۷)

شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ جب ان سے مسجد کے اوقاف کے سلسلے میں پوچھاگیاجب کہ وہ بیکار ہوگیاہوتو کیامتولی کے لئے جائز ہے کہ وہ اسکو بیچ دے اوراس کی جگہ دوسری زمین خریدلے، انہوں نے کہا: ہاں!

مولانا قمرالزماں ندوی

اوقاف کوزیادہ منفعت بخش بنانے کے لئے فروخت کرنا:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یامدرسہ پرکوئی مکان وقف ہے جو محلہ کے اندرواقع ہونے کی وجہ سے معمولی کرایہ ملتاہے جس سے مسجد یامدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں، اوراس کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام پرکوئی دوکان خریدلی جائے تواس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی

سے کئی گنا زیادہ ہوسکتی ہے، اس سلسلہ میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسے مکان موقوفہ کو فروخت کر کے وقف کی آمدنی بڑھانے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلہ میں قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جو مفتی بہ ہے اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ جو زیادہ منفعت بخش ہو خرید کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعاً فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية (ردالمحتار ۳/ ۳۸۹، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/ ۲۳۲)

چوتھی صورت یہ ہے کہ لوگ زیادہ آمدنی اور بہترین جائے وقوع کی وجہ سے تبادلہ کے خواہاں ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ قاری الہدایہ کے فتاوی میں ہے۔

لیکن علامہ شامی آگے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ چونکہ آج کل دیانتداری کا فقدان ہے اور ہر طرف ظلم وزیادتی کا دور دورہ ہے، دلوں میں خوف خدا کا نام ونشان تک نہیں، ذمہ دار اور ظاہراً اچھے لوگوں کا دامن بھی اس سے پاک نہیں، اس لئے آج کے دور میں سداً للذریعہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دینا زیادہ مناسب ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين وعلى تقديره فقد قال في الاسعاف المراد بالقاضي وهو قاضي الجنة المفسر بذى العلم والعمل ولعمرى أن هذا أعز من الكبريت الأحمر وما أراه إلا لفظا يذكر فالأحرى فيه السد خوفا من مجاوزة الحد والله سائل كل إنسان (ردالمحتار ۳/ ۳۸۹)۔

استبدال کے سلسلہ میں ہم نے ان گنت مرتبہ مشاہدہ کیا ہے کہ ظالم قاضی اس استبدال کو مسلمانوں کے اوقاف کو باطل کرنے کا حیلہ بناتے ہیں، اسی وجہ سے اسعاف میں مصنف نے کہا کہ قاضی سے مراد قاضی الجنۃ ہے یعنی جس کے پاس علم اور عمل دونوں ہوں، لیکن میری جان کی قسم اب ایسے لوگ کہاں ملتے ہیں، بس یہ کہنے کی بات ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے کے خوف سے عدم جواز ہی کا فتوی دینا چاہئے، اللہ تعالی ہر انسان سے پوچھ گچھ کرنے والا ہے۔

اسی وجہ سے علامہ بیری کا قول نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قال العلامة البيرى... فينبغى أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان (ردالمحتار ۳/ ۳۸۹)

علامہ بیری نے فرمایا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ وقف کو اسی حالت میں باقی رکھنا واجب ہے نہ کہ زیادتی کرنا، اور اس لئے بھی کہ اس کے جواز کی کوئی چیز متقاضی بھی نہیں ہے، پہلے میں تو تقاضا کرنے والی چیز شرط تھی اور دوسرے میں ضرورت اور یہاں کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ زیادتی واجب نہیں بلکہ اس کو علی حالہ باقی

رکھنا واجب ہے۔

اور شرائط استبدال بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (کتاب مذکور ۳/ ۳۸۷، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/ ۲۲۱)

اور تیسری شرط یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو لیکن اس میں فی الجملہ نفع بھی ہوتا ہو اور اس کا تبادلہ فائدہ کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہو، تو بھی اصح اور مختار قول کے مطابق استبدال جائز نہیں۔

لیکن اگر واقعی دیانتداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے اور اللہ تبارک وتعالی کے پکڑ سے خوف کھاتے ہوئے اوقاف کو زیادہ منافع بخش بنانے کی غرض سے اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ خریدنے کا کوئی ذمہ دار شخص ارادہ رکھتا ہو تو اسے اس کی اجازت ہونی چاہئے جیسا کہ ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، ورنہ نہیں۔

مولانا محمد نور القاسمی

اوقاف کو زیادہ منفعت بخش بنانے کی شکل:

ایسے اوقاف جن کی آمدنی کم منفعت بخش ہو، اور اس سے اس کی ضروریات کی تکمیل نہ ہوتی ہو، مثلاً مدرسہ یا مسجد پر کوئی مکان وقف تھا، لیکن وہ کسی محلہ یا دیہات کے اندر ہے، جہاں اس کی آمدنی اتنی تھوڑی ہے کہ مسجد یا مدرسہ کی ضرورت کا پورا ہونا مشکل ہے، تو ایسی صورت میں بہتر ہوگا کہ اس مکان موقوفہ کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے بدلے مارکیٹ یا کسی تجارتی مقام پر دوکان خرید لی جائے، جہاں اس کی آمدنی زیادہ ہو سکے، اور مسجد و مدرسہ کی ضروریات کو بآسانی پورا کیا جاسکے، یہ منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، کہ واقف کا اصل مقصد مدرسہ و مسجد کی ضروریات کی تکمیل تھا، اور یہ اس کے علاوہ ممکن نہیں ہے، لہذا یہ اس کے منشاء کے عین مطابق ہوگا۔

فقہ حنفی کے ترجمان علامہ شامی رقمطراز ہیں:

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن، لأن الارض أدوم وأبقىٰ وأغنىٰ عن كلفة الترميم والتعمير (رد المحتار ۳/ ۳۸۸)

اگر حانوت کو قابل زراعت زمین سے تبدیل کیا جائے اور اس سے جو منافع حاصل ہوں، وہ حانوت کے منافع کے برابر ہوں تو یہ مستحسن اور بہت اچھا ہوگا، اس لئے کہ زیادہ پائیدار اور تادیر قائم رہنے والی ہے، اور اس سے اصلاح و مرمت اور ردوبدل کی پریشانی بھی ختم ہو جائے گی۔

نیز اصول فقہ کے ماہر عالم دین علامہ بدران ابو العینین بدران، اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ زیادہ منفعت بخش چیز سے وقف کو تبدیل کرنا درست ہے، شیخ بدران رقمطراز ہیں:

إذا وجدت مصلحة في الاستبدال كما إذا كان الوقف منتفعاً به ولكن يراد استبداله بما هو أكثر نفعاً من جهة الغلة أو كثرة الثمن، وخالف محمد في ذلك لئلا يتخذ ذلك ذريعة

إلى ضياع الأوقاف، والعمل على قول أبي يوسف (أحكام الوصايا والاوقاف/۳۰۴)

وقف کی تبدیلی کسی مصلحت پر مبنی ہو کہ وقف منفعت بخش ہے، لیکن تبدیلی سے یہ مقصد ہو کہ اس سے زیادہ نفع حاصل ہوگا یا ثمن زائد مقدار میں ملے گا تو یہ جائز ہے، مگر امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ کہیں ضیاع اوقاف کا ایک ذریعہ نہ بن جائے، لیکن عمل امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

ایک دوسرے مقام پر علامہ شامی نے تحریر فرمایا ہے بلکہ حاوی القدسی کے حوالہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ ہر وہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس میں وقف کا زیادہ سے زیادہ فائدہ ہو" صرح صاحب حاوی القدسی بانه يفي بكل ما هو أنفع للوقف (ردالمحتار/۳/۳۶۲)

اور علامہ ابن نجیم مصری نے یوں وضاحت کی ہے:

استبدال الوقف العامر لا يجوز إلا في مسائل... الرابعة : أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة و أحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف ، وعليه الفتوى كما في فتاوىٰ قارى الهداية (الاشباه والنظائر/۱۹۴)

وقف عامر کا استبدال درست نہیں ہے مگر چند مسائل میں.... چہارم یہ کہ کا ستبدال کی رغبت اس وجہ سے ہو کہ دوسری زمین باعتبار غلہ کے اس سے بہتر اور اوصاف کے اعتبار سے اس سے اچھی ہو، ان صورتوں میں استبدال امام ابو یوسف کے قول کے مطابق جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے۔

نیز مولانا عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ کا رجحان بھی اسی جانب ہے (مجموعہ فتاوی ۲/۱۱۳)

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ اگر واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے تو فروخت کرنے کی گنجائش ہے۔ اگر کچھ بھی نفع حاصل ہوتا ہو تو اسے فروخت کرنے کی شرعا گنجائش نہیں۔

شامی میں ہے:"وجاز شرط الاستبدال الخ. اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه، الأول أن يشترط الواقف لنفسه فالاستبدال فيه جائز في الصحيح وقيل اتفاقا. الثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورآيه المصلحة فيه، الثالث أن لا يشترطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لايجوز استبداله على الاصح المختار (شامی ۳/۴۲۴)۔

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

اوقاف کی زمینوں کوفروخت کرنا جائزنہیں ہے،علامہ شامی فرماتے ہیں :بیع الوقف باطل لا فاسد اور چونکہ یہ مقاصد واقف کے خلاف بھی ہے اس بنا پر فروخت نہ کیا جائے ،اور شرح وقایہ میں ہے کہ اگر واقف شئی موقوفہ کے استبدال کی شرط لگا تا ہے تو اس کے اندر اختلاف امام ابو یوسف کرتے ہیں ،وہ مطلق جواز کے قائل ہیں ان کے علاوہ باقی تمام فقہاء عدم جواز کے قائل ہیں ،اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر زمین کی آمدنی کم ہو جائے اور اس کے اندر بڑھوتری بھی نہ ہو سکے تو بغیر شرط کے استبدال جائز ہے، ان کے علاوہ تمام فقہاء فرماتے ہیں کہ ہم جواز استبدال کا فتوی نہیں دے سکتے اس لئے کہ استبدال میں جوفساد آتا ہے وہ ہمارے مشاہدہ میں ہے جس کا شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔اس لئے کہ ظالم قضاۃ نے مسلمانوں کے اکثر اوقاف کو باطل کرنے کے لئے استبدال کو حیلہ بنا کر اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنا شروع کر دیا ہے۔

لیکن ان تمام صورتوں کے باوجود اصل مسئلہ جو سامنے آتا ہے وہ فتح کی عبارت سے سمجھ میں آ جائے گا۔

وقال في الفتح :الاستبدال اما عن شرطه أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن الانتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا كذلك بل اتفق إنه إمكن أن يوخذ بثمن ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة.

یعنی اگر بالکلیہ انتفاع ختم ہو جائے تو اس میں استبدال کے جواز کی اجازت دی جاسکتی ہے لیکن اگر بالکلیہ انتفاع ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ انتفاع تو حاصل ہو لیکن اس صورت سے بہتر کی طرف استبدال کیا جاتا ہے تو اس میں استبدال کی اجازت نہیں ہوگی۔

مولانا سمیع الله قاسمی

کم منفعت بخش اوقاف کا استبدال:

اوقاف کے سلسلے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ فی الجملہ کچھ بھی منافع حاصل ہو رہا ہو تو اس کے استبدال کی بالکل اجازت نہیں تاوقتیکہ بالکلیہ اس کے منافع معدوم ومفقود نہ ہو جائیں۔

والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لايجوز استبداله على الاصح المختار (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

لیکن فقہاء امت کے بعض اقوال سے اس بات کی گنجائش مل رہی ہے کہ وہ اوقاف جن کی ضرورتیں کم منافع بخش جگہ پر واقع ہونے کی وجہ سے نہیں پوری ہو رہی ہوں تو زیادتی منفعت کی خاطر اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ اس کا بدل قائم کیا جاسکتا ہے۔ بحر کے اندر ہے:

وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله أن أعطى مكانه بدلا أكثر ريعا في صقع أحسن من صقع الوقف جاز (بحر ۵/۲۲۳)

اور فتح القدیر کے اندر ہے۔

وكذا أرض الوقف إذا قل نزلها بحيث لا تحتمل الزراعة ولا تفضل غلتها عن مؤنتها ويكون الصلاح في الاستبدال بأرض أخرى (فيشترى بها أرضا أخرى) (فتح القدیر ۵/)

کنز الدقائق کے اندر امام محمدؒ کا قول مذکور ہے جو کہ اسی گنجائش کی جانب مشیر ہے:

"قد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ماهو أكثر ريعا وقيل هذا إذا باعه الموقوف عليه لضرورة (الکنز مع البحر ۵/۲۱۹)

لیکن اگر اس مسئلے کی یوں تفصیل بیان کی جائے کہ اوقاف کی آمدنی اتنی کم ہے کہ اپنی ضرورت کے ایفاء کے لئے دوسرے سے قرض لینا پڑتا ہے اور ہر سال قرضے پہ قرضہ ہوتا جارہا ہے، ادائیگی قرض کی کوئی صورت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غالب گمان ہے کہ ایک نہ ایک دن ان اوقاف کو فروخت کرنے کی نوبت آپڑے گی جو کہ تعطل اوقاف پر مبنی ہے تو ان مذکورہ مجبوری اور ضرورت کے پیش نظر ان اوقاف کو فروخت کر کے زیادہ منفعت بخش مقام پر اس کا بدل قائم کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

مولانا صدر عالم

جو اوقاف منفعت بخش ہیں اگر چہ کم ہی ہی انکو فروخت کرنا یا اس کا استبدال کرنا جائز نہیں، فتاوی عالمگیری میں ہے:

والمعتمد أنه يجوز للقاضى بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية (فتاوی عالمگیری ۲/۳۳۰)

مولانا عطاء الله قاسمی

کم منفعت والی موقوفہ جگہوں کو فروخت کر کے نفع بخش جگہ خریدنا:

جو مکانات یا دوکانیں وغیرہ دیگر اوقاف، مثلاً مساجد و مدارس وغیرہ پر وقف ہیں اور ان دوکان و مکانات سے کوئی خاطر خواہ منافع نہیں ہورہے ہیں حتی کہ جن اوقاف پر وہ دوکانیں وغیرہ وقف ہیں ان کے مصارف بھی ان کی آمدنی سے پورے نہیں ہوتے بلکہ مزید آمدنی کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی حالت میں ان اوقاف پر جو دوکانیں وغیرہ وقف ہیں ان کو فروخت کر کے نفع بخش دوکانیں و مکانات وغیرہ اگر خریدے جائیں جن کی وجہ سے مساجد کی آمدنی میں اضافہ ہو اور مساجد وغیرہ کے مصارف پورے ہوجائیں تو ایسا کرنا جائز اور درست ہے، علامہ ابن نجیم امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں:

وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعاً كان له أن يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعاً (البحر الرائق ۵/۲۰۶)

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب موقوفہ زمین پیداوار سے کمزور ہوجائے اور متولی اس کی قیمت کے بدلے

کوئی دوسری زیادہ پیداوار والی جگہ پاتا ہے تو متولی کے لئے اس جگہ کو بیچ کر اس کی قیمت سے کثرت پیداوار کی جگہ خریدنا جائز اور درست ہے۔

امام محمدؒ کی یہ روایت اگرچہ مفتی بہ نہیں ہے لیکن اس دور میں اگر امام محمدؒ کی اس روایت پر عمل کی گنجائش دی جائے تو مناسب ہے، اس لئے کہ ایسا کرنے کی وجہ سے آمدنی میں اضافہ ہوگا اور پھر اس کو کار خیر میں صرف کیا جا سکتا ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

مسجد پر موقوفہ جائداد جس کی آمدنی کم ہے:

اگر مسجد کے ساتھ کوئی موقوفہ جائداد ہو لیکن اس کی آمدنی کم ہو اور اگر اس اصل موقوفہ جائداد کو فروخت کرکے دوسری جگہ جائداد حاصل کی جائے تو آمدنی بڑھ جائے گی تو کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ اس سلسلے میں علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ صورت امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور عمل بھی اسی پر ہے، آگے لکھتے ہیں کہ امام ابویوسفؒ کا یہ قول صدر الشریعہ کے قول کے معارض ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہم اصل موقوفہ جائداد کے استبدال یا فروخت کرنے کا فتویٰ نہیں دیں گے، کیونکہ ہمارا بار بار کا مشاہدہ ہے کہ ایسا کرنے کی صورت میں موقوفہ جائداد برباد ہو جاتی ہے، اور گویا بعض قاضیوں نے اس کو اوقاف مسلمین کے باطل کرنے کا حیلہ بنالیا ہے، دوسری دلیل عدم جواز پر یہ دیتے ہیں کہ واجب اصل موقوفہ کو جوں کا توں باقی رکھنا ہے نہ کہ اس میں زیادتی کرنا مقصود ہے، علامہ شامی کا رجحان بھی مذکورہ صورت کے عدم جواز کی طرف ہے۔

قال قارى الهداية وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص فى استبداله أن أعطى مكانه بدلا أكثر ريعا منه فى صقع أحسن من صقع الوقف جاز عند أبى يوسف والعمل عليه .... والعمل على قول أبى يوسف معارض بما قاله صدر الشريعة ،نحن لانفتى به وقد شاهدنا فى الاستبدال ما لا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين ....أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغى أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ...أقول ما قاله هذا المحقق الصواب (شامی ۳۸۹/۳)

مسلک حنبلی:

امام احمدؒ کے یہاں اصل موقوفہ چیزوں کو بلا ضرورت فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ موقوفہ جائداد کو آمدنی کی خاطر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ آمدنی کی زیادتی کوئی ضرورت نہیں ہے، ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غير أنفع منه وأكثر رد اعلى أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود (المغنی ۳۶۹/۵)

اگر وقف کی مصلحت مکمل ختم نہ ہوئی ہوتو اس کی بیع جائز نہیں (میں کہوں گا کہ) البتہ اگر اس کے علاوہ اس سے زیادہ فائدہ مند اور زیادہ آمدنی والا ہوتو بھی اس کی بیع درست نہیں، اور اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی تحریم ہے، اور بیع کو مباح ضرورت کی وجہ سے کیا گیا ہے، وقف کے مقصود کو ضیاع سے بچانے کی خاطر، اور جب اس سے انتفاع ممکن ہوا گرچہ کم ہوتو مقصود ضائع نہیں ہوگا۔

مسلک مالکی:

مالکیہ کے یہاں بھی مسجد پر موقوفہ جائداد جس کی آمدنی کم ہے، اس کی فروختگی درست نہیں ہے، چنانچہ حاشیہ الدسوقی میں ہے:

(لاعقار) حبس من دور و حوانيت و حوائط وربع فلايباع ليستبدل به غيره وإن خرب (حاشیہ الدسوقی ۴/۹۱)

موقوفہ گھر، دکانیں، دیواریں اور کھیت، گوخراب ہو اس کو فروخت کر کے اس سے استبدال جائز نہیں ہوگا۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆

جن اوقاف کے مصارف باقی نہ رہیں ان کا حکم

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاءاللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعداللہ قاسمی

جن اوقاف کے مصارف باقی نہ رہیں ان کا حکم

سوال: بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

جوابات

سوال نمبر (۱) کے تحت تفصیل آچکی ہے، ایسے اوقاف کا متبادل اختیار کیا جائے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں:

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف نا قابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

فإذا خرب المسجد و خوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز (فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۲۶۴)

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کردی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کی جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے انہیں اسی نوع کے دوسرے اوقاف پر صرف کیا جائے، اس نوع کے اوقاف نہ ہوں تو فقراء و مساکین پر صرف کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں شئ موقوف کا مصرف:

اگر کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف ہو، اور وہ خاندان ہی ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر صرف ہوگی۔ اس لئے کہ جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں اس کے حقدار فقراء و مساکین ہی ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی

ہے۔ ایسی جہت بیان کی جائے جو ختم ہونے والی نہ ہو۔ البتہ اس جہت کی صراحت ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے... امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی صراحت ضروری ہے۔ اگر بوقت وقف ختم نہ ہونے والی اس جہت کی صراحت نہ کی جائے تو وقف صحیح نہیں ہوگا... امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہوگا، اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، یعنی جہت وقف ختم ہوجانے کے بعد اس کی آمدنی فقراء و مساکین پر صرف کی جائے گی، فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة و محمد حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع أبدا وقال أبو يوسفؒ: إذا سمّى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمّهم...وقيل إن التابيد شرط بالاجماع إلا أن عند أبي يوسف لايشترط ذكر التابيد لأن لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه إزالة الملک بدون التمليک كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله و صار بعدها للفقراء وإن لم يسمّهم وهذا هو الصحيح (ہدایہ ۶۳۹/۲)

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں برامکہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

قال ابو يوسف: إذا انقرض الموقوف عليهم يصرف الوقف إلى الفقراء (شرح فتح القدیر ۱۹۹/۶)(ويجعل آخره لجهة)قربة(لا تنقطع) هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة وجعله أبويوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر في الدار و صدر الشريعة وبه يفتى وأقره المصنف (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/ ۳۶۵-۳۶۶)

اور اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھا، اور اب نہ وہ مسجد رہی اور نہ ہی مدرسہ، تو مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد پر اور مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔ ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جن اوقاف قدیمہ کے متعینہ مصارف ختم ہوچکے ہیں، مثلاً کسی خاص خاندان کے فقراء، کوئی خاص مسجد یا مدرسہ وغیرہ پر وقف شدہ املاک موجود ہیں لیکن نہ اس خاندان کے فقراء کا وجود اور پتہ ہے نہ مسجد و مدرسہ ہی کا، تو اب ان اوقاف کی آمدنیاں اسی نوع کے مصارف قریبہ پر خرچ کی جائیں گی، فقراء کا حصہ فقراء پر اور مسجد و مدرسہ کا حصہ قریب تر مسجد و مدرسہ پر۔

کیونکہ اس طرح واقف کے اصل مقصد و منشاء کی تکمیل ہوجاتی ہے جو واجب الرعایت بھی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے ایک غیر آباد رباط کے اوپر اوقاف عامرہ کے متعلق حضرت امام اعظم کا ایک سوال و جواب بھی نقل کیا ہے: هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم ، لأن غرض الواقف انتفاع المارة و يحصل ذلک بالثاني (شامی ۳۷۱/۱)

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر اراضی کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف تھی اور وہ خاندان ختم ہوگیا تو اب اسکی آمدنی دوسرے فقراء ومساکین پر خرچ کی جائے گی۔

و قال أبو يوسف سمى فيه جهة تنقطع جاز و صار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم... وهذا هو الصحيح (ہدایہ ۲/۶۳۹)

اور اگر کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے اور وہ مسجد اور مدرسہ نہیں رہا تو اس سے قریب مسجد یا مدرسہ میں صرف کیا جائے گا۔یعنی مسجد پر وقف اراضی کی آمدنی قریب تر مسجد میں اور مدرسہ پر وقف اراضی کی آمدنی قریب تر مدرسہ میں صرف کی جائے گی۔

مولانا عبد الجليل قاسمی

مصارف منقطعہ کا حکم:

رہے ایسے اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اسکے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے۔یا وقف کسی مسجد و مدرسہ کے لئے تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ایسے اوقاف کی آمدنی کو بھی اسی نوع کے کسی دوسرے مدرسہ و مسجد یا فقراء پر خرچ کیا جائے، اگر آبادی بالکل اجڑ گئی ہو اور قریب میں اس نوع کا وقف یا مصرف نہ ہو تو دیگر جگہ کے مصرف خیر میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔ مگر ایسے اوقاف کی آمدنی نئے مصارف میں خرچ کرنے کے لئے اگر قاضی ہو تو اس سے یا مفتی سے اجازت وفتوی لیکر خرچ کیا جائے۔

وفي الخانية رباط بعيد استغنى عنه المارة و بجنبه رباط، قال السيد الإمام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب و استغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز.

اگر کوئی رباط (مسافر خانہ) دور پر واقع ہو، اور گذرنے والوں کو قریبی دوسرے رباط کی وجہ سے اس کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو امام ابوشجاع کا قول ہے کہ پہلے رباط کے غلہ وآمدنی کو اس دوسرے رباط میں خرچ کیا جائے، جیسے کوئی ویران مسجد کہ اہل محلہ کو اس کی حاجت نہ ہو، اور یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش ہوا اور قاضی نے اس کی لکڑی فروخت کردی اور قیمت دوسری مسجد میں خرچ کردی تو جائز ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

مصرف ختم ہوگیا، آمدنی باقی، تو کیا کرے:

مسجد یا مدرسہ کے نام جو اوقاف ہیں ان کی آمدنی بدستور باقی ہے مگر موقوف علیہ یعنی وہ مسجد یا مدرسہ باقی نہیں ہے، اسی طرح خاندان یا علاقہ کے فقراء پر وقف تھا مگر وہ خاندان وہاں سے منتقل ہوگیا ہے یا بالکل ختم ہو چکا ہے تو ایسے حالات میں اوقاف کی آمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی قسم کے قریب ترین مصرف

میں خرچ کرنے کی گنجائش ہے، مثلاً اگر مسجد تھی تو اس کی آمدنی قریب ترین دوسری مسجد میں، یا مدرسہ تھا تو اس کی آمدنی قریب ترین دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جاسکتی ہے خلاف جنس میں نہیں، نیز جس خاندان کے فقراء پر وقف کیا گیا تھا اگر وہ خاندان ملک چھوڑ کر دوسرے ملک میں چلا گیا ہے، یا ان میں کوئی بھی فقیر باقی نہیں ہے، اسی طرح جس علاقہ کے فقراء پر وقف کیا گیا تھا وہ علاقہ اجاڑ ہوگیا، وہاں کوئی مسلمان فقیر نہیں ہے تو ان سب صورتوں میں وہاں سے قریب ترین دوسرے فقراء پر خرچ کر دینا جائز ہے مگر خلاف جنس میں صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

أفتى به الإمام أبو شجاع والإمام الحلواني وكفى بهما قدوة ولا سيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أوحوض إذا لم ينقل يأخذ أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو شاهد وكذلك أوقافه يأكلها النظار أو غيره ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج إلى النقل إليه(شامی، طبع زکریا ۶/۵۵۰)

اس پر امام ابوشجاع اور شمس الائمہ حلوانی نے فتوی دیا ہے اور یہی دونوں قول کے لئے کافی ہے خاص کر ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد اور اس کے علاوہ سرحدی چھاؤنی یا حوض جب انکی فاضل اشیاء منتقل نہ کی جائیں تو چور ڈکیت قبضہ کرلیں گے جیسا کہ مشاہدہ ہے اور ایسا ہی اس کے اوقاف کو خود متولی وغیرہ کھا جائیں گے، اور نقل نہ کرنے میں دوسری ضرورت مند مسجد بھی ویران ہوسکتی ہے۔

نیز فقہاء کی اس عبارت سے بھی یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے:

سئل شيخ الإسلام عن أهل القرية افترقوا وتداعى مسجد القرية إلى الخراب وبعض المتغلبة يستولون على خشب المسجد وينقلونه إلى دارهم هل لواحد لأهل القرية أن يبيع الخشب بأمر القاضي ويمسك الثمن ليصرفه إلى بعض المساجد أو إلى هذا المسجد قال نعم(وقوله) وخرب الرباط واستغنى الناس عنه يربط في رباط آخر هو أقرب الرباط إليه (ہندیہ ۲/۴۷۹) إذا قال موقوفة فقط لانصرافه إلى الفقراء عرفا فهو مؤبد(شامی زکریا ۶/۵۳۷) قال صدقة موقوفة على فلان جاز ويصرف بعده إلى الفقراء (شامی زکریا ۶/۵۳۶) وما فضل من حصير وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه الخ (إعلاء السنن ۱۳/۱۹۹)۔

شیخ الاسلام اسبیجابی سے سوال کیا گیا ایسی آبادی کے بارے میں کہ جہاں کے لوگوں نے منتشر ہوکر مسجد کو ویران چھوڑ دیا ہے اور بعض مخالف لوگ تغلب سے مسجد کی لکڑیاں اپنے یہاں منتقل کرنے لگے ہیں تو کیا وہاں کے کسی آدمی کے لئے جائز ہے کہ حاکم کی اجازت سے اس کو فروخت کرکے پیسہ کو روک لے تاکہ اس کو اس مسجد میں یا دوسری مسجد میں صرف کردے تو فرمایا کہ جی ہاں جائز ہے۔ اور سرحدی چھاؤنی ویران ہو جائے اور لوگ اس سے مستغنی ہو

جائیں تو اس کو دوسرے قریب ترین چھاؤنی میں منتقل کر دیا جائے تو جائز ہے، جب صرف یہ کہا کہ وقف ہے، تو وہ فقراء کی طرف عرفاً منتقل ہو جائے گا پھر وہ ہمیشہ رہیگا۔ اور کہا کہ فلاں پر بطور وقف صدقہ ہے تو جائز ہے اور اس کے بعد فقراء کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور جو چٹائی اور تیل سے زائد ہو اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے تو اس کو دوسری مسجد میں منتقل کر دینا جائز ہے یا پڑوس کے فقراء کو صدقہ کر دے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مصارف اوقاف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اوقاف کا مصرف:

مصارف اوقاف کے ختم ہونے کی حسب ذیل دو صورتیں ہیں:

الف۔ کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقراء و مساکین پر وقف تھی، ایک عرصہ گزرنے کے بعد وہ خاندان ہی ختم ہو گیا، تو ایسی صورت میں موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر صرف کی جائے گی، کیونکہ جہت وقف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس وقف کے حقدار فقراء و مساکین ہی ہوتے ہیں۔ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی ہے، یعنی وقف کرتے وقت واقف وقف کی ایسی جہت کی صراحت کر دے جو ختم نہ ہونے والی ہو، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تابید کی صراحت ضروری ہے، عدم صراحت کی صورت میں وقف درست نہیں ہوگا۔

فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ عدم صراحت کی صورت میں بھی وقف درست قرار پائے گا اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، اور جہت وقف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس کی آمدنی کے مصرف فقراء و مساکین قرار پائیں گے، امام ابو یوسفؒ ہی کا قول مفتی بہ ہے۔

لہذا جہت وقف کے انقطاع کی صورت میں وقف کی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر صرف کی جائے گی، علامہ ابن الہمام نے تحریر فرمایا ہے:

قال أبو يوسف إذا انقرض موقوف عليهم يصرف الوقف إلى الفقراء (ويجعل آخره لجهة) قربة (لا تنقطع) هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة وجعله أبو يوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر في الدار و صدر الشريعة وبه يفتي وأقره المصنف (شرح فتح القدير ۶/۱۹۹)

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین یا جائداد کسی مسجد، مدرسہ، قبرستان یا رفاہی ادارہ پر وقف تھی، اور اب نہ ہی وہ مسجد باقی رہی اور نہ ہی مدرسہ و قبرستان اور رفاہی ادارہ، تو ایسی صورت میں ایک جنس کے اوقاف کی آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف پر صرف کرنا ضروری ہوگا۔ مثلاً مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد کے اوقاف پر، مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر "الاقرب فالاقرب" کی ترتیب سے صرف ہوگی، ایک جنس کے اوقاف کی آمدنی کو دوسری جنس کے اوقاف پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

جواوقاف جن مصارف کے لئے ہیں، ان کی آمدنی ہم جنس اور انہی نوع کے مصارف میں صرف کی جائے گی، جیسا کہ فقہاء کی بعض اصولی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے شرح الملتقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے:

يصرف إلى أقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

اور جو اوقاف کسی خاص خاندان یا افراد کے لئے تھے ان کے ختم ہوجانے کے بعد وہ اوقاف عام فقراء کے لئے ہوجائیں گے۔ علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

قال أبويوسفؒ يرجع إلى الواقف وإلى ورثته إلا أن يقول صدقة موقوفة ينفق منها على فلان وعلى فلان فإذا انقرض المسمى كانت للفقراء والمساكين لأنها جعلها صدقة على مسمى فلا تكون على غيره (المغنی لابن قدامہ ۵/۶۲۳)

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے ''الفقہ الاسلامی وأدلتہ'' میں امام ابویوسفؒ کے اس قول کو جمہور کا قول مختار بتایا ہے:

أخذ الجمهور غير الحنفية بقول أبي يوسفؒ'' (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۱۹۹)

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اوقاف جو خاندان یا افراد کے لئے ہیں اگر اس خاندان یا افراد کا انقطاع ہوجائے اور جہتیں ختم ہوجائیں تو وہ اوقاف فقراء کے لئے ہوجاتے ہیں، چنانچہ علامہ حصکفیؒ درمختار میں لکھتے ہیں:

فلو وقف على أولاد زيد ولا ولد له أو على مكان هيأه لبناء مسجد أومدرسة صح (في الاصح) وتصرف الغلة إلى الفقراء إلى أن يولد لزيد أو يبنى المسجد (درمختار ۴/۴۳۰)

علامہ شامیؒ نے اس جگہ شرح کرتے ہوئے ایک اصولی بات بیان کی ہے، فرماتے ہیں:

علم من هذا أن منقطع الأول و منقطع الوسط يصرف إلى الفقراء'' (ردالمحتار علی الدرالمختار ۴/۴۳۰)

فتاوی ہندیہ اور فتاوی قاضی خاں میں اس مسئلہ کے متعلق بعض صریح جزئیات بھی موجود ہیں، یہاں دو جزئیات ہم نقل کررہے ہیں:

إذا وقف وقفا مؤبدا واستثنى لنفسه أن ينفق من غلة هذا الوقف على نفسه وعياله وحشمه مادام حيا جاز الوقف والشرط جميعا عند أبي يوسفؒ فإذا انقرضوا صارت الغلة للمساكين كذا في الذخيرة (فتاوی ہندیہ ۲/۳۹۹)۔

''**ولو قال على بني وليس له بنون فالغلة للفقراء وكذا لو قال على بناتي وله بنون فالغلة للفقراء ليس للبنين**'' (ہندیہ ۲/۳۷۵)

حاصل یہ کہ ایسے اوقاف جو کسی خاص خاندان یا خاص افراد کے لئے ہوں جب وہ خاندان ختم ہوجائے یا وہ افراد باقی نہ رہیں تو وہ اوقاف فقراء و مساکین کے لئے مقرر ہوجائیں گے، اور ان کی آمدنی انہی پر صرف کی جائے گی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

ایسے اوقاف کی آمدنی کو ان سے ملتے جلتے مقاصد پر صرف کیا جاسکتا ہے، مثلاً ایک مسجد کی آمدنی کو دوسری مسجد پر اور ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ پر تاکہ وقف کا اصل مقصد پورا ہو۔

مولانا شمس پیرزادہ

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں ان کی آمدنی اسی نوعیت کے دوسرے مصارف پر خرچ کی جاسکتی ہے، مثلاً کوئی جائداد کسی مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھی اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو دوسری مساجد یا مدارس پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اس کا جواب سوال نمبر (۳) کے جواب میں آگیا، وہ یہ کہ مسجد کے اوقاف کو کسی قریبی مسجد، مدرسہ کے اوقاف کو کسی قریبی مدرسہ اور فقراء کے اوقاف کو کسی قریبی جگہ کے فقراء پر خرچ کیا جائے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں اوقاف کے مصارف ختم ہو جانے کی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی کے لئے فقراء و مساکین مصرف ہوں گے، اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی معین آدمی پر وقف ہو تو یہ وقف جائز ہے، اور جب وہ موقوف علیہ مرجائے اور مصرف ختم ہو جائے تو اس صورت میں یہ وقف واقف کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے، چنانچہ علامہ عینیؒ شرح کنز میں لکھتے ہیں:

عن أبي يوسف إذا على رجل بعينه جاز و إذا مات الموقوف عليه رجع الوقف إلى ورثة الواقف وعليه الفتوى، وقال في البرامكة :قال أبو يوسف: إذا انقرض الموقوف عليهم يصرف إلى المساكين فحصل عنه روايتان (عینی علی الکنز ۱/ ۳۷۶)۔

امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہو جاتی ہیں، ایک مصرف ختم ہونے کی صورت میں واقف کے ورثہ کی طرف لوٹا دیا جانا، دوسرے مساکین کو مصرف قرار دیا جانا۔ ان دونوں روایتوں میں سے دوسری روایت پر عمل کرنا بہتر ہوگا، کیونکہ وقف سے واقف کا مقصد قربت کا ارادہ ہوتا ہے، تو اس ارادہ کے لئے مناسب فقراء و مساکین ہو سکتے ہیں، **كذا في البحر** (۵/ ۱۹۸)

اور شرح وقایہ میں ہے: **قال أبو يوسف يصح بدونه اى يصح الوقف بدون ذكر التابيد، وإذا انقطع صرف إلى الفقراء.**

یعنی وقف کی وہ جہت جس پر وقف کیا گیا تھا وہ ختم ہوگئی تو اس وقف کے مصارف فقراء ہوں گے گرچہ واقف نے ان فقراء کا نام نہیں لیا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہوا کہ اگر معین موقوف علیہم فقراء ہیں تو ان کے نہ ہونے کی صورت میں دوسرے فقراء مصرف ہوں گے، اور اگر موقوف علیہ مسجد ہے یا مدرسہ، تو مسجد و مدرسہ کے نہ ہونے کی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی

کے لئے مصارف دوسری ضرورتمند مسجد یامدرسہ ہوگا۔۔واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں اوقاف کے مصارف کے ختم ہوجانے کی صورت میں یہ تفصیل ملحوظ رہے گی کہ اگر موقوف علیہم فقراء تھے تو ان کے معدوم ہونے کی صورت میں دوسرے فقراء مصرف ہوں گے، اور اگر موقوف علیہ مسجد یا مدرسہ ہے تو ان کے نہ رہنے کی صورت میں دوسری ضرورتمند مسجد یا ضرورتمند مدرسہ مصرف ہوگا، واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

ایسی آمدنی کو مسلمان غرباء تعلیم، علاج، مساجد، مدارس اور نوازلات میں خرچ کیا جائے، اگر ان اوقاف کے شرائط مصارف معلوم ہوں تو ان مصارف کے انواع میں پہلے خرچ کیا جائے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

مدرسہ و مسجد یا کسی خاندان کے افراد کے ختم ہوجانے کی صورت میں اس کی آمدنی اسی طرح کے مصارف میں خرچ ہوگی اس کے دلائل دوسرے جوابات کے ضمن میں گذر چکے ہیں۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

اگر کسی وقف کے مصارف ختم ہوجائیں، مثلاً کوئی چیز کسی مسجد یا مدرسہ پر یا فلاں خاندان کے فقراء پر وقف تھی، اور اب نہ وہ مسجد ہے اور نہ وہ مدرسہ ہے اور نہ وہ فقراء ہیں، تو ایسی حالت میں کسی دوسری حاجت مند مسجد یا مدرسہ یا فقراء کو ان اوقاف کی آمدنی کا مصرف قرار دیا جائے گا (دیکھئے: کفایت المفتی ۷/۲۷۹)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

اسی سے ملتے جلتے دوسرے مصارف میں اس وقف کی آمدنی خرچ کر سکتے ہیں، مثلاً کوئی وقف کسی خاص مدرسے کے لئے تھا وہ مدرسہ باقی نہیں رہا تو وہ آمدنی دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

اگر موقوف علیہ ناپید ہوجائے تو تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اوقاف کی آمدنی واقف کے اقارب خصوصاً اس کے عصبات پر صرف کی جائے، اور اگر واقف کے اقارب موجود نہ ہوں تو اس کا مصرف فقراء اور مساکین ہیں۔

واتفق الشافعية والحنابلة مع الرأى السابق للمالكية على أن الموقوف يصرف عند انقراض الموقوف عليهم إلى أقرب الناس إلى الواقف فإن لم يكن للواقف أقارب أو كان له أقارب فانقرضوا صرف إلى الفقراء والمساكين وقفاً عليهم لأن القصد به الثواب الجارى على الدوام (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/۲۰۰)

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

جاگیر اگر فقراء کے لئے وقف تھی تو دیگر مسلمان فقراء و مساکین پر، اور اگر مسجد و مدرسہ پر وقف تھی تو دیگر مدارس اور مساجد پر اس کی آمدنی کو صرف کیا جائے۔ میکانزم باہمی مشورہ سے طے کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف دوطرح کے ہوتے ہیں: (۱) موقوفہ علی الافراد (۲) موقوفہ علی غیر الافراد، مثلاً مساجد وغیرہ، تو اگر افراد موقوف علیہ ختم ہو جائیں تو ان پر موقوفہ اوقاف کی آمدنی فقراء پر صرف کی جائے گی۔

وفيه ما في الخانية وقف على ولديه ثم على أولادهما أبدا ما تناسلوا قال ابن الفضل إذا مات أحدهما عن ولد يصرف نصف الغلة إلى الباقي والنصف إلى الفقراء (شامی ۶۴۵/۶)۔

اور اگر موقوف علیہ غیر افراد ہوں بلکہ رفاہی کام ہوں تو ان پر موقوفہ آمدنی اسی نوع کے دوسرے قریبی وقف میں استعمال کرنا واجب ہے:

فان لم يبرهن يصرف للفقراء الخ.

في الدر المختار: حاصله أن المنقول عندنا أن الموقوف عليه إذا خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر وأوقاف الحوض إلى حوض آخر الخ (شامی ۶/۶۶۶)۔

مولانا مفتی محمد حنیف

اس مسئلہ میں تقریباً تمام ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ ایسے اوقاف جن کے مصارف باقی نہ رہیں، دوسرے دینی ادارے یا کار خیر میں ان کو خرچ کیا جا سکتا ہے (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۵۶)

مولانا محمد رضوان قاسمی

جو جائیداد وغیرہ کسی خاص خاندان پر وقف ہوا اور وہ خاندان ختم ہو چکا ہو تو اس جائیداد کی آمدنی دوسرے فقراء پر جو ختم ہونے والے خاندان سے رشتہ میں قریب ہوں ان پر خرچ کیا جائے، اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں آمدنی منتقل ہونے والے خاندان ہی کو پہونچایا جائے گا، اور مسجد و مدرسہ کے ختم ہونے کی صورت میں موقوفہ جائیداد کی آمدنی اقرب المساجد والمدارس جو محتاج ہوں ان پر صرف کیا جائے۔

مولانا شیر علی

خیال رہے کہ اس سوال میں دو جز ہیں:

(۱) اگر کوئی جاگیر یا اوقاف کسی خاص خاندان کے لئے وقف کیا گیا تھا اور خاندان ختم ہو گیا۔ تو اب اس وقف کا کیا ہوگا؟

(۲) مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا وہ مسجد یا مدرسہ ختم ہو گیا۔ تو اب ان اوقاف کا کیا حکم ہوگا؟ دونوں کے جوابات الگ ہیں:

پہلے جز کا جواب یہ ہے کہ کسی خاص خاندان کے اوقاف جب کہ وہ خاندان ختم ہو جائے عام فقراء کی جانب منتقل ہو جائیں گے۔ اور اس کی آمدنی اس علاقے کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

ابن ہمام کی فتح القدیر میں ہے: **مالو وقف داره على سكنى قوم بأعيانهم أو ولده و نسله ما**

تناسلوا فإذا انقرضوا كانت غلتها للمساكين (٢١٢/٦)۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: وكذا لو قال على ولدی وعلى من يحدث لی من الولد فإذا انقرضوا فعلى المساكين... وإن لم يبق له ولد صرفت الغلة إلى الفقراء (٣٧١/٢)۔

رجل قال أرضی هذه صدقة موقوفة على ولدی كانت الغلة لولد صلبه يستوی فيه الذكر و الأنثى وإذا جاز هذا الوقف فما دام يوجد واحد من ولد الصلب كانت الغلة له لا غير فإذا لم يبق واحد من البطن الأول تصرف الغلة إلى الفقراء ۔

اس سے معلوم ہوا کہ خاندان کے ختم اور انقطاع کے بعد فقراء اس کے مصرف ہوں گے۔

دوسرے جز کا جواب یہ ہے کہ اگر مسجد یا مدرسہ پر وقف کیا گیا تھا تو اس کے انقطاع کے بعد قریبی مسجد و مدرسہ میں اس کے اوقاف کو منتقل کر دیا جائے گا۔

كذا فی الهندية رباط يستغنی عنه وله غلة فإن كان بقربه رباط صرفت الغلة إلى ذلک الرباط وإن لم يكن بقربه رباط يرجع إلى ورثة الذی بنی الرباط (٤٢٨/٢)۔

اسی طرح مسجد کے لئے حکم ہے کہ اس کے اوقاف کو قریبی مسجد کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔

كذا فی مجمع النهر:

حوض أو مسجد خرب أو تفرق الناس عنه فللقاضی أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (٧٤٩/١)

اسی طرح شامی میں ہے:

يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (٣٥٩/٤)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد یا مدرسہ کے اوقاف کو عدم ضرورت کی بنیاد پر قریبی اوقاف میں منتقل کر دیا جائے گا۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

اس آمدنی کے حقدار واقف کے غریب رشتہ دار ہوں گے چاہے عصبہ ہوں یا ذوی الارحام، اگر وہ بھی مفقود ہوں تو اس آمدنی کو مصالح مسلمین پر خرچ کیا جائے گا۔

مولانا ایوب ندوی

اگر کسی وقف کے مصارف ختم ہو جائیں تو اس کی رقم کہاں خرچ کی جائے:

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا، یا اس کے افراد ختم ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے زمین وقف تھی، اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنیوں کا مصرف یہ ہے کہ وہ جس قسم کے اوقاف کی آمدنیاں ہیں، اسی قسم کے دیگر قریبی اوقاف کے مصارف میں ان کو خرچ کیا جائے، مثلاً وہ وقف کسی خاندان کے فقراء کے لئے ہے، تو اس خاندان کے ختم ہونے پر اس

وقف کی آمدنی عام فقراء پر خرچ کی جائے اور ایک مسجد کے انہدام کے بعد اس کی آمدنی دوسری مسجد پر اور مدرسہ کے ختم ہو جانے پر اس کے وقف کی آمدنی دوسرے دینی مدرسہ پر خرچ کی جائے، البتہ یاد رہے کہ پہلے قریبی اوقاف کو دیا جائے، اور اگر اس قسم کے اوقاف کے مصارف اس شہر میں یا قریبی شہر میں نہ ہوں، تو دیگر شہروں میں جہاں اس جیسے اوقاف ہوں، وہ آمدنی کی رقم منتقل کردی جائے، چنانچہ امداد الفتاوی جلد دوم سوال نمبر ۳۲۷ کے جواب کے ذیل میں مرقوم ہے:

الجواب: مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح یہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/۲۹۶)

فتاوی قاضی خان میں ہے۔

رباط فی طرق بعید استغنی عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السید الإمام أبو شجاع رحمه الله تعالی یصرف غلته إلی الرباط الثانی کالمسجد إذا خرب و استغنی عنه أهل القریة فرفع ذلک إلی القاضی فباع الخشب وصرف الثمن إلی مسجد آخر جاز (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/۳۱۵)

وقال أبو یوسف: إذا سمی فیه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء (قدوری/۱۳۹)

وفی البزازیة: وعن الحلوانی فی المسجد والحوض إذا خرب وتفرق الناس یصرف أوقافه إلی حوض و مسجد آخر (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱)

وفیه أیضا وإن استغنی هذا المسجد یصرف إلی مسجد آخر (فتاوی بزازیہ ۶/۲۸۴)

وفی الدر المختار حشیش المسجد و حصره مع الاستغناء عنهما و کذا الرباط والبئر والحوض إلی أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إلیه الخ، وفی الشامیة وظاهره أنه لا یجوز صرف وقف مسجد خرب إلی حوض وعکسه، وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۴۰۷)

مولانا ابوبکر قاسمی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء پر وقف تھی اور اب وہ خاندان دوسری جگہ منتقل ہو گیا ہو تو بھی اس کی آمدنی اسی خاندان کے فقراء پر صرف کی جائے، اور اگر وہ خاندان ختم ہو گیا ہے تو اس کی جنس یعنی دوسرے فقراء مسلمین اور مدارس کے طلبہ پر اس کی آمدنی صرف کی جائے، اور اگر وہ اوقاف کسی مسجد پر وقف تھے اور اب وہ مسجد باقی نہیں رہی اور وہاں مسلمانوں کی آبادی ہو تو ان اوقاف کی آمدنی سے اسی مسجد کی جگہ پر مسجد تعمیر کر کے آباد کیا جائے، اور اگر وہاں مسلم آبادی نہیں ہے تو ان کی آمدنی سے اولاً اس مسجد کی جگہ کو چہار

دیواری وغیرہ بنا کر محفوظ کر لی جائے تاکہ اس کی بے حرمتی نہ ہو اور غلط قبضہ کسی کا نہ ہو، اور بقیہ آمدنی قریب پھر بعید کی مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائے، اسی طرح جو اوقاف کسی مدرسہ پر وقف تھے اور اب وہ مدرسہ نہیں رہا اور وہاں مسلمانوں کی آبادی ہے تو اس جگہ از سر نو مدرسہ قائم کیا جائے اس آمدنی سے، اور اگر وہاں مسلم آبادی نہیں ہے تو ان اوقاف کی آمدنی قریب کے مدارس ومکاتیب دینیہ کی ضرورتوں میں صرف کی جاوے۔

کما مر عن شرح الملتقى يصرف وقفها إلى أقرب مجانس لها (شامی ۵۱۳/۳) حاصله أن ما خرب تصرف أوقافه إلى مجانسه (ردالمحتار ۵۷۴/۳)

مولانا عبد القيوم

واقفین نے اپنی جائداد جس پر وقف کیا تھا وہ وقف کا مصرف ختم ہو چکا وہ متعین فقراء یا متعین مساجد ومدارس اب نہ رہے، سب معدوم ہو چکے تو ایسی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی کو اسی نوع کے قریبی وقف پر خرچ کریں گے جس نوع پر واقف نے وقف کیا تھا۔

وحكى انه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة به وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم لأن الواقف غرضه انتفاع المارة ويحصل ذلک بالثاني (شامی ۳۷۴/۳) وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳۷۱/۳)

مولانا تنوير عالم قاسمي

موقوف علیہ اگر خاص خاندان ہو اور وہ ختم ہو جائے تو اس وقف کو دیگر فقراء کو دیا جائے گا، اسی طرح جس مسجد ومدرسہ کے لئے جائداد وقف ہو اس کے ختم ہونے کی صورت میں اس کے ہم جنس قریبی مماثل پر صرف کیا جائے گا۔

قال الشامي علم من هذا أن منقطع الأول و منقطع الأوسط يصرف إلى الفقراء (شامی ۴۱۴/۳)ان الموقوف عليه إذا خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر وأوقاف الحوض إلى حوض آخر (شامی ۴۱۵/۳)

مفتي عبد الرحيم بهوپال

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر جو کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی اور وہ خاندان ختم ہو گیا یا اسکے افراد ایسی دوسری جگہ منتقل ہو گئے کہ وہاں تک ان اوقاف کی آمدنی بھیجنا یا صرف کرنا دشوار تر ہو، یا کسی مسجد ومدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے مصارف پر خرچ کیا جائے۔ مثلاً فقراء مخصوص کے لئے وقف تھا تو ان کے فقدان کی صورت میں دوسرے قریب کے فقراء پر صرف کیا جائے اور مسجد ومدرسہ کے اوقاف کو دوسرے قریب محتاج مسجد ومدرسہ پر صرف کیا جائے۔

مولانا نذر توحيد مظاهري

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں ان کی آمدنی قومی ورفاہی کاموں کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہوں تو ان اوقاف کی آمدنی ان کے ہم جنس قریبی مصارف میں خرچ کرنی چاہئے۔

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط)لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جن کے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ، تو ان اوقاف کی آمدنی کا مصرف یہ ہے کہ جس قسم کے اوقاف کی آمدنی ہے اس قسم کے دیگر اوقاف کے مصارف میں آمدنی کی اس رقم کو خرچ کردیا جائے۔

جن فقراء پر وقف کی گئی تھی اب بالفعل وہ لوگ ناپید ہیں تو دوسرے فقراء پر اس رقم کو خرچ کرنا چاہئے، اگر موقوف علیہ فقراء کسی دوسرے گاؤں میں منتقل ہو گئے ہیں تو رقم اس فقراء تک پہنچانے کی سعی بلیغ کرنی چاہئے، مسجد کے انہدام کے بعد اس کی آمدنی دوسری مسجد پر اور مدرسہ کے ختم ہو جانے پر اس کے وقف کی آمدنی دوسرے دینی مدارس اسلامیہ پر خرچ کرنی چاہئے، اراضی موقوفہ کی بیع کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، ہاں اراضی موقوفہ کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے یا مکان بنوا کر کرایہ دار کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔

عن ابن عمر أن عمر وجد مالاً بخيبر فأتى النبي ﷺ فأخبره فقال إن شئت تصدقت بها فتصدق بها في الفقراء والمساكين وذي القربىٰ والضيف (بخاری ۱/۳۸۹، الاشباہ والنظائر ۳/۱۰۳ تا ۱۰۹، ہدایہ ۲/۶۳۶ تا ۶۴۶، شرح وقایہ ۲/۳۵۰ تا ۳۵۵۔ قدوری ۱۳۸ تا ۱۴۰۔ الجوہرۃ النیرۃ ۲/۲۱۴ تا ۲۲۰)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق اعظم کو خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی تو اس کے بارے میں آپ ﷺ سے مشورہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی پیداوار اور آمدنی کو صدقہ قرار دیدو، چنانچہ آپ نے (آنحضرت ﷺ کے فرمان کے مطابق) اس زمین کو وقف کردیا اور اس کی پیداوار اور آمدنی کو فقیروں، مسکینوں، قرابت داروں اور مہمانوں کی خدمت میں صدقہ قرار دیدیا۔

قال العلامة الحصكفي في الدر المختار الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (الدرالمختار مع الردالمختار ۳/۴۰۷)۔

رباط في طريق بعيد استغنىٰ عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع

رحمه الله تعالی تصرف غلته إلی الرباط الثانی کال مسجد إذا خرب واستغنیٰ عنه أهل القریة فرفع ذلک إلی القاضی فباع الخشب وصرف الثمن إلی مسجد آخر جاز (الفتاویٰ الخانیة ۳/۳۱۵)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ کا موقف:

اگر مسجد کا مال اس قدر جمع ہو کہ مسجد اس کی نہ فی الحال محتاج ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور اس رقم کے اسی طرح جمع رہنے کی حالت میں طامعین اور تصرف متغلبین کا اندیشہ ہو تو بیشک یہ رقم موجودہ ضرورت میں جو اسلام اور مسلمین کے لئے ایک حادثۂ عظمیٰ اور نائبۂ کبریٰ ہے خرچ ہوسکتی ہے یعنی ترک مجروحین ویتامیٰ و بیوگان کی امداد کے لئے بھیجی جاسکتی ہے الخ (کفایت المفتی ۷/۲۷۸ تا ۲۷۹، جواب نمبر ۲۴۰)

میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ دوسری محتاج مساجد ومدارس اسلامیہ و بیوگان وغیرہ پر جمع شدہ رقم خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

باقی وہ اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ ختم ہوگیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اب نہ وہ مسجد ہے نہ ہی مدرسہ۔ ایسی صورتوں میں اسی جیسے مصرف میں متذکرہ اوقاف کے مصارف کو صرف کئے جائیں گے۔

لا یجوز تغییر المصرف مع إمکان المحافظة کما لا یجوز تغییر الوقف بالبیع مع إمکان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسے اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہوں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، اور اب وہ خاندان ختم ہوگیا ہو یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے ہوں، یا مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھا لیکن اب نہ وہ مسجد ہے اور نہ مدرسہ، ان تمام صورتوں میں اوقاف کی آمدنی کا مصرف اس سے قریب جو مسجد اور مدرسہ ہے یا وہاں کے جو فقراء ہیں وہ اس کے مستحق ہوں گے، لیکن اگر وہاں کے رہنے والے اور وہاں کی مسجد اور مدرسہ اس سے مستغنی ہو تو متولی وقف کو اس کی اجازت ہے کہ وہ اس آمدنی کو انہی مصارف میں دوسری جگہوں پر خرچ کرے۔ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

إذا سمی فیه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء ولو لم یسمهم هذا هو الصحیح عندنا.. ولا یعطی للفقراء شئ مادام الموقوف علیه حیا فإذا مات صرف للفقراء (بحر الرائق ۵/۱۹۸)

جب وقف کے اندر کوئی جہت (مد) ایسی متعین کرے جو ختم ہو جائے تو اس کے بعد وہ فقراء کے لئے ہو جائے گا اگر چہ اس نے اس کی صراحت نہ کی ہو، اور فقراء کو اس میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا جب تک موقوف علیہ باقی

رہے، جب وہ مرجائے تو اس کو فقراء کی طرف منتقل کردیا جائے گا۔

مولانا قمرالزماں ندوی

اوقاف کے مصارف ختم ہوجانے کی صورت میں آمدنی کا مصرف:

بہت سے اوقاف ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے مصارف ختم ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان اب ختم ہوگیا یا اس خاندان کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا مثلاً کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد باقی ہے اور نہ ہی مدرسہ، تو ایسے اوقاف کی آمدنی کا مصرف دوسرے فقراء ہوں گے یعنی محلہ، گاؤں اور شہر کے دیگر محتاج اور ضرورتمند لوگوں کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، چنانچہ علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا انقطع المصرف صرف إلى الفقراء ولايعود إلى ملكه إن كان حيا وإلى وارثه إن كان ميتاً (مجمع الانہر ۱/ ۷۳۴، نیز دیکھئے: شامی ۳/ ۳۶۶)

جب مصرف ختم ہو جائے تو فقراء کو دے دیا جائے گا، وہ نہ واقف کی ملکیت میں واپس آئے گا اگر وہ زندہ ہو اور نہ ہی اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کی ملکیت میں۔

اور علامہ حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

واختلف الترجيح والأخذ بقول أبي يوسف أحوط وأسهل كما في المنح عن البحر وبه يفتى كما في الدرر و صدر الشريعة وفي الفتح انه أوجه عند المحققين (در المنتقی بہامش المجمع ۱/ ۷۳۴، اور دیکھئے: درمختار مع الرد ۳/ ۳۶۶)

ترجیح میں اختلاف ہے، تاہم امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کرنے میں زیادہ احتیاط بھی ہے اور آسانی بھی جیسا کہ منح میں بحر سے نقل کیا ہے، درر اور صدر الشریعہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ محققین کے نزدیک یہی زیادہ مناسب ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مصارف ختم ہونے کے بعد اوقاف کا مصرف:

اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں مثلاً جس مدرسہ یا مسجد پر وقف تھا، اب اس مدرسہ یا مسجد کا نام ونشان تک باقی نہیں ہے، یا جن فقراء پر وقف کیا تھا وہ فقراء دنیا سے رخصت ہو گئے ہوں یا کسی دور دراز مقام پر منتقل ہو جائیں، تو ان اوقاف کی آمدنی کو فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا انقطع المصرف صرف إلى الفقراء (مجمع الأنہر ۱/ ۷۳۴)

جب مصرف ختم ہو جائے تو اس کو فقراء پر صرف کریں گے۔

لیکن فقراء جن پر وقف تھا، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر وہ ایسی جگہ منتقل ہوجائیں جو ان کے مقام سے الگ بستی شمار ہوتی ہو، تو وہ وقف سے محروم تصور کئے جائیں گے اور اگر وہ جگہ جہاں منتقل ہوکر گئے ہیں وہ اسی بستی (سابق) میں شمار کی جاتی ہے تو وہ وقف سے محروم نہیں کئے جائیں گے۔ علامہ کردری نے اس سلسلہ میں ایک اہم جزئیہ نقل فرمایا ہے:

وقف على فقراء أقربائهم المقيمين بخوارزم فانتقلوا إلى بلد آخر إن كان مما يحصون لا تنقطع وظيفتهم وإن لا يحصون تنقطع ثم إن بقي هناك منهم أحد يصرف الكل إليه وإن لم يكن صرف الكل إلى الفقراء (البزازیہ مع الہندیہ ۲۷۸/۶)

کسی شخص نے خوارزم میں مقیم اپنے رشتہ دار فقراء پر وقف کیا، پھر وہ لوگ (فقراء) دوسرے شہر منتقل ہوگئے، تو اگر اس شہر کو لوگ اسی میں سے (خوارزم میں) شمار کرتے ہیں تو ان کا وظیفہ ختم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو خوارزم میں شمار نہیں کرتے ہیں تو ان کا وظیفہ ختم ہوجائے گا، لیکن اگر ان میں سے ایک بھی وہاں باقی ہے تو تمام کا تمام اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر کوئی بھی نہیں بچا ہے تو پورا فقراء ومساکین پر صرف کیا جائے گا۔

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کی آمدنی جب کہ اسکے مصارف اب باقی نہیں رہے تو قریب کے اسی نوع کے دوسرے اوقاف پر اسکو صرف کیا جائے۔ مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

وہ اوقاف جن کے مصارف ختم ہوچکے ہیں مثلاً کسی معین خاندان کے فقراء کے لئے خاص جاگیر وقف کی گئی تھی یا مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف کی گئی تھی، اور وہ خاندان یا مسجد یا مدرسہ بالکل ختم ہوچکے ہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جائے گی یعنی اگر خاص مسجد ہے تو اس کی طرف سے مستغنی ہونے کی وجہ سے دوسری مسجد میں اس کی آمدنی صرف ہوگی، اسی طرح سے مدرسہ ہے تو دوسرے مدارس میں۔

وقال أبو يوسف إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم۔

یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وقف کرتے وقت ایسی جہت متعین کیا جو منقطع ہونے والا ہے تو اس کا وقف کرنا درست ہے، اور اس جہت کے منقطع ہوجانے کے بعد فقراء کے لئے وقف ہوجائے گا۔

وذلک مثل أن يقول جعلته صدقة موقوفة لله تعالى أبدا على ولد فلان وولد ولده ولم يذكر الفقراء ولا المسكين وذلک لأنه إذا جعلها لله فهد وقفه أبدا لأن ما يكون لله فيصرف إلى المساكين فصار كما لو ذكره۔

لہٰذا وہ اوقاف جو کسی خاص فقراء کے خاندان کے لئے یا کسی بھی متعین شخص کے لئے وقف کئے گئے تھے جن کے مصارف اب ختم ہوچکے ہیں، ان تمام کو اسی نوع میں صرف کیا جاسکتا ہے شرعاً اس کی اجازت ہے۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

وہ اوقاف جن کے معینہ مصارف ختم ہو چکے:

بہت سے اوقاف ایسے ہیں جن کے معینہ مصارف ختم ہو چکے مثلاً کوئی جاگیر کسی معین خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان ختم ہو گیا۔ تو اب اس کی آمدنی اور منافع دیگر فقراء کی جانب منتقل ہو جائیں گے۔ اور ان سے ان کے حوائج وضروریات پورے کئے جائیں گے، جیسا کہ فتح القدیر کی عبارت سے یہ چیزیں مستنبط ہو رہی ہیں:

وفي الفتح وقف على زيد ثم المساكين فرد زيد فهو للمساكين وكذا على زيد و عمر فرد أحدهما أو ظهر انه كان ميتا فنصيبه للمساكين (فتح ۴۵۱/۵)

اسی طرح اگر معین مدارس ومساجد پر وقف تھے، اور اب وہ مدارس ومساجد ختم ہو چکے تو اب ان کے منافع و آمدنی علی حسب الانواع والاجناس قریب تر مدارس ومساجد جو محتاج ہیں، پر صرف کئے جائیں گے۔

وفي البحر ولووقف على إنسان بعينه أو عليه وأولاده أوعلى قرابته وهم يحصون أو على أمهات أولاده فمات الموقوف عليه فعلى الأول يعود إلى ورثة الواقف قال الناطقي إلى الأجناس وعليه الفتوى (بحر ۲۰۳/۵)

جیسا کہ ماسبق میں تحریر کیا جا چکا ہے اگر دیگر انواع سے اس نوع کو قریبی تعلق ہو اور غرض واقف کی پابندی ہو رہی ہو تو پھر دیگر اوقاف کی جانب منافع کے انتقال کی گنجائش ہو سکتی ہے، علماء کرام اس علت پر غور فرمالیں۔

مولانا صدر عالم

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں تو ان اوقاف کی آمدنی فقراء پر خرچ ہوگی۔

وشرط لتمامه ذكر مصرف مؤيد وقال أبو يوسف يصح بدونه وإذا انقطع صرف على الفقراء (شرح وقایہ ۳۵۴/۲)

مولانا عطاء الله قاسمی

مخصوص افراد پر وقف شدہ جائداد کا حکم:

جو جائدادیں یا اور دوسری چیزیں خاص خاندان یا خاص لوگوں پر وقف کی گئی ہیں تو اگر ان لوگوں میں سے جن پر وہ وقف ہیں کوئی ایک بھی زندہ ہوگا تو اس کے بقدر اس کا حصہ الگ کر کے اس کو دیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اس کو فقراء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ لوگ جن پر وہ وقف تھا ان میں سے کوئی بھی زندہ نہیں ہے بلکہ سب فوت ہو چکے ہیں یا ان کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ کہاں ہیں تو پھر تمام آمدنی فقراء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا۔

ولو جعل أرضه صدقة موقوفة على عبد الله و زيد فالغلة لهما ولو ماتا كانت الغلة كلها للفقراء وإن مات أحدهما كان النصف للفقراء (ہندیہ ۳۷۷/۲)

اور اگر زمین کو عبداللہ اور زید پر وقف کیا تو اس کی آمدنی دونوں کے لئے ہوگی اور اگر دونوں فوت ہو گئے ہوں تو کل آمدنی فقراء پر تقسیم کی جائے گی اور اگر ان میں کا ایک فوت ہوا ہے تو نصف حصہ فقراء کو دیا جائے گا۔

لیکن یہاں صاحب معارف السنن کی عبارت ذہن میں رہے کہ فقراء کے بجائے اگر مدرسہ قائم کیا جائے یا اشاعت علم میں صرف کیا جائے تو بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی قربت میں داخل ہے۔

مسجد پر وقف شدہ زمین کا حکم:

جو مسجد ویران اور برباد ہو چکی ہے اور حال یہ ہے کہ لوگ اس مسجد میں اب نمازیں بھی نہیں پڑھتے ہیں اور اس مسجد پر کچھ زمین وقف ہے جس سے آمدنی ہو رہی ہے تو اس آمدنی کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس آمدنی سے اسی مسجد جس پر وہ وقف ہے اس کی تعمیر میں صرف کی جائے تاکہ واقف کی غرض اس سے پوری ہوتی رہے، اس مسجد کے علاوہ اس آمدنی کو دوسرے کار خیر میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء فرماتے ہیں:

مسجد انهدم وقد اجتمع من غلته ما يحصل به البناء قال الخصاف لا تنفق الغلة في البناء لأن الواقف وقف على مرمتها ولم يأمر بأن يبنى هذا المسجد والفتوىٰ على انه يجوز البناء بتلك الغلة (خانیہ علی الہندیہ ۳/ ۲۹۲)۔

جو مسجد منہدم ہو جائے اور اتنا غلہ (آمدنی) موجود ہو کہ جس کے ذریعہ اس مسجد کی تعمیر ہو سکے تو خصافؒ یہ کہتے ہیں کہ وہ آمدنی تعمیر میں صرف نہیں کی جائے گی کیونکہ واقف نے مسجد کی مرمت وغیرہ کے لئے وقف کیا ہے اور اس نے اس آمدنی سے مسجد کی تعمیر کا حکم نہیں دیا، اور فتویٰ یہ ہے کہ اس آمدنی سے مسجد کی تعمیر جائز ہے۔

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر مسجد پر کوئی جگہ وقف ہے اور واقف نے اس لئے وقف کیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ اس مسجد کی مرمت وغیرہ ہوتی رہے تو اس کے ذریعہ تعمیر کی جائے گی، لیکن اگر تعمیر کسی وجہ سے متعذر ہو، مثلاً اب وہاں مسلمان نہیں رہتے ہیں تو ایسی صورت میں مسلمانوں کی آبادی میں وہ آمدنی اسی مصرف میں صرف کی جائے گی دوسرے کاموں میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ قاضی یا حاکم کی اجازت سے ہو، مگر اس ملک میں علماء اور مفتیان کی اجازت سے بھی منتقل کی جائے تو گنجائش معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ دارالاسلام نہیں ہے۔

وعن الثاني ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي (درمختار ۳/ ۴۰۷)

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کی جائے قاضی کی اجازت سے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

جس وقف کا مصرف ختم ہو جائے:

اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے مثلاً کوئی جائداد کسی مدرسہ پر وقف ہو اور اب وہ مدرسہ باقی نہیں رہا تو ایسے وقف کی آمدنی اسی نوع کے اوقاف جو دوسری جگہ واقع ہیں پھیر دیا جائے گا، اس پر علامہ شامی کی یہ عبارت دال ہے:

فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه وفي الرد لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۶/ ۵۴۹)

مسجد، خانقاہ، کنواں اور حوض کے وقف کو قریبی مسجد، خانقاہ، یا کنواں، یا حوض کی طرف پھیرنا جائز ہے، شامی میں ہے کہ یہ لف ونشر مرتب ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ منہدم مسجد کو حوض یا حوض کو مسجد کی طرف لوٹانا جائز نہیں ہوگا۔

مسلک مالکی:

امام مالکؒ کا بھی مذہب یہی ہے کہ اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے تو اس کی آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف میں استعمال کیا جائے گا، چنانچہ ابوالبرکات ''الدردیر'' میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی نے کچھ کتابیں کسی متعین مدرسہ پر وقف کیں اور اب وہ مدرسہ باقی نہیں رہا کہ وہاں کے لوگ اس سے استفادہ کر سکیں تو اسے دوسرے مدرسہ کو دیدیا جائے گا۔

أما كتب العلم إذا وقفت على من لا ينتفع بها كأمي أو امرأة فإنها لا تباع وإنها تنقل لمحل ينتفع بها فيه كالكتب الموقوفة بمدرسة معينة فتخرب تلك المدرسة و تصير الكتب لا ينتفع بها فإنها تنقل لمدرسة أخرى ولا تباع (الشرح الكبیر ۴/۹۱)

بہر حال علم کی کتابیں جب وقف کی جائیں اس شخص پر جو اس سے فائدہ نہ اٹھائے جیسے ان پڑھ یا کسی عورت پر تو اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو ایسی جگہ منتقل کیا جائے گا جو اس سے فائدہ اٹھا سکے، چنانچہ اگر کتابیں کسی متعین مدرسہ پر وقف کی جائیں اور وہ مدرسہ ویران ہو جائے اور ان کتابوں سے فائدہ اٹھانے والا نہ ہو تو اس کو دوسرے مدرسہ کی طرف منتقل کر دیا جائے گا لیکن فروخت نہیں کیا جائے گا۔

مسلک حنبلی:

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے تو اس کو فقراء و مساکین کی طرف منتقل کر دیا جائے گا، چنانچہ ابن قدامہ رقم طراز ہیں:

ولأنه مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع (المغنی ۵/۳۷۱)

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

وقف کے بعض حصہ کوفروخت کر کے بقیہ کی تعمیر

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

وقف کے بعض حصہ کوفروخت کر کے بقیہ کی تعمیر

سوال۔الف: بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔اور کوئی بلڈراس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پراس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہو گا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، کیا شرعا ایسا معاملہ درست ہے۔اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ب: اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

جوابات

الف۔ جب اس عمارت وزمین سے انتفاع کی کوئی مناسب صورت نہ بن سکے مثلاً یہ کہ زمین کو کرایہ پر دیدیا جائے یہ بھی انتفاع ہے، تو ایسا معاملہ کرنے کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے کہ کوئی بلڈر تعمیر کر کے انتفاع کی شکل پیدا کردے اور وقف کی عمارت سے ہی اپنا معاوضہ حاصل کرلے، اس کے لئے صورت معاملہ اس طرح کی اختیار کی جائے کہ بتدریج زمین وعمارت سے بلڈر کا تعلق ختم ہو جائے، بجائے ایک دومنزل کی مستقل ملکیت کے وہ اپنا معاوضہ طے کرلے جس کو عمارت کی تیاری کے بعد اس کی آمدنی سے یکمشت یا بتدریج لے لے۔

اس انداز کے بعض نظائر کا تذکرہ اس سے پہلے گذر چکا ہے ضرورۃً ان صورتوں کو گوارا کیا گیا ہے۔اگر بلڈر اپنے کام کے عوض طویل اجارہ کا خواہشمند ہو، معمولی اجرت وکرایہ پر تو ان صورتوں کے مطابق اس کو بھی گوارا کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ وقف کی آبادی کے لئے اس کے کسی حصہ کو فروخت کرنا، وقف کی اصلاح نہیں بلکہ اہلاک ہے، اس لئے اس کی اجازت یا اس انداز کی کسی چیز کی صراحت فقہ حنفی کی کتابوں اور علماء سے نہیں مل سکی، البتہ امام احمد سے اس کی اجازت ضرورت پر منقول ہے،

جہاں واقعی ضرورت ہو اور کوئی حل نہ نکلے، اور اوپر جو صورت ذکر کی گئی ہے اس طرح کا بھی کوئی معاملہ نہ ہو سکے تو اس صورت کو محض وقف کی حفاظت وبقا اور بازآبادکاری کی نیت سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر:

الف ۔ وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے اور بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس میں وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں، کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاوی بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے:

بيع عقار المسجد لمصلحة لا يجوز وان بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (فتاوی بزازیہ ۶/۲۸۱)

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته (المغني ۵/۳۶۸)

ب: یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف ۔ سوال میں مذکور صورت معاملہ درست ہے لیکن ایسا انتہائی مجبوری میں کیا جا سکتا ہے پہلے کوشش کی جائے کہ بلڈر کو ایک دو منزلیں بہ طور ملک نہیں بلکہ بطور اجارہ دی جائیں۔

ب: یہ صورت معاملہ بھی درست ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

الف ۔ کسی بلڈر سے اس شرط پر مکان بنوانا کہ اس کی ایک منزل یا دو منزل اس کی ہوگی:

اگر وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے، اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے، اسی طرح وقف کی کوئی زمین ہے، جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اور کوئی بلڈر مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے یا خالی زمین پر چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرنے کے لئے تیار ہے کہ ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ منزلیں وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، تو چونکہ اس صورت میں وقف کو کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ فائدہ ہی فائدہ ہے، اور اس میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا بھی ہے۔ اس لئے میرے خیال سے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے اس طرح کا معاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اس کا خاص خیال رکھا جائے کہ نیچے کی منزل وقف رہے، وہ بلڈر کی ملک نہ قرار

دی جائے۔اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔

ب۔موقوف زمین کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت تعمیرات میں لگانا:

جب وقف تام ومکمل ہو جائے تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کسی مصرف پر صرف کرنا اور وقف کو وقفیت سے نکال دینا شرعاً جائز نہیں ہے۔شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا خواہ اصلی حالت میں ہو یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری شئ خرید کر ہو ضروری ہے۔لہذا مذکورہ صورت میں موقوفہ زمین وجائداد کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت مخدوش عمارت کی نئی تعمیر یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے یا نئی مسجد کی تعمیر پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی اس سے احتراز لازم ہے۔

علامہ ابن نجیم البحر الرائق میں خلاصہ اور فتاوی نسفی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

"بیع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا یجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا" (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ اوقاف کی عمارتیں مخدوش ہوں یا محض کوئی خالی زمین ہو اس پر کسی قسم کی کوئی عمارت ہی نہ ہو،اب اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر یا خالی زمین پر چند منزلہ نئی عمارت کی تعمیر کی جائے تاکہ منفعت بڑھ جائے،یہ فی نفسہ جائز ہے،کمامر۔

لیکن سوال یہ ہے کہ متولی وقیم کے پاس خود وقف کا اتنا سرمایہ نہیں جس سے عمارت کی تعمیر کی جاسکے اس لئے وہ کسی بلڈر سے معاہدہ کرے جس میں یہ طے پائے کہ وہ بلڈر اپنے ذاتی سرمایہ سے چند منزلہ عمارت بنائے اور اس کے بدلے میں عمارت کی ایک یا دو منزل بلڈر کی ملکیت ہوگی اس میں اس کو ہر قسم کے تصرفات کا حق ہوگا اور بقیہ دیگر منزلیں مصارف وقف کے لئے ہوں گی،تو کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہوگا؟

جہاں تک میں نے غور کیا ہم کو یہی سمجھ میں آیا کہ ہمیشہ کے لئے ایک دو منزل کی مالکانہ حیثیت بلڈر کو دے دینا کسی توجیہ سے درست نہیں ہے،ہاں اگر تحدید اور مدت کی تعیین کردی جائے کہ اتنی مدت تک یہ ایک یا دو منزل تمہارے آزادانہ تصرف وقبضہ میں رہے گی تم اس سے ہر قسم کا نفع اٹھا سکتے ہو صرف فروخت نہیں کر سکتے ہو،اور اس مدت کے بعد تم کو دست بردار ہونا پڑے گا،تو ایک توجیہ کے تحت یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے۔

اور وہ توجیہ یہ ہوگی کہ متولی کی اجازت سے چونکہ بلڈر نے تعمیر عمارت کے مصارف اپنی ذاتی رقم سے پورے کئے ہیں اس لئے شرعاً اپنے صرف کردہ رقم کے بقدر رجوع ومطالبہ کا حق اس کو ملے گا،اب چونکہ متولی کے پاس اتنا سرمایہ نہیں کہ وہ یکمشت ادا کردے اس لئے وہ یہ صورت اختیار کر رہا ہے کہ جتنی مدت میں اس ایک یا دو منزل سے بشکل کرایہ وغیرہ بلڈر کی صرف رقم پوری ہو جائے گی اتنی مدت تک کے لئے اسے بلڈر کے تصرف ، قبضہ میں چھوڑ دیا جائے اس دوران وہ اس سے جس طرح چاہے نفع حاصل کرے لیکن مدت گذر جانے پر اس سے دست بردار ہونا ہوگا، یہ دراصل بلڈر کے حق یعنی تعمیر کے اخراجات کی ادائیگی کی ایک صورت ہوگی اور بس۔

یہاں یہ بات جو تقریباً مسلمہ ہے ضرور مستحضر رہے کہ زمین کے تابع ہو کر عمارات بھی وقف ہوا کرتے ہیں، اور فقہاء کی صراحت ہے:

إن لم يكن متولياً فإن بنى بإذن المتولي ليرجع فهو وقف وإلا فإن بنى للوقف فوقف وإن لنفسه أو أطلق فله رفعه إن لم يضر (شامی ۳/۴۲۹) **وإن أضر فهو المضيع ماله فليتربص إلى خلاصه** (الاشباہ والنظائر ۱۹۳)

بہر حال جب اذن متولی سے وہ بلڈر زمین موقوفہ پر تعمیر عمارت کرے گا تو وہ عمارت وقف ہی ہوگی اس لئے "لایباع ولایوهب" کا حکم رہے گا، زیادہ سے زیادہ وہ اپنی رقم کے مطالبہ ورجوع کا حق رکھے گا، اور اگر بلا اذن متولی کے کوئی ارض موقوف پر تعمیر کرے گا تو وہ اس کی نیت کے مطابق وقف اور ذاتی بھی ہوسکتی ہے، مگر ذاتی ہونے کی صورت میں بلاضرر وقف تعمیر کا رفع ممکن ہو تو خیر، ورنہ وہ اپنے مال کا برباد کرنے والا بھی قرار دیا جاسکتا ہے کما تدل علیه الروایة السابقة۔

ب۔ کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے، یا وقف شدہ خالی زمین پر عمارت بنانے کے لئے یا محتاج تعمیر کی جدید تعمیر کے لئے وقف زمین و جائداد کا کچھ حصہ فروخت کرکے تعمیری کام کیا جاسکتا ہے، شرعاً اس کی گنجائش ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ان تعمیرات کا اصل مقصد و محرک محض ان اوقاف کی حفاظت ہو اور اس کی کوئی سبیل بجز فروختگی و تعمیر کے متصور نہ ہو۔

یہاں ایک خفیف سا شبہ مسجد کی تعمیر کے لئے اس پر وقف زمین کی فروختگی کے متعلق یہ ہوسکتا ہے کہ واقف کا مقصد مسجد پر زمین وقف کرنے سے عموماً یہی ہوتا ہے کہ اس زمین کو باقی رکھ کر اس کی آمدنی سے مسجد کی ضروریات پوری کی جاتی رہے اور فروختگی سے یہ مقصد بظاہر فوت ہوتا ہوا معلوم پڑتا ہے، مگر اس شبہ کا ازالہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد پر وقف زمین کلاً یا جزءاً خود خطرہ میں ہو اور اس کی حفاظت اور اس سے انتفاع بجز فروختگی کے ممکن نہ ہو تب تو یہ جائز اس لئے کہا جائے گا کہ دوسرا متبادل وقف بشکل مسجد قائم کیا گیا، اور اگر خود یہ زمین خطرہ میں نہ ہو مگر محتاج تعمیر مسجد کی حفاظت و بقاء بلا تعمیر جدید کے ممکن نہ ہو اور کوئی دوسرا راستہ تعمیر کا سامنے نہ ہو تو گرچہ یہ زمین بظاہر اس مسجد کے مصالح و ضروریات کے لئے وقف ہے مگر چونکہ عمارت مسجد اور مصالح مسجد ایک ہی درجہ میں ہیں، کما قالت الفقهاء: الوقف علی عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء " اس لئے اگر اس کی آمدنی سے تعمیر مسجد ممکن نہ ہو تو اس کی فروختگی بھی انشاء اللہ واقف کے منشاء ومقصد اور غرض کے خلاف نہ ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف۔ اگر وقف کی عمارت مخدوش ہو اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو اور کوئی شخص مخدوش عمارت کی جگہ نئی عمارت کی تعمیر کے لئے تیار ہے اس شرط کے ساتھ کہ ایک یا دو منزل اسکی ملکیت ہوگی یا کوئی خالی زمین ہے اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے اور مذکورہ شرط پر کوئی شخص عمارت بنانے کے لئے آمادہ ہے تو میرے خیال میں اس شرط کے ساتھ

اسکی اجازت دی جانی چاہئے کہ وہ شخص وقف کے مکان پر جتنا سرمایہ خرچ کررہا ہے اس سے بہت زیادہ قیمت اس منزل کی نہ ہو جو اسکی ملکیت قرار دی جارہی ہے۔

ب۔ وقف شدہ اراضی کو فروخت کر کے مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا جس سے اسکی آمدنی ختم ہو جائے جائز نہیں۔

بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز و إن كان بأمر القاضي و إن كان خرابا (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

البتہ اگر وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے وقف کے پاس سرمایہ نہیں ہے اور اس سے آمدنی حاصل کرنے اور اسکی حفاظت کا کوئی ذریعہ اس کے سوانہیں ہے کہ اس کے ایک حصہ کو فروخت کر کے باقی حصہ کو محفوظ و قابل انتفاع بنایا جائے تو میرے خیال میں اسکی اجازت دی جانی چاہئے تاکہ وقف محفوظ بھی رہے اور اس سے آمدنی بھی حاصل ہو جو منشاء واقف کے مطابق خرچ ہو۔

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (منحۃ الخالق علی البحر ۲۳۷/۵)

مولانا عبد الجليل قاسمی

الف۔ بلڈر اور ٹھیکیدار سے تعمیر کرا کے بعض حصہ اسکو دیدینا:

بلڈر اور ٹھیکیدار کے ہاتھ اس طرح سودا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے کہ تعمیر کے بعد دو ایک منزل ٹھیکیدار کی ملکیت میں منتقل ہو جائے، اس لئے کہ اس میں اصل وقف کا جز فروخت کرنا لازم آتا ہے، اور خدا کی ملکیت کو ختم کر کے بندہ کی ملکیت میں دینا لازم آتا ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس میں وقف کی حفاظت ہے بلکہ بعض اجزاء کو ہلاک کرنا ہے، ہاں البتہ کلی طور پر انتفاع ختم ہو جانے کی صورت میں تبادلہ کر کے کارآمد متبادل زمین یا عمارت حاصل کرنے کی اجازت ہوسکتی ہے جس کی تفصیل ویران اوقاف کے تحت گذر چکی ہے۔

یہ مسئلہ فقہاء کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے:

فإذا تم ولزم لايملك ولايملك ولا يعار ولا يرهن، وتحته في الشامية، لا يكون مملوكا لصاحبه ولايملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه (درمختار ۳۵۲/۴)

لہذا جب وقف تام ہو کر لازم ہو جائے تو نہ کوئی مالک ہوسکتا ہے اور نہ کسی کو مالک بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی عاریت یا بطور رہن دیا جاسکتا ہے۔ اور شامی میں ہے، نہ واقف کی ملکیت ہوسکتی ہے اور نہ ہی غیر کو بیع وغیرہ کے ذریعہ سے مالک بنانے کی اس میں صلاحیت ہے، اس کی ملکیت سے خارج ہونے کی وجہ سے دوسرے کو مالک بنانا محال ہو چکا ہے۔

ب۔ وقف کے بعض حصہ کو فروخت کر کے بقیہ کی تعمیر:

اگر وقف کی عمارت مخدوش ہوگئی ہے اور اس کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہے تو بعض حصوں کو فروخت کر کے

بقیہ کی تعمیر جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے وقف کی ملکیت کہ جس کو وقف کی ترقیاتی اسکیم کے لئے خریدی گئی تھی یا کسی نے ترقی کے لئے ملکیت میں دے دیا ہے تو ایسی ملکیت میں سے فروخت کر کے اصل وقف کی تعمیر میں لگانا جائز ہے، دوسرا ہے نفس وقف، یعنی شئ موقوف اور اس کے اجزا، تو تعمیر اور ترقی کے لئے اصل وقف کا کوئی جز فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ موجودہ متولی سے کوئی کام نہیں ہو رہا ہے تو اس کو معزول کر کے دوسرے فعال شخص کا انتخاب لازم ہوگا، مگر وقف کا کوئی جز فروخت نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (تاتارخانیہ ۵/۴۸۷)

اور جب وقف کی زمین ویران ہو جائے اور ذمہ دار اس میں سے بعض کو فروخت کر کے اس کے پیسے سے بقیہ کی تعمیر کا ارادہ کرے تو اس کے لئے یہ عمل جائز نہیں ہے۔

البتہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ان سب امور کی اجازت ہے جس پر سعودیہ وغیرہ میں عمل ہو چکا ہے مگر ہمارے لئے نہ اس کا اختیار کرنا مناسب ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک کو چھوڑنے کی گنجائش ہے۔ اس کی تفصیل اعلاء السنن (۱۳/۲۰۸) میں موجود ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

الف۔ بلڈر سے اوقاف کی زمین پر اس شرط کے ساتھ مکان تعمیر کرانا کہ مکان کی ایک یا دو منزل اس کی ہوگی:

اگر کسی وقف کی عمارت خستہ اور مخدوش حالت میں ہو، وقف کے پاس اس کی از سر نو تعمیر کے لئے ضروری سرمایہ نہیں ہے، یا وقف کی کوئی زمین ہے جس پر مکان تعمیر نہیں ہے اور اس زمین سے پیداوار بھی نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی اور صورت ممکن ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی بلڈر وقف کی مخدوش عمارت کو منہدم کر کے تعمیر جدید یا خالی زمین پر اپنے مصارف سے عمارت بنانے کے لئے اس شرط پر آمادہ ہو جائے کہ تعمیر شدہ مکان کی ایک یا دو منزل اس کی ذاتی ملکیت قرار پائے گی جس میں اسے ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا، اور بقیہ منزلیں مصارف وقف کے لئے ہوں گی، تو چونکہ ایسی صورت میں وقف موجودہ پوزیشن میں کسی بھی طرح قابل انتفاع نہیں ہے اس لئے اسے قابل انتفاع بنانے کے لئے بلڈر سے اس قسم کا کوئی معاملہ کیا جاتا ہے تو شرعاً وہ درست اور جائز قرار پائے گا، اس طرح کا معاملہ مقصد وقف اور منشاء واقف کے عین مطابق ہے، اور مقاصد وقف کا اس میں تحفظ بھی ہے، اس لئے میرے نزدیک معاملہ کی یہ صورت درست ہے، البتہ اس کا خیال رکھا جائے کہ مکان کے نیچے کی منزل ہر حال میں وقف ہی رہے، اسے بلڈر کی ملکیت قرار نہ دیا جائے۔

ب۔ ارض موقوفہ کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت تعمیرات میں صرف کرنا:

وقف کے تام و مکمل اور لازم ہو جانے کے بعد اس کی فروختگی اور اس کا ہبہ درست نہیں ہے ارض موقوفہ کو

فروخت کر کے اس کی قیمت کو تعمیرات میں لگانا، اور وقف کو اس کی واقفیت سے نکال دینا درست نہیں ہے۔ شئ موقوفہ کی وقفیت کو اپنی اصلی حالت میں یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری چیز خرید کر کے وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں ارض موقوفہ کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو مخدوش عمارت کی تعمیر جدید یا نئی مسجد کی تعمیر یا خالی زمین پر عمارت بنوانے یا نئی مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا شرعاً درست نہیں ہوگا، اس سے اجتناب لازم و ضروری ہوگا۔ علامہ ابن نجیم نے تحریر کیا ہے:

"بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا" (البحرالرائق ۲۲۳/۵)

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ اوقاف کی عمارتیں اگر مخدوش ہوں تو ان کو ڈھا کر نئے سرے سے تعمیر کے لئے اوقاف کے کسی حصہ کو تعمیر کے عوض میں بلڈر کو دینا، وقف کے بعض حصوں کو فروخت کرنا ہے جو اکثر فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے اس قسم کا صریح جزئیہ موجود ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك فإن باع القيم شيئا من البناء لم ينهدم ليهدم أو نخلة حية لتقطع فالبيع باطل (فتاوی ہندیہ ۴۱۷/۲)

لیکن اگر مخدوش عمارت کے ضائع ہوجانے اور گر جانے کا قوی اندیشہ ہو اور آئندہ مستقبل میں وقف میں اس کی گنجائش نظر نہ آتی ہو کہ اس کی مرمت یا تعمیر ہو سکے تو قاضی شریعت یا ان کے قائم مقام جماعت المسلمین اس عمارت کو بلڈر کے ذریعہ تعمیر کرانے اور کچھ حصے کو بلڈر کے دینے ہی میں بہتر سمجھتی ہو اور اس سے وقف کا فائدہ ہی ہو تو پھر اس کی گنجائش ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے عمارت بنوانے کے لئے وقف ہی کے کچھ حصہ کو بلڈر کو عوض میں دینے کی عام اجازت نہ ہوگی۔ بعض مخصوص حالات میں صرف قاضی یا ان کے قائم مقام جماعت المسلمین کو یہ اجازت حاصل ہوگی۔ لیکن وقف کی مصلحت کے پیش نظر ہوگی، عموماً اجازت نہ ہوگی۔

ب۔ اگر وقف کی حفاظت اسکے بغیر ممکن نہ ہو تو وقف شدہ زمین میں سے کچھ زمین کو فروخت کر کے وقف کی حفاظت کرنے کی گنجائش ہوگی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ اوقاف کے مقاصد کو ممکن حد تک پورا کرنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ مخدوش عمارتوں کو اگر ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ ڈھیر ہو جائیں گی اور اوقاف کا زبردست نقصان ہوگا۔ اس نقصان سے بچانے کے لئے بلڈر کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا کہ وہ اپنے خرچہ پر عمارت تعمیر کردے اور اس کے ایک دو منزل اپنے لئے رکھ لے جائز ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم

ب۔ جی ہاں اس صورت میں جائز ہوگا۔

مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ موقوفہ عمارتیں جو بوسیدہ اور مخدوش حالات میں پڑی ہوئی ہیں انہیں گرا کر، اور اسی طرح وہ موقوفہ خالی زمینیں جن سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہوان پر ایسی نئی عمارتوں کی تعمیر جس سے ان اوقاف کی آمدنی اور استعمال بڑھ جائے اور وہ اپنے مقاصد کو بطریق احسن پورا کرسکیں نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہوگا، بہتر ہوگا کہ اس کے لئے فنڈ کی کوئی صورت پیدا کی جائے، مثلاً چندے اور عطیات یا قرض کے ذریعہ، اگر یہ بھی ممکن نہ ہوتو ایسے بلڈرز سے معاہدہ کیا جاسکتا ہے جو اپنے سرمایہ سے اسے تعمیر کرے مگر اس عمارت کے کچھ حصوں کو اس کی مستقل ملکیت میں دینے کے بجائے اس کے دھیرے دھیرے انخلاء کا معاہدہ ہو، اسلامی معاشیات کے کچھ ماہرین نے اسی طرح کے مشورے دیئے ہیں اور بعض اسلامی ملکوں میں اس کا تجربہ بھی ہورہا ہے۔

ب۔ جب وقف کی حفاظت ممکن نہ ہوتو پورے کو فروخت کرکے اس کا متبادل قائم کیا جاسکتا ہے، تو اگر اس کے کسی چھوٹے سے حصے کو نکالنے سے بقیہ بڑا حصہ محفوظ وکارآمد ہوجائے تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

الف۔ دونوں صورتوں میں بیع درست نہیں، البتہ ایک دومنزل بلکہ پوری عمارت ہی اسی بلڈر کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے، جو اس نے خرچ کیا ہے، کرایہ اسی سے وضع ہو۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضاً منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلک (ردالمحتار ۱/۳/۴۲۶)

جب وقف کی زمین ڈھ جائے اور متولی چاہے کہ اس کا کچھ حصہ فروخت کرکے اسی پیسے سے باقی کی مرمت کرے، تو متولی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی کتاب میں ہے:

شجرة جوز في دار وقف فخربت الدار لم يبع القيم الشجرة لأجل عمارة الوقف لكن يكرى الدار و يعمرها و يستعين بالجوز على العمارة لا بنفس الشجرة، كذا في السراجية (فتاوی عالمگیری ۲/۷/۴۱)

اخروٹ کا درخت جو وقف کے مکان میں ہو، مکان ڈھ گیا، تو متولی وقف کو تعمیر کرنے کے لئے درخت کو نہ بیچے، بلکہ مکان کو کرایہ پردے اور کرایہ کے پیسے سے اس کی تعمیر کرائے اور اخروٹ کی قیمت سے بھی تعمیر میں مدد لے، لیکن بذاتِ خود اخروٹ کے درخت کو نہ فروخت کرے، ایسے ہی سراجیہ میں ہے۔

ب۔ اس کا جواب اوپر گذرچکا ہے، بیع کے بجائے اجارہ وکرایہ کی صورت اختیار کی جائے۔ (تفصیل کے لئے

دیکھئے: ردالمحتار ۴۰۶/۳ ـ ۴۱۹)

لیکن اگر وقف کی حفاظت، وقف شدہ زمین و جائداد کا کچھ حصہ فروخت کئے بغیر ممکن ہی نہ ہو، جیسا کہ سوال میں درج ہے، تو موقع ضرورت میں حنابلہ کے اس قول پر غور کیا جاسکتا ہے:

إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتاً ولم تمكن عمارتها أو مسجد انتقل أهل القرية عنه و صار في موضع لا يصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه أو تشعب جميعه فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته ولم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه (المغنی والشرح الکبیر ۲۲۵/۶، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۲۶/۸)

وقف ویران ہوگیا اور اس کے منافع معطل ہوگئے، مثلاً ایک گھر تھا جو منہدم ہوگیا، یا زمین تھی ویران ہوکر بالکل ناقابل استعمال ہوگئی اور اس کی تعمیر ممکن نہیں ہے، یا کوئی مسجد تھی بستی والے وہاں سے منتقل ہوگئے اور وہ ایسی جگہ میں ہوگئی کہ اس میں نماز نہیں پڑھی جاتی، یا مسجد محلّہ والوں پر تنگ ہوگئی اور اس جگہ میں اس کی توسیع ممکن نہیں، یا سب لوگ وہاں سے منتشر ہوگئے پس اس کی پوری تعمیر یا بعض تعمیر، اس کے بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے بعض حصہ کی بیع جائز ہوگی تا کہ اس کا بقیہ حصہ تعمیر کیا جائے اور اگر اس سے کچھ بھی انتفاع ممکن نہ ہو تو پورے حصے کو فروخت کردیا جائے گا۔

مولانا جمیل احمد نذیری

الف ـ صورت مسئولہ میں جب کہ اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ بھی نہیں ہے کہ تعمیر کرائی جاسکے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہوا کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے تو شرعاً ایسا معاملہ درست نہیں ہے، کیونکہ وقف پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی شرعاً۔

فإذا صح الوقف لا يملك ولا يملك (۳۵۴/۲) یعنی وقف واقف کا مملوک نہیں ہوتا، اور وقف کا بیع وغیرہ کے ذریعے کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ وہ قابل تملیک نہیں ہوتا، لہذا اس کی خرید وفروخت اور ہبہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور کسی کو وارث بھی نہیں بنایا جاسکتا۔ پھر لکھتے ہیں:

اعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لا يجوز البيع فإن الوقف بعد الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقية وقد شاهدنا فيه مثل ما شاهدنا في الاستبدال (۳۵۴/۲) یعنی وقف کی بیع جائز نہیں، نہ بعض کی نہ کل کی، کیونکہ وقف صحت کے بعد ملکیت کو قبول نہیں کرتا۔ اور عمدۃ الرعایہ میں ہے:

فلا یجوز بیعه ولا تملیکه بوجه من الوجوه وان تشتمل علی منافع ۔یعنی وقف کی بیع و تملیک کسی طرح بھی جائز نہیں ہے اگر چہ وہ فوائد ومنافع پر مشتمل ہو،لہذا بلڈر کی یہ شرط لگانا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، جائز نہیں ہے بلکہ باطل ہے،اور اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، ہاں ثواب کے لئے تبرع کردے تو قابل مبارکباد ہوگا، اسی طرح اس وقف کی زمین کا بھی حکم ہوگا جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے تو اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کیا جانا شرعاً جائز نہیں ہے، ہاں وہ بنیت ثواب بنوادے تو مستحق اجر وثواب ہوگا اور ملکیت کی نیت سے بنوانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وقف میں تملیک جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بلڈر سے ایسا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، نہ مخدوش عمارتوں کی تعمیر کی وجہ سے نہ زمین سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے، ہاں بنیت ثواب بنوادے تو مستحق اجر وثواب ہوگا۔ واللہ اعلم

الف۔ صورت مسئولہ میں کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، ایسا کرنا جائز ہے، اور چونکہ اس فروختگی کا مقصد محض وقف کی حفاظت ہی ہے اور فروختگی کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے (۲/ ۳۵۴) اعلم أن بعض المتاخرین جوزوا بیع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقی ۔یعنی متاخرین رحمہم اللہ نے وقف شدہ زمین وجائداد کے کسی حصہ کو فروخت کرکے باقی کی تعمیر کے لئے جائز رکھا ہے۔ گوکہ صاحب شرح وقایہؒ نے اس بیع کے ناجائز ہونے کو اصح کہا ہے لیکن صورت مسئولہ میں متاخرینؒ کا قول انفع للوقف ہے، اور اوقاف میں انفع ہی کا لحاظ رکھا جاتا ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں متاخرین کا قول ہی راجح ہونا چاہئے، چنانچہ عمدۃ الرعایہ حاشیہ نمبر (۱) پر ہے:

إذا خرب الموقوف ولم یکن فی غلة ما یعمر به جاز أن یبیع بعضا منه فیعمر الباقی بثمنه لأن فی بیع البعض إبقاء البعض وفی ترکه ذهاب کله و إعدام انتفاع به ومن ابتلی ببلیتین یختار أهونهما. یعنی وقف کے کسی حصہ کو فروخت کرکے اس کی قیمت کے ذریعہ باقی کی تعمیر کرنے میں بعض وقف کو باقی رکھنا ہے اور بیع کو ترک کرنے اور ناجائز کرنے میں کل وقف کو ضائع کرنا اور اس کے ذریعہ انتفاع بالکلیہ ختم کرنا ہے، لہذا اس مقصد کے تحت وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز ہوگا اور اس کے ذریعہ نئی تعمیر کیا جانا جائز رہیگا، اور ضابطہ ہے کہ جو شخص دو مصیبتوں میں مبتلا ہوجائے تو وہ اہون اور ہلکی مصیبت کو اختیار کرے گا۔ اور صورت مسئولہ میں اہون ہے کہ اس بعض حصہ کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے باقی کی نئی تعمیر کی اجازت دیدی جائے اور اس میں واقف کا مقصد بھی حاصل ہوجائے گا، اور واقف کے مقصد کی رعایت رکھنا واجب ہے، چنانچہ علامہ شامی (۴۶۲/۳) نے لکھا ہے مراعاة غرض الواقفین واجبة. واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر

عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین یا جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے اسی میں واقف کے مقصد کی رعایت ہے جسکا لحاظ رکھنا واجب ہے اور وقف کو ضیاع سے بچانا بھی ہے۔۔۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

الف۔ بہتر صورت یہ ہے کہ بلڈر کو اس میں ملکیت کا حق نہیں دیا جائے، بلکہ اس کے نفع کے ساتھ ایک رقم طے کر لی جائے، اور تعمیر کے بعد اس کی آمدنی میں سے بلڈر کی طے شدہ رقم واپس کر دی جائے، ایسا بھی معاملہ ہو سکتا ہے کہ بلڈر تعمیر کے بعد کرائے داروں سے ایک بڑی رقم علاوہ کرائے کے طے کر کے لے لیتا ہے، کرایہ مالک یا متولی وصول کرتا ہے اور بڑی رقم بلڈر لے لیتا ہے، یہ بھی اگر ممکن نہ ہو تو پھر جیسا کہ آپ نے سوال میں لکھا ہے اس وقف کا کچھ حصہ بلڈر کو دے دیا جائے اور بقیہ حصہ کو وقف قرار دے کر اس کی آمدنی شرائط وقف کے مطابق خرچ کی جائے مگر اس میں پہلے قاضی کی اجازت ضروری ہے، چنانچہ قانون العدل والانصاف میں صفحہ ۱۷۱، مادہ ۳۶ میں ہے:

''ولا تباع إلا تعذر الانتفاع بها'' اور خالی زمین کا بھی یہی حکم ہے۔

ب۔ اس سوال کا جواب اوپر مذکورہ جز میں آ گیا، نیز ''الضرورات تبیح المحظورات'' کا قاعدہ بھی جواز کو چاہتا ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ میرے خیال میں بلڈر سے اگر معاملہ یوں کر لیا جائے کہ تم تعمیر کروا دو اور اس میں سے اتنے حجرے یا اتنی دوکانیں تم بطور کرایہ لے لو، جب تمہاری تعمیری رقم پوری ہو جائے گی تو پھر تمہارا اس تعمیر سے کوئی سروکار نہ ہوگا، لیکن شاید بلڈر اس پر راضی نہ ہو، اس لئے دوسری صورت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ پہلے معاہدہ کر کے اس کو وقف سے الگ کر کے جگہ دیدی جائے اور یہ جگہ نہ تو اوپر ہو نہ نیچے بلکہ سائڈ میں ممیز او مفرغا ہو تا کہ آئندہ کے لئے کسی طرح خدشہ نہ رہے۔

ب۔ گو کہ اس کا جواب من وجہ کئی ایک جوابات کے ضمن میں آ چکا ہے پھر بھی ثانیا عرض ہے کہ اگر ان کی حفاظت کا کوئی بظاہر ذریعہ نہ ہو مثلاً چندہ وغیرہ نہ مل سکتا ہو تو ان اوقاف کا کچھ حصہ فروخت کر کے اس کی تعمیر حفاظت کی غرض سے واقف کے منشاء کے مطابق کرائی جا سکتی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ موقوفہ عمارتیں جب کہ مخدوش ہوں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے پیسہ بھی نہیں ہے، اسی طرح موقوفہ زمین نا قابل انتفاع ہو تو ان حالات میں کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کرنا جس میں وہ اپنی ملکیت کی کچھ شرط لگائے شرعاً جائز ہونا چاہئے کیونکہ یہاں مجبوری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم، ویسے عام حالات میں ایسا معاملہ درست نہیں کیونکہ موقوفہ شئی کی بیع و ملکیت درست نہیں تاہم بہتر شکل تو یہی ہے کہ برائے وقف چندہ لے کر عمارت کو بنوائے۔

ب۔ تجدید تعمیر کے لئے موقوفہ عمارت یا زمین کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی آمدنی کو شئی موقوفہ میں لگانا جائز نہیں۔ کفایت المفتی (۲۹۴/۷) میں مذکور ہے کہ اگر تجدید تعمیر ضروری ہو جائے تو اس وقت بھی کرایہ پر دینا جائز ہے۔ بیع جائز نہیں۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی

الف۔ یہ وقف کے تحفظ کی صورت ہوگی اور اس کی گنجائش ہے۔

ب۔ تحفظ وقف کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے مگر باجازت قاضی۔ "لا یملک الواقف بالبیع و نحوہ ولو لإحیاء الباقی" (جامع الرموز)

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف۔ وقف کی مخدوش عمارت کی تجدید کے لئے اگر اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہے کہ کسی بلڈر کو اس کی ایک آدھ منزل دے دی جائے جس پر اس کو مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہو تو بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ب۔ وقف کے بعض حصہ کو آباد کرنے کے لئے اس کے بعض حصہ کو فروخت کرنا درست ہے، ان دونوں جوابوں کے حوالہ میں وہی عبارت پیش کی جاسکتی ہے جو سوال اول کے جواب میں پیش کی جاچکی ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف۔ اوقاف کی کسی عمارت یا اس کی کسی زمین کا کوئی حصہ کسی طور پر دینا درست نہیں۔ پھیلے ہوئے اوقاف کی زائد آمدنی سے مخدوش عمارت کی مرمت اور خالی زمین سے انتفاع کی صورتیں پیدا کی جائیں۔

ب۔ وقف جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے ایسا کوئی کام نہیں کیا جائے۔ یہ سارے کام اوقاف کی زائد آمدنی سے ہوں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

الف، ب۔ وہ اوقاف جن کا انتفاع بالکلیہ ختم ہو جائے اور انتفاع کو جاری کرنے کے لئے نہ تو وقف مذکور کو کرایہ پر دینا ممکن ہو اور نہ قرض حاصل ہو تو اس پر موقوفہ اوقاف کی آمدنی کے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے۔ لہذا صورت مسئولہ کا اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل العمارة قال يجوز بأمر القاضي وغيره، هو موافق للقاعدة المشهورة إذا اجتمع ضرر ان قدم أخفهما الخ (فتاوی خیریہ/ ۱۲۹)

البتہ آمدنی کو بڑھانے کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔

قال الرملي أقول قال في البزازية بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز (منحۃ الخالق ۲۲۰/۵)

مولانا محمد حنیف صاحب

الف،ب۔ فقہاء نے بعض حصہ کی درستگی کے لئے بعض کی فروختگی کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۱/۶)

اگر وقف کا کچھ حصہ باقی کی مرمت کے لئے فروخت کرے اور پوری جائداد موقوفہ ویران ہوگئی ہو تو ایسا کرنا جائز ہے۔

لہذا اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ صورت کو جائز ہونا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ وقف جائیداد کا کل یا بعض حصہ ختم کرنا جائز نہیں ہے۔ سوال مذکور کے جواز کی صورت یہ ہے کہ بلڈر سے اس طرح معاملہ کیا جائے کہ یہ مخدوش مکان کو از سر نو تعمیر کرنے میں آپ کا کتنا خرچ ہوگا، جتنا خرچ ہوگا اسکو ہم جتنی نقد رقم موجود ہے وہ ادا کردیں گے اور بقیہ رقم اس مکان کے کرایہ سے آپ وصول کرتے رہیں گے جب آپ اپنی خرچ کردہ رقم وصول کرلیں تو آپ اس مکان سے دست بردار ہو جائیں گے، یا کوئی صاحب خیر قرض حسن کے طور پر اس بلڈر کی طے شدہ کل رقم ادا کردے اور بعد میں وہ اس بلڈنگ کے کرایہ سے رقم وصول کرلیں۔ یا اس بلڈنگ کو قرض دینے والے کو اتنی مدت تک کے لئے کرایہ پر دیدے جس میں اپنا قرض وصول کرلیں بشرط اعتماد۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة (بدائع الصنائع ۲۲۱/۶)۔

ب۔ وقف شدہ زمین و جائیداد کو فروخت کر کے اسی وقف کے لئے نئے مکانات تعمیر کرنا اور مخدوش حال مکانات کی تعمیر کرنا، نیز اسی طرح مسجد پر وقف شدہ زمین و جائیداد فروخت کرنا مسجد کی مرمت کے لئے جائز نہیں ہے ،فقہاء کرام کی عبارتوں سے جیسے صاحب بزازیہ (۲۷۱/۶) کی عبارت: "بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز وإن باع بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز" اس سے اگر چہ صورت مذکورہ میں فروخت کا جواز معلوم ہوتا ہے لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب اسلامی حکومت تھی اور قضاۃ و منتظمین میں دیانتداری غالب تھی اور قاضی کے پاس وسیع اختیارات تھے، جب کہ موجودہ دور میں ان چیزوں کا فقدان ہونے کی وجہ سے فروخت کی اجازت دینا ضرر سے خالی نہیں، اور پھر تو اوقاف کے فروخت ہونے کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ لہذا میرے خیال میں اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے اور مسائل کا یہ جملہ کہ تعمیر اوقاف کے بعض حصے کو فروخت کئے بغیر تعمیر ممکن نہیں یہ بات میرے نزدیک غیر مسلم ہے، اس لئے کہ اصحاب خیر بہت ہیں جو مساجد وغیرہ کی تعمیر کے لئے ہر وقت کوشاں رہتے ہیں۔

مفتی شیر علی

الف۔ اگر عمارت مخدوش حالت میں ہے تو اس کی ایک یا دو منزل کسی کی ملکیت میں دے کر اس سے تعمیر کا صرفہ لے کر تعمیر درست نہیں ہے۔ بلکہ کسی کرایہ دار سے پیشگی رقم لے کر اس کی تعمیر کرائی جائے چونکہ لوگ مکان و دوکان کے شدید محتاج ہونے کی بنیاد پر پیشگی رقم ادا کر کے اجارہ قبول کر لیتے ہیں، باقی خالی زمین ہو تو اسے عدم انتفاع کی شکل میں

فروخت کیا جاسکتا ہے۔اور بلڈر سے کسی منزل کو دے کر بھی معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

فإن الأرض إذا ضعفت لایرغب غالبا فی استئجارها بل فی شرائها اما الدار فیرغب فی استئجارها مدة طویلة لأجل تعمیرها للسکنی (ص/۳۸۵)۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین کے نا قابل انتفاع کی شکل میں اس کے استبدال اور فروخت پر اختلاف ہے۔ اور علامہ شامی کی رائے اس کے استبدال کی جانب ہے۔اور صاحب منتقی کے بھی اطلاق سے زمین کا داخل جواز ہونا معلوم ہوتا ہے۔البتہ مکان کے مخدوش کا نہیں بلکہ اس کا حل کرایہ دار سے پیشگی رقم دے کر نکل سکتا ہے۔

کذا فی الشامی: محل الاستبدال إنما هو الأرض لا البیت...واعترضه الرملی بأن کلام المنتقی المذکور شامل للأرض والبیت فالفرق بینهما غیر صحیح (۳۷۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ عمارت مکان اور زمین دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔علامہ شامی کی آخری رائے منحۃ الخالق میں بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے:إذا خربت أرض الوقف وأراد القیم أن یبیع بعضا منها لیرمّ الباقی بثمن ما باع لیس له ذلک (۴۱۷/۲)۔

اس کی مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

ب۔ حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ مخدوش شدہ کی تعمیر جدید کے لئے کوئی رقم نہ ہوتو نئی تعمیر یا اصلاح اور ضروری مرمت کے لئے وقف کو بچانے کے لئے اس کا کوئی جز فروخت کردیا جائے اور اس کی رقم سے تعمیر واصلاح کی جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں۔

خیال رہے کہ فقہاء کرام نے تعمیر اور مخدوش کی اصلاح اور ٹوٹ پھوٹ کی درستگی کے لئے ہر ممکن صورت اختیار کرنے کی اجازت دی ہے، تاکہ وقف کی بقا رہے،اس کے لئے اولاً یہ صورت ہے کہ اسے کچھ یوم کے لئے کرایہ پر لگا دیا جائے اور حاصل شدہ رقم سے اصلاح ودرستگی کا سلسلہ شروع کیا جائے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر قرض حاصل کر کے درست کیا جائے۔ اگر یہ دونوں شکل ممکن نہ ہو اور عمارت حد درجہ مخدوش ونا قابل استعمال ہوگئی ہو اور کہیں سے کوئی رقم نہیں مل سکتی ہو تو ایسی صورت میں اس کے کسی جز کو فروخت کر کے اس کی تعمیر واصلاح جو حد درجہ ضروری ہو کی جاسکتی ہے۔

اس کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کل مخدوش نا قابل استعمال واستغلال کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسری جائداد اختیار کی جائے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ کسی حصہ کو فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے تعمیر کی جائے تاکہ وقف باقی رہے۔

خیال رہے کہ اس مقام پر بعض فقہاء کی عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ کسی حصہ کو فروخت کر کے کل کی تعمیر جائز نہیں مگر غالبًا یہ قول اس صورت میں ہے جب کہ فروخت کے علاوہ کوئی ممکنہ صورت ہو۔ چونکہ فقہاء کی دوسری عبارت میں اس کا جواز منقول ہے۔

۱۔کل کے فروخت کی اجازت یعنی استبدال:

ولو لم يجد القاضي من يستاجرها لم أره وخطرلي أنه يخيره بين أن يعمرها أو يردها لورثة الواقف ...وفي فتاوى قارى الهداية ما يفيد استبداله أو رد ثمنه للورثة أو للفقراء۔

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: والحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (۳۷۹/۴)۔

بعض مشائخ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ استبدال کا اختیار زمین میں تو ہے مگر دار اور بیت میں نہیں چونکہ مکان اور دکان کی عموماً لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے، تعمیر کے لئے پیشگی رقم لگا کر یا دے کر مکان اور دوکان کو لوگ حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن علامہ رملی منتقی کی عبارت کے اطلاق سے ہر ایک کے استبدال کی اجازت دیتے ہیں اور فرق کو جو زمین اور دار و بیت ودکان کے درمیان قرار دیا گیا ہے رد کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامی اسے نقل کرتے ہیں:

واعترضه الرملي بأن كلام المنتقى المذكور شامل للأرض والبيت فالفرق بينهما غير صحيح (۳۷۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ استبدال کا حق جس طرح زمین میں ہے اسی طرح کرایہ دار اور مکان جو نا قابل اجارہ وانتفاع ہو اس میں بھی ہوگا۔ اسی طرح منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

فالحاصل أن الفرق بين الأرض والدار غير صحيح (۲۳۷/۵)۔

خیال رہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب کہ پیشگی رقم دے کر کوئی اسے حاصل کرنے کو تیار نہ ہو ورنہ تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔ کہ "مهما أمكن ابقاء وقف "کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ابن نجیم کی عبارت سے واضح ہے:

وظاهره أنه لا يجوز بيعه حيث ما أمكن إعادته (۲۳۷/۵)

اسی طرح بزازیہ کی عبارت سے بھی جواز مستنبط ہوتا ہے:

وعن الحلواني يجوز أن يباع ويشترى بثمنه آخر ويجوز للحاكم والمتولي (۲۷۱/۶ علی ھامش الہندیہ)۔

اسی طرح صاحب ہدایہ نے بھی استبدال کی اجازت دی ہے:

وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة صرفاً للبدل إلى مصرف المبدل (فتح القدیر)

اسی عبارت سے علامہ زحیلی نے بھی استبدال کا جواز ثابت کیا ہے (الفقہ الاسلامی ۲۲۲/۸)۔

۲۔اسی طرح جز بیچ کر اس کی رقم مرمت میں بھی صرف کرنا جائز ہے۔ جامع الوجیز میں ہے:

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (علی ھامش الہندیہ ۲۷۱/۶)

جامع الوجیز کی اس عبارت سے اس بات کی اجازت معلوم ہوتی ہے کہ مخدوش یا خراب نا قابل اجارہ

واستغلال عمارت کے کسی حصہ کا فروخت کردینا تاکہ باقی کی مرمت واصلاح ہوکر ابقاء استغلال وانتفاع کی شکل پیدا ہوجائے تو یہ کیا جاسکتا ہے۔ علامہ شامی منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق میں بھی لکھتے ہیں:

قال في البزازية بيع عقار المسجد لمصلحة لا يجوز وإن بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (حاشیہ بحرالرائق ۵/۲۳۷)۔

اس سے معلوم ہوا کہ شدید ضرورت کی صورت میں جب کہ مخدوش وقابل اصلاح وقف میں بغیر کسی حصہ کے فروخت کے تعمیر کی کوئی صورت نظر نہ آتی ہو تو اس کے کسی حصہ کو فروخت کرکے باقی کی تعمیر کی جاسکتی ہے تاکہ وقف کے باقی اور قابل انتفاع ہونے کی شکل پیدا ہوجائے۔

لأن الصرف إلى العمارة ضرورة إبقاء الوقف (فتح القدیر ۶/۲۲۲)۔

ایک اشکال اور اس کا دفاع:

صاحب ہدایہ نے جو مرمت اور اصلاح کے لئے فروخت کی اجازت دی ہے: وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة (فتح القدیر ۲۲۴) اس پر ابن نجیم صاحب البحر نے لکھا ہے: وظاهره أنه لا يجوز ۔ جس کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ صاحب ہدایہ کا فروخت کی اجازت دینا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو فروخت برائے تعمیر کی اجازت دی ہے یہ اس وقت صحیح نہیں ہے جب کہ بلا فروخت کئے اس کی تعمیر اور ابقاء کی شکل ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے صاحب بحرالرائق نے وظاهره انه لا يجوز کو حيث أمكن أعادته کی قید سے مقید کیا ہے، جس کا واضح اور منقح مطلب یہ ہے کہ تعمیر واعادہ کی کوئی دیگر ممکن صورت نہ ہو۔ تب اجازت ہے ورنہ نہیں۔

چنانچہ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

وإن تعذرت إعادته بأن خرج عن الصلاحية لذلك لضعفه ونحوه باعه وصرف ثمنه في ذلك إقامة للبدل مقام المبدل.

اگر مطلقاً یا ممکنہ صورت کے نہ ہونے کے باوجود فروخت کرنا ناجائز ہوتا تو صاحب ہدایہ کی اس عبارت کی وضاحت وتشریح کے بجائے تردید کرتے، اور کہتے والأصح لا يجوز مطلقا لیکن ایسا نہیں کہا۔ اس سے بقید ضرورت جائز ثابت ہوگیا۔ اسی طرح ہندیہ میں جو ہے:

إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (۲/۴۱۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ تعمیر کی ضرورت ہوئی اس کا ایک حصہ فروخت کرکے تعمیر کرالیا۔ اجارہ یا استدانہ کے ذریعہ رقم حاصل نہ کرکے ایسا کرلیا تو اس کی ضرورت نہیں، چونکہ اس طرح تو اوقاف ہی ختم ہوجائیں گے۔ یعنی بلا ضرورت شدیدہ کی صورت میں ہے۔ اور جب کوئی صورت نہ ہو تو مجبوراً کل کی بقاء کے لئے تھوڑے جز کی قربانی کی

جائے گی تا کہ وقف کا انتفاع واستغلال باقی رہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف،ب۔ جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

الف۔اراضی وقف پر تعمیر کرنے کے عوض بلڈر کو وقف مکان کی کسی منزل کا مالک بنا دینا:

اگر اوقاف کی عمارتیں مخدوش ہوگئیں اور واقف کے پاس ان کی تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ نہیں ہے، اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل بلڈر کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا، اور بقیہ عمارتیں وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، تو شرعاً ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، تو ایسی صورت میں بھی اگر کسی بلڈر سے مذکورہ بالا معاملہ کیا جائے تو شرعاً اس کی بھی اجازت نہیں ہے، کیونکہ وقف زمین پر عمارت بنانے کے عوض بلڈر کو وقف مکان کی کسی منزل کا مالک بنا دینا درحقیقت اس مکان موقوفہ کو فروخت کرنا ہے، جس کی مذہب اسلام میں قطعاً گنجائش نہیں ہے، چنانچہ قاضی خان میں ہے:

ویجوز بیع الأشجار الموقوفة فی أرض الوقف إذا لم تکن مثمرة بعد القلع، ولا یجوز قبل القلع لأنها قبل القلع متصلة بالأرض فتکون تبعا للأرض وبیع أرض الوقف لایجوز فکذلک ما کان تبعا له (خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳۱۰/۳)

ب۔ایک وقف کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے دوسرے وقف پر مکان کی تعمیر کرنا:

اگر کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا کسی خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے اس سے نئی تعمیر کی جائے تو شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے، اگر چہ اس کے فروخت کرنے کا مقصد وقف ہی کی حفاظت ہے اور اگر چہ بغیر فروخت کئے مذکورہ اوقاف کی تعمیر ممکن نہ ہو، کیونکہ حضرات فقہاء نے اوقاف کی فروختگی کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک وقف کی حفاظت و تعمیر کے لئے دوسرے اوقاف کی فروختگی جائز نہیں ہے، چنانچہ فتاوی بزازیہ میں ہے:

بیع عقار المسجد لمصلحة لایجوز وإن بأمر القاضی (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۱/۶)

قال فی الهندیة وإذا خربت أرض الوقف وأراد القیم أن یبیع بعضها لیرم الباقی بثمن ما باع لیس له ذلک (عالمگیری ۲۱۷/۲)

البتہ اگر وقف کی آمدنی سے کوئی زمین خریدی گئی تو متولی اس زمین کو فروخت کرکے وقف کی تعمیر میں لگا سکتا ہے۔

اشتری بمال الوقف دارا ثم باعه یجوز (فتاوی بزازیہ ۲۵۵/۶)

قال في رد المحتار أما إذا اشتراه المتولي من مستغلات الوقف فإنه يجوز بيعه بلا هذا الشرط (اى تعذر الانتفاع) لأن في صيرورته وقفا خلافا والمختار أنه لا يكون وقفا فللقيم أن يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت (ردالمحتار ۴۱۹/۳)

نیز ایک وقف میں تعمیر کے لئے اسی وقف کی دوسری زمین کو یا خود اسی زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے بلکہ جو زمین شرعاً مسجد ہوگئی، اگر اس کی تعمیر کے لئے اس کو کرایہ پر دینا پڑے تو حضرات فقہاء نے اسے بھی جائز قرار دیا ہے۔

إن المسجد إذا احتاج إلى العمارة وآجره القيم لينفق من الأجرة يجوز (بزازیہ ۲۶۰/۶)

قال في رد المحتار ان الخان لواحتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة و يؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته وفي البرجندي والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (ردالمحتار ۴۱۹/۳، ومثلہ فی الہندیہ ۴۱۴/۲ مختصراً)

مولانا ابوبکر قاسمی

الف۔ اوقاف کی مخدوش عمارتیں یا خالی زمین کی کچھ بھی آمدنی ہوتی ہو تو مذکور فی السوال معاملہ بلڈر سے کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ علامہ بیری کے نقل کردہ نمبر (۴) عبارت سے معلوم ہوا:

لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة....إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان (شامی ۵۳۹/۳)۔

اگر اوقاف کی مخدوش عمارتیں یا خالی زمین بالکل قابل انتفاع نہیں رہی ہے اور وقف کی آمدنی سے اس کو قابل انتفاع بنانے کی کوئی صورت نہیں ہے تو کسی بلڈر سے اس طرح معاملہ کرنا کہ عمارت ڈھا کر یا خالی زمین پر اپنے صرفہ سے چند منزلہ عمارت بنائے گا اور اس کی ایک یا دو منزل اس کی ہوگی اور بقیہ منازل وقف کی ہوگی درست ہے، البتہ معاملہ کے وقت وقف کے زیادہ فائدے کو ملحوظ رکھتے ہوئے موجودہ منازل سے ایک دو زائد کی تعمیر کی شرط کی جائے اور بلڈر کے لئے اوپر والی منزل طے کی جائے، عالمگیری میں ہے:

علو وقف انهدم وليس له من الغلة مايمكن عمارة العلو بطل الوقف و عاد حق البناء إلى الواقف إن كان حيا و إلى ورثته إن كان ميتا كذا في المحيط (۳۶۰/۲) و كذلك وقف صحيح .... خرب و لا ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب أحد في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف و يجوز بيعه وإن كان أصله يستأجر بشئ قليل يبقى أصله وقفاً كذا في فتاوى قاضي خان وهذا الجواب صحيح على قول محمدؒ، فأما عند أبي يوسف ففيه نظر الخ (عالمگیری ۲۶۵/۲) وكذا يفتى بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه ، حاوی القدسی (الدرالمختار ۵۵۵/۳ مع ردالمحتار)

ب۔ وقف زمین یا جائداد کی آمدنی اگر چہ قلیل ہو اس کے کسی حصہ کو محتاج تعمیر مسجد کے لئے یا خالی زمین پر عمارت

یا مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے بیچنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ واقف نے وقف کے وقت ان ضرورتوں کے لئے بیچنے کی اجازت دی ہو۔

وفی الفتاوی النسفیہ: سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد قال لایجوز بأمر القاضی وغیره (فتاویٰ عالمگیری ۲/۳۶۰)۔

ان کی تعمیر اسی جنس کے اوقاف کی فاضل آمدنی سے یا مسلمانوں کے عام چندے سے یا غیر جنس اوقاف کی فاضل آمدنی سے قرض لے کر کی جائے، اس لئے کہ قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

الف۔ اوقاف کی وہ عمارتیں جو مخدوش ہونے کی وجہ سے نا قابل انتفاع ہیں اور نہ اوقاف کے پاس اتنی آمدنی ہے کہ جس سے تعمیر کر کے اس موقوفہ کو قابل انتفاع بنایا جا سکے تو ایسی صورت میں ملی حمیت کا تقاضا تو یہی ہے کہ مسلمان چندہ جمع کر کے اس کی تعمیر کو انجام دیں، بلڈر کے معرفت (محض اسکے تعمیر کی وجہ سے) ایک یا دو منزل کی فروختگی کی صحت سمجھ میں نہیں آتی، ہاں اگر یہ معاہدہ ہو جائے کہ ایک یا دو منزل وقت متعینہ تک کے لئے تصرف میں بطور کرایہ دار کے تم رہو گے، جب کرایہ کی مقدار تمہارے صرف کردہ رقم کے برابر ہو جائے گی تو تم اس عمارت سے اپنا تصرف ختم کر لو گے تو ایسی صورت میں اوقاف کی تعمیر اور اس سے وقت متعینہ تک بلڈر کا تصرف جائز اور درست معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ اوقاف کی عمارت مخدوش یا خالی زمین ہونے کی وجہ سے وہ وقف نا قابل انتفاع ہو جائے، اسے کار آمد بنانے کے لئے وقف کی آمدنی میں نہ تو اتنی گنجائش ہے کہ اس سے عمارت کی تعمیر و مرمت کی جا سکے اور نہ اسکے علاوہ اور کوئی سبیل و ذریعہ ہے، اگر اسکو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ وقف ضائع ہونے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں وقف شدہ زمین و جائداد کا وہ حصہ جو مصالح و ضروریات کے لئے ہیں، اس میں سے بقدر ضرورت فروخت کر کے اوقاف کی تعمیر یا مرمت کی اجازت ہوگی، جس سے وہ وقف قابل انتفاع ہو جائے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ وقفیہ مخدوش عمارت کو اپنے مصارف سے تعمیر کرنے کے لئے بلڈر سے طے کرنا کہ چند منزلہ عمارت بنا کر دینے پر ایک یا دو منزل اسکے تصرف میں دی جائے گی بقیہ وقفیہ مصارف کے لئے رہے گی تو شرعاً اس معاملہ کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

کما هو مستفاد من عبارة الشامی أن مستأجر أرض الوقف إذا بنی فیها ثم زادت أجرة المثل زیادة فاحشة فاما أن تکون الزیادة بسبب العمارة والبناء أو بسبب زیادة أجرة الأرض فی نفسها ففی الأول لا تلزمه الزیادة لأنها أجرة عمارته و بنائه وهذا لو کانت العمارة ملکة أما لو کانت للوقف کما لو بنی بأمر الناظر لیرجع علی الوقف تلزمه الزیادة ولهذا قید بالمحتکرة وفی الثانی تلزمه الزیادة أیضا (شامی ۳/۳۹۱)۔

ب۔ وقف شدہ مخدوش عمارت یاوقفیہ زمین اورمحتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے قرض مل سکتا ہوتو قرض لیکر تعمیر کی جائے۔

والعمارة لابد منها فيستدين بأمر القاضي (فتاوی عالمگیری ۲/۴۲۴)

اورقرض کا انتظام نہ ہوسکے تو اس وقفیہ جائداد کا کچھ حصہ کرایہ پر دیکراس کی آمدنی سے تعمیر کی جاسکتی ہے۔

ان الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة ويؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته والظاهران حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر و أمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۳/۳۸۳)۔

کرایہ یا قرض وغیرہ کسی طرح سے تعمیر ممکن نہ ہوتو قاضی یا حاکم کی اجازت سے ایسے نا قابل استعمال اوقاف کو مفیداورکارآمد بنانے کے لئے ان کے بعض حصے کوفروخت کر کے تعمیر کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کارنہیں،لہذا اس کی اجازت دی جائے گی۔

سئل عن وقف انهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إذا كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه فإذا لم يمكن رده إلى ورثة الواقف إن وجدوا و إلا يصرف للفقراء (شامی ۳/۳۸۳)۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین پر بنی ہوئی بوسیدہ عمارت کے نکلے ہوئے ٹوٹے سامان کوفروخت کیا جائے گا اور مسجد کی اصل جگہ کومحصور کر کے محفوظ کردیا جائے گا اوردیگر زمین اوراوقاف کی جائداد کوفروخت کیا جاسکتا ہے۔

لأنهم صرحوا باستبدال الوقف إذا خرب وصار لاينتفع به وهو شامل للأرض والدار قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (شامی ۳/۳۸۳)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

الف۔ جن اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہوں اورواقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہوتو متولی وقف یا قیم وقف کے لئے جائزنہیں کہ کسی بلڈر کواس شرط پرتعمیر کے لئے دیدے کہ ایک یا دومنزل تمہاری ہوگی اورتم کومکمل تصرف کا اختیار ہوگا کوئی ایسی شکل اختیار کرنا جائزنہیں،اسی طرح زمین پر تعمیراس شرط کیساتھ کرانا جائزنہ ہوگا۔

ولا تجوز الإجارة الطويلة على الوقف ولو احتيج إليها فالوجه في ذلك أن يعقد عقودا متفرقة مترادفة كل عقد على سنة فيكتب في الصك استأجر فلان بن فلان كذا ثلاثين عقدا كل عقد على سنة فيكون العقد الأول لازما ويكون العقد الثاني غير لازم وفي الذخيرة وبعض المشائخ زيفوا هذه الحيلة وفي الخانية و ذكر شمس الائمة السرخسي أن الإجارة

المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين هو الصحيح (تاتارخانیہ ۵/۷۵۰)۔

الواقف اذا آجر الوقف اجارة طويلة ان كان يخاف على رقبتها التلف بسبب هذه الاجارة فللحاكم ان يبطلها وكذلك ان آجرها من رجل يخاف على رقبتها من المستاجر فينبغي للحاكم أن يبطل الاجارة (تاتارخانیہ ۵/۷۵۲)۔

عبارت بالا سے مستفاد ہوتا ہے کہ وقف کو طویل مدت کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں، اسی طرح طویل مدت کے لئے اجارہ پر لگانا جس سے مال وقف کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو تو حاکم وقت ایسے اجارہ کو باطل قرار دے گا، اور ختم کر دے گا اس مسئلہ میں یہی ہے کہ ایک یا دو منزل بالکل وقف سے خارج ہونا لازم آتا ہے اس لئے جائز نہ ہوگا۔

ب۔ کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے۔

وفيه أيضا سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارته قال لايجوز بأمر القاضي وغيره (تاتارخانیہ ۵/۸۶۴)

مولانا نذر توحید مظاهری

الف، ب۔ مخدوش عمارت موقوفہ کو ڈھا کر آمدنی میں اضافہ کے لئے مقررہ وقت تک حوالہ کیا جا سکتا ہے، طویل مدت کے لئے ہرگز دی نہیں جا سکتی۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

الف۔ اوقاف کی وہ عمارتیں جو مخدوش حالت میں ہیں ان کی تعمیر اوقاف کی آمدنی یعنی کرایہ سے ہونی چاہئے، ان عمارتوں کے بعض حصہ کو فروخت کر کے تعمیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ماباع ليس له ذلك (فتاوی ہندیہ ۲/۴۱۷)

الا یہ کہ وقف کی عمارت ایسی ہو کہ اس سے انتفاع بالکلیہ ختم ہو گیا ہو اور سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے نیز کرایہ پر دے کر بھی اس کی تعمیر نہ ہو سکتی ہو تو فقہاء نے ایسے وقف کو بیچ کر اس کے بدلے میں دوسرے وقف کو خریدنے کی اجازت دی ہے۔

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي. واما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه فالحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يؤجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها مايكون وقفا الخ (شامی ۳/۳۸۲)

ب۔ وفی الفتاوی النسفیة سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد قال لایجوز بأمر القاضی وغیره کذا فی الذخیرة (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۳)۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ سوال میں مذکور صورت بھی جائز نہیں ہے، وقف کی آمدنی ہی سے تعمیر ہونی چاہئے۔ اگر وقف سے انتفاع بالکلیہ ختم ہوگیا ہو تو اس کا استبدال جائز ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

الف۔ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اسی کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ہوں گے تو شرعی نقطہ نظر سے ایسا کرنا جائز نہیں ہے یعنی بلڈر کو نہ پہلی منزل اور نہ دوسری اس کو دی جائے گی، شرط الواقف کنص الشارع (ردالمحتار ۳/۴۵۶) کے خلاف ہے، نیز "مراعاة غرض الواقفین واجبة" (ردالمحتار ۳/۴۶۴) کے بھی خلاف ہے، سب سے بڑھ کر یہ ہے کہ احکام نبوی کے بھی خلاف ہے، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے، جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔

اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو شرعی نقطہ نظر سے ایسی صورت میں بھی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ آپ ﷺ نے وقف کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ ایسی زمین کسی شخص کے معرفت نہ بیچی جائے گی نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری کی جائے گی (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۱۶۔ اس کی تفصیلی تشریح وتوضیح کے دلائل دیکھئے: بخاری ۱/۳۸۸ تا ۳۸۹، مسلم ۲/۴۱ ، نووی مع مسلم ۲/۴۱ تا ۴۲، نسائی ۲/۱۲۶، ترمذی ۱/۲۵۶، ابوداؤد ۲/۳۹۸، ابن ماجہ ۲/۱۷۳، ردالمحتار ۳/۳۹۱ تا ۵۰۰، فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۰ تا ۴۹۱، بدائع الصنائع ۶/۲۱۸ تا ۲۲۱، المبسوط ۱۲/۲۷ تا ۴۷، شرح معانی الآثار ۲/۲۲۹ تا ۲۳۰)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا موقف:

سوال (۷۰۸) کے جواب میں رقمطراز ہیں: جب پہلی ہی بیع باطل ہے تو دوسری بیع جو اس پر مبنی ہے نیز باطل ہوگی (امداد الفتاوی ۲/۵۸۷)۔

یعنی کوئی دغاباز مکار متولی موقوفہ اراضی کو فروخت کردیا پھر عرصہ دراز کے بعد مشتری سے خرید کر اپنی ذاتی ملکیت میں لانا چاہتا تھا اس موقع پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا جو اوپر مذکور ہوا۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا موقف:

ایک سوال کے جواب (۹۶) کے تحت رقمطراز ہیں:

عیدگاہ اوقاف عامہ میں سے ہے اور وقف ہونے میں اس پر مسجد کے احکام جاری ہیں، پس اس کو عبادت

عامہ کے لئے تو استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن ذاتی منافع کے لئے کوئی اس پر قبضہ نہیں رکھ سکتا، اگر کسی غاصب نے اس پر جبراً قبضہ کرلیا ہو تو مسلمانوں کو حق ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال لیں اور غرض صحیح میں استعمال کریں، غاصب اوقاف سے اوقاف کو واپس لینے کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے اور گذشتہ زمانے میں غاصب نے جس قدر روپیہ وقف کے ذریعہ حاصل کیا ہے وہ اس سے واپس لیا جائے گا اور وقف کے کام میں خرچ کیا جائے گا فقط (کفایت المفتی ۷/۱۰۱، ۱۰۸)

جواب (۳۰۱) مسجد اور مسجد کے متعلق موقوفہ زمین پر ذاتی تعمیر بنانا غصب وقف ہے، اس لئے اس کو خالی کرنا اور وقف میں شامل کرنا لازم ہے، ذاتی مکان کا دروازہ زمین وقف پر کھولنا بھی جائز نہیں (کفایت المفتی ۷/۳۳۱)

لہٰذا مذکور فی السوال کے مطابق اوقاف مساجد و مقابر وغیرہ کی بیع کا سوال ہے یعنی بلڈر کو وقف شدہ زمین کا مالک بنا دینا عمارت تعمیر کردینے کے صلے میں فروخت کردینے کے مترادف ہے، اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم مساجد و مقابر کے وقف شدہ املاک جن سے نماز پڑھنے اور دفن موتیٰ کا مصرف عرصہ دراز سے نہیں لیا جا رہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جاتے کا امکان ہے ایسے مساجد و مقابر کی اراضی کو کیا کیا جائے۔

خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کرلیں گے جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا دشوار ترین معاملہ ہو جائے، میری رائے میں ایسے مساجد و مقابر کی اراضی کو کرایہ (LEASE) پر دیا جا سکتا ہے اور یہی اقرب الی الفقہ ہے، مثلاً کوئی عمارت وقف تھی اور وہ منہدم ہوگئی اور اب کوئی ایسا ذریعہ آمدنی نہیں جس کے ذریعہ دوبارہ اسے آباد کیا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ اراضی بانی یا ورثاء بانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی حیثیت وقف برقرار رہے گی، لیکن امام محمدؒ کا قول بھی اس صورت میں ہے جب کہ قطعی طور پر مفاد وقف کا حصول ختم ہو چکا ہو، اگر کسی صورت میں بھی استفادہ ممکن ہے تو پھر وہ بانی کی طرف نہیں لوٹے گی (رد المحتار ۳/۴۰۷، المبسوط ۳/۴۲ تا ۴۳، ہدایہ ۲/۶۴۵، فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۸)

مثلاً دکان جل کر خاک ہوگئی، تعمیر کا خرچ نہیں اور اسے کرایہ پر لگانے کی کوئی صورت نہیں، لیکن اگر وہ اراضی ذریعہ آمدنی ہو سکتی ہے تو وہ وقف برقرار رہے گی، اور اسے اجارہ پر لگایا جا سکتا ہے (رد المحتار ۳/۴۰۷ تا ۴۰۸، فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۹ تا ۴۸۰، فقہ المشکلات ۲۴۳)

مخدوش شدہ عمارت اور غیر تعمیر شدہ والی زمین سے تبادلہ:

مخدوش عمارت کی بنا پر یا صرف خالی زمین ہے یعنی اس پر عمارت بنی ہوئی نہیں ہے اور نہ اس سے بالفعل انتفاع کی کوئی صورت ہے اگر اس کو کارآمد بنانے کے لئے کوئی ذریعہ ہو جائے تو مفاد وقف کا حصول جاری رہے، تو اس کے لئے کوئی مسلم یا غیر مسلم جتنی اراضی موقوفہ ہے اتنی مقدار والی اپنی زمین جس پر عمارت بنی ہوئی ہو اور وہ تبادلہ کرلیں تو یہ صورت جائز ہو سکتی ہے۔

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصقا فيجوز على قول أبي

یوسف و علیه الفتویٰ کما فی فتاویٰ قاری الهدایة (الاشباہ والنظائر ۳/۱۰۳ تا ۱۰۴)

شجرکاری کے ذریعہ انتفاع:

ایسی اراضی موقوفہ جو سوال میں مذکور ہے کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے جو اپنے ذاتی مصارف سے مکان بنالے اور اس میں سکونت پذیر ہوجائے اور مصارف عمارت کو ماہانہ کرایہ جو متعین ہوجائے اس میں وضع کرلے تو ایسی صورت جواز کی ہوسکتی ہے، اگر چہ کرایہ کم حاصل ہو، یا ایسی زمین پر پھل دار درخت یا غیر پھل دار درخت لگائے جس سے مفاد وقف کا منشا باقی رہے تو یہ بھی صورت جواز کی ہے، مثلاً آم، لیچی، امرود، انگور، سیب، سنترہ، کیلا وغیرہ کا باغ لگالے یا شیشم، سال یعنی ساکھو، ساگوان، تلکا، وغیرہ کا درخت لگالے جس سے آمدنی وقف کو ہونے لگے بلاشبہ جائز ہے پھر اسی آمدنی سے عمارت کی تعمیر بھی ہوسکتی ہے (ردالمحتار ۳/۴۰۶) اگر اراضی موقوفہ پر آرچڈ کی شجرکاری ہوجائے تو سب سے زیادہ نفع حاصل ہونے لگے اسی یعنی آرچڈ درخت کی قیمت غیر ممالک میں بہت زیادہ ہے۔

منی پور آرچڈ کے درختوں کا روایتی علاقہ ہے:

اس درخت کی توصیف کا طائرانہ مطالعہ کرلیا جائے جو افادہ واستفادہ سے خالی نہیں ہے۔

منی پور کے مسحور کن پہاڑی سلسلے گھنے جنگلات اور سرسبز شاداب ڈھلانیں اور صاف وشفاف چمکتے ہوئے پانی کے چشمے آرچڈ کے پودوں کے لئے بہترین قدرتی ماحول فراہم کرتے ہیں، منی پور میں آرچڈ کے پودوں کی (۴۷۰) اقسام پائی جاتی ہیں اگر چہ آرچڈ کے پودے منی پور وادی کے بہت سے حصوں میں پائے جاتے ہیں تاہم پہاڑیاں آرچڈ کی خوبصورت اقسام کا روایتی مسکن ہیں۔

آرچڈ کے پودے نہایت سرد خطوں سے لے کر گرم خطوں میں اور سطح آب سمندر سے ۴۰۰۰ افٹ تک کی بلندی پر اگتے ہیں۔

ہندوستان میں آرچڈ کی ایک ہزار اقسام پائی جاتی ہیں، باغبانی کے لئے ان کی ایک بڑی اہمیت ہے، باغبانی کی بین الاقوامی تجارت میں بہت سی ہندوستانی اقسام کی مانگ ہے، قریبی ریاستوں میں اگنے والی بیشتر اقسام اور کچھ غیر ملکی اقسام جو ملیشیا اور فلپائن میں پائی جاتی ہیں، ریاست منی پور میں دستیاب ہیں، یہ زیادہ تر ٹینگ ہاؤ پال، جیری بام، سیناپتی، اکھرول، تامنگ لانگ، میں پائی جاتی ہیں، ریاست میں چھ قیمتی اقسام ایسی ہیں جن کا پودا غیر ممالک میں ۳۰۰ روپئے تک میں بکتا ہے، آرچڈ کے پودے اپنے خوبصورت شگوفوں کے لئے مشہور ہیں۔

میرے نزدیک اس قسم کے اراضی موقوفہ جو غیر آباد ویران ہوں ان پر جمیع اشجار کی شجرکاری کرنا بالخصوص آرچڈ کی شجرکاری کرنا جائز ہے انہیں تجارتی مقصد کے لئے استعمال کرکے غیر ملکی زرمبادلہ کمایا جاسکتا ہے، پھر اسی آمدنی سے اراضی موقوفہ پر مکان کی تعمیر بھی ہوجائے گی۔

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائیداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔ اس مجبوری کے باوجود شرعی نقطہ نظر سے وقف

شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر نہیں کی جاسکتی ہے اگر چہ اس میں مفاد وقف کا حصول ومنشاء ہے، کیونکہ فقہاء عظام نے اوقاف کی فروختگی کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک وقف کی حفاظت وتعمیر کے لئے دوسرے اوقاف کی فروختگی شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے (الفتاوی البزازیہ ۳/۲۷۱) البتہ ایک وقف کی زمین میں تعمیر کرنے کرانے کی غرض سے اس کے دوسرے اوقاف کی زمین کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے (الفتاوی البزازیہ ۳/۲۶۰)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا موقف:

سوال (۷۳۸) کے جواب میں رقمطراز ہیں ......اس روایت سے معلوم ہوا کہ مسجد کسی وقت کسی کی ملک نہیں ہوسکتی اور اس کو کوئی شخص اپنی ملک بنا کر فروخت نہیں کرسکتا (امداد الفتاوی ۲/۶۰۹)

میری رائے بھی یہی ہے کہ وقف شدہ مساجد ومقابر اوقاف کی زمین کو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے، ہاں وقف شدہ زمین کو مفاد وقف کے لئے کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

الف۔ صورت مسئولہ کا حل یہ ہے کہ اوقاف خالص اللہ کی ملکیت ہے کسی کو تصرف کا حق نہیں، ہاں صرف اس قدر گنجائش ہے کہ مخدوش اوقاف یا غیر تعمیر اراضی اوقاف زر کے نہ ہونے کے سبب اس کی تھوڑی مقدار فروخت کرنے کی اجازت ہے جس سے مکان یا مسجد تعمیر ہو جائے اور وقف کا مقصد انتفاع للناس پر عمل جاری ہو سکے، بلڈر کا معاملہ گویا مشتری جیسا ہوا، لہذا وقف مخدوش وغیرہ کو قابل انتفاع بنانے کے لئے بلڈر کا یہ عمل درست ہے اور ایسی موقوفہ اشیاء میں اجازت ہے۔

أو أرض خربت وعادت مواتا ولم تمكن عمارتها أو مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار في موضع لايصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته ، وإن لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه (المغنی ۵/۶۳۲)

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے محتاج تعمیر مسجد کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے مسجد یا مخدوش دوسری عمارت کی تعمیر کی جاسکتی ہے جب کہ دوسرے ذرائع حاصل نہ ہوں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

الف۔ ایسے اوقاف جن کی عمارتیں مخدوش ہوں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ بھی نہ ہو، لیکن اگر کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہو جائے کہ اس مخدوش عمارت کو نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرے گا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی اور اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، تو اس صورت میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ وقف شدہ زمین کسی کی ملکیت میں دینا درست نہیں ہے،

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ وقف شدہ زمین کا بیچنا، یا رہن میں رکھنا درست نہیں۔

انه لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا تورث ولا توهب.

اوقاف کی چیزیں نہ بیچی جاسکتی ہیں اور نہ خریدی جاسکتی ہیں اور نہ وراثت اور ہبہ میں دی جاسکتی ہیں۔

آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جائے گی نہ خریدی جائے گی نہ اس میں وارثت جاری ہوگی اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔ البتہ اس زمین کو اجرت پر دینا اور اس اجرت کی آمدنی سے وقف کی تعمیر کرنا درست ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

قال في الخلاصة هذا دليل إذا احتاج إلى نفقة تواجر قطعة بقدر ما ينفق عليه ولا شك أن باحتياجه إلى نفقة لا تتغير أحكامه الشرعية ولا يخرج به عن أن يكون مسجدا (بحر الرائق ۳۰۲/۵)

خلاصہ میں لکھا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ جب کسی نفقے کی ضرورت پڑے تو کسی حصہ کو اجرت پر رکھ دے اور وہ اتنی مقدار میں ہو جس سے وہ خرچ مکمل ہو جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وقف کے نفقے کے محتاج ہونے کی صورت میں اس کے شرعی احکام متغیر نہیں ہوتے اور.......

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

إن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه (شامی ۳۷۶/۴)

اگر سرائے کی مرمت کی ضرورت پڑی تو ایک یا دو گھر اجرت پر رکھ دیا جائے گا جس سے اس پر خرچ کیا جائے۔

اسی طرح ایسے اوقاف جس پر کوئی عمارت نہ ہو اور اس سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو تو اس زمین کو کچھ دنوں کے لئے اجرت پر رکھنا درست ہے جتنے دنوں میں اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کوئی صورت نکل آئے۔ ہندیہ میں ہے:

وكذلك وقف صحيح على أقوام مسمين خرب ولم ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب في عمارته فيجوز أن يستأجر بشئ قليل يبقى أصله وقفا (فتاوی ہندیہ ۴۸۰/۲)

اور اسی طرح وہ اوقاف صحیح جو کسی متعین قبیلہ اور جماعت کے لئے وقف ہو، خراب ہو جائے اور وہ قابل انتفاع نہ ہو اور وہ گاؤں سے اتنی دوری پر ہو کہ لوگ اس کی تعمیر کی طرف توجہ نہ دیتے ہوں تو جائز ہے کہ ان اوقاف میں سے کچھ حصہ کو اجرت پر دے دیا جائے جس سے اس اوقاف کو باقی رکھا جاسکے۔

ب۔ وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ، اس کا ملبہ یا اس کے انقاض کو اسی وقت فروخت کر کے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کے بغیر یہ ممکن ہی نہ ہو اور مسجد کے اوقاف کا اجرت پر دینا بھی ناممکن ہو یا وہ مسجد کے اوقاف ایسی جگہ پر ہوں جس سے فائدہ اٹھانا ناممکن ہو، ان صورتوں میں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اوقاف

کی زمینیں اجرت پر رکھ کر ہی مسجد یا اوقاف کی تعمیر کی جائے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

حیث قال سئل عن وقف إنهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إذا كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه (فتاوی ہندیہ)

ایسے وقف کے بارے میں سوال کیا گیا جو منہدم ہو جائے، اس کا تعمیر کرنا ناممکن ہو، اجرت رکھنا بھی ناممکن ہو، اور نہ ہی اس کی تعمیر ممکن ہو تو کیا اس کے اثاثہ کو بیچا جا سکتا ہے؟ جو پتھر، لکڑی، اینٹ، وغیرہ میں شامل ہے تو جواب دیا گیا کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہو تو اس کی بیع حاکم کی اجازت سے صحیح ہے، اور اس کی قیمت سے اسی مکان کے مثل خریدے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

الف۔ کسی بلڈر کو اوقاف مشروط طور پر حوالہ کرنا:

بعض اوقاف کی عمارتیں مثلاً مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے کہ اس کی از سر نو تعمیر کی جائے یا اس کی اصلاح و مرمت کا کام ہو سکے، لیکن کوئی عمارتی ٹھیکیدار اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دیگا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اس (بلڈر) کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے لئے، ایسا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہ ہوگا۔ یا کوئی موقوفہ زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس زمین سے انتفاع کی کوئی صورت ہے اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے مذکورہ معاملہ کرنا شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ متولی اور ذمہ دار حضرات کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ وقف کا کچھ حصہ فروخت کر کے بقیہ کی ترمیم و اصلاح وغیرہ کرے، عالمگیری میں ہے:

إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (الفتاوى الہندیہ ۲/۴۱۷)

جب وقف کی زمین خراب ہو جائے اور متولی کا ارادہ ہو کہ اس میں سے بعض حصہ کو فروخت کر کے ثمن سے باقی کی ترمیم کرے یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

جب ترمیم کے لئے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو اس کو اس بات کا اختیار دینا کیوں کر ممکن ہوگا کہ وہ بلڈر کو وقف کا ایک حصہ بطور ملک دے دے۔ ہاں اگر کسی بلڈر سے ایسا معاملہ ہو گیا ہو تو جس حصہ یا عمارت کے ملکیت بلڈر میں چلے جانے کی شرط ٹھہری تھی وہ اس کی ملکیت میں داخل تو نہیں ہوگی البتہ اس کے خرچ کو پورا کرنے کے لئے پوری (تیار شدہ) عمارت یا اس کا کچھ حصہ اس بلڈر کو بطور اجارہ دے دیا جائے تا کہ وہ اس سے فائدہ اٹھا کر اپنا سرمایہ وصول کر لے، واللہ اعلم۔

ب۔ ترمیم واصلاح کے لئے وقف کے بعض حصہ کی فروختگی:

اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے اس سے نئی تعمیر کرنے کی فقہ حنفی میں کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك فإن باع القيم شيئا من البناء لم ينهدم ليهدم أو نخلة حية لتقطع فالبيع باطل فإن هدم المشتري البناء أو صرف النخلة ينبغي للقاضي أن يخرج القيم عن هذا ألوقف لأنه صار خائنا ثم القاضي إن شاء ضمن قيمة ذلك البائع وإن شاء ضمن المشتري فإن ضمن البائع نفذ بيعه وإن ضمن المشتري يبطل بيعه (الفتاوی الہندیہ ٢/ ٤١٧)

جب وقف کی زمین خراب ہوجائے اور متولی کا ارادہ ہو کہ اس میں سے بعض کو فروخت کردے تاکہ ثمن سے اس کی ترمیم ہوجائے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لہذا اگر غیر منہدم عمارت کا کچھ حصہ فروخت کردیا تاکہ اسے منہدم کردیا جائے یا شاداب کھجور کے درخت کو فروخت کیا تاکہ اسے کاٹ دیا جائے تو بیع باطل ہوجائے گی، چنانچہ اگر مشتری نے عمارت کو ڈھادیا یا کھجور کے درخت کو اکھاڑ دیا تو قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس متولی کو اس وقف سے برطرف کردے اس لئے کہ وہ خیانت کرنے والا ہوگیا، پھر قاضی چاہے تو مشتری کو ضامن قرار دے، اور اگر چاہے تو اسی بائع کو ضامن قرار دے، اگر وہ بائع کو ضامن قرار دیگا تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی اور اگر مشتری کو ضامن قرار دیا تو اس کی بیع باطل ہوجائے گی۔

اس کی ازسرنو تعمیر کے لئے سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ موقوفہ زمین کو اجارہ پر دیدیا جائے اور حاصل شدہ آمدنی سے اس کی تعمیر کا سلسلہ شروع کردیا جائے۔

مولانا محمد نور القاسمی

الف۔ بلڈر سے معاملہ کرنا:

اسی طرح اوقاف کی مخدوش عمارتوں کا حکم ہوگا جن کے پاس تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ نہ ہو کسی بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کرلیا جائے کہ وہ ڈھاکر ازسرنو چندمنزلہ عمارت تعمیر کردے اور اس تعمیر جدید کے تمام اخراجات کا بار اس (بلڈر) پر ہوگا، مگر اس کی ایک دومنزل عمارت اس کی ملکیت ہوگی جس میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا حق اس کو ہوگا، اسی طرح زمین پر بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ واقف کا مقصد وقف کرنے سے یہ تھا کہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور یہاں اس کے بغیر وقف کو قابل انتفاع بنانے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

ب۔ اوقاف کی تعمیر کے لئے اس کے بعض حصہ کا بیچنا:

احناف کے مرجوح اور حنابلہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس بات کی اجازت ہے کہ وقف کی عمارت

مخدوش (حالت سے دوچار) ہو، اور وقف کے پاس اتنا سرمایہ نہ ہو کہ اس کی جدید تعمیر کرا کے قابل انتفاع بنایا جا سکتا ہو ،تو ایسی صورت حال کے وقت مخدوش عمارت کی تعمیر جدید کے لئے وقف کا کچھ حصہ فروخت کر دینا جائز ہے، لہذا احتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے یا مخدوش عمارت کی جدید تعمیر کے لئے، یا وقف کی خالی زمین کو قابل انتفاع بنانے کی غرض سے اس پر عمارت تعمیر کرنے کے لئے وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس کے بغیر وقف کو قابل انتفاع بنانے کا کوئی چارہ نہیں ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی مسلک حنابلہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

لم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (الفقه الاسلامی وأدلته ۲۲۶/۸)

اور نہ اس کے کل کی تعمیر ممکن ہوا اور نہ بعض کی، تو اس کے بقیہ کی تعمیر کے لئے اس کے بعض کو بیچنا جائز ہوگا، اور اگر سرے سے ہی بالکل کچھ انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کے تمام کو بیچنا درست ہے۔

علامہ علاء الدین حصکفی حنفیہ کا مرجوح قول نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وفي صدر الشريعة : جوّز بعض المتأخرين بيع الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز (دار المنتقی شرح المنتقی ۷۴۳/۱)

صدر الشریعہ میں مذکور ہے کہ بعض متاخرین نے وقف مخدوش کو بقیہ حصہ کی تعمیر کے لئے بیچنا جائز قرار دیا ہے لیکن اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

موجودہ حالات میں اگر اس کی اجازت نہ دی جائے یا نہ دی گئی تو ہندوستان کے اوقاف اپنی اسی خستہ حالت میں پڑے رہیں گے، اور حکومت یا متعصب برادران وطن ان پر قبضہ کرنا شروع کردیں گے، لہذا حالات کا تقاضہ ہے کہ قول مرجوع کو اپنالیا جائے۔

مولانا ابرار خان ندوی

الف۔ بعض اوقاف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اسکے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط پر تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزلیں اس کی ہونگی، جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ،تو اس معاملہ کا شرعی حکم، نیز اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے اس طرح معاملہ کرلیا جائے تو ان دونوں معاملوں کا شرعی حکم یہ ہے کہ اگر وقف کی عمارت اس طرح مخدوش ہے، جو سوال میں ذکر کی گئی اور نہ ہی وقف کے پاس تعمیر کے لئے صرفہ ہے تو اس وقف کی عمارت میں سے ایک دو مکانات کرایہ پر دے جائیں اور اس کی آمدنی سے وقف کی عمارت کی مرمت کی جائے۔

شامی میں ہے: ان الخان لو احتاج إلی مرمة آجر بیتا أو بیتین وأنفق علیه. وفی روایة یؤذن الناس بالنزول سنة ویؤجر سنة أخری ویرمّ من أجرته (شامی ۳/۴۱۹)

معلوم ہوا کہ اس وقف عمارت سے جب تک اس طرح کا معاملہ ممکن ہو اس پر عمل کیا جائے اور اگر اس طرح کوئی مستاجر نہ ملے اور نہ ہی موجودہ مستاجر اس کی مرمت کے لئے تیار ہے تو شامی میں صراحت موجود ہے کہ اس وقف عمارت کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف خرید لیا جائے۔ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

فالحاصل أن الموقوف علیه السکنی إذا امتنع من العمارة ولم یوجد مستأجر باعها القاضی واشتری بثمنها ما یکون وقفا (شامی ۳/۴۱۸)

جب اس وقف عمارت اور زمین کو اس حالت میں فروخت کرنے کی گنجائش ہے تو صورت مسئولہ تو اس سے اہون ہے اس میں وقف باقی رہتا ہے فروخت نہیں ہوتا۔ ہاں اسکے کچھ حصہ پر بلڈر کا تصرف ہوگا، لہذا شرعاً اس کی بھی گنجائش ہوگی۔ اور عالمگیری میں اس سے زیادہ صراحت موجود ہے۔ عالمگیری کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ومن هذا الجنس منزل موقوف وقفا صحیحا علی مقبرة معلومة فخرب هذا المنزل و صار بحال لا ینتفع به. فجاء رجل وعمر و بنی فیه بناء من ماله بغیر إذن أحد فالأصل لورثة الواقف والبناء لورثة البانی کذا فی المضمرات (عالمگیری ۲/۴۸۰)

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنے کا مسئلہ یہ ہے کہ جب کہ وقف کی حفاظت کا مقصد ہو اور اس کے بغیر یہ ممکن نہ ہو تو اس کا حکم بھی اوپر مذکورہ جواب کے مانند ہے کہ اولاً اس تعمیر کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دی جائے اور اس کی آمدنی سے اس کی مرمت کی جائے ورنہ اس کے لئے دوسری وقف شدہ زمین فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

عالمگیری میں ہے: وإذا خربت أرض الوقف وأراد القیم أن یبیع بعضاً منها لیرمّ الباقی بثمن ما باع لیس له ذلک (عالمگیری ۲/۴۱۷)

اور شریعت میں تو اس صورت حال کی یہ بھی گنجائش ہے کہ اگر مسجد اس طرح محتاج تعمیر ہو تو مسجد کی چھت کو کرایہ پر دے کر اس کے کرایہ سے اس مسجد کی تعمیر کر لی جائے۔ جیسے شامی کی اس عبارت سے ظاہر ہے:

وقال الناطفی القیاس فی المسجد أن یجوز إجارة سطحه لمرمة (شامی ۳/۴۱۹)۔

لہذا جب تک اس وقف شدہ تعمیر کو ان طرق مذکورہ سے تعمیر کرنا ممکن ہو، وہاں تک کسی جائداد کو فروخت نہ کیا جائے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

الف۔ ایسے اوقاف جو مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس کوئی سرمایہ بھی نہیں ہے جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ چند منزلہ عمارت بنائے اس شرط پر کہ ایک یا دو منزل میں اس کو ہر قسم کے

تصرف کا حق ہوگا، اوقاف کے اندر ان شرطوں کے ساتھ ان اوقاف کو تعمیر کے لئے دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وقف کے اندر تملیک نہیں ہے اور یہاں تملیک لازم آتا ہے جو کہ واقف کے مقاصد اور وقف کی شرط کے خلاف ہے، ہاں قاضی یا جہاں قاضی شرعی موجود نہ ہوار باب حل وعقد کی رائے سے ان اراضی موقوفہ کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے جس کی آمدنی سے بعد میں ان اراضی پر عمارت بھی تعمیر ہوسکتی ہے۔

ب۔ وہ زمینیں جو مخدوش حالت میں ہیں اور اس کے پاس تعمیر کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ بھی نہیں ہے اس کی تعمیر کے لئے اس زمین کا کوئی حصہ فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وقف شدہ اشیاء کا بیچنا باطل ہے جس سے بیع درست نہ ہوگی، فاسد نہیں ہے، اور جب وقف تام ہو جاتا ہے تو اس میں بیع و وراثت سب ممتنع ہو جاتی ہے، لہذا اس موقوفہ زمین کے کسی بھی حصہ کو بیچنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو کرایہ پر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی حاصل ہو اس کو جمع کر کے عمارت کی تعمیر کر دی جائے۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

الف۔ مخدوش شدہ عمارت کی نئی تعمیر کے لئے کسی بلڈر سے ایک یا دو منزل کی ملکیت کی شرط پر معاملہ کرنا درست نہیں ہے، بلکہ بطریق اجارہ معاملہ کیا جاسکتا ہے بایں طور کہ انہیں رقوم سے ان کے کرائے وضع ہوں۔

ب۔ اسی طرح مخدوش شدہ عمارت کی تعمیر کے لئے وقف کے بعض قطعہ کو فروخت کرنے کی بھی اجازت نہیں، بلکہ یہاں بھی حصول رقوم کی خاطر زمین کو کرائے پر دیا جاسکتا ہے۔

مولانا صدر عالم

الف، ب۔ وہ اوقاف جن کی عمارتیں مخدوش ہوں اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے تو ایسے اوقاف کی تعمیر کے لئے کسی بلڈر یا کسی شخص سے اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا کہ تعمیر شدہ عمارت کی ایک دو منزل یا وقف زمین کا کچھ حصہ اس بلڈر کی ملکیت میں ہوگا اور اسکو ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہوگا اور بقیہ عمارت مصارف وقف کے لئے ہو گی شرعاً اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ وقف کی بیع ہوگی۔

اعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز فإن الوقف بعد الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقبة (شرح وقایہ ۲/۳۵۴)

اس کی تعمیر کی بہترین صورت یہ ہے، فقہاء نے جس کی اجازت اس طرح دی ہے:

آجره الحاكم وعمره بأجرته ثم رده إلى مصرفه (شرح وقایہ)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی بلڈر اس طرح معاملہ کرے کہ عمارت کا کرایہ وہ لیگا یہاں تک کہ اس کا خرچ کردہ سرمایہ حاصل ہو جائے گا اسکے بعد عمارت وقف کی ہو جائے گی تو جائز ہے۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة فإذا امتنع عن ذلك أو عجز عنه ناب

القاضي منابه في استبقائه بالإجارة كالعبد والدابة إذا امتنع صاحبها عن الإنفاق عليها أنفق القاضي عليها بالإجارة كذا هذا (بدائع الصنائع ۶/۲۲۱)

اس لئے کہ وقف کا باقی رکھنا واجب ہے جو تعمیر کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے، تو جب متولی اس سے انکار کرے یا عاجز ہو تو قاضی اس کا نائب ہوگا اس میں، کہ اس کو اجارہ کے ذریعہ باقی رکھنے کی کوشش کرے مثلاً غلام یا جانور جب ان کا مالک ان پر خرچ نہ کرے تو قاضی کرایہ پر دیدے، اور کرایہ ان پر خرچ کیا جائے گا، اسی طرح یہ صورت بھی ہوگی۔

مولانا عطاء الله قاسمی

الف۔ خستہ حال اوقاف جن کی آمدنی نہیں ہے ان کا حکم:

ایسے اوقاف جو اپنی خستہ حالی کی بنا پر اس درجہ پر پہونچ گئے ہیں کہ ان کی ذرائع آمدنی کچھ نہیں ہے اور ان کو واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لانے کی سعی کی جائے تو ان اوقاف کے پاس آمدنی نہ ہونے کے سبب کوئی ایسی صورت سامنے نہیں آتی کہ جس کی وجہ سے ان اوقاف کی آمدنی ہو اور اس کے ذریعہ ان اوقاف کو واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لایا جائے، اس زمانہ میں بہت سی بلڈر پارٹیاں اس شرط پر تیار ہوتی ہیں کہ ہم ان اوقاف کی تعمیر کرائیں گے لیکن ایک یا دو منزل ہماری ہوگی، اب ہمارے سامنے دو باتیں آتی ہیں:

(۱) یا تو بلڈر پارٹی کے ذریعہ اوقاف کی تعمیر کرا کے ایک یا دو منزل اس کو دیدی جائے۔

(۲) اور یا ان اوقاف کو اسی حال میں رہنے دیا جائے۔

اب پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں موقوفہ زمین کو بلڈر پارٹی کے حوالہ کیا جارہا ہے اور اس کی وجہ سے ایک یا دو منزل اس پارٹی کی ہو جائے گی، یہ اوقاف کے اندر تصرف کرنے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ان اوقاف کو ایسے ہی رہنے دیا جائے اس میں دوسری خرابی لازم آتی ہے کہ وہ واقف کی غرض کے اعتبار سے استعمال نہیں ہورہی ہیں یا پھر ان پر حکومت وغیرہ کے قبضہ کا بھی اندیشہ ہے، تو اس پریشانی کو دور کرنے کے لئے علماء کرام نے ایک حل نکالا ہے کہ وہ موقوفہ خستہ حال جگہ یا تو کرایہ پر دیدی جائے یا پھر اس کو مکمل فروخت کر دیا جائے اور اس کے بدلہ دوسری جگہ خرید لی جائے، پھر دونوں سے جو آمدنی ہو اس کو اسی مصرف میں لایا جائے جس کے لئے واقف نے وقف کیا ہے، اور اگر یہ دونوں صورتیں ممکن نہ ہوں (نہ کرایہ پر دینا اور نہ فروخت کرنا) تو پھر موقوفہ زمین، واقف کے وارثین کو لوٹائی جائے جب کہ وہ زندہ ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر وہ آمدنی فقراء پر تقسیم کی جائے۔

فلو انهدم الوقف كله فقد سئل عنه قارئ الهداية بقوله سئل عن وقف انهدم ولم يكن له شيء يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إن كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه فإذا لم يمكن رده إلى ورثة الواقف إن وجدوا وإلا صرف إلى الفقراء (البحر الرائق ۵/۲۲۰)

اگر وقف مکمل منہدم ہوجائے تو ایسے وقف کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس کے پاس کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کے ذریعہ اس وقف منہدم کی تعمیر کی جائے اور نہ ہی اس کو کرایہ پر دینا ممکن ہو تو کیا اس کے انقاض یعنی پتھر، اینٹ اور لکڑی وغیرہ کو فروخت کیا جاسکتا ہے؟ تو جواب دیا کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہے تو حاکم کی اجازت سے فروخت کرنا جائز ہوگا اور اس وقف کی قیمت کے بدلہ دوسری جگہ خریدی جائے گی، اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو پھر وہ آمدنی واقف کے ورثہ کو لوٹائی جائے گی اگر وہ موجود ہوں، ورنہ پھر فقراء ومساکین پر تقسیم کی جائے گی۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ بلڈر پارٹی کو ان کی شرط کے مطابق دینا جائز نہیں ہوگا، صرف کرایہ پر یا فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ خستہ حال موقوفہ جگہ میں سے قدرے فروخت کر کے باقی کی مرمت کرنا:

جب وقف ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ اس سے واقف کا مقصد فوت ہوجائے اور مرور زمانہ کی بنا پر صرف خالی جگہ پڑی ہو اور ذرائع آمدنی ایسے نہیں ہیں کہ جن کے ذریعہ اس وقف کی تعمیر کر کے واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لایا جاسکے، ایسی صورت میں اگر اس زمین میں سے قدرے فروخت کی جائے تو اس کی وجہ سے تعمیر کا کام چل سکتا ہے، لہذا اگر ایسا کیا جائے اور اس میں سے قدرے فروخت کردی جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، فقہاء کرام فرماتے ہیں:

وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة (ہدایہ مع الفتح ۴۳۶/۵)

اور اگر عین جگہ پر دوبارہ تعمیر متعذر ہوجائے تو اس کو فروخت کردیا جائے اور اس کی آمدنی مرمت میں صرف کی جائے۔

وإن تعذرت إعادته بأن خرج عن الصلاحية لذلك ضعفه ونحوه باعه و صرف ثمنه في ذلك (فتح القدیر ۴۷۳/۵)

اور اگر دوبارہ تعمیر متعذر ہوجائے اس طور پر کہ اس کے کمزور ہونے یا اور کسی وجہ سے اس کے اندر تعمیر کی صلاحیت نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت اسی میں صرف کی جائے۔

یہ عبارت اگرچہ اس بارے میں صریح نہیں ہے لیکن اس عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اس کے قدرے حصہ کو فروخت کر کے اس کی مرمت میں صرف کیا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

وقف کی مخدوش عمارت تعمیر کرنے والے کو اس کے عوض وقف کا کچھ حصہ بطور اجرت دینا:

الف، ب۔ صاحب بزازیہ نے لکھا ہے کہ اگر وقف منہدم ہوجائے اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں ہے کہ جس سے اس کی تعمیر کرائی جائے تو اس کو ایسی ہی حالت میں واقف یا اس کے ورثاء کو واپس کردیا جائے گا، نیز یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی نے دکان یا بازار وقف کیا اور وہ جل گیا اور اس کی حالت ایسی ہوگئی کہ اس سے انتفاع ناممکن ہوگیا

تو ایسی صورت میں اس کو واقف یا اس کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا، اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اگر کوئی وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہو اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں، کوئی شخص اس بات کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت کی صورت میں تعمیر کر دے گا اور اس کے عوض ایک دو منزل اس کی ملکیت ہوگی تو ایسا کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ مخدوش عمارت واقف کو واپس کر دی جائے گی۔

انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعاد به بنائه دفع النقض إلى الواقف أو وارثه احترق حانوت الوقف والسوق فصار بحال لا ينتفع بطل كونه وقفا وعاد إلى الواقف أو وارثه (بزازیہ علی ہندیہ ۲۷۲/۶)

اگر وقف منہدم ہو جائے اور وقف کے پاس آمدنی نہ ہو جس سے اس کی دوبارہ تعمیر کی جائے تو ناظر ملبہ کو واقف یا اس کے وارث کو دیدے گا، وقف کی دکان اور بازار جل جائے اور اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ اس سے انتفاع نہ ہو سکے تو اس کا وقف ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ واقف یا وارث کی طرف لوٹ جائے گا۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

مسجد یا قبرستان کی زائد اراضی میں درسگاہ کا قیام

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی	مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن	مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی	مولانا ظفر عالم ندوی
جناب شمس پیرزادہ	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف	مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی	مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی	مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری	مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی	مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی	مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی	مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی	

مسجد یا قبرستان کی زائد اراضی میں درسگاہ کا قیام

سوال: مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین۔ جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟

جوابات

مسجد یا قبرستان کی فاضل زمین میں مدرسہ کا قیام آج کل کے حالات میں درست ہے، جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب و مفتی عبدالرحیم صاحب کے فتاوی میں آیا ہے، البتہ بہتر صورت یہ ہے کہ کرایہ کے معاملہ کی کوئی شکل اپنائی جائے تا کہ مسجد و قبرستان براہ راست بھی مستفید ہوتے رہیں، مفتی محمود صاحب نے اپنے فتاوی میں بار بار یہ بات فرمائی ہے، نیز مفتی عبدالرحیم صاحب نے بھی اس کو ذکر کیا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے، لیکن مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے گا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اسی طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین میں مدرسہ کی تعمیر نہیں کی جا سکتی، ہاں اسے کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، ہاں اگر مسجد کی آبادی یا قبرستان کی حفاظت کے لئے وہاں مدرسہ کی تعمیر ضروری ہو تو گنجائش ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ بنانا شرعاً صحیح نہیں ہے، گرچہ مسجد یا قبرستان کی ضروریات سے فاضل ہو، اس لئے کہ یہ منشاء واقف کے خلاف ہے۔ جب کہ منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

فقہاء نے قدیم قبرستان میں مسجد تعمیر کرنے کی اجازت دی ہے۔ ..لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت، فبنى قوم عليها مسجداً لم أر بذلک بأساً لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۶/۴۰۹)

مذکورہ بالا روایت میں قبرستان قدیم میں بناء مسجد کے جواز کی جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ دونوں کا وقف من اوقاف المسلمین ہونا ہی ہے اور مدارس اسلامیہ بھی وقف من اوقاف المسلمین ہوا کرتے ہیں، اس لئے اشتراک علت کی بناپر کہا جاسکتا ہے کہ مسجد و مقبرہ کی زائد از ضرورت زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے۔

تعمیر مدرسہ سے آج کے دور میں ان اوقاف علی المساجد والمقابر کی حفاظت کا ایک یقینی سامان بھی ہو جاتا ہے، اور مساجد کے اعتبار سے تو اسے عین مصالح مسجد میں داخل سمجھا جاسکتا ہے جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں نسبتاً تفصیل سے لکھا جاچکا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر کسی قبرستان کی اراضی اسکی ضرورت سے زائد ہے اور آئندہ بہت دنوں تک اس کو مصرف میں لانے کی توقع نہیں ہے اور قبرستان کی مثلاً چہار دیواری کے لئے آمدنی کی ضرورت ہے تو میرے خیال سے زائد اراضی کو مدرسہ کے لئے اجارہ پر دیدینا اور اس میں مدرسہ تعمیر کرنا اور اس کے کرایہ کی آمدنی کو قبرستان کی حفاظت کے لئے خرچ کرنا مناسب اور جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مسجد کی اراضی ہے تو اس کو بھی مدرسہ کی تعمیر کے لئے اجارہ پر دینا جائز ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران مساجد کے اوقاف میں دینی ادارہ قائم کرنا:

عام طور پر مساجد کے لئے اراضی اور عمارتیں بھی وقف ہوتی ہیں۔ جو مساجد ہی کی طرح دائمی ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اوقاف دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ تو صرف کسی معین مسجد کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ و امام محمد کہتے ہیں کہ وقف صحیح نہیں ہے۔

ولا يتم الوقف عندأبي حنيفة و محمد حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع أبداً كالمساكين و مصالح الحرم والمساجد بخلاف ما لو وقف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا تنقطع لايصح لاحتمال أن يخرب الموقوف عليه۔

لیکن امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ آخری جہت غیر منقطعہ کا تذکرہ اگر نہیں کیا گیا تو بھی وقف صحیح ہے اور موقوف علیہ کے ختم ہونے کے بعد وقف فقراء کے لئے ہو جائے گا۔

وقال أبو يوسف: إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم.

بہر حال ان ویران مساجد کے اوقاف یا تو امام اعظم کے مسلک پر ہوں گے اور معین مسجد کے ساتھ دیگر مساجد کے لئے یا فقراء وغیرہ پر بھی صرف کا تذکرہ ہوگا۔ یا امام ابو یوسف کے مسلک پر ہوگا تو بھی یا تو معین وغیر معین مساجد شامل ہوں گی یا فقراء شامل ہوں گے۔ اس لئے ایسے ویران مساجد کے اوقاف کے وقف نامہ میں اگر صراحت ہو تو اسکے مطابق عمل کی کوشش ہوگی۔ اور جہاں وقف نامہ موجود نہ ہو اور نہ واقف ہو اور نہ ہی اسکے عہد کے لوگ ہوں

جن سے معلوم ہو سکے تو ایسے اوقاف کا پہلا حکم تو یہی ہوگا کہ دوسری مساجد میں ان کا غلہ صرف کیا جائے اور اگر وہ نہ ہوں یا ضرورت نہ ہو تو فقراء پر صرف کیا جائے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا ویسے ویران مساجد کے اوقاف کی اراضی یا مکان میں کوئی دینی ادارہ، مدرسہ، دعوت و تبلیغ کا مرکز یا مسلمانوں کے لئے اسکول، شفا خانہ، وغیرہ قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اس بارے میں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے اصل مسجد کے بارے میں جو بحث کی ہے کہ اس کی مسجدیت تا قیامت باقی رہے گی۔ یہ بات مساجد کے دیگر اوقاف کے بارے میں نہیں ہے۔ کیونکہ مسجد کی اصل جگہ کو تو باقی رکھنے کا حکم ہے چاہے وہ ویران ہو یا آباد۔ لیکن مساجد کے دیگر اوقاف کے استبدال و بیع کی خاص حالت میں اجازت ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ مسجد کی اصل جگہ کے کچھ مخصوص احکام ہیں جو مسجد کے دیگر اوقاف کے لئے نہیں ہیں۔ مثلاً مسجد میں رہائش اختیار کرنا۔ جنبی یا حائضہ کا اس میں داخل ہونا۔ بلند آواز سے بولنا، لڑنا جھگڑنا، خرید و فروخت کرنا۔ پاخانہ پیشاب کرنا۔ وغیرہ امور شنیعہ ناجائز ہیں، جب کہ مسجد کے دیگر اوقاف کی عمارتوں و اراضی کا یہ حکم نہیں ہے۔

اس لئے ویران مساجد کے اوقاف منقطعہ میں اگر مصلحت و ضرورت شرعی کسی دینی مدرسہ کے قیام کی متقاضی ہو تو قاضی شریعت کی اجازت سے اگر نظام قضاء ہو یا وقف بورڈ اصحاب علم کے مشورہ سے اس کی اجازت دیکر قائم کرائے۔ کیونکہ جسطرح مسجد مسلمانوں کی عمومی دینی ضرورت کے لئے ہوتی ہے اسی طرح مدرسہ بھی عمومی دینی ضرورت کے لئے ہوتا ہے، مولانا سجادؒ نے اپنے فتوی میں مسجد کی افتادہ اراضی میں مدرسہ قائم کرنے کی اجازت دی ہے، بلکہ اسے حالات کے پیش نظر ضروری قرار دیا ہے، بلکہ حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے ویران مسجد میں درس و تدریس کا نظام قائم کرنے اور چلانے کی اجازت دی ہے (فتاوی محمودیہ)۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

مسجد یا مستعمل قبرستان کی فاضل زمین میں یا افتادہ قبرستان میں مدرسہ کا قیام:

مسجد کی ملکیت یا وقف کی زمین میں اس شرط پر مدرسہ بنانا جائز ہے کہ مدرسہ اس زمین کی مناسب قیمت ادا کردے، بغیر معاوضہ جائز نہ ہوگا (فتاوی محمودیہ ۱۱/۲۳۱)

ليس للقيم أن يسكن فيها أحدا بغير أجر (تاتارخانیہ ۵/۴۹۷)

متولی کے لئے موقوفہ زمین میں کسی کو بلا کرایہ پر رکھنا جائز نہیں۔

اور اگر قبرستان کی فاضل زمین ہے اور آئندہ قبرستان کو اس کی ضرورت نہیں ہے اور لوگوں کے اس پر قبضہ جمانے کا خطرہ ہے یا قبرستان افتادہ ہو چکا ہے اس میں دفن کا سلسلہ باقی نہیں ہے تو اس پر مسجد یا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے اس لئے کہ مسجد و مدرسہ قبرستان کے مقابلہ میں اعلی اور ارفع اوقاف میں سے ہیں، لہذا واقف کی غرض کی درحقیقت مخالفت نہیں ہے۔

اسی وجہ سے عمدۃ القاری وغیرہ میں افتادہ قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز لکھا ہے، نیز حضرت تھانویؒ نے افتادہ قبرستان میں موقوفہ انجمن قائم کرنے کو جائز لکھا ہے (امدادالفتاوی ۵۷۹/۲ ،احسن الفتاوی ۴۰۹/۶)

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلك بأساً (وقوله) فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اگر مسلمانوں کا قبرستان افتادہ ہو جائے پھر اس میں لوگ مسجد بنا لیتے ہیں تو کوئی حرج نہیں۔ لہذا جب قبرستان پرانا ہو جائے اور وہاں دفن کی ضرورت نہ رہے تو اس کو مسجد کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد یا مدرسہ کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر شرعاً درست نہیں ہے، چاہے زمین مسجد یا مدرسہ کی ضروریات سے زائد ہو، کیونکہ واقف نے اس زمین کو مسجد یا قبرستان کی ضروریات کے لئے وقف کیا تھا، مدرسہ کی تعمیر کے لئے نہیں، منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی جو زمین زائد ہے اور آئندہ اس کی ضرورت کا امکان بھی نہیں ہے، تو اس زائد زمین میں سے اسی نوع کا وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اس میں مدرسہ بنانا درست نہیں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

جی ہاں کی جا سکتی ہے۔ اور مسجد کے احاطہ میں بالعموم مدرسہ ہوتا ہی ہے اس لئے اس معروف شکل کا جواز واضح ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

کسی واقف کے پیش نظر تین مقاصد ہو سکتے ہیں:

۱۔ جائداد کو وہ جوں کا توں رکھنا چاہتا ہے، اپنے بعد اس کے حصے کے ذریعہ اس کا مٹنا اسے پسند نہیں ہے، اس مقصد کے پیچھے جائداد کی محبت ہے جو کوئی محمود و مستحسن مقصد نہیں ہے بلکہ قانون وراثت کی خلاف ورزی ہے۔

۲۔ دوسرا مقصد جس غرض کے لئے وقف کر رہا ہے اس کی حفاظت ہے۔

۳۔ اور تیسرا مقصد جو بنیادی اور اصل محرک ہونا چاہئے وہ ثواب اور صدقہ جاریہ ہے۔

موخر الذکر دونوں مقاصد ہی کے لئے وقف مشروع ہوا ہے، اب اگر جس غرض کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ پوری ہو رہی ہے تو زائد از ضرورت زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے، واقف کا دوسرا مقصد تو پورا ہی ہو رہا ہے تیسرے مقصد یعنی ثواب میں اس سے کمی نہیں آئے گی بلکہ اضافہ ہی ہوگا، انشاء اللہ، ہاں مسجد و قبرستان کی آئندہ توسیع کی

ضرورت نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اگر مسجد کی زمین ہو اور مسجد آباد نہ ہو، یا کم آباد ہو تو مسجد کو آباد کرنے یا مسجد کی آبادی کو بڑھانے کے لئے مسجد کی ضرورت سے زائد زمین میں مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ (دیکھئے: فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۸۷، کفایۃ المفتی ۷/ ۱۰۰، ۳/ ۱۳۴، فتاوی محمودیہ ۱۰/ ۱۸۶)

غالباً نظام الفتاوی مطبوعہ دہلی میں بھی مسجد کی زمین میں مدرسہ قائم کرنے کے جواز کا ایک فتوی موجود ہے جو احقر کی نظر سے گذرا ہے، لیکن فی الحال احقر کے پاس نظام الفتاوی مطبوعہ دہلی، موجود نہیں، اس لئے بقید صفحہ حوالہ دینے سے معذور ہے۔

قبرستان کی زائد زمین، جس کی مدت مدید تک قبرستان کو ضرورت نہ معلوم ہوتی ہو، وہاں مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے، اور جواز کی یہ گنجائش عینی کی اس عبارت کی بنیاد پر ہے جس کا حوالہ تیسرے سوال کے جواب میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے تو اس زمین کے کار خیر میں استعمال ہونے کی نیت سے اس زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری کے (۴/ ۱۷۹) پر لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم، لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أربذلك باساً و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے ہے، اس مقبرہ کی جگہ مسجد بنانا جائز ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۵۷۹)۔

تو جب اس قبرستان کی جگہ جس کی ضرورت نہیں رہ گئی ہے اس طرح کہ اب اس میں مردے دفن نہیں کئے جاتے تو اس علت سے معلوم ہوا کہ جب قبرستان کی زمین ضرورت سے زائد ہے تو اس پر مسجد بھی بنانا جائز ہے اور مدرسہ بھی، اور اسی طرح مسجد کی وقف زمین ضرورت سے زائد ہے تو اس پر مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے تو اس زمین کو کار خیر میں استعمال ہونے کی نیت سے اس زائد زمین پر مدرسہ کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

جی ہاں جو زمین مسجد یا قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے اس میں مدرسہ تعمیر کیا جا سکتا ہے، لیکن مدرسہ والوں سے ایک قانونی تحریر لینا ضروری ہے کہ اگر کسی وقت مسجد یا قبرستان کو اس زمین کی ضرورت ہوگی تو یہ زمین واپس لے لی جائے گی۔

مفتی محبوب علی وجیہی

بندہ کے خیال میں زائد از ضرورت قبرستان و مسجد کی وقف شدہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر باتفاق جماعت مسلمین اس شرط کے ساتھ ہوسکتی ہے کہ وہ تابیدانہ ہو، مسجد و قبرستان کو جب ضرورت ہوگی انخلاء ضروری ہوگا (فتاوی ظہیریہ، شامی ۵۳۰/۳، بحرالرائق ۲۱۶/۵، عمدۃ القاری ۹/۴/۷۱ نیز امداد الفتاوی ۵۷۹/۲، احسن الفتاوی ۴۱۴/۶) مشروط کا وجود تو مذکورہ فتاوی کی کتب میں ہے لیکن شرط کی قید احقر نے احتیاطاً لگادی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین میں خواہ وہ زمین ان کی ضروریات سے فاضل ہوں اس میں مدرسہ کی تعمیر شرعاً درست نہیں۔

"لأن شرط الواقف كنص الشارع" دیکھئے: (فتاوی رحیمیہ ۹۵/۶)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ اس جگہ کو کرایہ پر لے لیا جائے اور اس کو مدرسہ کی تعمیر کے لئے استعمال کیا جائے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف کی گئی ہے اس کو مدرسہ کے لئے استعمال کرنا مقاصد واقف کے خلاف ہے اس لئے درست نہیں ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر مدرسہ کی تعمیر نہیں کی جاسکتی، ہاں ان کے لئے تعمیر شدہ عمارت مدرسہ کو کرائے پر دی جاسکتی ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

مسجد پر موقوفہ زمین جو ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فيجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلك الحوض (ہندیہ)

البتہ قبرستان پر موقوفہ زمین جو ضرورت سے زائد ہو اگر آئندہ اس کی ضرورت پڑنے کی امید ہو تو عارضی دینی مدرسہ اور اگر اس کی ضرورت پڑنے کی کوئی امید نہ ہو تو دینی مدرسہ بنانا جائز ہے۔

لأنهما للمسلمين (بحوالہ عمدہ ۴/۹۷۱م، امداد الفتاوی ۵۷۹/۲)

مولانا محمد حنیف صاحب

مسجد اور قبرستان کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد ہو یا قبرستان ہر ایک وقف کا مقصد دین کو تقویت پہونچانا اور امت کے لئے سہولت بہم کرنا ہے، اس لحاظ سے مساجد اور قبرستان کے اوقاف کے مقاصد فی الجملہ وہی ہیں جو مدارس اور درسگاہوں کے ہیں، اس لئے ان اراضی میں مدارس کا قیام درست ہے، جیسا کہ فقہاء نے قبرستان میں مساجد کی تعمیر کی اجازت دی ہے، مفتی عبدالرحیم لاجپوری مدظلہ نے اس سلسلہ میں عینی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عینی بحوالہ فتاوی رحیمیہ)

جب قبرستان ویران ہوجائے اور اس میں تدفین بھی نہ ہو رہی ہو تو اس قبرستان کو مسجد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہی ہے۔

جو علت یہاں مسجد تعمیر کرنے کی بیان کی گئی ہے، بعینہ وہی علت مدرسہ کی تعمیر میں بھی موجود ہے، اس لئے علت مشترکہ کی بنا پر اگر مذکورہ صورت میں قبرستان میں مدرسہ کی تعمیر عمل میں آئے تو اس کی اجازت ہوگی۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

آئندہ کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے ضرورت سے زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا جائز ہے کیونکہ اسمیں نمازیوں کی کثرت ذکر اللہ، تعلیم کے ساتھ ساتھ مسجد وقبرستان کی حفاظت بھی ہے اور تعامل بھی اسی پر چلا آرہا ہے، جیسے مدرسہ عالیہ فتحپوری دہلی، مدرسہ شاہی مراد آباد، مدرسہ منبع العلوم گلاوٹی بلندشہر، وغیرہ یہ سارے مدارس قدیم قبرستانوں کی اراضی میں قائم ہیں۔

مفتی شیر علی گجراتی

مسجد کی وقف زمین پر مسجد اور مصالح مسجد کے علاوہ دیگر اشیاء کا بننا درست نہیں ہے۔ گو اس وقت ضرورت نہ ہوگی مگر بعد میں جیسا کہ تجربہ شاہد ہے ضرورت ہوگی۔ اوقاف میں آئندہ مستقبل کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہے۔ چنانچہ مسجد کے ملبے اور انقاض کی بیع کو روک دیا گیا ہے کہ بعد میں ضرورت پڑسکتی ہے۔ ہاں البتہ مسجد کی فاضل ضرورت سے زائد زمین پر مدرسہ کی تعمیر ہوسکتی ہے کہ مدرسہ مصالح مسجد میں داخل ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ مدرسہ مسجد کو کرایہ ادا کرے۔ مسجد کے اوقاف پر مدرسہ کو مالکانہ اختیار نہ ہوگا۔

علامہ شامی کی عبارت سے بھی مستفاد ہوتا ہے: **الصرف هو إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام و نحوه انما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد و المدرسة......** اسی طرح ایک اور عبارت سے معلوم ہوتا ہے: **ثم الأهم فالأهم من المصالح و الشعائر**

بقدر ما يقوم به الحال (۳٦۸/۴).

چنانچہ فتاوی رحیمیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: احاطہ مسجد کی تمام جگہ مصالح مسجد پر وقف ہوتی ہے۔ اس جگہ مدرسہ کی عمارت بنانے کے لئے اجازت دینا درست نہیں ہے (رحیمیہ ۹۵/٦)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کی وقف زمین پر مصالح مسجد کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بنائی جا سکتی، البتہ مصالح مسجد میں مدرسہ داخل ہے۔ جیسا کہ بعض فقہاء کی عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، تو مدرسہ مسجد کی ملک رہ کر مصالح عامہ کے تحت بنایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن نجیم کی اس عبارت سے مستفاد ہے:

اى مصالح المسجد فيدخل المؤذن والناظر لأنا قدمنا أنهم من المصالح ..وقدمنا أن الخطيب داخل تحت الإمام لأنه إمام الجامع فتحصل به الشعائر التى تقدم فى الصرف مطلقا بعد العمارة الإمام والخطيب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر (بحرالرائق ۲۳۲/۵)

اسی طرح حاشیہ منحۃ الخالق میں ہے: إنما هو عدم النفع الحاصل من انتظام مصالح المساجد بإقامة شعائرها (بحرالرائق ۲۳۱/۵)۔

حضرت مفتی محمود صاحب کا بھی فتوی ہے کہ مسجد کی زمین پر مدرسہ (جو مسجد کے ملک میں ہوگا بنایا جا سکتا ہے) چنانچہ محمودیہ میں اسی قسم کے سوال "مسجد کی زمین پر مدرسہ بنانا کیسا ہے" کا جواب یہ ہے:

الجواب: حامداً ومصلیاً۔ جو زمین مسجد کے لئے وقف ہو اور وہاں مدرسہ بنانے کی ضرورت ہو تو مسجد کے پیسے سے تعمیر کرلیں اور اس کو مدرسہ کے واسطے کرایہ پر لے لیں۔ مدرسہ کی جانب سے مسجد کو کرایہ ادا کر دیا کریں۔ یا وہ زمین کرایہ پر لے کر مدرسہ تعمیر کرلیا جائے کہ زمین مسجد کو جس کا کرایہ مدرسہ کی طرف سے ادا کر دیا جایا کرے (فتاوی محمودیہ ۲۲۰/۱۸)

مولانا محمد ارشاد القاسمی

صورت مسئولہ میرے نزدیک جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

مسجد یا قبرستان پر وقف شدہ فاضل اراضی پر مدرسہ بنانا:

مسجد یا قبرستان کے لئے ایک زمین وقف ہے، جو مسجد و قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے اب اگر اس زمین پر اس ارادے سے مدرسہ بنا دیا جائے کہ وہ ضرورت سے فاضل زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو تو شرعاً اس کی گنجائش ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں فقہائے احناف نے عام طور سے کتب فقہ وفتاوی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین جس کام کے لئے وقف کی گئی ہو اس کو اسی مصرف میں استعمال کیا جائے کیونکہ فقہ واصول کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ نص الواقف كنص الشارع (قواعد الفقہ ۸۵) و مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۴٦۴)۔

حضرات فقہاء کے بیان کردہ مندرجہ بالا اصول کا تقاضا یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف ہو وہ اگرچہ ضرورت سے زائد ہو لیکن اس پر مدرسہ کی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے (جامع بیان العلم ۲/۳۱) البتہ اگر واقف کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً مسجد و قبرستان کی زمین پر مدرسہ بنانے کی اجازت ہو تو پھر مدرسہ کی تعمیر جائز ہوگی، بلکہ دور حاضر میں عموماً نا خواندہ واقفین کی طرف سے دلالۃً اجازت پائی جاتی ہے، کیونکہ مسجد پر زمین وقف کرنے سے ان کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی مسجد، مصالح مسجد اور تعمیر مسجد وغیرہ میں خرچ کی جائے، اور ظاہر ہے کہ مدرسہ کی تعمیر مسجد کی معنوی تعمیر ہے، علاوہ ازیں اگر کوئی شخص مسجد کی فاضل اراضی پر مدرسہ بنا دیتا ہے، اور واقف کو اس کا علم بھی ہو جاتا ہے، مگر وہ خود اس پر نکیر نہیں کرتا، بلکہ بہت سی جگہ دیکھا گیا ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی پر واقف سمیت گاؤں والوں کی اجازت سے مدرسہ بنا دیا گیا، اور پورے انہماک سے وہاں تعلیم ہو رہی ہے، بلکہ بہت سے شہروں میں بعض بڑے بڑے مدرسے مسجد ہی کے اطراف میں قائم ہیں وہاں پہلے سے مسجد تھی، اور مدرسہ بعد میں بنایا گیا، نیز زمانہ قدیم میں زیادہ تر طلبہ کی تعلیم و تربیت مسجد ہی کے اندر ہوتی تھی، بلکہ مسجد خود اس کا مرکز تھی، اور علامہ ابن عبد البر علیہ الرحمہ نے جامع بیان العلم میں ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے ایک ازدی شخص نے جہاد کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں تم کو جہاد سے بہتر چیز بتاتا ہوں تبتنی مسجدا و تعلم فیه القرآن والسنة والفقه فی الدین (جامع بیان العلم ۲/۳۱) مسجد تعمیر کر کے اس میں کتاب وسنت اور دینی احکام کی تعلیم دو۔

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد و قبرستان کی وہ فاضل اراضی جس کی مسجد و قبرستان کو نہ ابھی ضرورت ہے، اور نہ ہی آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہے، مثلاً قبرستان میں لوگوں نے دفن کرنا چھوڑ دیا اور قبریں منہدم ہوگئیں، تو ان صورتوں میں مسجد و قبرستان کی فاضل اراضی پر مدرسہ کی تعمیر جائز ہے، اور اس سلسلہ میں قدرے تفصیل دوسرے سوال کے تحت گذر چکی ہے، نیز یہ بھی گذر چکا ہے کہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے نزدیک مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲، جواب ۲۶۶) نیز آگے یہ مسئلہ آ رہا ہے کہ ویران قبرستان پر تعمیر مسجد و مدرسہ کی حضرات فقہاء نے اجازت دی ہے، البتہ اگر خود واقف نے زمین کو کسی معین مسجد پر وقف کر کے صراحت کر دی ہو کہ اس کی آمدنی کسی دوسری جگہ خرچ نہ کی جائے تو اس وقت اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔

لأن شرط الواقف کنص الشارع فیجب اتباعه (رد المحتار ۳/۴۹۷)

لیکن اگر مسجد و قبرستان کی فاضل اراضی پر کسی کے غصب کر لینے کا واقعی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں بہر حال اس پر تعمیر مدرسہ کی اجازت دی جائیگی۔

مولانا ابوبکر قاسمی

مسجد کے لئے وقف زمین پر یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر جو ضرورت سے زائد ہے مدرسہ تعمیر کرنا درست نہیں ہے، ولو لم یتفرق الناس ولکن استغنی الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج

إلى العمارة أو على العكس، هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى ماهو محتاج إلى العمارة، قال: لا، كذافي المحيط (عالمگیری۲/۳۶۴، ۳۶۵)

بلکہ اس زمین کی آمدنی اسی مسجد یا قبرستان کے لئے محفوظ رکھی جائے اور رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتو دوسری قریب کی مسجد یا قبرستان کی ضروریات میں صرف کی جائے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

قبرستان کی موقوفہ زمین پر جو قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے، فقہاء نے مسجد تعمیر کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ لوگوں نے اموات دفن کرنا چھوڑ دیا ہو، اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں اور ایسا ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہوتو قبروں کے نشانات مٹ جانے کے بعد مالک کی اجازت سے مسجد بنانا جائز ہے۔

قال الحافظ العيني: فإن قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين؟ قلت قال ابن القاسمؒ لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری۴/۱۷۹، احسن الفتاوی۶/۴۰۹)

عبارت بالا میں قبرستان میں مسجد کے جواز کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ قبرستان اوقاف مسلمین میں سے ہے جس کی منفعت عام ہے اور اس کی تملیک درست نہیں، ایسا ہی مسجد کا حال ہے۔

لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه.

مذکورہ بالا گفتگو میں جس دلیل سے مسجد کی تعمیر کو درست کہا گیا ہے اسی دلیل سے قبرستان کی جگہ میں مدرسہ کی تعمیر کو درست اور جائز کہا جائیگا، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، چنانچہ فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر وہ قبرستان مملوک ہے تو مالک کی اجازت سے دینی مدرسہ کی تعلیم درست ہے، اگر قبرستان وقف ہے تو منشاء واقف ہی میں اسکو استعمال کیا جائے، لیکن اگر وقف ہونے کے باوجود وہ جگہ ضرورت سے زائد ہے اور بیکار رہنے سے اندیشہ ہے کہ کوئی اس پر غلط تصرف کرے جس سے وقف ہی ضائع ہو جائے تو دینی مدرسہ کی تعمیر کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ۱۴/۱۴۸)۔

عبارت بالا میں قبرستان کی زائد از ضرورت جگہ پر جس دلیل سے مسجد اور مدرسہ کا جواز اور اس کی درستگی معلوم ہوئی اسی دلیل سے مسجد کی زائد زمین میں مدرسہ کی تعمیر کا جواز اور اس کی درستگی ہوگی۔

زمانہ اتنا بدل چکا ہے کہ حرام و ناجائز جانتے ہوئے آخرت کی جوابدہی سے بے فکر ہوکر اراضی موقوفہ پر قبضہ و دخل لوگوں کا شیوہ بن چکا ہے، اگر اس زمین پر مدرسہ کی اجازت نہ دی جائے تو کوئی بعید نہیں کہ مستقبل قریب میں دوسروں میں ہضم ہو جائے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

مسجد کی آبادی کے لئے مدرسہ قائم کرنا مصالح مسجد میں ہے لہذا شرعا مسجد میں مدرسہ قائم کرنا جائز ہے۔ قبرستان کی جگہ اگر ضرورت سے زائد ہے اور بیکار رہنے سے اندیشہ ہے کہ کوئی اس پر غلط تصرف کرے جس سے وقف ہی ضائع ہو جائے گا تو اس میں دینی مدرسہ کی تعمیر کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ ۱۴؍۱۴۸)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہو اس پر مدرسہ یا کوئی اور مقصد کے لئے تعمیر کرنا جائز نہیں ہے، چونکہ وقف کو مقاصد وقف میں استعمال کرنا چاہئے اسکے خلاف جائز نہیں۔

مولانا نذر توحید مظاہری

ضرورت سے زائد مسجد وقبرستان کی آمدنی ہو تو کار خیر کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف ہے اور وہ ضرورت سے زائد ہے، اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں ہے۔ بوقت ضرورت کرایہ والی صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس کی تفصیل دوسرے سوال کے جواب میں گزر چکی ہے۔(احسن الفتاوی ۶؍۴۳۳، فتاوی محمودیہ ۱۸؍۲۲۰)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے، اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟ اگر اس نیک ارادے سے بھی مسجد کی زمین پر مدرسہ بنانا چاہے تو شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے، کیونکہ جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو چکی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی کسی بھی ضرورت کے لئے اسے مسجد سے خارج نہیں کیا سکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی مسجد بنانے کے سلسلہ میں یہ ہے:

عن عثمانؓ قال قال رسول اللہ ﷺ من بنی للہ مسجدا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ (رواہ البخاری ومسلم) حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو کوئی اللہ کے لئے (یعنی صرف اس کی خوشنودی اور اس کا ثواب حاصل کرنے کی نیت سے) مسجد تعمیر کرائے تو اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک شاندار محل تعمیر فرمائیں گے۔

تشریح: حدیث وقرآن کے بہت سے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں ہر عمل کا صلہ اس کے مناسب عطا ہوگا، اس بنیاد پر مسجد بنانے والے کے لئے جنت میں ایک شاندار محل عطا ہونا یقیناً قرین حکمت ہے (بخاری ۱؍۶۴، مسلم ۱؍۲۰۱، معارف الحدیث ۳؍۱۸۱)

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی کا موقف:

سوال: ایک مسجد کافی وسیع ہے اس کا کچھ حصہ خارج کرکے اس میں امام مسجد کے لئے مکان تعمیر کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہوچکی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی کسی بھی ضرورت کے لئے اسے مسجد سے خارج نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قال في شرح التنوير ولو خرب ماحوله واستغنىٰ عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبداً إلى قيام الساعة وبه يفتي .

وفي الشامية : (قوله ولو خرب ما حوله الخ) اى ولو مع بقائه عامراً وكذا لو خرب وليس له بأن يعمر به وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر (ردالمحتار ۳/۵۱۳) والله تعالى اعلم (احسن الفتاوی ۶/۴۳۶)

عیدگاہ کی فاضل زمین پر مدرسہ بنانا:

حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم سے سوال کیا گیا (مدرسہ کی تعمیر کے لئے عیدگاہ کی فاضل اراضی کا استعمال کرنا شرعاً جائز ہوتو مدرسہ کافی وسیع پیمانہ پر چلایا جاسکتا ہے) اس سوال کے جواب میں رقمطراز ہیں:

الجواب: بندہ نے صورت مسئلہ میں بار بار غور کیا مگر سمجھ میں یہی آیا کہ عیدگاہ کی زمین میں مدرسہ بنانا جائز نہیں، ہر چند سوچنے کے باوجود مجوزین حضرات کے خیال کی بنا سمجھ میں نہیں آتی ...... بہر کیف مسئلہ کی نوعیت بالکل واضح ہے جس میں ذرہ برابر شک وشبہ کی گنجائش نہیں، مع ہذا جو امور موجب خلجان ہوسکتے ہیں اثناء جواب میں ان کی تنقیح بھی کردی ہے الخ (تفصیلی دلائل کے لئے دیکھئے: احسن الفتاوی ۶/۴۳۳ تا ۴۳۶)

پرانی مسجد کو مکتب بنانا:

پرانی مسجد کو مکتب بنانا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم فرماتے ہیں: مسجد جب ایک بار بن گئی تو وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی، خواہ لوگ اس میں نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں، لہٰذا اس کو مکتب بنانا جائز نہیں البتہ اس کی مسجدیت اور ادب واحترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس میں دین کی تعلیم دینا ان شرائط سے جائز ہے:

(۱) معلم اجرت لے کر نہ پڑھائے، بقدر ضرورت وظیفہ لے سکتا ہے۔

(۲) چھوٹے بے سمجھ بچوں کو مسجد نہ آنے دیا جائے۔

(۳) مسجد کے احکام اور ادب واحترام کا پورا اہتمام رکھا جائے۔

قال في التنوير : ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى : و لايجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوىٰ حاوى القدسي وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهو الأوجه فتح الخ بحر (ردالمحتار ۳/۳۸۲) والله تعالى اعلم (احسن الفتاوی ۶/۴۵۶، ردالمحتار ۳/۴۰۶)

زبدۃ الخلاصۃ: فقہاء عظام کی تشریحات وتوضیحات کی روشنی سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اوقاف مساجد

کوفروخت کرنایااس کے اوپر کوئی دینی ادارہ یاعصری ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، یہی رائے میری بھی ہے۔

اوقاف قبرستان کی جگہ پر کوئی دینی ادارہ بنانا:

اگر کوئی قبرستان ویران پڑا ہواور اس میں موتی ابھی دفن نہیں کئے جاتے ہیں تو ایسے قبرستان کی اراضی مخروبہ پر مدرسہ کی تعمیر کردی جائے تا کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہوتی رہے تو شرعی نقطہ نظر سے اس کی گنجائش ہے، ایسی زمین پر انجمن اسلام کے لئے مکان بنانا، یا مسافر خانہ بنانا، ہسپتال بنانا وغیرہ جائز ہے تا کہ مفاد وقف کا منشاء باقی رہے اور کوئی غاصب اس کو غصب نہ کرنے پائے، سوال نمبر (۷۰۲) کے تحت حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں:

الجواب: عینی شرح بخاری میں ہے: **قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.**

جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وکلی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے، واللہ اعلم (امداد الفتاوی ۵۷۹/۲)

پرانے قبرستان پر مسجد بنانا:

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی نے بھی پرانے قبرستان پر مسجد بنانے کا فتوی صادر فرمایا ہے:

اس قبرستان میں اگر لوگوں نے اموات کو دفن کرنا ترک کردیا ہواور سابقہ قبروں کے نشان مٹ گئے ہوں تو وہاں مسجد بنانا جائز ہے، ایسے ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہواور اس میں قبریں مٹ چکی ہوں تو مالک کی اجازت سے وہاں مسجد بنانا جائز ہے (احسن الفتاوی ۴۰۹/۶)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین ضرورت سے زائد ہے تو اسی طرح کے مصرف میں اسکولایا جاسکتا ہے غیر جنس میں نہیں، تفصیل پانچویں سوال کے تحت گزر چکی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہواور اس درجہ میں ہو کہ مدتوں وہاں تدفین کی ضرورت نہ ہواور نہ ہی آئندہ ضرورت متوقع ہو تو اس صورت میں حواشی قبرستان پر مدرسہ کی عمارت تعمیر کرنا احقر کی رائے میں درست اور جائز ہے کیوں کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہورہی ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ قبرستان اور مسجد کی ضرورت سے واقعۃً فاضل ہو تبھی اس زمین کو دینی کاموں میں بھی برسبیل مناسب با قاعدہ دیانۃً اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی صورت جواز کی نہیں ہے۔ مولانا قمر الزماں ندوی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر:

کیا مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضروریات سے زائد ہو اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے؟

اس سلسلہ میں مسجد کے اوقاف اور دیگر اوقاف میں فرق کرنا چاہئے کہ مساجد کے اوقاف تو صرف مصالح مسجد مثلاً اس کی ترمیم، امام ومؤذن اور خطیب وغیرہ کی تنخواہیں یا متولی و ذمہ داران یا دوسری محتاج تعمیر مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائیں، مدرسہ وغیرہ بنانے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، چنانچہ علامہ اشرف علی تھانوی (م:۱۳۶۲ھ) لکھتے ہیں۔

''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب'' (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

ہاں دیگر اوقاف کی ضروریات سے زائد چیزیں مثلاً قبرستان کی موقوفہ زمین جو اس قبرستان کے مصارف سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے، چنانچہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب (مدظلہ العالی) کی رائے ہے:

''اور اگر قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد تعمیر کر دی جائے یا دینی مدرسہ قائم کر دیا جائے'' (نظام الفتاوی ۱/۱۷۵)۔ اور علامہ ابن تیمیہؒ کی تحریر بھی ملاحظہ ہو:

وما فضل من ريع الوقف عن مصلحته صرف في نظيره أو مصلحة المسلمين من أهل ناحيته ولم يحبس المال دائما بلا فائدة (مجموعۃ الفتاوی ۳۱/۹۳)

اور وقف کے منافع جو اس کی مصلحت سے بچ جائے اس کو اسی کے ہم مثل میں صرف کیا جائے گا یا اسی محلہ کے مسلمانوں کی مصلحت میں، اور مال کو بلا فائدہ ہمیشہ نہیں روکا جائے گا۔

یہ واضح رہے کہ مدارس و مکاتب دینیہ کا قیام بھی مصالح مسلمین میں سے ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا:

علماء ہند کا خیال ہے کہ مسجد کے لئے وقف زمین جو ضرورت سے زائد ہو اس پر مدرسہ قائم کرنا درست نہیں ہے۔

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کا فتوی ہے:

''ہر گاہ مسجد آباد است اگر چہ مستغنی ست آمدنی او در جائے دیگر صرف کردن درست نیست (امداد الفتاوی ۲/۴۲)

لیکن راقم کا خیال ہے کہ مسجد کے لئے وقف زمین جو ضروریات مسجد سے زائد ہے اس پر دینی مدرسہ قائم کر دیا جائے تاکہ وہ زمین کار خیر میں استعمال ہو، فقہاء کی عبارات اور کتب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں بچوں کی دینی تعلیم کا نظم کرنا اور مسجد کے اندر مکاتب چلانا درست ہے، تو مسجد کی زائد زمین پر دینی علوم کی تعلیم کی اشاعت کے مقصد کے تحت مدرسہ اسلامیہ کا قیام عمل میں لانا بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔

وتعليم الصبيان فيه (اى المسجد) بلا أجر وبالأجر يجوز (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

الفتاوی البزازیہ مع الہندیہ ۶؍۳۵۷)

مسجد میں بچوں کو علم سکھانا تنخواہ لے کر اور بلا تنخواہ لئے دونوں طرح جائز ہے۔

اسی طرح قبرستان پر وقف زائد زمین جس میں تدفین نہیں ہو رہی ہے اور نہ آئندہ اس میں تدفین کی ضرورت متوقع ہے تو اس میں منشاء واقف کا خیال رکھتے ہوئے مدرسہ کی تعمیر درست ہوگی۔

مولانا ابرار خان ندوی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کا مسئلہ:

نظام الفتاوی میں لکھا ہے کہ جو قبرستان موقوفہ ہے اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس میں مردے دفن کرنا ہی متعین ہو اس کے علاوہ کسی دوسرے کام میں لانا جس سے منشاء واقف فوت ہو تو درست و جائز نہیں (نظام الفتاوی ۱؍۱۷۴)

یہی حکم مسجد کا بھی ہے کہ واقف نے اسکو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا دوسرے کام کے لئے نہیں تو اس کو دوسرے کام میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

مسجد یا قبرستان کی وہ موقوفہ زمینیں جو ضرورت سے زائد ہیں ان پر اگر مدرسہ قائم کیا جاتا ہے تو اس کے جواز کی شکل نکل سکتی ہے اس لئے کہ مسجد یا قبرستان کی وہ موقوفہ زمینیں جو ضرورت سے زائد ہیں اگر وہاں دینی مدرسہ قائم کیا جاتا ہے تو اس سے آبادی میں ترقی ہوگی، اور ایک کار خیر میں استعمال ہو رہی ہے جو کہ واقف کے مقاصد میں بھی داخل ہے۔

مولانا سميع الله قاسمی

مسجد پر وقف زمین جو مسجد کی ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش اس وجہ سے معلوم ہو رہی ہے کہ دونوں صورتوں میں غرض واقف جو کہ التقرب إلى الله و حصول الثواب ہے بطریق اکمل حاصل ہو رہا ہے۔

مولانا صدر عالم قاسمی

اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان پر وقف زمین جو ضرورت سے زائد ہو اس پر دینی یا عصری علوم کی درسگاہ قائم ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ کا استفتاء عصر حاضر کے نامور فقیہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب دامت برکاتہم سے کیا گیا کہ عیدگاہ کی فاضل اراضی کو مدرسہ کی تعمیر کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس استفتاء کے جواب میں حضرت مفتی صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اسی کا خلاصہ کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ حضرت مفتی صاحب مختلف نصوص فقہیہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

حاصل یہ کہ جملہ کتب معتبرہ میں وضاحت ہے کہ شرط واقف اور جہت وقف کے خلاف کرنا جائز نہیں، اگر موقوف علیہ سے استغناء ہو چکا ہو تو بھی وقف کی آمدنی موقوف علیہ کے مجانس اقرب پر صرف کی جائے گی اس حالت میں بھی جہت وقف کا بدلنا جائز نہیں۔

قال فی التنویر و مثله حشیش المسجد وحصیره مع الاستغناء عنها والرباط والبئر إذا لم ینتفع بهما فیصرف وقف المسجد والرباط والبئر (والحوض) إلی أقرب مسجد أو رباط أو بئر (أو حوض)إلیه. وقال فی الشامیة (قوله إلی أقرب مسجد أو رباط الخ) لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا یجوز صرف وقف مسجد خرب إلی حوض وعکسه وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۵۱۴)

مذکورہ جزئیہ اگرچہ مصرف اول کے خراب ہوجانے سے متعلق ہے مگر مصرف اول سے اوقاف کی آمدنی اگر بہت زیادہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ استغناء دونوں صورتوں کو جامع ہے۔ آگے لکھتے ہیں: خلاصہ یہ کہ اصل موقوف علیہ سے استغناء کے وقت بھی جہت وقف کا بدلنا جائز نہیں، اقرب مجانس پر صرف کرنا ضروری ہے۔ عالمگیریہ میں بھی اس قسم کا جزئیہ موجود ہے:

سئل شمس الائمة الحلوانی عن مسجد أو حوض خرب ولا یحتاج إلیه لتفرق الناس هل للقاضی أن یصرف أوقافه إلی مسجد آخر أوحوض آخر قال نعم و لو لم یتفرق الناس ولکن استغنی الحوض عن العمارة وهناک مسجد محتاج إلی العمارة أو علی العکس هل یجوز للقاضی صرف وقف ما استغنی عن العمارة إلی ما هو محتاج إلی العمارة قال لا کذا فی المحیط (عالمگیری ۲/۳۵۲)

اس عبارت میں اقرب مجانس کی تصریح نہیں، شرح التنویر اور شامیہ کے مذکورہ جزئیات میں وضاحت ہے کہ بحالت استغناء مسجد کا وقف قریب ترین مسجد پر اور حوض کا وقف قریب ترین حوض پر صرف کیا جائے (احسن الفتاوی ۶/۴۳۴، ۴۳۶)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

مسجد کی زائد جگہ میں مدرسہ قائم کرنے کا حکم:

مسجد پر جو زمین وقف ہے اس کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ وہ زمین ہمیشہ مسجد ہی کی رہے، نہ ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس جگہ سے مسجد کے آداب کے خلاف کوئی کام لینا جائز، اور نہ ہی اس جگہ پر مدرسہ وغیرہ قائم کرنے کی اجازت ہے، البتہ ارباب فتاوی نے ایسی زائد زمین کے بارے میں یہ حل نکالا ہے کہ اگر وہاں مدرسہ وغیرہ قائم کرنے کا ارادہ ہے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں اور دونوں جائز ہیں۔

پہلی صورت تو یہ ہے کہ مسجد ہی کی طرف سے اس جگہ پر تعمیر کردی جائے اور اس کا کرایہ متعین کردیا جائے اور مدرسہ کو متعینہ کرایہ دے کر ماہوار مدرسہ سے کرایہ وصول کیا جاتا رہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ تعمیر مسجد کی طرف سے نہ کی جائے بلکہ تعمیر کا مدرسہ خود کفیل ہو لیکن مدرسہ اس جگہ کا متعینہ کرایہ ادا کرتا رہے (مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۲/۲۸۴، ۱۵/۱۹۷)

علامہ محمد یوسف بنوریؒ نے معارف السنن کے اندر مسجد کی زائد آمدنی کو مدرسہ اور علم کی اشاعت میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے، لہذا اگر زمین کو بھی آمدنی کے حکم میں رکھا جائے تو پھر اس جگہ پر بغیر کرایہ کے مدرسہ قائم کرنا جائز اور درست ہوگا، عبارت درج ذیل ہے:

قال الراقم ومما تبين لي بعد فحص و بحث كثير أنه إذا اجتمعت أموال كثيرة تزيد على إعادة بناء المسجد أن احتيج إليه فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف (معارف السنن ۳/۳۰۱)

راقم نے کہا اور بہت غور وفکر کے بعد مجھے یہ بات واضح ہوئی کہ جب مسجد کے پاس اعادہ مسجد سے بھی زائد مال جمع ہو جائے جس وقت کہ مسجد کو اعادہ کی ضرورت پڑے تو اس زائد اموال کو مدرسہ قائم کرنے اور علم پھیلانے میں صرف کرنا جائز اور درست ہے اگر چہ وقف کے وقت واقف نے شرط نہ لگائی ہو۔

جو مسجد کا حکم ہے وہی قبرستان کی زائد زمین کا بھی حکم ہے ان دونوں کے درمیان میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا قبرستان کی زائد زمین پر بھی مدرسہ قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

مولانا اسعد الله قاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

اگر کسی نے کسی خاص عمارت مثلاً مسافر خانہ یا خانقاہ وغیرہ کی تعمیر کے لئے کچھ سرمایہ وقف کیا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کچھ سرمایہ بچ گیا تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامی لکھتے ہیں کہ اسی نوع کے قریبی اوقاف مثلاً مسجد کے امام یا مدرسہ کے مدرس کو دیدیا جائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے مدرسہ کی تعمیر درست ہونی چاہئے، کیونکہ مدرسہ بھی مسجد اور قبرستان کی طرح رفاہ عام ہی کے لئے قائم کیا جاتا ہے۔

في الدر و يبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة(وفي الرد) فان انتهت عمارته وفضل من الغلة شئ يبدأ بماهو أقرب للعمارة وهو عمارته ...... ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة (شامی ۳/۳۷۶)

وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی تعمیر و مرمت پر خرچ کیا جائے گا پھر ان اشیاء پر جو اس کی آبادی سے تعلق رکھتی ہوں مثلاً مسجد کے امام اور مدرسہ کے مدرس پر۔ (شامی میں ہے) کہ اگر مقصد وقف کا کام ختم ہو جانے کے بعد کچھ رقم بچ جائے تو پھر اس پر خرچ کیا جائے گا جو اس مقصد کے زیادہ قریب ہو (اگر پھر بھی کچھ بچ جائے) تو اس پر خرچ کیا جائے جو اس مقصد کے زیادہ قریب اور زیادہ مصلحت والا ہو مثلاً مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس۔

مسلک مالکی: امام مالکؒ کے یہاں بھی مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے، مدرسہ کی

تعمیر درست ہوگی کیونکہ شیخ محمد علیش نے اپنی کتاب میں سحنون، دحون، ابن رشد، اور ابن عرفہ کا فتوی نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے کسی خاص مسجد وغیرہ کے لئے کوئی چیز وقف کیا اور وہ اس کی ضرورت سے فاضل ہوجائے تو اس کو دوسری مسجد کو دیا جاسکتا ہے، یہ صورت مسئولہ کے جائز ہونے پر دال ہے۔

فتیا سحنون فی فضل زیت المسجد انه یوقد منه فی مسجد آخر و فتیا دحون فی حبس حصن یغلب العدو علیه یدفع فی حصن آخر قال و ما کان للہ تعالی و استغنی عنه یجوز جعله فی غیر ذلک الوجه مما هو لله تعالی وفتوی ابن رشد فی فضل غلات مسجد زائدة علی حاجته أن یبنی منها مسجد تهدم وقال ابن عرفة شبیه المصرف مثله إن تعطل (شرح منح الجلیل ۶۲/۴، ۶۱)

مسجد کے بچے ہوئے تیل کے بارے میں سحون کا فتوی یہ ہے کہ اس کو دوسری مسجد میں جلایا جائے، وہ قلعہ جس پر دشمن کا غلبہ ہو اس کے وقف کے سلسلہ میں ابن دحون کا فتوی یہ ہے کہ اس کو دوسرے قلعہ میں دیدیا جائے، اور جو چیز اللہ تعالی کے لئے وقف ہو اور لوگ اس سے بے نیاز ہوں تو اس کو اسی نوع کے اوقاف میں استعمال کرنا جائز ہے، اور مسجد کی زائد آمدنی کے سلسلہ میں ابن رشد کا فتوی ہے کہ اس سے دوسری منہدم مسجد تعمیر کی جائے، اور ابن عرفہ کا کہنا ہے کہ موقوفہ چیز کے مصرف کا مماثل اسی کے حکم میں ہے اگر وہ بیکار ہوجائے۔

مسلک شافعی: امام شافعیؒ کے یہاں اگر کسی نے کسی خاص عمارت کی تعمیر کے لئے کچھ سرمایہ وقف کیا اور تعمیر کے بعد کچھ سرمایہ بچ جائے تو اس کو آئندہ کے لئے ذخیرہ بنا کر رکھنا واجب ہے، یہ اس بات پر دال ہے کہ مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے مدرسہ کی تعمیر درست نہیں ہے، چنانچہ امام نووی رقم طراز ہیں:

أما غیر المنهدم فما فضل من غلة الموقوف علی مصالحه یشتری به عقار و یوقف علیه بخلاف الموقوف علی عمارته یجب إدخار لأجلها (شرح مہذب ۳۶۱/۱۵)

جو کچھ موقوف آمدنی سے بچ جائے جو اس کے مصالح پر موقوف ہو تو اس کے ذریعہ زمین خریدی جائے گی اور اس پر وقف کردی جائے گی بخلاف اس موقوفہ عمارت کی آمدنی کے جو اس کی عمارت پر موقوف ہو اس کا ذخیرہ کرنا اسی عمارت کے لئے واجب ہے، فی زمانہ فتوی مسلک احناف و مالکیہ پر ہونا چاہئے کیونکہ جس طرح مسجد اور قبرستان کا وقف رفاہ عام کے لئے ہوتا ہے اسی طرح مدرسہ بھی رفاہ عام ہی کے لئے قائم کیا جاتا ہے، لہذا اس کی تعمیر مسجد یا قبرستان کی زائد موقوفہ اراضی پر درست ہونی چاہئے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

اگر قبرستان ناقابل استعمال ہو جائے؟

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

اگر قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے؟

سوال: جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے؟

جوابات

پہلے سوال کے تحت جو تفصیل آئی ہے اس کے مطابق تبادلہ یا کارآمد بنانے کی کوئی مناسب و مفید صورت اختیار کی جائے (خواہ قبرستان اس وجہ سے معطل ہوں کہ آبادی نہیں رہی، یا اس لئے کہ پابندی لگ گئی) مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی میں اس بابت کافی وضاحت و صراحت آئی ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے:

اگر قبرستان کے اطراف مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو۔ اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تا کہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کر دی جائے۔ ہشام کے واسطہ سے امام محمد کا قول گذر چکا ہے:

الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشترى بثمنه غيره (البحر الرائق ۲۰۷/۵)

نیز ابن نجیم کا بیان ہے:

قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها و يتصدق بثمنها و كذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلک له أن يبيع و يتصدق بثمنها (حوالہ سابق)

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع و اشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا

کالأول (المغنی ۵/۳۶۸)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

انہیں فروخت کر کے دوسرا قبرستان قائم کرلیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

غیرآباد قبرستان کا حکم:

اگر قبرستان، اردگرد کی مسلم آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے غیرآباد ہواور قبریں اتنی پرانی ہوں کہ مردے کو سڑگل جانے کا ظن غالب ہواور اس کے کچھ حصہ پر غیروں کا قبضہ ہوگیا ہو، اور بقیہ پر قبضہ کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر ہروہ کام کرسکتے ہیں جس سے مقاصد وقف کا تحفظ ہوسکے۔ مثلاً قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر کھیتی کی جائے، یا مکان یا چاروں طرف سے دوکانیں بنا کر کرایہ پر لگادی جائیں جس سے قبرستان کی حفاظت بھی ہو، اور بوقت ضرورت اس میں مردے دفن ہوسکیں، اس سے حاصل ہونیوالی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔

"كما جاز زرعه والبناء عليه إذا بلى وصار ترابا، زيلعي" (الدرالمختار علی ہامش ردالمختار ۱/۶۰۲)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جن قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوچکی ہیں یا آبادیوں کے اندر وہ قبرستان گویا مکانوں سے گھر گیا ہے یا کسی دوسرے اسباب وموانع کے سبب اب اس میں میت کی تدفین نہیں ہورہی ہے اور بہ شکل قبرستان اس کا استعمال ہی بند اور حکومت کی طرف سے ممنوع ہے، اس لئے اس پر غلط عناصر کے قبضہ ودخل کا خطرہ پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں مدرسہ یا کوئی بھی رفاہی ادارہ قائم کرکے اس قبرستان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اور غیر لوگوں کے دست برد سے بچایا جاسکتا ہے، وہ مدرسہ اور رفاہی ادارہ بھی وقف ہی رہیں گے اور اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو ہوگا۔

چنانچہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے اسی قسم کے ایک قبرستان کے متعلق ایک سوال کے جواب میں یہی فرمایا ہے کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس جگہ بنایا جاسکتا ہے (امدادالفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانا زبیر احمد قاسمی

جن قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوگئی ہوں اور اب اس کا استعمال بطور قبرستان کے نہیں ہورہا ہواور قبریں پرانی ہوگئی ہوں کہ ان کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہواور قبرستان کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو فروخت کرکے مسلمانوں کی آبادی سے قریب اراضی خرید کر بطور قبرستان استعمال کی جائے۔ اسی طرح اگر قبرستان آبادی کے اندر آگیا اور حکومت نے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی ہے، اور اب اس میں مردے دفن نہیں کئے جاتے، اور اسی طرح اس کو باقی رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں بھی اس کو فروخت کرکے آبادی

سے باہر اراضی خرید لی جائے اور اس کو بطور قبرستان استعمال کیا جائے۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران مقابر کی اراضی کا استعمال:

قبرستان بھی مساجد کی طرح عام طور پر وقف ہوتے ہیں۔ اور کہیں ذاتی ونجی بھی ہوتے ہیں۔

ایسے قبرستان جس کی اراضی کسی کی ذاتی ملک ہو اور اس میں اپنے مردوں کو دفن کرتے ہوں مگر دوسروں کو دفن کی عام اجازت نہ ہو اور اس کی اراضی کو مالک نے اپنی ملک سے خارج نہ کیا ہو تو فقہاء اسکے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگر قبریں جدید ہوں تو ان کا احترام کیا جائے، لیکن اگر اتنی پرانی ہوں کہ لاش مٹی بن چکی ہو تو اس کی سابقہ حرمت باقی نہیں رہتی ہے، اور مالک اراضی کو اس میں مالکانہ تصرف کا حق ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ زیلعی نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر نعش بوسیدہ ہوگئی اور مٹی بن گئی تو دوسرے کا اس قبر میں دفن، اس میں کاشت کرنا، اور اس پر عمارت بنانا جائز ہے۔

اراضی قبرستان کسی کی ذاتی ملک وشخصی تحویل میں نہ ہو بلکہ عام مسلمانوں کے لئے ہوں تو ایسے اراضی قبرستان وقف ہوتے ہیں، چاہے وقف صراحتاً کی گئی ہو یا موتی کے دفن کی عام اجازت دے دی گئی ہو، امام محمدؒ کے قول کے مطابق قبرستان کے وقف کے لئے نہ زبان سے کہنا ضروری ہے نہ کسی متولی کا قبضہ ضروری ہے بلکہ عملاً کسی اراضی پر مردوں کو دفن کیا جانے لگے تو ملک زائل ہو جاتی ہے اور اس کی حیثیت عام وقف کی ہو جاتی ہے، یعنی قرائن وآثار سے اجازت کا واضح ہو جانا کافی، البتہ یہ ضروری ہے کہ اذن عام ملک خاص میں ہو، مشترک ومشاع جائداد میں نہ ہو۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے واقف کی ملک زائل ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگ سقایہ سے پانی کھینچنے لگیں، مسافر خانوں میں اور رباطوں میں ٹھہرنے لگیں، اور قبرستان میں تدفین شروع ہو جائے تب ملک زائل ہوگا (الہندیہ ۲/۳۵۰)

اور جب ایک بار قبرستان وقف ہو گیا تو ہمیشہ کے لئے وقف ہو گیا۔ اب نہ اس کی بیع درست ہے اور نہ کسی کی ذاتی ملک قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

اور جب وقف صحیح ہو گیا تو اب نہ اس کا فروخت کرنا درست ہے اور نہ کسی اور کو مالک بنانا (الہدایہ مع فتح القدیر)۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

ویران قبرستان کا حکم:

اگر کوئی قبرستان مسلم آبادی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہو جائے اور اس کی قبریں اتنی بوسیدہ اور پرانی ہو جائیں کہ مردوں کے مڑگل اور مٹی میں مل جانے کا ظن غالب ہو، اور اس قبرستان پر اپنوں یا غیروں کے قبضہ کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس طرح کے قبرستان کو قاضی شریعت کی اجازت سے مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے کسی دوسرے مصرف میں استعمال کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ اسکو کاشت کے لئے استعمال کیا جائے، یا اس میں دکانیں تعمیر کر کے کرایہ پر دے دی جائیں۔ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر "الاقرب

فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف ہوگی۔ درمختار میں ہے:

کما جاز زرعه و البناء علیه إذا بلی و صار ترابا" (درمختار)

مفتی نسیم احمد قاسمی

ایسے قبرستانوں کے سلسلہ میں مسلمانوں کی دینی وملی ذمہ داری ہے کہ وہ انکی حفاظت کی ہر ممکن کوشش کریں اور چہار دیواری کردیں تا کہ قبضہ رہ سکے۔

مولانا ظفر عالم ندوی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال قبرستان کے طور پر نہ ہو رہا ہو اور اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

اس صورت میں قبروں کو ڈھا دینا ہوگا اور زمین کو فروخت کر کے اسکے بدل کے طور پر مسلمانوں کی آبادی میں جہاں ضرورت ہو نیا قبرستان بنانا ہوگا یا اس رقم کو دوسرے قبرستانوں کی مرمت وغیرہ پر صرف کرنا ہوگا۔

مولانا شمس پیرزادہ

جو قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور جس پر آس پاس کے لوگوں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے اس کی حفاظت کے لئے پہلی فرصت میں باؤنڈری بنانے کی سعی وتدبیر ہونی چاہئے کہ فی الحال قبضہ رک جائے اور جب قبریں مٹ مٹا جائیں تو اس سے انتفاع کے لئے کوئی ملی، دینی وعلمی ادارہ قائم کردیا جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ اس زمین کو دوسروں کے قبضہ کے لئے چھوڑ دیا جائے یا اسے ناپسندیدہ عناصر اپنا اڈا بنائیں۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

جو قبرستان، آبادی میں آ جانے کی وجہ سے تدفین کے کام میں نہ آتا ہو اور حکومت کی طرف سے وہاں تدفین پر پابندی لگ گئی ہو، اس جگہ مسجد، مدرسہ یا کارخیر کا کوئی ادارہ قائم کر کے اس کے انتفاع کو باقی رکھا جا سکتا ہے۔

عینی کی عبارت تیسرے سوال کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ جس قبرستان کے اطراف سے مسلم آبادی ختم ہو چکی ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے جس کے سبب اب اسکے استعمال اور اسمیں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے پھر ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے تو وہ قبرستان ہی کے حکم میں ہوگا اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کی صورت یہ اختیار کی جا سکتی ہے اس کی چہار دیواری کردی جائے، کیونکہ ہمارے ملک میں بہت سے قبرستان ایسے ملیں گے جو آبادی میں آ چکے ہیں تو لوگوں نے اس کی چہار دیواری کرالی ہے جس کے سبب وہ غیروں کے یا اپنوں کے قبضہ تسلط سے مامون و محفوظ ہیں اور یہ چہار دیواری حفاظت قبرستان کے لئے بہترین شکل ہے، اور جب یہ شکل ممکن نہ ہو سکے تو یا یوں کہا جائے جیسا کہ علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اسکو قاضی کی اجازت سے فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری جگہ

قبرستان خرید لیا جائے تا کہ اس سے انتفاع کی صورت رہے، اسی طرح فتوی دیا ہے امام ابوشجاع اور امام حلوائی نے بھی۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں وہ قبرستان قبرستان کے حکم میں ہوگا، ان سے انتفاع باقی رکھنے کے لئے دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) یہ کہ آبادی میں ہونے اور قبضہ وتسلط کی صورت میں چہار دیواری کردی جائے۔ (۲) اگر یہ ممکن نہ ہوسکے تو قاضی کی اجازت سے اسے فروخت کرکے اس کی قیمت سے دوسری جگہ قبرستان خرید لیا جائے۔ یہی فتوی دیا ہے امام ابوشجاع، امام حلوانی، اور علامہ شامیؒ نے، انتفاع کی ان دونوں صورتوں میں سے جو ممکن ہو اس پر عمل کرنا جائز ہے، یا ان سے انتفاع کے لئے ان پر دینی مدرسہ یا رفاہی کام مثلاً مسافر خانہ، یا خانقاہ بنائی جاسکتی ہے۔۔۔واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اگر وہ قبرستان وقف ہیں تو یہ قبضہ ناجائز ہے، بذریعہ عدالت اس قبضہ کو ختم کرایا جائے، اگر وہاں قبرستان کی ضرورت باقی نہیں ہے تو پھر اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ جہاں ضرورت ہو اس رقم سے قبرستان بنوادیا جائے، اگر وہ قبرستان وقف نہیں ہے تو اس کے مالک کو اختیار ہے جو چاہے سو کرے، جب کہ وہ میت جو اس میں دفن ہوئی ہے گل سڑ گئی ہو، عالمگیری میں ہے:

إذا كان الميت بليا وترابا جاز عليه الزرع والبناء.

مفتی محبوب علی وجیہی

ایسے قبرستان جن پر حکومتی سطح پر رکاوٹیں ہو رہی ہوں تو ان پر اس صورت میں اولاً مسجد یا کوئی دینی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ یہ یقین ہو جائے کہ موتی کے اجزاء مٹی ہو چکے ہیں۔

" وفي الشامية عن الزيلعي، لو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه الخ ومقتضاه جواز المشي فوقه(ردالمحتار ۱/۸۳۵)۔

اگر میت بوسیدہ ہو کر مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے حتی کہ اس کو بطور کھیتی استعمال کرنا اور اس پر تعمیر کرنا بھی جائز ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ جب اتنی گنجائش ہے تو اس پر چلنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ شامیہ کی مذکورہ عبارت اس جواز کی دلیل تھی۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مذکورہ صورت میں قبرستان کی زمین کو کھیت بنا کر یا باغ بنا کر اس کی آمدنی کو کسی دوسرے قبرستان کے ضروری مصارف میں خرچ کیا جائے اور اگر قبرستان کی زمین وقف نہ ہو تو مالک اپنے استعمال میں لاسکتا ہے (دیکھئے: کفایت المفتی ۷/۱۲۳)۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

اس جگہ کو فروخت کر کے دوسری جگہ لی جا سکتی ہے، مگر باجازت قاضی۔

وأما الاستبدال ولو للمساكين بدون الشرط فلا يملكه الا القاضي (درمختار)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

ایسے قبرستان جہاں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، وہاں اگر کوشش بسیار کے باوجود پابندی ختم نہیں ہوتی تو ان کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کر کے قبرستان کے لئے متبادل جگہ خرید لی جائے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

غیر آباد قبرستان کی حفاظت کو قریب اور وہ کفایت نہ کرے تو اس سے قریب کی مسلمان آبادی یقینی بنائے۔ قبرستان کا ہر حال میں آبادی کے اندر آ جانا مسئلہ نہیں ہے۔ یہاں علی گڈھ میں سول لائن علاقہ میں ایسے کئی قبرستان ہیں ان کی حفاظت کو مستحکم کیا جائے۔ قلب شہر یا کسی نازک مسئلہ پیش آ جانے کی صورت میں جب کہ اس کی حفاظت بالکل ناممکن ہو وہاں دوکانیں بنوا کر کے اس کی آمدنی کو عامۃ المسلمین کے لئے وقف کر دیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

جن مقابر میں مردوں کو دفن کرنا بند ہو اس میں مسجد یا دینی مدارس یا ان کے لئے باغات لگوانے کی اجازت ہے (امدادالفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانا محمد حنیف صاحب

اگر تدفین پر پابندی عائد کردی جائے:

چونکہ وقف کا اصل مقصد فوت ہو چکا ہے اور ناجائز قبضہ کا بھی امکان ہے، اس لئے ایسے قبرستان سے انتفاع کی ہر وہ صورت درست ہے، جو فی الجملہ اسلام کی سربلندی اور مسلمانوں کے فلاح کا باعث ہو، جیسے مسجد و مدرسہ کی تعمیر، کوئی دینی وملی ادارہ، جس سے مسلمانوں کے مصالح وابستہ ہوں، اسی طرح اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم فقراء پر بھی صرف کی جا سکتی ہے اور استبدال کی بھی اجازت ہوگی، جیسا کہ ابن نجیم وابن عابدین کی مذکورہ تحریر سے ظاہر ہے (دیکھئے: البحر الرائق ۵/۲۰۷، ردالمحتار ۶/۵۸۶)

مولانا محمد رضوان قاسمی

ایسے قبرستان کی زمین میں مسجد یا دینی مدرسہ قائم کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ بہت سی مساجد اور مدارس پرانے قبرستانوں میں تعمیر کئے جا چکے ہیں نیز قدیم مقبروں میں مساجد و مدارس بنانے کا تعامل امت میں چلا آ رہا ہے اور کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا خود حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں ہیں، جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے انکی اراضی خالی پڑی ہیں لیکن ان مسلمانوں کی ملکیت باقی ہو تو ان زمینوں کو بطور قبرستان استعمال کرنے کے لئے انکی اجازت ضروری ہے۔ صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

مولانا شیر علی

ان قبرستانوں پر باغبانی کی جائے اور اس کی آمدنی دیگر قبرستانوں پر خرچ کی جائے۔

مولانا ایوب ندوی

ویران قبرستان پر قبضہ کے خطرہ کے وقت اس سے انتفاع کی جائز شکلیں:

جس قبرستان سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اب اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے، یا وہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے، جس کے سبب اس کے استعمال کرنے اور اس میں تدفین کرنے سے سرکار نے پابندی عائد کردی ہے اور اب اس قبرستان پر قبضہ کا خطرہ ہے، بلکہ قبضہ ہورہا ہے، تو ایسی صورت میں شرعاً گنجائش ہے کہ جب قبریں منہدم ہوجائیں تو اس زمین پر کوئی مسجد یا مدرسہ یا کوئی دینی انجمن یا کوئی رفاہی ادارہ قائم کردیا جائے۔ اسی طرح غیر آباد قدیم قبرستان میں عمارت تعمیر کرکے اس کو کرایہ پر لگایا جاسکتا ہے، نیز جب قبریں منہدم ہوجائیں تو اس کو کھیت بنا کر یا اس میں باغ لگا کر اس کی آمدنی دیگر قبرستان کی حفاظت یا خریداری یا مساجد و مدارس کے مصارف میں اسی طرح عام غرباء پر خرچ کی جاسکتی ہے، اور ان تمام باتوں کی اجازت اکابر علماء کے فتاوی میں موجود ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے امداد الفتاوی میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے ویران قبرستان میں جہاں مردوں کو دفن نہیں کیا جاتا اسلامی انجمن کے مکان بنانے کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۵۷۹، سوال ۷۰۲) اسی طرح حضرت مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ نے بھی احسن الفتاوی میں پرانی قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز قرار دیا ہے (احسن الفتاوی ۶/ ۴۰۹) ایک دوسرے فتوی میں وقف قبرستان پر قبضہ کرکے اس کو فروخت کرنے وغیرہ کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

الجواب: قبرستان کے لئے وقف زمین پر لوگوں کا قبضہ کرنا ناجائز ہے اور ان کی بیع وشراء باطل ہے، حکومت یا متولی پر ضروری ہے کہ اس جگہ کو فوراً خالی کرائے، اور یہ جگہ دفن کے کام نہ آتی ہو تو اس پر مسجد یا کوئی اور رفاہ عامہ کی چیز تعمیر کرے (احسن الفتاوی ۶/ ۴۱۴) آگے حضرت مفتی رشید صاحب نے بطور تائید کے عمدۃ القاری (۴/ ۱۷۹) کی عبارت نقل کی ہے جو ماقبل میں گذرچکی ہے۔

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب مدظلہ نے ویران مقابر واوقاف کے شرعی احکام کو بیان فرماتے ہوئے بحث ونظر کے شمارہ ۲۱ (ص/ ۱۰۵) میں لکھا ہے کہ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ غیر آباد قدیم اور مردہ قبرستانوں کو اگر لیز پر لگادیا جائے تو ہزار ہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں، اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے، ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی ہے، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کو تعمیرات یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے۔ اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر شمارہ ۲۱ جلد ۶ صفحہ ۱۰۵، فقہ المشکلات/ ص ۲۴۵، ۲۴۶)

قال في الهداية أن الميت إذا بلي وصار ترابا جاز زرعه والبناء عليه (ہدایہ ۳/۴۷۱۔ ومثلہ في ردالمحتار ۱/۶۵۹)

مولانا ابوبکر قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلم آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے اور اس میں قبریں پرانی ہوگئی ہیں، اگر وہ مملوکہ ہے تو مالک یا ورثاء، یا مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں مسلمانوں کے باہمی مشورہ سے اس کو بیچنا، کرایہ پر دینا، اس پر دوکانیں بنانا، یا اس کو بیچ کر اس کی قیمت مسجد یا مدرسہ میں صرف کرنا جائز ہے، اور اگر وہ وقف ہے اور اس پر قبضہ کا خطرہ ہے تو بونے کے لئے کرایہ پر دینا یا اس پر دوکانیں وغیرہ بنا کر کرایہ پر اٹھا دینا یا اس کو بیچ دینا جائز ہے، لیکن اس کی آمدنی یا قیمت سے ضرورت کی جگہ قبرستان کے لئے زمین خریدنا یا اسی جنس میں صرف کردینا ضروری ہے۔ لأن مراعاة غرض الواقفين واجبة۔ اگر دور اور نزدیک اس جنس میں صرف کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے تو مسجد یا مدرسہ میں ان رقوم کو صرف کرنا درست ہے۔

اسی طرح جو قبرستان آبادی میں آجانے کی وجہ سے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اولاً اس پابندی کو ہٹانے کی کوشش کی جائے، کامیابی نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ قبرستان مملوکہ ہے تو مالک یا اس کے ورثاء کی ملک ہونے کی بنا پر ان کو اس میں ہر قسم کا تصرف جائز ہے، اور اگر وہ وقف ہے اور مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہے تو باہمی مشورہ سے اس کو بیچ کر حاصل شدہ قیمت سے یا اس کو بونے کے لئے یا اس پر دوکانیں وغیرہ بنا کر کرایہ پر دینا اور اس کی آمدنی سے مسلمانوں کے لئے دوسرے قبرستان کے لئے زمین خریدنا جائز ہے، اور اگر قبرستان کی ضرورت نہیں ہے اور اس پر غاصبانہ قبضہ کا خطرہ ہے تو اس جگہ پر حسب ضرورت مسجد، مدرسہ یا مسافر خانہ وغیرہ بنانا جائز ہے۔

قال الزيلعي: ولو بلي الميت و صار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (ردالمحتار ۲/۲۳۳)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

وہ قبرستان جس سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال متروک ہو جائے یا یہ کہ وہ قبرستان بیچ آبادی میں آجانے کی وجہ سے تدفین پر پابندی عائد کردی جائے جس سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے ایسے بے مصرف قبرستان سے نفع اٹھانے اور وقف کو باقی رکھنے کے لئے ہر وہ تعمیر درست ہوگی جس میں دو شرطیں پائی جائیں۔ ایک یہ کہ وہ تعمیر جدید جس مقصد کے لئے ہو قبرستان ہی کی طرح وقف رہے۔ دوسری شرط یہ کہ اس کا نفع اجتماعی ضرورتوں پر مبنی ہو یعنی عام مسلمانوں کو حاصل ہو، بہتر یہ ہے کہ اس بے مصرف قبرستان پر مسجد یا مدرسہ بنا دیا جائے بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو۔

ہمارا یہ استدلال عینی شرح بخاری کی مندرجہ ذیل عبارت سے ماخوذ ہے:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تملكيه لأحد فمعناهما على هذا واحد۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ اگر مسلمانوں کا کوئی قبرستان ویران ہو جائے اور اس میں مسجد بنا دی جائے تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبرستان مسلمانوں کی تدفین کے لئے وقف ہوتے ہیں کوئی ان کا مالک نہیں بن سکتا، تو جب قبریں مٹ جائیں اور اس میں تدفین بند ہو جائے تو اس کو مسجد کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہوتی ہے، کوئی اس کا مالک نہیں بن سکتا تو دونوں چیزیں ایک ہی ہیں۔

حضرت تھانویؒ سے ایک ویران قبرستان کے سلسلہ میں دریافت کیا گیا کہ اس زمین پر ایک مکان انجمن اسلام بنانا جائز ہے یا نہیں؟

حضرت تھانویؒ جواب میں مذکورہ بالا عینی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی لنفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے'' (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہ ہو رہا ہو، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اسکے استعمال اور تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی تو ان قبرستان کو چہار دیواری سے محصور و محفوظ کر دیا جائے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر جانوروں سے حفاظت مقصود ہو یا یہ کہ اندیشہ ہو کہ بغیر احاطہ کے اس کی زمین دوسروں کے قبضہ میں چلی جاوے گی تو اس کی چہار دیواری بنالینا درست بلکہ بہتر ہے یہ اسراف اور تبذیر نہیں (فتاوی محمودیہ ۱۴/۳۱۴)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہو، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہو اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہو تو گویا یہ قابل انتفاع نہیں، اس کا انتفاع بالکلیہ ختم ہو گیا ہے، اس صورت میں فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف قائم کر لیا جائے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

آبادی میں داخل شدہ قبرستان سے انتفاع باقی رکھنے کے لئے ملی کار خیر کے لئے استعمال کرنے کی جائز صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

اگر قبرستان پرانا ہو جائے کہ میت مٹی بن چکی ہو اور اب وہاں تدفین بند ہو گئی ہے اور قبرستان بند ہونے کی وجہ سے تیز خالی پڑا رہنے کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ اس پر کوئی غاصبانہ قبضہ کر لیگا تو پرانی قبروں کو ہموار کر کے اس پر مسجد یا اور کوئی رفاہ عامہ کی چیز تعمیر کرنا جائز ہے۔

ولو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیره فی قبره وزرعه والبناء علیه (شامی ۱/۵۹۹)
فإن قلت هل یجوز أن تبنی المساجد علی قبور المسلمین ؟ قلت قال ابن القاسم رحمه الله تعالی لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی قوم علیها مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لایجوز لأحد أن یملکها فإذا درست واستغنی عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین لایجوز تملیکه لأحد فمعناهما علی هذا واحد (عمدۃ القاری ۴/۹/۷، انتقاض احسن الفتاوی ۶/۴۱۴، فتاوی محمودیہ ۱۸/۲۱۲)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے تو ایسے پر خطر ماحول کے سامنے آ جانے کے بعد شرعی نقطہ نظر سے ایسے قبرستان پر مفاد وقف کا خیال کرتے ہوئے کوئی دینی ادارہ قائم کر دینا، انجمن کا مکان بنا لینا، مسافر خانہ، یتیم خانہ بنا دینا جائز ہے، تاکہ وقف کی وقفیت کا منشاء حاصل ہو اور غاصبوں کی غصبیت وملکیت سے مامون ومصئون ہو جائے۔

وقف قبرستان میں ذاتی تعمیر ممنوع:

اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دامت برکاتہم رقمطراز ہیں:

الجواب: قبرستان کے لئے وقف زمین پر لوگوں کا قبضہ کرنا ناجائز ہے، اور ان کی بیع وشراء باطل ہے، حکومت یا متولی پر ضروری ہے کہ اس جگہ کو فوراً خالی کرائے اور یہ جگہ دفن کے کام نہ آتی ہو تو اس پر مسجد یا اور کوئی رفاہ عام کی چیز تعمیر کرے۔

قال الحافظ العینی رحمه الله تعالی: فإن قلت هل یجوز أن تبنی المساجد علی قبور المسلمین ؟ قلت قال ابن القاسم رحمه الله تعالی لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی قوم علیها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لایجوز لأحد أن یملکها فإذا درست واستغنی عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین لا یجوز تملیکه لأحد فمعناهما علی هذا واحد (

عمدۃ القاری ۴/۹/۷۱، احسن الفتاوی ۶/۴۱۳، ۴۱۴)

وقال الزيلعي ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه عليه (ردالمحتار ۱/۶۵۹، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۷)

مولانا محمد مصطفى قاسمى

وہ قبرستان جس کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہورہا ہے اس بارے میں تو کچھ گفتگو ہی نہیں کیونکہ اپنے مصرف میں استعمال ہورہا ہے۔ گفتگو اس بارے میں ہے کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور تدفین پر پابندی لگادی گئی ہے اور اس کی وجہ سے قبضہ اور تسلط بڑھتا جارہا ہے۔ یہاں پر دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہی کہ اوقاف جب خراب اور قابل استعمال اپنی موجودہ شکل میں نہ رہے تو اس کو فروخت کرکے کلا یا بعضا قابل استعمال بنایا جائے، یہاں پر اگر ایسا کیا جائے کہ فروخت کرکے دوسری جگہ قبرستان کے لئے جگہ خرید لی جائے تو یہاں دو صورت پیدا ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ لوگوں کا قبضہ، تو اس قبضہ کے بعد اس کا فروخت کرنا مشکل مسئلہ ہے، اگر آباد ہونے والے اور قبضہ جمانے والے فروختگی پر تیار بھی ہو جائیں تو انسانی جسم حیات وممات ہر دو صورتوں میں قابل تکریم ہیں، اب سابق میں مدفون اشخاص جو زیر زمین ہیں ان کی بے حرمتی لازم آتی ہے جو درست نہیں ہے۔ ایسی صورتوں میں صرف ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن کوشش کے ذریعہ عائد ہونے والی پابندی کو ختم کیا جائے، اس کے بعد بھی بات نہ بنے تو اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ قبرستان کی زمین خرید کر انتفاع کی صورت بنائی جائے۔

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها".

مولانا اخلاق الرحمن قاسمى

ایسا قبرستان جس کے اطراف مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے یا قبرستان آبادی کے اندر آ گیا جس کی وجہ سے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی، اور قبضہ کا خطرہ ہو بلکہ قبضہ ہورہا ہو تو اس صورت میں اس قبرستان سے انتفاع کی صورت یہ ہے کہ وہاں کوئی دینی یا رفاہی ادارہ قائم کردیا جائے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس زمین کو فروخت کرکے اسی کے متوازی اور مماثل زمین خرید لی جائے اور قبرستان کی ضرورت کے لئے وقف کردیا جائے، اور اگر قبرستان کی بالکل ضرورت نہ ہو تو دوسرے دینی، رفاہی، ملی کاموں میں اس کو لگایا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر حکومت اور غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں اس کو ختم کردے اور اس کے بدلے دوسری جگہ بنادے اور اگر حاکم وقت اس کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

تدفین پر پابندی لگائے گئے قبرستان سے انتفاع کی شکل:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہ ہو رہا ہو یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آجانے کی وجہ سے اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہو اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں ان سے انتفاع کی جتنی شکل ہوسکتی ہے اختیار کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہ اس کو چہار دیواری سے محفوظ کر کے اس میں کل کے اندر باغ لگا دیا جائے، یا مثلاً اسی کے حواشی پر بیرون رخی دوکانیں اور اندر باغ لگا دیا جائے اور اس کی آمدنی سے دوسرے قبرستان کی زمین خرید لی جائے یا دوسرا قبرستان ہو تو اس پر خرچ کیا جائے، یا اگر نہ دوسرے قبرستان کی ضرورت ہو اور نہ ہی دوسرا قبرستان محتاج اعانت ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کیا جائے یا اس میں مسجد کی تعمیر کردی جائے یا مدرسہ قائم کردیا جائے یا نفع عام کے لئے کوئی رفاہی، دینی کام کیا جائے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے، اس لئے کہ واقف کا قبرستان کے لئے زمین وقف کرنا مسلمانوں کے نفع عام کے لئے ہی تھا۔

مولانا محمد نور القاسمی

قبرستان میں تدفین پر پابندی ہو اس کا حکم:

قبرستان میں اگر تدفین کا عمل جاری ہے تو اس میں کوئی دوسرا عمل کرنا درست نہ ہوگا، لیکن کسی سبب سے اس میں تدفین کا عمل متروک ہوگیا ہو، مثلاً تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہو جس کی وجہ سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے، بلکہ خطرہ ہی نہیں قبضہ ہو رہا ہے تو ایسے قبرستان میں مدرسہ یا دینی، علمی، تحقیقی ادارہ کا قیام، یا مسجد ومسافر خانہ وغیرہ کی تعمیر کردی جائے تا کہ وہ ایک کار خیر میں استعمال ہوسکے، لیکن یہ عمل اسی وقت درست ہوگا جب یہ یقین اور ظن غالب ہوجائے کہ جسد میت مٹی ہوگیا ہوگا۔ فتاوی ہندیہ کی عبارت ذکر کی جاتی ہے، ملاحظہ ہو:

ولو بلی المیت وصار تراباً جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعه والبناء علیه (الفتاوی العالمگیریہ ۱/۱۶۷)

اگر میت اتنی پرانی ہو کہ مٹی ہونے کا ظن غالب ہو تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا، اور اس پر کاشت کرنا، عمارت تعمیر کرنا جائز ہے۔

نیز موجودہ دور کے معروف عالم مفتی نظام الدین صاحب کی رائے بھی یہی ہے، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''جو قبرستان تدفین سے متروک ہوچکے ہوں، یا قانوناً دفن سے روک دیئے گئے ہوں، اور ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس میں دینی ضرورت کے مطابق مسجد یا دینی مدرسہ قائم کرکے، یا اس کو کسی ایسے کار خیر میں استعمال کرکے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے (نظام الفتاوی ۱/۱۸۰)

نیز یہی رائے استاد محترم مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی کی ہے، (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی

حل ۱۴۸/۱) کی عبارت سے مسئلہ کی بالکل وضاحت ہوجاتی ہے:

''اگر قبرستان پرانا ہوا اور اس میں تدفین بھی نہیں ہورہی ہو اور شدہ شدہ لوگوں نے قبضہ کرنا شروع کردیا ہو تو وہاں مسجد یا دینی مدرسہ بنادینا جائز ہے''۔

مولانا ابرار خان ندوی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو پارہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی میں آگیا ہے اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے لیکن قبضہ ہورہا ہے تو ان قبرستانوں کے لئے یہ حکم ہے کہ اگر قبرستان وقف ہو اور اس میں تدفین جاری ہو تو اس میں صرف تدفین کرنا چاہئے کسی اور کام میں استعمال کرنا درست نہیں۔ اور اگر اس میں تدفین ہوچکی ہو اور یوں ہی پڑے رہنے کی وجہ سے اس کے ضائع ہوجانے کا خطرہ ہو تو اس کی حفاظت کی خاطر کہ وہ ضائع نہ ہوجائے دینی تعلیم کا مدرسہ بنانا اور مسجد بنانا سب جائز ہوگا، البتہ کوشش یہ کی جائے کہ خالی جگہ میں تعمیر کی جائے ورنہ قبروں کا جب کہ وہ پرانی ہوچکی ہوں کہ میت کا جسم مٹی بن چکا ہوگا تو ان قبروں کا تاج ہٹا کر یا مٹی پاٹ کر اس کی کرسی اتنی اونچی کردی جائے کہ وہ قبریں زمین میں چھپ جائیں یہ درست ہے (فتاوی نظامیہ ۱/۳۲۷)

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

جس قبرستان کی آبادی ختم ہوگئی ہے یا قبرستان آبادی میں آگیا ہے اور حکومت اس پر پابندی عائد کردیتی ہے تو چونکہ وقف پر حکومت یا آبادی والوں کے قبضہ کا خطرہ ہے، لہذا ایسی صورت میں اس قبرستان کو اجارہ پر دے دیا جائے تاکہ واقف کے مقاصد کی رعایت بھی ہوجائے اور ایک عظیم خطرہ سے محفوظ بھی رہے۔

مولانا سمیع الله قاسمی

پابندی عائد شدہ قبرستان سے انتفاع کی صورت:

جس قبرستان کے اطراف سے آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے استعمال پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اور اس پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہورہا ہے تو چونکہ فقہاء کا اصول ہے۔ "ان مراعاۃ غرض الواقفین واجبۃ" (درمختار علی ہامش ردمختار ۳/۴۶۴) اس لئے اس کو علی حالہ اغیار کے قبضہ کے لئے چھوڑنا درحقیقت اسکو معطل اور منافع کو مفقود کرنا ہے جو کہ غرض واقف کے خلاف ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ ایسے تدابیر کئے جائیں جن سے بقاء غرض واقف اور بجائے اس کے تعطل کے اس کے منافع لوٹ سکیں، مثلاً اس کے اطراف میں باؤنڈری ڈال دی جائے، یا اطراف میں تعمیر کرادی جائے، اور اگر کسی طرح تحفظ ممکن نہ ہو تو پھر شریعت کے اندر بحالت مجبوری اس کے استبدال کی گنجائش تو موجود ہی ہے۔ اسکو فروخت کرکے دوسری جگہ اس کا بدل وقف قائم کرلیا جائے۔ مولانا صدر عالم قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے۔ نتیجہ کے طور پر قبرستان کی زمین پر غیروں کا قبضہ وتسلط ہوتا جا رہا ہے اس طرح یہ قبرستان اگر وقف ہے تو تعطل کا شکار ہونے کی وجہ سے اس کا استبدال بشرائط بھی جائز ہے۔

والمعتمد انه يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية (عالمگیری)

اور اگر وقف نہیں ہے بلکہ تدفین موتیٰ کے لئے استعمال ہوتا رہا ہے تو اس پر دوکان تعمیر کرا کے کرایہ پر چلایا جائے اور اس کی آمدنی فقراء ومساکین یا رفاہ عامہ کے کام پر خرچ کی جا سکتی ہے۔

لو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه ومقتضاه جواز المشي فوقه (شامی)

مولانا عطاء الله قاسمی

ویران قبرستان پر مساجد ومدارس قائم کرنے کا حکم:

جب قبرستان ویران ہو جائے کہ وہاں کے مسلمان دوسری جگہ چلے گئے ہوں یا وہ قبرستان آبادی کے اندر آ جائے اور آبادی کے اندر آ جانے کی بنا پر حکومت کی طرف سے تدفین پر پابندی عائد کر دی جائے، تو ایسی صورت میں جو پرانی قبریں ہیں اگر وہ مٹی ہو گئی ہوں اور قبروں کے نشانات مٹ چکے ہوں تو ان قبرستان میں مساجد یا مدارس قائم کرنے کی اجازت ہے (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلك بأساً و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنىٰ عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدة القاری ۴/۱۷۹)

ابن القاسم نے کہا کہ اگر قبرستان جو مسلمانوں کا ہے مردوں سے پاک وصاف ہو جائے پھر وہاں مسجد تعمیر کی جائے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، اس لئے کہ مسلمانوں کے قبرستان تو مردوں کی تدفین کے لئے ہیں کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس قبرستان کو اپنی ملکیت میں لے لے، لہذا جب تدفین سے مستغنی ہو جائے تو اس کو مسجد میں صرف کرنا (لگانا) جائز ہے، اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کی موقوفہ ہوتی ہے، کسی کو اس کا مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہذا اس معاملہ میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

جس قبرستان کے اطراف مسلمانوں کی آبادی ختم ہو چکی ہو:

اگر کسی وقف کی جائداد پر ناجائز قبضہ کا خوف ہو تو متولی کو چاہئے کہ اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو

صدقہ کردے، نیز ابن عابدین شامی نے لکھا ہے کہ اگر کسی جگہ سے لوگ چلے گئے ہیں اور وہاں مسجد اور حوض ہے جس کی اب ضرورت باقی نہیں رہی تو قاضی کو چاہئے کہ اس کے اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض کی طرف منتقل کردے، گویا مذکورہ دونوں باتوں سے من جملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی وقف کے لوگوں کو ضرورت باقی نہیں رہی یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو تو اس کو فروخت کر کے اسی نوع کے اوقاف میں اس کی قیمت کو خرچ کیا جا سکتا ہے یا پھر فقراء ومساکین کو دیدیا جائے۔ اس تفصیل سے مسئولہ صورت واضح ہو جاتی ہے کہ اس کو فروخت کر کے اسی نوع کے اوقاف کی طرف لوٹا دیا جائے یا اگر چاہے تو فقراء ومساکین کو دیدیا جائے۔

نقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني انه سئل عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر فقال نعم ومثله في البحر .

ذخیرہ میں شمس الائمہ حلوانی سے نقل کیا گیا ہے کہ ان سے ایسی ویران مسجد یا حوض کے بارے میں سوال کیا گیا جس کی لوگوں کو ضرورت باقی نہیں رہی کہ کیا قاضی ان اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض کی طرف لوٹا سکتا ہے تو جواب دیا ہاں لوٹا سکتا ہے، اسی کے مثل بحر میں ہے۔

قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذا كل قيم إذا خاف شيئا من ذلك له أن يبيع ويتصدق بثمنها (البحر الرائق ۲۰۷/۵)

اگر ناظر سلطان یا وارث سے خطرہ محسوس کر رہا ہو کہ وقف کی زمین پر غلبہ پالے گا تو اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم کو صدقہ کردے، ایسے ہی ہر وہ نگراں جو ایسی باتوں کا خوف کرے تو وہ اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم صدقہ کر سکتا ہے۔

مسلک حنبلی: حنابلہ کی کتابوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صورت مسئولہ میں انتفاع کی صورت یہ ہوگی کہ اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان خرید لیا جائے، یا دوسری جگہ واقع قبرستان میں لگا دیا جائے، چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ اگر موقوفہ جائداد سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر دیا جائے۔

الوقف إن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (المغنی ۳۶۸/۵)

اگر وقف سے انتفاع ممکن نہ ہو تو ان تمام کو فروخت کر دیا جائے گا۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

آثار قدیمہ کی مسجدیں

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

آثار قدیمہ کی مسجدیں

سوال: بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

جوابات

جب قدیم مساجد آج بھی موجود ہیں اور ان میں نماز ادا کی جاسکتی ہے اور آباد کرنے والے بھی اطراف میں اور آس پاس موجود ہیں تو ان کو معطل چھوڑنا کسی طرح درست نہیں اور نہ حکومت کی طرف سے اس بابت پابندی کا لگانا۔ حکومت عمارت کی حفاظت کا نظام بنائے جو ممکن ہو، اور مسلمانوں سے بھی اس میں تعاون لے، مگر نماز کی ممانعت کا کوئی حق اس کو نہیں ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

آثار قدیمہ کی مساجد:

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتوی ہے، حصکفی رقمطراز ہیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانی أبداً إلى يوم الساعة وبه يفتى (الدر المختار ۶/ ۵۴۸، فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۵۸)

امام نووی فرماتے ہیں:

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فانه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة فی أرضه (شرح المہذب ۱۵/ ۳۶۰)

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدنیتی پر مبنی ہے اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہوسکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون وآئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

مولانا خالد سیف الله رحمانی

آثارقدیمہ کے زیر انتظام مساجد میں حکومت کی طرف سے نماز کی ادائیگی پر پابندی عائد کرنا ایک ظالمانہ عمل ہے، شریعت اس پابندی کی اجازت نہیں دیتی۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار:

مساجد کی بنیاد ذکر الٰہی نماز وغیرہ کے لئے ہے۔ اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہے، نہ کسی فرد کو نہ ہی کسی حکومت کو۔ اس سے بڑھکر ظالم کوئی نہ ہوگا جو لوگوں کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روکے... اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها" (سورہ بقرہ)

اس سے بڑھکر ظالم کون ہوگا جو مساجد میں اللہ کے ذکر سے روکے اور اس کو ویران کرنے کی کوشش کرے۔

لہٰذا صورت مسئولہ میں بعض مساجد کو محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی قرار دے کر ان میں مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روکنا حرام اور بہت بڑا ظلم ہے۔ حکومت کو قطعاً اس طرح کا حق نہیں ہے، مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کی پوری کوشش کریں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

ان المساجد لله (سورہ جن)۔ **في بيوت أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه** (سورہ نور)۔ **ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه** (سورہ بقرہ) جیسی آیات قرآنی سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی مسجدیں اللہ کو یاد کرنے اور اس کی عبادت ہی کے لئے موضوع ہیں، ان میں عبادت سے روکنا سراسر ظلم ہے بلکہ تمام دیگر ظالموں سے بڑھ کر ظالم ہیں وہ لوگ جو مسجدوں میں نماز وعبادت سے لوگوں کو روکیں۔

اس لئے وہ قدیم مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں اور ان میں سے بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو ممنوع کر دیا ہے یہ حکومت کا صریح ظلم ہے، حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں، مگر یہ حکومت ہی نرالی ہے جو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی جگہ سارے ہی حقوق کی پامالی کو اپنا حق سمجھتی ہے۔ **"اللهم خذها أخذ عزيز مقتدر"**۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

قدیم مساجد کو بند کر کے نماز سے روکنا:

مسجدیں چاہے قدیم ہوں یا جدید اللہ کی ملکیت ہیں، اس میں کسی حکومت یا کسی فرد کو مالکانہ اختیار نہیں ہے، اور حکومت ہند نے آثار قدیمہ کے نام سے چھوٹی بڑی ہزاروں مسجدوں کو مقفل کر کے مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روک رکھا ہے یہ حکومت ہند کی طرف سے مسلمانان پر سخت ترین ظلم اور زیادتی ہے، شریعت اسلامیہ میں حکومت کو اس کا کوئی حق نہیں ہے، تمام مسلمانوں کو مل کر حکومت ہند سے احتجاج کر کے ان تمام مساجد کو کھلوانا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے:

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها (سورہ البقرہ/۱۱۴)

اور اس شخص سے بڑا ظالم کون ہوگا جو اللہ کی مسجدوں میں عبادت کرنے سے روک لگاتا ہے اور ان کو ویران کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنا:

مسجد اللہ کا گھر ہے جسے عبادت الٰہی، ذکر وتسبیح اور نماز کے لئے بنایا جاتا ہے، اس میں کسی شخص کو نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار نہ تو کسی حکومت کو ہے اور نہ ہی کسی فرد کو، قرآن کریم میں مساجد کو ویران کرنے اور ان میں اللہ کے بندوں کو عبادت سے روکنے والوں کی مذمت کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**" (سورۃ البقرۃ)

لہٰذا قدیم مساجد کو آثار قدیمہ کی تحویل میں قرار دے کر ان میں اہل ایمان کو نماز پڑھنے سے روکنا حرام اور ظلم ہے، کسی بھی حکومت کو اس طرح کا حق حاصل نہیں ہے، اہل اسلام کی ذمہ داری ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کے لئے قانونی چارہ جوئی کریں۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

کسی بھی مسجد میں نماز ادا کرنے سے روکنے کا حق کسی بھی حکومت کو نہیں ہے، اگر حکومت نے کسی مسجد میں نماز ادا کرنے سے روک دیا ہے تو یہ غیر قانونی عمل ہے، مسلمانوں کا اس صورت میں دینی فریضہ ہوگا کہ وہ اسکے خلاف حکومت سے احتجاج کریں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

اگر مسجد مخدوش ہے اور اس کی وجہ سے حکومت نے اس کا استعمال روک دیا ہے تو اور بات ہے، ورنہ حکومت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ قدیم مساجد میں نماز کی ادائیگی سے مسلمانوں کو روک دے۔

مولانا شمس پیرزادہ

'' و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه''۔

محکمہ آثار قدیمہ اس طرح کی مساجد کی مرمت ونگہداشت اپنے ذمہ لے سکتا ہے مگر نماز سے روکنے کا اسے ہرگز حق نہیں ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

شرعاً حکومت کو اس قسم کا کوئی حق نہیں، مساجد کی آبادی ان کی عمارتوں کے باقی رہنے سے نہیں بلکہ نماز پڑھنے سے ہے، حکومت کا یہ فعل، ظلم وزیادتی ہے۔

و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه و سعى فى خرابها (سورہ بقرہ/۱۱۴)
نماز پڑھنے سے روکنا مسجد کو ویران کرنا ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں تو ایسی مساجد بھی شرعاً مساجد ہی ہیں کسی بھی حکومت کو ان میں نماز کی ادائیگی کو منع کرنا جائز نہیں ہے اور حکومت کو نماز ادا کرنے سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہے، کیونکہ مسجد خدا کا گھر ہے اور اللہ تعالی ہی اس کا مالک ہے وہ کسی انسان کی ملک نہیں ہے، قرآن کریم میں ہے" وأن المساجد لله" ۔تو جب وہ اللہ تعالی کی ملک ہیں اور اسی کی عبادت کے لئے مخصوص ہیں تو کسی حکومت کو ان کے اوپر مخالفانہ تسلط اور قبضہ اور ضبط کرنے کا حق نہیں ہے۔ حکومت انسانی املاک پر قبضہ کر لے تو کر لے اللہ تعالی کی ملک پر قبضہ نہیں کر سکتی اور اگر جبر واستبداد سے قبضہ کرے تو وہ قبضہ شرعاً ناجائز اور کالعدم ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ اسے واگذار کردے اور واگذاری کے عوض میں کوئی رقم وصول کرنی یا کوئی شرط عائد کرنا حکومت کا کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ اعلم (کذا فی کفایۃ المفتی ۳۱/۷)۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ مساجد محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہوں یا نہ ہوں کسی بھی حال میں حکومت کو نماز کی ادائیگی سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

مسلمانوں پر خصوصاً مسلم ایم۔ ایل۔ اے اور ایم۔ پی وغیرہ اور جو بااثر مسلمان ہیں ان پر لازم ہے کہ وہ حکومت سے پرزور مطالبہ کریں، اور ان مساجد کو نماز کے لئے کھلوائیں، کیونکہ مساجد نماز اور عبادت کے لئے بنائی جاتی ہیں اور یہ وقف ہوتی ہیں، گورنمنٹ کا مسلمانوں کو ان میں نماز سے روکنا ظلم ہے، قرآن شریف میں ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله"........... إلى آخره .

مفتی محبوب علی وجیہی

محکمہ آثار قدیمہ کے تحت آجانے کے بعد بھی حکومت کو قطعاً اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ نماز پڑھنے پر پابندی لگادے، یہ عمل واقف کی مرضی کے صریحاً مخالف ہے، اگر خود واقف چاہتا کہ اس میں نماز پڑھنے پر پابندی لگادے تو بھی اسے کوئی حق نہ تھا چہ جائیکہ قاضی یا حکومت وقت، بہرحال یہ ممانعت غیر شرعی ہے، اس طرح کی مساجد کو واگذار کرانے کے لئے محکمہ اوقاف سے مطالبہ کرنا اور اس کی بھرپور کوشش کرنا چاہئے پھر بھی اگر ناکامی ہو تو دلی طور سے حکومت کے اس رویہ پر نفرت کرے اور کوشش وسعی جاری رکھے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

حکومت یا کسی بھی آدمی کو یہ حق حاصل نہیں کہ مساجد میں نماز کی ادائیگی کو روک دے۔ قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"أن المساجد لله" اوردوسری جگہ فرمایا: "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" ..الى آخره.

مفتی حبیب الله قاسمی

یہ حکومت کی زیادتی ہے، شرعاً وہ مسجد ہے اوراس کو مسجد کے طور پر استعمال ہونا چاہئے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

آثار قدیمہ کے تحت آنے والی مسجدوں میں غیر آباد ہونے کی وجہ سے بت رکھدیئے گئے ہیں جو افسوسناک صورت حال ہے، اس کے لئے حکومت سے قانونی جنگ لڑی جائے اور کسی طرح ان کو آزاد کرایا جائے یا کم ازکم ان میں نماز پڑھنے کی اجازت حاصل کی جائے، نماز پر پابندی لگانے کا حکومت کو کوئی حق نہیں ہے، آثار قدیمہ میں تو بہت سے مندر بھی آتے ہیں لیکن وہاں پوجاپاٹ پر کوئی پابندی نہیں ہے، جو حکومت مساجد میں نماز پڑھنے پر پابندی عائد کرتی ہے وہ ظالم وجابر حکومت ہے، جمہوری حکومت نہیں ہے، مساجد سے روکنا قرآن کی نظر میں فتنہ کبری اور ظلم اکبر ہے، بندہ اور خدا کے درمیان حکومت کو حائل ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" ۔دوسری جگہ ارشاد ہے: "وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل"۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ایسی مساجد میں حکومت کی لگی پابندی کو مسلمانوں کو ختم کرانے کی کوشش کرنی چاہئے، البتہ حکمت، تدبر اور صبروتحمل کے رشتے کو مضبوطی سے تھامے رکھا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بقدر استطاعت مسلمانوں کو ایسی مساجد میں نماز باجماعت پڑھنے کی کوشش کرنا واجب ہے، حکومت کو روکنے کا کوئی حق نہیں، یہ بہت بڑا ظلم ہے، كما قال الله تعالى: ومن أظلم ....إلى آخر الاية

مولانامحمد حنیف صاحب

محکمہ آثار قدیمہ کے تحت داخل شدہ مسجد کا حکم شرعی:

مسجد کے بارے میں حکم شرعی یہی ہے کہ مسجد ایک مرتبہ تعمیر ہوجانے کے بعد تا قیامت مسجد ہی کے حکم میں رہتی ہے، خواہ اس میں نماز ہورہی ہو یا نہ ہورہی ہو، علامہ حصکفی کا بیان ہے:

لو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة و به يفتى (درالمختار ۶/ ۵۴۸)

اگر مسجد کے اطراف (کی آبادی) ویران ہوجائے اوراس مسجد کی ضرورت نہ رہے تو بھی وہ امام صاحب

اورامام ابو یوسف کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی کے حکم میں ہوگی، اسی پر فتوی ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

مسجد خدا کا گھر ہے اور وہی اس کا مالک ہے، وہ کسی انسان کی ملک نہیں، ارشاد ربانی ہے: ''وان المساجد لله'' (یقیناً مسجدیں خاص خدا ہی کی ہیں) اور جب یہ خدا کی ملک ہیں تو کسی حکومت کو اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا کسی طرح کا کوئی حق نہیں، اسلامی شریعت میں مسجد کی حیثیت کسی میوزیم یا آثار قدیمہ کی نہیں کہ اسکو محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی دیکر اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا جائے، اسلامی قانون کی رو سے جب کوئی جگہ ایک بار شرعاً مسجد کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو تا قیامت وہ مسجد ہی باقی رہتی ہے، حکومت تو کیا خود واقف کو بھی اس میں نماز پڑھنے سے کسی کو روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (درمختار ۴/۳۵۸)۔

نیز مسجد شعائر اللہ میں داخل ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم کے ساتھ ساتھ مسلمان اس کی حفاظت کے بھی ذمہ دار ہیں، اس لئے اس کی تقدیس وتعظیم کو باقی رکھنے کے لئے مسلم قوم پر ہر ممکن کوشش کرنی ضروری ہے، نیز حکومت کے زیر کنٹرول اسی حالت میں رہنے دینا اور اس سے دست بردار ہو جانا شریعت کے خلاف اور اسلامی روح کے منافی ہے، لہذا حکومت کا اس انداز میں تسلط وقبضہ شرعاً ناجائز اور کالعدم ہوگا جو نا قابل قبول ہی نہیں بلکہ نا قابل برداشت ہے، اور انڈین قانون کے بھی خلاف اور جمہوریت کا کھلا مذاق ہے۔

مولانا شیر علی

حکومت کو منع کرنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔

مولانا ایوب ندوی

قدیم مساجد کو آثار قدیمہ قرار دیکر اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا:

ہندوستان کی جن قدیم مساجد کو ان کی تاریخی اہمیت کی بنا پر حکومت نے محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی کر دیا ہے، اور ان میں بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے لوگوں کو منع کر دیا ہے تو یہ سراسر ظلم ہے اور امر منکر ہے، جس کا ہرگز ہرگز حکومت کو حق حاصل نہیں ہے، اگر کوئی شخص قدرت رکھتا ہو کہ حکومت اور محکمہ آثار قدیمہ کے قبضہ تصرف سے مساجد مذکورہ کو نکال کر اس میں حسب سابق نماز جاری کرا دے تو اس پر ایسا کرنا واجب ہے، اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے (امداد الفتاوی ۲/۶۰۸ - ۶۰۹) اللہ رب العزت نے قرآن پاک میں مسجد میں اللہ پاک کو یاد کرنے سے روکنے یا مسجد کی ویرانی کی سعی کرنے والے کو سب سے بڑا ظالم کہا ہے، چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے:

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ماكان

لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزی ولهم في الآخرة عذاب عظيم (سورہ بقرہ/۱۱۴)

اور اس شخص سے بڑھ کر کون ظالم ہوگا جو اللہ کی مسجدوں میں اس کے نام کی یاد سے روکے اور ان کی ویرانی کے درپے ہو، ایسے لوگ اس قابل ہیں کہ ان عبادت گاہوں میں قدم نہ رکھیں، اور اگر وہاں جائیں بھی تو ڈرتے ہوئے جائیں، ان کے لئے تو دنیا میں رسوائی ہے، اور آخرت میں عذاب عظیم۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے مسجد کی ویرانی کے مفہوم میں مسجد کے انہدام اور اس کے تعطل دونوں کو شامل کیا ہے، چنانچہ جلالین میں ہے:

وسعى في خرابها بالهدم والتعطيل (جلالین/۱۷)

اور امام ابو بکر جصاص فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کا نزول مشرکین کے متعلق ہوا ہے، جنہوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام میں ذکر خداوندی سے روکا اور مسجد کو ذکر وطاعت کے ذریعہ آباد کرنے سے روک کر اس کو ویران کرنے کی کوشش کی (احکام القرآن ۱/۷۰)

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مسجد کی تعمیر کے مفہوم میں جس طرح مسجد کی عمارت بنانا اور اس میں عبادت کرنا دونوں داخل ہے، اسی طرح مسجد کو ویران کرنے میں اس کو ڈھانا اور اس میں عبادت کرنے سے روکنا دونوں شامل ہے، لہذا مسجد خواہ نئی ہو یا پرانی، کچی بنی ہو یا پختہ ہو، اسی طرح اس کی کوئی تاریخی حیثیت ہو یا نہ ہو بہر حال وہ مسجد ہے، اور اس کا مالک صرف اللہ ہے، اور اس کی حیثیت شعار اسلام کی ہے، اب اگر وہ مسجد نہ کسی کی زمین پر غصب کر کے بنائی گئی ہے، اور نہ وقتی وعارضی ضرورت کے تحت اس کی تعمیر ہوئی ہے، اور نہ کسی فتنہ وفساد کے پیش نظر اس کو بنایا گیا ہے، بلکہ اس کو اراضی موقوفہ پر تقوی اور خدا ترسی کے جذبہ سے خلوص نیت کے ساتھ بنایا گیا ہے، تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور قیامت تک وہ کسی کی مملوک نہ ہوگی، چنانچہ اعلام الساجد میں ہے:

إذا تعطل المسجد بتفرق الناس عن البلد أو خرابها أو بخراب المسجد فلا يعود مملوكا (اعلام الساجد باحکام المساجد/۳۴۵)

اور شامی میں ہے:

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف (ردالمحتار ۳/۴۰۷)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسجد کو آثار قدیمہ قرار دیکر اس میں نماز پڑھنے سے روکنا کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد کے قریب مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہو جائے اور وہاں کوئی نماز پڑھنے والا نہ پہونچے تو ایسی مسجد کو حفاظت کے پیش نظر مقفل کر دینا چاہئے، چنانچہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے کفایت المفتی میں لکھا ہے:

(الجواب ۳۶۲): مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی، اور ان کی حاجت نہیں رہی تو ان کو محفوظ مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے، اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے، تو

ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں، دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کردیا جائے، اور جب تک کوئی مسجد رفاہ عام کے کاموں میں لائی جاسکے اس کو منہدم کرنا درست نہیں (کفایت المفتی ۲۹۹/۷)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

حکومت کو کوئی حق نہیں ہے کہ مسلمانوں کو ان میں نماز سے روکے، حکومت کو چاہئے کہ ان مساجد کو نمازیوں کے لئے کھول دے، اور مسلمانوں کو حسب المقدور ان کو کھلوانے کی کوشش کرنا چاہئے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

جو مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناپر محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی ہیں، جن میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کردیا ہے، حکومت کی طرف سے نماز پر پابندی ظلم اور زیادتی ہے، شرعاً یہ منع غلط ہے، مسجد کی بڑی اہمیت وہی ہے جس مقصد کے لئے مسجد تعمیر ہوئی ہے، قرآن پاک کی آیت "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" کے تحت علامہ آلوسی تحریر فرماتے ہیں:

وظاهر الآية العموم في كل مانع و في كل مسجد و خصوص السبب لا يمنعه (روح المعانی ۳۶۳/۱) اور (وسعى في خرابها) اى هد مها و تعطيلها (روح المعانی ۳۶۴/۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

تاریخی مساجد میں نماز ادا کرنے سے محکمہ آثار قدیمہ کا مسلمانوں کو روکنا بہت بڑا ظلم ہے، حکومت کو شرعاً و قانوناً مسلمانوں کو مسجد میں نماز پڑھنے سے منع کرنے کا حق نہیں۔

وكما كره غلق باب المسجد إلا لخوف على متاعه به يفتي قال في البحر وانما كره لأنه يشبه المنع من الصلاة، قال تعالى:" ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" (شامی ۴۴۱/۱)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جو مساجد تاریخی اہمیت کی بناپر محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی ہیں ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے منع کردیا ہے تو حکومت کی طرف سے یہ ممانعت کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها الخ (سورہ بقرہ/۱۱۴)

اور حکومت کو اس طرح منع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

تاریخی مساجد میں نماز سے روکنا حکومت کو ہرگز حق نہیں ہے جب کہ مندروں میں پوجا پاٹ کی اجازت دی جارہی ہے، یہ عدل کے خلاف ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں ہے کہ مساجد کو آثار قدیمہ میں داخل کر کے نماز کی ادائیگی پر پابندی لگائے، ایسی مساجد کو حکومت کے قبضہ سے واگذار کرانا ازالہ منکر کا ایک جز ہے، اور اس کا مدار قدرت پر ہے، اگر کسی کو اس پر قدرت ہے تو اس پر واجب ہے، اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے (امداد الفتاوی ۲۳۱/۲)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں، ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے تو شرعی نقطہ نظر سے یہ سراسر ظلم وستم اور تعدی کے مترادف ہے، ہرگز ہرگز حکومت ہند کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اگر کوئی شخص اپنی شوکت وثروت کے اثر سے حکومت اور محکمہ آثار قدیمہ کے قبضہ وتصرف سے مساجد قدیمہ کو آزاد کرا کے اس میں نماز پڑھنا حسب سابق جاری کر دے تو ایسے شخص پر واجب ہے کہ حتی الامکان مسجد کو آزاد کرا کے دم لے، ان شاء اللہ جہاد فی سبیل اللہ کا ثواب ملے گا، اور اگر قدرت نہیں ہے تو چپ چاپ رہے، دل سے حکومت ہند کے رویہ کو برا سمجھے اور عمل میں صبر کافی ہے کوئی مظاہرہ وایجی ٹیشن نکالنا ٹھیک نہیں ہے جیسا کہ ۶/دسمبر ۱۹۹۲ کو بابری مسجد کے انہدام کا حادثہ عظمی ہوا، وہ نااہل سیاستدانوں کی شرارت وخیانت کا نتیجہ تھا، ورنہ ایسا حادثہ کبریٰ ہرگز ہرگز وقوع پذیر نہیں ہوتا۔

"ومن أظلم ممن منع مسٰجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعىٰ في خرابها" (سورہ بقرہ/۱۱۴)۔

اور اس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں، ایسوں کو لائق نہیں کہ داخل ہوں ان میں مگر ڈرتے ہوئے ان کے لئے دنیا میں ذلت ہے اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے۔

اس آیت سے جو چند ضروری مسائل واحکام نکلے ان کی تفصیل یہ ہے:

اول یہ کہ دنیا کی تمام مساجد آداب مسجد کے لحاظ سے مساوی ہیں جیسے بیت المقدس، مسجد حرام یا مسجد نبوی کی بے حرمتی ظلم عظیم ہے، اسی طرح دوسری تمام مساجد کے متعلق بھی یہی حکم ہے، اگر چہ ان تینوں مساجد کی خاص بزرگی وعظمت اپنی جگہ مسلم ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد میں ذکر ونماز سے روکنے کی جتنی بھی صورتیں ہیں وہ سب ناجائز وحرام ہیں۔ ان میں سے ایک صورت تو یہ کھلی ہوئی ہے ہی کہ کسی کو مسجد میں جانے سے یا وہاں نماز وتلاوت سے صراحۃً روکا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد میں شور وشغب کر کے یا اس کے قرب وجوار میں باجے گاجے بجا کر لوگوں کے نماز وذکر وغیرہ میں خلل ڈالے، یہ بھی ذکر اللہ سے روکنے میں داخل ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد کی ویرانی کی جتنی بھی صورتیں ہیں سب حرام ہیں، اس میں بھی جس طرح کھلے طور پر مسجد کو منہدم اور ویران کرنا داخل ہے اسی طرح ایسے اسباب پیدا کرنا بھی اس میں داخل ہے جن کی وجہ سے

مسجد ویران ہو جائے، اور مسجد کی ویرانی یہ ہے کہ وہاں نماز کے لئے لوگ نہ آئیں یا کم ہو جائیں (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۱/۲۹۹ تا ۳۰۰)

غیر آباد مساجد کے احکام:

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۲۶۳) میں رقمطراز ہیں:
مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی اور ان کی حاجت نہیں رہی تو ان کو محفوظاً مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے تو ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کر دینا چاہئے اور جب تک کوئی مسجد رفاہ عام کے کاموں میں لائی جاسکے اس کو منہدم کرنا درست نہیں ہے (کفایت المفتی ۷/۲۹۹)

موقف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا:

سوال (۷۳۸) (الف ۲) اگر کوئی شخص کسی مسجد پر مالکانہ تصرف رکھتا ہو، آیا یہ امر ضروری ہے یا نہیں کہ اس کے قبضہ تصرف سے وہ مسجد نکال لی جاوے اور اس کو بطور مسجد رکھا جائے؟

الجواب (الف ۲) یہ نکال لینا ایک فرد ہے ازالہ منکر کا سو اس کا مدار قدرت پر ہے، اگر کسی کو اس پر قدرت ہو تو اس پر واجب ہے اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے، **ھذا ظاھر من القواعد الشرعیۃ** (امداد الفتاوی ۲/۶۰۸ تا ۶۰۹)،

۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان میں مسجدوں کی جو بے حرمتی اور بربادی کی گئی، اس کی المناکی اب بھی آنکھوں سے دیکھی جاسکتی ہے، ۱۹۷۶ء میں حکومت ہند نے برنی کمیٹی مقرر کی تھی اس کی رپورٹ سے معلوم ہوا کہ اس وقت تک صرف دہلی کی تقریباً ایک سو چھہتر (۱۷۶) مسجدیں ایسی تھیں جن کے تصرف سے مسلمان محروم تھے، ان پر یا تو حکومت یا ہندؤوں کا قبضہ تھا، اور اب تک واگذاشت نہیں ہوسکی ہیں، دہلی مسلمان بادشاہوں کا بھی دار السلطنت رہا، لیکن کسی مستند حوالہ سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں ایک سو چھہتر مندروں کے تصرف سے ہندو محروم کر دیئے گئے تھے، ۱۹۷۹ء میں مغربی بنگال اسمبلی میں ایک سوال کے جواب میں بتایا گیا کہ صرف کلکتہ میں انسٹھ (۵۹) مسجدیں ایسی ہیں جن کے قبضہ سے مسلمان نہ صرف محروم ہیں بلکہ ان پر ہندؤوں کا تصرف ہے، اور بعض مسجدوں کو گوبر سے لیپا جاتا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک شہر کے انسٹھ (۵۹) مندروں کی ایسی بے حرمتی کی گئی، اور اخباروں میں برابر ذکر آیا ہے کہ دہلی سے پاکستان کی سرحد تک تو ہزار مسجدیں ایسی ہیں جو غیر مسلموں کے تسلط میں ہیں (بابری مسجد/۱۴۵ تا ۱۴۶، دار المصنفین اعظم گڑھ)

مسلمانوں کو مساجد کے تصرف سے محروم کرنا آئین بھارت کے بھی خلاف ہے:

مذہب کی آزادی کا حق ۲۵:

(۱) تمام اشخاص کو آزادی ضمیر اور آزادی سے مذہب قبول کرنے، اس کی پیروی اور اس کی تبلیغ کرنے کا

مساوی حق ہے بشرطیکہ امن عامہ، اخلاق عامہ، صحت عامہ اور اس حصہ کی دیگر توضیحات متاثر نہ ہوں۔

(۲) اس دفعہ کا کوئی امر کسی ایسے موجودہ قانون کے نفاذ کو متاثر نہ کرے گا اور نہ وہ ایسے قانون کے بنانے میں مملکت کا مانع ہوگا جو کسی معاشی، مالیاتی، سیاسی یا دیگر غیر مذہبی سرگرمی کو جس کا تعلق مذہبی عمل سے ہو سکتا ہو منضبط کرے یا اس پر پابندی لگائے۔

مذہبی امور کے انتظام کی آزادی ۲۶:

اس شرط کے ساتھ کہ امن عامہ، اخلاق عامہ اور صحت عامہ متاثر نہ ہوں ہر ایک مذہبی فرقے یا اس کے کسی طبقے کو حق ہوگا۔ (الف) مذہبی اور خیراتی اغراض کے ادارے قائم کرنے اور چلانے کا، (ب) اپنے مذہبی امور کا انتظام خود کرنے کا، (ج) منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کے مالک ہونے اور اس کو حاصل کرنے کا، (د) اور ایسی جائداد کا قانون کے بموجب انتظام کرنے کا۔ (بھارت کا آئین (یکم جنوری ۱۹۸۵ء تک ترمیم شدہ) (صفحہ ۲۴، دفعات ۲۵۔۲۶، ترقی اردو بیورو۔ نئی دہلی، طبع دوم ۱۹۸۵ء)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر مثلاً لال قلعہ کے اندر موتی مسجد، اورنگ آباد میں اورنگ زیبؒ کی اہلیہ محترمہ کے مزار کے اردگرد مسجد عالیشان۔ محکمہ آثار قدیمہ کی زیر نگرانی ہیں، ایسی بعض مساجد میں حکومت نے با قاعدہ نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے۔ مذہبی چیزوں میں اس طرح کا کوئی حق حکومت کو نہیں ہے مگر اسکو حاصل کرنا بھی دشوار ہے اور خود سے فروخت کرنا بھی دشوار تر ہے، صرف ایک صورت رہ جاتی ہے وہ یہ کہ حکومت سے مطالبہ کیا جائے کہ یا تو اسمیں نماز پڑھنے کی اذن عام دی جائے ورنہ تو اسی طرح کی مسجد دوسری جگہ بنادی جائے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

وہ مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ان میں سے بعض میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا مسئلہ یہ ہے کہ جو مسجد بن جاتی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں کہ وہ مسجد میں نماز ادا کرنے سے روک دے، مسلمانوں کو اپنی مسجد کی بازیابی کے لئے اور دوبارہ نماز کی ادائیگی کے لئے پوری کوشش کرنی ہوگی، خصوصاً اس مسجد سے قریب رہنے والے لوگوں پر ضروری ہے کہ وہ قانونی طور پر حکومت کو مجبور کریں، اور دوبارہ نماز کی اجازت حاصل کریں، ورنہ ایسی مسجدوں کو آباد نہ کرنے کی وجہ سے تمام مسلمان گنہگار رہوں گے۔

"وان المساجد لله" قال المساجد كلها.

اور بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں، اور تمام مسجدیں اسمیں داخل ہیں، یعنی تمام مسجدیں اللہ ہی کے لئے ہیں۔

مولانا قمر الزماں ندوی

حکومت کا مساجد میں عبادت پر پابندی لگانا:

مسجد خدا کا مبارک گھر ہے جو خدا کی عبادت و بندگی، ذکر وتلاوت کے لئے بنائی جاتی ہے، اس میں کسی طرح کی لایعنی گفتگو اور غیر ضروری عمل کو ناپسند کیا گیا ہے، جو گھر خدا کی عبادت کے لئے تعمیر ہوا ہے وہ خدا کا گھر ہے، حکومت یا کسی فرد کے لئے بالکل جائز نہیں ہے کہ اس میں نماز کی ادائیگی پر پابندی عائد کرے، اگر کوئی حکومت ایسا اقدام کرتی ہے تو وہ ظالم ہے، ستم گر ہے بلکہ روئے زمین میں اس سے بڑھکر کوئی ظالم نہ ہوگا جو مساجد الٰہی میں نماز ادا کرنے سے روک دے، اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:" ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها". ترجمہ: اوراس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں (سورۃ البقرۃ ۱۱۴/) اس آیت کی تفسیر اور شان نزول ذکر کرتے ہوئے علامہ شبیر احمد عثمانی نے لکھا ہے:

اس کے شان نزول نصاری ہیں کہ انہوں نے یہود سے مقاتلہ کرکے توریت کو جلایا اور بیت المقدس کو خراب کیا، یا مشرکین مکہ کہ انہوں نے مسلمانوں کو محض تعصب وعناد سے حدیبیہ میں مسجد حرام (بیت اللہ) میں جانے سے روکا، باقی جو شخص کسی مسجد کو ویران یا خراب کرے وہ اسی حکم میں داخل ہے (تفسیر عثمانی، سورۃ البقرۃ، صفحہ ۲۲، مجمع خادم الحرمين الشريفين الملک فهد لطباعة المصحف)

اس کی تفسیر یوں کی ہے:

والمراد بمنع المساجد أن يذكر فيها اسم الله منع من يأتي إليها للصلاة والتلاوة والذكر وتعليمه.. ويجوز أن يراد بالخراب تعطيلها عن الطاعات التى وضعت لها (فتح القدير ۱/۱۳۱، نیز دیکھئے: تدبر قرآن ۱/۳۰۲)

مساجد کے اندر اللہ کا ذکر کیا جائے اس سے روکنے کا مطلب یہ ہے کہ جو اس میں نماز ادا کرنے، تلاوت و ذکر اور اس کو سیکھنے کی غرض سے آتا ہو اس کو روکا جائے، اور خراب کرنے کا یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ مساجد کو جس کے لئے بنا گیا ہے اس (طاعات) سے اس کو ختم کر دیا جائے۔

ومن أظلم ...... هذا استنكار و استبعاد لأن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلک ای لا أحد أظلم ممن منع الناس من عبادة الله فى بيوت الله (صفوۃ التفاسیر ۱/۸۹، نیز دیکھئے: الاساس فی التفسیر ۱/۲۲۲)

ومن اظلم ... یہ استنکار اور بعید ہے کہ جو ایسا کرے اس سے بڑا کوئی ظالم ہو سکتا ہے؟ یعنی اللہ کے گھر میں جو لوگوں کو اللہ کی عبادت کرنے سے روک دے اس سے بڑا ظالم کوئی نہیں۔

مولانا ابرار خان ندوی

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً حکومت کو اس کا کسی طرح کوئی حق نہیں، ایسی صورت میں حکومت سے احتجاج کیا جائے اور نماز کی پابندی اٹھانے کی کوشش کی جائے۔

مولانا ابراھیم فلاحی بارڈولی

ایسی قدیم مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ان میں سے جن مساجد میں حکومت نے نماز ادا کرنے سے منع کر دیا ہے شرعاً حکومت کو اس کی اجازت نہیں ہے، قرآن صاف طور پر اعلان کرتا ہے: ''**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم**'' (البقرۃ)

ترجمہ: اس شخص سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو خدائے تعالے کی مسجدوں میں ان کا ذکر کئے جانے سے بندش کرے اور ان کے ویران ہونے میں کوشش کرے ان لوگوں کو تو کبھی بے ہیبت ہو کر ان میں قدم بھی نہ رکھنا چاہئے تھا، ان لوگوں کو دنیا میں بھی رسوائی ہوگی اور ان کو آخرت میں بھی سزائے عظیم ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسجد میں ذکر و نماز سے روکنے کی جتنی بھی صورتیں ہیں وہ سب ناجائز و حرام ہیں۔

مولانا سمیع الله قاسمی

محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی مساجد کے احکام:

وہ مساجد جن کے محکمہ آثار قدیمہ میں ہونے کی وجہ سے ان میں ادائیگی نماز سے روک دیا گیا ہے۔ حکومت کا یہ فعل مذموم اور مقاصد مساجد کے خلاف ہے۔ بلکہ یہ آیت کریمہ ''ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها... '' الخ (سورہ بقرہ/۱۱۴) کے مرادف ہے، اس لئے حکومت کو اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ مسلمانوں پر ضروری ہے کہ حکومت سے مطالبہ کر کے مقاصد مساجد کا اجراء کروائے، اور اپنی طاقت و وسعت کے مطابق حکومت کے ان منکرات کو دفع کرے اور اگر دفع کرنے کی بالکل طاقت وقدرت نہیں ہے تو پھر دل سے ناگواری کافی ہے۔ وهذا ظاهر من القواعد الشرعية.

مولانا صدر عالم

قدیم مساجد کا تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور نہ ہی اس نگرانی سے جو مسجد کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق پڑتا ہے، لیکن ان مساجد میں ادائیگی صلاۃ پر پابندی لگانے کا حق کسی کو یہاں تک کہ حکومت کو بھی نہیں ہے شرعی طور پر بہت بڑا ظلم اور منکر ہے، واضح رہے کہ ازالہ منکر حسب استطاعت و قدرت فرض ہے، جس کو قدرت ہے اس کے لئے واجب ہے کہ اس پابندی کو منسوخ کرائے۔ وهذا ظاهر من القواعد الشرعية.

مولانا عطاء الله قاسمی

حکومت کوقدیم مساجد میں نماز کی ادائیگی سے روکنے کا حکم:

شریعت اسلامی میں تاریخ کو باقی رکھنے کے لئے مساجد کو مقفل کرنے اور نمازوں سے روکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور نہ ہی ان کو روکنا جائز ہے بلکہ مساجد تمام کی تمام خواہ قدیم ہوں یا جدید، اللہ تعالی کی ملکیت ہوتی ہیں، مساجد میں کسی کا کوئی حق نہیں رہتا اور نہ ہی کوئی نماز سے روک سکتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

والمسجد خالص لله تعالى سبحانه ليس لأحد فيه حق قال الله تعالى " وأن المساجد لله " مع العلم بأن كل شئ له فكان فائدة هذه الإضافة اختصاصه به وهو بانقطاع حق كل من سواه عنه (فتح القدير ۴۴۴/۵)

اور مسجد خالص اللہ تعالی کے لئے ہے اس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے، اللہ تعالی نے فرمایا ''اور بیشک ساری مساجد اللہ کی ہیں'' اس بات کو جانتے ہوئے کہ تمام چیزیں اسی کی ہیں، پس اس اضافت کا فائدہ مساجد کی خصوصیت ہے۔ اور یہ اللہ تعالی کے علاوہ دوسرے لوگوں سے انقطاع کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ نیز جو لوگ نماز سے روک کر مساجد میں آثار قدیمہ کو باقی رکھنے کے لئے پابندی لگاتے ہیں وہ قرآن کریم کی اس آیت کے تحت داخل ہوں گے ایسے ہی لوگوں کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہوگا۔

''ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه و سعىٰ فى خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ''.

لہذا ارباب حل وعقد کو چاہئے کہ وہ حکومت سے مطالبات کریں کہ مسلمانوں کے جتنے شعائر اسلام ہیں ان پر سے پابندی ہٹائی جائے اور مسلمانوں کو کھلے طور سے چھوٹ دی جائے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق مساجد میں عبادت کریں۔

مولانا اسعد الله قاسمی

وہ مساجد جو محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ہیں:

اللہ تبارک وتعالی کی عبادت کے لئے جو بھی عبادت گاہیں قائم ہیں خواہ وہ مساجد کی شکل میں ہوں یا خانہ کعبہ کی شکل میں، اس میں حکم ہمیشہ ہمیش عبادت گاہ ہی کا رہے گا، ایسا نہیں ہے کہ اگر وہ منہدم ہوجائے اور اس قابل ہوجائے کہ اس میں عبادتیں نہ کی جاسکیں یا وہ غیر مسلم یا حکومت کی نذر ہوجائے تو اس کا مسجد یا کعبہ ہونے کا حکم ختم ہوجائے گا بلکہ روز قیامت تک اس کا حکم جوں کا توں برقرار رہے گا، بنابریں جو بھی مساجد محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ہیں اور حکومت نے ان میں نماز ادا کرنے پر پابندی لگادی ہے ان کا حکم قیامت تک مسجد ہی کا رہے گا، چنانچہ علاء الدین حصکفیؒ لکھتے ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى أبدا إلى يوم الساعة (درعلی الرد ۳۷۱/۳)

اگر مسجد یا مسجد کے اردگرد کی چیز ویران ہوجائے تو بھی اس کا حکم روز قیامت تک مسجد ہی کا رہے گا، امام ابو حنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک لأن المسجد لا یخرج عن المسجدیة أبدا (شامی ۵۷۶/۶) مسجد ہمیشہ مسجد ہی کہلائے گی۔

إذا خرب المسجد واستغنی أهله وصار بحیث لا یصلی فیه عاد ملکا لواقفه أو لورثته حتی جاز لهم أن یبیعوه.. وقیل هو مسجد أبدا وهو الأصح کذا فی خزانة المفتیین (ہندیہ ۴۵۸/۲)

جب مسجد ویران ہوجائے اور لوگ اس سے بے نیاز ہوجائیں اور مسجد اس قابل ہوجائے کہ اس میں نماز ادا نہ کی جائے تو وہ واقف یا اس کے وارث کی طرف لوٹ جائے گی یہاں تک کہ ان کے لئے جائز ہے کہ اس کو فروخت کردیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ہمیشہ ہمیش مسجد ہی رہے گی اور قول اصح یہی ہے۔

مسلک شافعی: أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فانه لا یباع بحال لإمکان الانتفاع به حالا بالصلوة فی أرضه (شرح مہذب ۳۶۰/۱۵)

مسجد جب اس طرح منہدم ہوجائے کہ اس کی دوبارہ تعمیر مشکل ہو تو اس کو کسی بھی حالت میں فروخت نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس سے انتفاع فی الحال بھی یوں ممکن ہے کہ اس کی زمین میں نماز ادا کی جائے۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

قبرستان کے تحفظ کے لئے دو کانوں کی تعمیر کے

ذریعہ حصار بندی

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
جناب شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کی تعمیر کے ذریعہ حصار بندی

سوال: قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

جوابات

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے جب کہ اس کی چہار دیواری کی کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہوتو اطراف میں دوکانیں بنا کر گھیرنا، اور دکانداروں سے سرمایہ لیکر اس کام کو کرنا درست ہے، اور اس کے لئے بیچنے کی صورت اختیار نہ کی جائے بلکہ کرایہ داری اور پیشگی کرایہ لیا جائے، فاضل آمدنی پیچھے آئی ہوئی تفصیل کے مطابق مناسب کار خیر میں لگائی جائے۔ یہ صورت معاملہ بھی ان فقہی نظائر کے تحت آئے گی، اور ان کے مناسب ہے جن کا تذکرہ پانچویں اور چھٹے سوال کے تحت کیا گیا ہے۔

اسی طرح دوکانوں کے بنانے کی اجازت مفتی نظام الدین صاحب نے دی ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کا حصار:

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اسی لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نااہل شخص کو متولی مقرر کردیا اور شرط لگادی کہ اسے معزول نہ کیا جائے پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کرسکتا ہے، یا شرط لگادی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں، تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کرسکتی ہے (ردالمختار ۶/۵۸۷)۔

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہو سکے تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دوکانوں کی تعمیر اور انہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی میں قبرستان کا تحفظ بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہوسکتی ہے، جس سے قبرستان کی نگرانی، روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں موجود ہیں،

صاحب بزازیہ لکھتے ہیں:

أراد القيم أن يبنى فى الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالإجارة ليس له ذلک لأن استغلال الأرض بالزرع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر (فتاوی بزازیہ ۶/۲۵۴)

گویا دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پرلگنا دشوار ہوتا ہے اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہوسکتا، اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبرستان کی حفاظت کے لئے ایسا کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے کناروں میں دوکان بنانا:

جب کہ قبرستان کی چہار دیواری کے لئے قبرستان کے پاس کوئی رقم نہ ہو اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو تو اس کے اطراف میں لوگوں سے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانیں بنا کر ان کو کرایہ پر لگا سکتے ہیں۔ شرعاً اس کی اجازت ہوگی۔ لیکن اس کے لئے قاضی شریعت سے اجازت لینی ہوگی، قاضی شریعت سے اجازت لئے بغیر یہ کام نہیں کرسکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

اگر وقف قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کی باؤنڈری بنانا ضروری ہوجائے اور اس کے لئے رقم کا کوئی نظم نہ ہو تو قبرستان کے اطراف میں سے کچھ حصہ پر ذریعہ آمدنی کے طور پر دکان بنانے کا پروگرام بنایا جائے اور اس کے لئے پیشگی کرایہ کے نام پر کچھ لوگوں سے رقم حاصل کر کے قبرستان کی چند فٹ زمین اطراف سے لیتے ہوئے اس پر دکان بنائی جائے تو یہ جائز اور درست ہوگا، لیکن یہ ساری دکانیں وقف ہی ہوں گی اور دکانوں سے بعد میں حاصل ہونے والی آمدنیاں جب قبرستان کی ضروریات سے زائد ہوجائیں گی تو اسے ایسے مصارف خیر پر صرف کرنا بھی جائز ہوگا جس کا نفع عام مسلمانوں کو پہونچے، مثلاً قریب کے دوسرے قبرستان کی باؤنڈری بنانے اور دیگر ضروریات میں خرچ کیا جائے، یا کسی مسجد ومدرسہ کی تعمیر ومرمت یا دوسری بنیادی ضرورتوں میں لگادیا جائے۔

قبرستان کی حفاظت کے لئے باؤنڈری بنانا ضروری ہو اور اس کے لئے وقف کے پاس سرمایہ نہ ہو تو مناسب ہوگا کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے اور اس کے لئے پیشگی رقم بطور کرایہ لے لی جائے اور اس آمدنی سے قبرستان کی باؤنڈری کرادی جائے۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

قبرستان چاہے قدیم ومردہ ناقابل استعمال ہو یا جدید وقابل استعمال ہو اسکے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، البتہ اس پر غور کیا جاسکتا ہے کہ ایسے قدیم ومردہ قبرستان جن میں عرصہ دراز سے دفن موتی کا کام نہیں لیا جارہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جانے کا بظاہر امکان ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصبین کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اور آئندہ ان کے قبضہ کو ہٹانا ناممکن ہے یا بے حد دشوار ہے اور ان مقابر کے ختم ہوجانے ہی کا خدشہ یقینی ہے تو فقہاء احناف کے مشائخ متاخرین شمس الائمہ حلوانی اور امام شجاع کے اقوال سے استیناس کرتے ہوئے، اور زیلعی کے اس قول کے پیش نظر کہ جب قبر میں میت کی نعش بوسیدہ ہوکر مٹی میں مل جائے تو اس پر کھیتی کی جاسکتی ہے اور مکان بنایا جاسکتا ہے۔ فقہاء ہند میں مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، مفتی نظام الدین صاحب۔ مفتی دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب وغیرہ نے ایسے قدیمی ناقابل استعمال اور خطرہ غصب سے گھری ہوئی اراضی قبرستان میں مسجد ومکانات بنانے کی اجازت دی ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

اگر یہ قبرستان زمین موقوفہ میں تھا جو دفن اموات کے لئے وقف تھی اسکو کسی دوسرے کام میں لانا جائز نہیں۔ ہاں اگر اس میں دفن اموات کی اجازت نہ رہی ہو تو جب کہ مردوں کے جسم مٹی ہوجانے کا گمان غالب ہوجائے اس وقت اس زمین کو کھیت یا باغ بنا کر اس کی آمدنی کو کسی دوسرے قبرستان کے ضروری مصارف میں صرف کیا جائے گا، اور اگر زمین وقف نہ ہو بلکہ مملوکہ ہو تو مالک آمدنی کو اپنے صرفہ میں لاسکتا ہے (کفایت المفتی ۱۳۳/۷)۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب لکھتے ہیں:

ہاں جو موقوفہ قبرستان اس حالت میں پہنچ گیا ہو کہ اس میں تدفین موقوف ہوگئی اور آئندہ اس کی توقع بھی نہ ہو کہ تدفین ہوگی بلکہ اسکے ضائع ہونے کا قوی خطرہ ہوگیا ہو تو اسکے اور اسکے واقف کے منشاء کے تحفظ وبقا کے لئے جو مناسب صورت ہو اختیار کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہ اسکو چہار دیواری سے محفوظ کر کے اس میں کل کے اندر باغ لگا کر یا مثلاً اسکے حواشی پر بیرون رخی دکانیں بنوا کر اور اندر باغ لگا کر اس کی آمدنی دوسرے محتاج اعانت قبرستان پر خرچ کی جائے، اور اگر دوسرا قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے (نظام الفتاوی ۱/۱۷۴-۱۷۵)

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب لکھتے ہیں: پس پنجاب وغیرہ کی صورت حال جہاں سرے سے ان قبرستانوں کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہی یقینی ہے ایسے مجتہد فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو پر اصرار جس سے دین کے عام مصالح مجروح ہوتے ہوں صحیح نہیں معلوم ہوتے۔

لہذا ایسے قدیم مقابر جو عرصہ سے غیر آباد ہیں اور آئندہ بھی ان کے آباد ہونے کی توقع نہیں ان پر عمارتیں بنا کر کرایہ پر لگائی جاسکتی ہیں، اور ان اراضی کو لیز پر بھی دیا جاسکتا ہے، تا کہ اصل اراضی وقف کی حیثیت سے باقی رہ سکے اور اس سے آمدنی حاصل ہوتی رہے۔

اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ یا ایسے شہروں و آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم میں اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر جلد ۲، شمارہ ۱۰۳۔۱۰۵)

اس بحث سے مقابر و مساجد کے علاوہ دیگر اوقاف مثلاً خانقاہ، سرائے وغیرہ جو ویران ہو گئے ہوں، اور ان کی اراضی موجود ہوں اور ان کے مصرف کا انقطاع ہو تو حسب ضرورت دینی و مصلحت شرعی قاضی کی اجازت سے مدارس وغیرہ ان میں قائم کئے جاسکتے ہیں، احکام شرع سے واقف دقیق النظر علماء پر یہ مخفی نہیں ہے کہ مساجد و مقابر کے علاوہ دیگر اوقاف کے احکام قدرے مختلف ہوتے ہیں۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

قبرستان کے کنارے دوکان بنا کر کرایہ پر دینا اور فاضل آمدنی کا حکم:

قبرستان اگر باؤنڈری کے بغیر محفوظ رہتا ہے تو اس زمین پر دوکانیں بنانا جائز نہ ہوگا بلکہ پوری زمین قبرستان ہی کے استعمال میں رہنا ضروری ہے اور بلا وجہ آمدنی بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں البتہ اگر باؤنڈری کے بغیر قبرستان کی حفاظت بہت دشوار ہے، لوگوں کے آہستہ آہستہ قبضہ کر لینے کا خطرہ ہے، اور قبرستان کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ جس سے چہار دیواری کا نظم ہو سکے تو ایسی صورت میں اس کی گنجائش ہے کہ کنارے پر دوکانیں بنا کر کرایہ پر دیدیا جائے اور کرایہ دار سے پیشگی رقم اس شرط کے ساتھ لینا جائز ہے کہ یہ رقم آئندہ کرایہ میں مجری ہوتی رہے گی۔

وإذا أراد أن يبني فيها بيوتا يستغلها بالإجارة إن كانت أرض الوقف متصلة ببيوت المصر يرغب في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الأرض والنخيل كان له ذلك (تاتارخانیہ ۵/۷۴۶)

اور جب وقف کی زمین میں مکانات بنوا کر آمدنی کے لئے کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو اگر وقف کی زمین آبادی سے متصل ہے اور لوگ اس کے مکانات کو کرایہ پر لینے کے خواہش مند ہو سکتے ہیں اور زمین اور پیڑ کی آمدنی سے ان مکانات کی آمدنی زیادہ ہو سکتی ہے تو مکانات بنا کر کرایہ پر دینا جائز ہے۔ اور اس کی فاضل آمدنی دوسرے قبرستان میں خرچ کرنا لازم ہوگا اور اگر دوسرا قبرستان دور دور تک نہ ہو تو غیر مستطیع دینی طلبہ اور نادار فقراء میں تقسیم کرنے کی گنجائش ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲) نیز ویران اور مستعمل قبرستان میں فرق ہے کہ مستعمل قبرستان کو اپنی جگہ باقی رکھنا لازم ہے اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے اور ویران قبرستان کا تبادلہ جائز ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

حفاظت کی غرض سے اطراف قبرستان دکان کی تعمیر:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری اور چہار دیواری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو تو اس کے اطراف و جوار میں لوگوں سے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان کو کرایہ پر لگانے کی شرعاً اجازت ہوگی، البتہ اس کے لئے قاضی شریعت کی اجازت ضروری ہوگی، اور دکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی ضروریات قبرستان میں صرف کی جائے گی، فاضل آمدنی کو دوسری قبرستانوں کی ضروریات پر ''الاقرب فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف کرنا ضروری ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے اگر ایسا کیا گیا ہے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، بعد میں اس کی زائد آمدنی دوسرے قبرستانوں پر صرف کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر عالم ندوی

قبرستان میں جن کے مردے دفن ہوتے ہیں ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ فنڈ جمع کر کے قبرستان کے لئے باونڈری بنادیں اور یہ کام کسی وقف کی فاضل آمدنی سے بشرطیکہ وہ واقف کے مقصد کے خلاف نہ ہو کیا جاسکتا ہے۔
قبرستان تو آخرت کو یاد دلانے والی جگہ ہے اور دوکانیں دنیا کو یاد دلانے والی، اس لئے قبرستان کے احاطہ میں دوکانوں کی تعمیر کسی طرح صحیح نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

بہتر ہوگا کہ جن کے مردے وہاں دفن ہوتے ہیں ان سے خصوصاً اور عام مسلمانوں سے عموماً چندے اور عطیات حاصل کر کے اس کی باؤنڈری کرادی جائے، لیکن یہ نہ ہو سکے اور حفاظت کا مسئلہ سنگین ہوجائے تو مذکورہ صورت اپنائی جاسکتی ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

جائز ہے بشرطیکہ اگر قبریں دوکانوں میں جائیں تو وہ پرانی قبریں ہوں جن کے نشانات بالکل ختم ہو چکے ہوں (ردالمحتار ۱/۶۶۲)
فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگانے کے متعلق عینی کی عبارت جس کا بار بار تذکرہ آچکا ہے، نظیر بنائی جاسکتی ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں قبرستان کی حفاظت کے لئے اطراف قبرستان میں جب کہ وہاں قبروں کے نشانات نہ ہوں دکان کی تعمیر کرنا درست ہے، اور تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہونے کی صورت میں پیشگی کرایہ کے طور پر لینا جائز ہے اور اس کے ذریعہ تعمیر کا یہ کام کرایا جاسکتا ہے اور دکانوں کی تعمیر کے سلسلے میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ جن پر قبریں

نہیں ہیں یا قبریں تھیں لیکن قدیم ہونے کی وجہ سے قبروں کے نشانات مٹ چکے ہیں تو یہ درست ہوگا، چنانچہ ملک العلماء امام کاسانیؒ لکھتے ہیں:

فان امتنع من العمارة ولم يقدر عليها بأن كان فقيراً آجرها القاضي وعمرها بالأجرة لأن استبقاء الوقف واجب لا يبقى إلا بالعمارة (بدائع الصنائع ۳۲۷/۶)

اورفتاویٰ ہندیہ میں ہے: ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخيل كان للقيم أن يبني فيها بيوتاً فيواجرها بخلاف ما إذا كانت الأرض الموقوفة بعيدة من بيوت المصر فان ثمة لا يكون للقيم أن يبني فيها بيوتا يواجرها (۴۱۴/۲)۔

اورفتاویٰ خانیہ میں ہے: أرض لأهل قرية جعلوها مقبره واقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن وآلات القبر وأجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا باس به، وبعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء حتى يقبر فيه (۳۱۲/۳)(فتاوی ہندیہ ۴۶۷/۳)

فاضل آمدنی مصارف وقف سے زائد ہواور اس کے مماثل کوئی مصرف نہ ہو تو فقراء پر تقسیم کرسکتے ہیں، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے: إذا انقطع صرف إلى الفقراء (۲۵۴/۲)

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ اطراف قبرستان میں جب کہ قبروں کے نشانات نہ ہوں تو دوکانوں کی تعمیر کرنا درست ہے اور اس کے لئے سرمایہ نہ ہونے کی صورت میں پیشگی کرایہ کے طور پر لینا جائز ہے اور تعمیر میں چندفٹ قبرستان کا چلا جانا جب کہ قبروں کے نشانات نہ ہوں تو درست ہے اور فاضل آمدنی مماثل وقف میں، ورنہ فقراء پر تقسیم کردیا جانا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اگر چندفٹ زمین لینے سے مقاصد وقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ اس جگہ پر قبروں کا نشان ہے تو حفاظت قبرستان اور مصارف قبرستان کے لئے دوکانیں بنانا جائز ہے اور کرائے داران سے پیشگی کرایہ لینا بھی جائز ہے۔

اوران دوکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی پہلے قبرستان کی دیکھ ریکھ اور تدفین کی سہولیات بڑھانے میں خرچ کی جائے، اس کے بعد جو رقم بچے وہ کار خیر میں خرچ کی جاسکتی ہے، لیکن اس میں غیر محفوظ قبرستانوں کی حد بندی اور حفاظت کو اولیت دی جائے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

ہاں فتاویٰ وکتب فقہیہ سے اس کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور اس کا حکم اس جزئیہ پر قیاس کر کے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ان يبنی فيها بيوتا فيواجرها لأن الاستغلال بهذا الوجه يكون أنفع للفقراء (بحر۵/۲۱۶)

دوسری دلیل: وبنی خانا واحتاج إلی المرمة روی عن محمد أنه يعزل منه بيت أو بيتان فتواجر و ينفق من غلتها عليه و عنه رواية أخری إجارة الكل سنة ويسترم منها قال الناطفي قياسه في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته كذا في الظهيرية (بحر۵/۲۱۶) (بنایہ۲/۹۹۹) میں بھی یہی مرقوم ہے۔

نیز ایک اور جزئیہ ہے جس پر مسجد کی زائد از ضرورت زمین پر راستہ بنانے کی گنجائش نکلتی ہے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے ایسی زمین پر ملی یا رفاہی ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں۔

" نقل عن العتابية عن خواهر زاده إذا كان الطريق ضيقا والمسجد واسعا لايحتاجون إلی بعضه تجوز الزيادة في الطريق من المسجد لأن كلها للعامة" (ردالمختار۳/۵۳۰، بحرالرائق ۵/۲۲۰)

درمختار کی کتاب الوقف کی عبارت " وإذا جعل تحته سردا بالمصالح جاز الخ" کے تحت حضرت تھانوی لکھتے ہیں کہ "اصل توجیہ ضرورت ہے، چنانچہ ہدایہ میں صاحبین سے بغداد اور رے میں داخل ہونے کے وقت اجازت کی ایک روایت اس کی شاہد ہے (امداد الفتاوی۲/۶۸۳) چنانچہ جب مسجد کی زمین کو مصالح کے تحت رفاہ عامہ میں استعمال کیا جاسکتا ہے تو قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کی باؤنڈری کی تعمیر کی غرض سے کچھ زمین کے نکل جانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانوی کا ایک استفتاء ہے جس میں انہوں نے معطل قبرستان میں انجمن اسلام کی تعمیر کی اجازت دی ہے اور علت یہ بیان کی کہ دونوں میں اشتراک علت ہے اس لئے انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا درست ہے۔ بحرالرائق (۵/۲۲۰) پر بھی ایک جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال في الهداية وإن تعذر إعادة عينه إلی موضعه بيع و صرف ثمنه إلی المرمة صرفا للبدل إلی مصرف المبدل"۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

قبرستان کی حفاظت کی اگر کوئی دوسری شکل نہ ہو تو مذکورہ شکل اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے لیکن پہلے کوشش یہ کی جائے کہ مسلمانوں سے چندہ وصول کر کے قبرستان کی باؤنڈری مکمل ہو جائے۔ واللہ تعالی اعلم۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی

قبرستان میں دوکانیں بنانے کی اجازت نہیں ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

قبرستان کی حفاظت کے لئے قبرستان کا کچھ حصہ دوکانوں میں چلا جائے تو یہ قبرستان ہی کا ایک مصرف ہوا،

راقم کے علم میں ایسے قبرستان ہیں جولب سڑک واقع ہیں اور ٹاؤن ایریا، یا میونسپلٹی نے وہاں جبراً دوکانیں بنوادیں اور مسلمان دیکھتے رہ گئے، لہذا اس طرح کے خطرات سے بچنے کے لئے باؤنڈری بھی تعمیر کی جاسکتی ہے اور دوکانیں بھی بنوائی جاسکتی ہیں، لیکن اس آمدنی سے دوسری جگہ مزید قبرستان کے لئے زمین خریدی جاسکتی ہے، دیگر مصارف خیر میں نہیں لگایا جاسکتا۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ہاں یہ درست ہے، اس طرح قبرستان کے اطراف دوکانیں بنوائی جاسکتی ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے کنارے دوکانیں بنوانا جائز ہے، اور اس کی آمدنی دینی رفاہی کاموں میں استعمال کیا جائے۔

مولانامفتی محمد حنیف

قبرستان کا احاطہ اور اس کے ساتھ دکانوں کی تعمیر:

اس صورت میں جہاں قبرستان کی حفاظت ہوگی، وہیں یہ آمدنی کا بہترین ذریعہ بھی ہوگا، ایسی صورت میں توفقہاء نے اجارہ تک کو جائز قرار دیا ہے، لہذا قرض کی صورت تو بدرجہ اولی جائز ہوگی، جیسا کہ علامہ شامی نے مسافر خانہ وغیرہ کی مرمت کے لئے اس کے بعض حصہ کو کرایہ پر لگانے کی اجازت دی ہے (ردالمحتار ۵۷۳/۶) اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم کی یہ عبارت بڑی واضح ہے:

لو بنى رجل بيتا في المقبرة لحفظ اللبن ونحوه إن كان في الأرض سعة جاز وإن لم يرض بذلک أهل المقبرة (البحرالرائق ۲۵۴/۵)۔

اگر کسی شخص نے قبرستان میں اس کی اینٹ وغیرہ کی حفاظت کے لئے مکان بنایا اور قبرستان میں گنجائش بھی ہے تو اگر چہ اہل قبرستان راضی نہ ہوں پھر بھی ایسا کرنا جائز ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

اگر قبرستان میں عمل تدفین جاری ہو تو قبرستان کی حفاظت کے لئے کنارے پر دوکانیں اسی صورت میں بنائی جاسکتی ہیں جب کہ قبرستان اتنا وسیع ہو کہ جس جگہ پر دوکانیں بنائی جارہی ہوں نہ تو اس جگہ کی فی الحال عمل تدفین کے لئے ضرورت ہو نہ آئندہ اس کی ضرورت کی توقع ہو۔

اولاً باؤنڈری بنانے کی کوشش کی جائے، خود مسلمان آپس میں چندہ کر کے یا اصحاب خیر کی طرف رجوع کر کے ان کو اس کار خیر کی طرف متوجہ کیا جائے، اور اگر اس طرح بھی ممکن نہ ہو سکے تو پھر دفن اموات کے جاری ہونے کی صورت میں وہ زمین جس میں نہ فی الحال تدفین ہو رہی ہو اور نہ آئندہ متوقع ہو دوکانوں کو تعمیر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ قبرستان ہی کی ملک ہے، اور فاضل آمدنی کو محتاج اقرب المقابر پر صرف کیا جائے گا۔

درمختار میں ہے: (ومثله) حشيش المسجد و حصيره مع الاستغناء عنهما، وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، قال الشامي لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳۵۹/۴)۔

مفتی شیر علی گجراتی

اگر قبرستان ضرورت سے زائد ہو تو جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

قبرستان کے اطراف میں اس کی حد بندی کی غرض سے دوکان تعمیر کرا کر کرایہ پر دینا:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ اس کی حد بندی واحاطہ (باؤنڈری) بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اگر اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے، جس کے لئے بطور کرایہ کے پیشگی رقم لے لی جائے، اور اس رقم سے یہ کام کرایا جائے تو شرعاً ایسا کرنا جائز ہے، اگرچہ ایسا کرنے سے قبرستان کا چندفٹ حصہ دوکانوں میں چلا جائے گا، اور اس قبرستان کے متولی کو چاہئے کہ بعد میں جو فاضل آمدنی ہو اسے مناسب مصارف خیر میں صرف کردے۔ (بحث ونظر شمارہ ۲۱، ص ۱۰۵، جلد ۶)

قال في الهندية وإذا أراد القيم أن يبني فيها قرية ليكثر أهلها و حفاظها ويحرث فيها الغلة لحاجته إلى ذلك كان له أن يفعل ذلك وهذا كان الخان الموقوف على الفقراء إذا احتيج فيه إلى خادم يكسح الخان ويفتح الباب ويسده فيسلم المتولي بيتا من بيوته إلى رجل بطريق الأجرة له ليقوم بذلك فهو جائز كذا في الظهيرية (فتاوی عالمگیری ۴۱۴/۲)

مولانا ابوبکر قاسمی

قبرستان کی چہار دیواری اور باؤنڈری بنانے کے لئے کوئی آمدنی نہیں ہے، تو قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے اطراف میں پیشگی کرایہ لے کر حسب ضرورت دوکانوں کی تعمیر کی گنجائش ہے کہ جس کے کرایہ سے چہار دیواری بنائی جاسکے، اور بقیہ آمدنی قبرستان کی ضروریات میں صرف کی جائے، حضرت مفتی محمود صاحب تحریر فرماتے ہیں: اگر قبرستان کے چہار طرف دوکانیں تعمیر کر کے ان کو کرایہ پر اٹھادیا جائے اور کرایہ سے قبرستان کے مصارف پورے کئے جائیں تو اس کی گنجائش ہے جب کہ ان تعمیرات سے قبرستان میں تنگی واقع نہ ہو... سب کام باہمی مشورہ اور اتفاق سے کیا جائے (فتاوی محمودیہ ۳۰۴/۱۵)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

اوقاف کی حفاظت اور اس کا اپنے مصرف میں استعمال ہونا دونوں شریعت میں اہم اور مقصود اصلی ہے، ایسا

قبرستان جو باؤنڈری نہ ہونے کی وجہ سے غیر محفوظ ہے، اس کی حرمت پامال اور ضائع ہورہی ہے، نیز اندیشہ ہے کہ اس پر قبرستان سے متصل مالک زمین آہستہ آہستہ قبضہ بڑھاتا چلا جائے، موجودہ صورتحال میں قبرستان کی حفاظت کے لئے (جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو) اسکے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے بطور لے لی جائے اور اس سے کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے تو یہ طریقہ حفاظت درست ہے، لیکن یہ دوکانیں وقف کی ہوں گی، اس سے حاصل شدہ آمدنی اس کی ضروریات میں صرف ہوں گی، اور زائدآمدنی اسی نوع کی ضروریات میں استعمال ہوں گی۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتو اسکے اطراف میں جہاں قبریں نئی نہ ہوں دوکانوں کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

قال الزيلعي إن الميت إذا بلي وصار ترابا جاز زرعه والبناء عليه (فتاوی عالمگیری ۲/ ۴۷۱)۔

پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر اس سے قبرستان کے اطراف میں اندرونی قبروں کی حفاظت کے لئے دکانیں بنانا جائز ہے۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

قبرستان کی باؤنڈری عندالشرع مطلوب نہیں ہے اور صرف باؤنڈری کرانے کے لئے مقاصد وقف کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو شرعاً جائز نہیں ہے۔

البتہ قبرستان پر غاصبانہ قبضہ ہورہا ہو یا بیجا تصرف ہورہا ہو یا خطرہ لاحق ہو تو ان امور سے حفاظت کے لئے باؤنڈری دینا ہو تو دوکان بنائی جائے جب کہ کوئی نئی قبران دوکانوں میں نہ آئے اور اس کی آمدنی قبرستان کے مقاصد میں خرچ کیا جائے۔

حکومت وقت کو زندوں سے زیادہ مردوں کی حفاظت کی فکر ہے اس لئے مرکزی حکومت نے تمام قبرستانوں کی باؤنڈری کا قانون وضع کیا ہے اس لئے اس سے استفادہ کرتے ہوئے اس اسکیم سے باؤنڈری کرالی جائے، ان ممنوعات کے ارتکاب کی چنداں کوشش نہ کی جائے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

قبرستان کی حفاظت کے لئے احاطہ بندی کے طور پر چندفٹ جگہ پر دوکانیں بنا کر اس کی حفاظت کرنا آج کل بہت ضروری ہے اس کی آمدنی مصارف خیر میں لگائی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتو اس کے اطراف میں دوکانوں

کی تعمیر کر کے پیشگی کرایہ لینا اوراس کے ذریعہ باؤنڈری کا انتظام کرنا جائز ہے، اس کا خیال رہے کہ قبرستان کی چندفٹ جگہ جو دوکانوں کی تعمیر میں لی جائے اس میں کوئی تازہ قبر نہ ہو، نیز بعد میں فاضل آمدنی کو ایسی قبرستان کی ضرورت کے لئے محفوظ رکھا جائے اور اگر ضائع ہونے کا خطرہ ہوتو کسی دوسرے قریبی قبرستان کی حفاظت میں صرف کیا جائے۔

ولو بلی المیت و صار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ والبناء علیہ (شامی ۱/۵۹۹)

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لی جائے اوراس سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ شرعی نقطۂ نظر سے اوقاف کے مفاد کے مد نظر چندفٹ قبرستان کا حصہ لے کر دکان بنادی جائے اوراس کے ساتھ ساتھ اس کی احاطہ بندی بھی ہوجائے گی تو بلاشبہ جائز ہے اور بعد میں فاضل آمدنی کو مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

وقال الزیلعی: ولو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ والبناء علیہ (فقہ المشکلات۔۲۴۰، ردالمحتار ۱/۶۵۹، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۷)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ سوال کے جواب نمبر (۱۱۵) میں رقمطراز ہیں:

مقبرہ کی فارغ زمین میں ایسے طور پر درخت لگانا کہ اصل غرض یعنی دفن اموات میں نقصان نہ آئے جائز ہے، ان درختوں کے پھلوں کی بیع جائز ہوگی اور پھلوں کی قیمت قبرستان کے کام میں لائی جائے گی، جواز کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ درخت لگانے، ان کی حفاظت کرنے، پھلوں کے توڑنے، اوراس کے متعلقہ کاموں میں قبروں کا روندا جانا اور پامال ہونا نہ پایا جائے۔

درختوں کے لگانے میں قبرستان کا روپیہ خرچ کرنا جب کہ اس سے تجربہ کی بنا پر نفع کی امید ہے جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۱۲۱) مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہواس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اوراس سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ سب قبرستان کی حفاظت کے لئے کئے جارہے ہیں، اور یہ تو ایسی صورت ہے کہ قبرستان کے تنگ ہونے کی صورت میں توڑ بھی دیا جاسکتا ہے، اور وقف کی درستگی کے لئے دوسرے ذرائع نہ ہونے کے سبب بعض حصہ کوفروخت کیا جاسکتا ہے تو متذکرہ صورت تو بدرجہ اولی جائز اور درست ہوگی۔ باقی باؤنڈری بن جانے کے بعد دوکان کی جو فاضل آمدنی ہے وہ قبرستان ہی کے مصارف میں خرچ کئے جاویں گے اور اگر اس قبرستان کو ضرورت نہیں تو دوسرے قبرستان پر صرف کیا جائے گا تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دکان کی تعمیر کرنا اور پیشگی کرائے کے طور پر رقم لے کر اس کام کو کرانا درست ہے، کیوں کہ اس صورت میں قبرستان کی حفاظت بھی ہو جائیگی اور زمین چندفٹ ہی دکانوں میں جائے گی، اب جو فاضل آمدنی ہوگی اس کو قبرستان کے دیگر مصارف یا اگر اس سے بہت زیادہ ہو تو دوسرے کار خیر میں صرف کیا جا سکتا ہے، مفتی نظام الدین صاحب نظام الفتاوی میں لکھتے ہیں:

''کہ اگر وہ زمین جس میں چوحدی قائم کی جارہی ہے وہ تدفین کی ضرورت سے زیادہ ہو اور آئندہ ضرورت متوقع نہ ہو تو اس صورت میں حواشی پر دکان بنا کر قبرستان کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اس کی آمدنی جو قبرستان کی ضرورت سے فاضل ہو اسکو دیگر دینی کاموں میں بر سبیل مناسب اور باقاعدہ دیانۃً خرچ کر سکتے ہیں۔ (نظام الفتاوی ۱/۱۹۷)

مولانا قمر الزماں ندوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے دوکانوں کی تعمیر:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جس اقدام کی ضرورت ہو وہ عمل میں لانا ضروری ہے، اس میں تساہل و کاہلی اور لاپرواہی سے کام لینا قطعاً جائز نہیں، مثلاً اسکو چہار دیواری سے گھیر دینا چاہئے اگر چہار دیواری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو کم سے کام کانٹے دار تار وغیرہ سے ہی سہی اسے محفوظ کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور اگر تار سے کام نہ چلتا ہو اور چہار دیواری کے بنانے کا بھی کوئی ذریعہ نہ ہو، اور حکومت یا دیگر شر پسند لوگوں کی طرف سے قبضہ کا خطرہ ہو تو اس قبرستان کے اطراف بیرون رخی دوکانیں تعمیر کرادی جائیں، جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے کام کرایا جائے، ایسا کرنے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، گواس کام میں قبرستان کے اطراف چندفٹ زمین دوکانوں میں چلی جائے گی اس لئے کہ اس قبرستان کی حفاظت کے لئے اور کوئی دوسری سبیل نظر نہیں آتی، بعد میں ان دوکانوں کی آمدنی اسی قبرستان کے مصارف میں خرچ کئے جائیں اور فاضل آمدنی دوسرے محتاج اعانت قبرستان یا دینی مدارس پر صرف کیا جائے یا مسجد اور مدرسہ کی تعمیر کردی جائے، یا دیگر مصارف خیر میں صرف کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

مولانا محمد نور القاسمی

اطراف قبرستان دوکانیں تعمیر کرنا:

قبرستان کی حفاظت و صیانت کی خاطر باؤنڈری بنانا درست ہے لیکن اگر باؤنڈری کے بجائے اس کے اطراف دوکانوں کی تعمیر کرنا اور اس کے لئے قبرستان کی زمین استعمال کرنا پڑے تو ایسی شکل میں اگر زمین میں تدفین کی ضرورت نہ ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہو تو اس پر دوکانوں کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

مفتی نظام الدین صاحب اعظمی ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''وہ خالی زمین اگر اس درجہ میں ہو کہ نہ تو اس وقت تدفین کی ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت متوقع ہے تو اس صورت میں حواشی پر دوکانیں بنا کر چوحدی قبرستان بھی محفوظ کر سکتے ہیں اور اس کی آمدنی جو قبرستان کی ضرورت

سے فاضل ہواس کو مذکورہ دینی کاموں (یعنی مدرسہ، یتیموں، بیواؤں، غرباء) میں بھی بہ سبیل مناسب اور بقاعدۂ دیانت خرچ کر سکتے ہیں، ورنہ کوئی صورت جواز کی نہ ہوگی" (نظام الفتاوی ۱/۱۶۷)

مولانا ابرار خان ندوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور یہ شکل اختیار کی جائے کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس رقم سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ حصہ دوکانوں میں چلا جائے گا تو کیا ایسا کرنا درست ہے؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مصارف خیر میں لگادی جائے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ قبرستان کے اطراف کا جو حصہ دوکان بنانے میں جا رہا ہے اس کی نہ تو فی الحال ضرورت ہے اور نہ تو آئندہ ضرورت متوقع ہے تو اس میں دوکانیں بنا کر قبرستان کو محفوظ کر سکتے ہیں۔ اور جو آمدنی قبرستان کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو مصارف خیر میں استعمال کر سکتے ہیں۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

قبرستان کی باؤنڈری کے سلسلے میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی دوسری صورت نہ ہو تو اطراف میں مکان کی تعمیر کے لئے اجارہ پر دے دیا جائے لیکن جب باؤنڈری مکمل ہو جائے تو اجارہ کو ختم کر کے دوبارہ قبرستان میں شامل کر دیا جائے، دوسرے مصارف میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے:

"لان شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب العمل به و فى المفهوم والدلالة" لہذا واقف کے مقاصد کی رعایت ضروری ہے۔

لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة (واجب یہ ہے کہ وقف کو کسی زیادتی کے بغیر اپنے حال پر باقی رکھا جائے)

مولانا سميع الله قاسمی

قبرستان کی تعمیر کے لئے پیشگی کرایہ لینا:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کے لئے کسی سے پیشگی کرایہ لے کر اس طرح تعمیر کرائی جائے کہ قبرستان کے اطراف کے کچھ حصے تعمیر میں چلے جائیں۔ تو احقر کے نزدیک اگر اس حصے میں نئی قبریں ہیں تو پھر اس حصے میں تعمیر کی اجازت نہیں۔

وفى العالمگيرية ولو بلى الميت صار ترابا جاز دفن غيره فى قبره وزرعه والبناء عليه (عالمگیری ۱/۱۵۶) وهكذا فى التبيين.

رہی بات فاضل آمدنی کے مصارف کی تو اس میں قدرے تفصیل کرنی پڑے گی۔ وہ یہ کہ اگر خود قبرستان کی ضرورت موجود ہو تو پھر اس آمدنی کو اس میں صرف کرنا چاہئے۔ شرح وقایہ کے اندر ہے:

ولقضه إلى عمارته أو يدخر إلى وقت الحاجة إليها إن تعذر صرفه بيع وصرف ثمنه

إليها.

اور اگر قبرستان کی خود اپنی ضرورت موجود نہ ہو تو فاضل آمدنی کے بہتر مصارف ان کے انواع واجناس ہیں۔

وفی الدر المختار ومثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ ـ وفي رد المحتار لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف المسجد خرب إلى حوض أو عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمختار ۳/۴/ ۵۷)

علاوہ ازیں جب کہ واقف کے غرض کی پابندی اور اس کے مقاصد کی حصول یابی اگر دوسرے انواع و اجناس کے مصارف خیر میں ہو رہی ہو تو ان دیگر مصارف خیر میں بھی ان کو صرف کرنے کی احقر کے نزدیک گنجائش ہے۔ کیوں کہ اوقاف کے کلی مسائل کے اندر غرض واقف کو سامنے رکھنا ضروری ہے، اس سے عدول جائز نہیں۔

مولانا صدر عالم

سوال میں مذکورہ صورت قبرستان کی حفاظت کے لئے اختیار کرنا درست ہے، البتہ اتنی احتیاط ضرور کرنی ہو گی کہ قبرستان کا جو حصہ دکان کے زیر استعمال آنے والا ہے اس میں مردہ دفن کرنا چھوڑ دیا گیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں۔ اس قبرستان کی فاضل آمدنی قبرستان ہی کی حفاظت اور مرمت میں خرچ ہو سکتی ہے کسی دوسرے مصرف میں نہیں۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة فإذا امتنع عن ذلك أو عجز عنه ناب القاضي منابه في استبقائه بالإجارة كالعبد والدابة إذا امتنع صاحبها عن الإنفاق عليها أنفق القاضي عليها بالإجارة (بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۱)　　　　مولانا عطاء اللہ قاسمی

قبرستان کے کنارے دوکانوں کی تعمیر کرانے کا کیا حکم ہے؟

اگر موقوفہ قبرستان کے کنارے خالی جگہ میں جہاں پر قبریں نہیں ہیں، وہاں دوکانوں کی تعمیر کی جائے جس کی آمدنی سے قبرستان کے مصارف پورے ہوتے رہیں لیکن شرط یہ ہے کہ ان دوکانوں کی وجہ سے قبرستان کی تدفین میں تنگی اور دشواری نہ ہو تو یہ جائز ہے، اب اگر قبرستان کے پاس اتنی رقم ہے کہ جس کی وجہ سے تعمیر ہو سکے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ لوگوں سے پیشگی رقم لے کر وہاں دوکانوں کی تعمیر کرائی جائے اور ان دوکانوں کا مناسب کرایہ متعین کر دیا جائے جس سے قبرستان کے مصارف پورے ہوتے رہیں اور جو رقم پیشگی کے طور پر لی جائے اس کو آئندہ کرایہ میں محسوب کیا جاتا رہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ۱۵/۴/ ۳۰)

الاستدانة على الوقف لايجوز إلا إذا احتيج إليها لمصلحة الوقف لتعمير وشراء بذر (الاشباہ والنظائر ۲/ ۲۲۳)

وقف کے لئے قرض لینا جائز نہیں ہے البتہ جب وقف کی مصلحت مقتضی ہو تو ضرورۃً قرض لینا جائز ہے جیسے کہ تعمیر یا (درختوں کے لئے) بیج خریدنا۔

اور اگر قبرستان کو آمدنی کی قطعاً ضرورت نہ ہو تو پھر ارباب حل وعقد اس آمدنی کو دیگر کار خیر میں صرف کریں تو یہ جائز ہے (فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۶)۔

إن الناظر صرف فائض الوقف إلى جهات بر بحسب ما يراه (الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۷)

ناظر کے لئے وقف کی زائد آمدنی کو دیگر کار خیر میں صرف کرنا جائز ہے جہاں مناسب سمجھے۔

اور اگر موقوفہ قبرستان کو کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑے جہاں دوکانیں تعمیر ہو چکی ہیں تو پھر ان دوکانوں کو توڑنا ضروری ہوگا اور ان جگہوں کی ضرورت پڑنے پر قبریں بنائی جائیں گی، چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة و اقبروا فيها ثم إن واحداً من أهل القرية بنى فيها بناء (الى قوله) إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا بأس به وبعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء حتى يقبر فيه (ہندیہ ۲/۴۶۸)

اہل قریہ نے کسی زمین کو قبرستان بنا دیا اور اس میں قبریں بھی بن گئیں، پھر اسی گاؤں کے کسی شخص نے تعمیر کر لی (الی قولہ) تو اگر قبرستان میں گنجائش ہے اس طور سے کہ اس قبرستان کو اس جگہ کی ضرورت نہیں تو جائز ہے، اور اگر تعمیر کر لینے کے بعد کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑ جائے تو پھر وہ عمارت اکھیڑ دی جائیگی اور اس جگہ بھی قبریں بنائی جائیں گی۔ مولانا اسعد اللہ قاسمی

جس قبرستان کی حفاظت کے لئے وسائل نہ ہوں:

اگر قبرستان کی حفاظت کے لئے وسائل نہ ہوں تو تاجروں سے پیشگی رقم لے کر چاروں طرف دکانیں بنا دینا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں قبرستان کا اگر چہ تھوڑا سا نقصان ہے کہ چند گز اراضی دکانوں میں چلی جائے گی لیکن فوائد زیادہ ہیں، اولاً یہ کہ وہ دکانیں قبرستان کی حصار بندی اور باؤنڈری کا کام دیں گی، ثانیاً یہ کہ ان دکانوں کی وجہ سے قبرستان کو ہمیشہ کرایہ ملتا رہے گا، اور کسی موقوفہ اراضی سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس میں دکانیں تعمیر کرانا یا اس میں زراعت کرنا جائز ہے، چنانچہ صاحب بزازیہ رقم طراز ہیں:

أراد القيم أن يبني في الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالإجارة ليس له ذلك لأن استغلال الأرض بالزرع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر (بزازیہ علی ہندیہ ۶/۲۵۴)

اگر ناظر یہ چاہے کہ موقوفہ زمین میں دکان بنائے تاکہ اس کو اجارہ پر دے کر نفع حاصل کرے تو یہ اس کے لئے درست نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کو زمین میں کھیتی کر کے نفع حاصل کرنا ہے، ہاں اگر زمین شہر سے متصل ہو تو پھر دکان بنا کر نفع حاصل کر سکتے ہیں۔ مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

قبرستان میں مسجد کی توسیع

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع

سوال: آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

جوابات

جب مسجد کے لئے دوسری زمین کا حاصل کرنا یا آس پاس جگہ حاصل کرکے دوسری مسجد کا بنانا ممکن نہ ہو تو مجبوراً اس کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور بہتر معلوم ہوتا ہے کہ کھمبے دیکر اوپر مسجد و نماز کی جگہ بنادی جائے اور نیچے دفن کا سلسلہ جاری رہے، اگر قبرستان میں تدفین جاری ہے اور قبرستان بہت کشادہ نہیں ہے اور اگر ویران ہے یا یہ کہ کافی کشادہ ہے تو زمین سے ہی تعمیر کی اجازت ہوگی، ویران میں تو متعدد حضرات نے اجازت دی ہے (ملاحظہ ہو: فتاوی اکابر) اور آباد میں ضرورت سے فاضل ہونے والا مسئلہ ہے، جس کے لئے گنجائش وجواز کی تفصیل گذر چکی ہے۔

پھر یہ کہ مسجد وقبرستان دونوں عامۃ المسلمین کے مصالح کے لئے ہیں اور قبرستان کے کسی حصے کا مسجد بنالینا واقف کے مقصد ثواب کے اعتبار سے بھی زیادہ مفید ہے۔ جب عام ضرورت کے تحت راستہ کو مسجد اور مسجد کے کسی حصہ کو راستہ اور چبوترہ کو مسجد اور مسجد کو چبوترہ بنالینے کی گنجائش فقہاء احناف نے بلکہ ائمہ احناف نے ذکر کی ہے، تو شدید ضرورت کے حال میں اس کی گنجائش عین ان صورتوں واحکام کے مطابق ہے (راستہ وغیرہ کی بابت ملاحظہ ہو: اعلاء السنن ج ۱۳ر)

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان میں مساجد کی توسیع:

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید وقدیم کی رعایت کرنی ہوگی، اور ایسے حصہ میں مسجد کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلک بأساً وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى من

الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۱۰/۱۵۲)

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دومنزلہ ہواور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون قائم کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیونکہ ممانعت کی وجہ سے قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں، یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

مولانا خالد سیف الله رحمانی

قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع:

اگر مسجد اور قبرستان دونوں کے الگ الگ کاغذات موجود ہیں، اور کاغذات میں مسجد اور قبرستان دونوں کے رقبہ کی صراحت ہے تو پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اور اگر کاغذات موجود نہیں تو پھر یہی سمجھا جائے گا کہ منشاء واقف رقبہ کی تحدید نہیں ہے، بلکہ یہ مقصد ہے کہ پوری زمین مردوں کی تدفین اور مسجد کے لئے وقف ہے۔ ضرورۃً مسجد کی توسیع بھی ہوسکتی ہے، اور مردے بھی دفن کئے جاسکتے ہیں۔ لہٰذا اگر قبرستان کے اندر کی مسجد کے اردگرد مردے کبھی دفن نہیں ہوئے ہیں یا مردے تو دفن ہوئے ہیں لیکن قبریں اتنی پرانی ہیں کہ مردوں کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہے تو ایسی صورت میں مسجد کی توسیع قبرستان کی زمین پر کرسکتے ہیں۔ اور اگر قبریں نئی ہیں تو توسیع نہیں کرسکتے ہیں۔ البتہ بہتر یہی ہے کہ مسجد کو دومنزلہ اور سہ منزلہ بناکر ضرورت پوری کرلی جائے تاکہ کسی طرح کا شبہ باقی نہ رہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

اگر بعض بڑے شہروں میں کسی آباد قبرستان کے اندر جہاں آج تک تدفین کا سلسلہ جاری ہے کوئی چھوٹی سی مسجد زمانہ قدیم سے بنی ہوئی موجود ہے مگر آج کثرت آبادی کے سبب اس مسجد کی توسیع ضروری بن چکی ہے، تو دو شرطوں کے ساتھ اس مسجد کی توسیع کے لئے قبرستان کی زمین کا کچھ حصہ لیا جاسکتا ہے، پہلی شرط تو یہ کہ قبرستان کا حلقہ اتنا وسیع وعریض ہو کہ زمین کے اس حصہ کو گویا تدفین میت کی ضرورت سے زائد کہا جاسکتا ہو۔ دوسری شرط یہ کہ اس حصہ زمین پر کوئی تازہ قبر نہ ہو بلکہ اتنی پرانی قبریں ہوں کہ میت کا مٹی میں رل مل جانا یقینی ہو۔

اگر کوئی قبرستان ویران ہو، تدفین کا سلسلہ بند ہو، ایسے قبرستان میں بنی مسجد کی توسیع بلکہ بوقت ضرورت جدید مسجد کی تعمیر بھی جائز ہے، شرط صرف ایک یہ رہے گی کہ قبروں کے نشانات مٹ چکے ہوں اور مدفون مردے مٹی بن چکے ہوں، تازہ قبروں پر توسیع یا جدید تعمیر مسجد درست نہیں۔

لیکن اگر آباد قبرستان جس میں تدفین کا سلسلہ قائم ہے اس میں وسعت کم ہے، تدفین کی ضرورت سے زائد نہیں تو پھر اس میں سابقہ مسجد کی توسیع کے لئے بھی قبرستان کی زمین کو لینا صحیح نہیں رہے گا، کیونکہ قبرستان کے وقف سے واقف کی اصلی غرض تدفین میت کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے جس کی رعایت " مراعاة غرض الواقفين واجبة " کے تحت لازم ہے، واللہ اعلم۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر اراضی قبرستان اور مسجد دونوں کے لئے وقف ہے تو دیکھا جائے گا کہ دونوں کے لئے اراضی کی تحدید ہے تو اس کے مطابق عمل ہوگا، لیکن اگر دونوں کے لئے زمین کی حد متعین نہیں ہے تو حسب ضرورت اراضی کا استعمال قبرستان و مسجد دونوں کے لئے ہوگا۔ اور مسجد کے پاس قبریں نہ ہوں یا اتنی پرانی ہوں کہ ان کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو تو توسیع کی جاسکتی ہے، اور دو منزلہ اور سہ منزلہ بنائی جائے تو زیادہ بہتر ہے کہ نماز کی ضرورت بھی پوری ہوگی اور قبرستان کی وسعت میں بھی فرق نہیں آئے گا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

وسیع قبرستان میں واقع مسجد کی توسیع:

اگر قبرستان اور اس میں واقع مسجد دونوں کے کاغذات الگ الگ موجود ہیں جس میں قبرستان اور مسجد کی زمین کے رقبہ کی صراحت ہے تو ایسی صورت میں کاغذات کے مطابق عمل کیا جائے گا، کاغذات کی عدم موجودگی میں یہ سمجھا جائے گا کہ واقف نے دونوں کے لئے الگ الگ رقبہ کی تحدید نہیں کی تھی۔ بلکہ اس نے مردوں کی تدفین اور مسجد کے لئے زمین وقف کی تھی، ایسی صورت میں ضرورت پڑنے پر مسجد کی توسیع کی بھی گنجائش ہوگی۔ لہذا اگر قبرستان میں واقع مسجد کے اردگرد کبھی مردے دفن نہیں ہوتے یا مردوں کی تدفین تو ہوتی ہو لیکن قبریں بوسیدہ اور پرانی ہوں کہ مردوں کے مٹی میں مل جانے اور ان کے اجسام کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو تو ایسی صورت میں قبرستان کی زمین میں مسجد کی توسیع کی اجازت ہوگی، قبروں کے جدید ہونے کی صورت میں توسیع کی اجازت نہ ہوگی۔

مگر افضل و بہتر شکل یہ ہے کہ مسجد کی توسیع کے بجائے اسے حسب ضرورت دو منزلہ اور سہ منزلہ بناکر ضرورت پوری کرلی جائے تاکہ کسی طرح کے شبہ کی گنجائش نہ رہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

اگر قبرستان میں اس کی گنجائش ہے کہ مسجد کی توسیع کی جاسکے اور طویل عرصہ تک قبرستان کو اس جگہ کی ضرورت نہ پڑے تو مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے۔ اس کی نظیر فتاوی ہندیہ میں موجود ہے:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة أو اقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن وآلات القبر وأجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا بأس به (فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۶۷)

ویران اور زیر استعمال قبرستانوں میں یقیناً فرق ہے، مگر صرف اسقدر کہ اگر ویران قبرستان کا استبدال بہتر ہو تو اسے فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو دوسرا قبرستان اس کی قیمت سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن زیر استعمال قبرستانوں کے فروخت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

اسی طرح جدید وقدیم قبروں میں بھی فرق ہے جدید قبریں خواہ موقوفہ قبرستان میں ہوں یا نجی زمین میں بلا عذر شرعی ان کو کھودنا یا ان میں عمارت بنوانا یا کھیتی کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر نجی زمین میں قدیم قبریں ہوں اور اتنی قدیم ہوں کہ ان کے سارے نشانات مٹ چکے ہوں تو ان قبروں کی جگہ تعمیر یا زراعت کے کام میں لانا درست ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ نے لکھا ہے:

"إذا بلى الميت وصار تراباً جاز زرعه والبناء عليه" (البحر الرائق ۱/۱۳۸، فتاوی ہندیہ ۱/۱۳۱ کتاب الجنائز)

لیکن اگر موقوفہ قبرستان ہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی، جب کہ فقہاء نے صراحت کی ہے اور محیط کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ میں شمس الائمہ محمود الاوزجندی کا فتوی نقل کیا گیا ہے:

وسئل هو أيضا عن المقبرة فى القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره، هل يجوز زرعها واستغلالها قال : لا ولها حكم المقبرة (ہندیہ ۲/۴۷۱ کتاب الوقف)

مولانا ظفر عالم ندوی

قبرستان کی مسجد کی توسیع کا حکم:

زمین اصلاً قبرستان کے لئے وقف ہے اس لئے اس میں کمی کرنا کسی طرح مناسب نہیں، البتہ مسجد پر منزلیں چڑھائی جا سکتی ہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

کوئی حرج نہیں محسوس ہوتا، مسجد نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کی تعمیر وتوسیع میں نہ جانے کتنی قبریں آ گئی ہیں، قبریں اگر ویران ہوں یا ویران ہو جانے دیں تو زیادہ اچھا ہے کہ کوئی جھجھک باقی نہ رہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

چونکہ وہ مسجد قبرستان میں پہلے سے ہی بنی ہوئی ہے لہذا وہ قبرستان سے متعلق ہوگئی، اس کے متعلق ہونے کی وجہ سے قبرستان کی زمین میں اس کی توسیع بھی جائز ہے، گویا قبرستان کی زمین قبرستان کے ہی کام میں آئی۔

اس جواز میں ویران اور زیر استعمال دونوں ہی قبریں داخل ہیں، البتہ مسجد کی توسیع صرف پرانی قبروں کی جگہ ہو سکتی ہے، ایسی قبریں جن کے مردوں کے متعلق اندازہ ہو کہ ہڈیاں بوسیدہ ہو چکی ہوں گی۔

ردالمحتار میں ہے:

ويخير المالك بين إخراجه و مساواته بالأرض كما جاز زرعه والبناء عليه إذا بلى و

صار ترابا" زیلعی (۱/۲۶۲)

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جو اب سے پہلے کافی تھی لیکن اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے وہ ناکافی ہوگئی ہے بنابریں اس کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں تدفین کا سلسلہ بھی جاری ہے اور مسجد و قبرستان دونوں اوقاف مسلمین میں ہیں تو اس ضرورت شدیدہ کے سبب قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے، جائز ہے، لیکن اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

ویران قبرستان: ویران قبرستان جسمیں مردوں کے دفن کا سلسلہ بند ہو چکا ہے اور قبروں کے نشانات بھی مٹ چکے ہیں تو اس میں مسجد بھی بنائی جاسکتی ہے، اور بنی ہوئی مسجد کی اس کی زمین سے لیکر توسیع بھی کی جاسکتی ہے، جائز ہے، چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری (۱۷۹/۴) میں لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن مقابر المسلمين وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم ولايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على ذلك واحد.

قبر قدیم: اگر قبر قدیم ہے کہ قبروں کے نشانات مٹ چکے ہیں اور میت کے اجزاء نہ رہنے کا غالب گمان ہو تو قبر پر تعمیر یا زراعت یا اسکو برابر کردینا یا اس پر مسجد بنانا جائز ہے، چنانچہ درمختار (۱/۲۶۲) میں ہے: إذا بلی الميت و صار ترابا جاز الزرع والبناء عليه۔

زیر استعمال قبرستان:

تو چونکہ قبر کا احترام باقی رکھنا لازم ہے اس لئے ایسے قبرستان پر نہ کوئی تعمیر جائز ہے اور نہ مسجد کی تعمیر ہی جائز ہے، ہاں اگر زیر استعمال قبرستان میں گنجائش ہے کہ اس جگہ کی ضرورت نہیں پڑے گی تو اس جگہ تعمیر مسجد وغیرہ جائز ہے، اور اگر تعمیر کے بعد اس جگہ کی ضرورت پڑگئی تو عمارت کو اٹھا دیا جائے گا، تاکہ اس میں مردے دفن کئے جاسکیں، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

ارض لأهل قرية جعلوها مقبرة واقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن و آلات القبر و أجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لايحتاج إلى ذلك المكان فلا بأس به، و بعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء ويقبر فيه كذا في فتاوى قاضيخان (ہندیہ ۴۶۷/۲)۔

جدید قبر: اگر قبر جدید ہے تو اس میں کوئی بھی تعمیر جائز نہیں ہے۔

اب زیر بحث مسئلہ ملاحظہ فرمائیں کہ قبرستان میں بنی مسجد کی اگر توسیع کی ضرورت ہو اور ویران قبرستان ہو یا قبر قدیم ہو کہ نشانات مٹ چکے ہوں تو ایسے قبرستان ویران کی زمین سے توسیع مسجد جائز ہے اور قبر قدیم ہے تو اس کو برابر کر کے مسجد میں شامل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری کے (جلد ۴ صفحہ ۱۷۹) پر لکھا ہے، اور فتاوی ہندیہ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے:

قوم بنوا مسجداً واحتاجو إلى مكان يقع المسجد وأخذوا من الطريق إن كان يضر بأصحاب الطريق لايجوز وإن كان لايضرهم رجوت أن لا يكون له بأس . كذا في المضمرات وهو المختار كذا في خزانة المفتيين (۴۵٦/۲)

ظاہر ہے کہ ویران قبرستان یا قبر قدیم سے توسیع کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا اس کی زمین سے توسیع کرنا جائز ہے تا کہ ضرورت پوری ہو جائے، اور اگر قبر جدید ہو یا زیر استعمال قبرستان ہو تو اس کی زمین سے یوں توسیع کر سکتے ہیں کہ قبروں کا احترام باقی رکھتے ہوئے جتنی زمین لینا ہے اس پر چھت لگادی جائے اور پھر اسکو توسیع کر کے مسجد میں شامل کرلیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ضرورت پوری نہ ہو سکے گی، اور اگر اس مسجد کے آس پاس کی زمین میں گنجائش ہے کہ وہاں مردے دفن نہیں کئے جاتے تو اس خالی زمین سے توسیع کرنا جائز ہے...واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جس کی توسیع کی ضرورت ہے، تو اگر ویران قبرستان ہے تو اس کی زمین سے توسیع جائز ہے اور اگر قبر قدیم ہے تو توسیع کے لئے اسکو مسجد میں شامل کیا جاسکتا ہے اور اگر زیر استعمال قبرستان ہے اور مسجد کے آس پاس خالی جگہ ہے تو اس خالی جگہ سے توسیع جائز ہے اور اگر قبر جدید ہے اور مسجد سے متصل ہے تو بضرورت توسیع اس پر چھت لگا کر مسجد میں شامل کرنا جائز ہے..واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اس صورت میں مسجد کی عمارت کو دو منزلہ سہ منزلہ کر دیا جائے، اگر اس سے بھی کام نہ چلے اور ضرورت و مجبوری دامن گیر ہو تو پھر پرانی قبروں کی جگہ پلر بنا کر تعمیر کر دی جائے، تا کہ قبرستان کی کم سے کم جگہ تصرف میں آئے، ویران قبرستان اور زیر استعمال قبرستان میں فرق ہے، جو کھلا ہوا ہے، جدید اور قدیم قبروں کے اندر وقفی قبرستان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

قبرستان میں مسجد کی توسیع اس وقت کی جاسکتی ہے جب کہ یہ یقین ہو جائے کہ موتیٰ کے اجزاء مٹی ہو چکے ہیں، عینی شرح بخاری میں ہے: قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اس سے پہلے شامی کی عبارت گزر چکی ہے کہ "ولو بلى الميت وصار تراباً الخ" ایسی قبر پر تعمیر اور

کاشت تک ہوسکتی ہے تو پھر مسجد کی توسیع کیوں نہیں جائز ہوگی، بندہ کے خیال میں اگر قبرستان وسیع وکشادہ ہوتو اس کی اجازت دینی چاہئے ورنہ عدم جواز میں احتیاط ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

جوزمین کہ قبرستان کے لئے واقف نے وقف کی ہے اس کو دفن کے کام میں ہی لانا چاہئے اس میں مسجد بنا ناجائز نہیں، جو مسجد بنائی گئی ہے اس میں نماز تو ہو جاتی ہے مگر مسجد کا ثواب نہیں ملتا کیونکہ وہ بقاعدہ شرعیہ مسجد نہیں ہوئی، لہذا قبرستان میں بنی ہوئی مسجد کی توسیع کیسے جائز ہوگی (کفایت المفتی ۱۳۹/۷)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

مسجد کی توسیع کے لئے قدیم یا جدید قبریں مسجد میں شامل کی جاسکتی ہیں، مفتی کفایت اللہؒ اور مفتی عزیز الرحمنؒ اور مفتی دار العلوم دیوبند نے یہی فتوی دیا ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

مسجد کی توسیع یا قبرستان کے لئے کسی عمارت کی تعمیر کے لئے ویران قبروں کی جگہ استعمال کی جاسکتی ہے لیکن جدید قبریں جب کے نشانات ظاہر ہیں ان پر تعمیر درست نہیں ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

قبرستان کی مسجد میں توسیع نہ کی جائے اور قبروں سے تعرض نہ کیا جائے۔ آبادی کی مسجد کی ضرورت کو دوسرے ذریعہ سے حل کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اگر فی الحال گنجائش ہوتو توسیع کی اجازت ہے۔

مولانامحمد حنیف صاحب

قبرستان میں مسجد کی توسیع کا حکم:

ضرورۃً ایسا کرنا جائز ہے، فتاوی بزازیہ میں ہے:

وإن ضاق المسجد من أهله جائز للمتولي أن يدخل بعض منازل الوقف فيه ولو أدخله فيه بلا حاجة لايصير مسجدا (بزازیہ علی الہندیہ ۲۸۵/۶)

اگر اہل مسجد پر مسجد تنگ ہوجائے تو متولی کے لئے دوسرے اوقاف کو مسجد میں داخل کرنے کی اجازت ہے، ہاں اگر بغیر ضرورت کے داخل کیا تو اس کو مسجد میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

حتی الامکان قبرستان کے باہر کہیں قریب میں مسجد کے لئے زمین حاصل کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہوتو قدیم قبرستان کی زمین مسجد میں اس شرط کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہے کہ آئندہ تدفین کے لئے

زمین تنگ نہ ہونے پائے اور جدید قبروں کا احترام بہرحال ضروری ہے۔

فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

مفتی شیر علی گجراتی

مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن تملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری بحوالہ فتاوی محمودیہ ۴۸۷/۷)۔

مزید اس مسئلہ سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ طریق مثل مقبرہ کے عام ہے اور توسیع کی وجہ سے طریق کو شامل کیا جاسکتا ہے۔ تو مقبرہ سے بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ **كذا في قاضي خان.**

قوم بنوا مسجدا واحتاجوا إلى مكان ليتسع المسجد فأخذوا من الطريق وأدخلوه في المسجد إن كان يضر ذلك بأصحاب الطريق فلا يجوز وإلا فلا بأس (ہندیہ ۲۹۳/۳)

توجیہ جواز یہ ہے کہ طریق اور مسجد دونوں عام مسلمانوں کے لئے ہیں۔ اسی طرح قبرستان بھی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہٰذا قبرستان کی وہ زمین جو تدفین مردہ سے زائد ہے یا قدیم قبریں ہیں تو ان پران کی جگہوں کو مسجد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ قبرستان بھی عام پر وقف ہے اور مسجد بھی عام لوگوں کی ضرورت کے لئے ہے۔

فتاوی محمودیہ سے بھی اس کا جواز ثابت ہوتا ہے کہ قبرستان کی قبر پرانی ہوگئی ہو، ہڈیوں کے بوسیدہ ہو جانے کا گمان ہو گیا ہو، اور وہاں قبر کی ضرورت نہ ہو تو برائے مسجد اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اور پرانی قبروں کی جگہ جب مسجد کی اجازت ہوگی تو توسیع مسجد کی بھی اجازت ہو جائے گی۔ کہ اوقاف مسلمین عام ضرورتوں کے ہوتے ہیں اور مسجد اور قبرستان مسلمانوں کی عام ضرورتوں میں ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

وہاں (قبرستان کی زمین میں جب کہ وسیع ہو) مسجد بنانا شرعاً درست ہے۔ بشرطیکہ دفن موتی کے لئے اس جگہ کی حاجت نہ ہو، اور استدلال میں عمدۃ القاری شرح بخاری کا حوالہ پیش کیا ہے" **لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت الخ** (۴۸۷/۱)۔

اسی طرح ایک اور مقام پر توسیع مسجد میں قبرستان شامل کرنے کے متعلق لکھتے ہیں:

اگر زمین وقف ہے اور قبریں پرانی نہیں تو بھی شامل کرنا جائز نہیں۔ اگر قبریں پرانی ہو چکی ہوں کہ میت بالکل مٹی بن گئی، نیز وہاں اور مردوں کو دفن نہ کیا جاتا ہو تو اس کو مسجد میں شامل کرنا درست ہے۔ **ولو بلى الميت صار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه قال ابن قاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين الخ** (ص ۴۸۹)

اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کی تدفین میں خلل اور پریشانی نہ ہوتو مسجد کی توسیع درست ہے۔

پرانی اورنئی قبروں میں فرق:

نئی قبر ہوتواس میں توسیع کی اجازت نہ ہوگی۔ چونکہ فقہاء کرام نے صار تراباً میں ہی اجازت دی ہے جیسا کہ ماقبل کی عبارت سے ظاہر ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

مسجد سے متصل جگہ پر سلیب ڈال کر تہ خانے میں قبرستان جوں کا توں رہنے دیا جائے اوراوپر مسجد بنالی جائے تو جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

قبرستان کی اراضی میں مسجد کی توسیع:

جب بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وہاں کی وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جوممکن ہے کہ کسی زمانے میں تدفین کی غرض سے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ جب وہ قبرستان میں آئیں اور نماز کا وقت ہو جائے تو وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اگراس علاقہ میں مسلمانوں کی آبادی بڑھ گئی اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی، تو ایسی صورت میں قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کرنی شرعاً جائز ہے، باوجودیکہ اس قبرستان میں تدفین کا بھی سلسلہ جاری ہو، البتہ اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ جہاں تک مسجد کی توسیع متوقع ہے اس کو چھوڑ کر تدفین کا عمل جاری رکھا جائے، لیکن یادر ہے کہ اس زیر استعمال قبرستان میں اگر مسجد کے قریب والی جگہ میں کوئی جدید قبر ہے تو فی الفورمیت کے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے مسجد کی توسیع نہ کی جائے، ہاں اگر قبر قدیم ہوگئی تو پھر فی الفور توسیع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر ویران قبرستان ہے تو وہاں بھی شرعاً فی الفور مسجد کی تعمیر کی جاسکتی ہے ،اسی طرح مسجد کی توسیع کرنی بھی جائز ہے، فتاوی رحیمیہ میں ہے:

الجواب: مسجد کی توسیع کے لئے پرانی قبریں اگر جماعت خانہ (مسجد شرعی) میں لینا ضروری ہوتو لے سکتے ہیں اس میں قبروں کی توہین نہ ہوگی، بلکہ صاحب قبر کی خوش نصیبی ہے اور سعادت مندی ہے، حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں ہیں، جماعت خانہ میں جو قبریں شامل کی جائیں ان پر نشان بنانے کی ضرورت نہیں، ہموار کردی جائیں (فتاوی رحیمیہ ۸۴/۶)

قبروں کی جگہ کومسجد میں شامل کرنے کے سلسلہ میں ایک دوسرے استفتاء (۱۶۷۳) کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے لکھا ہے کہ:

توسیع مسجد کے وقت ان پرانی قبروں کو زمین کے برابر کر کے شامل کر لینا بلا کراہت جائز ہے، اس سے قبروں کی بے حرمتی نہ ہوگی بلکہ مردوں کی روحیں خوش ہوں گی کہ نماز پڑھی جاتی ہے، (اسی استفتاء کے آخر میں لکھا ہے) کہ قبروں کے نشانات باقی رکھنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۹۳/۶)۔

اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰنؒ نے فتاوی دارالعلوم قدیم میں پرانی قبروں کو مسجد کے صحن کے فرش میں شامل کر لینے کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

(الجواب): قبروں کو برابر کر کے فرش مسجد میں لیا جاوے اس میں کچھ حرج نہیں ہے، اور کچھ کراہت نماز میں نہ ہوگی (فتاوی دارالعلوم قدیم المعروف عزیز الفتاوی ۸/۶)

اسی طرح حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے غیر آباد قبرستان میں مسجد کی تعمیر کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

(جواب ۱۳۷): اس صورت میں قبروں کو برابر کر کے اس کو مسجد میں شامل کر لینا مباح ہے، مگر قبروں کو کھودنا جائز نہیں، اور جو قبریں اتنی پرانی ہوں کہ ان اموات کی لاشیں مٹی ہوگئی ہوں، ان کو کھود کر برابر کر دینا جائز ہے، اور جو قبریں نئی ہوں یعنی ابھی تک ان کی لاشوں کا مٹی ہوجانا متیقن نہ ہو ان کو کھودنا جائز نہیں، ویسے ہی مٹی ڈال کر برابر کر دیں، اور اوپر مسجد بنالیں تو مباح ہے (کفایت المفتی ۷/۱۴۰)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کے مندرجہ فتوی سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نئی قبروں پر بھی مٹی ڈال کر مسجد بنانا شرعاً جائز ہے، لیکن حضرات فقہاء کی تصریحات میں غور کرنے اور حدیث نبوی "انزل عن القبر لا تؤذ صاحب القبر فلا یؤذیک" (ابن ماجہ۔ (حدیث ۱۵۶۵، شرح معانی الآثار ۱/۳۲۸) کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبرستان میں مسجد کی تعمیر کے جواز کے مسئلہ کو پرانی یا ویران قبرستان کے ساتھ مخصوص رکھنا چاہئے۔

نظیره ماقال الزيلعي: ولو بلي الميت و صار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (فقہ المشکلات ص ۲۴۰، فتاوی عالمگیری ۱/۱۶۷، رد المحتار ۱/۶۵۹)

مولانا ابوبکر قاسمی

قبرستان اس لئے وقف ہوتا ہے کہ اس میں مردے دفن کئے جائیں، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کام میں اس کو استعمال کرنا درست نہیں ہے، البتہ اگر قبرستان پرانا ہوجائے کہ میت مٹی بن چکے ہوں اور اب وہاں دفن کرنا بند کر دیا گیا ہو، نیز خالی پڑا رہنے سے اندیشہ ہے کہ اس پر کوئی غاصبانہ قبضہ کرلے گا تو پرانی قبروں کو ہموار کر کے حسب ضرورت مسجد، مدرسہ یا کوئی عمارت بنانے کی اجازت ہے (کذا فی محمودیہ ۱۸/۲۱۲۔۲۷۱)

اور سوال میں مذکور صورت کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے اور مسلمانوں کی آبادی بڑھ جانے سے ضرورت کے لئے کافی نہیں اور ارد گرد بھی دوسری مساجد نہیں کہ ضرورت پوری ہو اور قبرستان اتنا وسیع ہے کہ اس کے کچھ حصہ کو مسجد میں شامل کرنے سے اس میں تنگی نہیں پیش آسکتی ہے تو قبرستان کے کچھ حصہ کو مسجد میں شامل کر کے مسجد کی توسیع کرنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے:

في الفتح: ولو ضاق المسجد و بجنبه أرض وقف عليه أو حانوت جاز أن يؤخذ و يدخل فيه... زاد في البحر عن الخانية بأمر القاضي و تقييده بقوله "وقف عليه" اى على المسجد يفيد أنها لو كانت وقفا على غيره لم يجز، لكن جواز أخذ المملوكة كرها يفيد الجواز

بالأولى لأن المسجد لله تعالى والوقف كذلك ، ولذا ترك المصنفؒ في شرحه هذا القيد و كذا في جامع الفصولين (ردالمحتار ۳/ ۵۳۱)

اور جس حصہ کو مسجد میں شامل کیا جائے اس میں قبریں نہ ہوں، یا اگر ہوں تو اتنی پرانی ہوں کہ میت مٹی بن گئی ہو، اگر قبریں نئی اور تازہ ہوں تو اس حصہ کو میت کے مٹی ہونے سے پہلے شامل کرنا درست نہیں ہے۔

مولانا عبد القیوم

وہ قبرستان جس میں تدفین کا عمل جاری ہے، اور زمین قبرستان کی ضرورت سے زائد بھی ہے ادھر پرانی چھوٹی سی مسجد ہے، جو نمازی کے لئے تنگ پڑ رہی ہے ضرورت ہے کہ اس کی توسیع کی جائے، کیا ایسی صورت میں توسیع کی اجازت ملے گی؟

مسجد کی توسیع کی اجازت اس وقت ملے گی کہ جس طرف مسجد کی توسیع کرنی ہے اس طرف قبریں نہ ہوں اگر قبریں ہوں تو وہ بوسیدہ ہو چکی ہوں، اور زمین قبرستان کی ضرورت سے زائد بھی ہے، ورنہ توسیع کی اجازت نہیں ملے گی جیسا کہ آٹھویں سوال کے تحت تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے۔ مولانا تنویر عالم قاسمی

قبرستان قدیم اور ضرورت سے زائد ہو کہ اب اسمیں مردے دفن نہ کئے جاتے ہوں اور پہلے دفن شدہ مردے مٹی بن گئے ہوں تو اسمیں مسجد بنانا جائز ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے: وہاں مسجد بنانا شرعاً درست ہے بشرطیکہ دفن موتیٰ کے لئے اس جگہ کی حاجت نہ ہو، اس کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ قبریں نمازیوں کے سامنے نہ ہوں بلکہ درمیان میں دیوار حائل کر دی جائے۔

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (فتاوی محمودیہ ۱/ ۴۸۷)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

قبرستان میں مسجد ہو، اس کی توسیع کی جا رہی ہو، اور اس کی توسیع میں پرانی قبریں آ جائیں وہ پرانی قبریں کہ جس کی میت مٹی ہو چکی ہو تو اس طرح کی توسیع جائز ہے۔

قال الزيلعي لو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (رد المحتار ۱/ ۶۵۹، بحر الرائق ۲/ ۱۹۵، نظام الفتاوی ۱/ ۱۶۱، احسن الفتاوی ۶/ ۴۰۹)

مولانا نذر توحید مظاهری

ضرورت پر مسجد کی توسیع کے لئے ویران وزیر استعمال قبرستان کی جگہ استعمال کی جا سکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

قبرستان میں تدفین کا سلسلہ موقوف ہو جانے کی وجہ سے قبرستان ویران ہو چکا ہو، نیز قبریں اتنی پرانی ہوں کہ میت مٹی بن گئی ہو تو ایسے قبرستان میں مسجد کی توسیع جائز ہے۔ (احسن الفتاوی ۶/۴۱۳، فتاوی رحیمیہ ۶/۸۴)

اور اگر قبرستان میں تدفین جاری ہو اور تدفین کے لئے اس قبرستان کی ضرورت ہو تو اس میں مسجد کی توسیع جائز نہیں ہے۔ لأن نص الواقف کنص الشارع.

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے تو ایسی صورت حال میں اس قبرستان میں اگر لوگوں نے اموات کو دفن کرنا ترک کر دیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشان مٹ چکے ہوں تو وہاں مسجد بنانا جائز ہے، ایسے ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہے اور اس میں قبور مٹ چکی ہوں تو مالک کی اجازت سے وہاں مسجد بنانا جائز ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۳۰) میں رقمطراز ہیں:

یہ زمین قبرستان کے لئے وقف تھی یا مملوکہ زمین جس میں اموات دفن کئے جاتے ہیں، اگر وقف ہے تو اس کو جب تک دفن کے کام میں لانا ممکن ہے کسی دوسرے کام میں لانا جائز نہیں، لیکن اگر دفن کے کام میں لانا اب ممکن نہیں رہا ہو تو پھر مسجد بنالینا جائز ہے، اور مملوک ہے تو مالکوں کی اجازت سے مسجد بن سکتی ہے (کفایت المفتی ۷/۱۳۶)

مسجد کی توسیع کے لئے قبریں ہموار کر کے وہ جگہ مسجد میں داخل کرنا:

حضرت مولانا قاری مفتی سید عبد الرحیم لاجپوری دامت برکاتہم سوال نمبر (۱۶۶۳) کے جواب میں رقمطراز ہیں:

مسجد کی توسیع کے لئے پرانی قبریں اگر جماعت خانہ (مسجد شرعی) میں لینا ضروری ہو تو لے سکتے ہیں اس میں قبروں کی توہین نہ ہوگی بلکہ صاحب قبر کی خوش نصیبی اور سعادت مندی ہے، حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی قبریں ہیں، جماعت خانہ میں جو قبریں شامل کی جائیں ان پر نشان بنانے کی ضرورت نہیں، ہموار کردی جائیں (فتاوی رحیمیہ ۶/۸۴-۹۲تا۹۳)

وانه أمر ببناء المسجد فأرسل إلى ملأ من بني النجار فقال يا بني النجار ثامنوني بحائطكم هذا قالوا لا والله لانطلب ثمنه إلا إلى الله فقال أنس فكان فيه ما أقول لكم قبور المشركين وفيه خرب و فيه نخل فأمر النبي ﷺ بقبور المشركين فنبشت ثم بالخرب فسويت وبالنخل فقطع فصفّوا النخل قبلة المسجد وجعلوا عضادتيه الحجارة وجعلوا ينقلون الصخر وهم يرتجزون والنبي ﷺ معهم وهو يقول: اللهم لاخير إلا خير الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة (بخاری ۱/۶۱، مسلم ۱/۲۰۰)

قال العلامة النووی فی شرحہ الکامل (قولہ وبقبور المشرکین فنبشت) فیہ جواز نبش القبور الدارسۃ وانہ إذا أزیل ترابھا المختلط بصدیدھم ودمائھم جازت الصلوۃ فی تلک الأرض وجواز اتخاذ مواضعھا مسجدا إذا طیبت أرضہ (نووی مع مسلم ۱/۲۰۰)

ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے احکام الگ الگ ہیں، اب تک جو مسائل لکھے گئے ہیں وہ ویران قبرستان اور قدیم قبر کے تحت لکھے گئے، زیر استعمال قبرستان اور جدید قبر کی جگہ مسجد کی توسیع نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر زیر استعمال قبرستان میں مسجد کی توسیع کردی جائے تو مردوں کی تدفین میں دقت پیش آئے گی، نیز جدید قبر کی جگہ توسیع کی جائے تو احترام میت کے خلاف ہے۔

عن عائشۃ قالت: قال رسول اللہ ﷺ "کسر العظم للمیت ککسرہ حیا" مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا (ابن ماجہ ۱/۲۹۶، حدیث ۱۶۱۶، باب ۶۳، ریاض طبع دوم ۱۴۰۴ھ، مؤطا امام مالک ص/۸۳)

"أذی المؤمن فی مماتہ کأذاہ فی حیاتہ" مومن کو مردہ حالت میں تکلیف پہونچانا اس کی زندگی میں تکلیف پہونچانے کی طرح ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۳۶۷)

عن عمرو بن حزم قال رآنی رسول اللہ ﷺ علی قبر فقال "انزل عن القبر لا تؤذ صاحب القبر فلا یؤذیک" عمرو بن حزم الانصاریؓ سے روایت ہے کہ مجھ کو ایک قبر کے اوپر بیٹھے ہوئے حالت میں رسول اللہ ﷺ نے دیکھ لیا تو ارشاد فرمایا: قبر کے اوپر سے اتر جاؤ قبر والے کو تکلیف مت پہونچاؤ، تم کو بھی تکلیف نہیں پہونچائی جائے گی (شرح معانی الآثار ۱/۳۲۸ تا ۳۲۹، ابن ماجہ ۱/۲۸۷، حدیث ۱۵۶۵، باب ۴۵)

اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۳۷) کے تحت یوں فرماتے ہیں: اگر قبرستان کی زمین دفن اموات کے لئے وقف ہے اور اس میں دفن اموات جاری ہے تو اس زمین کو دفن سے معطل کرنا اور مسجد میں شامل کرنا جائز نہیں، کیونکہ جس کام کے لئے وہ وقف ہے اور وہ کام اس میں جاری یا ممکن ہے تو جہت موقوف علیہا سے اس وقف کو معطل کرنا ناجائز ہے، اور اگر وہ زمین دفن اموات کے لئے وقف تو ہے مگر اب اس میں دفن اموات ممکن نہیں، مثلاً حکومت نے منع کردیا اور وہاں دفن کرنے کو قانونی جرم قرار دیدیا، تو اس صورت میں قبروں کو برابر کرکے اس کو مسجد میں شامل کرلینا مباح مگر قبروں کو کھودنا جائز نہیں، اور اگر قبرستان کی زمین وقف نہیں ہے بلکہ کسی کی مملوکہ ہے تو مالک کی اجازت سے اس کو مسجد میں شامل کرلینا جائز ہے، اور جو قبریں اتنی پرانی ہوں کہ ان اموات کی لاشیں مٹی ہوگئی ہوں ان کو کھود کر برابر کردینا جائز ہے، اور جو قبریں نئی ہوں یعنی ابھی ان کی لاشوں کا مٹی ہوجانا متیقن نہ ہو ان کو کھودنا جائز نہیں، ویسے ہی مٹی ڈالکر برابر کردیں اور اوپر مسجد بنالیں تو مباح ہے۔ (کفایت المفتی ۷/۱۴۰ تا ۱۴۱)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے۔ جو ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کے لئے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں۔ اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے باقی آبادی کے بڑھ جانے کے نتیجے میں مسجد قبرستان کے توسیع کا جو مسئلہ ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ ظاہر حال بتارہا ہے کہ قبرستان کی زمین میں مسجد ہے۔ ہاں اگر صورتحال سے معلوم ہوجائے کہ اتنی سی زمین مسجد ہی کے لئے وقف ہے تو تنگی کے پیش آنے کی بناپر مسجد کی زمین کو فروخت کردیا جائے یا اسکو علی حالہ باقی رہنے دیا جائے اور دوسری جگہ دوسری مسجد بنانے کی سبیل نکالی جائے اور عام طور پر جہاں کہیں قبرستان کے اندر نماز پڑھنے کی جگہ متعین کردی جاتی ہے وہ مسجد ہی نہیں ہوتی بلکہ اس کا حکم دارالصلوۃ کا ہوتا ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

بڑے شہروں میں جہاں وسیع قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہو لیکن علاقہ میں آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہو تو اس سلسلہ میں شرعی حل یہ ہے کہ اگر قبرستان میں تدفین جاری ہے تو بہتر یہ ہے کہ قبرستان کے اندر مسجد کی توسیع نہ کی جائے لیکن جب قبرستان میں قبریں اتنی پرانی ہوجائیں کہ میت کے جسم کا مٹی بن جانا غالب ہوگیا ہو تو فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اس پر تعمیر کرنا جائز ہے، جہاں تک مسجد کی توسیع کی ضرورت ہے تو اس کا ثواب بھی تدفین سے کم نہیں اس لئے ایسے قبرستان میں جس میں تدفین متروک ہوچکی ہو ویران اور ناقابل استعمال ہو اگرچہ موقوفہ ہو، اس میں مسجد کی توسیع بلاشبہ جائز ہے، اس صورت میں منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، صورت مسئلہ میں پرانی قبر کے نشان کو مٹا کر مسجد کی توسیع کرلی جائے اور اگر فتنہ وفساد کا اندیشہ ہو تو قبر کو بغیر توڑے اور منہدم کئے ہوئے مٹی اتنی اونچی پاٹ دیجائے کہ قبر اس میں چھپ جائے اور اس پر توسیع مسجد کردی جائے گی، عینی شرح بخاری میں ہے:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (امدادالفتوی ۲/۱۰۹)

ابن قاسمؒ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کا کوئی مقبرہ مٹ جائے اور وہاں کوئی مسجد بنالے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، اس لئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے ان کے موتی کے تدفین کے لئے، تو کسی کے لئے درست نہیں کہ وہ اسکو اپنی ملکیت میں رکھ لے، لیکن جب وہ مٹ جائے اور تدفین سے مستغنی ہوجائے تو اس کا مسجد میں منتقل کرنا جائز اس لئے ہے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

قبرستان میں مسجد کی توسیع:

بہت سے بڑے شہروں میں دیکھا گیا ہے کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد بنی ہوتی ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والے حضرات کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب یہ دیکھا جا رہا ہے کہ اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، تو کیا اس قبرستان کی زمین میں مسجد کی توسیع کرسکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل ہے کہ اگر اس قبرستان میں تدفین کا سلسلہ جاری ہے یا اس مسجد کے آس پاس جدید قبریں ہیں تو ایسی صورت میں دائیں بائیں آگے اور پیچھے اس مسجد کی توسیع کی گنجائش نظر نہیں آتی، اس لئے مسلمانوں کو چاہئے کہ اوپر کی منزلوں میں توسیع کریں ایک دو جتنی منزلیں چاہیں اوپر بنا سکتے ہیں اور اس طرح توسیع کا عمل کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر قبرستان بہت پرانا ہوگیا ہے اور اس میں تدفین کا سلسلہ ختم ہوچکا ہے، یا قبرستان تو زیر استعمال ہو لیکن آس پاس کی قبریں اتنی پرانی ہوگئی ہوں کہ جسد میت کے مٹی ہوچکنے کا ظن غالب ہوچکا ہو تو اس قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کرنا، اس پر کھیتی کرنا اور مکان بنالینا درست ہے، چنانچہ عالمگیری میں تبیین الحقائق سے نقل کیا گیا ہے:

لو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیره فی قبره وزرعه والبناء علیه (الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۸، نیز ملاحظہ ہو: رد المحتار ۱/۶۰۲۔ کتاب الجنائز)

اگر میت گل کر مٹی ہوجائے تو اس کے علاوہ دوسرے میت کو اس کی قبر میں دفن کرنا جائز ہے، نیز اس پر کھیتی کرنا اور عمارت بنانا بھی جائز ہے جب کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز ہے تو اس پر مسجد کی توسیع اور تعمیر بلاشبہ جائز و درست ہوگی، چنانچہ "تاریخ الکعبة المعظمة" میں ہے:

مابین المقام والرکن وزمزم قبر تسعة وتسعین نبیاً۔ (ص/۱۶۷)

یعنی مقام ابراہیم اور رکن اور چاہ زمزم کے درمیان ننانوے نبیوں کی قبریں ہیں۔

اور اسی کتاب میں ہے کہ جب کسی نبی کی امت ہلاک کردی جاتی تھی تو نبی علیہ السلام بیت اللہ شریف کے پاس آکر پناہ لیتے تھے اور وہیں تا زندگی عبادت میں مشغول رہتے تھے، اور ظاہر ہے کہ نبی کی جس جگہ وفات واقع ہوتی ہے وہ اسی جگہ مدفون ہوتے ہیں، اور اب جب کہ ان قبروں کے نشانات صدیوں سے کسی کو معلوم نہیں تو کہنا پڑے گا کہ مسجد حرام کی توسیع میں زمانہ قدیم سے وہ قبریں حدود حرم میں آگئیں، اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ کی قبریں حطیم میں ہیں جو حدود مطاف میں ہے اور قبروں کا کوئی نشان نہیں، یہ باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ پرانی قبروں کے نشانات مٹا کر بھی توسیع مسجد وتعمیر جائز ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع کرنا:

قبرستان کے اندر تعمیر شدہ مسجد تنگ ہوجائے تو اس کی توسیع کرنا درست ہوگا، لیکن اگر قبرستان زیر استعمال ہے خواہ قدیم ہو یا جدید اس میں مسجد کی توسیع کی گنجائش نہ ہوگی، البتہ قبرستان ویران، غیر استعمال ہو تو اس میں مسجد کی

توسیع جائز ہی نہیں بلکہ بہتر عمل ہوگا، کیونکہ فقہاء نے ویران قبرستان جس میں تدفین کا عمل بند ہو اس میں عمارت تعمیر کرنے، زراعت کرنے کی اجازت دی ہے (البحر الرائق ۲/۲۱۰، ردالمحتار ۱/۶۰۶، فتاوی عالمگیری ۱/۱۶۷) تو اس میں مسجد کی توسیع بدرجہ اولی جائز ہوگی، اور اگر قدیم قبرستان ہو یا جدید، لیکن زیر استعمال ہو اور لوگوں کی بڑھتی ہوئی تعداد اور کثرت کے سبب توسیع کا عمل بہت ہی ناگزیر ہو، تو ایسی صورت میں مسجد کے اوپر دو منزلہ، سہ منزلہ عمارت تعمیر کرکے توسیع کی صورت اپنائی جاسکتی ہے، اس سلسلہ میں مسئلہ کی وضاحت کے لئے مفتی نظام الدین صاحب کی تفصیلی عبارت کا نقل کرنا مناسب ہوگا، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"ولو بلی المیت الخ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قبر اتنی پرانی ہوجائے کہ جسد میت کے مٹی ہوچکنے کا ظن غالب ہوجائے تو اس قبر میں دوسرے مردے کا دفن کرنا اور اس پر کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز ہے تو مسجد کی توسیع وتعمیر بلاشبہ جائز ودرست ہوگی، چنانچہ "تاریخ الکعبة المعظمة (ص/۱۶۷) میں ہے: ما بین المقام والرکن وزمزم قبر تسعة و تسعین نبیاً۔ یعنی مقام ابراہیم اور رکن اور چاہ زمزم کے درمیان میں ننانوے نبیوں کی قبریں ہیں، اور اسی کتاب میں ہے کہ جب کسی نبی کی امت ہلاک کردی جاتی تھی تو وہ نبی بیت اللہ شریف کے پاس آکر پناہ لیتے اور وہیں تازندگی متعبد ہوجاتے تھے، اور ظاہر ہے کہ نبی کی جس جگہ وفات واقع ہوتی ہے وہ اسی جگہ مدفون ہوتا ہے، اور اب جب کہ ان قبروں کے نشانات صدیوں سے کسی کو معلوم نہیں تو کہنا پڑے گا کہ مسجد حرام کی توسیع میں زمانہ قدیم سے ہی وہ قبریں حدود حرم میں آگئیں، اسی طرح اسمٰعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ ہاجرہ کی قبریں دار حطیم میں ہیں، جو حدود مطاف میں ہے اور قبروں کا کوئی نشان نہیں ہے... یہ باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ پرانی قبروں کے نشانات مٹا کر بھی توسیع مسجد وتعمیر جائز ہے، اسی قسم کے مضامین "طبری" اور "البدایة والنہایة" صفحہ ۱۲۰۔ ۱۳۸۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲ میں اور جلد ۹ میں بھی ہیں" (نظام الفتاوی ۱/۱۶۲۔ ۱۶۳)۔

خلاصہ کلام یہ کہ قبرستان زیر استعمال نہ ہو بلکہ اس میں تدفین متروک ہوچکی ہو تو اس میں توسیع کرنا درست ہے، اور یہ توسیع کا عمل واقف کی منشاء کے خلاف بھی نہ ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی

اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کی طرح ہے کہ مسجد کی توسیع میں اگر قبرستان کی اتنی زمین مستعمل ہو جس کی نہ فی الحال قبرستان کے لئے ضرورت ہے اور نہ آئندہ اس کی ضرورت متوقع ہو تو اس طرح اس کی توسیع کی جائے کہ قبریں نمازیوں کے سامنے نہ ہوں بلکہ درمیان میں دیوار مسجد حائل ہو (فتاوی محمودیہ بحوالہ عینی ۱/ص ۲۸۷) البتہ نئی قبریں جہاں میت کا جسم مٹی نہ بنا ہو یہ تعمیر درست نہ ہوگی۔

مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

صورت مسئولہ میں قبرستان کے حکم کے بارے میں فرق ہے، اگر قبرستان بالکل ویران ہوچکا ہے اور جس جگہ مسجد کی توسیع کرنا چاہتے ہیں، قبریں بہت پرانی ہیں کہ قبر کا کوئی نام ونشان نظر نہیں آتا ہے تو اس جگہ مسجد کی توسیع کی

جاسکتی ہے، اور اگر قبرستان زیر استعمال ہے اور اس جگہ قبریں نئی ہیں تو وہاں قبر کی جگہ مسجد کی توسیع جائز نہیں ہے۔

ولو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى غيرها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد. ولو بلى الميت و صار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه.

مولانا سميع الله قاسمی

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع:

کسی قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہے، اب جب کہ مسلمانوں کی آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی توسیع کی ضرورت پڑ گئی تو قبر کے مزید کچھ حصے شامل کرکے اس کی توسیع کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں آباد اور ویران دونوں اعتبار سے کچھ فرق نہیں، البتہ اس حصے میں جدید اور قدیم ہونے کے اعتبار سے فرق ہے۔

چنانچہ اگر قبر بالکل نئی ہے تو پھر اس حصے میں توسیع کی اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس سے قبر کی بے حرمتی ہوتی ہے۔ اور اگر قبریں پرانی اور بوسیدہ ہیں اور مردے مٹی ہوگئے ہیں تو اس حصے کو توسیع کے اندر شامل کرلینے کی جازت ہے حتی کہ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ یہ تو صاحب قبر کی خوش قسمتی کی بات ہے کیوں کہ حرم کے مطاف میں بھی انبیاء کی قبریں ہیں (فتاوی رحیمیہ ۸۶/۶)

عالمگیری کے اندر ہے: "ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (عالمگیری ۱۵۶/۱، وہکذا فی التبیین ۲۴۶/۱)

مولانا صدر عالم

اگر اس قبرستان میں لوگوں نے مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں تو مسجد کی توسیع جائز ہے۔

ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه ومقتضاه جواز المشي فوقه (ردالمحتار ۵۳۸/۱)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

قبرستان کی مسجد کو وسیع کرنے کا حکم:

جو مسجد کسی وقت قبرستان میں تعمیر کی گئی ہو تاکہ جو لوگ زیارت کے لئے قبرستان آئیں وہ نماز پڑھ لیا کریں، لیکن اب آبادی کے بڑھ جانے اور لوگوں میں زیادتی کے سبب وہ مسجد تنگ ہوجائے اور ایک عام مسجد کی طرح ہوجائے کہ جو لوگ زیارت کرنے والے نہیں ہیں وہ بھی اس میں آکر نماز پڑھنے لگیں تو ان وجوہات کی بناپر اس مسجد کو

وسیع کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ مسجد کی توسیع کی گنجائش ہے کہ قبرستان کے اندر اس مسجد کے آس پاس قبریں نہ ہوں اور اگر کسی زمانہ میں رہی ہوں تو وہ مرور زمانہ کی وجہ سے مٹی ہو چکی ہوں اور اب ان قبروں کے نشانات بھی مٹ چکے ہوں تو اس صورت میں ارباب فتاویٰ کے کلام سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۰)

واما المقبرة الدائرة إذا بنى فيها مسجد ليصلى فيه فلم أر فيه بأساً لأن المقابر وقف وكذا المسجد فمعناهما واحد (عمدۃ القاری للعینی ۴/۱۷۴)

اور پرانا قبرستان جب اس میں مسجد تعمیر کی جائے تا کہ لوگ اس میں نماز پڑھیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ قبرستان بھی وقف ہوتا ہے اور مسجد بھی، پس دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع:

اگر وسیع قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہے اور آبادی کے قریب ہونے، نیز قریب میں دوسری مسجد نہ ہونے کی وجہ سے مسجد کی توسیع کی ضرورت ہے تو توسیع کی جائے گی کیونکہ جس طرح قبرستان اوقاف مسلمین میں سے ہے اسی طرح مسجد بھی اوقاف مسلمین میں سے ہے، اور جس طرح قبرستان کی تملیک جائز نہیں اسی طرح مسجد کی بھی تملیک جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کی توسیع قبرستان میں جائز ہوگی لیکن شرط یہ ہے کہ جہاں مسجد کی توسیع کی جائے وہاں کوئی نئی قبر نہ ہو اور اگر پرانی قبر ہو تو توسیع کے وقت اس کو مٹا دیا جائے، چنانچہ صاحب عینی رقم طراز ہیں:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عینی ۱۰/۱۵۲)

اگر مسلمانوں کا کوئی قبرستان پرانا ہو جائے اور اس پر مسجد بنا دی گئی تو میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبرستان میت کو دفن کرنے کے لئے مسلمانوں کے وقف میں سے ایک وقف ہے، اس کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا، اس لئے اگر وہ پرانا ہو جائے اور اس میں دفنانے کی ضرورت نہ ہو تو اس کا استعمال مسجد کے لئے درست ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے، اس پر کسی کی ملکیت جائز نہیں۔

لو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (زیلعی ۱/۲۴۶)

اگر میت پرانی ہو کر مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسری میت دفن کرنا اور اس کے اوپر کھیتی کرنا اور عمارت بنانا جائز ہے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت

سوال: ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، اور شائد واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جوابات

غیر مسلم کے وقف کو جب کہ مسجد وغیرہ کے لئے ہو درست قرار دیا گیا ہے، البتہ وقف کی تولیت وانتظام اس کے سپرد ہو اس بابت احقر کو کوئی چیز نہیں مل سکی، بظاہر تو یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ کہ وہ اپنے مذہب خاص کی وجہ سے نہ وقف کی اہمیت اور نہ موقوف علیہ کی عظمت، کچھ بھی اس درجہ میں نہیں رکھتا جو کہ ایک مسلمان کو ہوتی ہے، اور نہ ہی اس سے شرائط وقف کی تنفیذ میں وہ توجہ واہتمام متصور ہے جو اس کے لئے درکار ہوتا ہے۔

البتہ جو قدیم اوقاف غیر مسلموں کی تولیت وذمہ داری میں چلے آرہے ہیں ان کے حالات کا جائزہ لیکر فیصلہ کرنا مناسب ہے، اگر کام صحیح شرائط واحکام کے مطابق ہو رہا ہے تو ان کے ہاتھ میں رہنے دیا جائے۔ ورنہ دوسری کارروائی کی جائے، اس لئے کہ اطلاقاً تصرف وتعرض میں فتنہ پیدا ہوسکتا ہے اور یہاں جو رواداری مطلوب ہے اس کے بھی خلاف ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت:

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رقمطراز ہیں:

ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حریته وإسلامه (ردالمحتار ۶/۵۷۹)

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ اشخاص پر نہ سہی لیکن اسباب واموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی، اسی لئے رافعی کو شامی کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

ینبغی أن یخص بوقف الذمی فان تولیة الذمی علی المسلمین حرام لا ینبغی اتباع شرط الواقف فیها (تقریر الرافعی مع الشامی ۶/۸۴)

ارشاد ربانی: ''إنما یعمر مساجد الله من آمن بالله والیوم الآخر ...'' سے بھی ایک حد تک رافعی کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو ''عمارۃ'' سے معنوی عمارت بھی مراد ہوسکتی ہے جو نماز اور ذکر وعبادت سے عبارت ہے،

اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے (گنجائش دونوں معنوں کی ہے، دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی ۵۹۴/۷) کیونکہ اگر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر تعمیر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین جواز یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے لیکن مکروہ تحریمی۔ جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت ونگہداشت اور انتظام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ نظم وحفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ ﷺ نے عثمان بن طلحہ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی، حالانکہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا؟... البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کرسکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیرمسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات و خدشات سے خالی نہیں، اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں... واللہ تعالی اعلم.

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

درست ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں مساجد ومقابر یا دیگر اوقاف کا رہنا:

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف بھی صحیح ہے، البتہ اس کے وقف کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جس کے لئے وقف کررہا ہے اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو اور ہمارے نزدیک بھی۔ جیسے اپنی اولاد یا فقراء یا بیت المقدس پر وقف کرنا، اس کے نزدیک بھی باعث قرب ہے اور ہمارے نزدیک بھی، اگر اس کے نزدیک باعث قرب ہے لیکن ہمارے نزدیک نہیں۔ مثلاً مندر کے لئے وقف۔ یا ہمارے نزدیک ہے لیکن اس کے نزدیک نہیں۔ جیسے حج وغیرہ کے لئے تو وقف صحیح نہیں ہوگا۔ لہذا اگر کوئی غیر مسلم ثواب سمجھ کر کسی مسجد یا قبرستان کے لئے وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح ہوگا۔

"وأما الاسلام فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على أولاده أوعلى الفقراء أوعلى فقراء أهل الذمة فإن عمم جاز الصرف إلى كل فقير مسلم أوكافر وإن خصص فقراء أهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف" (البحر ۲۰۲/۵)

"(قوله بشرط كونه قربة عندنا و عندهم) الظاهر أن هذا شرط في وقف الذمي فقط

لیخرج مالو کان قربة عندنا فقط کوقفه علی الحج والمسجد ماکان قربة عندهم فقط کالوقف علی البیعة بخلاف الوقف علی مسجد القدس فانه قربة عندنا وعندهم فیصح الخ" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۰۴)

اور جب غیر مسلم کا وقف صحیح ہے تو وہ اپنے اوقاف کا متولی بھی بن سکتا ہے، اس لئے کہ صحت تولیت کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

"ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته وإسلامه لمافی الاسعاف" الخ (ردالمحتار مطلب فی شروط التولی ۳/۳۸۵)

"ولا تشترط الحریة والاسلام للصحة لما فی الاسعاف ولو کان عبدا یجوز قیاساً واستحسانا والذمی فی الحکم کالعبد الخ" (الفتاوی الہندیہ ۲/۴۰۸)

لہٰذا مذکورہ صورت میں اگر ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد یا مقابر پر وقف کیا ہے اور نسلاً بعد نسل یہ تولیت ان کے خاندانوں میں آ رہی ہے، جس کی وجہ سے آج بھی وہ اوقاف غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ہیں تو ایسی صورت میں غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح و درست ہے۔

مفتی محمد جنید عالم قاسمی

چونکہ صحت وقف کے لئے واقف کا اور تولیت وقف کے لئے متولی کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہے:

أما الإسلام فلیس بشرط (فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۲)

و یشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته وإسلامه (شامی ۳/۳۸۵)

اس لئے ہندو راجاؤں نے مساجد پر یا دیگر اسلامی مقاصد کے تحت جو اراضی وقف کئے اور اس کی تولیت اپنے ہی کسی ہم مذہب کے سپرد کیا، سب عمل درست رہا، اور پھر نسلاً بعد نسلٍ یہ تولیت مختلف متولیوں کی طرف منتقل ہوتے ہوئے آج کسی ہندو بورڈ کو حاصل ہے، تو اسے علی حالہ ہندو وقف بورڈ کی تولیت ونگرانی میں بھی چھوڑا جا سکتا ہے، وقف کا کوئی بھی متولی خواہ واقف کا متعین کردہ ہو یا کسی قاضی شریعت وغیرہ ہی کا، جب تک اس میں امانت داری رہے گی معزول نہیں کیا جا سکتا۔

آج مساجد ومقابر یا دیگر اسلامی مقاصد کے تحت جو اوقاف ہندو راجاؤں کی طرف سے قائم وموجود ہیں اور ہندو وقف بورڈ کے تحت اس کا انتظام چل رہا ہے، اگر تحقیقات سے ثابت ہو کہ بورڈ واقف کے شرائط ومنشاء کی رعایت و پابندی کرتے ہوئے سارا نظم ونسق انجام دے رہا ہے تو اس بورڈ یعنی غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں چھوڑ دینا درست ہے، لیکن تحقیقات سے اس ادارہ کی خیانت معلوم ہو جائے، یا پھر عین مساجد ومقابر ہی پر کسی بیجا تصرف کا خطرہ محسوس ہو تو اس کی تولیت سے اوقاف کو نکالنا ضروری ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس وقف ہی سے مسجد ومقبرہ کا رشتہ منقطع

کردینالازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر حمد قاسمی

اگر کسی جگہ ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کیا ہے، اب ان کی اولاد ہی میں کوئی ہندواس کا متولی ہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ متولی کے لئے مسلمان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته و إسلامه کذا فی الاسعاف (ردالمحتار ۴/۳۸۵)

ولاتشترط الحریة والإسلام للصحة کمافی الاسعاف (ہندیہ ۲/۴۰۸)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

غیرمسلم کا وقف اوراس کی تولیت:

غیرمسلم اگر کارثواب سمجھ کر مسجد کے لئے کوئی جائداد وقف کردے تو شرعی طور پر غیرمسلم کا وقف صحیح ہے، اور مسجد اور عبادت گاہوں میں انکی وقف کردہ اشیاء کا استعمال بلاکراہت جائز ہے (مستفاد از احسن الفتاوی ۶/۴۳۹، فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۷)

لأنه مباح بدلیل صحته من الکافر و تحته فی الشامیة، بل التقرب به موقوف علی نیة القربة فهو بدونها مباح حتی یصح من الکافر کالعتق والنکاح (وقوله) فإنه لابد فیه من أن یکون فی صورة القربة (درمختار مع الشامی۔ زکریا ۶/۵۲۱، شامی۔ کراچی ۴/۳۳۹)

اس لئے کہ کافر کی طرف سے صحیح ہونے کی وجہ سے مباح ہے اور اسکے نیچے شامی میں ہے کہ اس کے کار ثواب ہونے کا مدار

قربت کی نیت پر ہے، لہذا بغیر نیت کے صرف مباح ہے حتی کہ کافر کی طرف سے بھی صحیح ہوجاتا ہے جیسا کہ عتق اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے اس لئے اس میں ضروری ہے کہ قربت کی صورت میں ہو۔

نیز غیرمسلموں کی تولیت بھی اوقاف میں جائز ہے اس لئے کہ تولیت کا مدار امانت داری پر ہے نہ کہ ایمان واسلام پر۔

مطلب شروط المتولی، ولاتشترط الحریة والإسلام للصحة کما فی الاسعاف ولو کان عبدا یجوز قیاسا واستحسانا والذمی فی الحکم کالعبد (ہندیہ ۲/۴۶، شامی زکریا ۶/۵۷۹)

متولی کی شرطوں کے تحت لکھا ہے کہ صحت تولیت کے لئے آزاد یا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے اور اگر متولی غلام ہو تو قیاساً واستحساناً جائز ہے اور غیرمسلم ذمی حکم میں غلام کی طرح ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

اوقاف کا غیرمسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

صحت وقف کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، غیرمسلم کا بھی وقف درست ہے، البتہ غیرمسلم کے

وقف کے درست ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جس مقصد کے لئے وقف کر رہا ہے اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو اور ہمارے نزدیک بھی، جیسے بیت المقدس کے فقراء یا اپنی اولاد پر وقف کرنا ہمارے نزدیک بھی باعث قربت وتقرب ہے اور اس کے نزدیک بھی، اگر اس کے نزدیک قربت ہو ہمارے نزدیک نہیں جیسے مندر پر وقف، یا ہمارے نزدیک تو باعث قربت ہو مگر اس کے نزدیک نہیں جیسے حج وغیرہ، تو ایسی صورت میں غیر مسلم کا وقف درست نہیں ہوگا، لہذا اگر کوئی غیر مسلم قربت وثواب سمجھ کر کسی مسجد یا قبرستان کے لئے اپنی کوئی جائداد وقف کر دے تو اس کا وقف درست اور صحیح قرار پائے گا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے شرائط وقف کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"وأما الإسلام فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على الفقراء أو على فقراء أهل الذمة فإن عمم جاز الصرف إلى كل فقير مسلم أو كافر وإن خصص فقراء أهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف" (البحر الرائق ۵/۲۰۴)

علامہ ابن عابدین شامی نے حاشیہ بحر الرائق میں (قوله بشرط كونه قربة عندنا وعندهم) کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"الظاهر ان هذا شرط في وقف الذمي فقط ليخرج مالو كان قربة عندنا فقط كوقفه على الحج والمسجد ماكان قربة عندهم فقط كالوقف على البيعة بخلاف الوقف على مسجد القدس فانه قربة عندنا وعندهم فيصح (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۰۴)

اور جب غیر مسلم وقف کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کا وقف درست ہے تو وہ اپنے اوقاف کا متولی اور نگراں بھی بن سکتا ہے، کیونکہ تولیت اوقاف کی صحت کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے غیر مسلم بھی اوقاف کا متولی بن سکتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے شرائط تولیت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته وإسلامه لما في الاسعاف".

فتاوی ہندیہ میں ہے:

"ولا تشترط الحرية والإسلام للصحة لما في الاسعاف ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا والذمي في الحكم كالعبد"

لہذا اگر ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد یا مقابر پر اراضی وقف کی ہیں اور ان اوقاف کی تولیت نسلاً بعد نسلٍ ان کے خاندانوں میں آرہی ہے جس کی بنیاد پر آج بھی وہ اوقاف ہندو وقف بورڈ کی تولیت میں ہیں تو ایسی صورت میں غیر مسلم ادارہ اور ہندو وقف بورڈ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح و درست ہے:

مفتی نسیم احمد قاسمی

مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اولاً تولیت کے جو شرائط فقہاء نے بیان کئے ہیں وہ غیر مسلم ذمہ داروں میں مفقود ہیں، خاص طور پر امین ہونے کی شرط بنیادی شرط ہے (البحر الرائق ۲۴۴/۵) بلا شبہ امانت کا تصور بلا ایمان ممکن نہیں۔

بالخصوص ہندوستان کے موجودہ حالات میں اس کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، لہذا ایسے اوقاف جو ہندو وقف بورڈ کے تحت ہیں ان کے سلسلہ میں مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ کوشش کر کے ہندو وقف بورڈ سے منتقل کرا کر مسلم وقف بورڈ میں داخل کرائیں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

نہیں۔ غیر مسلموں کی تولیت میں مساجد وغیرہ اوقاف کا رہنا ہرگز درست نہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے:

ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر (توبہ/۱۷)

''مشرکین اس لائق نہیں کہ وہ اللہ کی مسجد کو آباد کریں جب کہ وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے رہے ہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

''**ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر**''

غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے اس طرح کے اوقاف کو نکالنے کی جد و جہد ہونی چاہئے، مگر جب تک یہ نہیں ہو پاتا اس سے استفادہ کو رد نہیں کر سکتے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی

مساجد و مدارس اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کو غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکال لینا بہتر ہے، لیکن اگر اس میں مشکلات ہوں تو ہوں، ان کی تولیت میں رہنے دینے کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ مطلب فی شروط المتولی کے تحت لکھتے ہیں:

والظاهر انها شرائط الاولوية لا شرائط الصحة وان الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ينعزل كالقاضي إذا فسق لا ينعزل على الصحيح المفتىٰ به ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه (ردالمحتار ۴۲۲/۳)

ظاہر یہ ہے کہ (فسق وغیرہ سے محفوظ ہونا) اولویت کی شرط ہے، صحت کی شرط نہیں، چنانچہ متولی اگر فاسق ہو جائے تو وہ مستحق معزولی ہو جائے گا، مگر بسبب فسق خود سے معزول نہیں ہوگا، جیسے قاضی، صحیح مفتیٰ بہ قول کے مطابق فسق کی وجہ سے از خود معزول نہیں ہوتا، اور تولیت کی شرائط صحت میں سے متولی کا بالغ و عاقل ہونا ہے، آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ ہندو نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں اور واقف کے ہندو ہونے کے سبب مساجد

ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے تو مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں باقی چھوڑنا درست ہے، اس لئے کہ واقف ہندو ہے تو اگر وہ ہندو وقف بورڈ مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، اس طرح کہ وہ مسجد میں کسی طرح کی رخنہ اندازی نہیں کرتا، بلکہ وہ مسجد کے ساتھ مسجد کا معاملہ کرتا ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ (۳۵۳/۲) میں ہے:

ولو جعل ذمي دار مسجد الملسمين وبناه كما بنى المسلمون وأذن لهم بالصلوة فيه فصلوا فيه ثم مات يصير ميراثا لورثته و هذا قول الكل، كذا فى جواهر الاخلاطى ۔ یعنی واقف ذمی یا ہندو کے مرنے کے بعد یہ مسجد موقوف اس کے ورثہ کی میراث ہوگی تو اسی طرح اس کی تولیت بھی اس کے ورثہ کے ذمہ آجائے گی، واللہ اعلم۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب لکھتے ہیں کہ اگر کوئی غیر مسلم اپنی سمجھ وعقیدہ میں کوئی اچھا کام سمجھ کر کسی ایسے کام کے لئے کچھ دیدے یا وقف کردے جو مسلمانوں کے نزدیک وعقیدہ میں بھی نیک وقربت ہے تو وہ دینا اور وقف کرنا صحیح ونافذ ہوجاتا ہے، اور اسی ضابطہ شرعیہ کے مطابق یہودیوں کا وقف علی المسجد الاقصیٰ بھی صحیح ہے، اور زمانہ رسالتمآب ﷺ سے آج تک بلا اختلاف معتبر چلا آرہا ہے، اور اسی طرح زمانہ دراز سے ہندو راجاؤں کا وقف کرنا مساجد ومقابر اور عیدگاہوں پر اور مدارس دینیہ وغیرہ سیکڑوں کی تعداد میں موجود ہیں اور سب کے نزدیک صحیح ومعتبر ہیں، اگرچہ ان میں کسی ایک نے وقف کرنے کا لفظ نہیں کہا جب بھی حسب ضابطہ شرعیہ "ان العام بدلالة الحال كالمشروط بالمقال" وقف ہی مانا گیا ہے، لہذا اس کو بھی شرط کا درجہ وحکم دے سکتے ہیں (فتاوی نظامیہ ۱/ ۳۳۳)

اور واقف کا اپنے لئے تولیت کی شرط لگانا جائز ہے، یہی مفتی بہ قول ہے، لہذا واقف ہندو کا وقف مسجد وغیرہ کو اپنی تولیت میں رکھ کر اس میں نماز کی اجازت دینا صحیح ہے اور مسلمانوں کا نماز پڑھنا بھی صحیح ہے، اسی طرح قبرستان کا مسئلہ بھی ہے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں چونکہ شرعاً ہندو کا وقف صحیح ومعتبر ہے اور واقف کا اپنی تولیت کی شرط لگانا بھی مفتی بہ قول کے اعتبار سے صحیح ہے، تو ایسی مساجد وقبرستان کو ہندو کی تولیت میں رہنا بھی صحیح ہے، اور غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا بھی صحیح ہے، واللہ اعلم۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی

اوقاف مسلمین کا متولی غیر مسلم بھی

ہوسکتا ہے بشرطیکہ عاقل بالغ اور امانت دار ہو، چنانچہ قانون العدل والانصاف صفحہ ۶۸، مادہ ۱۴۵ پر ہے:

يشترط لصحة التولية أن يكون القيم عاقلا بالغاً ولا يشترط الحرية ولا الإسلام ،فالعبد أهل للنظر فى ذاته و كذا الذمى فتصح توليته للنظر على الوقف۔

مفتی محبوب علی وجیهی

غیر مسلم متولی بن سکتا ہے کیوں کہ تولیت کی شرطوں میں سے بلوغ وعقل ہے نہ کہ آزاد و مسلمان ہونا "ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حریته وإسلامه لما فی الاسعاف (ردالمحتار ۵۳۲/۳) ہاں اگر خیانت کا ثبوت ہورہا ہے تو قاضی اسے معزول کردے گا" لایملک القاضی نصب متول آخر بلاسبب موجب لذلک وهو ظهور خیانة الأول أوشئ آخر" (شامی ۵۳۴/۳)

حضرت قاضی القضاۃ مولانا مجاہد الاسلام صاحب (مدظلہ و اطال اللہ عمرہ) نے اپنی کتاب (اسلامی عدالت) میں اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے، بہر حال قاضی اگر مصلحت سمجھے تو بغیر خیانت کے بھی متولی کو معزول کرسکتا ہے۔" وذکر فی البحر کلاما عن الخانیة ثم قال عقبه و فیه دلیل علی أن للقاضی عزل منصوب قاض آخر بغیر خیانة إذا رأی المصلحة" (شامی ۵۳۴/۳)

لیکن سوال یہ ہے کہ عزل تو اسی وقت ہوگا جب کہ قوت قاہرہ ہو اور یہاں موجودہ ہندوستان میں اس کا فقدان ہے تو اب کیا کیا جائے، بندہ کے خیال میں تین صورتیں سمجھ میں آتی ہیں: (۱) حکومت کو مجبور کیا جائے کہ ان اوقاف کو "مسلم وقف بورڈ" کے تحت کردیا جائے۔ (۲) اسے اگر وہ تسلیم نہ کرے تو اس پر زور دیا جائے کہ "اہل معرفت واصحاب رائے منتخبہ کمیٹی کو عزل ونصب کا اختیار دیدے۔ (۳) ہندوستانی عدلیہ کے سامنے ان متولیان کی خیانت ثابت کر کے ان کو معزول ومعطل کرایا جائے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مساجد ومقابر ودیگر اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کی تولیت غیر مسلم ادارہ کے ہاتھ میں ہونا شرعاً جائز ہے، تاہم خلاف اولی ضرور ہے۔

ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حریته وإسلامه لمافی الاسعاف (شامی ۳۸۵/۳)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

ہندوستان کی وزرات اوقاف کا وزیر غیر مسلم ہے جب کہ اس میں اسلامی اوقاف بھی شامل ہیں۔

اوقاف کے سلسلہ میں ایک ضروری گذارش:

وقف بورڈ دینی رقم بینک میں رکھتے ہیں، بلکہ فکس ڈیپازٹ کراتے ہیں، اس پر سود ملتا ہے یہ سود کی رقم مذہبی اداروں، مسجدوں اور ملازمین کی تنخواہوں پر خرچ کی جاتی ہے، سود اور اصل سب خلط ملط رہتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ سود کی رقم الگ رکھی جائے۔ بورڈ کی جمع شدہ رقم پر بلا سودی منافع کی کوئی شکل اختیار نہیں کی جاتی۔ اس طرح ایک مذہبی ادارے میں کھلم کھلا سود کا سلسلہ ہے اس پر غور کیا جائے اور اوقاف کے لئے جائز راہ سامنے رکھی جائے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

ہندو راجاؤں نے مساجد کے لئے جو اراضی وقف کی ہیں، وہ ہندو ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ فرمانروا ہونے کی حیثیت سے وقف کی ہیں، لہذا اس کو ہندو وقف بورڈ کے تحت نہیں رکھنا چاہئے، جس طرح مسلم حکمرانوں نے

مندروں کو اراضی دی تھیں جن کی دستاویزات موجود ہیں، لیکن واقف کے مسلم ہونے کی وجہ سے اس کو مسلم وقف بورڈ میں نہیں رکھا گیا۔

ہماری کوشش تو یہی ہونی چاہئے کہ وہ اوقاف غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکل کر مسلم ادارہ کی تولیت میں آجائیں۔ارشاد ربانی ہے:

"لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"۔

وضاحت: اوقاف کی بیع کے عدم جواز پر بخاری شریف کی وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر میں جو جائداد ملی اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو مشورہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا

إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها فتصدق بها عمر على أن لا تباع ولا توهب ولا تورث.

تو اس کی توجیہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حبست اصلہا فرمانا یا حضرت عمر کا عدم بیع، عدم ہبہ اور عدم تورث کی شرط کے ساتھ وقف کرنا اس لئے تھا کہ اوقاف لوگوں کی دست برد سے محفوظ رہے اور اس کا صدقہ جاریہ ہونا متاثر نہ ہو، آنحضرتؐ اور حضرت عمرؓ کی تصریحات کا منشا اوقاف کو ناکارہ اور بے سود بنانا نہیں تھا، اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ اگر اس کی بیع نہ کی جائے اور متبادل وقف کا انتظام نہ کیا جائے تو اوقاف بے سود اور ناکارہ ہو جائیں گے، یہاں خدانخواستہ کسی کی دخل اندازی اور تصرف کے لئے جواز فراہم کرنا پیش نظر ہے، بلکہ پیش نظر یہ ہے کہ کسی طرح اوقاف صدقہ جاریہ بنے رہیں اور ان کا فیض جاری رہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ راقم نے بیشتر جوابات میں حنابلہ کے مسلک پر بنیاد رکھی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں اوقاف کا حال زار اور مسلمانوں کی بے بسی دیکھ کر یہ بات سمجھ میں آئی کہ ایسے اضطراری حالات میں کیوں نہ امام احمدؒ کے مسلک پر عمل کرلیا جائے، یہاں اس مسلک کو اختیار کرنا اتباع ھوی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شدید ضرورت کے تحت ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ چیز بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان میں اوقاف کے سرکاری ادارے اور متولیان اوقاف خیانت کے خوگر ہو چکے ہیں، اوقاف کی بیع کر کے اس رقم کو ہضم کرنے میں انتہائی بے باک ہیں، لہذا اگر سمینار میں اوقاف کی بیع کے جواز کا فیصلہ کیا جائے تو کچھ ایسی قیدیں لگادی جائیں جن کی بنا پر یہ طالع آزما اوقاف کو استحصال نہ کرسکیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ہاں۔ایسے اوقاف غیر مسلم کی تولیت میں رہ سکتے ہیں۔مساجد میں غیر مسلموں کی اس درجہ شرکت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ذمی کومتولی بنانا جائز ہے کیونکہ حکومت اسلامیہ کواس پر قابو ہوگا جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، حربی کو بنانا جائز نہیں، ہندستان میں غیر مسلم کومتولی بنانا جائز نہیں، اس لئے اس کی تولیت میں رہنا درست نہیں۔

مولانامحمد حنیف صاحب

اگر مسلم اوقاف کا متولی غیر مسلم ہو:

اس سلسہ میں فقہاء کے دونوں طرح کے اقوال ہیں، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ مسلم اوقاف کومسلمانوں ہی کی تولیت میں ہونا چاہئے، علامہ رافعی رقمطر از ہیں: فان تولية الذمي على المسلمين حرام (تقریر رافعی علی الرد ۶/ ۸۴) مسلمانوں پر ذمی کی تولیت حرام ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

مساجد و مقابر اور ایسے ہی اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ہونا مالی حیثیت تک تو جائز ہے۔

ويشترط للصحة بلوغه و عقله... ولا تشترط الحرية والاسلام (البحرالرائق ۵/ ۲۲۶)

ويشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته واسلامه... ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا لأهليته في ذاته بدليل أن تصرفه الموقوف لحق المولى ينفذ عليه بعد العتق لزوال المانع بخلاف الصبي ثم الذمي في الحكم كالعبد (شامی ۴/ ۵۷۹)

فقہ کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ تولیت کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے تو جب ابتداً مسلمان ہونا شرط نہیں تو بقاء بقاعدہ "البقاء أسهل من الابتداء" بدرجہ اولی شرط نہ ہوگا، لیکن جہاں تک مسجد اور مدرسہ کے داخلی اور مذہبی امور میں نظم ونسق کا تعلق ہے مثلاً امام ومؤذن، مدرس اور اسی طرح نصاب تعلیم مقرر کرنا اس کی تولیت غیر مسلم ادارہ کے تحت رکھنا جائز نہیں ہے یہ تو صرف مسلمان ہی کرسکتا ہے۔

إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر... (التوبة)

مفتی شیر علی گجراتی

تولیت کے لئے اسلام شرط نہیں۔ لہذا ہندو راجاؤں نے یا جاگیرداروں نے جو اراضی وقف کی ہیں ان کے نگراں اور متولی وہ یا اس کے وارثین یا غیر مسلم ادارے کی تولیت ہو درست ہے۔

علامہ شامی کی ردالمختار میں ہے: ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه لما في الاسعاف (۴/ ۳۸۱) فتاوی ہندیہ میں ہے: ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة (۲/ ۴۰۸)

اسی طرح ابن نجیم بحرالرائق شرح کنزالدقائق میں تولیت کے لئے اسلام اور حریت کی شرط نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة (ص/ ۲۴۵) البتہ بلوغ اور عقل شرط ہے۔ ويشترط للصحة بلوغه وعقله (ص ۲۴۴) البتہ امداد الفتاوی میں اسلام کوتولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

اکابر کے فتاوی سے اس کی تائید:

مفتی محمود صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی (ضرورت کی بنا پر جب کہ مسلمان سے ضیاع کا خوف ہو) غیر مسلم کا متولی ہونا درست قرار دیا ہے (دیکھئے: سوال نمبر ۵۶۳۔ ۱۵/۳۰۲)۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

اگر غیر مسلم میں امانت داری اور صلاحیت نظم و نسق پائی جائے تو غیر مسلم کی تولیت درست ہے۔

مولانا ایوب ندوی

کیا کوئی غیر مسلم اوقاف کا متولی ہوسکتا ہے؟

ہندوستان کی جن بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں اور غالبًا واقف کے ہندو ہونے کے باعث اب تک مساجد کی یہ اراضی ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق نظم و نسق کو انجام دیتا ہے لیکن چونکہ شرعًا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اس لئے اگر حکمت عملی سے کوئی شخص اوقاف مذکور کو غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکال کر مسلم اوقاف کے زیر نگرانی اس کے انتظام و انصرام کو کرسکتا ہو تو کردے لیکن اس کام کے کرنے کے لئے کوئی فتنہ برپا کرنے کی شرعًا گنجائش نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ اس جگہ دو مسئلے الگ الگ ہیں، جن کا سمجھنا ضروری ہے ورنہ اشتباہ ہوسکتا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم قربت و ثواب کی نیت سے کوئی زمین کسی مسجد و مقبرہ وغیرہ پر وقف کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ نیز کوئی غیر مسلم کسی اوقاف کا واقف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کوئی غیر مسلم کسی اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا متولی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو جہاں تک غیر مسلم کے واقف ہونے کا مسئلہ ہے تو یہ شرعًا جائز ہے، قال فی الهندية فی كتاب الوقف واما الا سلام (للواقف) فليس بشرط (فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۲، درمختار مع رد المحتار ۳/۳۹۲ و مثلہ فی احسن الفتاوی ۶/۴۳۹) وفی شرح التنوير بدليل صحته من الكافر ۔ البتہ غیر مسلم کا کسی بھی اسلامی وقف کا متولی ہونا جائز نہیں ہے، قال الله تعالى: وما كانوا أوليائه إن أولياء إلا المتقون (سورۃ الانفال/۳۴) ہاں اگر غیر مسلم نے وقف علی الاولاد وغیرہ کیا ہو تو اس صورت میں غیر مسلم متولی ہوسکتا ہے (فتاوی ہندیہ ۲/۴۰۸)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

جو مسلم اوقاف ہندو وقف بورڈ کی زیر نگرانی اور تولیت میں ہیں ان کو قانونی چارہ جوئی سے مسلم سنی وقف بورڈ کی تولیت میں لانے کے لئے کوشش کرنی چاہئے، اگر کامیابی نہ ہو تو غیر مسلم کے متولی ہونے کو مجبورًا گوارہ کیا جاسکتا ہے، حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی تحریر فرماتے ہیں: ''جب ایسی مجبوری ہے کہ وقف کے محفوظ رہنے اور انتظام برقرار رہنے کی صرف یہی صورت (یعنی غیر مسلم کو متولی بنانا) ہے تو مجبورًا برداشت کیا جاسکتا ہے (فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۳)۔

اور علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ متولی ہونے کی صحت کے لئے آزاد اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: وبشرط للصحة (ای لصحة التولیة) بلوغه وعقله لاحریته وإسلامه، ولو کان عبداً یجوز قیاسا و استحساناً لأهلیته فی ذاته .... ثم الذمی فی الحکم کالعبد الخ (ردالمحتار ۳/۵۳۲)

مولانا عبد القیوم

مسلم وغیر مسلم دونوں کی طرف سے وقف درست ہے، وقف کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں "واما الاسلام فلیس بشرط" (الہندیہ ۲/۳۵۲) مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا (خواہ واقف مسلم ہو یا غیر مسلم) غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے بشرطیکہ وہ اوقاف میں خیانت نہ کرے، مساجد ومقابر وغیرہ میں غیر شرعی تصرف نہ کرے، اوقاف کے متولی کا نصب وعزل امانت وخیانت پر موقوف ہے، خواہ وہ متولی مسلم ہو یا غیر مسلم۔

قال فی الاسعاف ولا یولی إلا أمین قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولایة مقیدة بشرط النظر ولیس من النظر تولیة الخائن لأنه یخل بالمقصود (شامی ۳/۳۸۵)

مولانا تنویر عالم قاسمی

ہندو راجاؤں کی طرف سے کئے ہوئے اوقاف سے فائدہ حاصل کرنے اور ہندو وقف بورڈ کے ماتحت ان اوقاف کے رہنے سے کوئی مضائقہ نہیں، فتاوی محمودیہ میں ہے: کتنی ہی ہندو ریاستیں ہیں جہاں ان راجاؤں نے مسلمان رعایا کے لئے مسجدیں بنوا رکھی ہیں جن میں بغیر نکیر صدیوں سے نماز ہوتی ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خانہ کعبہ خود کفار کا تعمیر کیا ہوا تھا جس میں حضور اقدس ﷺ نے نماز ادا فرمائی، اور زمانہ فتوحات میں آ چکے بعد خلفاء راشدین نے اس کی تعمیر کو تعمیر کفار ہونے کی وجہ سے بدلوانے کی ضرورت نہیں سمجھی (فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۹)۔

دور حاضر میں جب مسلم وقف بورڈ ایکٹ کے تحت ہر ریاست میں قائم ہے تو اس کو ایسے اوقاف اپنے زیر تصرف لے لینا چاہئے یا ہندو وقف بورڈ سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ مسلم اوقاف مسلم وقف بورڈ کے سپرد کر دے۔ غیر مسلم ادارہ مقاصد وقف اور احکام شریعت کو پوری طرح انجام نہیں دے سکتا لہذا اس کے ماتحت مسلم اوقاف کا رہنا مناسب نہیں۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جو اوقاف ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر وقف کی ہیں اور وہ ہندو وقف بورڈ کی نگرانی میں ہیں، وہ مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست وجائز ہے۔

(غیر مامون) قال فی الاسعاف لا یولی إلا أمین قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولایة مقیدة بشرط النظر ولیس من النظر تولیة الخائن لأنه یخل بالمقصود وکذا تولیة العاجز لأن المقصود

لایحصل به ویستوی فیه الذکر والأنثی کذا الأعمی والبصیر وکذا المحدود فی قذف إذا تاب لأ نه أمین وقالوا من طلب التولیة علی الوقف لا یعطی له وهو کمن طلب القضاء لا یقلد الخ والظاهر أنها شرائط الأولویة لا شرائط الصحة وان الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ینعزل کالقاضی اذا فسق لا ینعزل علی الصحیح المفتی به.... ویشترط للصحة بلوغه و عقله لاحریته وإسلامه لما فی الإسعاف (ردالمحتار ۴۲۲/۳)۔ مولانا نذر توحید مظاہری

غیر مسلموں کی موقوفہ کی ادارت میں مساجد، مقابر اور اسلامی مقاصد اسلامی آزادی کے ساتھ تولیت درست ہے۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

اصل یہ ہے کہ مساجد، مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے تمام اوقاف مسلمانوں ہی کی تولیت میں ہوں اور مسلمان ہی اس کے تمام نظم و نسق کو انجام دیں، لیکن اگر یہ اوقاف زمانہ قدیم سے ہندوؤں کی تولیت میں چلے آرہے ہوں، اور اب ان اوقاف کو ان کی تولیت سے نکالنا ممکن نہ ہو بلکہ ان اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو بدرجہ مجبوری اس کو برداشت کیا جاسکتا ہے (فتاوی محمودیہ ۳۰۲/۱۵)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں، اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و نسق انجام دیتا ہے، تو اس صورت میں مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست و جائز ہے، اگر کوئی شخص حکمت عملی سے ہندو اوقاف سے نکال کر مسلم اوقاف کی زیر نگرانی کردے یا خود ہندو اوقاف حق تولیت اور حق نگرانی اور ہر قسم کے حقوق سے دست بردار ہوجائے اور مسلم اوقاف کا اس پر تسلط و قبضہ مکمل طور پر ہوجائے تو فبہا، ورنہ نہیں، زبردستی ہندو اوقاف تولیت اور انتظام و انصرام کی باگ ڈور حاصل کرنے کے لئے بابری مسجد والا واقعہ رونما نہ ہونے پاوے، نیز شرعی نقطہ نظر سے بھی زبردستی لینا جائز نہیں ہے کیونکہ تولیت اور انتظام و انصرام کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

وأما الإسلام فلیس بشرط فلو وقف الذمی علی ولده ونسله وجعل آخره للمساکین جاز ویجوز أن یعطی المساکین وأهل الذمة وإن خص فی وقفه مساکین أهل الذمة جاز الخ (فتاوی ہندیہ ۳۵۲/۲، ردالمحتار ۴۲۱/۳ تا ۴۲۲)

حربی دخل دار الاسلام بامان ووقف جاز من ذلک ما یجوز من الذمی کذا فی الحاوی (فتاوی ہندیہ ۳۵۳/۲)

وقال العلامة ابن عابدین الشامی فی رد المحتار: ویشترط للصحة بلوغه وعقله لاحریته واسلامه کما فی الاسعاف (ردالمحتار ۴۲۲/۳)

مشعل راہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا:

جو لوگ قدیم سے زمیندار اور تعلقہ دار تھے اور جن کو ایرانی زبان میں مرزبان اور دہقان کہتے تھے، حضرت عمرؓ نے ان کی حالت اسی طرح قائم رہنے دی اور ان کے جو اختیارات اور حقوق تھے سب بحال رکھے (الفاروق ۲؍۱۴۱)

علامہ شبلی نعمانی رقمطراز ہیں: جہاں تک ہم کو معلوم ہے عراق کے سوا حضرت عمرؓ نے اور کسی صوبے کی پیمائش نہیں کرائی، بلکہ جہاں جس قسم کا بندوبست تھا، اور بندوبست کے جو کاغذات پہلے سے تیار تھے ان کو اسی طرح قائم رکھا، یہاں تک کہ دفتر کی زبان تک نہیں بدلی یعنی جس طرح اسلام سے پہلے عراق وایران کا دفتر فارسی میں، شام کا رومی میں، مصر کا قبطی میں تھا، حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی اسی طرح رہا، خراج کے محکمہ میں جس طرح قدیم سے پارسی، یونانی اور قبطی ملازم تھے بدستور بحال رہے، تاہم حضرت عمرؓ نے قدیم طریقۂ انتظام میں جہاں جو کچھ غلطی دیکھی اس کی اصلاح کر دی (الفاروق ۲؍۴۲)

وقال الحسن لا يجوز للذمي وصية إلا الثلث قال ابن عباس أمر النبي ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله وقال الله تعالى وان احكم بينهم بما أنزل الله (بخاری ۱؍۳۸۳)

وقف کا قریب حکم وصیت کا فرہے، اور ہدایہ وغیرہ جملہ کتب میں لکھا ہے کہ اگر جہت وصیت عندالکفر قربت ہو تو یہ وصیت جائز ہے، غیر مسلم اگر کارِثواب سمجھ کر وقف کرے تو اس کا وقف صحیح ہے، لہٰذا اگر غیر مسلم مساجد ودیگر اسلامی رفاہ عام کے لئے زمین وغیرہ وقف کردے تو اس کا وقف صحیح ہے، اسی طرح اس کا متولی و منتظم بننا اور رہنا بلاتردد صحیح وجائز ہے، اس سے خواہ مخواہ تولیت کو اپنے قبضہ میں کرنے کے لئے کوئی فتنہ برپا نہیں کرنا چاہئے۔

مسجد اور وقف کا متولی کیسا ہونا چاہئے؟

ایک استفتاء کے جواب میں حضرت مولانا مفتی سید عبدالرحیم لاجپوری دامت برکاتہم یوں رقمطراز ہیں: کمیٹی کے اکثر ارکان وممبران غیر دیندار اور احکام وقف سے ناواقف ہوں گے تو احکام وقف کے خلاف فیصلے ہوں گے، اس لئے ایسی کمیٹی سے فقط ایک دیندار احکام وقف سے واقف متولی کا ہونا افضل ہے، کام زیادہ ہو، تنہا انجام دینا دشوار ہو تو متولی اپنا نائب رکھ سکتا ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۲؍۱۵۷ تا ۱۵۸)

اہل علم و پابند صوم وصلوۃ اور پرہیزگار کے ہوتے ہوئے بے علم، بے عمل، فاسق وفاجر، داڑھی منڈائے، تو لیت اور اہتمام کے اور دینی سوسائٹی کی قیادت وسیادت کے اہل نہیں ہو سکتے، صحیح حق دار حاملین قرآن وپابند شریعت لوگ ہیں، حضرت امام مالکؒ کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کی رہنمائی وہی کر سکتا ہے جس کی زندگی پیغمبر اسلام ﷺ کے اسوۂ حسنہ کا نمونہ ہو۔ اور حضرت علامہ ابن تیمیہ کا فرمان ہے کہ امت کا اتفاق ہے کہ عالم باعمل مسلمان سیادت وقیادت کا اہل ہے، اگر ایسا شخص میسر نہ ہو تو یہ منصب مجبوراً دو شخصوں میں سے ایک کے سپرد کیا جائے گا۔

(۱) عالم فاسق (یعنی عالم بے عمل) کو۔ (۲) جاہل متقی (بے علم باعمل) کو۔ (کتاب السیاسۃ الشرعیہ ص ۱۷)

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے: ولا يجوز تولية الفاسق مع إمكان تولية البر ۔ یعنی نیک آدمی کے ملنے

کا امکان ہوتو فاسق کو سردار بنانا ناجائز ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱/۱۵۰)

آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة ۔یعنی جب اہم امور نااہل کو سپرد کئے جائیں تو قیامت کا انتظار کرو (بخاری ۱/۱۴)

نااہل متولیان مساجد واوقاف کو برطرف کرنے کا مجاز کس کو ہے؟

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ سوال نمبر (۷۴۶) کے جواب کے تحت یوں رقمطراز ہیں: اور اگر متولی میں خیانت ثابت ہو خواہ وہ واقف کا مقرر کیا ہوا ہو، یا قاضی کا یا عام مسلمین کا اس کو معزول کردینا واجب ہے اور یہ حق معزول کردینے کا بھی اصل میں قاضی کو ہے۔

في الدر المختار و ينزع وجوبا بزازية(لو) الواقف .درر . فغيره بالأولىٰ (غير مامون) أو عاجزاً أو ظهر به فسق إلخ مختصراً في رد المحتار. مقتضاه اثم القاضي بتركه الخ.

اوپر معلوم ہو چکا کہ عام مسلمین بجائے قاضی کے ہیں اس لئے اگر قاضی نہ ہوتو عام مسلمین کو یہ حق معزول کرنے کا حاصل ہے لیکن اگر عام مسلمین بذات خود اپنے اس اختیار شرعی کو نافذ کرنے پر قانوناً قادر نہ ہوں تو ان پر لازم ہے کے حکام وقت سے استعانت کریں اور ان سے درخواست کرا کر متولی صالح کو مقرر کرا کر اگر وقف کے انتظام کی اصلاح کریں، پس یہ متولی صالح شرعاً مسلمین کے طرف سے ہوگا اور قانوناً حکام وقت کی طرف سے ہوگا۔

اوقاف اسلامی کو عمداً حکومت کو سپرد کردینا جائز نہیں ہے:

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۵۰) کے تحت یوں رقمطراز ہیں: اوقاف اسلامیہ کو حکومت کے قبضہ میں دے دینا اور متولیوں کے اختیارات حکومت کو تفویض کردینا شرعاً درست نہیں ہے، متولیوں کی بے اعتدالی کو روکنے کے لئے حساب فہمی تو کی جاسکتی ہے لیکن ان کے شرعی اختیارات جو واقف نے دیئے ہیں سلب نہیں کئے جاسکتے۔ (کفایت المفتی ۷/۱۵۷، معارف القرآن ۴/۳۳۱، ہکذا فی فتاوی رحیمیہ ۶/۴۷)

زبدۃ الخلاصۃ:

کافر اگر قربت کی نیت سے مسجد تعمیر کرے یا مسجد کے لئے چندہ دے تو جائز ہے، آگے اس میں اختلاف ہے کہ مذہب واقف میں قربت ہونا شرط ہے یا کہ وقف کے خیال وعقیدہ میں قربت ہونا کافی ہے، راجح قول ثانی ہے:

قال في الهندية واما سببه فطلب الزلفىٰ (الى قوله) واما الاسلام فليس بشرط.

وفي كتاب الوقف من شرح التنوير بدليل صحته من الكافر.

وفي الشامية حتى يصح من الكافر (الى قوله) بخلاف الوقف فانه لا بد فيه من أن يكون في صورة القربة وهو معنى ما يأتي في قوله و يشترط أن يكون قربة في ذاته إذ لو اشترط كونه قربة حقيقة لم يصح من الكافر (رد المحتار)

وقف کا فر بحکم وصیت کافر ہے اور ہدایہ وغیرہ جملہ کتب میں لکھا ہے کہ اگر جہت وصیت عند الکافر قربت ہو تو یہ وصیت جائز ہے۔

آیت کریمہ " ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله " سے کفار کی تعمیر مسجد کے عدم جواز پر استدلال صحیح نہیں، آیت کے سیاق وسباق اور شان نزول پر نظر ڈالنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس میں مسجد حرام کی تعمیر اور سقایت حاج پر افتخار مشرکین کا رد ہے، اس طرح کہ مشرکین میں قبول عمل کی شرط (ایمان) موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا یہ عمل مقبول نہیں اور عمل غیر مقبول پر فخر کرنا لغو ہے، اس آیت میں جواز وعدم جواز سے کوئی تعرض نہیں، لہذا " للمشرکین " میں لام جواز نہیں بلکہ استحقاق وصلاحیت کا ہے، والتفصیل فی بیان القرآن۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض مفسرین کا اس آیت سے عدم جواز ثابت کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ آیت کے سیاق وسباق وشان نزول کے خلاف ہونے کے علاوہ تصریحات فقہاء رحمہم اللہ تعالی سے بھی معارض ہے اور بوقت معارضہ مفسرین کا قول قابل قبول نہ ہوگا " فانہ لکل فن رجال "۔

خانہ کعبہ کی تعمیر مشرکین کو برقرار رکھنے سے زیادہ قوی کون سی دلیل جواز پر ہوسکتی ہے؟ " فبای حدیث بعدہ یومنون "۔

غرضیکہ اگر کافر بنیت ثواب مسجد تعمیر کرے (یا مساجد ومقابر اور مدارس دینیہ وغیرہ پر اپنی اراضی وقف کرے) تو جائز ہے، البتہ اگر اس عمل کی وجہ سے مسلمانوں پر کفار کے افتخار واظہار منت کا اندیشہ ہو تو ان کے اس عمل کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا (احسن الفتاوی ۶ /۴۳۹ تا ۴۴۰، فتاوی ہندیہ ۲ /۳۵۲، درالمختار وردالمحتار ۳ /۳۹۲ تا ۳۹۳)

میری رائے یہ ہے کہ کافر کا وقف کرنا اور اس کا متولی ومنتظم رہنا بلا شبہ جائز ودرست ہے، اس کی تولیت کی باگ ڈور کو اپنے تصرف وتسلط میں لینے کی سعی کرنا بہتر نہیں ہے اس سے احتراز کرنے کی ضرورت ہے۔

آیت کریمہ مذکورہ بالا سے مولانا مفتی محمد شفیع علیہ الرحمہ اور محمد علی صابونی نے کافر کی تعمیر مسجد اور متولی ہونے کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے جو صحیح نہیں ہے (معارف القرآن ۴ /۳۳۰۔۳۳۱، روائع البیان ۱ /۵۷۳۔۵۷۴، بحوالہ احکام القرآن للجصاص ۳ /۸۷) مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

اوقاف کی تولیت کے لئے مسلم ہونا ضروری نہیں، اس لئے ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، ہندو واقف ہونے کے باعث ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، شرعاً اس کی اجازت ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ (۲ /۳۱۵) میں اس بارے میں صراحت ہے کہ واقف کے لئے اسلام کے ساتھ متصف ہونا ضروری نہیں تو متولی ہونے کے لئے بدرجہ اولی ضروری نہیں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ان ریاستوں میں جہاں ہندو راجاؤں نے اور جاگیرداروں نے مساجد پر زمینوں کو وقف کیا ہے، اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و

نسق انجام دیتا ہے تو اس صورت میں شرعی مسئلہ یہ ہے کہ مساجد و مقابر کا غیر مسلم ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ حکومت سے کوشش کر کے ان اوقاف کو مسلم اوقاف کی تولیت میں شامل کرائے، جہاں تک ان مسجدوں اور مقابر میں نماز اور تدفین کا مسئلہ ہے تو بہر حال یہ جائز اور درست ہے اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ غیر مسلم کا متولی رہنا درست نہیں، اس کے لئے سنجیدہ اور مثبت انداز میں کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ وہ اوقاف مسلمانوں کی تولیت میں آ جائیں۔ فتاوی ہندیہ میں درج ہے:

الصالح للناظر من لم يسأل الولاية للوقف وليس فيه فسق يعرف وفي الاسعاف لا يولى إلا أمين (فتاوی ہندیہ)

ناظر (متولی) کے لئے بہتر شخص وہ ہے جو ولایت کو نہ مانگے اور اسکے اندر معروف فسق ہو، اور اسعاف میں ہے کہ متولی صرف امین ہی بن سکتا ہے۔

خلاصہ بحث:

ہندوستان کی ان ریاستوں میں جہاں اب بھی مساجد و مقابر ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ان ریاستوں میں ہندو آبادی کی اکثریت ہے اور یہ ممکن نہ ہو کہ ان اوقاف کو مسلم اوقاف میں منتقل کیا جا سکے بلکہ اس کا خطرہ ہو کہ الگ کرنے کی صورت میں مسجد اور قبرستان سے بھی ہاتھ دھونا پڑیگا یا حکومت اس پر قبضہ کر لے گی تو اس صورت میں خاکسار کی رائے ہے کہ ہندو متولی جب مسجد کا صحیح نظم و نسق کر رہا ہو تو اس صورت میں مسجد اور قبرستان کو اس کی تولیت میں رہنے دینا چاہئے کیوں کہ خود فقہ کی کتابوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ متولی کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، البتہ امین ہونا شرط ہے، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ولا تشترط الحرية والإسلام لصحته لما في الاسعاف (ہندیہ ۲/۴۰۸)

متولی کے صحت کے لئے حریت (آزادی) اور اسلام شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

اس سلسلہ میں نفی یا اثبات میں کچھ عرض کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شرائط تولیت پر ایک نظر ڈال لی جائے، دور حاضر کے مشہور عالم دین اور مذاہب اربعہ کے معتمد ناقل ڈاکٹر وہبہ زحیلی (حفظہ اللہ) نے لکھا ہے کہ ناظر و متولی کے لئے کل تین شرطیں ہیں: (۱) عدالت: یعنی دیانتداری کی صفت ناظر و متولی میں پائی جانی چاہئے، یہ جمہور کا قول ہے، حنابلہ عدالت کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔ (۲) کفایہ: یعنی قوت کا ہونا بھی ضروری ہے تا کہ وہ ان تصرفات کے انجام دینے پر قادر ہو جن کا انہیں حق ہے، اسی قدرت میں بلوغ اور عقل کی شرط شامل ہے، البتہ مذکر ہونا شرط نہیں بلکہ عورت بھی تولیت کے فرائض انجام دے سکتی ہے۔ (۳) اسلام: یعنی اگر اوقاف مسلمانوں کے ہیں تو ان کا ناظر اور متولی بھی مسلمان ہونا چاہئے یا مسجد جیسی دینی اور مذہبی چیزوں کے لئے مسلمان متولی کا ہونا ضروری ہے، ہاں

اگر اوقاف غیر مسلم کے لئے ہیں تب غیر مسلم بھی ان کی تولیت کے فرائض انجام دے سکتے ہیں، یہ مسلک جمہور کا ہے تاہم حنفیہ اس تیسری شرط کے قائل نہیں ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۳۲)۔ علامہ شامی بھی حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته واسلامه لما في الاسعاف (ردالمحتار ۳/۳۶۵)

صحت تولیت کے لئے متولی کا بالغ ہونا اور عقل مند ہونا شرط ہے، اس کا آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے۔

اوپر مذکور تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا جائز ہے، تاہم ہم مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہئے کہ ایسے اوقاف کو مسلم وقف بورڈ کے تحت لائیں اور اس کوشش میں ہر فرد کو ایک دوسرے کا تعاون کرنا اپنا فریضہ سمجھنا چاہئے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مسلم اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا متولی غیر مسلم ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً مساجد و مقابر وغیرہ کی دیکھ بھال، اس کا نظم ونسق سنبھالنا غیر مسلم ادارہ، یا ہندو وقف بورڈ انجام دیتا ہے اور اس میں کسی قسم کی خیانت سے اجتناب کرتا ہے تو اس کی تولیت میں رہنا جائز ہوگا، اس لئے فقہاء نے متولی کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس میں عقل وشعور، بالغ ہونا، اور نظم وضبط کے فرائض کو بحسن وخوبی انجام دینے کی صلاحیت (موجود ہو) ہے، آزاد اور مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے۔

شیخ بدران ابوالعینین بدران نے تولیت وقف کی تین شرائط کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

العقل والبلوغ والقدرة على إدارة الوقف إدارة محققة للغرض المقصود منه، ولايشترط فيه الإسلام ولا الحرية ولا الذكورة، لأنها من الإدارات المالية (احکام الوصایا والاوقاف ۳۰۷)

عقل وبلوغ اور اس کو یعنی وقف کو کما حقہ چلانے کی شرط لگانے اس کے مقصود اصلی کے حصول کے لئے ہے، اس میں نہ اسلام کی شرط ہے، نہ آزاد ہونے کی، اور نہ مرد ہونے کی، اس لئے کہ وقف مالی اداروں میں سے ایک ادارہ ہے۔

نیز فقہ حنفی کے رمز شناس فقیہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

ويشترط للصحة بلوغه وعقله، لاحريته وإسلامه (ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/۳۸۵)

اس کے صحیح ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا اور عقل وشعور سے متصف ہونا شرط ہے، آزاد اور اسلام شرط نہیں ہے۔

لیکن دور حاضر میں مسلم اوقاف کا غیر مسلم کی تولیت میں رہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہاء

نے بیان کیا ہے کہ خائن شخص اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے اور متولی سے خیانت ظاہر ہو تو اس کو معزول کر دیا جائے گا، آج کل غیر مسلم پر اعتماد کرنا بڑا مشکل ہے، لوگوں سے عدل وانصاف اور ایمانداری کی صفات مفقود ہو چکی ہیں، خصوصاً غیر مسلم، کہ ان کی جانب سے اوقاف میں خیانت کرنے کا قوی خدشہ ہے، لہٰذا ایسے حالات میں غیر مسلم، مسلم اوقاف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا۔

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ اسکو حرام کہا گیا ہے۔ تقریرات الرافعی علی رد المحتار میں ہے:

ویشترط للصحة بلوغه و عقله لاحريته وإسلامه في منهوات الأنقروية هذا يدل على أن تولية الذمي صحيحة وينبغي أن يخص بوقف الذمي فإن تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها من خط ابن نجيم (تقریرات الرافعی ۲؍۸۴)

لہٰذا ایسے اوقاف کے متعلق مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہئے کہ وہ غیر مسلم کی تولیت سے نکل کر مسلمانوں کی تولیت میں داخل ہوجائے۔

مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

وہ تمام اوقاف جو غیر مسلموں کی تولیت میں ہیں تو شریعت اس سے مانع نہیں ہے، چونکہ فتاوی ہندیہ میں شرائط وقف میں صرف عاقل وبالغ کی قید ہے:

و شرطه لصحته بلوغه و عقله لاحريته وإسلامه.

لہٰذا غیر مسلموں کی تولیت میں رہنا درست ہے، بیت اللہ اور بیت المقدس اس کی نظیر ہے جب کہ حضور پاک ﷺ نے اس پر کسی طرح کی نکیر نہیں کی تھی۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

اوقاف کا ہندوؤں کی تولیت میں رہنا:

وہ اوقاف جو اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آئے ہوں اور واقف کے ہندو ہونے کی وجہ سے ہندو ادارے کے ماتحت ہوکر انہیں کے نظم ونسق کے اندر ہوں تو ایسے اوقاف کا ہندو ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں کیونکہ من جملہ شرائط تولیت میں سے امانت، دیانت اور فسق وفجور سے پاکیزگی بھی ہے۔ اور یہ تمام صفات کافروں میں اعلی طریقے پر موجود نہیں۔

بحرالرائق کے اندر ہے: "وفي الاسعاف لا يولى إلا أمين قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولاية مقيدة بشرط النظر و ليس من النظر تولية الخائن لأنه يخل بالمقصود و كذا تولية العاجز لأن المقصود لا يحصل إلا به (بحر ۵؍۳۲۶)

مولانا صدر عالم

مساجد پر غیر مسلم کی تولیت:

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں۔ اور واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے۔ میری ناقص رائے میں مساجد کا غیر مسلم ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں

دو مسئلے ہیں ایک کافر کا مسجد بنانا یا مسجد کے لئے چندہ دینا۔ دوسرے مسجد کا غیر مسلم کے تصرف وتولیت میں باقی رہنا۔

اما سببه فطلب الزلفى...واما الإسلام فليس بشرط (فتاویٰ ہندیہ ۲/۳۱۷)

وأن يكون قربة في ذاته اى بأن يكون من حيث النظر إلى ذاته وصورته قربة، الى قوله. فأفاد أن هذا شرط لوقف الذمي فقط (کتاب الوقف، ردالمحتار ۶/۵۲۴)۔

ان نصوص فقہیہ کی بنا پر کافر اگر قربت کی نیت سے مسجد تعمیر کرے یا مسجد میں چندہ دے تو جائز ہے۔ خانہ کعبہ کی تعمیر میں مشرکین کو برقرار رکھنے سے زیادہ قوی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن جواز کا یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ مساجد پر تصرف وتسلط کا موجب نہ بنے، جیسے ہندو معماروں سے اجرت پر مسجد تعمیر کرانا، باوجودیکہ ہندو معمار حقیقی طور پر تعمیر کا مباشر ہے مگر یہ مباشرت ممنوع نہیں، جائز ہے۔ کیونکہ مزدوری پر کام کرنے سے کوئی شخص تصرف وتولیت کا مستحق نہیں ہوا کرتا۔

اور اگر مسجد کی تعمیر اور اس میں چندہ دینے سے کفار کا تصرف وتسلط ہو رہا ہو تو حرام ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ تعمیر کفار کے مال سے ہو بلکہ اگر کوئی کافر مسلمانوں سے چندہ جمع کرے اور مسجد کی تعمیر کرے لیکن انتظام واہتمام میں خود مستقل ہو کسی مسلمان کو دخل نہ دینے دے تو یہ تعمیر بھی تعمیر ممنوع ہے، باوجودیکہ تعمیر مسلمان کے مال سے ہوئی ہو، کیونکہ اسلام کے مخصوص معابد پر کفار کا تصرف وتسلط ممنوع ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ انکی تولیت وتسلط سے مسلمانوں کی کوتاہی اور قصور ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کافر بحیثیت کافر ہونے کے شعائر اسلام اور خانہ خدا پر تصرف وتسلط کا مستحق نہیں ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ان دونوں مسئلوں پر بحث کرتے ہوئے ایک لطیف استدلال کیا ہے:

آیت کریمہ: "ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله" سے اس تقدیر کے تعمیر سے تعمیر معروف مراد ہو، ثابت ہوتا ہے کہ اس میں حق تعالیٰ نے کفار سے حق تعمیر کی نفی فرمائی ہے اور تعمیر سے بھی تعمیر کا ایک اکثری لازم مراد ہے اور وہ تصرف وتسلط ہے ۔

پس آیت شریفہ میں اس تعمیر کے استحقاق کی نفی ہے جو تصرف اور تسلط کو مستلزم ہو۔ اور یہی مطلب ہے کتب تفسیر کی ان عبارتوں کا جن میں کفار کے لئے مساجد کی تعمیر معروف کو ممنوع لکھا ہے (کفایت المفتی ۷/۹۷)

مولانا عطاء الله قاسمی

مساجد کا ہندو اوقاف کی تولیت میں رہنے کا حکم:

جو زمین وجائیداد غیر مسلموں نے مساجد کے لئے وقف کی ہیں وہ زمین مساجد کی ہوں گی اور ان کا وقف کرنا صحیح ہے اور درست ہے، لیکن ان مساجد کا غیر مسلم اوقاف کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اوقاف کی ولایت کا اختیار واقف کو رہتا ہے یا اگر واقف کسی کو وصی بنا دیتا ہے تو پھر ولایت کا حق وصی کو ہوتا ہے اور اگر وصی نہ ہو تو پھر ولایت قاضی کے لئے ہوتی ہے کہ وہ جس کو چاہے متولی مقرر کرے (امداد الفتاوی ۲/۶۱۴)۔

ولاية نصب القيم إلى الواقف ثم لوصيه ثم للقاضي (التنویر علی الدر ۳/ ۴۴۸)۔
متولی مقرر کرنے کی ولایت واقف کو ہوتی ہے پھر وصی کو پھر قاضی کو کہ جس کو چاہے متولی مقرر کرے۔
نیز قاضی کے شرائط میں یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، لہذا غیر مسلم اوقاف مساجد کی تولیت کے مستحق نہیں ہیں، اس بنا پر مسلمانوں کو چاہئے کہ حکومت سے مطالبہ کریں اور ان سے مدد لیں کہ ہماری مساجد غیر مسلم اوقاف کی تولیت سے نکال کر مسلمانوں کو دی جائیں اور مسلمان پھر باہمی رضامندی سے جس کو چاہیں متولی مقرر کردیں یا مسلم اوقاف کے تحت داخل کردیں۔

حاصله أن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متولياً لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه بإذن القاضي ثم اتفق المتأخرون ان الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لما عرف من طمع القضاة في أموال الأوقاف (شامی ۴/ ۳۳۲)۔
اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اہل مسجد کسی کے متولی بنانے پر مصالح مسجد کی خاطر اتفاق کرلیں تو متقدمین کے نزدیک صحیح ہے لیکن افضل یہ ہے کہ قاضی کی اجازت سے ہونا چاہئے، پھر متاخرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اب افضل یہ ہے کہ قاضی کو نہ بتلائیں اس لئے کہ ہمارے دور میں قاضیوں کے اندر لالچ ہوگیا ہے جیسا کہ معروف ہے اور خاص طور سے اوقاف کے اموال میں زیادہ لالچ ہے۔
(الحاصل) اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مساجد ومقابر وغیرہ اوقاف کا غیر مسلم کی تولیت میں رہنا صحیح نہیں ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

غیر مسلم کا مسلم اوقاف کا متولی ہونا:

اگر کوئی واقف کسی غیر مسلم کو مسلم اوقاف کا متولی بنادے یا اپنے وقف میں اس کی شرط لگادے تو اس کا غیر مسلم کو متولی بنانا درست نہیں ہوگا اور نہ اس کی شرط کی اتباع کی جائے گی، کیونکہ صاحب تقریر رافعیؒ نے لکھا ہے کہ ذمی اوقاف کا ذمی تو متولی ہوسکتا ہے لیکن مسلم اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے، اس سے ہر شخص بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے، جب ذمی مسلم اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے تو وہ غیر مسلم جو ذمی نہیں مسلم اوقاف کا متولی کیسے ہوسکتا ہے۔

إن تولية الذمي صحيحة ينبغي أن يخص بوقف الذمي فإن تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها من خط ابن نجيم (تقریر الرافعی مع الشامی ۶/ ۸۴)
ذمی کا متولی بننا جائز ہے، مناسب ہے کہ اسے ذمی کے وقف کے ساتھ خاص کیا جائے کیونکہ ذمی کا مسلمان پر متولی بننا حرام ہے، مناسب ہے کہ اس میں واقف کے شرط کی اتباع نہ کی جائے۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

ہندوستان میں اوقاف

تعارف وجائزہ

قانون وقف

تاریخ، مقاصد اور اہم نکات کا مختصر جائزہ

محمد عبدالرحیم قریشی

صدر کل ہند مجلس تعمیر ملت، سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

اسلامک فقہ اکیڈمی کے اس سمینار میں غور وفکر کا ایک اہم موضوع وقف ہے اور اوقاف سے متعلق کئی سوالات اس سمینار میں زیر غور ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ملک میں رائج قانون وقف کا جائزہ لیا جائے۔ اس جائزہ میں اس قانون اور اس قانون کے بارے میں عدالتی نکتہ آفرینیوں کے ایسے پہلو بھی سامنے آئیں گے جن سے ان سوالات پر غور وبحث میں مدد ملے گی جو اس سمینار کے موضوعات میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ وقف سے متعلق اہم مسائل کو سمجھا جا سکے گا۔

قانون وقف کے ارتقاء کی تاریخ:

وقف کا نظریہ کہ کسی مال متعین کو روک کر اس کی منفعت کو خیر کے کاموں میں صرف کیا جائے، یہ اسلام ہی کی دین ہے، اور ایسا کوئی نظریہ یا ادارہ دنیا کے کسی اور قانون میں نہیں پایا جاتا۔ وقف کا مقصد قرب الٰہی کا حصول ہے اور یہ ثواب جاریہ ہے اس لئے مسلم معاشروں میں مال وجائداد کو وقف کرنے کی روایت چلی آرہی ہے۔ ہندوستان میں بھی مسلمانوں کی آمد کے بعد اوقاف کے قیام کا سلسلہ شروع ہوا اور لاکھوں لاکھ اوقاف قائم ہوئے جن کی نگرانی حکومت کے مقرر کردہ قاضی کیا کرتے تھے اور ہر مملکت کے اندر واقع اوقاف کی عام نگرانی صدر الصدور کی ذمہ داریوں میں شامل تھی۔ قاضی اور دیگر خدمات شرعیہ پر مامور اصحاب صدر الصدور کے تحت اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔ مغلیہ سلطنت کے زوال اور ملک میں افراتفری نے اوقاف کے اس نظام کو متاثر کیا۔ انگریزوں کے قبضہ کے ساتھ ساتھ یہ صورتحال ابتر ہوتی چلی گئی۔

۱۔ انگریز کے غلبہ کے بعد صورت حال:

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ انگریزوں کا دہلی پر مکمل قبضہ ۱۸۵۷ء سے بہت پہلے شاہ عالم ثانی کے دور حکومت میں سن ۱۸۰۳ء☆ میں ہو چکا تھا۔ انگریزوں کی مدد سے ہی شاہ عالم ثانی نے دہلی کا تخت حاصل کیا تھا اور اس

☆ انگریزوں کے دہلی پر ۱۸۵۷ء سے پہلے مکمل قبضہ کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ۳۰ رجون ۱۸۰۷ء کو ایک درخواست دہلی کے انگریز ریذیڈینٹ کے توسط سے سکریٹری پولیٹکل ڈپارٹمنٹ کو دی تھی کہ دہلی میں ان کی جائداد ضبط ہو چکی ہے وہ واگذاشت کی جائے۔ ۱۰ رجولائی ۱۸۰۷ء کو سکریٹری پولیٹکل ڈپارٹمنٹ نے ریذیڈینٹ کو جائزہ واگذاشت کرنے کی درخواست کی منظوری کی اطلاع دی اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کو دہلی میں دوبارہ رہنے کی اجازت مل گئی۔

کے بعد اکبر شاہ ثانی انگریزوں کا صرف وظیفہ خوار تھا۔ ان حالات میں اوقاف کی صورتحال مزید ابتر ہونے لگی ،انگریزوں نے بھی اس میں مداخلت سے احتراز کیا۔ لیکن ۱۸۱۰ء میں انگریزوں نے جب اس ابتری کو بڑھتے ہوئے دیکھا تو اوقاف اور عطیات کے تحفظ کے مقصد سے فورٹ ولیم (کلکتہ) کے ماتحت تمام علاقوں کیلئے ایک قانون وریگولیشن Regulation XIX of 1810 پاس کیا، اس کے ابتدائیہ میں یہ مقاصد بیان کئے گئے۔

''......کہ انڈومینٹس کو معطی کے حقیقی منشاء اور مرضی کے مطابق
استعمال کیا جائے اور......عوام کے استعمال اور سہولت کیلئے پلوں،
سرایوں، کٹھروں اور دیگر عمارات کی جو حکومت یا افراد کے صرفہ
سے تعمیر کئے گئے ہوں، نگہ داشت اور مرمت کی جائے......''

انڈومینٹس کے بارے میں اس ابتدائیہ میں یہ وضاحت کردی گئی کہ اس سے مراد مساجد، ہندو منادر، تعلیمی اداروں (کالجز) کی مدد اور دیگر مقدس اور منفعت بخش اغراض کے لئے سابقہ حکومتوں یا افراد کی جانب سے دی گئی اراضیات ہیں۔

اس ابتدائیہ سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ۱۸۱۰ء تک تعلیمی اداروں کی اوقافی جائدادیں بڑی تعداد میں موجود تھیں اور پلوں، سراؤں، کٹھروں وغیرہ کی قابل لحاظ تعداد ایسی تھی جو وقف تھے۔ ۱۸۱۷ء میں ایسا ہی قانون فورٹ سینٹ جارج (مدراس) کے تحت کے علاقوں میں نافذ کیا گیا (ریگولیشن ۷ بابت ۱۸۱۷، مدراس) ان قوانین کے ذریعہ ان تمام اوقاف کی عام نگرانی ونگہداشت بورڈ آپ ریونیو اور بورڈ آف کمشنرس کے تحت کردی گئی۔

۲۔ کمپنی حکومت کی پالیسی:

۱۸۶۳ء میں یہ پالیسی بدل دی گئی اور اس نظریہ کے تحت کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی اداروں کے ساتھ ایک عیسائی حکومت کا تعلق بے قاعدہ اور خلاف مصلحت ہے، برطانوی حکومت ہند نے قانون ACt XX of 1863 کے ذریعہ ۱۸۱۰ء اور ۱۸۱۷ء کے قوانین منسوخ کردیئے گئے اور ہندو مسلم مذہبی اوقاف کو حکومت کی نگرانی سے خارج کردیا گیا لیکن حکومت نے ان تمام اوقاف کو اپنے تحت رکھا جن کے مقاصد بالکلیہ مذہبی نوعیت کے نہیں تھے۔ اس قانون کے ذریعہ مذہبی اوقاف اور خیراتی "Charitable" اوقاف کے درمیان فرق پیدا کیا گیا۔ خیراتی اوقاف کو حکومت نے اپنے تحت رکھا، اور مذہبی اوقاف کو مکمل طور پر متولیوں کے حوالے کرنے کے لئے شرط یہ قرار دی گئی کہ یہ وقف صرف مذہبی اغراض کے لئے قائم کیا گیا ہو۔ یہ قانون اوقاف کی بڑی تباہی کا باعث بنا۔ سرکاری نگرانی کے اٹھ جانے سے متولیوں نے من مانی شروع کردی اور اوقاف کو اپنی ذاتی جائداد کی طرح بیچنا اور منتقل کرنا شروع کردیا، اور انگریزوں نے ان اوقاف کو جو تعلیمی اغراض کے لئے قائم کئے گئے تھے اور ملک کے گوشے گوشے بلکہ تقریباً ہر بڑے شہر میں پائے جاتے تھے، اپنے تحت لے کر ایک پالیسی کے تحت ان کو ختم اور ہڑپ کرنا شروع کیا جس سے مسلمانوں کی تعلیم کا اس وقت کا نظام ٹوٹ پھوٹ کر رہ گیا اور جس ملت میں تعلیم وخواندگی، مرد وخواتین میں عام تھی، اس میں

ناخواندگی بڑھتی گئی، اور یہی کیفیت پیدا کرنا انگریزوں کی پالیسی تھی۔ ۱۸۹۰ء میں خیراتی اوقاف کے لئے خیراتی اوقاف قانون Charitable Endowment Act 1890 پاس کیا گیا لیکن اس وقت تک کئی اوقاف ختم ہو چکے تھے۔ ان کی وقف کی حیثیت ختم کر دینے سے خیراتی اوقاف ٹرسٹ بن گئے اور ختم ہوتے گئے، کیونکہ ٹرسٹ میں دوامی برقراری کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳۔ وقف علی الاولاد:

قانون اسلامی کے تحت ایک شخص اپنی جائداد و مال کو نسلِ بعد نسلاً اپنی اولاد کی منفعت کے لئے وقف کر سکتا ہے کیونکہ اہل خانہ اور اولاد کی کفالت اور پرورش بھی کار خیر اور کار ثواب ہے، لیکن اولاد کی کفالت اور پرورش کو دیگر قوانین اور بالخصوص برطانوی قانون میں کار خیر (Charity) نہیں گردانا جاتا۔ برطانوی حکومت ہند میں عدالتیں چونکہ برطانوی قانون کے نظریات اور اصولوں کی پیروی کرتی تھیں اس لئے وقف علی الاولاد کا مسئلہ ایک قانونی نزاع بن گیا اور ۱۸۹۴ء میں ابوالفتح محمد اسحٰق بنام رساموئے دھر چودھری کیس میں پریوی کونسل نے وقف علی الاولاد کو وقف تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس فیصلہ کے خلاف مسلمانوں میں ناراضگی پیدا ہوئی۔ ملکہ وکٹوریہ اور وائسرائے کے نام مسلسل اور متعدد نمائندگیوں کے بعد پریوی کونسل کے اس فیصلہ کو زائل کرنے کے لئے ''مسلمان وقف جواز قانونی'' قانون The Musalman Wakf Validating Act of 1913 پاس کیا گیا جس کے ذریعہ وقف علی الاولاد کو وقف کی حیثیت میں تسلیم کیا گیا اور اس قانون کو استقدامی اثر (Retrospective Effect) دیا گیا۔

۴۔ قوانین اوقاف قبل آزادیٔ ملک:

۱۹۲۰ء میں خیراتی اور مذہبی ٹرسٹوں کے لئے ایک قانون The Charitable & Religious Trust Act پاس کیا گیا، لیکن اس کے ذریعہ اوقاف کے انتظام و نگرانی کا کوئی نظم قائم نہیں کیا گیا۔ ۱۹۲۳ء میں مسلمان وقف ایکٹ پاس کیا گیا جس کے ذریعہ متولیوں کو پابند کیا گیا کہ وہ ڈسٹرکٹ جج کو سالانہ آمدنی واخراجات کی تفصیلات پیش کیا کریں۔ ان عدالتوں کو حسابات کی تنقیح کے اختیارات بھی دیئے گئے، ملک میں مرکزی اور صوبائی سطح کے کئی قوانین بنائے گئے۔ دیسی ریاستوں میں مختلف قوانین رائج رہے، ان میں قابل ذکر یہ ہیں:

بنگال واڑیسہ مسلمان وقف ایکٹ	(۱۹۲۶ء)
بنگال وقف ایکٹ	(۱۹۳۴ء)
بمبئی مسلمان وقف ایکٹ	(۱۹۳۵ء)
یوپی مسلم وقف ایکٹ	(۱۹۳۶ء)
دہلی مسلم وقف ایکٹ	(۱۹۴۳ء)
بمبئی مسلمان وقفس (ترمیمی) ایکٹ	(۱۹۴۵ء)

بہار وقف ایکٹ (۱۹۴۷ء)

ملک کی سب سے بڑی دیسی ریاست مملکت آصفیہ نظام حیدرآباد میں ۱۳۴۹ء فصلی کے دستور العمل کے تحت حکومت نے ہندو مسلم اوقاف کے انتظام ونگہداشت کو اپنے ہاتھ میں رکھا تھا۔ اس کے لئے محکمہ امور مذہبی قائم تھا اور جس طرح اس ریاست میں مذہبی وخیراتی اوقاف کا انتظام اوران کی نگہداشت ہوتی رہی ہے وہ اپنی نظیر آپ ہے، یہ قانون ریاست حیدرآباد میں جنوری ۱۹۵۵ء تک نافذ العمل رہا۔

۵۔ آزادئ ملک کے بعد قوانین وقف:

ملک کی آزادی کے بعد ۱۹۵۳ء میں اوقاف کے تحفظ اوران کی نگہداشت ونگرانی کے لئے پارلیمنٹ میں مشہور مسودہ قانون" کاظمی بل" پیش ہوا۔ اس بل پر عوامی رائے جاننے کے لئے ایک سلیکٹ کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اس کمیٹی کی سفارشات کی روشنی میں قانون وقف بابت ۱۹۵۴ء کی پارلیمنٹ نے تدوین کی۔ اس قانون کی بعض دفعات اور بعض فقروں کی عدالتوں کی جانب سے قانون کے منشاء کے خلاف تشریحات اور فیصلوں کے اثر کو زائل کرنے کے لئے ترمیمات کا مطالبہ ہوتا رہا ہے، اور چند مطالبات کو قبول کرتے ہوئے ۱۹۵۹ء، ۱۹۶۴ء اور ۱۹۶۹ء میں ترمیمات کی گئیں لیکن اس قانون پر اعتراضات ہوتے رہے، اور اس قانون کے تحت قائم وقف بورڈس، اوقاف کے تحفظ و نگہداشت میں ناکام رہے۔ ۱۹۵۴ء کے مرکزی قانون کے باوجود مغربی بنگال میں بنگال وقف ایکٹ بابت ۱۹۳۴ء، یوپی میں یوپی مسلم وقفس ایکٹ بابت ۱۹۳۶ء اور اس کے بعد یوپی مسلم وقفس ایکٹ ۱۹۶۰ء نافذ العمل رہے۔ گجرات میں کچھ کے علاقہ میں اور مہاراشٹرا میں مرہٹواڑہ کے علاقہ میں قانون بابت ۱۹۵۴ء نافذ کیا گیا۔ ان دونوں ریاستوں کے باقی علاقوں میں بمبئی پبلک ٹرسٹ ایکٹ بابت ۱۹۵۰ء کا نفاذ کیا جاتا رہا ہے۔

اوقاف کے تحفظ میں ان قوانین کے تحت قائم بورڈس اور عہدہ داروں کی ناکامی پر مسلسل توجہ دلانے کے بعد مرکزی حکومت نے ۱۹۷۰ء میں وزارت قانون، انصاف و کمپنی امور کے تحت وقف انکوائری کمیٹی قائم کی۔ جس نے ۱۹۷۳ء میں ایک عارضی رپورٹ اور ۱۹۷۶ء میں آخری رپورٹ ایک نئے قانون کے مسودہ کے ساتھ پیش کی۔ ان رپورٹس اور سفارشی مسودہ کے جائزے کے لئے مختلف کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ بالآخر ۱۹۸۴ء میں ایک نئے قانون کا بل پارلیمنٹ میں پیش اور منظور ہوا۔ اس پر صدر جمہوریہ نے بھی دستخط کردیئے لیکن کئی گوشوں سے اس کی مخالفت ہوئی۔ چنانچہ حکومت ہند نے اس قانون کے نفاذ کو روکنے کا اعلان کیا۔ بعد میں اس قانون کے صرف دو دفعات کو نافذ کیا گیا جن میں سے ایک تحلیہ کنندگان کے چھوڑے ہوئے اوقاف کو وقف بورڈ کے تحت کرنے سے متعلق ہے، اور دوسری دفعہ کے ذریعہ قبضہ مخالفانہ کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی معیاد بڑھا کر (۳۰) سال کردیا گیا۔

۶۔ قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء:

ایک نئے قانون وقف کے لئے مسلسل مطالبہ ہوتا رہا چنانچہ ۱۹۹۳ء میں حکومت نے پارلیمنٹ میں ایک مسودہ قانون پیش کیا اور جو بالآخر قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کی شکل میں منظور ہوا اور اس کو سارے ملک میں نافذ العمل

قرار دیا گیا۔ حکومت ہند نے ۲۷ ردسمبر ۱۹۹۵ء کو بجز جموں وکشمیر سارے ملک میں یکم جنوری ۱۹۹۶ء سے اس قانون کے نفاذ کا اعلان کیا۔ البتہ اس قانون کا اطلاق درگاہ حضرت خواجہ صاحب اجمیر پر نہیں ہوگا جس کے لئے علیحدہ ۱۹۵۵ء کا قانون موجود ہے۔

قانون بابت ۱۹۹۵ء کے اہم نکات:

☆اس قانون کے ذریعہ تمام ریاستوں میں اوقاف پر یکساں قوانین کا نفاذ ہوگا اور پچھلی صورت حال جو بعض ریاستوں میں الگ قوانین اور بعض ریاستوں کے دو مختلف حصوں میں دو قوانین نافذ تھے ختم ہو جائے گی۔

☆اس قانون میں بھی کئی نقائص ہیں، جن کے تعلق سے آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے اپنے اجلاس اور کمیٹیوں میں غور کیا، اور ترمیمات کے لئے حکومت سے نمائندگی کی ہے، سطور ذیل میں ان ہی نکات کا ذکر ہے جو اس سمینار کے موضوع سے متعلق ہیں۔

ا۔ ٹرسٹ اور وقف: جس کے مستفید لہ میں غیر مسلم بھی شامل ہوں کیا اس کو وقف قرار دیا جاسکتا ہے؟

سپریم کورٹ نے کیس نواب زین یار جنگ بنام ڈائرکٹر آف انڈومنٹ (آندھرا پردیش) ودیگر (AIR 1963 SC. 985) میں اس سوال پر غور کیا کہ آیا نظام کی جانب سے قائم کردہ چیریٹیبل ٹرسٹ وقف ہے جس پر قانون وقف کا اطلاق کیا جا سکے یا اس قانون کے حیطہ اختیار سے باہر ایک عوامی خیراتی ٹرسٹ ہے۔ جسٹس گجیند رگڈ کر نے پانچ ججوں کے اجلاس کی جانب سے یہ فیصلہ سنایا کہ:

(الف) ٹرسٹ، وقف سے بالکل مختلف ہے۔ ٹرسٹ میں ٹرسٹ قائم کرنے والا، ٹرسٹ جائداد ٹرسٹیوں کو منتقل کرتا ہے جب کہ وقف میں موقوفہ شئے اللہ تعالی کی ملک میں دی جاتی ہے اور واقف کا حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔

(ب) وقف کے مستفید لہ (Beneficiaries) افراد کے علاوہ اغراض بھی ہو سکتے ہیں، یہ اغراض قانون وقف ۱۹۵۴ء کی رو سے مسلم فرقہ کے فائدے سے متعلق ہونا چاہئے۔ نظامس چیریٹیبل ٹرسٹ عوام کو بلالحاظ مذہب وذات وعقیدہ فائدہ پہنچانے کے لئے قائم کیا گیا اس لئے یہ ٹرسٹ وقف نہیں ہے۔

اس فیصلہ کے اثر کو زائل کرنے کے لئے قانون میں لفظ مستفید لہ کی تعریف میں تبدیلی کر کے الفاظ ''مسلم فرقہ کے فائدے کے لئے'' کے بجائے ''مسلم لا میں تسلیم شدہ'' کے الفاظ داخل کرنے کی تجویز رکھی گئی، اور یہ ترمیم ۱۹۶۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ کی گئی۔ لیکن اہم مسئلہ یہ تھا کہ مذہبی اور خیراتی اغراض کے لئے مسلمانوں کی جانب سے قائم ٹرسٹ کو بھی وقف کی تعریف میں شامل کیا جائے۔ چنانچہ یہ تجویز رکھی گئی اور وقف انکوائری کمیٹی نے یہ سفارش کی کہ متولی کی تعریف میں ٹرسٹ اور سوسائٹی کو شامل کیا جائے۔ مسلسل کوشش اور کئی کمیٹیوں کی سفارش کے باوجود حکومت نے اسکو قبول نہیں کیا ہے اور ایسے ٹرسٹ اب بھی نئے قانون وقف کے دائرہ سے باہر ہیں۔

۲۔فہرست اوقاف کی قبضہ مخالفانہ کے خلاف قطعیت:

قانون وقف کی رو سے ریاستی حکومت سروے کمشنر کا تقرر کرتی ہے، اور سروے کمشنر قانون وقف کے آغاز نفاذ کی تاریخ پر ریاست میں موجود اوقاف کا سروے کرتا ہے (دفعہ ۴)۔ سروے کمشنر کی رپورٹ وصول ہونے پر حکومت یہ رپورٹ وقف بورڈ کو روانہ کرتی ہے اور وقف بورڈ جانچ کے بعد اس کو سرکاری گزٹ میں شائع کرواتا ہے (دفعہ ۵)۔ سرکاری گزٹ میں اشاعت کے ایک سال بعد فہرست میں شامل کسی جائداد وقف ہونے کے سوال پر وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے شخص کا کوئی مقدمہ ٹریبونل میں سماعت کے لئے قابل قبول نہیں ہوگا۔

(الف) گذشتہ سال کرناٹک ہائی کورٹ نے کرناٹک وقف بورڈ بنام ریاست کرناٹک کیس (AIR1996. Kantk.55) میں یہ فیصلہ دیا کہ ایک سال کے اندر فہرست اوقاف میں اندراج کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی تحدید کا اطلاق حکومت پر نہیں ہوتا اور حکومت بحیثیت مدعی اس تحدید کی پابند نہیں ہے۔ اس فیصلہ نے بڑے مسائل پیدا کردیئے ہیں۔ ملک کے اکثر علاقوں میں، ان علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی دیسی ریاستیں تھیں اور بالخصوص آندھرا پردیش کے علاقہ تلنگانہ، مہاراشٹرا کے علاقہ مرہٹواڑہ اور کے علاقہ حیدرآباد کرناٹک میں قبرستانوں اور عیدگاہوں کی زمینوں کو ریونیو ریکارڈس میں سرکاری ملک بتایا گیا ہے، اور ایسے اکثر علاقوں میں اوقاف کا سروے ہوچکا ہے اور فہرستیں سرکاری گزیٹوں میں شائع ہوچکی ہیں اور کئی مرتبہ نمائندگیوں کے باوجود ریونیو ریکارڈس میں گزٹ کے مطابق اندراجات نہیں کئے گئے۔ اس صورت حال کا استحصال کرتے ہوئے بعض بددیانت اور فرقہ پرست عہدہ داروں نے وقف کی ایسی اراضیات کو بے زمین و بے مکان غریبوں کی بہبودی کی اسکیمات کے تحت دلتوں اور دیگر پس ماندہ طبقات میں تقسیم کردیا۔ موجودہ دور کی زمینیں ہڑپ کرنے کے حرص کے مارے اور مسلمانوں سے عناد رکھنے والے بھی ایسے بددیانت عہدہ داروں کی ملی بھگت سے ایسی جائدادوں کو حاصل کررہے ہیں۔ آندھرا پردیش اسمبلی میں اوقاف کے اطلاق پر تیز و تند بحث کے بعد ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے جنوری ۱۹۹۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کی۔ اس میں ضلع حیدرآباد کے ایک سابق کلکٹر و ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کے بارے میں باوثوق حوالوں سے بتایا گیا کہ اس نے قبرستانوں کی زمینوں پر عمداً دلتوں کو بسایا۔ اس لئے ریاستی حکومتوں سے یہ مطالبہ کیا جانا چاہئے کہ اراضی اور جائدادوں سے متعلق وہ اپنے تمام ریکارڈس کو گزٹ شدہ فہرست ہائے اوقاف کے مطابق بنائے، اور مرکزی حکومت سے ایسی ترمیم کا مطالبہ کرنا چاہئے کہ کرناٹک ہائیکورٹ کے اس فیصلہ کا اثر زائل ہو اور تحدید کا اطلاق حکومتوں پر بھی ہو۔

(ب) فہرست وقف میں شامل کسی جائداد کے، اس کے وقف ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں نزاع ہو تو اس تعلق سے عذرداری کا حق وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے ہر شخص کو حاصل ہے۔ یہی بات ۱۹۵۴ء کے قانون میں بھی تھی۔ تعریفات کی دفعہ میں ''وقف میں مفاد رکھنے والے شخص'' کی تعریف موجود ہے۔

راجستھان ہائیکورٹ نے رادھا کرشن بنام راجستھان وقف بورڈ کیس میں (AIR 1967 RAJ.) یہ فیصلہ دیا کہ سروے کمشنر کے فرائض تاریخ آغاز قانون نیز موجود اوقاف تک محدود ہیں۔ اس لئے یہ سوال

کہ ایک جائیداد وقف ہے یا نہیں کمشنر طے نہیں کر سکتا۔ اس فیصلہ کے خلاف مرافعہ میں سپریم کورٹ نے (AIR 1979 Sc. 289) فیصلہ کے اس حصہ کو رد کر دیا کہ جب کمشنر کو سروے کرنے کا اختیار حاصل ہے تو اس میں یہ بات مخفی ہے کہ ان اختیارات کا استعمال کرتے ہوئے وہ اس کی چھان بین کرے گا کہ آیا ایک وقف موجود ہے، ہائیکورٹ نے صاف طور پر غلطی کی ہے۔ راجستھان ہائیکورٹ نے یہ فیصلہ بھی دیا تھا کہ فہرست وقف صرف ان کے خلاف قطعیت پاتی ہے جنہیں عذرداری کا حق ہے یعنی وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے شخص کے خلاف یہ فہرست قطعی قرار پائے گی، اور اجنبی پر یعنی جس کو قبضہ مخالفانہ حاصل ہے اور جو اس کو وقف ہی نہیں مانتا، اس پر اس تحدید کا اطلاق نہیں ہوگا۔ مرافعہ میں سپریم کورٹ نے فیصلہ کے اس جز کی توثیق کر دی۔

اس فیصلہ کے اطلاق کو بے اثر کرنے کیلئے ۱۹۸۴ء کے قانون کے ذریعہ وضاحت کا اضافہ کیا گیا کہ الفاظ ''اس میں مفاد رکھنے والے ہر شخص'' میں ہر وہ شخص شامل ہے جو متعلقہ وقف میں مفاد نہ رکھتا ہو، لیکن ایسی جائداد میں مفاد رکھتا ہو اور جس کو سروے میں انکوائری کے دوران نوٹس کی تعمیل کے ذریعہ اپنے کیس کی نمائندگی کا معقول موقع دیا گیا ہو۔ یہ وضاحت ۱۹۹۵ء کے نئے قانون میں بھی موجود ہے، اس کے باوجود مخالف قابضین کے تعلق سے اس قانون میں تشنگی محسوس ہوتی ہے۔ اس لئے دو ترمیمات کی تجویز پیش کی گئی تھی کہ تعریفات کی دفعہ میں 'وقف میں مفاد رکھنے والے شخص' کی تعریف میں ان اشخاص کو جو قانون وقف کے تحت وقف بورڈ یا اس کی جانب سے مجاز کردہ کسی افسر کے جاری کردہ نوٹیفکیشن یا حکم سے شاکی یا متاثر ہوں، اور ایسے اشخاص کو جو جائداد وقف ہیں حقیت ملک یا کسی حق کا ادعاء رکھتے ہوں شامل کیا جائے۔ اس ترمیم کے علاوہ سروے کمشنر کے فرائض کی دفعہ ۴' ذیلی دفعہ ۳، میں انکوائری میں کسی جائداد کے وقف ہونے یا نہ ہونے کی انکوائری کو اس شرط کے ساتھ شامل کیا جائے کہ اس سے متاثر ہونے والے تمام فریقین کو ان کے عذرات کی سماعت کا معقول موقع دیا جائے گا۔ یہ ترمیمات قانون میں موجود ابہام کو دور کریں گی۔

۳۔ غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف:

ہندوستان کے طول وعرض میں ایسے اوقاف بڑی تعداد میں موجود ہیں جن کو غیر مسلم اصحاب نے قائم کیا، جب کہ مسلم فرمانرواؤں نے غیر مسلم رعایا کیلئے منادر، گرودوارے، گرجا گھروں کی تعمیر میں مدد دی اور ان کو رقمیں اور اراضی کے عطیات و جاگیریں دیں۔ اسی طرح ہندو راجا، والیان ریاست، جاگیرداروں اور بڑے زمینداروں نے اپنی رعایا کے لئے مسجدیں، عاشور خانے اور عیدگاہیں بنوائیں اور زندہ وگذرے ہوئے بزرگان کے لئے خانقاہیں بنوائیں اور ان کے مزارات ومقبرے اور ان کے اطراف زائرین کی سہولتوں کے لئے عمارتیں تعمیر کروائیں اور ان کو وقف کیا۔ اسی طرح دیگر مخیر غیر مسلموں نے بھی اس نوعیت کے کام کئے۔ یہ ان کاموں کو اپنے اعتقاد کے لحاظ سے بھی نیکی اور پُن کا کام جانتے تھے، ان اوقاف میں مذہبی فرائض یا متعلقہ رسومات کی انجام دہی کے لئے مشروط الخدمت معاشیں بھی دیں اور اکثر یہ معاشیں اراضی کی صورت میں دی گئی تھیں۔

قانون وقف ۱۹۵۴ء کی رو سے اسلام کو ماننے والے اشخاص یعنی مسلمانوں کے قائم کئے ہوئے اوقاف ہی

وقف متصور ہوں گے (دفعہ ۳ تعریفات شق 'ایل')۔ اس تعریف کی رو سے غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف قانونی اعتبار سے اوقاف نہیں ہیں۔ ۱۹۸۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ 'اسلام کو ماننے والے شخص' کے الفاظ کے بعد 'یا کسی اور شخص' کے الفاظ کا اضافہ کیا گیا جس سے وقف کی تعریف میں وسعت پیدا ہوگئی، البتہ یہ شرط لگائی گئی کہ اگر وقف کرنے والے غیر مسلم کی وفات کے بعد، اس کے قانونی نمائندگان میں سے ایک یا زیادہ اس وقف کے قیام پر اعتراض کریں تو یہ وقف کالعدم ہوگا۔ اس وقت ایسے اوقاف کی بڑی تعداد ایسی ہے جن پر اس شرط کا اطلاق ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے واقفین کو فوت ہوئے عرصہ گذر چکا ہے۔ ۱۹۸۴ء کی یہ ترمیم بہت موزوں اور مناسب تھی۔ لیکن اس کو نافذ نہیں کیا گیا اور ۱۹۹۵ء کے نئے قانون میں اس کو شامل بھی نہیں کیا گیا، چنانچہ ۱۹۵۴ء کے قانون والی صورتحال ہی برقرار ہے۔

ایک خیال یہ ہے کہ 'اسلام کو ماننے والے' کی شرط لگائی نہ گئی تو دوسرے فرقوں کے تمام خیراتی اور کئی مقدس انڈومینٹس قانون وقف کے تحت آ جائیں گے کیونکہ ایسے خیراتی اور مقدس مقاصد کو مسلم لا میں بھی کار خیر اور کار ثواب گردانا جاتا ہے اور ان کو قانون وقف کے تحت لانا اس قانون سازی کا منشا نہیں ہے، لیکن یہ خیال زیادہ قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ جہاں تک دوسرے فرقوں کے 'مقدس' اغراض کا سوال ہے ان کو اسلامی قانون میں قطعاً 'مقدس' نہیں سمجھا جاتا۔ جہاں تک خیراتی مقاصد کا تعلق ہے اگر وہ مسلمانوں یا اوقاف سے وابستہ نہ ہوں تو ان کو موزوں الفاظ کے ذریعہ قانون وقف کے دائرہ اختیار سے باہر رکھا جا سکتا ہے۔ بہر حال غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف کو قانون وقف کے تحت لانے کے لئے ترمیم ضروری ہے۔

۱۹۶۴ء میں قانون وقف ۱۹۵۴ء میں جو ترمیمات کی گئیں ان میں ایک نئی دفعہ ۶۶ (ج) کا اضافہ ہے جس کے ذریعہ قانون یہ بنایا گیا کہ ''اسلام کو نہ ماننے والے کسی شخص'' نے اگر ایک وقف کی مدد کے لئے کسی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ کا عطیہ دیا ہو تو یہ عطیہ اس وقف کا جز متصور ہوگا۔ یہ وقف (الف) مسجد، عیدگاہ، امام باڑہ، درگاہ، خانقاہ یا مقبرہ یا (ب) مسلم قبرستان یا (ج) سرائے یا مسافر خانہ ہونا چاہئے۔ ۱۹۶۴ء میں داخل کی گئی دفعہ ۶۶ (ج) اب نئے قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں دفعہ ۱۰۴ ہے، اس دفعہ کی رو سے کوئی غیر مسلم کوئی مسلم وقف قائم نہیں کر سکتا، اور اگر وہ کرے تو اس پر قانون وقف کا اطلاق نہیں ہوگا۔ البتہ کسی مسجد، عیدگاہ، امام باڑے، درگاہ، مقبرے، قبرستان، سرائے یا مسافر خانہ کی مدد و سہارے کیلئے قابل انتقال یا نا قابل انتقال جائداد کا عطیہ دے سکتا ہے، جس پر قانون وقف کا اطلاق ہوگا۔

اس تعلق سے وقف انکوائری کمیٹی کی آخری رپورٹ میں کئے گئے اس تبصرے کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ:

> ''جب کہ غیر مسلم کی جانب سے اس دفعہ کی فہرست میں درج وقف کی مدد کے مقصد سے عطیہ میں دی گئی قابل انتقال یا نا قابل انتقال جائداد، جائداد وقف متصور ہوگی، ایک غیر مسلم کی طرف سے عطا کردہ یا مختص کردہ وقف، وقف متصور نہیں۔ صاف طور پر قانون کا یہ بھونڈا نظریہ ہے......یہ ہماری تاریخ کی منفرد خصوصیت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے مندر، آشرم، گوشالے اور گرودوارے بنائے یا ان کے لئے نگہداشت کی جاگیریں عطا

کیں، اور ہندو اور سکھ حکمرانوں نے نہ صرف مساجد، درگاہوں، امام باڑوں وغیرہ کی مدد کے لئے زمین اور جائدادیں عطا کیں بلکہ درحقیقت اس طرح کی مقدس جائدادیں عطا کیں اور ان کی تعمیر کروائی"۔

اس لئے ان کو وقف کی تعریف میں شامل کرنے کی تجویز مسلم پرسنل لا بورڈ نے پیش کی تھی۔ اس کے لئے نمائندگیوں کا سلسلہ جاری رہنا چاہئے۔

۴۔ وقف تعامل: Waqf By User

ایسے اوقاف کو جن کے وقف کئے جانے کا کوئی ثبوت موجود نہ ہو لیکن جن کا استعمال وقف کی حیثیت میں کیا جاتا رہا ہو ان کو قانوناً وقف کی تعریف میں شامل کیا گیا ہے۔ قانون کا تحفظ ایسی جائدادوں کو حاصل ہے۔ ملک میں موجود اوقاف کی ایک بڑی بھاری تعداد اس نوعیت کے اوقاف پر مشتمل ہے۔ جگہ جگہ موجود مساجد، قبرستانوں، مقبروں وغیرہ کے وقف کئے جانے کا کوئی ریکارڈ نہیں ملتا لیکن ان کا سابقہ یا موجودہ استعمال ہی ان کی نوعیت وقف کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے ۱۹۵۴ء کے قانون میں وقف تعامل یا وقف بالاستعمال کو وقف کی تعریف میں شامل کیا گیا۔ مساجد، مقبرے، خانقاہیں، امام باڑے جیسے اوقاف تو اپنی عمارت یا اس کے باقیات و آثار ہی سے ظاہر ہو جاتے ہیں کہ یہ اوقاف ہیں۔ لیکن ان قبرستانوں کی صورت حال جو مدت سے ممنوع التدفین ہوں یا کسی وجہ سے جن کا استعمال نہ ہو رہا ہو اور مرور زمانہ کی وجہ سے قبروں کے نشان زیادہ نمایاں نہ ہوں، مختلف ہے۔ قبرستانوں کے وقف تعامل پر اہم فیصلہ پریوی کونسل کا ہلمھ داس بنام نور محمد (AIR 1936 LUCK.85) کیس میں ہے کہ دستاویزی ثبوت کے طور پر خسرہ (KHASRA) میں اس زمین کا بحیثیت قبرستان اندراج کافی ہے، اور خسرہ یا ریونیو ریکارڈ میں ایسے اندراج کی عدم موجودگی میں اس زمین کے بطور قبرستان استعمال کے بارے میں تدفین کے کئی واقعات کی شہادت ضروری ہو گی اور اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ زمین قبرستان ہے۔ تاہم اس فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا کہ کسی زمین میں ایک فرد کی تدفین اس کو فوری اور لازمی طور پر قبرستان نہیں بنا دیتی۔ پنجاب ہائیکورٹ نے کیس پنجاب وقف بورڈ بنام پنچایت گڑھی برہمن (AIR 1971 PUNJ. 482) میں یہ فیصلہ دیا کہ ایسا وقف تعامل، جس کا ایک عرصہ سے اس حیثیت میں استعمال ترک کر دیا گیا ہو وقف باقی نہیں رہے گا۔

اس کیس میں دستاویزی اور زبانی شہادتیں موجود تھیں کہ زیر نزاع زمین قدیم قبرستان تھی۔ لیکن اس فیصلہ میں ایک ایسا نکتہ پیدا کیا گیا جس کا کوئی جواز قانون شریعت میں نہیں ہے اور جس کو اس سے پہلے کسی عدالت نے قابل اعتنا نہیں سمجھا کہ اگر تعامل ترک ہو جائے تو نوعیت وقف بھی ختم ہو جائے گی۔ چونکہ اس سمینار میں ہریانہ اور مغربی یوپی کے اوقاف کا مسئلہ زیر غور ہے اس لئے اس فیصلے کے بعض حصوں کو نقل کرنا مناسب ہوگا۔

فیصلہ میں کہا گیا ہے کہ:

"اکثر پیش کردہ نظائر...... تقسیم ملک کے پہلے برسوں کے ہیں یا ان دور دراز کی ریاستوں

کے ہیں جو ۱۹۴۷ء کی ملک کی تقسیم میں اس طرح راست متاثر نہیں ہوئیں جس طرح کہ ملک کا یہ حصہ متاثر ہوا ہے۔ ملک کی تقسیم سے پیدا شدہ حالات کی پیش بینی یا پیش قیاسی وہ عدالتیں نہیں کرسکتی تھیں جنہوں نے یہ فیصلے دیئے جن کا حوالہ (بطور نظیر) دیا گیا ہے۔ ان نظائر میں ظاہر کئے گئے کسی خیال کا مقصد زیر تصفیہ مقدمہ کو طے کرتا تھا اور اس اظہار خیال کو اس کے اپنے پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔ عدالتیں ان غیر معمولی اور غیر متوقع حالات یا قانون ونظم کی صورتحال کی ابتری کا اندازہ نہیں لگاسکتی تھیں جو ملک کی تقسیم کے بعد پیدا ہوئی..... یہ صحیح ہے کہ چند میتوں کی تدفین ایک قطعہ زمین کو قابل احترام بنادیتی ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس نقطہ نظر کے اختیار کرنے میں اس حقیقت پر غور نہیں کیا گیا کہ اس زمین پر تعمیرات کھڑی ہو چکی ہیں۔ اس فیصلہ میں تعامل کے بارے میں یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ...... جب ایک فریق تعامل پر اس جائداد کے وقف ہونے کی شہادت کے طور پر اعتبار کر رہا ہے تو ہم کو یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ یہ تعامل ایک خاص وقت سے ترک ہوگیا تھا"۔

اس فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا کہ:

......اگر زمین برسوں کے عرصہ پر پھیلے ہوئے تعامل سے ایک کردار اختیار کرلیتی ہے تو ایک خاص وقت پر اس تعامل کا ترک ایک وقت کی حیثیت میں اس زمین کے حرمت والے کردار کا ازالہ کرسکتا ہے جس سے گرام پنچایت کو دیہات کے موجودہ باشندگان کے فائدے کے لئے اپنی زمین قرار دینے کا جواز فراہم ہوتا ہے۔ اقلیتی فرقہ کی جانب سے اس کے استعمال کو ترک کردینے کی وجہ سے اب زمین کا بحیثیت قبرستان انتظام ونگہداشت کرنے کے لئے کوئی نکتہ باقی نہیں رہا۔"

اس فیصلہ سے پیدا شدہ مشکلات پر وقف انکوائری کمیٹی نے غور کیا اور اس پیچیدگی کو ختم کرنے کی سفارش کی، چنانچہ ۱۹۸۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ ان الفاظ کا اضافہ کیا گیا کہ:

"لیکن ایسے وقف کی نوعیت وقف محض اس سبب سے ختم نہ ہوگی کہ اس کا تعامل ختم ہو چکا ہے۔ بلالحاظ مدت عدم تعامل۔"

۱۹۹۵ء کے قانون وقف میں بھی یہ صراحت موجود ہے۔ تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ اس صراحت سے پنجاب ہائیکورٹ کے فیصلہ کے اس جز کا قانونی اثر ختم ہوجائے گا کہ اکے دکے قبروں کی موجودگی کی شہادت قیام وقف کی واضح شہادت کی عدم موجودگی میں، وقف تعامل کو ثابت نہیں کرتی۔ جہاں ایک وسیع قطعہ زمین میں ایک قبر یہاں اور ایک قبر وہاں دور دور موجود ہوں، قبروں کا کسی جگہ جم گھٹا نہ ہو تو یہ قرائنی شہادت وقف تعامل کو ثابت نہیں کرتی۔ تاہم وقف تعامل کے بارے میں یہ وضاحت کہ بلالحاظ مدت ترک تعامل، یہ وقف قرار پائیں گے، اور اس کے ساتھ یہ بات

بھی پیش نظر رہے کہ دفعہ (۱۰۷) کی رو سے کسی وقف کی ناقابل انتقال جائداد کا قبضہ لینے کے لئے، مقدمہ دائر کرنے کے لئے اب کسی مدت کی تحدید نہیں رہی۔ قانون تحدید معیاد کا اطلاق ختم کردیا گیا ہے۔ پہلے یہ معیاد ۲۰ سال تھی جس کا شمار قبضہ مخالفانہ کی تاریخ سے ہوتا تھا، وقتاً فوقتاً اس میں اضافہ کیا جاتا رہا۔ وقف انکوائری کمیٹی نے تحدید (Limitation) کے قانون سے اوقاف کو مستثنیٰ کرنے کی تجویز رکھی تھی کیونکہ ایسا استثناء بمبئی پبلک ٹرسٹ ایکٹ بابت ۱۹۵۰ء میں دیا گیا ہے۔ ۱۹۹۵ء کے قانون میں ان دفعات کی موجودگی سے ان اوقاف کو واگذاشت کرانے اور ان کا قبضہ حاصل کرنے کے مواقع نکلتے ہیں جن کی پنجاب، ہریانہ اور مغربی یوپی میں ویرانی سے فائدہ اٹھا کر حکومت یا غیر مسلم قبضہ کر چکے ہیں یا اس طرح کا اندیشہ جن کے تعلق سے پیدا ہو چکا ہے، ان اوقاف سے متعلق سوال پر غور کے دوران ان نکات کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

۴۔ وقف اراضی پر ترقیاتی تعمیر:

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کی دفعہ (۳۲) ایک طویل دفعہ ہے جس کی کئی ذیلی دفعات اور ان میں شقیں ہیں۔ یہ دفعہ بورڈ کے اختیارات اور فرائض سے متعلق ہے۔ ذیلی دفعات (۴) تا (۶) اراضی وقف سے متعلق ہیں۔ ذیلی دفعہ (۴) میں کہا گیا ہے کہ جہاں وقف بورڈ مطمئن ہو کہ کسی وقف اراضی کو شاپنگ سنٹر، مارکٹ، رہائشی فلیٹس یا ایسی ہی کسی نوعیت میں ترقی دینے کے قابل عمل امکانات موجود ہیں تو متعلقہ وقف کے متولی پر ایک نوٹس کی تعمیل کر کے اس کو ایسی مدت کے اندر جس کا ذکر نوٹس میں کردیا جائے اور جو (۶۰) دن سے کم نہ ہو، یہ جواب دینے کے لئے کہا جاسکتا ہے کہ آیا وہ نوٹس میں صراحت کردہ ترقیاتی کام کو انجام دینے پر راضی ہے۔ دفعہ (ن) میں ہے کہ اگر کوئی جواب وصول ہوا اور اس پر غور کرنے کے بعد بورڈ اس پر مطمئن ہو کہ متولی رضامند نہیں ہے یا اس کام کو روبہ عمل لانے کا اہل نہیں ہے تو حکومت کی منظوری حاصل کرنے کے بعد بورڈ اس جائداد کو لے سکتا ہے، اس کی عمارت اور اس کی تعمیرات کو منہدم کرسکتا ہے اگر اس کی رائے میں یہ انہدام ترقیاتی کام پر عمل آوری کے لئے ضروری ہو، اور اس ترقیاتی کام کو انجام دے سکتا ہو، اس کے لئے سرمایہ وقف فنڈ سے یا متعلقہ وقف کی جائدادوں کی ضمانت پر حاصل کیا جاسکتا ہے، ان جائدادوں پر بورڈ اپنا کنٹرول اور انتظام، اس پر کئے گئے اخراجات اور اس پر سود، ان تعمیرات کی نگہداشت کے اور دیگر جائز اخراجات کی اس جائداد کی آمدنی سے پابجائی ہونے تک رکھ سکتا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ بورڈ متولی کو ہر سال، تحویل میں لینے سے پہلے کے تین سالوں کی آمدنی کی سالانہ اوسط کے حساب سے معاضہ ادا کرتا رہے۔ ذیلی دفعہ (۶) کہتا ہے کہ ترقی یافتہ جائداد کی آمدنی سے صراحت کردہ اخراجات کی پابجائی کے بعد یہ جائداد متولی کو منتقل کر دی جائے گی۔

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں اس اضافہ کا مقصد وقف کی آمدنی میں اضافہ ہے، اس مقصد سے اتفاق کے باوجود بعض سوالات کا جواب تلاش کرنا ضروری ہے اور ان ہی جوابات کی روشنی میں قانون وقف کے اس جز کے بارے میں ملت کے موقف کو طے کرنا ہوگا، سوالات یہ ہیں:

الف) کیا وقف کو ترقی دینے کے لئے سود پر رقم حاصل کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

ب) کیا اس بات کا اندیشہ نہیں ہے کہ شاپنگ سنٹر، مارکٹ، رہائشی فلیٹس وغیرہ کے کرایہ دار اگر زیادہ تر غیر مسلم ہوں تو آئندہ کسی وقت وقف کے لئے مشکلات پیدا ہو سکتی ہیں۔ اگر یہ نئی تعمیریں مسجد کے اطراف ہوں تو اذان پر اعتراضات کے علاوہ بھی کئی اور مشکلات پیدا کی جاسکتی ہیں۔ اور ایسی مشکلات کو دور کرنے میں وقف بورڈ بھی بے بس ہو سکتا ہے جب کہ قانون وقف اس کی اجازت دیتا ہے بورڈ کے کسی فیصلے کے چیف ایگزیکیٹو آفیسر اس عذر پر تعمیل نہ کرے اگر اس کے خیال میں ایسی تعمیل سے فساد یا نقض امن کا خطرہ ہے یا کسی انسانی جان، صحت وسلامتی کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے (دفعہ ۲۶ (ج) شق iii) وقف بورڈ کے فیصلہ کی عدم تعمیل کے تعلق سے سیاسی اثر ونفوذ رکھنے والے ارکان اسمبلی یا دیگر سیاسی لیڈروں کے ذریعہ حکومت کی توثیق حاصل کرنا چیف ایگزیکیٹو آفیسر کے لئے مشکل نہیں ہے۔ اگر اس نوعیت کے اندیشے بے بنیاد نہیں ہیں تو کیا یہ شرط عائد کرنا ضروری نہ ہوگا کہ ان نئی تعمیروں کے کرایہ داروں کی اکثریت مسلمانوں کی ہو اور ان کو پابند کیا جائے کہ وہ کسی صورت کسی غیر مسلم کو اس کا قبضہ نہیں دیں گے۔

ج) قانون میں اس کی کوئی پابندی نہیں ہے، اس لئے کوئی وقف بورڈ، شاپنگ سنٹر یا مارکیٹ یا رہائشی فلیٹس تعمیر کر کے حق ملکیت کے ساتھ قیمت کی بالاقساط ادائیگی پر یا ایک مشت رقم کی ادائیگی پر دوکانیں اور رہائشی مکانات فروخت کر سکتا ہے۔ اس سے رقم تو حاصل ہو جائے گی لیکن ایک ناقابل انتقال جائداد وقف ختم ہو جائیگی۔ کیا اس طرح کے عمل سے اوقاف کا اتلاف نہیں ہوگا؟

د) ۱۹۹۵ء کا نیا قانون بھی اوقاف کے حقیقی مفادات کو پیش نظر رکھنے والے افراد کو بورڈ کا رکن بنانے میں ناکام رہا۔ آندھرا پردیش کے تجربے سے واضح ہو گیا کہ کاغذی مسلم تنظیموں کے ذریعہ برسر اقتدار جماعت اپنے ارکان کو نامزد کر سکتی ہے، اور متولیوں کے زمرے سے بھی اپنے ارکان یا اپنی پسند کے افراد کو منتخب کروا سکتی ہے۔ اب یہ واضح ہو چکا ہے کہ نئے قانون کے تحت بھی وقف بورڈ میں برسر اقتدار پارٹی سے تعلق رکھنے والے یا ان کے پسندیدہ سیاسی افراد کی اکثریت رہے گی، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کئی فیصلے محض سیاسی مفادات کے تحت ہوں گے۔ آج کل شہر کی زمینوں پر کثیر منزلہ کمرشیل یا رہائشی کامپلیکس کی تعمیر دولت پیدا کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔ جائدادوں کی ترقیات دینے والوں (Builders and Estate Developers) کے لئے سیاست کاروں اور علاقے کے غنڈوں

اور دھونس بازوں کا تعاون لینا ضروری ہوتا ہے، اس دھندے میں سیاست کار بھی شریک ہوتے ہیں اور اس پورے گروہ کی نظریں شہر کی خالی جائدادوں پر چیل کی طرح لگی ہوتی ہیں۔ ایسی صورتحال میں اگر وقف بورڈ کے اختیارات پر کوئی پابندی عائد نہ کی گئی تو خالی زمینوں پر ان ترقیات کا مقصد مفاد وقف نہیں بلکہ سیاسی مفاد ہوگا۔

(ھ) تقریباً ہر شہر میں عام آبادی کے ساتھ مسلمانوں کی آبادی میں بھی اضافہ ہو رہا ہے جس کی وجہ سے قدیم مسجدیں ناکافی ثابت ہو رہی ہیں، یا اب کافی ہیں تو امکان یہ ہے کہ مستقبل قریب میں یہ ناکافی محسوس ہوں۔ ایسی ہی کیفیت دیگر اوقاف کے بارے میں پیدا ہو سکتی ہے، اس کیفیت میں وقف کا مفاد اس میں ہوگا کہ اس خالی اراضی کو آئندہ توسیع کیلئے خالی رکھا جائے، اس صورت میں متولی کا انکار واجب ہوگا۔ "ہر متولی کو بد دیانت اور خائن قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن قانون وقف ۱۹۹۵ء کے اکثر نکات کے پیچھے یہی ذہن کارفرما نظر آتا ہے کہ ہر متولی خائن اور بد دیانت ہے"۔ اس لئے وقف بورڈ کو ہر صورت میں متولی کے انکار پر اوقاف کو اپنی تحویل میں لینے کا حق واختیار حاصل نہیں ہونا چاہئے۔

مختصر یہ کہ ۱۹۹۵ء کے قانون میں وقف بورڈ کے اختیارات ترقیاتی تعمیرات سے متعلق پہلو غور طلب ہے۔

۵۔ غیر درج فہرست اوقاف:

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں اوقاف کے رجسٹریشن کو لازمی قرار دیا گیا اس کی ذمہ داری متولی پر عائد کی گئی (دفعہ ۳۶)، لیکن جو اوقاف رجسٹرڈ نہ ہوں ان کو اس قانون نے تمام حقوق سے محروم کر دیا ہے۔ دفعہ (۸۷) میں کہا گیا ہے کہ جو وقف رجسٹرڈ نہ ہوں اس کے کسی حق کے استقرار اور نفاذ کے لئے کوئی دعویٰ، کوئی مرافعہ، کوئی قانونی ادعاء، کسی عدالت میں پیش نہیں کیا جا سکے گا۔

یہ دفعہ ان اوقاف کے لئے مضر اور نقصان دہ ہے جو وقف تعامل یا وقف بالاستعمال ہیں اور جن کا کوئی متولی یا سجادہ یا مجاور نہیں ہے۔ ایسے اوقاف بھی کافی تعداد میں ہیں۔ اس دفعہ میں ترمیم کی تجویز آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کی جانب سے پیش کی گئی تھی اور اس پر نمائندگیاں کی جاتی رہی ہیں۔ اس کے نقصان سے بچنے کی ایک شکل یہ ہے کہ عوام اور ایسے اوقاف کی خدمت کرنے والوں سے اپیل کی جائے کہ وہ ہر وقف کو درج رجسٹر کروائیں۔ درج رجسٹر کرنے کی درخواست ہر وہ شخص جو مسجد میں نماز پڑھتا ہو، عاشور خانہ یا امام باڑے میں عزاداری کے لئے جاتا ہو، درگاہ پر فاتحہ خوانی یا گل افشانی کرتا ہے غرض یہ کہ جو بھی مستفید لہ (Beneficiary) کی تعریف میں آ سکتا ہے دے سکتا ہے۔

اس تحریر میں قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کے ان نکات کا جائزہ لیا گیا ہے جن سے اس فقہی سمینار میں زیر بحث سوالات پر غور کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ اس قانون میں کئی اور مفید و مضر دونوں طرح کے پہلو ہیں ان کو اس تحریر میں زیر بحث نہیں لایا گیا ہے۔

☆☆☆☆☆

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کا ایک خاکہ

باب (۱)

مراتب ابتدائی

دفعہ۔۱ مختصر نام، وسعت اور تاریخ نفاذ

''۔۲ قانون کا اطلاق

''۔۳ تعریفات۔ اس دفعہ میں اصطلاحات کے علاوہ ان الفاظ کی تعریف شامل ہے جو اپنے مخصوص معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ جیسے مستفید لہ، متولی، وقف میں مفاد رکھنے والا شخص، وقف تعامل، وقف علی الاولاد۔

باب (۲)

اوقاف کا سروے

دفعہ۔۴ اوقاف کا ابتدائی سروے

''۔۵ فہرست اوقاف کی اشاعت

''۔۶ اوقاف کی نسبت نزاعات

''۔۷ اوقاف کی نسبت نزاعات طے کرنے کے ٹریبونل کے اختیارات

''۔۸ سروے کے اخراجات کی وصولی

باب (۳)

مرکزی وقف کونسل

دفعہ۔۹ مرکزی وقف کونسل کا قیام اور اس کا دستور

''۔۱۰ کونسل کا مالیہ

''۔۱۱ حسابات اور تنقیح

''۔۱۲ قواعد بنانے کا مرکزی حکومت کا اختیار

باب (۴)

بورڈ کا قیام اور اس کے فرائض

دفعہ۔۱۳ تشکیل

''۔۱۴ بورڈ کی ترکیب

''۔۱۵ عہدہ کی میعاد

باب (۵)
اوقاف کی رجسٹری

باب (۶)

اوقاف کے حسابات کا رکھنا

باب(۷)
بورڈ کا مالیہ

باب(۸)

عدالتی کارروائیاں

باب (۹)
متفرقات

ہندوستان میں وقف بورڈز کا نظام۔ ایک رپورٹ

سالار محمد خان (ایڈوکیٹ)

ہندوستان میں اوقاف کا انتظام اور دیکھ بھال مختلف وقف قوانین کے مطابق صوبائی سطح پر وقف بورڈ کے ذریعہ عمل میں لایا جارہا ہے، حکومت ہند نے وقف ایکٹ ۱۹۹۵ کے ذریعہ اوقاف کے انتظام میں یکسانیت لانے کی کوشش کی ہے لیکن اب تک کئی صوبوں میں ۱۹۹۵ کے ایکٹ کو نافذ نہیں کیا گیا ہے۔ نتیجہ میں بیشتر صوبوں میں وقف ایکٹ ۱۹۸۴ء کے تحت اوقاف کا انتظام اور دیکھ بھال کیا جارہا ہے، درج ذیل وقف بورڈس یہ کام انجام دے رہے ہیں:

۱۔ آندھرا پردیش اسٹیٹ وقف بورڈ
۲۔ آسام بورڈ آف وقف
۳۔ بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ
۴۔ کرناٹک بورڈ آف وقف
۵۔ کیرالہ بورڈ آف وقف
۶۔ کچھ وقف بورڈ
۷۔ مدھیہ پردیش وقف بورڈ
۸۔ منی پور وقف بورڈ
۹۔ مراٹھواڑا وقف بورڈ
۱۰۔ اڑیسہ وقف بورڈ
۱۱۔ پنجاب وقف بورڈ
۱۲۔ راجستھان وقف بورڈ
۱۳۔ تمل ناڈو وقف بورڈ
۱۴۔ تری پورہ وقف بورڈ
۱۵۔ دہلی وقف بورڈ
۱۶۔ انڈمان نکوبار وقف بورڈ
۱۷۔ دادرہ اور نگر حویلی وقف بورڈ
۱۸۔ لکشدیپ وقف بورڈ
۱۹۔ پانڈیچری وقف بورڈ
۲۰۔ یوپی سنی سینٹرل بورڈ آف وقف
۲۱۔ بورڈ آف ویسٹ بنگال

اس کے علاوہ کچھ صوبوں میں الگ شیعہ وقف بورڈ ہیں۔

اوقاف کے انتظام اور دیکھ بھال اور فروغ (Development) کے راستہ میں متعدد رکاوٹیں ہیں، ان میں سب سے سنگین ترین مسئلہ اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا ہے۔ ۱۹۶۰ء میں انٹر اسٹیٹ وقف کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے اس وقت کے مرکزی وزیر برائے آبپاشی بجلی اور اوقاف جناب حافظ محمد ابراہیم نے کہا تھا: ''وقف سے متعلق آج کے سنگین مسائل میں سب سے مشکل اور پیچیدہ مسئلہ جائداد اوقاف پر غاصبانہ قبضہ ہے، یہ بھی تقسیم ملک کے نتائج میں ایک ہے جس کی وجہ سے متعدد افراد اوقاف کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے یا جانے کے لئے مجبور ہو گئے۔ ایسی متعدد جائداد کسٹوڈین کے قبضہ میں چلی گئی۔ حالانکہ اب عبادت گاہ اور دوسرے مقدس مقامات وقف بورڈ کے

حوالہ کئے جا رہے ہیں۔ لیکن اب بھی متعدد ایسی جائدادیں ہیں جو غیر قانونی قبضہ میں ہیں اور جنہیں حاصل کرنے کے لئے مقدمہ بازی ناگزیر ہے۔"(۱)

تقریباً ۳۷ سال بعد بھی درج بالا جملے کم وبیش صادق سمجھے جا سکتے ہیں۔ نہ صرف ملک کی تقسیم کی وجہ سے اوقاف کی جائداد پر غاصبانہ قبضے ہوئے بلکہ مختلف دوسری وجوہات کی بنا پر اس طرح کے قبضے ہوئے ہیں، اور اب بھی یہ عمل جاری ہے۔ اس کی وجوہات میں اوقاف کی جائدادوں کا آبادی کے درمیان آ جانا، زمین کی قیمتوں میں بے تحاشہ اضافہ، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے درکار وسائل کی کمی، اور متولیان کی بددیانتی اہم ترین ہیں۔

ہریانہ، پنجاب، ہماچل پردیش، اور مرکز کے زیر انتظام علاقہ چنڈی گڈھ میں ۳۵۵۸۹ جائداد اوقاف ہیں (۲)۔ دراصل اس علاقہ سے تقسیم ہند کے وقت بڑی تعداد میں مسلمانوں نے پاکستان ہجرت کی تھی جس کی وجہ سے بڑی تعداد میں جائداد اوقاف ناجائز قبضوں میں چلے گئے۔ متعدد اوقاف کو بشمول مساجد کو رہائش گاہوں، گرودواروں، گوداموں میں تبدیل کر دیا گیا، مثلاً ہریانہ کے انبالہ ضلع میں ۹۱ مساجد ہیں۔ لیکن ان میں سے صرف ۸ مساجد پنجاب وقف بورڈ کے پاس ہیں، باقی تمام مساجد ناجائز قبضہ میں ہیں (۳)۔ حالات کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۶۵ء کے سروے کے مطابق ہریانہ پنجاب، ہماچل پردیش، اور چنڈی گڈھ میں ۳۴۲۲۳ وقف کی جائدادیں تھیں اور پنجاب وقف بورڈ کے مطابق یہ سروے قابل اطمینان نہیں تھا۔ اور تقریباً ۴۰ فیصد اوقافی جائدادوں کو اس سروے میں شامل نہیں کیا گیا۔ اس کے علاوہ سروے میں جن جائداد کو اوقاف کی جائداد تسلیم کیا گیا تھا ان میں سے اب تک ۴۰ فیصد ایسی ہیں جو کہ پنجاب وقف بورڈ کے زیر انتظام ہیں۔ تقریباً ۳۰ فیصد اوقافی جائدادیں حکومتی اداروں، پرائیویٹ اداروں اور دیگر افراد کے قبضے میں ہیں۔ جبکہ ۲۰ فیصد جائداد اوقاف ان صوبوں کے کسٹوڈین اور (Rehabilitation departments) نے فروخت کر دئے ہیں ان صوبوں میں ۵۸۸ اوقافی جائدادیں حکومت کے ناجائز قبضوں میں ہیں، اس وقت پنجاب وقف بورڈ تقریباً ۱۴۳۶۲ مقدموں میں الجھا ہوا ہے۔ جس میں غاصبانہ قبضوں کو ہٹانا، جائداد سے غیر قانونی غاصبین کا انخلاء، اور کرایہ کی وصولی شامل ہیں (۴)۔

اتر پردیش سنی وقف بورڈ کے زیر نگرانی تقریباً ۶ ہزار اوقاف ہیں۔ اس صوبے میں بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا مسئلہ سب سے سنگین ہے۔ بورڈ کی رپورٹ کے مطابق وقف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کی شکایتیں تقریباً روزانہ موصول ہوتی ہیں۔ اس وقت الہ آباد ہائی کورٹ کی الہ آباد بنچ کے زیر سماعت ۲۱۸ مقدمے ہیں جب کہ لکھنؤ بنچ کے زیر سماعت ۸۸ مقدمے ہیں، مختلف ضلعی عدالتوں میں ۵۳۲ مقدمے اور دیوانی عدالتوں میں ۸۵۵ اور منصف کی عدالتوں میں ۱۰۹۸ مقدمے زیر سماعت ہیں (۵)۔

دہلی میں وقف کمشنر کے سروے کے مطابق ۱۹۵۷ اوقاف کی جائدادیں ہیں، ان میں سے ۱۰۴۶ دہلی وقف بورڈ کے زیر انتظام ہیں۔ دہلی وقف بورڈ کے مطابق دہلی میں اوقاف کا ایک بڑا مسئلہ اوقاف کی جائداد، قبرستانوں، خانقاہوں، مساجد اور دیگر جائداد پر غاصبانہ قبضہ ہے (۶)، دہلی میں اوقاف کی جائداد سے متعلق مسئلہ ایک

منفرد مسئلہ ہے۔ انگریز حکومت کے خلاف مسلمانوں کی پہلی جنگ آزادی میں سرگرمی سے شرکت کی وجہ سے سزا کے طور پر جائدادوں کو انگریز حکومت نے زبردستی قبضہ کر لیا تھا۔ جن میں متعدد اوقافی جائدادیں بھی شامل ہیں، اس مسئلہ کے حل کے لئے ۲۳ رمئی ۱۹۵۶ء کو ایس ایم ایچ برنی کی صدارت میں ایک کمیٹی تشکیل دی گئی تھی۔ اس کمیٹی نے ۲۰۴ ایسی جائدادوں کی نشاندہی کی جن کے متعلق سرکاری محکموں اور دہلی وقف بورڈ کے درمیان مقدمے چل رہے تھے، ان میں سے ۱۲۳ جائدادیں دہلی وقف بورڈ کو منتقل کرنے کی سفارش کی گئی، جس کے نتیجے میں ۱۹۸۴ء میں یہ دہلی وقف بورڈ کو (Lease) پر منتقل کر دئے گئے، لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ ان جائدادوں کی اصل ملکیت قانونی طور پر حکومت کے پاس رہے گی (۷)۔ اس کے علاوہ مختلف اوقاف بشمول مساجد دیگر افراد کے غاصبانہ قبضوں میں ہیں، اور زمین کی قیمتوں میں اضافہ اور آبادی بڑھنے کی وجہ سے اوقاف کی جائداد پر قبضوں کا عمل جاری ہے۔

مدھیہ پردیش میں اوقاف کی زمینوں پر ناجائز قبضوں کا مسئلہ کافی سنگین ہے، مدھیہ پردیش وقف بورڈ کے چیرمین ڈاکٹر نظام الدین صاحب کے مطابق اس صوبہ میں تقریباً ۷۵ فیصد اوقاف کی زمینیں سرکاری قبضوں میں ہیں (۸)۔ ان کے علاوہ متعدد افراد نے بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضے کر لئے ہیں۔ ایسی جائداد میں بھوپال شہر میں (Capital Hotel) کے پیچھے ایک بڑا قبرستان بھی شامل ہے، اس قبرستان پر ایک بلڈر نے (Co-oprative society) کی آڑ میں کئی منزل کا شوپنگ کمپلیکس بنانا شروع کر دیا ہے۔ اس قبرستان کو بچانے کے لئے مقامی مسلمانوں کی طرف سے کوشش کی جارہی ہے لیکن ہائی کورٹ تک جانے کے باوجود کوئی قابل غور کامیابی نہیں مل سکی (۹)۔ مدھیہ پردیش میں اوقافی جائدادوں کی کل تعداد پندرہ ہزار ایک سو پچاس ہے، جن میں سے چودہ ہزار سات سو اکتالیس سنی اور چار سو شیعہ اوقاف ہیں (۱۰)۔ صوبہ میں اوقاف کی جائدادوں پر ناجائز قبضوں یا مقدموں کے متعلق کوئی ریکارڈ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اوقاف کے مسائل پر تمام تر مقدمے مقامی مسلمان یا متولین اپنے طور پر لڑتے ہیں، اس ضمن میں ایک اہم نقطہ یہ بھی ہے کہ مدھیہ پردیش وقف بورڈ نے صوبے میں ۷۵ فیصد اوقاف کی زمین حکومتی یا نیم حکومتی اداروں کے قبضے میں چلے جانے کے باوجود اس معاملہ میں کسی عدالت میں کوئی مقدمہ پیش نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ایسی تمام جائدادیں مکمل طور پر حکومت کے قبضہ میں چلے جانے کا خدشہ ہے (۱۱)۔

آندھرا پردیش میں اوقاف کی دیکھ بھال آندھرا پردیش وقف بورڈ کے ذریعہ عمل میں لایا جاتا ہے۔ آندھرا پردیش میں اوقافی جائدادوں کی کل تعداد تقریباً ۳۵ ہزار سات سو نوے ہے۔ جن کی زمین کا رقبہ ایک لاکھ ۳۳ ہزار ایکڑ ہے (۱۲)۔ ناجائز قبضوں میں چلے گئے اوقاف اور ان سے متعلق مقدموں کے بارے میں وقف بورڈ نے کوئی اطلاع نہیں دی۔ چند اوقاف کے بارے میں مقامی طور پر کچھ شکایتیں موصول ہوئی ہیں جن کے مطابق ان اوقاف کی جائداد متولین غیر قانونی طور پر فروخت کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ کئی جائدادیں حکومت کے اداروں کے قبضوں میں ہیں۔ ایک اطلاع کے مطابق پچاس ایسی جائدادیں ہیں جن کے بارے میں وقف بورڈ اور حکومت کے

اداروں کے درمیان مقدمے چل رہے ہیں۔

اڑیسہ میں اوقاف کی دیکھ بھال صوبائی وقف بورڈ کے زیر اہتمام ہے، اس صوبے میں تین ہزار چھ سو بیس اوقافی جائدادیں ہیں۔ وقف بورڈ کی اطلاع کے مطابق صوبہ میں پندرہ اوقافی جائدادوں پر ناجائز قبضہ ہو چکا ہے(۱۳)۔

آسام میں صرف ۶۷ اوقافی جائدادیں ہیں جن میں سے تین جائدادوں پر ناجائز قبضے ہو چکے ہیں۔ صوبے میں صرف سات اوقاف کی آمدنی پچاس ہزار سالانہ سے زائد ہے(۱۴)۔

بہار میں سنی اوقاف کی دیکھ بھال بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ کرتا ہے، اس صوبے میں آج تک اوقاف کی جائداد کا سروے نہیں کیا گیا ہے۔ بحر حال اس وقت صوبے میں ۲۲۸۰ اوقافی جائدادیں سنی وقف بورڈ میں رجسٹرڈ ہیں۔ اس صوبے میں تین اوقاف صوبائی سنی وقف بورڈ کے انتظام میں ہیں۔ اس صوبے میں چار اوقاف پر ناجائز قبضے کی اطلاع صوبائی سنی وقف بورڈ کے دفتر سے ملی، ان میں سے ایک صوبائی بورڈ کے سیدھے انتظام میں تھا۔ اس صوبے میں ۱۳۵۱ اوقافی جائدادیں شہری علاقوں میں ہیں جہاں ناجائز قبضوں کو روک پانا بہت مشکل ہو رہا ہے۔ کئی اوقاف کے مقدمے مختلف عدالتوں میں زیر غور ہیں(۱۵)۔

مغربی بنگال میں اوقاف کی دیکھ بھال صوبائی وقف بورڈ کرتا ہے۔ اس صوبے میں اب تک اوقاف کا سروے نہیں کیا گیا ہے۔ حال ہی میں یہ سروے شروع کیا گیا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق اس صوبے میں تقریباً ۸۰۰ اوقاف کی جائدادیں شہری علاقوں میں ہیں۔ اس صوبے کے وقف بورڈ کے پاس ناجائز قبضوں کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ہے۔ حالانکہ وقف بورڈ یہ اعتراف کرتا ہے کہ صوبے میں اوقاف کی جائدادوں کا ناجائز قبضہ ہوا ہے۔ صوبے میں ۵۴ ایسی جائدادیں ہیں جنہیں غیر قانونی طور پر مختلف افراد کو منتقل کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اوقاف کی ۲۸ جائدادیں دوسری جائدادوں سے اولا بدلی کی گئی ہیں جس سے ایک اندازہ کے مطابق ۱۵ کروڑ روپے سے زیادہ کا نقصان ہوا ہے، ان میں سے زیادہ تر جائدادیں کلکتہ اور ہوڑہ شہر کی ہیں(۱۶)۔

کرناٹک میں اوقاف کی دیکھ بھال کرناٹک وقف بورڈ کے زیر انتظام ہے، کرناٹک میں تقریباً ۲۲ ہزار وقف کی جائدادیں ہیں(۱۷) پوری کوشش کے باوجود کرناٹک وقف بورڈ سے ان اوقاف کے متعلق اطلاعات حاصل نہیں کی جا سکی ہیں، لیکن دوسرے ذرائع سے موصول اطلاعات کے مطابق اس صوبے میں بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا عمل جاری ہے، اطلاعات کے مطابق صرف چتر درگ ضلع میں ۱۱۲ اوقاف کی جائداد کو غیر قانونی قبضہ میں کر لیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ غاصبین حکومت کے ادارے ہیں جب کہ مختلف افراد بھی یہ قبضے کرنے میں شامل ہیں(۱۸)۔

کسی بھی جائداد کی دیکھ بھال، انتظام اور ترقی کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے، وسائل کی کمی کی وجہ سے نہ تو اطمینان بخش دیکھ بھال ہو سکتی ہے اور نہ ترقی۔ ہندوستان میں اوقاف کے انتظام اور ترقی میں دوسرا بڑا مسئلہ

وسائل کی قلت کا ہے۔ اوقاف کی آمدنی کے ذرائع کافی محدود ہیں، عام طور پر اوقاف کی واحد آمدنی کا ذریعہ جائداد کا کرایہ ہوتا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق ہندوستان میں ڈھائی لاکھ سے زیادہ اوقاف ہیں، ان میں سے بیشتر اوقاف کی کوئی آمدنی نہیں ہے۔ عام طور پر اوقاف کی دیکھ بھال اور انتظام کا کام مقامی طور پر متولین یا مقامی طور پر تشکیل شدہ کمیٹیاں انجام دیتی ہیں۔ مختلف وقف قوانین کے تحت تشکیل شدہ وقف بورڈ اپنے دائرۂ اختیار میں موجود اوقاف کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ وقف بورڈ کچھ مخصوص حالات میں اوقاف کا براہ راست انتظام کا کام بھی انجام دیتے ہیں۔ وقف بورڈ کی آمدنی کے دو اہم ذرائع ہیں۔ ایک ان کے براہ راست انتظام میں موجود اوقاف کی جائداد کو کرایہ پر دینے سے ہونے والی آمدنی، اور دوسرا ان کے دائرۂ اختیار میں موجود ۵ ہزار سالانہ سے زائد آمدنی والے اوقاف سے چھ فیصد سالانہ کی در سے وصولی کیا جانے والا (Contribution) ہے، اس کے علاوہ سنٹرل وقف کونسل مختلف ترقیاتی منصوبوں کے لئے وقف بورڈ کو قرض دیتی ہے۔ سینٹرل وقف کونسل کی آمدنی کا ذریعہ صوبائی وقف بورڈ سے حاصل کردہ ان کی آمدنی کا ایک فیصد (Contribution) اور مرکزی حکومت سے ملنے والی امداد ہوتا ہے۔

ہندوستان میں پنجاب وقف بورڈ کے براہ راست انتظام میں تقریباً پندرہ ہزار اوقاف ہیں۔ ملک کے کسی دوسرے وقف بورڈ کے براہ راست زیر انتظام میں اتنی بڑی تعداد میں اوقاف نہیں ہیں۔ پنجاب وقف بورڈ کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ان جائداد اوقاف سے ملنے والا کرایہ ہے۔ ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی آمدنی اس ذریعہ سے تقریباً چھ کروڑ روپے تھی، جب کہ مختلف اوقاف سے حاصل ہونے والے چھ فیصد سالانہ (Contribution) سے تقریباً ۴۲ لاکھ روپے حاصل ہوئے۔ پنجاب وقف بورڈ ہندوستان کا سب سے دولت مند وقف بورڈ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس وقف بورڈ کی یہ آمدنی پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، اور چنڈی گڈھ میں موجود اربوں روپے کی جائداد اوقاف کو دیکھتے ہوئے کافی کم ہے (۱۹)۔

دہلی وقف بورڈ کے براہ راست زیر انتظام ایک ہزار ۳۶ جائدادیں ہیں اتنی بڑی تعداد میں جائداد ہونے کے باوجود ۹۵/۱۹۹۴ کے دوران دہلی وقف بورڈ کی آمدنی صرف ۶۱ لاکھ روپے تھی (۲۰)۔ اور مقامی متولین کے زیر انتظام اوقاف میں صرف چار اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار سالانہ سے زائد ہے، دہلی وقف بورڈ کی اتنی کم آمدنی ہونے کی ایک بڑی وجہ جائداد کا کرایہ معمولی ہونا اور جائداد پر ناجائز قبضے ہونا ہے، دہلی وقف بورڈ کرائے پر دی گئی جائدادوں کا کرایہ بھی پوری طرح وصول نہیں کر پاتا ہے (۲۱)۔

بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۱۶ لاکھ روپے تھی جس میں سے اس کی اپنی آمدنی تقریباً سوا چھ لاکھ روپئے تھی، جب کہ ۱۰ لاکھ روپئے حکومت کی طرف سے امداد کے طور پر ملا، ۱۹۹۶/۹۷ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی اپنی آمدنی تقریباً ۵ لاکھ ۷۰ ہزار روپئے جو گذشتہ مالی سال سے ۵۰ ہزار روپئے کم تھی، اس مالی سال کے دوران صوبائی حکومت نے پندرہ لاکھ روپئے کی امداد اس وقف بورڈ کو دی اس کے باوجود بورڈ کے اخراجات پورے نہیں ہو سکے۔ مارچ ۱۹۹۷ تک اس بورڈ پر تقریباً ۵۰ لاکھ روپئے کا قرض تھا، نتیجۃً

مئی ۱۹۹۷ میں موصول ایک اطلاع کے مطابق وقف بورڈ کے ملازمین کو گذشتہ بارہ مہینوں سے تنخواہ نہیں دی جاسکی ہے (۲۲)۔

اڑیسہ وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۵۸ ہزار روپئے تھی۔ جب کہ پورے صوبے میں صرف سات اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار روپیہ سالانہ سے زائد ہے۔ صوبے میں شہری علاقوں میں ۱۳۰۰ اوقاتی جائدادیں ہیں، ان اوقاف میں سے متعدد اوقاف کی آمدنی بڑھائی جاسکتی ہے (۲۳)۔

اتر پردیش سنی وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ایک کروڑ ۶۳ لاکھ روپئے تھی، جب کہ صوبائی حکومت نے دو کروڑ پچاس لاکھ روپئے امداد فراہم کی تھی، اس کے باوجود بورڈ اپنے اخراجات پورے نہیں کرسکا، جسکے نتیجے میں ۱۹۹۴/۹۵ اور ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران ملازمین کی تنخواہیں اور بونس وغیرہ ادا نہیں کئے جاسکے۔ ٹیلیفون اور بجلی کے بل، وکلاء کی فیس، اسٹیشنری وغیرہ کے بل بھی اس دوران ادا نہیں کئے گئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے صوبے میں موجود ایک لاکھ ایک سو کتیس اوقاف میں سے بیشتر اوقاف کی کوئی آمدنی نہیں ہے، بورڈ کے مطابق ۱۴۷ اوقاف ایسے ہیں جن کی سالانہ آمدنی ایک لاکھ روپئے سے زائد ہے، جب کہ ۱۴۴ اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار روپئے سے زائد مگر ایک لاکھ سے کم ہے (۲۴)۔

آندھرا پردیش وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ مالی سال کے دوران تقریباً ۹۰ لاکھ روپئے تھی، جب کہ ۱۹۹۶/۹۷ مالی سال کے دوران یہ آمدنی ایک کروڑ گیارہ لاکھ روپئے تھی، یہ آمدنی اس صوبے میں موجود تقریباً ۳۵ ہزار سے زائد اوقاف کو دیکھتے ہوئے کافی کم ہے۔ اس وقف بورڈ کے براہ راست انتظام میں چارسو انتیس اوقاف ہیں۔ یہ جائداد اوقاف مختلف افراد کو کرائے پر دی گئی ہے جنکا ماہانہ کرایہ ۵ روپیہ سے لے کر چار ہزار روپئے تک ہے، سب سے زیادہ کرایہ دار سو روپئے ماہانہ سے کم کرایہ ادا کرتے ہیں۔ ۳ ہزار ماہانہ سے زائد کرایہ دینے والے صرف چار کرایہ دار ہیں۔ پورے صوبے میں صرف ایک سو چودہ اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار سالانہ سے زائد ہے (۲۵)۔

منی پور وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ کے مالی سال میں تقریباً ۳۷ ہزار رہی ہے، جبکہ اس صوبے میں نامکمل سروے کے مطابق ۱۹۶ اوقاف ہیں، یہ وقف بورڈ اپنے اخراجات کے لئے صوبائی حکومت پر منحصر ہے (۲۶)۔

پانڈیچیری وقف بورڈ کا بھی کم وبیش یہی حال ہے۔ ۱۹۹۳/۹۴ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی آمدنی تقریباً ۲۲ ہزار روپئے تھی، جب کہ صوبائی حکومت نے ۴۱ ہزار روپئے کی امداد فراہم کی (۲۷)۔

کیرالہ وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۱۹۹۶/۹۷ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۳۵ لاکھ روپئے تھی، جب کہ صوبائی حکومت ۱۵ لاکھ روپئے سالانہ کی امداد فراہم کرتی ہے، جب کہ صوبہ میں ۶ ہزار ۹۲۷ اوقاف ہیں جن کے تحت زمین کا رقبہ ۲۲ ہزار چارسو ساٹھ ایکڑ ہے۔ پورے صوبے میں تقریباً ۲۰۰ اوقاف ہی ایسے ہیں جن کی آمدنی ایک لاکھ سالانہ سے زائد ہے (۲۸)۔

مدھیہ پردیش وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۱۲ لاکھ ۵۴ ہزار روپئے تھی

جبکہ ۱۵ لاکھ روپئے کی امداد صوبائی حکومت سے اس وقف بورڈ کو حاصل ہوئی (۲۹)۔

آسام وقف بورڈ کی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران آمدنی صرف ۵۷ ہزار روپئے تھی۔ جبکہ ایک لاکھ روپئے کی امداد صوبائی حکومت نے فراہم کی اس صوبے میں صرف ۶۷ اوقاف ہیں اوران میں سے صرف سات اوقاف کی آمدنی ۵۰ ہزار روپئے سالانہ سے زائد ہے۔ اس صوبے میں ۲۳ جائداد اوقاف شہری علاقوں میں ہیں (۳۰)۔

اس طرح کم وبیش ملک کے تمام وقف بورڈ کی آمدنی اور اخراجات کی حالت یکساں ہے، آمدنی اور اخراجات کا موازنہ منسلک ٹیبل کو دیکھ کر کیا جاسکتا ہے، ان وقف بورڈوں کی آمدنی ان کے اخراجات سے یا تو کافی کم ہے، یا اگر زیادہ ہے تو بھی اتنی زیادہ نہیں کہ اس سے کوئی ترقیاتی منصوبہ ہاتھ میں لیا جاسکے۔ اس کے علاوہ متولین کی بد دیانتی اور قانونی پیچیدگیاں اوقاف کے انتظام اور ترقی کی راہ میں بڑی رکاوٹیں ہیں، متولین کی بد دیانتی سے ہونے والے نقصان کو روکنے کے لئے وقف ایکٹ ۱۹۹۵ میں قانونی حل موجود ہے۔ جس کا سہارا لے کر مقامی مسلمان اس مسئلہ سے نپٹ سکتے ہیں۔ دیگر قانونی پیچیدگیوں میں صوبائی سطح پر موجود کرایہ داری سے متعلق قوانین، زمینوں سے متعلق حد بندی کے قوانین، میونسپلٹی کے نافذ کردہ ٹیکس اور شہری ترقیاتی منصوبے قابل ذکر ہیں، ان مشکلات کے حل کے لئے سیاسی اور قانونی راستے موجود ہیں لیکن اس کے لئے مسلمانوں میں سیاسی شعور کے ساتھ ساتھ وسائل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وسائل کی قلت بذات خود ایک بڑا مسئلہ ہے، اس مسئلے کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اوقاف کی جائداد کی بازاری قیمت عموماً کافی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے ان جائداد پر قبضہ کرنے والے لوگ بڑی رقومات اپنے قبضے کو بنائے رکھنے کے لئے خرچ کرتے ہیں۔ ایسے لوگ عام طور پر سماج کے با اثر لوگ ہوتے ہیں جو اپنا اثر ورسوخ بھی اس مقصد کے لئے استعمال کرتے ہیں، اس طرح اوقاف کی جائداد کو ناجائز قبضوں سے بچانے کے لئے بہتر دیکھ بھال کا متبادل نہیں ہے۔ بہتر دیکھ بھال کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مالی وسائل یکجا کرنے کے لئے اوقاف کی آمدنی کو بڑھانے کے لئے ترقیاتی منصوبے اپنانے کی ضرورت ہے۔ ایسے ترقیاتی منصوبوں کو بروئے کار لانے کے لئے مالی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے۔

آج ملک میں بیشتر اوقاف کی آمدنی بہت کم ہے، کئی اوقاف کی کوئی آمدنی ہی نہیں ہے، اوقاف پوری طرح عوامی عطیات پر منحصر ہیں، چونکہ بیشتر اوقاف کی آمدنی بہت کم ہے اس لئے ان اوقاف کی دیکھ بھال نہیں ہو پاتی جس کی وجہ سے غاصبین کو ناجائز قبضہ کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ ناجائز قبضہ ہو جانے کے بعد ان جائداد کو دوبارہ حاصل کرنے کے لئے بھی مالی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے، اس کی وجہ سے ان جائداد کو دوبارہ حاصل کرنا نہ صرف مشکل ہو جاتا ہے بلکہ بعض حالات میں صرف مالی مشکلات کی وجہ سے یہ جائداد وقف کے ہاتھ سے نکل جاتے ہیں، اگر قانونی چارہ جوئی سے ایسی جائداد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تو وقف کی تھوڑی سی آمدنی پر اور برا اثر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے اس وقف کی جائداد کی دیکھ بھال مزید متاثر ہوتی ہے جس سے بقیہ جائداد پر ناجائز قبضہ ہونے کے خطرات بڑھتے ہیں۔

Table

نمبرشمار	نام وقف بورڈ	اوقاف کی تعداد	ناجائز قبضے میں چلی گئی جائداد وقف	آمدنی ۹۵/۱۹۹۴ مالی سال بورڈ کی اپنی آمدنی	سرکاری امداد	اخراجات مالی سال ۹۵/۱۹۹۴
۱۔	آسام وقف بورڈ	۶۷ رجسٹرڈ وقف	۲	۲۳۸۲۹	۱،۰۰۰۰۰	۱۵،۳۵۷۸/۲۰
۲۔	بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ	کل تعداد دستیاب نہیں لیکن بورڈ میں ۲۲۸۰ اوقاف رجسٹرڈ ہیں	تعداد دستیاب نہیں	۵۵۴۵۵۱/۷۵	۱۰،۰۰۰۰۰	۱۵۲۹۸۲۸/۸۵
۳۔	کرناٹک بورڈ آف وقف	۲۱۱۳۳	تعداد دستیاب نہیں	۲۵،۰۰۰۰۰	۶۷،۲۰۰۰	۸۰،۰۰۰۰۰
۴۔	کیرالہ وقف بورڈ	۶۷۹۲	کل تعداد ۹ جن کا رقبہ ۹۶۱ ایکڑ	۱۰،۹۹۸۸۱/۷۵	۱۵،۰۰۰۰۰	۱۷،۶۸۰۶۱/۰۰
۵۔	مدھیہ پردیش وقف بورڈ	کل تعداد ۱۵،۱۵۰	تقریباً ۷۵ فیصد جائداد اوقاف ناجائز قبضے میں	۱۰،۲۹۵۲۹	۱۱،۵۵۶۶۴	۲۳،۱۳۰۹۲
۶۔	مراٹھواڑا وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	۱۰،۰۱،۰۳۰/۰۰	....	۱۹،۰۳۱۴۴/۰۰
۷۔	منی پور وقف بورڈ	کل تعداد ۱۶۶ (سروے مکمل نہیں)	تعداد دستیاب نہیں	۳۷،۳۴۷	۵۰،۰۰۰	۵۷،۸۴۵/۱۵
۸۔	اڑیسہ وقف بورڈ	کل تعداد ۳۶۲۰	۱۵	۳،۹۳۱۸۵/۷۴	۲،۰۰۰۰۰	۴،۹۳۹۳۱
۹۔	پنجاب وقف بورڈ	کل تعداد ۳۵۵۸۹	تقریباً ۶۰ فیصد جائداد اوقاف	۷،۲۴۹۰،۳۱۱/۴۵	......	۳،۲۴۷۳۱۴۴/۹۸
۱۰۔	راجستھان وقف بورڈ	تقریباً ۲۵ ہزار	تعداد دستیاب نہیں	۲۷۱۰،۰۰۰	......	۴۰،۶۶۰۰۰
۱۱۔	تری پورہ وقف بورڈ	دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	....	۹،۸۰،۰۰۰	۲۶،۱۱۰۰۰
۱۲۔	یوپی سنی سینٹرل وقف بورڈ	۱۰۰،۰۳۱	تعداد دستیاب نہیں	۲۰،۵۷۸۹۶/۷۹	.....	۲۰،۳۸۰۰۰
۱۳۔	وقف کمشنر مغربی بنگال	کل تعداد دستیاب نہیں	۵۴	۱۱،۴۴۴۴	۲۴،۰۰۰۰۰	۲۵،۴۸۵۶۶/۴۴
۱۴۔	انڈمان نکوبار وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	کل تعداد دستیاب نہیں	۱۰،۸۶۴	۳۰۲۰۰۰	۳،۲۶۱۰۲/۲۰

نمبرشمار	نام وقف بورڈ	اوقاف کی تعداد	ناجائز قبضے میں چلی گئی جائداداوقاف	آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ء مالی سال بورڈ کی آمدنی	سرکاری امداد	اخراجات مالی سال ۱۹۹۴/۹۵ء
۱۵۔	دہلی وقف بورڈ	کل تعداد ۱۹۵۷	کل تعداد دستیاب نہیں لیکن کم از کم سات جائداد اوقاف مرکزی حکومت اور ۹۴ مساجد دیگر افراد کے ناجائز قبضے میں ہیں	۶۱،۱۷۱۳۴	......	۳۹،۱۶۹۱۱/۳۵
۱۶۔	لکشدیپ وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	کل تعداد دستیاب نہیں	۱۳،۱۷۰۳۴	......	۹،۸۵۶۷۱
۱۷۔	پانڈیچری وقف بورڈ	دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	۲۶،۶۶۷	۱،۰۰۰۰۰	۱،۱۶۳۳۹/۸۰
۱۸۔	آندھراپردیش وقف بورڈ	۳۵،۷۰۰	تعداد دستیاب نہیں لیکن کم سے کم ۵۰ جائداداوقاف حکومتی اداروں کے قبضوں میں ہونے کی اطلاع ہے۔	۷۵،۶۶۳۴۰	......	۷۴،۶۵۳۵۴/۲۷

Source: Various reports. Central Waqf Council 94-95 and States Waqf Boards

مباحثہ

مناقشہ اوقاف

خطبة افتتاحية

القاضي مجاهد الإسلام القاسمي:

نبدأ البحث الآن حول موضوع الأوقاف و كما تعرفون أيها السادة! أن الوقف ثروة ثمينة للمسلمين في جميع بلاد العالم، والأسف أننا قد ضيعناها بسبب قلة أمانتنا و بسبب قلة اهتمامنا بهذه الثروة العظيمة ـــ و أنتم تعرفون أن الوقف قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأيضا ثبت عن الخلفاء الراشدين المهديين، والصحابة قد وقفوا أراضيهم للمصالح العامة و لخدمات الإنسانية، و تاريخ أوقافنا تاريخ رائع، والمعروف كذلك أن المسلمين قد خدموا الإسلام و خدموا المسلمين و خدموا الناس جميعا في جميع مجالات الحياة من التعليم و التداوي للمرضى و غير ذلك من أعمال الخير عن طريق هذه الأوقاف .

و إن الوقف هو الحبس، والنكتة الأساسية فيه أن الأملاك يجب أن تكون محبوسة، لا تباع ولاتعار ولا توهب ، و يتسع نفعها لكل مصرف وقف الواقف عليه.

من الأسف أن الزمان قد تغير والأمانة قد ضيعت و صارت الأوقاف مصيدة لهؤلاء الذين قد ضيعوا الأمانة فما كان موقوفا و محبوسا قد بيع و ضيع في الهند، يعيش المسلمون فيها منذ حوالي ألف سنين وانهم قد أقاموا خلالها أوقافاً كبيرة وفيها خدمات جليلة للأوقاف ، ولكن حينما انهارت قيمنا الخلقية أصبحنا مصداق القول: "أن لا إيمان لمن لا أمانة له و لا دين لمن لاديانة له " فضيعنا هذه الثروات الثمينة، بالإضافة إلى في هذا الزمان خاصة أن نظام الحكومة الهندية هو نظام علماني، و لا حاجة لها ولا علاقة لها بالتعليم الديني.

أيها الإخوة ! إن أعدى الأعداء لنا هو الابتعاد عن الدين والجهل والفقر، نحن بحاجة الآن إلى مدارس كثيرة و إلى كتاتيب و مكاتيب في جميع أنحاء الهند في القرى و الأرياف البعيدة عن المدن، والمسلمون هم الفقراء لايستطيعون أن ينفقوا على هذا العمل العظيم. لوكانت الأوقاف حية ولو استعملنا هذه الأوقاف استعمالاً صحيحاً، والله لتتكفل هذه الأوقاف جميع مصارفنا في سبيل التعليم و الخدمات الأخرى التي يحتاج إليها المسلمون ، وهذه معضلة اشتريناها واكتسبناها بأنفسنا و بأيدينا۔ "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم"۔

فالآن الأوقاف في يد الحكومة، وللحكومة الهندية تدخل كبير فيها، بالرغم من أنها شكلت لجنات الأوقاف، ولكن كما تعرفون أن الحكومة لا حاجة لها أن تصون هذه الأوقاف، فلذلك إذا شكلوا هذه اللجنات في الولايات أو في الحكومة المركزية فإنهم يرون فيها من هو قريب منهم ومن هو أقرب من أغراضهم.

لا ينبغي أن نتغاضى عند البحث على هذه القضية أن قانون الأوقاف هذا داخل في الأحوال الشخصية، والحكومة ملزمة والمحاكم القضائية ملزمة بأن تتبع في هذه الأمور الأحكام الشرعية الإسلامية الدينية، والحال أن الحكومة قد وضعت لها قوانين، فهذه القوانين فان كانت لصيانة الأوقاف، ومع هذا قد خرجت من الشريعة الإسلامية، مثلا:

استبدال الوقف كما صرح به الفقهاء أنه لا يجوز إلا بإذن القاضي، وأيضا قد صرحوا أنه حينما نتكلم لفظ "القاضي" في بعض الوقف، فالمراد به قاضي القضاة، ولكن كل هذه الأمور قد فوضت إلى لجنة الأوقاف التي شكلتها الحكومة الهندية أو حكومة الولايات المختلفة، فما كان بأيدي القضاة قد خرج من أيدي القضاة الذين يعرفون الدين و الذين يعرفون قوانين الشرع، الذين يتقون الله، والذين نرجو منهم الأمانة والديانة، فلذلك بيع كثير من الأراضي الوقفية و خرجت من أيدينا، ولا تنسون أن هناك مدنا خاصة مثل بنجاب و هريانة قد خرج المسلمون منها عند تحرير الهند، فآلاف من المساجد وآلاف آلاف من الأوقاف قد خرجت من أيدينا فيها، فقد ضيعنا هذه الثروة الغالية.

الآن نحن نحتاج إلى نظر في هذه القضية، كيف نصون و كيف نحفظ هذه الأوقاف؟ الحمد الله هنا في هذه الندوة المباركة يتواجد الأخ الشيخ عبد المحسن محمد العثمان وهو الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف، وقد رأيت في البلاد الإسلامية ووجدت أوقاف المسلمين في الكويت أحسن حالا، و الحمد لله مسلمو الكويت لهم يد بالغة في الأمور الخيرية فوقفوا أوقافا كثيرة، وهؤلاء الرجال الكبار انهم استعملوا هذه الأوقاف و استثمروا فيها و بذلوا جهدهم لتنمية الأوقاف و الاستثمار بها، فصار كل وقف ذا ريع، والوقف الذي كان يحصل منه مثلا مائة روبية، الآن بدأيعود بريعه إلى آلاف آلاف روبية، فهذه بركة من الله بسبب الأمانة وبسبب حسن التدبير، بارك الله في إخواننا بالكويت الذين عملوا عملا كبيرا في هذا السبيل، فجزاهم الله خير الجزاء.

وهذه عبرة و هذا درس عظيم لنا أيها العلماء في الهند! يجب علينا أن ندرس هذه القضية في ضوء الفقه الإسلامي، ولاننسى مقاصد الشريعة الإسلامية ولاننسى قواعد الكلية ولا ننسى مقاصد الوقف ولا ننسى ماذا هو مقصود الواقف الحقيقي، وهل يجوز لنا أن نضيع هذه الأوقاف؟

وهل يجوز لنا أن نتركها خرباناً؟ ما فيها أي عائد للمسلمين ، وقد قرأنا و درسنا في الفقه أن ما هو أكثر نفعا للمستحقين هو الأحسن وهو الذي يجب علينا أن نختاره، فبهذه الكلمات الوجيزة على هذه القضية قضية الوقف نرجو من الأخ الفاضل عبد المحسن محمد العثمان الذي هو الآن رئيس هذه الجلسة ـ نرجو منه إن شاء الله أن يسلط الضوء خاصة على طرق تنمية الأوقاف وطرق الاستثمار و طرق صيانة الأوقاف ، وقبل هذا كله نبدأ هذه الجلسة بتلاوة القرآن الكريم فأدعو الأخ المقرئ عبد الخالق أن يتفضل هنا مشكورا و يتلو بعض آيات القرآن الكريم، شكراً.

☆☆☆☆

عبد المحسن عثمان صاحب نے عربی زبان میں اپنے قیمتی خیالات پیش کئے ،
ان کی گفتگو کا خلاصہ
مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب پیش کر رہے ہیں:

ہمارے فاضل مقالہ نگار و مقرر جناب عبدالمحسن عثمان صاحب نے آپ کے سامنے، نظر تو یہ آ رہا تھا کہ مقالہ وہ لکھ کر لائے ہیں اسے پڑھ دیں گے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جتنا انہوں نے اصل مقالہ سے نہیں پڑھا اس سے زیادہ اہم باتیں وہ تھیں جو بعد میں انہوں نے چند نکات کی شکل میں آپ کے سامنے رکھی ہیں، اتنی لمبی گفتگو کے بعد اس کا موقع تو نہیں ہے کہ لفظ بلفظ ان کے اس پورے لکچر کا یا ان کے اس مقالہ کا ترجمہ کیا جائے، زبان چونکہ انہوں نے جو استعمال کی ہے خالص ٹیکنکل اور آج کی ہے جو اس موضوع پر بولی جاتی ہے، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ سرسری طور پر دو باتیں آپ سے کہوں، ایک تو ان کا لکھا ہوا مقالہ ہے جس کا انگلش ترجمہ بھی وہ ساتھ لے کر آئے ہیں، اس میں انہوں نے تین چیزوں پر نظریاتی طور پر روشنی ڈالی ہے، پہلی چیز جو فی نفسہ اسلام کا مفہوم ہے، اور صحیح اسلام اگر لوگوں کے ذہنوں میں نہ ہو تو اس کے جو خطرناک نتائج ہوتے ہیں اس کو انہوں نے ظاہر کیا، اور اس پر خاص طور پر زور دیا کہ اس وقت کی جو دنیا ہے وہ معلومات کی دنیا ہے، اور انہوں نے کہا کہ انٹرنیٹ کے استعمال کرنے والے ایک شخص سے میں نے پوچھا کہ اس وقت جو معلومات انٹرنیٹ کے ذریعہ فراہم کی جاتی ہیں اس کی مقدار کتنی ہے، تو وہ کہنے لگا کہ ساری دنیا میں کیا استعمال ہو رہا ہے اس کے بارے میں تو میں نہیں کہہ سکتا، مگر میں ذاتی طور پر جو استعمال کرتا ہوں وہ اس کا ۴۴ ملین فل اسکیپ A4 سائز کاغذ پر جتنا میٹر لکھا جاتا ہے اتنا میں استعمال کرتا ہوں، یہ صرف ایک شخص کے استعمال کی بات ہے۔

پھر ایک ایسی دنیا جس میں ہم اس وقت زندگی گذار رہے ہیں اور جہاں ہمارے اردگرد انفارمیشن اور معلومات کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے، وہاں اسلام کی نشر و اشاعت یا اس کی تشریح کس نہج پر ہونی چاہئے تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ اس سے فائدہ اٹھا سکیں، یہ ایک سوال ہے۔

دوسری چیز وقف کا مفہوم، وقف کا ایک مفہوم تو ہم بھی سمجھتے ہیں، لیکن فی نفسہ وقف کا دائرہ کار کتنا بڑھ گیا ہے اس وقت اور خاص طور پر وقف کو انہوں نے جس انداز میں پیش کیا ہے کہ تہذیبوں کے بنانے میں وہ گویا سب سے زیادہ مؤثر ترین عامل کی حیثیت سے ہے۔

ایک مفہوم درمیان میں انہوں نے اور چھیڑا تھا، پسماندگی اور ترقی کا، کہ مختلف ملکوں یا مختلف قوموں کے درمیان پسماندگی اور ترقی کا جو معیار ہم نے اب تک سنا ہے یا معاشیات کے ماہرین جس کا ذکر کرتے ہیں اسلام کی تعلیمات اس سے کہیں زیادہ وقیع، دقیق اور شامل ہیں، ہم کو چاہئے کہ ان معیاروں پر بھی از سر نو غور کریں، اور اس ضمن

میں انہوں نے کویت پر عراق کے حملہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ مال کا غلط مفہوم سمجھنے سے کیا نقصان ہوتا ہے یا یہ کہ اس طرح کی بعض دوسری جگہوں پر جیسے اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام ان دونوں کا ٹکراؤ مال کے غلط مفہوم کو سمجھنے کی وجہ سے ہوا۔

ایسے ہی انہوں نے یہ پوائنٹ بھی واضح کیا کہ وہ ممالک جہاں اسلام نہیں ہے وہاں سامراجی طاقتوں نے بہت جلد وہاں کی قوموں کا مزاج بدلنے میں کامیابی حاصل کی لیکن جہاں مسلمان ہیں وہاں ان کو وہ نہیں بدل سکے، تو اگر صحیح معنوں میں ہم ان کا استعمال کریں اسلام کو اچھی طرح پیش کریں، ترقی کا صحیح مفہوم رکھیں اور پسماندگی کو حل کرنے کے لئے ان اصولوں کا استعمال کریں جو اصول اسلامی ہیں، تو اس صورت کے اندر ان سب چیزوں کو دور کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں انہوں نے ایک الگ مستقل مقالہ پڑھا وہ مقالہ لکھا ہوا نہیں تھا لیکن سوال ایسے تھے جس کے لئے مستقل اس طرح کا سیمینار منعقد ہونا چاہئے، مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آپ نے جو میٹر تیار کر کے دیا تھا وقف کے موضوع پر اس کو انہوں نے بڑی گہرائی سے پڑھا تھا اور چونکہ ان کا موضوع یہی ہے اس لئے انہوں نے سوالات بڑے دقیق اور اہم قسم کے رکھے ہیں، پہلی چیز تو یہ کہ خود وقف کا مفہوم یہ ہے کہ عین کو باقی رکھ کر اس کی منفعت کو استعمال کیا جائے، موجودہ زمانہ میں اس مفہوم کے اندر کتنی وسعت ہے، کتنی معنویت ہے، مال فی نفسہ کیا حیثیت رکھتا ہے، حقوق مجردہ کی بحثیں آپ کے یہاں پہلے ہی آچکی ہیں، آج کل کی دنیا میں مؤلفین کے حقوق، کمپیوٹر بنانے والے، ہوائی جہاز کی کمپنیاں اور دوسرے اس طرح کے حقوق اور مسائل جتنے ہیں ان سب کی وجہ سے اس کے اندر جو عموم پیدا ہو گیا ہے اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ایک چیز اور انہوں نے کہی کہ ایک ہے وقف کا کرنے والا شخص، اور ایک ہے اس کا ارادہ، کیا ہم کو اس کا حق ہے کہ اس کے ارادہ کے اندر دخل انداز ہوں، جو آپ نے وقف کے مصارف متعین کئے ہیں یا جن پر بحث کی جاتی ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں ان فقہی اصولوں کو بھی سامنے رکھا ہے، اور جو جدید پریشانیاں ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے آپ کے سامنے سوالات رکھے ہیں۔ ان کا تجزیہ یہ بھی ہے کہ اس وقت کی دنیا میں صنعتی ممالک نے چھ ارب ڈالر بطور چندہ کے دیئے ہیں، بطور مساعدات کے دیئے ہیں، اس میں تقریباً دو تہائی حصہ وہ ہے جو پبلک سکٹر سے یا عام طور سے جو خیرات زکوۃ مغرب والے کرتے ہیں، ہمارے یہاں وہ چیز اس وقت تقریباً بند سی ہوگئی ہے، حالانکہ پرانی تاریخوں میں دیکھیں تو ہاسپٹل سے لے کر جتنے بھی معاملات ومسائل تھے وہ ساری چیزیں وقف کے ذریعہ سے پوری ہوتی تھیں، مامون کے زمانے میں اور دوسرے خلفاء کے زمانے میں جو زریں زمانے گذرے ہیں ان میں جو وقف کی حیثیت تھی اس کو ہم کیسے اب دوبارہ بروئے کار لاسکتے ہیں، تو وقف کا مفہوم، مصارف وقف کی تعیین، اور واقف کے ارادے کے اندر تصرف کرنے کا حق، ایک شخص وقف کرتا ہے تو اس کا کچھ خاص مقصد ہوتا ہے، اس مقصد کو نظر انداز کر کے ہم اپنی طرف سے تحریر کریں کہ تم اس وقف کو فلاں مصرف میں خرچ نہیں کرسکتے، ایسے ہی وقف کے لازم اور لازم نہ ہونے کے مسئلہ میں۔

ہمارے استاذ عبدالمحسن عثمان نے جو پوائنٹ رکھے ہیں وہ ایسے ہیں کہ ان پر سنجیدگی سے غور ہونا چاہئے، ان کے حل ہمارے سامنے آنے چاہئیں، ان پر آپ جیسے فقہاء زیادہ باریکی سے نظر ڈال سکتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ وقت میں نے کچھ زیادہ لے لیا مگر ان کی باتیں ایسی تھیں جن کی وضاحت ضروری تھی۔

قاضی صاحب:

بہرحال آپ نے یہ خلاصہ سن لیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اردو خلاصہ بھی قطعاً اس کے مضمرات اور اس کی اہمیت پر کافی نہیں ہے، مجھے یقین ہے کہ آپ اس کو غور سے پڑھیں گے، آج کے دور میں خاص طور پر الفاظ کے ساتھ جو کھلواڑ کیا جارہا ہے اور الفاظ کی حقیقتیں جس طرح مسخ کی جارہی ہیں اور مصطلحات شرعیہ کے ساتھ جو ظلم کیا جارہا ہے مصنف نے ان مصطلحات کی اہمیت اور دور حاضر میں ان مصطلحات کی تعبیر اور آج کے علمی انقلاب کے زمانے میں ان اہم ترین مصطلحات کو از سر نو سمجھنے کی طرف توجہ دلائی ہے، وقف کتنا بڑا کردار ادا کرسکتا ہے، چاہے وہ کلچرل، ثقافتی یا سوشل، اجتماعی، سماجی یا اقتصادی میدان میں وقف کے ذریعہ کتنا بڑا کام لیا جاسکتا ہے، پھر اس کے بعد ان جزوی مسائل کی طرف کہ لزوم وقف کے احکام اور عدم لزوم وقف کے احکام اور وقف کا ڈولپمنٹ اور جو ترقی پذیر ممالک ہیں ان کے مسائل، اور یہ بڑی بات ہے کہ اگر زکوۃ کا نظام اور وقف کا نظام مسلمان ایمانداری سے پورے طور پر قبول کرلیں تو دنیا میں جو سود پر مبنی نظام اقتصادیات ہے اس کا سب سے بڑا حل آپ نکال سکتے ہیں، بہرحال یہ مقالہ آپ لوگوں تک پہنچے گا۔

جناب عبدالرحیم قریشی صاحب:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين۔

محترم مہمانان گرامی اور معزز سامعین!

اوقاف سے متعلق ہم اس سمینار میں بہت سے اہم مسائل پر گفتگو کریں گے اور اس گفتگو سے پہلے میں تمہیدی طور پر چند باتیں گوش گذار کرنا چاہتا ہوں اور جو باتیں میں آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں وہ اس لحاظ سے غور طلب ہیں کہ ایک ملی درد رکھنے والا آپ کے سامنے یہ بات رکھ رہا ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ جب ہم ہندوستان کے اوقاف کے مسائل پر غور کریں تو ہمارے اپنے جو حالات ہیں، ہماری اپنی جو مصلحتیں ہیں، ہمارے اپنے جو ملی مصالح ہیں ان کو پیش نظر رکھیں، اور ظاہر ہے کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ جو باتیں مسلم ممالک میں اوقاف کے تعلق سے ہوئی ہیں وہ ہماری ملی اور دینی مصلحت کے خلاف ہو، اس بات کو بھی ہمیں پیش نظر رکھنا پڑے گا، اور میں سمجھتا ہوں کہ صرف اشاروں میں بات کرنا آپ جیسے علماء حضرات کے لئے کافی ہے، کہ وہاں اوقاف کے بارے میں جو رویہ رہتا ہے حکومتوں کا، یا کسی اور کا، ظاہر ہے کہ وہ رویہ ہم یہاں نہیں رکھ سکتے، کیونکہ وہاں کی بات تو یہ ہے کہ اگر وہاں کسی قسم کا کوئی تغیر ہوتا ہے اور بعد میں وہاں کے مسلمان محسوس کریں یا علماء کرام محسوس کریں کہ یہ تغیر اور تبدیلی غلط ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو بدلا جاسکتا ہے، لیکن یہاں اگر کوئی ایک تبدیلی ہوجائے گی تو پھر ہم بدلنے کے موقف میں نہیں ہوں

گے، ہم اپنی باتیں پیش کر کے قانون بنا سکتے ہیں تو پھر اس کے بعد ہماری کوئی آواز پارلیمنٹ میں نہ ہونے کی وجہ سے ہم کچھ کر نہیں سکتے، اس بات کو ہم کو پیش نظر رکھنی پڑے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اوقاف کے تعلق سے مختلف علاقوں کی مصلحتیں بھی الگ الگ ہیں جیسے پنجاب، ہریانہ اور ہماچل پردیش کا علاقہ ہے جس کے بارے میں سوال نامہ کا ایک حصہ بھی ہے، وہاں کی مصلحتیں کچھ اور ہیں، وہاں جو ہند کی تقسیم ہوئی، اس کے بعد جو حالات پیدا ہوئے اور اس کے بعد جو وہاں کی آبادی نے تخلیہ کیا، اور تخلیہ کے بعد ظاہر ہے کہ بہت سی مسجدیں اور اوقاف ویران ہو گئے، اوقاف ختم ہو گئے، تو سوال یہ ہے کہ اب وہاں کیا کیا جائے؟ مگر دوسرے علاقہ میں تو یہ ہے کہ اوقاف موجود ہیں، اور اوقاف کی موجودگی میں یہ ہوا کہ اوقاف کا اتلاف ہوا، اور تلف کرنے والا کون؟ جی ہاں خود مسلمان اس کے ذمہ دار ہیں، چاہے سجادہ نشین ہو، چاہے متولی ہو، چاہے کوئی ہو، غرض ہے تو مسلمان، دوسری طرف حکومت نے ہمیشہ ایسا مجہول وقف بورڈ تشکیل دیا کہ یہ وقف بورڈ یتیموں کی پناہ گاہ بن گیا، اس وقف بورڈ کو کوئی سیاسی کام نہیں دیا گیا پارلیمنٹ یا اسمبلی کا ٹکٹ نہیں دیا گیا اور ایسے شخص کو لا کر بٹھا دیا گیا وقف بورڈ میں جس کو وقف بورڈ سے کوئی دلچسپی نہیں، اگر آپ غور کریں تو ہمارے ملک میں جتنے بھی وقف بورڈ ہیں ان میں سے تقریباً نوے فیصد وقف بورڈ کے صدور ایسے ملیں گے کہ جن کو وقف کے مسئلہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، یہ تو محض سیاسی سرپرستی کی بنیاد پر آگئے، جس پارٹی کی حکومت ہے اس نے اپنے آدمی کو لا کر بٹھا دیا، اور ظاہر ہے کہ ان کو اپنے سیاسی آقاؤں کی تعمیل کرنی ہوگی، یا تو اس کے سامنے یہ ہے کہ اس کو خود آگے چل کر بڑا سیاسی مفاد حاصل کرنا ہے، اسمبلی کا ٹکٹ لینا ہے، پارلیمنٹ کا ٹکٹ لینا ہے، کونسل میں آنا ہے، تو یہ تمام مصلحتیں ہیں، مثلاً اگر ہم پنجاب و ہریانہ کو سامنے رکھ کر کوئی آسان شکل نکالتے ہیں جس کے ذریعہ استبدال وقف ہو سکتا ہے، وقف کی نوعیت بدل سکتی ہیں، وقف کی جائداد میں نکھار آ سکتا ہے تو اس کا اثر دوسرے حصوں پر کیا پڑے گا اس نوعیت کو پیش نظر رکھنا ہوگا، ایک علاقے کو آپ سامنے رکھ کر کوئی قانون نہ بنائیں بلکہ پورے ملک کو سامنے رکھ کر علماء کرام غور کریں، اب میں گفتگو کو آگے زیادہ بڑھانا نہیں چاہتا، چند باتیں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، اور یہ چند باتیں وہ ہیں جو ہم نے مسلمانان ہند نے بتوسط آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ بڑی کد و کاوش کے بعد حاصل کی ہیں، اور جو بڑی کد و کاوش کے بعد حاصل کی گئی چیزیں ہیں ان کو ہم پیش نظر رکھیں اور جو سوالات ہمارے سامنے رہے ہیں ان سوالات پر غور کیا جائے۔

ہندوستان میں جو وقف کی تعریف ہے، ایک ہے وقف کا یوزر، وقف تعامل، یا بعض لوگ وقف علی الاستعمال جس کا ترجمہ کرتے ہیں، یا دوسرے وقف بالتعامل جس کا ترجمہ کرتے ہیں، اور اب تک کا ۱۹۵۴ء سے جو قانون چلا آ رہا تھا اس قانون میں صرف اتنا لکھا تھا کہ اگر کوئی وقف وقف تعامل ہے، وقف کا کوئی یوزر ہے تو یہ بھی وقف کی تعریف میں داخل ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

لیکن اس کے بعد پنجاب میں ایک کیس ہوا اور اس کیس میں یہ ہوا کہ ایک قبرستان تھا اور قبرستان کے بارے میں دستاویز موجود تھی کہ وہ زمین قبرستان کی ہے، لیکن عدالت نے یہ کہا کہ استعمال ختم ہو چکا ہے، تعامل ختم ہو چکا

ہے، اور جب تعامل ختم ہو چکا تو ظاہر ہے کہ اس کے وقف کی نوعیت ختم ہو جائے گی، یہ وقف بالتعامل تھا، تعامل کی بنیاد پر، پریکٹس کی بنیاد پر، یوزر کی بنیاد پر، اور جیسے ہی یوزر اور پریکٹس ختم ہو گئی تو ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت وقف ختم ہو جائے گی، یہ فیصلہ ہمارے لئے بڑا نقصان دہ ثابت ہوا، یہ پنجاب ہائی کورٹ کا فیصلہ تھا، چنانچہ جب وقف انکوائری کمیٹی بنی تو اس وقف انکوائری کمیٹی میں اس کی نمائندگی کی گئی، وقف انکوائری کمیٹی یہاں آنے کے بعد سنٹرل وقف کونسل میں جب بل زیر غور تھا، اس وقت نمائندگی کی گئی، ظاہر ہے کہ بہت سی مساجد ہیں مسجد کا کوئی وقف نامہ نہیں ہوتا، بہت سے قبرستان ایسے ہیں بلکہ بھی قبرستان ہیں جن کا کوئی ڈاکومنٹ نہیں ہوتا، چنانچہ ہم نے یہ چیز اس میں داخل کروائی اور کہا کہ یہ تعریف جو آپ نے کی ہے وہ جامع اور کافی نہیں ہے، بلکہ اس میں اس بات کا اضافہ کیا جائے کہ اگر یوزر اور تعامل ختم ہو جائے، اگر وقف کے لحاظ سے بحیثیت وقف اس کا استعمال ختم ہو جائے تب بھی یہ وقف باقی رہے گا، یہ جو منظوری ہے آپ کے وقف تعامل کی اس منظوری کو ختم کرکے اس کا اضافہ کیا جائے۔ یہ ہمارا بہت بڑا Achievement ہے جس کو ہم سمجھیں اور خصوصاً پنجاب اور ہریانہ کے مسئلہ پر غور کرتے وقت، کہ پارٹیشن کے وقت ایک مسجد تھی اب اوقاف کی حیثیت سے اس مسجد کا استعمال ختم ہو چکا لیکن آج ہم کو اس کا احساس ہے کہ وہاں پر مسجد تھی اور بحیثیت مسجد اس کا اندراج جائداد وقف میں ہونا چاہئے، تو وقف تعامل اور یوزر کے تعلق سے جو ترمیم بڑی کوشش کے بعد آج کے قانون میں ہم نے کروائی اور جو قانون میں آچکی ہے، اور اس وقت ۱۹۹۵ء کا جو قانون ہے اس میں یہ موجود ہے، تو ایسی صورت میں ہم دیکھیں اور اس چیز کو بھی ہم سامنے رکھیں کہ ہم اپنا اچیومنٹ جو ہم نے اپنی کوشش سے حاصل کی ہے کیا ہم اس کو ضائع کردیں۔

اسی کے ساتھ ایک اور بات میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں، علماء کرام اس پر غور کریں کہ پنجاب اور ہریانہ کی بات میں نہیں کہتا، دلی شہر کتنا پھیل گیا اور دلی شہر پھیلنے کے بعد کتنی قدیم مسجدیں ہیں جو آباد ہیں، بہت سے شہر ایسے ہیں جو پھیلے اور پھیلنے کے بعد وہ مسجدیں جن کے بارے میں سان وگمان بھی نہیں تھا کہ وہ آباد ہو سکیں گی مگر الحمد للہ وہ اب آباد ہو چکی ہیں، اس لئے آج اگر کوئی مسجد ویران ہے تو محض ویرانی کی بنیاد پر ان کو نہ بیچیں، پنجاب میں جو مسلمان آبادی پارٹیشن کے وقت یا پارٹیشن کے فوری بعد تھی، آج اس سے کہیں زیادہ ہے، امرتسر میں جو مسجدیں غیر آباد تھیں ان مسجدوں میں سے کئی مسجدیں آباد ہو چکی ہیں کیونکہ وہاں مسلمانوں کی آبادی بڑھی .... تو یہ قانون جو ۱۹۹۵ کا قانون ہے اس میں بہت سے نقائص ہیں لیکن ان نقائص کے باوجود ان میں چند چیزیں اچھی ہیں جن کو میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں:

ایک تو آپ کے سامنے ہے وقف کا یوزر، جیسا کہ پہلے میں نے عرض کیا، دوسرے کوئی ایسی چیز جس کی منفعت عوام کے لئے ہو، اور جس منفعت کے لئے وہ چیز وقف کی گئی تھی اور اس میں واقف کا جو منشا تھا اگر وہ منشا کھو چکا ہے تو ایسی صورت میں اس سے قریب مقصد کے لئے اس جائداد کو، اس کی منفعت کو استعمال کیا جا سکتا ہے، اور یہ قانون وقف میں نہیں تھا، ہندوستان میں ظاہر ہے کہ راجا، مہاراجہ، نواب، جاگیردار انہوں نے بڑے اوقاف بنائے، بڑے

اوقاف قائم کئے اوران اوقاف کا منشا یہ تھا کہ قبیلہ کے غریبوں اور مسکینوں کی امداد کی جائے ،مکہ کے غرباء کی امداد کی جائے ،شہر حیدرآباد کے اندر ایک بہت بڑی بلڈنگ ہے جس کا نام ہے مکہ مدینہ علاء الدین وقف ،اس طرح کے ایک نہیں ہزار ہا وقف ہیں جن کا مقصد یہ تھا کہ مکہ مدینہ کے مسافروں اور غرباء کی امداد کی جائے ،اب اس کے بعد وہاں کی حکومت نے کہا کہ ہم اس کا پیسہ لینا نہیں چاہتے ،اس طرح اس وقف کا جو مقصد اور واقف کا جو منشاء تھا وہ تو فوت ہو گیا تو اب کیا کیا جائے ،تو علماء نے کچھ فتوی وغیرہ دیا اس کی بنیاد پر اس کو طے کیا گیا۔اب اس وقت جو نیا قانون وقف ہے ۱۹۹۵ء کا ،اس نئے قانون وقف کے اندر اس شق کو ہم نے بڑی کوشش سے داخل کروایا ،یہ جو نیا قانون ہے اس کی دفعہ ۳ ذیلی دفعہ ۲ ،اور شق بی ۳ میں ہے ،اس میں یہ کہا گیا کہ اگر کسی وقف کا مقصد فوت ہو جائے اس کا حصول مشکل ہو ،اس کو حاصل نہ کیا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسے مقصد کے لئے استعمال کیا جائے جو اس مقصد کے مشابہ ہو یا اس مشابہ سے قربت رکھتا ہو ،اس کے بعد کہا گیا کہ اگر ایسا بھی نہیں ہو سکتا ہے تو For the porpuse of promotion of the knowledge or learning of the Muslim community ،یا پھر ایسی صورت میں یہ جائداد اس کی منفعت اور اس کی آمدنی استعمال کی جاسکتی ہے مسلمانوں میں یا تعلیم میں ،اور تعلیم میں یہ قید نہیں کہ یہ تعلیم دینی تعلیم ہو یا عصری تعلیم ہو یا جس قسم کی بھی تعلیم ہو ،اس اعتبار سے ہم موجودہ قانون میں جس نکتہ پر غور کر رہے ہیں کہ آمدنی میں اضافہ ہو جائے تو آمدنی میں اضافہ کے تعلق سے بھی دفعہ موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی بڑھے ،ایک وقف کی فاضل آمدنی ہے ،منشاء وقف کی تکمیل کے بعد بھی آمدنی بچتی ہے تو اس میں انہوں نے کہا ہے کہ یہ جو زائد آمدنی ہے اسے واقف کے اصل منشاء کے مطابق استعمال کیا جائے ،اور پھر جو اس سے مشابہت رکھنے والے ہوں ان میں ،اور پھر اس سے مطابقت رکھنے والے کسی اور مقصد کے لئے ،تو اس بات کو ہم پیش نظر رکھیں۔

اب جہاں تک جائداد کی تبدیلی اور خصوصاً جائداد کے انتخاب کا تعلق ہے تو قانونی موقف اس میں کیا ہے ،قانونی موقف یہ ہے کہ اگر اس کا یہ ختم ہو گیا ہے تو اس کا پورا پروسیجر دیکھیں ،لیکن اس پروسیجر میں ایک چیز ہم نے بڑی مشکل سے داخل کروائی ہے ،اس لئے داخل کروائی کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستان میں ایک جائداد مسجد کے لئے ،مسجد کی خدمت کے لئے ،امام کی خدمت کے لئے ،مؤذن کی خدمت کے لئے وقف کی گئی ،اس کو متولیوں نے بیچ دیا ،وقف بورڈ نے بیچ دیا ،یہاں میں نام نہیں لوں گا ایک صاحب تھے مہاراشٹر کے جو وزیر اوقاف تھے ،انہوں نے ضلع بیڑ کے اندر ایک بہت بڑی پراپرٹی بیچ دی اور یہ کہہ کر بیچ دی کہ یہ پراپرٹی ایسی آبادی میں ہے جہاں جا کر کرایہ وصول کرنا مشکل ہے ،اس کے بعد یہ ہوا کہ وہ آمدنی دھری کی دھری رہ گئی ،وقف بورڈ کے دوسرے مصارف میں آ گئی ،جہاں ضرورت پڑی اور دیکھا پیسہ نہیں ہے اس میں سے لے لیا ،اور وہ سارا کا سارا فنڈ ختم ہو گیا ،تو جب یہ صورت حال سامنے آئی تو ہم نے کہا کہ کچھ پابندی تو لگائی جانی چاہئے ،چنانچہ موجودہ جو قانون ہے اس میں ہم نے اس بات کو منظور کروایا ہے اور یہ Elemination کا جو سیکشن ہے ،اس کے اندر کسی صورت میں مسجد ،درگاہ اور خانقاہ کے اندر کوئی استبدال اور کوئی منتقلی نہیں ہو سکتی ،نہ اس کو بیچا جا سکتا ہے نہ اس کو ہبہ کیا جا سکتا ہے نہ اس کو رہن رکھا جا سکتا ہے اور نہ کسی اور کو

دیا جاسکتا ہے، یہ اس کا قانونی موقف ہے۔ اب اس قانونی موقف کے سلسلہ میں میں نے پہلا نکتہ جو آپ کے سامنے پیش کیا اس نکتہ کو سامنے رکھئے کہ ایک جائداد ۱۵ اگست ۱۹۴۷ میں وقف کی، اس کے بعد اس کے وقف کی نوعیت کسی وجہ سے باقی نہیں رہی، لیکن قانون ہم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ ہم اس کو پھر واگذار کرائیں ۔ اب یہاں ایک سوال آتا ہے کہ پنجاب اور ہریانہ میں بہت سی ایسی اوقافی جائدادیں ہیں جن کو ایڈمنسٹریٹروں نے قبضہ میں لے لیا، پاکستان میں جو لوگ منتقل ہوگئے ان کی پراپرٹی تخلیہ کنندگان کی پراپرٹی قرار پائی ہے، اور تخلیہ کنندگان کی جائداد کی حیثیت میں ظاہر ہے کہ جو قانون وقف اس بابت ان کے یہاں تھا اس کے راستے پر وہ نکل چلے، ایک خاص دفعہ اس نئے قانون جو ۱۹۹۵ کا قانون ہے اس میں ہم نے رکھا ہے جس میں ہم نے کہا کہ اس طرح کی جتنی بھی وقف کی پراپرٹی ہے جو کسی ایڈمنسٹریٹر کے پاس ہے یا گورنمنٹ کے کسی عہدیدار کے پاس ہے اور وقف بورڈ اس تحقیق کے بعد کہ اس جائداد کا استعمال پارٹیشن سے پہلے بحیثیت وقف ہوتا رہا ہے تو ایڈمنسٹریشن کم سے کم یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کا پورا انتظام ہمارے حوالے کیا جائے ۔ اور اگر کہیں وقف بورڈ کمزور ہے تو ظاہر ہے کہ کچھ نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس قانون میں بہت سے نقائص ہیں مثلاً اگر قبضہ مخالفانہ ہوجاتا ہے ...... اور وقف کی پراپرٹی چلی جاتی ہے تو اس قانون میں وقف بورڈ کو یا وقف بورڈ کے کسی عہدیدار کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے، ہم آندھراپردیش میں اس کے لئے کوشش کررہے ہیں کہ وہاں ایک نیا قانون وقف بنائیں، اور نئے قانون وقف میں اس کی کوشش کی جارہی ہے، چنانچہ کل ہی اس کی مشاورتی نشست تھی لیکن ہم نے اس کو ملتوی کرایا کہ ہم جنوری تک اس میں اور تجاویز دے کر اس کو بہتر بنائیں گے، لیکن آپ جب غور کررہے ہیں تو میری مخلصانہ گذارش یہ ہوگی کہ جہاں تک مسلم ممالک ہیں ان کا موقف الگ ہے، وہاں مسلمان ایک چیز اگر کھودیتا ہے تو پھر حاصل کرسکتا ہے، مگر یہاں ایک چیز کھونے کے بعد آپ حاصل نہیں کرسکتے۔ دوسرے یہ کہ جو مصلحتیں پنجاب اور ہریانہ کی ہیں وہ مصلحتیں وقف بورڈ کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اس قانون وقف کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اور پھر پنجاب اور ہریانہ کی مصلحتوں کو سامنے رکھ کر کے آپ کوئی چیز طے کرتے ہیں تو یہ بھی دیکھئے کہ اس کے مضر اثرات ہندوستان کے دوسرے علاقوں پر کیا ہوں گے، جہاں پر لوگ نظریں لگائے بیٹھے ہیں کہ کسی طرح کوئی آسان سی شکل نکل جائے اور ہم اس وقف کی جائداد کو اپنی جائداد بنالیں اور اس پر قبضہ کرلیں، کیونکہ بہت سی وقف کی جائدادیں شہری آبادی میں آچکی ہیں، اس کی قیمتیں بہت کچھ بڑھ چکی ہیں، اور آج کل اسٹیٹ بلڈر یا اسٹیٹ ڈیلر، پراپرٹی ڈیلر، یا پراپرٹی بلڈر یہ سب لوگ اپنی للچائی نظریں لگائے ہوئے ہیں، تو ایسے موقعہ پر آپ سے گذارش ہے کہ بڑے احتیاط کے ساتھ تمام چیزوں کو سامنے رکھیں اور ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کی مصلحتوں کو بھی پیش نظر رکھنا پڑے گا، اور میں سمجھتا ہوں کہ اسلامک فقہ اکیڈمی کی جانب سے جو نیا قانون وقف ایکٹ ہے اس کی کاپیاں آپ کے پاس بھیج دی جائیں گی تو اس پر آپ حضرات بہتر طور سے غور کریں، میں اس بات کو ضروری سمجھتا ہوں، شکریہ۔

قاضی صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ دو اہم خطاب اس موضوع پر ہوگئے ہیں، اس کے بعد موقع ہے کہ پہلے عرض پیش کیا

جائے آپ کے سامنے اوراس کے بعد صبح انشاء اللہ ہم لوگ پوری گفتگو کریں گے، حضرات شرکاء سے درخواست ہے کہ وہ اپنے نکات ضرور نوٹ کرتے جائیں، اس وقت جو بات مجھے عرض کرنی ہے وہ بہت اہم ہے، جس سوال کو اٹھایا ہے ہمارے جناب عبدالرحیم قریشی صاحب نے، اور ابھی ابھی فیکس کے ذریعہ پنجاب وقف بورڈ نے چند سوالات کئے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ ایک بات میں آپ پر واضح کردوں کہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ جو مسلمانوں کا عمومی نمائندہ تو ہے ہی، ا ب علم، اصحاب فتوی اور اصحاب فقہ کا ایک مرکزی ادارہ ہے جس کے کسی فیصلہ کو ایک اجماعی حیثیت مسلم معاشرے میں حاصل ہے، اس لئے ساری بحثیں تو ہم مسائل پر کریں گے انشاء اللہ، لیکن یہ بات کہ جو کچھ فیصلہ مسلم پرسنل لا بورڈ نے ۱۹۹۲ میں اپنے دلی کے اجلاس میں کردیا ہے، جو فیصلہ ساری عدالتوں میں دے چکے ہیں، سارے پریس کو دے چکے ہیں، ساری سرکار کو دے چکے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس پورے ہاؤس کو باتفاق آراء بلا کسی ردوقدح کے یہ تسلیم کرلینا چاہئے کہ مساجد کی مسجدیت کو کبھی بدلا نہیں جاسکتا، مسجد نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ مسجد عاریت دی جاسکتی ہے، اور نہ مسجد کی حیثیت میں کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے اس فیصلہ کے بعد آج جو ہندوستان بھر کے اور ہندوستان کے باہر کے علماء بھی بیٹھے ہوئے ہیں ان سب کا یہ اجماع قرار پاتا ہے کہ مسجد بدلی نہیں جاسکتی، جگہ نہیں بدل سکتی، منتقل نہیں کی جاسکتی، مسجد بیچی نہیں جاسکتی، مسجد عاریت میں نہیں دی جاسکتی، اس فیصلہ پر آپ سب اتفاق کرتے ہیں تو یہ ایک اجماعی فیصلہ تسلیم کیا جانا چاہئے، میں امید کرتا ہوں کہ آپ سارے حضرات باتفاق رائے اس کی تائید کریں گے، اور اب اس مسئلہ پر کوئی بحث نہیں ہوگی، مسجد کے علاوہ جو دیگر مسائل ہیں ان پر ہم گفتگو کریں گے، اور آپ سب کی طرف سے یہ اجماعی فیصلہ پورے ملک کو پہنچ جائے گا کہ جو آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے ۱۹۹۲ء میں کیا تھا جہاں اکابر علماء جن میں بہت سے آج ہمارے بیچ نہیں رہے ہیں ان کا فیصلہ محقق ہے، محض وقتی مصالح پر مبنی نہیں ہے، آج پورے علماء ہند مجتمع ہو کر اس فیصلہ کی تائید کرتے ہیں اور اس فیصلہ کو دہراتے ہیں، یہ بات طے ہوگئی، میری بات ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور دوسرے بزرگوں سے بھی اس موضوع پر ہوئی ہے وہ لوگ بھی اس کے ساتھ پورا پورا اتفاق رکھتے ہیں، تو اس اتفاقی فیصلہ کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ آگے بحث جاری رہے گی، اب میں مولانا عتیق احمد قاسمی سے درخواست کرتا ہوں کہ اپنا پہلا عرض شروع کریں، اور ہم ہارون بھائی کی ہدایت کے مطابق وقت پر ختم کریں گے، اور ہوسکتا ہے تینوں عرض مکمل ہوجائے اور صبح مناقشہ اسی پر ہو، میں آپ حضرات کی تعریف کرتا ہوں کہ بڑے صبر آزما موضوع پر بہت ہی صبر کے ساتھ بیٹھ کر آپ نے دلچسپی کا ثبوت دیا ہے، یہ آپ کی علمی دلچسپی کی دلیل ہے، اللہ تعالی ہم کو اور آپ کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین۔

نوٹ: (جناب مولانا عتیق احمد قاسمی، جناب مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اور جناب مولانا ظفر عالم ندوی نے بالترتیب عرض پیش کئے جو اس کتاب میں اپنے مقام پر شامل ہیں)

مولانا عتیق احمد قاسمی:

اگر کچھ قانونی سوالات آپ کے ذہن میں ہوں جن کی وضاحت آپ ضروری سمجھتے ہوں تو پہلے وہ سوالات کر لئے جائیں، یہ ہماری خوش نصیبی ہے کہ جناب عبدالرحیم قریشی صاحب موجود ہیں جو قانون وقف کے ماہر بھی ہیں اور ہماری زبان میں ہم کو بات سمجھا سکتے ہیں، اس لئے جن حضرات کے ذہن میں کوئی قانونی سوال ہو جس کی وضاحت درکار ہو تو پہلے مرحلے میں وہ سوالات کر لئے جائیں، اس کے بعد میری درخواست یہ ہے کہ سوال نامہ آپ کے سامنے ہوگا جن حضرات کو بھی اپنی رائے دینی ہے کچھ وضاحتیں کرنی ہیں اگر وہ پہلے سے نوٹ کر لیں کہ کس سوال کے بارے میں کیا بات وہ کہنا چاہتے ہیں تاکہ ان کی بات مربوط اور مرتب ہو کہ فلاں سوال کے بارے میں ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں ہماری یہ رائے ہے ہمارے یہ دلائل ہیں، اور تیسری بات یہ ہے کہ اختصار سے کام لیں، اس لئے کہ بہت سے حضرات ہیں جو اصحاب علم ہیں اور اصحاب فہم ہیں ان کے لئے اشارہ کافی ہوگا اور ہر ایک کو اس کا موقع مل پائے گا، تو پہلے مرحلہ میں میری درخواست ہے کہ جن کو قانونی وضاحت درکار ہو وقف کے قانون کے بارے میں وہ اپنا نام پیش فرمائیں اور ان کو دعوت دی جائے گی گفتگو کے لئے۔

قاضی صاحب:

حضرات علماء! اب ہم اوقاف سے متعلق مختلف مسائل پر بحث کا آغاز کرتے ہیں، اس موقعہ پر آپ کی توجہ چند نکات کی طرف منعکس کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات تو یہ ہے کہ آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ مسئلہ وقف پر نصوص کم سے کم تر ہیں، اوقاف کے احکام کی تفصیلات جو فقہاء کے یہاں ملتی ہیں وہ مجتہدات ہیں منصوصات نہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس نکتہ پر اختلاف آپ لوگوں کو نہیں ہوگا۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ وہ وقف کے جواز ہی کے قائل نہیں ہیں، لیکن محققین نے یہ بات ثابت کی ہے کہ امام صاحب جواز وقف کے قائل ہیں لزوم وقف کے قائل نہیں، اور جہاں تک مسئلہ مسجد کا ہے وہاں امام صاحب لزوم کے بھی قائل ہیں، دیگر ائمہ بھی وقف کے جواز اور لزوم کے قائل ہیں، اس طرح آپ کہہ سکتے ہیں کہ لزوم وقف تقریباً تمام ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، تو مسئلہ اگر منصوص نہیں مجتہد ہے لیکن اس میں اگر علماء امت کا اجماع ہو چکا ہو تو خود ایک بڑی سند اور حجت کا درجہ رکھتا ہے، چونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس لئے علماء کے درمیان اختلاف رائے بہت سی اشیاء میں ہوا ہے، دیکھنا یہ ہے ہم کو اور آپ کو بہت گہرائی کے ساتھ کہ پورے نظام وقف میں کن بنیادی باتوں کی رعایت جملہ ائمہ و مجتہدین فقہاء نے رکھی ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ یہ اصول اگر ہم سب کے سامنے حاضر ہوگا تو مسائل کا حل کرنا ہمیشہ ہمارے لئے آسان ہوگا، پہلا مسئلہ تو مشروعیت وقف کے مقاصد، اسباب المشروعیہ، مقاصد المشروعیہ اور وقف کرنے کے اس عمل کی شرعی حیثیت کا ہے، ہمارے یہاں اسلامی نقطہ نظر سے ہر عمل کے اندر رضائے خداوندی اور اجر آخرت مطلوب ہوتا ہے، وہ عمل جو شریعت نے واجب نہیں کیا ہے، اس کو بطور خود آپ کے اختیار پر چھوڑا ہے، اس عمل کو تبرع کہا جاتا ہے، پس وقف کی حیثیت شرع کی زبان میں ایک

تبرع کی ہے، مجھے یقین ہے کہ سارے علماء اس سے اتفاق کریں گے چونکہ یہ کوئی خاص اہم بات نہیں ہے۔

وقف کا مقصد شئ موقوف کو ہمیشہ باقی رکھنا، اور اس کے منافع مستحقین کے درمیان تقسیم ہونا، اصل شئ کو محفوظ رکھنا اور منافع کی تقسیم، یہ دو بنیادی جز ہیں اوقاف کے، بنیادی طور پر وقف میں یہ دو باتیں اہم ہیں، ایک ہے حبس عین، اب اس بحث کو چھوڑ دیجئے کہ "علی ملك الواقف أو علی ملك الله" میں اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا، لیکن حبس عین، عین شئ کا محفوظ رکھنا اور اس کے نفع کو عام کرنا، میں سمجھتا ہوں کہ اوقاف کے جملہ احکام و مسائل کے بارے میں کچھ طے کرتے وقت دو چیزوں کو بنیادی طور پر سامنے رکھنا ہے، ایک یہ کہ وہ شئ محفوظ رہے، دوسرے یہ کہ اس کا نفع عام سے عام اور زیادہ سے زیادہ ہوتا رہے، اگر ان دو مقاصد کو ملحوظ رکھیں گے تو بہت ساری الجھنیں ہماری خود بخود طے ہو جائیں گی انشاء اللہ، ایک تو اصل شئ موقوف کی حفاظت ہو وہ ضائع نہ ہونے پائے، اور دوسرے نفع اس کا جاری رہے بڑھتا رہے، تو گویا نافعیت اور انفعیت اور صیانت اصل وقف، یہ گویا ہمیں بنیادی طور پر تمام مسائل اوقاف میں غور کرتے وقت ذہن میں رکھنا چاہئے، اب اس روشنی میں اگر آپ تمام فقہاء کی پوری کتاب الاوقاف پڑھ جائیے تو میں یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ ہر فقیہ و مجتہد کی رائے دراصل اسی بنیاد کے تحت گھومتی ہے اپنے عہد کے اعتبار سے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے، جس فقیہ نے حفاظت وقف کے لئے جو ضرورت محسوس کی اس کا حکم دیا اور وقف کی نافعیت کے لئے جو ضروری سمجھا حکم دیا، یہی دراصل پوری روح اور خلاصہ ہے، آپ دیکھتے ہیں کہ اوقاف کے مسائل میں عام بات لکھی ہے لوگوں نے کہ آخری اختیار ناظر وقف اور متولی وقف کو نہیں بلکہ قاضی کو ہے، لیکن بعض نے یہ بھی لکھ دیا کہ نہیں نہیں قاضی سے بھی بچانا، زمانہ خراب ہے، قاضی سب بھی گڑبڑ ہو رہے ہیں، یعنی جب اس دور کے فقہاء نے حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے قاضیوں کی دیانت پر شبہ کیا تو انہوں نے قاضی سے بھی بچنے کی بات کہی، کیوں؟ تاکہ وقف محفوظ رہے، پس جملہ احکام ابواب وقف پر اگر آپ غور کریں گے تو یہی ملے گا، میں سمجھتا ہوں کہ یہ بنیادی نقطہ بھی آپ کے غور کرنے کا ہونا چاہئے، اور خوب اچھی طرح اللہ کے سامنے اپنے کو رکھ کر اس پر غور کریں کہ ہم کوئی فیصلہ ایسا نہ کریں جس سے وقف کی حفاظت مجروح ہو اور کوئی فیصلہ ایسا نہ کریں جس سے وقف کی نافعیت یا انفعیت متاثر ہو، یہ چیز ہمارے خیال میں بنیادی طور پر ذہن میں رہنی چاہئے تو بہت سی آسانیاں ہوں گی۔

ابھی پہلا سوال جو مولانا عتیق صاحب کا عرض ہے اس میں بحث ہے استبدال کی، تو سب سے پہلی بات یہ ہے کہ استبدال وقف کی کبھی ضرورت پڑ سکتی ہے "صار الوقف خربانا" وقف ایسا ویران ہو گیا کہ اب اس سے کوئی آمدنی نہیں تو اصل شئ محفوظ ہے مگر نافعیت ختم اس کی، اصل شئ محفوظ ہے لیکن نفع نہیں دے رہی ہے، آمدنی نہیں ہو رہی ہے، اس کے محاصل نہیں ہیں، تو یہاں پر فقہاء نے بڑی احتیاط کے ساتھ کہ کہیں اس کا غلط استعمال نہ کیا جائے، استبدال کی اجازت دی، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف کی آمدنی تو ہے لیکن قلیل ہے، اگر اس وقف کو ہم Convert کریں، تبدیل کر کے ہم کسی دوسری جگہ وقف کی زمین حاصل کر لیں تو وہاں پر نفع بڑھ جائے گا، تو یہاں پر فقہاء کی دو رائے ہوئی، ایک رائے یہ ہے کہ اگر اصل نفع کچھ نہ کچھ جاری رہے تو زیادتی نفع کی خاطر وقف کی تبدیلی نہیں کر سکتے

، کچھ فقہاء کی رائے ہوئی کہ اگر انفعیت حاصل ہوجاتی ہے اطمینان کے ساتھ تو استبدال کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ اور بہر صورت استبدال کے حکم کا اختیار قاضی کو دیا گیا، اور وہ بھی ہر قاضی کو نہیں بلکہ جو قاضی القضاۃ ہیں ان کو دیا فقہاء نے، تو یہاں بھی دیکھئے مسئلہ استبدال میں بھی نافعیت اور انفعیت اور شئی اصل موقوف کی حفاظت کو فقہاء نے سامنے رکھا ہے۔

اب میں ایک بات اور عرض کردوں کہ ایک وقف کو بیچ کر نقد پیسہ حاصل کرنا ہے، مثلاً اتفاق سے ہمارے یہاں بہار میں اگر اوقاف میں کوئی تبدیلی کرنی ہو تو اس کی اجازت کی درخواستیں دار القضاء میں آتی ہیں، ابھی چلتے وقت بھی میں نے دو تین معاملات کو دیکھا ہے، ہمیشہ آتی رہتی ہیں درخواستیں، تو مثلاً ایک وقف کا معاملہ یہ تھا کہ وہاں پر زمین درمیان آبادی میں آ گئی اس کا کوئی منافع نہیں ہے، اس کو اگر ہم علاحدہ کردیں تو دوسری جگہ ہم زمین لے لیں، ٹھیک ہے؟ میں نے کہا کہ پہلے آپ یہ لے کر آیئے کہ دوسری زمین آپ کہاں حاصل کریں گے، اس کا زرثمن کیا ہوگا اور جو ہم یہ بیچیں گے اس کا زرثمن کیا ہوگا، دونوں کا پہلے ہم مقابلہ کریں گے، اس کے بعد دیکھیں گے، اب تین چار ماہ بعد یہ درخواست آئی کہ جس زمین کو ہم لینا چاہ رہے تھے وہ زمین فروخت ہوگئی، میں نے وہیں پر مثل روک دی کہ جب تک پھر کوئی دوسری زمین سامنے نہیں آئے گی کہ اس کا معاملہ طے ہو اور دونوں رجسٹری ایک ساتھ ہوں، ایک طرف ہم بیع کریں اور دوسری طرف شراء کریں تا کہ اصل وقف مجروح اور متاثر نہیں ہونے پائے، جب تک یہ نہیں ہوگا ہم نہیں کریں گے، تو جناب والا ایسا نہ ہو اس لئے کہ پیسہ حاصل ہونے کے بعد پیسہ رہ ہی نہیں سکتا، اس پر خطرات ہوتے ہیں، اس لئے صیانت وقف کو بنیادی حیثیت دینا ہوگا، اس مسئلہ میں رائے کر لیجئے۔

اب اس سلسلہ میں عرض یہ کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک صیانت وقف پر کوئی جھگڑا نہیں ہے، بھی لوگوں کو یہ دیکھنا ہے کہ کوئی بھی ایسا حکم ہم نہیں دے سکتے جس میں اصل وقف کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ وقف کی آمدنی نہیں ہو اس کو کارآمد اور نفع بخش بنانے کے لئے استبدال ظاہر ہے کہ ہوسکتا ہے، تمام لوگوں نے صراحت بھی کی ہے اور ہم بھی سمجھتے ہیں......

ہاں مسئلہ وہاں زیر بحث آئے گا جہاں پر صورت حال یہ ہو کہ آج ہزار روپے آمدنی ہوتی ہے اگر ہم تھوڑی سی تبدیلی کرلیں تو لاکھ روپے آمدنی ہوسکتی ہے تو زیادتی نفع کی خاطر ہم اس کی اجازت دے سکتے ہیں یا نہیں کہ وقف کا استبدال کیا جائے، اصل نفع کے لئے نہیں بلکہ زیادتی نفع کے لئے، اب یہاں پر یہ بحث ہوگی کہ اگر اصل وقف کے تحفظ کا پورا اطمینان نہ ہو، ایک شکل، اور اصل وقف کے تحفظ کا پورا اطمینان ہو پھر ایک عالم دونوں حالات میں کیا فتوی دے گا، اس کو آپ حضرات کو دیکھ کر طے کرنا ہے۔

جہاں تک مسئلہ مسجد کا ہے اس سے ہم لوگ فارغ ہو چکے ہیں، اب اس پر بحث کرنا ہے کہ مسجد کی اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے یا نہیں، یہ ہے پہلا سوال، دوسرا اسی کا حصہ ہے کہ مسجد کی آمدنی یعنی مسجد کے لئے اوقاف سے جو آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ وقف جو کسی مسجد پر ہے

اس کے ذریعہ جو آمدنی حاصل ہے تو کیا مسجد کے اخراجات سے زائد ہونے کی صورت میں اس زائد آمدنی کو تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

بہر حال دوستو! یہ ہے ساری بحث کا خلاصہ۔

سوال نمبر ایک میں جہاں تک مساجد کا تعلق ہے عین مسجد کا اس پر ہم اب کوئی بحث نہیں کریں گے، اس کے علاوہ جو مسائل ہیں ان پر اگر آپ بحث کرنا چاہیں گے تو اس کی گنجائش دی جائے گی۔

مولانا شیر علی صاحب:

وقف لازم نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، یہ بات درست نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

اگر ایسا نہیں ہے تو بہت اچھا ہے، ہم یہ جانتے ہیں "إلا إذا قضى به" میں نے یہ کہا کہ: إن الأئمة قد اختلفوا في لزوم الوقف أو عدم لزومه ، الإمام أبو حنيفة لم يقل بعدم جواز الوقف، قد نسبوا إلى الإمام أبي حنيفة أنه قائل بعدم جواز الوقف ولكن هذا ليس بصحيح ، الصحيح أنه قائل بجواز الوقف ولكنه يقول إن الوقف لا يلزم بل يمكن أن يرجع الواقف من الوقف، فالاختلاف فيما بينهم في مسئلة لزوم الوقف وعدم لزومه لا في جواز الوقف أو عدم جوازه هذا ما قلت، الآن ماذا تقول ۔ میں نے حنفی مسلک میں نہیں کہا۔

أنت تعرف ياشيخ أن الإمام أباحنيفةؒ إذا قال بقول، وقال أبو يوسف ومحمد بقول آخر، وقولهما أيضا جزء من مسئلة الأحناف، لأن كل ما نسب إلى هذين الامامين الصاحبين كأنه قول للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، فاختار أحدهما هذا و آخرهما هذا ، كما نسب إلى الإمام الشافعيؒ أن هذا قول قديم وهذا قول جديد وهذا في مصر وهذا في بغداد، كلها أقوال للإمام الشافعي، وكذلك اختاره أبويوسف أو محمد أو زفر أو فلان أو فلان، كلها أقوال للإمام أبي حنيفة رحمه الله، اختاره أحد من تلامذته۔

مولانا شیر علی صاحب:

اگر وقف لازم نہیں ہے تو وقف کا مقصد کیا رہا؟

قاضی صاحب:

میں نے کچھ نہیں کہا، میں نے تو کہا کہ خود حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے کہ وقف لازم ہوگا، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، امام محمد کا قول ہے، لزوم وقف کا قول مفتی بہ ہے احناف کے یہاں، اور پوری کتاب الوقف اسی پر مرتب ہے۔

کیا آپ کے علم میں یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ایک معروف قول عدم لزوم وقف کا ہے۔

مولانا شیر علی صاحب:

نہیں، میرے علم میں نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

توبراہ کرام آپ کم سے کم شامی ضرور دیکھ لیں، آپ کے پاس سب کتابیں موجود ہیں، اسی لئے جب فقہاء احناف بحث کرتے ہیں تو لکھتے ہیں کہ شرائط الوقف علی قول الصاحبین، علی قولھما یہ بحث کرتے ہیں۔

تو خیر مولانا سلطان صاحب ایسا ہے کہ آپ کی توجہ چاہتا ہوں، سوال نمبر ۱ "الف" اور سوال نمبر ۱ "ب" کے بارے میں آپ گفتگو کریں، "ج" طے ہو چکا ہے کہ مساجد کا مسئلہ ختم ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ جو تلخیص مقالات کی دی گئی ہے یہ تلخیص یکطرفہ ہے، اور ظاہر ہے کہ بعد میں ریکارڈ نہیں بنتا ہے، یہاں پر عارض جو ہے مسئلہ کا جو مزید معلومات فراہم کرتا ہے یا حوالہ دیتا ہے وہ اس کے پاس رہ جاتے ہیں، جو چیز آپ کے پاس ریکارڈ بنتی ہے اور اس کی تلخیص ہوتی ہے، اس بنا پر اس کو نمائندہ ہونا چاہئے اور اس میں جملہ آراء کا تذکرہ ہونا چاہئے، یہاں پر ہریانہ، پنجاب، دہلی اور مغربی یوپی کے اوقاف کے حوالہ سے بات کہی جارہی ہے، مسئلہ بڑا نازک ہے، اور ہندوستان کے پس منظر میں فقہ کے اندر اوقاف کے سلسلے میں مشہور، معروف، مفتی بہ جو بھی قول ہے وہ یہ ہے کہ "الوقف لا یباع ولا یوھب ولا یورث، ہم سب جانتے ہیں اس کو، اس تلخیص میں اس کا حوالہ دینے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اگر اس کے مقابلہ میں امام محمدؒ کی رائے قابل ترجیح ہے جیسا کہ اس میں تذکرہ کیا گیا ہے ......، تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ مشہور و معروف اور مفتی بہ جو قول ہے اس کے مقابلہ میں موجودہ حالات میں امام محمد کی رائے پر عمل کرنا زیادہ مناسب اور ہندوستان کے حالات میں زیادہ قرین مصلحت ہے، اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، اب میں نے اس پر جو جواب لکھا تھا اس میں سے صرف چند سطریں میں آپ کے سامنے پڑھ دیتا ہوں، جس کا اس میں کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، .... اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن رائے کا آنا اس میں ضروری ہے، آئندہ ریکارڈ اسی کی بنیاد پر بنتا ہے، میں نے یہ لکھا تھا اس پر کہ "الف" "ج" اور "د" جملہ شقوں کو شامل کرتے ہوئے وقف کے سلسلہ میں یہ مسئلہ معروف ہے کہ الوقف لا یباع ولا یوھب ولا یورث، پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی کے بیچ مسجد اور غیر مسجد جملہ اوقاف کی نسبت سے اسی پر ہی عمل مناسب ہے، اس وقت جب کہ صورت حال یہ ہے کہ مسلمان متولیوں اور ٹرسٹیوں کی طرف سے ان کا دیانت دارانہ انتظام نہیں ہو پا رہا ہے، اس میں خرد برد عام اور مالی بد عنوانیاں اس کے نظام کا حصہ بن چکی ہیں، ان حالات میں ان کی منتقلی یا فروختگی دوسرے الفاظ میں ان اوقاف کو ختم کرنے کے مترادف ہے، یہ صحیح ہے کہ مخصوص حالات میں یہ اوقاف مسائل سے گھرے ہوئے ہیں لیکن ان کی فروخت ان کے مسائل کا کسی طرح حل نہیں ہے، بحمد اللہ ان علاقوں میں مسلمانوں کی آبادی ہونا شروع ہوگئی ہے، ضرورت اس کی ہے کہ پوری امت کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو، مسلم پرسنل لا بورڈ میں ان کے لئے الگ سے ...... بنایا جائے اور

مسلمانوں کے تمام مذہبی، اور سیاسی جماعتوں اور ..... دیگر پروگراموں کا یہ لازمی حصہ ہیں، خلاصہ یہ کہ فروخت اور منتقلی کے بجائے ملت اسلامیہ ہندیہ اس کی حفاظت پر کمربستہ ہو، اس عمل میں امکانی کچھ اوقاف کا ضائع ہوجانا اس کے مقابلہ میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خرید وفروخت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر ان کے ضیاع کا خطرہ مول لیا جائے، میری اس رائے کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا، میں سمجھتا ہوں کہ اس رائے سے اختلاف ہوسکتا ہے، اس کو مرجوح قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن وقف کے سلسلہ میں یہ رائے ظاہر کی جانی ضروری تھی۔

اس تلخیص کے نمائندہ نہ ہونے کی ایک دوسری مثال آگے دیکھیں کہ سوال نمبر ۲ ہے کہ کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، اس کے سلسلہ میں تمام رائے وہ نقل کی گئی ہیں جو جواب کی رائے ہے اس کی تلخیص کے اندر، خاکسار کی رائے جو اس سلسلہ میں ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جا سکتا الا یہ کہ واقف کی طرف سے وقف نامہ میں اس کی صراحت ہوتو اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، یہ میں صرف مثال دے رہا ہوں کہ اس رائے کا کوئی تذکرہ اس کے اندر نہیں ہے، اس وقت صورت حال یہ ہے کہ تمام آبادیوں میں مسجدوں میں جگہیں کم پڑ رہی ہیں، جو مسجدیں ہیں وہ چھوٹی ہورہی ہیں ان کو توسیع کرنے کا مسئلہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر دو ایکڑ زمین کہیں موجود ہے اور اس وقت وہ مسجد چھوٹی بنی ہوئی ہے، اور اس مسجد کے بجائے اس پر مدرسہ یا عصری ادارہ کے جواز کی بات اس میں کہی گئی ہے، کوئی کالج کھول دیا جائے، کچھ کردیا جائے، اور بیس سال کے بعد اس مسجد کی توسیع کا مسئلہ ہمارے سامنے آئے تو زمین ہمارے پاس نہ ہو یہ بڑی خطرناک بات ہے، تو اس میں علماء کی جو رائے ہو اس پر اتفاق ہوسکتا ہے یا یہ کہ کثرت رائے پر فیصلہ ہوسکتا ہے، لیکن خاکسار کی رائے یہ تھی کہ مسجد کے لئے وقف کردہ زمین میں کوئی ادارہ نہ مدرسہ قائم کرنا جائز ہے، اور عصری ادارہ کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں اس رائے کا بھی کوئی تذکرہ نہیں ہے، تو یہ عرض ہے کہ تلخیصات ذرا مکمل ہوں اور اس سے اس کو مربوط کیا جائے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

تلخیص کے سلسلہ میں ایک عرض یہ ہے کہ سوال نامہ ہمارا جاری ہوتا ہے سمینار سے کم از کم چھ سات مہینے پہلے اور اس بیچ میں اس کی ایک تاریخ متعین کی جاتی ہے سمینار کی تاریخ سے کم سے کم دو ڈھائی تین مہینے پہلے جب مقالے مانگے جاتے ہیں اور بار بار یاددہانی کرائی جاتی ہے۔ اور آخری تاریخ کے بعد پھر آگے مہلت دی جاتی ہے اور پھر یاددہانی کرائی جاتی ہے، اور پھر اس کے بعد سمینار سے تقریباً ڈیڑھ مہینہ پہلے یا دو مہینہ پہلے ایک نشست ہوتی ہے، اس وقت تک جتنے مقالات موصول ہوئے ہوں ان کو سامنے رکھتے ہوئے عرض کی ذمہ داری دی جاتی ہے اور اسی کے مطابق تلخیص ہوجاتی ہے، اس سے پہلے بھی سمینار میں گذارش کی جاچکی ہے اور اکیڈمی کی طرف سے بار بار خطوط جاتے ہیں لیکن بہت سے حضرات اب جب سمینار میں تشریف لاتے ہیں یا دو چار چھ دن پہلے اپنا مقالہ پہنچاتے ہیں تو ان کی آراء سے تلخیص میں یا عرض جو مرتب کیا جاتا ہے اس میں کسی طرح کا استفادہ نہیں ہوسکتا ہے اور پھر مجبوری ہوتی

ہے، وہ رائے نہیں آسکتی ممکن ہے اشاعت میں وہ شامل ہو جائے لیکن اس موقع پر اس کا ذکر مجبوری ہوتی ہے، اور ہم پہلے بھی گذارش کرتے رہے ہیں اور اب بھی گذارش کرتے ہیں کہ ہمارے احباب مندوبین جو دلچسپی رکھتے ہیں، جو اب بھی لکھتے ہیں شرکت بھی فرماتے ہیں، ان سے گذارش کی جاتی ہے کہ کم سے کم اپنا قلمی تعاون اکیڈمی کو جیسے اور تعاون حاصل ہے اس طور پر دیں کہ جو وقت مقرر کیا جاتا ہے اس میں اپنی رائے جو کچھ بھی ہو اللہ جو دل میں ڈالے جو ان کا انشراح ہو کوئی پابندی تو ہوتی نہیں ہے وہ لکھ کر بھیج دیں، اچھا خاصا وقفہ ہوتا ہے تاکہ استفادہ اس سے اچھی طرح کیا جا سکے، اور یہ بدمزگی نہ پیدا ہو اور یہ خیال نہ پیدا ہو کہ میری رائے نہیں ذکر کی گئی، یہ ایک سوال نہیں ہے، اور بھی لوگ کہتے اور پوچھتے ہیں لیکن جب وقت پر مقالے نہیں آتے تو پھر وہ صحیح کام نہیں ہو پاتا، جن حضرات کے سپرد عرض کیا گیا ہے ان کے مقالے جو وقت پر آئے اور جو مقالات موجود تھے اکیڈمی نے اچھے خاصے اخراجات کے ساتھ سارے مقالے جس موضوع کا عرض جس کے پاس ہے ان سب کو پہونچائے، انہوں نے وقت لگائے اور مرتب کیا، اس لئے مولانا سلطان صاحب یا جو حضرات ہیں ان سے معذرت کے ساتھ ہم پھر گذارش کرتے ہیں کہ ہمارے جو سوال نامے جاری ہوتے ہیں ان کے جوابات وقت پر پہونچانے کی کوشش کیجئے تاکہ آپ بھی صحیح طور پر مستفید ہو سکیں اور ہم بھی مستفید ہو سکیں۔

اور جہاں تک سوال ہے اس کا ویسے تو ابھی گفتگو چل رہی ہے کہ فاضل زمین میں کیا اقدامات کئے جائیں، بات صحیح ہے، اس سوال نامہ میں بھی ایک سوال ہے کہ مسجدیں تنگ ہو رہی ہیں، قبرستان ادھر ادھر ہے تو کیا کریں، جہاں ایک طرف بڑی آبادی والے شہروں میں یا جہاں بہت تیزی سے آبادی بڑھ رہی ہے ترقی ہو رہی ہے، یہ صورت حال ہے کہ پانچ سال کے بعد دس سال کے بعد جو موجودہ مسجد ہے وہ تنگ ہو جاتی ہے، دو منزل یا تین منزل بنائی جاتی ہے یا بڑھائی جاتی ہے وہاں تو یقیناً یہ بات نہیں سوچی جا سکتی نہ وہاں کے لئے یہ سوال ہے، سوال بہت سی ایسی جگہوں کے لئے ہے کہ جہاں اس انداز کی بڑی آبادی ہے اور نہ حالات کے اعتبار سے یہ تصور ہے کہ دس بیس پچیس سال میں اس طرح کی کوئی صورت پیش آئے گی، اور زمین بہت کافی ہو تو اس کو وقف کی نسبت سے نفع بخش بنانے کے لئے جو ضرورت درپیش ہے کیا اس طرح کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے کہ زمین زائد پڑی رہے کسی طرح ہمارے کارآمد نہ ہو اور واقف کو بھی کوئی خاطر خواہ فائدہ نہ پہونچ سکے تو اس طرح کی صورت اختیار کرلیں تو کس حد تک درست ہوگا، تو عرض ہو چکا ہے، اور گفتگو بھی آگے ہوگی،

حکیم ظل الرحمن صاحب:

مقالات کی تلخیص جو ہمیں دی گئی ہے مطبوعہ اور جو عبارت پڑھی گئی ہے اس میں بہت اختلاف ہے......

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

یہ سن لیں کہ رات میں جو کچھ پڑھا گیا یا ابھی جو کچھ پڑھا گیا وہ تلخیص نہیں وہ عرض ہے، اس میں نوعیت بدل جاتی ہے، اگر یہ بات ہو کہ ہم نے رائے پیش کی تھی، فلاں تاریخ تک مقالہ پہونچا دیا تھا اور وہ رائے نہیں آئی، اور ا

قرارداد کا نام لینا بھی ضروری نہیں ہے، وہ نہیں فراہم کیا جاتا، وہ محدود رہتا ہے۔

مفتی فضیل الرحمٰن صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ بحث کے آغاز سے پہلے اوقاف کے تعلق سے ہمارے جتنے سوالات ہیں اور ان کے جوابات ہیں ان میں زیادہ تر ایسے سوال وجواب ہیں کہ ان کا تعلق بھی قاضی کی اجازت سے ہے، امارت شرعیہ بہار سے معاملہ کو الگ رکھ کے کہ وہاں کی صورت حال پورے ملک سے مختلف ہے، ملک کے جو دوسرے علاقے ہیں خاص طور پر پنجاب، ہریانہ، یا ہماچل پردیش وغیرہ کے علاقے اور وہاں ہمیں قاضی کی یا شرعی کمیٹی کی اس طرح کی سہولتیں حاصل نہیں ہیں تو وہاں کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جائے اور کوئی تجویز رکھی جائے کہ قاضی کا بدل کیا ہوگا تاکہ ہم آگے جتنے بھی سوالات کے جوابات باذن القاضی ہیں........ بحث بھی ہو جائے گی جواب بھی آجائے گا کہ وہاں قاضی کی اجازت سے ایسا ہوسکتا ہے، اور قاضی ہے نہیں اور اجازت اس سے کیسے لی جائے تو وہ ہماری ساری بحثیں ایک نظری بحث ہو جائے گی عملی بحث نہیں بنے گی۔

قاضی صاحب:

یہ بڑا بنیادی اور اہم مسئلہ ہے جس کی طرف مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب نے توجہ دلائی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ وہ مسئلہ ہے جس کی طرف ہمارے اکابر علماء نے اولین زمانہ سے توجہ دی، آپ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایک وقت ایسا آیا تھا کہ وہ تمام احکام شرعیہ جن کا تعلق قضاء قاضی سے ہے، جب ہندوستان میں مغلوں کا زوال ہوا اور انگریزوں کا اقتدار آیا تو آہستہ آہستہ نظام قضاء ختم ہوگیا، اور حقیقت یہ ہے کہ اسلامی زندگی کے لئے نظام قضاء ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، اس لئے کہ بہ يقوم العدل والمسلم يحتاج في حياته في كل الآن إلى نظام القضاء الإسلامي، عدة من القضايا والمسائل في حياة المسلم لا يمكن أن تطبق إلا أن يكون هناك قاض، فلذلك قد أفتى العلماء أن في بلاد تغلب عليها الكفار يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يولّى قاضيا أو يكون هو الذي يقضي بينهم.

هناك قضايا لا نستطيع أن تنفذ أحكام الشريعة فيها بسبب فقدان الولاية الكاملة أو القوة القاهرة كما في الحدود والقصاص لا يمكن لنا فيها تطبيق أحكام الشريعة، ولكن في قضايا يمكن تطبيق أحكام الشريعة فيها على المسلمين بتراضيهم في مثل هذه القضايا يجب على كل مسلم أن يفعل ما يستطيع ويرجو من الله تعالى أن يعطيه الاستطاعة فيما لا يستطيع، هذا ما كتب الشيخ ابو المحاسن محمد سجادؒ ما نستطيع الآن يجب علينا أن نتعامل به وما لا نستطيع، نرجو ان الله سبحانه وتعالى سيوفقنا ويسهل لنا طريق تنفيذ الأحكام الشرعية وتطبيق الشريعة الإسلامية، ولذلك قد كتب الفقهاء أن القاضي يصير قاضيا بتراضي المسلمين، وهذا ما أفتى به الشيخ عبد العزيز المحدث الدهلوي بعد أن تسلط علينا الانجليز، هذا هو الأمر الأول والأساسي في الهند ولذلك قررت جمعية

علماء الهند بل في الحقيقة علماء الهند على تاسيس الإمارة وتفويض منصب القضاء لأحد منهم

....

تعرفون أيها السادة!مع الأ سف أن بعضهم قد أفتوا فى زمان قديم أن المسلمة إذا صارت مظلومة من جانب زوجها فلها۔ العياذ بالله۔ أن ترتد، ولذلك أفتى الشيخ أشرف على التهانوىؒ أن بارتداد المرأة لاينفسخ نكاحها هذا أسف كبير، ولكن علمائنا ولله الحمد من وجهة نظر الإمارة الشرعية أو الجماعة العادلة من المسلمين قد خرجوا عن هذه القضية و أسسوا الإمارة الشرعية فى بيهار و أريسة، فالآن لو نحتاج إلى نظام القضاء الشرعى، فعلينا أولا أن نتفق فى كل ولاية على أمير منا وحدود عمله ما هو مستطاع فى هذا الزمان فى هذه الحكومة العلمانية ، فما هو خارج من الاستطاعة لسنا بمكلفين، نحتاج إلى القضاء فى قضية فسخ النكاح بسبب ان الزوج مفقود أو أنه مريض مرضا يضر بالمرأة أو لا ينفق عليها أو هومعسر أو هو ظالم أو هو متعسف، مثل ذلك من الوجوه والأ سباب لفسخ الزواج، كذلك نحتاج فى أمور الأوقاف إلى نظام القضاء الإ سلامى، ونظراً إلى هذه الحاجة الماسة قررت هيئة الأحوال الشخصية لعموم الهند (مسلم برسنل لاء بورد) فى دورتها المنعقدة فى جيفور تاسيس نظام القضاء الشرعى فى جميع بلدان الهند، والحمد لله قد بدأ العمل على هذا و لكن فيها مشاكل تربية القضاة و تدريب القضاة، و كل من نجد أهلا للقضاء نفوض إليه القضاء، قضية الأوقاف نحتاج فيها أيضاً إلى القضاء فعلينا أولا أن نحاول ونجتهد فى جميع بلدان الهند أن نؤسس الإمارة الشرعية۔ ومن سوء حظنا إذا لم نتفق على أحد منا كأمير فعلينا نحن جماعة المسلمين أن نفوض القضاء إلى أحد من العلماء ، فهذا هو الحل ...... لأن القضاء أصلا مصدره جماعة المسلمين، و الأمير و الخليفة نائب عن جماعة المسلمين، فإذا فقد الأمير فقد رجع الاختيار إلى جماعة المسلمين فيجوز لجماعة المسلمين أن يفوضوا القضاء لأحد من العلماء، إذا لم يكن الأمير فيمكن لنا أن نجعل قاضيا بتراضينا وهو الذى يقضى بيننا.

أيها السادة! إن القضاء هو الحكم، حقيقة القضاء هو الحكم بما أنزل الله فيما تنازع فيه المسلمون، فيما يتخاصم به المسلمون، هذا هو الحكم ....۔

أما الالزام الحسى فهو خارج عن حقيقة الحكم كما صرح به القرافى وغيره من العلماء الأحناف، والطرابلسى قاضى القدس الشريف فى معين الحكام قد صرح بهذا أن الالزام المعنوى داخل فى حقيقة الحكم، والالزام الحسى ليس بداخل فيها، وكذلك حكم الأوقاف، أعرف أن بعضا من المسلمين يخرجون من أحكام الشريعة ويذهبون إلى المحاكم الرسمية، ولكن مع هذا نعرف أن عامة المسلمين الآن فى الهند مع جميع هذه الضلالات، المسلم لا يرضى بحكم غير إسلامى الآن

أيضا، تعتمد على إيمانهم، وانهم يذهبون إلى القضاء الشرعي الإسلامي، لأنهم قد رضوا بالإسلام وقد رضوا بما قضى الله و رسوله كما ورد في القرآن: " فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤ منون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا" فعلينا أولا إذا اتفقتم على هذا أن نقول في قرارات هذه الندوة أنه في كل بلد يجب على المسلمين أن يفوضوا القضاء إلى أحد من العلماء الذين هم عارفون بأحكام الشريعة وفيهم ورع وفيهم تقوى، ولكن نقول هنا أنه مرة سأل سائل سيدنا على رضى الله عنه:ما كان في زمن أبي بكر و زمن عمر۔ رضى الله عنهما۔ أى خصومة، الآن ماذا حدث في زمنك وفي زمن عثمان أن قد تغيرت الأ حوال، فقال سيدنا على۔ كرم الله وجهه۔ حينما كان أبوبكر و عمر خليفة للمسلمين كنا تحته أمة واحدة نطيعه، الآن نحن الأمراء وأنتم الأمة و هذا التغير بسبب تغير أحوال الأمة لا بسبب تغيره ،فعلينا ان نتنزل مثل هذا التنزل في شرائط القضاء وأهلية القضاء، نتنزل حسب ما يمكن و حسب الزمان، لا يمكن أن نطلب مثل القاضي شريح و مثل فلان و فلان و قاضي أياس ابن معاوية، الآن يمكن أن يكون فينا قضاة مثلكم أيها العلماء، والله يبارك فينا و يجعل لنا مخرجا " لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا" إن شاء الله، فعلينا يمكن أن يكون في التوصية أن المسلمين يجب عليهم أن يفوضوا القضاء لأحد من العلماء ، مثل ما يمكن و مثل مانجد في هذه الأحوال۔

و بعد ذلك إن لم يمكن و إلى وقت لا يمكن تفويض القضاء فهذا أحسن أن نجعل في كل بلد جماعة و لجنة للأوقاف مشتملة على العلماء الذين يعرفون أحكام الأوقاف، لأن كل عالم لا يعرف أحكام الأوقاف أيضا، لأن عندهم كل السوال عن الصلاة والزكوة أو الطهارة، ولا يعرفون المعاملات، وإذا لم يطلع العلماء بهذه المسائل و القضايا فكيف يعرفون أحكامها، فعلينا أن توصى في توصياتنا أولاً ما هو مطلوب في الشرع هو إقامة الامارة أو تأسيس القضاء الشرعي الإسلامي، وبعد ذلك إن لم يمكن هذا و آخر الاحوال..... أن يكون هنا لجنة للعلماء الذين يعرفون أحكام الأوقاف فيكون هو أحسن..

میں امید کرتا ہوں کہ ہمارے مولانا فضیل الرحمٰن صاحب کے اس اہم ترین سوال کے جواب میں ہمارا یہ مجمع الفقہ الاسلامی اس بات کو قبول کرے گا کہ اصل صورت تو یہ ہے کہ ہم شرعی امارت قائم کریں جیسا کہ ہمارے بزرگوں نے فتوی دیا تھا، وہ ممکن نہ ہو تو جماعت مسلمین اور علماء کے اتفاق سے ہم کسی کو قاضی مقرر کریں، اور اگر وہ بھی ناممکن ہے کہیں، ایسا نہیں کہ جو آسان ممکن ہو اس کے لئے ہم اس مشکل کو اختیار نہ کریں، ایسا لجنہ بنائیں ایک ایسی کمیٹی بنائیں ایک کونسل بنائیں جس کونسل میں ایسے متبحر علماء موجود ہوں جو مسائل اوقاف سے واقف ہوں......

مولانا فضیل الرحمٰن صاحب:

قاضی صاحب نے بہت اچھی بات فرمائی ہے، عرض یہ ہے کہ ہمارے یہاں وقف بورڈ کا ایک مستقل

قانون ہے، ہم اپنے طور سے کوئی لجنہ بنالیں، امارت شرعیہ بنالیں یا قاضی بنالیں تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ وقف بورڈ ہماری ان باتوں کا یا ان فیصلوں کا پابند ہو، اس لئے اس وقت چونکہ مسئلہ وقف کا ہے، تو ہم اس پہلو سے سوچ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستان کے جتنے اوقاف ہیں ان کے وقف بورڈ سے یہ کہیں کہ آپ اپنے یہاں ایک دفعہ قاضی کے تقرر کا بھی رکھیں اور اپنے یہاں قاضی مقرر کیجئے، جہاں جہاں وقف کے قانون کے لئے قاضی کی اجازت کی ضرورت پڑے اور مسائل وقف کے بارے میں سوالات کی ضرورت پڑے تو وہ قاضی آپ کی رہبری کرے گا اور وہ فیصلہ کرے گا، تو خود وقف بورڈ ہی اپنے امور کے لئے بھی اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے بھی قاضی کا تقرر کرے، اور یہ میں آپ کی معلومات کے لئے عرض کردوں کہ تقریباً ہر دوسرے تیسرے سال مرکزی حکومت کی طرف سے وقف بورڈ کے پاس مراسلہ آتا ہے کہ آپ کے یہاں کوئی قاضی ہے یا نہیں اور وہ مراسلہ کئی بار میرے پاس بھی وقف بورڈ نے بھیجا تو ہم نے ان کو لکھ دیا کہ ہمارے یہاں تو باقاعدہ کوئی قاضی نہیں ہے، تو ایسا لگتا ہے کہ کسی مرحلہ میں کوئی ایسی بات آئی ہوگی وہ قانون بنا ہوگا یا کوئی تجویز آئی ہوگی اور وہی حکومت کے کاغذات میں بار بار اس کے سلسلہ میں خط وکتابت ہوجاتی ہے، تو اگر ہماری یہ اکیڈمی اس بات کا مشورہ دے اور مطالبہ کرے کہ وقف بورڈ اپنی طرف سے وقف کے امور کے لئے اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے بھی ساتھ میں، لیکن اصل تقرر ان کا وقف کے امور کے لئے ہوگا، خود قاضی کا تقرر کرے تاکہ وہ اس کا پابند رہے۔

قاضی صاحب:

بہت اچھی بات ہے یہ لیکن جو دشواریاں ہیں وہ آپ جانتے ہیں کہ سرکار کے مقرر کئے ہوئے قاضی پر مسلمان اعتبار نہیں کریں گے، یہ ایک سچائی ہے اور یہ بہت بڑی سچائی ہے، آپ جانتے ہیں کہ آج جتنے وقف بورڈ بن رہے ہیں وہ سرکار (Oblige) کرنا چاہتی ہے، اور مجھے کہنے میں کوئی عذر نہیں ہے کہ جتنے قسم کے وہ بورڈ جس سے بڑے بڑے مالی منافع ہو سکتے ہیں وہاں پر مسلمانوں کو مقرر نہیں کیا جاتا ہے، اب مسلمان ورکر کو خوش کرنے کے لئے کیا چاہئے؟ تو حج کمیٹی ہے، وقف بورڈ ہے، مدرسہ بورڈ ہے، اور یہاں پر ان ہی لوگوں کو مقرر کیا جاتا ہے جو دراصل سیاسی لوگ ہیں اور جن کو پارٹیاں خوش کرنا چاہتی ہیں، ۱۹۶۷ء سے یہ مسئلہ چلا آرہا ہے، تو بسبب اہلیت وقف بورڈ کی رکنیت نہیں ملتی بلکہ سرکا کی وفاداری کے حساب سے ملتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ نظام قضاء ان کے حوالہ کرنا بہت بڑی غلطی ہوگی۔

ہاں اب جو رجحان چلا ہے، اس میں ہم لوگوں نے بہت کوشش کی ہے کہ آہستہ آہستہ وقف بورڈ کو جمہوری کردار دیا جائے، اور اس میں کچھ سیٹیں انتخاب کے ذریعہ آئیں، تو جس طرح بار کونسل آف انڈیا ہے یا بار کونسل آف اسٹیٹ ہوا کرتی ہے وہ اپنے میں سے کسی مسلمان وکیل کو مقرر کرے گی، ارکان پارلیمنٹ کی نمائندگی اور ارکان اسمبلی کی نمائندگی وہاں اسپیکر کے ذریعہ طے ہوتی ہے، یہ اختیار نہیں دیا گیا کہ کم از کم مسلم ارکان ہی مل کر اپنے میں سے کسی کو منتخب کرتے، تو یہ کام تو آل انڈیا ملی کونسل یا جمعیۃ علماء ہند یا اس طرح کے اداروں کے لئے چھوڑ دیئے، ہمارا کام علمی اور

فقہی ہے، کہ وہ اس بات کے لئے کوشاں ہوں کہ علماء کو اس بات کا اختیار دیا جائے کہ وہ ایسے علماء کو مقرر کرنے کے مجاز ہوں جن کو حکومت وقف بورڈ کا رکن مانے، اور اس میں اس کا اضافہ کیا جائے کہ چونکہ اس کا تعلق مسلم پرسنل لا سے ہے، اور ۱۹۳۷ء کے شریعت اپلیکیشن ایکٹ کے مطابق وقف بھی مسلم پرسنل لا میں آتا ہے جس میں مسلمان Govern ہوں گے اسلامی شریعت سے، نہ کہ کسی کسٹم اور عرف یا اور کسی قانون سے، اس لئے اس میں یہ بات لکھی جائے کہ وہ تمام مسائل جن کا تعلق شرعی احکام سے ہوگا انہیں ارکان کے فیصلے اور ان کی رائے کے مطابق وقف بورڈ کو فیصلہ کرنا چاہئے، میں جانتا ہوں کہ اس میں مشکلات ہیں لیکن یہ کوشش کی جانی چاہئے، میں سمجھتا ہوں کہ وہ ادارے جو ایسے موقعوں پر ہماری نمائندگی کرتے ہیں ہندوستان کی حکومت کے سامنے، اور خوش قسمتی ہے کہ رحمٰن خاں صاحب یہاں تشریف فرما ہیں، ممبر پارلیمنٹ بھی ہیں اور ملی درد رکھتے ہیں، اور خاص کر اوقاف کے مسائل سے ان کی خاص دلچسپی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان کا بھی ایک لکچر مختصر کراؤں گا ان حضرات کی مدد سے ان محاذ پر آہستہ آہستہ ہم کو کامیابی ہو سکتی ہے، اور قبل اس کے کہ میں اور لوگوں کو تکلیف دوں میں چاہوں گا کہ پانچ منٹ میں جناب عبد الرحیم قریشی صاحب اس موضوع پر روشنی ڈالیں۔

جناب عبد الرحیم قریشی صاحب:

محترم حضرات! جہاں تک قاضی کے مسئلہ کا تعلق ہے اور جو تفصیل جناب مفتی فضیل الرحمٰن صاحب نے پیش فرمائی ہے اس تعلق سے یہ عرض کروں گا کہ ...... جس طرح قاضی صاحب نے فرمایا کہ اگر ہم وقف بورڈ کو یہ اختیار دیتے ہیں تو اس میں بڑی خرابی ہے، کیونکہ وقف بورڈ میں جیسے لوگ آتے ہیں ...... اور ظاہر ہے کہ وہ ایسے شخص کو حاکم بنادے جس کے ذریعہ وہ جیسے چاہے کرلے فیصلہ دیکھا کر کے، فتوی لکھا کر کے ..... اب ہماری کوشش یہ ہے جیسا کہ قاضی صاحب نے کہا کہ ہم نے وقف بورڈ میں جمہوری انداز میں مسلمانوں کی نمائندگی کے لئے کوشش کی ہے۔

(ٹیپ ریکارڈر میں آواز صاف نہیں ہے)

شيخ خالدمذكور عبد الله المذكور:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله، أما بعد!

فقد فهمت البارحة و هذا اليوم فيما عرض من موضوع الوقف عدة قضايا تواجه المسلمين في الهند.

أما القضية الأولى فهي متعلقة بالأمور الفقهية و الاجتهادات التي اختلف فيها الفقهاء بالنسبة للزوم الوقف أو عدم لزومه، وبالنسبة لاستبدال الوقف أو عدم استبداله، وهذه الأمور بحمد الله فيها سعة، و مادام الأمر في نطاق الاجتهاد كل يستند إلى دليل و كل يستند إلى وجهة نظر فلابأس بأن يؤخذ من هذه الأقوال الأحسن والأنسب والأصلح عند إخوتنا المسلمين الهند.

أما بالنسبة للقضية الثانية وهي مايتعلق باستبدال الوقف بالنسبة لأن يكون بحكم القاضي الذي أعرفه من البارحة حسب ما ترجم لي أن هناك قانونا ذكره الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي يتعلق

بالوقف للمسلمين و أن هذا القانون المطوق يهدم أوقاف المسلمين لا أدرى ما هو الإشكال الذى كان فى عدم تطبيق هذا القانون أو فى عدم النصوص التى تثبت هذا الحق للمسلمين.

أما الاقتراح الذى تفضل به الشيخ مجاهد الإسلام القاسمى حول أن لكل ولاية من ولايات الهند ظروفها، وانه يجب أن تشكل هناك لجنة أو يكون هناك قاضى يُتفق أومن القضاة المتفقهين فى الدين من أصحاب الورع و التقوى، فهذا اقتراح جيد حتى ترجع الأمور إليهم فى مسائل القضايا للوقف الموجود.

أما بالنسبة للمقابر و المساجد و ما يتعلق بها فهى باقية يعنى الراجح فيها انها يعنى لا تستبدل وانما تبقى و تكون للمسلمين سواء كانت على الحدود التى بين الهند و باكستان عندما انقسمت الهند إلى قسمين أو باقية الولايات الهندية الموجودة، فالمقبرة مادام هناك مكان للدفن فيها فهى تسوى و تستعمل سواء سويت من قبل الولاية أو من غير أهل الولاية و كذلك للمساجد.

و أما مسائل الأراضى الزراعيه...... كما قلت انها مسائل اجتهادية و المسائل الاجتهادية فيها سعة إن شاء الله، لكن مسئلة هنا فى القاضى الذى يحكم وفق شريعة الله سبحانه و تعالى و أن يُضمن هذا إما بنص قانونى إن كان القانون مستقرا إلى اجتهاد الموضوع أو بانتخاب أو بتعليم هذا القاضى الشرعى الذى يكون فى هذه الشروط الشرعية من قبل لجنة أو من قبل فقهاء و علماء هذه الولاية فجزا كم الله خيرا.

قاضی صاحب:

یہ بھی بحث ہی کا ایک حصہ ہے، اور جیسے مجھے اور آپ کو اختیار ہے بحث کرنے کا باہر سے آنے والے مہمانوں کو بھی بحث کا حق پہنچتا ہے اور ہمارے لئے خوشی کی بات ہے کہ ہم نے ان کی رائے بھی جان لی۔

جو مسئلہ زیر بحث ہے میں سمجھتا ہوں کہ مرتب طریقہ پر جن امور پر ہمارا اتفاق ہے ان میں بحث کی ضرورت شاید باقی نہیں رہی۔

تو پہلا سوال یہ ہے کہ بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں بدقسمتی سے مسلمان باقی نہیں رہے اور وہاں پر جو مشکل ہے وہ آپ جانتے ہیں، لیکن یہ بھی بڑی خوش قسمتی اور سعادت کی بات ہے کہ پنجاب جیسے علاقہ میں جہاں سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا کہ وہاں پھر کبھی مسلمان آسکیں گے، اللہ کا شکر ہے کہ مزدور ہی کیوں نہ ہوں لیکن بڑی اچھی خاصی تعداد میں وہاں پر مسلمان تیزی کے ساتھ آتے جارہے ہیں، ہمارے بہت ہی بزرگ دوست مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب روزانہ اس سے دوچار ہیں، اور یہ خوشی کی بات ہے کہ بہت سی مسجدیں جو غیروں کے قبضہ میں جا چکی تھیں وہ آہستہ آہستہ ہماری طرف لوٹ کر آرہی ہیں اور مسجدیں آباد بھی ہورہی ہیں، اور ہم اپنے ان بزرگوں کے فقہی ژرف نگاہی کا اعتراف کرتے ہیں کہ جنہوں نے کہا تھا کہ مسجدوں کو بدلنا مت آج اگر چہ وہ ویران ہوچکی ہیں۔ وان کـــان

اليوم خربانا و لكن يمكن ان يجتمع المسلمون حوله و بعد ذلك نجد فيها مصليا أو ذاكراً۔ تو الحمدللہ ایسے واقعات پیدا ہور ہے ہیں۔

اب رہا تعلق کہ مساجد سے متعلق اوقاف ہیں یا بڑے بڑے قبرستان ہیں یا دیگر رفاہی مقاصد کے لئے قائم کئے جانے والے اوقاف ہیں اب آبادی نہیں رہی، یا غیروں کا قبضہ غالب اندیشہ ہے کہ وہاں پر ہوجائے گا بلکہ ہو چکا ہے اور ہور ہا ہے، ایسے اوقاف کے بارے میں یہ سوال ہے کہ هل يجوز ان نستبدل هذه الأوقاف أي نبيعها و نشتري بثمنها وقفاً آخر، فهذا متفق عليه بين الفقهاء وأنها أنا إذا نستبدل شيئا من الأوقاف و نشتري منه أرضا أخرى فيكون هذا البدل محل المبدل منه ويكون وقفا كما كان الأول وقفاً فيصرف دخله و تصرف محاصله على ما صرح به الواقف في الوقف الأول، فنرجو من جميع العلماء ان الوقف إذا صار خربانا لا يمكن ان يستعمل وليس له دخل وفيه خطر قوى للتغلب من غير المستحقين لا أقول من غير المسلمين بل غير المستحقين لانا نحن المسلمين كما تعرفون قد تغلبنا الاوقاف وجعلناها أملاكا شخصية ذاتية، وهذه جريمة كبيرة منا فإذا كان منا خوف على أنهم يتغلبون ويتصرفون في هذه الأوقاف كتصرف الملك الشخصي فهل يجوز أن يباع و يشترى أرض أخرى وتصرف محاصله على ما صرح به الواقف في الوقف الأول۔

کیا یہ ہمارے لئے جائز ہے کہ ایسے ویران اوقاف جن پر غیروں کے قبضہ کا خطرہ بھی ہے اور وہ آمدنی کے مواقع سے محروم بھی ہیں کیا ان کو فروخت کر کے دوسری زمین خرید لینا اور اس کو بھی انہیں مصارف کے لئے وقف سمجھنا اور وقف ماننا جن مصارف کے لئے پہلا وقف کیا گیا تھا تو کیا سارے علماء اس کے جواز سے متفق ہیں؟

جتنے جوابات اور مقالات آئے ہیں ان میں اس پر اتفاق ہے، میں امید کرتا ہوں کہ آپ سب حضرات اس پر اتفاق کا اظہار کریں گے تا کہ یہ مجمع علیہ مسئلہ لکھ دیا جائے کہ اگر وقف ویران ہے، وقف پر خطرہ ہے غیروں کے قبضہ کا، وقف کی نافعیت کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس وقف کو بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ایک نئی اراضی حاصل کرلی جائے، اور جو مصرف پہلے وقف کا تھا اسی مصرف پر اس دوسرے وقف کی آمدنی بھی خرچ کی جائے تو کیا یہ جائز ہے، آپ لوگ اس پر رائے دیں، سب لوگوں کا اتفاق ہے؟ الحمدللہ۔

قاضی صاحب:

میں نے عرض کیا کہ پیسہ نہیں بلکہ ہمیشہ ایک وقف کو فروخت کر کے دوسری اراضی اور جائداد کو حاصل کیا جائے، ظاہر ہے کہ یہ اجازت اسی حالت میں دی جاسکتی ہے جب پورا پورا اعتماد ہو، آپ جو اصول طے کریں گے اور علماء جو فتوی اس پر دیں گے اور قضاۃ جو فیصلہ کریں گے اس پر، تو ان کو اس شرط کی پابندی کرنی پڑے گی، ایسا نہ ہو کہ وقف کی نافعیت کے سامنے ہم اصل وقف کی حفاظت کو بھول جائیں، ٹھیک ہے، چلئے کوئی اشکال نہیں۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

......آپ نے یہ فرمایا کہ وقف بورڈ کو قاضی کا بدل قرار نہیں دیا جاسکتا، اور دوسری طرف حکومت کا یہ قانون موجود ہے کہ وقف بورڈ کی منظوری کے بغیر وقف کی کوئی جائداد منتقل نہیں ہوسکتی، اور اس کا بھی ایک طریقہ کار یہ کہ آپ پہلے اس کی ایک پراپرٹی ہیمنٹ جو ہوتی ہے...... پہلے سے، تو پھر سوال یہ ہے کہ اس کے طریق کار کیا ہوں گے، پہلے اس کی پراپرٹی کمیٹی ہوتی ہے............

قاضی صاحب:

طریق کار تو ہم سب جانتے ہیں، میں خود وقف بورڈ کا ممبر ہوں برسہا برس سے، آپ تفصیل نہ بتائیں آپ کہنا کیا چاہتے ہیں دراصل وہ بتائیے۔

حکیم صاحب:

وقف بورڈ کو قاضی کا بدل نہیں مانا جاسکتا اور اس کی اجازت کے بغیر پراپرٹی فروخت نہیں ہوسکتی تو پھر آخر اس کا کیا مطلب ہے؟

قاضی صاحب:

موجودہ قانون میں وقف بورڈ کو قاضی کا بدل قرار دیا گیا ہے قانونی طور پر، ہماری کوشش یہ ہوگی جیسا کہ پہلے بات آچکی ہے کہ موجودہ حالات میں قانونی جبر جہاں پر ہے وہاں پر ہم کچھ نہیں کر سکتے، لیکن کم از کم اگر وہی علماء جاکر کے وہاں پر بیٹھتے ہیں تو وہاں پر اوقاف میں حکم شرعی کی رعایت کریں گے، جس کا فیصلہ آپ کریں گے انشاء اللہ۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

اگر پنجاب اور ہریانہ کے اوقاف کو بالعموم ہم بیچنے کے جواز کے قائل ہوتے ہیں تو اس کی عملی صورت کیا ہوگی، یہ معاملہ کس کے ذریعہ حل ہوگا، ملت اسلامیہ ہند میں یا مسلمانوں میں کون قاضی یا کون ایسا نمائندہ گروہ ہے جس کے ذریعہ یہ معاملہ انجام پائے گا، اصل مسئلہ اس نزاکت کا ہے۔

قاضی صاحب:

اصل میں یہ مسئلہ نزاکت کا نہیں ہے، وقف بورڈ جو کر رہے ہیں وہ ہم سے فتوی بھی مانگنے کے محتاج نہیں ہیں، ان کے ذہن میں جو آرہا ہے وہ کر رہے ہیں، جہاں جہاں ہم لوگوں کے کچھ اختیارات چلتے ہیں ہم ان کو احکام شرعیہ کا پابند کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن جہاں پر یہ ممکن نہیں ہے وہاں پر ان کے جو مطلب میں آرہا ہے وہ کر رہے ہیں، میں ایک بات اور یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہزار ہا مایوسی کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ اس وقت پنجاب وقف بورڈ ہندوستان کا سب سے مال دار وقف بورڈ ہے، ایک تو خیر ان لوگوں نے محنت اور کوشش بھی کی اور ان کو کچھ اچھے لوگ وقت پر ایڈمنسٹریٹر کی حیثیت سے مل گئے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جہاں مصرف ہی نہ رہ دہاں تو آمدنی بچے گی ہی، وہاں کے مصارف کو ہی ختم کر دیا تو آمدنی کا بچنا لازمی تھا، لیکن پھر بھی اس کے باوجود جو احکام شریعت ہیں جن کی آپ

وضاحت کریں گے، اپنی تمام ممکنہ قوتوں کے ساتھ ان کی تنفیذ کے لئے کوشش کرتے رہنا ہمارا فرض ہوگا، لیکن اس کے باجود جہاں مجبوریاں ہیں وہاں مجبوریاں ہیں اللہ کے یہاں آپ بھی مکلّف نہیں ہیں، لیکن کوشش کرنا ہمارا فرض ہے جیسا کہ خود بھی آپ نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے جو آپ نے ابھی دکھلایا تھا کہ حالات کو جوں کا توں قبول کرنے کے بجائے حالات کی تبدیلی کے لئے ہم کو کوشش کرنا چاہئے، اور یہ مبارک بات ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

استبدال وقف کے سلسلہ میں جو محترم مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے ابھی اپنے فیصلے کا ذکر کیا کہ استبدال کے لئے یہ کرلینا چاہئے کہ وہ دست بدست ہو، یہ بہت اچھی چیز ہے، اور میرا خیال یہ ہے کہ ہم استبدال کی جو تجویز پاس کردیں اس میں یہ جز ہونا چاہئے۔

اگر اس علمی مجلس میں زباں بندی نہیں ہے تو میں معذرت کے ساتھ مساجد کے سلسلہ میں کچھ باتیں عرض کرنا چاہوں گا۔

قاضی صاحب:

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں زباں بندی کا سوال نہیں ہے لیکن جو مسئلہ مفروغ عنہا ہے اس کو زیر بحث لانا نہیں ہے۔

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

میں اپنے علم میں اضافہ کیے لئے بس یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ مساجد کے سلسلہ میں محترم قاضی صاحب نے فرمایا کہ یہ مسئلہ عرب اور تمام علماء ہند کی موجودگی میں ان کے نزدیک متفقہ علیہ ہے کہ اس کا استبدال جائز نہیں ہے، یہاں میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں کئی جگہ احمد بن حنبلؒ کی روایت سے یہ لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں کوفہ کی ایک مسجد تنگ پڑ گئی تھی تو اس کو امیر المؤمنین کی اجازت سے اس کے بدلہ میں ایک دوسری مسجد بنادی گئی اور پہلی مسجد کھجوروں کا بازار بن گیا، خود اس عہد میں سرزمین حجاز میں ہم نے دیکھا ہے کہ شاہراہوں کی تعمیر یا توسیع کے سلسلے میں حائل کتنی مساجد ہنادی گئیں، قاضی صاحب نے مسجد کے سلسلہ میں اتفاق کی رائے لکھی ہے، وہ ہندوستان کے موجودہ حالات کے پیش نظر ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ مطلق رائے ہے تو امام احمد بن حنبل کی روایت اور عربوں کے نقطۂ نظر کے بارے میں خاص طور سے میں مہمان علماء اور عرب علماء سے جاننا چاہوں گا۔

قاضی صاحب:

نمبر ۱۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جو واقعات اور قصہ آپ دہرا رہے ہیں ان واقعات کی سندی حیثیت اور مختلف مسئلوں پر بحث کرنی پڑے گی۔

نمبر ۲۔ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی مسئلہ کسی عہد میں مختلف فیہ رہا ہو لیکن بعد کے علماء نے اس پر اتفاق رائے کرلیا ہو تو اس سے گریز نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر۳۔ یہ کہ عرب ممالک کے بارے میں یہ تصور کہ وہ سراسر اور سو فیصد ان کا سارا عمل عین اسلام ہے، اور علماء ہند کے سامنے اس کو ایک متبع کی حیثیت سے اس کو بطور نمونہ پیش کیا جائے تو ہم اس کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں، صاف الفاظ میں ہم کہنا چاہتے ہیں، اور یہ حجت ایک واقعہ ہے اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ آج کی بات نہیں ہے بلکہ مسلم پرسنل لا کا اجلاس بابری مسجد کے انہدام سے پہلے جب علماء اکٹھا ہوئے اور تقریباً ہر مسلک کے ممتاز ترین علماء جمع تھے اور انہوں نے ایک فیصلہ کیا اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام حکم ومصالح کو آپ بھی سمجھتے ہیں، اس کے بعد اس مسئلہ کو متنازع فیہ بنانا صحیح نہیں ہے، جو فیصلہ اجماعی طور پر ہوا اس پر قائم رہنا چاہئے اور کل خود ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے صاف اور صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار فرمایا، لا یباع ولا یوھب ولا یورث یہ ان کے الفاظ تھے، میں سمجھتا ہوں کہ اس کے بعد مزید اس مسئلہ پر کسی اور بحث کی گنجائش نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی قاسمی صاحب:

مساجد کی فاضل اراضی جن کی فی الحال ضرورت نہیں ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے ان فاضل اراضی پر مکاتب قائم کرنا، اور مدارس قائم کرنا یا اور تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا، یہ مسئلہ زیر بحث ہے، جن حضرات کو اس موضوع کے بارے میں اظہار خیال کرنا ہو فاضل اراضی پر مدارس ومکاتب قائم کرنے کی بات جو سوال نمبر۲ کے (الف) میں آئی ہے اس پر وہ اظہار خیال فرمائیں، اپنا نام پیش کریں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

کچھ کہنے سے پہلے پنجاب وہریانہ کے وقف کے مسئلہ کے سلسلہ میں استبدال کی میری رائے نہیں ہے، میرا اختلاف نوٹ کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب۔

ٹھیک ہے نوٹ کرلیا جائے گا آپ پریشان نہ ہوں۔

سوال نمبر۲ (الف) کے بارے میں کوئی اظہار خیال کرنا ہو، مسجد کی زائد اراضی جن کی فی الحال ضرورت نہیں ہے اور جو مسجد کے اوقاف ہیں ان میں مکاتب کی تعمیر کے بارے میں اگر کوئی بات کہنی ہو۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

ایک گراؤنڈ کی پوزیشن یہ ہے کہ پورے سال خالی پڑی رہتی ہے بعض جگہ تو یہ صورت حال پیش آئی کہ اس میں آر،ایس ایس کی پریڈیں ہونے لگیں اور کرکٹ کے میدان بن گئے، میں قصاب پورے کی عیدگاہ کا واقعہ تفصیل سے بیان کررہا ہوں کہ چار پانچ سال سے مسلسل آر،ایس،ایس کی پریڈیں ہونے لگی تھیں، پھر ہم لوگوں نے کسی طرح لوگوں سے مل ملا کر ان پریڈوں کو ختم کروایا، اور اس کے اندر ایک اسکول بھی ہے اس سے لگا ہوا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس کی فاضل اراضی پر اس حیثیت سے کوئی تعمیر کردی جائے کہ پہلا گراؤنڈ جو ہے وہ نماز کے لئے وقف رہے اور اس کے اوپر دو تین منزلہ عمارت بن جائے تو کیا اس بات کی اجازت ہو سکے گی۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

گویا آپ نے ایک سوال کھڑا کیا ہے، اس میں جو آپ کی رائے ہے اسے آپ لکھ کر دیدیجئے انشاء اللہ بعد میں اس پر بھی غور کرلیں گے۔ سوال نمبر۲۔ الف کے بارے میں جو اظہار رائے کرنی ہو کسی کو ہماری درخواست ہے خاص طور سے اصحاب افتاء سے، علماء سے، وہ کچھ کہنا چاہیں مسجد کی زائد اراضی کے بارے میں تو اظہار فرمائیں۔

پروفیسر احسان الحق صاحب:

میں صورت مسئلہ کے بارے میں کچھ وضاحت چاہوں گا کہ جس کو فاضل اراضی سمجھا جارہا ہے، آجکل عمارت کے برابر میں خالی جگہ چھوڑنا بھی عمارت کی ضرورت میں شامل ہے، خالی جگہ کو ضرورت سے زائد سمجھنا غیر مناسب ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر واقف نے مسجد کے لئے پلاٹ دیا ہے تو کہیں یہ شرع میں لکھا ہے کہ فاضل جگہ کو دوسرے مصرف میں لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ عام طور سے واقف یہ کہتا ہے کہ میں یہ مسجد کے لئے جگہ دیتا ہوں، تو اس کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ جتنی اس میں تعمیر ہو وہ مسجد ہے اور جتنی جگہ خالی رہے تو وہ بھی مسجد ہی کے لئے ہوتی ہے۔

مولانا عتیق احمد صاحب:

ڈاکٹر احسان صاحب جو سوال پیش کررہے ہیں وہ سوال نامہ میں پیش کردیا گیا ہے اب جو اصحاب افتاء اور علماء ہیں ان کو کوئی نئی بات کہنی ہو وہ اپنی رائے دیں۔

سوال نمبر۲ کا متن یہ تھا کہ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے یہ گویا سوال نمبر۲ کا جز الف ہوا، اسی کے بارے میں اگر اظہار رائے کسی کو کرنا ہو تو کرے۔

مفتی شبیر قاسمی صاحب مرادآباد:

موجود لوگوں میں سے جن لوگوں کی رائے اکثر آگئی ہے اس کو طے کرکے اس پر تبصرہ کیجئے، مثلاً یہ کہ میری رائے یہ آئی ہے کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت ہے اور عام رفاہی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، ایک رائے یہ بھی آئی ہے تمہید میں اس کے اوپر......

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب:

جو موقف آچکے ہیں وہ آپ کے سامنے ہیں، عرض میں بتایا جاچکا ہے کہ تین آراء تقریباً اس سلسلہ میں آئی ہیں، ایک رائے تو یہ ہے کہ جو مسجد کے لئے زمین وقف ہے اس میں کسی قسم کا کوئی ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، نہ مدرسہ نہ مکتب نہ کچھ، دوسرا موقف یہ ہے کہ دینی مکاتب قائم کرسکتے ہیں عصری تعلیم گاہوں کی اجازت نہیں ہے، تیسرا موقف

جو بعض حضرات نے ظاہر کیا ہے وہ یہ ہے کہ عصری تعلیم کے ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن شرط ہے کہ وہاں بنیادی دینی تعلیم کا نظم بھی ہو اور دینی تربیت بھی، گویا دینی تعلیم کے ساتھ عصری ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں، اور مناسب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ بھی اس مسجد کو دیا جائے، تاکہ مسجد کو بھی اس کا فائدہ پہونچتا رہے، یہ تین موقف ہمارے سامنے آئے ہیں، اس کے بارے میں مزید کسی صاحب کو کچھ کہنا ہو جن کے مقالے نہیں آسکے تھے، جن کی رائے نہیں آسکی تھی وہ اپنی رائے پیش فرمائیں۔

قاضی صاحب:

جہاں تک میں نے تلخیص کو پڑھا ہے اور عرض کو سنا ہے، اس کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اراضی جو مسجد کے مفاد کے لئے وقف کی گئی ہوں، اور مساجد پر جو وقف اراضی ہیں وہ ضرورت سے زائد ہیں، مسئلے دو الگ الگ ہیں، ایک پراپرٹی ہے جو ضرورت سے زائد ہے، اور ایک آمدنی ہے جو ضرورت سے زائد ہے، ابھی بحث ہے پراپرٹی کی، املاک اور اراضی کی، یہ اگر ضرورت سے زائد ہیں اور امت کو ضرورت ہے اس بات کی کہ وہاں پر تعلیمی ادارے قائم کئے جائیں، بیشتر ہمارے یہاں وہ مساجد ہیں الحمد للہ جن کے اردگرد اچھی خاصی اراضی موجود ہیں جو افتادہ رہتی ہیں اور اگر اس پر زراعت ہوئی بھی تو وہ برائے نام ہے، اور وہاں پر بسنے والی آبادی کی تعلیم کے لئے کوئی دوسری جگہ فراہم نہیں ہے تو کیا ایسی اراضی پر تعلیمی اداروں کے لئے مکان بنایا جاسکتا ہے اور اس کو امت کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، یہ سوال ہے، اس سوال میں تھوڑی سی تنقیح ہے، ایک تنقیح تو یہ ہے کہ ہمارے یہاں جو خالص روایاتی طور پر تعلیم کے ادارے چلتے ہیں جن کو ہم مدارس اسلامیہ عربیہ کہتے ہیں، ایک تعلیمی ادارہ یہ ہے، دوسرا بنیادی مسئلہ تعلیم کے مکاتب کا ہے وہ بھی دینی تعلیم سے خاص متعلق ہے، اور تیسرا ہائی اسکول یا کالجز وغیرہ ہیں، جن میں عصری تعلیم دی جاتی ہے۔ چوتھا صنعتی تعلیم کے ادارے ہیں ٹکنیکل ایجوکیشن کے، پھر ٹکنیکل ایجوکیشن یا اسکول یا کالجز یا ریذیڈنشل اسکولس کی بھی دو نوعیتیں ہیں، خالص سیکولر انداز میں چلایا جانا، یا دیندار مسلمانوں کے ذریعہ ایسے اداروں کا قیام جس میں ہوسٹل میں لڑکوں کو اسلامی ماحول میں رکھ کر اور دین کی بنیادی تعلیم دیتے ہوئے ان کو جدید عصری علوم بھی سکھائے جائیں یا ٹکنیکل ایجوکیشن دیا جائے، اس طرح کے متنوع ادارہ ہوں، تو خالص مدرسہ قائم کرنا، خالص بنیادی تعلیم کے مکاتب قائم کرنا ...... ان کو تعلیم دے کر مشن اسکولوں، اور جنرل پبلک اور انگلش اسکولوں میں جانے سے بچایا جاسکے، اور چوتھے خالص سیکولر ایجوکیشن کے لئے کالجز یا ہائی اسکول کے قیام کی کوشش، یہ چار رخ ہیں۔

آپ کو مصالح امت اور احکام شرع کی بنیادی باتیں جو میں نے عرض کیں ان کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنا ہے، اس سلسلہ میں جو تجویزیں آئی ہیں ان میں عرض یہ کرنا ہے کہ اگر ضرورت سے زائد اراضی کو ایسے اداروں کو کرایہ پر دیدیا جائے تو غیروں کو اور دوسرے قسم کے مصارف کے لئے کرایہ پر دینے سے افضل ہے کہ امت کی تعلیم کا انتظام ہوگا، تو میں سمجھتا ہوں کہ اس میں تو کوئی شاید شرعی نقص نہ ہو کہ زائد اراضی جو افتادہ پڑی ہوئی ہیں ان میں بجائے اس کے کہ دکان کے لئے، ورکشاپ کے لئے، موٹر وہیکلس کرنے کے لئے ہم مدرسہ قائم کرنے کے لئے اجازت دیں، یا جناب

رعایتی شرح پر جیسے آپ یہاں مثال کے طور پر جس حج ہاؤس میں بیٹھے ہیں، یہاں پر یہ تجویز ہے جو بڑے دیندار طبقے کی طرف سے ہمارے پاس آئی ہے، اور ہم نے یہاں کے وزیر خارجہ سے بات بھی کی ہے جو حج ہاؤس کے انچارج بھی ہیں کہ یہاں پر ایک بہترین قسم کا فلاحی اسپتال مسلمانوں کا قائم کیا جائے، اس کی دو منزلیں یا جتنی مناسب ہوں اس مصرف کے لئے دیا جائے اور چاہے قانوناً اس کو کچھ کہو، لیکن شرعاً تو یہ بھی وقف ہی ہے، تو کیا ہم اس کی اجازت دے سکتے ہیں کہ ہم اس کو یا تو رعایتی شرح کرایہ پر یا بغیر کرایہ کے ہم اس کو ایک بہترین فلاحی اسپتال جس کی ضرورت کا احساس اہل ممبئی کو زیادہ شدید ہوگا، اور دوسرے لوگوں کو بھی، جو حالات کا تقاضا ہے، تو اس طرح کے سوالات کھڑے ہو سکتے ہیں، اس لئے اگر ہم کرایہ پر کوئی چیز دیں گے تو اس میں شاید لگتا ہے کہ کوئی شرعی قباحت نہیں ہوگی، لیکن بحث وہاں آتی ہے کہ کیا ہم کرایہ نہ لیں اور اس طرح کے ادارے قائم کرنے دیں، اس کی اجازت آپ دیں گے یا نہیں، تو اب اس تنقیح کو سامنے رکھ کر مختصر الفاظ میں آپ حضرات اپنی رائے ظاہر کریں، نمبر۱۔ بنیادی دینی تعلیم کے مکاتب کا قائم کرنا، جس سے تعلیم دین کی اشاعت پورے ہندوستان میں ہم کرسکیں، نمبر۲۔ مدارس اسلامیہ عربیہ کا قیام جس سے ہم متخصصین اور متبحرین علم دین میں پیدا کریں، نمبر۳۔ رہائشی یا غیر رہائشی ایسے اسکول اور تعلیمی ادارے قائم کرنا جس میں دینی تعلیم لازم ہو اور، اسلامی ماحول میں ہم اپنی نسل کو جدید علوم سے بھی آشنا اور واقف کراسکیں اور جدید علوم کو اس میں پڑھا سکیں، نمبر۴۔ خالص سیکولر تعلیم کے لئے ہائی اسکول یا کالجز وغیرہ قائم کرنا، یہ ایک سوال اور آگے آسکتا ہے میڈیکل کالج قائم کرنا، انجینئرنگ کالج قائم کرنا، یا اس طرح کے اور دوسرے ادارے، تو ان چار سوالات پر آپ لوگ جو سمجھتے ہیں نمبروار اپنی رائے دیدیں۔

مفتی اشرف علی صاحب:

اگر مسجد پر وقف اراضی سے وہ زمینیں مراد ہیں جو مسجد کے احاطے سے الگ ہیں، تو کرایہ پر تعلیمی اداروں کے لئے دینے کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر مسجد مسقف ہے اور پھر اس کے احاطے ہیں جو مسجد کا حصہ ہوتے ہیں تو اس کے بارے میں مجھے تامل ہے، اس لئے کہ مسجد کی ضروریات میں اضافہ ہوسکتا ہے آگے چل کر اس کی توسیع وغیرہ میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، دوسری بات جو اس سوال کے تحت ہے کہ مساجد کی فاضل آمدنی کو دینی تعلیمی مقاصد کے لئے یا عصری تعلیم کے لئے استعمال کی اجازت نہیں دی جاسکتی، بلکہ دوسری ضرورت مند مساجد پر اس فاضل آمدنی کا صرف کرنا ضروری ہوگا۔

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب:

مسجد کے متصل جو اراضی ہیں ان اراضی میں جب تک مسجد کی توسیع کی ضرورت نہ ہو اس وقت تک مدرسہ اس شرط پر چلایا جائے کہ مدرسہ کچھ کرایہ مسجد کے نام پر جمع کرتا رہے تا کہ آئندہ مسجد کی توسیع کے وقت میں مدرسہ کو ختم کر کے مسجد کی توسیع کردی جائے.........

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

میں نے اپنے مقالہ میں اس رائے کا اظہار کیا تھا کہ مساجد کے تحت مسلمانوں کے ساتھ مخصوص تعلیمی ادارے خواہ دینی ہوں یا عصری ہوں قائم کئے جاسکتے ہیں بشرطیکہ مسجد کو اس کا کرایہ ادا کرے۔

قاضی صاحب:

میں اس بات کو پھر واضح کروں کہ ضرورت سے زائد جو اراضی مسجد پر وقف ہیں جن کی مسجد کو فوری ضرورت نہیں ہے ان پر کرایہ لے کر کوئی بھی کام ہو، دوکان کھلوا سکتے ہیں کچھ اور کام کروا سکتے ہیں، مسجد کی آمدنی ہوگی، یہ مسئلہ تو میں نہیں سمجھتا کہ زیر بحث ہے یا مختلف فیہ ہوسکتا ہے، بحث یہ ہے کہ جن مقاصد کے لئے جن کا تعلق دینی تعلیم سے ہے یا مسلمانوں کے اس فلاح سے ہے، جس کا تعلق دینی تعلیم یا عصری تعلیم سے ہے اس کے لئے اس زائد اراضی کا استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں، کرایہ کی بات نہیں، کرایہ تو استیجار ہے، یہ تو مسئلہ صاف ہے اس میں کسی شک کی بات نہیں ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

اس کو بغیر کرایہ کے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، مساجد کے تحت جو مکاتب قائم کئے جاتے ہیں بنیادی دینی تعلیم کے لئے اس کی تو اجازت ہے، یعنی مسجد کے تابع مکاتب دینی قائم کئے جاسکتے ہیں، باقی مدرسہ قائم کرنا اور تعلیمی ادارہ قائم کرنا اس پر صحیح نہیں ہوگا بغیر اجرت لئے ہوئے۔

مولانا زبیر قاسمی صاحب:

مسجد پر وقف اراضی اگر فی الحال مسجد کی ہر قسم کی ضروریات سے زائد ہوں تو اس زائد از ضرورت زمینوں کے اوپر دینی یا عصری تعلیم کا کوئی ادارہ قائم کرنا اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء یا علمائے ہند کے موجودہ اکابر کھوں کے فتاوی کی تصریحات کے جواب نفی میں آتے ہیں، مگر ایک حقیقت جو میری سمجھ میں آتی ہے، ایک ہے وہ زمین جو وقف ہو علی عمارۃ المسجد، تو ہمارے یہاں ایک جزئیہ ہے فتح القدیر کا "إن الوقف علی عمارۃ المسجد و مصالح المسجد سواء" عمارت مسجد پر کوئی چیز وقف ہو تو ظاہر ہے کہ اس کے اخراجات یا اس کی آمدنیاں خرچ ہوں گی اسی کے اوپر، اور مصالح مسجد پر چونکہ بات ایک ہی ہوئی، تو عمارت مسجد اور مصالح مسجد تقریباً ایک ہی چیز ہے، اب مصالح مسجد کے اندر مثلاً مصلی ہیں، امام و مؤذن ہیں، یہ سارے کے سارے گویا مصالح مسجد میں داخل ہیں، اوقاف علی عمارۃ المسجد سے یہ ساری چیزیں پوری کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی ہیں، تو میرا یہ خیال ہے کہ وہ زمین جو مسجد کے اوپر وقف ہے اور فی الحال مسجد کی ساری ضروریات سے فاضل ہیں ان پر ایسے دینی ادارے مستقلاً جن میں دینی تعلیم ہو وہ دراصل امام اور مؤذن اور مصلی وغیرہ ہی کو پیدا کرنا ہے، اور یہ مصلحت مسجد ہی میں داخل ہیں، اس لئے ایسا مدرسہ یا مکتب جس میں بنیادی دینی تعلیم ہو اس کے قیام کو ہم جائز سمجھتے ہیں، ایسا مکتب جو ابتدائی شکل کا ہو یا ایسا مدرسہ جو اسی سطح کا ہو جس میں عصری علوم کا بھی انتظام ہو مگر ان کے اندر بنیادی دینی تعلیم کا بھی نظم ہو اور دینی تربیت کی بھی شرط ہو، اس شرط کے ساتھ اس قسم کے عصری علوم کے ادارے کے قیام کو میں صحیح سمجھتا ہوں، لیکن خاص عصری علوم کے لئے جہاں بنیادی دینی تعلیم

کا کوئی نظم نہ ہواور دینی تربیت کا کوئی نظم نہ ہو وہ میرے نزدیک جائز نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ صاحب:

مسجد کے احاطے میں جو فاضل زمین موجود ہے اور وہاں مدرسہ یا مکتب قائم کیا جاتا ہے دینی تعلیم کا، اس میں تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے اور ایسا ہو بھی رہا ہے، اور اگر اس کے ساتھ عصری تعلیم کا انتظام کیا جاتا ہے تو وہ بھی کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے، اور آج کل جدید صورت یہ چل گئی ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری علوم کا اہتمام کیا جاتا ہے، اب اگر بجائے اس کے کہ صرف دینی تعلیم ہو اور اس کے ساتھ عصری علوم کی اجازت نہ دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اجازت ہی نہیں دے رہے ہیں کسی ایسے مکتب کو اور کسی مدرسہ کو قائم کرنے کی، اس لئے کہ جدید عصری تقاضوں کے مطابق اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری علوم بھی پڑھائے جائیں۔ البتہ اگر سیکولر ٹائپ کی کوئی تعلیم ہوتی ہے تو وہ مسجد کے احاطے میں ہرگز مناسب نہیں ہوگی۔

مولانا مصطفیٰ مفتاحی صاحب:

عہد نبوت میں مساجد کا استعمال کیسے ہوتا تھا اس کو ذہن میں رکھا جائے، عہد نبوت میں وسیع تر مقاصد کے لئے اس کا استعمال ہوتا تھا، قاضی کے فیصلے بھی مساجد ہی میں ہوا کرتے تھے، ابھی جو گفتگو ہو رہی ہے تو میری رائے یہ ہے کہ مدارس اور مکاتب کے قیام میں کوئی حرج نہیں ہے اور عصری علوم بھی اگر مفید انسانیت ہے تو وہ بھی دینی علوم ہیں، اس لئے عصری علوم کے لئے بھی فاضل زمین پر کسی ادارہ کے قیام میں کوئی حرج نہیں ہے الا یہ کہ کوئی ایسا ادارہ جس میں خالص سیکولر انداز کی تعلیم ہو تو اس کی اجازت نہیں، خلاصہ یہ کہ فاضل زمین پر خواہ دینی ہوں یا عصری، دونوں علوم کے ادارہ قائم کئے جاسکتے ہیں، کوئی حرج نہیں ہے۔

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب:

یہ ایک اچھا سوال مولانا مصطفیٰ صاحب نے اٹھایا ہے میں ان ہی کے حوالہ سے عرض کر رہا ہوں، مساجد کا استعمال اسلام میں مختلف ایسے مقاصد کے لئے کیا گیا ہے جو اسلام کی ضرورتوں سے ہم آہنگ تھے، قیدیوں کو باندھا بھی گیا ہے، غنائم کی تقسیم بھی کی گئی، لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب مسجد نبوی ہی ایک ٹھکانہ تھی مسلمانوں کے لئے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ممبر بھی فراہم کیا......، لیکن بعد میں جیسے حالات بدلے یہ سارے امور منتقل ہوتے چلے گئے، قید خانے الگ بنے، جیل خانے الگ بنے، قضایا کے محکمے الگ بنے، یہاں تک کہ حضرت عمر فاروقؓ نے یہ کہا کہ جس کو شاعری کرنی ہو وہ مسجد کے باہر جائے، دیکھنا یہ ہے کہ کون سی چیز مسجد کے مقاصد سے ہم آہنگ ہے اور کون سی چیز ہم آہنگ نہیں ہے، جو چیزیں ان کے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں ان کو باقی رکھا جائے، تعلیم مسجد سے عین ہم آہنگ ہے، چنانچہ نہ صرف یہ کہ عہد نبوی میں، بلکہ صحابہ کرام کے زمانے میں، تابعین عظام کے زمانے میں، بلکہ مسجد کا بعد کے عہد میں بھی تعلیمی کردار برقرار رہا ہے اور ہندوستان میں بھی برقرار رہا ہے، اس لئے ہم دینی تعلیم کو مساجد کے مقاصد سے الگ نہیں کر سکتے اور اس میں تعلیم گاہ کے قیام کی اجازت دینا ہوگی، رہی دوسری بات کہ تعلیم میں ہم تفریق

کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے ،اور کر سکتے ہیں تو کہاں تک کر سکتے ہیں، اسلام ایک مکمل نظام زندگی ہے اور اسلامی تعلیم ایک یونٹی ہے، اس میں دین اور دنیا کی تفریق نہیں ہے، وہ تعلیم جو قرآن وسنت اور انسان کو اس کی معرفت اور کائنات کی معرفت عطا کرے اس کے ادارے قائم کریں، ہمارے زمانہ میں سیکولر تعلیم کے جو ادارے کہے جاتے ہیں جن کو آپ ٹیکنکل ادارہ کہہ سکتے ہیں یا پیشہ وارانہ تعلیم کے ادارے کہہ سکتے ہیں یا پروفیشنل تہذیب کے سنٹر کہہ سکتے ہیں، میرے خیال میں مسجد کے مقاصد سے یہ ہم آہنگ نہیں ہیں، لیکن قرآن کی تعلیم، قرآن کی تفسیر، فقہ کی تعلیم، عبادات کی تعلیم، صلاتیات کی تعلیم، یعنی وہ ساری تعلیم جو اقدار پر مبنی ہیں ان کی تعلیم کے ادارے قائم کرنے کی ہم اجازت دیں گے، اور وہ تعلیم جو مسجد کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں ہے اس پر پابندی لگانی پڑے گی ورنہ ہر کوئی مسجد کی زمین پر ایک ٹکنیکل ادارہ کھول کر بیٹھ جائے گا۔

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب:

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب نے جو بات کہی ہے میں اس کی تائید کرتا ہوں اور یہ بات میں نے اپنے مقالہ میں بھی عرض کی ہے کہ وہ چیزیں جو مسجد کے مزاج سے ہم آہنگ ہیں ان کو ہم قائم کرنے میں کوئی پابندی نہیں سمجھتے لیکن وہ چیزیں جو مسجد کے مزاج کو بدلنے والی ہوں اس سے تعلق نہ رکھتی ہوں ان کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

میری رائے کے مطابق فاضل زمین میں دینی تعلیم کے ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں، لیکن مسجد کی کمیٹی کے افراد کو بھی اس کے نظم میں شامل رکھا جائے تاکہ آئندہ چل کر اس زمین کے مسئلہ میں کوئی ملکیت کا دعوی نہ کرے۔

مولانا شاہین جمالی صاحب:

ایسا ہے کہ مسئلہ تعلیم کے غلبہ کا ہے اگر کسی ادارہ میں عصری تعلیم کا غلبہ ہے اور دینی تعلیم نہیں ہے اس میں تو یقیناً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن اگر عصری علوم برائے نام ہوں اور اس مقصد کے لئے مسجد کی زمین میں کوئی ادارہ قائم ہو تو سعود عالم قاسمی صاحب نے بات واضح کردی ہے اور یہی مناسب ہے اور میری رائے بھی یہی ہے۔

مولانا محی الدین صاحب:

اصل میں مسجد کی زائد اراضی پر دینی ادارہ، مکتب وغیرہ قائم کیا جاسکتا ہے، اور دنیوی تعلیم کے جو ادارے ہیں اگر سیکولر انداز کے ہیں تو اس کی اجازت میں تو بہت سے مسائل کھڑے ہوں گے لیکن دنیوی تعلیم اگر سیکولر طرز پر نہیں ہے صرف مسلم اس کو چلا رہے ہوں، چونکہ اس زمانے میں بہت سے خرافات ہوتے ہیں ایسے اداروں میں، اس لئے مسجد کی زمین پر یہ سب قائم کرنا تو درست نہیں ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کچھ ادارے یا مسلم ہوسٹل وغیرہ جس کا مقصد یہ ہو کہ کالج وغیرہ کے طلبہ جو وہاں آکر رہیں اور جن کی دینی تربیت کی جاسکے، چونکہ اس کی بہت ضرورت ہے اس زمانے میں، یا کہیں شہر میں کالج وغیرہ ہیں اس میں مسلم طلبہ وغیرہ رہتے ہیں اور وہ دینی ماحول سے کٹے ہوئے ہوتے ہیں تو اگر کوئی ایسا ہوسٹل تربیت کے لئے قائم کیا جائے اور اس میں تربیت کی جائے اور باقاعدہ ان کو دینی تعلیم دی

جائے تواس قسم کے ادارے کی اجازت ہوسکتی ہے۔

مولانا عبداللہ صاحب:

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اسلام میں نظام تعلیم جو ہے اس میں کوئی تفریق نہیں ہے، یہ تو بعد کی چیز ہے کہ عصری تعلیم ہو اور دینی تعلیم ہو، اصل ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا جو نظام تعلیم ہو، چاہے وہ صنعت سکھائی جائے یا حساب یا جغرافیہ اور اس کا اسلامائزیشن ہوتا ہے تو اس اسلامائزیشن کے بعد تو وہ دینی بن جاتا ہے، تو یہ ایک اہم بات ہے کسی بھی تعلیم کے سلسلہ میں، اگر اس میں اسلامی رنگ غالب ہے اس نظام تعلیم میں تو پھر یہ علوم بھی سکھلائے جاسکتے ہیں۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

جیسے ہمارے مولانا عبداللہ صاحب نے فرمایا، اس طرح کی تفریق نے ہمارے مسلم سماج کو بہت سخت نقصان پہونچایا کہ یہ دینی تعلیم ہے اور یہ عصری تعلیم ہے، اس میں کوئی شک نہیں، حالانکہ بدر کے قیدیوں کو حضورؐ نے فرمایا تھا کہ جو لوگ اس میں سے لکھنا پڑھنا جانتے ہوں وہ ہمارے مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھادے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، تو کیا انہوں نے توحید سکھائی تھی؟ وہ تو مشرکین تھے، تو اس طرح یہ جو ذہن ہے ہمارا، اس ذہن کو سب سے پہلے وسیع کرنا ہوگا، عصری تعلیم گاہوں کو یا اس کو عصری تعلیم کا نام دے کر اس طرح سے مسلمانوں کو اس سے الگ کیا گیا کہ جس کی وجہ سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات آئی کہ ان عصری علوم سے بہت بڑا نقصان ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ دنیوی تعلیم بھی ہماری تعلیم ہے، ایک طرف ہم یوں کہیں کہ عصری تعلیم بھی ہماری تعلیم ہے اور دوسری طرف ہم یہ کہیں کہ یہ عصری تعلیم ہے، یہ دنیوی تعلیم ہے اس سے بچو، یہ چیز میں سمجھتا ہوں کہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تعلیم میں کوئی تفریق نہیں ہے، اگر مدارس اور مکاتب کے قائم کرنے کا جواز ہے تو عصری تعلیم گاہوں کا بھی جواز ہوگا اس میں کوئی تفریق نہیں ہے۔

مولانا قمرالدین صاحب:

اس بارے میں عرض یہ ہے کہ احاطہ مسجد جہاں مسجد کی ضروریات کا اس سے تعلق ہے تو اس میں اس قسم کا کوئی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ جو فاضل اراضی ہیں اس میں دینی تعلیم گاہیں قائم کرنا مسجد کمیٹی کی اجازت سے جائز ہے ورنہ مسجد کمیٹی کے جو اراکین ہیں اس میں اور دوسرے افراد میں نزاع پیدا ہوجائے گا، لیکن فاضل اراضی پر عصری تعلیم کے ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہے۔

مفتی اسماعیل صاحب کنتھاریہ:

سب سے پہلے تو یہ سوچنا چاہئے کہ یہ زمینیں جو مسجد پر وقف ہوتی ہیں وہ لاستغلال الارض، لاستغلال المسجد یعنی مسجد کے لئے ذرائع آمدنی کے طور پر ہوتی ہے، تو پہلی بات یہ ہے کہ کیا واقف نے اس مقصد کے لئے وقف کیا تھا کہ اس کی آمدنی مسجد پر صرف ہوتی رہے تو مقصد واقف کے خلاف وہاں پر کوئی دینی ادارہ یعنی مکتب یا مدرسہ قائم کرنا

درست ہوگا؟ تو اس سلسلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ مقاصد مسجد میں سے تعلیم اور وعظ وغیرہ بھی ہے اس لئے مسجد کی ایسی زمین پر جو فاضل ہے اگر کوئی دینی مدرسہ قائم کیا جائے تو درست ہے، باقی اس کی ملکیت تو وہ مسجد ہی کے پاس رہے مسجد سے ختم نہ کیا جائے، یہ قید اس لئے ضروری ہے کہ آج کل مسجد کا وقف، مدرسہ کا وقف ہے اور عموماً جہاں مکاتب کی تعلیم پہلے سے چلتی ہے وہاں پر مکتب کا وقف ہے، یہ بھی الگ ادارہ شمار ہوتا ہے اور کہیں کسی وقف بورڈ میں الگ سے اندراج ہوتا ہے، اس لئے اس کو مسجد ہی کی ملکیت میں رکھ کر مسجد کی خالی زمین پر مدرسہ ومکتب قائم کرنا درست ہے، البتہ عصری ادارہ قائم کرنا عصری تعلیم کے لئے یہ احقر کے نزدیک درست نہیں ہے، اس لئے کہ عصری تعلیم کے لئے اس کے پورے نصاب کو بھی دیکھنا پڑے گا، جس انداز سے عصری تعلیم دی جارہی ہے اس طریقے سے اگر رسمی مدارس یعنی سرکاری اسکول کے نہج پر اگر تعلیم دی جاتی ہے تو اس میں جو تاریخ ہے، اسی طرح سے جو زبان سکھانے والی کتاب ہوتی ہے اس میں عموماً ایسی باتیں ہوتی ہیں کہ شاید فرض کفایہ کے درجہ میں بھی اس کا جواز نہ ہو یعنی اس تعلیم کا کوئی ٹھکانہ نہیں کہ کیسی چیزوں کا تذکرہ ہوتا ہے اور کیسی چیزیں ہوتی ہیں، حساب کے اندر دیکھئے کہ وہ بھی عصری تعلیم کا ایک جز ہے اور بہت ضروری ہے فرائض وغیرہ کے سلسلہ میں، زکوۃ کے حسابات وغیرہ کے سلسلہ میں، لیکن حساب سکھانے کا جو طرز ہے وہ ہمارے یہاں عموماً سودی حسابات ہوتے ہیں تو اس کو جواز کے درجہ میں لکھا ہے کہ چونکہ وہ مجبوری ہے اس لئے حساب سکھایا جائے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ عصری تعلیم کے جو عناصر ہیں اس میں سے بعض چیزیں جیسے زبان، حساب، جغرافیہ ہے اس کا جاننا فرض کفایہ کے درجہ میں ہے لیکن جس نہج سے وہ پڑھایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ جو دوسرے فنون پڑھائے جاتے ہیں تاریخ وغیرہ اور زبان سکھانے کے لئے جو مضامین ہوتے ہیں ان کتابوں میں ایسی چیزیں ہیں کہ عصری تعلیم کا جو موجودہ نہج ہے اس کے لئے وہاں پر ادارہ قائم کرنا مسجد کی فاضل اراضی میں یہ درست نہیں ہے۔

مولانا مفتی مسرور صاحب:

جہاں تک مکاتب دینیہ اور مدارس عربیہ کا تعلق ہے ان کے قیام کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور جہاں تک عصری علوم کی تعلیم کا سوال ہے جیسا کہ مجھ سے پہلے افاضل نے فرمایا اگر وہ عصری علوم کتاب وسنت سے متصادم نہیں ہیں اور نہج تعلیم بھی کتاب وسنت سے متصادم نہیں ہے تو ایسی حالت میں عصری تعلیم کا بھی جواز ہوسکتا ہے، جواز ہے۔

مولانا کمال احمد صاحب دیوریا:

یہ بحث جو چل رہی ہے عصری اور دینی تعلیم کے اداروں کے بارے میں تو دراصل تعلیم کوئی بھی ہو، تعلیم تو ایک وحدت ہے جس کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، اور عہد صحابہ میں جیسا کہ ہمارے فضلاء نے ذکر کیا مثال کے طور پر بدر کے قیدیوں کی مثال دی وہ ہمارے لئے راہ ہے کہ آپ نے بدر کے چند قیدیوں کو اس لئے رہا کردیا اور ان کی دیت یہ مقرر کی کہ ہمارے مسلمان بھائیوں کو جو دیگر زبان نہیں جانتے ہیں وہ زبان سکھائیں، اور ظاہر ہے وہ زبان جو سکھائی گئی وہ دینی زبان نہیں تھی، عربی زبان نہیں تھی...... اس سے تو ہم کو یہ روشنی ملتی ہے کہ جو زمین احاطہ مسجد کے

علاوہ ہے وقف کی ہے، جس طرح ہم مساجد اور مکاتب اور اسلامی ادارہ قائم کرنے کے قائل ہیں اسی طریقہ سے ہم کو عصری علوم کے جو مراکز ہیں ان کے قیام کی بھی اجازت دینی چاہئے، اس لئے کہ جس طریقہ سے آج مسلمانوں کو علماء و مفتیان کی ضرورت ہے ویسے ہی ہم کو ڈاکٹر کی بھی ضرورت ہے، انجینئر کی ضرورت ہے، سائنسداں کی بھی ضرورت ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ سب ہمارے علوم ہیں ہمارے علم کو غیروں نے اپنایا ہے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ جس طرح مدارس اور مکاتب کے قیام کی اجازت ہونی چاہئے، اسی طرح علوم عصریہ کے مراکز کی بھی اجازت ہونی چاہئے بشرطیکہ کوئی اسلامی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

مفتی محمد یحییٰ صاحب:

مدارس دینیہ کے لئے، مساجد کے لئے جو اراضی وقف ہیں اگر وہ مساجد کو حالاً اور مآلاً ضرورت نہیں ہے تو اس کو نمبر ۱، اور نمبر ۲، میں استعمال کیا جاسکتا ہے جائز ہے، بقیہ ۳، ۴، ۵ میں میرے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن نمبر ۱ اور نمبر ۲ میں شرط یہ ہے کہ جس کو بھی زمینیں دی جائیں مکتب یا مدرسہ کے لئے اس میں یہ شرط لگادی جائے کہ جس وقت بھی مسجد کو ضرورت ہوگی فوراً بلا کسی تاخیر کے خالی کرنا ہوگا ورنہ قانونی چارہ جوئی کرنی پڑے گی۔ نمبر ۱، اور نمبر ۲، میں اجازت ہے اس شرط کے ساتھ، نمبر ۳، ۴، ۵ میں جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب:

(آواز صاف نہیں ہے)

مفتی حبیب اللہ صاحب:

مسجد کی فاضل اراضی پر مدارس دینیہ اور مکاتب بنانے کی اجازت ہے، البتہ عصری علوم کی درس گاہیں قابل غور ہیں ان پر اہل علم حضرات نظر ثانی فرمالیں، میرے نزدیک دینی مدارس و مکاتب کی طرح ان کی اجازت ہے۔

مولانا عبداللہ جولم صاحب:

دینی مدارس کے ساتھ عصری علوم اگر دینی ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، خاص کر تفریق جو دینی تعلیم اور عصری تعلیم میں موجود ہے، اور عصری تعلیم میں مسلمان طلبہ بہت پائے جاتے ہیں دینی مدارس میں داخلہ لینے والوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے اس طرح سے دینی مدارس میں عصری تعلیم کو داخل کر کے پڑھایا جائے تو پھر ٹھیک ہے، مستقل عصری تعلیم کے اعتبار سے اس کا قیام ایسی جگہوں پر صحیح نہ ہوگا۔

مفتی عبداللہ صاحب ہانسوٹ:

الحمد للہ، ہمارے ارباب فتاوی کی جو تحقیقات سامنے آئی ہیں غالباً جزئیہ مجوث عنہا سے ہماری بحث دور ہوتی جارہی ہے، اس کی اصل یہی ہے کہ اس کو بجائے دینی اور دنیوی علوم میں تقسیم کرنے کے نافع اور غیر نافع میں ہو، احادیث میں جو الفاظ وارد ہیں اگر اس میں محدود کردیا جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ زیادہ پریشانی نہیں ہوگی اور یہی کہا جائے گا کہ جو علوم نافعہ کے لئے ہیں اس کا استعمال جائز، اور جو غیر نافعہ کے لئے ہیں وہ جائز نہیں، فجز اکم اللہ۔

قاضی صاحب:

میں اپنے ان دوستوں سے معافی چاہتا ہوں جو اظہار رائے کرنا چاہتے ہیں لیکن وقت کی کمی کے باعث ہم مجبور ہیں دوسرے موقعہ پر ہم ان سے بات کرائیں گے، میں خلاصہ کے طور پر چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ سارے حضرات ان پوائنٹس کو ضرور نوٹ کرلیں گے تا کہ ہم لوگ ایک اتفاقی نقطہ تک پہنچ سکیں، عجیب توارد ہوا ہے کہ میرے اور مولانا عبداللہ صاحب کے درمیان، میں ابھی بیٹھ کر سوچ رہا تھا کہ میں اپنی بات یہاں سے شروع کروں گا۔

اللهم إني أسألك علما صحيحا نافعا وعملا صالحا متقبلا ورزقا واسعا حلالا طيبا والقول الثاني اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع، میں سمجھتا ہوں کہ هذا هو أساس الكلام۔

ہم لوگ بحث میں ذرا دوسری طرف نکل گئے، العلماء كلهم قد اتفقوا على ان العلم النافع ينبغي للمسلمين جميعا ولا يقول أحد منا ان علما نافعا يجب علينا ان نحترم له، كل علم ينفع فهو أساس للمسلمين، من طلب الحكمة فهي ضالة المؤمن۔

یہاں پر بحث ہے وہ دراصل یہ ہے کہ وقف مسجد پر ہم کیا کر سکتے ہیں کیا نہیں کر سکتے ہیں بیشک مسجد اسلامی تاریخ میں بہت ساری ضرورتوں کا مرکز رہی ہے، هذا معروف ان المسجد محل للعبادة ومحل للتعليم ومحل للجهاد وللحرب ولفلان ولفلان وللقضاء كل ذلك حينما كانت الحاجة داعية إليها، والاحوال لما تغيرت والامكنة توسعت فخرج القضاء من المسجد إلى دار القضاء وخرج التعليم من الصفة إلى المدارس، كذلك كل شئ خرج من محله ووصل إلى محله فكل هذا يبنى على الاحتياج إذا كان المسلمون في محل لم يتيسر لهم أي موضع ومحل وأرض لأن يعلموا صبيانهم فماذا يفعلون هل يمكن ان نفتي انه حرام عليهم ان يدخلوا المسجد لتعليم الصبيان لا يمكن ذلك۔

اب عرض یہ کرنا ہے مجھے کہ مسئلہ کی تنقیح کے لئے اور بات کو ختم کرنے کے لئے یوں چلیں کہ بہت سی مساجد کے ساتھ واقف کی صراحت موجود ہے کہ تعلیم کا کام بھی اس کے ساتھ ہوگا فإذا صرح الواقف ان ما هو موقوف على المساجد يستعمل لتعليم الصبيان للمسلمين ايضا فلا حاجة إلى البحث ان قد صرح الواقف بها، وإن لم يصرح الواقف فماذا تفعل فهذا معروف بين علمائنا في الهند ان جميع العلماء في جميع الازمان قد علموا في المساجد مثلاً المسجد الجامع في دهلي، شاهي مسجد لاهور، مسجد مدرسة الذي أسسه شير شاه سوري على شاطئ نهر كنكا في پتنه، وجميع العلماء كانوا يجلسون في المساجد ويعلمون الطلاب، هذا هو المعروف والمتعامل فيما بين المسلمين من زمان قديم فصار كعرف ليس بعرف حادث بل هذا عرف قديم قد ثبت به ولا يمكن لاي عالم ان يفتي بأن كل هذا كان غير جائز۔

پس یہ بات بھی منقح ہے کہ تمام وہ مساجد جن میں صراحت موجود ہے اس میں کوئی پرابلم نہیں ہے، کوئی

دشواری نہیں ہے، اور مساجد میں وہ تعلیم جس کو ہم دینی کہہ رہے ہیں یہ معمول ومتعارف رہی ہے، اس لئے اگر کہیں بھی مسجد میں تعلیم دین کی دی جارہی ہے جو متعامل اور معروف ہے اس پر بھی کوئی اعتراض ہمیں نہیں ہونا چاہئے، اس کی صاف صاف اجازت دے دینی چاہئے، عین مسجد ہو یا حوالی مسجد میں کمرے بنے ہوئے ہوں، ہماری ساری مساجد جتنی بڑی بڑی مسجدیں ہیں ان میں ایسی عمارتیں موجود ہیں جہاں تعلیم دی جارہی ہے، ایسا فتوی نہ دیں ہم کہ جو ہورہا ہے اس میں بھی مشکل پیدا ہوجائے۔

تیسری طرف ہم اس حاجت کو دیکھیں، کیا یہ سچائی نہیں ہے دوستو کہ ہمارے یہاں اسی، پچاسی فیصد مسلمان بچے جاہل بھی ہیں اور بد قسمتی سے ان کی تعلیم کا انتظام نہیں ہے، کیا ہم پوری قوم کے بچوں کو جاہل چھوڑ دیں، ظاہر ہے کسی کی بھی ایسی رائے نہیں ہوگی، لیکن جہاں پر ہمارے لئے علاحدہ جگہ کا انتظام ہوسکتا ہے وہاں ہم مکاتب، مدارس، اسکول سب قائم کرسکتے ہیں، اور جہاں پر کوئی صورت نہیں اور مسجد کی اراضی میسر ہے جو اس آبادی کے مصالح کے لئے ضروری ہے، پہلی کوشش کہ ایسے مکاتب ومدارس یا تعلیمی ادارے جو بھی ہم قائم کریں اس کو بذریعہ اجرت مسجد کمیٹی سے حاصل کرلیں تاکہ بلا اختلاف یہ شی صحیح ہوجائے، اور اگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ وہاں پر اجرت کیا دی جائے گی، وہاں تو دو دو پیسہ بھیک مانگ مانگ کر یوں ہی پریشان ہیں، برائے نام جیسے گورنمنٹ کرتی ہے کہ ایک روپیہ کرایہ رکھ دیتی ہے، ابھی راوڑ کیلا میں ہمارے دوستوں نے ۹۹ برس کے لئے دو ایکڑ زمین دی ہے اور دو روپیہ سالانہ کرایہ رکھا ہے اور ہم نے ۹۹ برس کے دو سو روپے ادا بھی کردئے ہیں، تو اگر ایسی کوئی شکل ہے تو دوسری بات ہے، ورنہ ایسے تعلیمی اداروں کے لئے گنجائش ہونی چاہئے، ایسے مقامات کے لئے جہاں حاجت مسلمین اس کی متقاضی ہو، اب اس کے بعد اس کا غلط استعمال بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ بعض دوستوں نے کہا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے، یہ بھی تجربہ کی بات ہے کہ عام طور پر جو کمیٹیاں ہیں مسجدوں کی، بہت جگہ ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے مسجد کی اراضی کا اپنے من مانے اداروں کو قائم کرکے اس کو ذریعہ آمدنی بنانے کے لئے استعمال کیا ہے، اس لئے ہمارا جو بھی فتوی ہو اس میں اس طرح کے تجربات سے بچنے کے لئے احتیاط کی تحریر ضرور ہونی چاہئے، یہ بھی تجربہ ہے ملک کے مختلف علاقوں کا کہ وہ لوگ جو اللہ کا خوف نہیں رکھتے اور دین کے احکام کو سمجھتے نہیں کمرشیل ادارہ قائم کرکے اس کو ذریعہ آمدنی بناتے ہیں اور مسجد بے چاری محروم کی محروم رہتی ہے، نہ اس سے اس کو مصلی مل پاتے ہیں اور نہ اس کو آباد کرنے کے لئے ذرائع مل پاتے ہیں، اس لئے ان سارے مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے آپ حضرات تجویز منظور کریں گے، میں امید کرتا ہوں اور یہ قطعاً ایک الگ بحث ہے، ہم کسی علم کو اپنے لئے اجنبی نہیں سمجھتے ہیں اور نہ یہ ہماری آج کی بحث کا موضوع ہے، ابھی چونکہ وقف کا مسئلہ آرہا ہے کہ اراضی وقف کا استعمال ہم ان کاموں کے لئے کرسکتے ہیں یا نہیں، ظاہر ہے کہ تعلیم قرآن کی خاص نسبت قرآن سے ہے، اور اپنی ساری وسعت ذہنی کے باوجود میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میتھ اور سائنس کی تعلیم کو اتنا مناسب کہوں مسجد کے ساتھ جتنا مناسب مسجد کے ساتھ قرآن کی تعلیم کا ہے، اور پھر اس پر ہندوستان کے ماحول میں غور کرنا چاہئے، جہاں پر عصری سیکولر ایجوکیشن کے ادارے ہوں، ابھی اتر پردیش میں بی جے پی گورنمنٹ نے ایک

فیصلہ لیا ہے کہ پرائمری ایجوکیشن کے تمام اسکولوں میں سرسوتی کی مورتی لگی رہے گی اور ہر طالب علم جو وہاں پڑھنے آئے گا اس کو روزانہ ایک مالا ایک ہار لا کر اس کو پہنانا پڑے گا، جہاں اس سے ہماری پریشانی بڑھتی ہے وہاں ہماری ذمہ داریاں بھی بڑھتی ہیں کہ ان بچوں کو ہم مسجد یا مسجد سے ملحق اراضی میں پڑھنے کی اجازت دیں یا ان اسکولوں میں بھیجیں جہاں وہ جا کر مورتیوں پر مالا چڑھائیں گے، میں نہیں سمجھتا ہوں کہ اس کی کوئی اجازت دی جاسکتی ہے، پس آپ جو بھی فیصلہ کریں مصالح امت کو سامنے رکھ کر کریں، اور جو وہ بنیادی اصول ہیں کہ وقف کی صیانت وحفاظت اور وقف کی نافعیت کو سامنے رکھیں، اس گفتگو کے بعد میں اس سلسلہ میں ایک کمیٹی کا اعلان کردوں گا، ابھی چند منٹ میں مولانا عتیق صاحب اور مولانا عبید اللہ صاحب لسٹ تیار کر کے دیں گے اس کے بعد پھر انشاء اللہ بحث ہوگی، اب اس بحث کو ختم کیا جاتا ہے، اگلی بحث شروع ہوگی۔

اور ایک مسئلہ یہ ہے اس پر توجہ دیں آپ حضرات کہ کچھ ایسی مساجد ضرور ملک میں ہیں، سو ہوں، دو سو ہوں پچاس ہوں، جن کے پاس...... ہوتی ہے، مال جامد پیدا ہو جاتا ہے، آمدنی زیادہ ہوتی ہے اور ضرورت مسجد کی پوری ہو رہی ہے، لیکن ایک بات ذہن میں رکھنی ہے کہ مسجد کی تزئین پر جتنا خرچ کرتا ہے متولی، مسجد کے امام کی تنخواہ پر خرچ نہیں کرتا، وہ بے چارہ ویسے ہی کے ویسے یتیم رہتا ہے، اس لئے جلدی سے ہم اس کو...... مانیں گے نہیں اور نہ مال جامد اس کو ماننے کو تیار ہیں، لیکن اگر کوئی ایسی مسجد ہو جس کے پاس اس کی تمام جائز اور واجب ضرورتوں کے علاوہ کافی بڑی رقم جمع ہے تو اہل دنیا کو آپس میں لڑنے کی بہت اچھی گنجائش ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ زائد آمدنی اس دینی یا عصری تعلیم کے یا دینی اور عصری تعلیم کے ادارے قائم کرنے پر صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں، یا دیگر رفاہی مقاصد کے لئے خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں، جب کہ وقف میں صرف مسجد کی صراحت ہے اور کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس پر کون لوگ اظہار خیال کریں گے جو لوگ پہلے کر چکے ہیں ذرا وہ معذرت قبول کرلیں تو اچھا ہے۔

مولانا ابوبکر قاسمی صاحب:

میں مساجد کی فاضل اراضی کے سلسلہ میں کچھ عرض کرنا چاہ رہا تھا کہ اس سلسلہ میں دو بنیادی نقطوں کو پیش نظر رکھا جائے، ایک تو یہ کہ مساجد کے مقاصد کو ملحوظ رکھا جائے، دوسرے ہندوستان میں سرکاری اداروں کے بجائے آزاد ادارہ قائم کرنے کے سلسلہ میں مشورہ کیا جائے، اس لئے کہ ہمارے ہندوستان میں جو سرکاری ادارے یا مدارس ہیں ان کی جو صورت حال ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان اداروں کا مقصد دور حاضر میں تعلیم کے بجائے فقط معاش تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، اسلئے آزاد ادارہ قائم کرنے کے سلسلہ میں تو اجازت دی جاسکتی ہے لیکن سرکاری ادارہ کے لئے نہیں۔ اور فاضل آمدنی کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ پہلے تو مساجد پر خرچ کرنے کی کوشش کی جائے جیسا کہ ہمارے اکابر نے فرمایا ہے لیکن اگر مساجد وغیرہ موجود نہ ہوں اور تعلیم پر خرچ کرنے کی ضرورت پیش آرہی ہو تو پھر دینی تعلیم کو مقدم رکھا جائے۔

کیرالا سے آئے ہوئے مہمان:

سوال یہ ہے کہ کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے، میرے خیال میں اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، رفاہی مقاصد ایسے ہوں جو ہمارے لئے آج کل جائز امور پر چل رہے ہوں، اور رفاہی مقاصد سب سے اہم مقاصد ہیں اس ماحول میں مسلمانوں کے لئے جو اہم مقاصد ہیں ان مقاصد کو دیکھ کر وہاں کے علماء اور مفکرین سب کو مل کر طے کرنا چاہئے، اور قرآن اور حدیث کی روشنی میں جب غور کیا جائے تو مسجد کی ضروریات کے بارے میں مولانا سرور صاحب نے جو رائے پیش کی ہے أنا أوافقه على ما بين من آراء ه القيمة حول المسجد و ما يتعلق به۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب کیرالہ:

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مسجد قرطبہ اور مسجد غرناطہ اور وہ مساجد جو جامع کی حیثیت سے جہاں رفاہی اور مصالحتی اور مصاحتی جتنے علوم تھے، وہ سب سکھائے جاتے تھے، اس لحاظ سے مسجد کی فاضل اراضی میں یا مسجد کی فاضل آمدنی میں تفریق کر کے عصری اور دینی علوم کو الگ کر کے کچھ طے کرنا ہمارے لئے جائز نہیں ہے، مساجد جو ہوتی ہیں وہ بھی امت کی ہوتی ہیں اور تعلیم بھی امت کے لئے دی جاتی ہے اس لئے اس کے مصالح بھی امت کے لئے ہیں۔

مفتی بشیر احمد صاحب میسور:

یہ جو مسئلہ زیر بحث ہے اس سلسلہ میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جو فاضل آمدنی مساجد سے حاصل ہوتی ہے کمیٹی کے ذمہ داران کو اس پر تاکید کیا جائے کہ دینی ضروریات کے علاوہ اگر قوم کی بہبودی کے لئے دوسری ضرورت پڑے اس میں بھی خرچ کیا جائے، اگر عصری تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم ہو کہ جس سے دینی تعلیم کا غلبہ ہو استعمال کر سکتے ہیں۔

مفتی انور علی صاحب:

اوقاف کی جو فاضل آمدنی ہے سب سے پہلے اسی وقف کی نوع کے مصارف میں خرچ کیا جائے تاکہ واقف کی شرط کی زیادہ سے زیادہ رعایت ہو سکے۔

مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

مساجد کی فاضل آمدنی کا استعمال کیا ہوگا اس سلسلہ میں میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ضروریات مسجد ہی میں اسے صرف کرنا ضروری ہوگا، تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اگر کسی مسجد کے پاس اتنی زائد آمدنی ہو کہ جس کی مسجد کو نہ اس وقت ضرورت ہو اور نہ مستقبل قریب میں ضرورت ہو تو ایسی صورت میں مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے بہتر اور مفید طریقہ یہ ہوگا کہ مزید اراضی خرید کر اسی مسجد پر وقف کر دیا جائے اور اگر زمین خریدنا ممکن نہ ہو تو پھر ''الاقرب فالاقرب'' کے قاعدہ کے تحت اس سے قریب کی جو مسجد ہوگی اس کی ضروریات اور مصالح میں اس زائد آمدنی کو خرچ کرنا ہوگا۔

مولانا مفتی ابوسفیان صاحب:

مسجد کی فاضل آمدنی بوقت ضرورت دینی اداروں میں اور اوقاف کی چیزوں میں صرف کرنے کی اجازت ہے۔

مولانا وقار احمد صاحب:

اگر اوقاف کی آمدنی مسجد کی ضروریات سے زائد ہو تو پہلے واقف کی جو شرائط ہیں ان کی پوری رعایت ہو، ان شرائط کے بعد اگر آمدنی فاضل بچتی ہے تو دینی ضرورتوں میں خرچ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، دینی علوم ہوں، عصری علوم ہوں جن کی مسلمانوں کو اس وقت ضرورت پڑ رہی ہے اس پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مفتی ارشاد قاسمی صاحب:

فاضل آمدنی کے سلسلہ میں فقہاء نے مصالح مسجد بیان کیا ہے، اور مصالح مسجد کی تشریح کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے" الامام والخطیب والمؤذن و الوقاد والفراش والمدرس والناظر "اسی طرح عالم گیری میں بیان کیا گیا ہے کہ مصالح مساجد میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو مسجد کے ابقاء اور نفع کے لئے ہوں، چنانچہ کہا گیا ہے: ... کالامام للمسجد والمدرس للمدرسة" تو مدرسہ کے اوپر خرچ کرنے کے لئے تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی عدم گنجائش ہو، تمام حضرات نے مصالح مساجد میں تعلیم دین کو اور تعلیم قرآن کو داخل مانا ہے، چنانچہ حاشیہ منحۃ الخالق میں لکھا گیا ہے:

" إنما هو عموم النظر لمصالح المساجد ولاقامة الشعائر " اور ظاہر بات ہے کہ تعلیم دین ہمارے یہاں شعائر اسلام میں داخل ہے اس لئے مصالح مسجد میں تدریس، افتاء، تقریر وغیرہ سب داخل ہیں۔

مولانا شیر علی صاحب:

مسجد کی زائد زمین میں مدرسہ قائم کرنا یہ تو توارث چلا آرہا ہے اور یہ جائز ہے، اور مسجد کی زائد آمدنی کہاں خرچ کی جائے تو فقہاء کرام یہ لکھتے ہیں کہ اس جنس سے جو قریب ہے اس کو منتقل کیا جائے جس کو ضرورت ہو، یہی حال قبرستان کا ہے جو وہاں سے قریب ہے وہاں منتقل کیا جائے، اور مسجد کی آمدنی سے مدرسہ قائم کرنا یہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ دونوں لازم ملزوم ہیں اور اس میں مسجد کی آبادی بھی ہے، اور ہندوستان میں یہ تعامل ہے کہ جہاں مسجد ہوگی وہاں مدرسہ بھی ہوگا اور ہمارے یہاں افغانستان میں تو مسجد ہی میں طلبہ پڑھتے ہیں کوئی مستقل مدرسہ نہیں ہوتا ہے اسی مسجد میں تعلیم ہوتی ہے تو مسجد کی آمدنی سے مدرسہ قائم کرنا درست ہے۔

جہاں تک واقف کے مقاصد کی بات ہے تو مشہور مسئلہ ہے کہ " شرط الواقف كنص الشارع" ہمارے یہاں عرف ہے کہ مدرسہ الگ سمجھتے ہیں اور اسلام اور دینی علوم علی الاعلان الگ سمجھتے ہیں، لہذا مدرسہ اور مسجد کی آمدنی سے کوئی کالج قائم کرنا یا اسکول قائم کرنا یا رفاہی ادارہ قائم کرنا یہ میرے خیال میں جائز نہیں ہے، اور واقف کی شرط جو ہے میرے نزدیک کنص الشارع ہے، یہ میری رائے ہے کہ مدرسہ قائم کیا جائے پھر اگر کچھ دین کی غرض سے طبعاً ایسی چیزیں رکھی جائیں تو گنجائش نکل سکتی ہے۔

قاضی صاحب:

مولانا نے اصولی بات یہاں پر فرمادی کہ کوئی وقف اگر اپنا مصرف کھودے تو اس کو قریب ترین مدات کی طرف منتقل کیا جائے یعنی ''الاقرب فالاقرب'' کا اعتبار ہے یعنی وراثت کی ایک جھلک یہاں پر بھی موجود ہے، اب رہا کہ تحری اور اجتہاد کی ضرورت پڑے گی کہ کون اقرب ہے اور کون نہیں ہے، ہمارے یہاں تو اصولاً یہ قاضی کی ذمہ داری ہے اور قاضی کا نظام نہ ہو تو علماء اس کا فیصلہ کرسکتے ہیں ہر وقف کے لئے، اب اس وقت صرف ایک مسئلہ پر بہت ضروری سمجھتا ہوں کہ رائے دے دوں پھر کمیٹی جملہ مسائل اوقاف پر تجویز مرتب کرے گی۔

جہاں تک تعلق ہے استبدال وقف کی ان تمام شرائط کا جو ہمارے فقہاء نے لکھی ہیں، اگر ایک شی اپنا نفع کھو چکی ہے اس کو باقی رکھنے کا کوئی مصرف نہیں ہے، اس کی جگہ پر جملہ شرائط کی رعایت کرتے ہوئے دوسرے نفع بخش وقف کے قیام کی کوشش، اس پر تقریباً کہیں بھی ہمارے علماء میں اختلاف نہیں ہے، اس پر کئی رسائل موجود ہیں، بحث صرف وہاں پر ہے کہ نفع کم ہے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے، مثال کے طور پر آج کل بہت سے شہروں میں ہماری بعض بلڈنگس ہیں، اور مان لیجئے کہ وہ غیر مسلم علاقہ میں چلی گئی ہیں، یا ان کا کرایہ بہت تھوڑا مل پاتا ہے، کہیں پانچ روپئے، کہیں دس، اور کہیں بیس روپے، اگر ہم ان کو فروخت کردیتے ہیں اور ان سے کوئی زمین دوسری مناسب جگہ پر حاصل کر لیں اور وہاں پر شاپنگ کمپلکس بنادیں تو اس سے لاکھوں روپئے کی آمدنی ہوسکتی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اصل نفع اگر چہ قلیل ہے لیکن قائم ہے، فتوی کی زبان میں یوں کہئے کہ اصل نفع اگر چہ قلیل ہے مگر قائم ہے، تو اس صورت میں اس کی نافعیت کو بڑھانے کے لئے استبدال وقف جائز ہوگا یا نہیں؟ پہلی صورت پر ہمیں زیادہ بحث نہیں کرنی ہے صرف اس پر آپ حضرات کی رائے ضرور جان لینی ہے کہ اگر اس کا اطمینان ہے کہ اس وقف کے استبدال کے ذریعہ اس کے نفع قلیل کو ہم نفع کثیر سے بدل سکتے ہیں اور مصارف چاہے مسجد ہوں مدرسہ ہوں، فقراء ہوں ان کے لئے ہم مفید تر بناسکتے ہیں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس پر میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات جلدی جلدی دو دو منٹ میں رائے دیدیں" انا اريد ان نتعرف من الأخ الدكتور خالد المذكور بهذه القضية ، الوقف لم يخرج عن النفع مطلقا ولكن نفعه قليل فهل يجوز لنا ان نستبدلها بما هو انفع لمصارف الوقف۔

الدكتور خالد المذكور:

..........إذا كان الوقف نفعه قليل فيجوز استبداله بوقف أو بأرض زراعية يكون نفعه كثيرا ان شاء الله لكن التعريف كذلك على المدارس التى تكون بقرب المساجد حتى ولو كان شرط الواقف ان يكون للمسجد و.......الشرعى والعلم الغير الشرعى أو العلم الاخروى والعلم الدنيوى هناك يعنى تعبير دقيق عن هذا، كل...ما عبرعنه الشيخ مجاهد ،......وهو العلم النافع او العلم المباح وما دام علم نافعا و علم مباحا .... بأن يدرس وبأن يتعلم و إذا كانت هناك اراضى ......وتكون عن حاجة المسجد فمن الممكن شرعاً استبدال هذه للإقامة لمدرسة او اقامة ....

للعلم الشرعي و غير العلم الشرعي........

مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب... خلاصه:

وقف استبدال کا جہاں تک مسئلہ ہے اگر وقف کی آمدنی کو بڑھانے کے لئے اس کو بدلنا چاہتے ہیں تو اس کی اجازت ہے ہمارے یہاں، البتہ دوسرے مسئلہ میں جو مدارس کے قیام کے سلسلہ میں ہے کہ اگر علم نافع اور علم مباح ہے اور وہ مساجد جہاں پہلے سے مدرسہ قائم ہے اس میں علم دین اور علم دنیا کی تفریق کے بغیر صحیح تعلیم جو علم نافع اور علم مباح ہو اس کی تعلیم دی جانی چاہئے اس کی گنجائش ہے۔

مہمان کویت:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله۔

يتفق بالنسبة لمنافع الوقف مادامت منافع الوقف كثيرة بشرعنا الإسلامي لكنه إذا تعطلت منافع الوقف ولم يكن هناك لجنة فيصرف عليه ولكن هناك مصلحة ، وكما يقال في الأمس ،نص الواقف كنص الشارع ، لكنه صرح الفقهاء وعندنا كذلك بمذهب أحمد بن حنبل وكذلك بغير مذهب أحمد بن حنبل...... والافضل بشرط هذه المبدأ فلا جناح اذا وجد هناك نص لاحد الواقف .... وان ينبغي هناك ان تتوسع المنافع بخيرات بما يكون للمسلمين .... وهذه توسعة كثيرة ونحن عندنا في الكويت بحمد الله الأمانة العامة للأوقاف صندوق في عمل حواليه كثيرة الأوقاف بها علوم القرآن وعيادة المرضى وللثقافة نعم وصندوق للصحة وعدة صنا ديق وقفية لخيرات المسلمين وارتفاع لهم فجزاكم الله ۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی:

فقد صرح علامة حافظ ابن عابدين في شروط استبدال الوقف بالخط تكون ستة او سبعة ومنها ان يستبدل القاضي الذي يتصف بالعلم والعمل ومن شروط استبدال الاوقاف ....۔

مولانا شیر علی صاحب:

قاضی صاحب نے یہ فرمایا تھا کہ وقف کا نفع کم ہوگیا اور اس کا معمولی نفع ہے اس کو بدلا جاسکتا ہے یا نہیں ،تو فقہاء کرام نے بہت جگہ ذکر کیا ہے کہ للأ نفع سے بھی بدلا جاسکتا ہے اور الٹا بھی کر سکتے ہیں، اور یہ بھی قاضی الجنہ کر سکتے ہیں، عالم باعمل ہے وہ کرے، اور یہ شبہ ہو کہ اگر وقف کو اس نے بیچ دیا یا بدل دیا اور اس کی جگہ زمین نہیں خریدا تو کیا؟ اس کے متعلق آپ حضرات خود سوچ لیں کیا ہونا چاہئے۔

مفتی شبیر صاحب:

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ وقف کی دو قسم ہے، ایک زمین کی شکل میں ہے عمارتی شکل میں نہیں، اگر عمارتی شکل میں نہیں ہے تو اس بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں، راجح قول کے اعتبار سے انفع کے لئے

استبدال جائز نہیں ہے اور قول مرجوح کے مطابق انفع کے لئے استبدال جائز ہے، لیکن اگر وقف عمارتی شکل میں ہے تو ایسی صورت میں کسی کے نزدیک بھی استبدال جائز نہیں ہے، الثالث ان لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار وان الخلاف في الثالث انما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخرابها ولم تذهب أصلا فانه لايجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال۔

قاضی صاحب:

جس عبارت کو آپ نے نقل کیا ہے مولانا اس میں ایک بہت بڑی بات ہے آپ کے لئے اور حضرات علماء کے لئے، اور اس کی وجہ بھی بتادی ہے، یعنی حکم معلّل تو میں نہیں کہتا حکم موجّہ کہتا ہوں، وجہ یہ لکھی ہے کہ فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال، قال: ولا يمكن قياسها على الأرض فان الارض اذا ضعفت لا يرغب غالبا في استيجارها بل في شرائها اما الدار يرغب في استيجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى ۔

یہ بحث انہوں نے کی ہے یعنی قیاس کیا ہے اس بات پر کہ زمین کا معاملہ جو ہے وہ عام طور پر حالات پر مبنی ہے کہ کوئی ایسی جگہ پر مکان واقع ہے جہاں کرایہ دار نہیں مل رہا ہے تو وہاں پر بغیر بیچے آپ کو چارہ نہیں ہے، اور کہیں زمین ایسی جگہ پر ہے کہ ہے تو وہ بے کار لیکن اس کے استیجار کے بہت سے خواہش مند موجود ہیں تو وہاں پر حکم بدل جائے گا، اس لئے ان صراحتوں کو ان حالات پر آپ ضرور تطبیق دیں جن میں آپ مبتلا ہیں، اس لئے کہ یہ سارے مسائل مجتہد فیہ ہیں، اور یہ دراصل ہر فقیہ نے اپنے زمانے اور اپنے شہر کے حالات کو سامنے رکھ کر یہ فتوی دیا ہے، اور جب حکم معلل میں ہمارے لئے موقعہ ہے تو یہ تو حکم موجہہ ہے یعنی خود فقہاء نے اس کی توجیہ کردی ہے اس کو بھی اب آپ کو سوچ لینا ہوگا۔

مفتی شبیر احمد صاحب:

آپ نے جو فرمایا کہ اگر کرایہ پر مکان کو لینے والا وہاں پر ہے نہیں تو ایسی صورت میں تو میرے نزدیک بھی بیچنے کی اجازت ہے اس میں اختلاف نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

قبل اس کے کہ اجلاس ختم ہو ہمارے لئے بڑی خوشی اور مسرت کی بات ہے اور خاص کر میں رحمت اللہ ندوی صاحب سے کہتا ہوں کہ وہ ڈاکٹر وہبہ صاحب کے پاس جا کر بیٹھ جائیں، اور تمام عرب علماء کے ساتھ ایک ایک مترجم فوراً بیٹھ جائیں، ابھی ہمارے دوست رحمٰن خان صاحب جو ممبر پارلیمنٹ بھی ہیں، اور میں اہمیت بتادوں کہ اس وقت گورنمنٹ آف انڈیا نے ایک بہت اہم کمیٹی بنائی ہے، دعاء کیجئے کہ اس سے ہم لوگ پورا فائدہ اٹھا سکیں، اس کمیٹی کے آپ چیئرمین ہیں، آپ حضرات جو بہت سارے فیصلے کریں گے اور ان کو جب آپ ان کے حوالہ کریں گے تو قانون وقف میں میں امید کرتا ہوں کہ ان کی کوششوں سے بہت سی ترمیمات ہم لاسکتے ہیں جو شرع کے ساتھ زیادہ

موافق ہوں یہ بہت اچھی بات ہے، میں نے ان کو خصوصی طور پر وقف کے مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے بلایا تھا، میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگ ان کی بات سن لیں اور کیا مسائل ہیں اور کیا مشکلات ہیں اس کی روشنی میں ہم کو بہت سارے فیصلے کرنے میں مدد ملے گی اور ہماری واقفیت میں اضافہ ہوگا۔

عبدالرحمٰن خاں صاحب ممبر پارلیمنٹ:

علماء کرام، بزرگو اور بھائیو!

آج یہاں تمام حضرات اوقاف کے مسائل پر اور شرعی طریقہ سے کس طرح ملک میں اوقاف کے اداروں کو چلایا جائے اس سلسلہ میں آپ غور کررہے ہیں، اس دفعہ اتفاق کی بات ہے کہ پارلیمنٹ میں ایک سال پہلے اوقافی اداروں کے ناجائز استعمال اور جس طرح سے اوقافی اداروں کا غلط استعمال ہورہا تھا اور اوقافی جائداد اور خاص کر بنگلور میں بہت سے اوقافی اداروں کو کوڑیوں کے دام پر، جو کروڑوں روپے کی جائداد تھی، وقف بورڈ کی طرف سے ہی غلط استعمال ہورہا تھا تو پارلیمنٹ میں جب یہ بحث ہوئی اس وقت یہ طے کیا گیا کہ اس ملک میں قانون تو ہے اوقاف کا مگر اس کا استعمال صحیح نہیں ہے، پہلے ۱۹۵۴ میں اس کا قانون بنا اس کے بعد ۱۹۷۵ء میں ایک وقف انکوائری کمیٹی بنی، سارے ملک میں اس پر بحث ہوئی، ۲۰۔۲۲ سال کے بعد ایک دوسرا قانون بنا اس کے بعد ۱۹۹۵ء میں یہ قانون جاری ہوا اور پہلی جنوری سے یہ قانون نافذ ہے اس ملک میں، مگر یہ محسوس کیا گیا ہے کہ جو قانون ہے اس میں اور زیادہ تبدیلیوں کی ضرورت ہے، اور اوقاف کے تحفظ کے لئے قانون میں اور زیادہ مضبوطی اور تبدیلیوں کی ضرورت ہے، اس لئے پارلیمنٹ میں یہ سجھاؤ آیا کہ ایک کمیٹی بنا کر اور اس کمیٹی سے ایک رپورٹ حاصل کرکے پھر اس قانون میں ترمیمات کئے جائیں، چنانچہ ایک جوائنٹ پارلیمنٹری کمیٹی بنائی گئی ہے، یہ کمیٹی دونوں راجیہ سبھا اور لوک سبھا سے مل کر بنی ہے، اور پہلی مرتبہ اس پچاس سال کی تاریخ میں مسلمانوں کے مسائل پر ایک جوائنٹ پارلیمنٹری کمیٹی پارلیمنٹ نے تشکیل دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کا ہم کس طرح استعمال کریں، قانون تو اپنی جگہ بن رہا ہے مگر پارلیمنٹ کو صحیح رہنمائی چاہئے کہ کس طرح کا قانون ہونا چاہئے، اب اس کمیٹی کے سامنے چھ نکات ہیں۔

پہلی شق Terms of Reference یہ ہے کہ وقف کی جائداد جو اس ملک میں ہے اس کی نشاندہی کی جائے کہ کون سی جائداد وقف کی ہے اور کون سی جائداد وقف کی نہیں ہے، اس لئے پہلے اس کا سروے ہوجائے کہ پورے ملک میں اور تمام ریاستوں میں اوقافی جائدادیں کون سی ہیں۔ دوسرے اوقافی جائداد جو ناجائز قبضوں میں ہے حکومت کے ناجائز قبضہ میں ہے متولیوں کے ناجائز قبضہ میں ہے اور بہت سے لوگوں کے ناجائز قبضہ میں ہے تو اس کو کس طرح حاصل کیا جائے، چاہے حکومت سے ہو یا جس کے ناجائز قبضہ میں ہو اس سے کیسے لیا جائے گا یہ بھی پارلیمنٹری کمیٹی کے سامنے ایک مسئلہ ہے اس کے اوپر غور ہورہا ہے۔ تیسرے آمدنی وقف کی جو ہے وہ بہت ہی کم ہے، یعنی بہت سی جائداد ایسی ہے جس سے آمدنی اور زیادہ ہوسکتی ہے مگر دوسرے قانون کی وجہ سے جیسے.... کنٹرول ایکٹ ہے، ایکویزیشن ایکٹ ہے یا دوسرے جو قانون ملک کے ہیں ان کی وجہ سے وقف کی آمدنی میں بہت ہی مشکلات آ

رہی ہیں، اب اس کو کس طرح سے کریں کہ وقف کو..... کنٹرول ایکٹ سے بری کیا جاسکے، اور جو اوقافی پراپرٹی ہے اس کو کیا ہم پبلک پراپرٹی ڈکلیر کرسکتے ہیں یعنی یہ ایک شخص کی جائداد نہیں بلکہ پبلک پراپرٹی ہے اللہ کی ملکیت ہے اس پر کسی ایک فرد کا حق حاصل نہیں ہے جیسا کہ گورنمنٹ کی پراپرٹی ہوتی ہے، پبلک پراپرٹی ہوتی ہے، تو اس پر جو قانون نافذ ہوتا ہے اس سے کسی کو اس جائداد کے حاصل کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس طرح سے وقف کو پبلک پراپرٹی میں لایا جائے یا نہیں، یہ بھی ایک سوال کمیٹی کے سامنے ہے، اور اس کا علم ہم سبھی کو ہے کہ اوقاف بورڈ میں صحیح طرح سے کام نہیں ہو رہا ہے تو ان کا جائزہ لیں کہ کیا وقف بورڈ اپنا صحیح کام کر رہے ہیں یا نہیں، قانونی طریقے سے اور شرعی طریقہ سے کام کر رہے ہیں یا نہیں؟ اس کا بھی جائزہ لے کر اوقاف بورڈ میں مضبوطی لانے کے لئے ہمیں یہ بھی کرنا ہے، اور اس کے بعد یہ کمیٹی ایک تفصیلی رپورٹ پارلیمنٹ کو پیش کرے، تاکہ ایک ایسا جامع قانون بنے جس سے اس جائداد اوقاف کا تحفظ بھی ہو اور صحیح استعمال بھی ہو اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا کام انجام پائے، یہ کام گذشتہ سات آٹھ مہینوں سے چل رہا ہے اور اس کی بہت سی ذیلی کمیٹیاں بنی ہیں اور ہر کمیٹی کو الگ ریاستیں دی گئی ہیں، مجھے نو ریاستوں کے کمیٹیوں کی ذمہ داری دی گئی ہے، پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دلی، ویسٹ بنگال، کرناٹک، آندھرا پردیش یہ جو علاقے ہیں ہماری کمیٹی نے اس پورے علاقوں کا دورہ کیا ہے، وہاں پر تبادلہ خیال کیا ہے، پنجاب، ہریانہ میں وہاں پر جو اوقاف ہیں ان کے جو حالات ہیں اور پراپرٹی کا جو غلط استعمال ہو رہا ہے اس کی تفصیل میں نہیں جاسکتے، اور ہماری کمیٹی کا اندازہ ہے کہ اس وقت ہندستان میں پانچ لاکھ اوقافی ادارے ہیں، اگر اس کے ویلو اور قیمت کو دیکھتے ہیں تو گورنمنٹ کے اندازے کے مطابق پچاس ہزار کروڑ سے زیادہ بنتے ہیں، اور اتنی پراپرٹی ہمارے پاس ہے اب اسے کس طرح استعمال کرنا ہے اس کے لئے ہماری اور آپ کی پوری امت کی ذمہ داری ہے کہ ہم اس کی حفاظت کریں اور اس سے فائدہ اٹھائیں مگر پارلیمنٹ کو قانون بنانا ہے، ہم کو قانون میں تبدیلیاں لانا ہے، اگر رہنمائی کمیٹی کو نہیں ملے گی کہ ہم کس طرح کی تبدیلی چاہتے ہیں تو کل ہم کسی کو قصوروار نہیں ٹھہرا سکتے کہ یہ قانون صحیح نہیں ہے، تو میری آپ تمام علماء کرام سے گذارش ہے کہ اب جو ہمارا قانون ہے اس پر آپ غور کریں، ۱۹۹۵ء کا جو قانون ہے اس پر، اب اس قانون میں کن کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے جو تبدیلی شرعی نقطہ نظر سے ضروری ہے اس سے متعلق اگر آپ بل بھی بنا کر دے سکتے ہیں تو یہ کمیٹی پارلیمنٹ کے سامنے اس پر غور کرنے کے لئے تیار ہے، آج میں آپ سے یہی گذارش کروں گا کہ اس کمیٹی سے فائدہ اٹھایئے کیونکہ سب سے اہم یہ ہے کہ اس کمیٹی میں ہر پارٹی کے لوگ ہیں اور میں چھ سات مہینے سے اس کمیٹی میں کام کر رہا ہوں کسی کا کوئی اعتراض نہیں ہے کہ اچھا قانون بنایا جائے، نہ بی جے پی کا ہے، نہ شیوسینا کا ہے، نہ کسی پولیٹکل پارٹی کا ہے، ہر پولیٹکل پارٹی چاہتی ہے کہ وقف کا قانون مضبوط بنے اور صحیح ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم کیا کریں ہم اس قانون میں کس طرح مضبوطی لاسکتے ہیں اس لئے ہم اس کو صحیح رہنمائی کیسے دے سکتے ہیں کیونکہ ۱۹۷۵ء میں جو کمیٹی بنی تھی ہمارے ہی اختلافات سے ۲۰ رسال لگے، ۱۹۹۵ء کا قانون اب سامنے آیا ہے، جس میں بہت سی اچھی تبدیلیاں ہوئی ہیں، ٹریبونل آیا ہے، اوقاف کے جو جھگڑے دس دس پندرہ

پندرہ سال سے کورٹوں میں چل رہے تھے اب صرف اوقاف کیلئے ٹریبونل بن گیا ہے، اور لمیٹیشن ایکٹ تو پہلے ۱۲ر سال کا تھا اب ۳۰ر سال ہوا، اگر اوقاف کی پراپرٹی ہے اور سو سال سے بھی ناجائز قبضہ میں ہے تو اب وہ پراپرٹی واپس لی جاسکتی ہے۔ اور دوسرا جو آثار قدیمہ کا سوال ہوا تھا، ہمارے یہاں پر آتھولجکل ڈپارٹمنٹ جو مساجد ڈکلیر کرتی ہے، آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ اس کو ڈنس کے طور پر لایا گیا تھا اور تین گھنٹے ان سے ڈنس لیا گیا، اور یہاں پر یہ سوال آپ کے سامنے ہے کہ آثار قدیمہ کے تحت ہمارے آتھولجکل ڈپارٹمنٹ کے پاس جو مساجد ہیں ان میں پھر نماز کا پڑھنا کیسے شروع ہو اور کس طرح سے ان کو حاصل کیا جائے، یہ کسی کا اعتراض نہیں کہ وہ آثار قدیمہ ہے اس کا تحفظ کیا جائے، اور وہاں میں نے خود آتھولجکل ڈپارٹمنٹ پر یہ اعتراض کیا کہ آپ کو یا کسی کو کیا حق ہے کہ جب ایک واقف نے مسجد وہاں بنایا تو اس کے منشا کے خلاف کسی کو نماز پڑھنے سے روکنا، آپ کو اس کا کوئی حق نہیں ہے، تو اس میں قانوناً کوئی گنجائش نہیں مگر اس طرح کے قانون کو وہ انٹرپریٹ کر رہے ہیں کہ وہاں ہم اجازت نہیں دیں گے مگر ڈائرکٹر جنرل ہمارے سامنے اتنی باتیں کر چکے ہیں کہ قانون میں تو کوئی ایسی گنجائش نہیں ہے، مگر اس کے تحفظ کے لئے ہم کام کر رہے ہیں، اگر ہم صحیح طریقہ سے غور کر کے جذبات سے ہٹ کر قانونی موقف میں ہم لیں تو مجھے امید ہے کہ یہ بھی مسئلہ ہم حل کر سکتے ہیں انشاء اللہ، اس لئے میری گذارش آپ تمام سے یہی ہے کہ اس کے اوپر ہم زیادہ سے زیادہ توجہ دیں، کیونکہ یہ موقع اگر ہاتھ سے نکل گیا اور یہ قانون نہیں بنا تو پھر اس مسئلہ میں ہم الجھ کے رہ جائیں گے اور ہمارا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا، [illegible] آپ تمام کا شکر گذار ہوں کہ آپ نے مجھے موقع دیا۔

ڈاکٹر [illegible] صاحب:

(آواز صاف نہیں ہے)

قاضی صاحب:

[illegible] صاحب نے فرمائی، میں سمجھتا ہوں کہ سیمینار کی طرف سے کہی جانی چاہئے، بہر حال اس سلسلہ میں ایک پختہ کلام بنانا چاہئے کہ وقف احکام شرع اسلامی میں سے ایک حکم ہے اور اس کا ایک مستقل [illegible] مسلم پرسنل لا اس کی حفاظت کی ذمہ داری لے کہ ۱۹۳۷ء کے شریعت اپلیکیشن ایکٹ کے تحت کوئی [illegible] بنائیں اس کی رعایت ضروری ہے کہ حکم شرع کی مخالفت نہ ہو، اس لئے علماء شریعت کا اس میں عمل دخل ضروری ہے، لہذا جدید وقف ایکٹ میں اگر کوئی ہم تبدیلی چاہتے ہیں تو اس میں اس پہلو کو ضرور سامنے رکھا جائے کہ ایسے علماء ہوں جو ماہرین شریعت ہوں اور وہ سرکار کے نامزد کردہ نہ ہوں بلکہ جو آج جمہوریت ہر سسٹم میں آرہی ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے ایسے علماء ہوں جن کو خود علماء بیٹھ کر منتخب کر لیں اور دعا کیجئے کہ ہم لوگ اتفاق کے ساتھ کر لیں۔

بہر حال میں ابھی دو اہم بات کہنا چاہتا ہوں، ایک تو یہ کہ جتنے سوالات اوقاف سے متعلق ہیں اور ایک بڑا اہم سوال آپ کا آگیا کہ جو موجودہ وقف ایکٹ ہے اس میں آپ کیا تبدیلی چاہتے ہیں جو مطابق شرع اور مقاصد وقف کی حفاظت کے لئے بہتر اور اس کی ترقی کے لئے بہتر ہو، میں سمجھتا ہوں کہ جو کمیٹی میں اس وقت بنانے جا رہا ہوں

وہ تمام مسائل سے دلچسپی ختم کرکے آج ہی شام سے یہ کمیٹی بیٹھ جائے، اور وہ ان مسائل پر بھی تجویزیں طے کرے اور ساتھ میں ہمارے عبدالرحیم قریشی صاحب ہیں ایک ایک پوائنٹ پر ان کی نظر ہے اور ہم طویل بحث بھی کر چکے ہیں موجودہ وقف ایکٹ پر، چند پوائنٹ ہی ایسے ہیں جن پر گفتگو کی سخت ضرورت ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان پر اپنی تجاویز اس سمینار کی طرف سے تیار کی جائے جو ہم جوائنٹ وقف کمیٹی کو بھیجیں، وزیر اوقاف کو بھیجیں اور کیا پتہ کہ آج بمبئی کی سرزمین پر جو ہم چند لوگ بیٹھ کر فیصلہ کر رہے ہیں نظام وقف میں ایک بڑے انقلاب کی بنیاد بن جائے، ایسا تاریخ میں ہوا ہے اور ایسا ہوسکتا ہے، انشاء اللہ۔

ایسا ہے شمس پیرزادہ صاحب کہ جو نیا وقف ایکٹ بنا ہے وہ پورے ہندوستان کی تمام ریاستوں کے لئے مشترک ہے اور اس کو بہر قیمت ملک کی تمام ریاستوں میں نافذ ہونا ہے، یہ قانون موحد ہوگا وقف کا جو ہندوستان کی تمام ریاستوں میں نافذ ہوگا، اب اس میں ذرا بعض ریاستیں آگے پیچھے کر رہی ہیں لیکن وقف ایکٹ کا جو قانونی نفاذ ہے دو چار مہینہ آگے پیچھے کر کے مجبور ہیں ساری ریاستیں کہ اسی ایک وقف ایکٹ کو پورے ہندوستان میں نافذ کریں اور یہ انشاء اللہ ہو جائے گا۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب:

متولیوں کو یہ جو اختیار بیچنے کا خریدنے کا ہے اس سلسلہ میں یہ بات پہلے ذہن میں سب کے بٹھادی جائے کہ متولی وقف کا مالک نہیں ہوتا مالک خالص اللہ تعالیٰ ہے اور وہ اللہ کا نائب بن کر سب کچھ کرتا ہے، جو خرید و فروخت اور جو تصرفات وہ کرتے ہیں سب اسی حیثیت سے کرتے ہیں۔

قاضی صاحب:

بہر حال جو کمیٹی اس موضوع پر بنائی گئی ہے وہ وقف سے متعلق جملہ سوالات اور موجودہ ۱۹۹۵ء وقف ایکٹ کو سامنے رکھ کر اپنی سفارشات تیار کرے گی، چونکہ یہ کام ذرا زیادہ اہم ہے اس لئے میری درخواست ہے کہ پرسوں کا انتظار کئے بغیر آج عصر کی نماز کے بعد آپ حضرات بیٹھ جائیں اس میں ہمارے دکتور وہبہ زحیلی صاحب، مولانا عبداللہ جولم صاحب، ڈاکٹر خالد مذکور صاحب، مولانا بدرالحسن قاسمی صاحب، شمس پیرزادہ صاحب، مولانا عتیق احمد صاحب، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب، مولانا ظفر عالم ندوی صاحب، مفتی اشرف علی صاحب، جناب عبدالرحیم قریشی صاحب اور جناب رحمٰن خان صاحب، گیارہ افراد پر مشتمل ہوگی یہ کمیٹی جو آج عصر بعد کام شروع کردے، مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب اس کے کنوینر ہوں گے، یہ بہت بڑا اہم کام ہے، اس سمینار کے ذریعہ میں سمجھتا ہوں کہ بہت بڑا تعمیری کام انجام دیا جاسکتا ہے، اللہ تعالیٰ ہم کو اور آپ کو حق اور خیر کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔

☆☆☆☆

فیصلے

بابت مسائل اوقاف

فیصلے بابت: مسائل اوقاف

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا دسواں فقہی سمینار ہندوستان کے شہر عروس البلاد ممبئی میں بمقام حج ہاؤس منعقد ہوا، اس سمینار میں چند دوسرے موضوعات کے ساتھ اوقاف کے چند اہم مسائل پر بھی غور وخوض اور مذاکرہ کیا گیا، اس موضوع پر فقہ اکیڈمی کے سوالنامہ کے جواب میں جو مقالات اور تحریریں آئیں اور شرکاء سمینار کی جو آراء سامنے آئیں ان سب کو پیش نظر رکھ کر دسویں فقہی سمینار کے شرکاء نے درج ذیل فیصلے کئے:

۱۔ اسلام میں نیکی کے کاموں اور خیراتی مقاصد کے لئے زمین، جائداد اور مال وقف کرنا بہت بڑا کار ثواب اور صدقۂ جاریہ ہے، اس لئے مسلمان جس ملک اور جس علاقہ میں بھی آباد ہیں، نیک کاموں کے لئے زمین، جائداد اور مال وقف کرتے ہیں، ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ بہت پرانی ہے، سیکڑوں سال سے ہندوستان کے ہر علاقہ میں آباد ہیں، اس لئے ہندوستان کے ہر صوبہ اور علاقہ میں مختلف دینی اور رفاہی وخیراتی مقاصد کے لئے مسلم اوقاف موجود ہیں، ان اوقاف کی حفاظت، انہیں ترقی دینا اور ان کی آمدنی وقف کرنے والوں کے مقاصد کے مطابق خرچ کرنا نیز اوقاف کی املاک سے غاصبانہ قبضہ ختم کرنا ہندوستانی مسلمانوں اور حکومت ہند کی اہم ترین ذمہ داری ہے۔

۲۔ اوقاف کے بارے میں اسلام کا اصل نقطۂ نظر یہ ہے کہ اوقاف دائمی ہوتے ہیں، اس لئے عام حالات میں ان کو فروخت کرنا یا منتقل کرنا جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا وقف کے بارے میں ارشاد ہے: "لا تباع ولا توهب ولا تورث" (نہ فروخت کیا جاسکتا ہے، نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے) لہذا اوقاف کی جائدادوں کو حسب سابق باقی رکھتے ہوئے انہیں نفع آور اور مفید بنانے کی ہر ممکن کوشش کی جانی چاہئے اور اس سلسلہ میں ایسے قانون بننے چاہئیں جس سے اوقاف کی جائداد کا پورا تحفظ ہو اور وقف کرنے والوں کے مقاصد کی رعایت کے ساتھ اوقاف کی افادیت اور نافعیت میں اضافہ ہو۔

۳۔ دوسرے اوقاف کے مقابلہ میں مساجد کو زیادہ تقدس واحترام حاصل ہے، مساجد کی فروخت اور منتقلی کسی حال میں درست نہیں، حتی کہ اگر مسجد ویران ہوجائے اور وہاں نماز ادا کرنے کا سلسلہ موقوف ہوجائے تو بھی وہ زمین جہاں مسجد کی عمارت تھی مسجد ہی رہتی ہے، اور اسے مسجد کا تقدس اور احترام حاصل ہوتا ہے وہاں مسجد بنانے اور اسے آباد کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً" (سورۂ جن/۱۸)

"إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر" (سورۂ توبہ/۱۸)

۴۔ مساجد میں نماز کی ادائیگی سے روکنا بدترین ظلم اور گناہ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ومن أظلم ممن

منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" (سورۂ بقرہ/۱۱۴)

کسی مسجد میں مسلمانوں کو خواہ کتنے طویل زمانہ سے نماز ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو یا اس پر غاصبانہ قبضہ کرلیا گیا ہو یا عمارت منہدم کردی گئی ہو، اسلامی شریعت کی نظر میں وہ مسجد ہی رہتی ہے۔

۵۔ آثار قدیمہ کے تحت جو مساجد ہیں ان میں نماز کی ادائیگی کو روکنا شرعاً ظلم ہے، ارشاد باری ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" (سورۂ بقرہ/۱۱۴)

۶۔ تقسیم ہند کے موقع پر ہندوستان کے بعض علاقوں (خصوصاً پنجاب، ہریانہ، دہلی اور مغربی یوپی کے بعض علاقے) سے بڑے پیمانے پر مسلمان پاکستان منتقل ہوگئے، ان علاقوں میں مسلمانوں کے مختلف النوع بڑے بڑے اوقاف (مساجد، مدارس، خانقاہیں، قبرستان، سرائے وغیرہ) ہیں، ان علاقوں میں اگر کچھ بھی مسلمان آباد ہیں تو ان کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ ان اوقاف کے تحفظ اور انہیں نفع آور بنانے کی جدوجہد کریں، جو آبادیاں مسلمانوں سے کلیۃً خالی ہوچکی ہیں، وہاں کے اوقاف کا تحفظ وہاں کے وقف بورڈ کی ذمہ داری ہے، اور قریبی مسلم آبادی کو ان کے تحفظ کی جدوجہد کرنی چاہئے۔

۷۔ مساجد کے علاوہ دوسرے وہ اوقاف جو ان مقامات میں واقع ہیں جہاں پر دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا اور ان اوقاف پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہے، ایسے اوقاف کو فروخت کرکے دوسرے مقامات پر اسی نوع کے اوقاف قائم کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ درست ہے:

الف: اس بات کی تحقیق کرلی گئی ہو کہ مسلمانوں کی آبادی ان مقامات سے کلیۃً ختم ہوچکی ہے، اور مستقبل قریب میں وہاں مسلمانوں کے آباد ہونے کی کوئی توقع نہیں ہے۔

ب: وقف جائداد کی فروختگی مناسب قیمت پر مارکیٹ ویلو کا لحاظ کرتے ہوئے کی جائے، اتنی کم قیمت پر اسے فروخت نہ کی جائے جتنی کم قیمت قیمتوں کے ماہرین نہیں لگا سکتے۔

ج: وقف کو فروخت کرنے والا متولی یا وقف افسر اس کی فروختگی اپنے کسی قریبی رشتہ دار یا کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ کرے جس سے اس کا مفاد وابستہ ہو، اسی طرح کسی ایسے شخص کے ساتھ فروختگی نہ کرے جس کا قرض یا مالی دین فروخت کرنے والے کے ذمہ لازم ہے۔

د: وقف جائداد کی فروختگی روپیہ پیسہ کے بجائے جائداد سے کی جائے اور اگر کسی قانونی یا عملی دشواری کی وجہ سے نقد روپیوں سے فروختگی کی جائے تو جلد سے جلد اس کے ذریعہ جائداد خرید کر متبادل وقف قائم کردیا جائے۔

ھ: وقف کے تبادلہ اور فروختگی کی اجازت شرائط استبدال کی تحقیق کرکے شرعی قاضی یا اوقاف کی ایسی شرعی کمیٹی دے جس میں مسائل اوقاف سے واقف متقی و خدا ترس علماء، مسلمان متدین ماہرین قانون ضرور شامل ہوں، موقوفہ جائداد کی فروختگی اور تبادلہ کے لئے وقف بورڈ یا وقف آفیسر کی اجازت شرعاً کافی نہیں ہے،

اس سلسلہ میں وقف ٹریبونل (Tribunal) کی اجازت شرعاً اس وقت معتبر ہوگی جب اس نے کم سے کم تین مستند مفتیان کرام کی رائے لینے اور مشورہ طلب کرنے کے بعد ان کے مشورہ کے مطابق فیصلہ کیا ہو۔

نوٹ: یہ وضاحت ضروری ہے کہ موقوفہ دوکان، زمین، جائداد کو فروخت کر کے جو دوکان، مکان، زمین، جائداد خریدی جائے گی وہ بھی انہیں مقاصد کے لئے وقف ہوگی، جن کے لئے پہلا وقف پراپرٹی وقف تھی۔

۸۔ الف: ویران غیر آباد اوقاف کی آمدنی مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے وقف نامہ میں مذکور مدات پر کی جائے اور اگر یہ مدات موجود نہ ہوں تو اس سے قریب ترین مدات پر صرف کیا جائے، منشاء واقف کا لحاظ کئے بغیر دیگر مصارف پر صرف کرنا درست نہ ہوگا۔

ب: اگر ویران غیر آباد اوقاف فروخت کرنے پڑیں تو ان کا متبادل وقف قائم کرنا ضروری ہوگا۔

۹۔ مسجد پر وقف زائد اراضی جن کی نہ مسجد کو فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے، ان اراضی پر دینی تعلیم کا مدرسہ یا مکتب قائم کرنا درج ذیل صورتوں میں درست ہوگا:

الف: مسجد آباد نہ ہو اور مدرسہ یا مکتب قائم ہونے میں مسجد کے آباد ہونے کی امید ہو۔

ب: مسجد پر موقوف زائد اراضی پر قبضہ غاصبانہ کا شدید خطرہ ہے اور دینی مدرسہ یا مکتب قائم ہونے کی صورت میں قبضہ کا خطرہ ٹل جائے گا۔

ج: جس آبادی یا محلہ میں مسجد واقع ہے وہاں مسلمان بچوں کے لئے کوئی دینی مدرسہ یا مکتب نہیں، دینی مدرسہ یا مکتب قائم کرنے کے لئے کوئی مستقل بندوبست بھی نہ ہو تو مسجد پر وقف زائد اراضی میں دینی مدرسہ یا مکتب قائم کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے لئے مسجد کے متولی یا منتظمہ کمیٹی سے اجازت لے لی جائے، بہتر یہ ہے کہ خود مسجد کی کمیٹی ہی اس مکتب یا مدرسہ کا بندوبست کرے۔

۱۰۔ مساجد پر وقف اراضی جن کا مقصد مساجد کے لئے آمدنی فراہم کرنا ہے، ان کو مناسب کرایہ پر مسلمانوں کی دینی، عصری یا ٹیکنیکل تعلیم کے ادارے قائم کرنے کے لئے دیا جاسکتا ہے، لیکن معاملات اس طرح طے کئے جائیں کہ مساجد کی مالکانہ حیثیت مجروح نہ ہو۔

۱۱۔ جن مساجد کے پاس ان کے مصارف سے کہیں زیادہ آمدنی ہے اور یہ آمدنی سال بہ سال جمع ہو کر بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، مستقبل قریب میں بھی مساجد کو اس زائد سرمایہ کی ضرورت پیش آنے کی امید نہیں ہے، تو مساجد کی ایسی زائد آمدنی کو دوسرے مقامات پر (جہاں ضرورت ہو) مساجد تعمیر کرنے یا محتاج مساجد کی امداد میں صرف کیا جائے، کیونکہ ہندوستان میں اب بھی ایسی بہت سی آبادیاں ہیں جہاں کوئی مسجد اور دینی مکتب نہیں ہے، مسلمان اذان کی آواز کو ترستے ہیں، مالدار مساجد کی فاضل آمدنی سے ایسی آبادیوں میں مساجد قائم کی جائیں۔

۱۲۔ مساجد کے مصارف کے لئے موقوفہ اراضی اور جائدادوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کا ایک اہم مصرف مساجد کے ائمہ، مؤذنین اور دوسرے خدام بھی ہیں، شرکاء سمینار کا احساس ہے کہ بسا اوقات مساجد کی آمدنی

میں گنجائش ہونے کے باوجود ائمہ ومؤذنین وغیرہ کی تنخواہیں بہت کم رکھی جاتی ہیں جو ان کی ضروریات کے لئے بالکل ناکافی ہوتی ہیں، اس لئے سمینار سفارش کرتا ہے کہ متولیان اور مساجد کے ذمہ داران ائمہ ومؤذنین وخدام مساجد کو بہتر سے بہتر اکرامیہ پیش کریں، اوران کی تنخواہوں کے مسئلہ کو مساجد کے ضروری مصارف میں شمار کریں۔

۱۳۔ دیگر اوقاف کی زائد آمدنی جن کی اوقاف کو نہ فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے اور اس کی حفاظت متولیان کے لئے بہت مشکل ہے، حکومت یا بددیانت افراد کی طرف سے دست اندازی یا قبضہ غاصبانہ کا خطرہ ہے، اوقاف کی ایسی زائد آمدنی کو اسی نوع کی مدات میں صرف کیا جائے مثلاً مدارس کی زائد آمدنی کو مدارس میں، مسافر خانوں کی زائد آمدنی کو مسافر خانوں میں صرف کیا جائے۔

۱۴۔ اگر کسی وقف کی آمدنی معقول ہو تو محض زیادہ سے زیادہ آمدنی حاصل کرنے کے لئے اس کی فروختگی درست نہیں کہ اصل وقف کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، البتہ اگر موقوفہ جائداد کی آمدنی اتنی قلیل ہو کہ وقف پراپرٹی کے ضروری اخراجات اس سے پورے نہ ہوتے ہوں بلکہ اس کے لئے قرض لینا پڑتا ہو اور اس موقوفہ جائداد کی آمدنی بڑھانے کی کوئی شکل نہ ہو، ایسی صورت میں تجویز (ے) میں ذکر کردہ شرائط (ب، ج، د، ھ) کی پابندی کے ساتھ موقوفہ جائداد کو فروخت کر کے زیادہ منفعت بخش جائداد خریدنا درست ہوگا، اگر واقف زندہ ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

۱۵۔ جن اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں ہے، اور نہ ہی مستقبل قریب میں حاصل ہونے کی امید ہے، ایسے اوقاف کے متولیان کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کر سکتے ہیں کہ بلڈر اس شرط کے ساتھ عمارت تعمیر کرے کہ ایک خاص مدت تک وہ پوری عمارت یا اس کا ایک حصہ اس کے پاس بطور کرایہ رہے گا، اور اس طرح اسے سرمایہ کاری کا فائدہ حاصل ہو جائے گا، اس طرح معاملہ کرنا درست نہیں کہ چند منزلہ عمارت کی ایک منزل یا دو منزل کی ملکیت بلڈر کی طرف ہو جائے۔

۱۶۔ قبرستان کی حفاظت کے نے اس کے اردگرد چہاردیواری تعمیر کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، ایسا کیا جا سکتا ہے کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے، لیکن دوکانوں کا راستہ قبرستان کے باہر سے ہونا چاہئے، اس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانوں کی تعمیر کرائی جائے، دوکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی قبرستان کی حفاظت وضروریات میں صرف کی جائے، لیکن اس کا لحاظ رکھا جائے کہ دوکانیں تعمیر کرنے میں ایسی قبریں متاثر نہ ہوں جن کے نشانات باقی ہیں۔

۱۷۔ حکومت ہند نے مسلم اوقاف کے لئے جو پارلیمانی کمیٹی بنائی ہے اس کے سامنے وقف ایکٹ میں ضروری ترمیمات کا مسودہ پیش کرنے اور مفید تجاویز کے لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی کے سکریٹری جنرل قاضی مجاہد الاسلام قاسمی سے سفارش کرتا ہے کہ اس کام کے لئے ایک کمیٹی تشکیل دیں، جو جلد از جلد ضروری ترمیمات اور تجاویز مرتب کر کے پارلیمانی کمیٹی کے سامنے پیش کرے، اور اس مسئلہ میں فقہ اکیڈمی کی نمائندگی کرے۔

☆☆☆

جدید فقہی مباحث

بعنوان

حج وعمرہ

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد۔۱۳

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الهند) **Islamic Fiqh Academy (India)**

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔
اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی
صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ادارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861
☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255
☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744
☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-3735248
☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020
☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228
☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6
☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657
☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضاً أَو بِهِ أَذىً مِنْ رَأسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَو صَدَقَةٍ أَو نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ، تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ، ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (سورہ البقرۃ/۱۹۶)

(اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو، پس اگر تم گھر جاؤ تو جو ہدی میسر ہو وہ پیش کر دو، اور اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ جو تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو اس کے لئے روزے یا صدقہ یا قربانی کی شکل میں فدیہ ہے۔ جب اطمینان کی حالت ہو تو جو کوئی حج تک عمرہ سے فائدہ اٹھائے تو وہ قربانی پیش کرے جو میسر آئے، جس کو میسر نہ آئے تو وہ تین دن کے روزے دوران حج میں رکھے اور سات دن کے روزے واپسی کے بعد۔ یہ کل دس دن ہوئے، یہ ان کے لئے ہے جن کا گھر در جوارِ حرم میں نہ ہو)۔

فہرست مضامین

ابتدائیہ

﴿لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ. لَبَّیْکَ لَاشَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ. اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَۃَ لَکَ وَالْمُلْکَ. لَاشَرِیْکَ لَکَ﴾

حاضر ہوں اے اللہ! حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ حاضر ہوں۔ بیشک سبھی تعریفیں اور نعمتیں تیری ہی ہیں۔ اور بادشاہت بھی۔ تیرا کوئی ساجھی نہیں۔

یہ ہے توحید کا وہ نغمہ جو دل مومن سے نکلتا ہے تو اللہ کی رحمت کو کھینچ لاتا ہے۔ ایک ذلیل بھاگا ہوا غلام، کائنات کے کسی گوشے میں راہ فرار نہیں پاتا اور اپنی عاجزی کے گہرے احساس کے ساتھ مالک الملک کی عنایتوں اور کرم فرمائیوں کے اعتراف کے ساتھ ہر دروازہ سے مایوس ہوکر، ہر مادی قوت سے رشتہ توڑ کر، اپنا ہوش کھوکر، بےخودی اور عشق، کیف اور مستی کے والہانہ جذبات کے ساتھ اپنے رب کے حضور اس شان کے ساتھ آتا ہے کہ اسے نہ اپنے کپڑوں کا ہوش ہے اور نہ اپنے بالوں کا، گرد و غبار سے اٹا ہوا یہ چہرہ جو اپنی ساری حیثیتوں کو فراموش کر کے، محبوب کے دروازہ پر پہونچ کر، اپنی حاضری کا اعلان کرتا ہے۔ اپنے مالک کے گھر کے گرد چکر لگاتا ہے۔ روتا ہے رلاتا ہے۔ کبھی عرفات میں حمد وثنا کرتا ہوا اپنی کوتاہی کی معافی چاہتا ہے۔ مزدلفہ میں قرب الٰہی کا خواہاں ہے۔ جمرات کو نہیں نفس کے شیطان کو کنکریاں مارتا ہے۔ جانور نہیں، حقیقۃً اپنے نفس کی قربانی دیتا ہے۔ صفا و مروہ کے درمیان دوڑ کر سنت عاشقان کو تازہ کرتا ہے۔ اور اس یقین کے ساتھ آتا ہے کہ اس در کے علاوہ کوئی در نہیں۔ اور یہ رحمان کا دروازہ ہے، ہم ہزار برے ہوں لیکن ہمارے گناہوں سے زیادہ وسیع اس کی رحمت کی چادر ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اللہ اگر عدل پر اتر آئے تو ہماری نجات ممکن نہیں ہے۔ اس لئے گھبرا کر کہتا ہے مالک! ہمیں آپ کا عدل نہیں، آپ کا فضل چاہئے۔ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ہماری کوتاہیوں کا ذخیرہ اتنا بڑا ہے کہ حساب شروع ہوا تو بہر حال پکڑے جائیں گے، اس لئے پکار کر کہتا ہے، مالک حساب نہ لیجئے ہم حساب دینے کی ہمت کہاں سے لائیں۔ ہم کو تو اپنے فضل و کرم سے حساب و کتاب کے بغیر معاف کر کے جنت دے دیجئے۔ بندہ جانتا ہے اللہ نے صحت دی۔ راستہ کو مامون بنایا۔ آنے جانے کے لائق دولت دی، مال بھی دیا اور جسم کی طاقت بھی۔ شکر مال کا بھی ضروری اور شکر جسم و جان کا بھی ضروری۔ اس لئے حج کو آیا ہے۔ اللہ کی عبادت میں اپنی جان بھی کھپاتا ہے اور اپنا مال بھی خرچ کرتا ہے۔ افسر ہو، تاجر ہو، حکمراں ہو، عالم و فاضل ہو، فقیر بےنوا ہو، سب اپنی امتیازی حیثیت کو مٹا کر، اپنی انانیت اور خودی کو قربان کر کے، ذلیل غلام کی طرح مالک کے دروازہ پر بھکاری بن کر آئے ہیں۔ اور اس یقین کے ساتھ آئے ہیں کہ یہاں سے کوئی خالی ہاتھ نہیں لوٹا ہے، ہم بھی

بخشش کا پروانہ لے کر جائیں گے، فضل الٰہی اور رحمت باری کی بارش ہم پر بھی ضرور ہوگی۔ اپنی عاجزی کا احساس، اپنی کوتاہیوں کا اعتراف، اللہ کی رحمت پر اعتماد، اور اس سے کچھ نہ کچھ لے کر ہی جائیں گے، اس کا یقین۔ پھر کیف و مستی، خود فراموشی اور عشق و محبت کے جذبات سے سرشار ہونا۔ یہی وہ جذبات ہیں اور یہ وہ ادائیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کے خزانے کھول دیتا ہے، بڑے بڑے گنہگاروں کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، اور حاجی دربار سے اس طرح لوٹتا ہے جیسے آج ماں کے پیٹ سے بے گناہ پیدا ہوا ہو۔ معصوم، صاف ستھرا، دھلا دھلایا، بڑی دولت لے کر لوٹتا ہے۔

نیت:

سب سے اہم بات یہ ہے کہ حج کیوں کریں۔ شہرت اور ناموری کے لئے؟ دولت اور مال کے لئے؟ سیر اور تفریح کے لئے؟ سیاسی مقاصد کے لئے؟ اگر یہ مقاصد ہیں تو ابھی راستہ سے واپس چلے جائیں۔ نہ پیسہ برباد کیجئے نہ وقت اور نہ اپنی جسمانی قوت۔ سفر حج تو محض اللہ کی رضا کے لئے کرنا چاہئے۔ اپنی مغفرت کے لئے۔ اپنے مالک کو راضی کرنے کے لئے۔ اس راہ کے مسافر کے لئے تو رضائے ربانی ہی اول و آخر منزل ہے۔ اس کو ان مادی مفادات کا کہاں ہوش۔ وادیٔ عشق و محبت کے مسافر کے لئے تو پہلی شرط ہے ان تمام مادی اغراض سے بالاتر ہونا۔

شرط اول قدم آن است کہ مجنوں باشی

علامت آپ کے اخلاص کی یہ ہے کہ اگر آپ کی کیفیت یہ ہے کہ اگر آپ کو اس سفر سے دولت نہیں ملے، شہرت نہیں ملے، کوئی دوسرا سیاسی فائدہ حاصل نہ ہو تو بھی آپ اس سفر سے باز نہیں آئیں گے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ یہ مادی فائدے حاصل ہوں تو آپ جائیں گے، نہیں تو نہیں جائیں گے، پھر آپ مخلص نہیں۔ فقیہ آپ کے حج کو ضابطہ کے کانٹوں پر تول کر صحیح کہہ دے تو کہہ دے، لیکن مقبولیت کے ترازو پر اس حج کا کوئی دام نہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں قیمت اعمال کی بندہ کی نیت پر متعین ہوتی ہے۔ پس اپنے دل کو جھانک کر دیکھ لیجئے۔ کہیں کوئی کھوٹ ہے تو اسے دور کر لیجئے اور اس سفر کا ارادہ محض اللہ کی رضا کے حصول کے لئے کیجئے (فمن أتى بعبادة لغرض دنيوي بحيث لو فقد لترکها فليست بعبادة وإنما هي معصية۔ ملا علی قاری صفحہ ۳)

حج فرض ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا. ومن كفر فإن الله غني عن العلمين (القرآن)

لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ وہ اللہ کے گھر کا حج کریں، جس کو اس سفر کی استطاعت ہو اور جو (حج سے) انکار کرے (تو کیا کرے) اللہ سارے جہانوں سے بے پرواہ ہے۔

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ آپ حج کی فرضیت کا اعلان کر دیں، لوگ پیدل اور طرح طرح کی سواریوں پر دور دور سے آئیں۔

اذّن فی الناس بالحج یأتوک رجالا و علی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق (القرآن)

اے ابراہیم! لوگوں میں حج کا اعلان کردیں۔ لوگ پاؤں پیدل اور ہر قسم کی سواریوں پر ہر دور دراز علاقہ سے آئیں۔

اور حضور اقدس جناب محمد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے۔ اللہ کے تنہا معبود ہونے کی شہادت، نماز کا قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کا روزہ اور بیت اللہ کا حج جس میں استطاعت ہو (متفق علیہ)

اور فرمایا:

اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، رمضان کا روزہ رکھو، اپنے رب کے گھر کا حج کرو اور اپنے مال کی زکوۃ خوشی خوشی دیا کرو، اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے (مشکوۃ)۔

نیز ارشاد رسول ہے:

جو شخص حج فرض ادا کئے بغیر مر گیا، بغیر اس کے کہ اسے کوئی ظالم بادشاہ یا سخت مرض یا غالب دشمن سفر سے روکے۔ پس وہ مرے یہودی ہوکر، یا نصرانی ہوکر، یا مجوسی ہوکر (اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوع کہا ہے لیکن ابن الحجر ہیثمی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، دیکھئے حاشیہ ابن ہیثمی علی مناسک نووی)۔

پوری امت کا حج کے فرض ہونے پر اجماع ہے۔ اور اللہ کی نعمتوں کا شکر ضروری ہے، اس لئے حج کا ضروری ہونا عین عقل و قیاس کے مطابق ہے۔

حج کس پر فرض ہے؟

حج فرض عین ہے، عمر میں ایک بار ہر مسلمان عاقل و بالغ آزاد مرد و عورت پر، جس کے پاس اپنی ضروریات اصلیہ کے علاوہ اتنی دولت ہو کہ وہ آنے جانے کے اخراجات اور دوران سفر اپنے اہل وعیال کے اخراجات پورے کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ تندرست ہو کہ سفر کرسکے اور راستہ مامون ہو۔ عورت ہو تو اس کے لئے شوہر یا کسی محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے۔

حج کی فرضیت کیسی ہے؟

یہ ایک اہم سوال ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی۔ علی الفور فرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس سال موسم حج میں اس پر حج فرض ہوگیا، اسی سال اس کو حج کے لئے نکل جانا ضروری ہوگا، اگر وہ اس سال حج کے لئے نہیں نکلا تو وہ گنہگار ہوگا۔ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی قول زیادہ صحیح طور پر منقول ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول، امام احمد بن حنبل سے معروف، اور شوافع میں مازنی کی یہی رائے ہے۔

اور وجوب علی التراخی کا مطلب یہ ہے کہ واجب تو ہوگیا۔ لیکن اسی سال ادا کرنا ضروری نہیں۔

بلکہ عمر میں کبھی بھی ادا کرے۔ مثلاً ظہر کا وقت دو گھنٹے ہے۔ وقت شروع ہوتے ہی نماز فرض ہو جاتی ہے لیکن آخر وقت تک نماز مؤخر کر سکتا ہے۔ اسی طرح حج دیر سویر، عمر میں کبھی بھی ادا کر لے، گنہگار نہیں ہوگا۔ امام محمد، امام شافعی اور ایک قول امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا یہی ہے۔ دونوں ہی رائے کے پیچھے دلائل ہیں لیکن اتنی بات طے ہے کہ اگر کسی شخص پر حج فرض ہوگیا اور اس نے اس سال حج نہیں کیا، پھر آئندہ وہ مالی یا جسمانی معذوری کے باعث حج کرنے کے لائق نہیں رہا تو وہ گنہگار مرے گا۔ (اللہ ہم سب کی حفاظت فرمائے) (تفصیل کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط لملا علی قاری رص ۴۴، بدائع الصنائع للکاسانی ۲ر۱۲۰، وقال الکرمانی علی هذا القول فلو لم يحج حتى مات فهل يأثم بذلك، فيه ثلاثه أوجه: أحدها أنه لا يأثم بذلك لأنا إنما جوزنا التأخير فلم يكن مرتكبا محظورا بعد ذلك، والثاني أنه يأثم لأنا إنما جوزنا التأخير بشرط السلامته والأداء. وهذا أصح الأقوال الخ. ملتقى الابحر شرح مجمع الانهر ۱ر۲۶۰)

واضح رہے کہ جن علماء نے مؤخر کرنے کو جائز بھی کہا ہے تو اسی شرط کے ساتھ کہ آئندہ اس کا پختہ ارادہ حج ادا کرنے کا ہو، وہ لوگ جن پر حج فرض ہے، ڈھیر ساری دولت رکھتے ہیں، ملک ملک کا سفر کرتے ہیں، لیکن حج نہیں کرتے ان کیلئے یہ اجازت نہیں ہے۔ وہ بہر حال گنہگار ہوں گے۔

استطاعت کا مطلب:

رہائشی مکان، فرنیچر، گھریلو سامان، پہننے کے کپڑے، سواری، آلات اور مشینری جس سے وہ روزی کماتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری ضروری چیزیں ہر انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں۔ اسی طرح اہل وعیال کا خرچ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق سفر حج سے واپسی کے بعد ایک سال تک کے اس کے اور اس کے اہل وعیال کے ضروری اخراجات کے لائق روپے اس کی بنیادی ضرورتوں میں شمار کئے جائیں گے۔ اسی طرح اس کے ذمہ واجب الاداء دین، یہاں تک کہ بیوی کا دین مہر بھی (معجل یا موجل) ایک قول کے مطابق منہا کرنے کے بعد اس کے پاس اتنی رقم ہو کہ اوسط معیار کے مطابق اس کے آنے جانے اور دوران سفر کے اخراجات پورے ہو جائیں تو اس پر حج فرض ہو گا (مناسک ملا علی قاری مع حاشیہ ارشاد الساری رص ۲۹)۔

اگر کسی شخص کے پاس اپنے اور اپنے متعلقین کی ضرورت کے لائق رہائشی مکان کے علاوہ اور مکانات بھی ہیں جنہیں وہ کرایہ پر لگاتا ہے، یا اراضی ہیں جنہیں افتادہ چھوڑ رکھا ہے، یا ان کی سالانہ پیداوار
اس کی سالانہ ضروریات سے زائد ہوتی ہے۔ یا باغات ہیں جن کے پھل اس کی ضرورت سے زائد ہیں۔ یا دکانیں یا دوسرے ذرائع آمدنی ہیں، جو اس کی بنیادی ضرورت سے زائد ہیں تو ایسی صورت میں اس پر حج فرض ہوگا، اگر ان چیزوں کی فروخت سے حاصل ہونے والی قیمت حج کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو۔ اور اگر اس کے پاس نقد روپے نہ ہوں تو ان چیزوں کو فروخت کر کے اس پر حج کے لئے جانا واجب ہوگا۔ (مناسک ملا علی قاری رص ۳۰)۔

اگر کسی کے پاس ایک ہی مکان ہے لیکن بہت وسیع یا بہت قیمتی کہ اسے فروخت کر کے ضرورت کے لائق

مکان بھی خرید سکتا ہے اور حج بھی کر سکتا ہے تو اس پر حج کیلئے یہ اعلیٰ وسیع اور معیاری مکان اور سامان کو فروخت کرنا واجب نہیں ہوگا (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۰)۔

سال بھر کے اخراجات کے لائق غلہ اور اناج ہے تو اسے حج کے لئے فروخت کرنا واجب نہیں ہے، ہاں سال بھر کے اخراجات سے زائد غلہ ہو اور اس زائد مقدار کو فروخت کر کے وہ اتنے روپے حاصل کر سکتا ہے جس سے حج کر سکے، تو اسے اس زائد غلہ کو فروخت کرنا ہوگا (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۰)۔

سواری اور دوران سفر اخراجات کے معیار کے سلسلہ میں ہر شخص کے معیار زندگی اور اس کی عادت ور ہائش کا اعتبار ہوگا کہ لوگوں کے حالات قوت برداشت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کچھ چیزیں ایک شخص کے لئے تعیش ہوتی ہیں تو دوسروں کے لئے وہی چیزیں ضروریات میں داخل ہوتی ہیں (ملاعلی قاری بحوالہ ابن ہمام رص ۳۱)۔

صحت وتندرستی:

وہ شخص جو تندرست تھا اور مالی استطاعت بھی رکھتا تھا، لیکن اس نے غفلت برتی اور وقت پر فریضہ حج ادا نہ کیا اور معذور ہو گیا۔ آنکھیں چلی گئیں، مفلوج ہو گیا۔ ہاتھ یا پاؤں کٹ گئے۔ تو ایسے شخص کو بالاتفاق اپنی طرف سے مال خرچ کر کے دوسرے شخص کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے بھیجنا ہوگا، اور اگر اتنا بھی موقع نہ ملا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ وصیت کر جائے کہ اس کے مال سے حج کرا دیا جائے (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۵)۔

اور اگر جس وقت مالی استطاعت حاصل ہوئی اس وقت وہ اندھا ہے، مفلوج ہے۔ بہت بوڑھا اور مریض ہے کہ سفر نہیں کر سکتا۔ تو راجح قول کے مطابق اس شخص کو اگر ایسا رفیق سفر مل جائے جو اس کے سفر میں اس کا معاون و مددگار ہو سکے، تو اس پر خود حج کو جانا، ورنہ کسی کو اپنے بدلہ حج میں بھیجنا یا آخر میں اپنے مال سے حج کرا دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۵)

محرم کی شرط:

حضور اقدس ﷺ نے عورت کو بغیر محرم سفر کرنے سے منع فرمادیا ہے۔ اس لئے کسی عورت کے لئے وہ جوان ہو یا بوڑھی، شوہر یا محرم کے بغیر حج کے لئے جانا جائز نہیں، اگر چلی گئی تو گنہگار اور نافرمان قرار پائے گی اگر چہ حج ہو جائے گا (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۷)۔

محرم مرد قابل اعتماد، عاقل و بالغ ہو جس سے اس عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ خاندانی رشتہ کی وجہ سے، دودھ کے رشتہ کی وجہ سے یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے، جیسے باپ، بھائی حقیقی یا سوتیلا، چچا، ماموں، بھتیجہ، دودھ بھائی، سسر، داماد (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۷)۔

ایسے فاسق شخص کے ساتھ سفر نہ کرے جو حرام وحلال کی تمیز نہیں کرتا۔ اور عزت آبرو کے معاملہ میں بے پرواہ ہے۔ چاہے وہ رشتہ میں محرم ہی کیوں نہ ہو (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۷)۔

چند نیک خواتین کا ساتھ ہو تو بھی عورت کو حج میں نہیں جانا چاہئے، اگر چہ کہ امام مالک اور امام شافعی کہتے

ہیں کہ قابل بھروسہ خواتین کا ساتھ مل جائے تو عورت بغیر محرم کے جا سکتی ہے (مناسک ملا علی قاری رص ۳۸)۔

سفر حج کی نزاکتوں اور آج کے روز بروز بگڑتے ہوئے اخلاقی حالات کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہی عمل کیا جانا چاہئے۔اور بغیر محرم عورت کو ہرگز حج کو نہیں جانا چاہئے۔اگر شوہر یا محرم اپنے خرچ پر عورت کے ساتھ حج پر جانے کو آمادہ نہیں ہو اور عورت کے پاس مالی صلاحیت ہو تو اس پر شوہر یا محرم کا خرچ بھی دینا واجب ہوگا (مناسک ملا علی قاری رص ۳۸)۔

سفرِ حج:

حج کا ارادہ ہو تو چاہئے کہ تاریخ کے تعین اور دوسرے متعلق امور کے بارے میں استخارہ کرے۔اور استخارہ کا طریقہ معروف ہے۔

ماں،باپ،بیوی اور دوسرے وہ رشتہ دار جن کے ساتھ حسن سلوک اس پر ضروری ہے انہیں راضی کر کے سفر کرے۔ عورت اپنے شوہر کو راضی کرے۔شوہر کے لئے مستحب ہے کہ بیوی کے ساتھ حج کرے۔حج اگر فرض ہو تو ماں باپ منع کریں جب بھی حج کرے (مناسک نووی رص ۲۵۔۲۶)۔

اپنے اہل وعیال کے لئے واپسی تک کے اخراجات کا انتظام کر جائے (مناسک ملا علی قاری ر۳)۔

حج کے لئے خالص حلال آمدنی خرچ کرے،مال مشتبہ اور مال حرام ہرگز خرچ نہیں کرے۔اگر مال حرام سے حج کرے گا تو یہ حج مقبول و مبرور نہیں۔امام احمد بن حنبلؒ تو فرماتے ہیں کہ حج ہوگا ہی نہیں (مناسک نووی رص ۲۷)۔

سفر حج میں ممکن حد تک زیادہ روپے ساتھ رکھے تاکہ کشادہ دلی کے ساتھ دوسرے ضرورت مندوں کی مدد کر سکے (مناسک نووی رص ۳۱)۔

سامان سفر حج کی خریداری میں بھاؤ تاؤ نہ کرے اور نہ بخل سے کام لے خوش دلی کے ساتھ خرچ کرے کہ یہ عبادت ہے (مناسک نووی رص ۳۱)۔

سفر حج میں اپنا اپنا خرچہ علیحدہ رکھنا بہتر ہے۔رفقاء حج ایک ساتھ کھا پی سکتے ہیں مگر یہ دیکھ لے کہ سبھی وسیع القلب اور فراخ حوصلہ لوگ ہوں کہ کسی کے زیادہ کھا لینے پر دوسرے کے دل میں تکدر نہ پیدا ہو (نووی رص ۳۲)۔

اگر کوئی سواری کرایہ پر لیں تو چھوٹا بڑا جو بھی سامان ہو،دکھا دیں۔دھوکہ دے کر زیادہ سامان نہ لادلیں۔ ریل کے سفر میں قانوناً جتنا سامان لے جانا درست ہے اتنا ہی لے جائیں زیادہ سامان ہو تو وزن کرا کر زائد محصول ادا کر دیں (مناسک نووی رص ۳۵)۔

امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ:

جو حج کا ارادہ کرے اس کو چاہئے کہ وہ حج کا طریقہ اچھی طرح سیکھ لے۔اور یہ فرض عین ہے اس لئے کہ عبادت اس کی صحیح نہیں ہوگی جو عبادت کا طریقہ نہیں جانتا ہو۔اور مستحب ہے کہ کوئی ایسی واضح کتاب اپنے پاس رکھے

جومسائل واحکام ومقاصد حج کے لئے جامع ہو،اسے ہمیشہ پڑھتا رہے اور پورے سفر میں بار بار پڑھتا رہے تاکہ پوری طرح مسائل پر اس کی تحقیقی نگاہ ہو جائے ،جو ایسا نہیں کرے گا ہمیں ڈر ہے کہ وہ بغیر حج کے لوٹے گا کہ کہیں کسی شرط میں اور کبھی کسی رکن میں خلل پیدا کردے گا۔اور بسا اوقات لوگ مکہ والوں کی تقلید کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ مسائل حج جانتے ہیں،اوراس طرح وہ دھوکہ کھا جاتے ہیں،یہ سخت غلطی ہے(مناسک نووی رص ۳۷)۔

سفر حج میں ایسا ساتھی تلاش کریں جس کے ساتھ مزاج ہم آہنگ ہو،خیر کا طالب ہو،برائی سے دور رہنے والا ہو،آپ کچھ بھول جائیں تو وہ یاد دلائے،غلطی کریں تو اس پر ٹوکے،کسی عالم کا ساتھ ہو تو سب سے بہتر کہ وہ آپ کو اپنے علم وعمل سے فائدہ پہنچاتا رہے(مناسک نووی رص ۳۸)۔

دوران سفر ہمیشہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ عزت واکرام اور ایثار کا برتاؤ کریں،ہر آرام وراحت کے موقع پر دوسروں کو آگے اور اپنے کو پیچھے رکھیں۔کوئی ناگوار بات کسی ساتھی سے ہو جائے تو اسے برداشت کریں۔اگر بات ناقابل برداشت ہو اور اصلاح کی کوئی صورت نہ ہو تو خوبصورتی کے ساتھ علیحدہ ہو جائیں۔(مناسک نووی رص ۳۸،۳۹)خبردار خبردار بغض وعناد اور لڑائی فساد سے آپس میں بچتے رہیں کہ اس سے آپ کی عبادت خراب ہو جائے گی۔

روانگی:

اپنے سارے گناہوں سے توبہ کریں پورے خلوص کے ساتھ،جن گناہوں میں مبتلا ہوں انہیں فوراً چھوڑ دیں۔جو گذر گیا اس پر شرمندہ ہوں۔آئندہ کے لئے پھر نہ دہرانے کا عزم ہو۔نماز چھوٹتی رہی ہے تو اس کی قضاء شروع کردیں۔اگر کسی کو دکھ پہنچایا ہے تو اس سے معافی مانگ لیں اور اسے منالیں۔کسی کا کچھ باقی ہو تو اسے ادا کردیں یا اس سے خوشی خوشی معاف کرالیں۔جس کا حق تھا وہ مرگیا یا لاپتہ ہے تو اس کی طرف سے فقیروں کو صدقہ کردیں اور نیت پختہ کرلیں کہ اگر کبھی اس کا وارث مل گیا یا غائب ہونے کی صورت میں وہ خود مل گیا تو اسے اس کا دین ادا کردیں گے۔

سامان سفر میں ضرورت کے لائق کپڑے،بستر،لوٹا،گلاس،جانماز،ٹارچ،چاقو،سوئی،دھاگہ،قینچی،استرہ،آئینہ،کنگھی،سرمہ دانی،حج کی کتاب،کھانے کے لئے ضروری برتن ساتھ رکھ لیں۔

مستحب ہے کہ روانگی کے وقت اپنے گھر میں دو رکعت نماز پڑھیں،پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد قل یا أیھا الکافرون،اور دوسری رکعت میں قل ھو اللہ أحد پڑھیں۔سلام کے بعد آیۃ الکرسی اور لایلف پڑھ لیں۔پھر اللہ سے خوب جی لگا کر دعا مانگیں:

اے اللہ تو ہی میرے سفر کا ساتھی اور میرے غائبانہ میں میرے اہل وعیال اور میرے مال ودولت کا نگہبان ہے۔اے اللہ!اس سفر میں نیکی،پرہیزگاری اور اپنے پسند کے کاموں کی توفیق عطا فرما۔اے اللہ ہمارے لئے سفر کو آسان اور مختصر کردیجئے اور اس سفر میں ہمیں سلامتی عقل کی،دین کی،بدن کی،مال واولاد کی عطا فرمائیے۔اپنے گھر کا حج اور اپنے نبی کی زیارت کا موقع عطا فرمائیے۔اے اللہ اس سفر میں اکڑ اور تکبر کے ساتھ نہیں نکلا ہوں۔نہ

دکھانے اور شہرت کے لئے۔ میں تو آپ کی ناراضی سے بچنے کے لئے، آپ کو راضی کرنے کیلئے، فرض ادا کرنے کے لئے، آپ کے نبی کی سنت کی پیروی میں اور آپ سے ملاقات کے شوق میں نکلا ہوں۔ پس اے اللہ مجھ سے اس سفر کو قبول فرمائیے اور اشرف العباد سیدنا محمد ﷺ اور ان کی اولاد اور ان کے صحابہ پر رحمت نازل فرمائیے۔

عربی کے الفاظ یوں ہیں۔

اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والمال، اللهم إنا نسئلك في مسيرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما تحب و ترضى. اللهم إنا نسئلك أن تطوى لنا الأرض وتهون علينا السفر وارزقنا في سفرنا هذا السلامة في العقل والدين والبدن والمال والولد و تبلغنا حج بيتك الحرام و زيارة نبيك عليه أفضل الصلاة والسلام. اللهم إني لم أخرج اشراً ولا بطراً ولارياءً ولا سمعة بل خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك وقضاء لفرضك واتباعا لسنة نبيك محمد ﷺ وشوقا إلى لقائك، اللهم فتقبل ذلك مني وصل على اشرف عبادك سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين أجمعين.

حج کے موضوع پر اردو میں بہت ساری اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں خصوصیت کے ساتھ مفتی سعید احمد صاحب کی معلم الحجاج، حضرت گنگوہیؒ کی زبدۃ المناسک اور مولانا شیر محمد جالندھری کی شرح زبدہ، مولانا منظور نعمانیؒ کی آپ حج کیسے کریں؟ مستند اور معتبر ہیں لیکن وقت کے گذرنے کے ساتھ حج کے باب میں کئی نئے مسائل پیدا ہوئے۔

دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنادیا ہے، کیونکہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے، دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جبکہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر و سہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند مسائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح کیا ہے۔

۲۔ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد و رفت کی کثرت و سہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد و رفت کرتے ہیں، اسی طرح

تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدودِ حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکانِ عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور دقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہرِ حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں، یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴۔ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع و قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہرِ حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکانِ عمرہ ادا کرنے ہوں گے، اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دمِ جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورتِ حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہلِ مکہ کو پابند کرنا کہ اشہرِ حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہرِ حج کا عرصہ خاصا طویل ہے، اور اہلِ مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہلِ مکہ کی اس مشکل کا شرعی حل کیا ہے؟

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

۶۔ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہو گیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جا رہا ہے، بعض لوگ مریض و معذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے، کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب

بنانا درست ہے؟

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا ہے۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے) خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کرکے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں، قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے، افراد یا قران شاذ و نادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟

حج بدل کرنے والے کے بارے میں درج ذیل باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا ہے تو تمتع کرسکتا ہے؟

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں؟

(ھ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم وقانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟

١٠۔ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار ناقابل عمل ہے، کیونکہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے یا نفقہ ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا ناقابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں، ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے؟

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہو گیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جا سکتا ہے؟

١١۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

١٢۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج، یعنی ٧، ٨ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ١٥ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے۔

١٣۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کا حل پیش کرنا علماء وفقہاء کی ذمہ داری تھی اور ہے، اس لئے یہ سارے سوالات دسویں فقہی سیمینار منعقدہ بمبئی میں پیش کئے گئے۔ اس سلسلہ میں علماء نے تحقیق کے بعد جو بحوث لکھیں، مباحثے اور میٹنگ کے بعد جو فیصلے ہوئے وہ ہم اس جلد میں شائع کر رہے ہیں۔ میں اپنے رفقاء اکیڈمی کی غیر معمولی جد وجہد کے لئے شکر گذار بھی ہوں اور دعا گو بھی۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

سکریٹری جنرل

٢٣ر مارچ ١٩٩٩ء مطابق ٥ر ذی الحجہ ١٤١٩ھ

تلخیص

مقالات

تلخیص مقالات بابت حج وعمرہ

سوال نمبرا:۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات، یا اس طرح کے دیگر اغراض ومقاصد سے حرم مکی میں داخل ہونے والے اشخاص کے لئے بھی کیا احرام ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟

اس سلسلے میں مقالہ نگاروں کی دو رائیں ہیں، بیشتر حضرات نے ضرورت، حاجت شدیدہ اور مشقت کی وجہ سے جمہور ائمہ کے مسلک کو راجح قرار دیتے ہوئے بغیر احرام میقات کے اندر داخل ہونے کی اجازت دی ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا محبوب علی وجیہی، مولانا جمیل احمد نذیری، اسعد اللہ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد ابرار الحق قاسمی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی۔

ان حضرات نے عام طور پر حرج ومشقت سے متعلق آیات اور قواعد شرع اور فقہاء کی ملی جلی عبارتیں پیش کی ہیں، مثلا:

(۱) لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان (خالد یوسف اللہ رحمانی)

(۲) ماجعل علیکم فی الدین من حرج (الآیة)

(۳) إن الدین یسر

(۴) إن اللہ یرید بکم الیسر ولایرید بکم العسر

(۵) رخص رسول اللہ ﷺ للضعفة من أهله فی ترک الوقوف بمزدلفة (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۲)

(۶) من کان داخل المیقات، له أن یدخل مکة بغیر إحرام لحاجته لأنه یکثر دخوله مکة وفی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بین (فتح القدیر ۲/۴۵۴)

(۷) لو أوجبنا الإحرام علی من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرما فسقط

للحروج (المغنی ۲۶۸/۳)

اور مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد رئیس ندوی، مولانا شکیل احمد، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا راشد حسین ندوی وغیرہم نے بلا احرام دخول کی اجازت کے لئے مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے:

(۱) عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام (مسلم نسائی ۴۳۹/۱)

(۲) عن أنس أن النبی ﷺ دخل مکة عام الفتح وعلی رأسه المغفر، قال مالک ولم یکن رسول الله صلی الله علیه وسلم. یومئذ محرما (احمد، بخاری)

(۳) یجوز دخول مکة بغیر إحرام لمن لم یرد حجا ولا عمرة سواء أکان دخوله لحاجة تتکرر کالحطاب والحشاش والسقاء والصیاد وغیرهم أم لم یتکرر کالتاجر والزائر وغیرهما سواء أکان آمنا أم خائفا (فقه السنته ۱۴۰/۵)، سواء کان دخوله لحاجة تتکرر أم لم یتکرر (مسلم مع النووی ۴۳۷/۱)

اور مولانا ظفرالاسلام، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا فضل الرحمٰن قاسمی اور مفتی عبدالرحیم صاحبان نے جواز کے لئے حیلہ کی تجویز پیش کی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی احرام کی پابندی ضروری ہے، اس رائے کو مندرجہ ذیل حضرات نے اختیار کیا ہے:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، خورشید انور اعظمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی نے تاجر اور مواقع ضرورت کو اس حکم سے مستثنی کیا ہے۔

دلائل:

(۱) قاعدہ ہے: قول وفعل میں تعارض کے وقت قول کو اور اباحت وحرمت میں حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۲) عن خصیف بن سعید بن جبیر أن النبی ﷺ قال: لا یجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۵۲/۴)

(۳) عن ابن عباسؓ قال: إذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مکة رجع إلی الوقت فأحرم وإن خشی إن رجع إلی الوقت فانه یحرم ویهریق لذلک دما (مسند اسحاق بن راہویہ)

(۴) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: هذه مکة حرمها الله عزوجل یوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهار (نسائی

(۲۱۱/۵

(۵)قال اللہ : لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء اللہ آمنین محلقین رؤوسکم ومقصرین (الآیۃ)

سوال نمبر۲:

تاجروں، کمپنیوں کے ایجنٹوں، گاڑیوں کے ڈرائیوروں اور وہ حضرات جن کو روزمرہ حدود حرم عبور کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ایسے لوگوں کے لئے ہر بار احرام باندھنا اور ارکان عمرہ ادا کرنا وقت طلب اور دقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حج وعمرہ کی نیت نہ رکھنے والے کے لئے بھی احرام باندھ کر حرم میں داخل ہونے کی پابندی ہے ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟

اس بارے میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ایسے لوگوں کے لئے احرام کو واجب قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک عدم وجوب کی اصل بنیاد حرج وتنگی ہے کہ ان لوگوں کو اگر ہر وقت احرام کا پابند قرار دیا جائے تو بہت بڑی تنگی اور مشقت وحرج کو دعوت دینا ہوگا جب کہ شریعت نے ''الحرج مرفوع ''اور''إذا ضاق الأمر اتسع '' کہا ہے، مزید دلائل جواب نمبر ا کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

البتہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا ابراہیم فلاحی اور سعید الرحمٰن قاسمی صاحبان کی رائے عدم جواز کی ہے، جن میں مولانا عبداللطیف مظاہری نے صرف اہل مکۃ کو تجارتی یا دیگر کسی مقاصد سے بغیر احرام آنے جانے کی ضرورۃ اجازت دی ہے اور اس پر حکم اباحت کو محدود کیا ہے۔

مولانا برہان الدین اور ابراہیم فلاحی صاحبان کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ محض قیاسی ہوتا تو اس کی گنجائش تھی اور واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ بلا احرام دخول حرم کی ممانعت منصوص ہے، نیز شعائر اللہ اور اس سرزمین کے تقدس وعظمت اور لوگوں میں عبادتوں کے رجحان کی کمی کا تقاضا یہ ہے کہ مزید اس کی تاکید کی جائے۔

المشقۃ والحرج انما یعتبران عند عدم النص.

المشاق علی قسمین مشقۃ لاتنفک عنها العبادۃ غالباً..................فلاأثر لها فی إسقاط العبادات.

سوال نمبر۳:

مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ پر مقالہ نگار حضرات کے قدر مشترک چار نقاط نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

اکثر کی رائے عدم جواز کی ہے کہ مکی اگر حج تمتع یا قران کرنا چاہے تو شرعاً اس کی گنجائش نہیں ہوگی، ان حضرات نے زیادہ تر درج ذیل آیت، احادیث اور عبارات فقہاء سے اپنی رائے مدلل کی ہے، جن میں مولانا زبیر احمد قاسمی،

مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا شکیل احمد، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شبیر احمد قاسمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا نور الحق رحمانی صاحبان کے نام شامل ہیں۔

دلائل:

(۱) فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (بقرة/۱۹۶)

(۲) قال قتادة ذكر لنا ان ابن عباس كان يقول ياأهل مكة لامتعة لكم أحلت لأهل الآفاق وحرمت عليكم إنما يقطع أحد كم واديا أو قال جعل بينه وبين الحرام واديا يهل بعمرة (ابن کثیر ۱۲۳۵/۱-۱۲۳۶)

ابرار الحق قاسمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا فضل الرحمٰن قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا محمد ابرار خان ندوی، محمد جنید احمد فلاحی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی نے مکی کے لئے ایسا نہ کرنے کو بہتر سمجھا ہے اور مولانا ظفر الاسلام نے حیلہ اپنانے کا مشورہ دیا ہے۔

تیسری رائے:

(مولانا مصلح الدین بروڈوی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا منظور احمد قاسمی) کی ہے، مولانا مصلح الدین اور مفتی جمیل احمد نذیری صاحب کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اور مولانا منظور احمد، مولانا برہان الدین سنبھلی صاحبان نے بغیر احرام دخول حرم کو ممنوع قرار دیا ہے۔

دلائل:

☆فليس للمكي أن يدخل مكة من غير إحرام لأنه صار آفاقيا (بحر الرائق ۳۱۹/۲)

☆وقد روى عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن له أهله حاضرى المسجد الحرام ......والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال وذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام أيضا فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنماهو تخفيف من الله وإزالة المشقة عنهم في إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعهما جميعا إذلو منعوا عن ذلك لأدى ذلك إلى مشقة وضرر وهلما لامشقة عليهم ولاضرر في فعل العمرة في غير أشهر الحج (احکام القرآن للجصاص ۲۸۸/۱)

سوال نمبر ۵:

تمتع کرنے والے آفاقی، ظاہر ہے پہلے عمرہ ادا کرتے ہیں اور اس کے بعد حج کا احرام، تو درمیان میں جو وقت بچتا ہے اس میں مزید عمرے کرسکتے ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اثبات میں دیا ہے کہ شرعاً اس کی اجازت ہے، اس دوران مزید عمرے کرسکتے ہیں اور بہت سے مؤیدات ودلائل اس کے جواز پر پیش کئے ہیں، بطور نمونہ چند ذکر کئے جا رہے ہیں:

دلائل:

☆أتمو الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت (بدائع ۲/۲۲۷)

☆عن ابن عباسؓ قال سمعت عمره يقول: لو اعتمرت ثم اعتمرت حججت لتمتعت (احکام القرآن للرازی ۱/۲۸۵)

☆وتصح في كل السنة ولكن يكره تحريما إنشائها بالإحرام في خمسة أيام بعد يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق للمنهي عنها فيها۔

☆أفاد أنه يفعل مايفعل الحلال فيطوف بالبيت مابداله ويعتمر قبل الحج (ردالمحتار ۲/۲۶۸)

☆عن عليؓ قال: في كل شهر عمرة (رواہ الشافعی)

☆قال النبي ﷺ: تابعوا بين الحج والعمرة

☆ ويستحب الإكثار من الاعتمار (الایضاح رص ۲۶۳)

البتہ مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عزیز اختر قاسمی اور مفتی عبدالرحیم صاحبان کی رائے یہ ہے کہ مزید عمرہ نہ کرے تو بہتر اور احوط ہے اور مولانا منظور احمد قاسمی کی رائے میں عمرہ سے اولی کثرت طواف ہے۔

وصرح في الباب بأنه لايعتمر اى بناء انه صار في حكم المكي ان المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج وهو الذى حط عليه كلام الفتح وخالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع من العمرة إن حج من عامه (ردالمحتار ۲/۲۱۲)

سوال نمبر ۶ (الف۔ب):

رمی جمرات ارکان حج میں سے ایک رکن ہے؟ تو کیا اس کے لئے دوسرے شخص کو نائب بنانا درست ہے؟ نیز عذر کی کیا حد ہے؟ اس بابت تمام ہی مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ مجبوری اور معذوری کے وقت رمی جمرات کے لئے دوسرے اشخاص کو نائب بنانا درست ہے، اور عذر کی حد بندی کرتے ہوئے بیشتر حضرات نے صراحت کی ہے کہ عذر کی حد یہ ہے کہ معذور شخص کھڑے ہوکر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو اور مقام رمی تک از خود جانے کی صلاحیت وطاقت نہ رکھتا ہو تو ایسا شخص شریعت کی نگاہ میں معذور تصور کیا جائے گا، اسی طرح تمام ہی حضرات اس بات پر بھی متفق ہیں کہ

محض ازدحام جوازِ نیابت کے لئے عذر قرار نہیں پائے گا، نیز اس حکم میں مرد وخواتین سب برابر ہیں۔

جبکہ مولانا شمس پیرزادہ، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد ایوب ندوی اور مولانا مصلح الدین کی رائے میں خواتین کے لئے اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی، حکیم ظل الرحمٰن صاحبان کے نزدیک سن رسیدہ اور کمزور وناتواں اشخاص جنہیں بھیڑ میں دب کر جان کی ہلاکت کا خدشہ ہو، کے لئے ازدحام بھی عذر قرار پائے گا اوران کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہوگا۔

دلائل:

☆عن جابرؓ أنه قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان و رمينا عنهم (رواہ احمد وابن ماجہ بحوالہ فقہ السنۃ ۱/۶۳۳)

☆والرجل والمرأة فى الرمى سواء إن رميها فى الليل أفضل فلاتجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (بغیۃ المناسک/ص۱۰۰)

☆قدتبين مماقدمناأنهم جعلوا خوف الزحام عذرالمرأة وظن به علة أوضعف فى تقديم الرمى قبل طلوع الشمس أوتأخيره إلى الليل لافى جواز النيابة فيهم لعدم الضرورة فلولم يرموا بأنفسهم خوف الزحام تلزمهم الفدية (حوالہ سابق)

☆وكذلک من عجز عن الرمى بنفسه لمرض أونحوه فإنه يستنيب من يرمى عنه ولاشئ عليه (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۰)

سوال نمبر ۷:

حج کو جانے والے حضرات جو قانوناً گرفتار ہو جائیں وہ محصر کے حکم میں ہوں گے یا نہیں؟

اس بابت تمام حضرات ہم خیال ہیں کہ ایسے لوگ بھی حکماً محصر ہوں گے اوران پر محصر ہی کے احکام جاری ہوں گے، اس کے ثبوت پر مقالہ نگار حضرات نے جو مواد و دلائل جمع کئے ہیں ان میں سے چند بطور نظیر پیش ہیں:

دلائل:

☆فقال قوم يكون الحصر بكل حابس من مرض أوعدو و كسر وذهاب نفقة ونحوها مما يحصره ويمنعه عن المضى إلى البيت وهو قول أبى حنيفة وأصحابه و روى ذلک عن ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وقال آخرون وهم الليث بن سعد ومالک وأحمد وإسحاق لايكون الإحصار إلا بالعدوفقط ولايكون بالمرض (عینی حاشیہ ابوداؤد ۱/۲۵۷)

☆السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر (فتح القدیر ۲/۱۲۵)

☆عن ابن عباسؓ إنما البدل على من نقض حجه بالتلذذ فاما من حبسه عذر أوغير ذلک فانه يحل ولايرجع وإن كان معه هدى وهو محصر نحوإن كان لايستطيع أن يبعث وإن استطاع

أن يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله (صحیح بخاری ۲۴۳/۱)

البتہ مولانا شمس پیرزادہ صاحب کی رائے میں ایسے لوگ محصر کے حکم میں نہیں آئیں گے، اور مفتی محبوب علی وجیہی نے ایسے محصروں پر حلال ہونے کے لئے ہدی کو لازم قرار نہیں دیا ہے اور مفتی عبدالرحیم نے ہدی کے حل میں بھی ذبح کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

سوال نمبر ۸:

رمی، ذبح، حلق میں احناف کے یہاں ترتیب رکھنا ضروری ہے، آج کے مشکل ترین حالات میں ترتیب برقرار رکھنا انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے مشکل ہو گیا ہے، تو کیا اس کے حل کے لئے عدم وجوب کے قائلین اور احناف میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

اس مسئلہ میں مقالہ نویسوں کی جملہ دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: ان میں زیادہ تر حضرات نے صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حالات وزمان کے پیش نظر فتوی دینے کا عندیہ دیا ہے اور کچھ نے ترتیب کو واجب ہی نہیں قرار دیا ہے، جن میں چند اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا جمیل احمد نذیری، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محمد رئیس ندوی، مولانا نور الحق رحمانی۔

دلائل:

☆عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع عنى للناس يسئلونه فجاء رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: اذبح ولا حرج فجاءه آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال: ارم ولا حرج، فماسئل النبي ﷺ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج (متفق علیہ)

☆عن ابن عباس أن النبي ﷺ قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال لا حرج (بخاری مع الفتح ۴۴۵/۳)

☆قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي ﷺ فاخذ أنه قال لا حرج في شيء من ذلك وقال أبو حنيفة لا حرج في شيء من ذلك ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأمانحن فلا نرى عليه شيئا (درس ترمذی ۱۵۲/۳)

دوسری رائے: مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا ظفر الاسلام، مفتی حبیب اللہ

قاسمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا منظور احمد قاسمی صاحبان کی ہے، ان میں مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی نے ترتیب کو واجب قرار دیا ہے، اور مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی اور منجملہ ان حضرات نے انتظامی امور کی ح پر زور دینے کی رائے دی ہے۔

دلائل:

قال السرخسی : إذا وافی منی یری جمرة العقبةثم یذبح إن کان قارنا أومتقائم بالحلق لحدیث عائشةأن النبی ﷺقال إن أول نسکنا فی هذا الیوم ان نری ثم نذبح ثم نحلق ولأن الذبح والحلق من أسباب التحلل الاتر إن تحلل المحصر بالذبح فیقدم الرمی علیهمائم الذبح فی معنی التحلل دون الحق فإن الحلق محظور الإحر والذبح لافکان الذبح فعل ماعلی الحلق (مبسوط ۶۴/۴)

اعلم أن فی یوم النحر أربعة نسک، رمی ونحر وطواف علی ترتیب ماذکر والترتیب فی الثلاثة الاواجب (العرف الشذی لانورشاہ الکشمیری ۱۸۲/۱)

سوال نمبر ۹:

الف۔ کیا حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے؟

تمام مقالہ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے۔

ب۔ آمر کی صریح اجازت کے بغیر مامور حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں مقالہ نگار حضرات میں دوطرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں، جن حضرات نے صراحتاً اجازت آمر کی ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ دلالتہً اور عرف ورواج کی وجہ سے مامور کے لئے حج تمتع کی گنجائش نقل کی ہے ان کے اسماء درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا شبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شکیل احمد قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا رئیس ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبداللطیف بری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اسعد اللہ قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، مفتی عبدالرحیم قاسمی۔

جن حضرات نے تمتع کے لئے آمر کی طرف سے صریح اجازت کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد ایوب ندوی، مفتی انور علی اعظمی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی،

مولانا محمد ابرار الحق قاسمی، مولانا محمد نورالقاسمی، مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی ولانا قمر الزماں ندوی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی۔

☆ مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور قمر الزماں ندوی صاحبان کی رائے میں اجازت کے باوجود تمتع نہ کرنا احوط اور بہتر ہے۔

ج۔ مامور کو اگر ظن غالب ہو کہ آمر سے وہ اجازت لیتا یا لے تو اسے تمتع کی اجازت مل جاتے یا دیدے گا تو اسے تمتع کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

اس بابت بیشتر حضرات نے چونکہ شریعت نے بہت مسائل میں ظن غالب کا اعتبار کیا ہے اس لئے مامور کے لئے تمتع کی گنجائش ہوگی، البتہ مندرجہ ذیل علماء کی رائے یہ ہے کہ مامور سے حج جیسی اہم عبادت کی ادائیگی کا معاملہ متعلق ہے اس لئے صراحتاً اجازت ضروری ہوگی، محض ظن غالب کا اعتبار نہیں ہوگا:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد جنید احمد فلاحی۔

د۔ دم تمتع حج بدل کرنے والے مامور کے ذمہ ہوگا یا آمر کے؟

اس بارے میں بھی فاضل مقالہ نگاروں کی اکثریت مامور (حج بدل کرنے والے) کے ذمہ دم کے وجوب کی قائل ہے، دوسری رائے رکھنے والے علماء نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہے تو دم اسی کے ذمہ لازم ہوگا اور بغیر اجازت یا کسی مجبوری کی وجہ سے ہے تو مامور اپنے مال سے دم ادا کرے گا جن کے اسماء مندرجہ ذیل ہیں:

مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا محمد رئیس ندوی اور سید قدرت اللہ باقوی صاحبان نے دم آمر کے ذمہ لازم قرار دیا ہے۔

(ھ) آمر کی طرف سے تمتع کی اجازت بھی ہو اور قانونی دشواری کی وجہ سے وہاں پہلے جانا پڑتا ہے اور حج کی تاریخ آنے تک احرام میں رہنا بھی ایک مشکل مسئلہ ہے، اس پریشانی کا کیا حل ہوگا؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں نے عام طور پر اس کے لئے تمتع کی گنجائش نقل کی ہے، جن میں ذیل کے اسماء شامل ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا نور الحق رحمانی، مفتی عزیز اختر قاسمی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی۔

اور مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا نور الحق رحمانی کی رائے یہ ہے کہ عمرہ کے بعد طوالت و اکتاہٹ سے بچنے کے لئے مدینہ چلا جائے اور حج کے قریب احرام باندھ کر حج کرے، مولانا اشتیاق احمد اعظمی کی رائے میں تمتع نہ

کرنا اولی ہے اور مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں تمتع کی گنجائش ہوگی۔

و- میت کی طرف سے حج بدل میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار کے دو نقاط نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

اگر میت نے زندگی میں اجازت دی ہو یا ورثاء جوان کی طرف سے حج کرا رہے ہوں ان کی طرف سے اجازت ہو تو تمتع کی گنجائش ہے ورنہ نہیں، اس نقطہ نظر کو اپنانے والوں میں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ارشادالحق قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا ابوبکر قاسمی، عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر عالم قاسمی وغیرہ حضرات کے نام شامل ہیں۔

دوسرا نقطہ نظر:

میت کی طرف سے حج بدل کی بھی گنجائش اور تمتع کی بھی گنجائش ہے اور عرف ورواج اور مشقت کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی، اس نقطہ نظر کو مندرجہ ذیل حضرات نے اختیار کیا ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شمس پیرزادہ، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا شکیل احمد قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا راشد حسین ندوی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی اور مولانا محمد رئیس ندوی۔

فریق اول کے دلائل:

إن الميت لو أمره بالتمتع المأمور صح ولايكون مخالفا: بلاخلاف بين الأئمة الأسلاف (ارشاد الساری ص ۳۰۴)۔

وبقي صورتان يكون بالقران فيها مخالفا أحدهما مالم ياذناله بالقران فقرن عنهما ضمن نفقتهما (بحرالرائق ۷۰/۳)۔

ولكن مازادفي اللباب يوافقه مافي البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذاكان بأمره كماسيأتي عن قريب قيل: وعليه فله أن ياذن للمامور بالإفراد العمرة اوامنه ثم ياتيان الحج عنه (غنیۃ المناسک ص ۱۸۵)

فریق ثانی کے دلائل:

وإلافجعل ثوابه له بعدالأداء إذبدون الأداء به يقع الحج عن القائل بالاتفاق فهو ليس حاجاعنه بل هو فاعل ثواب حجه له والثواب إنما يحصل بعدالأداء فبطلت نيته له في الإحرام

فلا يحصل له ثواب إلا إذا جعل له بعد الأداء كماقالوا في مسائل الحج عن إيضاح بل لابدمن جعل ثوابه له بعدالأداء لمافي العبادة البدنية (غنیہ رص ۴۶۲)

المعروف عرفا كالمشروط شرعاً

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والافيصير مخالفافيضمن (الدرالمختار ۲ر ۲۴۷)

سوال نمبر ۱۰:

الف۔ حائضہ عورت ناپاکی کی حالت میں طواف کرسکتی ہے یانہیں؟

ب۔ اگر کرلیا تو رکن ادا ہوگا یانہیں؟

ج۔ دم میں کیا واجب ہوگا؟

د۔ دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ضروری ہے یا باہر بھی اس کی گنجائش ہے؟

اس سوال کی تینوں شقوں ب، ج، د، میں تمام مقالہ نگار کا اتفاق ہے کہ اگر ناپاکی کی حالت میں یہ مجبوری حائضہ عورت طواف کرے تو رکن کی ادائیگی ہوجائے گی اور حج صحیح ہوگا اوراس جنایت کی وجہ سے دم دینا ضروری ہوگا اوردم میں چھوٹے جانور کافی نہیں ہوں گے بلکہ بڑے جانور، اونٹ، گائے، بھینس کا بدنہ دینا ہوگا، اورقربانی کا مکہ مکرمہ میں ہونا شرط ہے۔

جبکہ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کی رائے میں اس حالت میں طواف کرنے سے رکن ادا نہیں ہوگا، مجوزین نے قاعدہ شرعیہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' سے بھی اس کے جواز پر استدلال کیا ہے (مولاناسراج الدین قاسمی، مولانا سعیدالرحمٰن قاسمی)۔

تاہم سوال کی پہلی شق (الف) میں مقالہ نگار حضرات کی دو رائیں ہیں، مجوزین اور مانعین۔

مجوزین: کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ اضطرار اور ضرورت کے درجہ کی چیز ہے اس لئے خواتین کو مجبوراً شرعاً اجازت ہوگی کہ وہ اسی حالت میں طواف کرکے دم دیدے، اس رائے کے حاملین میں مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جمیل احمد نذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا شکیل احمد، مولانا رئیس ندوی اور مولانا شبیر احمد قاسمی۔

دلائل:۔

الضرورات تبيح المحظورات (الاشباہ والنظائر)

ومن المعلوم أن الصلوات هي أكبر الوجيات على الإطلاق وتجب في اليوم والليلة خمس مرات وأجمع العلماء على اشتراط الطهارة لها وتباح بل تجب للحاجة لعدم الطهورين

فیصلی بغیر وضوء ولاتیمم ویصلی غیر القبلة للضرورة ویصلی العریان عندعدم مایستر به عورته ونحوذلک مما أجمع العلماء علی جواز فعل للضرورة وطواف الحائض أولیٰ من هذا کله (القول بجواز طواف الحائض لابن تیمیہ/۴۵)

مانعین: کا خیال ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف معصیت ہے اگر عورت کرے گی تو ادا تو ہو جائے گا لیکن گنہ گار بھی ہوگی، اس لئے عورتوں کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے ایام ممنوعہ میں طواف بیت اللہ کریں، اس نقطہ نظر کے حاملین میں مندرجہ ذیل حضرات شامل ہیں:

مفتی انورعلی اعظمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری۔

دلائل:

افعل مایفعل الحاج غیر أن لاتطو بالبیت حتی تطهری (رواہ مسلم)

عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: الحائض والنفساء إذا أتتا علی الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضیان المناسک کلها غیر الطواف بالبیت قال أبو معمر فی حدیثه حتی تطهر (ابوداؤد، ترمذی)۔

سوال نمبر ۱۱:

ایام عدت میں خواتین حج یا عمرہ کرسکتی ہیں یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار میں دو طرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں:

رجحان اول: یہ ہے کہ کسی معتدہ عورت کو اپنی عفت وعصمت کے لئے کوئی خطرہ نہ ہو، دوبارہ حج کے لئے سفر کے اخراجات مہیا ہونے کی مستقبل میں امید نہ ہو، آفاق سے نکل کر حرم کے قریبی علاقہ میں داخل ہو چکی ہو جہاں سے مکہ کی مسافت سفر یا اس سے کم ہو اور وہاں سے گھر واپسی بھی دقت آمیز ہو، وہاں کسی خاص مقام پر عدت کے ایام گزارنا بھی آسان نہ ہو، غرض مختلف طرح کی مجبوریاں دامن گیر ہوں تو خاتون تمام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اپنے فریضہ حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے ۔ ... مندرجہ ذیل حضرات کا ہے:

مولانا عبیداللہ اسعد[illegible] [illegible]لانا برہان الدین، مولانا خالد سیف [illegible] رحمانی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولا[illegible] سعیدالرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی محمد انور علی اعظمی، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ارشادالحق قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن ، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا محمد ایوب ندوی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا شمس پیرزادہ اور مولانا محمد رئیس ندوی۔

دلائل:

وأتموا الحج والعمرة لله (الآية)

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل امنه او أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (بغیۃ المناسک/۱۶۷)

وقال أبويوسف ومحمد إذا كان معها ذومحرم فلاباس أن تخرج في عدتها (مختصر الطحاوی/ص ۲۱۹)

إذا مات المحرم والمرأة في الطريق فقال أحمد: إذا تباعدت مضت فقضت الحج، قيل له قدمت من خراسان فمات وليها ببغداد فقال تمضي إلى الحج وإذا كان الفرض خاصة فهو أكد...... وهذا لأنها لا بدلها من السفر بغير محرم فمضيها إلى قضاء حجها أولى (المغنی/۲۴۰ـ۲۴۱)

رجحان ثانی: یہ ہے کہ وہ محصر کے حکم میں ہوگی اور اس پر محصر کے احکام جاری ہوں گے حج وعمرہ نہیں کرے گی بلکہ عدت کے ایام پورے کرے گی، اس کے اپنانے والوں میں یہ حضرات ہیں:

مولانا ظفر الاسلام، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی اور مولانا صدر عالم قاسمی۔

دلائل:

قال ابن الهمام يتحقق الإحصار عندنا بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموت محرم المرأة وزوجها (المرقاة ـ ۲/۶)

فان كانت في مصر قرت فيه إلى أن تنقض عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرما خلافا لهما وإن كانت في قرية أومفازة لا تأمن على نفسها فلها أن تمضي إلى موضع أمن ولا تخرج منه حتى تمضي عدتها الخ (ردالمحتار/۲/۱۴۶)

سوال نمبر ۱۲:

۷ـ۸ ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ پہونچنے والے حجاج کو پندرہ دن جو کم از کم مقیم ہونے کے لئے ضروری ہے، پورے ہونے سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ کا سفر کر لیتے ہیں، منیٰ اور مکہ کی آبادی بھی ایک دوسرے سے مل گئی ہے تو کیا ایسے حجاج پندرہ دن منجملہ پورے ہونے پر مقیم ہوں گے یا مسافر رہیں گے؟

اکثر مقالہ نگار حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ شہروں کا اتصال اور عدم اتصال بلدیہ عرف اور کارپوریشن کی حد بندی پر مبنی ہے اور وہاں کی بلدیہ نے ابھی تک دونوں کو متصل اور ایک شہر قرار نہیں دیا ہے اس لئے دونوں مقامات پر قصر ہی ہوگا اگر چہ مکہ میں پندرہ دن کا عرصہ گزر جائے لیکن منیٰ جانے پر قصر لازم ہوگا، نیز مکہ میں مدت اقامت مکمل ہونے پر اتمام ہوگا لیکن منیٰ میں چونکہ پندرہ دن رہنا نہیں ہوتا اس لئے وہاں قصر ضروری ہوگا، البتہ کچھ حضرات دونوں کو متصل

مانتے ہوئے پندرہ یوم پورے ہونے پر دونوں شہروں میں اتمام صلوۃ یعنی مقیم ہونے کے قائل ہیں، جن کے اسمائے گرامی ہیں:

مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا نور الحق رحمانی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی۔

جبکہ مولانا عتیق احمد قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی صاحبان کے نزدیک اگر ایسا ہوگیا ہے اور دونوں شہر مل گئے ہیں، حکومت نے بھی دونوں کو ملا دیا ہے تو ایسے لوگ مقیم ہوں گے ورنہ مسافر ہی رہیں گے، اور مولانا خورشید احمد اعظمی کی رائے میں اگر مسافت پوری ہوگی تو مقیم ورنہ مسافر۔

سوال نمبر ۱۳:

نماز وتر رمضان المبارک میں باجماعت مشروع ہے اور ادائیگی میں ائمہ مجتہدین ومتبوعین کے نزدیک بظاہر نوعیت میں خاصا فرق واقع ہوا ہے تو کیا ایک امام کے متبوعین کی دوسرے امام کی اقتدا وتر میں جائز ہے؟

اول: بیشتر یا اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اپنی جماعت میسر نہ ہونے، تنہا ادا کرنے میں ثواب کم ہونے اور انتشار سے بچتے ہوئے مجمع اور جماعت کی رعایت کے پیش نظر وتر میں امام حرم کی اقتدا، جائز ہوگی اور وہ دو رکعت پر سلام نہ پھیر کر اپنی ایک رکعت پوری کرلے گا تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دلائل:

☆ وإن اقتداء الحنفي بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لانه مجتهد فيه (فتح القدیر ۱/۴۳۷)۔

وقال العلامه أنورشاه الكشميري: وبالجملة فمذهب الحنيفة أنه لاوتر عندهم إلابثلاث ركعات بتشهدين وتسليم نعم لواقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلک الشافعي الإمام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم الوتره صح وترالحنفي عندابي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰)

وعلى قول الهندو انى يصح الاقتداء وإن لم يحتط وظاهره الجواز وإن ترک بعض الشروط عندنا (شامی ۲/۸)

البتہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا تنویر عالم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ابراہیم فلاحی اور مولانا عبد الرشید قاسمی صاحبان کی رائے اقتداء میں عدم جواز کی ہے ان حضرات کے نزدیک حنفی اپنی وتر علاحدہ ادا کرے اور مولانا اسعد اللہ

قاسمی کی رائے میں صرف حرم میں اس کی اجازت ہوگی دوسری مسجدوں میں نہیں۔

دلائل:

هذاالاقتداء إذاكان يحتاط فى مواضع الاختلاف كان يجدد الوضوء بخروج نحو دم إلى قوله وأن لايقطع وتره بسلام على الصحيح (طحاوی/ص۳۱۲)

واستكله فى الفتح بأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وإن لم يخطر عندالنية صفة النية أوغيرهابل مجرد الوتر كماهو ظاهر إطلاق التعيين لتقرر النفلية فى اعتقاده ورده فى البحر بما صرح به فى التعيين أيضامن أن الامام إن نوى الوتر وهو يراه سنة جاز الاقتداء، كمن صلى الظهر خلف من يرى أن الركوع سنة وإن نوى بنية التطوع لايصح الاقتداء، لأنه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل (شامی ۱/۴۹۴)۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد
☆ مفتی انور علی اعظمی، مئو
☆ مولانا زبیر احمد قاسمی، سیتامڑھی
☆ مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپوری

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر۱، ۲، ۸)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدر آباد

حج وعمرہ سے متعلق جو مسائل زیر بحث ہیں، ان میں سوال نمبر۱، ۲ اور ۸ کی بابت عرض مسئلہ کی ذمہ داری اس حقیر کو سونپی گئی ہے، ان مسائل سے متعلق اکیڈمی کو کل ۴۵ جوابات موصول ہوئے ہیں، جن میں انتالیس جوابات حضرات علماء وارباب افتاء کے ہیں اور چھ دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد کے طلبہ تخصص فی الفقہ کے، افسوس کہ بعض مقالہ نگاروں کی رائے واضح نہیں ہے، چونکہ ان تمام حضرات کا فرداً فرداً تذکرہ موجب طوالت ہوگا، نیز چونکہ عام طور پر آراء میں ہم آہنگی اور موافقت پائی جاتی ہے، اس لئے ہر رائے کے ساتھ اس رائے کے قائلین کا ذکر بھی دراز نفسی سے خالی نہیں، اس لئے صرف ان حضرات کے ذکر پر اکتفا کیا جائے گا جن کا نقطہ نظر عمومی رائے سے مختلف ہو۔

سوال نمبر۱ اور ۲ کا ماحصل قریب قریب ایک ہی ہے کہ اگر آفاقی یا خود مکی کو بار بار حدود میقات سے تجاوز کر کے حرم کی طرف آنا پڑتا ہو، تو کیا ایسے شخص کے لئے ہر بار نیا احرام باندھ کر میقات کے اندر آنا اور عمرہ کرنا ضروری ہوگا؟

اس سلسلہ میں عام رائے جو ہے اور از راہ حاجت ائمہ ثلاثہ کے قول پر فتویٰ دینے کی ہے، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا عبد الرحیم بھوپالی، مولانا ابراہیم فلاحی (گجرات) اور مولانا برہان الدین سنبھلی نے آفاقی اور مکی دونوں ہی کے حق میں احرام کو ضروری قرار دیا ہے، البتہ بوقت حاجت اس حیلہ کے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی نے آفاقی اور مکی میں فرق کیا ہے کہ آفاقی کے لئے تو احرام باندھ کر ہی آنا ضروری ہوگا، مکہ کے ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ پر احرام باندھنا واجب نہ ہوگا۔

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کے مقصد سے مکہ مکرمہ آئے، اس کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، اس پر بھی قریب قریب اتفاق ہے کہ ان لوگوں کے لئے جو ایندھن لاتے اور فروخت کرتے ہوں بلا احرام حرم میں واپس آنا جائز ہے، امام بخاریؒ نے اس سلسلہ میں تعلیقاً روایت نقل کی ہے (بخاری: ار باب دخول الحرم ومکۃ بغیر احرام) اور علامہ عینی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خود امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے (عمدۃ القاری)، ان دونوں صورتوں کے علاوہ دوسرے لوگ جو میقات سے گذر کر حرم میں آئیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، اگر بلا احرام میقات سے آگے بڑھ گیا تو واجب ہے کہ میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے یا دم جنایت ادا کرے۔ دوسرے فقہاء کی آراء کے نقل کرنے میں اہل علم کے یہاں خام!

اضطراب پایا جاتا ہے اور یہ باعث تعجب نہیں، کیونکہ ائمہ ثلاثہ اور بالخصوص امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں کثرت اقوال ایک معروف بات ہے، اس لئے ضروری ہے کہ خود ان فقہاء کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے، اور دیکھا جائے کہ ان حضرات کے یہاں معتبر اور صحیح تر قول کیا ہے، فقہ مالکی کا مستند ترین ماخذ مدونہ ہے، اور ''مدونہ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے مکہ آئے، اس کے لئے احرام باندھ کر مکہ آنا مستحب ہے، قال مالک لا أحب لأحد من الناس أن يقدم من بلده إلى مكة فيدخلها بغير إحرام (المدونۃ الکبری ۱؍۳۰۳)، فقہاء شوافع میں نووی کی کتاب ''الایضاح'' خاص مناسک ہی سے متعلق ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل کئے ہیں اور لکھا ہے کہ صحیح تر قول ایسے شخص کے لئے احرام کا مستحب ہونا ہے، فيه خلاف منتشر يجمعها ثلاثة اقوال: أصحها أنه مستحب (کتاب الایضاح ۱۹۷) البتہ فقہاء شوافع کے یہاں اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچاتے ہوئے بلا احرام آنے کی صورت میں دم ادا کر دینا مسنون ہے، ويسن بتركه دم (الافصاح علی مسائل الایضاح ۱۲۱)۔

حنبلی دبستان فقہ کے مستند ترین ترجمان ابن قدامہ نے امام احمدؒ کا دو قول نقل کیا ہے: ایک یہ کہ جو شخص حاجت متکررہ کے لئے داخل نہ ہو، اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا: المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلايجوز له تجاوز المیقات غير محرم به (المغنی ۳؍۱۱۶)۔ گویا حاجت متکررہ کی بنا پر جسے مکہ آمد و رفت کرنا پڑے اس کے لئے بلا احرام دخول مکہ کی اجازت ہے، دوسرا قول امام احمد کا حج وعمرہ کے علاوہ صورت میں مطلق بلا احرام جواز کا ہے (حوالہ سابق)۔

ان حوالہ جات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن شارحین حدیث اور مسالک فقہیہ کے ناقلین نے بلا احرام حرم میں داخلہ کے عدم جواز والے قول کو جمہور کا قول قرار دیا ہے، انہوں نے مختلف مکاتب فقہ کے ان اقوال کی بنا پر کہا ہے جو خود اصحاب مذہب کے نزدیک قول مرجوح ہے، جمہور کا نقطہ نظر یہی ہے کہ جو لوگ حج وعمرہ کے ارادہ سے حرم نہ آئے ہوں ان کے لئے احرام باندھ کر آنا مستحب اور مسنون ہے، نہ کہ واجب اور موجب دم۔

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں ہی نقاط نظر پر وقیع منصوص اور معقول دلائل موجود ہیں، اور ائمہ مجتہدین کا کسی رائے کو قبول کرنا دراصل بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ رائے دلائل سے عاری اور علمی وزن سے خالی نہیں ہے، لیکن فریقین کے دلائل کی طرف محض اس لئے اشارہ کیا جاتا ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ مسئلہ استدلالی اعتبار سے بھی مجتہد فیہ ہے، نہ کہ قطعی۔

جو حضرات میقات کے باہر سے حرم آنے والوں کے لئے احرام کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت سعید بن جبیرؒ نقل کرتے ہیں کہ آپ فرماتے ہیں: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن أبی شیبہ ۴؍۵۲) گو یہ روایت سعید بن جبیرؒ نے مرسلاً ذکر کی ہے، لیکن حافظ زیلعی نے مصنف ابن ابی شیبہ

ہی کے حوالہ سے عن سعید بن جبیر عن ابن عباس نقل کیا ہے، لیکن مصنف کے موجودہ نسخوں میں موجود نہیں، اس لئے ممکن ہے کہ مصنف کے بعض نسخوں میں یہ روایت مسنداً بھی نقل کی گئی ہو، کیونکہ بظاہر حافظ زیلعی جیسے متثبت اور متقن محدث پر اعتماد نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۲) خود امام شافعی نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے (مسند امام شافعی ۱۱۶)۔

(۳) حنفیہ کا خیال ہے کہ احرام کا مقصد حرم کی مبارک و میمون سرزمین کا احترام بھی ہے نہ کہ صرف حج و عمرہ، اور ظاہر ہے کہ یہ احترام ہر وارد حرم پر واجب ہے۔

جو حضرات احرام کو ضروری قرار نہیں دیتے ان کے پیش نظر یہ ہے کہ:

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے میقات سے گذرنے والے لوگوں پر اس وقت احرام لازم قرار دیا جبکہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں۔

إن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم هن لهن ولكل آت أتى عليهن من غيرهن من أراد الحج والعمرة (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب عمرہ کر کے مدینہ تشریف لائے اور قدید ہی میں معلوم ہوا کہ مدینہ پر فوج کشی ہو چکی ہے تو مکہ واپس گئے اور بلا احرام داخل ہوئے، اس روایت کو امام مالک اور امام محمد بسند متصل اور امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

(۳) حضرت ابو قتادہؓ کا واقعہ صحاح ستہ میں بتفصیل موجود ہے، جو کہ حج سے متعلق دوسری ضروریات کے لئے بھیجے گئے تھے، انہوں نے میقات سے احرام نہیں باندھا تھا اور اسی لئے شکار بھی فرمایا تھا (نیل الاوطار ۲/۳۰۰)۔

(۴) غزوۂ خیبر کے بعد آپ ﷺ نے حجاج بن علاط کو مکہ بھیجا ہے اور وہ بھی بلا احرام مکہ میں داخل ہوئے (نیل الاوطار ۲/۳۰۱)۔

(۵) احرام کا تعلق اصل میں حج و عمرہ کی عبادت سے ہے نہ کہ حرم شریف کے احترام سے، یہی وجہ ہے کہ احرام حج و عمرہ کی تکمیل ہی پر کھولا جاتا ہے، اگر احترام حرم کی بنا پر احرام ہوتا تو حل میں رہنے والوں کے لئے احرام ضروری ہوتا، ان دونوں نقاط نظر کے سلسلہ میں اہم منصوص اور معقول دلائل ہیں، اور گو فریقین نے ایک دوسرے کے دلائل کے جوابات بھی دیئے ہیں، لیکن یہاں تقابل اور ترجیح مقصود نہیں، بلکہ اس قدر عرض کرنا ہے کہ یہ دونوں ہی رائیں مناسب دلائل و براہین پر مبنی ہیں، اور نفس مسئلہ پر نہیں بلکہ موجودہ حالات کی روشنی میں ہمیں اس پر غور کرنا ہے۔

غور طلب نکات دو ہیں: اول یہ کہ جو حضرات احرام کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں (حطابین) کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، تو ان کا یہ استثناء کسی نص پر مبنی ہے اور وہ نص تعبدی ہے یا یہ استثناء معلول بالعلۃ ہے اور علت دفع حرج ہے؟ دوسرے کیا موجودہ حالات میں ڈرائیوروں اور تاجروں کو احرام

باندھ کر جانے کا پابند کرنے میں حرج محسوس کیا جاتا ہے، کیا وہ واقعی معتبر بھی ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں کے لئے استثناء کوئی تعبدی حکم نہیں، بلکہ علت حرج ہی سے متعلق ہے، غور فرمائیے کہ حرم شریف کا احترام تو ان لوگوں کے لئے بھی ہے، جو حدود حرم کے اندر رہتے ہوں، بلکہ اگر میقات کے مفہوم کو آپ عام قرار دیں تو اہل حل کے لئے وہ حصہ بھی گویا میقات ہی ہے جہاں حرم کی ابتداء ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء لکھتے ہیں کہ جو شخص حل کے اندر ہو فوقته للحج والعمرة الحل (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۱۸۰)۔

پس جن حدیثوں میں لا تجاوز الوقت إلا باحرام (نصب الرایہ ۱۵/۳) کا لفظ آیا ہے، وہ گویا آفاقی اور حلی دونوں ہی کو شامل ہے، اس سے بھی زیادہ صریح روایت بیہقی کی حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ہے: لایدخل أحد مكة إلا محرما، حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۳۰۰/۲)، اس میں تو ہر اس شخص کے لئے احرام کو ضروری قرار دیا گیا ہے جو مکہ میں داخل ہونا چاہے وہ حدود میقات کے باہر سے آئے یا اندر سے، اب ظاہر ہے کہ جن فقہاء نے اہل حل کا اور ایندھن فروشوں کا اس سے استثناء کیا ہے وہ دفع حرج ہی کے تحت ہے، اسی لئے ابن ہمام کہتے ہیں:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخول مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (فتح القدیر ۴۲۵/۳)۔

لہذا اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ یہ استثناء و تخصیص معلول بالعلۃ ہے، اور اہل حل اور ایندھن فروشوں کو مستثنیٰ کرنا دفع حرج کی علت پر مبنی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آج کل ڈرائیور اور تجار کی بار بار حرم میں آمد و رفت ایسا حرج ہے یا نہیں جو معتبر ہو؟ اس سلسلہ میں علامہ عینی کی یہ عبارت چشم کشا ہے:

وقال أبو عمر لا أعلم خلافا بين فقهاء الأمصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة انهم لا يامرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (عمدۃ القاری ۲۰۵/۱۰)۔

نیز مولانا عبدالحی لکھنوی رقمطراز ہیں:

ورخصوا للحطابين ومن يكثر دخولهم ولمن خرج منها يريد بلده ثم بدا له أن يرجع كما صنع ابن عمر (التعلیق المجد ۲۱۹/)۔

اس لئے جن لوگوں کو روزانہ ایک یا اس سے زیادہ دفعہ میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہونا پڑتا ہے، اس کے لئے واقعۃً یہ حرج ہے اور اس حرج کا معتبر ہونا خود فقہاء حنفیہ کی عبارت سے واضح ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

ایک فقہی مذہب سے دوسرے فقہی مذہب کی طرف جزوی عدول کے لئے علماء اصول نے جن شرطوں کو ملحوظ رکھا ہے، ان میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، اول یہ کہ وہ دوسری رائے بھی قوی دلیل پر مبنی ہو بقول علامہ علائی: إذا رأى القول المخالف لمذهب إمامه دليلا قويا راجحا (تیسیر التحریر ۴/ ۲۵۵)، اور دوسرے یہ کہ کوئی ضرورت اس عدول کی متقاضی ہو، علامہ شامی کا بیان ہے:

والحاصل أنه إذا أتفق أبو حنيفه وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة (رسم المفتی ر۰۷)۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ فقہاء جہاں مسائل فقہیہ میں ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف عدول کی بات کرتے ہیں وہاں ضرورت سے اضطرار یا اصطلاحی ضرورت مراد نہیں ہوتی، علامہ حصکفی نے سفر میں جمع بین الصلاتین کی اجازت بر بنائے ضرورت دی ہے، اور شامی نے اس ضرورت کی تشریح ایک گونہ مشقت سے کی ہے، وما فيه نوع مشقة (رد المحتار ۲/ ۳۵۶)۔

پس نصوص شارع میں تخصیص کے لئے جس درجہ کا حرج مطلوب ہوتا ہے، فقہاء کے اجتہادات میں ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف عدول کے لئے اس درجہ کی ضرورت مطلوب نہیں، اور زیر بحث مسئلہ میں حرج کی جو کیفیت پائی جاتی ہے وہ اس عدول کے جائز ہونے کے لئے کافی ہے، اور جہاں تک حیلہ کی بات ہے تو اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اسی حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں درست نظر نہیں آتا، اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی وبے احترامی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

لہذا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) حرم میں عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد سے داخلہ کے لئے احرام کا واجب ہونا یا نہ ہونا ایک اجتہادی مسئلہ ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک احرام واجب نہیں، اور وہ بھی اپنی اس رائے کے لئے قوی دلائل رکھتے ہیں۔

(۲) حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں کے لئے بلا احرام داخل ہونے کی اجازت علت حرج پر مبنی ہے۔

(۳) ایسے لوگ جن کو روز میقات سے گذر کر حرم میں داخل ہونا پڑتا ہو، ان کا حرج اس درجہ کا ہے جو ایک فقہی مسلک سے دوسرے فقہی مسلک کی طرف جزوی انتقال کے لئے کافی ہے اور عدول اختلاف برہان پر مبنی نہیں، بلکہ اختلاف زمان پر مبنی ہے۔

لہذا فی زمانہ ان لوگوں کے لئے جن کو بار بار اور روزانہ حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے بلا احرام داخل ہونا جائز ہونا چاہئے، ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

سوال نمبر ۸ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب سے متعلق ہے، اس سوال سے متعلق بھی انہیں پینتالس حضرات کے جواب آئے ہیں، ان میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی کی رائے ہے کہ امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق ان افعال میں ترتیب واجب ہے، دوسرے مقالہ نگاروں کے نزدیک موجودہ حالات میں مذبح کی دوری، ازدحام کی کثرت اور لوگوں کی جہالت و ناواقفیت کے باعث دیگر فقہاء اور صاحبین کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، جس کے مطابق افعال میں ترتیب واجب نہیں۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ طواف زیارت اور باقی تین افعال رمی، قربانی اور حلق کے درمیان بالاتفاق ترتیب واجب نہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ حج إفراد ادا کرنے والے کے لئے چونکہ قربانی واجب نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں قربانی میں بھی ترتیب ضروری نہیں، تمتع اور قران کرنے والے کے لئے ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنا پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں (المدونۃ ۱/۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۱/۱۲۲، الاقناع ۱/۱۹۱) البتہ امام مالک نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے۔

فما يقول مالك فيمن حلق قبل أن يرمي الجمرة؟ قال مالك عليه الفدية (المدونۃ الکبری ۱/۲۳)۔

اور حنابلہ نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے (الاقناع ۱/۳۹۱) فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اس لئے اگر ان افعال میں تقدیم وتاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

أما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شئ عليه (ردالمحتار ۲/۲۵۰)۔

ان حضرات کا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جو صحاح میں منقول ہیں، اور جن میں حلق قبل الذبح اور ذبح قبل الرمی کے بارے میں آپؐ نے "لاحرج" فرمایا، حرج سے یہ حضرات حرج دنیوی اور حرج اخروی دونوں ہی مراد لیتے ہیں، یعنی نہ ایسے شخص پر دم جنایت واجب ہوگی اور نہ وہ آخرت میں گنہ گار ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کی خلاف ورزی کی صورت میں دم جنایت بھی واجب ہوگا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۳۳، المبسوط ۴/۶۵)۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا قول ہے:

من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما.

علامہ ترکمانی نے اس کو امام مسلم کی سند پر صحیح قرار دیا ہے (الجوہر النقی ۱/۴۷)۔

اس کے علاوہ جیسے نماز کے افعال جس ترتیب سے آپ سے ثابت ہیں یہی ترتیب ان کی ادائیگی میں ملحوظ ہے، اسی طرح ضروری ہے کہ حج کے افعال آپؐ سے جس ترتیب سے ثابت ہوں اسی ترتیب سے ان کی انجام دہی ضروری ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نقطہ نظر کی بابت دو باتیں ضرور ملحوظ رہنی چاہئیں، اول یہ کہ اگر کوئی شخص ترتیب کے مسئلہ سے واقف نہ ہو، اور عدم واقفیت کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کردے تو خود امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی اس پر کچھ واجب نہیں، فقہ کی متداول کتابوں میں اس بابت موجود نہیں لیکن خود امام محمد نے ''کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ'' میں پوری صراحت اور وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

أخبرنا محمد عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه وقال أهل المدينة إذا جهل الرجل فحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة افتدى (کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ ۲/۳۷۷،۳۷۶)۔

گویا امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں عالم اور جاہل کے درمیان فرق کیا ہے، امام محمد کا استدلال اس پر بڑا لطیف اور نفیس ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی روایت میں ہے:

جاء رجل فقال يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج، قال آخر يا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي قال ارم ولا حرج.

تو یہاں استفسار کرنے والے شخص نے عدم شعور یعنی عدم علم کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کی تھی، لہذا ''لا حرج'' کا حکم بھی ایسے ہی شخص کے ساتھ مخصوص ہوگا جو عدم علم کی بنا پر اس کا مرتکب ہوگا، گویا لم أشعر، لم أكن عالما بحكم الترتيب کے معنی میں ہے، امام بخاری کا ایک ترجمۃ الباب بھی امام محمد کے اس استدلال کو تقویت پہونچاتا ہے، بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس والی روایت پر یوں عنوان قائم کیا ہے: ''باب إذا رمى بعد ما أمسى أو حلق قبل أن يذبح ناسيا أو جاهلا''۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی واجبات حج کا ترک اس وقت موجب دم ہوتا ہے جب بلا عذر واجب کو ترک کیا گیا ہو، گو اس سلسلہ میں مشائخ کے یہاں ایک گونہ اختلاف ہے لیکن کاسانی نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ عذر کی بنا پر ترک واجب موجب دم نہیں، کاسانی نے سعی بین الصفا والمروۃ کو واجب بتاتے ہوئے لکھا ہے:

إذا كان واجبا فإن تركه لعذر فلاشيء عليه وإن تركه لغير عذر لزمه دم لأن هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب (بدائع الصنائع ۲/۱۳۴)۔

علامہ شامی نے بھی جنایات کے باب میں شروع ہی میں بطور اصول اس کا ذکر فرمایا ہے (رد المحتار ۲/۲۰۰) جس سے خیال ہوتا ہے کہ شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اس طرح اگر کوئی شخص ناواقفیت یا عذر کی وجہ سے ان افعال میں ترتیب قائم نہیں رکھ سکے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق بھی اس پر دم واجب نہیں ہوگا، نیز یہ بات بھی

قابل لحاظ ہے کہ چونکہ خاص کر قربانی میں مطلقاً نیابت جائز ہے، اس لئے مذبح کی دوری چنداں مضر نہیں۔

پس جمہور اور صاحبین کی رائے بھی قوی دلیل پر مبنی ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جن مسائل میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہو ان میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دینا اصحاب افتاء کے یہاں کوئی نادر اور قلیل الوقوع امر نہیں، نیز مشائخ نے اس بات کو بھی تسلیم کیا ہے کہ صاحبین کا قول بھی دراصل امام ابوحنیفہ ہی کے ایک قول کی حیثیت رکھتا ہے لیکن ان سب کے باوجود بظاہر اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کی طرف عدول کی حاجت محسوس نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) اس مسئلہ میں بھی فریقین کے پاس قوی دلائل موجود ہیں۔

(۲) اگر جہالت یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب کی خلاف ورزی ہو تو امام ابوحنیفہ کے یہاں بھی یہ موجب دم نہیں۔

(۳) عذر کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کرنی پڑے تب بھی اس سے دم واجب نہیں ہوگا۔

(۴) جو لوگ ترتیب کے مسئلہ سے واقف بھی ہوں اور کوئی عذر ان کے لئے اس ترتیب پر عمل کرنے سے مانع نہ ہو ان کے لئے ترتیب واجب ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۳، ۴، ۵، ۹)

مفتی انور علی اعظمی، مئو

سوال نمبر ۳:

مکہ مکرمہ میں مقیم اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو تو اشہر حج کے شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں کل تینتالیس رائیں مرسلہ مقالات سے حاصل ہوئیں، ان میں سات حضرات مکہ میں مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش سمجھتے ہیں، اور بقیہ چھتیس مقالہ نگار اس حق میں ہیں کہ ایسے شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرات مجوزین کے اسماء یہ ہیں:

مولانا اخلاق الرحمن، مولانا ایوب ندوی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا عبد اللطیف کاکوسی، مولانا عتیق احمد بستوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ارشاد احمد۔

حضرات مانعین کے اسماء یہ ہیں:

مولانا خورشید انور بنارس، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا اشتیاق احمد مئو، مولانا انور علی مئو، مولانا ابوسفیان مئو، مولانا برہان الدین سنبھلی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی مصلح الدین بڑودہ، مولانا شاہین جمالی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا سراج الدین، مولانا تنویر عالم قاسمی، حکیم ظل الرحمن بھوپالی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا شکیل احمد بستوی، مولانا عبد السلام ابو ہریرہ سلفی، مولانا رئیس احمد ندوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد جنید احمد قاسمی، مولانا ابرار الحق، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبد الرشید گورینی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو۔

جن حضرات نے اس مسئلہ میں جواز کا قول نقل کیا ہے، ان میں سے متعدد حضرات کا استدلال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے اہل وعیال بھی مکہ ہی میں رہتے ہیں وہ تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرنے کے بعد اپنے بال بچوں میں یعنی اپنے گھر میں رہے گا، لہذا اس کی جانب سے تمتع متحقق ہی نہیں ہوگا بلکہ المام صحیح ہوجانے کی بنا پر اس کا حج مفرد ہی

ہوگا،ان لوگوں نے شامی کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے:

أما التمتع فإنه لا يتصور للإلمام الذی يوجد منه بينهما (شامی ۱۹۸/۲)۔

اس مسئلہ میں علامہ شامی نے ایک طویل بحث کے بعد اسی رائے کو ترجیح دی ہے کہ مکی سے قران کا تصور تو ہوسکتا ہے، تمتع کا تصور نہیں ہوسکتا۔

صحیح بخاری میں "باب قول الله عز و جل ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" کے تحت ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ منقول ہیں: "فإن الله أنزله فی كتابه وسنة نبيه ﷺ وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالىٰ ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" (صحیح بخاری مع الفتح ۴۳۶/۳)۔

مصنف ابن أبی شیبہ میں مجاہد، عروہ، طاؤس، میمون اور امام زہری جیسے بڑے بڑے تابعین کے آثار منقول ہیں جو اہل مکہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دال ہیں، ہدایہ اور فقہ حنفی کی دیگر کتب میں منقول ہے:

"ليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" (ہدایہ مع الفتح ۱۰/۳)۔

مذکورہ جملہ عبارات اس بات پر صراحت کررہی ہیں کہ مکی کے لئے تمتع اور قران درست نہیں ہیں، نیز یہ کہ مکی کے لئے متعہ متصور ہے، المام صحیح کو بنیاد بناکر مکی سے تمتع کی نفی کرنا درست نہیں ہے، مزید وضاحت کی خاطر ملا علی القاری کی عبارت لباب سے نقل کی جاتی ہے، ملا علی القاری نے پہلے فقہاء احناف کے دونوں قسم کے اقوال نقل کئے ہیں یعنی تحقق متعہ کا قول اور بطلان متعہ کا قول، اس کے بعد تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "وفيه أن الجمع بين كلام أئمة المذاهب وقول المشائخ هو الأولىٰ بالاعتبار بأن نقول قولهم تمتعهم مرادهم بطل تمتعهم المسنون لا تمتعهم اللغوی بلا مرية عندهم وكذا تصريحهم فی الشرط بأن الشرط إنما هو فی التمتع المسنون لا لمطلق التمتع وإلا فلا معنى لوجوب الدم والله سبحانه وتعالىٰ أعلم"،

پھر ملا علی القاریؒ نے الما م صحیح کا بھی جواب دیا ہے:

وأما الجواب عن الإلمام فهو أن إلمام أهل مكة ليس يضرهم لما وقع اتفاق علماء الأعلام من أن الآفاقی إذا كان معه أهل صح له التمتع وإنما يضره الإلمام إذا كان بعد فراغه من عمرته سافر إلى بلده أو قريته من نحو كوفة أو بصرة ونزل بأهله كما هو مقرر فی محله وهذا غاية التحقيق والله ولی التوفيق (شرح لباب لعلی القاری/۱۵۳)۔

ان دلائل کی بنا پر راقم السطور کی رائے یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے قران اور متعہ مکہ میں رہتے ہوئے درست نہیں ہے۔

سوال نمبر ۴:

جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع اور قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ

مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حج میں میقات کے باہر گئے پھر مکہ مکرمہ واپسی پر اگر بغیر احرام باندھے میقات کے اندر داخل ہوں تو انہیں دم دینا پڑے گا، اور اگر عمرہ کے احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوں پھر عمرہ کے احرام سے حلال ہونے کے بعد اسی سال حج بھی کریں تو ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا اور دم جنایت لازم ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی ودشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے، اہل مکہ کی اس مشکل کا حل تلاش کرنے کے لئے مقالہ نگاروں کی رائیں مختلف ہیں، اس موضوع پر تقریباً چونتیس جوابات موصول ہوئے۔

حضرات مجیبین کو ان کی آراء کی روشنی میں چار حصوں میں تقسیم کی جاسکتا ہے:

ا۔ بعض حضرات نے اس مشکل کا یہ حل پیش کیا ہے کہ ایسا شخص احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہے، احرام کی پابندی اس شخص کے لئے ہے جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات تجاوز کرنا چاہتا ہو، اس رائے کے قائلین مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی، مولانا رئیس احمد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مفتی محبوب علی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایسا شخص عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ میں داخل ہوگا اور عمرہ بھی کرے گا اور اسی سال حج بھی کرے گا اور اس پر دم جنایت بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ مکی کی جانب سے تمتع متحقق ہی نہیں ہوگا، اس کے قائلین مندرجہ ذیل علماء کرام ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا عتیق احمد بستوی۔

۳۔ تیسری رائے یہ ہے کہ مکی کے لئے تمتع کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اگر اس کے اوپر حج فرض ہے تو اشہر حج میں میقات سے باہر نہ جائے اور اخروی نفع کے سامنے دنیوی خسارہ کو قبول کرے، اور اگر حج کی فرضیت سے سبکدوش ہو چکا ہے تو اس سال عمرہ پر اکتفا کرے اور حج نفل سے احتراز کرے، اس رائے کے قائل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی مئو۔

اس رائے کے قائلین میں مولانا شاہین جمالی اور قاری ظفر الاسلام کا خیال یہ ہے کہ ایسا شخص حیلہ کے ساتھ مکہ میں داخل ہو۔

۴۔ چوتھی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص عمرہ کے احرام کے ساتھ حدود حرم میں داخل ہو اور عمرہ بھی کرے پھر حلال ہونے کے بعد اس سال حج بھی کرے اور خلاف مسنون امر کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے دم جنایت ادا کرے، اس کے قائلین ہیں:

مولانا اشتیاق احمد، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا انور علی اعظمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا خورشید انور اعظمی مظہر العلوم بنارس، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابرارالحق صدیقی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ارشاد احمد قاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، حکیم ظل الرحمن۔

اس مشکل کے حل کے لئے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا ابن عباس کے اس اثر کے خلاف ہے، جس کو ابو الشعثاء نے روایت کیا ہے: انه رای ابن عباس رضی الله عنهما یرد من جاوز المیقات غیر محرم (مسند شافعی ر۱۶)۔

نیز علامہ شوکانی نے بیہقی کے حوالہ سے ایک حدیث کا ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو جید کہا ہے، وہ یہ ہے: "لایدخل أحد مكة إلا محرما" (نیل الأوطار ۵ر۲۸)۔

اسی طرح یہ کہنا کہ یہ لوگ عمرہ بھی کریں اور حج بھی کریں ان کی جانب سے تمتع کا وجود متصور ہی نہیں ہے، اگرچہ علامہ شامی نے اس قول کی حمایت کی ہے مگر دوسرے فقہاء نے اس کا رد کیا ہے اور اس کی صراحت کی ہے کہ اہل مکہ کا اپنے اہل وعیال میں جانا المام صحیح نہیں ہوگا، لہذا ان سے بھی تمتع کا تصور ہے بلکہ اشہر حج میں دونوں کو جمع کرنے سے اس کا تحقق بھی ہوگا، لیکن ان کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے جیسا کہ اس کے تفصیلی دلائل سوال نمبر (۳) کے عرض مسئلہ میں ذکر کئے گئے ہیں۔

ان کا اہل وعیال میں جانا المام صحیح نہیں ہوگا، ملا علی قاری اہل مکہ کے المام پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وأما الجواب عن الإلمام فهو أن إلمام أهل مكة ليس يضرهم لما وقع اتفاق علماء الأعلام من أن الآفاقي إذا كان معه أهل صح له التمتع وإنما يضره الإلمام إذا كان بعد فراغه من عمرته سافر إلى بلده أو قريته من نحو كوفة أو بصرة ونزل بأهله كما هو مقرر في محله وهذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق (شرح اللباب لملا علی القاری ر۱۵۳)۔

ان دونوں اقوال کے بعد مذکورہ مشکل کے حل کا ایک راستہ احتیاط کا ہے کہ اہل مکہ یا تو اشہر حج کے شروع ہونے کے بعد سفر سے پرہیز کریں جبکہ انہیں فرض حج ادا کرنا ہو یا اس سال صرف عمرہ پر اکتفا کریں، اگر فرضیت حج سے سبکدوش ہو چکے ہوں اس کے باوجود اگر وہ نفلی حج کرنا ہی چاہتے ہیں اور حج کی فضیلت اور ثواب سے اپنے کو محروم نہیں رکھنا چاہتے تو ان کے لئے ایک راستہ یہ بچ جاتا ہے کہ عمرہ کا احرام باندھ کر جائز عمرہ کریں پھر عمرہ کے احرام سے حلال ہوکر حج بھی کریں اور دم دیں، اگرچہ ایسا کرنا خلاف سنت ہے لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں، البتہ اگر حج کا زمانہ قریب ہو تو حج کے احرام کے ساتھ داخل ہوں اور صرف حج کر لیں جب بھی ان کے لئے کوئی دشواری نہیں پیش آئے گی۔

سوال نمبر۵:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں کل تینتالیس رائیں موصول ہوئیں۔

ان میں چونتیس مقالہ نگاروں کے نزدیک متمتع حج کا احرام باندھنے سے مزید عمرے کرسکتا ہے، پانچ حضرات نے اس کو خلاف اولی کہا ہے، چار مقالہ نگاروں نے ممنوع قرار دیا ہے، مانعین میں جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا ثناءالہدیٰ قاسمی اور مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی ہیں۔

خلاف اولی کہنے والوں میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا ابرارالحق دارالعلوم سبیل السلام، مولانا عبیداللہ اسعدی اور مولانا عتیق احمد بستوی ہیں۔

اسماء مجوزین:

مولانا خورشید احمد مئو، مولانا اشتیاق احمد دارالعلوم مئو، مفتی انور علی دارالعلوم مئو، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا نورالقاسمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی بنارس، مفتی محبوب علی رامپوری، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، قاری ظفرالاسلام، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا عبدالقیوم پالن پوری، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا شکیل احمد دارالعلوم اسلامیہ بستی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا محمد اسعداللہ قاسمی میرٹھ، مولانا راشد حسین ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا اسرارالحق سبیلی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا جنید احمد فلاحی، مولانا رئیس احمد ندوی اور مولانا عبدالسلام ابوہریرہ سلفی۔

مانعین میں شمس پیرزادہ صاحب نے یہ دلیل دی ہے کہ اس کی کوئی مثال دور رسالت میں نہیں ملتی، خلاف اولی کہنے والوں میں اکثر حضرات نے اختلاف سے بچنے کے لئے عمرہ کے ترک کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ طواف اور دوسری عبادات میں اپنے کو مشغول رکھے۔

وہ مجوزین جو مزید عمرے کو اولی بتاتے ہیں، انہوں نے ابن قدامہؒ، امام نوویؒ اور متعدد حنفی فقہاء کی عبارات سے استدلال کیا ہے مثلاً لباب کی یہ عبارت اس مسئلہ میں بہت واضح ہے (ولا یکرہ الاکثار منھا) أی من العمرة فی جمیع السنة خلافاً لمالک (بل یستحب) أی الاکثار منها علی ما علیه الجمهور (ص/۲۶۵)۔

شرح مہذب میں امام نووی تحریر فرماتے ہیں: "فی مذاهبهم فی تکرار العمرة فی السنة مذهبنا أنه لا یکره ذلک بل یستحب و به قال أبو حنیفة و أحمد و جمهور العلماء من السلف والخلف الخ (کتاب المجموع شرح مہذب ۱۴۴/۷)۔

اور حافظ ابن حزم نے بھی المحلی میں اکثار عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہوئے مانعین پر انتہائی بلیغ رد کیا ہے:

"والحج لا يجوز إلا مرة في السنة وأما العمرة فيجب الإكثار منها لما ذكرنا من فضلها واحتج من كره ذلك بأن رسول الله ﷺ لم يعتمر في عام إلا مرة واحدة قلنا: لا حجة في هذا لأنه إنما يكره ما حض على تركه وهو عليه السلام لم يحج مذ هاجر إلا حجة واحدة ولا اعتمر مذ هاجر إلا ثلاث عمر فيلزمكم أن تكرهوا الحج إلا مرة في العمر وأن تكرهوا العمرة إلا ثلاث مرات في الدهر وهذا خلاف قولكم وقد صح أنه كان عليه السلام يترك العمل و يحب أن يعمل به مخافة أن يشق على أمته أن يفرض عليهم (محلی لابن حزم ۶۸/۷، ۶۶۹)۔

حاشیہ (البحر الرائق ۳۶۶/۲) پر ہے: هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف "۔

درمختار کی عبارت کے ذیل میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: "أقام بمكة حلالا (أي المتمتع) أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بداله ويعتمر قبل الحج (۲۶۸/۲)۔

صحابہ کرام اور تابعین عظام کے آثار واقوال تکرار عمرہ کے استحباب پر دال ہیں، مغنی لابن قدامہ میں ہے:

"ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً أي ذلك عن علي وابن عمر وابن عباس وأنس و عائشة وعطاء و طاؤس و عكرمة والشافعي رحمهم الله (مغنی ۲۲۶/۳)۔

ان سارے دلائل اور آثار کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ متمتع اگر مزید عمرے کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اس میں کوئی رکاوٹ نہیں۔

سوال نمبر۹:

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں تقریباً پینتالیس جوابات موصول ہوئے، ان میں سبھی پینتالیس مقالہ نگاروں نے اجازت کی صورت میں تمتع کے جواز کا قول نقل کیا ہے۔

ایک مقالہ نگار مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے اجازت کے باوجود تمتع نہ کرنے کو احوط کہا ہے، نفس جواز سے ان کو بھی اختلاف نہیں تو گویا آمر کی اجازت کی صورت میں تمتع کا جواز سبھی مقالہ نگار حضرات کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اس مسئلہ میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی رائے کو ترجیح دی ہے، مولانا خلیل احمد صاحب مولانا ظفر احمد تھانوی کے فتوے کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: بروئے مذہب حج عن الغیر ادا ہونے کے لئے حج میقاتی ہونا شرط ہے تو پھر جواز تمتع کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، حضرت مولانا خلیل احمد صاحب کی عبارت سے تمتع کا عدم جواز مترشح ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں زمانہ حال کی نزاکت اور فقہاء کرام کی صراحتوں کا

تقاضہ یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے پر تمتع کی روک نہ لگائی جائے، افراد کی پابندی بعض حالات میں حج بدل کرنے والے کے لئے پریشانی کا باعث ہوتی ہے، اور جب اجازت کی صورت میں اکثر وبیشتر فقہاء اور زمانہ حال کے مفتیان کرام اس کی اجازت دیتے ہیں اور عوام الناس کا تعامل بھی یہی ہے تو اس میں کسی قسم کا تردد بھی نہیں ہونا چاہئے، غنیۃ المناسک میں صراحۃ ہے: "إن الأمر بالحج تضمن الأمور بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبر كوب أكثر الطريق و يجعل السفر له وبإفراد السفر له وبإحرامه من الميقات و كذا لو أمره بالعمرة فلو أحل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجه الإذن (بغیۃ المناسک ۱۷۹/)۔

ملاعلی القاری نے بھی شرح لباب میں صریح اجازت کی صورت میں تمتع کو درست کہا ہے، تحریر فرماتے ہیں: "(فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع) أى بأن نوى العمرة عن الميت ثم حج عنه فإنه يصير مخالفاً" آگے لکھتے ہیں: إلا أنه يشكل إذا أمر بإفراد العمرة ثم إتيان الحج بعده أو صرح بالتمتع فى سفره أو بتفويض الأمر إليه (غنیۃ ۲۵۳)۔

زمانہ حال کے علماء میں مفتی کفایت اللہ، ابو المآثر مولانا حبیب الرحمن الاعظمی، مفتی عبد الرحیم لاجپوری وغیرہم نے آمر کی اجازت سے تمتع کو درست کہا ہے، حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی اپنی کتاب رہبر حجاج میں تحریر فرماتے ہیں: حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے قران یا تمتع کا احرام بھی باندھ سکتا ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف کتابوں میں مذکور ہے، اور چند اکابر نے تمتع کو اجازت کے بعد بھی ناجائز قرار دیا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کا تمتع کرنا آمر کی اجازت سے جائز ہے، پھر حضرت مولانا نے غنیۃ اور درمختار کی دو عبارتیں نقل کی ہیں (رہبر حجاج ۳۸)۔

حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے عمدۃ المناسک مصنفہ مولانا سیر محمد صاحب سے نقل کیا ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ اپنے مامور کو عام طرح اجازت دے دے کہ تمہاری مرضی پر ہے چاہے افراد با حج کرو یا قران یا تمتع، پھر حاشیہ میں اس کی تائید میں چند عبارتیں لکھی ہیں (ملاحظہ ہو: عمدۃ ۳۴۱-۳۴۲) اس لئے آمر کی صریح اجازت کی صورت میں تمتع کے جواز میں کوئی تردد نہیں رہ جاتا۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر جبکہ ظن غالب یہ ہے کہ وہ اجازت نہیں دے گا محض عرف اور تعامل کو بنیاد بنا کر یا دلالۃً اجازت کو کافی سمجھ کر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں تقریباً چھتیس (۳۶) رائیں دستیاب ہوئیں، ان میں تیئیس (۲۳) مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ نہیں کرسکتا جبکہ تیرہ (۱۳) مقالہ نگار مذکورہ صورت میں تمتع کی گنجائش دیتے ہیں۔

اسماء مجوزین:

مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی جمیل احمد نذیری،

مفتی مصلح الدین بڑودہ، مولانا زبیر احمد، مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ، مولانا رئیس احمد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا محبوب علی رامپوری۔

اسماء مانعین:

مولانا انور علی دارالعلوم مئو، مولانا اشتیاق احمد مئو، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا فضل الرحمن افضل، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا تنویر عالم، مولانا محمد جنید احمد فلاحی، مولانا شاہین جمالی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی، مولانا عبدالرشید، مولانا ابرارالحق صدیقی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا محمد عمر فلاحی، قاری ظفر الاسلام مئو، مولانا عبدالقیوم پالن پوری، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی اور ابوسفیان مفتاحی اور مولانا محمد ایوب۔

حضرات مجوزین نے اپنی دلیل میں عام طور پر تعامل "المعروف کالمشروط" یا اجازت بوجہ دلالت حال کو پیش کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مبسوط سرخسی سے ایک جملہ نقل کیا ہے: "إذ يثبت الإذن دلالةً" اور اسے صاحبین کی رائے قرار دیا ہے، لیکن مسئلہ مذکورہ میں جز (الف) میں گذری بحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ بڑی نزاکت ہے، صریح اجازت کے باوجود بھی بعض اکابر نے منع کیا ہے، فقہاء احناف کی کتب معتبرہ میں عام طور پر تمتع کا جواز باذن الآمر ہی مصرح ہے، لہذا اجازت لینا حج بدل کرنے والے کی ذمہ داری تھی، اجازت نہ لینے کی صورت میں وہی طریقہ اپنانا چاہئے جو اختلاف سے دور ہو، اگر آمر نے صرف حج کا حکم دیا ہے تو صرف حج کا احرام باندھے، ملا علی القاری لکھتے ہیں: (فلو أمره بالإفراد) أي للحج أو العمرة (فقرن) أي عن الآمر فهو مخالف ضامن عند أبي حنيفة وعندهما يجوز ذلك عن الآمر استحساناً.... (أو تمتع) أي بأن نوى العمرة عن الميت ثم حج عنه فإنه يصير مخالفاً إجماعاً على ما في البحر الزاخر ولعل وجهه أنه مأمور بتجريد السفر للحج عن الميت فإنه الفرض عليه (۲۵۳/)۔

موجودہ زمانہ کے علماء اور اصحاب افتاء میں سے جن حضرات نے تمتع کی اجازت دی ہے مثلاً مفتی کفایت اللہ صاحب، محدث کبیر مولانا حبیب الرحمن الاعظمی صاحب، مولانا ظفر احمد تھانوی صاحب، مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب، ان سب لوگوں نے اجازت صریحہ کی صورت میں اس کو جائز کہا ہے، اس لئے بندہ کی رائے یہی ہے کہ غلبۂ ظن اور اجازت صریحہ نہ ہونے کی صورت میں حج بدل کرنے والا تمتع نہ کرے اس کی گنجائش نہیں ہے، مفتی کفایت اللہ تحریر فرماتے ہیں: جبکہ آمر نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو اس وقت بظاہر اس کا امر حج آفاقی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ جب آمر خارج میقات کا رہنے والا ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس کا حکم ایسے ہی حج سے متعلق ہوگا جس کا احرام میقات سے باندھا گیا ہو، اور اس ظاہر حال کی دلالت سے مطلق حج عن المیقات کے ساتھ فقہاء نے مقید کیا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں چوالیس (۴۴) رائیں موصول ہوئیں، ان میں چھتیس (۳۶) حضرات ظن غالب کی بناپر تمتع کے قائل ہیں اور چھ (۶) حضرات ظن غالب کے باوجود تمتع کی گنجائش کے حق میں نہیں ہیں۔

حضرات مجوزین:

مولانا انور علی مئو، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا زبیر احمد قاسمی کھواں، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا فضل الرحمٰن افضل حیدرآباد، مولانا خورشید احمد اعظمی مئو، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا شکیل احمد بستی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، حکیم ظل الرحمٰن دلی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا منظور احمد قاسمی شیخوپور، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا محبوب علی رامپوری، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ، مولانا ارشاد الحق گورینی۔

حضرات مانعین:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد جنید احمد سبیل السلام حیدرآباد، مولانا قاری ظفر الاسلام دارالعلوم مئو، مولانا اشتیاق احمد دارالعلوم مئو، مولانا خورشید انور مظہر العلوم بنارس، مولانا محمد نورالقاسمی جے پور۔

حضرات مانعین نے اپنے جواب میں بطور دلیل کے کوئی صریح جزئیہ خاص اس شق کے لئے ذکر نہیں کیا بلکہ زیادہ تر الف میں بیان کئے ہوئے دلائل کا حوالہ دیا ہے، لیکن اس سے اس جز پر استدلال غیر واضح معلوم ہوتا ہے کیونکہ شریعت مطہرہ نے غلبہ ظن کو بیشتر مسائل میں یقین کا درجہ دیا ہے، مثلاً استقبال قبلہ کے معاملہ میں، اور تیمم کے مسئلہ میں پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں، اور بھی بہت سے مسائل میں، لہذا اگر مامور کو گمان غالب ہے کہ آمر تمتع کی اجازت دے دیتا تو بندہ کے نزدیک غلبہ ظن کو جواز تمتع کی بنیاد بنانا درست ہے۔

(د) بإذن الآمر یا بدون إذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں؟ تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں چند شقیں ہیں:

۱۔ آمر اپنی خوشی سے مامور کو دم تمتع کی رقم الگ سے دیدے یا اس کی صریح اجازت دیدے، اس صورت میں دم تمتع بالاتفاق آمر کے مال سے دینا جائز اور درست ہے۔

۲۔ آمر کی طرف سے اس مد میں رقم خرچ کرنے کی صریح اجازت نہ ہو تو اس صورت میں دم تمتع کس پر واجب ہوگا، اس سلسلہ میں کل تقریباً چالیس (۴۰) رائیں موصول ہوئیں، دو حضرات مولانا عبدالسلام ابوہریرہ اور مولانا رئیس احمد ندوی کی رائے ہے کہ دم تمتع ہر حال میں آمر پر ہوگا۔

پانچ اصحاب (مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا شکیل احمد، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی) کی رائے یہ ہے کہ اگر تمتع آمر کی اجازت سے کیا ہے تو دم تمتع آمر کے مال سے دے گا اور اگر بدون اذن الآمر کیا ہے تو دم تمتع اپنے مال سے دیگا، ان کے علاوہ تینتیس (۳۳) مقالہ نگاروں نے یہ رائے دی ہے کہ دم تمتع دونوں صورتوں میں مامور کے ذمہ ہے، ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ابو سفیان مفتاحی مئو، مولانا خورشید انور بنارس، مولانا ارشاد گورینی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نور القاسمی، مفتی حبیب اللہ، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا اشتیاق احمد، مولانا مصلح الدین بڑودہ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا عتیق احمد بستوی، مفتی جمیل احمد نذیری، قاری ظفر الاسلام، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا ابراہیم گجرات، مولانا مفتی انور علی، مولانا عبد الرشید گورینی، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا محمد جنید احمد، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی۔

دم تمتع آمر پر لازم سمجھنے والے مقالہ نگاروں نے عام طور پر عقلی دلیل سے اپنا مدعا ثابت کیا ہے، ایک مقالہ نگار اختر ضیاء قاسمی نے فتاویٰ تاتارخانیہ کی ایک عبارت نقل کی ہے لیکن ان کے حق میں نہیں جاتی بلکہ ان کے خلاف جارہی ہے، وہ تحریر کرتے ہیں:

دم القران والتمتع والجنايات على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفاً فيضمن (۵۴۸/۲)۔

اس عبارت سے یہی واضح ہورہا ہے کہ آمر کی اجازت کی صورت میں دم قران اور دم تمتع و جنایات سب حاجی پر ہے نہ کہ آمر پر، اگر آمر نے اجازت تمتع کرنے کی دی ہے، ورنہ حاجی آمر کا مخالف ہوگا اور کل حرج کا ضامن ہوگا، لہذا مذکورہ عبارت ان لوگوں کی دلیل ہے جو دم تمتع حاجی کے ذمہ مانتے ہیں، اسی مفہوم کی عبارت در مختار علی الشامی ۲/ ۲۳۸ پر مذکور ہے، اور اکثر کتب فقہ حنفی میں اس کی صراحت موجود ہے۔

عقلاً بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ دم تمتع حاجی پر ہونا چاہئے کیونکہ وجوب دم کی وجہ ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی سے نفع اٹھانا ہے اور یہ نفع مامور اٹھا رہا ہے نہ کہ آمر، لہذا دم کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوگی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

اس سوال کے جواب میں کل اکتالیس (۴۱) رائیں دستیاب ہوئیں، ان میں سے ایک صاحب مولانا عبد الفتاح عادل کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں ہے، ایک دوسرے مقالہ نگار مولانا اشتیاق احمد دار العلوم مئو کی رائے میں تمتع نہ کرنا احوط ہے، بقیہ انتالیس (۳۹) مقالہ نگار حضرات کے نزدیک حج عن المیت کی صورت میں تمتع کرنے کی گنجائش ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا محبوب علی رامپوری، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا انور علی مئو، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا خورشید انور بنارس، مولانا عتیق احمد بستوی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ، مولانا عبداللطیف مظاہری، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ابرارالحق صدیقی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا شاہین جمالی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا تنویر عالم، مولانا زبیر احمد، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا مصلح الدین، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا محمد جنید احمد، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا رئیس احمد ندوی۔

جواز کا قول نقل کرنے والے حضرات کے نزدیک تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے:

۱۔ اگر میت نے تمتع کی وصیت کی ہو اور ترکہ کے ثلث سے اس کی گنجائش بھی ہو تو جواز تمتع پر یہ سارے حضرات بلا کسی شرط کے متفق ہیں۔

۲۔ اگر میت نے حج کی وصیت نہ کی ہو اور مال بھی نہ چھوڑا ہو، ورثاء اپنی خوشی سے تبرعاً حج کروا رہے ہوں یا خود کر رہے ہوں تو بھی جواز تمتع میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس صورت میں ورثہ آمر میں ان کی اجازت ضروری ہوگی۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۶، ۱۰)

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب، سیتامڑھی

مناسک حج میں سے رمی جمرہ میں نیابت کا مسئلہ اور حیض ونفاس کیحالت میں طواف زیارت کا مسئلہ، انہیں دونوں مسئلہ کے عارض کی حیثیت سے میں آپ کے سامنے آیا ہوں۔

ان مسئلوں کے سوالوں کی ساری جزئیات وتفصیلات آپ حضرات کے علم میں ہیں ہی، اس لئے نفس جواب ہی کے متعلق مختصرا عرض ہے۔

پہلا مسئلہ: رمی جمرہ میں نیابت کے جواز وعدم جواز کا ہے، اس سلسلہ میں تقریباً چھیالیس مقالہ نگاروں کے مقالات ہمیں موصول ہوئے، مطالعہ کے بعد اس مسئلہ سے متعلق ایک نکتہ تو بالکلیہ اتفاقی نظر آیا، ہاں دوسرا نکتہ اختلافی رہا۔

اتفاقی نکتہ: بوجہ عذر رمی جمرہ میں نیابت جائز ہے، بلا عذر جائز نہیں، محض آرام پسندی، کسل مندی کے تحت صرف سہولت وآسانی کی خاطر رمی میں نیابت کی اجازت نہیں ہوگی۔

یہ جز چونکہ اتفاقی ہے اس لئے نہ تو اس کے متعلق دلائل کے نقل ہی کی کوئی ضرورت واہمیت ہماری سمجھ میں آتی ہے اور نہ ان چھیالیس علماء مقالہ نگاروں کے اسماء کی فہرست پیش کرنے میں ہی کوئی فائدہ محسوس ہوتا ہے، اس لئے یہ بساط تو لپیٹ دیا جائے۔

اختلافی نکتہ: عذر کی تحدید وتعیین اور ازدحام کے عذر قرار دیئے جانے اور نہ دیئے جانے میں مقالہ نگاروں کی چند رائیں سامنے آتی ہیں، مختصراً تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی سبیل السلام حیدرآباد کا خیال ہے کہ عذر کی حتمی وقطعی تحدید وتعیین مشکل ہے، لوگوں کے حالات وعادات پھر مواقع ومقامات کے مختلف ہونے کے سبب ہر ایک کے حق میں الگ الگ عذر کے درجات ہو سکتے ہیں۔

(۲) مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی بنارس فرماتے ہیں کہ اسے مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے وہ خود فیصلہ کرے گا کہ بنفس خود رمی جمرہ کی استطاعت اس کو ہے یا نہیں اور اسی کے مطابق وہ عمل کرے گا۔

(۳) ان دونوں حضرات کے سوا تقریباً بائیس حضرات مقالہ نگار کا خیال عذر کی تحدید وتعیین کے متعلق یہ ہے کہ جب وہ ایسا مریض وضعیف ہو کہ اس کے لئے قیام کے بدلے بیٹھ کر نماز پنجگانہ درست ہو جائے تو ایسے لوگوں کو معذور کہہ کر رمی جمرہ میں بھی نیابت کی اجازت دی جائے گی ورنہ نہیں، اس مسئلہ میں ان حضرات کا استدلال درج ذیل

جیسی عبارتوں سے ہے:

وحيد المرض أن يصير بحيث يصلي جالساً لأنه لا يستطيع الرمي راكباً ولا محمولا ، أما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه الضرر (بغیۃ المناسک ۱/۳۳۶)۔

عن محمد إذا كان يصلي المريض جالساً رمي عنه ولا شيء عليه (ارشاد الساری لملاعلی قاری/۱۶۶)

اس نمبر تین میں مذکورہ رائے وخیال والے حضرات درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا برہان الدین سنبھلی، لکھنؤ
۲۔ مولانا حبیب اللہ قاسمی، مہذب پور اعظم گڈھ
۳۔ مولانا ارشاد قاسمی، ریاض العلوم جونپور
۴۔ مولانا خورشید انور اعظمی، مظہر العلوم بنارس
۵۔ مولانا عبد اللطیف کاکوسی گجرات
۶۔ مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، میرٹھ
۷۔ مولانا عبد القیوم پالنپوری، کاکوسی گجرات
۸۔ مولانا خورشید احمد اعظمی، رگھوناتھ پورہ مئو
۹۔ مولانا ظفر الاسلام، دار العلوم مئو
۱۰۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتاح العلوم مئو
۱۱۔ مولانا راشد حسین ندوی، رائے بریلی
۱۲۔ مولانا منظور احمد القاسمی، شیخو پورہ اعظم گڈھ
۱۳۔ مولانا انور علی اعظمی، دار العلوم مئو
۱۴۔ مولانا عبید اللہ اسعدی، ہتھورا، باندہ
۱۵۔ مولانا قمر الدین ندوی، پرتاب گڈھ
۱۶۔ مولانا عتیق احمد بستوی، ندوۃ العلماء لکھنؤ
۱۷۔ مولانا ابراہیم فلاحی، گجرات
۱۸۔ مولانا سید مصلح الدین، بڑودہ گجرات
۱۹۔ مولانا نور قاسمی، جامعہ ہدایہ جے پور
۲۰۔ مولانا اسعد اللہ قاسمی، روضۃ العلوم ٹانڈہ
۲۱۔ مولانا محمد ایوب ندوی، بھٹکل
۲۲۔ مفتی عبد الرحیم، جامعہ حسینیہ خیر العلوم بھوپال

ہمارا خیال ہے کہ اگر کوئی مرض وضعف کے اس درجہ میں ہو کہ وہ قیام کی طاقت بھی نہ رکھے اور نماز تک بیٹھ کر ادا کر رہا ہو تو یہ ظاہر ہے کہ رمی پر بھی قادر نہ ہوگا اور اس کے حق میں نیابت فی الرمی یقیناً جائز ہو جائے گی اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہو سکتا، یہ صورت حال تو سب کے نزدیک یقیناً عذر کی مسلمہ ہی ہوگی۔

مگر جب سوال یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ بھی کوئی دوسری صورت حال عذر کی ممکن ومتصور ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہوگا، مذکورہ بالا سارے حضرات علماء کرام چونکہ نیابت فی الرمی کے حق میں ازدحام کو مطلقاً عذر نہیں مانتے تو اس کا لازمی مطلب یہی نکل سکتا ہے کہ ان حضرات کے یہاں ازدحام سے پیدا شدہ صورت حال بھی ایسا عذر نہیں ہوگا جس سے رمی میں نیابت جائز ہو جائے، اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ عذر جو مبیح نیابت فی الرمی ہے وہ منحصر اور مخصوص ہے بس اسی عدم استطاعت علی الرمی کے ساتھ۔

چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ رمی جمرہ کی جگہ گو محدود ہے مگر وقت میں وسعت ہے، اس لئے وقت کی وسعت سے فائدہ اٹھا کر ازدحام کی اذیت سے بچا سکتا ہے، اگر وقت مستحب وجواز کی رعایت نہ ممکن ہو سکے تو ضعیفوں

اور عورتوں کے لئے طلوع شمس کے قبل یا غروب شمس کے بعد رات میں رمی کرنے کی اجازت ہوگی، گویا ان حضرات کے یہاں ازدحام اس حد تک عذر ہے کہ وقت مکروہ میں رمی بلا کراہت صحیح ہو جائے گی مگر نیابت کی گنجائش بہر حال نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل عبارت سے ہے:

قد تبين لما قدمنا انهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به عذر أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تاخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیۃ المناسک ر۱۰۰)۔

مسئلہ بالا میں تقریباً اکیس مقالہ نگار حضرات کا خیال ہے کہ وہ عذر جس سے رمی میں نیابت جائز ہوسکتی ہے صرف ایسا مرض وضعف ہی نہیں جس سے نماز پنجگانہ میں قیام کے بدلے بیٹھنے کی اجازت ہوجاتی ہے بلکہ اس کے ساتھ یہ عذر بھی مبیح نیابت ہوسکتا ہے کہ جب ازدحام سے ایسی صورت حال پیدا ہوجائے کہ اس ازدحام کے اندر کسی بھی مرض کے مریض یا بوڑھے کمزور مرد وعورت کے لئے اپنی کمزوری کے سبب قوت مدافعت کی کمی کے بنا پر کچل جانے، یا گر کر کسی عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے، یا دب جانے سے ایسی اذیت شدیدہ کا ظن غالب ہوجائے جو عادۃً ناقابل برداشت ہو تو ایسا ازدحام بھی ایک عذر ہوگا اور ان کے لئے رمی میں نائب بنانا جائز ہوگا، ان حضرات علماء کرام کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب، ممبئی
۲۔ مولانا سراج الدین قاسمی سلیم پور مرادآباد
۳۔ مولانا تنویر عالم قاسمی، کھواں سیتامڑھی
۴۔ مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، جامعہ اکل کوا مہاراشٹر
۵۔ مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، ابابکر پور ویشالی
۶۔ مولانا جمیل احمد نذیری، مبارک پور، اعظم گڑھ
۷۔ جناب حکیم ظل الرحمن، دہلی
۸۔ مولانا عبدالرشید قاسمی، گورینی جونپور
۹۔ مولانا عمر فلاحی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۰۔ مولانا ابرار خاں ندوی، جامعہ ہدایہ جے پور
۱۱۔ مولانا شکیل احمد، دارالعلوم بستی
۱۲۔ مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور
۱۳۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، دارالعلوم مئو
۱۴۔ مولانا فضل الرحمن، سبیل السلام حیدرآباد
۱۵۔ اختر ضیاء قاسمی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۶۔ عبدالفتاح عادل، سبیل السلام حیدرآباد
۱۷۔ جنید احمد فلاحی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۸۔ ابرار الحق صدیقی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۹۔ اسرار الحق سبیلی، حیدرآباد
۲۰۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
۲۱۔ مولانا زبیر احمد، اشرف العلوم سیتامڑھی (عارض مسئلہ)۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے سوال ۶ کا جواب ہی نہیں لکھا ہے اس لئے ان کی رائے واضح نہ ہوسکی۔

ان مذکورہ بالا اکیس حضرات کا استدلال غنیۃ المناسک ر۱۳۸ کی اس عبارت سے ہے:

(۱) أما ترک الواجب بعذر فلا شئ عليه ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالىٰ فلو كانت من العباد فليس بعذر بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله تعالىٰ فلا شئ عليه.

(۲) قد رخص رسول الله ﷺ للضعفة من أهله في ترک الوقوف بمزدلفة (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۶)۔

(۳) عند الحنفية يجب بترک الوقوف بها دم لمن ليس له عذر ومن جملة الأعذار عندهم الزحام قاله الحافظ في "الفتح" أيضا۔

میں اب آخر میں چند باتیں عرض کردینا مناسب سمجھتا ہوں امید ہے کہ غور و بحث کرکے کسی فیصلہ تک پہونچنے میں ان نکات سے ضرور مدد ملے گی۔

(الف) جن حضرات نے ازدحام کو عذر نہ مانتے ہوئے غنیۃ المناسک کی عبارت سے استدلال کیا ہے، اس میں "خوف زحام" کا لفظ ہے، گویا محض خوف ازدحام عذر نہیں یہ بالکل صحیح کہا جاسکتا ہے۔

(ب) غنیۃ المناسک کی ہی دوسری عبارت جسے دوسرے حضرات نے اپنا مستدل بنایا ہے اس میں "خوف زحام" ہی سے ترک واجب پر لاشئ علیہ کہا گیا ہے۔

(ج) مگر اعلاء السنن میں جو فتح الباری سے حافظ کی عبارت نقل کی گئی ہے جو دوسری رائے والے حضرات کا مستدل ہے اس میں "من جملة" "الأعذار الزحام" کا لفظ ہے، گویا محض خوف زحام نہیں بلکہ وقوع ازدحام۔

(د) جب نماز جیسے فرائض میں قیام کا فریضہ بدل کر قعود ہو سکتا ہے "من تعذر عليه القيام لمرض حقيقي" کی صورت میں، یا مرض حكمي بأن خاف زيادته أو بطوء برئه بقيامه أو دوران رأسه أو وجد لقيامه ألماً شديداً (درمختار ۱/۵۰۸) کی صورت میں، تو کیا رمی جمرات جیسے واجبات میں غایت ازدحام کے سبب کچل جانے کا ظن غالب، عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا خطرہ ہو، دب دبا کر اذیت شدیدہ سے دوچار ہونا متوقع ہو تو بھی بنفس خود رمی کے بدلے نائب بنانا شرعاً ممنوع ہی رہے گا۔

میرا خیال تو عورتوں کے حق میں یہاں تک ہے کہ ازدحام میں صرف دبنے دبانے اور مردوں سے دھکا کھائے بغیر اگر وہ رمی نہ کرسکے تو عورت کو اپنا نائب بنانے کی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال نمبر ۱۰:

اگر کوئی عورت حالت حیض یا نفاس میں ہے، اور پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے تو کیا ناپاکی ہی کی حالت میں طواف زیارت کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ اگر اجازت ہے تو دم میں کیا واجب ہوگا اور کیا دم کی ادائیگی کے لئے حدود حرم ضروری ہے؟

اس سلسلہ میں موصولہ چھیالیس مقالوں میں سوائے تین مقالہ نگار کے تمام ارباب افتاء اس بات پر متفق ہیں کہ بشکل مجبوری حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے کی اجازت ملے گی اور رکن ادا ہو جائے گا لیکن دم

جنایت کے بطورِ ذمہ میں بدنہ لازم ہوگا، اوراس دم کی ادائیگی حدودِ حرم میں ضروری ہوگی۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل عبارتوں سے استدلال کیا ہے:

۱۔ ولو حاضت قبل طواف الزيارة ولم تطهر وأراد الرفقة العود تهجم وتطوف حائضا و تذبح بدنة (منحة الخالق علی ہامش البحر ۳/۵۷)۔

۲۔ أي يجب بدنة لو طاف الركن جنبا كذا روى عن ابن عباسؓ ، ولأن الجنابة أغلظ فيجب جبر نقصانها في البدنة إظهاراً للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (بحر الرائق ۳/۱۸)۔

۳۔ حدثنا هناد، ثنا ابن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم قال ما كان من دم فبمكة وما كان من صدقة أو صوم حيث شاء ، أخرجه الإمام الطبراني في تفسيره (۷/۳۶) وسنده حسن صحيح ،قال الجصاص في أحكام القرآن له: لا خلاف بين الفقهاء أن الهدى لا يجزئ إلا بمكة و أن بلوغه الكعبة أن يذبحه هناك في الحرم (اعلاء السنن ۱۰/۳۳۵)۔

اس رائے سے اتفاق رکھنے والے حضرات یہ ہیں:

۱۔ مفتی عبیداللہ اسعدی	۲۔ مولانا عتیق احمد قاسمی
۳۔ مولانا قمرالزماں ندوی	۴۔ مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی
۵۔ مولانا محمد ارشاد قاسمی	۶۔ مولانا عبدالرشید قاسمی
۷۔ مولانا سید اسرارالحق سبیلی	۸۔ مولانا عبدالسلام ابوہریرہ سلفی
۹۔ مولانا برہان الدین سنبھلی	۱۰۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی
۱۲۔ مولانا سراج الدین قاسمی	۱۳۔ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
۱۴۔ مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی	۱۵۔ مولانا جمیل احمد نذیری
۱۶۔ حکیم ظل الرحمٰن	۱۷۔ مولانا محبوب علی وجیہی
۱۸۔ مولانا عبدالفتاح عادل	۱۹۔ مولانا تنویر عالم قاسمی
۲۰۔ مولانا ابرارالحق صدیقی	۲۱۔ مولانا محمد جنید احمد فلاحی
۲۲۔ مولانا اختر ضیا قاسمی	۲۳۔ مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی
۲۴۔ مولانا محمد عمر فلاحی	۲۵۔ مولانا ابرار خاں ندوی
۲۶۔ مولانا محمد نورالقاسمی	۲۷۔ مولانا سید مصلح الدین قاسمی
۲۸۔ مولانا ظفرالاسلام	۲۹۔ مولانا خورشید احمد اعظمی
۳۰۔ مولانا منظور احمد قاسمی	۳۱۔ مولانا خورشید انور اعظمی

۳۲۔ مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی
۳۳۔ مولانا محمد ابراہیم فلاحی
۳۴۔ مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۳۵۔ مولانا انور علی اعظمی
۳۶۔ مولانا عبداللطیف مظاہری
۳۷۔ مولانا راشد حسین ندوی
۳۸۔ مولانا حبیب اللہ قاسمی
۳۹۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی
۴۰۔ مولانا شکیل احمد سیتاپوری
۴۱۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۴۲۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
۴۳۔ مفتی عبدالرحیم قاسمی

اختلاف رائے رکھنے والے والے حضرات یہ ہیں:

۱۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی ۲۔ مولانا محمد ایوب صاحب ندوی شافعی۔

(یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ طواف زیارت کے لئے پاکی شرط ہے لہذا حیض ونفاس کی حالت میں طواف کسی طرح درست نہیں)۔

۳۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب۔

ان کے نزدیک حائضہ عورت کے لئے مکہ میں رک کر طواف زیارت کر لینا قابل عمل ہے، انہیں قانونی دشواریاں تسلیم نہیں، بصورت دیگر طواف زیارت کے لئے وہ کسی کو نائب بنا سکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک مناسک میں مجبوری کی صورت میں نیابت کی گنجائش ہے، موصوف نے بدائع جلد۲ کا مجمل حوالہ تحریر فرمایا ہے، لیکن احقر کو تلاش کے باوجود ایسی کوئی عبارت نہ مل سکی۔

ہمارا خیال ہے اس مسئلہ میں جن تین حضرات نے اختلاف رائے ظاہر کیا ہے، یہ اختلاف دراصل وہی قدیمی اختلاف ہے جو مشہور دبستان فقہ میں ائمہ احناف اور حضرات شوافع کے درمیان معروف ومتداول ہے، اور فقہ و اصول فقہ میں ''الطواف کالصلوۃ'' وغیرہ عنوانوں سے استدلال اور پھر جواب استدلال کے مباحث ملتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳)

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

اس موضوع سے متعلق میرے سامنے ۴۶ مقالے ہیں، سوال نمبر ۷ یہ تھا:

سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

ایسے شخص کو تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے محصر قرار دیا ہے اور وہی شرطیں ذکر کی ہیں جو محصر کی ہیں، صرف شمس پیرزادہ صاحب اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں "احصار تو اس صورت میں ہے جبکہ اس کا سفر حج یا سفر عمرہ صحیح ہو اور پھر دشمن یا مرض وغیرہ کی طرف سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے"۔ ان کے نزدیک حکومت کی اجازت کے بغیر ایسے شخص کا احرام باندھنا صحیح تھا ہی نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احرام کے صحیح اور قابل ہونے کے لئے کسی دوسرے شخص کی اجازت شرط نہیں، عورت شوہر کی اجازت کے بغیر، غلام آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لے، اس احرام کو بھی احرام کہا جائے گا، اور اس پر احرام کی پابندیاں بھی عائد ہوں گی، اگر شوہر یا آقا روک دے تو احصار ہوگا، اسی طرح حکومت کی پابندی کے باوجود، خواہ مصالح کے تحت ہی یہ پابندی ہو، اگر کوئی بلا اجازت احرام باندھ لے، حج کا ہو یا عمرہ کا، اس کے احرام کو بھی احرام ہی کہا جائے گا، اس پر احرام کے احکام نافذ ہوں گے، روک دیئے جانے پر محصر قرار دیا جائیگا۔

ارکان حج وعمرہ ادا کرنے سے جو رکاوٹ بھی پیدا ہو جائے وہ احصار ہے، خواہ مرض، دشمن، بادشاہ، یا کسی مانع قاہر کی طرف سے پیش آئے، مقالہ نگاروں نے مدلل انداز میں اس کی وضاحت کر دی ہے، ساتھ ہی مقالہ نگاروں نے صراحت کر دی ہے کہ یہ شخص محصر اس وقت قرار پائے گا جب رکن کی ادائیگی سے قبل گرفتار ہو گیا ہو، یعنی حج کے احرام میں وقوف عرفہ اور طواف زیارت سے قبل اور عمرہ کے احرام میں طواف سے قبل، اگر گرفتاری ان ارکان کی ادائیگی کے بعد ہوئی ہو تو محصر نہ ہوگا "و فی الشریعة هو منع الوقوف والطواف" (البحر الرائق ۳/۵۳)۔

اگر احصار زائل نہ ہو تو اس شخص کا احرام کیسے ختم ہوگا؟ اکثر مقالہ نگاروں نے اس کے جواب میں درج ذیل احکام لکھے ہیں:

۱۔ اگر صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک قربانی (بکری، خصی، دنبہ وغیرہ) کی قیمت حرم میں بھیج

دے، اگر قارن ہو تو دو قربانیاں یا ان کی قیمت بھیجے، اس قیمت سے وہاں قربانی کا جانور خرید لیا جائے اور حدود حرم میں کسی جگہ ذبح کردیا جائے، گرچہ ۱۰ ذی الحجہ سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، ذبح کا وقت اور دن پہلے سے مقرر کرلیا جائے تاکہ اسی دن اسی وقت سے یہ اپنے کو احرام سے باہر سمجھے، خواہ بال کٹوائے یا نہ کٹوائے۔

۲۔ جس نے حج کا احرام باندھا تھا وہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے گا، جس نے قران کا احرام باندھا تھا وہ دو عمرہ اور ایک حج کی قضا کرے گا، جس نے عمرہ کا احرام باندھا وہ صرف ایک عمرہ کی قضا کرے گا۔

حرم میں قربانی کی قیمت بھیجنے کے متعلق مولانا عبید اللہ اسعدی اور مولانا ارشاد قاسمی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نہ ملے تو حرم میں قربانی کرانے کے بجائے ضرورۃً جہاں ہے وہیں قربانی کردے، اس گنجائش کے لئے ان حضرات نے عمدہ وزبدہ وغیرہ کا حوالہ دیا ہے۔

قربانی کرنے کے بجائے امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہدی کی قیمت کا غلہ بھی دے سکتا ہے، ہر مسکین کو نصف صاع دے (عمدۃ الفقہ ۴/۶۱۲) (مولانا ابراہیم فلاحی)۔

غلہ بھی نہ دے سکتا ہو تو ہر نصف صاع کے بدلے روزہ رکھے (محمد اسعد اللہ قاسمی)

یہ محصر بحق العبد ہے، بغیر ہدی کے احرام کھول دے، دم احصار کبھی بھی دیدے۔ (مولانا سراج الدین ندوی)

ایسے شخص کو مشروط احرام باندھنا چاہئے، یعنی احرام کے وقت یہ نیت کرلے کہ اگر پکڑ گیا تو حلال ہو جاؤں گا، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ حلال ہونے کے لئے قربانی کی ضرورت نہ ہوگی۔

إن اشترط الإحلال عند الإحرام إذا حصر جاز له التحلل بغير هدى (شامی ۲/۵۹۱)۔

عن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم (المغنی لابن قدامہ ۳/۱۲۴۴)۔

ایسے افراد کو یہ مشورہ دیا ہے مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی محمد عبد الرحیم اور مولانا محمد نور القاسمی صاحبان نے، احقر بھی اس مشورہ پر صاد کرتا ہے۔

سوال نمبر ۱۱:

سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا، تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں:

۱۔ محصر ہے، دم دے کر حلال ہو جائے، **زاد في اللباب مما يكون محصراً أمور أخر منها العدة** (رد المحتار ۲/۲۵۳) مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا نور القاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، جمیل احمد نذیری۔

۲۔ محصر ہے لیکن اگر اسی حالت میں حج وعمرہ کرے تو حج وعمرہ ہو جائے گا مگر گنہ گار ہوگی، **فإن حجت وهي في العدة جازت بالاتفاق و كانت عاصية** (مولانا ظفر الاسلام ومولانا عبد اللطیف مظاہری)۔

۳۔ حج وعمرہ کرسکتی ہے، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد ایوب ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا

ابوسفیان مفتاحی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی محمد عبدالرحیم، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد رئیس ندوی۔

۴۔ قانونی مجبوریوں اور سفر حج وعمرہ کی موجودہ مشکلات کے پیش نظر حج وعمرہ کرسکتی ہے۔

مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، شمس پیرزادہ، مفتی محبوب علی، مولانا عبیداللہ اسعدی۔

۵۔ موجودہ حالات کے تحت ملک سے نکلنے کے بعد گنجائش ہے (مولانا محمد ارشاد القاسمی)۔

۶۔ مکہ پہونچنے سے قبل محصر کے حکم میں ہے، مکہ پہونچ کر دن میں حج کرسکتی ہے، رات میں اسی مقام پر عدت گذارے، مولانا قمر الزماں ندوی۔

۷۔ اگر گھر کے قریب ہے تو واپس آجائے، مکہ مکرمہ کے قریب ہے تو پہلے حج کرے، پھر عدت گذارے (مفتی شکیل احمد)۔

۸۔ امام شافعیؒ کے قول میں عورت مطلقاً حالت عدت میں حج یا عمرہ کرسکتی ہے (المجموع ۸/۳۳۵) (مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی)۔

۹۔ شوافع وحنابلہ کے یہاں گنجائش ہے، احناف کے یہاں بھی سفر شرعی نہ ہو تو گنجائش ہے (مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب)۔

۱۰۔ جس جگہ شوہر کا انتقال ہوا ہے، مجبوری کی صورتوں میں جب وہاں سے منتقل ہونے کی شرعاً اجازت ہو، حج وعمرہ کی گنجائش ہے اگر رفقائے سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی ہوں جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے: **یجوز لها الحج إذا خرجت فی رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة** (فتح القدیر ۲/۴۱۹) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔

۱۱۔ ملک سے نکلنے کے بعد سفر حج وعمرہ کی گنجائش ہے، اگر رفقاء سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی ہوں جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے: **یجوز لها الحج إذا خرجت فی رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة** (فتح القدیر ۲/۴۱۹) (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)۔

۱۲۔ مکہ کی دوری مسافت شرعی سے کم ہو تو حج وعمرہ کی گنجائش ہے، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا سید مصلح الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی۔

۱۳۔ اگر سفر شرعی سے آگے بڑھ چکی ہے تو گنجائش ہے (مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا محمد جنید احمد فلاحی)۔

مذکورہ بالا آراء کی روشنی میں سفر حج کی موجودہ مشکلات کو دیکھتے ہوئے احقر کے نزدیک قابل ترجیح رائے یہی ہے کہ ملک سے نکلنے کے بعد اگر شوہر کی وفات کا واقعہ پیش آتا ہے تو عورت کے لئے حج وعمرہ کی گنجائش ہونی

چاہئے، اس لئے کہ ملک سے باہر نکل جانے کے بعد کسی بھی شخص کا نہ ہر جگہ قیام ممکن ہے نہ اپنی مرضی سے واپسی ممکن ہے، جب وہاں رہنا ہی ہے تو حج وعمرہ ادا کرنے کی بھی اجازت ہونی چاہئے، پھر یہ کہ حج وعمرہ کی قضا بھی آسان نہیں، کیونکہ اسفار بھی دو ملکوں کے قوانین کے پابند بنا دیئے گئے ہیں، ایک وہ جہاں سے سفر ہوا ہے، دوسرا سعودی عرب، ظاہر ہے کہ حج وعمرہ کے سفر میں بھی کوئی شخص اپنی مرضی کا مالک نہیں رہا، ان دشواریوں کے پیش نظر ملک کی سرحد پار کرنے کے بعد عورت کو حج وعمرہ کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ زبدۃ الناسک ۳۶، العرف الشذی علی الترمذی ۲۲۱/۱، فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵ وغیرہ میں ہے۔

جہاں تک اصل مسئلہ کا تعلق ہے وہ وہی ہے جو محصر کا ہے مگر گنجائش واجازت موجودہ حالات کے مدنظر ضرورت وحاجت کی بنا پر دی جانی چاہئے۔

سوال نمبر۱۲:

حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۷۔۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ ریوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں، اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے۔

اس کے جواب میں بھی مختلف رائیں سامنے آئی ہیں، مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی نے مکہ مکرمہ اور منیٰ کی آبادیوں کے اتصال کو تسلیم نہیں کیا، وہ لکھتے ہیں: ''آبادیوں کا فصل اب بھی موجود ہے، اگرچہ کم ہوگیا ہے''۔ لہذا مکہ اور منیٰ دونوں جگہ کا قیام مل کر ۱۵ دن کا ہو جائے تو یہ شخص مقیم نہ ہوگا، یہی رائے درج ذیل حضرات کی بھی ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی محمد عبد الرحیم، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ایوب ندوی، حکیم ظل الرحمن، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا جنید احمد فلاحی، مولانا نور القاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اگر مکہ مکرمہ کی بلدیہ (کارپوریشن، میونسپلٹی) نے منیٰ کو مکہ کے ساتھ ملا دیا ہے تو منیٰ مکہ مکرمہ کا ایک محلہ شمار ہوگا اور منیٰ کا قیام مکہ کا قیام سمجھا جائے گا، یہ رائے ہے مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا عبد القیوم پالن پوری اور مولانا محبوب علی کی، مولانا عبید اللہ اسعدی نے لکھا ہے کہ مکہ اور منیٰ انتظاماً ایک ہی کارپوریشن کے تحت ہیں، ان کا رجحان مقیم تسلیم کرلئے جانے کی طرف ہے۔

مولانا سراج الدین قاسمی اور مولانا محمد عمر فلاحی کی رائے ہے کہ اگر مکہ اور منیٰ کے مابین مقدار غلوہ یعنی ۱۶ء۱۳۷ میٹر سے فاصلہ کم ہو تو مقیم ہوگا ورنہ مسافر۔

کچھ حضرات کے جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے سوال میں درج دونوں آبادیوں کے اتصال کو

تسلیم کرلیا ہے اوراس اتصال سے دونوں آبادیوں کا ایک حکم لگا کر مقیم ہونے کی رائے دی ہے، مثلاً یہ حضرات شمس پیر زادہ، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا صدر عالم۔

مولانا رئیس ندوی لکھتے ہیں کہ مقیم نہ ہوگا لیکن حاجی ہونے کی وجہ سے قصر کرے گا۔

احقر کی رائے یہ ہے کہ اولاً حکومت سعودیہ نے منیٰ کو مکہ میں داخل کر کے دونوں آبادیوں کو مکہ کا نام دے کر منیٰ کو مکہ کا محلہ نہیں بنادیا، دوم دونوں آبادیاں نصاً الگ الگ ہیں، لہذا اتصال آبادی کے باوجود دونوں آبادیاں الگ الگ مانی جائیں گی اور دونوں جگہ ملا کر مدت اقامت ۱۵ دن ہو جائے تو بھی مقیم نہ ہوگا۔

سوال نمبر۱۳:

رمضان المبارک میں جولوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد وحرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی، دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرنے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

اس کے جواب میں اکثر لوگوں نے جماعت اور مجمع کی رعایت میں امام مسجد کی اقتداء کی رائے دی ہے۔

درج ذیل حضرات نے الگ پڑھنے کی رائے دی ہے:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سید مصلح الدین قاسمی، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا محبوب علی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

اس کے برعکس مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا صدر عالم قاسمی اور جمیل احمد نذیری نے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی اجازت اس تدبیر کے ساتھ دی ہے کہ جب دو رکعت پر امام سلام پھیرے تو یہ نہ پھیرے بلکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے، جب امام تیسری رکعت پڑھے تو اس کے ساتھ یہ بھی سلام پھیرے۔

ان حضرات کا استدلال ابوبکر جصاص رازی کی درج ذیل عبارت سے ہے: وجوزه أبو بكر الرازي و يصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: ومعنىٰ كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن ما بعده يحسب من الوتر فكأنه لم يخرج منه (رد المحتار ۱/۴۹۴)۔

مولانا محمد ابراہیم فلاحی نے نظام الفتاویٰ ۱/۲۷ کے حوالہ سے دوسری تدبیر یہ لکھی ہے کہ دو رکعت نفل کی نیت کرے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہوکر ایک رکعت اور ملا کر دو رکعت مکمل کرے۔

لیکن خیال رہے کہ اس صورت میں وتر اس کے ذمہ باقی رہے گی جو بعد میں پڑھنی ہوگی۔

احقر کا رجحان امام ابوبکر رازی کے قول کی طرف ہے اور پہلی تدبیر کو زیادہ پسند کرتا ہے۔

☆☆☆☆☆

مقالات

بابت حج و عمرہ

حج اور عمرہ کے حل طلب مسائل

مولانا عتیق احمد بستوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱،۲۔ جو آفاقی حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی فقہاء احناف کے نزدیک ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہوں اور حج یا عمرہ کریں، یہ مسلک احناف کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کا بھی ہے، اس سلسلے میں احناف کے یہاں کوئی استثناء نہیں ملتا، لیکن میرے نزدیک ان حضرات کو احرام کی اس پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے جنہیں تجارت، ملازمت یا کسی اور وجہ سے بار بار مکہ مکرمہ سے خارج میقات آمدورفت کرنی پڑتی ہے، کیونکہ ایسے لوگوں کے لئے ہر آمدورفت پر میقات میں داخل ہوتے ہوئے احرام باندھنا اور عمرہ یا حج کرنا انتہائی حرج ومشقت کی بات ہے، ایسی حرج ومشقت کی صورت میں فقہ حنفی سے عدول کرکے دوسرے فقہاء کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے احرام کو لازم نہ قرار دینا خود فقہ حنفی کے اصول وضوابط کے مطابق ہے۔

۳،۴۔ جمہور فقہاء کے برخلاف احناف کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے۔ سوال نمبر ۴ میں مذکور مشکل کا حل علامہ شامی کی تشریح وتعبیر کے مطابق خود فقہ حنفی میں موجود ہے۔ علامہ شامی کا کہنا یہ ہے کہ فقہاء احناف کی عبارت "لاتمتع لمکی" کا مطلب یہ ہے کہ مکی کی طرف سے تمتع متصور ہی نہیں ہے، کیونکہ تمتع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک ہی سفر میں اشہر حج میں الگ الگ احرام کے ساتھ اس طرح عمرہ اور حج کیا جائے کہ ان دونوں کے درمیان اپنے اہل کے ساتھ "المام صحیح" نہ ہو، اور مکی نے جب عمرہ کرنے کے بعد مکہ میں قیام کیا اس کے بعد احرام باندھ کر حج کیا تو عمرہ اور حج کے درمیان "المام صحیح" پایا گیا اس لئے تمتع نہیں پایا گیا، لہذا نہ دم تمتع لازم ہوگا نہ دم جنایت۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہ حنفی میں دونوں قول ملتے ہیں، اختلاف سے بچنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ مزید عمرے نہ کرے بلکہ جس قدر ہوسکے خانہ کعبہ کا طواف کرے، اذکار، نوافل، تلاوت وغیرہ میں وقت گذارے۔

۶ (الف، ب): رمی میں نیابت صرف مریض یا ضعیف ومعذور کے لئے ہوسکتی ہے، محض ازدحام کے خوف سے کوئی عذر شرعی نہ ہونے کے باوجود خود رمی نہ کرنا بلکہ کسی کو نائب بنا کر رمی کرا دینا درست نہیں ہے۔

۷۔ ایسے لوگوں پر محصر کے احکام جاری ہوں گے۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق کی ترتیب کے مسئلہ میں سوال میں مذکور دشواریوں کی بنا پر صاحبین اور دوسرے ائمہ کے قول

کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۹۔ (الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب، ج) بہتر تو یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر سے صراحۃً حج بدل کی اجازت لے لے، لیکن اگر ایسا نہیں کر سکا تو دلالۃً اجازت بھی جواز تمتع کے لئے کافی ہے، خصوصاً جبکہ یہ عرف بن چکا ہے کہ آج کل حج پر جانے والے عموماً تمتع ہی کرتے ہیں اور آمر کی طرف سے حج تمتع کی اجازت دینے میں تنگی نہیں کی جاتی ہے۔

(د) دم تمتع مامور (حج بدل کرنے والے) کے ذمہ ہے، ہاں اگر آمر بطیب خاطر از خود دم تمتع کی قیمت دے دے تو آمر اسے قبول کر سکتا ہے۔

(ھ) مذکورہ بالا شقوں (الف، ب، ج، د) کے جواب کے بعد اس شق کے جواب کی ضرورت نہیں ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، ہاں اگر میت نے صراحۃً حج اِفراد ہی کی وصیت کی ہو تو تمتع نہیں کیا جا سکتا۔

۱۰۔ (الف) سوال میں مذکور مجبوریوں اور دشواریوں کی بنا پر حیض یا نفاس والی عورت کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔

(ب) رکن ادا ہو گیا۔

(ج) بدنہ ذبح کرنا ہوگا اور حرم میں ذبح کرنا ہوگا، کسی اور مقام پر نہیں۔

۱۲۔ مکہ اور منی کی آبادی اگر بالکل متصل ہو چکی ہو اور دونوں کی بلدیہ بھی ایک ہو یعنی انتظامی طور پر حکومت دونوں کو ایک شہر مانتی ہو تو سوال میں مذکور صورت میں انسان مقیم قرار پائے گا اور نمازوں میں قصر کے بجائے اتمام کرے گا، اور اگر مذکورہ بالا صورت حال نہ ہو تو قصر کرے گا۔

۱۳۔ امام ابوبکر جصاص رازی اور بعض دوسرے فقہائے احناف کی صراحت کے مطابق حنفی وتر میں ایسے امام کی اقتداء کر سکتا ہے جو اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر سلام پھیر کر تین رکعت وتر پوری کرتا ہو۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

مولانا عبید اللہ الاسعدی

ہتھورا، باندہ

۱۔ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے حرم میں داخل ہونے والے کا حکم:

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت سے جو شخص حرم کے حدود میں داخل ہوگا بلکہ میقات کے حدود میں، تو اس کو احرام باندھ کر داخل ہونا چاہئے۔

لیکن جو لوگ کسی دوسری نیت سے حرم ومکہ کا قصد کرتے ہیں خواہ تجارت ہو یا زیارت وعیادت یا ملازمت وغیرہ، تو ان کے حق میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس میں وسعت ہے، اگرچہ کچھ تفصیل کے ساتھ ہو جیسا کہ الفقہ الاسلامی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، مگر احناف کے یہاں اس صورت میں بھی احرام کی پابندی ہے، اس کے بغیر حرم میں داخلہ منع ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ روایات وآثار میں اس کا حکم اطلاقاً بغیر کسی قید وتفصیل کے آیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس سے اس کو مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح روایت کیا گیا ہے، مرفوع روایت مصنف ابن ابی شیبہ وطبرانی کی ہے، اور موقوف بھی مصنف نیز امام شافعی وغیرہ کی ہے۔ مرفوع کے لئے حافظ نے کہا ہے "اسنادہ جید" اور موقوف کے لئے "اسنادہ صحیح"۔ (ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۳/۱۵، اعلاء السنن ۱۰/۱۷۔۱۸، فتح القدیر ۲/۳۳۵)

بقیہ سب فعلی روایات ہیں جو ظاہر ہے کہ محتمل ہیں، اسی لئے ابن ہمام نے کہا ہے: هذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف في قوله " ممن أراد الحج والعمرة "إن ثبت أنه من كلامه عليه السلام دون كلام الراوي (فتح القدیر ۲/۳۳۵)

یہ ارشادات ممن أراد الحج والعمرة کے مفہوم مخالف سے اولیٰ ہیں جبکہ اس کا قول رسول ہونا قطعی نہیں بلکہ امکان ہے کہ راوی کا قول ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ دوسرے حضرات کے پاس وسعت کی بابت کوئی صریح دلیل موجود نہیں ہے۔ اور مسئلہ نہی اور محرم ومبیح، نیز قول وفعل کے تعارض کا ہے۔ محرم اور قول کو بمقابلہ مبیح وفعل ترجیح دی جاتی ہے۔

۲۔ بار بار اور بکثرت آنے جانے والوں کے لئے رخصت:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اب حرم کی آمد ورفت بہت بڑھ گئی ہے، حرم والے اپنی ضرورتوں سے بار بار باہر جا کر واپس آتے ہیں اور باہر والے بھی آتے ہیں، کوئی ڈرائیور ہے، کوئی ملازم ہے، کوئی تاجر ہے اور روزانہ صبح وشام

ان کی آمد و رفت بلکہ دن میں بار بار ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار احرام وعمرہ یقیناً دقت طلب ہے، تو ان کے لئے رخصت وگنجائش کی کیا صورت ہوسکتی ہے؟

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ تنگی فقہ حنفی میں ہے، اور فقہ حنفی کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے کسی طرح کی گنجائش نہیں، چنانچہ ارباب افتاء اسی کے مطابق فتوی دیتے ہیں۔

لیکن اس فتوی وحکم کے مبنی بر زحمت وحرج ہونے سے، بالخصوص روز آنے والوں اور بار بار آنے والوں کے لئے انکار نہیں کیا جاسکتا، غور کرنے سے دو جہتیں رخصت کی سمجھ میں آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ حدود میقات وحِل کے باشندوں کی آمد و رفت اور وسعت کی جو بنیاد فقہاء احناف نے ذکر کی ہے وہ ان لوگوں کے حق میں پورے طور پر بلکہ ماضی سے زیادہ متحقق ہے کہ پہلے حدود میقات وحل کے لوگ بھی اس کثرت سے، کہ روز آئیں اور دن میں بار بار آئیں، نہ آتے ہوں گے، اور آج وسائل کی کثرت وترقی نے دور کے لوگوں کی آمد و رفت بڑھادی ہے، تو اشتراک علت کی وجہ سے ایسے لوگوں کے لئے بھی رخصت ہونی چاہئے۔ ہدایہ میں ہے:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ مع الفتح ۳۳۵/۲)

جو آدمی میقات کے اندر رہتا ہو اس کو اجازت ہے کہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہو اپنی ضرورت کے لئے، اس لئے کہ اس کا مکہ میں داخلہ کثرت سے ہوتا ہے تو ہر مرتبہ احرام کا مکلف بنانے میں کھلا ہوا حرج (مشقت) ہے، لہذا اس کا حکم اہل مکہ کی طرح ہوگا کہ ان کے لئے مکہ سے نکلنا اور پھر بغیر احرام واپس ہونا ان کی ضرورتوں کی وجہ سے درست ہے، لیکن اگر حج یا عمرہ کا ارادہ ہو تو احرام باندھنا ہوگا کہ یہ کبھی کبھی ہوتا ہے تو اس میں کوئی حرج و پریشانی نہیں۔

اور اس گنجائش کا مبنیٰ وہ رخصت ہے جو لکڑیاں جمع کرنے والوں کے حق میں مروی ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہے: لايدخل أحد مكة إلا محرما ورخص للحطابين (رواہ ابن ابی شیبہ، نصب الرایہ ۱۵/۳، الفقہ الاسلامی ۲۷۳/۳، عنایہ ۳۳۵/۲)۔

دوسری جہت یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس مسئلہ میں جو وسعت اور اجازت ورخصت ہے عموم کے ساتھ، اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور مذہب غیر پر عمل وافتاء کی بنیاد پر اس کو گوارہ کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ عموم بلوی و عام ابتلاء کی وجہ سے ہی ایسی چیزوں کو بنیاد بنا کر رخصت دی جاتی ہے، اور آج اس مسئلہ میں (ابتلاء عام) اور پابند بنانے میں حرج ومشقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

فقہاء اور علماء محققین نے ایسے مسائل اور عبادات کے باب میں بھی ابتلاء کا اعتبار کرتے ہوئے قول

ضعیف یا قول غیر پر فتویٰ دیا ہے۔

مثلاً علماء دیوبند میں مولانا ظفر احمد نے حج کے مسائل میں ایک مسئلہ کے اندر حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ کو ذکر کیا ہے اور دوسرے میں شافعیہ کا قول ذکر کیا ہے، اور بنیاد ابتلاء عام کو بتایا ہے، اور یہ فتاویٰ انھوں نے تھانہ بھون میں حضرت تھانوی کی حیات میں لکھے ہیں۔

صاحبین کے قول پر فتویٰ قول مرجوح وضعیف پر عمل کے باب سے اس لئے ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں فتاویٰ امام صاحب کے قول پر ہے، اور وہ مسئلہ ہے آفاقی کا تمتع کے عمرہ سے حلال ہونے کے بعد مدینہ طیبہ وغیرہ چلا جانا جو اس کا وطن نہیں ہے، امام صاحب کے نزدیک اس سفر سے تمتع باطل نہیں ہوتا، اور امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے، اور کثرت سے لوگ بعد عمرۂ تمتع مدینہ طیبہ جایا کرتے ہیں، تو امام صاحب کے قول پر واپسی میں عمرۂ قباحت رکھتا ہے اس لئے کہ یہ مکی کے لئے اشہر حج میں حج کے ساتھ عمرہ، اور تمتع کا مسئلہ بنتا ہے، لیکن صاحبین کے قول پر نہیں کہ سفر سے سابق عمرہ کا تعلق حج سے ختم ہو گیا۔ مولانا فرماتے ہیں: جب ابتلاء عام ہے تو اس مسئلہ میں قول صاحبین پر فتویٰ دینا چاہئے (امداد الاحکام ۱۸۲/۲) اور حج بدل میں تمتع کی بابت شافعیہ کے قول پر جواز کو ذکر کیا ہے (امداد الاحکام ۱۸۶/۲)۔

مولانا شیر محمد صاحب نے دم احصار کے سلسلہ میں امام شافعی کے قول کی بنیاد پر توسع کو ذکر کیا ہے (عمدہ و زبدہ) نیز اس مسئلہ کے بیان میں بھی خصوصیت سے ڈرائیوروں کا اور ان کے لئے گنجائش کے طور پر حیلہ کا تذکرہ کیا ہے لیکن ساتھ ہی شوافع کا مذہب بھی ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، بعض حضرات نے حیلہ کے قبیل کی بعض چیزوں کا تذکرہ کیا ہے، لیکن اس سے کہیں بہتر امام شافعی وغیرہ کے قول کا اپنانا سمجھ میں آتا ہے جیسا کہ انھیں حضرات کے کلام میں اس کا اشارہ موجود ہے (عمدہ وزبدہ رص ۴۲۱)۔

۳۔ مکی کا قران وتمتع:

مکی جس سے مراد وہ شخص ہے جس کا مکہ وطن ہے یا جو مکہ میں قبل از اشہر حج مقیم ہے خواہ قیام کی جتنی مدت ہو، اس کے لئے حنفیہ کے نزدیک قران وتمتع کو منع کیا گیا ہے۔

لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مسلسل مکہ میں قیام ہے حتی کہ حج کا زمانہ آگیا تو اب قران نہیں کرسکتا اور اگر اشہر حج سے قبل سفر کر کے کہیں جائے اور واپسی میں ارادہ کرلے اور پھر قران کا احرام باندھے تو قران درست ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر مکی شخص عین ایام حج میں حج کا احرام باندھنے کے موقع پر قران کا ارادہ کرے تو اس کو قران کی اجازت نہیں ہے۔

اور تمتع کا معاملہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج دونوں کا احرام الگ الگ باندھا جاتا ہے، اور اگر قربانی کا جانور ساتھ میں موجود نہ ہو تو عمرہ کے بعد آدمی مکمل طور پر حلال ہو جاتا ہے کسی طرح کی کوئی پابندی نہیں رہ جاتی، البتہ گھر و وطن کی واپسی منع ہوتی ہے۔ اگر گھر چلا گیا اور پھر آیا تو سابق عمرہ کا تعلق حج سے منقطع ہو جائے گا اور اب جو حج کریگا وہ تمتع کا

نہیں ہوگا۔ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہی مقیم ہے، وہیں اس کے اہل وعیال رہتے ہیں، وہ اگر تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرے تو حلال ہونے کے بعد وہ اپنے گھر و وطن میں رہے گا، لہذا اس کا حج تمتع کا نہیں ہوگا بلکہ حج اِفراد ہوگا (شامی ۲/۵۳۹۔۵۴۱) اور ایک قول یہ ہے کہ ہوتو جائے گا لیکن غلط ہے اور مکروہ ہے، اسی لئے جبراً دم واجب ہوگا۔

اشہر حج میں مکی کا عمرہ:

مکی شخص اگر اشہر حج میں عمرہ کرنا چاہے تو صرف عمرہ بہرحال قول راجح میں مکروہ نہیں ہے (شامی ۲/۴۷۳، رحیمیہ ۵/۲۲۳، زبدہ رص ۲۵۵)

۴۔اشہر حج میں سفر کرنے والے اہل مکہ کیا کریں؟

حنفیہ جو حرم کے داخلے میں خواہ کسی وجہ و جہت سے ہو احرام کا پابند بناتے ہیں، اور جن کے مذہب پر اشہر حج میں سفر کرنے والے حضرات کے لئے جبکہ وہ حج کا اردہ رکھتے ہوں زحمت ہے کہ بغیر احرام حرم میں واپس نہیں آسکتے اس خیال سے کہ حج کرنا ہے تو عمرہ نہ کریں کہ تمتع کا ارتکاب لازم آئے گا اور مکی کے لئے تمتع منع ہے، اور احرام کے ساتھ آئیں اور عمرہ کریں تو مکی کے لئے تمتع کا محظور لازم آتا ہے۔

ان کے نزدیک یہ مسئلہ اس لئے اہم نہیں ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کر کے حلال ہونے والا اگر عمرہ اور حج کے درمیان اپنے گھر و اہل وعیال میں پہنچ جائے تو اس کا تمتع نہیں ہوتا بلکہ حج اِفراد ہوتا ہے، لہذا مکی بصد شوق اپنی ضرورت سے اشہر حج میں مکہ و میقات سے باہر کا سفر کریں اور واپسی میں عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں اور عمرہ کریں، اس کے بعد حج کا ارادہ رکھتے ہوں تو حج کرلیں، کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ عمرہ کے بعد وہ حلال ہو کر اپنے گھر و وطن اور بچوں میں ہونگے جس کی وجہ سے تمتع (عندالحنفیہ) باطل ہوجاتا ہے اور برقرار نہیں رہ جاتا۔ (جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے عموماً صراحت کی ہے) (شامی ۲/۵۳۹، فتح القدیر ۲/۴۲۸، ۴۳۱)۔

۵۔تمتع کرنے والے آفاقی کے لئے تعدد عمرہ:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص تمتع کے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد قبل حج مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس بابت علماء احناف کا اختلاف ہے، قدیم فقہاء کا بھی اور بعد کے حضرات کا بھی۔

صاحب فتح القدیر و ملا سندھیؒ وغیرہ ممانعت کے قائل ہیں، اور صاحب بحر و علامہ شامی اور ملا علی قاری وغیرہ اجازت دیتے ہیں۔

مفتی سعید صاحب نے معلم الحاج میں ملا علی قاری وغیرہ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور حضرت گنگوہی و مولانا شیر محمد صاحب وغیرہ نے صاحب فتح کے قول کی تقویت کی ہے (شامی ۲/۵۳۷، ۵۴۰، مناسک القاری رص ۱۵۶، معلم الحاج رص ۲۱۴، عمدہ و زبدہ رص ۳۱۳۔۳۱۹)

اس اختلاف کی وجہ سے احتیاط اسی میں ہے کہ عمرہ نہ کرکے طواف کی فضیلت حاصل کرے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے، باقی عمرہ کرلے گا تو گنجائش ہے، بالخصوص جو حاجی تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرنے کے بعد

مدینہ طیبہ جائے اور پھر واپس ہو تو اس کو عمرہ کا احرام باندھ کر ہی آنا چاہئے۔

اس اختلاف کا مبنیٰ ایک دوسرا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مکی کو اشہر حج میں عمرہ کی ممانعت مطلقاً ہے یا یہ کہ جب وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو تب ممانعت ہے، تاکہ اس کے لئے قران وتمتع کا مسئلہ نہ پیدا ہو۔

صاحب فتح القدیر وغیرہ اس کے لئے نفس عمرہ کو اور مطلقاً عمرہ کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اور آفاقی متمتع مکی کا حکم رکھتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اس کے لئے بھی ممانعت ہے، اور شامی وغیرہ کا رجحان یہ ہے کہ مکی کے لئے عمرہ کی ممانعت مطلقاً نہیں ہے، لہذا وہ گنجائش دیتے ہیں۔

۶۔رمی میں نیابت:

(الف) عمل رمی میں نیابت کی اجازت ہے، مگر معاملہ یہ ہے کہ اس کا وقت بہت وسیع رکھا گیا ہے اور معذوروں کے لئے وسعت ورخصت بھی، لہذا نیابت کی اجازت توسعاً نہیں بلکہ مجبوراً دی جاتی ہے۔

(ب) اسی لئے یہ اجازت ونیابت صرف مریض ومعذور کے حق میں ہے اور اس کے معذور ومریض ہونے کی حد تک، اس لئے کسی صحتمند آدمی کی طرف سے یہ نیابت درست نہیں ہے، اور اگر رمی کا جو زمانہ ہے اس میں نیابۃً رمی کے بعد وہ آدمی صحتمند وقادر ہو گیا تو خود اس کے لئے دوبارہ رمی کرنا ضروری نہیں ہے، اور بغیر کسی عذر معقول کے نیابۃً رمی کرنے وکرانے کی بنا پر جزا لازم ہوگی، اور ازدحام کو اس کے لئے عذر نہیں سمجھا گیا ہے (زبدہ رص ۱۸۴، معلم الحجاج ر۱۸۱، احسن الفتاوی ۴ر۴۲۵)۔

غنیہ میں آیا ہے:

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (شرح غنیہ رص ۲۰۰) (مرد وعورت دونوں رمی میں برابر ہیں، مگر عورت کے لئے رات کو رمی افضل ہے، اور عورت کی طرف سے بغیر عذر نیابت جائز نہیں ہے)۔

قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیہ رص ۱۰۰)

(گزشتہ تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہاء نے بھیڑ کے خوف کو عورتوں اور معذوروں وکمزوروں کے لئے عذر قرار دیا ہے کہ وہ رمی سورج کے نکلنے سے پہلے کرلیں اور یا رات تک مؤخر کردیں، لیکن اس کو جواز نیابت کے حق میں عذر نہیں مانا ہے اس لئے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، لہذا اگر یہ لوگ خود رمی نہ کریں (محض) ازدحام کے خوف کی وجہ سے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ صرف ازدحام کی وجہ سے نیابت کی اجازت نہیں ہے، اس کا حل تو تاخیر کی رخصت ہے، اور نیابت کے حق میں معذور وہ شخص ہے جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت

تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (عمدہ وزبدہ رص ۱۸۶، معلم الحجاج رص ۱۸۱، ۱۸۲)۔

۷۔ حالت احرام میں سرکاری پابندی کی وجہ سے واپسی:

سعودیہ میں رہنے والے جو حضرات بغیر اجازت عمرہ یا حج کا سفر کرتے ہیں اور حالت احرام میں وہ قانون کی زد میں آ کر واپس کر دیئے جاتے ہیں، فقہ حنفی کی رو سے ان کو محصر قرار دیا جا سکتا ہے اور ان کے لئے احصار کے احکام ہوں گے، اس لئے کہ فقہ حنفی میں احصار کے اسباب میں بہت توسع ہے حتی کہ شوہر کی طرف یا آقا کی طرف سے پابندی کا لگنا بھی اس کے تحت آتا ہے، اور قید ہونا نیز بادشاہ کا منع کرنا بھی (شامی ۲/۵۹۱، عالمگیر یہ ار۲۵۵، معلم الحجاج رص ۲۶۶، تاتارخانیہ ۲/۵۳۵، ۵۳۶)۔

عمدہ وزبدہ نے احصار کے بیان وصورتوں میں جدہ یا کامران سے جہاز کے واپس کر دینے کو بھی ذکر کیا ہے (ص ۴۳۱)۔

لہذا ایسے لوگ احصار کا حکم رکھیں گے، ان کا حکم یہ ہے کہ دم دے کر حلال ہوں اور آئندہ موقع ملنے پر قضا کریں، حج کا احرام ہو تو حج کی اور عمرہ کا ہو تو عمرہ کی۔

فقہ حنفی کی رو سے دم کا جانور حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، مگر مجبوری میں کہ جب فوری طور پر یہ ممکن نہ ہو تو عمدہ وزبدہ میں حضرت گنگوہیؒ ومولانا شیر محمد صاحب نے گنجائش ذکر کی ہے کہ اپنے ٹھکانہ پر ہی جانور کو ذبح کرنے کا (اور گوشت کو صدقہ کرنے کا) نظم کرے، بعض فقہاء احناف نے اس کو ذکر کیا ہے، پھر یہ بھی ایک ضرورت ہے جس کی وجہ سے امام شافعی وغیرہ کے مذہب پر عمل کیا جا سکتا ہے (عمدہ وزبدہ رص ۴۳۱)۔

جو لوگ بغیر اجازت سفر پر نکلیں اور اندیشہ رکھتے ہوں ان کے حق میں 'عمدہ وزبدہ' کی تصریح کے مطابق ایک حل یہ ہے کہ احرام مشروط باندھیں کہ اگر پھنس گیا تو حلال ہو جاؤں گا۔ یہ گنجائش بھی فقہ حنفی کے معروف قول اور اصل مذہب کی رو سے نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کی ایک روایت ہے، ضرورت پر عمل کی گنجائش ہوگی، عمدہ وزبدہ میں اس کو ذکر کیا ہے اور بحوالہ شرح اللباب و شرح کبیر عبارت بھی نقل کی ہے (عمدہ رص ۴۳۱، ۴۳۲، شرح اللباب رص ۲۷۹، کبیر رص ۲۴۰)۔

ایک بات یہ بھی لائق توجہ ہے کہ احصار کی صورت میں دم کے بعد حلال ہونے کی بات ہر حال میں نہیں ہے جیسا کہ علامہ شامی نے وضاحت فرمائی ہے، بلکہ اگر احصار کا سبب وعذر بندوں کی طرف سے ہو تو آدمی فوراً ہی حلال ہو جائے گا، اگرچہ دم واجب ہے اور اس کو ادا کرنا ہوگا، مگر دم دینے تک تاخیر وانتظار نہیں (شامی ۲/۵۹۱)۔

تو مذکورہ صورت تو اسی طرح کی ہے کہ اس میں رکاوٹ بندوں کی طرف سے ہے۔

۸۔ترتیب اور ذبح کا مسئلہ:

فقہ حنفی کی رو سے معروف ومفتی بہ قول کے مطابق قارن ومتمتع کے لئے دس ذی الحجہ کے اعمال (رمی وذبح وحلق) کے درمیان ترتیب واجب ہے اور اس کی خلاف ورزی پر دم واجب ہوتا ہے، آج کل حکومت سعودیہ نے سہولت کے لئے ادارے قائم کئے ہیں وہ قربانی کراتے ہیں، اور یہ محسوس کیا جاتا ہے کہ ان کے یہاں ترتیب واجب نہیں ہے جو فقہ حنفی کے حکم کے خلاف عمل ہوتا ہے اور دم واجب ہوتا ہے لہذا کیا کیا جائے؟

اولاً تو یہ کہ ادارہ اور اس کے نمائندے پیسے جمع کرتے وقت دن کی تعیین کرتے اور کراتے ہیں لہذا ان کی بات پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

ثانیاً خود قربانی کرنے والے صحتمند حضرات کو معذور حضرات اپنا وکیل بنادیں۔ خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا تو ضروری ہے نہیں، اس لئے یہ مسئلہ ایسا سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں مذہب غیر وقول مرجوح کو اختیار کیا جائے جب کہ اس کے بغیر کام چل سکتا ہے۔

پھر یہ کہ ترتیب حکماً واجب ہے، اور واجبات حج میں عذر کی وجہ سے بہت توسع ہے، وہ عذر کی وجہ سے معاف بھی ہو جاتے ہیں۔ عورت، عمر دراز شخص، کمزور و بیمار تو عذر والے ہیں، ان کے حق میں اس کی وجہ سے یہ وجوب حکماً ساقط ہو جائے گا، تو فقہ حنفی کی رو سے ہی ان کو گنجائش ہے جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے فتاویٰ میں تحریر فرمایا ہے، اس لئے بھی مذہب غیر یا قول ضعیف پر عمل وفتویٰ کی ضرورت نہیں رہ جاتی، مفتی نظام الدین صاحب نے تفصیلی جواب دیا ہے، جس میں بنیادی بات اصحاب عذر کے لئے ترتیب کے سقوط اور عدم لزوم کی آئی ہے (نظام الفتاویٰ جدید اول رص ۱۵۷۔ ۱۵۸)۔

۹۔حج بدل اور تمتع وقران اور موجودہ حالات:

جب کوئی آدمی کسی کی طرف سے حج کرنے جاتا ہے تو عنوان چونکہ حج کا ہوتا ہے اس لئے وہ اسی کا مامور ومکلف ہوتا ہے، عمرہ حج سے الگ ایک عمل ہے جس کو حج کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے بعض صورتوں میں، مگر حج بدل کا عنوان اس کو شامل نہیں، اس لئے عام بات یہی لکھی گئی ہے اور ذکر کی جاتی ہے کہ حج بدل کرنے والا صرف حج کرے، جس کا مطلب ہے کہ میقات سے حج کا احرام باندھے، اور ظاہر ہے کہ تمتع وقران میں عمرہ کا احرام ہوتا ہے، اور پھر یہ کہ تمتع وقران کی وجہ سے ایک خرچ بڑھتا ہے جو حج افراد میں نہیں ہوتا یعنی قربانی کا۔

لیکن اس کے ساتھ فقہاء کی تفصیلات وتصریحات سے ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں وسعت بھی ہے، اور حج بدل میں تمتع وقران دونوں کی گنجائش ہے، البتہ قربانی کے زائد خرچ کا ذمہ دار خود حج کرنے والا ہوگا، الا یہ کہ حج بدل کرانے والا اس کو برداشت کرنے کو تیار ہو جائے یعنی بخوشی اس کو منظور کرلے بالخصوص قران میں کہ اس میں میقات سے ہی حج کا احرام باندھا جاتا ہے، البتہ تمتع میں چونکہ حج کا احرام بعد میں مکہ سے باندھا جاتا ہے اور اس طرح حج کرنے والا آفاقی نہیں رہ جاتا بلکہ مکی ہوتا ہے جبکہ حج بدل کرانے والا آفاقی ہے اور یہ بات حج بدل کرانے والے

کے مقصد کے بالکل خلاف ہے، اس لئے بہت سے اکابر بعد اجازت بھی تمتع کی صحت سے انکار کرتے ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ سے مولانا ظفر احمد صاحب و مولانا شیر محمد صاحب نے فرمایا ہے کہ بعد اجازت بھی اس سے بچنا اولی ہے، جیسے کہ اس میں ممانعت و تنگی کا جو قول ہے اس کے پیش نظر ان حضرات نے لکھا ہے کہ بہتر ہے کہ حج بدل کرانے والا ہر طرح کی اجازت دے یعنی عمومی طور پر حج کی بات کرے اور مکمل اختیار دے دے (شامی ۲/ ٦۱۱، معلم الحجاج /ص ۲۷۷، عمدہ وزبدہ /ص ۳۵۵۔۳۵۷، امداد الاحکام ۲/ ۱۸۷، احسن الفتاوی ۴/ ۵۱۳، فتح القدیر ۳/ ۲۷، ۷۳، نظام الفتاوی جدید اول /ص ۱۵۱، جواہر الفقہ اول)۔

یہ تو اصل حکم ہوا، سوال موجودہ صورت حال کا ہے کہ آج حاجی سفر کے نظام میں با اختیار نہیں ہے اور کچھ مزاج بھی بن گیا ہے جس کی وجہ سے کثرت سے تمتع کی شکل ہی پائی جاتی ہے یا ممکن ہوتی ہے کہ آدمی سفر کر کے اصل ایام حج سے اتنے قبل مکہ پہونچتا ہے کہ اس وقت سے مسلسل احرام میں رہنا خواہ قران کا ہو یا افراد کا، آدمی کے لئے انتہائی زحمت طلب ہے اور دشوار کن بھی، اس لئے حاجی مجبور ہوتا ہے کہ عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ مکرمہ پہونچ کر عمرہ کر کے پھر حلال ہو جائے، پھر خواہ مکہ مکرمہ میں رہے یا مدینہ طیبہ چلا جائے، اس لئے عموماً حجاج تمتع ہی کیا کرتے ہیں۔

ایسی صورت حال میں جبکہ اپنا حج کرنے والے اسی خاص قسم کے حج پر مجبور ہیں یا مجبور سے ہیں، تو جسکو حج بدل کے لئے بھیجا و طے کیا جائے ظاہر ہے کہ اس کے حق میں حج افراد کے لئے بھیجنا نہیں سوچا جائے گا بلکہ عام حال کے مطابق جو حج عموماً ہو رہا ہے اس کے لئے بھیجنا متصور ہوگا، اس لئے کہ اجازت کے بعد اس میں وسعت ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور اجازت کا جہاں اعتبار ہوتا ہے عرف و دلالت کی اجازت بھی کافی و معتبر قرار دی جاتی ہے الا یہ کہ صریح ممانعت پائی جاتی ہو، جیسا کہ کتب فقہ میں معروف ہے، لہذا حسب توفیق و موقع حج بدل کرنے والا، حج قران یا حج تمتع جو چاہے کرے، اجازت ہوگی۔

اب درج سوالات وشقوں کا جواب ملاحظہ ہو:

(الف) حج بدل کرنے والا، آمر (حج کرانے والے) کی اجازت سے تمتع کر سکتا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اختلاف کی وجہ سے احتیاط کی بنیاد پر بچنا اولی لکھا ہے (امداد الاحکام ۲/ ۱۸۷)۔

(ب) آمر کی طرف سے صریح اجازت ضروری نہیں دلالۃً بھی کافی ہے، الا یہ کہ صریح ممانعت پائی جائے یا صریح حکم صرف حج کرنے کا کیا جائے تو تمتع نہیں کر سکتا، پھر حیلہ کرے یا از خود ایسا کرے اور دم دیدے جو کہ جبر کا دم ہوگا۔

(ج) اگر یہ خیال ہے کہ اجازت دیگا، گوارا کریگا اور خوش ہوگا تو بھی کافی ہے، یہ دلالۃً اجازت کے تحت داخل ہے۔

(د) جہاں تک سوال ہے دم یعنی قربانی کے خرچ کا، تو ایکے لئے لکھا ہے کہ اس کا وجوب بہر صورت حج کرنے والے پر ہوگا خواہ اس کو دم شکر قرار دیں یا دم جبر، اس لئے کہ دم شکر ہے تو دونوں عبادتوں کو فعلاً اس نے جمع کیا ہے، اور اگر دم جبر ہے تو غلطی وکوتاہی اس کی ہے۔

البتہ وہ خوشی سے منظور کرلے تو درست ہے، اور جب آمر (حج کرانے والا) خود اس کا حکم کرے، یا عرف و معمول کی وجہ سے اس کو متعین سمجھا جائے جیسا کہ آج کل ہے تو یہ خرچ آمر کو ہی برداشت کرنا چاہئے، جب سارا خرچ وہ دے رہا ہے تو یہ ایک خرچ کیوں نہ برداشت کرے۔

(ھ) تفصیل آچکی کہ حج بدل کرنے والے کو تمتع کی گنجائش ہے اس لئے کسی حل کے تلاش کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

اگرچہ معروف قول پر ہمارے علماء نے حیلہ کا بھی تذکرہ کیا ہے مگر خود ہمارے فقہاء بھی اس میں توسع کے قائل ہیں، اور فقہ حنفی میں تنگی کی صورت میں ضرورۃً حالات کو دیکھتے ہوئے دوسرے مذاہب کی وسعت واجازت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب اس بابت ایک فتوی میں فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں شافعیہ کے قول پر بھی مامور بالحج کو تمتع کرنا باذن الآمر جائز ہے بلکہ ان کے نزدیک اگر تمتع کی اجازت بھی نہ ہو اور تمتع کرلے تب بھی حج ہوجائے گا صرف اجرت میں کسی قدر کمی کردی جائے گی (اس کے بعد الوجیز کی روایت نقل کی ہے) (امداد الاحکام ۱۸۶/۲، ۱۸۷)۔

الفقہ الاسلامی میں حنابلہ کا مذہب بھی بغیر اجازت جواز کا ذکر کیا ہے، البتہ یہ لکھا ہے کہ اگر احرام مکہ مکرمہ سے باندھے تو ایک تو دم واجب ہوگا اور دوسرے میقات سے مکہ تک کے سفر (اور بظاہر ماقبل الاحرام) کے اخراجات واپس کرے گا (الفقہ الاسلامی ۵۹/۳، المغنی ۲۳۴/۳، ۲۳۵، شرح المہذب ۱۳۲/۷، ۱۳۳)۔

آمر کی صریح ممانعت اور صریح حکم کہ صرف حج کرنا، ان صورتوں میں یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء جدہ کی اور وہاں قیام کی نیت کی جائے، اُس کے بعد حج کا وقت آنے پر حج کا احرام جدہ سے باندھا جائے (امداد الاحکام ۱۸۶/۲)

(و) میت (مردہ) کی طرف سے حج، اگر حج کرنے والا خود اپنی طرف سے کر رہا ہے تو معاملہ اس کے اختیار کا ہے جیسا حج چاہے کرے اور ثواب پہونچائے، اور اگر کسی کی طرف سے بھیجا جارہا ہے تو بھیجنے والے کی رعایت کرنی ہوگی، اور وہ ساری تفصیل ہوگی جس کا تذکرہ تمہید اور (دفعہ الف تا ھ) میں آیا ہے، اس بابت احقر کو کوئی چیز نہ مل سکی۔

مفتی رشید احمد صاحب ایک فتوی میں فرماتے ہیں: آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران و دم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاوی ۵۱۳/۴)

دیگر حضرات نے بھی اسی طرح اجازت حاصل کرنے یا دینے کو ذکر کیا ہے، مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اپنے رسالہ میں جواز تمتع وقران کو ترجیح دی ہے اور اس کی تقویت کی ہے، تاہم اکابر کے اختلاف کی وجہ سے احتیاط کی

بات انہوں نے بھی ذکر کیا ہے (جواہر الفقہ اول)۔

خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں یہ اکابر بہر حال جواز کا رجحان رکھتے ہیں، اور امام شافعی وامام احمد کے یہاں اجازت کے بعد قران وتمتع میں کوئی قباحت نہیں ہے اور دم حج کرنے والے پر ہی ہوگا، اور بدون اجازت بھی گنجائش ہے مگر تفصیل ہے، اس لئے اجازت ہی دینا اور لینا بہتر بلکہ ضروری ہے۔

۱۰۔ حیض اور طواف زیارت:

طواف کے لئے پاک ہونا ضروری ہے، اس لئے حیض ونفاس کی حالت میں طواف منع ہے، پھر اس کے لئے مسجد میں بھی داخل ہونا پڑتا ہے، ناپاکی کی حالت میں یہ بھی منع ہے، اور طواف زیارت رکن ہے جس کے بغیر حج نامکمل ہوگا، تو عورت کو پاکی کا انتظار کر کے اس طواف کو ادا کرنا چاہئے، البتہ طواف وداع چونکہ رکن نہیں، اس مجبوری کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینے کی اجازت آئی ہے جیسا کہ معروف ہے۔

مگر کبھی عورت مجبور ہوسکتی ہے، اس مجبوری کا تصور قدیم عہد میں بھی تھا کہ قافلہ پہلے سے طے شدہ نظام کے مطابق حج کے معا بعد روانہ ہوگا، اور عورت اس حال میں نہ ہوگی کہ طواف زیارت پاکی کے ساتھ کرسکے، تو یا تو قافلہ کو چھوڑے جس کے بغیر سفر ہی ناممکن تھا یا اسی حال میں طواف کرے۔

اور اب بھی یہ مجبوری اہم ہے بلکہ مزید اہم کہ حکومت وویزے کی پابندیاں، ایک لمبا نظام سفر، جو مہینوں سے طے پاتا ہے بروقت اس میں ردوبدل بہت زحمت طلب ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ حج میں عورتوں کی تعداد معمولی نہیں ہوتی جس میں ایسے حال سے دوچار ہونے والی عورتیں بھی غیر معمولی تعداد کی حامل ہوں گی۔

تو ایسی صورت حال میں طواف کے لئے طہارت کی پابندی کے باوجود فقہ حنفی کی رو سے گنجائش ہے، اولاً تو طہارت کی اہمیت کے پیش نظر نظام سفر میں تبدیلی کی سعی کرنی چاہئے اور اتنا موقع نکالنا چاہئے کہ پاک ہو کر طواف کیا جاسکے۔

چونکہ حنفیہ کے یہاں طہارت، صحت طواف کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ صرف واجب ہے، لہذا خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر دونوں کے ساتھ طواف شرعاً معتبر وصحیح قرار پاتا ہے اگرچہ واجب کے ترک کی وجہ سے دم بھی واجب ہوگا، حدث اصغر کی حالت میں چھوٹا دم یعنی بکری، اور حدث اکبر یعنی جنابت وحیض کی حالت میں بڑا دم، یعنی گائے واونٹ واجب ہوگا۔ لہذا ایسی عورت اسی حال میں طواف کرلے اور دم ادا کرے یا اس کا نظم کرے اور سفر پر روانہ ہوجائے۔

سنن سعید بن منصور میں بسند صحیح روایت آئی ہے کہ ایک عورت حضرت عائشہؓ کے ساتھ طواف کر رہی تھی اسی درمیان اس کو حیض آنے لگا تو حضرت عائشہؓ نے اس کا طواف پورا کرایا (اعلاء السنن ۱۰/۳۳۰، بحوالہ فتح القدیر ونصب الرایہ)۔

رہ گئی بات ناپاکی کی حالت میں مسجد کے اندر داخلہ کی کہ مطاف مسجد حرام کے حدود کے اندر ہے، تو جب ضرورۃً طواف کی اجازت ہوگی تو اس کی بھی لزوماً ہوگی کہ طواف بغیر اسکے ممکن نہیں، اور پھر یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کوئی

ناپاکی کی حالت میں مسجد سے گزر کر دوسری طرف جانے پر مجبور ہو، اور ایک بات یہ بھی کہ حج کے واجبات میں عذر کی وجہ سے بڑی وسعت آئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بھی عذر ہے۔

اس مجبوری کی وجہ سے یہ گنجائش ان حضرات نے بھی دی ہے جن کے نزدیک طہارت شرط ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے حنابلہ و مالکیہ کا ایک قول دم کے ذریعہ تلافی کا ذکر کیا ہے (فتح الباری ۳/۵۰۵)۔

میرا خیال ہے کہ اس بابت سب سے زیادہ تفصیل وتطویل شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاوی میں آئی ہے، چنانچہ فتاوی کی جلد ۲۶ میں صفحہ ۱۷۶ سے ۲۴۸ تک مسلسل یہی بحث وگفتگو ہے اور کئی فتاوی آئے ہیں، شیخ نے اس میں اس بابت اختلاف کا تذکرہ کیا ہے اور بار بار امام احمد کی دوسری روایت وقول کو ذکر کیا ہے بلکہ اس کو بہت تفصیل و وضاحت سے مؤکد کیا ہے اور گنجائش واجازت کو اختیار کیا ہے، اور اس ضمن میں یہ بات بھی آتی ہے کہ حائض وجنبی کے لئے مسجد میں گزرنے یا ٹھہرنے کے حق میں امام شافعی وامام احمد کے یہاں کافی وسعت ہے، وضو کے ساتھ عورت مسجد کے اندر ٹھہر بھی سکتی ہے (فتاوی ۲۶/۱۷۸)

لہذا طواف کرنے کی اجازت ہے جو طہارت کے اہتمام یعنی غسل ووضو کے ساتھ ممکن ہے، ان کے شاگرد رشید علامہ ابن القیم نے بھی "اعلام الموقعین" میں لمبی بحث کی ہے اور یہی موقف اختیار کیا ہے (اعلام الموقعین ۳/۱۰۔۲۴)

خلاصہ یہ کہ یہ حکم جواز وگنجائش کا صرف فقہ حنفی کا ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے مذاہب میں بھی وسعت ہے اور دوسرے مذاہب کے اکابر علماء وفقہاء نے اس کو اختیار کیا ہے، جس کی وجہ پابند بنانے کی صورت میں زحمتوں سے دوچار ہونا ہے جس کو شیخ نے بھی بار بار اپنے کلام وفتاوی میں ذکر کیا ہے۔

(الف) سفر کی مجبوری کی وجہ سے حیض ونفاس والی عورت کو ناپاکی میں طواف زیارت ادا کرنے کی اجازت ہے۔

(ب) اس ناپاکی کے حال کے طواف سے رکن ادا ہو جائے گا اگر چہ نقص کے ساتھ۔ اسی لئے بطور تلافی دم واجب ہوگا۔

(ج) اور دم بڑا یعنی گائے یا اونٹ کا ذبیحہ، بکری وبھیڑ کافی نہ ہوگی۔

(د) یہ دم جنایت (غلطی) کا ہے، اور اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا وجوب فوری نہیں ہوتا، اس میں تاخیر کی گنجائش ہے، بعد میں بھی نظم کیا جا سکتا ہے، اور اگر موت کا مرحلہ آ گیا تو وصیت لازم ہے، مرنے پر ورثہ بدون وصیت ادا کر دیں تو کافی ہے۔

البتہ دم کا جانور حرم میں ہی ذبح کیا جا سکتا ہے، لہذا عورت واپسی سے قبل نظم کرے یا واپس ہو کر کسی آنے جانے والے کے ذریعہ اس کا انتظام کرے وکرائے۔

جنایات کے باب وبیان میں یہ تفصیلات موجود ہیں۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں شوہر کا انتقال:

سفر حج وعمرہ میں اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو چونکہ اس کے لئے محرم کی معیت کی شرط ہے پھر عدت کا معاملہ واحکام بھی ہوتے ہیں، اس لئے اصل حکم تو اس کے لئے یہ ہے کہ اب آگے کے اعمال کو وہ روک دے اور بعد میں قضا کرے، اس کو بھی احصار کے اسباب میں شمار کیا ہے جیسا کہ معروف ہے (شامی ۲؍۵۹۰، ۵۹۱)۔

مگر عموماً حجاز کا سفر دور و دراز اور مشکلات کا ہوتا ہے اور اب مشکلات میں اضافہ ہی ہوا ہے، اخراجات سفر بھی بہت بڑھ چکے ہیں، اس لئے ضرورت اس میں گنجائش کی، یعنی حج وعمرہ کو مکمل کرنے کی اجازت کی متقاضی ہے، یوں بھی بدون محرم اگر عورت حج کو جائے اور حج کرے تو حج ادا ہو جاتا ہے، بس یہ کہ کراہت تحریمی کے ساتھ (معلم الحجاج ؍ص ۸۸) تو مشکلات کی وجہ سے یہ وسعت دینی چاہئے۔

پھر مشکلات وضرورت کی وجہ سے دوسرے مذاہب کی وسعت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، گزر چکا ہے کہ ہمارے علماء نے ان مسائل میں بھی ضرورت، پریشانی وابتلاء کی وجہ سے دوسرے مذاہب پر عمل کو ذکر کیا ہے اور اس کو اختیار کیا ہے۔

اور یہ ساری تفصیل خصوصیت سے اس صورت میں ہے جبکہ وفات کا قصہ مکہ یا جدہ کے علاوہ کہیں دوران سفر یا مدینہ طیبہ میں پیش آئے، اور اگر مکہ مکرمہ میں اور آس پاس پیش آیا ہے جدہ تک مثلاً، تو عمرہ کے ادا کرنے میں کوئی اشکال ہی نہیں کہ اعمال عمرہ سب مکہ مکرمہ میں ادا کئے جاتے ہیں، مکہ میں عورت ہے، اور نہیں ہے تو جہاں ہے وہاں سے آسکتی ہے، اتنی مختصر مسافت کا سفر ممنوع نہیں ہے۔

اور اگر حج کا موقع اور اس کا احرام ہے تو احرام تو عمرہ کر کے کھولا جاسکتا ہے بعد میں قضا کی نوبت آئیگی، جبکہ اس کو کسی بنیاد پر حج کی رخصت وگنجائش نہ دی جائے۔

رخصت وگنجائش کی ایک جہت یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ عدت وفات میں عورت کو معاشی ضرورتوں کے لئے دن کے وقت میں رات تک کے لئے گھر سے باہر نکلنے وجانے کی اجازت ہے، رات اپنے مقام پر گزارنی لازمی ہے، تو یہ بھی سوچا جاسکتا ہے کہ رات کو مکہ مکرمہ کے قیام کا پابند بنا کر اس کو وقوف عرفہ اور رمی وغیرہ کی اجازت دے دی جائے، وہ دن میں جا کر ان اعمال کو انجام دے لے، اور اس طرح حج کو مکمل کر کے آئندہ سال یا بعد میں قضا کی شکل سے بچ جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مشکل کا احساس اہل نظر نے ہر عہد میں کیا ہے اور بالخصوص موجودہ حالات میں، مولانا شیر محمد صاحب نے عمدہ میں تحریر فرمایا ہے: اس صورت میں دوسرے سال تک وہاں رہنا، اور اگر گھر کو واپس آئے تو پھر واپس جا کر حج کرنا، اور وہاں رہنے کی صورت میں سال بھر کا نفقہ موجود ہونا، اور واپسی کے وقت رفاقت کا ہونا وغیرہ بہت سی مشکلات پیش آئیں گی، تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ کو چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش

آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

کسی کتاب معتبر میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گزری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے نہیں ملی، غالباً کبیر میں ہی کہیں عبارت تھی (عمدہ وزبدہ رص ۳۶)

مفتی عبدالرحیم صاحب نے مولانا شیر محمد صاحب کی مذکورہ تصریح کو بنیاد بنا کر گنجائش ذکر کی ہے یعنی حج کو پورا کرنے کی اجازت دی ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۸، ۲۳۹)۔

دوسرے مذاہب پر وسعت کا معاملہ یہ ہے کہ شوافع ومالکیہ کے یہاں حج فرض میں محرم وشوہر کی رفاقت کی شرطنہیں ہے بلکہ اطمینان بخش معاشرہ ورفقاء صرف عورتوں کا یا مخلوط کافی ہے (الفقہ الاسلامی ۳/۳۶)۔

البتہ عدت کی پابندی اہم ہے لیکن وسعت آئی ہے، المغنی میں آیا ہے:

وإذا مات محرم المراة في الطريق فقال أحمد :إذا تباعدت مضت فقضت الحج... قيل له: قدمت من خراسان فمات وليها ببغداد؟ فقال: تمضي إلى الحج وإذا كان الفرض خاصة فهو آكد... وهذا لأنها لابد لهامن السفر بغير محرم فمضيها إلى قضاء حجها أولى لكن إن كان حجها تطوعا و أمكنها الإقامة في بلد فهو أولى من سفرها بغير محرم.

عورت کا محرم اگر راستہ میں فوت ہو جائے تو امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر دور تک جا چکی ہے تو سفر پورا کرے اور ج کرے، ان سے پوچھا گیا کہ ایک عورت خراسان سے چلی اور بغداد میں محرم مر گیا تو فرمایا کہ حج کو جائے بالخصوص اگر حج فرض ہو.... اس لئے کہ سفر تو اس کو بغیر محرم ہی کرنا ہوگا تو حج کو چلا جانا بہتر ہے، ہاں نفل حج ہو اور کسی جگہ قیام ممکن ہو تو یہ قیام سفر سے بہتر ہے۔

إذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها (المغنی ۳/۲۴۰، ۲۴۱)۔

عورت حج کو چلی اور اس کا شوہر مر گیا، اگر گھر سے قریب ہے تو واپس ہو کر عدت گزارے، اور اگر دور جا چکی ہے تو سفر کو جاری رکھے۔

واضح رہے کہ حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت وقول مثل شوافع ومالکیہ ہے کہ محرم کی شرطنہیں ہے۔

۱۲۔ مکہ مکرمہ ومنیٰ کا تعلق:

منیٰ کی آبادی مکہ مکرمہ سے اتصال کے باوجود اگر انتظاماً الگ ہے تو دونوں دو متصل شہروں کی طرح ہیں، لہذا اگر حاجی مکہ مکرمہ میں ۱۵ردن کے قیام سے پہلے منیٰ جاتا ہے تو وہ مکہ مکرمہ میں مقیم نہیں ہوگا۔

اور اگر انتظاماً ایک ہیں کہ ایک ہی کارپوریشن وغیرہ کے تحت ہیں تو دونوں ایک شہر کے دو حصوں کی طرح ہیں، اس لئے مکہ مکرمہ آنے پر اگر شہر مکہ میں ۱۵ردن سے کم رہا تو بھی منیٰ کی مدت قیام ملا کر وہ مقیم سمجھا جائے گا۔

اور خیال یہ ہے کہ دونوں کا بلدیہ وکارپوریشن ایک ہی ہے۔

۱۳۔ وتر میں حنابلہ وغیرہ کی اقتداء:

بلادعرب وغیرہ میں جہاں غالب اکثریت غیر احناف کی ہے اور وتر کی نماز وہ لوگ دوسلاموں سے ادا کرتے ہیں اور ایک سلام سے ادا کرنے والے امام نہیں ملتے تو اس صورت میں احناف اگر ایسے لوگوں کی اقتداء جماعت کی رعایت میں کریں جب کہ رمضان میں وتر کا باجماعت ادا کرنا ہی افضل قرار دیا گیا ہے (تاتارخانیہ ار۷۰۶) اور مجمع کی رعایت میں کہ لاکھوں کی تعداد میں اسی مسلک کے لوگ ہوتے ہیں یالحاظ نہ کرنے والے، تو درست ہے۔

متعدد فقہاء احناف نے اس کی اجازت دی ہے جیسا کہ درمختار و شامی وغیرہ میں آیا ہے (شامی ۲ر۷، ۸، البدائع) لیکن اجازت کے ساتھ ان حضرات نے قید لگائی ہے کہ اگر امام فصل نہ کرے تو اقتداء کی جائے گی ورنہ نہیں، چنانچہ ارباب افتاء نے بھی اس کو ذکر کیا ہے (امداالاحکام ار۵۰۲، ۵۱۲)۔

لیکن صورت حال یہ ہے کہ دوسرے حضرات فصل کے ساتھ ہی وتر ادا کرتے ہیں، اور معاملہ جماعت کی فضیلت حاصل کرنے اور مجمع عام کی مخالفت سے بچنے کے لئے ایک درجہ ضرورت کا ہے، بالخصوص حرمین وحجاز وغیرہ میں، تو عمل بمذہب الغیر کے تحت فصل کی صورت میں بھی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور فقہاء احناف میں امام ابوبکر جصاص رازی نے فصل کے ساتھ بھی اقتداء کی اجازت دی ہے۔

درمختار میں ہے:

وصح الاقتداء فيه بشافعي مثلا لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح فيهما.

اور وتر کی نماز میں شافعی وغیرہ کی اقتداء صحیح ہے جبکہ وہ سلام کے ساتھ فصل نہ کرے اور فصل کرے تو درست نہیں، دونوں مسئلوں میں اصح قول پر۔

اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں:

دونوں مسئلوں سے مراد شافعی کی اقتداء کا جواز ہے، اور یہ کہ عدم فصل کی شرط ہے برخلاف اس قول کے جو 'ارشاد' میں آیا ہے کہ ہمارے فقہاء (احناف) اس پر متفق ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقتداء المفترض خلف المتنفل ہے (وتر ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعی وغیرہ کے یہاں سنت ہے، تو فرض پڑھنے والا سنت و نفل والے کی اقتداء کررہا ہے اور یہ ہمارے یہاں درست نہیں ہے)۔ اور عدم فصل کی شرط کا قول امام رازی کے قول کے خلاف ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اقتداء فصل کی صورت میں بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کا امام سلام کی وجہ سے نماز کی حرمت سے باہر نہیں ہوتا، اور مسئلہ مجتہد فیہ ہے، لہذا یہ اقتداء ایسے ہی صحیح ہے جیسے کہ کوئی حنفی ایسے امام کی اقتداء کرے جس کی نکسیر بہہ رہی ہو (تو امام کے عقیدہ وخیال کے مطابق اس کی نماز درست ہے لہذا حنفی اس کی اقتداء کرلے) (شامی ۲ر۸)۔

اصولی طور پر یہ مسئلہ مذہب میں مخالف کی اقتداء ہی کا ہے، راجح اس کا جواز ہے، پھر اس میں گفتگو کی گئی ہے کہ مقتدی کے مذہب کی رعایت کی قید کے ساتھ، یا یہ کہ امام کے مذہب پر نماز کی صحت کے ساتھ بھی کافی ہے، ہندوانی وغیرہ اسی کے قائل ہیں کہ امام کے مذہب پر اگر اس کا عمل درست وجائز ہے تو اقتداء درست ہے، جس کی شامی نے باب الامامۃ میں تفصیل فرمائی ہے۔

فصل کے باوجود اقتداء کی صحت کا معاملہ یہ ہے کہ یہ سلام (درمیان کا) سلام تحلل نہیں یعنی نماز کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ یہ سلام بھی تین رکعات نماز کا ایک عمل ہے جو درمیان نماز رکھا گیا ہے، چنانچہ فقہ حنفی کی رو سے بھی نمازی کا ہر سلام اس کی نماز کو باطل وختم نہیں کرتا، البتہ اگر امام صرف سلام ہی نہ پھیرے بلکہ درمیان میں گفتگو کرے اور دوسرے کام بھی تو اقتداء یقیناً محل نظر ہوگی اور اس صورت میں تو ممانعت ہی سمجھ میں آتی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

وبالجملة فمذهب الحنفية أنه لا وتر عندهم إلا بثلاث ركعات بتشهدين و تسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان وفيه يقول ابن وهبان في منظومته:

ولو حنفي قام خلف مسلّم　　　لشفع ولم يتبع وتم فموتر

(معارف السنن ۴/۱۷۰)

خلاصہ یہ کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ وتر کی تین رکعات دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ ہیں، لیکن اگر کوئی حنفی وتر میں کسی شافعی کی اقتداء کرے اور وہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کے بعد وتر کو پورا کرے تو ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر درست ہے۔

فتح القدیر میں بھی اس بابت کچھ تفصیل آئی ہے، اور یہ کہ دوسرے بعض ممتاز فقہاء اور بعض مشائخ ابن ہمامؒ بھی اس کے قائل تھے، اور کہتے تھے کہ اس کی وجہ سے متقدمین (فقہاء احناف) میں سے کسی سے فساد صلاۃ کا حکم نقل نہیں کیا گیا ہے (فتح القدیر ۱/۳۸۱، نیز البحر الرائق ۲/۳۹، ۴۰)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا نازبیر احمد قاسمی

مدرسہ اشرف العلوم، کنہواں، بہار

۱۔ اس سلسلے میں پہلے سوال کا جزء اول تو متفق علیہ ہے کہ حج وعمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنا موجب دم جنایت ہے ممنوع ہے، بلکہ تفصیل میں جزوی اختلاف سے صرف نظر کرکے کہا جاسکتا ہے کہ اس جنایت کا موجب دم ہونا ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے۔ (الفقہ علی مذاہب الاربعہ ۱/۶۴۰)۔

لیکن سوال کا دوسرا جز کہ جو آفاقی حج وعمرہ کے بجائے تجارت وملاقات یا کسی دوسرے مقصد سے حرم مکی میں داخل ہونا چاہے تو کیا اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے تجاوز ممنوع ہی ہے؟

ظاہر ہے کہ اس میں حضرات ائمہ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

عندالاحناف تو اس صورت میں بھی ممانعت کا حکم باقی رہتا ہے اور یہ موجب دم جنایت ہی کہلاتی ہے، کیونکہ "عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: لاتجاوزوا المیقات إلا باحرام، رواه ابن أبی شیبه (اعلاء السنن ۱/۱۸)۔ جیسی احادیث کا اطلاق اسی کا مقتضی ہے۔

اور پھر عقل کا تقاضہ بھی یہی ہے، جیسا کہ فقہاء احناف لکھتے ہیں:

لأن هذه البقعة الشريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام العبادة إظهارًا لشرفها على سائر البقاع (بدائع ۲/۱۶۴)۔

البتہ حضرات حنابلہ وشوافع کے مسلک میں کچھ تفصیل نقل کی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرم مکی میں داخلہ کی حاجت وضرورت بہ کثرت اور بار بار پڑتی ہے جسے اصطلاحاً حاجت متکررہ سے تعبیر کرتے ہیں، یا محض اتفاقاً اور کبھی کبھار، جسے حاجت غیر متکررہ کہتے ہیں۔

دونوں صورتوں میں امام احمد بن حنبل کے نزدیک بلا احرام دخول حرم اور تجاوز عن المیقات جائز ہے، جب کہ امام شافعی علیہ الرحمہ حاجت متکررہ میں تو بلا احرام دخول حرم کی اجازت دیتے ہیں، لیکن حاجت غیر متکررہ کے متعلق بعض شافعیہ سے اجازت کا تو دوسرے بعض اصحاب شوافع سے ممانعت کا دونوں ہی قول منقول ہیں (المغنی ۳/۲۱۸ تا ۲۲۰)۔

ان حضرات کے دلائل نقلیہ اور عقلیہ "المغنی ۳/۲۱۸ تا ۲۲۰" میں تفصیلاً دیکھے جاسکتے ہیں اور احناف کی طرف

سے ان دلائل کے جوابات وتوجیہات کے لئے بدائع ۲/۱۶۴، اور اعلاء السنن ۱۰/۱۸۰-۱۹۰ لائق مراجعت ہے۔

مسئلہ بالا میں اپنا ذاتی خیال اور رجحان:

اپنا خیال یہ ہے کہ حنفی المسلک حضرات کے لئے حکم عزیمت تو وہی رکھا جائے جو فقہ حنفی میں مذکور ہے، لیکن حاجت متکررہ میں فقہ شافعی کے مطابق بطور رخصت اس کی اجازت ہونی چاہیے کہ وہ بلا احرام تجاوز عن المیقات کر کے حرم مکی میں داخل ہو سکتا ہے۔

کیونکہ ما جعل علیکم فی الدین من حرج (دین کے حق میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی ہے)، إن الدین یسر (دین تو آسان ہے) رخص رسول اللہ ﷺ للضعفة فی ترک الوقوف بمزدلفة (حضور ﷺ نے اپنے گھر کے کمزور حضرات کو مزدلفہ کا وقوف ترک کرنے کی اجازت دی) (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۶) جاز ترک الواجب دفعاً للمشقة (واجب کا چھوڑنا دفع مشقت کے لئے جائز ہے) (اشباہ نسخہ قدیم ص ۹۱)، المشقة تجلب التیسیر (مشقت سہولت کو لاتی ہے) اور الحرج مدفوع ماشرع (حرج شریعت میں دور کیا جاتا ہے) جیسے نصوص واصل کا یہی متقاضی معلوم ہوتا ہے۔ بعض نظائر فقہیہ سے بھی اس کی تائید ہو جاتی ہے۔

مثلاً وہ خدام جن کی آمد و رفت گھر میں بہ کثرت اور بار بار ہوتی ہے ان کے حق میں وجوب استیذان کا سقوط ''دفعاً للحرج'' ہے، بلی کے جوٹھے میں جو حکم تخفیف ہے وہ بھی دفع حرج پر مبنی ہے، اس لئے کسی ڈرائیور، یا تجارتی کمپنی کے ایجنٹ اور ہر وہ لوگ جن کی آمد و رفت حرم و میقات کے اندر و باہر بہ کثرت اور تقریباً روزانہ ہی بار بار ہوا کرتی ہے، وہ بحکم رخصت مستثنیٰ قرار دیئے جا سکتے ہیں۔

۲۔ سوال نمبر دو کا جواب تفصیل بالا میں آ چکا کیونکہ اس کا تعلق حاجت متکررہ ہی سے ہے۔

فلو أوجبنا الإحرام علی کل من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرماً فسقط للحرج. (المغنی ۳/۲۱۸)۔

اگر ہم اس شخص پر احرام کو لازم کر دیں جو بار بار حرم کے اندر جاتا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ پوری زندگی محرم ہی رہے، اس لئے حرج کی بناء پر اس سے احرام ساقط ہے۔

۳۔ آیت قرآنی "ذلک لمن لم یکن أھله حاضری المسجد الحرام" کی روشنی میں فقہ حنفی کی جو صراحت ہے لا تمتع ولا قران لمکی (بحر الرائق ۲/۳۶۶)، گو ایسی صراحت دوسرے دبستان فقہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکی، مگر دوسرے قرائن کے سبب ہمارا خیال ہے کہ مکی کے حق میں قران وتمتع کی ممانعت ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے، کیونکہ آیت قرآنی " فمن تمتع بالعمرة إلی الحج فما استیسر من الھدی" اور حدیث شیخین " ذبح عن نسائه البقر یوم النحر وکن قارنات " (الفقه علی المذاھب الاربعہ ۱/۶۸۸) (یوم النحر کو آپ ﷺ نے ازواج کی طرف سے گائے ذبح کی اس لئے کہ وہ سب قران کرنے والی تھیں) سے ہر متمتع اور قارن پر دم شکر کے طور پر

ہدی کا لزوم بالکل واضح ہے، مگر پھر چاروں وبستان فقہ میں اس کی بھی صراحت ملتی ہے کہ متمتع وقارن پر ہدی شکر کے لزوم کے لئے شرط ہے اس کا غیر مکی یعنی آفاقی ہونا (ایضاً)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی کے لئے تمتع وقران کی اجازت کسی فقہ میں نہیں۔ اگر کوئی مکی تمتع وقران کرے گا تو یہ ایک جنایت ہوگی اور اس پر دم شکر نہیں بلکہ باجماع ائمہ اربعہ دم جنایت لازم آئے گا۔

۴۔ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہوں اور انہیں اشہر حج میں میقات سے باہر جانا پڑے تو اس کی تین صورتیں ممکن ہیں:

(الف) کسی حاجت متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے تو ان کے لئے "دفعاللحرج" رخصت وگنجائش ہے کہ وہ بلا احرام داخل ہو جائیں جیسا کہ اوپر مفصلاً لکھا جا چکا ہے اور اس صورت میں ان پر کسی بھی قسم کے دم جنایت کے لزوم کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

(ب) حاجت غیر متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے، مگر یہ شخص آج سے پہلے کبھی اپنا حج فرض ادا کر چکا ہے تو ایسا آدمی احرام باندھ کر واپس آئے اور عمرہ کر کے احرام کھول دے، اس سال حج ہی نہ کرے، قاعدہ شرعیہ "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" کے تحت تمتع ممنوع، یا بلا احرام تجاوز عن المیقات میں سے کسی ایک جنایت کے ارتکاب کے مفسدہ سے بچنا ہی اس کا فریضہ ہوگا اور حج نفل کا ترک کر دینا ہی اولی وانسب ہوگا۔

(ج) دشواری وپیچیدگی ہوگی اس صورت میں کہ اب تک وہ حج فرض بھی ادا نہ کر سکا ہے اور حاجت غیر متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے۔ ہمارا خیال ہے کہ اس صورت میں اسے حج فرض کی ادائیگی کی اہمیت مخصوص کر کے اشہر حج میں میقات سے باہر جانے کی جرأت ہی نہیں کرنی چاہیے، ناگزیر ضرورتوں کو اپنے کسی نائب سے پوری کرنے، یا پھر اس ناگزیر حاجت وضرورت کی عدم تکمیل سے جو نقصان وخسارہ ہو اسے دنیوی خسارہ سمجھ کر اخروی خسارہ یعنی حج فرض کے ترک کے تاخیر، یا بلا احرام تجاوز عن المیقات کی جنایت کے مقابلہ میں سہل وغنیمت جانے اس موقع سے کوئی حیلہ، محض حیلہ فاسدہ ہی ہوسکتا ہے، لأن الله تعالى أعلم بالغياب والسر والعلن.

۵۔ آفاقی متمتع اپنے عمرۂ تمتع سے فارغ ہوکر احرام حج سے پہلے حسب سہولت اور حسب موقع وہمت جتنا عمرہ چاہے کرسکتا ہے، لاحرج فيه مصرح في كتب الفقه (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۲/۳۶۶)۔

۶۔ رمی جمرات واجبات حج میں سے ہے، جس میں عبادت بدنیہ کی حیثیت غالب ہے اور کسی بھی بدنی عبادت میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں۔

اس لئے رمی جمرات میں نائب بنانا صرف انہیں بوڑھے، مریضوں اور کمزور عورتوں کے لئے درست ہوگا جنہیں اپنی کمزوری کے سبب ازدحام کے اندر بذات خود رمی کرنے میں اپنی قوت مدافعت کی کمی کے سبب کچل جانے،

یا کسی عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے، یا ازدحام میں دب جانے سے ایسی اذیت شدیدہ پہونچنے کا ظن غالب ہو جو عادۃً ناقابل برداشت ہوتی ہے، عورتوں کے حق میں ازدحام کی وہ حالت جس میں مردوں کے ساتھ دھکے اور دبنے سے دوچار ہونا پڑے نیابت کے جواز کے لئے عذر کافی ہے۔

لیکن جو عورتیں بلا دھکے کھائے اور ازدحام سے دبے ہوئے رمی کرسکتی ہوں ان کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اسی طرح جو جوان مرد بلکہ بوڑھے اور مریض اپنے اندراتنی قوت مدافعت رکھتے ہوں کہ وہ ازدحام کے دھکوں کو سہار کر معمولی مشقت کا تحمل کرتے ہوئے بذات خود عمل رمی کو انجام دے سکتے ہوں اور اس قدر وقوت پر خود ان کا ضمیر وقلب شہادت دے تو ان کے لئے بھی محض آرام پسندی اور کسل کے سبب نائب بنانا درست نہیں۔

معمولی مشقت وتعب اور گرانی طبع سے آخر کون سی عبادت خالی ہے، ان ہلکی مشقت وتعب سے سہم کر نائب بنانا دراصل عبادت سے فرار کا ہم معنیٰ ہی کہلا سکتا ہے۔

دور حاضر میں رمی جمرات کے موقع سے ازدحام کا حل:

یہ حقیقت ہے کہ آجکل حجاج کی کثرت انتہائی غیر معمولی ہوگئی ہے اور رمی جمرات کی جگہ بس وہی انتہائی محدود کی محدود ہی ہے، جس کے سبب رمی جمرات کے موقع سے عام طور پر ازدحام میں دبنے اور کچل جانے کے حادثات ہوتے رہتے ہیں۔

لیکن میرا خیال ہے کہ اگر شریعت کی دی ہوئی وسعت وسہولت سے آنکھیں بند نہ کی جائیں تو اس طرح کے حادثات بھی کم ہوں گے اور ازدحام کا غیر معمولی ہونا بھی ختم ہوسکتا ہے۔

شریعت نے یوم نحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے اوقات بہت وسیع رکھے ہیں، مثلاً شام تک، بلاکراہیت عند الاحناف رمی ہوسکتی ہے اور رات میں مع الکراہیۃ۔

اگر صرف حنفی المسلک حجاج اپنے مسلک کے مطابق وسعت وقت سے فائدہ اٹھائیں اور قبل الزوال عمل رمی جمرہ عقبہ پر اصرار نہ کریں تو آدھا ازدحام کم ہوجائے اور خطرات ٹل جائیں، ضرورت ہے کہ کم از کم علمائے احناف فقہ حنفی کی اس سہولت اور وسعت وقت کی عام تبلیغ کریں اور حجاج کو واقف کرائیں۔

۷۔ عمرہ کے افعال چونکہ مختصر سے وقت میں ادا ہوجاتے ہیں اور اس کے لئے کوئی خاص وقت متعین بھی نہیں ہے، اسلئے احرام عمرہ کے بعد اس کی ادائیگی میں ایک حکومت مسلمہ کی رکاوٹ شاذ ونادر ہی موثر ہوسکتی ہے، تاہم اگر حکومت کی رکاوٹ سے، یا کسی مرض وعذر کے سبب کوئی محرم العمرہ افعال عمرہ ادا کرنے سے معذور ہو ہی جائے تو انہیں بھی محصر کہا جائے گا، یہ حلق کراکے احرام کھول دے، بعد میں جب موقع ملے اس کی قضا کرنی ہوگی اور ادائے نسک سے پہلے احرام کھولنے کے نتیجہ میں دم واجب ہوگا، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمہم اللہ سب یہی فرماتے ہیں، حصر حدیبیہ کا واقعہ بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

امام مالک معتمر کو حلال ہونے کی اجازت نہیں دیتے "لأنہ لایخاف الفوات" (المغنی ۳/۳۷۱)۔

ہاں افعال حج کے اوقات چونکہ ممتد اور مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے سعودی حکومت میں رہنے والے غیر ملکی کے حق میں احرام حج کے بعد افعال حج کی ادائیگی میں حکومت کی رکاوٹ موثر ہوسکتی ہے۔ اب اگر کسی غیر ملکی محرم بالحج کو حکومت پکڑ کر تکمیل حج سے پہلے موضع اقامت پر واپس بھیج دے تو بظاہر اس کی تین صورتیں ممکن ہوسکتی ہیں:

(الف) وقوف عرفہ اور طواف رکن کے بعد یہ رکاوٹ سامنے آئے تو ظاہر ہے کہ حج مکمل ہو چکا ہے کچھ واجبات حج رہ گئے ہوں گے جو وجہ عذر متروک ہوں گے "فلاشی علیہ، کما قال الصاحبان" (بحرالرائق ۵۶/۳)۔

(ب) طواف رکن سے پہلے مگر وقوف عرفہ کے بعد یہ رکاوٹ اور حکومت کی گرفت ہوئی ہوگی تو اسے باصطلاح شریعت محصر نہیں کہا جائے گا۔" کما قالت الفقهاء، لا احصار بعد ما وقف بعرفة" (کنز الدقائق) (عرفہ کے موقوف کے بعد انحصار نہیں ہوتا)، ایسے شخص کے متعلق ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے کہ وہ جب تک طواف رکن ادا نہ کریگا فی حق النساء محرم ہی رہے گا۔ اس کے بعد تفصیلات میں جزوی اختلاف ہے، مثلاً امام مالک علیہ الرحمہ تو اسی سال کے شہر ذوالحجہ کی آخری تاریخ تک طواف رکن کی ادائیگی ضروری کہتے ہیں، اس مہینہ سے مؤخر کرے گا تو دم لازم ہوجائے گا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۵۳/۱)۔

لیکن بقیہ تینوں حضرات ائمہ چونکہ "لانهاية لآخر وقتها" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۵۳/۱) کے قائل ہیں اس لئے لزوم دم کا حکم تو نہیں لگاتے مگر احناف شہر ذوالحجہ ہی میں ادائیگی کو لازم کہتے ہیں، خواہ اس سال کے ذوالحجہ میں کرے یا آئندہ کسی سال میں، جبکہ امام احمد و شافعی شہر ذوالحجہ کی بھی تخصیص نہیں کرتے، جب جس مہینے میں چاہے وہ طواف رکن ادا کر کے فی حق انساء بھی حلال ہوسکتا ہے (ایضا)۔

(ج) حکومت کی طرف سے یہ رکاوٹ وقوف عرفہ سے بھی پہلے سامنے آجائے تو ظاہر ہے کہ حج کے دونوں ارکان (وقوف عرفہ اور طواف زیارت) معرض خطر میں آگئے تو ایسا شخص یقیناً باصطلاح شریعت محصر کہلائے گا، اور محصر بالحج کے لئے ایک راہ عمل تو تحلل بافعال العمرہ کا ہے جو یہاں حکومت کی پکڑ کے سبب ممکن ہی نہیں، تو اب وہ یہی کرسکتا ہے کہ کم از کم ایک دنبہ خرید کر حرم میں ذبح کر کے یا بذریعہ وکیل وقت متعینہ پر کرائے اس کے بعد حلق کر کے احرام سے نکل آئے، آئندہ قضا تو کرنی ہی ہوگی (کلہ مصرح فی کتب الفقہ)۔

غیر ملکی مقیم سعودی عربیہ کے لئے ایک خاص مخلص:

علامہ ابوقدامہ نے ایک فصل قائم کر کے لکھا ہے:

"وإن شرط في ابتداء الإحرام أن يحل متى مرض أو ضاعت نفقته أو نفدت أونحوه، أوقال إن حبسني حابس فمحلي حيث حبسني، فله الحل متى وجد ذلك ولا شيء عليه لا هدى ولا قضاء ولا غيره فإن للشرط تاثيرا في العبادات الخ (المغنی ۳۷۷/۳)۔

اور اگر کوئی شخص ابتداء احرام میں شرط لگائے کہ اگر بیمار ہوا یا خرچ ضائع ہوگیا، یا ختم ہوگیا وغیرہ تو میں

احرام کھولدوں گا، یا کہا اگر مجھ کو کسی امر نے روکا تو جہاں روکا وہیں میرا احرام کھلے گا، تو ایسے شخص کو شرط کے پائے جانے پر حلال ہونے کا حق ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، نہ ہدی نہ قضاء اور نہ کچھ اور، یہ کہ شرط کا اثر عبادات میں بھی ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ ایک حدیث میں بھی آیا ہے کہ ضباعہ بنت زبیر نے جناب رسول ﷺ سے عرض کیا کہ میں حج کا ارادہ رکھتی ہوں مگر ہوں میں مریضہ، تو رسول اللہؐ نے فرمایا:

"حجی واشترطی ان محلّی حیث حبسنی"۔۔۔ اس حدیث اور "المغنی" کی مذکورہ بالا طویل عبارت سے تو اس کی دلیل ملتی ہے کہ اگر سعودیہ عربیہ میں مقیم غیر ملکی حضرات جنہیں بعض اوقات حکومت کی اجازت کے بغیر احرام حج باندھنے کے بعد رکاوٹ پیش آ جاتی ہے اور اسے حکومت پکڑ کر واپس بھیج دیتی ہے اور وہ عجب مخمصہ میں پڑ جاتے ہیں، ایسے لوگ ابتداء احرام ہی میں یہ شرط لگائیں کہ اگر حکومت کی طرف سے افعال حج کی ادائیگی اور تکمیل سے پہلے کوئی رکاوٹ آئی تو وہی وقت مرے حلال ہو جانے کا ہوگا تو پھر یہ لوگ کسی پریشانی وزیر باری کے بغیر حلق کر کے احرام سے نکل سکتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں کسی امام کا اختلاف بھی نقل نہیں کیا ہے۔ ہمارے خیال میں اس مسئلہ و مخلص کی دیگر دبستان فقہ کی روشنی میں تحقیق کر کے غور و بحث کرنا چاہئے اور اس فقہی سیمینار سے اجماعی فیصلہ ضرور ہونا چاہیے۔

۸۔ افعال حج میں سے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کا ضروری ہونا صرف امام اعظم ابوحنیفہ کا مسلک ہے، امام مالک علیہ الرحمہ گرچہ رمی اور حلق کے مابین وجوب ترتیب اور اس کے فوات سے دو دم کے قائل ہیں، مگر کم از کم حلق و ذبح کے درمیان تو ترتیب ان کے یہاں بھی سنت ہی ہے۔

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ذبح و حلق کے درمیان ترتیب کا مسنون ہونا ہی ائمہ ثلثہ اور احناف میں سے امام صاحبین کا اجماعی مسلک ہے (الشرح الکبیر مع المغنی ۳؍۴۶۱)۔

دور حاضر میں ذبح و حلق کے درمیان ترتیب کی رعایت مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر واقعتاً مشکل ترین کام ہو چکا ہے۔ اس لئے ہمارے خیال میں حدیث رسول اللہ ﷺ "قال رجل حلقت قبل أن أذبح قال اذبح و لا حـــرج" کے ظاہر نص سے استفادہ کرتے ہوئے ائمہ ثلثہ اور صاحبین علیہم الرحمہ کے اجماعی مسلک کو اختیار کر کے مقلدین ابی حنیفہ حجاج کرام کو اس کے لئے گنجائش و اجازت ہونی چاہئے کہ اگر یہ حجاج قربانی کی ذمہ داری حکومت وقت کے طرف سے مجاز اداروں کے سپرد کر دینے کے بعد پہلے رمی کر لیں پھر حلق کرا لیں تو ان پر کوئی دم واجب نہ ہوگا خواہ واقعہ کے اعتبار سے یہ نیابتاً ذبح والا فعل، رمی و حلق سے پہلے تحقق ہو یا بعد میں۔ "دفعاً للمشقة" ترک واجب تک کی رخصت خود فقہ حنفی میں بھی نظر آتی ہے۔

۹۔ جب آج کل عموماً حج تمتع ہی کیا جانا امر معروف بن چکا ہے تو جب تک آمر کی طرف سے صراحتاً حج افراد

کی تخصیص اور تمتع سے ممانعت نہ ہو "المعروف کالمشروط" کے قاعدہ سے مامور کے حق میں آمر کی طرف سے دلالۃً تمتع کی اجازت ہی سمجھی جائے گی۔ اس کے ساتھ ذیلی سوالات کے جوابات اس طرح ہوں گے:

(الف) آمر کی اجازت صریحہ سے حج بدل کرنے والا مامور تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) آمر کی اجازت صراحتاً نہ ہو، مگر حاجیوں کا تمتع ہی کرنا معروف بن چکا ہو تب بھی وہ مامور اپنے حق میں دلالۃً اجازت تصور کرکے تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) اگر مامور کو ظن غالب ہے کہ آمر ہمارے تمتع سے ناراض نہ ہوگا بلکہ اس کا ہم کو مجاز ہی سمجھے گا، تب بھی صریح اجازت لئے بغیر وہ تمتع کرسکتا ہے۔

(د) دم تمتع تو بہر حال مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا، فقہ حنفی میں تو یہی صراحت ہے، بلکہ اگر صراحتاً یا دلالتاً کسی بھی قسم کی اجازت آمر کی طرف سے نہ ہو، افراد ہی کا اس نے حکم کیا ہو، تب تو احناف کے یہاں وہ مامور پورے مال کا ضامن بھی ہوگا، وہ مامور خواہ تمتع کرے یا قران (شامی ۲/۲۴۷)۔

(ھ) جب آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہوجاتی ہے تو احرام کے طویل ہونے اور کسی دشواری سے دوچار ہونے کا سوال ہی نہیں ہوسکتا۔

(و) اپنا حج فرض ادا کئے بغیر کوئی مرجائے تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے یہاں فرضیت حج ہی اس کے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ ہاں اگر وہ حج کرنے کی وصیت کرگیا ہوگا تو ترکہ کے ثلث سے اس وصیت کی تکمیل جہاں سے ممکن ہوگی کرائی جائے گی۔۔۔۔۔ لیکن اگر وہ وصیت بھی نہ کرسکا تو ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے حج بدل کرانا محض تبرعا وارث کی سعادت مندی ہوگی، اور اس صورت میں یہی ورثہ آمر بنیں گے، اور اگر ورثہ ہی حج بدل پر جانے والے کو صراحتاً یا دلالۃً تمتع کی اجازت دیدیں گے تو میت کی جانب سے تمتع بھی کیا جاسکتا ہے۔

اور امام شافعی اور امام احمد کے یہاں چونکہ موت سے حج فرض ساقط نہیں بلکہ اس کے ذمہ قرض رہ جاتا ہے، اسلئے اس کی ادائیگی پورے مال سے کرانی ورثہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ (المغنی ۳/۱۹۶)۔

لیکن حج افراد سے بھی نفس فریضہ کی ادائیگی ہوجاتی ہے، اس لئے ہمارا قیاس یہ ہے کہ ان دونوں امام کے یہاں پورے مال سے حج افراد ہی کرانا ورثہ کی ذمہ داری ہوگی، لیکن مال میں وسعت ہو اور ورثہ راضی ہوں تو ورثہ کی اجازت سے تمتع کی گنجائش بھی ہوسکتی ہے۔ ویسے امام شافعی اور امام احمد علیہما الرحمہ کا مصرحہ مسلک تو یہی ہے کہ آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کیا جاسکتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

۱۰۔ (الف) حج کرنے والی خاتون حیض، نفاس کے سبب طواف زیارت نہ کرسکے اور اس کے لئے مکہ میں

ٹھہر کر پاک ہونے کا انتظار کرنا کسی سبب سے ممکن نہ رہے اور نہ دوبارہ وطن سے واپس آ کر اس رکن کی ادائیگی کا تصور کیا جاسکے تو ایسی خاتون کے لئے اسی ناپاکی کی حالت میں ہی طواف زیارت کر لینے کی گنجائش ہوگی۔

(ب) بحالت ناپاکی طواف زیارت کر لینے سے رکن حج ادا ہو جائے گا مگر جبراً للنقصان دم لازم آئے گا۔

(ج) یہ جنابت وناپاکی چونکہ اغلظ ہے اسلئے بدنہ ہی لازم آئے گا بکری، دنبہ کافی نہ ہوگا۔

(د) مقام ذبح کا حرم میں ہونا متعین اور ضروری ہے، خارج حرم کسی بھی دم کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی (بحرالرائق ۳/۵۷)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں کوئی خاتون یا تو اپنے کسی محرم کے ساتھ ہوگی یا خود شوہر ہی اس کے ساتھ ہوگا، پھر احرام سے پہلے یا احرام حج کے بعد شوہر کی وفات کے سبب اس پر عدت وفات لازم آ جائے تو چونکہ عدت وفات فی منزل الزوج گذارنی ضروری ہے اور پوری مدت عدت میں گھر سے نکلنا بلا عذر جائز نہیں، اس لئے ایسی خاتون کو شوہر کے گھر تک واپسی پر اور گھر ہی میں رکنے پر شرعاً مامور ومکلف سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ دوران سفر احرام سے پہلے عدت وفات لازم آ جائے تو فقہ حنفی میں "رجوع إلى منزل الزوج" (شوہر کے گھر کو لوٹنا) یا "مضی إلی المقصد" (مقصد کی طرف بڑھنا) میں سفر شرعی کی مسافت ہونے نہ ہونے کے ساتھ محرم کے ہونے نہ ہونے اور پھر اس مقام کے صحرا اور آبادی ہونے کے علاوہ وہاں ہی مقیم ہو کر عدت گذارنا ممکن ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ، اختلاف احوال و مقام کی مختلف صورتوں میں مختلف احکام مذکور ہیں جن میں سے بعض صورت کے خروج وانتقال مکانی کی توجیہ "لیس بابتداء الخروج معنی" سے کی جاتی ہے تو بعض صورت میں عذر وحشت اور مسافرت وغربت کے سبب متوقعہ اذیت کا نکتہ پیش کر کے کہا جاتا ہے:

إن التربص علىٰ المعتدة في منزلها إن كان واجبا لكن يجوز الانتقال بعذر (ہدایہ ثانی/۴۲۹)۔

معتدہ اپنے گھر کے اندر رہنا اگرچہ واجب ہے مگر عذر کی وجہ سے منتقل ہونا جائز ہے۔

اور اگر یہ عدت وفات خاتون پر احرام حج کے بعد لازم آئے تو احناف اسے محصر کے حکم میں داخل کر دیتے ہیں:

أو احرمت ولا محرم معها لكن معها زوجها فمات زوجها فإنها محصرة هكذا في البدائع (ہندیہ ا/۲۵۵)۔

اس کا حاصل یہی نکلا کہ عورت محرمہ عدت وفات میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی، محصرہ کی طرح ہدی ذبح کر کے یا بذریعہ وکیل متعینہ وقت پر کرا کے قصر کر کے احرام کھول دے۔

لیکن علامہ ابن قدامہ نے المغنی ۹/۱۸۰ میں لکھا ہے:

إن مات زوجها بعد إحرامها بحج الفرض .... فإن كان وقت الحج متسعاً ولاتخاف فوته ولافوت الرفقة لزمها الاعتداد في منزلها لأنه أمكن الجمع بين الحقين فلم يجز إسقاط أحدهما، وإن خشيت فوات الحج لزمها المضي فيه وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة يلزمها المقام وإن فاتها الحج لأنها معتدة فلم يجزلها أن تنشئ سفرا.

عورت نے حج فرض کا احرام باندھا اس کے بعد شوہر مر گیا تو اگر وقت میں وسعت ہو اور عورت کو حج کے فوت ہونے کا خوف نہ ہو اور نہ ساتھیوں کے فوت ہونے کا تو گھر میں عدت گذارنا لازم ہے، اس لئے کہ دونوں حقوق کے درمیان جمع کرنا ممکن ہے تو کسی کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے اور اگر حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو سفر کا جاری رکھنا لازم ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فوت کا خوف ہو تب بھی گھر میں رہنا لازم ہے اس لئے کہ وہ معتدہ ہے جس کے لئے سفر کرنا درست نہیں ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات شوافع وحنابلہ کے یہاں وقت میں وسعت ہو اور رفقاء سفر کا ملنا بھی متوقع ہو تو عدت گذار کر حج کرلے گی ورنہ وہ عدت کے دوران ہی حج کر سکتی ہے۔

علامہ ابن قدامہ نے مذکورہ بالا عبارت میں امام ابوحنیفہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد ان کی جو دلیل بیان کی ہے اس میں فلم يجزلها أن تنشئ سفرا" کا لفظ تحقیق طلب ہے۔

لفظ سفر سے مراد مطلق خروج عن البیت ہے یا سفر شرعی، اگر سفر شرعی مراد ہے تو اس کا ایک نتیجہ یہ نکل سکتا ہے کہ بلا سفر شرعی کئے اگر وہ معتدہ افعال حج کر سکتی ہے تو غالباً عندالاحناف بھی معتدہ حج ادا کرے گی۔ بظاہر اس مراد کی تائید (ہدایہ ۴۲۹/۲) کے حاشیہ ۹ سے ہو جاتی ہے جس میں "عینی" کے حوالہ سے لکھا ہے "خروج المعتدة مادون السفر مباح" (سفر شرعی سے کم کے لئے معتدہ کا نکلنا درست ہے)۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ خود متن ہدایہ میں جو بات "زوجها في مصر" کی صورت میں محرم کے ہوتے ہوئے بھی مصر سے نکلنے نہ نکلنے کے جواز وعدم جواز کے متعلق امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اس مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل کے ضمن میں صراحت ہے کہ "ليس للمعتدة ذلك (أي خروج إلى مادون السفر) ---اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "المغنی" کی عبارت بالا میں "سفر" سے مراد سفر معنوی ہی ہے یعنی مطلق خروج عن البيت.

۱۲۔ مکہ اور منیٰ جبکہ پہلے سے دو مستقل مقام کی حیثیت سے دو ناموں کے ساتھ موسوم ہے اور آج بھی گرچہ آبادیوں کے پھیلاؤ کے سبب دونوں جگہیں تقریباً مل جل گئی ہیں، تاہم دونوں کا نام الگ الگ ہونا ہی معروف اور عام وخاص کی زبانوں پر ہے اور اب تک کوئی ان دونوں کی آبادیوں کے مروجہ اتصال کے باوجود دونوں مقام کو ایک نہیں سمجھتا ہے اور نہ ایک ہی نام سے جاننے پہچاننے کا عرف ہی ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں جگہیں علی حالہ دو مستقل مقام ہی سمجھے جائیں گی۔

اس لئے مکہ مکرمہ میں مسلسل پندرہ دنوں تک مسلسل رات گذارتے ہوئے قیام کی نیت کے ساتھ اگر نہیں ٹھہرے گا تو وہ مقیم نہیں ہوسکے گا۔ آج کل مکہ مکرمہ میں پندرہ دنوں کے قیام سے پہلے ہی منیٰ وغیرہ کی طرف حجاج روانہ ہوجاتے ہیں تو ایسے حاجی حضرات مقیم نہیں مسافر ہی رہیں گے۔

لو نوى الإقامة خمسة عشر يوماً في موضعين فإن كان كل منهما أصلاً بنفسه نحومكة ومنىٰ .... لايصير مقيماً. (ہندیہ ار۱۴۰، شامی ار۵۲۸)۔

اگر پندرہ دن قیام کا ارادہ ہو دو جگہوں میں اور ان میں سے ہر ایک مستقل ہو، جیسے مکہ ومنیٰ تو مقیم نہیں ہوگا۔ ممکن ہے کہ آئندہ کبھی آج کا عرف بدل جائے اور مکہ ومنیٰ کی آبادیوں کے اتصال کی بنا پر دونوں جگہیں ایک ہی نام سے معروف ومشہور ہو جائیں اور ایک ہی آبادی کے دو محلے سمجھے جانے لگیں تو پھر حکم بدل بھی سکتا ہے۔

۱۳۔ رمضان المبارک میں عمرہ کے لئے جانے والے اور سعودیہ عربیہ میں مقیم دیگر تمام احناف کے لئے میں جائز اور مناسب یہی سمجھتا ہوں کہ وہ مسجد حرمین کے ان اماموں کے اقتداء ہی میں باجماعت نماز وتر ادا کریں، جو وتر کو فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کرکے ادا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں حضرت انور شاہ، کشمیری علیہ الرحمہ کی تحقیق کو میں قول فیصل، اقرب إلی الحق والصواب تسلیم کرتے ہوئے قابل قبول اور لائق عمل مانتا ہوں۔

علامہ شامی (ار۳۲۸،۳۲۹) نے مختلف فی الفروع امام ومقتدی یعنی ایک امام کے مقلدوں کی اقتداء دوسرے امام کے مقلدین کے لئے جائز ہے یا ناجائز، اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی جگہ موجود ہے اور ساری بحثیں اور تفصیلات یقیناً حضرت شاہ صاحب کشمیری علیہ الرحمہ کی نظر میں تھیں، تاہم مختصراً ان تفصیلات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

قلت والذي تحقق عندي أنه (أي الاقتداء) صحيح مطلقاً .... فإني لا أجد أحداً من السلف إذا دخل في المسجد أنه تفقد أحوال الإمام أوتسئل عنه، بيد أنهم يقتدون وينصرفون إلى بيوتهم بلا سؤال و جواب......... وكان شيخنا شيخ الهند محمود الحسن أيضاً يذهب إلى مذهب الجصاص" ۔

مذکورہ بالا اقتباس سے بالکل صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ومقتدی میں فروعی اختلاف جیسا بھی ہو، ایک دوسرے کی اقتداء ہر حال میں جائز اور درست ہے، یہی اسلاف کا تعامل وتوارث تھا، علامہ جصاص کا مسلک بھی یہی تھا اور یہی مختار وپسندیدہ شیخ الہند کا بھی تھا۔

اور بات سچ یہی ہے کہ کوئی بھی مقلد دوسرے مقلد کی کسی بھی طریقہ پر ادا کی ہوئی کسی نماز کو قطعی باطل اور غیر صحیح نہیں کہہ سکتا۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ سے متعلق چند اہم مسائل

مولانا نور الحق رحمانی

۱۔ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم مکی میں داخلہ کا حکم:

جولوگ حج یا عمرہ کے ارادہ سے حرم مکی میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے تو تمام ائمہ وفقہاء کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے، لیکن جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات، مریض کی عیادت یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ میں یا حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو جمہور ائمہ (احناف، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں۔ حضرت امام شافعیؒ مشہور قول کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے احرام کو مستحب قرار دیتے ہیں، لازم قرار نہیں دیتے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام: لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (الہدایہ مع الفتح ۲/۴۲۵۔۴۲۶)

پھر جب آفاقی ان میقات تک پہنچے اور مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ احرام باندھ لے خواہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

وقد اختلف في جواز المجاوزة لغير عذر فمنعه الجمهور وقالوا لا يجوز إلا بإحرام من غير فرق بين من دخل لأحد النسكين أو لغيرهما و من فعل أثم و لزمه دم، وروى عن ابن عمر والناصر وهو الأخير من قولي الشافعي وأحد قولي أبي العباس أنه لا يجب الإحرام إلا على من دخل لأحد النسكين لا على من أراد مجرد الدخول (نیل الاوطار ۴/۳۰۰)۔

بغیر کسی عذر کے میقات سے تجاوز کرنے کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس کے ممنوع ہونے کے قائل ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ احرام کے بغیر آگے بڑھنا جائز نہیں۔ ان کے نزدیک اس میں کوئی تفریق نہیں ہے کہ حج وعمرہ میں سے کسی عبادت کے لئے داخل ہو رہا ہے یا کسی اور مقصد سے۔ اور جو شخص احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھے گا گنہگار ہوگا اور اس پر دم واجب ہوگا۔ اور ابن عمر اور ناصر سے مروی ہے اور امام شافعی کا آخری قول یہی ہے اور ابوالعباس کا ایک قول یہی ہے کہ احرام صرف اس شخص پر واجب ہے جو دونوں عبادتوں میں سے کسی ایک کے لئے داخل ہو، اور جو شخص محض داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے اس پر احرام واجب نہیں ہے۔

المہذب میں ہے:

ومن حج أو اعتمر حجة الإسلام و عمرته ثم أراد دخول مكة لحاجة...وإن كان دخوله لتجارة أو زيارة ففيه قولان(أشهرهما) أنه لا يجوز أن يدخل إلا لحج أو عمرة...والثاني انه يجوز (المہذب مع المجموع ۷/۱۰)۔

جو شخص اسلامی حج اور عمرہ کرلے پھر کسی ضرورت سے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے...تو اگر اس کا داخلہ تجارت یا ملاقات کی غرض سے ہو تو اس سلسلے میں (امام شافعی کے) دو قول ہیں، زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ حج یا عمرہ کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں...اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔

امام شافعی کے زیادہ مشہور اور صحیح قول کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے، صاحب مہذب نے تو وجوب ہی کے قول کو اشہر قرار دیا ہے، البتہ علامہ نووی نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ ابن القاص، مسعودی، بغوی اور دوسرے حضرات نے وجوب کو صحیح قرار دیا ہے، اور شیخ ابوحامد اور ان کے اصحاب، شیخ ابومحمد جوینی، غزالی اور اکثر لوگوں نے استحباب کے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام شافعی کی عام کتابوں میں اسی کی صراحت ہے۔ اس قول کی بنیاد پر ایسے لوگوں کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا مکروہ ہے (المجموع شرح المہذب ۷/۱۱)۔

بہرحال امام شافعی کا مشہور اور راجح قول احرام کے استحباب کا ہے۔ جو حضرات ائمہ ایسے لوگوں کے لئے احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے کو جائز نہیں کہتے ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے:

عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: لا يجاوز الوقت إلا بإحرام (فتح القدیر ۲/۴۲۶ بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ والطبرانی)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کیا جائے۔

یہ روایت مختلف طرق سے الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ (مصنف ابن ابی شیبہ، طبرانی، بیہقی ۵/۲۹، کتاب الام للشافعی ۲/۱۱۸ وغیرہ میں) مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ کسی روایت میں "لا يدخل أحد كم مكة إلا محرما ورخص للحطابين" اور کسی میں "لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما" کے الفاظ ہیں۔

جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں عام حکم دیا گیا ہے کہ کوئی شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرے۔ اس میں حج اور عمرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حکم ہر داخل ہونے والے کے لئے عام ہوگا۔ جمہور ائمہ میں سے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبل نے لکڑی فروش جیسے ضرورت مندوں کو جنہیں باہر سے بار بار حدود حرم میں آنے کی ضرورت پیش آتی ہے اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ میقات سے احرام کا وجوب بیت اللہ اور اس مقدس سرزمین کی تعظیم کے لئے ہے، اور تعظیم ہر داخل ہونے والے کے لئے ضروری ہے۔ خواہ کوئی حج وعمرہ کی نیت سے جائے

یا تجارت اور ملاقات وغیرہ کی غرض سے۔ واضح رہے کہ میقات سے احرام باندھنا حج کی شرط نہیں ہے، اگر ایسا ہوتا تو مکہ یا میقات کے اندر رہنے والوں کو حکم دیا جاتا کہ وہ میقات جا کر حج کا احرام باندھ کر آئیں جبکہ ایسا نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کا حکم اس مقدس خطہ کی تعظیم وتکریم کی خاطر ہے، اور اس علت میں داخل ہونے والے تمام لوگ برابر ہیں اس لئے احرام سب کے لئے واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ راجح قول کی رو سے حج وعمرہ کے علاوہ دیگر مقاصد کے تحت حرم مکی میں داخل ہونے والوں کے لئے احرام کو مستحب کہتے ہیں لازم نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے۔

عن جابرؓ أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة و علیه عمامة سوداء بغیر إحرام (رواہ مسلم والنسائی)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے۔ آپ سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے۔

پتہ چلا کہ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے کوئی مکہ میں داخل ہوتو اس پر احرام واجب نہیں ہے۔ ان کی دوسری دلیل مسلم شریف کی وہ روایت ہے جس میں آنحضور ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذوالحلیفہ، اہل شام کے لئے جحفہ، اہل نجد کے لئے قرن، اور اہل یمن کے لئے یلملم کو میقات قرار دیا ہے، اور آگے فرمایا:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (مسلم، کتاب الحج، باب مواقیت الحج)۔

پس یہ میقات ان مقامات والوں کے لئے ہیں اور اسی طرح باہر کے ان لوگوں کے لئے ہیں جو ان سے ہو کر گزریں، ان لوگوں کے لئے جو حج وعمرہ کا ارادہ کرتے ہوں۔

علامہ نووی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

فیه دلالة للمذهب الصحیح فیمن مرّ بالمیقات لا یرید حجاً ولا عمرة أنه لا یلزمه الإحرام لدخول مکة (نووی علی المسلم ر ص ۳۴۲)۔

یہ حدیث مذہب صحیح پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص میقات سے گزرے اور حج وعمرہ کا ارادہ نہ ہوتو اس پر مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آنحضور ﷺ کا بغیر احرام کے داخل ہونا حضور ﷺ کی خصوصیت تھی، جیسا کہ خود حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے:

"مکة حرام لم تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی وإنما حلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما"۔

مکہ حرام ہے، وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی وہ دن کی ایک گھڑی میں حلال ہوا تھا پھر پہلے کی طرح حرام ہوگیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکہ اس دن صرف حضور علیہ السلام کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ یہ آپ کی خصوصیت تھی آپ سے پہلے یا آپ کے بعد اب کسی کے لئے حلال نہیں ہے یعنی بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا۔ قتال اور جہاد کی غرض سے مکہ میں داخل ہونا بغیر احرام کے بالاجماع جائز ہے (فتح القدیر۔ فصل فی المواقیت ۲/۴۲۷) معلوم ہوا کہ قتال اور جہاد حلت کی علت نہیں تھی وہ تو سب کے لئے ہے اس میں آنحضور علیہ السلام کی کیا خصوصیت ہے۔

امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں ابوالشعثاء سے یہ روایت بھی نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جن لوگوں کو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرتے ہوئے دیکھتے تھے اسے واپس کردیتے تھے (فتح القدیر) صاحب فتح القدیر نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ "امام محمد نے فرمایا کہ ہمیں حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ خبر پہونچی کہ حضرت عمرؓ مکہ سے قدید کی طرف نکلے پھر وہاں سے مکہ واپس ہوئے اور فرمایا: اسی طرح مکی اگر کسی ضرورت سے مکہ سے نکلے اور میقات تک پہونچ جائے لیکن اس سے آگے نہ بڑھے تو وہ وہاں سے بغیر احرام کے مکہ لوٹ سکتا ہے، لیکن اگر وہ میقات سے تجاوز کرجائے تو پھر اس کے لئے درست نہ ہوگا کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو (حوالہ سابق)۔

۲۔ اب آگے بار بار پیش آنے والی ضرورت کی بنیاد پر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا مسئلہ ہے جس کا سوال نامہ میں تذکرہ ہے۔ یعنی تجارتی مقاصد کے لئے جو اہل مکہ کو حدود حرم سے باہر بار بار آنے جانے یا ٹیکسی ڈرائیور کو جو مکہ وجدہ اور مکہ ومدینہ وغیرہ کے درمیان آمدورفت کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی طرح تجارتی سامان لانے اور لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی پڑتی ہے اور تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ حرم مکی میں آنا جانا پڑتا ہے تو فقہ حنفی کی تصریحات کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے بھی میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز نہیں صرف وہ لوگ جو داخل میقات ہیں وہ بغیر احرام کے آمدورفت کرسکتے ہیں۔ چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

(ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة ، وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بينّ فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (الہدایہ مع الفتح ۲/۴۲۷)۔

اور جو شخص میقات کے اندر ہو وہ اپنی ضرورت سے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوسکتا ہے، کیونکہ مکہ میں اس کا داخلہ کثرت سے ہوتا ہے، اور ہر مرتبہ احرام کے واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے، لہذا وہ مکہ والوں کی طرح ہو گیا جن کے لئے اپنی ضرورت سے مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں داخل ہونا بغیر احرام کے جائز ہے۔

اور صاحب عنایہ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

والأصل أنه ﷺ خص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (العنایہ مع الفتح ۲/۴۲۷)۔

اور اصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکڑی بیچنے والوں کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی رخصت دی ہے۔

البتہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایسی ضرورت کے تحت بغیر احرام کے داخلہ کی اجازت میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے بھی ہے۔

علامہ ابن رشد مالکی حج وعمرہ کی نیت سے ان میقاتوں سے گزرنے والوں کے لئے بالاتفاق احرام کے لازم ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وأما من لم يردهما و مرّبها فقال قوم: كل من مرّبها يلزمه الإحرام إلا من يكثر تردداه مثل الحطّابين و شبههم وبه قال مالك (بدایۃ المجتہد ۱/۲۳۷)۔

بہر حال جو شخص کہ حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور وہ ان میقاتوں سے گزرے تو اس کے لئے احرام لازم ہے سوائے ان لوگوں کے جن کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہے مثلاً لکڑی بیچنے والے اور ان کے مشابہ لوگ۔ امام مالکؒ اسی کے قائل ہیں۔

اور المدونۃ الکبری میں ہے:

وقال مالك: ولاأرى بأسا لأهل الطائف وأهل عسفان وأهل جدة الذين يختلفون بالفاكهة و الحنطة وأهل الحطب الذين يحتطبون ومن أشبههم لا أرى بأسا أن يدخلوا مكة بغير إحرام لأن ذلك يكبر عليهم (المدونۃ الکبری ۱/۳۷۸)۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طائف، عسفان اور جدہ کے وہ لوگ جو میوے اور گندم لے کر بار بار آتے ہیں اور لکڑی والے اور ان کے مشابہ لوگ، تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ وہ بغیر احرام کے داخل ہوں، کیونکہ یہ چیز (یعنی احرام کی پابندی) ان کے لئے پریشانی کا باعث ہوگی۔

ابن قدامہ حنبلیؒ لکھتے ہیں:

ولا يجوز لمن أراد دخول مكة تجاوز الميقات بغير إحرام إلا لقتال مباح أو حاجة متكررة كالحطاب ونحوه (المقنع ۱/۳۹۰)۔

جو شخص مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز نہیں الا یہ کہ جائز لڑائی کے لئے یا بار بار پیش آنے والی ضرورت کے تحت کوئی داخل ہو، جیسے لکڑی بیچنے والا وغیرہ۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں جمالین اور حطابین کا استثناء موجود ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے ضرورتمند لوگ میقات کے باہر سے بھی بغیر احرام کے داخل ہو سکتے ہیں:

روى حرب عن ابن عباسؓ لا يدخل إنسان مكة إلا محرما إلا الجمالين والحطابين وأصحاب منافعها (الشرح الکبیر شرح المقنع ۱/۳۹۵)۔

حرب نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ احرام کے بغیر کوئی شخص مکہ میں داخل نہ ہو سوائے اونٹ لے جانے والوں اور لکڑی بیچنے والوں اور ان کے منافع کے مالکوں کے لئے۔

پس جس ضرورت اور علت کی بنیاد پر میقات کے اندر رہنے والوں کو احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت فقہ حنفی میں دی گئی ہے، آج کے حالات نے وہی ضرورت سوال نامہ میں مذکور اہل حاجت یعنی ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے لے جانے والوں اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کے لئے (جنہیں بار بار حدود حرم کے اندر آمدورفت کرنی پڑتی ہے) پیدا کردی ہے، لہذا علت کے اشتراک کی بنیاد پر یہاں بھی بغیر احرام کے انہیں داخلہ کی اجازت دینی ہوگی، اور امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے مسلک کی بنیاد پر ایسے ضرورت مندوں کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے اور حدود حرم میں داخل ہونے کا فتوی دینا ہوگا، ورنہ حرج اور مشقت لازم آئے گی جبکہ اللہ نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔ "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (سورۃ الحج) اور فقہ اسلامی کے مشہور قاعدے ہیں: الحرج مدفوع، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، اور كلما ضاق اتسع۔

اس لئے دفع حرج، رفع مشقت اور ازالہ ضرر کے لئے ایسے حاجت مندوں کو احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت دینی ہوگی، اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا حکم:

مکہ مکرمہ میں مقیم شخص خواہ وہ مکہ کا باشندہ ہو یا تجارت و ملازمت وغیرہ کے سلسلہ میں وہاں مقیم ہوا گر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لئے حج کے مہینوں کے شروع ہو جانے کے بعد عمرہ کرنا احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش احناف کے نزدیک نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ) کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران بلا کراہت درست ہے (فقہ السنہ ۱/۶۵۹) اور اس کی وجہ سے اس پر کوئی دم (دم تمتع یا دم جنایت) واجب نہیں۔

احناف کے نزدیک اگر مکی تمتع اور قران کرے گا تو وہ گنہ گار ہوگا اور اس کی وجہ سے اس پر دم لازم آئے گا، اور چونکہ یہ دم دم جنایت ہے اس لئے اس سے خود نہیں کھا سکتا۔ اس کے مستحق فقراء و مساکین ہیں۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں اللہ تعالی نے تمتع کا ذکر کیا ہے وہاں اخیر میں اس کی صراحت کردی ہے کہ یہ سہولت مسجد حرام کے باہر رہنے والوں یعنی آفاقیوں کے لئے ہے۔

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة، ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (البقرہ/۱۹۶)۔

اس آیت میں تمتع سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں ہے بلکہ ایک سفر میں حج و عمرہ کو جمع کر کے فائدہ اٹھانا مراد ہے

جس میں تمتع اور قران دونوں داخل ہیں۔اس آیت کے اخیر میں فرمایا گیا "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" یعنی ایک ساتھ حج وعمرہ دونوں سے انتفاع کی سہولت اور گنجائش ان لوگوں کے لئے ہے جو مسجد حرام کے قریب رہنے والے نہ ہوں۔

اور حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ "ذلک" کا مشار الیہ ہدی ہے جو قریب ہے،اور مطلب یہ ہے کہ تمتع اور قران کرنے کی وجہ سے دم تمتع یا اس کا بدل یعنی روزہ ان لوگوں پر لازم ہے جو باہر سے آتے ہیں، کیونکہ ان پر واجب تھا کہ حج کا احرام میقات سے باندھتے مگر جب انہوں نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام میقات سے نہیں باندھا تو اس کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہوا جس کی تلافی شریعت نے دم کے ذریعہ کرائی،اور مکی کے لئے میقات سے حج کا احرام باندھنا واجب نہیں ہے اس لئے اگر وہ تمتع کرے تو اس کی وجہ سے اس سے حج میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا،اس بنا پر نہ اس پر ہدی واجب ہوگی نہ اس کا بدل یعنی دس دنوں کا روزہ (التفسیر الکبیر ۱۳۵/۳)۔

امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی پرزور وکالت کی ہے اور احناف کے دلائل کا جواب دیا ہے،لیکن شوافع کا استدلال چند وجوہ سے کمزور معلوم ہوتا ہے:

اول: یہ کہ ذلک اسم اشارہ بعید ہے، یہ ضمیر نہیں ہے جس کا قریب مرجع تلاش کیا جائے اور جسے زیادہ قریب کی طرف لوٹانا بہتر ہو۔ذلک جب اسم اشارہ بعید ہے تو ابعد کو اس کا مشار الیہ قرار دینا بہتر ہے،اور وہ تمتع اور قران ہے جو "فمن تمتع" سے سمجھ میں آرہا ہے، نہ کہ ہدی جو کہ قریب ہے۔

دوم: نظم کلام سے بھی یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تمتع ہے نہ کہ ہدی، کیونکہ "ذلک لمن" کہا گیا "ذلک علی من" نہیں کہا گیا ہے، "لام" انتفاع کے لئے آتا ہے اور "علی" الزام کے لئے، یہ بھی اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تمتع ہے، جس میں حاجی ایک سفر سے حج وعمرہ دونوں کا شرف اور فائدہ حاصل کرتا ہے،اگر اس کا مشار الیہ ہدی ہوتا تو اس کے لئے "ذلک علی من" کی تعبیر مناسب تھی، کیونکہ ہدی تو اس پر لازم ہو رہی ہے۔

سوم: یہ کہنا کہ ذبح ہدی کا حکم اس نقص اور خلل کی تلافی کے لئے ہے جو میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ کسی عبادت میں نقص اور خلل تو حکم شرعی کی خلاف ورزی سے پیدا ہوتا ہے اور تمتع کی اجازت جب خود اللہ اور اس کے رسول نے دی تو پھر اس میں خلل پیدا ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔قرآن میں تمتع کی اجازت تو اسی آیت سے ثابت ہے اور حدیث میں ابن عباسؓ کی روایت صحیحین میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے کہ مکہ پہنچنے کے بعد جو صحابہ اپنے ساتھ ہدی نہیں لائے تھے انہیں حکم دیا کہ عمرہ کر کے احرام سے حلال ہو جائیں پھر آٹھویں ذی الحجہ کو آپ نے ان صحابہ کو حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا،اور اس طرح انہوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا۔تو اگر آفاقی کے حج کا احرام مکہ سے باندھنے سے حج میں کوئی خلل پیدا ہوتا تو رسول اللہ ﷺ بھلا انہیں یہ حکم کیونکر دے سکتے تھے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جو بھی حکم دیا وہ اللہ ہی کی طرف سے تھا اس لئے اس میں کسی نقص اور خلل کا سوال

ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چہارم: اگر دم تمتع وقران دم جنایت ہے جو آفاقی پر میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے ہے تو اس کا وجوب صرف متمتع پر ہونا چاہئے قارن پر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس نے تو حج کا احرام بھی میقات سے باندھا ہے۔ پھر تو اس کے حج میں کوئی خلل لازم نہیں آیا کہ جس کی وجہ سے دم کے ذریعہ اس کی تلافی کرائی جائے، جبکہ دم جس طرح متمتع پر ہے اسی طرح بالاتفاق قارن پر بھی ہے۔

پنجم: اگر تمتع کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہوتا ہے کہ متمتع کے حج کا احرام میقات سے نہیں ہو پاتا تو ایسی صورت میں وہ حج افراد سے افضل نہیں ہو سکتا جس میں وہ خلل نہیں ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی تمتع کو نہ صرف افراد بلکہ قران سے بھی افضل قرار دیتے ہیں۔ ان کے اصول کی رو سے پھر تمتع کے قران اور افراد سے افضل ہونے کا قول نا قابل فہم ہے، اس لئے راجح قول یہی معلوم ہوتا ہے کہ دم تمتع اور قران دم شکر ہے جو ایک سفر اور ایک سال میں دو عبادتوں کی توفیق اور دو عبادتوں کو جمع کرنے کے شکرانے میں اس پر شارع نے لازم کیا ہے، اس لئے اس سے اس کا کھانا بھی جائز ہے۔ راجح قول کی رو سے رسول اللہ ﷺ قارن تھے اور آپ نے اپنی ہدی کا گوشت تناول فرمایا۔ دم جبر اور جنایت سے کھانا جائز نہیں، وہ صرف مسکینوں کا حق ہے، اور پھر جو عمل شارع کی اجازت اور حکم سے ہو اس میں نقص، خلل اور جنایت کا کیا سوال؟ حضرت ابن عباس کی روایت کا ترجمہ ہم ذیل میں نقل کر رہے ہیں جس سے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے حج کی نوعیت واضح ہوتی ہے، اور اس کا پتہ چلتا ہے کہ حج تمتع اور قران کا حکم صرف آفاقیوں کے لئے ہے مکیوں کے لئے نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے حج تمتع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ مہاجرین وانصار اور ازواج مطہرات نے حجۃ الوداع میں احرام باندھا اور ہم نے بھی احرام باندھا، پھر جب ہم مکہ آئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے احرام کو عمرہ بنالو، سوائے ان لوگوں کے جو ہدی ساتھ لائے ہیں، چنانچہ ہم نے بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کیا اور عورتوں کے پاس آئے اور (سلے ہوئے) کپڑے پہنے۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ قربانی کا جانور ساتھ لائے ہیں ان کے لئے حلال ہونا جائز نہیں یہاں تک کہ ہدی اپنے قربانی کی جگہ اور وقت میں پہنچ جائے، پھر آٹھویں ذی الحجہ کی شام کو آپ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم حج کا احرام باندھیں، اور جب ہم حج کے ارکان سے فارغ ہوئے (یعنی وقوف عرفہ ومزدلفہ، اور رمی، نحر اور حلق سے) تو ہم (مکہ) آئے اور بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کیا، اور ہمارا حج مکمل ہوا اور ہم پر قربانی واجب ہوئی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ حاصل کرے تو اس پر اس ہدی کی قربانی واجب ہے جو اسے میسر آئے پس جو شخص اس کی وسعت نہ پائے تو حج کے زمانہ میں تین دنوں کے روزے رکھنے ہیں اور سات روزے اس وقت جب تم اپنے شہروں کی طرف لوٹ جاؤ۔ (دم تمتع میں) بکری کافی ہو جائے گی۔ پس صحابہ نے ایک سال میں دو عبادتوں یعنی حج وعمرہ کو جمع کیا بیشک اللہ نے اس کا حکم (یعنی تمتع وقران کا) اپنی کتاب اور اپنے نبی ﷺ کی سنت میں نازل کیا ہے۔ اور

اس (تمتع وقران) کو غیر اہل مکہ کے لئے (یعنی آفاقیوں کے لئے) مباح قرار دیا۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: یہ حکم (یعنی تمتع وقران کا) ان لوگوں کے لئے ہے جو مسجد حرام کے پاس بسنے والے نہ ہوں۔ اور حج کے مہینے جن کا ذکر اللہ تعالی نے کیا ہے وہ شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ ہے، تو جو لوگ ان مہینوں میں تمتع کریں ان پر دم (دم تمتع) ہے، یا (دس دنوں کا) روزہ ہے (یعنی اگر جانور ذبح کرنے کی استطاعت نہ ہو) (بخاری)۔

صاحب فقہ السنۃ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اس حدیث میں اس کی دلیل ہے کہ اہل حرم کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اور یہ کہ وہ لوگ تنہا حج اور تنہا عمرہ کریں گے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابوحنیفہؒ کا مسلک یہی ہے (فقہ السنۃ ۱/۶۵۹) اس حدیث میں حضرت ابن عباسؓ نے صاف طور پر ذلک کا مشار الیہ متعین فرمادیا ہے کہ وہ قران اور تمتع ہے جو صرف غیر اہل مکہ کے لئے ہے۔ اور حضرت ابن عباس کا تفسیر اور تفقہ میں جو مقام ہے وہ مخفی نہیں، اس لئے رئیس المفسرین سے زیادہ بہتر تفسیر اور کیا ہوسکتی ہے، یہ احناف کے مسلک کے راجح ہونے کی کھلی دلیل ہے۔

۴۔ ابن عربی نے احکام القرآن میں تمتع کی صحت کے لئے آٹھ شرائط کا تذکرہ کیا ہے: اول یہ کہ حج وعمرہ دونوں کو جمع کرے، دوم یہ کہ دونوں عبادتیں ایک ہی سفر میں انجام پائیں، سوم یہ کہ ایک ہی سال میں ہوں، چہارم یہ کہ حج کے مہینوں میں ہوں، پنجم یہ کہ عمرہ حج سے مقدم ہو، ششم یہ کہ دونوں کا احرام ایک ساتھ نہ باندھا جائے (کہ یہ قران ہے) بلکہ حج کا احرام عمرہ سے فراغت کے بعد باندھے، ہفتم یہ کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ہی شخص کی طرف سے ہو، ہشتم یہ کہ تمتع کا یہ عمل غیر اہل مکہ کی طرف سے ہو (احکام القرآن ۱/۱۲۶)۔

آگے فرماتے ہیں کہ ان میں سے بعض شرائط قرآن کریم کے ظاہر سے سمجھ میں آرہی ہیں، اور بعض اس سے مستنبط ہوتی ہیں، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی کے فرمان ''فمن تمتع'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر نفع اٹھائے، اور یہ انتفاع اس طور پر ہے کہ اسے حج اور عمرہ دونوں کے لئے دو مرتبہ سفر کرنا پڑتا، اور دو الگ الگ ارادوں سے آنا پڑتا۔ پس جبکہ اس نے ایک ہی سفر میں اور ایک ساتھ حج وعمرہ کیا تو اس نے نفع اٹھایا، اور یہ تمام شرائط انتفاع ہیں (حوالہ سابق)۔

تمتع کی صحت کے لئے مذکورہ بالا تمام شرائط تقریباً متفق علیہ ہیں، اس میں آٹھویں شرط یہ ہے کہ متمتع آفاقی ہو مکی نہ ہو۔ فقہ حنفی کی کتابوں (البحر الرائق، شامی وغیرہ) میں بھی یہ شرط مذکور ہے۔ اسی طرح تمتع کی صحت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک سفر میں ہو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اور یہ کہ حج وعمرہ کے درمیان المام صحیح نہ پایا جائے یعنی متمتع عمرہ کے افعال سے فارغ ہونے کے بعد اپنے گھر لوٹ کر نہ آئے، گھر لوٹ کر آنے سے تمتع باطل ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک تو سفر کر کے گھر آنا تمتع کے لئے مبطل ہے، لیکن بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک سفر کر کے میقات سے باہر چلا جانا بھی مبطل تمتع ہے خواہ گھر آئے یا نہیں۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه لأنه ألمّ بأهله فيما بين نسكين إلماما صحيحا و بذلک يبطل التمتع كذا روى عن عدة من التابعين (

۱؍۲۶۳۔ کتاب الحج، باب التمتع)۔

اور متمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اگر اپنے شہر لوٹ آئے اور وہ پہلے سفر میں ہدی اپنے ساتھ نہیں لے گیا تھا تو اس کا تمتع باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے گھر آ گیا اور المام صحیح پایا گیا (یعنی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور ہدی ساتھ نہ لے جانے کی وجہ سے وطن واپس لوٹنے کے بعد دوبارہ مکہ کا حج کے واسطے سفر کرنا اس پر واجب نہ رہا کہ وہ احرام سے نکل گیا اور ہدی ساتھ ہونے کی صورت میں احرام سے حلال نہیں ہو سکتا تھا، اور اس صورت میں المام فاسد ہوتا ہے) اور المام صحیح کی وجہ سے تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ متعدد تابعین سے یہی منقول ہے۔ اور پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ گھر آ جانے کی وجہ سے تمتع کے باطل ہونے کا قول امام طحاوی نے کتاب احکام القرآن میں سعید ابن المسیب، عطا، مجاہد اور ابراہیم سے نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا عمرہ کے بعد گھر آنا تمتع کو باطل کر دیتا ہے۔ اور مکی کے ساتھ صورت حال یہ ہے کہ وہ عمرہ کے افعال سے فراغت کے بعد اپنے گھر میں ہے، اس لئے اس کا عمرہ باطل ہو گیا، اس لئے مکی کے حق میں تمتع کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع دون القران، وأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع، و مقتضى هذا أن تمتع المكي باطل لوجود الإلمام الصحيح بين إحراميه (حاشیہ رد المحتار ۲؍۱۹۸)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گھر نہ آنا تمتع کی صحت کے لئے شرط ہے قران کی صحت کے لئے نہیں، اور یہ کہ المام صحیح تمتع کو باطل کر دیتا ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے چونکہ اس کے دونوں احراموں (یعنی حج وعمرہ کے احراموں) کے درمیان المام صحیح پایا جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ، مالک اور احمد بن حنبل) کے مسلک کی رو سے میقات سے باہر مکہ مکرمہ آنے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہوں اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے حج کے مہینوں میں میقات سے باہر جائیں، پھر مکہ مکرمہ واپس آئیں تو انہیں عمرہ کا احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر داخل ہونا چاہئے، اور عمرہ کے ارکان و اعمال ادا کرنا چاہئے، یہ عمرہ ممنوع نہیں ہوگا۔ اور نہ امسال حج کرنے کی وجہ سے وہ متمتع قرار پائے گا کیونکہ تمتع کی صحت کے لئے عمرہ کی ادائیگی کے بعد گھر نہ آنا شرط ہے، اور مکی اپنے گھر میں ہے اس بنا پر وہ متمتع نہیں ہو سکتا۔

مکی کو تمتع اور قران سے روکنے کی حکمت یہ ہے کہ جو لوگ باہر ملکوں سے مکہ آتے ہیں ان میں سے اکثر کو دوبارہ مکہ لوٹنا نصیب نہیں ہوتا (کم از کم اسی فی صد لوگ تو ایسے ہوتے ہیں) اس لئے شریعت نے ان کے لئے یہ گنجائش رکھی ہے کہ ایک ہی سفر میں حج کے ساتھ عمرہ بھی کر لیں کہ عمرہ کی مستقل فضیلت ہے اور استطاعت کی شرط کے ساتھ ایک قول اس کے وجوب تک کا ہے، حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ دو عمرے اپنے بیچ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما) اور ایک حدیث میں حکم دیا گیا ہے کہ پے در پے حج اور

عمرے کرو کہ یہ دونوں فقر اور گناہوں کو اس طرح ختم کردیتے ہیں جیسے کہ بھٹی لوہے اور سونے چاندی کے میل کچیل کو دور کردیتی ہے۔

تابعوا بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة (ترمذی عن ابن مسعود)۔

اس لئے آفاقیوں کے لئے شریعت نے یہ گنجائش رکھی ہے کہ وہ ایک ہی سفر میں عمرہ کی فضیلت اور شرف بھی حاصل کرلیں کہ دوبارہ مکہ لوٹنا نصیب نہ ہو، اور جولوگ مکہ میں ہیں ان کے لئے سال بھر عمرہ کا موقع ہے۔ حج کا زمانہ شروع ہونے کا بعد باہر سے حجاج کی آمد شروع ہوجاتی ہے، اگر مکہ والے بھی ان دنوں میں عمرہ کریں گے تو ازدحام زیادہ ہوگا اور عمرہ میں خود ان کو اور باہر سے آنے والے اللہ کے مہمانوں کو زحمت اور دشواری ہوگی، اس لئے طرفین کو مشقت اور مزاحمت سے بچانے کے لئے مکیوں کو تمتع سے منع کیا گیا۔ حتی کہ حج کا زمانہ شروع ہوجانے کے بعد تنہا عمرہ سے بھی روکا گیا، بل اختار أيضا منع المكي من العمرة المجردة في أشهر الحج وإن لم يحج (حاشیہ ردالمحتار ۲/۱۹۸)۔

اور مکہ کے باشندے یا مکہ میں مقیم حضرات اگر کسی ضرورت سے میقات کے باہر جائیں تو واپسی میں انہیں عمرہ کا احرام باندھ کر ہی آنا ہے، یہ حد ممانعت میں ہرگز داخل نہیں ہے بلکہ ضرورتا ہے۔ اور واقعی ضرورتوں کی بنیاد پر جو اہل مکہ حج کا ارادہ رکھتے ہیں انہیں باہر جانے سے باز نہیں رکھا جاسکتا کہ اس میں بہت حرج اور مشقت ہے "والحرج مدفوع" اور "المشقة تجلب التيسير"۔ پھر یہ کہ یہ عمرہ تمتع کے ارادہ سے نہیں ہے بلکہ ضرورتا اور شریعت کے مقرر کردہ ضابطہ کی تعمیل کے طور پر ہے۔ اگر وہ عمرہ کے احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھیں تو شریعت کے اس ضابطہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو اس مقدس سرزمین اور کعبۃ اللہ کی تعظیم واحترام کے طور پر شریعت نے مقرر کیا ہے، اور جمہور ائمہ کے نزدیک ایک محظور شرعی کا ارتکاب لازم آتا ہے اور اس پر دم واجب ہوتا ہے، اس لئے وہ بلاتکلف عمرہ کرے گا، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ وہ اس عمرہ کی وجہ سے اگر اسی سال حج بھی کرلے تو متمتع قرار نہیں پائے گا چونکہ المام صحیح دونوں احراموں کے درمیان پایا گیا جو تمتع کے بطلان کا سبب ہے، اس لئے اس صورت میں اس پر نہ دم جنایت لازم آئے گا نہ دم تمتع، ہاں جن لوگوں کو بار بار آمد ورفت کی ضرورت پڑتی ہے وہ اس حکم سے مستثنی ہیں۔

اس مسئلہ پر ایک دوسری جہت سے بھی غور کیا جاسکتا ہے۔ ایک فقہی قاعدہ ہے:

إن الشيء يعتبر ما لم يعد على موضوعه بالنقض والإبطال (اصول الامام الکرخی قاعدہ ۲۸)۔

مثلاً شریعت نے آقا کے مصالح کے تحفظ اور دفع ضرر کی خاطر اس کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کے تصرف کو باطل قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اپنی خدمات کے عوض ایک ہزار کے بدلے عقد اجارہ کرلے تو شرعاً اس کا یہ تصرف باطل ہوگا کیونکہ غلام کا مالک اس کا آقا ہے، اسے شریعت نے اپنے غلام کو اپنے مصالح میں استعمال کا حق دیا ہے، اور غلام کے اس طرح کے تصرفات سے اس کی مصلحت فوت ہوگی اور اسے ضرر لاحق

ہوگا، اس لئے شریعت اس کے تصرف کا اعتبار نہیں کرتی، لیکن اگر اجارہ کی مدت ایک ماہ گزر جائے تو غلام کا یہ تصرف شرعاً صحیح قرار پائے گا، کیونکہ اس فقہی قاعدہ کا مقصد اور غلام کے تصرف کو باطل قرار دینے کی غرض مولی سے ضرر کو دفع کرنی تھی، اور اجارہ کی مدت کے گزر جانے کے بعد مولی کی مصلحت کا تحفظ اس تصرف کو جائز قرار دینے میں ہے، اس لئے یہ اصول کہ مالک کی اجازت کے بغیر غلام کا تصرف باطل ہے، اب اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا ، کیونکہ اس اصول کا اعتبار کرنے میں اب مولی ہی کے حق کا ضیاع اور اس کا ضرر ہے کہ وہ ایک ہزار کی اجرت سے محروم رہ جائے گا، جبکہ اس جائز قرار دینے کی صورت میں وہ ایک ہزار کا مستحق ہوگا کیونکہ وہ اس کے غلام کی کمائی ہے جس کا شرعاً وہ مالک ہے۔

اسی طرح اہل مکہ کو اشہر حج (حج کے مہینوں) میں تمتع اور عمرہ سے روکنے کی حکمت مشقت اور ازدحام سے فریقین کو بچانا ہے۔ اور سوال میں مذکور صورت میں اس مکی کو عمرہ کی اجازت نہ دینے میں حرج اور ایک محظور شرعی کا ارتکاب لازم آتا ہے، اور حرم محترم کی عظمت واحترام پر مبنی اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے کہ اسے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنے کی صورت میں جنایت دینا پڑے گا، جس میں شرعی ضابطہ کی خلاف ورزی کے ساتھ اس کا مالی خسارہ بھی ہے کہ دم واجب ہوگا، اس لئے اس صورت میں سابق اصول کا جو دفع حرج ومشقت کے لئے تھا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ اس کے اعتبار کرنے ہی سے حرج لازم آرہا ہے۔ اور اسے عمرہ کی اجازت دی جائے گی۔ اور تمتع کی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ شخص متمتع قرار نہیں پائے گا، اور نہ دم جنایت لازم آئے گا۔ واضح رہے کہ اس صورت میں تمتع کے پائے جانے اور دم کے واجب ہونے کا قول بھی فقہ وفتاوی کی متداول کتابوں میں موجود ہے، مثلاً درمختار میں ہے:

ولو قرن او تمتع جاز و اساء و عليه دم جبر (۲/۱۹۷) اگر مکی نے قران یا تمتع کرلیا تو جائز ہو جائے گا لیکن اس نے برا کیا اور اس پر دم واجبر ہے۔ ہم نے اہل مکہ کو سوالنامہ میں مذکور حرج وتنگی سے نکالنے کے لئے مذکورہ بالا توجیہ اختیار کی ہے، اور یہ آسان صورت نظر آئی کہ حرج کی وجہ سے دم کو ساقط کیا جائے کہ دوسرے ائمہ تو دم کے قائل ہی نہیں ہیں، اور احناف نے بھی کسی نص کی بنیاد پر دم کو واجب نہیں کیا ہے بلکہ اس بناپر کہ تمتع کی اجازت بنص قرآن وحدیث صرف آفاقیوں کے لئے ہے۔ مکی نے تمتع کر کے اس کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی۔ اس صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ دم کا وجوب صرف اس صورت میں ہو جبکہ بالقصد مکی تمتع یا قران کرے۔ اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ صورتاً تمتع کا وجود ہو جائے بغیر ارادے کے تو اس میں دم لازم نہ ہو کہ اس میں حرج اور مشقت ہے اور نیت کا اثر اعمال پر پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ اس مشکل کا دوسرا حل یہ ہے کہ امام شافعی کے قول پر فتوی دیا جائے کہ احرام کا وجوب صرف حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات کے تجاوز کرنے پر ہے، لیکن اس میں ان نصوص کی خلاف ورزی ہوتی ہے جن میں مطلقاً میقات سے تجاوز کرنے کی ممانعت ہے، اور یہ جمہور ائمہ کا مسلک ہے، یا یہ کہ امام مالک اور امام احمد جس طرح لکڑی والوں کو بغیر احرام کے داخلہ کی اجازت دی ہے اسی طرح ان لوگوں کو بھی دی جائے لیکن اس صورت میں حاجت متکررہ کا تحقق ضروری ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ایسے لوگ میقات سے

احرام باندھ کر آئیں، اور عمرہ کے ارکان ادا کر کے حلال ہوں پھر حج کریں تو اس میں کسی نص شرعی کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی کہ وہ حسب قاعدہ احرام باندھ کر آیا۔ ظاہر ہے کہ مکہ میں مقیم شخص کو ضرورت کی بنیاد پر باہر جانے سے نہیں روکا جا سکتا ہے اور نہ اس سال حج سے روکا جا سکتا ہے کہ وہ فرض ہے، پس اس صورت میں یہ توجیہ بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ مکی کے لئے وہ تمتع ممنوع اور موجب دم ہے جو تمتع کے ارادہ سے ہو نہ کہ وہ تمتع جو محض صورتاً ہو۔

۵۔ سفر حج میں آفاقیوں کے لئے ایک سے زائد عمرہ کرنے کا مسئلہ:

تمتع کرنے والے آفاقیوں کے لئے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل یا آفاقی حجاج کرام کے لئے حج سے فراغت کے بعد مزید عمرے ادا کرنے کا مسئلہ بھی حج کے اہم مسائل میں سے ہے، اور اس وقت وہ عوام وخواص کے درمیان بحث ومباحثہ اور فکر ونظر کا موضوع بنا ہوا ہے۔ مختلف بیرونی ممالک بالخصوص بر صغیر ہندو پاک اور بنگلہ دیش کے مسلمان بار بار عمرہ کرنے کے عادی ہیں اور فقہ کی متداول کتابوں میں اس کی اجازت ملتی ہے، جبکہ حرمین شریفین کے علماء اسے بہت سختی سے منع کرتے ہیں اور اسے بدعت اور معصیت قرار دیتے ہیں۔

مانعین کے دلائل یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے ایک سفر میں ایک سے زائد عمرہ کرنے کا ثبوت نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے زیادہ عبادت اور خیر کا حریص اور کون ہو سکتا ہے۔ اگر ایک سفر میں بار بار عمرہ کرنا کوئی خیر وسعادت کی بات ہوتی تو آنحضور اور صحابہ کرام اس سے کیسے چوک سکتے تھے اور اسے کس طرح چھوڑ سکتے تھے اور دین میں یہی حضرات اصل ہیں اور ہمیں ان ہی کی اقتداء اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے، لہذا ہمیں بھی ایک سفر میں ایک سے زیادہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے۔

جبکہ جواز کے قائلین ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں عمرہ کی عمومی فضیلت بیان کی گئی ہے اور بار بار عمرہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، اور کہا گیا ہے کہ دو عمرے اپنے بیچ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اور حج اور عمرہ فقر اور گناہ کو اس طرح دور کر دیتے ہیں جیسے بھٹی لوہے اور سونے چاندی کے میل کچیل کو۔ اور بدعت اسے کہتے ہیں جس کی دین میں کوئی اصل اور اساس نہ ہو، اور قرآن وحدیث میں نہ صرف عمرہ کی اجازت دی گئی ہے بلکہ اس کی غیر معمولی فضیلت اور اہمیت بیان کی گئی ہے، اور پے در پے عمرہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سفر حج میں حج سے فراغت کے بعد عمرہ کا ثبوت خود آنحضور ﷺ کی اجازت سے موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کی اجازت دی اور ان کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن کے ہمراہ انہیں تنعیم سے عمرہ کرایا تھا، یہ اس کے جواز کی کھلی نظیر اور دلیل ہے، اس لئے بہت سے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے اپنی حیات طیبہ میں حج تو ایک ہی کیا لیکن عمرے چار کئے جس سے اس کی کثرت وتعدد کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ صحیحین کی روایت ہے جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں۔

دلائل کی قوت دونوں طرف ایسی ہے کہ کوئی ایک فیصلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، لیکن دونوں طرف کے دلائل، اسلاف کرام کے تعامل اور ان کے ارشادات وفرمودات کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور وفکر کیا جائے اور اس کا غیر

جانبدارانہ تجزیہ کیا جائے تو مسئلہ کا حل دریافت ہو جاتا ہے اور دو انتہاؤں کے بیچ میں توسط اور اعتدال کی راہ نکل آتی ہے، اور وہ یہ کہ تمتع والے عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل آفاقی حجاج کے لئے مزید عمرے کرنا کم از کم مکروہ اور خلاف اولیٰ تو ضرور ہے۔ قارن اور مفرد بالحج کے حق میں تو اس کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہوں نے میقات سے حج کا احرام باندھا ہے جو مزید کسی عمرہ سے مانع ہے۔ متمتع کے لئے عمرہ سے فراغت کے بعد مزید عمرے کرنا کراہت سے اسلئے خالی نہیں کہ اس میں وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر اہل مکہ کو حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے سے روکا گیا ہے۔ یعنی اس عمرہ کی وجہ سے مزاحمت اور مشقت ہوگی اور بھیڑ کی وجہ سے باہر سے آنے والے حجاج کرام اور اللہ کے مہمانوں کو عمرہ کی ادائیگی خصوصاً صفا و مروہ کی سعی میں ازدحام اور دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا، پھر یہ کہ عمرہ سے فراغت کے بعد ان کی حیثیت مکیوں کی سی ہوگئی اور وہ بعض مسائل میں مکیوں کے ساتھ لاحق ہو گئے کہ اب مکیوں کی طرح وہ حج کا احرام مکہ مکرمہ ہی سے باندھیں گے، اور انہیں میقات جانا نہیں پڑے گا، اس بنا پر حج کے قبل انہیں مزید عمروں سے پرہیز کرنا چاہئے۔ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ علامہ شامی نے لباب سے نقل کیا ہے کہ متمتع حج کے احرام سے قبل مزید عمرے نہیں کرے گا کیونکہ وہ مکی کے حکم میں ہو گیا اور مکی گرچہ حج کا ارادہ نہ رکھتا ہو پھر بھی اس کے لئے عمرہ کرنا ممنوع ہے۔ صاحب فتح القدیر نے اسی قول کو ترجیح دیا ہے، لیکن صاحب البحر الرائق وغیرہ اس ممانعت کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جبکہ اس سال حج کا ارادہ ہو۔ اور صاحب غنیہ نے بالکل جائز لکھا ہے سوائے پانچ دنوں کے یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں تک، مجموعی لحاظ سے کراہت کا قول راجح معلوم ہوتا ہے (شامی ۲/۲۶۸، غنیہ رص ۱۱۵)

اور جہاں تک حج سے فراغت کے بعد مزید عمروں کا سوال ہے تو اس میں اتنا غلو صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ روزانہ ایک عمرہ کیا جائے کہ احادیث و آثار اور سلف صالحین کے اقوال اور تعامل سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ ابن قدامہ حنبلی نے ''المغنی'' میں اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام اور سلف صالحین کے اقوال و آراء نقل کئے ہیں جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم ان میں سے کچھ کو ذیل میں نقل کرتے ہیں:

حضرت علیؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہر ماہ ایک عمرہ کرنا چاہئے۔ اور خادم رسول حضرت انس بن مالکؓ کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے سر میں بال جم جاتا تو عمرہ کے لئے نکلتے (اور سر کا بال عموماً ہفتہ دس دنوں میں اگ آتا ہے)، اور حضرت عکرمہؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت عمرہ کرے گا جب اس کے بال پر استرہ کا چلنا ممکن ہو۔ اور حضرت عطاء تابعی کہتے ہیں کہ اگر چاہے تو ہر ماہ دو عمرے کرے۔ بہر حال کثرت سے مسلسل اور پے در پے عمرے کرنا تو ہم نے اسلاف کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان کی روشنی میں اس کا استحباب ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جب عمرہ کرے تو ضروری ہے کہ سر کا حلق یا قصر کرائے اور سر کا مونڈنا دس دنوں میں ممکن ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دس دنوں سے کم میں عمرہ کرنا پسندیدہ نہیں ہے جبکہ ہمارے بعض اصحاب کثرت سے عمرہ کرنے کے قائل ہیں، اور سلف کے اقوال و احوال اس بات پر دلالت کر رہے ہیں جسے ہم نے نقل کیا ہے۔ اور اس لئے کہ نبی کریم

ﷺ اور ان کے اصحاب سے پے در پے عمرہ کرنا منقول نہیں ہے بلکہ ان سے اس پر انکار منقول ہے، اور حق ان کی پیروی کرنے میں ہے۔

طاؤس فرماتے ہیں کہ جو لوگ تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں میں نہیں جانتا کہ انہیں اس پر اجر ملے گا یا عذاب ہو گا؟ ان سے پوچھا گیا کہ عذاب کیوں ہوگا؟ تو انہوں نے کہا کہ ایسے لوگ بیت اللہ کا طواف چھوڑ کر چار میل جاتے ہیں اور پھر واپس آتے ہیں اور چار میل آنے جانے میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اتنی دیر میں تو بیت اللہ کا دو سو مرتبہ طواف ہو سکتا ہے، اور جب بھی بیت اللہ کا طواف کرے گا تو طواف کے بغیر چلنے کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔

اور نبی کریم ﷺ نے چار اسفار میں چار عمرے کئے ہیں۔ اور انہوں نے اپنے کسی سفر میں ایک عمرہ سے زیادہ نہیں کیا، اور نہ ان صحابہ میں سے کسی نے ایک سے زیادہ عمرہ کیا جو ان کے ہمراہ تھے۔ اور نہ ہم کو یہ خبر پہونچی کہ ان میں سے کسی نے بھی ایک سفر میں دو عمروں کو جمع کیا ہے، سوائے ام المومنین حضرت عائشہؓ کے کہ جب انہیں حیض آ گیا اور حیض کے باعث وہ تمام صحابہ کی طرح سے پہلا عمرہ نہ کر سکیں تو آپؐ نے انہیں تنعیم سے عمرہ کرایا، اس لئے کہ انہوں نے سمجھا کہ ان کے قران کا عمرہ (حیض کی وجہ سے حج سے قبل عمرہ نہ کر سکنے کی وجہ سے) باطل ہو گیا۔ اسی بنا پر انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا: اے اللہ کے رسول! لوگ حج اور عمرہ کر کے لوٹیں گے اور میں صرف حج کر کے لوٹوں گی؟ چنانچہ آپ ﷺ نے انہیں عمرہ کرایا۔ اور اگر اس میں فضیلت ہوتی تو صحابہ اس کے ترک پر اتفاق نہ فرماتے (المغنی ۳ر۲۳۷)۔

بہر حال ان اقوال و آراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پے در پے عمرہ کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں ان میں خود اختلاف ہے۔ زیادہ حضرات کا رجحان ترک کے اولی ہونے کی طرف ہے یعنی کثرت سے عمرے نہ کرنا افضل ہے، جبکہ کچھ لوگ مسلسل عمرہ کرنے کو پسندیدہ قرار دیتے ہیں، اور ایک ماہ میں ایک مرتبہ، دو مرتبہ اور دس دنوں میں ایک مرتبہ عمرہ کرنے کے قائل ہیں۔ بہر حال ان کے اقوال اور تعامل سے اس تشدد اور تصلب کا ثبوت نہیں ملتا جو اس دور کی خصوصیت ہے، ان کا اختلاف افضلیت اور اولویت ہی کے سلسلہ میں ہے، اور انہوں نے تسلسل کے ساتھ عمرہ کرنے کو ناجائز، حرام اور بدعت قرار نہیں دیا ہے۔ اور خود رسول اللہ ﷺ کا حجۃ الوداع کے موقع پر حج کے بعد مزید عمرے نہ کرنا اس کے عدم جواز کی دلیل نہیں ہو سکتی، ممکن ہے کہ آپ نے امت کو مشقت سے بچانے کے لئے ایسا نہیں کیا کہ کہیں یہ روایت نہ بن جائے اور لوگ اس کی وجہ سے مشقت میں نہ پڑ جائیں، اور اس کی مثال موجود ہے کہ بعض چیزوں کو پسندیدہ سمجھنے کے باوجود محض امت کی مشقت کا خیال کر کے آپ نے اس کا حکم نہیں دیا، مثلاً مسواک کے بارے میں آپ نے فرمایا: لولا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک عند کل صلاة۔

اسی طرح رمضان کے مہینہ میں عشاء کے بعد آپ نے مسجد نبوی میں تراویح کی نماز پڑھی۔ کچھ صحابہ بھی شامل ہو گئے۔ اگلے دن اس سے بڑی جماعت ہوئی، اسی طرح جماعت بڑھتی گئی۔ چوتھے دن جب کافی لوگ مسجد میں جمع تھے آپ قصداً مسجد تشریف نہیں لائے اور اکٹھے فجر کی نماز کے لئے تشریف لائے، اور نماز کے بعد اس کی جو علت

بیان فرمائی اس کا منشا یہی تھا کہ امت کی سہولت اور اسے مشقت سے بچانے کے لئے آپ نے ایسا کیا، جبکہ نص قرآنی سے مطلق عمرہ کا ثبوت ملتا ہے، آپ نے اپنی زندگی میں حج ایک ہی کیا لیکن عمرے چار کئے جس سے فی الجملہ عمرہ کا تعدد اور اس کی کثرت کا شرعاً مطلوب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ آپ کے قولی ارشاد: **تابعوا بین الحج والعمرۃ**" میں اس کے تسلسل کے پسندیدہ ہونے کی مزید تائید ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب سے پے در پے عمرہ کرنا منقول نہیں زیادہ باوزن معلوم نہیں ہوتا جبکہ حضرت علیؓ، حضرت انس، حضرت عکرمہ اور عطاء تابعی سے اس کے خلاف قول منقول ہے۔ اور پھر حضرت عائشہ کے واسطے اس کی اجازت دینا بھی اس کے جواز کی دلیل ہے خواہ یہ اجازت کسی عذر ہی پر مبنی ہو مگر وہ مزید عمرہ کے جواز کے لئے نظیر ہے۔ ہاں اس میں افراط اور غلو پسندیدہ نہیں ہے کہ اس میں اپنے لئے اور دوسروں کے لئے پریشانی ہے۔ لیکن ہفتہ دس دنوں پر ایک مرتبہ عمرہ کر لینے میں جبکہ سر کے بال کچھ جم جائیں کوئی شرعی مضائقہ معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ بعض اسلاف کے اقوال سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ صرف طواف پر اکتفا کیا جائے کہ یہ بہت اہم عبادت ہے، اور اس کا موقع مکہ معظمہ کے قیام ہی تک ہے۔ اور اگر زائد عمرے کئے جائیں تو مردوں کی طرف سے، زندوں کی طرف سے نہیں کہ جو لوگ بقید حیات ہیں ان کے وہاں پہنچنے کی توقع کی جاسکتی ہے، اس لئے ان کے لئے عمرہ کرنے کی ضرورت نہیں، اور کوئی کرلے تو اسے ممنوع نہیں کہا جاسکتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ بدعت وہ عمل ہے جس کی دین میں کوئی اصل اور بنیاد نہ ہو، جیسے اہل بدعت کے یہاں بہت سی بدعات و محدثات کا رواج ہے جنہیں عبادت سمجھ کر کیا جاتا ہے، اور اس پر اجر وثواب کی امید بھی رکھی جاتی ہے جبکہ وہ یکسر خانہ زاد اور باطل ہیں اور شریعت میں ان کی کوئی نظیر نہیں، بلکہ ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں صریح ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ اور عمرہ کی فضیلت، اس کا باعث برکت وسعادت ہونا، کفارۂ ذنوب ومعاصی ہونا، اور فقر وفاقہ کے خاتمہ کا سبب ہونا اور اس سلسلے کی ترغیبات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسلئے اسے حرام وناجائز قرار دینا اور اس سے اتنی شدت کے ساتھ روکنا مناسب نہیں، اس سلسلہ میں اعتدال کی راہ اختیار کرنا چاہئے۔

اور طاؤس تابعی کا یہ فرمانا کہ "جو لوگ تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں میں نہیں کہہ سکتا کہ انہیں اس پر اجر ملے گا یا عذاب ہوگا" یہ بھی ان کا اپنا قیاس اور ذاتی رائے ہے جس کے مقابلے میں صحابہ وتابعین کے اقوال اور امت کا تعامل موجود ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ تنعیم سے عمرہ کرنے کا رواج شروع دور سے رہا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کچھ اسلاف اس عمرہ کے مقابلہ میں طواف کو بہتر سمجھتے ہیں اور کچھ حضرات عمرہ کے بارے میں منقول فضائل اور وعدوں کی بنیاد پر عمرہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح ان کا یہ تاثر کہ چار میل تنعیم سے آنے جانے میں جتنا وقت صرف ہوگا اتنی دیر میں دو سو طواف ہو جائیں گے تو یہ بھی ان کا اپنا تخیل ہے عمرہ کے ارادہ سے جانا اور آنا تنہا چلنا نہیں ہے بلکہ وہ عمرہ کا سفر ہے، جس کی فضیلت کچھ کم نہیں۔ اور پھر یہ تو اس زمانہ کی بات ہے جب چار میل کی آمد ورفت میں کئی گھنٹے لگ جاتے تھے، اور اب تو تیز رفتار سواری کی وجہ سے آمد ورفت میں چند منٹ ہی صرف ہوتے ہیں۔ بہر حال بیت اللہ کے طواف

کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے اگر کوئی شخص اس میں مصروف رہے تو بڑی اچھی بات ہے کوئی اسے منع نہیں کرتا اور عمرہ کرنے پر مجبور نہیں کرتا، لیکن جو لوگ عبادتوں میں تنوع پیدا کرنے کے لئے کبھی کبھی عمرہ کر لیں تو شرعاً اس کی بھی گنجائش ہے۔

٦۔ رمی جمار میں نیابت کا مسئلہ:

مرض اور دوسرے معقول اعذار کی بنیاد پر رمی جمرات میں نیابت ہو سکتی ہے، خصوصاً مریضوں، عورتوں اور بوڑھوں کے لئے جو خود سے رمی نہیں کر سکتے، کیونکہ جو چیز انسان کی قدرت اور استطاعت سے باہر ہو شریعت اسے اس کا مکلّف نہیں بناتی، اور جس عمل سے کسی کو سخت مشقت اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے اس میں وہ اپنا نائب بنا کر اس سے انجام دلا سکتا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ دوسرے کی طرف سے رمی کرنے والا پہلے اپنی رمی سے فارغ ہو جائے اس کے بعد معذور کی طرف سے رمی کرے۔ احناف اور مالکیہ نے کراہت کے ساتھ اس صورت کو بھی جائز لکھا ہے کہ ایک کنکری اپنی طرف سے مارے اور دوسری معذور کی طرف سے۔ صاحب البحر الرائق علامہ ابن نجیم فتح القدیر کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وفي فتح القدير: من كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره، و كذا المغمى عليه، ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز و يكره (البحر الرائق ۲/۳۷۵۔۳۷۶)۔

فتح القدیر میں ہے کہ جو شخص ایسا مریض ہو کہ رمی نہ کر سکتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے گی اور اس کے ہاتھ سے پھینکی جائیگی یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرے گا، اسی طرح بے ہوش آدمی کی رمی کوئی اور کر دے گا، اور اگر یکے بعد دیگرے دو کنکری پھینکی ایک اپنے لئے اور دوسری دوسرے کے لئے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

اوپر کی تمہید کی روشنی میں مذکورہ سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

(الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے۔

(ب) رمی میں نیابت صرف مریض، معذور اور عورت کے لئے ہو سکتی ہے، ہر شخص کے لئے نہیں۔

وہ معذوری جس کی وجہ سے رمی میں نیابت جائز ہے اس کی حد یہ ہے کہ خود سے رمی نہ کر سکے یا ضعف اور مرض کی وجہ سے رمی میں شدید مشقت لاحق ہو۔ ازدحام عورتوں، مریضوں اور بوڑھوں کے حق میں عذر سمجھا جائے گا، صحت مند لوگوں کے حق میں نہیں۔ لہٰذا جو لوگ صحت مند ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے رمی کے واسطے کسی دوسرے کو اپنا نائب بنائیں گے ان کی رمی درست نہیں ہوگی، اور واجب کے ترک کی بنا پر ان پر دم واجب ہوگا۔

۷۔ حالت احرام میں گرفتاری کا حکم:

سعودی عرب میں مقیم وہ غیر ملکی حضرات جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں، احناف کے نزدیک ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ ان کے

نزدیک جس طرح دشمن کے روکنے سے احصار متحقق ہوتا ہے اسی طرح مرض اور حبس کی وجہ سے بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اب احرام ختم کرنے کے لئے انہیں دم احصار دینا ہوگا یعنی چھوٹے جانور کی قربانی۔ اگر عمرہ کا احرام تھا تو دم کی قربانی کسی دن ہو سکتی ہے، لیکن قربانی حدود حرم میں ضروری ہے، اور حج کا احرام تھا تو دسویں ذی الحجہ سے قبل دم کی قربانی نہیں ہو سکتی، اور قربانی حرم کے اندر ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے احصار کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا:

فإن أحصرتم فما استيسر من الهدی ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدی محلّه (سورۃ البقرۃ)۔

اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ ہدی کے اپنے حلال ہونے کی جگہ پہنچنے سے قبل اپنا سر نہ منڈاؤ، اور قربانی کے حلال ہونے کی جگہ حرم ہے جیسا کہ دوسری آیت میں فرمایا گیا:

ثم محلّها إلى البيت العتيق (الحج)۔

اس لئے اگر عمرہ کا احرام ہے اور حرم کے اندر گرفتاری ہوتی ہے تو وہاں دم احصار ذبح کر کے حلال ہو جائے گا، لیکن اگر حج کا احرام ہے تو یوم النحر سے قبل اس کی قربانی نہیں ہو سکتی۔ اس صورت میں وہ اپنی طرف سے کسی کو ذمہ دار بنا دے اور اس سے کہہ دے کہ دسویں ذی الحجہ کو یا اس کے بعد کسی متعین دن میں اس کی طرف سے جانور قربان کر دے۔ متعینہ تاریخ میں جب ظن غالب ہو جائے کہ جانور ذبح ہو گیا ہوگا تو حلق کرا کر احرام سے نکل جائے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

فعلى المحصر إذا كان محرما بالحج أن يبعث بثمن هدی يشترى له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من إحرامه. وهذا قول علمائنا رحمهم الله إن هدی الإحصار مختص بالحرم (المبسوط ۱۰۶/۴)۔

محصر اگر حج کا احرام باندھے ہوئے ہے تو اسے چاہئے کہ ہدی کی قیمت بھیج دے کہ اس کے لئے مکہ میں جانور خرید کر قربانی کے دن اسے اس کی طرف سے ذبح کر دیا جائے، پھر وہ اپنے احرام سے حلال ہو جائے گا۔ اور یہ ہمارے علماء رحمہم اللہ کا قول ہے کہ احصار کی ہدی حرم کے ساتھ خاص ہے، اس کی قربانی حرم کے باہر نہیں ہو سکتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک احصار دشمن کے علاوہ کسی اور طریقے سے متحقق نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر محرم کے احرام نے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اگر کوئی رکاوٹ پیش آ جائے تو میں وہیں حلال ہو جاؤں گا جہاں اللہ تعالی مجھے روک دے (**فإن حبسني حابس فمحلي حيث حبسني**) جیسا کہ حضرت ضباعہ بنت الزبیر ابن عبد المطلب کے واقعہ میں آتا ہے کہ وہ سر کے درد یا کسی اور تکلیف میں مبتلا تھیں اور خطرہ تھا کہ اگر احرام باندھ لیں اور بیماری کی وجہ سے حج نہ ہو سکے تو پریشانی ہوگی، اس موقعہ پر رسول اللہ ﷺ نے انہیں مشروط احرام باندھنے کا حکم دیا تھا۔ یہ واقعہ صحیحین میں مذکور ہے۔ اس روایت کی بنیاد پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ مشروط احرام باندھنے کی صورت میں اگر گرفتاری یا اور کوئی رکاوٹ مرض وغیرہ پیش آ جائے تو محرم حلال ہو جائے گا لیکن دم احصار ان کے نزدیک اسی جگہ ہو سکتی

ہے جہاں اسے گرفتار کیا گیا ہے خواہ وہ حل ہو یا حرم۔ اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگر احرام اس شرط کے ساتھ مشروط تھا تو گرفتاری کی صورت میں وہ وہیں حلال ہو جائے گا، اور ان کے نزدیک اس صورت میں کوئی صدقہ واجب نہیں ہے۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے وجوب وعدم وجوب کا مسئلہ:

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس میں اگر تقدیم وتاخیر ہو جائے تو دم واجب ہو جاتا ہے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس روایت سے ہے:

من قدم نسكا على نسك فعليه دم.

جو شخص ایک نسک کو دوسرے پر مقدم کر دے تو اس پر دم واجب ہے۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح میقات مکانی میں تاخیر ہو جائے اور کوئی شخص احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کر جائے تو دم واجب ہوتا ہے۔ اسی یوم طرح النحر وغیرہ میں جس عمل کے لئے جو وقت مقرر ہے مثلاً رمی، نحر، حلق، ان میں اگر تاخیر ہو جائے تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دم واجب ہونا چاہئے (الہدایہ مع الفتح ۲/۶۳)۔

امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور صاحبین کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے واجب نہیں، اور خلاف ترتیب ہو جانے پر کچھ واجب نہیں۔ ان حضرات کا استدلال صحیحین کی درج ذیل روایت سے ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: وقف رسول الله ﷺ فى حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاء رجل فقال يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر فقال اذبح ولا حرج، ثم جاء رجل آخر فقال: يا رسول الله الم أشعر فنحرت قبل أن أرمى فقال: ارم ولا حرج، قال فما سئل رسول الله ﷺ عن شئ قدم ولا أخر الا قال: افعل ولا حرج (صحیح مسلم ۱/۴۲۱۔ باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں لوگوں کے لئے کھڑے ہوئے، لوگ آپ سے مسائل پوچھ رہے تھے۔ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! مجھے معلوم نہیں تھا اس لئے ذبح کرنے سے قبل میں نے سر منڈا لیا، آپ نے فرمایا: اب ذبح کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر ایک دوسرا آدمی آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! مجھے خبر نہیں تھی اس لئے میں نے رمی سے قبل ذبح کرلیا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: اب رمی کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ راوی فرماتے ہیں کہ تقدیم وتاخیر کے سلسلہ میں جس چیز کے بارے میں بھی آپ سے سوال کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ جو کام باقی رہ گیا ہے اسے کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس حدیث صحیح کی بنیاد پر یہ حضرات ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تقدیم وتاخیر کی صورت میں فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے، اور کوئی دم یا صدقہ واجب نہیں ہے۔

احناف اور مالکیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کوئی گناہ نہیں ہے، لاحرج سے گناہ اور فساد کی نفی ہوتی ہے، دم کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی، اور دوسری حدیث سے دم کا وجوب ثابت ہورہا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد میں حضور ﷺ نے وجوب دم کا حکم بیان فرمایا ہو۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث کے ایک راوی حضرت عبداللہ بن عباس بھی ہیں، انہوں نے اس حدیث کو ترتیب کی اباحت اور استحباب پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ وجوب پر محمول کیا ہے۔ اور ترتیب کے خلاف ہونے کی صورت میں وہ بھی وجوب دم کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جن لوگوں کا سوال کرنا منقول ہے وہ احکام شریعت سے ناواقف تھے، اس بنا پر آپ کی سنت کے خلاف عمل ہوگیا، اس عدم واقفیت کی بنیاد پر آنحضور ﷺ نے انہیں معذور قرار دیا اور انہیں احکام معلوم کرنے کا حکم دیا (فتح القدیر ۲/۶۳)۔

احرام باندھنے کے بعد اگر سر میں جوئیں ہوجائیں تو اس عذر کی بنا پر شریعت نے سر منڈانے کی اجازت دی ہے لیکن فدیہ واجب کیا ہے کہ روزے رکھے یا صدقہ کرے، یا قربانی کرے، تو جب عذر کی وجہ سے قبل از وقت سر منڈانے پر فدیہ اور دم واجب ہوا تو بغیر عذر کے اگر نحر اور رمی سے قبل حلق کرالے تو دم بدرجہ اولی واجب ہونا چاہئے۔

لیکن دلائل کے لحاظ سے ترتیب کے عدم وجوب ہی کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لئے کہ ''لاحرج'' کا کلمہ ترتیب کے عدم وجوب پر صراحتاً دلالت کررہا ہے کیونکہ جو چیز واجب ہو اس کے ترک پر ''لاحرج'' نہیں کہا جاتا۔ کسی ایسی ہی چیز کے ترک پر لاحرج کہا جاسکتا ہے جو واجب نہ ہو۔ جو شی واجب ہو اس کے ترک پر حرج کیسے نہیں ہوگا؟

دوم یہ کہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے دم کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لا حرج والی روایت حجۃ الوداع کی ہے جو لازماً بعد کی ہے، اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو اور ایک مقدم اور دوسری کا موخر ہونا معلوم ہو تو بعد والی حدیث ناسخ ہوتی ہے، اس لئے ''لاحرج'' والی حدیث ماسبق کے لئے ناسخ ہوگی، اور یہ احتمال کہ بعد میں حضور نے وجوب دم کا حکم بیان کیا ہو بہت بعید ہے، اگر بیان فرمایا ہوتا تو روایت میں اس کا ضرور تذکرہ ہوتا۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جو لوگ ناواقفیت کی وجہ سے حضور ﷺ سے اپنی غلطی کا تذکرہ کررہے ہیں حضور ﷺ ان سے یہ تو فرمادیں کہ اس صورت میں حج فاسد نہیں ہوا اور کوئی گناہ نہیں ہوا، اور اس کی وجہ سے دم ان کے ذمہ واجب ہو اس کا تذکرہ حضور ﷺ ان سے نہ فرمائیں۔ اور سر میں جوئیں ہوجانے کی صورت میں صدقہ یا دم کا وجوب اس لئے ہے کہ خود نص قرآنی نے بیان کردیا ہے بخلاف رمی، ذبح، حلق میں خلاف ترتیب ہوجانے کے کہ اس میں حدیث میں کسی دم کا تذکرہ نہیں ہے۔

بہر حال عام حالات میں تو اس ترتیب کی خلاف ورزی نہیں ہونی چاہئے، لیکن سوالنامہ میں جن اعذار کا تذکرہ ہے یعنی حجاج کا غیر معمولی اژدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے کی وجہ سے اور سواری

نہ ملنے کی وجہ سے خود مذبح جا کر قربانی کرنے کی مشکلات، اسی طرح حکومت کے نمائندہ اداروں کے ذریعہ قربانی کا نظم جس میں ترتیب کی رعایت ناممکن ہے، ظاہر ہے کہ یہ واقعی مشکلات ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی مجبوری کی وجہ سے خود فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ ترتیب واجب نہیں رہتی اور اعذار کی بنا پر اگر کسی واجب کا ترک ہو جائے تو دم واجب نہیں، حتی کہ اگر وقوف مزدلفہ ازدحام کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور نہ کوئی گناہ ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے البحر الرائق کے حوالہ سے لکھا ہے:

إن واجب الحج إذا ترک لعذر لا شيء فيه حتى لو ترک الوقوف بمزدلفة خوف الزحام لا شيء عليه كالحائض تترک طواف الصدر (حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۳۵)۔

حج کا کوئی واجب عمل اگر کسی عذر کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس میں کچھ نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وقوف مزدلفہ بھیڑ کے خوف سے چھوڑ دے تو اس پر کوئی دم نہیں ہے۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا حیض کی وجہ سے طواف صدر چھوٹ جائے تو کچھ نہیں ہے۔

وأما ترک الواجبات بعذر فلا شيء عليه (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک / ص ۱۳۸)۔

بہر حال کسی عذر کی بنا پر واجبات کو چھوڑنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔

لہذا ایسے اعذار کی بنیاد پر اگر ترتیب کے خلاف عمل ہو جائے اور رمی، ذبح، حلق میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو اس میں نہ کوئی گناہ ہے نہ دم۔

۹۔ حج بدل میں تمتع اور قران کا حکم:

حج بدل میں جن فقہاء نے تمتع کو ناجائز قرار دیا ہے اس کی دو علتیں ذکر کی ہیں: ایک تو یہ کہ اگر ایک معذور اور عاجز شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجا تو مامور اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بھیجنے والے کی طرف سے میقاتی حج کرے، کیونکہ مثلاً کوئی ہندوستانی حج کے لئے جائے گا تو اس کی میقات یلملم ہے، وہ یلملم سے حج کا احرام باندھے گا، اور اس کا حج میقاتی ہوگا، اور تمتع کی صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھا جاتا ہے، پھر عمرہ کے افعال سے فراغت کے بعد حج کے لئے ۸/ ذی الحجہ کو مکہ ہی سے احرام باندھا جاتا ہے تو اس صورت میں یہ حج مکی ہو جاتا ہے میقاتی نہیں رہتا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف لأنه مأمور بحج ميقاتي (حاشیہ رد المحتار ۴/ ۳۲)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجا اور اس نے پہلے عمرہ کیا پھر مکہ سے حج کیا تو وہ آمر کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا ہے کیونکہ اسے میقاتی حج کا حکم دیا گیا تھا۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں: وإذا كان أمر بالحج فبدأ و اعتمر في أشهر الحج ثم حج من مكة كان مخالفا في قولهم جميعا لأنه مأموز بأن يحج عن الميت من الميقات والمتمع بحج

من جوف مكة فكان هذا غير ما أمر به (المبسوط)۔

اور اگر آمر نے حج کا حکم دیا تھا اور مامور نے اشہر حج میں پہلے عمرہ کرلیا پھر مکہ سے حج کیا تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے قول کی رو سے وہ حکم آمر کی خلاف ورزی کرنے والا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ اس بات پر مامور ہے کہ میت کی طرف سے میقات سے حج کرے اور تمتع کرنے والا جوف مکہ سے حج کرتا ہے اور یہ اس کے حکم کے خلاف ہے۔

اور دوسری علت حج بدل میں تمتع کے عدم جواز کی یہ ذکر کی گئی ہے کہ اس میں بھیجنے والے کے حکم کی خلاف ورزی ہے۔ جو معذور اپنی طرف سے کسی کو حج کے لئے بھیج رہا ہے، اس پر صرف فریضہ حج ہے اور اسی کی ادائیگی کا اس نے مامور کو حکم دیا ہے۔ لہٰذا اگر وہ قران یا تمتع کرتا ہے تو اس میں اس کے حکم کی مخالفت لازم آتی ہے جبکہ یہ حج میں آمر کا نائب ہے، اسے آمر کے حکم کے دائرہ میں رہ کر حج کرنا چاہئے اور اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہیں کرنا چاہئے۔ پھر تمتع اور قران کی صورت میں دم تمتع اور قران بھی واجب ہوگا جس کا آمر مکلف نہیں ہے۔

جہاں تک پہلی علت کا تعلق ہے تو اگر اسے ضروری قرار دیا جائے تو پھر کسی آفاقی کے لئے حج تمتع جائز ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ تمتع کی صورت میں عمرہ میقاتی ہوتا ہے اور حج مکی۔ حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کا حج تو راجح قول کی رو سے قران تھا، مگر وہ صحابہ جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لے گئے تھے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے حکم سے تمتع کیا تھا۔ اس سلسلہ میں صحیحین کی روایت درج ذیل ہے:

وقال ابن عمر تمتع الناس مع رسول الله ﷺ بالعمرة إلى الحج فلما قدم رسول الله ﷺ قال للناس: من لم يكن منكم الهدى فليطف بالبيت و بالصفا والمروة وليقصر ثم ليهل بالحج و يهدى فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجع إلى أهله (متفق علیہ)۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر تمتع کیا۔ جب رسول اللہ ﷺ (مکہ) تشریف لائے تو آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ تم میں سے جو لوگ ہدی ساتھ نہیں لائے ہیں وہ بیت اللہ اور صفا و مروہ کا طواف کر کے سر کے بال کا قصر کرالے پھر حج کا احرام باندھے اور ہدی ذبح کرے (یعنی دم تمتع)، اور جو شخص ہدی نہ پائے وہ تین دن حج کے زمانہ میں اور سات دن اپنے گھر لوٹنے کے بعد روزہ رکھے۔

تو جن صحابہ نے تمتع کیا ظاہر ہے کہ ان کا حج مکی ہوا میقاتی نہیں اور یہ عمل خود رسول اللہ ﷺ کے حکم سے تھا، اسلئے اسے غلط نہیں کہا جا سکتا، لہٰذا یہ دعوی کرنا بھی صحیح نہیں کہ آفاقیوں پر میقاتی حج ضروری ہے۔ اکثر ائمہ نے تمتع کو افراد سے افضل قرار دیا ہے۔ بلکہ امام شافعی کے نزدیک تو تمتع سب سے افضل ہے۔ اس لئے یہ علت اصل اور بنیادی نہیں ہے۔ اصل علت آمر کی مخالفت ہی ہے۔ اسی بنا پر میقاتی حج کی شرط خود آمر کے لئے بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جس پر حج فرض تھا اگر وہ کسی ضرورت سے سفر کر کے مکہ جاتا اور پھر وہیں سے حج کر لیتا تو یہ حج بالاتفاق جائز ہوتا۔ معلوم ہوا کہ یہ علت اصل نہیں ہے۔ بنیادی چیز آمر کی مخالفت ہی ہے کہ اس نے صرف حج کا حکم دیا ہے اس لئے مامور کو صرف حج کرنا چاہئے، اور میقات سے حج کا احرام باندھنا چاہئے، اور تنہا حج کرنے کی صورت میں حج میقاتی ہوگا۔ لہٰذا

اگر تمتع کے عدم جواز کی جو اصل علت ہے یعنی آمر کی مخالفت، اگر وہ باقی نہ رہے تو پھر تمتع اور قران دونوں کو جائز ہونا چاہئے۔ پس اگر بھیجنے والا زندہ ہے اور اس نے مامور کو اجازت دے دی ہے کہ اپنی سہولت کو پیش نظر رکھ کر جون سا حج چاہے آمر کی طرف سے اجازت حاصل کرلے تو پھر مامور کے لئے تمتع کرنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے آمر اگر زندہ ہے تو مامور کو چاہئے کہ سفر سے قبل اگر تمتع کرنا چاہتا ہے تو آمر سے اس کی اجازت حاصل کرلے۔ اسی طرح آمر کو چاہئے کہ وہ جسے اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجے اسے اس کی اجازت دے دے کہ جس حج میں سہولت ہو وہ اس کی طرف سے کرلے۔ ارشاد الساری مناسک ملا علی قاری میں ہے:

وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني كيف شئت مفردا أو متمتعا (ص ۳۰۴)

اور آمر کو چاہئے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور اس سے یہ کہہ دے کہ میری طرف سے جون سا حج چاہو کرلو، خواہ تنہا حج ہو یا تمتع ہو۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

إذا أمر غيره بأن يحج عنه فينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حجّ عني بهذا المال كيف شئت، إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا.. كيلا يضيق الأمر على الحاج (۱/۳۰۷)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کو مامور کے سپرد کردے اور اس سے یہ کہہ دے کہ اس مال سے میری طرف سے جس طرح چاہو حج کرلو، اگر چاہو تو حج کرو اور اگر چاہو تو حج اور عمرہ دونوں کرو اور اگر چاہو تو قران کرلو، تاکہ معاملہ حاجی پر تنگ نہ ہو۔

لیکن آمر سے اجازت لینا اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ زندہ ہو، اور اگر میت کی طرف سے حج بدل ہو رہا ہے تو پھر اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ آیا میت پر حج فرض تھا یا نہیں، اگر حج فرض تھا تو اس نے اس کی وصیت کی یا نہیں؟ اگر اس پر حج فرض تھا اور وہ اس کی وصیت کرگیا ہے تو وہ آمر ہوا، اب اگر اس نے وصیت کے ساتھ اس کی بھی صراحت کردی تھی کہ مامور اپنی سہولت کو سامنے رکھ کر جون سا حج چاہے کرسکتا ہے تو پھر مامور کے لئے تمتع اور قران کی بھی اجازت نکل آئی۔ البتہ اگر اس نے صرف حج کی وصیت کی تھی اور تمتع یا قران کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تھا جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے تو اس کی طرف سے حج تمتع جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اصل آمر میت ہی ہے اور اب اس سے اجازت حاصل کرنا ممکن نہیں رہا، اور آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کے عدم جواز پر ہمارے تمام ائمہ کا اتفاق ہے، اور اس صورت میں مامور تمتع کرے گا تو یہ حج آمر کی طرف سے نہیں ہوگا اور نہ اس صورت میں میت کے وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی، لیکن اگر اس پر حج فرض نہیں تھا یا فرض تھا مگر اس نے وصیت نہیں کی اور اس کے وارثین اس کی طرف سے حج کرا رہے ہیں تو اس صورت میں وارثین کی حیثیت آمر کی ہوئی، ان کی اجازت سے مامور تمتع بھی کرسکتا ہے۔ قران تو با

جازت آمر بالاتفاق جائز ہے بشرطیکہ حج اور عمرہ دونوں آمر کی طرف سے ہو،اسی طرح حج بدل میں تمتع کی صحت کے لئے بھی حج وعمرہ دونوں کا احرام آمر کی طرف سے باندھا جانا ضروری ہے،لیکن اجازت نہ ہونے کی شکل میں امام اعظم کے نزدیک قران بھی صحیح نہیں،اور یہ حج آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے واقع ہوگا،اور حج کا نفقہ اسے آمر کو لوٹانا پڑے گا،صاحبین نے اسے استحساناً جائز قرار دیا ہے۔علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفا ضامنا للنفقة عند أبي حنيفة و عندهما لا يصير مخالفا استحسانا لأنه أتى بالمأمور به وزاد عليه ما يجانسه فلا يصير مخالفا كالوكيل بالبيع إذا باع بأكثر مما سمى له من جنسه وأبو حنيفة يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا ما تفرد بل للحج والعمرة جميعا فكان مخالفا كما لو تمتع (المبسوط)۔

اگر مامور نے حج کے ساتھ عمرہ کو ملا کر قران کرلیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا،امام ابوحنیفہ کے نزدیک نفقہ کا ضامن ہوگا،اور صاحبین کے نزدیک استحساناً مخالف نہیں شمار کیا جائے گا،کیونکہ اس نے مامور بہ کو ادا کیا اور اس کے ساتھ اسی کے جنس کی ایک چیز کا اضافہ کر دیا لہٰذا وہ مخالف نہیں سمجھا جائے گا۔جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کسی شی کو فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا اور موکل نے جتنی قیمت میں بیچنے کو کہا تھا اس سے زیادہ میں بیچا۔اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسے سفر میں مال خرچ کرنے کا پابند ہے جو صرف حج کے لئے ہو،اور اس کا یہ سفر صرف حج کے لئے نہیں رہا بلکہ حج اور عمرہ دونوں کے لئے ہوگیا لہٰذا وہ مخالفت کرنے والا شمار کیا جائے گا،جیسا کہ تمتع کرنے کی صورت میں۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول قیاس پرمبنی ہے اور صاحبین استحساناً اس کے جواز کے قائل ہیں،اور اصول کی رو سے استحسان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوتی ہے،اس لئے صاحبین کے قول کی بنیاد پر قران کو جائز قرار دیا جائے گا۔لیکن تمتع کی صورت میں چونکہ مخالفت دوہری ہو جاتی ہے یعنی حج کے ساتھ عمرہ کا ملانا اور میقاتی کے بجائے حج مکی کرنا،اس لئے اس صورت میں صاحبین بھی اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس تمہید کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور سوالات کا جواب درج ذیل ہوگا:

حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں آمر کی اجازت کے بغیر مامور کے لئے تمتع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت لئے بغیر حج بدل کرنے والا محض ظن غالب کی بنیاد پر تمتع نہیں کرسکتا ہے اور اس سلسلہ میں ظن غالب کا اعتبار نہیں ہوگا۔

(د) فقہاء کی تصریحات کی رو سے دم تمتع حج بدل کرنے والے مامور کے ذمہ ہوگا۔ہاں اگر آمر اپنے مال سے دم تمتع ادا کرنے کی اجازت دے دے تو آمر کے مال سے ادا کرنا جائز ہوگا،

اس کی صراحت ملتی ہے کہ آمر نے حج بدل کے لئے جو مال مامور کے حوالہ کیا تھا اگر اس نے یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں سے اگر کچھ بچ رہے تو وہ تمہارے لئے ہے، تو اس صورت میں اس کا استعمال اس کے لئے صحیح ہوگا اور وارثین کو لوٹانا ضروری نہ ہوگا۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

فینبغي ان یفوض الأمر إلی المأمور فیقول حجّ عني بهذا المال کیف شئت .. والباقي من المال لک وصیة.. ولا یجب رد ما فضل علی الورثة (۳۰۷/۱)۔

مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو مامور کے سپرد کردے اور اس سے یوں کہے کہ اس مال سے جس طرح چاہو حج کرلو، اور جو مال بچ جائے وہ تمہارے لئے وصیت ہے، تو اس صورت میں باقی ماندہ مال کا وارثوں کی طرف لوٹانا واجب نہ ہوگا۔

تو جب آمر کی اجازت سے باقی ماندہ مال کا استعمال مامور کے لئے صحیح ہے تو اس کی اجازت سے دم تمتع کیوں نہیں دے سکتا، خوشدلی سے اجازت دیدینے کے بعد اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں رہتی۔

(ھ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے۔ آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کے صحیح نہ ہونے کا قول مرجوح ہے۔ اس کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اکثر فقہاء کی تصریحات اس کے خلاف ہیں۔ تمتع کے عدم جواز کی سب سے بڑی علت مخالفت آمر ہے جو اجازت مل جانے کے بعد باقی نہیں رہتی، اس لئے موجودہ دشواریوں کے پیش نظر جواز ہی کے قول کو اختیار کرنا مناسب ہے۔

(و) میت کی طرف سے حج کی صورت میں تمتع کی گنجائش صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ میت نے اس کی صریح اجازت دیدی ہو یا حج کے لئے جس کو وصی بنایا ہو اسے اس کا پورا اختیار دیدیا ہو کہ وہ جس طرح چاہے حج کرادے، یا میت نے حج کی وصیت نہ کی ہو اور وارثین اپنے خرچ سے حج کرارہے ہوں اور انہوں نے مامور کو تمتع کی اجازت دیدی ہو لیکن اگر میت نے تمتع کی صریح اجازت نہیں دی تھی اور حج فرض اس کی وصیت کے مطابق اس کے مال سے کرایا جارہا ہے تو وارثین کی اجازت معتبر نہ ہوگی کہ اس صورت میں میت آمر ہے نہ کہ وارثین۔ اس صورت میں حج افراد یا قران کرنے ہی سے فریضہ ادا ہوگا۔

حکومت کی حج کمیٹی کے تحت جو حج ہوتا ہے اس میں سفر کی تاریخ طے کرنا اپنے اختیار میں نہیں ہوتا اس صورت میں جو لوگ میت کی طرف سے حج افراد یا قران کرنے کے پابند ہیں ان کے لئے ایک طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا دشوار ہوگا۔ اس کی دوسری متبادل صورتیں موجود ہیں مثلاً سعودی ایئر لائنس اور دیگر تنظیمیں جو اپنے طور پر حج کا نظم کرتی ہیں ان میں حاجیوں کے اختیار میں رہتا ہے کہ حج سے بالکل متصل تاریخوں میں سفر کریں۔ اس لئے ایسی صورت میں حکومت کی حج کمیٹی کے بجائے انہیں دوسرے ذرائع سے حج کرنا چاہئے۔ فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں اس صورت میں حج تمتع کی گنجائش بالکل نہیں نکلتی۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

طواف زیارت جو فرض ہے اس کا اصل وقت دسویں ذی الحجہ سے بارہویں ذی الحجہ کی شام تک ہے۔ رمی، نحر اور حلق کے بعد طواف ہے۔ اور اس میں بلا عذر تاخیر کرنے سے امام اعظم کے نزدیک دم واجب ہوجاتا ہے۔ اور عمر بھر میں جب بھی ادا کردے ادا ہوجاتا ہے۔ اور حیض ونفاس جیسے اعذار کی بنا پر اگر تاخیر ہو تو اس میں کوئی دم نہیں ہے۔ اگر کوئی عورت طواف کے زمانہ میں حالت حیض یا نفاس میں ہو اور واپسی کی جو تاریخ مقرر ہے معمول کے مطابق اس وقت تک پاک ہونے کی امید نہ ہو اور کوشش کے باوجود واپسی کی تاریخ میں تبدیلی نہ ہوسکے تو ایسی صورت میں اس کے لئے طواف کرنا درست تو نہیں ہے کیونکہ طواف مسجد حرام کے اندر ہوتا ہے اور اس کے لئے طہارت واجب ہے اور حالت حیض ونفاس اور جنابت میں مسجد میں داخل ہونا حرام ہے، لیکن اس مجبوری کے پیش نظر جس کا سوال نامہ میں تذکرہ ہے اگر وہ طواف کرلے تو وہ ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگی لیکن فریضہ ادا ہوجائے گا اور حج مکمل ہوجائے گا لیکن اس پر دم واجب ہوگا اور بڑے جانور کی قربانی دینی ہوگی۔ علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں:

(ولأن الطواف في المسجد) يعني ولا يحل للحائض دخوله والحاصل أن حرمة الطواف من وجهين ، دخولها المسجد و ترك واجب الطواف . فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر ، فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۳/۲۳)

یعنی حائضہ عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ حائضہ کے لئے طواف کی حرمت دو وجہ سے ہے: ایک اس کے مسجد میں داخل ہونے کی وجہ سے، اور دوسرے طواف کے واجب کو چھوڑنے کی وجہ سے، کیونکہ طواف میں طہارت واجب ہے، لہٰذا اس کے لئے پاک ہونے سے قبل طواف کرنا جائز نہیں، پس اگر وہ طواف کرلے تو گنہگار اور اللہ تعالیٰ کے عتاب کی مستحق ہوگی اور اس کے لئے پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ لازم ہوگا۔ اگر اعادہ نہ کرے گی تو اس پر بدنہ (بڑے جانور مثلاً اونٹ یا گائے وغیرہ کا ذبح کرنا) واجب ہوگا اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

اس سے پتہ چلا کہ حالت حیض ونفاس میں بھی طواف کرنے سے فریضہ ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر مکہ سے روانگی سے قبل پاکی حاصل ہوگئی تو طواف کا لوٹانا واجب ہوگا اور اعادہ کرلینے سے دم ساقط ہوجائے گا لیکن اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے اسے قیام کا موقع نہ ملا تو دم کے ذریعہ اس نقص اور گناہ کی تلافی ہوجائے گی۔

(الف) ایسی معذور عورت جس کا سوالنامہ میں تذکرہ ہے اس کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا درست نہیں۔

(ب) اگر اس نے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو اس کا رکن ادا ہوجائے گا لیکن دم لازم ہوگا۔

(ج) اور بدنہ (بڑا جانور) ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہوگی، حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر دم دینے سے دم ادا نہ ہوگا۔ چونکہ یہ دم جنایت ہے اور ہدی اور دم جنایت کا مکہ مکرمہ میں ذبح کیا جانا ضروری ہے اس لئے کہ وہ مکہ کے مساکین کا حق ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے سورہ مائدہ میں حکم دیا ہے کہ حالت احرام میں کوئی شکار نہ کرے اور اگر شکار کر لے تو اس کے بدلے میں اسی قیمت کا جانور خرید کر اسے ذبح کرنے کا حکم دیا ہے، اور اس ہدی کے بارے میں فرمایا :هدیابالغ الکعبة (سورہ المائدہ) یعنی وہ کعبہ (حرم مکہ) میں پہنچا کر ذبح کیا جائے۔

علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

أما الهدی فلا خلاف فی أنه لابد له من مكة لقوله تعالى: هدیا بالغ الكعبة (الجامع لأحکام القرآن ۳۱۶/۶)۔

بہر حال ہدی کے بارے میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مکہ میں ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہدی کو کعبہ پہنچنا چاہئے۔

والهدی حق لمساکین مکة (حوالہ سابق) اور ہدی مکہ کے مساکین کا حق ہے۔

معلوم ہوا کہ دم جنایت کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے اور اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ مکہ کے مساکین کا حق ہے۔

۱۱۔ عدت کے دوران حج وعمرہ ادا کرنے کا مسئلہ:

حج کے وجوب کے لئے جو شرائط مردوں کے لئے ہیں وہی عورتوں کے لئے بھی ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے لئے مزید دو شرطیں ہیں یعنی حج میں محرم کا ساتھ ہونا اور دوسرے اس کا عدت سے خالی ہونا، عدت خواہ شوہر کی وفات کی بنیاد پر ہو یا طلاق کی بنیاد پر (دیکھئے فتاوی تاتارخانیہ ۴۳۵/۲)۔

لہذا اگر سفر حج شروع کرنے سے قبل عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں اس کے لئے سفر شروع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ بحق شرع محبوس ہے، جس طرح بغیر محرم کے اس کے لئے حج کو جانا درست نہیں۔ لیکن اگر سفر شروع کرنے کے بعد شوہر کا انتقال ہو جائے تو بھی اس کی دو صورتیں ہیں: حج کا احرام باندھنے سے قبل انتقال ہوا ہے یا حج کا احرام باندھنے کے بعد۔ آج کل حج وعمرہ کا سفر عام طور پر ہوائی جہاز کے ذریعہ ہوتا ہے، اور ہندوستان والوں کی پرواز چار مقامات سے ہوتی ہے: ممبئی، دہلی، مدراس اور کلکتہ۔ اب اگر فرض کیا جائے کہ ایک مسلم خاتون اپنے شوہر کے ساتھ سفر کے لئے اپنے وطن سے کلکتہ روانہ ہوئی، اور کلکتہ میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو اسے وطن واپس لوٹ آنا چاہئے کیونکہ ابھی اس نے احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے حج یا عمرہ کا عمل شروع نہیں ہوا، اور معتدہ ہو جانے کی وجہ سے اس پر حج کی فرضیت نہیں رہی، اس لئے اس کا حکم وہی ہے جو گھر سے نکلنے سے قبل شوہر کے وفات ہو جانے کی

صورت میں ہے کہ اس کے لئے اب آگے سفر کرنا درست نہیں۔ لیکن اگر طیارہ کے پرواز کرنے کے بعد جہاز کے اندر وفات ہوتی ہے تو اب راستہ سے واپسی اس کے لئے ممکن نہیں، اب تو جدہ اسے پہنچنا ہی ہے اور جدہ احرام کے ساتھ ہی پہنچے گی، اور دوسری صورت یہ ہے کہ جدہ یا مکہ میں وفات ہو۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوا ہو جہاں سے مکہ کی مسافت، سفر شرعی کی مسافت سے کم ہو تو وہ اپنا سفر جاری رکھے گی۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

أو كانت عدة الوفاة، ثم ينظر إن كان بينها و بين منزلها أقل من مسيرة سفر فعليها أن تعود إلى منزلها وإن كان بينها و بين مكة دون ذلك فعليها أن تمضي عليها (۴۳۵/۲)۔

یا عدت وفات ہو، پھر دیکھا جائے گا اگر اس کے درمیان اور اس کے گھر کے درمیان سفر شرعی سے کم کی مسافت ہو تو اس پر لازم ہے کہ اپنے گھر لوٹ آئے، اور اگر اس کے درمیان اور مکہ کے درمیان اس سے کم کی مسافت ہو تو اسے چاہئے کہ سفر جاری رکھے۔

اس لئے جدہ، یا مکہ یا ہوائی جہاز یا پانی جہاز پر اگر شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں حج کی گنجائش ہے، کیونکہ جدہ سے مکہ کی مسافت مسافت سفر سے کم ہے، اسی طرح مکہ سے منیٰ، مزدلفہ اور عرفات کا فاصلہ بیس کیلومیٹر کے اندر ہے جو سفر شرعی کی مسافت سے کم ہے اور عمرہ تو بیت اللہ کے اندر ہی ہوتا ہے۔

لیکن اگر مدینہ منورہ میں انتقال ہوتا ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: حج سے قبل یا حج کے بعد۔ اگر حج کے بعد انتقال ہوا ہے تو حج مکمل ہو چکا ہے اور زیارت مدینہ بھی ہوگئی، لیکن اگر حج سے قبل انتقال ہوا ہے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے مدینہ سے مکہ جانا درست نہیں خواہ محرم کے ساتھ ہو، کیونکہ مدینہ سے مکہ کی مسافت سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے، اور مدینہ شہر ہے جنگل یا صحرا نہیں ہے جہاں جان و مال کو کوئی خطرہ لاحق ہو یا جہاں ٹھہر کر عدت گذارنا ممکن نہ ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں اگر محرم ہو تو وہ حج کے لئے مکہ جا سکتی ہے اور یہ مفتی بہ قول ہے، لیکن اگر محرم نہ ہو تو بالاتفاق اس کے لئے مکہ کا سفر کرنا درست نہیں۔ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

وإن كان من الجانبين مسيرة سفر فإنه ينظر إن كان في المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وإن وجدت محرما وفي قولهما جاز أن تخرج إذا كان معها محرم ولا تخرج بغير محرم بالاجماع (۴۳۵/۲)۔

اور اگر دونوں جانب یعنی وطن اور مکہ دونوں طرف کی مسافت سفر شرعی کی مسافت ہو تو دیکھا جائے گا اگر شہر میں ہو تو جب تک عدت نہ گزر جائے اس کا وہاں سے نکلنا جائز نہیں امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے، خواہ اس کے ساتھ محرم ہو، اور صاحبین کے قول کی رو سے اگر محرم کے ساتھ ہو تو نکلنا جائز ہے اور بغیر محرم کے بالاتفاق نکلنا جائز نہیں۔

ہمارے فقہاء کا فتوی اور فیصلہ تو یہ ہے لیکن آج کی صورت حال کے پیش نظر اس میں کئی دشواریاں ہیں۔ ایک تو قانونی مجبوری ہے کہ حکومت کی طرف سے واپسی کی تاریخ مقرر ہے، چار ماہ دس دن قیام کر کے عدت گزارنے کی اجازت مدینہ یا مکہ یا جدہ میں نہیں مل سکتی، لازماً اسے عدت کے دوران وطن کا سفر کرنا ہی پڑے گا۔ دوسرا مسئلہ اس

طویل مدت کے لئے نفقہ فراہم ہونے کا ہے، بالفرض اس کا کسی طرح انتظام ہو بھی جائے اور حکومت کی طرف سے قیام کی اجازت مل بھی جائے تو کیا اس کے ساتھ جو محرم ہے یا وطن کے دوسرے لوگ جن کے ساتھ وہ ہے وہ اس کی خاطر مدینہ میں ٹھہر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ بھی ممکن نہیں، جو لوگ وطن سے ساتھ آئے ہیں خواہ وہ محرم ہوں یا غیر محرم، وہ سب حج کے لئے آئے ہیں اور متعینہ تاریخ میں وہ مدینہ سے مکہ چلے جائیں گے، اس کی خاطر وہ اس طرح حج نہیں چھوڑ سکتے، اور ظاہر ہے کہ یہ اکیلی یہاں نہیں رہ سکتی اس میں وحشت اور مشقت ہے، اس کے برخلاف قافلہ کے ساتھ رہنا اس کے لئے نسبۃً آسان ہے۔ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اس پر اگر حج فرض ہے تو اس کی ادائیگی اس پر لازم ہے۔ اور حج نفل بھی ہے تو احناف کے نزدیک احرام باندھنے کے بعد اس کی تکمیل اس پر واجب ہے، اور فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا لازم ہے۔ اس طرح دو آزمائشیں اور دو بلائیں اس کے سامنے ہیں۔ اگر مدینہ سے حج کے لئے جائے تو حکم عدت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، اور مدینہ میں رہتی ہے تو قانونی دشواری اور وحشت واجنبیت اور تنہائی کے علاوہ حج چھوٹتا ہے۔ اور آئندہ اس فریضہ کی ادائیگی یقینی نہیں ہے کہ دوبارہ نفقہ کا فراہم ہونا، محرم کا ملنا اور قانونی لحاظ سے پانچ سال سے قبل اجازت کا ملنا مشکل ہے۔ پھر عدت کی حالت میں بھی چند دنوں کے بعد اسے سفر کرنا ہی ہوگا، اس لئے اس صورت میں اہون البلیتین کو اختیار کرنا ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ ساتھیوں کے ساتھ حج کے لئے چلی جائے گی۔ عدت کی حالت میں حج کرنے سے وہ شرعاً گنہ گار قرار پائے گی لیکن حج درست ہو جائے گا۔ چنانچہ صاحب ارشاد الساری الی مناسک الملاعلی قاری حسین بن محمد سعید المکی الحنفی لکھتے ہیں:

وان حجت وهی فی العدة جاز حجها و کانت عاصية (ارشاد الساری رص ۳۹)۔

اور اگر وہ عدت کی حالت میں حج کرے تو اس کا حج صحیح ہو جائے گا لیکن وہ گنہ گار ہوگی۔

لہذا صورت مسئولہ میں اگر معتدہ حج یا عمرہ کرلے تو اس کا حج وعمرہ شرعاً درست ہوگا، یہ اور بات ہے کہ عدت کی وجہ سے گنہ گار ہوگی۔ اور مجبوری کی حالت کو اللہ دیکھ رہا ہے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا اگر ایام حج ۷،۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ دن قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور اس نے مکہ پہنچ کر مکہ میں اقامت کی نیت نہیں کی اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا اور منیٰ وعرفات وغیرہ میں اسے چار رکعت والی نمازیں قصر کرنی پڑیں گی، الا یہ کہ مقیم امام کے پیچھے پڑھے، اور اگر اس نے مکہ پہنچ کر پندرہ دنوں قیام کی نیت کرلی اور مثلاً دس دن مکہ میں گزرنے کے بعد حج شروع ہوا اور پانچ دن منیٰ وعرفات وغیرہ میں گزرے تو اس صورت میں وہ مقیم شمار ہوگا اور نمازیں پوری پڑھنی ہوں گی، کیونکہ مکہ اور منیٰ وعرفات کے درمیان سفر شرعی کی مسافت نہیں ہے۔

۱۳۔ رمضان المبارک میں وتر حرمین شریفین میں پڑھنے کا مسئلہ:

وتر کی رکعات کی تعداد اور اسے فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام پھیر کر یا بلا فصل یعنی تینوں رکعات ایک سلام سے پڑھنے کا مسئلہ حدیث کے نہایت مشکل اہم اور معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔ اس سلسلہ میں

روایات میں بڑا اختلاف ہے۔ اور جس پہلو کو بھی اختیار کیا جائے دوسری روایات میں تاویل کرنی پڑتی ہے۔ احناف نے ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس میں مختلف روایات میں تطبیق کی صورت زیادہ نکلتی ہے اور پھر یہ کہ اس کی بنیاد حضرت عائشہؓ کی حدیث پر ہے۔ اور حضور ﷺ کا معمول عام طور پر وتر اخیر شب میں تہجد کے ساتھ پڑھنے کا تھا جو آپ گھر میں پڑھتے تھے۔ اس لئے اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت قابل ترجیح ہے کہ وہ اس کی عینی شاہد ہیں، لیکن جمہور ائمہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا مسلک فصل کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کا ہے، اور اس کی بنیاد حضرت ابن عمرؓ کی حدیث پر ہے جسے امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اور بعض صحابہ وتابعین کا یہی عمل نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

قال أبو عيسى حديث ابن عمرؓ حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين رووا أن يفصل الرجل بين الركعتين والثالثة ويوتر بركعة وبه يقول مالك والشافعي وأحمد وإسحاق (ترمذی ۱/۶۱۔ ابواب الوتر)۔

ابو عیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عمر کی حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر عمل بعض اہل علم نبی ﷺ کے اصحاب اور تابعین کا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ آدمی دو رکعتوں اور تیسری رکعت کے درمیان (سلام کے ذریعہ) فصل کرے اور ایک رکعت کو الگ سے پڑھے۔ امام مالک، شافعی، احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں۔

اس لئے وتر فصل کے ساتھ پڑھنے کو غلط نہیں کہا جا سکتا جبکہ اس کی بنیاد ابن عمر کی صحیح حدیث پر ہے اور اس پر بہت سے اہل علم صحابہ وتابعین کا عمل رہا ہے۔ اس لئے اگر کبھی اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے فصل کے ساتھ وتر پڑھ لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، خاص طور پر حرمین شریفین کے اندر رمضان المبارک میں جماعت اور مجمع کی رعایت کرتے ہوئے امام حرم کی اقتداء میں نماز ادا کرنا بہتر ہے۔ حرمین شریفین کی جماعت کو چھوڑ کر تنہا وتر کی نماز ادا کرنا یا حرم سے باہر وتر کی جماعت کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج ۔ نئے اور اہم مسائل

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک ہے، جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے اور دل ونگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ﷺ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی ''**الاسلام یھدم ما کان قبله والحج یھدم ما کان قبله**''۔

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے، اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں، لیکن مسافرت، زبان وماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری، اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال وامید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ''الحج جہاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر وشرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول وآخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جانثار آپ ﷺ کے ساتھ تھے، اشارۂ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ شاید پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہوگی، اس لئے آپ ﷺ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''**خذوا عنی مناسککم**''۔ صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا، اور علم کی اس امانت کو امت تک پہونچایا، اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بہ مقابلہ دوسری عبادت کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جاسکے۔

چونکہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے، اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں ہی کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم ملحوظ رکھا ہے تاکہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ، ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے، انہی کو مدنظر رکھتے ہوئے حج سے متعلق سوالات نہایت اہم اور فکر انگیز ہیں۔

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہوئی وہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء واہل صلاح اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض

مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں یہ دین کی طرف عدول ہے نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف! اسی پس منظر میں ان مسائل کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ وباللہ التوفیق

۲،۱۔تجار کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ:

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے تو میقات سے بلا احرام آگے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا (فتح القدیر ۲/۴۲۶) اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نوویؒ کی کتاب الایضاح میں مذکور ہے:

ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لا يدخل مكة إلا محرما لحج أو عمرة و هل يلزمه ذلك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة أقوال أصحها انه مستحب (کتاب الایضاح ۱۹۷)

جو شخص غیر حرم سے آ رہا ہو اس کو مناسب ہے کہ مکہ میں حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہو، اور یہ کہ یہ حکم وجوبی یا استحبابی ہے اس میں کافی اختلاف ہے جو سمٹ کر تین اقوال میں آ جاتا ہے جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ مستحب ہے۔

امام مالک سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۲) ابن قدامہ نے اسی طرف امام احمد کا رجحان نقل کیا ہے (المغنی ۳/۱۱۶)، البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہا شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے، اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے، تا کہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جا سکے۔

سن له الإحرام منه و كره تركه و يسن بتركه دم وإن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كابن عباس و أبي حنيفة (الافصاح علی مسائل الایضاح ۱۲۱)

اس کے لئے احرام مسنون اور اس کا ترک مکروہ ہے، اور اس کے ترک کی وجہ سے دم دینا مسنون ہے، اگر چہ بار بار اس کو داخل ہونا پڑے، یہ اس لئے تا کہ ان لوگوں کے اختلاف سے نکل سکے جو اس کو واجب کہتے ہیں، جیسے حضرت ابن عباس اور امام ابوحنیفہ۔

احرام کے واجب نہ ہونے کے باوجود اسی وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت میں دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس سے منقول ہے کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے، خود امام شافعی نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے (مسند امام شافعی ۱۱۶) دوسرے فقہاء نے حضرت عبد

اللہ ابن عباس کی حدیث مرفوع "لا یجاوز الوقت إلا بإحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا ایک دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا، اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام وعمرہ کا مکلف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے، اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمایئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد مطلق ہے کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لا یجاوز الوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات سے اندر رہتے ہیں ان کے لئے حل کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو، لیکن فقہاء نے اس حرج ومشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، ابن ہمام کی گفتگو ملاحظہ فرمایئے:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (فتح القدیر ۲/ ۴۲۵)۔

جو لوگ میقات کی حدود کے اندر رہتے ہیں ان کے لئے جائز ہے کہ وہ مکہ کے اندر اپنی ضرورتوں سے بغیر احرام داخل ہوں اس لئے کہ ان کا بار بار آنا جانا ہوتا ہے اور ہر مرتبہ احرام کو لازم کرنے میں کھلی ہوئی تنگی ہے۔

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کو مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کر دی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی کا بیان ہے:

والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلا يجب الإحرام (عنایۃ علی ہامش فتح القدیر ۲/ ۳۲۶)۔

اور جو آفاقی بغیر احرام کے اندر داخل ہونا چاہے اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ وہ حل کے اندر کسی علاقہ بستان بن عامر وغیرہ کی نیت کرلے تو اس پر احرام واجب نہ ہوگا۔

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کرے اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنا لے، درست نظر نہیں آتا، کہ اس طرح دین کے بازیچہ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی وبے احترامی پیدا

ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتوی دیا جانا چاہئے، اور میرا تو خیال ہے کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بنا پر اختلاف احکام ہے، ولا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان۔

۳۔اہل مکہ کا حج تمتع:

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے: لیس لأھل مکۃ تمتع و لا قران وإنما لھم الإفراد خاصۃ (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۰) یعنی اہل مکہ کے لئے تمتع و قران نہیں ہے ان کے لئے تو صرف افراد ہے) جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں (عنایہ مع الفتح ۳/۱۰) حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن عمر اور حضرت عبداللہ ابن عباس کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے (عنایہ مع الفتح ۳/۱۰)۔

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوم: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکے ہیں۔

سوم: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قران کرلے تو گنہگار ہوگا، اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا، اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی (فتح القدیر ۳/۱۱) لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک المام (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے۔ دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

فإذا خرج إلی الکوفۃ وقرن صح بلا کراھۃ....قال المحبوبی ھذا إذا خرج إلی الکوفۃ قبل أشھر الحج (رد المحتار ۲/۱۹۷)۔

اگر کوفہ کا سفر کرے اور قران کرے تو بغیر کراہت درست ہے، اور محبوبی کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اشہر حج سے پہلے کوفہ کا سفر کرے۔

تیسری صورت میں جبکہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں: "وأما إذا خرج بعدھا فقد منع من القران" (رد المحتار ۲/۱۹۷) یہ امام محمدؒ سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام ناقل ہیں:

وقد یقال: إنہ لا یتعلق بہ خطاب المنع مطلقا، بل مادام بمکۃ، فإذا خرج إلی الآفاق

التحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله كالآفاقي إذ قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام و غير ذلک (فتح القدیر ۳/۱۴، ۱۵)۔

اور کہا جاتا ہے کہ ممانعت کا تعلق اس کے ساتھ مطلقاً نہیں ہے بلکہ جب تک مکہ کے اندر رہے، لہذا اگر نکل کر آفاق میں چلا جائے تو وہ آفاقیوں میں ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ معروف ہے کہ جو جہاں پہونچا وہاں کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا ارادہ کرے تو اس کے لئے بغیر احرام مکہ کے اندر جانا درست ہے۔

اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے، اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے، اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے، اسی لئے ابن ہمام کہتے ہیں: وأصل هذه الكلية الإجماع (فتح القدیر ۳/۱۵)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، البتہ اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوگا، نووی رقمطراز ہیں:

إن المكي لا يكره له التمتع و القران وإن تمتع لم يلزمه دم (شرح مہذب ۷/۱۶۹)۔

مکی کے لئے تمتع وقران مکروہ نہیں ہے، اور اگر تمتع کرے تو اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔

ابن سحنون نے امام مالک سے نقل کیا ہے:

والذين لا دم عليهم إن قرنوا أو تمتعوا في أشهر الحج إنما هم أهل مكة و ذي طوى لا غيرهم (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۰)۔

جن لوگوں پر اگر وہ قران کریں یا تمتع کریں، دم نہیں ہوتا وہ مکہ اور وادی ذی طوی کے رہنے والے ہیں دوسرے نہیں۔

اور یہی نقطہ نظر حنابلہ کا ہے (الروض المربع ۱۷۶)۔

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

۴۔ اہل مکہ کی مشکلات کا حل:

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات کے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرے اور پھر اسی سال حج کرے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں، کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ''المام صحیح'' ہے، اور جب حج وعمرہ کے درمیان ''المام صحیح'' کی نوبت آجائے تو پھر وہ تمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

لو احرم مکی بعمرۃ أو بھما و طاف للعمرۃ فی أشھر الحج ثم حج من عامہ لا یکون متمتعا ولا قارنا (فتح القدیر ۳/۱۱)۔

اگر کوئی مکی عمرہ کا یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اور اشہر حج میں عمرہ کرلے پھر اسی سال حج کرے تو وہ متمتع اور قارن نہیں ہوگا۔

اور ہندیہ میں ہے:

لو خرج إلی الکوفۃ وأھل بالعمرۃ واعتمر ثم حج لم یکن متمتعا (ہندیہ ۱/۲۳۹)۔

اگر کوفہ چلا جائے اور عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کرے پھر حج کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔

اسی لئے قاضی ابوزید دبوسی نے لکھا ہے کہ مکی کے لئے تمتع ناقابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا (رد المحتار ۲/۱۹۸) حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے ''المام کا نہ ہونا'' شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا، لیکن وہ گنہگار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

۵۔ حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے:

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرے تو اس کا حج تمتع نہیں ہوسکے گا۔ جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی فرماتے ہیں:

ثم المعتمر إن کان متمتعا أقام بمکۃ حلالا یفعل ما أراد من الجماع وغیرہ ما کان علیہ حراما بالإحرام، فإذا أراد أن یعتمر تطوعا کان لہ ذلک و یستحب الإکثار من الاعتمار (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ/۴۶۳)۔

پھر عمرہ کرنے والا اگر متمتع ہے تو مکہ کے اندر حلال ہو کر رہے اور جو چاہے (جماع وغیرہ) کرے یعنی وہ کام جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھے، اگر وہ نفل عمرہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اور مستحب ہے کہ کثرت سے عمرہ کرے۔

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

والحیلۃ لمن دخل مکۃ محرما بعمرۃ قبل أشھر الحج یرید التمتع أن لا یطوف بل یصبر إلی أن تدخل أشھر الحج ثم یطوف فإنہ متی طاف وقع عن العمرۃ ثم لو أحرم بأخری بعد دخول أشھر الحج، حجہ من عامہ لم یکن متمتعا فی قول الکل لأنہ صار فی حکم المکی

بدليل أن ميقاته ميقاتهم (رد المحتار مع الدر ۲/۲۱۱)۔

اور جو شخص مکہ کے اندر اشہر حج سے قبل عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہوا اور وہ تمتع کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ صبر کرے رکا رہے حتی کہ اشہر حج آ جائیں پھر طواف کرے، اس لئے کہ جب طواف کر لے گا تو عمرہ ہو جائے گا پھر اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھے (اشہر حج کے آنے کے بعد) اور اسی سال حج کرے تو سب کے نزدیک وہ متمتع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب وہ مکی ہو گیا کیونکہ اس کی میقات ان کی میقات ہے۔

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آ گیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع میں ضروری ہے کہ عمرہ اشہر حج میں ہو، اور اس صورت میں حاجی اشہر حج سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رقمطراز ہیں:

يزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب و غيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم أي من المقيمين و من في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون (رد المحتار مع الدر ۲/۱۶۵)۔

پانچ دنوں پر، لباب وغیرہ کی تصریح کے مطابق، یہ اضافہ کیا جائے کہ اشہر حج میں عمرہ مکروہ ہے اہل مکہ کے لئے نیز ان لوگوں کے لئے جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مکہ کے مستقل مقیم اور میقات کے اندر رہنے والے، اس لئے کہ غالب یہ ہے کہ وہ حج اس سال کریں گے تو متمتع ہو جائیں گے جبکہ تمتع سے ان کو روکا گیا ہے۔

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے، اسی لئے شامی نے لکھا ہے: وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة (رد المحتار مع الدر ۲/۱۶۵)۔ آفاقی چونکہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے سے حاجی متمتع ہے، واللہ اعلم۔

۶۔ رمی میں نیابت:

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی ہے، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اسی لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولی درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۲/۴۱۸، المدونۃ الکبری ۱/۳۲۶، شرح مہذب ۸/۲۴۵، المغنی ۳/۲۵۶)۔

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے درست ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں:

والمريض الذی لا يستطيع رمی الجمار يوضع الحصی فی كفه حتی يرمی به وإن رمی عنه اجزاه (کتاب الاصل ۲/۴۲۹)۔

اور جو بیمار خود رمی نہ کرسکتا ہو وہ اپنی ہتھیلی میں کنکری کو رکھے اور پھر پھینکے اور اگر کوئی دوسرا اس کی طرف سے کرے تو کافی ہے۔

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو "كالمريض الذی لا يستطيع الرمی" (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷، المبسوط للسرخسی ۴/۶۹) اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین وتحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ نے، امام مالک کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو، یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جا سکتا ہو، اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو (المدونۃ الکبری ۱/۳۲۶) میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی حد بندی کی ہے، اس میں انضباط پایا جاتا ہے مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابۃً رمی تو ادا ہو جائے گی لیکن دم دینا ہوگا۔

قال مالك و عليه الهدی لأنه لم يرم وإنما رمی عنه (المدونۃ الکبری ۱/۳۲۶)۔

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو، اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں (شرح مہذب ۸/۲۴۳) پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو، اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کرکے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے (شرح مہذب ۸/۲۴۵)۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے۔

إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمی عنه (المغنی ۳/۲۵۶)۔

جب کوئی شخص بیمار یا قیدی یا معذور ہو تو اس کی طرف سے نیابۃً رمی کی جائے گی۔

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے تو ازدحام سے بچا جا سکتا ہے، اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعے ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جا سکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوم: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں، اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

سوم: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

۷۔ جن کو حج سے روک دیا جائے؟

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے، اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے جو اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے، اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص محصر کے حکم میں ہے، ابن ہمام نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے: **السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر** (فتح القدیر ۲/۱۲۵) فقہاء شوافع میں امام نووی نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے (شرح مہذب ۸/۳۰۵) بلکہ امام شافعیؒ نے بنفس نفیس اس بابت گفتگو فرمائی ہے (کتاب الأم ۲/۱۶۳)۔

دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا، اس لئے کہ مرض کے مانع سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہو جائے قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، صاحبین کے نزدیک قربانی، یوم النحر کو کی جائے گی (فتح القدیر ۲/۱۲۹) اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا نظم کر دیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا گیا ہے وہیں قربانی کر لے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو (دیکھئے: شرح مہذب ۸/۳۰۲)۔

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں، بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو

واپس کرتی ہے اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں، کیوں کہ جب تک تلبیہ نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کردیا جائے تو واپس ہوجائے، صاحب ہدایہ کا بیان ہے:

ولا یُعد شارعافی الإحرام بمجرد النیة مالم یأت بالتلبیة (ہدایہ مع الفتح ۲/۴۳۷)۔

اور جب تک کہ تلبیہ نہ کہے تو محض نیت کی وجہ سے احرام کو شروع کرنے والا نہیں کہا جائے گا۔

۸۔ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب:

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں: رمی، قربانی، بال منڈانا اور طواف زیارت۔ طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے، اور اگر اس میں تقدیم وتاخیر رہ گئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا (بدائع الصنائع ۲/۱۳۳، المبسوط ۴/۶۵)۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں (المدونۃ ۱/۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۴/۱۲۲، الاقناع ۱/۳۹۱) البتہ امام مالک نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے، اور حنابلہ نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے (الاقناع ۱/۳۹۱)۔

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہی ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہوجائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

أما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شئ عليه (ردالمحتار ۲/۲۵۰، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۴۱)۔

صاحبین کے نزدیک تاخیر نہ کرنا سنت ہے، لہذا اگر بال موںڈنے کے بعد قربانی کردی تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہو سکی اور انہوں نے آپ سے اس بابت دریافت کیا تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: کہ کوئی حرج نہیں "افعل ولا حرج"۔ یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں یعنی دم واجب نہیں، اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربانی گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے، اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے، اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین بھی اس رائے کے موافق ہیں اور

صاحبین کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین کی رائے ایک طرف اور امام صاحب کی رائے ایک طرف ہے وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتوی دینے کی گنجائش ہوتی ہے، اس لئے فی زمانہ صاحبین کی رائے پر فتوی دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۹۔حج بدل میں تمتع:

عام طور پر فقہاء حنفیہ کے یہاں یہ بات معروف ومتداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں، لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی کا بیان ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآ مر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدر المختار علی ہامش الرد ۲/ ۲۴۷، نیز دیکھئے: تاتارخانیہ ۲/ ۵۴۸)۔

اور قران وتمتع وجنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوتا ہے، اگر حج کرانے والے نے تمتع وقران کی اجازت دی ہو ورنہ تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا اور اس کی وجہ سے اس کو ضمان دینا پڑے گا۔

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت میں حج بدل کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے: **إذ يثبت الإذن دلالة** (المبسوط ۴/ ۱۵۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۱۵۳) اس سے معلوم ہوا کہ اجازت حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے۔ ہمارے فقہاء کے زمانہ میں حج کی تینوں صورتیں: افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمدورفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا، اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے، اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں، اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی، اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کر لینا درست ہوگا۔

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی کی عبارت گذر چکی ہے۔

(ھ، و) موجودہ زمانے میں چونکہ حجاج کی آمدورفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے اس لئے میت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میت کی طرف سے تمتع کو اس لئے نادرست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا: **لأنه لم يأمره بذلك** (المبسوط ۴/ ۱۵۵) فقہاء کی اس تعلیل وتوجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے، اور اس میں اِفراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام اِفراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی!؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع اور قران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

۱۰۔ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت:

ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کر لینے کی گنجائش ہے، کیوں کہ دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے، اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے تب بھی طواف ہو جاتا ہے (تاتارخانیہ ۲/۵۱۶۔۵۱۷)۔

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ واجب ہوگا (تاتارخانیہ ۲/۵۱۶، ۵۱۷)۔

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا (حوالہ سابق)۔

احناف کے علاوہ امام احمد سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے، اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت میں اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے (فتح العلوم ۴/۴۱۹)۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال:

عدت کی حالت عبادت اور افعال حج میں مانع نہیں ہے بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں:

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے، اور سلسلہ سفر منقطع کر دے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو، تو صاحبین کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلسلہ سفر ختم کر دے (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، فتح القدیر ۲/۴۱۹)۔

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلہ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہو جاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کر لینے کی گنجائش ہونی چاہئے، اور امام شافعی کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہے۔

يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالموافقة (ہدایہ مع الفتح ۲/۳۲۰)۔

۱۲۔حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

اس حقیر کا خیال یہ ہے کہ دوشہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دوالگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے، اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کے جو حدود متعین کرتی ہے اس کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دوشہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت شہر کے تابع کی ہے، اور دوشہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص ۸رذی الحجہ سے پندرہ دنوں قبل مکہ نہیں پہونچے تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات و منى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لايصير مقيما لأنه لا يكون ناويا لإقامة مستقلة فلا تعتبر (منحۃ الخالق علی البحر ۲/۱۴۳)۔

جب مکہ کے اندر ایک ماہ قیام کا ارادہ کرے اور اس کی نیت یہ ہے کہ عرفات ومنیٰ کے لئے مکہ میں پندرہ دن کے قیام سے پہلے ہی جانا ہے تو مقیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مستقل اقامت کی نیت نہیں کررہا ہے لہذا نیت معتبر نہ ہوگی۔

۱۳۔مخالف مذہب امام کی اقتداء:

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے، اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب وخطا کا ہے نہ کہ حق وضلال کا، اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی کے شاگرد ہیں، اور دوواسطوں سے امام محمد کے تلامذہ میں ہیں، ابوبکر جصاص رازی نے اس کی اجازت دی ہے کہ حنفی ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام کے الفاظ ہیں:

إن اقتداء الحنفي بمن يسلّم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فيه (فتح القدیر ۱/۴۲۷، نیز دیکھئے البحر الرائق ۲/۳۹)۔

وتر میں دورکعات پر سلام پھیرنے والے کی اقتداء اگر حنفی کرے تو جائز ہے، اور بقیہ کو اس کے ساتھ پورا کرے، اس لئے کہ اس کا امام سلام کی وجہ سے نماز سے باہر نہیں نکلتا کیونکہ یہ ایک مجتہد فیہ معاملہ ہے۔

علامہ ابن ہمام نے اپنے شیخ سراج الدین کا بھی یہ نقطہ نظر نقل کیا ہے، اور خود ابن ہمام کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے (حوالہ سابق) اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ امام ہی

کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الامام ضامن ۔ گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہو جائے تو مقتدی کی نماز بھی کافی ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے، اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی، کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسری فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کر سکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱۔ احناف کے تمام ائمہ نیز جمہور فقہاء کے نزدیک، امام شافعی کے علاوہ اور ائمہ کے نزدیک بھی (بلکہ امام شافعی کا پہلا قول) یہی ہے کہ باہر سے آ کر مکہ مکرمہ کے اندر بغیر احرام باندھے داخل ہونا ممنوع ہے جیسا کہ (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲، طبع اول) میں حضرت عباسؓ کی یہ روایت: فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میقات سے بغیر احرام کے کوئی شخص تجاوز نہ کرے) نقل کرنے کے بعد صاحب بدائع لکھتے ہیں کہ:

لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا، وقال الشافعي إذا دخلها للنسك وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام، وجه قوله أنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولىٰ لأنه دون السكنى ولنا ماروى عن النبي ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي... الحديث، والاستدلال به من ثلاثة أوجه، أحدها بقوله ﷺ ألاإن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل لأحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقاً من غير فصل وروى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لايحل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالىٰ فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهاراً لشرفها على سائر البقاع.

(اگر کسی نے ان مواقیت کو پار کر کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کیا خواہ حج کے ارادہ سے ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کی وجہ سے، ہمارے نزدیک بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کوئی مکہ میں حج کے ارادہ سے داخل ہو تو اس پر احرام واجب ہے اور اگر کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا ہے تو بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں بغیر احرام کے سکنی جائز ہے، تو دخول بدرجۂ اولی جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ سکنی سے کمتر ہے۔ ہماری دلیل جو آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جان لو کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالی نے اس کو وجود بخشا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں اور نہ میرے بعد...... (الحدیث) اور تین طریقے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) ألا إن مكة حرام.

(۲) لاتحل لأحد بعدی (یعنی کہ کوئی بغیر احرام کہ میں داخل ہو)۔

(۳) ثم عادت حراما إلی يوم القيامة (قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت باقی رہے گی)۔اور حضرت ابن عباسؓ آپ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے مکہ میں دخول حلال نہیں، اور اس لئے کہ یہ زمین کا وہ مقدس ٹکڑا ہے جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرف وعزت اور قدر ومنزلت ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں داخل ہوتے وقت عبادت کا التزام ہوتا کہ دیگر تمام حصہ زمین سے اس کا شرف مقام ممتاز رہے۔

اور ہدایہ (۲۱۴/۱) میں ہے:

الآفاقی إذا انتهی إليها علی قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أولم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوی فيه الحاج والمعتمر وغيرهما.

(ہمارے نزدیک آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کی غرض سے پہونچے تو اس کا محرم ہونا ضروری ہے خواہ حج یا عمرہ کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ محرم ہی میقات سے آگے بڑھ سکتا ہے اور اس لئے کہ احرام کا وجوب اس مقدس سرزمین کی وجہ سے ہے، لہٰذا اس میں حج وعمرہ کرنے والے اور ان کے علاوہ دیگر تمام زائرین برابر ہوں گے)۔

اور نیل الاوطار (۲۸/۵) میں علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

وقد اختلف في جواز المجاوزة بغير عذر فمنعه الجمهور وقالوا لا يجوز إلا بإحرام من غير فرق بين من دخل لأحد النسكين أولغيرهما ومن فعل أثم ولزمه دم، وروی عن ابن عمر و الناصر (كذا) وهوالأخير من قولي الشافعي وأحد قولي أبي العباسؓ أنه لا يجب الإحرام إلا علی من دخل لأحد النسكين لا علی من أراد مجرد الدخول، استدل الأولون بقوله تعالیٰ ۔"و إذاحللتم فاصطادوا".

(اور بغیر کسی عذر کے میقات سے آگے جانے کے جواز میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک میقات سے آگے بڑھنا ممنوع ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، خواہ حج وعمرہ کی غرض سے جانا ہو، یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور غرض سے، اور جو بغیر احرام کے جائے تو وہ گنہگار ہوگا اور اس پر دم لازم ہوگا، اور عبداللہ ابن عمر اور اسی طرح الناصر سے مروی ہے، اور امام شافعی کا آخری قول یہی ہے اور ابن عباس کا بھی ایک قول یہی ہے کہ احرام اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو حج وعمرہ میں سے کسی کے ارادہ سے داخل ہوا ہو نہ کہ صرف داخل ہونے سے واجب ہوتا ہے، جمہور فقہاء نے اللہ تعالیٰ کے قول "اور جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو" سے استدلال کیا ہے)۔

اس دلیل پر نقد کرنے کے بعد علامہ شوکانی نے دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے:

و استدلوا ثانیا بحدیث ابن عباسؓ عند البیهقی بلفظ "لا یدخل أحد مکة إلا محرما" قال الحافظ اسناده جید ورواه ابن عدی مرفوعاً من وجهین ضعیفین ... وروی الشافعیؒ عنه أیضا أنه کان یرد من جاوز المیقات غیر محرم"

(نیل الأوطار ۲۸/۵ طبع دار الجیل، بیروت)۔

(جمہور کی دوسری دلیل ابن عباس کی وہ حدیث ہے جس کو بیہقی نے لفظ ''لا یدخل أحد مکة إلا محرما'' (کہ مکہ میں محرم ہی داخل ہوگا) سے روایت کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ میں حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد جید ہے، اور ابن عدی نے اس کو دو ضعیف سندوں سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور امام شافعی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جو شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرے گا اس کو لوٹا دیا جائے گا)۔

علاوہ ازیں فتح القدیر مع الکفایہ (طبع کوئٹہ پاکستان) میں اس پر تفصیلی بحث کی گئی ہے، اور اس سلسلہ کی روایات مع مآخذ نقل کی گئی ہیں، ان میں ایک روایت یہ بھی ہے:

عن ابن عباس قال إذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مکة رجع إلی الوقت فاحرم وإن خشی إن رجع إلی الوقت فإنه یحرم و یهرق لذلک دما.

اس پر علامہ ابن ہمام نے یہ نوٹ لکھا ہے:

فهذه المنطوقات أولیٰ من المفهوم المخالف فی قوله "ممن أراد الحج والعمرة" إن ثبت أنه من کلامه علیه السلام دون کلام الراوی (فتح ۳۳۵/۲)۔

(اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ آپ ﷺ کے کلام میں سے ہے راوی کا کلام نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ کے اس قول "ممن أراد الحج و العمرة" میں منطوقات مراد لینا مفہوم مخالف سے بہتر ہے)۔

۲۔ جن فقہاء کے نزدیک بغیر احرام کے مکہ معظمہ یعنی حدود حرم میں داخل ہونا مطلقاً ممنوع ہے، ان کے نزدیک ان اعذار کی بنا پر بھی جو سوالنامہ میں مذکور ہیں، بغیر احرام کے مکہ جانا ممنوع ہوگا، البتہ اس کے لئے بعض حیلے اختیار کرنے کی اجازت حنفی کتب فقہ مثلاً عنایہ، کفایہ اور شامی ۱۵۴/۲۔۱۵۵ وغیرہ میں مذکور ہیں، ایک یہ کہ حل کی نیت کرنا پھر وہاں سے مکہ معظمہ جانا وغیرہ، لیکن کتب فقہ میں (حل) سے مکہ معظمہ بغیر احرام کے جانے کی جو عقلی وجوہ اور حکمتیں بیان کی گئی ہیں، مثلاً بدائع میں مذکور یہ وجہ:

لأن مصالح أهل البستان (أی الحل) متعلق بمکة فیحتاجون إلی الدخول فی کل وقت فلو منعوا من الدخول إلا بالإحرام لوقعوا فی الحرج، وإنه منفی شرعا ..... ولو خرج من الحرم إلی الحل ولم یجاوز المیقات ثم أراد أن یعود إلی مکة له أن یعود إلیها من غیر إحرام لأن أهل مکة یحتاجون إلی الخروج إلی الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود إلیها فلو ألزمنا هم

الإحرام عند كل خروج لوقعوا في الحرج"۔

(اس لئے کہ اہل بستان (یعنی حل) کے مصالح مکہ سے متعلق ہیں، کیونکہ ان لوگوں کو ہمہ وقت وہاں جانے کی ضرورت پڑتی ہے، اگر انہیں بغیر احرام کے داخل ہونے سے روکا جائے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گے اور شریعت نے حرج کو دور کیا ہے۔ اور اگر کوئی حرم سے حل کی طرف نکلتا ہے اور میقات پار کئے بغیر مکہ لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہے تو وہ بغیر احرام کے مکہ لوٹ سکتا ہے، اس لئے کہ اہل مکہ کو لکڑیاں اور گھاس کے لئے حل کی جانب نکلنے اور پھر مکہ لوٹنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا اگر ہم ان کے لئے ہر خروج پر احرام لازم کردیں گے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گے)

ان سے تو یہ نکلتا ہے کہ اگر حل کے باہر مکہ والوں کو آنے جانے کی ایسی ہی شدید ضرورت پیش آ جائے جیسا کہ حل میں پیش آتی ہے تو انہیں حل کے باہر آفاق سے بھی بغیر احرام کے مکہ آنے جانے کی اجازت ہو، اگر مسئلہ صرف قیاسی ہوتا تو ایسا قول اختیار کر لینے کی گنجائش ہوتی، خاص طور سے اس اصول کی موجودگی میں جو بدائع الصنائع ۲/۱۵۹ میں بایں الفاظ بتایا گیا ہے " لأن الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره"۔

لیکن مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے علامہ شوکانی کی اس دلیل: "وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم ولم ينقل أنه أمر أحد منهم باحرام" (اور مسلمان آپ ﷺ کے زمانہ میں مختلف ضرورتوں کے پیش نظر مکہ جایا کرتے تھے، لیکن یہ منقول نہیں ہے کہ ان میں سے کسی کو احرام کا حکم دیا گیا ہو) کا جواب دیتے ہوئے تحریر کیا ہے:

قلت إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة فلا يرد علينا...... وإن أراد اختلاف من هو خارج الميقات فغير مسلّم فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل ولا تتعلق الحوائج الإنسانية ولا المدنية إلا بمصر قريب وتعلقها بالمصر البعيد نادر (اعلاء السنن ۱۰/۱۸)۔

میرا خیال ہے کہ اگر مکہ جانے سے مراد وہ شخص ہے جو میقات میں داخل ہو تو ہم پر اعتراض نہیں ہوگا، اور اگر اس شخص کا جانا مراد ہو جو میقات سے خارج ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے، کیونکہ مواقیت مکہ سے بہت دور ہیں، اور انسانی اور شہری ضروریات شہر سے قریب ہی ہوا کرتی ہیں، اور شہر سے دور، بہت ہی نادر ہیں۔

اس صورت حال پر غور کرنے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس بقعہ مبارکہ میں قیام کرنے، وہاں کاروبار یا دوسرے ذرائع کسب معاش اختیار کرنے کا موقعہ دیا ہے، تو اس کے انعام کا تقاضہ یا حق ہے کہ اس بقعہ سے متعلق دو خاص عبادتوں (حج، عمرہ) میں سے ایک ادا کرے، عموماً عمرہ میں بمشکل دو گھنٹے خرچ ہوتے ہیں، تو کیا ایک مسلمان تاجر، یا ٹیکسی ڈرائیور کے لئے دو گھنٹے نکال لینا مشکل کام ہے؟ جب کہ قہوہ خانوں، ہوٹلوں اور تفریح گاہوں میں روزانہ اس سے کہیں زیادہ عام طور سے وقت گذارتے ہیں یا گنوا دیتے ہیں، دراصل احساس بیدار کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ سہولت پسند بلکہ سہل انگار طبیعتوں کے لئے حیلے اور فرار کے راستے بچھانے کی، اللہ تعالیٰ نے سورۃ القریش میں حرم کی مجاورۃ کی وجہ سے قریش کو جو مادی (تجارتی سفر وغیرہ کی) سہولتیں حاصل تھیں انہیں یاد دلا کر خود

اپنی عبادت کی طرف متوجہ کیا ہے:

لإیلاف قریش إیلافهم رحلة الشتاء والصیف فلیعبدوا ربّ هذا البیت الذی أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف. (اس واسطے کہ مانوس رکھا قریش کو مانوس رکھنا ان کو سفر سے جاڑے کے اور گرمی کے، تو چاہئے کہ بندگی کریں اس گھر کے رب کی جس نے ان کو کھانا دیا بھوک میں اور امن دیا ڈر میں)۔

کیا اس انداز خطاب میں مسلمان تاجروں اور پیشہ وروں کے لئے سامان موعظت نہیں ہے؟

علامہ شوکانی نے حجاج بن علاط کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا جواز ثابت کیا ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے کیا خوب لکھا ہے:

یحتمل أن یکون قصة الحجاج قبل توقیت المواقیت لأن إتیانه مکة بعد فتح خیبر لجمع أمواله کاتما إسلامه ...... فقد قال بعضهم فرض (الحج) سنة تسع وقیل ست ومن قال فرض سنة ست لم یقم دلیلا عن أنه کان قبل فتح خیبر أو بعده (إعلاء السنن ۱۰/۱۸ خلاصہ)۔

(احتمال یہ ہے کہ حجاج والا واقعہ مواقیت کی تعیین سے پہلے کا ہو، اس لئے کہ فتح خیبر کے بعد ان کا مکہ آنا اپنے اسلام کو چھپا کر اپنا مال جمع کرنے کے لئے تھا، بعض نے کہا کہ حج کی فرضیت سن نو میں ہوئی اور بعض نے سن چھ کہا ہے۔ اور جنہوں نے حج کی فرضیت کو سن چھ میں کہا ہے انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں دی کہ فرضیت حج فتح خیبر سے پہلے ہوئی یا بعد میں)۔

۳۔ مکہ میں مستقل (مکی) کے لئے عند الاحناف جائز نہیں ہے۔

۴۔ مکی یعنی جو مکہ کا مستقل باشندہ ہو، یا اشہر حرم شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ مکرمہ آ کر مقیم ہو گیا ہو (زبدہ ۳۰۵) یا کم از کم ایک سال وہاں مقیم رہنے والا ہو (بدائع ۱۶۵/۲) سے مستفاد ہوتا ہے کہ اقامت مکہ پر ایک سال گذرنے سے مکی کے مخصوص احکام متعلق ہو جاتے ہیں) جس سال حج کرنے کا ارادہ کرے اس سال اشہر حج میں عمرہ نہ کرے، ظاہر ہے کہ حج وعمرہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے ہی کئے جاتے ہیں اس کی رضا اسی میں ہے کہ مکی دونوں کو جمع نہ کرے جیسا کہ قرآن مجید کی سورۃ البقرۃ کی آیت: "فمن تمتع بالعمرة إلی الحج فما استیسر من الهدی...... ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" میں صاف طور سے بتایا گیا ہے کہ تمتع (اور قران) ان لوگوں کے لئے مشروع ہیں جو مسجد حرام (مکہ) کے باشندے نہ ہوں۔

احکام القرآن للجصاص میں اس آیت کریمہ کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وقد روی عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم یکن له أهله حاضری المسجد الحرام ...... والمراد المتعة ولو کان المراد الهدی لقال "ذلک علی من لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" ...... وأیضا فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنما هو تخفیف من الله تعالی وإزالة المشقة عنهم فی إنشاء سفر لکل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار علی سفر واحد

فی جمعهما جمیعا إذ لو منعوا عن ذلک لأدی ذلک إلی مشقة وضرر، وأهل مکة لامشقة علیهم ولاضرر فی فعل العمرة فی غیر أشهر الحج (احکام القرآن للجصاص ۱/ ۲۸۸).

جبکہ مکی کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جمع بین النسکین کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا ایسا کرنے سے وہ گنہگا رہوگا، ظاہر ہے کہ یہ عبادتیں ''اجر'' کے لئے کی جاتی ہیں نہ کہ ''وزر'' کے لئے، اور یہ بھی بدیہی سا ہے کہ ایسے مکی نے حج ضرور کرلیا ہوگا، اور جو جمع بین الحج والعمرہ کا شائق ہے (اگر حج نہ کیا ہو تو وہ ایک سال صرف حج کرے اور عمرہ نہ کرے) تو پھر اسے عمرہ کے ساتھ حج کرکے گنہگار ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ اس حکم میں تو اس کے لئے آسانی ہے نہ کہ مشقت، پھر مسلک سے عدول کی کیا ضرورت اس لئے سوال میں مذکور عبارت ''اہل مکہ کو پابند کرنا...... تنگی اور دشواری کی بات ہے'' بے محل اور غیر ضروری معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ترک حج میں کوئی تنگی و دشواری نہیں کیونکہ ایسا کرنا صرف ایک سال ضروری ہوگا نہ کہ ہمیشہ، اور اگر اس نے ابھی حج فرض نہیں کیا ہے تو پہلے حج فرض ادا کرے اور حدود حرم کے باہر اشہر حج میں نہ جائے، جب حج فرض کے لئے دنیا بھر سے لوگ بے پناہ مشقتیں اٹھا کر اور کثیر رقم خرچ کرکے آتے ہیں، تو مکہ میں مقیم حج فرض ادا کرنے والے کے لئے صرف اتنی پابندی برداشت کرلینا کہ وہ صرف دو مہینہ دس روز تک حدود میقات سے باہر نہ جائے کیا دشوار ہے؟ اور یہ ''مشقت'' کے ذیل میں کیسے آسکتا ہے، ورنہ تو ایسی مشقت ہر شرعی حکم کی بجا آوری میں ہوتی ہے تو پھر سرے سے (تکلیف) ہی مرتفع کردی جائے۔

۵۔ اس مسئلہ میں فقہائے احناف کے درمیان بھی خاصا اختلاف نظر آتا ہے، علمائے دیوبند کی رائیں بھی مختلف ہیں، مولانا مفتی سعید احمد صاحب مظاہری (سابق صدر مفتی مظاہر علوم) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب معلم الحجاج صفحہ ۲۲۱ پر دونوں قول نقل کرکے جواز کو ترجیح دی ہے، لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ (۴۹۲/۱) میں صرف عدم جواز کا قول نقل کیا ہے، جس سے ان کا رجحان عدم جواز ہی متبادر ہے، اپنے اکابر میں مناسک کے ایک بہت بڑے عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی نے ''زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک'' میں اس مسئلہ پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، اس میں جواز کی گنجائش تو ذکر کی ہے لیکن بہتر نہ ہونے کا عندیہ دیا ہے (دیکھئے صفحہ ۳۰۶۔۳۱۶) بحث کا خلاصہ کرتے ہوئے اس میں لکھا ہے: ''پس بہتر یہی ہے کہ معتمر کو بعد عمرہ، تمتع کے حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرنا چاہئے'' (صفحہ ۳۱۶)۔

۶۔ (الف۔ب) صرف ایسے معذور کے لئے رمی میں اپنا نائب بنانے کی اجازت ہے جو نماز کھڑے ہوکر پڑھنے پر قادر نہ ہو بلکہ اس کے لئے بیٹھ کر فرض پڑھنے کا جواز ہو (زبدۃ/۸۸)، محض ازدحام کے خوف سے غیر معذور کو رمی کے لئے اپنا نائب بنانے کی اجازت نہیں ہے، البتہ دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کی اجازت بعض مخصوص حالات میں مردوں کو بھی ہوسکتی ہے۔

۷۔ یہ لوگ بھی 'مُحْصَر' سمجھے جائیں گے، ان کے لئے بھی وہ تمام احکام ہوں گے جو'' محصر'' کے لئے عام کتب فقہ میں مذکور ہے۔

۸۔ اس سلسلہ میں راقم کا ایک تفصیلی مضمون "البعث الاسلامی" (عربی) میں چھپ چکا ہے، اس کا خلاصہ اردو کے ماہنامہ "الفرقان" وغیرہ میں بھی چھپا ہے۔

۹۔ بغیر آمر کی اجازت کے نہیں کرسکتا، کیونکہ حج بدل کرنے والا اصلاً تمتع نہیں کرسکتا، اس لئے بغیر اجازت کے تمتع نہ کرے یعنی آج کل کے محض نام نہاد عرف کی بنا پر (اگرچہ عرف بھی محل نظر ہے، کیونکہ ہمیشہ سے تمتع کا رواج زیادہ رہا ہے) تمتع کی اجازت نہ ہوگی۔

الف۔ کرسکتا ہے

ب۔ نہیں

ج۔ نہیں

د۔ حج بدل کرنے والے ہی پر دم تمتع آئے گا الا یہ کہ آمر صراحۃً دم کے لئے رقم ہدیہ کردے، لیکن حج بدل کرنے والا دم تمتع کے لئے آمر سے مطالبہ نہیں کرسکتا (فتاویٰ رحیمیہ ۳۲۴/۸)۔

ھ۔ جو شخص طویل احرام کی پابندیاں جھیلنے کا متحمل نہ ہو وہ حج بدل کے لئے نہ جائے، اس کے علاوہ دوسرے بہت سے اللہ کے بندے طویل احرام کی پابندیاں بخوشی برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائیں گے، ایسے ہی لوگوں کو بھیجا جائے جو اس کے لئے آمادہ ہوں، حج بدل کی پیشکش قبول کرنا ضروری نہیں ہے، جو تحمل نہ کرسکتا ہو وہ حج بدل کے لئے نہ جائے، پھر آج کل تو حج کمیٹی کے توسط سے جو لوگ حج کے واسطے جاتے ہیں وہ بہت سے بہت حج سے بیس پچیس روز پہلے ہی جاسکتے ہیں، ان کے لئے شرعاً پوری گنجائش ہے کہ وہ پہلے سیدھے جدہ سے مدینہ منورہ چلے جائیں، وہاں سے ایام حج کے قریب، حج کا احرام باندھ کر آئیں، اس طرح بمشکل آٹھ دس روز احرام کا پابند رہنا پڑے گا، ابھی چند سال قبل جب کہ بحری جہازوں سے لوگ حج کے لئے جاتے تھے بالعموم ہر حاجی کو دس پندرہ روز تک بلکہ اس سے بھی زیادہ احرام کی حالت میں رہنا پڑتا تھا، اور بہت پہلے تو مہینہ بھر یا اس سے زیادہ مدت تک، اور لوگ اسے بخوشی گوارا کرتے تھے، تو آج کل ہفتہ عشرہ کی پابندی کیونکر ناقابل برداشت مشقت قرار دی جاسکتی ہے۔

و۔ ورثاء کی اجازت سے بظاہر جائز ہونا چاہئے، ورثاء کی اجازت حج بدل میں تمتع کے جواز کے بارے میں بھی کافی ہونا علامہ شامی کی حسب ذیل عبارت سے مستفاد ہوتا ہے: "لأن الوارث خليفة المورث" (۲۳۹/۲) (اس لئے کہ وارث مورث کا خلیفہ ہے)۔

۱۰۔ (الف، ب، ج، د):

ناپاکی یعنی حیض ونفاس وغیرہ کی حالت میں اگر طواف ناگزیر ہو تو حدود حرم کے اندر اسے دم (بدنہ) دینا ضروری ہوگا، یہ گنجائش بھی صرف فقہ حنفی میں ہی ہے، بقیہ مکاتب فقہ میں تو طواف ہی کرنا ضروری ہے اس کے بغیر

صحبت حرام رہے گی اور حج نامکمل، جب تک طواف نہ کرے، اسی لئے اللہ کے رسول ﷺ کو جب ایک زوجہ مطہرہ (حضرت صفیہؓ) کے بارے میں معلوم ہوا کہ انہوں نے حیض آنے کی وجہ سے طواف نہیں کیا ہے (اور آپؐ کو گمان ہوا کہ انہوں نے طواف افاضہ نہیں کیا ہے) تو آپؐ نے فرمایا: "لعلها حابستنا" (ابوداؤد ۱/۲۷۴ مطبع مجیدی کانپور، باب الحائض تخرج بعد الافاضۃ) اس سے معلوم ہوا کہ طواف افاضہ کے لئے حائضہ کو مکہ مکرمہ میں ٹھہرنا ضروری ہے تاکہ پاک ہوکر طواف کرے، پھر وطن روانہ ہو۔

الف: اجازت ہے بدرجہ مجبوری۔

ب: رکن ادا ہوجائے گا اور دم (بدنہ) دینا لازم ہوگا (شامی ۲/۲۰۵)۔

ج: بدنہ (گائے یا اونٹ) ذبح کرنا ہوگا، بکرا نہیں (ایضا)۔

د: حدود حرم میں ادائیگی ضروری ہوگی اس کے باہر نہیں، ورنہ واجب ادا نہ ہوگا، جیسا کہ حج کی جنایات کے "دم" کا حکم ہے (جو تمام قابل ذکر کتابوں میں ملتا ہے)، حیض ونفاس وغیرہ کی حالت میں بھی طواف کرنے سے فریضہ ادا ہوجانے کا ذکر "بدائع الصنائع" میں یوں آیا ہے: "فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها (بدائع ۲/۱۲۹) (رہا حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے پاک ہونا تو یہ ہمارے نزدیک جواز طواف کے لئے شرط نہیں ہے اور نہ کوئی فرض ہے بلکہ واجب ہے، اس کے بغیر بھی طواف جائز ہوجاتا ہے)۔

احناف کے نزدیک طواف کرلینے کے بعد، چاہے بحالت جنابت ہی کیا ہو، دم دینے سے قبل بھی جماع حلال ہوجائے گا، ردالمحتار میں ہے: "حل في حق النساء بطواف الزيارة جنباً (شامی ۲/۲۰۵) (طواف زیارت عورتوں کے حق میں جنابت کی حالت میں بھی حلال ہے)۔

۱۱۔ اصل حکم شرعی تو یہی ہے کہ عورت کو جس جگہ اپنے شوہر کی وفات کی اطلاع ملے، اگر وہ جگہ اقامت کے لائق ہو یعنی وہاں قیام میں کوئی مانع طبعی، عقلی، شرعی نہ ہو، تو وہیں ٹھہر کر عدت گذارے، لیکن مجبوری کی صورتوں میں یعنی جب وہاں سے منتقل ہونے کی شرعاً اجازت ہو تو حج وعمرہ کی ادائیگی کے جواز کی گنجائش مستبعد نہیں، اگر معتدہ بحالت عدت عمرہ وحج ادا کرلے تو بہرحال حج وعمرہ صحیح ہوجاتا ہے۔

۱۲۔ تقریباً تمام کتب فقہ میں مکہ ومنیٰ کو الگ الگ شہر قرار دیا گیا ہے، اور یہ بھی صراحت کی گئی ہے کہ ان دونوں جگہ مشترک طور پر پندرہ دن ورات قیام کرنے کی نیت سے ٹھہرنے والا مسافر ہی رہے گا، مقیم نہ ہوگا، آج بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ اب بھی مکہ ومنیٰ کی آبادیوں کے درمیان فصل موجود ہے، اگرچہ وہ پہلے کے مقابلہ میں کم ہوگیا ہے، دونوں کے درمیان فصل کا مشاہدہ ہر وہ شخص کرسکتا ہے جو وہاں جائے۔

۱۳۔ یہ ایسا کوئی مسئلہ نہیں جو "فقہ اکیڈمی" میں موضوع بحث بنایا جائے، اس میں مذہب حنفی کی رعایت بہت ضروری ہے کیونکہ فقہ حنفی میں ایک رکعت مشروع ہی نہیں، اگر کوئی پڑھتا ہے تو وہ نامشروع کام کرتا ہے، پھر وتر کی

جماعت (رمضان میں) صرف مستحب ہے، واجب یا سنت مؤکدہ نہیں، بلکہ تراویح کی جماعت سے بھی کم درجہ ہے۔ شامی میں ہے:

والصحیح أن الجماعة فیها (فی الوتر) أفضل إلا أن سنیتها لیست کسنیة جماعة التراویح (۱/۴۷۷)۔

(اور صحیح یہ ہے کہ وتر میں جماعت افضل ہے مگر اس کی سنیت تراویح کی جماعت کی سنیت کی طرح نہیں ہے)۔ اور علامہ شامی نے تو یہ بھی صراحت کردی ہے کہ شافعی (غیر حنفی) امام کے پیچھے اقتداء کی صحت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ امام وتر کی تینوں رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھے:

صح اقتداء متنفل بمتنفل و من یری الوتر واجبا بمن یراه سنة أی بشرط أن یصلیه بسلام واحد (شامی ۱/۳۹۷)۔

چنانچہ ماضی میں (چاروں مصلی ختم ہونے کے بہت بعد بھی) حرم شریف میں وتر کی جماعت احناف علیحدہ کرتے تھے، اور اس میں اکثریت یعنی کل حاضرین میں سے زیادہ تعداد، شریک ہوتی تھی جیسا کہ مولانا قاری حمید الدین صاحب سنبھلی (جو علامہ کشمیری کے شاگرد تھے) نے اپنے سفر نامہ میں نقل کیا ہے، یہ سفر نامہ "نصف صدی قبل کا سفر نامہ حج" کے عنوان سے کتابی شکل میں چھپ چکا ہے اس کے صفحہ ۵۰ پر ہے: تمام احناف اس (وتر کی) جماعت سے علیحدہ ہوکر "باب العمرۃ" کے قریب جمع ہوگئے اور وتر کی اپنی علیحدہ جماعت (ان کی جماعت ہوجانے کے بعد) کی، کیونکہ وہ حنبلی کہلاتے ہیں، وہ وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے پڑھتے ہیں،...... اس لئے حنفی...... وتر کی جماعت علیحدہ کرتے ہیں، جب احناف وتر کی جماعت کے لئے علیحدہ ہوتے تھے تب معلوم ہوتا تھا کہ ماشاء اللہ احناف کس قدر ہیں، نصف سے زیادہ لوگ الگ ہوجاتے تھے (نصف صدی قبل کا سفر نامہ حج صفحہ ۵۰ مطبوعہ لکھنؤ)۔

علاوہ ازیں کتب فقہ حنفی میں صراحت ہے کہ اگر امام ایسی کوئی بات کرتا ہے جو موجب بطلان ہو یا ترک واجب و فرض لازم آتا ہو تو اس کی اقتداء جائز نہیں (دیکھئے شامی ۱/۳۸۷۔۳۸۸۔۳۸۹)۔

مزید قابل غور یہ ہے کہ متعدد معتبر کتب فقہ میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ایک زمانہ میں عرفات کے میدان میں امامت مکی امام کرتا تھا، اور وہ (باوجود ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقیم ہونے کے) قصر پڑھتا تھا، تو تمام مسالک کے علماء نے اس کی اقتداء کرنے سے منع کیا، حالانکہ وہاں جماعت و مجمع کی رعایت زیادہ اہم ہے۔

اس جماعت میں شریک ہونے کے بارے میں امام نسفی نے فرمایا:

"العجب من أهل الموقف یتابعون إمام مکة فی القصر فأنیّ یستجاب لهم أو یرجیٰ لهم الخیر و صلوتهم غیر جائزة"۔

اور شمس الائمہ فرماتے ہیں:

"کنت مع أهل الموقف فاعتزلت و صلیت کل صلوة فی وقتها و أوصیت بذلک

اصحابی".

(میں موقف والوں کے ساتھ تھا لیکن میں ہر نماز کو اس کے وقت میں الگ ہو کر پڑھتا اور اسی کی اپنے اصحاب کو وصیت کی)۔

(یہ تمام تفصیلات علامہ شامیؒ نے "مطلب فی شروط الجمع بین الصلاتین بعرفة" کے ذیل میں ذکر کی ہیں، جنہیں فتاویٰ رحیمیہ ۳۲۱/۸) میں نقل کر دیا گیا ہے)۔

اس صورت حال کا تقاضہ تو یہ ہونا چاہئے کہ فقہی اکیڈمی ایک تجویز منظور کرے جس میں حکومت سعودیہ سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ سابق کی طرح حنفی نمازیوں کو رمضان میں وتر کی جماعت علیحدہ کرنے کی اجازت دے، یا امام حرم دو سلام کے بجائے ایک سلام سے تینوں رکعات پڑھائیں، جو ان کے مذہب (حنبلی) میں بھی بہر حال جائز ہے چاہے خلاف اولیٰ ہو، مگر فقہ حنفی میں تو دو سلام سے تین رکعت جائز و مشروع ہی نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

مولانا انور علی اعظمی۔ مئو

۱۔ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور ضرورت سے حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی احرام باندھ ہی کر آگے بڑھنا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل اس طرح ہیں:

مسلک احناف: احناف کے نزدیک ہر شخص کے لئے چاہے وہ حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے: **الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحجَّ أو العمرة أو لم يقصد** (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

دلیل: ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں عبداللہ بن عباس سے روایت کیا ہے: **قال رسول الله ﷺ لا يجاوز أحد الميقات إلا محرم** (عینی شرح الہدایہ ۱/۱۴۰۴، التعلیق الصبیح ۳/۱۷۶)۔

نیز تعلیق صبیح میں ابوالشعثاء سے ابن عباس کا یہ عمل منقول ہے: عن ابی الشعثاء انه رأى ابن عباس يرد من جاوز الميقات غير محرم (۳/۱۷۶)۔

مسلک مالکیہ: امام مالک نے فرمایا کہ جو شخص مکہ میں بغیر احرام عمداً یا جہالۃً داخل ہو گیا تو اس نے برا کام کیا لیکن اس پر کوئی دم وغیرہ لازم نہیں عینی میں ہے: **قال مالک من دخل مكة غير محرم متعمداً أو جاهلا فقد أساء ولا شئ عليه** (عینی شرح ہدایہ ۱/۱۴۰۴)۔

دلیل: أخبرنا مالك حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر ثم أقبل إذا كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (مؤطا امام محمد/۲۱۹)۔

مسلک شوافع: امام شافعی کے نزدیک مکہ مکرمہ میں حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے دخول ہو تو اس پر احرام واجب نہیں، امام نووی نے منہاج میں ایسے شخص کے لئے احرام کو مستحب قرار دیا ہے، اور ایک قول میں امام نووی نے وجوب بھی نقل کیا ہے، اور جس شخص کا دخول بار بار ہوتا ہو جیسے حطاب وصیاد، ان کو وجوب والے قول سے مستثنیٰ کیا ہے۔

وفي المنهاج للنووي: من قصد مكة غير محرم لاشك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة وفي قول يجب الا يتكرر دخولها كحطاب أو صياد (عینی ۱/۱۴۰۴)۔

مسلک حنابلہ: اس سلسلے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں بلا ارادہ قتال شرعی یا بلا حاجت متکررہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام جانا جائز نہیں، البتہ جو شخص بلا ارادہ قتال مباح یا حاجت متکررہ

کی بنا پر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو تو اس کے لئے احرام باندھنا واجب نہیں۔

من دخلها لقتال مباح أو من خوف أو حاجة متكررة كالحشاش و الحطاب....

تیسرے اور چوتھے قول کی دلیل:

إن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة حلالا وعلى رأسه المغفر وكذلك أصحابه ولم نعلم أحدا منهم أحرم يومئذ وكذلك روى أن ابن عمر دخلها بغير إحرام. لو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضىٰ إلى أن يكون جميع زمانه محرما فسقط للحرج.

۲۔ جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے خواہ وہ حج وعمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو، احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے جیسے احناف، ان کے نزدیک بھی ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا چاہئے جو تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت رکھتے ہیں، ایسا نہ کرنے میں مذکورہ بالا لوگوں کے لئے بہت بڑا حرج لازم آئے گا اور حرج کو شریعت میں اٹھا دیا گیا ہے، چنانچہ فقہاء احناف کے نزدیک میقات کے اندر رہنے والے لوگوں کو مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونے کی اجازت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن، فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

علامہ عینی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے یہ روایت پیش کرتے ہیں: روى عن ابن عباس أنه عليه السلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات.

لیکن علامہ عینی کے مذکورہ احتمال "والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات" کے برخلاف (عالمگیری ۱۱۳/۲) پر یہ صراحت موجود ہے: وكذلك الآفاقي إذا صار من أهل البستان كذا في محيط السرخسي (عالمگیری ۱۱۳/۲)۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد عمرہ نہیں کر سکتا یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں ہے، اور یہی حکم ان تمام لوگوں کا ہے جو مکی کے حکم میں آتے ہیں، فتح القدیر شرح ہدایہ میں حضرت عمر کا یہ قول منقول ہے:

وصح عن عمر أنه قال ليس لأهل مكة تمتع ولا قران (فتح القدیر ۷۸/۲)۔

اسی طرح درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط.

لیکن اگر مکی یا اس کے حکم میں آنے والا شخص باوجود ممانعت کے تمتع یا قران کرے تو فقہائے احناف کے نزدیک یہ دونوں عمل اس کی طرف سے واقع ہو جائے گا، البتہ ایسا کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور اس کے اوپر دم جبر

واجب ہوگا (فتح القدیر۲/۴۲۸) میں یہ منقول ہے: قال فی تحفة ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساؤا. أو عليهم دم الجبر ،اوراسی مفہوم کی عبارت (شامی ۲/۲۷۰) میں بھی موجود ہے۔

مکی کے حق میں تمتع اور قران کے عدم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

"ذلک لمن لم يكن اهله حاضر ی المسجد الحرام (بقرہ/۹۶) مکی کے لئے قران اور تمتع کے ممنوع ہونے پر علامہ برہان الدین مرغینانی لکھتے ہیں : لأن شرعها للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا فی حق الآفاقی (ہدایہ ا/۲۴۳)۔

ملاعلی قاری اس مسئلہ میں متوطن مکی اور مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں متوطن مکی کے لئے تمتع جائز نہیں ہے، ہاں جوشخص مکہ مکرمہ میں مقیم ہواس کیلئے بعض صورتوں میں تمتع جائز ہے اور اس کا تمتع بالکل صحیح اور سنت کے مطابق ہوگا، اور اس کے اوپر جنایت کا دم نہیں ہوگا بلکہ دیگر تمتع کرنے والوں کی طرح صرف دم شکر واجب ہوگا، وہ تحریر فرماتے ہیں:

ولا يبعد أن يفرق بين المكى المستوطن وبين المكى المقيم فيمتنع تمتع الأول دون الثانی (شرح اللباب/۱۵۴)۔

لہذا اگر مکہ میں اقامت کرنے والا شخص اشہر حج سے پہلے مکہ مکرمہ سے نکلا اور میقات کے باہر جاکر اپنی حاجت پوری کر کے اشہر حج میں عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ آیا اور پھر اسی سال حج بھی کیا تو کوئی حرج نہیں ہے، اس پر دوسرے متمتعین کی طرح صرف دم شکر ہوگا۔

۴۔ مکی شخص اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر جاسکتا ہے اور لوٹنے کے وقت عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ اور اسی سال حج کرنا چاہے تو حج بھی کرسکتا ہے، اس کے لئے اس مسئلہ میں کوئی تنگی اور دشواری نہیں ہے، احناف کے نزدیک اس کا یہ عمل خلاف سنت بھی نہیں ہوگا اور اس پر دم جنایت بھی لازم نہیں ہوگا، یہ تمتع اس صورت میں مسنون ہوگا، اس میں کسی طرح کی کراہت نہیں ہوگی، شرح لباب/ص ۱۵۳ پر مذکور ہے:

إن المكى اذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة فی أشهر الحج ثم حج من عامه لم يلزم الدم باتفاق الأربعة۔

پھر آگے لکھتے ہیں: والمراد بعد ملزوم الدم دم الجبر المتفرع على تركه السنة لأن دم المتعة سواء يكون شكرا عندنا وجبرا عند غيرنا فهو لازم اتفاقا (ص/۱۵۳)

پھر اس سے آگے ملاعلی قاری اپنی اسی شرح میں لکھتے ہیں: فمقصوده إن تمتعه حينئذ مسنونا غير مكروه (شرح لباب/ص ۱۵۳)۔

الغرض احناف اور دیگر ائمہ کے نزدیک مکی کے لئے جب ایسا کرنے کی گنجائش موجود ہے، احناف کے نزدیک مکی کا یہ تمتع مسنون اور غیر مکروہ ہے، لہذا اس میں تنگی اور دشواری کا کوئی مسئلہ سمجھ میں نہیں آتا۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے، کیونکہ عمرہ ایک مستقل عبادت ہے اوراس کے لئے کسی مہینے اور تاریخ کی قید نہیں ہے، صرف سال کے پانچ دنوں میں جو حج کے مخصوص ایام ہیں عمرہ مکروہ ہے، اور وہ پانچ دن، یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق ہیں۔

متمتع آفاقی عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے گا اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہیگا، لہذا حج سے پہلے دوسرے حلال اشخاص کی طرح سارے کام طواف اور عمرہ وغیرہ اس کے لئے جائز ہوگا۔

علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں: هـذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز لها تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف.

علامہ شامی نے درمختار میں تحریر فرمایا ہے: فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج (شامی ۲/۲۶۸)۔

علامہ ابو بکر جصاص رازی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں عبداللہ بن عباس کے واسطے سے حضرت عمرؓ کا ایک اثر نقل کیا ہے:

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنه قال سمعت عمر يقول: لواعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت (أحکام القرآن للجصاص ۱/۲۸۵)۔

دو عمروں کے درمیان فصل کا مسئلہ:

بعض حضرات کے نزدیک ایک سال میں صرف ایک مرتبہ کیا جاسکتا ہے، جیسے حسن بصری، ابن سیرین، امام مالک اور نخعی وغیرہم اسی کے قائل ہیں۔

قال النخعي: ما كانوا يعتمرون في السنة إلا مرة ولأن النبي ﷺ لم يفعله (مغنی ۳/۲۲۴)۔

صحابہ کرام کے ایک گروہ اور بہت سے تابعین اور فقہاء کے نزدیک ایک سال میں ایک سے زائد عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، یہ قول حضرت علی، ابو عباس، انس، عائشہ، عطاء، طاؤس، عکرمہ اور امام شافعی رحمہم اللہ سے مروی ہے۔

پھر مجوزین کے درمیان دو عمروں کے مابین کتنا فصل ہونا چاہئے اس بابت مختلف آراء ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک ماہ میں ایک عمرہ کی اجازت دی ہے۔

حضرت انس ایک عمرہ کے بعد حلق کراتے اور جب بال نکل آتا تو دوسرا عمرہ کرتے، حضرت عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے۔

حضرت عطاء کے بقول پے در پے عمرہ غیر مستحب ہے۔

امام احمد کے نزدیک دس دن سے قبل تکرار عمرہ نہیں ہونا چاہئے۔

احناف کے نزدیک اسی طرح کی وسعت بھی ہے بلکہ اس سے زیادہ، آفاقی متمتع اپنی سہولت کے ساتھ حج سے پہلے بار بار عمرہ کرسکتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔

۶۔(الف) عمل رمی میں نیابت مریض اور معذور کے لئے درست ہے:

رمی جمرات حج کے واجبات میں سے ایک واجب ہے، بلا عذر اس واجب میں نیابت درست نہیں، حاجی کوحتی الوسع اس کام کوخود انجام دینا چاہئے، البتہ جان کی حفاظت بھی شرع کے اہم مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، اسلئے جہاں رمی میں اتلاف جان یا ضرر شدید کا اندیشہ ہو نیابت صرف اسی جگہ درست ہو سکتی ہے، بغیۃ المناسک میں رمی کی ادائیگی صحت کی شرائط بیان کرتے ہوئے مصنف تحریر فرماتے ہیں:

الشرط السادس: أن يرمي بنفسه فلاتجوز النيابة فيه عند القدرة (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

ملاعلی القاری شرح اللباب میں یہی بات پانچویں شرط بنا کر لکھتے ہیں:

الخامس أن يرمي بنفسه فلا تجوز النيابة عند القدرة (شرح اللباب/۱۳۲)۔

معذورین کے لئے نیابت کا جواز مسند احمد اور ابن ماجہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے:

وعن جابر رضي الله عنه قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبّينا عن الصبيان ورمينا عنهم (فقہ السنۃ للسید السابق ۱/۶۳۳)۔

(ب) نیابت فی الرمی میں معذوری کا معیار:

تحدید عذر میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ عذر من جانب العباد کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اسی عذر کا اعتبار ہوگا جو من جانب اللہ ہو، جیسے محظورات احرام کا ارتکاب کوئی محرم کسی انسان کے مجبور کرنے سے کرڈالے تو اسے گناہ تو نہیں ہوگا لیکن جزاء لازم ہوگی، چنانچہ بغیۃ میں یہ تفصیل مذکور ہے:

ثم مرادهم بالعذر مايكون من الله فلو كان من العباد فليس بعذر حتى لو أكره على محظورات الإحرام كالطيب واللبس فيجب عليه الجزاء.

پس یہ بات واضح ہوگئی کہ عذر وہی معتبر ہوگا جو من جانب العباد نہ ہو منجانب اللہ ہو، اور اس کی تحدید اس بات سے کی جائے گی کہ وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو بلکہ اس درجہ کو پہنچ جائے کہ بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، چنانچہ بغیہ کے اندر اس کی صراحت اس طرح ہے:

وحد المريض أن يصير بحيث يصلي جالسا لأنه لايستطيع الرمي راكبا ولا محمولا إما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه بالرمي ضرر (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

کیونکہ ایسا شخص نہ تو سوار ہو کر رمی کر سکتا ہے اور نہ ہی محمول ہو کر۔ لہذا اس کے لئے رمی متعذر اور دشوار ہو چکی ہے، یا کم از کم اتنی بات تو ضرور ہے کہ رمی کی بناء پر اسے ضرر لاحق ہو سکتا ہے، چنانچہ اگر مریض اٹھا کر مرمی کے پاس لے جایا جا سکتا ہے اور رمی کی وجہ سے مرض میں اضافہ کا اندیشہ نہ ہو اور اٹھا کر لے جانے والا موجود ہو یا اجرت پر کوئی آدمی مل جائے اور یہ اجرت پر قادر ہے تو ایسے شخص کی نیابت درست نہ ہوگی، بغیہ میں ہے:

فإن كان مريض له قدرة على حضور المرمى محمولا ويستطيع الرمي كذلك من غير أن

يلحق ألم شديد ولا يخاف زيادة المرض ولا بطوء البرء لا يجوز النيابة عنه(بغیۃ المناسک/۱۰۰) ،الایہ کہ ایسے شخص کوسہارا دینے والا نہ ملے تو اس کے لئے نیابت جائز ہوگی إلا أن لا يجد من يحمله /ص ۱۰۰)

عمل رمی میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں:

عمل رمی میں مرد عورت دونوں برابر ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ عورتوں کے لئے رات میں افضل ہے، لہذا بغیر عذر کے نیابت عن المرأۃ بھی جائز نہیں ہوگی۔

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

ازدحام کے خوف سے رمی میں عورت کی نیابت درست نہیں:

رمی میں نیابت مذکورہ تحدید کے ساتھ درست ہے، محض ازدحام کی وجہ سے کسی صحت مند عورت کا دوسرے سے رمی کرانا درست نہیں ہوگا، اور ایسا کرنے کی صورت میں عورت پر جزا لازم ہوگی، چنانچہ بغیہ میں مذکور ہے:

قد تبين مما قد منا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تاخيره إلى الليل لافي جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بانفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (بغیہ/۱۰۰)۔

۷۔ حکومت کا حج یا عمرہ سے روکنا بھی احصار ہے:

سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، ایسے لوگ اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد پکڑ کر واپس کردیئے جائیں تو وہ بھی محصر ہیں کیونکہ جن اسباب سے احصار متحقق ہوتا ہے ان میں ایک سبب منع السلطان بھی ہے، بغیہ کے اندر مذکور ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين ألمتنا على الأصح كالكسر والفرج والعرج ومنع السلطان (بغیۃ المناسک/۱٦٦)۔

محصر کا احصار کس طرح ختم ہوگا:

احصار کے بعد احرام سے نکلنے کے لئے محصر پر ضروری ہے کہ کسی شخص کے توسط سے ہدی کا جانور یعنی بڑے جانور کا ساتواں حصہ یا ایک چھوٹا جانور بھیڑ یا بکری حرم میں بھیجے، اور اس کے ذبح کی تاریخ اور وقت کی تعیین کرے، جب اس جانور کے ذبح ہونے کا وقت گذر جائے تو یہ شخص حلال ہوجائے گا، اس سے پہلے محصر حالت احرام میں رہے گا اور محظورات احرام سے بچے گا، البتہ محصر ہدی کے ذبح ہونے سے پہلے احصار کی جگہ میں رہ سکتا ہے اور اپنے اہل وعیال میں بھی جا سکتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى"

شرح اللباب میں ملا علی القاری یہ آیت ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

يجب عليه أن يبعث الهدى لقوله تعالىٰ فيذبح عنه وكيله نيابةً عنه فى الحرم ويجب أن يواعده يوما معلوماً يذبح حتى يعلم وقت إحلاله (ص/۲۳٦)۔

محصر کے حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر ضروری نہیں ہے:

محصر کے لئے جانور کے ذبح ہوجانے کے بعد حلق یا قصر ضروری نہیں ہے لیکن اگر کرالے تو یہ بہتر ہوگا، لیکن اس کے علاوہ دوسرے محظورات احرام کے کرنے سے بھی اس کا احرام ختم ہوجائے گا، مثلاً مونچھ مونڈ لے، ناخن تراش لے وغیرہ (شرح اللباب/۲۴۱)۔

حلال ہونے کے صورت میں محصر پر کیا واجب ہوگا:

اگر محصر نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو اس پر ایک عمرہ کی قضا ہے، اگر حج کا احرام باندھا تھا تو اس کے ذمہ ایک حج اور ایک عمرہ ہے، اور اگر قران کی نیت سے احرام باندھا تھا تو اس پر ایک حج اور دو عمرے ہیں۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا سنت:

فقہ حنفی کے راجح اور مفتی بہ قول میں رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کو واجب قرار دیا گیا ہے لیکن صاحبین کا قول ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے، ان کے یہاں ان امور میں ترتیب ائمہ ثلاثہ کی طرح سنت ہے واجب نہیں، اور ترتیب کے خلاف ہوجانے کی صورت میں دم واجب نہیں ہے، امام ابوحنیفہ سے اس مسئلہ میں اس مشہور قول کے علاوہ دوسرے اقوال بھی موجود ہیں، درس ترمذی کے حاشیہ میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کے حوالہ سے مذکور ہے:

عن أبى حنيفة فى الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمى الجمرة أنه لاشئ عليه (باب الذى يجهل فيحلق رأسہ قبل أن يرمى جمرة العقبة)۔

تیسری روایت موطا امام محمد میں ''باب من قدم نسکا قبل نسک'' کے تحت منقول ہے:

قال محمد: وبالحديث الذى روى عن النبى ﷺ نأخذ أنه قال لا حرج فى شئ من ذلك وقال أبو حنيفة رحمه الله لا حرج فى شئ من ذلك ولم ير فى شئ من ذلك كفارة إلا فى خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً (بحوالہ درس ترمذی ۳/۱۵۲۔۱۵۳)۔

حجۃ الوداع میں اس مسئلہ میں صریح روایتیں ملتی ہیں، ترتیب کے خلاف کرنے والوں نے آپؐ سے سوال کیا لیکن آپ نے جواب میں ''لاحرج'' فرمایا:

عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف فى حجة الوداع بمنىٰ للناس يسئلونه فجاءه رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى فقال: ارم فلا حرج، فما سئل النبى ﷺ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج (متفق علیہ بحوالہ التعلیق الصبیح ۳/۲۴۲)۔

مختلف صحابہ کے جواب میں یہی جملہ ارشاد فرمانا اور دم کے وجوب کا حکم نہ کرنا اپنے ظاہر کے اعتبار سے وجوب دم کی نفی کرتا ہے، اگر واقعۃً وجوب دم ہوتا تو صریح سوال میں اس کے ذکر سے آپ کا سکوت بڑا تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، سائل کے جملہ میں لم أشعر مذکور ہے لیکن فقہ میں یہ بات مسلم ہے کہ عدم علم کی وجہ سے آدمی معذور نہیں مانا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا تھا کہ حج ایک نئی عبادت ہے اس سے پہلا پہلا سابقہ ہے عدم علم کی وجہ سے عند اللہ بچ جائے لیکن اس کی وجہ سے شرائع اور احکام کی معافی کہ اللہ کے رسول ﷺ ایک واجب کو نسیاً منسیاً کردیں اور اس کے بعد بھی اس کا ذکر کسی موقع پر نہ کریں شریعت کے مزاج سے مطابقت نہیں کرتا، شاید انہیں وجوہات کی بنا پر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے تحریر فرمایا:

والمشی فیمن حلق قبل أن یذبح أو نحر قبل أن یرمی أو رمی بعد ماأمسی أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ولم یأمر بکفارة والسکوت عند الحاجة بیان ولیت شعری هل فی بیان الا ستحباب صیغة أصرح من لا حرج ولا یتم التصریح إلابیان الرخص فی وقت الشدائد (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۶۵)۔

مذکورہ بالا تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجی مناسک حج اچھی طرح سیکھے سارا کام مرتب کرے، لیکن اس خاص مسئلہ میں اگر ترتیب بدل جائے اور وہ موجودہ صورت حال میں جس کی تفصیل سوال میں مذکور ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہوگا، اور اس مسئلہ میں امام کی دوسری روایت جو صاحبین کے قول کے قریب ہے عمل کی گنجائش موجود ہے۔

۹۔الف: آج عام طور پر دور دراز سے جانے والے لوگ حج تمتع کرتے ہیں ان کے لئے حج إفراد یا قران شاذ و نادر ہے، پھر بھی حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا محض عرف کی وجہ سے تمتع کی تعیین نہیں کرتا، اس کے لئے صریح اجازت کی ضرورت ہے، کسی ایک علاقے کا عرف احکام شرع کو بدلنے کے لئے کافی نہیں ہے (الاشباہ والنظائر ۱/۱۱۳) پر مذکور ہے:

التعارف الذی تثبت به الأحکام لا تثبت بتعارف بلدة واحدة.

حج فرض میں نیابت کے سلسلہ میں فقہاء احناف نے تقریباً بیس شرطیں ذکر فرمائی ہیں، منجملہ ان شرائط کے ایک یہ بھی ہے کہ مامور سفر کو اسی کام کے لئے خاص رکھے جس کا آمر نے حکم دیا ہے، مثلاً آمر نے حج کا حکم دیا ہے تو مامور بہ پہلے مکہ جاکر حج ادا کرے، اور اگر حج سے پہلے عمرہ کرلے گا تو یہ سفر حج کے لئے نہیں مانا جائے گا۔

ایک دوسری شرط فقہاء نے یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ حج کا حکم دینے کی صورت میں مامور کو میقات آمر سے احرام باندھنا ہوگا، اور تمتع کی صورت میں اس شرط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، اس لئے مطلق حج کا حکم دینے کی صورت میں تمتع کرنا آمر کے حکم کی خلاف ورزی ہوگی، البتہ آمر کی اجازت کے بعد کوئی حرج نہیں ہے۔

غنیۃ المناسک میں ہے: إن الأمر بالحج تضمن الأمر بأمور بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبرکوب أکثر الطریق وبجعل السفر له وبإفراد السفر له وبإحرامه من المیقات وکذا لو أمره بالعمرة فلو أخل بواحد فهو مخالف إلاإذا وجد الإذن (غنیۃ المناسک ۹/۱۲۷)۔

ہندوستان کے مشہور علماء کرام کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، مولانا ظفر احمد تھانوی نے "فتوی مظاہر العلوم" میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے، اور آمر کی اجازت کے بعد تمتع کے جواز کا فتوی دیا ہے، مولانا عبدالرحیم لاجپوری "فتاوی رحیمیہ" ۲۰۶/۲ پر تحریر فرماتے ہیں کہ احوط اور ارجح یہ ہے کہ اجازت کے باوجود تمتع کا احترام نہ باندھا جائے لیکن بہرحال آمر کی اجازت کے ساتھ تمتع کر لینے کی گنجائش ہے جیسا کہ غنیۃ کی عبارت میں صراحتاً مذکور ہے۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر محض اپنی آسانی کی خاطر حج بدل کرنے والے کیلئے درست نہیں ہے۔

(ج) شریعت نے بہت ساری جگہوں پر ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا ہے، اگر آمر نے صریح اجازت نہیں لی لیکن دیانتداری کے ساتھ محض اپنی آسانی کے لئے نہیں، اس کا گمان غالب ہے کہ اگر میں آمر سے اجازت لیتا تو وہ تمتع کی اجازت دے دیتا اس صورت میں بھی مامور کے لئے تمتع کا جواز نکل سکتا ہے، لیکن ہمارے فقہاء کی مذکورہ تفصیل کو ملحوظ رکھتے ہوئے مامور کو چاہئے کہ آمر سے اس مسئلہ کو واضح کرے۔

(د) اگر چہ مامور بالحج آمر کی اجازت سے تمتع کرتا ہے پھر بھی اسے دم تمتع اپنے پاس سے ادا کرنا چاہئے، کیوں کہ اس دم کی بنیادی وجہ ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی سے فائدہ اٹھانا ہے اور یہ فائدہ مامور بالحج کو مل رہا ہے، اس لئے بنیادی طور پر دم تمتع بھی اسی کے ذمہ ہے، الا یہ کہ آمر نے اس کی بھی اجازت دے دی ہو، وہ اپنے مال کا مالک ہے، اس کی اجازت کے بعد اس کے پیسے سے دم تمتع دینا بھی جائز ہوگا۔

۱۰۔ حائضہ اور نفساء کے لئے حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت جائز نہیں:

(الف) سوال میں لکھی ہوئی جملہ پریشانیوں کے باوجود حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت جائز نہیں، اگر کرے گی تو گنہ گار ہوگی، ایسی عورت کو حتی الامکان حج کمیٹی کے ذریعہ ویزا بڑھانے کی کوشش کرنی چاہئے، اگر کوئی گنجائش ٹھہرنے کی نہیں نکل سکی اور بغیر زیارت واپس جانے سے حج نامکمل رہ جاتا ہے، دور دراز والوں کے لئے لوٹ کر آنا ایک غیر معمولی مسئلہ ہے، اس طرح کی مجبوری میں پھنس کر اگر کوئی عورت حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت کر ہی ڈالے تو اگر چہ وہ گنہ گار ہوگی لیکن اس کا رکن ادا ہو جائے گا، اس کے گناہ کا تعلق اللہ رب العزت سے ہے اور انہوں نے ایک ضابطہ بیان کر دیا ہے: "لایکلف اللہ نفسا إلا وسعها" اگر واقعی اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا تو اللہ رب العزت کی ذات سے پوری امید ہے کہ اس کا عذر قبول فرمائیں گے۔

فتح القدیر میں دو وجہوں سے ایسی عورت کے لئے طواف کو ناجائز کہا گیا ہے: ایک تو اس لئے کہ طواف مسجد میں کیا جاتا ہے اور حیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ طواف بذات خود بھی ایک عمل ہے جو طہارت کا متقاضی ہے، یعنی طہارت واجبات طواف میں سے ہے، لہذا ان دو امور کی وجہ سے ناجائز ہوگا، فتح القدیر کی عبارت اس طرح ہے:

الحاصل ،أنه حرمة الطواف لوجهين : دخولها المسجد وترك واجب الطواف فإن الطهارة واجبة فيه فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر (فتح القدیر ۳۳۸/۲)۔

(ب) اگر کوئی عورت حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کرہی لے تو وہ منہی عنہ ہے اور اس کے ذمہ اعادہ لازم ہے، اگر اعادہ نہ کرسکی تو اس پر دم لازم ہے اور حج مکمل ہوجائے گا، فتح القدیر کی عبارت میں اس کی صراحت ہے:

فإن طافت كانت عاصية ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (۴۳۸/۲)

علامہ شامی نے ابن امیر الحاج کی منسک کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها : لا يحل لک دخول المسجد ولو دخلت وطفت أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/ ۲۵۷)۔

(ج) حالت ناپاکی یعنی جنابت، حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے والوں اور کرنے والیوں پر بدنہ کا ذبح کرنا واجب ہوگا، بکرا نا کافی ہوگا، درمختار میں ہے:

وتجوز الشاة (في الحج) في كل شيء إلا في طواف الركن جنبا أو حائضا (درمختار علی ہامش الشامی ۲/ ۳۴۳)۔

(د) دم کی ادائیگی حدود حرم کی میں ہوگی، اپنے مقام پر اسے نہیں ادا کیا جاسکتا، درمختار اور فقہ کی دوسری کتب میں اس کی صراحت موجود ہے: ويتعين الحرم للكل (۲/ ۳۴۴)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں محرم کے مرنے پر عورت کب محصر ہوگی اور کب نہیں ہوگی؟

عدت حج وعمرہ ادا کرنے سے مانع نہیں، عدت طلاق یا وفات میں عورت کے لئے حج اور عمرہ ادا کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے سفر میں شوہر یا دوسرا محرم جو عورت کے ساتھ ہے اگر مرجائے تو عورت محصر ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی صراحتیں موجود ہیں، اگر زوج یا محرم کا انتقال ایسی جگہ ہو کہ اس مقام اور مکہ کے درمیان شرعی مسافت کی دوری ہے تو عورت محصر قرار پائے گی اور اس کے لئے آگے جانا ممنوع ہوگا، اور اگر ایسی جگہ انتقال ہوا کہ اس مقام اور مکہ کے درمیان شرعی مسافت کی دوری نہیں پائی جاتی تو عورت محصر نہیں ہوگی اور اس کے لئے حج اور عمرہ کرنا درست ہوگا، مثلاً اگر زوج یا محرم مکہ مکرمہ میں مرجائے تو عورت عدت کے دوران اپنے حج وعمرہ کے سارے کام انجام دے سکتی ہے، یا جدہ کے قریب انتقال ہوا ایسی جگہ جہاں سے مکہ مکرمہ کی دوری مسافت شرعی سے کم ہے تو عورت کے لئے مکہ جانا اور اپنے مناسک ادا کرنا درست ہوگا، بغیۃ المناسک میں ہے:

ومنه (من الإحصار) موت المحرم للمرأة في الطريق أو زوجها إذا كان بينها وبين مكة وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (ص/ ۱۶۷)۔

شرح اللباب میں ہے: السادس موت المحرم أو الزوج للمرأة وزاد في نسخة أن على مسيرة سفر من مكة ولا بد من هذا القيد على القول الا صح (شرح اللباب/ ۲۳۳)، اور علامہ شامی نے

اسی طرح کی عبارتیں لباب اور بحر کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ دو مستقل مواضع ہیں، اگر چہ مکہ شہر کی آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے آج درمیان کا خلاء پر ہو چکا ہے، اور ممکن ہے کہ انتظامی امور میں مکہ مکرمہ کو ضلع کا ہیڈ کوارٹر اور منیٰ کو اس کا حصہ ہونے کی حیثیت ہو، لیکن فقہاء نے ان دونوں مواضع کو دو الگ الگ آبادیاں تسلیم کیا ہے ان کو مکہ کا تابع مانا ہے، فقہاء نے تابع ماننے کے لئے ایک معیار یہ بنایا ہے کہ ایک موضع کے لئے سکان کے جمعہ کی حاضری ضروری ہو اور انہیں جمعہ کے لئے دوسرے موضع میں جانا پڑے، دریافت کرنے پر یہ معلوم ہوا کہ اہل منیٰ جمعہ منیٰ ہی میں پڑھتے ہیں، پہلے منیٰ کوئی مستقل آبادی نہیں تھی اب ایک مستقل آبادی ہو چکی ہے، دوسرے یہ کہ منیٰ جانے والا حاجی ۹/تاریخ کو عرفات جاتا ہے اور رات مزدلفہ میں گذارتا ہے اور صبح کو منیٰ میں آتا ہے، اس لئے بھی مکہ کے قیام اور منیٰ کے قیام کو الگ الگ حیثیت حاصل ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں:

وفی المنية والتحفة هذا إذا كان كل واحد منهما أصلاً كمكة ومنىٰ أو كالكوفة والحيرة فإذا كان أحدهما تبعا لآخر بأن نوى الإقامة فى المصر وفى موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة يصير مقيما لأنهما مكان واحد (عینی ۲/۹۲۵)۔

لہٰذا اگر مکہ میں پندرہ یوم کی اقامت کی نیت ہے تو حج کرنے والا شخص مقیم ہوگا اور مکہ اور منیٰ میں ملا کر پندرہ یوم اقامت کی نیت ہے تو وہ مسافر ہوگا۔

۱۳۔ حرمین میں رمضان میں وتر کی نماز جماعت سے ہوتی ہے، امام وتر کی دو رکعتوں کے بعد فصل کرتا ہے اور سلام کے بعد ایک رکعت پڑھتا ہے، حنفی مقتدی اس صورت میں کیا کرے۔ درمختار میں فصل کی صورت میں اقتداء کو ممنوع لکھا ہے، لیکن بہر حال مسئلہ مجتہد فیہ ہے، حرمین کی جماعت سے علیحدگی، درمیان صف سے نکلنا، جماعت مسلمین میں اختلاف کی ایک ظاہری شکل کا پیدا ہونا، یہ سب ایسی باتیں ہیں کہ اس سے اجتناب امت مسلمہ کے لئے ضروری ہے، حدیث میں اس کی گنجائش موجود ہے، حنفی فقیہ ابوبکر الرازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے مبتلیٰ بہ لوگوں سے دریافت کرنے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ حرمین کی جماعت کی مخالفت یا اس سے علیحدگی ایک مشکل مسئلہ ہے، اس لئے احناف کو حدیث کی گنجائش کو مدنظر رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں زیادہ شدت اپنانا مناسب نہیں معلوم ہوتا، البحر الرائق میں یہ عبارت ملتی ہے۔

وجوز أبو بكر الرازی ويصلي معه بقية الوتر لأن الإمام لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدت بإمام قدر عف (البحر ۲/۳۹)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے اہم اور مشکل مسائل

مفتی شبیر احمد قاسمی

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

جدہ اور محاذات میقات بھی میقات ہیں:

سرکار دو عالم ﷺ کے مقرر کردہ کل پانچ میقات ہیں:

(۱) ذوالحلیفہ (۲) جحفہ جس کو اس زمانے میں رابغ کہتے ہیں، (۳) قرن المنازل (۴) یلملم (۵) ذات عرق، یہ پانچ مقامات حدیث میں میقات ہیں، بغیر احرام ان مقامات سے آگے بڑھنا جائز نہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میقاتوں کے محاذات کو بھی میقات کا حکم حاصل ہے یا نہیں؟ جیسا کہ طائف وجدہ وغیرہ محاذات میقات یا اس سے دوری پر واقع ہیں، ان کو میقات کے حکم میں قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

تو اس سلسلے میں بعض علماء نے محاذات میقات کو حکم میقات میں تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر فقیہ العصر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ مہاجر مدنی، حضرت تھانویؒ، علامہ ابن حجر مکی، علامہ ابن زیاد یمنی، اور صاحب غنیۃ الناسک وغیرہ نے محاذات میقات کو بھی میقات کے حکم میں قرار دیا ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک جدہ اور طائف بھی میقات ہے، لہذا ساحلی علاقہ سے بحری جہاز سے پہنچنے والوں کے لئے نیز مغربی ممالک سے ہوائی جہاز سے پہونچنے والوں کے لئے مذکورہ علماء کبار کے نزدیک احرام باندھنا بلا کراہت جائز ہوگا، اور ان حضرات کی رائے زیادہ صحیح اور معتبر ہے اس لئے اس کو معمول بہ اور مفتی بہ قرار دیا جائے گا۔ (مستفاد امداد الفتاوی ۱۶۹/۲، فتاوی خلیلیہ ۹۲/۱، جواہر الفقہ ۴۷۸/۱، زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک رص ۶۱)۔

مگر شمالی شرقی اور شرقی جنوبی ممالک سے ہوائی جہاز سے جدہ پہونچنے والوں پر پہلے ہی سے احرام باندھ لینا لازم ہوگا، کیونکہ شمالی شرقی ممالک سے آنے والوں کے سامنے قرن المنازل یا یلملم یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں سے احرام باندھنا لازم ہے، اور شرقی جنوبی ممالک سے آنے والوں کے سامنے ذوالحلیفہ یا ذات عرق یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں سے احرام باندھنا لازم ہے، کیونکہ اول میقات سے بلا احرام گذرنا مکروہ تحریمی اور موجب دم ہے، ہاں البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے میقات میں جاکر احرام باندھنے کی وجہ سے دم ساقط ہو جائے گا، مگر کراہت بھی باقی رہتی ہے۔ (ایضاح المناسک رص ۸۵)۔

لو جاوز ميقاتا من المواقيت الخمسة يريد الحج أو العمرة فجاوزه بغير احرام ثم عاد قبل أن يحرم وأحرم من الميقات وجاوزه محرما لا يجب عليه دم بالإجماع (بدائع ۱۶۵/۲) وعليه العود إلى الميقات الذى جاوزه أو إلى غيره أقرب أو أبعد وإلى ميقاته الذى جاوزه أفضل الخ غنية الناسك رص ۳۰)۔

اگر پانچوں میقات میں سے کسی ایک سے بلا احرام تجاوز کر گیا ہے اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ بھی رکھتا ہے تو بلا احرام گذرنے کے بعد پھر احرام سے قبل کسی میقات میں آ کر احرام باندھ لیتا ہے اور پھر محرم بن کر گذرتا ہے تو بالا جماع دم لازم نہ ہوگا۔ اس پر گذرے ہوئے میقات یا کسی دوسرے میقات جو پہلے سے قریب ہو یا بعید اس پر لوٹنا لازم ہے اور اپنے میقات پر لوٹنا زیادہ افضل ہے۔

ا۔ آفاقی کا بلا احرام دخول مکہ:

آفاقی ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو میقات سے باہر کے رہنے والے ہیں، اگر یہ لوگ حج یا عمرہ کے ارادے سے مکہ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کریں، تو تمام ائمہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، لہذا اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کریں گے تو بالاتفاق ایک دم کفارہ میں واجب ہوگا، اور اگر دخول مکہ کا ارادہ ہے مگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں ہے، بلکہ دوستوں سے ملاقات یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے داخل ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علماء امت کے دو فریق ہیں:

فریق اول: حضرت امام حسن بصریؒ، امام بخاریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جو آفاقی حج یا عمرہ کا راادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز ہے اور اس پر کوئی دم یا کفارہ بھی نہیں ہے، ہاں البتہ احرام باندھ کر جانا مستحب ضرور ہے (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

نیز حضرت امام شافعیؒ اور امام مالک کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یہی قول مفتی بہ اور معمول بہ ہے۔

فریق ثانی: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابوثور اور لیث بن سعد کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ اور امام شافعی کے قول مشہور کے مطابق جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز نہیں ہے، اگر گذر جائے گا تو حضرت امام شافعیؒ اور ابوثور کے نزدیک کفارہ یا دم لازم نہ ہوگا، مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک عمرہ یا حج کرنا لازم ہو جائے گا، اور بلا احرام گزرنے کی وجہ سے ایک دم بھی لازم ہو جائے گا۔ (نخب الافکار ۵/۱۹۴)۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب آفاقی دخول مکہ کے ارادے سے میقات سے تجاوز کرے گا تو اس پر ایک حج یا عمرہ کرنا لازم ہو جاتا ہے، چاہے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں، دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ میں سے ایک عبادت لازم ہو جاتی ہے اس لئے بلا احرام تجاوز جائز نہیں ہوتا، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ارادے کے یہ عبادت لازم نہیں ہوتی، اس مسئلہ کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

مذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول و مالك في روايته وابن وهب و داؤد بن علي و اصحابه الظاهرية أنه لا باس بدخول المحرم بغير إحرام و مذهب عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد والثوري وابي حنيفة واصحابه و مالك في رواية وهي قوله الصحيح

والشافعي في المشهور عنه و احمد وأبي ثور والحسن بن حي لايصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل مكة إلا بالإحرام فإن لم يفعل أساء ولاشيء عليه عند الشافعي وأبي ثور و عند أبي حنيفة عليه حجة أو عمرة الخ (عمدۃ القاری ۹/۲۲۴، ۲۰۵/۱۰، نخب الافکار قلمی ۱۹۴/۵)۔

حضرت امام ابن شہاب زہری حسن بصری اور امام شافعی کے ایک قول میں اور امام مالک کی ایک روایت میں اور ابن وہب اور داؤد ابن علی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام اعطاء ابن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام مالک کی راجح روایت میں اور امام شافعی کے قول مشہور اور امام احمد، امام ابوثور اور حسن بن حی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کا مسکن میقات سے باہر ہے اس کے لئے بلا احرام مکۃ المکرمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اگر بلا احرام داخل ہوا تو اس نے بہت برا کیا۔ اور امام شافعی اور ابوثور کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک حج یا ایک عمرہ کرنا لازم ہے۔

لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا (بدائع ۱۶۴/۲)۔

اگر ان میقاتوں سے گذرتے وقت مکۃ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہے تو احرام کے بغیر گذرنا جائز نہیں ہے، گذرتے وقت حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کا قصد ہو ہر صورت میں ہمارے نزدیک احرام باندھنا لازم ہے۔

۲۔ میقات سے بلا احرام بار بار گذرنے کی ضرورت:

ماقبل کی تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز نہیں ہے، حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں ہر صورت میں احرام لازم ہے، اور اسی طرح اگر مکی میقات سے آفاق میں جائے گا تو اس پر بھی واپسی میں احرام باندھنا لازم ہوتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج کل کے زمانہ میں کاروباری لوگوں کو کثرت کے ساتھ بار بار آنے اور جانے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اہل مکہ کو بار بار مدینہ جانا پڑتا ہے اور اہل مدینہ کو بار بار مکۃ المکرمہ اپنے کاروبار کے لئے جانا پڑتا ہے تو اگر ان پر ہر مرتبہ احرام باندھ کر عمرہ کا حکم لگایا جائے گا تو شدید مشقت اور حرج لازم آجاتا ہے تو ان کے لئے شرعی طور پر کوئی رعایت اور گنجائش ہو سکتی ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ مہینے دو مہینے میں آتے جاتے ہیں ان کے حق میں تو کوئی گنجائش نہ ہوگی، البتہ جو لوگ روزانہ یا ہر ہفتہ آتے جاتے ہیں ان لوگوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کے دو طریقے ہم کو نظر آتے ہیں:

طریقہ اول: ضرورت اور حاجت شدیدہ کی وجہ سے ان لوگوں کے لئے حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علی، عبداللہ بن وہب، ابوثور وغیرہ کے مسلک پر اس مسئلہ میں عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

طریقہ دوم: حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والے اورعمال اورتجار اور کمانے والے جو بار بار جاتے آتے ہیں ان کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی اجازت ہے۔

اسلئے کہ اگر ہر بار ان پر احرام کی پابندی لگائی جائے گی تو سخت مشقت کا خطرہ ہے، مصنف ابن ابی شیبہ اور نخب الافکار وغیرہ میں ابن عباس کی روایت اس طرح کے الفاظ سے مروی ہے:

عن ابن عباس قال لا يدخل أحد مكة إلا بإحرام إلا الحطابين والعمالين وأصحاب منافعهما الحديث (نخب الافکار قلمی ۲۱۹/۵، مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱۱/۴، طحاوی شریف من عطاء ۴۳۸/۱، تلخیص الحبیر ۲۱۱/۱)۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کوئی شخص مکہ المکرمہ بلا احرام داخل نہیں ہوسکتا البتہ لکڑیاں لانے والے اور کمزور ملازمین اور کمائی کرنے والے بلا احرام گذر سکتے ہیں۔

اور حنفی مسلک کے فقہاء اور محدثین بھی ضرورت کی وجہ سے میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والوں اور ان کی طرح ضرورت سے بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کی گنجائش لکھتے ہیں اور اس طرح کے الفاظ نقل فرماتے ہیں:

كره الأكثر دخولها بلا إحرام ورخصوا للحطابين ومن أشبههم (اوجز المسالک ۳۳۲/۳، ۷، عمدۃ القاری ۲۰۵/۱۰، تخریج ہدایہ ۲۱۵/۱)۔

اکثر علماء نے بلا احرام داخل ہونے کو مکروہ کہا اور حطابین اور ان جیسوں کے لئے اجازت دی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ بار بار میقات سے باہر جانے والے کی اور بار بار مکہ المکرمہ میں اپنی ضرورت کے لئے داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے، اور ان پر کوئی کفارہ بھی نہیں ہے۔

صاحب التسہیل الضروری لکھتے ہیں کہ تجارتی ضرورت کے لئے بار بار آنے جانے اور سواقین کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی گنجائش ہے:

لو سومح في ذلك لمن يحتاج إلى الدخول متكررٌ الكسب ما يحتاج إليه من نفقة عياله كالسواقين قياسا على الحطابين لكان له وجه (التسہیل الضروری ۱۸۴/۱)

اگر اس سلسلہ میں ایسے شخص کو گنجائش دی جائے جو اپنے بال بچوں کی معاشی ضروریات حاصل کرنے کے لئے بار بار داخل ہوتا رہتا ہے جیسا کہ ڈرائیور وغیرہ تو حطابین پر قیاس کرکے اس کے لئے گنجائش ہوسکتی ہے۔

۳۔(الف) مکی کا اشہر حج میں میقات سے باہر جاکر واپسی میں عمرہ کرنا:

اگر مکی اشہر حج میں میقات سے باہر کسی ضرورت کے لئے جاتا ہے تو واپسی میں اس کی تین شکلیں نظر آتی ہیں:

شکل ا: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکان عمرہ ادا کرکے

حلال ہو جاتا ہے اور وہ اسی سال حج نہیں کرتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ اور دم وغیرہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے واپسی میں احرام کے ذریعہ میقات کا حق ادا کر دیا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز المیقات لا یحل له العود بلا إحرام الخ(تاتارخانیہ ۴۷۵/۲)۔

مکی جب مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کر جائے تو واپسی میں بلا احرام تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

شکل ۲: وہ مکی واپسی میں بلا احرام میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہو جاتا ہے تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ میں ایک دم واجب ہو جائے گا، ہاں البتہ اگر دوبارہ میقات یا محاذات میقات میں جا کر احرام باندھ کر عمرہ ادا کرتا ہے تو واجب شدہ دم ساقط ہو سکتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

من جاوز آخر المواقیت بغیر إحرام ثم عاد إلیه وهو محرم ولبیّ فیه فقد سقط عنه الدم الذی لزمه بالمجاوزة بغیر إحرام لأنه قد تدارک ما فاته (البحر الرائق ۴۸/۳)۔

جو شخص آخری میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے پھر میقات پر لوٹ کر احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو وہ دم اس سے ساقط ہو جاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے لازم ہو چکا تھا، اس لئے کہ اس نے مافات کو پا لیا ہے۔

شکل ۳: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیتا ہے اور پھر اسی سال حج بھی کر لیتا ہے تو یہ اس کا حج حج تمتع نہ ہوگا اور نہ ہی اس کو تمتع کا ثواب ملے گا اس لئے کہ حج تمتع کے لئے شرط یہ ہے کہ عمرہ اور حج ایسے ایک سفر میں کیا جائے کہ دونوں کے درمیان اپنے وطن نہ پہونچ جائے جس کو فقہاء المام صحیح کہتے ہیں۔

اور مکی جب میقات سے احرام باندھ کر مکہ پہونچ جاتا ہے تو لازمی طور پر اس کی طرف سے المام صحیح کا ثبوت ہو جاتا ہے اور حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح مفسد تمتع ہے، اس لئے مکی اگر تمتع کر بھی لیتا ہے تو اس کا تمتع صحیح نہ ہو گا اور اس پر ایک دم جبر بھی لازم ہو جائے گا جس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور دم جبر اس لئے لازم ہے کہ اس نے امر ممنوع کا ارتکاب کر لیا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو اعتمر هذا المکی فی أشهر الحج و حج من عامه لا یکون متمتعا لانه ملمٌ بأهله بین النسکین حلالا إن لم یسق الهدی و کذا إن ساق الهدی لا یکون متمتعا بخلاف الآفاقی.. و مقتضی هذه أن تمتع المکی باطل لوجود الإلمام الصحیح بین إحرامیه سواء ساق الهدی أو لا (شامی ۵۶۸/۳، عنایہ ۱۵/۳)۔

اگر اس مکی نے اشہر حج میں عمرہ کر لیا ہے اور اسی سال حج بھی کر لیا ہے تو وہ متمتع نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حج و عمرہ دونوں نسک کے درمیان وطن پہونچ کر حلال ہو کر اپنے اہل سے ملاقات کر لیا ہے اگر ہدی ساتھ میں نہ لایا ہو،

اور ایسا ہی اگر ہدی ساتھ میں لاتا تب بھی متمتع نہ ہوتا بخلاف آفاقی کے، اور اس کا متمنی یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے دو احراموں کے درمیان المام صحیح پائے جانے کی وجہ سے، سوق ہدی کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اس کو صاحب تاتارخانیہ ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي و إنما لهم أن يؤدوا العمرة أو الحج قارنوا أو تمتعوا فقد أساؤا ويجب عليهم الدم لإساءتهم ولا يباح لهم الأكل من ذلك اللحم تاتارخانیہ ۲/۵۲۸)۔

اور جو میقاتوں کے اندر رہتا ہے وہ مکی کے حکم میں ہے اور یقیناً اس کو صرف عمرہ یا صرف حج کرنے کی اجازت ہے، لہذا جب قران یا تمتع کریں گے تو گنہگار ہوں گے اور اس گناہ کی وجہ سے ان پر دم لازم ہوگا، اور ان کے لئے اس دم کے گوشت میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔

(ب) مکی کا میقات سے باہر جاکر واپسی میں حج قران کرنا:

اگر مکی اشہر حج آنے سے کافی پہلے میقات سے باہر ضرورت کے لئے چلا جائے اور اشہر حج آنے کے بعد واپسی میں میقات سے حج قران کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو جائے اور آفاقی کی طرح احرام کی پابندی کر کے حج قران ادا کرتا ہے تو اس کا حج قران بلا کراہت صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اشہر حج سے قبل میقات سے باہر جانے کی وجہ سے وہ مکی آفاقی کی طرح ہو گیا ہے، اور اگر اشہر حج میں میقات سے باہر جاکر واپسی میں میقات سے حج قران کا احرام باندھ لیتا ہے تو ایسی صورت میں اس کا حج قران جائز نہ ہوگا، اور دونوں صورتوں میں اس پر ایک دم واجب ہو جائے گا اور یہ دم جبر ہوگا اس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز و أساء وعليه دم جبر (درمختار ۳/۵۶۷) و تحته في الشامية فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات وقول المحبوبي هو الصحيح (شامی ۳/۵۶۷، غنایہ ۳/۱۵)۔

مکی اور جو شخص مکی کے حکم میں ہے اس کے لئے صرف حج افراد جائز ہے، اگر حج قران یا حج تمتع کر لے تو جائز ہوگا لیکن گنہگار ہوگا اور ایک دم کفارہ بھی لازم ہوگا۔ اس کے تحت شامیؒ لکھتے ہیں کہ اگر وہ کوفہ جاکر واپسی میں حج قران کر لیتا ہے تو بلا کراہت صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقاتی ہو گئے اور وہ آفاقی کے حکم میں ہو گیا ہے۔ محبوبی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اشہر حج سے قبل آفاق میں گیا ہو، اور اگر اشہر حج میں گیا ہے تو قران جائز نہ ہوگا، لہذا اس کا اشہر حج میں آفاق میں جانے کی وجہ سے مکی ہونے کا حکم ختم نہ ہوگا، اور محبوبی کا قول صحیح اور مفتی بہ ہے۔

(ج) مکی نے اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج کا احرام باندھ لیا:

مکی اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج کا احرام باندھ کر آئے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

ا۔ مکی نے مکہ سے باہر جاتے وقت واپسی میں حج کا احرام میقات یا حل میں باندھ کر آنے کا ارادہ کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں اس پر کفارہ میں ایک دم دینا لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کے حج کا میقات حدود حرم ہے ،اس نے گویا اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کر لیا ہے جو موجب دم ہے۔

۲۔ مکی نے مکہ سے نکلتے وقت یہ ارادہ نہیں کیا کہ حدود حرم سے باہر حل یا آفاق میں جا کر حج کا احرام باندھنا ہے بلکہ اپنی مخصوص ضرورت کے لئے نکلا ہے اور چونکہ حج کا موسم ہے تو واپسی میں حل یا میقات سے بجائے عمرہ کے حج کا ارادہ کر لیا تو ایسی صورت میں اس کا حج اسی احرام کے ساتھ بلا کراہت جائز ہو جائے گا اور کوئی دم بھی لازم نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ولو خرج المكي من الحرم فأحرم بحجة يلزم دم لأن وقته في الحج الحرم على ما بينا الخ (تبیین الحقائق ۲/۴۷۷) وفي الهداية وإذا خرج المكي من الحرم يريد الحج و وقف بعرفة فعليه شاة لأن وقته الحرم وقد تجاوزه بغير إحرام و تحته في البناية قوله يريد الحج لأنه لو خرج من الحرم لأجل حاجة ثم أحرم بحج لشئ عليه عاد أو لم يعد لأنه لما خرج إلى ذلك الموضع لحاجة صار من أهله (بنایہ شرح ہدایہ ۱/۷۱۵۸)۔

اور اگر مکی حدود حرم سے باہر نکلا پھر حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم لازم ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے حج کا میقات حدود حرم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب مکی نے حرم سے حج کے ارادے سے نکل کر عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس پر ایک دم ہے، اس لئے کہ اس کا میقات حدود حرم ہے اور اس نے بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کر لیا ہے۔ اور اس کے تحت بنایہ میں ہے کہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو اس لئے کہ اگر حدود حرم سے کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا ہے پھر حج کا احرام باندھ لیا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے لوٹ کر آتا ہو یا نہ آتا ہو، اس لئے کہ جب وہ اس مقام میں کسی حاجت کے لئے نکلا تو وہ اس مقام والوں میں سے ہو گیا ہے۔

بے موقع احرام سے مکی پر تعدد دم:

مکی کے لئے قران یا تمتع کرنا جائز نہیں، اور حج کا احرام حدود حرم سے باہر جا کر باندھنا اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھنا جائز نہیں، لہذا اگر مکی حج قران یا تمتع کرتا ہے اور حج کا احرام حل میں جا کر اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھتا ہے تو ایسی صورت میں اس پر تین دم واجب ہو جائیں گے: (۱) قران یا تمتع کی وجہ سے (۲) حج کا احرام حل میں جا کر باندھنے کی وجہ سے (۳) عمرہ کا احرام حدود حرم میں جا کر باندھنے کی وجہ سے، یہ کل تین دم واجب ہو جائیں گے ان میں سے ایک کا بھی گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ولو قرن المکی أو تمتع فاحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم فعلیه ثلاثة دماء دمان لترک الوقتین و دم للقران أو للتمتع وهو دم جبر(غنیۃ الناسک ۳۰)

اور اگر مکی نے قران یا تمتع کرلیا ہے اور حج کا احرام حل میں جا کر اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھا ہے تو اس پر تین دم لازم ہو جائیں گے، دو دم بے موقع احرام باندھنے کی وجہ سے اور ایک دم قران یا تمتع کی وجہ سے، اور یہ دم دم جبر ہے اس لئے اس میں سے کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

۴۔ مکی کا میقات سے باہر جا کر واپسی میں احرام:

جب اہل مکہ میں سے کوئی میقات سے باہر جائے گا تو پھر واپسی میں اگر حج یا عمرہ کا ارادہ کرتا ہے تو سب کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے اگر بلا احرام داخل ہوگا تو جرمانہ میں ایک دم واجب ہوگا۔

اور اگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علیؒ، ابن وہب اور ظاہریہ کے نزدیک احرام لازم نہیں ہے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، بلا احرام داخل ہوگا تو ایک دم لازم ہو جائے گا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز المیقات لا یحل له العود بلا إحرام لکن إحرامه من المیقات (شامی ۲/۴۷۸)۔

مکی نے مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کرلیا ہے تو اس کے لئے واپسی میں بلا احرام لوٹنا جائز نہیں ہے مگر اس کا احرام میقات سے ہوگا۔

عند الشافعی إنما یلزمه الإحرام إذا أراد دخول مکة للحج او للعمرة أما إذا کان لأمر آخر فلا یلزمه (تاتارخانیہ ۲/۴۷۵، بدائع ۲/۱۶۴)

اور امام شافعیؒ کے نزدیک احرام اس وقت لازم ہوتا ہے کہ جب حج یا عمرہ کا ارادہ کرتا ہو لہذا جب اس کے علاوہ کسی اور کام کے لئے ہو تو احرام لازم نہیں ہے۔

دم ساقط ہونے کی شکل:

اگر آفاقی بلا احرام میقات سے تجاوز کر کے حدود حرم اور مکۃ المکرمہ میں داخل ہو گیا ہے یا جو مکی میقات سے باہر جانے کے بعد بلا احرام میقات سے گذر کر مکۃ المکرمہ میں داخل ہو گیا ہو تو اس کے اوپر جرمانہ کا دم واجب ہو چکا ہے، اب اگر وہ دوبارہ کسی بھی میقات میں جا کر حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر آئے گا تو واجب شدہ دم اس کے اوپر سے ساقط ہو جائے گا اور بلا احرام میقات سے گذرنے کا جو گناہ ہوا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح گذرے ہوئے میقات کے محاذات یا اس سے دور جا کر بھی احرام باندھنا جائز ہے (غنیۃ الناسک ۳۰)۔

لو أحرم بعد ما جاوز المیقات قبل أن یعمل شیئا من أفعال الحج ثم عاد إلی المیقات

ولبیّ سقط عنه الدم(بدائع ۱۶۵/۲)من جاوز وقته غیر محرم ثم أتی وقتا آخر وأحرم منه أجزاه ولو کان أحرم من وقته کان أحب إلی (فتح القدیر۴۲۶/۲)۔

اگر میقات سے بلا احرام گذر جانے کے بعد حج یا عمرہ کے کسی رکن کے ادا کرنے سے قبل حل یا حرم میں احرام باندھ لیا ہے پھر واپس میقات میں آ کر احرام کا تلبیہ پڑھ لیا ہے تو لازم شدہ دم اس سے ساقط ہو جائے گا۔ جو اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے پھر کسی دوسری میقات میں آ کر احرام باندھ لے تو جائز ہو جائے گا مگر اپنے میقات پر جا کر باندھنا زیادہ بہتر ہے۔

(س) وهل لسقوط الإثم والدم سبيل؟(ج) إذا جاوز الميقات من غير إحرام يلزمه العود إلى ميقاته الذى جاوزه أو إلى أى ميقات أقرب أو أبعد. والأفضل أن يعود إلى الميقات الذى جاوزه فإذا عاد إلى الميقات وأحرم عليه بالحج أو العمرة سقط عنه الإثم والدم(التسہیل الضروری ۱۸۴/۱،غنیۃ الناسک ۳۰)۔

اور کیا گناہ اور دم کے ساقط ہونے کے لئے کوئی سبیل ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ جب بلا احرام میقات سے تجاوز کرے گا تو اس میقات پر لوٹ آئے جس سے گذرا تھا یا کسی بھی میقات پر جو قریب ہو یا بعید پہونچ جائے، اور افضل و بہتر یہی ہے کہ اسی میقات پر پہونچ جائے جہاں سے گذر کر آیا تھا، تو جب میقات پر جا کر حج یا عمرہ کا احرام باندھے گا تو واجب شدہ دم اور گناہ دونوں اس کے اوپر سے ساقط ہو جائیں گے۔

أى من جاوز آخر المواقيت بغير إحرام ثم عاد إليه وهو محرم ولبیّ فيه فقد سقط عنه الدم الذى لزمه بالمجاوزة بغير إحرام لأنه قد تدارك ما فاته(البحر الرائق ۴۸/۳)۔

جو شخص آخری میقات سے بلا احرام گذر جاتا ہے، پھر احرام باندھ کر اس میقات پر لوٹ کر آتا ہے اور میقات میں احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو اس سے وہ دم ساقط ہو جاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا اس لئے کہ اس نے اپنے فوت شدہ امر کو پالیا ہے۔

۵۔ متمتع کا حج سے پہلے بار بار عمرہ کرنا:

جو شخص حج تمتع کرتا ہے اس کا حج سے پہلے اشہر حج یعنی شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے عشرۂ اول میں بار بار عمرہ کرنا کیسا ہے؟ تو راجح اور صحیح قول کے مطابق حج سے قبل مذکورہ ایام میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں (مستفاد از جز المسالک ۳۷۴/۳،غنیۃ الناسک ۱۱۵،معلم الحجاج ص ۲۲۱)۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ويعتمر قبل الحج ماشاء وما في اللباب لا يعتمر قبل الحج فغير صحيح(غنیہ ۱۱۵)۔

اور حاجی کے لئے جائز ہے کہ حج سے قبل جتنے چاہے عمرہ کرے، اور لباب میں جو حج سے قبل ممانعت لکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

اور جن علماء نے یہ کہا ہے کہ متمتع ارکان عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جب دوسرا عمرہ کرے گا تو تمتع باطل ہو جائے گا، ان کا یہ قول صحیح نہیں ہے بلکہ جب دوسرا عمرہ کرے گا تو اس کے ذریعہ تمتع ہو جائے گا اور جب تیسرا عمرہ کرے گا تو اس کے ذریعہ علی ہذا القیاس جتنے عمرے کرے گا ان میں آخر والے کے ذریعے سے تمتع صحیح ہو جائے گا (فتاوی محمودیہ ۱۸۳/۱۳)۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت:

صحیح تندرست مرد یا عورت کی طرف سے رمی جمرات میں محض بھیڑ کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے، ہاں البتہ عورتیں دن میں بھیڑ ہونے کی وجہ سے رات میں رمی کر سکتی ہیں اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں ہے مگر نیابت جائز نہیں ہے، لیکن ایسے مریض اور کمزور اور بوڑھے اور اپاہج وغیرہ جو از خود جمرات تک پہنچ کر رمی کرنے پر قدرت نہیں رکھتے ہیں چاہے مرد ہو یا عورت ان کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے اور رمی کرنے والا نائب جب ان کی طرف سے رمی کریں گے تو بوقت رمی انہیں کی طرف سے نیت بھی کر لیا کریں، البتہ بہتر یہی ہے کہ نائب پہلے اپنی رمی کرے اس کے بعد دوسرے کی طرف سے رمی کرے نیز نیابت کے ذریعے سے رمی ہو جانے کے بعد اگر معذور کا عذر زائل ہو جائے تو دوبارہ وقت کے اندر اندر از خود رمی کرنا لازم نہیں اور نا ہی ان کے اوپر کوئی فدیہ ہے، مگر صحیح تندرست کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت کے ذریعے سے کر لیا تو دوبارہ کرنا لازم ہوگا اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

السادس أن يرمي بنفسه فلا تجوز فيه النيابةُ عند القدرة و تجوز عند العذر فلو رمى عن مريض بأمره أو مغمى عليه ولو بغير أمره أو صبي أو معتوه أو مجنون جاز (غنیۃ الناسک ۱۰۰)۔

چھٹا یہ کہ از خود رمی کرے، چونکہ رمی پر قادر ہوتے ہوئے اس میں نیابت جائز نہیں، اور عذر کے وقت نیابت جائز ہے، لہٰذا اگر مریض کی طرف سے اس کے حکم سے یا بے ہوش آدمی کی طرف سے گرچہ اس کے حکم کے بغیر ہو یا بچہ یا نیم پاگل یا مجنون کی طرف سے بغیر اجازت رمی کر لی جائے تو جائز ہے۔

وفي البدائع سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض (بدائع الصنائع ۱۳۷/۲) ولو رمى عنهم يجزيهم ذلك ولا يعاد إن زال العذر ولا فدية عليهم... الرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابةُ عن المرأة بغير عذر (غنیۃ الناسک رص ۱۰۰)۔

اور بدائع میں ہے کہ چاہے از خود رمی کرے یا بوقت عجز اس کی طرف سے دوسرا کر دے یکساں حکم ہے اور اگر ان کی طرف سے رمی کر دی تو یہ جائز ہے۔ اور عذر زائل ہونے کے بعد اعادہ یا فدیہ لازم نہیں ہے...... مرد و عورت رمی میں برابر ہیں مگر عورت کا رات میں کرنا افضل ہے، لہٰذا بغیر عذر کے عورت کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے۔

۷۔سعودیہ میں مقیم شخص کی حالت احرام میں گرفتاری:

اگر سعودیہ میں مقیم شخص چاہے وہ اقامت پر رہتا ہو یا یوں ہی حکومت کا قانون ہے کہ ہر شخص قانون کے اندر رہ کر حج یا عمرہ کرے گا لہذا خلاف قانون کسی کے لئے بھی اجازت نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی اقامہ والا کفیل کے ورقہ کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے یا غیر قانونی طور پر وہاں مقیم ہے وہ حالت احرام میں پکڑا جائے تو حکومت اس کو اسی حالت میں اس کے ملک روانہ کر دیتی ہے، تو ایسا شخص شرعاً محصر کے حکم میں ہوتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

من أحصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لأنه تعذر عليه الإتمام و صار كما إذا أحصر في الحل (ہدایہ ۱/۲۹۵، فتح القدیر ۳/۱۲۵، ہندیہ ۱/۲۵۶)۔

جس شخص کو مکہ المکرمہ میں حج یا عمرہ سے روک دیا جائے اور طواف اور وقوف عرفہ سے اس کو روک دیا جائے تو وہ شخص محصر ہے اس لئے کہ ارکان کی تکمیل اس پر دشوار ہے اور وہ شخص اس کے حکم میں ہوگا جس کو حل میں روک دیا گیا ہو۔

اگر وہ شخص حج کا احرام باندھ رکھا تھا اور اس نے ہدی بھیجنے سے قبل احرام کھول دیا ہے تو اس پر آئندہ ایک حج، ایک عمرہ اور ایک قربانی واجب ہو جائے گی اور اگر ہدی بھیجنے کے بعد احرام کھولا ہے تو دم واجب نہ ہوگا بلکہ ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہوں گے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمن أهل بحج فأحصر فبعث بالهدى وحل كانت عليه حجة وعمرة (غنیۃ الناسک رص ۱۶۸)۔

لہذا جس نے حج کا احرام باندھ رکھا تھا پھر رکاوٹ پیش آجائے تو وہ ہدی بھیج کر احرام کھول دیتا ہے تو اس پر ایک حج اور ایک عمرہ لازم ہو جائیں گے۔

اور اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا تھا اور اسی حالت میں پکڑا گیا ہے تو اگر اس نے ہدی بھیج کر احرام کھول دیا ہے تو ایک عمرہ قضا کرنا کافی ہوگا، اور اگر ہدی بھیجے بغیر احرام کھولا ہے تو ایک عمرہ اور دم لازم ہو جائیں گے، عمرہ قضاء کے طور پر اور دم بے وقت احرام کھولنے کی وجہ سے، اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وعلى المحصر بالعمرة قضاء لا غير (غنیۃ الناسک ر۱۶۸)۔

محصر بالعمرہ پر صرف ایک عمرہ کی قضاء لازم ہے۔

۸۔افعال حج میں ترتیب:

افعال حج میں سے یوم النحر میں (۱) جمرۂ عقبی کی رمی (۲) قارن یا متمتع کی قربانی (۳) حلق (۴) طواف زیارت، حضور اکرم ﷺ سے ان افعال کو علی الترتیب ادا کرنا صحیح روایات سے ثابت ہے، لہذا تمام امت کے نزدیک

ان افعال کو اسی ترتیب سے ادا کرنا درجہ سنت سے نیچے نہیں ہے، نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت کو ترتیب میں باقی رکھنا مسنون ہے کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ طواف زیارت کے علاوہ باقی امور ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ اور ترتیب پلٹ جانے کی وجہ سے دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب پلٹنے کی دو صورتیں ہیں (۱) عمداً ترتیب بدل دی جائے (۲) جاہلاً یا نسیاناً بدل جائے، دونوں کی الگ الگ تفصیل یہ ہے:

عمداً ترتیب بدل دینا:

اگر بالقصد جان بوجھ کر امور ثلاثہ کی ترتیب بدل دی ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، نیز امام مالک، امام شافعی (نووی ۱/۴۲۱) اور امام احمد بن حنبل (البحر الرائق ۳/۲۴) کی ایک روایت کے مطابق اس پر ایک دم واجب ہو جائے گا، مگر حضرت امام شافعیؒ اور امام احمد اور امام مالک کے مشہور قول کے مطابق، نیز حضرت امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ترتیب ان سب کے نزدیک سنت ہے اور ترک سنت کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا ہے، نیز حضرت ابن عباس کی جس روایت سے امام ابوحنیفہؒ نے استدلال فرمایا ہے وہ روایت ضعیف ہے، علامہ بدرالدین عینی طحاوی کی شرح نخب الافکار قلمی میں **ولا یصح ذلک عنہ** فرما کر ابن عباس کے اس اثر کو ضعیف قرار دیا ہے جس سے وجوب دم کا ثبوت ہوتا ہے (نخب الافکار قلمی ۵/۸۱)۔

ناواقفیت سے ترتیب بدل دینا:

اگر مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا بھول اور نسیان کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تب بھی حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کے مطابق دم واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ملتا ہے، مگر امام محمد بن حسن الشیبانی نے کتاب الحجہ علی اہل المدینہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول صراحت کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ اگر بھول اور نسیان یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہوتا، نیز اس کے نیچے تعلیق میں حضرت العلامہ مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ نے یہ نقل فرمایا ہے کہ ان تمام احادیث شریفہ کا مدار جن سے وجوب دم کا ثبوت ہوتا ہے اس بات پر ہے کہ جان بوجھ کر کے ترتیب بدل دی گئی ہو، اور اگر ناواقفیت اور لاشعوری کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے تو وجوب دم کی روایات کے دائرہ میں نہیں آتا، ملاحظہ ہو کتاب الحجہ علی اہل المدینہ کی عبارت:

أخبرنا محمد عن ابی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق راسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شیٔ علیه (کتاب الحجہ علی اہل المدینہ ۲/۳۷۱)۔

حضرت امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہ سے نقل فرمایا ہے کہ جو حاجی ناواقفیت کی بنا پر ترتیب بدل دے، مثلاً جمرۂ عقبہ کی رمی سے قبل حلق کر لیتا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔

اس کے نیچے مفتی سید مہدی حسن صاحب کی عبارت ملاحظہ فرمائیے:

فإن الاحادیث الواردة فی الباب إنما تدل علی من جهل عن شیٔ ولم یشعر به ثم فعل

خلافه فلا شئ عليه و لا دم ومن علم الترتيب بين الواجبات ثم خالفه عمداً وقدم الشئ أوأخره من موضعه فهو غير داخل في الأحاديث المذكورة(تعلیق کتاب الحجہ علی المدینہ ۲/۳۷۱)۔

اس باب میں وارد ہونے والی روایات سے اس شخص کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کہ جس نے ناواقفیت سے ترتیب بدل دی یا بے خبری سے ترتیب بدل گئی ہو پھر اس نے خلاف ترتیب عمل کیا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اور نہ کوئی دم ہے، اور وہ شخص جو واجبات کے درمیان ترتیب کے مسائل جانتا ہے پھر جان بوجھ کر اس کے خلاف تقدیم وتاخیر کرتا ہے وہ شخص مذکورہ روایات میں داخل نہیں ہے (اس پر دم لازم ہوتا ہے)۔

نیز حضرات صاحبین، حضرت امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، حسن بصری، طاؤس بن کیسان، مجاہد بن جبر، سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، ابوثور، داؤد بن علی، ابن جریر طبری، قتادہ بن دعامہ، عبدالملک بن ماجشون اور جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ بھول ونسیان اور جہالت سے ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے، اس کو حضرات علماء امت نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فإن أخل بترتيبها ناسياً أو جاهلا بالسنة فلا شئ عليه في قول كثير من أهل العلم منهم الحسن و طاؤس و مجاهد و سعيد بن جبير و عطاء وإليه ذهب الشافعي و أحمد و إسحاق وأبوثور و داؤد و محمد بن جرير الطبرى وقال ابن عباس عليه دم وهو قول النخعي والحسن في رواية و قتادة و إليه ذهب أبو حنيفة والنخعي وابن الماجشون(معارف السنن ۶/۲۱۰، اوجز المسالک ۳/۷۱۵، تخب الافکار قلمی ۵/۸۱، نووی ۱/۴۲۱)۔

لہٰذا اگر بھول کر یا سنت سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تو بہت سارے علماء کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہے، ان میں حسن بصری، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر عطاء ہیں، اور یہی حضرت امام شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد، محمد بن جبیر یر طبری کا قول ہے، اور حضرت بن عباس نے فرمایا کہ اس پر دم لازم ہے، یہی ابراہیم نخعی، حسن بصری اور قتادہ کا ایک قول بھی ہے، یہی امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ابن ماجشون کا مسلک ہے۔

امام صاحب کے قول مشہور کی دلیل:

حضرت امام ابوحنیفہؒ ابن مسعود اور ابن عباس کے اثر سے استدلال فرماتے ہیں۔

عن ابن مسعود قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم قلت هكذا هو في غالب النسخ ويوجد في بعضها ابن عباس وهو أصح ، و قال إبراهيم بن مهاجر ضعيف(نصب الرایہ ۳/۱۲۹)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جو شخص افعال حج میں سے کسی کو دوسرے پر مقدم و مؤخر کرتا ہے اس پر دم واجب ہے، ایسا ہی اکثر نسخوں میں ابن مسعود کا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں ابن عباس کا ذکر ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور فرمایا کہ اس کا راوی ابراہیم بن مہاجر ضعیف ہے۔

اس کو صاحب بحران الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

وهو الترتيب واجب عند أبي حنيفة ومالک و أحمد لأثر ابن مسعود أو ابن عباس من قدم نسكا على نسک لزمه دم الخ(البحر الرائق ۳/۱۴۳، فیض الباری ۳/۱۱۹)۔

اور یہ ترتیب امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد کے نزدیک واجب ہے ابن مسعود یا ابن عباس کے اس اثر کی وجہ سے کہ جو شخص ایک عمل پر دوسرے عمل کو مقدم کرتا ہے اس پر دم لازم ہوگا۔

صاحب بحر نے جو حضرت امام مالک اور امام احمد کو امام ابوحنیفہ کے ساتھ شمار فرمایا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب یہاں عمداً ترتیب بدل دینا مراد ہو ورنہ ان کی طرف نسبت درست نہ ہوگی۔

جمہور کی دلیل:

حضرات صاحبین اور جمہور کے نزدیک کسی بھی صورت میں ترتیب بدلنے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے ،ان کی دلیل صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبداللہ بن عباس کی مرفوع روایت ہے، حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت میں بھول و ناواقفیت کی قید بھی موجود ہے، دونوں روایتیں حسب ذیل ہیں:

عن ابن عباس أن النبي ﷺ سئل في حجته فقال ذبحت قبل أن ارمي قال فأومأ بيده قال ولا حرج قال حلقت قبل أن اذبح فاومأ بيده ولا حرج(بخاری شریف ۱/۱۸، ۱/۲۳۲)۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے حجۃ الوداع کے موقع پر سوال کیا گیا کہ میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، سائل نے کہا کہ ذبح سے قبل میں نے حلق کرلیا ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي قال ارم ولا حرج فما سئل النبي عن شئ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج (بخاری شریف ۱/۱۸، ۱/۲۳۲)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ آپ ﷺ حجۃ الوداع میں منیٰ میں لوگوں کے لئے تشریف فرما ہوئے تا کہ لوگ سوال کریں ایک شخص نے کہا کہ میں نے لاعلمی میں ذبح سے پہلے حلق کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ذبح کرلو کوئی حرج نہیں، دوسرے نے آ کر کہا میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس تقدیم وتاخیر سے متعلق جو بھی سوال کیا گیا تو فرمایا کہ کرتے رہو کوئی حرج نہیں۔

اور حضرت امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں صحیح روایات کی بنا پر اس پر زور دیا ہے کہ تقدیم وتاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے۔

وأما نحن فلا نرى عليه شيئا .(موطا محمد ص ۲۲۵)۔

بہر حال ہم اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں سمجھتے ہیں۔

اور صاحب بحر اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

وعندهما لا يلزمه شئ بتقديم نسک علی نسک للحديث السابق (البحر الرائق ۳/۲۴ کذا فی الزیلعی ۲/۶۱)۔

اور صاحبین کے نزدیک افعال حج میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہیں ہے ماقبل کی حدیث کی وجہ سے۔

حاصل بحث:

اب پوری بحث پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ جمہور کے دلائل زیادہ مضبوط اور زیادہ صحیح ہیں، اور حضرت امام اعظمؒ کے قول مشہور کی دلیل میں صرف حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے اور وہ بھی متکلم فیہ ہے، اور قول غیر مشہور کی تائید میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کی عبارت ہے، اور تطبیق کی بہترین شکل یہ ہو سکتی ہے کہ صحیحین کی مرفوع روایات میں کفارہ لازم نہ ہونے کی بات اس صورت میں ہے کہ جب لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دی ہو اور حضرت ابن عباس کے اثر میں کفارہ اس وقت لازم سمجھا جائے جبکہ جان بوجھ کر ترتیب بدل دی ہو، لہذا ایسی صورت میں تمام روایات پر عمل کرنا سب کے نزدیک ممکن ہو سکتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے، اور جو شخص جان بوجھ کر ترتیب بدل دے گا اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا ایسی صورت میں بہت سی دشواریاں ختم ہو سکتی ہیں، لہذا متمتع اور قارن اگر رمی، ذبح، اور حلق کے درمیان عمداً بلا عذر ترتیب بدل دے گا تو دم واجب ہوگا، اور اگر پریشان کن اعذار یا جہالت کی وجہ سے ترتیب قائم نہ رکھ سکے، تو صاحبین کے قول اور امام صاحب کے قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہوگی، اور ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے وجوب دم کا حکم نہ لگایا جائے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

حج بدل میں مامور کو حج افراد ہی کرنا چاہئے تاکہ حج بدل حج آفاقی اور حج میقاتی ہو جائے، کیونکہ تمتع کرنے میں عمرہ تو عمرۂ آفاقی ہو جاتا ہے مگر حج حج آفاقی نہیں ہوتا بلکہ حج مکی ہو جاتا ہے، لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ حج بدل میں مامور کلی طور پر آمر کی نیابت کرتا ہے اور آمر کو حج کی تینوں قسموں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل تھا تو آمر جو فاعل مختار ہے وہ اگر اپنے مامور کو تینوں قسموں میں سے کسی ایک کا اختیار دے دے تو کیا اشکال ہے؟ اس لئے آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع بھی بلاتردد جائز ہونا چاہئے، البتہ دم تمتع آمر کے مال میں سے لازم نہ ہوگا بلکہ مامور پر لازم ہوگا لیکن اگر آمر بخوشی ادا کرتا ہے تو یہ بھی جائز ہے، ہاں البتہ حج بدل میں حج افراد کرنا زیادہ افضل ہوگا (مستفاد جواہر الفقہ ۱/۵۱۳-۵۱۴، ایضاح المناسک ۱۷۲/۱، احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۳) اور اس زمانہ میں آفاقی کا حج تمتع ہی کرنا زیادہ معروف ہے اس لئے عرفاً آمر کی طرف سے حج تمتع کی اجازت ثابت ہوتی ہے لہذا صراحت کے ساتھ اجازت کی ضرورت بھی نہیں (مستفاد احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۳) نیز میت کی طرف سے حج بدل ہو تب بھی یہی حکم ہے جبکہ ورثاء سب مل کر بخوشی اس کی اجازت دیتے ہوں۔

امام فخر الدین قاضی خاں نے امام ابوبکر محمد بن فضل کا قول ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل إذا أمر غيره بأن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال مني لک وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب عليه رد ما فضل إلى الورثة (قاضی خاں ۱/۳۰۷)۔

شیخ ابوبکر محمد بن فضل نے فرمایا کہ جب آمر اپنے غیر کو اس کی طرف سے حج کا حکم کرے تو مناسب یہی ہے کہ آمر مامور کو پوری طرح اختیار دے کر یہ کہے کہ میرے طرف سے اس مال سے جس طرح چاہے جونسا حج چاہے کرے، اگر چاہے صرف حج کرے اور اگر چاہے تو حج وعمرہ دونوں کرے اور چاہے تو قران کرے، جو کچھ بھی بچ جائے گا وہ میری طرف سے تم کو ہدیہ ہے تا کہ آمر کی طرف سے مامور پر کوئی تنگی نہ ہو، اور مامور کے اوپر بچا ہوا مال واپس کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔

امام علاء الدین حصکفیؒ نے آمر پر دم شکر لازم نہ ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع الخ (درمختار کراچی ۲/۶۱۱)۔

دم قران اور دم تمتع اور دم جنایت مامور پر لازم ہوتا ہے جب اس کو قران یا تمتع کرنے کی اجازت دی گئی ہو۔

ملا علی قاری ارشاد الساری میں آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کے بالاتفاق جائز ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف (ارشاد الساری ملا علی قاری ۳۹۴، بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

اس لئے کہ اگر میت حج تمتع کا حکم کرے تو مامور کا حج تمتع کرنا صحیح ہوتا ہے، اور علماء اسلاف کے درمیان ایسی صورت میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

۱۰۔ رفقاء اور جہاز کی روانگی کی وجہ سے حالت حیض میں طواف زیارت:

وقوف عرفہ اور طواف زیارت یہ دونوں ایسے ارکان ہیں کہ ان کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا، اس لئے شدید ترین اعذار کی وجہ سے بھی یہ دونوں رکن ساقط نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کی طرف سے ایسی نیابت جائز ہے کہ جس میں حاجی کو عرفات یا مطاف میں جانے کی ضرورت نہ ہو، ان دونوں رکنوں کے علاوہ دیگر مناسک حج چاہے از قبیل واجبات ہوں یا سنن، شدید اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور ان میں سے بعض میں نیابت بھی جائز ہے، مثلاً وقوف مزدلفہ شدید ازدحام کی وجہ سے کمزوروں سے ساقط ہو جاتا ہے اور دم بھی لازم نہیں ہوتا (شامی کراچی ۲/۶۱۱)۔

اور حیض ونفاس کے عذر کی وجہ سے عورت سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے اور دم بھی لازم نہیں ہوتا نیز ازدحام کی وجہ سے کمزوروں کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ کے

نزدیک طواف میں طہارت ازقبیل واجب ہے ازقبیل فرض یارکن نہیں ہے، تو جس طرح اعذار کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ،طواف وداع وغیرہ کا وجوب معاف ہوجاتا ہے اسی طرح طواف میں طہارت کا وجوب بھی حیض یا نفاس کے عذر کی وجہ سے ساقط ہوجانا چاہئے۔ خاص طور پر جب قافلہ اور رفقاء سفر یا مقررہ جہاز اس کے پاک ہوجانے تک انتظار نہ کرے تو ایسے اعذار میں طہارت کا وجوب ساقط کیوں نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واجبات دو قسموں پر ہیں:

(۱) وہ واجب جو عمل مستقل ہو کسی دوسرے عمل کا جز نہ ہو۔

(۲) وہ واجب جو عمل مستقل نہ ہو بلکہ کسی دوسرے عمل کا جز ہو۔

تو جو واجب کسی دوسرے عمل کا جز نہیں ہوتا بلکہ عمل مستقل ہوتا ہے وہ اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ وقوف مزدلفہ کمزوروں سے ازدحام کے عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے (شامی کراچی ۲/۵۱۱) اور طواف وداع حیض ونفاس کے اعذار کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے (تاتارخانیہ ۲/۵۲۲) اور کبھی اعذار کی وجہ سے نیابت بھی جائز ہوجاتی ہے، جیسا کہ رمی جمرات میں نیابت (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷، فتح القدیر ۲/۴۹۸، غنیۃ الناسک ۱۰۰)۔

مگر جو واجب عمل مستقل نہیں ہے۔ اس کی طرف سے اعذار کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے بلکہ خود اس کی ادائیگی لازم ہے اور طواف میں طہارت بھی اسی قسم کے واجبات میں سے ہے، اس لئے نہ اس میں اعذار کی وجہ سے نیابت جائز ہے اور نہ ہی ذمہ سے کبھی ساقط ہوتی ہے، لہذا عورت اگر روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کرے گی تو طواف کا فریضہ تو اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہوجائے گی اور قربانی کا حدود حرم میں کرنا لازم ہوگا، البتہ موسم حج میں کرنا لازم نہ ہوگا بلکہ کسی بھی زمانہ میں کی جاسکتی ہے۔ (مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۳/۱۷۷)۔

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا يقال لها لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت رطفت أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة وهذة مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی کراچی ۲/۵۱۹)۔

اگر قافلہ نے واپسی کا ارادہ کرلیا ہے اور عورت پاک نہیں ہوتی تو اس نے یہ مسئلہ معلوم کیا کہ اس حالت میں طواف کرسکتی ہے یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا کہ اس کو یہ مسئلہ بتلا دیا جائے کہ اس حالت میں مسجد میں داخل ہونا تمہارے لئے جائز نہیں اور اگر داخل ہوکر طواف کرلیا تو طواف تو صحیح ہوجائے گا مگر گنہگار بھی ہوجائے گی اور ایک بدنہ بھی کفارہ میں لازم ہوجائے گا، اور یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جس میں عورتیں متحیر اور پریشان ہوجایا کرتی ہیں۔

لیکن اگر پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ کرلیتی ہے تو جرمانہ بالکل ساقط ہوجائے گا۔ (مستفاد شامی کراچی ۲/۵۱۹، معارف السنن ۶/۳۵۸، البحر الرائق ۲/۳۷۰)۔

مرد کے لئے اعذار کی وجہ سے طواف زیارت میں تاخیر:

اگر کسی عذر کی وجہ سے کوئی واجب ترک ہوجائے تو دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ

اعذار دو قسم پر ہیں؟

(۱) وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو اگر انسان کی طرف سے پیش آنے والے عذر کی وجہ سے واجب ترک ہوجائے تو ترک واجب کا کفارہ معاف نہ ہوگا بلکہ لازم ہوگا، جیسا کہ کسی نے زبردستی خوشبو لگادی، یا وقوف مزدلفہ سے روک لیا اور وقت گذر گیا، تو ایسی صورت میں ترک واجب کا دم لازم ہوجائے گا۔

(۲) وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش نہیں آتے بلکہ اللہ کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو ایسے اعذار کی وجہ سے واجب ترک ہوجائے تو دم لازم نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر کوئی گناہ ہوگا، مثلاً ازدحام اور بھیڑ کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہوجائے، یا حیض ونفاس یا مرض کی وجہ سے، یا گرفتاری کی وجہ سے یا ناگہانی حادثہ کی وجہ سے طواف زیارت میں تاخیر ہوجائے، یہاں تک کہ ایام نحر گذر جائیں اور طواف نہ کرسکے تو ایسی صورت میں ایام نحر کے اندر اندر طواف کرنے کا جو وجوب ہے اس کے ترک ہوجانے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا اور نہ ہی گناہ ہوگا، اس لئے کہ ان اعذار میں انسان کا کوئی اختیار نہیں، لہذا ۱۴۱۷ھ میں منیٰ میں آگ لگنے کی وجہ سے جو لوگ زد میں آچکے ہیں اور ایام نحر گذرنے تک ہسپتالوں میں پڑے رہے ہیں یا ان کو طواف کرانے والا میسر نہ ہوا ہو تو ان لوگوں پر طواف زیارت میں تاخیر کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان پر کوئی گناہ ہوگا، حضرات فقہاء نے اس حکم کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

أما ترك الواجبات بعذر فلا شئ عليه، ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالى، فلو كان من العباد فليس بعذر وقوله لو منعه الوقوف بمزدلفة مثلا فعليه دم بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فانه من الله تعالى فلا شئ عليه وقوله فيما ورد النص به وهو ترك الوقوف بمزدلفة بخوف الزحام أو الضعف، وتاخير طواف الزيارة من ايامه من حيض أو نفاس أو حبس أو مرض ولم يوجد له حامل أو لم يتحمل الحمل (غنیۃ الناسک/۲۸۱)۔

عذر کی بنا پر واجبات کے ترک ہونے سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی، پھر عذر سے ایسا عذر مراد ہے جو من جانب اللہ پیش آتا ہے، لہذا جو من جانب الناس پیش آتا ہے وہ کفارہ کو ساقط کرنے والا عذر نہ ہوگا، اگر وقوف مزدلفہ سے مثلاً دشمنوں نے روک لیا ہے تو اس پر دم لازم ہوگا، اس کے برخلاف اگر خوف ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہوجائے تو یہ عذر من جانب اللہ ہے اس لئے اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا، لہذا جس عذر کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے وہ من جانب اللہ عذر ہے، خوف ازدحام کی وجہ سے یا ضعف کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہوجائے، اور طواف زیارت کا ایام نحر سے تاخیر ہوجانا حیض یا نفاس یا گرفتاری یا مرض وغیرہ کی وجہ سے، اور مریض کو اٹھا کر لے جانے والا بھی کوئی نہیں ہے یا اٹھائے جانے کا متحمل نہیں ہے تو یہ تمام اعذار من جانب اللہ ہیں۔

۱۱۔ اثناء سفر شوہر کا انتقال ہوجائے یا طلاق بائن ہوجائے تو عورت کیا کرے؟

اگر میاں بیوی ساتھ میں حج یا عمرہ کرنے جائیں، اور اتفاق سے ارکان حج یا ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل

شوہر کا انتقال ہو جائے یا عورت پر طلاق بائن یا طلاق مغلظہ واقع ہو جائے اور ساتھ میں عورت کا کوئی محرم بھی نہ ہو، تو ایسی صورت میں بحالت عدت بلا محرم عورت ارکان حج یا ارکان عمرہ ادا کر کے تکمیل کر سکتی ہے یا نہیں؟

تو اس بارے میں ہمارے سامنے کل سات شکلیں آتی ہیں، ان میں سے پانچ شکلیں جواز کی ہیں، اور ایک عدم جواز اور ایک اختلافی ہے، سب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

شکل ۱: مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد حادثہ پیش آجائے، تو سب کے نزدیک بلا محرم عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے ارکان ادا کر کے تکمیل کرنا بلا کراہت جائز ہے، حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإن كان بينها و بين منزلها مسيرة سفر فصاعداً و بينها و بين مكة دون ذلك فعليها أن تمضى عليها (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، بدائع الصنائع ۲/۱۲۴)۔

اور اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافت سفر یا اس سے دوری پر ہے اور وہاں سے مکۃ المکرمۃ مسافت سفر سے کم پر واقع ہے تو عورت پر لازم ہے کہ ارکان کی تکمیل کرے۔

شکل ۲: مکۃ المکرمۃ پہونچنے سے قبل حادثہ پیش آجائے، تو اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافت سفر سے کم پر واقع ہے تب بھی سب کے نزدیک بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنا عورت کے لئے جائز ہے۔ لہذا اگر جدہ پہونچنے کے بعد آفاقی عورت کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آجائے تو بھی عورت مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کر کے آسکتی ہے، اس لئے کہ مسجد حرام سے جدہ کی آبادی کے کنارے تک صرف ۶۷ کلومیٹر ہے اس سے مسافت پوری نہیں ہوگی، لہذا جس آفاقی عورت کا شوہر جدہ شہر میں داخل ہونے کے بعد فوت ہو جائے یا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے، تو اس کے لئے بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإن كان إلى مكة أقل من مدة سفر وإلى منزلها مدة سفر مضت إلى مكة لأنها لا تحتاج إلى المحرم فى أقل من مدة سفر (بدائع الصنائع ۲/۱۲۴)۔

اور اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافت سفر سے کم ہے اور وطن مسافت سفر پر ہے تو عورت مکۃ المکرمہ پہونچ جائے اس لئے کہ مدت سفر سے کم میں عورت کو محرم کی ضرورت نہیں ہے۔

شکل ۳: جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافت سفر سے کم پر ہیں تو ایسی صورت میں سب کے نزدیک عورت کو بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کرنے کا اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ وطن واپس آجائے، لیکن اگر عورت نے احرام باندھ لیا ہے تو واپس نہ آئے بلکہ احرام کی شرائط کے مطابق ارکان کی تکمیل کے لئے ضرور مکہ مکرمہ پہونچ جائے تاکہ احرام کی جنایت سے محفوظ ہو جائے، اس مسئلہ کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وأجمعوا أنه إذا كان دون مسيرة سفر من الجانبين فلها أن تختار إلى أيها شاءت (تاتارخانیہ ۲/۴۳۶، شامی زکریا دیوبند ۳/۴۶۶)۔

اور تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب دونوں جانب مسافت سفر سے کم ہوں تو عورت کو اختیار ہے کہ چاہے جانب مکہ کو اختیار کرے یا جانب وطن کو (یہ شکل صرف سعودی عرب کی عورتوں کے ساتھ پیش آسکتی ہے آفاقی کے ساتھ نہیں)۔

شکل ۴: ایسی جگہ حادثہ پیش آجائے جہاں رہ کر عدت گذارنے میں عورت کے لئے اپنی عفت نفس اور مال کی حفاظت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے تو وہاں سے موضع امن میں پہونچ جانا سب کے نزدیک جائز ہے، تو ظاہر بات ہے کہ جدہ ائیر پورٹ اس کے لئے موضع امن نہیں بن سکتا ہے، اور مکہ المکرمہ سے جدہ ایئر پورٹ سو کلومیٹر سے زیادہ مسافت ہے اور عورت کی عفت اور امن کی جگہ وہاں پر مکہ المکرمہ سے زیادہ اور کوئی جگہ نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اگر جدہ ایئر پورٹ میں حادثہ پیش آجائے تو سب کے نزدیک قافلہ کے ساتھ مکہ المکرمہ پہنچ جانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا، اور جب مکہ مکرمہ پہنچ جائے گی تو اس کے بعد بلا محرم حج یا عمرہ کرنا سب کے نزدیک اس کے لئے جائز ہوگا، نیز اسی طرح اپنے یہاں ایئر پورٹ سے جہاز کے اڑان کے بعد اگر حادثہ پیش آجائے تب بھی مکۃ المکرمہ پہونچ کر بلا محرم حج یا عمرہ ادا کرنا مذکورہ طریقہ سے جائز ہوگا، کیونکہ اڑان کے بعد اس حادثہ کی وجہ سے جہاز واپس نہیں ہوگا، وہاں پہونچنے کے بعد اس کے لئے مکہ المکرمہ سے زیادہ موضع امن اور کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ یہ مسئلہ حضرات فقہاء کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے:

وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاءت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن معناه إذا كان إلى المقصد ثلاثة أيام أيضا لأن المكث في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج (ہدایہ ۲/۴۰۹)۔

اور جائے حادثہ دونوں طرف سے تین دن کی مسافت پر ہے تو عورت کو اختیار ہے چاہے وطن واپس ہو جائے یا مکہ مکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرے اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مقصد کا مقام تین دن کی مسافت پر ہے، اس لئے کہ اس مقام پر رکنا اس کے حق میں وہاں سے سفر کرنے سے زیادہ خطرناک ہے۔

وفي البناية الخوف عليها من خوف الخروج بغير محرم (بنایہ ۲/۴۳۸)۔

اور بنایہ میں ہے کہ بلا محرم سفر کرنے سے وہاں رک جانے میں زیادہ خطرہ ہے۔

وإن كان ذلك بالمفازة أو في بعض القرى لا تأمن على نفسها ومالها إن تمضي حتى تدخل موضع الأمن (تاتارخانیہ ۲/۴۳۶)۔

اور اگر یہ حادثہ جنگل یا گاؤں میں جہاں اس کے مال وعفت کی حفاظت نہیں، تو موضع امن میں پہونچ جانا لازم ہے۔

شکل ۵: اگر راستہ میں جہاز جدہ پہونچنے سے قبل کسی اور شہر میں اترتا ہے، مثلا دبئی، ریاض، ظہران وغیرہ میں جہاز

اتر جائے اور وہاں حادثہ پیش آ جائے تو بھی جدہ پہونچ کر پھر وہاں سے مکہ مکرمہ پہونچ جانا جائز ہوگا کیونکہ دونوں جانب مسافت پر ہے اور جہاز چونکہ وطن کی طرف نہیں آئے گا بلکہ جدہ ہی اس کا رخ ہے، اور جائے حادثہ موضع امن نہیں ہے بلکہ نتیجۃً مکۃ المکرمہ ہی موضع امن بن جائے گا اسی لئے مکۃ المکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر مدینہ منورہ میں حادثہ پیش آ جائے تب بھی قافلہ کے ساتھ مکۃ المکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائے گا، اس لئے کہ مدینہ منورہ میں اتنی مدت تک رکنے کی اجازت نہیں ہوتی کہ جس میں وہ عدت گذار سکے، نیز وہ اس کے حق میں اجنبی ہونے کی وجہ سے موضع امن بھی نہیں ہے۔

(نوٹ) یہ پانچ شکلیں ایسی ہیں جن میں عورت کے لئے اسی حالت میں بلا محرم حج یا عمرہ کرنا جائز ہے، اور سات شکلوں میں سے ۶ عدم جواز کی ہے اور ساتویں اختلافی ہے جو ذیل میں درج ہیں:

شکل ۶: جائے حادثہ سے وطن مسافت سفر سے کم پر ہے اور مکۃ المکرمہ مسافت سفر یا اس سے زائد پر ہے اور وہاں سے وطن واپس آنے میں کوئی خطرہ یا رکاوٹ بھی نہیں ہے تو وطن واپس آ جانا لازم ہے، لہٰذا جو آفاقی اپنے یہاں کے ایئر پورٹ سے ستر پچھتر کیلو میٹر دوری پر رہتے ہیں ان کے ساتھ اگر حج آفس یا ایئر پورٹ میں طلاق بائن یا انتقال کا حادثہ پیش آ جائے تو وطن لوٹ جانا عورت پر لازم ہوگا، عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے لئے جانا محرم کے ساتھ بھی جائز نہ ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فإن كان منزلها أقل من مدة سفر وإلى مكة مدة سفر فإنها تعود إلى منزلها (بدائع الصنائع ۱۲۴/۲) و في التاتار خانية فعليها أن تعود إلى منزلها الخ (تاتارخانیہ ۴۳۵/۲)۔

لہٰذا اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافت سفر سے کم پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت پر ہے تو وطن لوٹ جانا چاہئے، اور تاتارخانیہ میں ہے کہ عورت پر وطن لوٹ جانا لازم ہے۔

شکل ۷: ایسی جگہ حادثہ پیش آ جائے جہاں سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافت سفر پر ہیں اور یہ حادثہ ایسے شہر میں پیش آ جائے جس میں بظاہر اس کے لئے کوئی خطرہ نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محرم کے ساتھ میں ہونے کے باوجود مکۃ المکرمہ جانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر محرم ساتھ ہو تو اس کے ساتھ مکہ مکرمہ پہونچ کر فریضہ کا ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لہٰذا آفاقی کا وطن اگر اپنے یہاں کے ایئر پورٹ سے مسافت سفر پر ہے اور ایئر پورٹ پہونچ کر حادثہ پیش آ جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھر واپس آنا لازم ہوگا، یا آس پاس میں رشتہ دار رہتے ہوں تو وہاں جا کر عدت گذارنا لازم ہوگا، اور حضرات صاحبین کے نزدیک ساتھ میں محرم ہو تو ٹکٹ کینسل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ان کے ساتھ حج کر کے آ سکتی ہے، اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإن كان من الجانبين مسيرة سفر فإنه ينظر إن كان في المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وإن وجدت محرما و في قولهما جاز أن تخرج إذا كان

معها محرم ولا تخرج بغير محرم بالإجماع (تاتارخانیہ۲/۴۳۵)۔

اور اگر جائیں میں مسافت سفر ہے تو دیکھا جائے کہ اگر ایسے شہر میں واقعہ پیش آیا ہے جو اس کے حق میں موضع امن ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدت پوری ہونے سے قبل وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی کیوں نہ ہو، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر اس کے ساتھ محرم ہے تو اس کے ساتھ سفر کرسکتی ہے، اور بلا محرم کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

(نوٹ) معلوم ہوا کہ حضرت ابوحنیفہ کے نزدیک حکم عدت حکم محرم سے زیادہ اہم ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک حکم محرم حکم عدت سے زیادہ اہم ہے۔

۱۲۔ حجاج کرام قیام مکہ کے زمانہ میں قصر کریں یا اتمام؟

یہاں یہ مسئلہ بھی اہمیت کا حامل ہے کہ حجاج مکۃ المکرمہ کے قیام کے زمانہ میں نمازوں کا اتمام کریں گے یا قصر؟

تو اس بارے میں مسئلہ کی وضاحت یوں ہے کہ منیٰ کی آبادی ایک زمانہ تک مکۃ المکرمہ سے بالکل الگ تھی اس لئے منیٰ اور مکہ میں اتحاد مکانی نہ ہونے کی وجہ سے حکم بھی دونوں کا الگ الگ تھا، اور اب دونوں کی آبادی متصل ہوجانے کی وجہ سے اتحاد مکانی ثابت ہوگیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا، مگر مزدلفہ اور عرفات دونوں اب بھی مکہ مکرمہ اور منیٰ کی آبادی سے بالکل الگ اور فاصلہ پر ہیں، اس لئے دونوں کا حکم بھی مکہ مکرمہ سے الگ ہوگا، لہٰذا اگر کوئی حاجی نویں ذی الحجہ یوم عرفات سے پندرہ روز قبل مکہ مکرمہ پہونچ جاتا ہے تو وہ وہاں قیام کے زمانے میں شرعی طور پر مقیم ہوگا، اور اس پر نمازوں کا اتمام لازم ہوگا، اور جو حاجی اتنے دن پہلے نہ پہونچ سکے بلکہ تیرہ یا چودہ دن قبل پہونچتا ہے تو وہاں کے قیام کے زمانے میں شرعی طور پر مسافر ہوگا اس لئے نمازوں کا قصر کرنا اس پر لازم ہوگا، ہاں البتہ اگر عرفات سے واپسی کے بعد مکۃ المکرمہ میں مسلسل پندرہ روز یا اس سے زائد قیام کا جو حاجی ارادہ کرے گا اس پر عرفات سے واپسی کے بعد نمازوں کا اتمام کرنا لازم ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الإقامة نصف شهر لاتصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (ہندیہ ۱/۱۴۰، حاشیہ چلپی علی التبیین ۱/۲۱۲)۔

بے شک جب حاجی عشرہ ذی الحجہ میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوکر پندرہ روز اقامت کی نیت کرے گا تو نیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ درمیان میں عرفات جانا لازم ہے، لہٰذا پندرہ روز کے قیام کی شرط متحقق نہ ہوگی۔

فلما دخل إلى مكة أول العشر و نوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لأنه لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما إلا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالإتمام بعد العود. (بدائع ۱/۹۸، البحر الرائق ۲/۱۳۲، منحۃ الخالق ۲/۱۳۲)۔

لہٰذا جب شروع عشرہ میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوجائے اور ایک ماہ قیام کی نیت کرے تو اول مدت میں نیت

صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ منی سے لوٹنے سے قبل پندرہ روز کا قیام ثابت نہیں ہوگا، اسی لئے امام اعظمؒ کے شاگردوں نے عیسی بن ابان کو اول مدت میں قصر اور پھر لوٹنے کے بعد اتمام کا حکم کیا تھا۔

۱۳۔ حجاز مقدس میں حنفی کا وتر میں امام حرم کی اقتداء کرنا:

حضرات حنفیہ کے نزدیک وتر کی تینوں رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنا لازم ہے، دو رکعت پر سلام جائز نہیں ہے، مگر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دو رکعت پر سلام پھیر دینا پھر ایک رکعت مستقل ایک سلام کے ساتھ پڑھنا مسنون ہے، روایات و دلائل دونوں جانب موجود ہیں۔ اور حنفیہ کا راجح اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ دو سلاموں کے ساتھ وتر پڑھنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی نماز وتر صحیح نہیں ہوتی ہے، مگر مسلک حنفی کے طبقہ رابعہ کے مشہور ترین فقیہ حضرت امام ابوبکر رازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) اور علامہ ابن وھبان نے فرمایا کہ حنفی شخص کی نماز وتر اس کے پیچھے صحیح ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

اور مسجد حرام اور مسجد نبوی میں وتر کی نماز رمضان المبارک میں ہمیشہ دو سلاموں کے ساتھ ہوتی ہے، وہاں پر تراویح کے بعد جب وتر کی نماز با جماعت ہوتی ہے تو حنفیوں کے لئے بڑی دشواری پیش آتی ہے کہ مسجد حرام میں کسی طرح طواف میں لگ جانے کی شکل نکل سکتی ہے مگر مسجد نبوی میں کوئی شکل نہیں، یا حنفی کو جماعت میں شرکت کرنا ہو گا یا بیٹھا رہے یا الگ نماز پڑھے جس کی وجہ سے عملاً ایک بڑی جماعت کی مخالفت نظر آتی ہے، اس اضطرابی کیفیت میں خود حنفی شخص کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ ہماری وجہ سے اتنی بڑی جماعت کی ہیئت بدل رہی ہے اور افتراق پیدا ہو رہا ہے، اس لئے حجاز مقدس میں ان کے پیچھے حنفی کی وتر کی نماز صحیح ہو جانی چاہئے، اور صحت اقتداء کی دو دلیلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر ا: ضرورت کے وقت قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہو جاتی ہے اور وہاں کی ضرورت سب کے سامنے واضح ہے، لہذا حضرت امام ابوبکر رازی اور علامہ ابن وہبان کی رائے کو اختیار کر کے حنفی شخص کے لئے حجاز مقدس میں وتر میں وہاں کے امام کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہو جائے گا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمذهب الحنفية أنه لا وتر عندهم إلا بثلاث ركعات بتشهدين و تسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الإمام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي و ابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰)۔

پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے یہاں ایک سلام اور دو تشہد کے ساتھ ہی تین رکعت وتر شروع ہوتی ہے، ہاں اگر حنفی نے وتر میں شافعی امام کی اقتداء کر لی ہے اور امام نے اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر بیٹھ کر پھر ایک رکعت کے ساتھ تکمیل کر لی ہے تو امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر صحیح ہو جائے گی۔

وفي البحر لا يجوز اقتداء الحنفي بمن سلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (تکملہ فتح

الملہم ۱/۶۳۶)۔

اور بحر میں ہے کہ وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی اقتداء جائز نہیں اور امام ابو بکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور حنفی اس کے ساتھ وتر کی بقیہ رکعت بھی پڑھ لے اس لئے کہ اس کا امام اس کے نزدیک اپنے سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہیں ہوا، کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

دلیل ۲: حکم حاکم رافع خلاف ہوا کرتا ہے کہ وہاں پر حاکم وقت کی طرف سے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم ہے اور جس طرح وہاں کے رہنے والے حنفی پر حکم حاکم کی پابندی لازم ہے اسی طرح مختلف ممالک اور آفاق سے جو لوگ پہونچتے ہیں وہ بھی وہاں کے قوانین و احکام کی پابندی کا وعدہ کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی وہاں کے اصول کے خلاف کرتے ہوئے نظر آ جائے تو اس کو فوراً گرفتار کر لیا جاتا ہے، اور جب حاکم نے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم دے دیا تو مذاہب کا اختلاف بھی ختم ہو جائے گا اور حاکم کے حکم پر عمل بھی لازم ہو جائے گا، لہذا وہاں قیام کے زمانے میں حنفی کے لئے حاکم کے حکم کے مطابق اسی طرح دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنا بھی جائز ہو جائے گا جس طرح وہاں کے لوگ پڑھتے ہیں، اور حاکم کا یہ حکم خلاف شرع بھی نہیں ہے کیونکہ چاروں اماموں میں سے تین کا قول اسی کے مطابق ہے، اس کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن حكم الحاكم رافع للخلاف في الأمور المجتهد فيها(تکملہ فتح الملہم ۱/۶۳۶)۔

پھر حاکم کا حکم مسائل مجتہد فیہ میں اختلاف کو ختم کر دیتا ہے۔

فكما أن النزاع يرتفع بالتعامل السابق فانه يرتفع أيضا بتقنين من قبل الحكومة(حوالہ سابق)۔

لہذا جس طرح تعامل ناس کی وجہ سے اختلاف مرتفع ہو جاتا ہے اسی طرح منجانب حکومت قانون سازی کی وجہ سے بھی اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

ابوسفیان مفتاحی
مفتاح العلوم مئو

۱۔ صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا غیر مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کے دلائل نقلیہ وعقلیہ دونوں ہی بہت مضبوط وقوی ہیں، لہذا یہی قابل ترجیح ہے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲، فتح القدیر ۳۳۵/۲)

الا یہ کہ صرف تجارت کے لئے روزانہ آمد ورفت کرنی پڑتی ہے تو اس مجبوری کے تحت صرف ان تجار کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ صورت مسئولہ میں ایسے لوگوں پر احرام اور اس کی پابندی لازم کرنے میں تمام اوقات ان کو محرم رہنا پڑے گا جس میں حرج عظیم ہے، بنابریں ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا جائز ہے کہ ان کے لئے بغیر احرام حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہے "لأن الحرج مرفوع شرعاً" تو امام شافعی کے قول پر عمل کرنا جائز ہے چونکہ سنت رسول اللہ اور عمل سلف اسی کے مؤید ہیں۔

۳۔ اور مفتی عبدالرحیم صاحب حفظہ اللہ نے تمتع کی بھی گنجائش نکالی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اگر تمتع کر لیا تو حج میں خرابی نہ آئیگی یعنی فاسد نہ ہوگا البتہ دم دینا پڑے گا۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۲۲۱/۵)۔

اس مسئلہ میں مکی کے لئے قران کی بھی گنجائش ہے یعنی مکی کیلئے اولیٰ وافضل تو حج افراد ہی کرنا ہے لیکن قران اور تمتع کی بھی گنجائش ہے کہ قران وتمتع کرنے پر حج فاسد نہ ہوگا، البتہ دم دینا پڑے گا جو دم جبر ہوگا۔

۴۔ صورت مسئولہ میں اپنی مختلف ضرورتوں اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے، یہی ان کے لئے شرعی حل ہے

۵۔ صورت مسئولہ میں تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے، لیکن پانچ ایام یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

۶۔ (الف) صورت مسئولہ میں عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کی اجازت سے و حکم سے نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) صورت مسئولہ میں رمی میں نیابت صرف معذور یا مریض ہی کے لئے ہے ہر شخص کے لئے نہیں ہے، معذوری کی حد یہ ہے کہ کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکے اور پیدل یا سواری پر بھی

وہاں تک پہونچنا دشوار ہے۔ اور خوف ازدحام کی وجہ سے نائب بنانا درست نہیں ہے۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے بعض غیر ملکی حکومت کی اجازت کے بغیر حج کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں تو ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام ذبح اور حلق اور بال کتروانے کے ذریعہ ختم ہوگا اور آئندہ ان کو حج کی قضا لازم ہوگی۔

۸۔ صورت مسئولہ میں مذکورہ حالات کے پیش نظر حنفیہ کے قول مرجوح اور دوسرے ائمہ رحمہم اللہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جب کہ حنفیہ میں صاحبین کے نزدیک بھی ترتیب سنت ہے، اس کے ترک پر دم لازم نہیں ہے، آج کل حجاج ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

۹۔ صورت مسئولہ میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع کرنے کی صورت ہے کہ کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات حج کی پابندیاں مشکل نظر آئیں تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ آزادی نہیں ہے کہ طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں۔

(الف) حج بدل کا اصل حکم تو یہی ہے کہ مامور افراد کرے، لیکن آمر یا وصی تمتع کی اجازت دیدے تو تمتع بھی درست ہے، البتہ دم تمتع مامور اپنے مال سے ادا کرے گا الا یہ کہ آمر دم تمتع ادا کرنے کی بھی اپنے مال سے اجازت دیدے خواہ یہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کر سکتا کیوں کہ آمر کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

(ج) صورت مسئولہ میں اجازت کے ظن غالب پر حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے۔

ودم القران و دم الجناية على المأمور لأنه الجاني و صورة دم القران أن يأمره أحد بالقران أو يأمره إثنان أحدهما بالحج والآخر بالعمرة وأذنا له بالقران و أما إذا فعل ذلك بغير إذن فقد صار مخالفاً فيضمن النفقة و إنما كان دم القران على المأمور لأنه وجب شكراً لما وفقه الله تعالى عن الجمع بين النسكين وهو مختص به (۱/۱۱۱)۔

(د) بإذن الآمر یا بدون إذن الآمر ہر دو صورتوں میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہوگا۔

(ھ) صورت مسئولہ میں حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے اور سوال میں مذکور دشواری کا شرعی حل یہی ہے کہ اس کے لئے تمتع کی گنجائش بنادی جائے

(و) اس کا جواب یہ ہے کہ حج عن المیت کی صورت میں قانونی دشواریوں کے پیش نظر تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ (الف) صورت مسئولہ میں حائضہ یا نفساء عورت کو ان اعذار مذکورہ فی السوال اور مجبوریوں کے پیش نظر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کی اجازت ہے اور طواف صحیح ہوجائے گا اور حلال ہوجائے گی۔

(ب) صورت مسئولہ میں عورت کا ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر لینے سے طواف صحیح ہوجائے گا اور رکن ادا ہوجائے گا لیکن دم لازم ہوگا۔

(ج) صورت مسئولہ میں بدنہ ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہ ہوگا۔

(د) صورت مسئولہ میں دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ اور حرم مکہ میں ہی ضروری ہے اور حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام جو حرم مکہ سے خارج ہو وہاں ادا نہیں کیا جاسکتا، اور اس ذبح کے لئے منیٰ شرط نہیں ہے بلکہ حدود حرم کافی ہے۔

۱۱۔ صورت مسئولہ میں ایسی عورت کے لئے تو اصل مسئلہ محرم ہوجانے کا ہے اور حلال ہوکر آئندہ حج کرنے کا ہے لیکن ناقابل برداشت دشواریوں و مجبوریوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر آئندہ حج کی استطاعت ہوگی کہ نہیں، لہذا امام احمد کے قول کے مطابق ایسی عورت ایام عدت میں صرف حج فرض ادا کرسکتی ہے اور مفتی عبدالرحیم حفظہ اللہ کے فتوے سے بھی یہی مترشح ہے لہذا ایسی عورت کے لئے صورت مسئولہ میں حج فرض کرنے کی گنجائش ہوگی اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ایام عدت میں حج فرض ادا کرے یہی اولیٰ و بہتر ہے۔

۱۲۔ صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا یعنی ۸/ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ پہونچا ہے کہ مکہ میں پندرہ یوم سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتا ہے اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا اگرچہ مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی سے متصل ہوگیا ہے کیوں کہ وہ اس کے باوجود دو دو مستقل شہر ہیں کہ مکہ کے نام سے نہیں جانا جاتا ہے نہ مکہ کا کوئی محلہ ہی ہے۔

۱۳۔ صورت مسئولہ میں سعودیہ میں مقیم احناف کو رمضان میں نماز وتر وہاں کے امام کی اقتدا میں ادا کرنے کی گنجائش ہے کیوں کہ اپنے مذہب کی رعایت میں تنہا پڑھنے سے یہ اولیٰ ہے کہ جماعت سے ادا کی جائے، اور تنہا پڑھنا بالکل مناسب نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی

۱۔ جو لوگ حج وعمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟

حدیث میں میقات کا حکم جہاں بیان کیا گیا ہے وہاں یہ صراحت بھی ہے کہ:

ممن کان یرید حجا او عمرۃ (جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو)۔

یعنی میقات سے گزرنے والا حج یا عمرہ کی نیت سے گزر رہا ہو تو اسے میقات سے احرام باندھ لینا چاہئے، بالفاظ دیگر جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے گزر نہ رہا ہو اس پر احرام کی پابندی نہیں ہے۔ اس صریح حدیث کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور نبی ﷺ کی عملی مثال بھی اس کی تائید میں موجود ہے، فتح مکہ کے موقع پر آپ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے، ترمذی کی روایت ہے:

إن النبی ﷺ دخل یوم الفتح مکة وعلی رأسه عمامة سوداء، وقال هذا حدیث حسن صحیح (نبی ﷺ فتح کے دن مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے)۔

مغنی میں ہے:

من یرید دخول الحرم إما إلی مکة أو غیرها فهم علی ثلاثة أضرب، أحدها: من یدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متکررة کالحشاش والحطاب وناقل المیرة والفیح ومن کانت له ضیعة یتکرر دخوله و خروجه إلیها فهؤلاء لا إحرام علیهم لأن النبی ﷺ دخل یوم الفتح مکة حلالا وعلی رأسه المغفر و کذلک أصحابه ولم نعلم أحدا منهم أحرم یومئذ ولو أوجبنا الإحرام علی کل من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرما فسقط للحرج وبهذا قال الشافعی (مغنی ۲۶۸/۳)۔

(جو شخص حرم میں داخل ہونا چاہتا ہو خواہ مکہ میں یا اس کے باہر، تو اس کی تین صورتیں ہیں: ایک وہ شخص جو جائز قتال کے لئے یا خوف کی وجہ سے یا بار بار پیش آنے والی ضرورت کی وجہ سے مثلاً گھاس والا، لکڑی والا یا کھانے کی چیزیں لانے والا، نیز وہ شخص جس کی وہاں ملکیت ہو جس کی وجہ سے بار بار جانا آنا پڑ رہا ہو تو ایسے اشخاص پر احرام کی پابندی نہیں ہے، کیوں کہ نبی ﷺ فتح کے دن مکہ میں داخل ہوئے تھے اور آپ کے سر پر مغفر تھا، اسی طرح صحابہ بھی داخل ہوئے تھے، اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں سے کسی نے اس دن احرام باندھا تھا، اگر ہم ہر اس شخص پر جس کو بار بار داخل ہونا پڑتا ہو احرام کو واجب قرار دیں تو انہیں ہر وقت احرام کی حالت میں رہنا ہوگا لہذا یہ پابندی حرج کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، اور یہی قول امام شافعی کا ہے)۔

۲۔ آج کل اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا ہوتا ہے نیز مدینہ منورہ وغیرہ کے باشندوں کا بھی مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے مثلاً ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دقت طلب اور وقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے، کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟

جہاں تک حنفی فقہ کا تعلق ہے اس معاملہ میں بڑی سختی ہے، علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

والمكي إذا خرج من مكة لحاجة له فلم يجاوز الوقت فله أن يدخل مكة بغير إحرام وإن جاوز لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام لمابينا أن من قصد إلى موضع فحاله في حكم الإحرام كحال أهل ذلك الموضع (المبسوط ۴/۱۷۰)۔

(مکہ کا رہنے والا اگر اپنی ضرورت سے مکہ سے باہر چلا جائے لیکن وقت (حرم) سے باہر نہ نکلے تو وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو سکتا ہے، اور اگر حرم کے باہر چلا جائے تو وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ جو شخص کسی جگہ جانے کا ارادہ کرے تو اس کا معاملہ احرام کے حکم میں اس جگہ کے رہنے والے کے معاملہ جیسا ہی ہوگا)۔

لیکن یہ قول موجودہ حالات میں قابل عمل نہیں ہے اور اس کی پشت پر کوئی واضح دلیل بھی نہیں ہے لہذا اہل مکہ وغیرہ کی ان ضرورتوں کو دیکھتے ہوئے جو اس وقت پیش آ رہی ہیں اور چونکہ ان کے لئے ہر وقت احرام کی پابندی ایک ناقابل عمل بات ہے اور یہ پابندی تعطل پیدا کرنے کا موجب ہے اس لئے ان پر احرام کی پابندی نہیں ہونی چاہئے۔

اس سوال کا جواب کتاب وسنت کی روشنی میں وہی ہے جو اوپر سوال نمبر (۱) کے جواب میں بیان ہوا۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو حج کے مہینے شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں یعنی مکی کے لئے تمتع و قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

أما المكي فلأنه ليس له أن يتمتع بالنص لأن الله تعالى قال في ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

(جہاں تک مکہ میں رہنے والے کا تعلق ہے اس کے لئے تمتع جائز نہیں یہ نص قرانی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ایسے شخص کے بارے میں فرمایا ہے تمتع اس کے لئے ہے جس کے گھر والے مسجد حرام کے رہنے والے نہ ہوں)۔

نیز لکھتے ہیں:

ولو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج ثم حج من عامه ذلک لا يكون متمتعا (المبسوط ۱۶۹/۴)۔

(اگر مکہ کا رہنے والا یہ شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کرے پھر اسی سال حج کرے تو اس کی حیثیت تمتع کرنے والے کی نہیں ہوگی)۔

علامہ سرخسی کی رائے قرآن کی مذکورہ بالا آیت سے مطابقت رکھتی ہے لہٰذا مکہ کا رہنے والا اگر حج کے مہینوں میں عمرہ کرتا ہے تو اس کی حیثیت تمتع کرنے والے کی نہیں ہوگی بنا بریں اس پر ہدی دینے کی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

۴۔ صورت مسئولہ کا جواب سوال نمبر (۳) کے جواب میں گزر چکا، اتباع قرآن وسنت کی ہونی چاہئے نہ کہ مسالک کی، موجودہ حالات میں جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان کا اندازہ ایک ہزار سال پہلے کے فقہاء کو کہاں تھا، پھر ان کے اقوال پر جمے رہنا اور قرآن وسنت سے براہ راست تحقیق نہ کرنا محض تقلید جامد ہے اور مشکلات میں اضافہ کا باعث بھی۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

اس کی کوئی مثال دور رسالت میں نہیں ملتی کہ تمتع کرنے والے آفاقی شخص نے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کئے ہوں، جب مکہ میں آدمی موجود ہو تو اس کا باہر جا کر عمرے کے قصد سے مکہ میں داخل ہونا سراسر تکلف ہے کیوں کہ عمرہ تو حقیقۃً خانہ کعبہ کی زیارت ہے، اور جب مکہ میں رہتے ہوئے زیارت کا فیض اٹھایا جا سکتا ہے تو باہر جا کر زیارت کے لئے آنا کیا معنی رکھتا ہے؟ البتہ اگر کوئی شخص عمرہ کرنیکے بعد حج کے مہینوں میں ضرورۃً میقات کے باہر چلا جائے مثلاً مدینہ کا سفر کرے تو واپسی میں میقات سے احرام باندھ کر دوسرا عمرہ ادا کر سکتا ہے کیونکہ یہ صورت تکلف کی نہیں ہے۔

رہا حضرت عائشہ کا عمرہ کے لئے مکہ سے تنعیم جانا تو یہ عذر کی بنا پر تھا اور یہ عمرہ حج کے بعد کیا گیا تھا۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت عذر کی بنا پر کر سکتا ہے، جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء و الصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم (فقہ السنۃ ۷۳۵/۱)

(ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کیا اور ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے تھے تو ہم نے بچوں کی طرف سے لبیک کہی اور ان کی طرف سے رمی کی)۔

مغنی میں ہے:

إذا كان الرجل مريضاً أو محبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه (مغنی

۴۹۰/۳)۔

(اگر آدمی مریض ہو یا محبوس ہو یا اسے کوئی عذر ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایسے شخص کو نائب بنائے جو اس کی طرف سے رمی کرے)۔

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے، کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

والمريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمي به لأنه فيما يعجز منه يستعين بغيره وإن رمي عنه أجزأه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسك كما في الذبح (المبسوط ۴/۶۹)

(مریض جو جمار کی رمی نہ کر سکتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھ دی جائے تا کہ وہ رمی کر سکے کیونکہ جس کام کے کرنے سے وہ عاجز ہو اس کے لئے وہ دوسرے شخص کی مدد لے سکتا ہے، اور اگر اس کی طرف سے کسی نے رمی کی تو وہ ادا ہو جائے گی کہ اس کا حال بے ہوش شخص کی طرح ہے اور وجہ یہ ہے کہ نسک میں نیابت چلتی ہے جس طرح ذبح کرنے میں نیابت جائز ہے)۔

اور بدائع میں ہے کہ معذور شخص کی طرف سے کسی دوسرے شخص کا رمی کرنا جائز ہے، اس سلسلہ میں مزید وضاحت ہے کہ:

لأن أفعال الحج تجري فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله اعلم (بدائع ۲/۱۳۷)۔

(کیوں کہ حج کے افعال میں نیابت روا ہے، مثلاً طواف اور عرفہ و مزدلفہ میں وقوف) نیابت صرف معذور شخص کے لئے ہے ہر شخص کے لئے نہیں، البتہ موجودہ حالات میں جب کہ حج کے لئے بیس بیس لاکھ کا اجتماع ہوتا ہے اور رمی کے دوران ازدحام کی وجہ سے حادثات ہوتے رہتے ہیں اور کتنے ہی لوگ کچلے جاتے ہیں اور اموات واقع ہوتی ہیں، ان لوگوں کے لئے جو ازدحام کی کثرت سے گھبراتے ہوں اور ازدحام میں چلنے کا حوصلہ نہ رکھتے ہوں بالخصوص عورتیں، بوڑھے ان کا رمی کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہوگا۔

۷۔ بہتر ہوتا اگر اس سوال کا جواب دارالافتاء ریاض سے حاصل کیا جاتا۔

علامہ سرخسی نے احصار کی تحقیق میں لکھا ہے:

فإن أهل اللغة يقولون إن الإحصار لا يكون إلا في المرض ففي العدو يقال حصر فهو محصر وفي المرض يقال أحصر فهو محصر وقال الفراء رحمه الله تعالى يقال في العدو

والمرض جميعا أحصر و حصر في العدو خاصة فقد اتفقوا على أن لفظة الإحصار تناول المرض (المبسوط ۴/۱۰۸)۔

(کیوں کہ اہل لغت کہتے ہیں احصار مرض کی صورت میں ہوتا ہے، اور دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آجانے پر کہا جاتا ہے حصر اور وہ محصر ہوا، اور مرض میں کہا جاتا ہے احصر اور وہ محصر ہوا۔ فراء رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: دشمن اور مرض دونوں رکاوٹوں کی صورتوں میں احصر کہا جاتا ہے، اور خاص طور پر دشمن کے تعلق سے حصر کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لہٰذا اس بات پر سب اہل لغت متفق ہیں کہ لفظ احصار کا اطلاق مرض کی صورت میں بھی ہوتا ہے)۔

رہی قانونی رکاوٹ تو وہ اس زمانہ کا مسئلہ ہے، سعودی حکومت نے یہ پابندی حاجیوں کی کثرت سے پیدا ہونے والے مسائل کے پیش نظر عائد کی ہے اور حاجیوں کی مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ قانونی پابندیاں بھی عائد کی جائیں تاکہ حاجیوں کو ارکان کی ادائیگی میں غیر معمولی مشکلات کا سامنا کرنا نہ پڑے اور حادثات کم سے کم ہوں، لہٰذا اگر کوئی شخص حکومت سے اجازت لئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو اس کے اس فعل کو صحیح نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ یہ خلاف مصلحت ہے اور قانوناً اس کو اس کا حق نہیں ہے، لہٰذا حکومت اگر ایسے شخص کو پکڑ کر واپس بھیج دیتی ہے تو وہ محصر کی تعریف میں نہیں آتا اور اس پر ہدی کی پابندی نہیں ہے، احصار تو اس صورت میں ہے جب کہ اس کا سفر حج یا سفر عمرہ صحیح ہو اور پھر دشمن یا مرض وغیرہ کی طرف سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے، واللہ اعلم۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب مسنون ہے واجب نہیں، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے:

عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ يسئل يوم النحر بمنى فيقول لا حرج فسأله رجل فقال حلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج وقال رميت بعد ما أمسيت فقال لا حرج (بخاری: کتاب المناسک)۔

(حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ سے یوم النحر کو منیٰ میں سوالات کئے جاتے تو آپ جواب میں فرماتے: کوئی حرج نہیں، ایک شخص نے پوچھا میں نے قربانی سے پہلے سر منڈا لیا، آپ نے فرمایا: قربانی کرلو کوئی حرج نہیں، اس نے کہا میں نے شام ہونے کے بعد رمی کی، آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں)۔

اس حدیث سے واضح ہوا کہ ترتیب مطلوب تو ہے لیکن اگر کسی وجہ سے ترتیب برقرار نہیں رہ سکی تو مذکورہ مناسک ادا ہو جائیں گے اس توسع کے بعد جو حدیث میں بیان ہوا ہے، فقہی تنگی پیدا کر کے لوگوں کے لئے مشکلات پیدا کرنا صحیح نہیں، موجودہ حالات میں منیٰ میں قربانی کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے اس لئے جو ادارے حکومت کی اجازت سے یہ خدمت انجام دے رہے ہیں ان کی یہ خدمت لائق قدر ہے، دار الافتاء ریاض سے وہاں کے مفتی اعظم شیخ عبد العزیز بن باز کا فتویٰ اس کے جواز میں شائع ہو چکا ہے۔

۹۔ عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا

عمرفا حج تمتع تصور کیا جائے گا"

جی ہاں عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور حج بدل کے لئے جس کو بھیجا جائے گا اس کا تمتع کرنا صحیح ہوگا، نبی کریم ﷺ نے حج تمتع ہی کو ترجیح دی ہے، اور صحابہ کرام کو اس پر عمل کرنے کی ہدایت کی تھی، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہ کرے، حج کے ساتھ عمرہ کی تکمیل کا حکم قرآن نے دیا ہے "واتموا الحج والعمرة لله" (حج اور عمرہ اللہ کے لئے پورا کرو) (بقرہ/۱۹۶)۔

حج بدل میں حج کے ساتھ عمرہ کرنا اس حکم کے بالکل مطابق ہے، اس کے لئے آمر کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع ہی کیا جانا چاہئے۔

۱۰۔ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے ایسی عورت کیا کرے؟

یہ بات صحیح نہیں کہ ویزا اس طرح ختم ہو جاتا ہے کہ حیض والی عورت کو طواف زیارت کا موقع نہیں ملتا، ویزا کی مدت موسم حج ہے جو کم از کم ذوالحجہ کے آخیر تک رہتی ہے گویا حائضہ کو کم از کم بیس دن کا موقع طواف زیارت کے لئے مل جاتا ہے اس لئے کوئی قانونی دشواری نہیں ہے، رہا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی کا مسئلہ تو یہ بھی ممکن ہے، عام طور سے لوگ مقررہ تاریخوں میں تبدیلی کراتے رہتے ہیں، اور اس عذر کو کہ عورت حیض کی وجہ سے طواف زیارت نہیں کر سکتی ایرلائنز کے ذمہ داروں کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ ضرور تاریخ تبدیل کر دیں گے۔

بصورت آخر حائضہ عورت طواف زیارت کے لئے اپنے ساتھی کو یا کسی اور شخص کو نائب بنا سکتی ہے کیونکہ مناسک میں مجبوری کی صورت میں نیابت کی گنجائش ہے۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

ایسی صورت میں عورت ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کرسکتی ہے کیونکہ حج یا عمرہ کا سفر ایک معقول اور شرعی عذر ہے۔

۱۲۔ حج کے دوران منیٰ، عرفات اور مزدلفہ میں نماز قصر پڑھنا اور عرفات میں اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرنا حج کے مناسک میں داخل ہے کیوں کہ نبی ﷺ کا یہی طریقہ رہا اور آپ نے اس موقع پر ایسی کوئی ہدایت نہیں دی کہ جو شخص مکہ میں مقیم رہا ہو وہ قصر یا جمع نہ کرے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

اگر اس کا جواب حنفی مسلک کی رو سے مطلوب ہے تو حنفی علماء ہی اس کا جواب دے سکتے ہیں ورنہ شریعت نے تو امام کی اقتداء کرنے کا حکم دیا ہے، اور اختلافی مسائل میں اگر امام کی اقتداء نہیں کی گئی تو تفرقہ کی صورت پیدا ہو سکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

مفتی حبیب اللہ قاسمی
مہذب پوراعظم گڈھ

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہراس شخص کے لئے جومکہ میں داخل ہونا چاہے احرام کا باندھنا ضروری ہے خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کے بجائے تجارت وملازمت ہی کی ہو، لیکن امام شافعی کے نزدیک صرف حج وعمرہ کا ارادہ کرنے والے پر بحالت احرام مکہ میں داخل ہونا ضروری ہے، تجارت وملازمت وغیرہ ضرورت کے لئے بحالت احرام مکہ میں داخل ہونا ضروری نہیں۔

چنانچہ ہدایہ ۱/۲۱۴ کتاب الحج میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما.

اورشامی (۲/۱۵۴) پر ہے: والمواقيت أي المواضع التي لا يجاوزها مريد مكة أي ولو لغير نسك كتجارة ونحوها كما يأتي.

امام شافعیؒ کی دلیل نقلی تونہیں ملی لیکن عقلی دلیل ہدایہ کے حاشیہ پر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احرام کی مشروعیت حج وعمرہ کے لئے ہوئی ہے، لہٰذا اگر حج یا عمرہ کی نیت کرے تواحرام واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

لأن الإحرام شرع لأحدهما فإذا نوى ذلك يجب وإلا فلا (حاشیہ ہدایہ ۱/۲۱۵۔ کتاب الحج)

دلیل کے اعتبار سے چونکہ حدیث "لايجاوز أحد الميقات إلا محرما" عام ہے، لہٰذا امام صاحب کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ مدینہ طیبہ ودیگر قریبی شہروں کے رہنے والے جن کو روزانہ تجارتی حاجات وغیرہ کی بنا پر مکہ مکرمہ ایک بار یا کئی بار آنا جانا پڑتا ہے، ان حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے۔

چنانچہ (ہدایہ ۱/۲۱۴) پر ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج، اورشامی میں ہے: وحل لأهل داخلها يعني لكل من وجد في داخل المواقيت دخول مكة غير محرم مالم يرد نسكا للحرج (شامی درمختار ۲/۱۵۵)۔

۳۔ مکی اور جولوگ ان کے حکم میں ہیں، ان کے لئے قران وتمتع جائز مع الکراہۃ ہے۔

چنانچہ درمختار مع الشامی میں ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن وتمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (۱۹۷/۲)، وأساء أي صح مع الكراهة للنهي عنه.

اور علامہ شامی اپنی کتاب میں درمختار کی مذکورہ عبارت کی شرح میں فرماتے ہیں:

وعلى هذا فقول المتون لا تمتع ولا قران لمكي معناه نفي المشروعية والحل۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی کے لئے قران وتمتع جائز ہی نہیں (شامی ۱۹۸/۲) اور ہدایہ میں ہے:

لأن الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع (ہدایہ ۲۷۰/۱)۔

۴۔ اہل مکہ کو چونکہ مختلف ضرورتوں کی وجہ سے اشہر حج میں میقات کے باہر جانا پڑتا ہے، لہذا جو مکی حج کرنا چاہتا ہوتو چونکہ اس کے لئے مجبوری ہے، لہذا شرعاً مکی کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے جب کہ حج یا عمرہ کے علاوہ کسی ضرورت سے میقات کے باہر جا کر مکہ میں آنا چاہئے۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد مزید عمرے کرسکتا ہے لیکن وہ احرام اہل مکہ کی میقات سے باندھے، کیونکہ ایک عمرہ کرنے کے بعد وہ مکی کے حکم میں ہوگیا، لہذا مسجد عائشہ سے احرام باندھ کر عمرہ کر سکتا ہے، اگرچہ کثرت طواف کو فقہاء نے کثرت عمرہ پر ترجیح دی ہے۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں نیابت جائز ہے۔

(ب) صرف معذور ومریض کے لئے نیابت چل سکتی ہے، ہر شخص کے لئے نہیں، معذوری کی حد یہ ہے کہ کوئی آدمی اتنا کمزور ہو کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور پیدل یا سواری پر بھی وہاں تک پہنچنا مشکل ہو تو دوسرا آدمی اس کی طرف سے رمی نیابتاً کرسکتا ہے۔ لیکن محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں، جیسا کہ معلم الحجاج (صفحہ ۲۰۱) میں مذکور ہے۔

۷۔ احصار حقیقتاً تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ دشمن یا کسی مرض کی وجہ سے رک جائے، لیکن سعودیہ عربیہ میں غیر ملکیوں کے بلا اجازت حکومت حج کرنے کی صورت میں جب کہ حکومت ان کو پکڑ کر حج سے روک دے، ان کو بھی احصار کے حکم میں داخل ہونا چاہئے، اور ان کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ ہدی روانہ کردیں تاکہ حرم میں ذبح کی جائے:

والممنوع لو بمكة عن الركنين محصر على الأصح والقادر على أحدهما لا أما على الوقوف فلتمام حجه به وأما على الطواف فلتحلله به كما مر (درمختار مع الشامی ۲۳۵/۲۔ باب الإحصار، طبع نعمانیہ)۔

البتہ یہ امر قابل غور ضرور ہے کہ قانونی پابندی کی خلاف ورزی اس انداز کی عبادات میں درست ہے یا

نہیں؟ اس پر شرکاء کو غور کرنے کی ضرورت ہے۔

۸۔ حضرت امام ابوحنیفہ وامام مالکؒ کے نزدیک رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے اس کے فوت ہونے سے دم واجب ہے، لیکن امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، چنانچہ مشکوۃ (۲۳۳/۱) کے حاشیہ ۴ پر ہے: واختلفوا فی أن هذا الترتيب سنة أو واجب فذهب جماعة ومنهم أبو حنيفة ومالک إلی الوجوب.

اور حدیث میں آپ علیہ السلام سے جو سوال کیا گیا کہ اگر کوئی ذبح سے پہلے حلق کرالے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لاحرج" اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے آخرت میں کوئی گناہ نہ ہوگا باقی دم واجب ہے: والمراد بنفی الحرج نفی الإثم للجهل والنسيان لكن الدم واجب (حاشیہ مشکوۃ نقلا عن اللمعات)

والحاصل أن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمی ثم الذبح ثم الحلق (شامی ۲/۱۴۹)۔

۹۔ حجاج کرام کے بارے میں جو حالات ذکر کئے گئے ہیں کہ جن سے ترتیب کی رعایت مشکل ہے، بنابریں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اختیار کئے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

(الف) حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنے میں جب تک آمر قران وتمتع کی صراحت نہ کرے وہ یعنی حج بدل کرنے والا حج اور افراد کریگا، محض عرف کی وجہ سے اس صورت میں حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔

(ب) آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج بدل کرنے والا حج تمتع تو کرسکتا ہے کیوں کہ صراحتاً اذن ضروری نہیں ہے، لیکن صراحتاً اجازت لینا بہتر ہے۔

(ج) جب ظن غالب ہے کہ آمر حج تمتع کی اجازت دیدیتا ہے تو حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے۔ احسن الفتاوی (۵۲۳/۴) میں ہے: "حج بدل کرنے والے کو حج افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے قران وتمتع بھی کرسکتا ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں، مع ہذا صراحتاً اذن حاصل کرنا بہتر ہے"۔

(د) باذن الآمر وبغير اذن الآمر دونوں صورتوں میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر واجب ہوگا، چنانچہ درمختار مع الشامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج اى المأمور إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفاً فيضمن (شامی ۲/۲۴۷، ہدایہ ۱/۲۷۸)۔

(ھ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے لیکن اگر آمر صراحتاً تمتع کی نفی

کردے تب ایسی صورت میں مامور کے لئے تمتع کی گنجائش نہیں بصورت تمتع ضمان لازم ہوگا۔

الرابع عشر عدم المخالفة فاو أمره بالافراد فقرن و تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن (شامی ۲/۲۳۹)۔

(و) میت کی جانب سے حج بدل کرنا جب کہ میت نے وصیت کی ہو یا حکم دیا ہو، حج بدل ہوجائے گا اور یہ جائز ہے، البتہ اگر میت کا وارث میت کی وصیت کے بغیر حج بدل کرادے تو بھی میت کا حج فرض ادا ہونے کی امید ہے، رہی یہ بات کہ میت کی طرف سے حج تمتع کرنا تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر میت نے حج اِفراد کا حکم دیا ہو تو مامور کا حج بدل میں تمتع وقران کرنا جائز نہیں اور دریں صورت میت کا حج ادا نہیں ہوگا۔

۱۰۔ جب کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض یا نفاس شروع ہوگیا اور وہ عورت دوبارہ مکہ مکرمہ نہیں آسکتی ہو اور ویزا نہیں بڑھ پارہا ہو تو مذکورہ صورت میں عورت بحالت حیض ونفاس طواف زیارت کرلے اور اس پر بطور جنایت بدنہ واجب ہوگا، لیکن اس کا طواف زیارت صحیح ہوجائے گا اور وہ حلال ہوجائے گی۔

(الف) ناپاکی کی حالت میں اس کے لئے طواف زیارت جائز ہے۔

چنانچہ شامی میں ہے:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة (شامی ۲/۱۸۴)۔

اور ہدایہ میں ہے: **وإن كان جنباً فعليه بدنة** (۱/۲۵۲)، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی بحالت جنابت طواف زیارت کرے تو اس پر بدنہ واجب ہے۔

ولان الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ضروری ہے اپنے مکان پر نہیں دے سکتی۔ **وإن لم يعد** وبعث بدنة أجزأه لما بيّنا (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

۱۱۔ اگر سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو وہ عورت ایام عدت میں حج یا عمرہ نہیں کرسکتی۔

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/۳۲۰)۔

معلم الحجاج (ص ۹۸) میں ہے کہ عدت خواہ طلاق کی ہو یا وفات کی سب کا حکم ایک ہے۔

۱۲۔ مذکورہ صورت میں جبکہ حاجی اتنے دن قبل پہونچا ہے کہ پندرہ دن کے قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتا ہے تو وہ شخص مسافر رہے گا۔

فلو دخل الحاج مكة أيام العشر لم تصح نيته(أي الإقامة)لأن يخرج إلى منیٰ

وعرفة فيقتصر إن نوىٰ فيه لكن بموضعين مستقلين كمكة ومنىٰ (درمختار مع الشامی ۱/۵۲۸)

مکہ منیٰ الگ الگ دو مستقل جگہیں ہیں اور کسی ایک شہر یا گاؤں میں پندرہ دن ٹھرنے کی نیت سے وہ مقیم ہوگا (ہدایہ ۱/۱۴۶)، البتہ بڑھتی ہوئی آبادی کے تحت حضرات اہل علم کو غور کرنا چاہیے کہ موجودہ صورت حال میں منیٰ کو مکہ کے مضافات میں داخل کیا جائے یا نہیں؟

۱۳۔ مسئلہ کے اعتبار سے تو کسی حنفی مقتدی کا ایسے امام کی اقتداء کرنا وتر میں جو دو سلام سے وتر پڑھتا ہو صحیح نہیں ہے، جیسا کہ درمختار مع الشامی میں ہے:

وصح الاقتداء فيه أي الوتر بشافعي مثلاً لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد ولم يذكر الشارح تعليل اشتراط عدم الفصل بسلام اكتفاءً.... من أن الأصح اعتبار اعتقاد المقتدى والسلام قاطع فى اعتقاده فيفسد اقتداءه (درمختار مع الشامی ۲/۴۴۸، ۴۴۹)۔

لیکن اگر مجمع و جماعت کی رعایت میں وتر کی جماعت میں شامل ہو جائے اور دو رکعت پر امام سلام نہ پھیرے اور جب امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو تو یہ مقتدی حنفی بھی نیت سابقہ کے ساتھ کھڑا ہو کر تیسری رکعت میں شامل ہو جائے اور امام کے ساتھ سلام پھیر کر اپنی نماز مکمل کرے تو حنفی مقتدی کی وتر کی نماز درست ہو جائے گی۔ والله تعالى أعلم

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق مسائل

مولانا ظفر الاسلام
دار العلوم، مئو

۱،۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر احرام کے میقات سے کسی صورت میں بھی تجاوز کرنا صحیح نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اگر حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے کوئی جارہا ہے تو میقات سے تجاوز صحیح ہے۔ ابوقدامہ تحریر کرتے ہیں:

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة كالحطاب والحشاش وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبيؐ دخل يوم فتح مكة حلالا وعلى راسه المغفر ولأنا لو أوجبنا الإحرام على من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون في جميع زمنه محرما فقط للحرم وهذا مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة لايجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات لأنه يجاوز الميقات مريدا للحرم فلم يجز بغير إحرام (مغنی وشرحہ ۳؍۲۱۸)۔

(جو شخص مکہ میں قتال مباح، یا خوف یا کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا جیسے لکڑیاں اور گھاس چننے والا اور غلہ منتقل کرنے والا، اور وہ شخص جس کو ایسا سامان ہو جس کو مکہ بار بار آنا جانا پڑتا ہے تو ان تمام لوگوں پر احرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کرم ﷺ حلال ہو کر یوم فتح کو مکہ میں داخل ہوئے، اور آپؐ کے سر پر خود تھا، اسلئے اگر ہم اس شخص پر احرام کو واجب کرتے ہیں جس کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہے تو یہ مفضی ہوگا اس کے پورے زمانہ میں محرم ہونے کی جانب، تو حرج کی وجہ سے ساقط ہوگیا، اور امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا کسی کے لئے جائز نہیں ہے، مگر وہ شخص جو میقات سے خارج ہو اس لئے کہ حرم کا ارادہ کرنے والے کے لئے میقات سے پار کرنا یہ بغیر احرام کے جائز نہیں ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ نے اولاً چند صورتوں کا استثناء فرمایا ہے، اس کے بعد نقلی وعقلی دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آنحضورﷺ فتح مکہ کے موقع سے بدون الاحرام مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے، نیز اگر احرام کو بہر صورت لازم کردیا جائے تو ایک طرح کا حرج لازم آئے گا۔ ابوبکر کاسانی کی بھی رائے یہی ہے:

وكذلك لو أراد وبمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لايجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمؤ أو التجارة أو حاجة أخرىٰ عند نا وقال الشافعي ان دخلها للنسك وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله بغير إحرام ولنا ما روى عن النبيؐ أنه قال إلا أن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد

بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهارثم عادت حراما إلی یوم القیامة والاستدلال به من ثلثة أوجه أحدها بقوله إلا أن مکة حرام والثانی بقوله لا تحل لأحد بعدی والثالث بقوله ثم عادت حراما إلی یوم القیمة مطلقا من غیر فصل وروی عن ابن عباس عن النبی ؐ أنه قال لایحل دخول مکة بغیر إحرام ولأن هذه بقعة شریفة بها قدر وخطر عند الله تعالیٰ

اوراسی طرح اگرکسی نے ان مواقیت کو پار کر کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کیا، خواہ حج وعمرہ کے ارادہ سے ہو، یا تجارت یا کسی اوردوسری ضرورت کی وجہ سے ہمارے نزدیک بغیراحرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگرکوئی مکہ میں حج وعمرہ کے ارادہ سے داخل ہوتو اس پر احرام واجب ہے، اوراگرکسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا ہے، تو بغیراحرام کے داخل ہونا جائز ہے، اور ہماری دلیل جوآپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا کہ جان لو! کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالی نے اس کو وجود بخشا، نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا اور نہ میرے بعد، اور تھوڑی دیر کے لئے یہ میرے لئے حلال کیا گیا، پھر قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت لوٹ آئی۔ اور تین طریقے پراس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے۔

(۱) آپ ؐ کا قول جان لوکہ مکہ قابل احترام ہے (۲) آپ ؐ کے قول میرے بعدکسی کے لئے حلال نہیں (۳) آپ کا یہ قول (جو بغیرفصل کے ہے) کہ قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت باقی رہے گی۔۔۔اورحضرت ابن عباسؓ آپ ؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ؐ نے فرمایا کہ بغیراحرام کے مکہ میں داخل ہونا حلال نہیں، اوراس لئے کہ یہ زمین کا وہ مقدس ٹکڑا ہے، جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرف وعزت اور قدرو منزلت ہے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

حضرت امام حمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ کے نزدیک بھی حج وعمرہ کے علاوہ کسی اورغرض سے جانے والے کے لئے احرام ہے:

وحکی ابن المنذر عن الإمام أحمد بن حنبل فی الرجل یخرج لحاجة وهو لایرید الحج فجاوز ذا الحلیفة ثم أراد الحج یرجع إلی ذی الحلیفة فیحرم وبه قال إسحاق لأنه أحرم من دون المیقات فلزمه الدم .

۲۔ ابن منذر نے امام احمد بن حنبل سے روایت کیا اس آدمی کے بارے میں جوکسی ضرورت سے نکلا اور حج کا ارادہ نہیں رکھتا تھا، پھر وہ ذوالحلیفہ سے تجاوز کر گیا اور پھر حج کا ارادہ کیا تو وہ ذوالحلیفہ لوٹ کر احرام باندھے گا اور اسی کے اسحاق بن راہویہ قائل ہیں اس لئے کہ اس نے خارج میقات سے احرام باندھا ہے تو اس کو دم لازم ہوگا (مغنی و شرحہ ۲۱۸/۳)۔

ابن رشد قرطبی حضرت امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تجاوز بدون الاحرام حج وعمرہ کے ماسوا بکثرت ایاب وذہاب کی صورت میں جائز ہے (بدایۃ المجتہد لابن رشد قرطبی ۳۲۷/۱)۔

نیز فتاوی تاتارخانیہ (۴۷۵/۲) پرمرقوم ہے۔

دخول مكة فينبغي له ان يحرم من الميقات بحج أوعمرة سواء دخل مكة مريدا للنسك أو دخلها لحاجة من الحوائج وفي الجامع الصغير العتابي: وعند الشافعي إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج أوللعمرة أما إذاكان لأمر آخر فلا يلزمه.

مکہ میں داخل ہونے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ حج، یا عمرہ کے لئے احرام میقات سے باندھے، خواہ مکہ میں داخل ہوا ہے حج وعمرہ کے رادہ سے، یا کسی ضرورت کی وجہ سے اور امام شافعی کے نزدیک احرام اس شخص کو لازم ہوتا ہے جو مکہ میں حج، یا عمرہ کے ارادہ سے داخل ہوا ہو اور اگر دوسری وجہ سے داخل ہوا ہے تو اس کو احرام لازم نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تجاوز بدون الاحرام ایک حیلہ سے ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اولاً حل میں داخل ہو، پھر کسی ضرورت سے حدود حرم میں داخل ہو جائے بشرطیکہ حل میں اقامت کی نیت کی ہو

وعن أبي يوسف أنه شرط نية الإقامة بذلك المكان خمسة عشريوما فأما إذا نوى الإقامة أقل من خمسة عشر يوما فهوماض على سفره فلا يلتحق بأهل ذلك المكان ولا يدخل مكة بغير إحرام.

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں مقام پر پندرہ دن ٹھہرنے کی شرط لگائی ہے، بہر حال جب اس نے اقامت کی نیت پندرہ دن سے کم کی کی ہے تو وہ اپنے سفر پر باقی ہے، لہذا وہ اس جگہ کے رہنے والوں کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا اور بغیر احرام کے مکہ میں داخل نہیں ہوگا (تاتارخانیہ ۲ر۴۷۷)۔

مگر مذکورہ صورت میں چونکہ اقامت کی نیت بھی مشروط ہے اس لئے غیر معمولی پریشانی کا سامنا کرنا پڑے گا، غالبًا اسی وجہ سے درج ذیل فقہاء وعلماء نے حل میں نیت اقامت کی شرط ختم کر کے مستقلا اجازت دیدی ہے۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں کہ "آفاقی (یعنی میقات سے باہر رہنے والا) میقات سے آگے کسی ایسی جگہ جو حرم سے خارج ہے اور حل میں ہے کسی ضرورت سے جانا چاہتا ہے، مکہ مکرمہ جانے، یا حج وعمرہ کرنے کی نیت نہیں ہے تو اس پر میقات سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے، اور اس کے بعد وہ اس جگہ سے مکہ مکرمہ بلا احرام جاسکتا ہے (معلم الحجاج ر۹۷)۔

صاحب درمختار علامہ علاء الدین حصکفی لکھتے ہیں:

أما لو قصد موضعامن الحل كخليص وحده حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهوا الحيلة لمريد ذلك إلا لمأمور بالحج.

اگر حل میں سے کسی جگہ کا قصد کیا جیسے خلیص اور جدہ تو اس کے لئے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز ہے، پھر جب وہ داخل ہوگیا تو اس کے باشندوں کے حکم میں لاحق ہو جائے گا، لہذا اس کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، اور وہ ایک حیلہ ہے اس کا ارادہ کرنے والے کے لئے الا یہ کہ وہ جو حج کے لئے مامور ہو (درمختار علی ردالمحتار ۲ر۴۷۷)۔

مسائل حج کے ایک متبحر عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی مہاجر مدنی تحریر فرماتے ہیں: ''اس وقت میں عربستان میں جو موٹریں چلتی ہیں ان کے ڈرائیور، یا اونٹوں والے بدوی لوگ کئی بار مکہ معظمہ میں بغیر احرام آفاق سے آتے جاتے ہیں، تو احناف کے نزدیک ہر بار مکہ مکرمہ میں آنے سے ان پر نسک لازم ہوگی''

لقوله ابن عباس من جاوز الميقات بغير إحرام فعليه دم "

ابن عباسؓ کے قول کی وجہ سے کہ جو میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرے تو اس پر دم واجب ہے۔

یہی مذہب امام احمد بن حنبل اور امام مالک کا بھی ہے:

" لقول النبی ﷺ من لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن من أراد الحج والعمرة ".

البتہ شوافع کے نزدیک اگر کسی کام کی غرض سے مکہ مکرمہ میں آئیں تو نسک لازم نہ ہوگی، اگر چہ آفاق سے آئے ہوں چونکہ یہ لوگ ابتلاء عام میں مبتلا ہیں اس لئے ان لوگوں کو یہ حیلہ کرنے سے جواز کی گنجائش ہے اور وہ یہ کہ حل میں کہیں معین مقام میں جانے کی نیت سے جائیں، پھر وہاں سے مکہ مکرمہ میں بغرض اپنے کام نوکری کی ادائیگی کے لئے بغیر احرام جا سکتے ہیں بندہ کے فہم ناقص میں تو موٹر ڈرائیوروں کو بہت وسعت ہے، کیوں کہ ان کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں ہے مکہ مکرمہ سے آتے جاتے ضرور پہلے جدہ جانا پڑتا ہے، اولاً وہاں جانے کی نیت کرلیں اس کے بعد مکہ مکرمہ کی، اسی طرح مدینہ طیبہ سے واپسی کے وقت بھی اولاً حل میں کہیں مقام مخصوص کی نیت کریں بعد میں مکہ مکرمہ کی (زبدة المناسک مع اضافہ مفیدہ ۴۲۱)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اہلی اور داخل فی المواقیت تمتع وقران نہیں کرسکتا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں کرسکتا ہے، دلائل بایں طور ہیں:

وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا تمتع وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله تعالى :"فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى" من غير فصل بين أهل مكة وغير هم ولنا قوله تعالى: "ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام على الخصوص حاضر والمسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة" وقال مالک هم أهل مكة خاصة لأن معنى الحضور لهم وقال الشافعي هم اهل مكة ومن كان بينه وبين مكة مسافة لاتقصر فيها الصلواة وروى عن ابن عمر انه قال ليس لأهل مكة تمتع ولاقران .

اہل مکہ اور مواقیت میں رہنے والے کے لئے (جو مکہ اور میقات کے درمیان ہیں) قران اور تمتع نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کا قران اور تمتع صحیح ہے اللہ تعالیٰ کے قول "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى" کی وجہ سے میں اہل مکہ اور ان کے علاوہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: ''ذلک لمن لم يكن أهل حاضر المسجد الحرام'' یہ خصوص پر ہے، اور وہ مسجد حرام ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال آیت مذکورہ سے بایں طور ہے کہ آیت مطلق ہے جس میں مکی وغیر مکی کی تخصیص نہیں، اس لئے مکی بھی تمتع وقران کرسکتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ وحضرت امام مالکؒ کی دلیل بھی نص قرآنی ہی ہے ''ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام'' جس سے آفاقی کو خاص کردیا گیا ہے، بنابریں اہلی تمتع وقران نہیں کرسکتا، علامہ ابن رشد قرطبی لکھتے ہیں ''وابو حنیفة یقول إن حاضری المسجد الحرام لایقع منهم التمتع وکره ذلک مالک'' (بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۶) بدایۃ المجتہد کی ایک دوسری عبارت سے جس میں امام مالک کے نزدیک تمتع کی شرطیں مذکور ہیں چھٹی شرط یہ تحریر ہے کہ متمتع کا وطن مکہ نہ ہو''والسادس أن یکون وطنه غیر مکة'' (بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۷) نیز علامہ ابن تیمیہ ''وجوب العمرة علی اهل مکة'' کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ثم من هؤلاء من یقول مثل ذلک من أصحاب الشافعی أی وجوب العمرة علی أهل مکة قول ضعیف جداً مخالف للسنة الثابتة وإجماع الصحابة'' اسی کے متصلاً دوسرے صفحہ پر مرقوم ہے :''ولو کان أهل مکة کلهم أو بعضهم علی عهد النبی یخرجون إلی الحل فیعمرون فیه لنقل ذلک کما نقل خروجهم فی الحج إلی عرفات وهم یعتمرون بعدالحجة ولا قبلها أحد من أدنی الحل لاأهل مکة ولاغیرهم (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۵۸-۲۵۹)۔

واضح ہو کہ اہلی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس نے مکۃ المکرمہ کو مستقل وطن بنالیا، دوسرا جسے مستقلاً وطن نہیں بنایا، دوسروں کے احکام جداگانہ ہیں۔ پہلی صورت میں تمتع وقران نہیں کرسکتا جبکہ دوسری صورت میں جائز ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

نقل ابن عابدین عن اللباب فی بیان شرائط التمتع: التاسع عدم التوطن بمکة فلو اعتمر ثم عزم علی المقام بمکة أبدا لایکون متمتعا وإن عزم شهرین ای مثلا و حج کان متمتعا.

ابن عابدین نے لباب سے نقل کیا تمتع کے شرائط کے بیان میں نویں شرط مکہ میں وطن کا نہ ہونا، پس اگر عمرہ کیا، پھر مکہ میں ہمیشہ ہمیش ٹھہرنے کا ارادہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا، اور مثلاً دو ماہ کا ارداہ کیا تو متمتع ہوگا (درالمختار ۲/۲۱۱)۔

نیز علامہ ابن الہمام کی بھی تحقیق یہی ہے کہ مکی تمتع وقران نہیں کرسکتا حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر:

یاأهل مکة لا متعة لکم احلت لأهل الآفاق و حرمت علیکم''۔

اے اہل مکہ تمہارے لئے متعہ نہیں ہے، یہ آفاق والوں کے لئے حلال کیا گیا ہے اور تم پر حرام کیا گیا۔

اور ایک دوسری بروایت طاؤس:

'' قال المتعة للناس إلا لأهل مکة ممن لم یکن أهله من الحرم'' بھی اسی کی تائید میں ہے۔ فرمایا کہ متعہ لوگوں کے لئے ہے، سوائے اہل مکہ کے، یعنی وہ لوگ جن کے اہل وعیال حرم میں نہ ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر مکی نے تمتع وقران کرلیا تو اس کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، احسن الفتاوی میں مفتی رشید احمد صاحب کہتے ہیں کہ "مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع، یا قران کیا تو بکراہت تحریمہ صحیح ہو جائیگا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، اس لئے اسے خود نہیں کھا سکتا مگر علامہ شامی کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہۃ التحریمہ صرف قران کے لئے ہے مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو (احسن الفتاوی ۴/۵۱۴) اس مسئلہ سے متعلق حضرت گنگوہی کی بھی رائے درج ذیل ہے:

"مکہ مکرمہ کے رہنے والوں یا میقات کے اندر حل میں رہنے والوں کو قران وتمتع جائز نہیں" یہ بات غنیۃ کے حوالہ سے حضرت موصوف "زبدۃ" کے ص ۳۰۵ پر تحریر کرنے کے بعد آگے خود لکھتے ہیں: "اسی طرح وہ آفاقی جو مکہ مکرمہ میں آکر داخل ہوا اگرچہ اشہر حج میں کسی شرعی طریق کے بغیر احرام عمرہ کے آیا ہو، جیسے پہلے حل کی حد میں کسی حاجت کے لئے آیا تھا، پھر وہاں سے کسی کام کی غرض سے مکہ معظمہ میں بغیر احرام آیا، یا اشہر حج سے پہلے ہی مکہ میں داخل ہو کر عمرہ بجالا کر فارغ ہوا اور وہاں ٹھہر گیا، اس کے بعد اس پر اشہر حج واقع ہوئے تو اب مکہ والوں کے حکم میں ہے، پس اس کو بھی وہاں سے قران وتمتع کرنا منع ہے (زبدۃ المناسک/۳۰۵)۔

متمتع حج سے قبل مزید عمرے کرسکتا ہے معلم الحجاج ص ۲۱۴ کے حاشیہ پر مرقوم ہے: "وھذا المتمتع آفاقی غیر ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف"۔ نیز حضرت گنگوہی بحوالہ "مناسک المتوسط" لکھتے ہیں کہ "اس میں اختلاف ہے ملا رحمت اللہ سندھی نے "مناسک المتوسط" میں لکھا ہے کہ یہ معتمر حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرے اور ملا علی قاری نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس کی بنا اس پر ہے کہ مکی کو مفرد عمرہ بھی اشہر حج میں ممنوع ہے (جیسا کہ ابن الہمام کا مذہب ہے، چونکہ ملا رحمت اللہ ان کے تلمیذ ہیں اس لئے اس کی اتباع کی وجہ سے مکروہ فرمایا ہو) حالانکہ مکی کو فقط تمتع وقران ممنوع ہے اور یہ متمتع آفاقی ہے اس کو عمرہ کرنا منع نہیں ہے۔ بلکہ تکرار عمروں کا اس کو جائز ہے کیوں کہ یہ مستقل عبادت ہے مثل طواف کے۔ اس کے بعد حضرت گنگوہی تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ جب آفاقی اشہر حج میں آکر عمرہ کر چکا تو اس کا تمتع اس عمرہ سے منعقد ہوا، پھر اس کے بعد مکہ میں رہ کر دوسرا عمرہ کیا تو وہ مفرد ہوا اور مفرد عمرہ مکی کے لئے سارے سال میں کرنا جائز ہے، سواء روز عرفہ اور عید نحر اور ایام تشریق گیارہویں، بارہویں تیرہویں کے (زبدۃ المناسک/۳۱۳) سراج الفقہاء ابوبکر کاسانی کی تحریر سے بھی مزید عمرے کی وضاحت ہورہی ہے: "فإن السنة كلها وقت العمرة وتجوز في غير أشهر الحج وفي أشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق وأما الجواز في الأوقات كلها" فلقوله تعالى: "وأتموا الحج والعمرة لله مطلق عن الوقت" (بدائع الصنائع ۲/۲۲۷) احناف کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں انہوں نے مطلقا عمرہ کے جواز کا قول کیا ہے ولنا ما روي عن عائشة أنها قالت وقت العمرة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق والظاهر أنها قالت

سماعا من رسول الله لأنه باب لا يدرک بالاجتهاد (بدائع الصنائع ۲/۲۲۷) حضرت گنگوہی نے ایک جگہ اور تحریر فرمایا ہے کہ "جو متمتع عمرہ کرنے کے بعد حج کرنے سے پہلے مدینہ طیبہ کو چلا جائے تو واپسی میں ثانی عمرہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک بغیر وطن اصلی کے جانے کے اس کا سفر واحد ہی رہتا ہے، اس لئے اس واپسی میں مفرد حج کا احرام باندھ کر آنا چاہیے نہ قران کا نہ عمرہ کا۔ کیوں کہ وہ مکی کے حکم میں ہے، بعض وجوہ کے اعتبار سے، اس لئے قران تو نہ کرے باقی عمرہ ثانی کی گنجائش ہے کہ آفاق سے آرہا ہے (زبدۃ المناسک/ص ۳۱۸) نیز آنحضور اکرم کا ارشاد: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما" (ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک کے درمیان واقع ہونے والی چیزوں کیلئے کفارہ ہے۔) اور عکرمہ کا ارشاد، يعتمر إذا أمكن الموسى في شعره (عمرہ کرے گا جب تک کہ ممکن ہو استرہ کا اس کے بال پر چلنا۔) عطاء بن ابی رباح کا قول: إن شاء اعتمر في كل شهر مرتين (اگر چاہے تو ہر ماہ دو مرتبہ عمرہ کرے) بھی تعدد پر دلالت کر رہا ہے۔

۶۔ ازدحام کا ہونا عذر کا باعث نہیں ہے، حضرت گنگوہی کہتے ہیں "جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا، یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو وہ معذور ہے اسی طرح اگر اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ، یا تکلیف ہوتی ہو وہ معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (زبدۃ ص ۱۸۶) معلم الحجاج کے ص ۱۸۱ پر بھی یہی مفتی اعظم سعید احمد صاحب علیہ الرحمہ نے تحریر فرمایا ہے۔ احسن الفتاوی میں حضرت مفتی رشید احمد صاحب سے ایک سوال اس طرح کیا گیا کہ "ایک شخص کے پاؤں پر چوٹ آگئی ہے جس کی وجہ سے وہ نقل وحرکت سے بالکل معذور ہو گیا اس لئے اس نے اپنی رمی نیابۃ دوسرے شخص سے کرائی اور کوئی دوسرا محرم مرد نہ ہونے سے اپنی بیوی اور لڑکی کی طرف سے بھی کسی دوسرے سے رمی کرائی تو کیا ان تینوں کی رمی صحیح ہوگئی۔ اس کا جواب مفتی صاحب نے یوں دیا "اگر سوار ہو کر بھی جمرات تک نہ جا سکتا ہو، یا سواری، یا کوئی اٹھا کر لے جانے والا نہ ملے تو اس کی رمی ہوگئی بیوی اور لڑکی کی طرف سے نیابۃ صحیح نہیں جمرات تک جانے کے لئے محرم ساتھ ہونا ضروری نہیں اس لئے ان پر دم واجب ہے۔ (احسن الفتاوی ۴/ص ۵۲۲) مذکورہ جزئیہ کی تائید علامہ ابن تیمیہ اور تاتارخانیہ کے فتاوی سے بھی ہو رہی ہے:

وكذلك من عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو نحوه فإنه يستنيب من يرمي عنه ولا شيء عليه (اور اسی طرح وہ شخص جو بذات خود رمی کرنے سے عاجز ہو مرض کی وجہ سے یا اس جیسے عذر کی وجہ سے تو وہ نائب بنائے گا ایسے آدمی کو جو اس کی جانب سے رمی کرے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔) (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۵) وفي الولوالجية المريض لو وضع في يده ثم رمى عنه أو رمى رجل عنه أجزاه إن لم يقدر بنفسه (اور الولوالجیہ میں ہے کہ اگر مریض ہاتھ میں رکھ دیا جائے پھر اس کی جانب سے رمی کرے، یا کوئی دوسرا آدمی اس کی جانب سے رمی کرے تو وہ کافی ہے اگر بذات خود وہ قادر نہیں ہے۔) (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۴۶۳)

صورت مسئولہ میں وہ لوگ محصر ہیں بشرطیکہ یہ احصار وقوف عرفہ سے پہلے ہوا ہو، اگر وقوف عرفہ کے بعد یہ صورت پیش آئے تو یہ احصار نہ ہوگا اور اس نے اگر صرف حج کا، یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم یا دم کی

قیمت دے تاکہ وہ اس کی طرف سے حرم میں ذبح کردے اور بعد ذبح یہ حلال ہوجائے، اس کے بعد اس کو آنے والے سال میں قضا کرنی ہوگی چاہے حج فرض ہو، یا نفل، اپنا حج ہو، یا بدل صحیح ہو، یا فاسد حر ہو یا غلام، البتہ غلام پر قضا کا ادا کرنا آزاد ہونے کے بعد ہوگا۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وأما وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل الخ (بدائع الصنائع ۱۸۲/۲)

ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں: أجمع أهل العلم على أن المحرم إذا حصره عدو من المشركين أو غيرهم فمنعوه الوصول إلى البيت ولم يجد طريقا آمنا فله التحلل وقد نص الله سبحانه بقوله "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" وثبت أن النبیؐ أمر الصحابة يوم حصروا في الحديبية وأن ينحروا ويحلقوا ويحلوا سواء كالإحرام بحج أوعمرة أو لهما في قول إمامنا وأبي حنيفة والشافعي وحكى عن مالك أن المعتمر لا يتحلل لأنه لا يخاف الفوات.

اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ محرم جب اس کو مشرکین میں سے کسی دشمن نے، یا ان کے علاوہ نے گھیر لیا اور وہ بیت اللہ تک جانے سے روک دیئے گئے ہوں اور نہ کوئی مامون راستہ پاتے ہوں، تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کی صراحت کی ہے اپنے قول: "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" میں اور یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے اصحاب کو اس دن جس دن حدیبیہ میں وہ محصور ہوئے تھے حکم دیا کہ نحر کریں، حلق کرائیں اور حلال ہوجائیں خواہ احرام حج، یا عمرہ ہو، یا دونوں کا ہو، ہمارے امام کے قول کے مطابق اور ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق۔ اور امام مالکؒ سے بیان کیا گیا ہے کہ معتمر حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ فوات کا خوف نہیں ہے (المغنی وشرح ۳۷۱/۳)۔

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں "جو شخص محصر ہوگیا اور حلال ہونا چاہتا ہے تو پھر وہ حرم میں ذبح کر کے حلال ہولیتا ہے تو قضا اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے (زبدۃ رص ۴۳۵)۔

نیز علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ اگر وہ فرض کا احرام باندھے ہوئے تھا اور محصر ہوگیا تو بالاتفاق تمام علماء کے نزدیک فریضہ ساقط ہوگا اس کو قضا کرنی ہوگی اور اگر نفل ہے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے

"ولكن لم يسقط الفرض عنه بل هو باق في ذمته باتفاق العلماء ولو كان قد أحرم مايتطوع من حج أو عمرة فأحصر فهل عليه قضاؤه ؟ على قولين مشهورين هما روايتان عن أحمد أشهرهما عنه أنه لا قضاء عليه وهوقول مالك والشافعي والثاني عليه القضاء وهو قول أبي حنيفة وكل من الفريقين احتج بعمرة القضية هؤلاء قالوا قضاها النبیؐ وأولئك قالوا لم يقضها المحصرون معه.

اور لیکن فرض اس کی جانب سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ وہ اس کے ذمہ میں باقی ہے، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر نفلی حج، یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر محصر ہوگیا تو کیا اس پر اس کی قضاء ہے؟ تو دو مشہور قول ہیں اور امام احمد

سے دوروایت ہے ان دونوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اس پر قضاء نہیں ہے اور یہی قول امام مالکؒ اور شافعی کا ہے، اور دوسرا قول اس پر قضاء ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور دونوں فریقین میں سے ہر ایک نے عمرہ قضاء سے استدلال کیا ہے، ان لوگوں نے کہا کہ آپؐ نے اس کی قضاء کی ہے اور ان لوگوں نے کہا ہے کہ آپؐ کے ساتھ محصورین نے اس کی قضاء نہیں کی ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۲۶)۔

یہ دم احصار اور اس کے ساتھ سارے دم حرم کے ساتھ خاص ہیں بالاتفاق جیسا کہ درج ذیل عبارت دلالت کرتی ہے:

وفسر القدوری .... ثم هذا الدم وجميع مايجب من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العماء

اور قدوری نے تفسیر کی ہے کہ پھر یہ دم اور دوسرے تمام دم جو واجب ہوتے ہیں باتفاق علماء اس کا جواز حرم کے ساتھ خاص ہوتا ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۶)۔

جمہور فقہاء وائمہ کی دلیل فرمان باری تعالیٰ: **فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولاتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله**" ہے، جس سے مراد حرم ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک محلّہ سے مراد موضع حصر ہے مفتی ظفر احمد صاحب عثمانی تحریر کرتے ہیں:

"**اختلف السلف فى المحل ماهو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس و عطاء وطاؤس ومجاهد والحسن وابن سيرين هوا لحرم وهو قول أصحابنا والثورى وقال مالك والشافعى محله وموضع الذى أحصر فيه فيذبحه ويحل .**

محل کے سلسلہ میں سلف میں اختلاف ہے کہ وہ کیا ہے۔ تو عبداللہ بن مسعود، ابن عباس، عطاء، طاؤس، مجاہد، حسن اور ابن سیرین نے فرمایا کہ وہ حرم ہے، اور یہی قول ہمارے اصحابؒ اور امام ثوریؒ کا ہے، اور امام مالکؒ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا محل وہ جگہ ہے جس میں وہ احصار کیا گیا ہے، پس وہ اس کو ذبح کرے گا اور حلال ہو جائے گا۔ (احکام القران للشیخ ظفر احمد عثمانی ۱/۳۰۲)۔

رمی، نحر وحلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اگر بغیر عذر ترتیب ملحوظ نہ رکھی جائے تو دم دینا ہوگا۔

وأما الترتيب بينه وبين الرمى فسنة .

۱۔ بہرحال ترتیب تو اس کے اور رمی کے درمیان سنت ہے (ردالمحتار علی الدر ۲/۵۱۷)۔

ولوترك شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه على مافى البدائع .

اور اگر واجبات میں سے کسی چیز کو عذر کی وجہ سے چھوڑ دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، جیسا کہ بدائع میں ہے۔

نیز علاؤالدین حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

فيجب فى يوم النحر أربعة أشياء الرمى ثم الذبح لغير المفرد ثم الحلق ثم الطواف .

نحر کے دن چار چیزیں واجب ہوتی ہیں، رمی، پھر مفرد کے علاوہ کیلئے ذبح، پھر حلق، پھر طواف (درمختار علی الرد ۲/۵۵۵)۔

وروی عن النبی ﷺ أنه قال أول نسكنا فی یومنا هذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق
آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ نے فرمایا آج ہمارے حج کے احکام میں سب سے پہلے رمی، پھر، ذبح پھر حلق (بدائع ۲/۱۵۸)۔

وجوب ترتیب سے متعلق نص قص قرآنی: فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم رتب قضاء التفث وهوا لحلق على الذبح .

بدون احصار کے اگر ذبح سے قبل حلق کرالیا جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور صاحبین ودیگر ائمہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں دیگر ائمہ کی دلیل "اذبح ولا حرج" ہے، مگر احناف کے دلائل قوی ہیں اور اسی پر فتوی ہے، چنانچہ حتی المستطاع ترتیب کی رعایت کرنی چاہیے، سعودیہ حکومت کی طرف سے جو کمپنیاں اس کام پہ مامور ہیں وہ بطاقۃ (کارڈ) دیتے وقت تعین کردیتی ہیں اس لئے اس وقت کے بعد ہی کچھ انتظار کرکے حلال ہوجانا چاہئے، نیز مدرسہ صولتیہ میں بھی اس ترتیب کا خاص خیال رکھا جاتا ہے، اس لئے اولاً تو حاجی صاحبان کو خود ہی منحر پہونچ کر قربانی کرنی چاہئے، اگر خود نہ کرسکیں تو ان محتاط اداروں کے سپرد کردینا چاہئے پھر بھی اگر کسی وجہ سے ترتیب ساقط ہوگئی تو فہم ناقص میں یہ بات آتی ہے کہ صاحبین کے قول مرجوح کے مطابق صحیح ہوجائے گا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس قول کا افشاء نہ کیا جائے، کیوں کہ اس کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح یکسر فراموش ہوسکتا ہے۔

۹۔ صاحب تنویر الابصار شارح درمختار فرماتے ہیں کہ دم قران وتمتع وجنایت حاجی (مامور) پر ہوگا۔

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع "
قران، تمتع اور جنابت کا دم حج کرنے والے پر ہے، اگر چہ آمر نے اس کو تمتع اور قران کی اجازت دی ہے۔
علامہ شامی اس کی وجہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

أما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين وحقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر لأنه وقوع شرعي لا حقيقي .

بہر حال پہلا تو اس لئے کہ وہ حج وعمرہ کو جمع کرنے پر شکرانے کے طور پر واجب ہوا ہے، اور فعل کی حقیقت بھی اسی سے وابستہ ہے، اگر چہ حج آمر کی طرف سے ادا ہوا، اس لئے کہ یہ وقوع شرعی ہے نہ کہ حقیقی (رد المحتار علی الدر المختار ۲/۶۱۱)۔

مامور جو دم دیتا ہے وہ دم شکر ہے اور چونکہ یہ فعل حج واقعۃً اسی سے صادر ہوا ہے، اسلئے دم شکر بھی حج بدل کرنے والا دے گا۔ مفتی رشید احمد صاحب بھی یہی تحریر فرماتے ہیں "غیر کی طرف سے حج کرنے والے مامور کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے مگر دم شکر مامور پر ہوگا اور آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا

کر دے تو جائز ہے (احسن الفتاویٰ ۴/ ۵۱۳) حضرت گنگوہی لکھتے ہیں۔ "دم قران اپنے مال سے دے آمر کے مال سے درست نہیں، ہاں اگر آمر اس سے نہ لے تو کچھ حرج نہیں (زبدۃ /ص ۴۵۵) آخون جان کی عبارت سے حج بدل کرنے والوں کے لئے بڑی سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں "امر الالائق انیکہ تفویض کند امر بسوئے ماموروگوید ازمن حج بکن بچہ کیف باشد خواہ افراد خواہ قران وتمتع" (حاشیہ زبدۃ /۴۵۷) آمر کو چاہئے کہ اپنے مامور کو ہر طرح اجازت دے دے کہ میری طرف سے جا کر حج کرو جس طریقہ سے بھی تیری مرضی اور سہولت ہو، حج افراد، حج تمتع و قران جو بھی کرو تو اس سے حج آمر کا ہو جائے گا، اگر چہ تمتع ہی کرے۔

حج کے مسائل کے ایک زبردست عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی کے نزدیک حج بدل میں تمتع نہ کرنا ہی بہتر ہے، لکھتے ہیں کہ "پھر بھی احتیاط اس میں ہے کہ حج بدل میں تمتع نہ کیا جاوے کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے (زبدہ میں اضافہ مفیدہ/۴۵۶) حاشیہ معلم الحجاج ص ۲۷۷ کی عبارت بھی مذکورہ حکم کی تائید کرتی ہے۔ "بدل کرنے والے کو آمر کی بلا اجازت تو تمتع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن اگر آمر تمتع کی اجازت دیدے تو بعض علماء جائز کہتے ہیں، مگر محققین کی رائے یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے آمر کی اجازت سے بھی تمتع نہیں کر سکتے اگر تمتع اجازت سے کرے گا تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا، ملا علی قاری نے شرح لباب میں اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز ہی کو اختیار کیا ہے اور حضرت الاستاد مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنی شارح سنن ابی داؤد (برد اللہ مضجعہ) بھی عدم جواز ہی کا فتوی دیتے تھے، اسلئے حج بدل والوں کو محض سہولت اور احرام کی طوالت سے بچنے کے لئے تمتع کر کے آمر کے حج کو خراب نہ کرنا چاہئے کہ بدل کرنے والے کو خاص طور سے ہدایت کر دے کہ تمتع نہ کرے۔

۱۰۔ ایسی عورت کو طواف زیارت بحالت حیض ونفاس کر لینا چاہئے اور بعد میں بدنہ دے دینا چاہئے "من طاف للزيارة جنبا أو لم يعد فعليه بدنة .

جس شخص نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا اور نہیں لوٹایا تو اس پر بدنہ ہے (فتاوی سراجیہ علی ہامش قاضی خان ۱/ ۲۰۵)۔

چونکہ طہارت شرط وجوب ہے اس لئے بدنہ سے اس کی کفایت ہو جائیگی، نامی شرح حسامی ص ۱۸۷ پر مذکور ہے:

"اى لم يجعل علماء نا الطهارة شرطافى طواف الزيارة حيث لايجوز بدونها" .

یعنی ہمارے علماء نے طہارت کو طواف زیارت کے لئے شرط نہیں بنایا اس اعتبار سے کہ اس کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔

علامہ ابن نجیم مصری "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں: قال ابن نجيم ولم يجعل للحج إلاركنين الوقوف والطواف وكذلك، قال بعض الحنفية إن الطهارة ليست واجبة فى الطواف بل سنة

.... وعلی قول هؤلاء فلایحرم الزیارة ولم یشترط الطهارة له (الاشباہ والنظائر۱۲۹)۔

ابن نجیم نے کہا کہ حج کے لئے صرف دو رکن ہیں، وقوف اور طواف اور اسی طرح بعض حنفیہ نے کہا کہ طہارت طواف میں واجب نہیں ہے کہ بلکہ سنت ہے، .... اور ان لوگوں کے قول پر طواف زیارت حرام نہیں ہوگا، اور نہ طہارت کو اس کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

نیز علامہ کاسانی کی بھی تحریر ملاحظہ ہو:

فالطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها وعند الشافعي فرض لايصح الطواف بدونها ولنا قوله تعالى: وليطوفوا بالبيت العتيق.

ہمارے نزدیک حدث، جنابت حیض اور نفاس سے پاک ہونا طواف کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اور نہ ہی کوئی فرض ہے، بلکہ واجب ہے اس کے بغیر بھی طواف جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، اس کے بغیر طواف صحیح نہیں ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: "و ليطوفوا بالبيت العتيق"۔

زبدۃ کے حاشیہ پر محیط کی عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے:

ذكر ابن أمير الحاج في منسكه امرأة حاضت قبل طواف الزيارة وعزم ركبها على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ وهل إذا طافت يتم حجها أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد فإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذه المسئلة كثيرة الوقوع فتحير فيها النساء.

ابن امیر الحاج نے اپنے منسک میں ذکر کیا ہے کہ ایک عورت طواف زیارت سے پہلے حائضہ ہوگئی اور اب اس کا قافلہ کوچ کرنے کو ہے تو کیا وہ طواف کرے گی، یا نہیں؟ اگر طواف کرتی ہے تو اس کا حج پورا ہوا یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ لوگ اس سے کہیں گے کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں، پس اگر تو داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور طواف صحیح ہوگیا اور تجھ پر بدنہ لازم ہوگیا یہ مسئلہ کثیرۃ الوقوع ہے جس میں عورتیں اکثر پریشان رہتی ہیں۔

مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں کہ کتب حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ علامہ ابن تیمیہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے ایسی عورت ناپاکی ہی میں طواف کر کے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے (درس ترمذی ۳/۲۱۸)، ابن تیمیہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

فأجاب الحمد لله العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران أحدهما أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين والثاني ليست بشرط وهو مذهب ابي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى، فعند هؤلاء لو طاف جنبا أو

محدثا أو حاملا للنجاسة أجزاه الطواف وعليه دم وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضا أو جنبا فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضا أدنى ما بعذر فإن الحج واجب عليها ولم يقل أحد من العلماء أن الحائض يسقط عنها **الحج** وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة (فتاویٰ لابن تیمیہ ۲۶-۲۴۳-۲۴۲)۔

پس اس نے جواب دیا اور تمام تعریف اللہ کے لئے ہے، طہارت کے بارے میں کہ کیا یہ صحت طواف کے لئے شرط ہے؟ یا نہیں؟ علماء کے دو مشہور قول ہیں: ان دونوں میں کا ایک تو یہ ہے کہ طہارت شرط ہے، اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا، اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک، اور دوسرا قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے، اور یہ مذہب ہے امام ابوحنیفہ کا اور امام احمدؒ کی دوسری روایت ہے، لہٰذا ان لوگوں کے نزدیک اگر حالت جنابت، یا حدث، یا نجاست کی حالت میں طواف کیا تو اس کا طواف کافی ہے، اور اس پر دم ہے، اور ابوحنیفہؒ نے دم میں بدنہ کو متعین کیا ہے جب حائضہ یا جنبی ہو، لہٰذا اس کو طواف کرنا ممکن نہیں مگر حالت حیض میں، اس لئے کہ وہ عذر سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ حج اس پر واجب ہے، اور علماء میں سے کسی نے نہیں کہا کہ حائضہ سے حج ساقط ہوجاتا ہے، اور نہ اقوال شریعہ میں سے کہ فرائض بعض ایسے عذر کی وجہ سے جو فرائض میں واجب ہوتا ہے، ساقط ہوجاتے ہیں، جیسا کہ نماز میں طہارت سے عاجز ہونے کی صورت میں۔

مذکورہ حکم مغنی ابن قدامہ اور اس کی شرح سے بھی معلوم ہوتا ہے:

الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف في ظاهر المذهب وهو قول مالك والشافعي وعن أحمد أن الطهارة ليست شرطا فمتى طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة فإن خرج إلى بلده جبره بدم.......... وقال أبو حنيفة ليس شئ من ذلك شرطا واختلف أصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لأن الطواف ركن للحج فلم تشترط له الطهارة كالوقوف (مغنی وشرحہ ۳/۳۹۸)۔

ظاہر مذہب میں طہارت صحت طواف کی شرطوں میں سے ہے یہی قول امام مالک اور امام شافعیؒ کا ہے اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک طہارت شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص بغیر طہارت کے طواف زیارت کرتا ہے تو جب تک کہ مکہ میں رہے اس طواف کا اعادہ کرے لیکن اگر وہاں سے نکلے تو اس کی تلافی دم سے ہوگی، حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ طہارت شرط نہیں ہے، اس کے بعد اس میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے، یا سنت تو بعضوں نے واجب اور بعضوں نے سنت کا قول اختیار کیا ہے، کیوں کہ طواف حج کا رکن ہے جس میں طہارت کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ وقوف میں۔

نیز مفتی رشید احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ اگر حاجی نے طواف زیارت نہ کیا اور پھر عمر بھر ادا نہ کرسکا تو

اس پر مرض الموت میں ایک بدنہ یعنی ایک اونٹ، یا گائے حرم میں ذبح کرنے کی وصیت کرنا واجب ہے (احسن الفتاویٰ ۴/ ۵۲۹)۔

اس سلسلہ میں علامہ شامی کی تحریر بھی ملاحظہ ہو:

قال في الشامية ...... فلو مات قبل فعله فقد ذكر بعض المحشين من شرح اللباب للقاضي محمد عيد عن البحر العميق أنهم قالوا إن عليه الوصية ببدنة لأنه جاء العذر من قبل من له الحلق الخ.

شامی میں کہا ہے .... کہ اگر اس کے کرنے سے پہلے مرگیا، تو بعض محشی حضرات نے شرح اللباب للقاضی محمد عید عن البحر العمیق سے ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے کہا کہ اس پر بدنہ کی وصیت ہے، اس لئے کہ یہ عذر آیا ہے اس شخص کی جانب سے جس کے لئے حلق ہے۔

نیز صاحب ہدایہ کی عبارت سے بھی بدنہ اور حرم دونوں کا اثبات ہو رہا ہے: **ولو رجع إلى أهله وقد طاف جنبا عليه أن يعود وإن لم يعد بعث بدنة أجزاه** ۔لفظ بعث دلالت کرتا ہے کہ وہ بدنہ حدود حرم میں ذبح کیا جائے گا۔

اسی طرح فتاوی تاتارخانیہ ۲/ ۵۳۶ پر مرقوم ہے:

وفسر القدوري ...... ثم هذا الدم وجميع من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العلماء.

اور قدوری نے تفسیر کی ہے .... کہ پھر یہ دم اور وہ تمام دم جو واجب ہوتے ہیں ان کا جائز ہونا خاص ہے حرم کے ساتھ بالاتفاق۔

ساتھ ہی مفتی ظفر احمد صاحب عثمانی کی تحریر بھی پیش ہے: "**ولذلك اتفق الأئمة في سائر الهدى أن لاينحر إلافي الحرم غير دم الإحصار**" اور اسی وجہ سے تمام ائمہ متفق ہیں کہ تمام ہدی حرم ہی میں نحر کئے جائیں سوائے حرم احصار کے (احکام القرآن ۱/ ۳۰۰)۔

۱۱۔ عورت عدت کی حالت میں (خواہ وہ عدت فسخ نکاح، موت، طلاق رجعی ہو یا بائن) حج کو نہیں جاسکتی، وہ عورت محصرہ ہے، چنانچہ حضرت گنگوہی بحوالہ عالمگیری تحریر فرماتے ہیں کہ "کسی عورت نے حج کا احرام باندھا اور اس کے ساتھ محرم نہیں ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کا شوہر ہے، پھر اس کا شوہر مرگیا تو وہ عورت محصرہ ہے (زبدۃ بحوالہ عالمگیری ۱/ ۲۴۲)۔

اب اگر عورت اس احصار کی حالت میں حج کرتی ہے تو اس کے حکم کے سلسلہ پر مفتی سعید احمد صاحب رقمطراز ہیں "اگر وہ اسی حالت میں حج کرے گی تو حج ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی (معلم الحجاج ۸۸) غنیۃ ولباب سے بھی یہی حکم معلوم ہوتا ہے "**فإن حجت وهي في العدة جازت بالاتفاق وكانت عاصية**" (حاشیہ زبدۃ ص ۳۴)۔

۱۲۔ منیٰ کے مکہ مکرمہ کے ساتھ اتصال اور عدم اتصال سے مسئلہ پر کوئی فرق نہ پڑے گا اگر حاجی مکہ اس وقت پہونچتا ہے جب کہ یوم الترویۃ کو پندرہ دن سے کم ہے تو نماز میں قصر کرے گا، ورنہ نہیں۔ مفتی سعید احمد صاحب ''معلم الحجاج کے ص ۱۵۶'' پر لکھتے ہیں ''جو حاجی مسافر مکہ مکرمہ میں ایسے وقت آئے کہ آٹھویں تاریخ تک پندرہ روز سے کم ہے اور وہ مکہ مکرمہ میں پندرہ روز یا زیادہ کی اقامت کی نیت کرے تو اس کی نیت اقامت صحیح نہ ہوگی، وہ مسافر ہی رہے گا، کیوں کہ آٹھویں تاریخ کو وہ منیٰ اور نویں کو عرفات ضرور جائے گا۔ اس لئے ایسے شخص کو قصر کرنا چاہئے۔

۱۳۔ چونکہ فصل وعدم فصل دونوں ہی کے ساتھ روایات واحادیث بکثرت موجود ہیں، نیز غیر کے مذہب کی جانب عدول شخصی ضرورت کے تحت عبادات وطہارات کے، باب میں جائز ہے، اس لئے وتر امام حرم کے ساتھ پڑھنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ سے متعلق مسائل

محمد رضوان القاسمی

دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

۱،۲۔ حج وعمرہ کے قصد سے حدود میقات سے گزرنا ہو تو بالاتفاق میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، لیکن عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد سے، مثلاً تجارت وغیرہ کی غرض سے حدود میقات میں داخل ہونا پڑے تو اس سلسلہ میں مشہور مسلک یہی ہے کہ میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، لیکن صورت حال یہ ہے کہ موجودہ حالات میں نت نئی ایجادات نے مسافتوں کے فاصلے کم کردئے ہیں، ایک ہی دن میں کئی مرتبہ پیشہ ور حضرات، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ کو حدود میقات میں آنا اور جانا پڑتا ہے، ایسے لوگوں پر ہر مرتبہ احرام کا لزوم جس مشقت وپریشانی کا باعث ہوگا، وہ محتاج بیان نہیں، اس لئے اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کے اس قول کو اختیار کیا جائے جو جمہور کی رائے کے موافق ہے، جسے علامہ سرخسیؒ یوں نقل فرماتے ہیں:

"وإن أراد دخولها للتجارة أوطلب غريم له فله فيه قولان في أحد قوليه لا يجب عليه الإحرام، لأن الإحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك به بهذا الرجل غير قاصد اداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام" (المبسوط ۴/۱۶۷)۔

امام ابوحنیفہ کے اس قول سے، اضح ہے کہ ایسے پیشہ ور حضرات جن کا بار بار حدود میقات میں داخل ہونا ہو، احرام باندھنا ضروری نہیں ہے، لہذا دفع حرج کی خاطر موجودہ حالات میں امام صاحبؒ کے اس قول کو اختیار کیا جائے تو قرین صواب ہوگا۔

۳،۴۔ تمتع وقران کے سلسلہ میں مسئلہ یہی ہے کہ مکی کے لئے تمتع کی بالکل گنجائش نہیں، البتہ قران کرنا چاہے تو کراہت کے ساتھ اس کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إن أهل مكة ومن في حكمهم لا يتصور منهم التمتع و يتصور منهم القران، لكن مع الكراهة، (شامی ۲/۲۱۵)۔

علامہ شامی کے کلام سے معلوم ہوا کہ مکی کے لئے افراد ہی بہتر ہے، لیکن مکی کیلئے تمتع کی گنجائش نہ دینے کی صورت میں بالخصوص موجودہ زمانہ میں جس قدر مشقت وحرج ہے، وہ ظاہر ہے، کہ اشہر حج میں ناگزیر حالات میں میقات سے باہر نہ جانے کی پابندی نہیں لگائی جاسکتی، کیوں کہ ضروریات زندگی انسان کے ساتھ ہر وقت لگی ہوتی ہے، اس لئے کسی شدید ضرورت کی بناء پر میقات سے باہر جانے کی نوبت آئے اور اسی سال حج کا ارادہ ہو تو مکی کو تمتع کی اجازت دینا مناسب ہوگا، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے،

وإن خرج المقيم بمكة سنة لحاجة في أشهر الحج ثم دخل محرما بعمرة ندب أن لا

تلزمہ" (کتاب النیل ۴/۶۳)۔

۵۔ متمتع آفاقی شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ازروئے شریعت کسی اور عمل میں مشغول نہیں ہے، اور نفس عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، علامہ نوویؒ کا بیان ہے:

ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ماأراد من الجماع وغيره ماكان عليه حرام بالإحرام فإذا أرادأن يعتمر تطوعاكان له ذلک ويستحب الإكثار من الاعتماد۔ (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ ۲۶۳)۔

۶۔الف،ب: اگر کوئی شخص کسی عذر کی بناء پر رمی نہ کر سکے تو رمی کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہے، کیوں کہ جب پورے حج میں نیابت درست ہے تو رمی حج کا ایک رکن ہے، اس میں عذر کی بناء پر نائب بنانا بدرجہ اولی درست ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن ہمامؒ تحریر فرماتے ہیں، ،ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بهاأويرمي عنه غيره،، (فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ طاقتور اور جوان محض مرض کے احتمال و وہم یا ازدحام کی وجہ سے تن آسانی کے لئے نائب نہ بنائیں، بلکہ مشقت بھی ہو تو وقت مستحب کی بجائے ایسے جائز وقت کا انتخاب کرنے کی کوشش کریں، جس میں رمی مباح قرار دی گئی ہے، جیسے غروب آفتاب سے دوسرے دن طلوع صبح سے پہلے تک کا وقت۔

۷۔ اول تو یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ اس طرح کے قوانین جو اجتماعی سہولت اور نظم ونسق کی اصلاح کے لئے بنائے گئے ہیں، اس کی خلاف ورزی سے بچنا چاہئے، تاہم احرام باندھ لیا اور پولیس نے ارکان حج ادا کرنے سے روک دیا تو یہ "محصر" سمجھا جائے گا، اس احصار کی وجہ سے حلال ہونے کے لئے جو دم دیا جائے گا، اسے حرم بھیجنا ضروری ہے، اور بعد میں اس کی قضاء بھی اس کے ذمہ لازم ہوگی، چنانچہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

المحصر في عرف الشرع هواسم لمن أحرم ثم منع عن المضي في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أوالحبس و غيرهامن الموانع " (بدائع ۲/۱۷۵۔۱۷۷)۔

وحكمه في الشرع ان يتحلل بشاة يبعثها إلى الحرم فقد ذبح هناک" (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۵)

۸۔ یوم نحر کے اب ں میں امام ابوحنیفہؒ ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور ترک ترتیب پر دم لازم قرار دیتے ہیں، صاحبینؒ (امام ابویوسفؒ اور محمدؒ) کے نزدیک ان افعال میں تقدیم وتاخیر سے دم لازم نہیں، چنانچہ صاحب اللباب لکھتے ہیں:

"ومن أخر الحلق عن وقته حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة و كذلک إن أخر الطواف عنده عنها، وقالا لاشيئ عليه، و كذلک الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم

نسک علی نسک''(اللباب فی شرح الکتاب۱/۲۱۰)۔

آج کل احکام حج سے ناواقفیت، قربانی گاہ کی دوری کے تحت، قربانی کے اختیاری نظام میں سہولت کے تحت ان افعال میں ترتیب کا لحاظ دشوار ہوتا ہے، اس لئے موجودہ زمانہ میں صاحبین کے قول کے مطابق ان افعال حج میں ترتیب کا واجب نہ ہونا زیادہ قرین مصلحت نظر آتا ہے۔

۹۔ (الف): آمر نے مامور کو صراحۃً تمتع کی اجازت دی ہو تو مامور آمر کی طرف سے تمتع ادا کرسکتا ہے،''ودم القران والتمتع والجنایات علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع، وإلا فیصیر مخالفا فیضمن (تاتارخانیہ ۲/۵۴۸)۔

(ب، ج): حج ایک عبادت ہے، اور عبادت میں کسی کو اختیار نہیں کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے ادا کرے، لہذا آمر کی صریح اجازت کے بغیر مامور تمتع نہیں کرسکتا، چنانچہ محقق علامہ ابن ہمام کا بیان ہے:

ولا ولایة للحاج فی إیقاع نسک عنه لم یأمره به، ألا تری لو لم یأمر بشیئ لم یجز أداؤه عنه فکذا لم یأمره بالعمرة''(فتح القدیر ۳/۱۵۳)۔

(د): آمر کی اجازت کے بغیر تمتع درست ہی نہیں، اگر آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہو تب بھی دم تمتع آمر پر نہیں بلکہ مامور پر لازم ہوگا، کیوں کہ اصلاً براہ راست مامور ہی تمتع سے متمتع ہو رہا ہے، جیسا کہ تاتارخانیہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا''ودم القران والتمتع والجنایات علی الحاج إن أذن له الآمر''

(ھ): حج بدل کرنے والا اجازت سے تمتع کرسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے افراد یا قران کی صورت میں جو دشواریاں پیش آسکتی تھیں، ان کا حل یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کرے،

(و): اگر میت نے حج وعمرہ کی وصیت کی ہے تب تو اس کی طرف سے تمتع درست ہے، لیکن اگر وصیت نہیں کی ہے تو اس کی طرف سے تمتع کی گنجائش نہیں، کیوں کہ عبادت اجازت کے بغیر دوسرے کی طرف سے ادا نہیں کی جاسکتی، اس سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کے کلام سے روشنی ملتی ہے۔

لأن العمرة التی زادها لا یقع عن المیت لأنه لم یأمره بذلک ولا ولایة علیه للحاج فی اداء النسک عنه إلا بقدر امره'' (المبسوط ۴/۱۵۵)۔

۱۰۔ الف، ب، ج، د:

طواف کے لئے طہارت ضروری نہیں، بغیر طہارت کے بھی طواف درست ہے، اسی لئے حالت حیض میں عورت طواف افاضہ کرلے تو یہ فرض طواف کے لئے کافی ہوگا، البتہ حالت حیض میں طواف کرنے کی وجہ سے دم جنایت کے طور پر بدنہ کی قربانی لازم ہوگی، اور چوں کہ دم کی ادائیگی حرم ہی میں ہوسکتی ہے، اس لئے حرم ہی میں قربانی ضروری

ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے:

" ولو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفت هل تطوف أم لا ، قالوا يقال لهالايحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة" (الردالمحتار ۲/۱۹۹)۔

" وجميع ما يجب من الدماء يختص جواز ها بالحرم" (تاتارخانیہ ۲/۵۳۶)۔

۱۱۔ شوہر کی وفات کی وجہ سے عورت اپنے افعال حج یا عمرہ کوترک نہ کرے، بلکہ اسی حالت میں حج یا عمرہ مکمل کرے، جیسا کہ "تاتارخانیہ" کی عبارت سے واضح ہے:

" وإن لز متها العدة بعد الخروج إلى الحج وهي مسافرة أو كانت عدة الوفاة إن كان بينها و بين منزلها مسيرة سفر فصاعدا و بينها وبين مكة دون ذلك فعليها أن تمضي عليها" (۲/۴۳۵)۔

۱۲۔ مذکورہ صورت میں اگر مکہ مکرمہ ومنی دونوں کوایک ہی آبادی تصور کیا جائے تب بھی منی جانے کے بعد ۱۵ دن مکمل نہیں ہور ہے ہیں، تو یہ شخص مسافر کے حکم میں رہیگا، اور اگر ۱۵ دن مکمل ہور ہے ہیں تو مکان واحد ہونے کا اعتبار کر کے وہ شخص مقیم ہوجائے گا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

إذا نوى الإقامة بمكة شهرا، ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر لايصير مقيما لأنه يكون ناويالإقامة، مستقبلة فلا يعتبر" (منحۃ الخالق علی البحر ۲/۱۴۳)۔

البتہ مکہ ومنی دونوں کوایک ہی آبادی شمار کرے یا نہ کرے، اس سلسلہ میں ایک اصولی بات یہ ہے کہ شہر اور اس سے متصل آبادی کے درمیان کوئی مزرعہ وغیرہ یا قدر غلوہ کا فصل نہ ہوتو وہ آبادی اس شہر میں شامل سمجھی جائے گی، اس اصول کے مطابق مکہ ومنیٰ میں اتصال ہے تو انہیں مکان واحد شمار کرنا چاہئے، ورنہ نہیں، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے "إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا" (۱/۱۶۷)۔

۱۳۔ حرمین شریفین میں حنفی نقطہ نظر کے اعتبار سے ایک بڑی دقت یہ پیش آتی ہے کہ حرمین میں وتر کی نماز دو سلام کے ساتھ ہوتی ہے، اور احناف کے نزدیک وتر کی تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ہیں، اجتماعیت کو برقرار رکھنے اور حرم شریف میں جماعت کی فضیلت سے سرفرازی کے لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں مشہور حنفی فقیہ امام ابو بکر جصاص رازیؒ کی رائے پر عمل کرلیا جائے، جو فصل کے ساتھ وتر پڑھنے والے امام کی اقتداء کو درست قرار دیتے ہیں:

لايجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر، وجوزه أبوبكر الرازيؒ ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كمالو اقتدى بإمام قد رعف" (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے متعلق اہم مسائل

مفتی محبوب علی وجیہی۔ رامپور

۱۔ صورت مذکورہ میں علماء احناف کے نزدیک مسئلہ تو یہی ہے کہ اگر کوئی میقات کے باہر سے آئے تو دخول مکہ کے لئے اس پر ضروری ہے کہ میقات سے احرام باندھے، لیکن وہ لوگ جو ملازمت یا کاروبار کی وجہ سے بار بار مکہ آتے اور جاتے ہیں ایسے لوگ اگر ہر بار احرام باندھ کر آئیں اور پھر عمرہ ادا کریں تو ان کے کاموں میں بڑا خلل واقع ہوگا اور اس مشقت سے نظم وانتظام درہم برہم ہو جائے گا، شریعت مطہرہ میں ایسی مشقت (حرج) مدفوع ہے۔ اور اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو اصول فقہیہ جو علماء احناف نے قائم کئے ہیں وہ بھی چاہتے ہیں کہ یہ حرج دفع کر دیا جائے۔

چنانچہ الاشباہ والنظائر کے القاعدۃ الرابعہ میں ہے: المشقة تجلب التيسير (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) اور خود قرآن پاک میں ہے:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (اللہ تعالیٰ تم سے آسانی چاہتا ہے اور تم سے سختی نہیں چاہتا)۔

اور دوسری جگہ ہے: "وماجعل عليكم في الدين من حرج"

(اور دین کے سلسلہ میں تم پر کوئی تنگی نہیں بنایا)، قال العلماء تخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع

(علماء نے فرمایا اسی قاعدہ کے تحت شریعت کی تمام رخصتیں نکلتی ہیں)۔

اور ہدایہ جلد اول کتاب الحج میں ہے: ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لانه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار أهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج.

(اور جو شخص میقات میں رہتا ہو اس کو مکہ میں بغیر احرام کے اپنی ضرورت کی وجہ سے داخل ہونا جائز ہے، اس لئے کہ مکہ میں اس کا دخول کثرت سے ہوگا اور ہر مرتبہ احرام کے واجب کرنے میں کھلی ہوئی تنگی ہے تو اس اعتبار سے اہل مکہ کے لئے ان کی ضرورت کی وجہ سے مکہ سے خروج ودخول بغیر احرام کے مباح ہوگیا، بخلاف اس صورت کے جب کہ حج کی ادائیگی کا ارادہ کرے، اس لئے کہ اس کا تحقق کبھی کبھی ہوتا ہے تو کوئی تنگی نہیں ہے)۔

صاحب ہدایہ کی اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ جو لوگ مکہ مکرمہ اکثر آتے جاتے ہیں اور میقات کے اندر رہتے ہیں اگر ان کے لئے احرام ضروری قرار دیا جائے تو وہ تنگی ورتکلیف میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا وہ اہل مکہ کے مثل ہیں، میقات یا اس کے اندر کے رہنے والے بلا احرام آ جاسکتے ہیں، البتہ وہ عمرہ یا حج کی نیت سے جانا چاہیں تو بلا

احرام باندھے نہیں جاسکتے، کیوں کہ یہ کبھی کبھی ہوتا ہے، لہٰذا آج کی ضروریات اور کثرت آبادی اور قسم قسم کی تیز رفتار سواریوں نے مکہ میں آمد ورفت کو کثیر بنادیا، اور صاحب ہدایہ کی اس تعلیل کے پیش نظر ایسے لوگ جو ملازمت یا پیشہ وغیرہ کی ضرورت سے بار بار مکہ آتے جاتے ہیں انہیں احرام باندھنا معاف ہے ورنہ وہ لوگ مشقت میں پڑ جائیں گے، اور مشقت مدفوع ہے، البتہ عبادت کی نیت سے آئیں یا کبھی کبھار آنے کا اتفاق ہو تو احرام باندھ کر آئیں کیوں کہ اس میں مشقت نہیں پائی جاتی۔

۲۔ اس کا جواب پہلے سوال میں آچکا ہے اس لئے اب اس کی ضرورت نہیں رہی۔

۳۔ مکی کے لئے حج تمتع اور حج قران درست نہیں ہے، کیونکہ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے وہ جب چاہے عمرہ کرسکتا ہے، اس کی ضرورت صرف آفاقی کے لئے ہے، کیوں کہ وہ بار بار سفر کے کثیر مصارف برداشت نہیں کرسکتا، اس لئے شریعت مطہرہ نے اس کو یہ چھوٹ دی کہ ایک ہی سفر میں وہ دو عبادتوں سے فائدہ حاصل کرسکے لیکن اگر مکی حج تمتع یا قران کرے تو اس کا حج ہوجائیگا، مگر ایک دم بطور جرمانہ دینا پڑے گا۔

۴۔ وہ لوگ جو مکہ میں رہتے ہیں ان کے لئے یہ حیلہ ہے کہ یہ ایسے مقام کے قصد اور نیت سے واپس آجائیں جو حل میں ہے جیسے جدہ، پھر وہاں سے بلا احرام باندھے مکہ میں داخل ہوجائیں، چنانچہ درمختار کے کتاب الحج میں ہے:

اما لو قصد موضعا من الحل (بہرحال اگر حل میں سے کسی مقام کا ارادہ کرے)۔ اور ردالمحتار میں ہے:

قصداً اوليا كخليص وجدة حل مجاوزته بلا إحرام (جیسے خلیص اور جدہ تو اس کی آمد ورفت بغیر احرام کے حلال ہے)۔ اور اگر بار بار آنا جانا پڑتا ہے تو "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں)۔ اور وہ دلائل جو اوپر آچکے ہیں ان کی روشنی میں بلا احرام باندھے مکہ میں آسکتا ہے مزید احتیاط یہ کرے کہ ایک دم جنایت دیدے اور پھر حج کے موقع پر حج افراد کا احرام باندھ کر حج افراد ادا کرے۔

۵۔ قوی اور صحیح بات یہ ہے کہ آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر اگر مزید عمرہ کرنا چاہے تو حج کا احرام باندھنے سے پہلے کرسکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی اپنی کتاب ردالمحتار صفحہ (۲۶۸) باب التمتع میں فرماتے ہیں:

تنبيه: أفاد أنه يفعل مايفعله الحلال فيطوف بالبيت مابدا له ويعتمر من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج (معلوم یہ ہوا کہ وہ وہی افعال کرے جو غیر محرم کرتا ہے، چنانچہ بیت اللہ کا طواف کرے جو ہوسکے، اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اگرچہ حج نہ کرے۔

۶۔ عبادت کی تین قسمیں ہے: ۱۔ بدنی، ۲۔ مالی، ۳۔ اور دونوں سے مرکب۔ بدنی میں نیابت کسی حال میں جائز نہیں ہے، جیسے نماز۔ عبادت مالی میں نیابت جائز ہے خواہ عذر ہو یا نہ ہو۔ اور جو عبادت دونوں سے مرکب ہے اس میں بلا عذر نیابت جائز نہیں، البتہ عذر میں حج جائز ہے، حج اور اس کے متعلق افعال اس تیسری قسم میں داخل ہیں لہٰذا اس میں نیابت بعذر درست ہے، جیسے حج بدل۔ اور بلا عذر درست نہیں ہے، پس ایسے بوڑھے اور کمزور جو جمرات تک نہیں جاسکتے، یہاں تک کہ وہ سواری پر بھی نہیں جاسکتے، یا سواری جمرات تک نہیں جاسکتی تو ان کے لئے رمی میں اپنا

نائب بنانا جائز ہے۔ایسے ہی وہ لوگ جو اپنی جسمانی بناوٹ یا قلبی امراض کی وجہ سے اس مجمع کی دھکا پیل کو برداشت نہیں کر سکتے وہ بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں۔

الاشباہ والنظائر میں ہے:**اعلم أن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة** (جان لوکہ عبادات اور غیر عبادات میں تخفیف کے سات اسباب ہیں)،اس کا دوسرا سبب یہ ہے: **الثاني المرض ورخصه كثيرة** (دوسرا سبب مرض ہے اور اس کی رخصتیں بہت ہیں)

اسی کے تحت بیان کیا ہے: **والاستنابة في الحج وفي رمي الجمار** (اور حج و رمی جمار میں نائب بنانا)۔پس تندرست لوگ جو جمرات تک جا سکتے ہیں ان کے لئے ازدحام کے خوف سے نیابت درست نہیں ہے،ایسے لوگ نائب بنائیں گے تو ان کو دم دینا پڑے گا۔گیارہ اور بارہ تاریخ میں غروب آفتاب کے بعد بھی رمی کر سکتا ہے گو فقہاء نے اس کو مکروہ لکھا ہے،مگر فی زمانہ حجاج کی کثرت اور وقت کی کمی کو دیکھتے ہوئے کراہت کا قول بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔عذر کی حد یہ ہے کہ ایسی بیماری اور کمزوری کہ جمرات تک نہ جا سکے۔

الف: عذر کی حالت میں دوسرے کو نائب بنانا جائز ہے۔

ب: ہر شخص کے لئے نائب بنانا جائز نہیں ہے اور نہ بھیڑ کے خوف سے نائب بنانا جائز ہے، معذوری کی حد یہ ہے کہ بیماری یا کمزوری کہ جمرات تک نہ جا سکے۔

۷۔ یہ لوگ اگر حالت احرام میں پکڑ لئے جائیں تو ان کے لئے محصر کا حکم ہے اور ان پر ہدی بھی نہیں ہے۔

کما فی الشامی: **واعلم أن كل من منع عن المضي في موجب الإحرام لحق فإنه يتحلل بغير الهدى فإذا أحرمته المرأة أو العبد بلا إذن الزوج أو المولى فلهما أن يحللهما في الحال كما سيأتي بيانه في آخر الحج ولا يتوقف على ذبح.**

(اور جان لو کہ جس کو کسی حق کی وجہ سے موجب احرام میں گزرنے سے روک دیا جائے تو وہ بغیر ہدی کے حلال ہو جائے گا،جب عورت یا غلام شوہر یا آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھیں تو ان دونوں کو چاہئے کہ فوراً حلال ہو جائیں جیسا کہ اس کا بیان حج کے اخیر میں آئے گا اور ان کا حلال ہونا ذبح کرنے پر موقوف نہیں ہوگا)۔

چونکہ یہ لوگ اس ویزا سے گئے ہیں جو کام کرنے کے لئے ہے حج اور عمرہ کرنے کے لئے نہیں ہے،ان کو اپنا کام بلا اجازت اس شخص کے جس کے یہ ملازم ہیں چھوڑنا جائز نہیں ہے،نہ ان کو حکومت کی بلا اجازت اس مقام کا چھوڑنا درست ہے،پس یہ بیوی یا غلام کے حکم میں ہے۔

۸۔ احناف کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے رمی،ذبح،حلق میں ترتیب واجب ہے،بقیہ اماموں کے نزدیک سنت ہے،اس لئے حنفی کے لئے لازم ہے کہ ان میں ترتیب قائم رکھے ورنہ اس کو دم دینا پڑے گا۔

میرے نزدیک گورنمنٹ کی طرف سے جو ادارے یا بعض سماجی کمیٹیوں کی طرف سے ادارے قربانی کی رقم جمع کرتے ہیں ان سے ذبح کا وقت طے کر لینا چاہئے،چنانچہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اب وہ ادارہ ذمہ دار ہو گیا اور

قربانی کرنے والا بری الذمہ ہوگیا، اگر وہ اپنے وقت پر قربانی نہیں کرے گا اور یہ حلق کرالے گا تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی، اور درحقیقت یہ تحقیق بھی نہیں ہوسکتی کہ اس نے وقت معین پر قربانی نہیں کی اور وعدہ خلافی کی، پس مسلمان کو بے دلیل بدعہد اور جھوٹا قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۹۔ عام طور سے حج بدل میں بھیجنے والوں کو حج کی قیمتیں معلوم ہی نہیں ہوتی ہیں اس لئے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ تمتع کے معنی اتنے عام ہوگئے ہیں کہ اس کو عرف میں داخل کرلیا جائے۔

الف: البتہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

ب: اجازت دو قسم کی ہوتی ہے صراحۃً اور دلالۃً۔

ج: اگر دلالۃً بھی آمر کی اجازت ہو تو حج تمتع ہوجائے گا، مثلاً اگر آمر سے کہتے تو وہ اجازت دیدیتا اور کوئی تامل نہ کرتا۔

د: دم تمتع مامور کے ذمہ میں ہوگا، لیکن اگر آمر نے مصارف حج کا اس کو مالک بنادیا تو پھر دم تمتع آمر کے مال میں سے ہوگا۔

ھ: اس کا جواب پہلے آچکا ہے کہ آمر کی اجازت سے حج تمتع جائز ہے خواہ دلالۃً اجازت ہو۔

و: بہتر تو یہی ہے کہ حج افراد کرے لیکن سفر کی صعوبت کی وجہ سے آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

۱۰۔ (الف) ایسی عورت ناپاکی میں طواف زیارت کرسکتی ہے۔

(ب) اس کا رکن ادا ہوجائے گا یعنی طواف افاضہ ادا ہوجائے گا اور اس پر دم واجب ہوجائے گا۔

(ج) اس کے ذمہ بدنہ ہوگا، بکرا وغیرہ سے کام نہیں چلے گا، ایک بدنہ (گائے یا اونٹ) ذبح کرے۔

(د) اس کی ادائیگی حرم میں ہی ضروری ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

تنبيه: نقل بعض المحشين من منسك ابن أمير الحاج لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا يقال لها لايحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة الخ.

(بعض محشین نے منسک ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ واپس ہونا چاہے اور کوئی عورت اس میں پاک نہ ہو تو پوچھا کہ وہ طواف کرے گی یا نہیں تو لوگوں نے کہا کہ اس سے کہا جائے کہ تم کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اور اگر داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور طواف درست ہوگا لیکن اس پر (بدنہ) یعنی گائے یا بھینس ذبح کرنا واجب ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ وہ صاحب عذر ہے اور مجبور ہے قانون اس کے ہاتھ میں نہیں ہے نہ نظم اس کے اختیار میں ہے، لہذا اس کو بتایا جائے کہ وہ طواف کرے اور ایک بدنہ ذبح کرے اور گھر کو جائے، ان شاء اللہ گنہگار بھی نہ ہوگی۔

۱۱۔ درحقیقت جس کے شوہر کا انتقال سفر میں ہو جائے تو اگر اس کا وطن مدت سفر سے کم ہے تو وہ وطن واپس ہو جائے اور اگر جہاں جا رہی ہے مثلاً مکہ، وہ مدت سفر سے کم ہے تو وہ وہاں چلی جائے، اب اس کے لئے محصر کا حکم ہوگا، اگر احرام باندھ لیا ہے تو ہدی ذبح کرنے کے بعد وہ حلال ہو جائے، عدت گذارے اگر ممکن ہو اور عدت کے بعد وطن چلی جائے، اور اگر وہاں عدت گزارنا ممکن نہ ہو تو وطن واپس چلی جائے ہدی ذبح ہونے کے بعد، اور آئندہ وہ حج کرے۔ اگر وطن کی مسافت مدت سفر سے کم ہو اور گھر لوٹنا چاہے جب بھی ہدی ذبح کرنا ہوگی جو مکہ میں ہی ذبح ہوگی، اگر حج ادا کرے گی یا عمرہ کرے گی تو ادا تو ہو جائے گا مگر شریعت کی نظر میں اس نے نافرمانی کی۔ مگر میری رائے میں فقہ کے قواعد کلیہ اور شریعت کی آسانی پر نظر کرتے ہوئے وہ گنہگار یا نافرمان نہ ہوگی، بلکہ آج کل کے حالات کے مطابق اس کو اس کی اجازت دی جائے کہ وہ اگر مکہ میں پہونچ جائے تو ارکان ضروری ادا کر کے واپس جائے کیونکہ درمیانی طبقہ کے لوگ خصوصاً اس قدر وسعت نہیں رکھتے کہ دوبارہ حج کو آئیں۔

۱۲۔ اگر سعودی حکومت نے منیٰ کو مکہ میں شامل کر لیا ہے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو گیا ہے اور حاجی کے دونوں مقامات پر قیام کی مدت ۱۵ / دن یا اس سے زائد ہو جاتی ہے تو وہ مقیم ہوگا، اور اگر حکومت نے منیٰ کو مکہ سے علیحدہ رکھا ہے تو پھر وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ احکام قصر اس پر جاری ہوں گے۔

۱۳۔ حنفی لوگ وتر کی نماز میں ان ائمہ کی اقتداء نہ کریں جو وتر کی دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیتے ہیں پھر ایک رکعت علیحدہ سے پڑھتے ہیں، ایسے لوگ یا تو اپنی جماعت علیحدہ قائم کریں یا تنہا وتر پڑھیں، چنانچہ درمختار صفحہ (۶۲۵) پر ہے کہ بعض فقہاء کے یہاں مطلقاً اقتداء درست نہیں ہے، لمافی الإرشاد من انه لایجوز اصلا باجماع أصحابنا. اور بعض اصحاب کے نزدیک ابتداءً تو اقتداء درست ہے لیکن وہ جب سلام کے ذریعہ فصل کرتا ہے تو اس کی اقتداء فاسد ہو جاتی ہے۔

اور اسی میں ہے: والسلام قاطع فی اعتقاده فیفسد اقتدائه وإن صح شروعه معه إذ لامانع منه فی الابتداء (اور سلام اس کے اعتقاد کے مطابق قاطع صلوۃ ہے تو اس کی اقتداء فاسد ہو جائے گی گرچہ اسکا شروع کرنا اس کے ساتھ صحیح ہے اس لئے کہ شروع میں اقتداء سے روکنے والی کوئی چیز نہیں تھی)۔

ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ مقتدی کا اعتبار نہیں، لہٰذا اسلام کے ذریعہ فصل کرنے سے بھی فساد پیدا نہیں ہوگا، لیکن اصح قول یہی ہے کہ حنفی شافعی کے وتر میں اقتداء نہ کرے کیونکہ سلام کے ذریعہ فصل سے اقتداء فاسد ہو جائے گی۔

☆☆☆☆☆

ذریعہ،اوردوسرے ظالم بادشاہ کے ذریعہ۔

اس کی تائید امام بخاری نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے واقعہ سے کی ہے۔حجاج بن یوسف کی ابن الزبیر کے خلاف لشکرکشی کے زمانے میں جب انہوں نے عمرہ کا ارادہ کیا تو ان سے عبید اللہ بن عبداللہ اور سالم بن عبداللہ نے کہا کہ۔

لا یضیر أن لا تحج العام إنا نخاف أن یحال بینک و بین البیت فقال....إن حیل بینی وبینہ فعلت کما فعل النبی ﷺ۔ (بخاری ۱/۲۴۳)۔

دونوں حضرات نے کہا کہ آپ اس سال حج نہ کریں تو کوئی نقصان نہیں کیونکہ ہمیں ڈر ہے کہ آپ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا جائے گا۔اس پر ابن عمر نے فرمایا...اگر ایسا ہی ہوا تو میں بھی وہی کام کروں گا جو رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا۔

اس سے صراحۃً معلوم ہوگیا کہ ابن عمر کے نزدیک دارالاسلام میں مسلم بادشاہ کے ذریعہ بھی احصار متحقق ہے۔

علامہ عینی نے امام ابو یوسف کے نقل کے برخلاف تمام احناف کا یہی قول قرار دیا ہے:

فقال قوم و هم عطاء بن أبی رباح وإبراهیم النخعی و سفیان الثوری یکون الحصر بکل حابس من مرض أو غیره من عدو و کسر رجل و ذهاب نفقة ونحوها مما یمنعه عن المضی إلی البیت و هو قول أبی حنیفة و أبی یوسف و محمد وّ زفرو روی ذلک عن ابن عباس وابن مسعود و زید بن ثابت (عمدۃ القاری ۵/۳۸)۔

رہا ان کے احرام سے فارغ ہونے کا مسئلہ تو حنفیہ کے نزدیک اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کو ایک بکرے کی قیمت دے کر بھیجے جو جانور خرید کر حرم میں جا کر اس کی طرف سے مقررہ تاریخ میں ذبح کردے،تو احرام سے فارغ ہوجائے گا،اور اگلے سال اس پر حج یا عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔

قال ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ یبعث وما ویحل به إذا نحر فی الحرم وهو قول أبی حنیفة و محمد أی یبعث الهدی إلی الحرم و یعین وقتا بمن یبعث علی هدیه للنحر والذبح فیحل فی ذلک الوقت و یخرج عن الإحرام ویقضی من قابل . إن حجا فحج وإن عمرة فعمرة. (معارف السنن ۶/۳۴۹)۔

ابن مسعودؓ وابن عباسؓ کہتے ہیں کہ قربانی کا جانور ہی بھیج دے اور اسی کے ذریعہ حلال ہوجائے جب کہ وہ حرم میں ذبح کردے،یعنی حرم کی طرف جانور بھیج دے اور جس کو بھیج رہا ہے اسی کے ہاتھوں ذبح یا نحر کا وقت متعین کر دے پس وہ اسی وقت حلال ہوجائے گا اور احرام سے فارغ ہوجائے گا،اور اگلے سال اس کی قضا کرے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ وہ حلق بھی کرے،لیکن نہیں کرتا تو اس پر کچھ دم وغیرہ واجب نہیں ہے۔**وقال ابو یوسف یحلق. وإن لم یحلق فلا شیء علیه** (معارف السنن ۶/۳۴۹)۔

پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی یا تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (معلم الحجاج رص ۱۸۵)

لیکن ازدحام (شدید بھیڑ) نیابت رمی کے لئے عذر نہیں ہے۔ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لکھتے ہیں:

لیکن ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پاکر رمی کرے مگر یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت درست ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۵/۲۳۵، ۲۳۶)۔

۷۔ حکومت کی طرف سے غیر قانونی حج وعمرہ کرنے والوں کو واپس بھیج دینا بھی احصار کے حکم میں ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں:

الثالث أن حكم الإحصار عام زماناً و سبباً فيحصل حكمه، بكل حابس من مرض و عدو و كسر رجل و ذهاب نفقة ونحوها مما يمنعه لمضي إلى البيت. وهذا قول ابن مسعود و رواية عن ابن عباس و به قال أصحابنا الحنفية (التعليق الممجد علی مؤطا محمد رص ۲۳۷)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ احصار کا حکم عام ہے زمانہ اور سبب کے اعتبار سے، لہذا احصار کا حکم ہر ایسی رکاوٹ کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا جو بیت اللہ تک پہنچنے سے روک دے۔ جیسے مرض، دشمن کا خوف، ٹانگ ٹوٹ جانا، اخراجات سفر کا گم ہوجانا۔ اور اسی جیسے اسباب جو بیت اللہ پہنچنے سے مانع ہوں۔ یہی حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے اور یہی روایت ابن عباس کی بھی ہے اور اسی کے ہمارے حنفی حضرات قائل ہیں۔ آگے فرماتے ہیں:

وأرجح الأقوال هو القول الثالث (ایضا) اور سب سے راجح قول تیسرا قول ہے۔

اگرچہ امام ابویوسف نے امام اعظم سے اس مسئلہ کو دریافت کیا تو فرمایا کہ:

فأما اليوم فهي دار الإسلام فلا يتحقق الإحصار فيها۔ آج وہ دارالاسلام ہے لہذا اس میں احصار متحقق نہیں (المبسوط للسرخسی ۴/۱۱۴)۔

لیکن امام ابویوسف نے فرمایا:

وإنما أنا أقول إذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ جب مکہ پر دشمنوں کا غلبہ ہوجائے اور وہ حج یا عمرہ کرنے والے اور بیت اللہ کے درمیان حائل ہو جائیں تو وہ محصر ہے (ایضا)۔

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ: قال أبو عمر الإحصار عند أهل العلم على وجوه منها المحصر بالعدو. و منها بالسلطان الجائر (عمدۃ القاری ۵/۳۸)۔

ابوعمر کہتے ہیں کہ احصار اہل علم کے نزدیک چند امور کے ذریعہ ہوتا ہے ان میں سے ایک دشمن کے

کہ مکی کے لئے بھی تمتع اور قران دونوں درست ہیں۔ (معارف السنن ۶/۵۹، ۶۰)۔

۴۔ اگر مکی شخص مکثرین للدخول والخروج میں سے ہے تو اس پر احرام کی کوئی پابندی نہیں، اور اگر اتفاقی ضرورت کی بناپر میقات سے باہر جانا پڑا ہے تو اس سے مخرج کی صورت یہ ہے کہ بلا احرام گذر جائے اور حج کا احرام کسی میقات پر واپس جاکر باندھے اور تلبیہ پڑھے، اس سے دم بھی ساقط ہو جائے گا اور ارتکاب منہی عنہ کا اثم بھی مرتفع ہو جائے گا کیونکہ وہ اس ارتکاب پر مجبور تھا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ میقات کے باہر سے واپس ہوتے وقت کسی مقام حل میں قیام کا قصد کرے، پھر مکہ میں داخل ہو جائے کیونکہ وہ آفاقی کے حکم میں ہے جس کے لئے یہ حیلہ درست رکھا گیا ہے۔ (البحر الرائق ۲/۳۱۸، منحۃ الخالق علی ہامش البحر ص ۳۱۹، احسن الفتاوی ۴/۵۲۷، معلم الحجاج ص ۹۴)۔

۵۔ متمتع آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے۔

وهـذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف. (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۲/۳۶۶)۔

اور یہ متمتع آفاقی ہے جس کے لئے عمرہ ممنوع نہیں ہے پس اس کے لئے تکرار عمرہ جائز ہے کیونکہ یہ عبادت مستقلہ ہے طواف کی طرح۔

ایک سال کے اندر تکرار عمرہ کو امام اعظم اور امام شافعی نے مستحب قرار دیا ہے اور نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک (عرفہ سے ایام تشریق تک) مکروہ بتایا ہے، امام ابو یوسف نے یوم النحر کا استثنا کیا ہے۔ امام مالک نے ایک سال میں ایک سے زیادہ عمرہ کو مکروہ کہا ہے، امام احمد کے یہاں دس دن سے کم میں مکروہ ہے۔ (معارف السنن ۶/۳۲۳، ۳۲۴)۔

إن شيخ الاسلام قال إن العمرة بين العمرتين والإكثار من العمر إنه مكروه باتفاق السلف ولهذا لا ينبغي للإنسان أن يكررها دائما (دروس وفتاوی فی الحرم المکی ر ۲۴۰، محمد بن صالح عثیمین)۔

دوسری جگہ خلاف سنت بتایا ہے:

إذن هذا التكرار أي العمرة الذي يوجد من بعض الناس خلاف السنة.

عمرہ کی تکرار کی اجازت جو بعض لوگوں کی طرف سے پائی جاتی ہے خلاف سنت ہے۔ (دروس وفتاوی فی الحرم المکی ر ۲۴۳)۔

۶۔ الف. عمل رمی میں نیابت درست ہے: وإن رمى عنه أجزاه (کتاب الاصل للامام محمد ۲/۴۲۹)۔

ب: عمل رمی میں نیابت صرف مریض یا معذور کی طرف سے درست ہے۔

جہاں تک معذوری کی حد کا سوال ہے تو اس سلسلے میں مفتی سعید احمد صاحب لکھتے ہیں:

رمی کے بارے میں وہ شخص معذور اور مریض سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک

لوٹنے کی مذکورہ بالاصورت میں بھی احرام کی پابندی نہیں ہے۔اسی طرح جن لوگوں کی ضرورۃً کثرت آمدورفت ہو جیسے ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے والے اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹ یا غلہ اناج منتقل کرنے والے یا جن کی مکہ میں زمین جائداد ہو جس کے لئے بار بار آنا جانا پڑے (عمدۃ القاری ۴/۴۹۹) تو چونکہ ان کے لئے احرام کی پابندی میں مشقت ہے اس لئے وہ احرام سے مستثنیٰ ہوں گے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ:

لو وجب الإحرام علی من يتكرر دخولها أفضی إلی أن يكون جميع زمنه محرما (عمدۃ القاری ۴/۴۹۹) اگر ایسے لوگوں پر احرام واجب قرار دیا جائے تو بات یہاں تک پہونچے گی کہ ساری عمر انہیں حالت احرام میں رہنا ہوگا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں:

وقال ابو عمر لا أعلم خلافا بين فقهاء الأمصار في الحطابين و من يدمن الاختلاف إلی مكة و يكثره في اليوم والليلة إنهم لا يأمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹)۔

ابو عمر نے کہا کہ میں فقہاء امصار کے درمیان ایندھن فروخت کرنے والوں کا بار بار مکہ میں ہمیشہ آنا جانا ہوتا ہو اور رات دن اس کی کثرت رہتی ہو، ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں جانتا کہ انہیں اس کا (احرام کی پابندی کا) حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس میں ان کے لئے مشقت ہے۔

۳۔ تمام علماء احناف کے نزدیک مکی کے لئے اشہرِ حج میں عمرہ کرنا درست نہیں۔ حافظ ابن ہمام کو مکی کے قران اور تمتع کے سلسلہ میں تردد رہا کہ وہ عمرہ کرکے گنہگار ہوگا یا عمرہ بالکل ہی درست نہیں یا عمرہ درست ہے؟ پھر انہوں نے اولاً فساد کو راجح قرار دیا پھر بطلان کا قول اختیار کیا اور فرمایا کہ: إنه مقتضی كلام الأئمة. و كلامهم أولی بالاعتبار۔ کلام ائمہ کا یہی تقاضا ہے اور انہیں کے کلام کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے۔ البتہ صاحب تحفہ، وغاية البيان. والعنايه. والسراج و شرح الاسبيجابي علی مختصر الطحاوی نے صحت مع الکراہت کو اختیار کیا۔ لیکن بقول علامہ شامی بعد میں ابن ہمام نے صاحب بحر، والمنح والشرنبلالی والقاری کی طرح اس کی مخالفت کی۔ مگر خود علامہ شامی نے "درمختار" میں مکی کے تمتع کو باطل قرار دیا، اور اس کے قران کو مع الکراہت جائز قرار دیا، اور فرمایا صاحب بدائع کے کلام سے یہی مستنبط ہوتا ہے پھر اسی موقف کو انہیں نے صراحۃ نہایہ اور اسرار دبوسی میں دیکھا (شامی کے مطابق قران مع الکراہۃ التحریمہ درست ہے اور اس پر دم جبر نہ کہ دم شکر)۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیری نے فرمایا: هذا هو الحق عندي فإن الدليل يساعده. فإنهم صرحوا بأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع دون القران.

بس یہی میرے نزدیک حق ہے کیونکہ دلیل اس کی موافقت کرتی ہے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ المام صحیح (مکہ میں تاحل) تمتع کے لئے مبطل ہے قران کے لئے نہیں۔ لیکن امام شافعی، امام مالک، اور امام احمد کا مذہب یہ ہے

بن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری، ابوحنیفہ اوران کے اصحاب، اورایک روایت میں امام مالک اور یہی ان کا صحیح قول ہے اور مشہور روایت کے مطابق امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور حسن بن حی کا مذہب یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے جس کی رہائش میقات کے باہر کے شہروں میں ہو یہ درست نہیں کہ مکہ میں بلا احرام داخل ہو، اگر وہ بلا احرام داخل ہو گیا تو اس نے برا کیا، پھر بھی امام شافعی اور ابوثور کے نزدیک اس پر دم واجب نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں اس پر حج یا عمرہ واجب ہے۔

اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے دلائل جو بلا احرام مکہ میں داخلہ کو ناجائز کہتے ہیں۔ اور مجوزین کے استدلالات کے جوابات کی بہتر تفصیل مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی نے جمع کر دی ہے، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلا احرام داخلہ کا عدم جواز ہی راجح ہے۔

۲۔ حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے تو مکہ میں بلا احرام داخلہ کی عام اجازت ہے۔ شیخ عبدالغنی الدمشقی لکھتے ہیں:

(ومن كان منزله بعد المواقيت) اى داخلها و خارج الحرم(فوقته) للحج والعمرة (الحل) ويجوز لهم دخول مكة لحاجة من غير إحرام (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۱۸۰)۔

قال محمد وبهذا نأخذ الخ (مؤطا محمد ص ۲۲۰)۔

البتہ میقات کے باہر رہنے والوں کے لئے جمہور کے نزدیک بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، لیکن اگر مختلف ضروریات کے لئے انہیں کثرت سے حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہے تو وہ احرام کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیئے جائیں گے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں: إلا الحطابين ومن قرب منها مثل جدة و عسفان والطائف لكثرة تردد هم إليها وبه قال أبو حنيفة والليث وعلى هذا فلا دم عليه (عمدۃ القاری ۱۰۹/۵)۔

مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: ورخصوا للحطابين ومن يكثر دخولهم ولمن خرج منها يريد بلده ثم بدا له أن يرجع كما صنع ابن عمر (التعلیق الممجد ۲۱۹/)۔

ایندھن فروخت کرنے والوں اور جو لوگ کثرت سے داخل ہوتے ہوں اور جو مکہ سے باہر نکل جائیں اپنے شہر جانے کا ارادہ کر کے پھر ان کو واپسی کا خیال ہو جائے تو ان سب لوگوں کے لئے فقہاء نے رخصت دی ہے۔ حضرت ابن عمر کا واقعہ بخاری نے بھی نقل کیا ہے اور اس سے بلا احرام داخلہ پر استدلال کیا ہے (بخاری ۲۴۹/۱)۔

لیکن امام محمد نے کچھ تفصیل نقل فرمائی ہے: حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر حتى إذا كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام۔

حضرت ابن عمرؓ نے عمرہ کیا یہاں تک کہ مقام قدید تک پہنچ گئے تو انہیں مدینہ سے (فتنہ برپا ہو جانے کی) خبر ملی، تو واپس لوٹ گئے پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہوئے۔ معلوم ہوا کہ میقات سے باہر چلے جانے اور پھر واپس مکہ

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی

حج اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن ہے لیکن اس کے مسائل کثیر الجہات کثیر الاختلافات ہیں۔ حالات کے تغیر نے ان کو مزید گہرا اور پیچیدہ بنادیا ہے، اور ضرورت متقاضی ہے کہ ان کا حل تلاش کیا جائے۔ ذیل میں ایسے چند مسائل کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۔ اس مسئلہ میں علامہ عینی نے یہ تفصیل نقل کی ہے:

وقد اختلف العلماء في هذا الباب فقال ابن القصار واختلف قول مالك و الشافعي في جواز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد الحج والعمرة فقالا مرة لا يجوز دخولها إلا بالإحرام لاختصاصها و مباينتها جميع البلدان إلا الحطابين ومن قرب منها مثل حدة والطائف و عسفان لكثرة ترددهم إليها. وبه قال أبو حنيفة والليث وعلى هذا فلا دم عليه نص عليه في المدونة وقالا مرة أخرى دخولها به مستحب لا واجب قلت مذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول و مالك في رواية وابن وهب و داؤد بن على وأصحابه الظاهرية أنه لابأس بدخول الحرم بغير احرام و مذهب عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد والثوري وأبي حنيفة وأصحابه و مالك في رواية وهي قوله الصحيح والشافعي في المشهور عنه وأحمد وابي ثور والحسن بن حي لا يصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى المصار أن يدخل مكة إلا بالاحرام فإن لم يفعل أساء ولا شئ عليه عند الشافعي وأبي ثور عند ابي حنيفة عليه حجة أو عمرة (عمدۃ القاری ۱۰۹/۵)

علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ابن قصار نے کہا کہ امام شافعی و مالک کے اقوال حج وعمرہ کا ارادہ نہ کرنے والے شخص کیلئے مکہ میں بلا احرام داخل ہونے کے جواز میں مختلف ہیں۔ کبھی تو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، مکہ کی خصوصیت اور دوسرے شہروں سے (حکم میں) اس کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے، البتہ مکہ اور اس کے قریب کے شہروں جدہ، عسفان، طائف سے ایندھن لاکر فروخت کرنے والوں کے لئے کثرت آمد ورفت کی وجہ سے بلا احرام داخلہ درست ہے، یہی بات امام ابوحنیفہؒ اور لیث بھی فرماتے ہیں اور اس بناء پر ان پر دم بھی واجب نہیں، مدونہ میں اس کی صراحت ہے۔ اور کبھی امام مالک وشافعی نے فرمایا کہ احرام کے ساتھ داخلہ صرف مستحب ہے واجب نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ زہری، حسن بصری، اور ایک قول میں شافعی اور ایک روایت میں امام مالک اور ابن وہب اور داؤد بن علی اور ان کے اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں، اور عطاء،

امام سرخسی نے فرمایا کہ اگر محصر اپنے جانور کے ذبح ہونے سے پہلے حلال ہو جائے تو اس پر ایک اور دم واجب ہوگا۔

وإن حل المحصر قبل أن ينحر هديه فعليه دم لإحلاله لأنه حل قبل أوانه (المبسوط للسرخسی ۱۱۲/۴)۔

قربانی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حلال نہیں ہوگا، کیونکہ نص قرآنی سے جانور کے ذریعہ ہی حلال ہونا متعین ہے، لہٰذا اس کے علاوہ ذریعہ سے حلال نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ طواف زیارت عورت کے حلال ہونے کے لئے متعین ہے۔ لیکن اگر وہ اتنا غریب شخص ہے کہ جانور نہیں خرید سکتا تو حضرت عطاء نے اس کا طریقہ یہ بتایا کہ جانور کی قیمت کے اعتبار سے ہر مسکین کے حصے میں نصف متعین کر کے ہر مسکین کے کھانے کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اس طرح وہ جزائے صید کی ہدی کے درجہ میں حلال ہوسکتا ہے۔

وقال أبو يوسف ؒ في الأمالي وهذا أحب إليّ (المبسوط للسرخسی ۱۱۳/۴)۔

امام ابو یوسف نے ''امالی'' میں فرمایا کہ یہی مجھے زیادہ پسند ہے۔ امام سرخسی نے فرمایا کہ:

ويجزئه في هدى الإحصار الجذع العظيم من الضأن والثني من غيرها لماروى عن ابن عباس ؓ قال فما استيسر من الهدى شاة (المبسوط للسرخسی ۱۱۳/۴)۔

اور احصار کے جانور میں بھیڑ کا بچہ اور بھیڑ کے علاوہ سے دو دانت والا (بکرا) کافی ہے کیونکہ ابن عباس ؓ نے فما استیسر من الہدی کی تفسیر میں ہدی کے معنی بکری بتائے ہیں۔

۸۔ یوم النحر میں چار مناسک حج ادا کئے جاتے (۱) رمی (۲) قربانی (۳) حلق (۴) طواف، حدیث میں چاروں اعمال اسی ترتیب سے مذکور ہیں۔ پس اگر ترتیب میں جہالت یا نسیان کی وجہ سے خلل واقع ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر دم واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، جیسا کہ ''المغنی'' اور ''عمدۃ القاری'' میں اس کی تفصیل موجود ہے:

ترجمہ: عطاء، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر اور حسن اس طرف گئے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں۔ یہی رائے امام شافعی، امام احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد اور محمد بن جریر طبری کی ہے۔ اور ابن عباس ؓ نے فرمایا کہ اس پر دم واجب ہے، یہی قول نخعی اور ایک روایت کے مطابق حسن کا ہے، قتادہ بھی یہی کہتے ہیں۔ اور اسی طرف امام ابوحنیفہ، نخعی اور ابن ماجشون گئے ہیں۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ قارن ہے تو اس پر دو دم واجب ہیں: ایک تو دم قران، اور دوسرا دم جنایت۔ اور مالک، اوزاعی، ثوری کہتے ہیں کہ اگر ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور یہی صراحت حدیث میں ہے، اور ابن عبدالبر نے یہی مسلک جمہور علماء کا نقل کیا ہے، اور اسی طرف امام ابوحنیفہ کے دونوں اصحاب امام ابو یوسف اور امام محمد گئے ہیں۔ پس ترتیب امام ابوحنیفہ کے نزدیک رمی، قربانی، اور حلق کے درمیان واجب ہے اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہ مطلقاً دم کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ خلاف ترتیب عمداً کیا ہو یا نسیاناً اور جہالۃً۔ لیکن وجوب ترتیب پہلی تینوں صورتوں میں ہے نہ کہ طواف افاضہ میں۔ پس بقیہ مناسک پر اس کی تقدیم سے دم واجب نہیں ہوتا، البتہ قربانی کے تین دنوں سے موخر کرنے کی صورت میں دم واجب ہو جاتا ہے ہاں اگر مفرد بالحج ہو تو اس پر رمی اور حلق کے درمیان تو ترتیب واجب ہے ذبح میں ترتیب واجب نہیں۔ ذبح میں ترتیب (رمی، نحر، حلق کے درمیان) قارن اور متمتع پر واجب ہے (عمدۃ القاری ۷۳۶/۴، معارف السنن ۲۱۰/۶، ۲۱۱)۔

اس مسئلہ میں موجودہ حالات کی رعایت سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور جمہور علماء کے مسلک کو اختیار کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں، امام محمد فرماتے ہیں:

وبالحديث الذى روى عن النبى ناخذ أنه قال لا حرج فى شئ من ذلك. وقال أبو حنيفة لا حرج فى شئ من ذلك ولم ير فى شئ من ذلك كفارةً إلا فى خصلة واحدة. المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرى عليه شيئا (مؤطا محمد ۲۳۵، باب من قدم نسکا قبل نسک)۔

اور اسی حدیث کو جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان میں سے کسی چیز (کی تقدیم و تاخیر) میں کوئی حرج نہیں، ہم اختیار کرتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ بھی فرماتے ہیں کہ ان میں سے کسی چیز میں کوئی حرج نہیں اور وہ اس میں کفارہ کو بھی واجب نہیں کہتے البتہ صرف ایک حالت میں جب کہ وہ قارن یا متمتع ہو اور ذبح سے پہلے حلق کرالے تو اس پر دم کو واجب قرار دیتے ہیں، اور بہرحال ہم اس پر کوئی چیز (دم) ضروری نہیں سمجھتے۔

موجودہ حالات میں دشواریوں کے پیش نظر امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول پر فتوی دینا حنفیت کے خلاف نہیں ہے۔

۹۔ حضرت مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں:

اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران و دم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، لہذا صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے۔ (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے، جیسا کہ علامہ شامی اور صاحب درمختار کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

۔ الرابع عشر عدم المخالفة. فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه (شامی ۲۳۹/۲)

صاحب ''درمختار'' لکھتے ہیں:

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲۴۷/۲)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری ایک استفتاء کے جواب تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حج بدل کرنے والا ''افراد'' کی نیت کرے قران اور تمتع کی اجازت نہیں، ہاں جس کی طرف سے حج کرے اس نے قران (ایک ہی احرام سے حج وعمرہ کرنا) یا تمتع (کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھے عمرہ سے فارغ ہو کر حج کا احرام باندھے اور حج کرے) اجازت دی ہو تو اس کے مطابق عمل کرسکتا ہے (مگر دم قران، دم تمتع خود کے ذمہ ہے) مختصر یہ کہ بلا اجازت کے قران و تمتع نہیں کرسکتا (فتاوی رحیمیہ ۱۲۰/۳)۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب مفتی اعظم مظاہر العلوم سہارنپور نے پندرھویں شرط (آمر کی مخالفت نہ کرنا) کے ذیل میں لکھا ہے:

البتہ قران آمر کی اجازت سے کرنا جائز ہے، لیکن دم قران اپنے پاس سے دینا ہوگا۔ آمر کے روپے سے دینا جائز نہیں اور تمتع کرنا اجازت سے بھی جائز نہیں۔ اگر اجازت سے تمتع کرے گا تو گو مامور پر ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا (معلم الحجاج ۲۸۵)۔

اس پر مولانا شیر محمد صاحب نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے:

حج بدل کرنے والے کو آمر کی بلا اجازت تو تمتع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں لیکن اگر آمر تمتع کی اجازت دے دے تو بعض علماء جائز کہتے ہیں، مگر محققین کی رائے یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنا جائز نہیں، اگر تمتع کرے تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا۔ امام الناسکین ملا علی قاری نے ''شرح لباب'' میں اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز کو اختیار کیا ہے، اور حضرت الاستاد مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنی شارح سنن ابی داؤد بھی عدم جواز کا فتوی دیتے تھے (ایضا)۔

(ب) لیکن سوال یہ ہے کہ اگر یہ مسئلہ عدم مخالفت آمر کے ذیل میں آتا ہے تو جس طرح قران کی اجازت سے آمر کی مخالفت نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح تمتع کی اجازت سے اس کی مخالفت پیدا نہیں ہوتی، پھر دونوں میں جواز وعدم جواز کی تفریق کس بنیاد پر ہے؟ موجودہ دور حج تمتع کا دور ہے، اس دور میں اجازت آمر صراحۃً یا عرفاً سے جواز تمتع کا قول اختیار کرنا ہی انسب ہے، موجودہ محققین کا یہی فتوی ہے۔

(ج) اگرچہ شریعت میں ظن غالب کا اعتبار کیا گیا ہے اور موجودہ دور میں حج بمعنی حج تمتع کا عرف قائم ہو چکا ہے اس لئے صریح اجازت کے بغیر بھی حج بدل میں تمتع درست ہو جائے گا تاہم احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ آمر سے صریح اجازت لی جائے۔

(د) حج بدل میں تمتع باتفاق فقہاء احناف مامور کے مال میں ہوگا، اس لئے کہ حج مفروض سے زائد عمل کی ذمہ داری خود مامور نے قبول کی ہے لہذا اس زائد عمل پر دم شکر اسی کے ذمہ ہوگا، البتہ اگر آمر دم شکر کی قیمت بخوشی ادا کردے تو جائز ہے۔

(ہ) اول تو باجازت آمر حج تمتع کی گنجائش سطور بالا میں نقل کی جا چکی ہے تاہم اگر زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو احرام کی طویل پابندیوں سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ شروع کی فلائٹ سے ٹکٹ بک کرائے اور براہ جدہ سیدھے مدینہ طیبہ پہنچ جائے اور ایام حج کے قریب دنوں میں مکہ مکرمہ آتے وقت ذوالحلیفہ سے حج افراد کا احرام باندھے۔ حضرت مفتی محمود حسنؒ صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند نے اسی صورت کے جواب میں لکھا ہے:

آمر کی اجازت سے ایسا کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ ۱۹۲/۳)

(و) متوفی کی طرف سے فرض حج ادا کرنے کے لئے اس کا امر ضروری ہے۔ بغیر امر کسی اجنبی نے حج کیا تو یہ حج کرنے والے کا ہوگا۔ البتہ اگر وارث میت نے متوفی کی وصیت کے بغیر اس کی طرف سے حج کیا تو اس سے متوفی کا فرض ادا ہونے کی امید ہے انشاء اللہ۔ لیکن اگر میت نے وصیت کر دی تو یقیناً بلا مشیت اس کی طرف سے فرض ادا ہو جائیگا۔ (رد المحتار علی الدر المختار ۲۳۹/۲)۔

حج عن المیت کے مسئلہ میں مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب فرماتے ہیں:

جو شخص حج کے لئے جائے تو بہتر یہی ہے کہ وہ صرف حج کا احرام باندھے۔ قانونی دشواریوں کے پیش نظر قران و تمتع کرنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے (فتاوی رحیمیہ ۲۳۵/۵)۔

۱۰۔ (الف) اس مسئلہ میں حضرت مولانا تقی عثمانی زید مجدہم لکھتے ہیں:

اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا، اور پاکی کے بعد طواف زیارت لازم ہوگا۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

ہمارے زمانے میں جبکہ حجاج کے آنے جانے ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طواف زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں؟ یہ مشکل بسا اوقات عورتوں کو پیش آتی ہے۔

کتب حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دے کر اس کی تلافی کرے (درس ترمذی ۲۱۸/۳)۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی عبارت ذیل ہے:

ترجمہ: کیا طہارت صحت طواف کے لئے شرط ہے اس میں علماء کے دو مشہور قول ہیں۔

(۱) شرط ہے۔ یہی مذہب ہے امام مالک امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا۔

(۲) شرط نہیں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ اور دوسری روایت کے مطابق امام احمد کا۔

پس ان علماء کے نزدیک اگر کسی نے طواف کیا جنابت، حدث، یا نجاست اٹھائے ہونے کی حالت میں تو طواف ادا ہو جائے گا، اور اس پر دم واجب ہوگا۔

لیکن امام احمد کے اصحاب نے اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ حکم ہے علی الاطلاق اس معذور کے حق میں جو جنابت بھول گیا؟

اور امام ابوحنیفہ اس صورت میں دم بدنہ (اونٹ یا گائے) کو واجب کہتے ہیں جب کہ طواف حائضہ یا جنبی نے کیا ہو۔ پس وہ عورت جس کے لئے ممکن نہ ہو کہ وہ طواف کر سکے مگر حیض کی حالت میں تو وہ طواف بحالت حیض میں بدرجہ اولی معذور ہے۔ کیونکہ اس پر حج فرض ہے اور علماء میں سے کسی نے بھی نہیں کہا کہ حائضہ سے حج ساقط ہو جائے گا، اور شریعت کی بات بھی نہیں ہے کہ فرائض بعض فرض کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر ساقط ہو جاتے ہوں، جیسا کہ طہارت سے عاجز ہو جائے نماز میں۔

پس اگر عورت کیلئے ممکن ہو کہ مکہ میں اپنے پاک ہونے تک ٹھہر سکے اور طواف کر سکے تو یہ بلاشبہ اس پر واجب ہے۔ لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو اور اس پر دوبارہ واپسی کو واجب کر دیا جائے تو گویا اس پر ایک حج کے لئے دو سفروں کو واجب کرنا لازم آئے گا جب کہ اس عورت کا کوئی قصور نہیں اور یہ بات شریعت کے خلاف ہے۔ پھر اس کیلئے دوبارہ واپسی بھی ممکن نہیں مگر سواری کے ساتھ، اور ہر مہینہ میں حیض آنا اس کی فطری عادت ہے، پس اس صورت میں اس کا پاک رہنا یقیناً ناممکن ہے۔ اور شریعت کے اصول کا دارومدار اس بات پر ہے کہ عبادت کی شرطوں میں جس شرط کی ادائیگی سے بندہ عاجز ہو تو وہ شرط ساقط ہو جاتی ہے، جیسا کہ نمازی شرمگاہ چھپانے سے عاجز ہو، یا استقبال قبلہ یا نجاست سے پرہیز سے عاجز ہو، یا جیسا کہ طواف کرنے والا اپنے آپ طواف کرنے سے عاجز ہو سواری یا پیدل حالت میں، تو اس کو اٹھا کر طواف کرایا جائے گا۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کا طواف غیر معذور ہونے کی حالت میں بلا طہارت ادا ہو جائے گا اگرچہ دم دینا ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے اصحاب میں سے کہنے والے یہ کہتے ہیں، پس ان حضرات کا یہی قول بحالت عذر بدرجہ اولی اور زیادہ عمدہ ہے۔ رہا غسل کرنا تو اگر عورت نے کر لیا تو بہتر ہے جیسا کہ حائضہ اور نفساء احرام کے لئے کیا کرتی ہیں۔ واللہ اعلم (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۲ تا ۲۴۳)۔

(ب) بحالت جنابت طواف زیارت کرنے سے بھی رکن ادا ہو جاتا ہے، یہ نہی عن الافعال الشرعیہ کی قبیل سے ہے، جس میں اصل صحت ہے، البتہ خلاف شرط کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) دم بدنہ یعنی بڑے جانور یعنی اونٹ گائے کی قربانی لازم ہوگی کیونکہ جنایت بڑا ہے تو دم بھی بڑا چاہئے، بکرا کافی نہیں ہوگا: فلتفا حش النقصان قلنا يلزمه الجبر بالبدنة (المبسوط للسرخسی ۳۹/۴)۔

(د)　دم کی ادائیگی یعنی نحر وذبح حدود حرم میں ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر درست نہیں۔ امام محمدؒ کی کتاب الاصل میں یہ قاعدہ کلیہ مذکور ہے:

وکل دم وجب علیہ فی شئ من أمر الحج والعمرة فإنه لا يجزئه ذبحه إلا بمكة أو حيث شاء من الحرم (کتاب الاصل یعنی المبسوط للامام محمد ۲/۴۳۴)۔

ہر وہ دم جو حج یا عمرہ سے متعلق واجب ہو پس اس کا ذبح کرنا کافی نہیں ہے مگر مکہ میں یا حدود حرم میں جہاں چاہے۔

البتہ مکہ میں یوم النحر سے قبل اور اس کے بعد بھی ذبح کردینا کافی ہے۔ یوم النحر میں ضروری نہیں ہے۔

ويجزئه ذبح ما وجب عليه من الدماء قبل يوم النحر و بعده بمكة (کتاب الاصل ۲/۴۳۴)۔

اور اگر تمام عمر بدنہ ذبح نہ کرا سکے تو اس کے لئے حرم میں ذبح کی وصیت کرنا واجب ہے (رد المحتار للشامی ۲/۱۹۸)۔

۱۱۔　عام طور پر فقہاء نے ایام عدت میں حج وعمرہ کی ادائیگی سے بھی منع کیا ہے۔ (رد المحتار ۲/۱۴۶، فتاوی قاضی خاں ۱/۱۳۵، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲/۳۱۵)۔

لیکن فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر شوہر نے طلاق بائن سفر میں دی اور اس کے وطن اور مکہ مکرمہ کے درمیان مدت سفر یعنی تین روز کی مسافت سے کم ہے تو عورت کو اختیار ہے خواہ وطن واپس ہو جائے یا مکہ مکرمہ چلی جائے چاہے محرم ساتھ ہو یا نہ ہو یا شہر میں ہو یا جنگل میں ہو...اور اگر دونوں کے درمیان میں مدت سفر کی مسافت ہے اور شہر میں ہے تو اس کو اسی شہر میں عدت گذارنی چاہئے اگر چہ محرم بھی ساتھ ہو، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں اگر محرم موجود ہو تو عدت ختم کرنے سے پیشتر بھی اس کو اس شہر سے نکلنا جائز ہے (رد المحتار للشامی ۲/۱۴۶، معلم الحجاج ۸۶)۔

خط کشیدہ عبارت سے جو گنجائش مفہوم ہوتی ہے اس کے پیش نظر اس عورت کو افعال حج وعمرہ ادا کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے، بلکہ محرم کی غیر موجودگی میں بھی ثقہ عورتوں کے ساتھ جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں بعض مقامات حج تک تنہا بھی جیسے رمی جمرات کیلئے منی تک جانا جائز رکھا گیا ہے، تو اس مشکل ترین صورت حال میں عورت کو اگلے سال صعوبت سفر اور دیگر دشواریوں سے بچانے کے پیش نظر موجودہ سفر میں ہی ارکان کی ادائیگی کی اجازت ہونی چاہئے۔

مفتی سعید احمد صاحب نے لکھا ہے کہ:

عورت عدت کی حالت میں اگر حج کرے گی تو حج ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی۔ (معلم الحجاج ۸۶)۔

حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب نے لکھا ہے کہ:

یہ اصل مسئلہ ہے مگر چونکہ حکومت کی جانب سے قوانین سخت ہو گئے ہیں اور نا قابل برداشت دشواریوں کا سامنا ہے اس لئے کتاب ''زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک'' (ص ۲۴/۲، ۲۵) میں لکھا ہے۔ الی قولہ۔ تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلی جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی۔ اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہو گی تو پھر حج کی قضا کرنی لازم ہو گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہو گا۔

کسی معتبر کتاب میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی، غالباً کبیر میں یہ عبارت تھی۔ (فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵، ۲۳۹)۔

۱۲۔ ایک ہی جگہ پر پندرہ یوم قیام اس طرح ہو کہ وہیں رات گزرے تب وہ شخص مسافر ہوگا اور مذکورہ بالا صورت میں چونکہ اس شخص کو پندرہ دنوں کے درمیان ہی عرفات اور مزدلفہ اور منیٰ جانا پڑتا ہے اس لئے وہ مقیم نہیں ہو سکتا۔

مکہ مکرمہ اور منیٰ کے درمیان کا فاصلہ اگر ایک سو پچاس گز (۱۳۷،۱۶ میٹر) سے کم ہو اور درمیان میں زرعی زمین نہ ہو تب اس کو مکہ کے حکم میں شامل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

فإن اتصل بمصر اعتبر مجاورته وإن انفصل بغلوة أو مزرعة فلا (ردالمحتار ۷۳۲/۱)۔

و ذکر فی کتاب المناسک أن الحاج إذا دخل مکة فی أیام العشر و نوی الاقامة نصف شهر لا یصح لأنه لا بد له من الخروج إلی عرفات فلا یتحقق الشرط (البحرالرائق ۱۳۲/۲)۔

چنانچہ اب تک اہل فتوی حضرات مذکورہ بالا صورت میں پندرہ یوم کے قیام کو موجب عدم قصر نہیں تے (دیکھئے معلم الحجاج ص ۱۵۷، فتاوی محمودیہ ۱۸۴/۳)

دوسلام کے فصل سے وتر پڑھانے والے امام کے پیچھے حنفی کی اقتداء کو عام طور پر فقہاء احناف نے منع کیا ہے۔

ن لا یقطع وتره بسلام علی الصحیح (طحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۰۔ باب الوتر)۔

الاقتداء فیه (أی فی الوتر) بشافعی (لم یفصله بسلام) لا إن فصله (علی

ا۔

نوریؒ نے نقل کیا ہے کہ:

افعی فی الوتر وسلم ذلک الشافعی الإمام علی الشفع الأول علی حنفی عند أبی بکر الرازی وابن وهبان (معارف السنن ۱۷۰/۴)۔

ا کی اور اس شافعی امام نے اپنے مذہب کے مطابق پہلی دو رکعت پر سلام وہبان کے نزدیک حنفی کی اقتداء صحیح ہے، حنفی کی وتر صحیح ہو گئی۔

لئے اقتداء کی صحت کا فتوی دیا جانا چاہئے۔

خلاصۂ بحث

۱۔ جولوگ حج وعمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور غرض سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے احرام کی پابندی لازم ہے، یہی راجح مسلک ہے۔

۲۔ حدود حرم کے باہر جا کر مکہ مکرمہ کثرت سے آمد ورفت رکھنے والوں کیلئے بلا احرام مکہ میں داخلہ جائز ہے ورنہ ایسے لوگوں کیلئے شدید مشقت ہوگی بلکہ ان کو تمام عمر ہی حالت احرام میں رہنا پڑے گا جو شرعاً مدفوع ہے۔

۳۔ مکہ میں مقیم شخص کیلئے قران اور تمتع کی گنجائش ہے۔

۴۔ مقیم مکہ اشہر حج میں مکہ سے باہر جا کر واپس آنا چاہے تو احرام کی پابندی سے بچنے کے لئے کسی مقام حل کا قصد کرنا چاہئے، تاکہ وہ آفاقی کے حکم میں ہو کر بلا احرام مکہ میں داخل ہو سکے۔ یا میقات سے بلا احرام گذر جائے اور اس پر توبہ کرے اور کسی میقات پر واپس آ کر احرام باندھ کر تلبیہ کہہ لے، اس سے دم ساقط ہو جائے گا۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر حج سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے مگر ایسا کرنا خلاف سنت ہے۔

۶۔ عمل رمی میں نیابت صرف معذور ومریض کے لئے درست ہے۔ عذر کی حد یہ ہے کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو۔

۷۔ جولوگ حکومت وقت کی طرف سے حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں واپس بھیج دیئے جائیں وہ محصر کے حکم میں ہیں، ان کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ حرم میں متعینہ تاریخ پر قربانی کرالیں۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔ جمہور علماء اور امام ابویوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک سنت ہے، خلاف ترتیب کرنے سے ان کے یہاں دم واجب نہیں، موجودہ صورت حال میں انہیں کے مسلک پر فتوی ہونا چاہئے۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے حج تمتع یا قران کرنا درست ہے، البتہ دم تمتع مامور ہو گا۔ آج کل حج عرفاً حج تمتع ہے، لہذا بر بنائے عرف صرف حج کے امر سے حج تمتع درست ہے، آمر سے اذن صریح حاصل کرنا ضروری نہیں۔ زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو شروع میں مدینہ طیبہ چلا جائے اور حج کے دنوں میں واپس آ وقت ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لے۔ حج عن المیت میں بھی تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس میں مبتلا ہو جائے تو مکہ میں ٹھہر کر طہارت کے بعد طواف زیا چاہئے۔ ایسا ممکن نہ ہو تو بحالت حیض ونفاس طواف زیارت کر لے، اس کا رکن ادا ہو جائے گا۔ البتہ اس صو بڑے جانور اونٹ یا گائے کی قربانی بطور دم جبر کرنی ہوگی جس کو حدود حرم میں ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اس ط سے فارغ ہو جائے گی۔

۔ سفر حج وعمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو بحالت عدت موجودہ قانونی دش

رکھتے ہوئے اس کو ارکان حج ادا کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ۸رذی الحجہ سے پہلے مکہ پہنچ کر پندرہ دن قیام کی نیت کرے تو اس سے وہ مقیم نہیں بنے گا۔ مکہ اور منیٰ کے درمیان ایک سو پچاس گز کا فاصل اور درمیان میں زرعی زمین ہو تو دونوں ایک شہر کے حکم میں شامل نہیں ہوں گے۔

۱۳۔ رمضان میں عمرہ کے لئے جانے والے حضرات اور مکہ مکرمہ میں مقیم احناف کے لئے کسی شافعی امام کی نماز وتر میں اقتداء جب کہ وہ دو سلام سے وتر پڑھتا ہو درست ہے، اگر چہ زیادہ حنفیہ اس کے برخلاف ہیں۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

ا۔ آفاقی کا بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونا:

آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والا شخص اگر حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ حج یا عمرہ (جیسا موقع ہو) کا احرام باندھ کر حدود حرم میں داخل ہو۔

خواہ حرم میں اس کے آنے کا مقصد حج یا عمرہ ہو یا نہ ہو، خواہ وہ تجارت کے لئے آئے، کسی سے ملنے یا ملاقات کے لئے آئے، محض گھومنے پھرنے آئے، بہرحال اسے احرام باندھ کر ہی آنا ہے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ا/۲۱۴)

آفاقی جب مکہ پہونچے اور مکہ میں داخل ہونے کا قصد کرے تو احرام باندھے، حج کا قصد کرے یا عمرہ کا، یا کسی کا قصد نہ کرے۔

فتح القدیر میں ہے:

(قوله أو لم يقصد) بأن قصد مجرد الرؤية أو النزهة أو التجارة (فتح القدیر ۲/۳۳۵)۔

کسی کا قصد نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محض دیکھنے یا تفریح یا تجارت کا قصد ہو۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

إذا دخل الآفاقي مكة بغير إحرام وهو لا يريد الحج أو العمرة فعليه لدخول مكة إما حجة أو عمرة فإن أحرم بالحج أو العمرة من غير ان يرجع إلى الميقات فعليه دم لترك حق الميقات (فتاوی عالمگیری ۱/۲۵۳)۔

جب آفاقی مکہ میں بغیر احرام داخل ہوا اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو اس پر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے یا حج ہوگا یا عمرہ، پس اگر میقات پر واپس آئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس پر حق میقات ترک کرنے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

چند سطروں کے بعد آگے لکھا ہے کہ اگر بار بار مکہ مکرمہ میں جانے کی ضرورت پیش آئے تو ہر بار حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہوگا۔

ولو جاوز الميقات قاصداً مكة بغير إحرام مراراً فإنه يجب عليه لكل مرة إما حجة أو عمرة (فتاوی عالمگیری ۱/۲۵۳)۔

اگر مکہ کا قصد کرتے ہوئے بغیر احرام کے کئی بار میقات پار کرے تو ہر مرتبہ اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے:

حرم تأخير الإحرام عنها لمن أى لآفاقي قصد دخول مكة يعني الحرم ولو لحاجة غير الحج (درمختار ۱۶۷/۲)۔

ہر اس آفاقی کے لئے احرام کو میقات سے مؤخر کرنا حرام ہے جو مکہ (مراد حرم) میں داخل ہونے کا قصد رکھتا ہو، خواہ حج کے سوا کسی اور ضرورت کے تحت سہی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک احرام کا وجوب اس خطہ مبارکہ کی عظمت کی وجہ سے ہے، اس عظمت کا خیال رکھنا اور اس کے شایان برتاؤ وسلوک ہر اس شخص پر لازم ہے جو اس خطہ مبارکہ میں داخل ہو رہا ہو خواہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو، مگر اب داخل ہونے کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کا ارادہ کرنا پڑے گا۔

وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج أو غيره (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳۳۵/۲)۔

اس کی تعظیم حاجی یا غیر حاجی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔

چنانچہ اس سلسلے کی احادیث کریمہ اور آثار صحابہؓ بھی عام ہیں، حاجی و غیر حاجی، معتمر اور غیر معتمر میں فرق نہیں کرتے۔

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قال لا يجاوز الوقت إلا بإحرام (مصنف ابن ابی شیبہ)۔

عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میقات کو بلا احرام پار نہ کیا جائے۔

عن أبي الشعساء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (مسند شافعی)۔

ابوالشعساء سے مروی ہے انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کو دیکھا کہ وہ ان لوگوں کو لوٹاتے تھے جو میقات کو بلا احرام پار کرتے تھے۔

آفاقی کے اس حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جو مکی ہوں اور میقات سے باہر نکل گئے ہوں، یا حل کے رہنے والے ہوں اور میقات کے باہر آگئے ہوں۔

(قوله أى لآفاقي) أى من ألحق به كالحرمي والحلي إذا خرجا إلى الميقات كما يأتي فتقييده بالآفاقي للاحتراز عما لو بقيا في مكانهما فلا يحرم كما يأتي (ردالمحتار ۱۶۷/۲)۔

آفاقی اور جو لوگ آفاقی کے ساتھ ملحق ہیں جیسے حرمی اور حلی، جب یہ میقات کی طرف نکلیں، جیسا کہ عنقریب آئے گا، پس آفاقی کے ساتھ مقید کرنا اس حالت سے احتراز ہے جب یہ دونوں اپنی جگہ پر رہیں تو انہیں احرام نہیں باندھنا ہے۔

اسی کتاب میں ہے:

لأن المكي إذا خرج إلى الحل الذي في داخل الميقات التحق بأهله كما مرّ آنفا بشرط أن لا يجاوز ميقات الآفاقي وإلا فهو كالآفاقي لا يحل له دخوله بلا إحرام (ردالمحتار

۱۶۸/۲)۔

مکی جب اس حل کی طرف نکلے جو میقات کے اندر ہو تو وہ حل والوں کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ ابھی گذرا، بشرطیکہ آفاقی کی میقات پار نہ کرے، ورنہ وہ آفاقی کی طرح ہو جائے گا کہ اس کے لئے میقات میں داخل ہو جانا بلا احرام حلال نہیں۔

حدود حرم میں داخل ہونے والے کے لئے احرام کی حکمت و مصلحت کیا ہے، اسے درج ذیل عبارت کی روشنی میں سمجھیں:

قال فی النهاية اعلم أن البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة و حمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو الميقات حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزه إلا بالإحرام تعظيما للبيت والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز إلا بالإحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام بيانه أن من أتى ميقاتا بنية الحج او العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله إلا بالإحرام لأنه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاقي و ميقات أهل الحل والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلايجب الإحرام لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳۳۴/۲)۔

نہایہ میں ہے کہ بیت اللہ شریف چونکہ صاحب شرف وعظمت ہے اس لئے اس کے لئے ایک قلعہ بنایا گیا جو مکہ ہے اور ایک حفاظت گاہ وسرحد بنائی گئی جو کہ حرم ہے اور حرم کے لئے بھی ایک حرم بنایا گیا جو میقات ہے۔ جو لوگ میقات کے باہر کے ہوں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ میقات کو بلا احرام پار کریں بیت اللہ شریف کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے، اور اصل اس میں یہ ہے کہ جو شخص دو میقات پار کرنے کا قصد کرے اس کے لئے بلا احرام پار کرنا جائز نہیں اور جو شخص ایک میقات پار کرنے کا قصد کرے اس کے لئے بغیر احرام پار کرنا حلال ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ جو شخص میقات میں حج یا عمرہ کی نیت سے یا کسی حاجت سے مکہ میں داخل ہونے کے لئے آیا اس کے لئے بلا احرام داخل ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے دو میقاتوں کے پار کرنے کا قصد کیا۔ ایک میقات آفاقی کی، دوسری میقات حل والوں کی، اور حیلہ یہ ہے کہ آفاقی میں سے جو شخص مکہ میں بلا احرام داخل ہونا چاہے وہ بستان بنی عامر وغیرہ کا قصد کرے جو حل میں ہے۔ لہذا اس پر احرام واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے صرف ایک میقات پار کرنے کا قصد کیا ہے۔

لیکن محشی اس توجیہ سے اتفاق نہیں رکھتے، وہ کہتے ہیں:

أقول ظاهر الحديث إطلاق النهي عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقاتين و قصد دخول مكة كما لا يخفى (حوالہ مذکورہ)۔

میں کہتا ہوں ظاہر حدیث بلا احرام میقات پار کرنے کی ممانعت کا مطلق ہونا ہے، بغیر اس قید کے کہ وہ ایک میقات پار کرتا ہے یا دو میقات پار کرتا ہے اور مکہ میں داخل ہونے کا قصد کرتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنی میقات سے بغیر احرام آگے بڑھنا حرام قرار دیا گیا ہے خواہ دو میقات کو پار کرنے کی توجیہ قبول کی جائے یا نہ کی جائے، اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ جب کوئی شخص آفاقی ہو یا مکی، اپنی میقات سے آگے نکل گیا تو اس پر احرام لازم ہو گیا۔

یہ ساری تفصیلات امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق تھیں، لیکن امام شافعیؒ اس شخص کے لئے بلا احرام، حدود حرم میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، گویا احرام ان کے نزدیک حج یا عمرہ کے قصد کے ساتھ مخصوص ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال فتح مکہ کے واقعہ سے ہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ بلا احرام مکہ میں داخل ہوئے تھے، مگر اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا اور اسی دن کے ساتھ خاص تھا، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فتح مکہ کے خطبہ میں خود ہی ارشاد فرما دیا۔

"إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموت والأرض وإنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي و إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة"۔

بیشک مکہ حرام ہے، اللہ نے اس کو اسی وقت سے حرام کر رکھا ہے جب آسمان اور زمین کو پیدا فرمایا، مجھ سے پہلے وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہوا، نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا۔ میرے لئے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال ہوا تھا، پھر اس کی حرمت قیامت تک کے لئے لوٹ آئی۔

بہر حال جہاں تک دلائل کا تعلق ہے، امام ابوحنیفہؒ کا مسلک نہایت قوی ہے مگر دفع حرج اور رفع مضرت کے لئے باقتضائے ضرورت و حاجت امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا جا سکتا ہے، جو صرف ارادہ حج و عمرہ کے وقت میں احرام کے وجوب کا ہے۔

۲۔ بار بار حدود حرم میں آنے والوں کے احکام:

ایسے لوگ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہو، ان کے معاملے میں مسلک شوافع پر عمل کیا جائے، دفعاً للحرج و رفعاً للمشقة۔

۳۔ مکی کا حج کے مہینوں میں میقات سے باہر جانا:

احقر کا رجحان اس مسئلہ میں دم کے عدم لزوم پر ہے، اور اس کی وجہ وہ ضرورت و حاجت ہے جو سوال میں درج کی گئی ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرنا چاہئے۔

جن لوگوں کو بار بار حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہو یعنی داخل میقات رہنے والوں پر قیاس کرتے ہوئے حرج و مشقت سے بچانے کے لئے باقتضائے حاجت و ضرورت بلا احرام آنے جانے کی گنجائش دی جا سکتی ہے۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة و

في إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث ابيح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

جو لوگ میقات کے اندر (یعنی مکہ اور میقات کے درمیان) رہتے ہوں، انہیں اپنی ضرورت کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے اس لئے کہ انہیں مکہ میں بہت داخل ہونا پڑتا ہے اور ہر مرتبہ احرام واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے لہذا وہ اہل مکہ کی طرح ہو گئے جنہیں اپنی حاجت کے لئے مکہ سے نکلنا اور مکہ میں داخل ہونا بلا احرام جائز ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب حج یا عمرہ کا اردہ ہو، اسلئے کہ وہ کبھی کبھی ہوتا ہے لہذا اس میں کچھ حرج و مشقت نہ ہوگی۔

۴۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

مکی کے لئے قران و تمتع نہیں ہے، یہ دونوں صرف آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے ہیں۔

درمختار میں ہے:

والمکی ومن فی حکمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء و علیه دم جبر (درمختار ۲/۲۱۴، نیز دیکھئے معلم الحجاج ص ۲۱۵، ۲۱۷)۔

مکی اور جو اس کے حکم میں ہے وہ صرف افراد کرے گا، اگر قران کرے یا تمتع کرے تو جائز ہے، مگر اس نے برا کیا، اس پر دم جبر ہے۔

البحرالرائق میں ہے:

لکن صرح فی التحفة بأنه يصح تمتعهم و قرانهم فإنه نقل فی غاية البيان عنها أنهم لو تمتعوا جاز وأساؤوا و يجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال ولا يباح لهم الأكل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم إن كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفی فی قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفی الحل لا نفی الصحة وإن أوجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة (البحرالرائق ۲/۳۶۵)

تحفہ میں صراحت ہے کہ مکی کا تمتع اور قران صحیح ہے، غایۃ البیان میں تحفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر وہ لوگ تمتع کریں تو جائز ہے لیکن انہوں نے برا کیا، اور ان پر دم جبر واجب ہے، ایسے ہی اسبیجابی نے ذکر کیا ہے، پھر انہوں نے کہا ہے کہ ان لوگوں کے لئے اس دم سے کھانا مباح نہ ہوگا۔ اور اگر وہ لوگ تنگ دست ہوں تو روزہ رکھنا کافی نہ ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ فقہائے احناف کے قول لا تمتع ولا قران سے مراد حلت کی نفی ہے، صحت کی نفی نہیں، اسی لئے اگر مکی تمتع یا قران کر لے تو دم جبر واجب ہوتا ہے اور دم جبر واجب ہونا صحت کی فرع ہے۔

۵۔ متمتع آفاقی کا مزید عمرے کرنا:

آفاقی جو کہ تمتع کر رہا ہو، اپنے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے، معلم الحجاج میں ہے:

”متمتع ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کر سکتا ہے“۔

حاشیہ پر ہے:

قال في اللباب ولا يعمر قبل الحج وقال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق أنه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف (معلم الحجاج رص ۲۲۱۔ مسائل تمتع)۔

لباب میں ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے، ملا علی قاری نے شرح میں کہا ہے کہ یہ اس بنا پر ہے کہ مکی کو صرف عمرہ کرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، حالانکہ سابق میں گذرا کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ مکی کے لئے صرف تمتع اور قران ممنوع ہے۔ اور یہ متمتع آفاقی ہے جسے عمرہ کی ممانعت نہیں ہے، لہٰذا اسے عمرہ کا تکرار جائز ہے، اس لئے کہ وہ طواف کی طرح عبادت مستقلہ ہے۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت کا مسئلہ:

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وتجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبرسن أو حمل المرأة فيصح للمريض بعلة لا يرجى زوالها قبل انتهاء وقت الرمي وللمحبوس و كبير السن والحامل أن يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها ويجوز التوكل عن عدة أشخاص على أن يرمي الوكيل عن نفسه أولا كل جمرة من الجمرات الثلاث (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۱۹۳)۔

جو شخص خود رمی کرنے سے عاجز ہو اسے نائب بنانا جائز ہے۔ یہ عاجزی خواہ مرض کی وجہ سے ہو یا قید یا بڑھاپے یا عورت کے حمل کی وجہ سے۔ لہٰذا مریض کے لئے نائب بنانا ایسی علت کی وجہ سے جائز ہے جس کے اچھا ہونے کی، رمی کا وقت ختم ہونے سے پہلے امید نہ ہو، اور محبوس اور کبیر السن اور حاملہ اپنی طرف سے سارے جمرات کی رمی کے لئے وکیل بنا سکتا ہے، اور کئی شخصوں کی طرف سے بھی وکیل بننا جائز ہے، مگر یہ کہ وکیل سب سے پہلے خود رمی کرے، پھر نیابت والی رمی کرے۔

معلم الحجاج میں ہے:

”کسی دوسرے سے باوجود قادر ہونے کے بلا عذر رمی کرانی جائز نہیں، البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم کر دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے، اور افضل یہ ہے کہ کنکری

اس شخص کے ہاتھ پر رکھدی جائے اور اس کو وہ خود پھینک دے یا اس کا ساتھی پھینک دے، مریض کی طرف سے رمی کرنے کے لئے اس کا حکم شرط ہے اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔

رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو، اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے، تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے..... اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے وقت میں زائل ہو گیا تو دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں (معلم الحجاج رص ۱۸۴، ۱۸۵)۔

ہجوم وازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اور عورت ومرد سب کے لئے عذر ہے یا کسی ایک کے لئے ہے، یا کسی کے لئے نہیں۔

عبارات فقہ سے پتہ چلتا ہے کہ ازدحام کو کسی کے لئے عذر نہیں مانا گیا، نہ عورتوں کے لئے نہ مردوں کے لئے، چنانچہ الفقہ الاسلامی وادلتہ کی عبارت گزری، اس میں اعذار میں ازدحام کا کوئی تذکرہ نہیں، معلم الحجاج میں بھی کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ اس کے برعکس یہ عبارت موجود ہے:

''مسئلہ: عورت کی طرف سے کسی دوسرے کو نائب بن کر ہجوم کی وجہ سے رمی کرنا جائز نہیں، اگر ہجوم کے خوف سے عورت نے رمی نہیں کی تو فدیہ واجب ہوگا (یہ لفظ فدیہ کے بجائے ''دم'' ہونا چاہئے)۔

اگر عورت دسویں تاریخ کو سورج نکلنے سے پہلے اور گیارہویں وبارہویں کو سورج غروب ہونے کے بعد رات میں ہجوم کے خوف سے رمی کرے تو مکروہ نہیں، اسی طرح ضعیف اور کمزور کا حکم ہے، ان کے علاوہ اور لوگوں کے لئے مکروہ ہے (معلم الحجاج رص ۱۸۶، ۱۸۷)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ لکھتے ہیں:

''ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کر سکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پا کر رمی کرے، مگر یہ وقت مکروہ ہے، لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (فتاویٰ رحیمیہ ۲۳۵/۵)۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانیؒ سے ایک سوال کیا گیا کہ:

''زید نے رمی جمرات ثلاثہ ۱۲ر تاریخ کو عورتوں کی طرف سے وکالۃً کی، کیونکہ قافلہ چل رہا تھا، عورتوں کا رمی کرنا بہت دشوار تھا، یہ رمی صحیح ہوئی یا نہیں، بحالت عدم صحت دم واجب ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مفتی صاحب لکھتے ہیں کہ:

''رمی جمار واجب ہے اور ترک واجب اگر بسبب کسی عذر کے ہو تو اس میں کچھ نہیں آتا، کما فی رد المحتار وكذا كل واجب إذا تركه بعذر لا شئ عليه كما في البحر (شامی وہکذا فی باب المناسک

وغیرہ) پس اس صورت میں بسبب عذر ازدحام کے جو عورتوں کی رمی ترک ہوئی تو اس میں دم واجب نہ ہوگا" (فتاوی دار العلوم دیوبند مدلل ومکمل ۶/۵۵۳)۔

جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت مفتی صاحبؒ نے ازدحام میں عورتوں کی طرف سے نیابۃً رمی کو رمی تسلیم نہیں کیا بلکہ اسے ترک رمی قرار دیا، البتہ اس ترک کو بوجہ عذر ازدحام موجب دم نہیں کہا۔

گویا ازدحام کو ان اعذار میں مانا جن کی وجہ سے ترک واجب کے باوجود دم واجب نہیں ہوتا۔

احقر کی ادنی رائے یہ ہے کہ بالکلیہ ترک کو موجب دم نہ ماننے کے بجائے ازدحام کو نیابت کا عذر مان لینا بہتر ہے کیونکہ نائب کا فعل منوب عنہ کا فعل مانا جاتا ہے، علاوہ ازیں فی زماننا رمی میں جو ازدحام ہوتا ہے اور جس میں دن بہ دن شدت آتی جارہی ہے اس میں رات میں رمی کرنا بھی دشواریاں ہی پیدا کرے گا کیونکہ اس سے ترتیب کے مسائل بھی پیدا ہوں گے جو رمی، ذبح اور حلق کے درمیان واجب ہے، کیونکہ احقر کی معلومات کے مطابق رات میں مذبح بند ہوجاتا ہے۔ گویا ذبح کا کام ۱۱رذی الحجہ کو ہی ہو پائے گا جبکہ حلق کے بعد طواف زیارت کرنا ہے جو کہ ۱۰رذی الحجہ کو ہی افضل ہے، اور پھر ۱۰رکو ہی منیٰ واپس آکر رات گزارنی چاہئے۔

یہ ایسی مشکلات ہیں جن پر قابو پانا احقر کے خیال میں بہت دشوار ہوگا اس لئے عورتوں کے حق میں ازدحام کو عذر تسلیم کرلینا چاہئے، اور نیابت کی گنجائش ہونی چاہئے۔ واللہ اعلم

۷۔ حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حکومت کی طرف سے روک دیا جانا:

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والأكثر على أن الإحصار هو المنع سواء كان من خوف أو مرض أو عجز أو عدو واختاره في الكشاف وفي المغرب الحصر المنع من باب طلب يقال أحصر الحاج إذا منعه خوف أو مرض من الوصول لإتمام حجته أو عمرته وإذا منعه سلطان أو مانع قاهر في حبس أو مدينة قيل حصر هذا هو المشهور وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف (البحر الرائق ۳/۵۲)۔

اکثر فقہاء کے نزدیک احصار، رکاوٹ کا نام ہے، خواہ کسی خوف سے ہو یا مرض سے یا عاجزی سے یا دشمن کی وجہ سے ہو، اسی کو کشاف نے اختیار کیا ہے، اور مغرب میں ہے کہ حصر رکاوٹ کا نام ہے باب طلب سے، کہا جاتا ہے أحصر الحاج، جب اسے خوف یا مرض نے اس کا حج یا عمرہ پورا کرنے سے روک دیا ہو۔ اور جب کوئی بادشاہ یا مانع قاہر، قید میں یا کسی شہر میں روک دے تو کہا جاتا ہے حصر، یہی مشہور ہے، اور شریعت میں وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیئے جانے کا نام احصار ہے۔

حج میں وقوف عرفہ اور طواف زیارت رکن ہیں، عمرہ میں طواف رکن ہے اور سعی واجب ہے، رکن کی ادائیگی میں خواہ وہ حج ہو یا عمرہ، رکاوٹ پڑ جانے میں احصار کا حکم عائد ہوتا ہے۔

إن العمرة يتحقق فيها الإحصار ولها ركن واحد وهو الطواف (رد المحتار ۲/۲۵۲)۔

عمرہ میں بھی احصار کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا صرف ایک رکن ہے، وہ طواف ہے۔

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکی جنہیں حج و عمرہ کے لئے حکومت کی اجازت لینی ہوتی ہے اور بلا اجازت حج یا عمرہ کا احرام باندھ لینے اور پکڑ لئے جانے پر واپس کر دیئے جاتے ہیں وہ محصر کے حکم میں ہیں، اگر ان کا احصار زائل ہو سکے تو وہ درج ذیل صورتوں کے مطابق اپنے احرام سے باہر آ سکتے ہیں:

۱۔ اگر صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک قربانی (بکری، خصی، دنبہ وغیرہ) کی قیمت حرم میں بھیجدیں، اگر قارن ہوں تو دو قربانیاں یا ان کی قیمت حرم میں بھیج دیں، اس قیمت سے وہاں قربانی کا جانور خرید لیا جائے، یہ قربانی حرم میں کسی جگہ ذبح کر دی جائے، گو ۱۰ ذی الحجہ سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، البتہ جانور یا قیمت بھیجتے وقت یہیں سے اس کے ذبح کا دن اور وقت مقرر کر دیں تا کہ اس دن اور اس وقت سے یہ لوگ اپنے کو احرام سے باہر سمجھنے لگیں، جانور ذبح ہوتے ہی ان لوگوں کا احرام ختم ہو جائے گا، خواہ بال کٹوائیں یا نہ کٹوائیں۔

۲۔ جس نے حج کا احرام باندھا تھا وہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے گا، جس نے قران کا احرام باندھا تھا وہ دو عمرہ اور ایک حج کی قضا کرے گا، جس نے عمرہ کا احرام باندھا تھا وہ صرف ایک عمرہ کی قضا کرے گا۔

ویجب علیه ان حل من حجه ولو نفلا حجة بالشروع و عمرة للتحلل إن لم یحج من عامه و العمرة و علی القارن حجة و عمرتان إحداهما للتحلل (درمختار ۲/۲۵۴)۔

وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط (ردالمحتار ۲/۲۲۶)۔

رمی، ذبح اور حلق تینوں میں ترتیب واجب ہے، چونکہ مفرد پر ذبح نہیں ہے اس لئے اس پر صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے۔

اگر متمتع اور قارن نے مذکورہ تینوں چیزوں کے درمیان ترتیب کی رعایت نہ کی تو دم ہوگا۔

ویجب الدم بعد الرمي قبل الحلق فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة (فتح القدیر ۲/۴۱۷)۔

واجب ہوتا ہے دم رمی کے بعد، حلق سے پہلے، پس اگر حلق رمی سے پہلے کرائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ عمومی اعذار مسائل میں گنجائش پیدا کرتے ہیں، لہذا سوال کے اندر جو صورت حال درج کی گئی ہے انہیں عمومی عذر مانا جائے گا اور علامہ ابن عابدین شامیؒ کی اس عبارت سے استدلال کرتے ہوئے ترتیب کے عدم وجوب اور دم کے سقوط کا حکم دیا جائے گا۔

لو ترک شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه على ما في البدائع (ردالمحتار ۲/۲۱۷۔الجنایات)۔

اگر واجبات میں سے کوئی کسی عذر کی وجہ سے چھوڑ دے تو اس پر کچھ نہیں ہے جیسا کہ بدائع میں ہے۔

هذا حكم ترک الواجب في هذا الباب اه أي أنه إن ترکه بلاعذر لزمه دم وإن بعذر فلا شيء عليه مطلقا (ردالمحتار ۲/۲۲۵)۔

یہ اس باب میں واجب کے ترک کا حکم ہے، یعنی بلا عذر ترک پر دم واجب ہوگا، اور عذر سے چھوڑنے پر مطلقاً اس پر کچھ نہ ہوگا۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

آج کے دور میں ہندوستان سے جو حجاج جاتے ہیں، اگر حج سے پہلے پہونچ جانے کا امکان ہوتا ہے تو وہ عام طور پر حج تمتع کرتے ہیں، یہ چیز حجاج کے عرف وعادت اور تعامل میں داخل ہو چکی ہے، اگر کسی کو حج کے لئے بھیجتے ہیں تو بھی یہی تصور رہتا ہے کہ ہمارے ہی انداز میں یہ بھی حج کرے، اگر موقع ملے تو پہلے عمرہ کرے، پھر حج کرے، ورنہ حج کرے، پھر عمرہ کرے۔

لہذا جہاں حج بدل میں آمر نے کوئی صراحت نہ کی ہو وہاں اسی اذن عموم اور اختیار پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ حج سے پہلے والا عمرہ، آمر ہی کی طرف سے کیا ہو، بدليل العرف والعادة۔

جہاں آمر نے صراحت کر دی ہو وہاں اس صراحت پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) صریح اجازت نہ ہولیکن عرف وتعامل اسی طرح کا بن چکا ہوتو بھی حج تمتع کرسکتا ہے(ہٰکذا مستفاد من احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کوظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیتا، تو ایسی صورت میں بھی احقر کے خیال میں تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

(د) احسن الفتاوی کا یہ سوال وجواب ملاحظہ فرمائیں:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

جواب: اس کو اِفراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے۔ اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے(احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

(ھ) حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ صاحب عثمانیؒ نے جواہر الفقہ حصہ اول (ص/۵۰۸، ۵۱۶) میں اس مسئلہ پر طویل بحث کی ہے، پھر خلاصہ بحث کے تحت موجودہ زمانہ میں حج وعمرہ میں حکومت کی سخت پابندیوں اور قوانین کی بندشوں کے باعث تمتع کرلینے کی گنجائش لکھی ہے(جواہر الفقہ ۱/۵۱۶۔حج بدل کے احکام)۔

(و) اگر میت نے حج کی وصیت کی تھی اور وہ ایسی جگہ کا باشندہ تھا جہاں کا عرف وتعامل اذن عمومی و اختیار کا ہوتو عدم صراحت کی صورت میں اذن عمومی واختیار پر محمول کیا جائے گا، اور صراحت کی صورت میں صراحت کے مطابق عمل لازم ہوگا۔

اگر حج کی وصیت نہیں کی تھی اور وارث یا غیر وارث حج کرارہا ہے تو اسی وارث یا غیر وارث کے یہاں کے عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا۔

اذن عمومی واختیار کا تعامل ہو یا عرف بن چکا ہو تو تمتع عن المیت کی گنجائش رہے گی خواہ صراحۃً اجازت نہ دی ہو۔

۱۰۔حیض ونفاس والی عورت کے طواف زیارت کا مسئلہ:

جس مرد یا عورت نے حدث اصغر یا حدث اکبر کے ساتھ طواف زیارت کرلیا ہو اس کے احکام تفصیل کے ساتھ ہدایہ میں یوں بیان کئے گئے ہیں:

ترجمہ: افضل یہ ہے کہ جب تک مکہ میں رہے طواف کا اعادہ کرلے، اور اس پر ذبح نہیں ہے، اور بعض نسخوں میں ہے کہ اس پر اعادہ لازم ہے، لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حدث میں اعادہ کا حکم استحباباً ہوگا اور جنابت میں ایجاباً ہوگا، اس لئے کہ جنابت کی وجہ سے نقصان بہت زیادہ ہے اور حدث میں کم ہے، پھر اگر حالت حدث میں طواف کرنے کے بعد اعادہ کیا ہوتو اس پر ذبح نہیں ہے اگر چہ ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو، اس لئے کہ اعادہ کے بعد صرف شبہ

نقصان باقی رہا۔اور اگر حالت جنابت میں طواف کرنے کے بعد اعادہ کیا ہوا یام نحر میں تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے وقت میں اعادہ کیا،اور اگر ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا جیسا کہ ان کا مذہب معروف ہے۔اور اگر اپنے گھر لوٹ گیا اور جنابت کی حالت میں طواف کیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ لوٹ کر آئے کیونکہ نقصان کثیر ہے لہذا نقصان کی تلافی کے لئے اسے لوٹنے کا حکم ہوگا اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے ،اور اگر نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہوجائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے کہ وہ نقصان کو دور کرنے والا ہے،مگر یہ کہ افضل لوٹنا ہی ہے(ہدایہ ا/۲۷۳۔باب الجنایات)۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ترجمہ: اگر طواف زیارت بے وضو کرلے تو اس پر ایک بکری ہے اور اگر حالت جنابت میں کیا تو بدنہ واجب ہے،ایسے ہی اگر اکثر طواف جنابت یا حدث میں کیا تو یہی حکم ہے۔اور افضل یہ ہے کہ جب تک مکہ میں رہے طواف کا اعادہ کرے اور اس پر ذبح نہیں ہے،اور اصح یہ ہے کہ حدث میں اعادہ مندوب ہے اور جنایت میں واجب ہے،پھر اگر اعادہ کرلیا اور طواف حالت حدث میں کیا تھا تو اس پر دم نہیں ہے اگر چہ ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو،اور اگر اعادہ کیا اور طواف جنابت میں کیا تھا تو اگر اعادہ ایام نحر میں کرلیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر ایام نحر کے بعد اعادہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔ایسے ہی کافی میں ہے۔اور بدنہ ساقط ہوجائے گا،ایسے ہی السراج الوہاج میں ہے،اور اگر اپنے گھر لوٹ آیا اور طواف جنابت میں کیا تھا تو اس کو احرام جدید کے ساتھ لوٹنا ضروری ہے ،اور گر نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہے لیکن لوٹنا افضل ہے،اور اگر گھر آ گیا اور حالت حدث میں طواف کیا تھا تو واپس آ کر طواف کرنا جائز ہے،اور اگر ایک بکری بھیج دے تو یہ افضل ہے۔ایسے ہی تبیین میں ہے(فتاوی عالمگیری ا/۲۴۶۔باب الجنایات)۔

ہدایہ اور عالمگیری کی مذکورہ عبارات سے اس عورت کا مسئلہ بالکل واضح ہے کیونکہ جنبی اور حائضہ ونفساء کا حکم ایک ہی ہے جب جنبی کا حکم آ گیا تو حیض ونفاس والی عورت کا حکم بھی آ گیا۔

البتہ سوال نامہ کی شقوں کا جواب الگ الگ درج ذیل ہے:

(الف)ایسی عورت کے لئے اجازت ہے کہ وہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے،لیکن غسل کرے اور حفاظتی کپڑا وغیرہ باندھ لے۔

(ب)حیض ونفاس کی حالت میں ہی طواف زیارت ادا کرے اور دم دے دے،رکن ادا ہوجائے گا۔

یہ مسئلہ ایسا ہے کہ مذکورہ اعذار کی بنیاد پر غیر احناف بھی مسلک احناف کی پیروی پر مجبور ہیں۔چنانچہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی اپنی کتاب الفقہ الاسلامی وادلتہ میں تحریر کرتے ہیں:

وإذا اضطرت المرأة اضطرارا شديداً لمغادرة مكة قبل انتهاء مدة الحيض أو النفاس ولم تكن قد طافت طواف الإفاضة فتغتسل وتشد الحفاظ الموضوع في أسفل البطن شداً

محكماً ثم تطوف بالبيت سبعاً طواف الإفاضة ثم تسعى بين الصفا والمروة سبعاً وعليها ذبح بدنة (وهي ما أتم خمس سنين من الإبل أو أتم سنتين من البقر) وذلک تقليدا للحنفية الذين يقولون بصحة الطواف حينئذ مع الحرمة، ووجوب إهداء البدنة (الفقہ الاسلامی وادلتہ۳/۱۶۳)۔

جب عورت مکہ چھوڑنے پر حیض ونفاس کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی مجبور ہو جائے اور ابھی اس نے طواف افاضہ (زیارت) نہ کیا ہو تو وہ غسل کرے اور بچاؤ کی چیز پیٹ کے نیچے باندھ لے، پھر بیت اللہ شریف کا سات طواف، طواف افاضہ کرے، پھر صفا اور مروہ کے درمیان سات بار سعی کرے۔ اور اس پر ایک بدنہ ذبح کرنا ہے (یعنی ایسا اونٹ جو پانچ سال کا ہو چکا ہو یا ایسی گائے جو دو سال کی ہو چکی ہو) اور ایسا احناف کی تقلید میں کیا جائے گا جو کہتے ہیں کہ اس حالت میں حرمت کے باوجود طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ بھیجنا واجب ہوگا۔

احقر کا خیال یہ ہے کہ اس مجبوری اور اضطرار کی حالت میں جب حیض ونفاس والی عورت طواف زیارت کرے تو ان احتیاطی تدابیر کا خیال رکھے، ڈاکٹر وھبہ نے جن کا ذکر کیا ہے۔

(ج) دم میں بکری کافی نہ ہوگی، بدنہ دینا ہوگا جیسا کہ تفصیلات بالا سے ظاہر ہے، مزید البحر الرائق میں ہے:

ای یجب بدنة لو طاف للرکن جنبا کذا روی عن ابن عباس ولأن الجنابة اغلظ فینوب جبر نقصانها فی البدنة إظهارا للتفاوت بینهما والحیض والنفاس کالجنابة (البحر الرائق ۳/۱۸)۔

بدنہ واجب ہوگا، اگر رکن والا طواف حالت جنابت میں کرے، ایسے ہی عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، اس لئے کہ جنابت اغلظ ہے لہٰذا اس کے نقصان کا تدارک بدنہ سے ہوگا، جنابت اور حدث کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے، اور حیض ونفاس جنابت کی طرح ہیں۔

(د) یہ دم اور ہر قسم کا دم حدود حرم میں ذبح کیا جائے گا (معلم الحجاج رص ۲۶۳)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جانا:

عورت ایام عدت میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی۔ درمختار میں ہے:

ترجمہ: عورت پر حج فرض ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس پر کسی طرح کی عدت نہ ہو، ردالمحتار میں ہے کہ ابن امیر الحاج نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط ادا ہے، اور یہی زیادہ ظاہر ہے۔ کسی عدت کے نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ نہ عدت وفات ہو، نہ عدت طلاق بائن، نہ عدت طلاق رجعی، کیونکہ یہ سب عدتیں سفر سے مانع ہیں۔ اگر یہ عدتیں سفر کے دوران پیش آ جائیں تو اگر طلاق رجعی ہو تو شوہر اس کو جدا نہ کرے، اور بائن ہو تو اگر عورت کے شہر اور مکہ کے درمیان مدت سفر سے کم ہو تو عورت کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنے شہر جائے یا مکہ جائے، اور اگر ایک طرف مدت سفر ہو، دوسری طرف مدت سفر نہ ہو، تو دوسری طرف جانا متعین ہو گیا۔ اور اگر دونوں طرف مدت سفر ہو تو اگر کسی شہر میں ہو تو وہیں ٹھہر جائے، عدت ختم ہونے تک وہاں سے نہ نکلے اگر چہ کوئی محرم مل جائے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، لیکن اگر کسی گاؤں یا جنگل میں ہو اور اپنے کو محفوظ و مامون نہ سمجھتی ہو تو امن کی جگہ پہونچ کر رک جائے، وہاں سے

عدت ختم ہونے تک نہ نکلے اگر چہ محرم موجود ہو امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور صاحبین کہتے ہیں کہ محرم موجود ہو تو نکل سکتی ہے (درمختار ۲/۱۵۹)۔

یہ عورت محصر مانی جائے گی اور حصار کے احکام اس پر صادق آئیں گے۔

ردالمحتار میں باب الاحصار کے تحت ہے:

زاد فی اللباب مما یکون به محصرا أمور أخر منها العدة (ردالمحتار ۲/۲۵۳)۔

جن چیزوں سے حاجی محصر ہو جاتا ہے، لباب میں ان میں کچھ اور چیزوں کا اضافہ کیا ہے، انہیں میں سے عدت ہے۔

منحۃ الخالق میں ہے:

أما إذا أحرمت المرأة بحجة الإسلام ولا محرم لها ومنعها زوجها أو مات زوجها أومحرمها في الطريق وهي محرمة ولو بحج تطوع فإنها لا تحل إلا بذبح الهدى (منحۃ الخالق علی البحرالرائق ۳/۵۴)۔

اگر عورت حج فرض کا احرام باندھے اور اس کے ساتھ محرم نہ ہو اور شوہر نے اسے منع کر دیا ہو یا راستہ میں شوہر کا انتقال ہو گیا ہو یا اس کے محرم کا انتقال ہو گیا ہو اور یہ عورت ابھی احرام میں ہو، اگر چہ نفل حج کا احرام ہو، وہ بغیر ہدی ذبح کئے حلال نہیں ہو سکتی۔

۱۲۔ دو شہروں کی آبادیوں کا اتصال اور سفر واقامت کے احکام:

اس سلسلے میں چند عبارات فقہ عربی وارد واحقر کی نظر سے گزری ہیں، پہلے انہیں نقل کرتا ہوں، پھر نفس مسئلہ میں اپنی رائے ظاہر کروں گا۔

البحرالرائق میں ہے:

فإن كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لايقصر الصلوة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة (البحرالرائق ۲/۱۲۷)۔

جس جانب سے نکلا ہے اس جانب شہر سے متصل کوئی محلّہ ہو اور زمانہ قدیم میں وہ شہر سے متصل تھا، تو نماز قصر اس وقت تک نہیں پڑھے گا جب تک اس محلّہ سے پار نہ ہو جائے، ایسے ہی خلاصہ میں ہے۔

لیکن علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ اس محلّہ کا آباد ہونا ضروری ہے، اگر وہ آباد نہ ہو، اس میں رہائش نہ ہو، یا وہ کھیت و باغ بن چکا ہو، تو اگر چہ کسی زمانہ میں شہر کے متصل ہونے کی وجہ سے شہر میں داخل تھا اور اس سے آگے بڑھے بغیر قصر کی گنجائش نہ تھی، مگر اب جب شہر سے الگ ہو چکا اور غیر آباد بن چکا ہے تو قصر کے لئے اس سے آگے بڑھ جانا ضروری نہ ہوگا، بلکہ متصل ہو تو بھی ضروری نہ ہوگا۔

لکھتے ہیں:

وأراد بالمحلة في المسئلتين ما كان عامراً أما لو كانت المحلة خرابا ليس فيها عمارة فلا يشترطه مجاوزتها في المسئلة الأولى ولو متصلة بالمصر كما لا يخفى فعلى هذا لايشترط مجاوزة المدارس التي في سفح قاسون إلاماكان له أبنية قائمة كمسجد الافرم والناصرية بخلاف ما صار منها بساتين و مزارع كالأبنية التي في طريق الربوة (ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/۵۲۸)۔

محلّہ سے مراد دونوں مسئلوں میں آباد محلّہ ہے، لیکن اگر ویران ہو چکا ہواور وہاں آبادی نہ ہو، تو پہلے مسئلہ میں اس محلّہ کو پار کرنا شرط نہ ہوگا (یعنی قصر کے لئے) اگر چہ شہر سے متصل ہو، جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان مدارس سے آگے بڑھنا قصر کے لئے شرط نہیں ہے جو قاسون کے دامن میں ہیں، مگر یہ کہ ان کی عمارتیں قائم ہوں جیسے مسجد افرم اور ناصریہ۔ برخلاف اس کے کہ ان میں سے جو باغ اور کھیت بن چکے ہوں جیسے وہ عمارتیں جو ربوہ کے راستہ میں ہیں۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

ولو كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد في الماضي فمتى خرج من محلته أبيح له القصر إذا فارق أهله وإن كان بعضها متصلا ببعض كاتصال أحياء المدن المعاصرة لم يقصر حتى يفارق جميعها.

ولو كانت قريتان متدانيتين(متقاربتين واتصل بناء أحدهما بالأخرى فهما كالواحدة وإن لم يتصل بناء هما فلكل قرية حكم نفسها (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۳۳۱)۔

اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ ایک دوسرے سے الگ ہو جیسے زمانہ ماضی میں بغداد تھا۔ پس جب اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کے لئے قصر مباح ہو جائے گا، محلّہ والوں سے الگ ہو جانے کے بعد، اور اگر سب محلے ایک دوسرے سے متصل ہوں جیسے آج کے شہروں کے محلے، تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک سب سے جدا نہ ہو جائے، اور اگر دو قریبی بستیاں ہوں اور ایک دوسرے سے مل گئی ہوں تو ایک بستی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر ان دونوں کی عمارتیں متصل نہ ہوئی ہوں تو ہر بستی مستقل حکم رکھے گی۔

اسی مفہوم کی عبارت المغنی میں بھی موجود ہے (المغنی والشرح الکبیر ۲/۹۸)۔

مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں:

''اگر بستی سے شہر تک مسلسل عمارات نہیں بلکہ بقدر غلوہ (۱۶ء۱۳۷ میٹر) یا اس سے زائد خلا ہے، یا درمیان میں زرعی اراضی ہیں تو یہ مستقل آبادی شمار ہوگی، اس کے مکانات سے نکلنے پر قصر کا حکم شروع ہو جائے گا''۔

چند سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

''عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گزرا، بظاہر اس کا مدار رؤیت ظاہرہ پر ہے، یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے، مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہرکیف موجب انقطاع ہے''۔

دو سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

''البتہ فصل مذکور کے باوجود اگر عرف عام میں دو مقام ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو حکم اتحاد ہوگا''۔(احسن الفتاوی ۴/۴۳ے)۔

ایک اور استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں:

''دو بستیوں کے درمیان وجود مزارع یا قدر غلوہ (۱۶ء۱۳۷ میٹر) علامت انقطاع ہے۔مع ہذا اگر دو مواضع عرف عام میں ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو فصل مذکور کے باوجود دونوں کو ایک موضع قرار دیا جائے گا''(احسن الفتاویٰ ۴/۴ے)۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ شہروں، گاؤں، قصبوں کے حدود حکومت متعین کرتی ہے۔ بعض اوقات حکومت کی مقرر کردہ حد سے پہلے آبادی ختم ہو جاتی ہے کبھی بڑھ جاتی ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کئی مقامات کو شامل کر کے حکومت کوئی ایک نام دیتی ہے۔

لہذا سفر و اقامت اور قصر و اتمام کا حکم درج ذیل امور کے تحت ہوگا:

۱۔کسی شہر یا گاؤں کے حدود اربعہ جو حکومت نے متعین کئے ہوں ان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ آباد مکانات کا اعتبار ہوگا، خواہ وہ جھونپڑے ہوں، لہذا ان کے حدود سے نکلنے پر سفر کا اور ان کے حدود میں داخل ہونے میں مقیم ہونے کا حکم ہوگا۔

۲۔جن مختلف آبادیوں کو ملا کر حکومت نے کسی ایک آبادی کا نام دے دیا ہو، اس آبادی کے مکانات سے نکلنے پر سفر کا اور اس آبادی میں داخل ہونے پر مقیم ہونے کا حکم ہوگا۔

۳۔لیکن اگر کسی آبادی کا نام نص سے ثابت ہو اور اس کی کوئی مخصوص وجہ بھی ہو تو حکومت کا اسے کسی آبادی کے تحت لانا اور کسی بڑی آبادی کے ماتحت بنانا، اس کی الگ حیثیت کو ختم نہ کرے گا۔

لہذا سوال میں درج صورت حال میں اولاً تو حکومت نے منیٰ کو مکہ مکرمہ میں داخل کر کے دونوں آبادیوں کو مکہ مکرمہ کا نام نہیں دیا، دوم دونوں آبادیاں نصاً الگ الگ ہیں۔لہذا اتصال آبادی کے باوجود دونوں آبادیاں الگ الگ مانی جائیں گی، اور دونوں جگہ ملا کر مدت اقامت ۱۵ ایوم ہو جائے تو بھی مقیم ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

۱۳۔ایسے امام کی اقتدا جو نماز وتر میں دو رکعات پر سلام پھیر دیتا ہو:

امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرے، لیکن جب دو رکعت پر امام سلام پھیرے تو یہ نہ پھیرے بلکہ کھڑا ہو کر تیسری رکعت پڑھ لے۔

البحر الرائق میں ہے:

لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلّم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بإمام قد رعف واشتراط المشائخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي أن لا يفصله على الصحيح

مفيد لصحته إذا لم يفصله اتفاقا (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

حنفی کا وتر میں ایسے شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں جو دو رکعت پر سلام پھیر دے، لیکن ابو بکر رازی نے اسے جائز کہا ہے، اور بقیہ وتر اسی کے ساتھ پڑھے، اس لئے کہ اس کا امام اس کے نزدیک اپنے سلام سے نماز کے باہر نہیں ہوا اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ بھی ہے، جیسے اگر کسی ایسے امام کی اقتدا کرے جسے نکسیر پھوٹی ہو، مشائخ کا حنفی کے لئے وتر میں شافعی امام کی اقتدا کے صحیح ہونے میں یہ شرط لگانا کہ فصل نہ کرے بالاتفاق اقتدا کے صحیح ہونے کا فائدہ دیتی جبکہ فصل نہ کیا ہو۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

ومعنى كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن مابعده يحسب من الوتر فكأنه لم يخرج منه (ردالمحتار ۱/۴۹۴)۔

اپنے سلام سے نماز سے باہر نہیں ہوا کا مطلب یہ ہے کہ اس کے سلام نے اس کی وتر کو فاسد نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے بعد والا حصہ بھی وتر میں ہی شمار ہوگا، پس گویا وہ نماز سے باہر نہیں ہوا۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق حل طلب مسائل

سید مصلح الدین احمد قاسمی
دارالعلوم بڑودہ۔ گجرات

۱۔ وہ آفاقی شخص جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ معظمہ جانا چاہتا ہو اس پر باجماع امت میقات سے احرام باندھنا واجب ہے اور میقات سے بلا احرام تجاوز کرنا موجب دم ہے۔ لیکن وہ آفاقی جو حج یا عمرہ کے علاوہ اور کسی غرض مثلاً تجارت، ملازمت، عیادت، ملاقات وغیرہ سے حرم مکہ یا مکہ معظمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اس شخص کے لئے بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، اور بلا احرام داخلہ موجب دم ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے احرام باندھنا افضل ہے واجب نہیں۔

محاذی میقات شخص کا حکم:

وہ آفاقی شخص کہ مکہ معظمہ جاتے ہوئے اس کے خشکی، دریائی، فضائی راستہ میں پانچ میقاتوں میں سے کوئی میقات نہ پڑتا ہو اور دو میقاتوں کے درمیان سے اس کا گذر ہوتا ہو تو وہ غور وفکر اور تحری کرے، خوب کوشش کرے تا کہ اس کے راستہ کے قریب تر میقات کی محاذاۃ سے اس کا احرام واقع ہو سکے اور جو میقات اپنے سے قریب تر ہو اس کی

عمرہ کا بھی فائدہ اٹھایا اس کے ذمہ وہ ہدی جو اسے میسر ہو، واجب ہے۔ آیت کریمہ میں یہ حکم عام ہے، اس میں مکی وغیر مکی کی کوئی تخصیص وقید نہیں۔

احناف کی دلیل "ذلك لمن يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" (سورہ بقرہ) ہے، آیت کریمہ میں لام اختصاص کے لئے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمتع وقران مسجد حرام کے غیر حاضرین کے ساتھ مخصوص ہے۔

مسجد حرام کے حاضرین کا مصداق کون ہے؟

مسجد حرام کے حاضرین سے احناف کے نزدیک اہل مکہ اور اہل حل (داخل مواقیت خمسہ) مراد ہیں، مالکیہ کے نزدیک اس کا مصداق صرف اہل مکہ وذی طوی ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا مصداق مکہ اور مسجد حرام سے غیر مسافت قصر کے باشندے ہیں۔ ان اقوال میں احناف کا قول راجح ہے کیونکہ داخل مواقیت خمسہ توابع مکہ میں سے ہیں، اس لئے کہ ان کے لئے مکہ معظمہ میں کسی حاجت کی بنا پر بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، لہٰذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین کے حکم میں داخل ہیں، نیز عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل مکہ کے لئے تمتع و قران (جائز) نہیں۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لباب المناسک سے قران کی صحت وجواز کی شرائط کے ذیل میں فرماتے ہیں:

السادس أن يكون آفاقيا ولو حكما فلا قران لمكي إلا إذا خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج (رد المحتار ۲/۵۳۰) جواز قران کی چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ شخص آفاقی ہو اگر چہ وہ حکماً آفاقی ہو، پس مکی شخص کے لئے قران جائز نہیں مگر اس صورت میں جب کہ وہ حج کے مہینوں سے پہلے آفاق میں چلا جائے۔

علامہ شامی لباب المناسک سے نقل کرتے ہوئے جواز تمتع کی شرائط میں فرماتے ہیں:

التاسع عدم التوطن بمكة فلو اعتمر ثم عزم على المقام بمكة أبدا لا يكون متمتعا وإن عزم شهرين اى مثلا و حج كان متمتعا. نویں شرط جواز تمتع کی یہ ہے کہ مکہ معظمہ میں وطن کا نہ ہونا، پس کسی نے عمرہ کر کے مکہ میں مقیم ہو جانے کا ارادہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا۔

الحادى عشر أن يكون من أهل الآفاق والعبرة للتوطن فلو استوطن المكى فى المدينة مثلا فهو آفاقى وبالعكس مكى ۔ جواز تمتع کی گیارہویں شرط یہ بتلاتے ہیں کہ وہ آفاقی ہو اور اس بارہ میں اعتبار وطن بنا لینے کا ہے، چنانچہ کسی مکی نے مدینہ کو وطن بنالیا تو وہ آفاقی شمار ہوگا اور کسی مدنی نے مکہ معظمہ کو وطن بنالیا تو وہ مکی کہلائے گا۔ (رد المحتار ۲/۵۳۶)۔

۴۔ مکی کسی ضرورت کی بنا پر خارج میقات جا کر وہاں سے مکہ معظمہ واپس آرہا ہے تو وہ میقات سے احرام باندھ کر تمتع وقران کرسکتا ہے یا نہیں؟

اگر شوال شروع ہونے کے بعد مکہ معظمہ سے آفاق (خارج میقات) میں گیا تو وہاں سے واپسی میں وہ صاحبینؒ کے نزدیک تمتع وقران کرسکتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص بہ حکم مکی ہے اس لئے تمتع وقران نہیں کرسکتا

اسی پر فتوی ہے، لہذا ایسا شخص افراد ہی کرے۔

وأما الآفاقي إذا دخل الميقات أو دخل مكة بعمرة وحل منها قبل أشهر الحج فإن مكث بها حتى دخل أشهر الحج فهو كالمكي بالاتفاق وإن خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج فكالآفاقي بالاتفاق أو فيها فكالمكي عند أبي حنيفة إلا أن يعود إلى أهله وكالآفاقي عندهما كبير (غنیہ ۱۲۱)۔

آفاقی شخص جب میقات میں داخل ہوا، یا مکہ معظمہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر داخل ہوا اور عمرہ کر کے حج کے مہینوں کے شروع ہونے سے پہلے حلال ہوگیا اور پھر حج کے مہینے یعنی شوال شروع ہونے تک مکہ معظمہ میں قیام پذیر رہا تو ایسا شخص امام صاحب اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق مکی کے حکم میں ہے، اور اگر وہ افعال عمرہ سے فارغ ہو کر اشہر حج سے پہلے آفاق میں چلا گیا تو وہ بالاتفاق آفاقی کے حکم میں ہے، اور جو شخص عمرہ سے فارغ ہو کر شوال شروع ہونے کے بعد آفاق میں گیا تو وہ شخص امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاقی کے حکم میں ہے، مگر وہ آفاق میں اپنے وطن واپس لوٹ گیا ہو تو پھر وہ مکی کے حکم میں نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شخص آفاقی کے حکم میں ہے۔

مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع کیا یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہو جائے گا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر (جنایت) واجب ہے، اس لئے وہ خود اس میں سے نہیں کھا سکتا۔ مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہۃ التحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر (جنایت) واجب نہیں، بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو "لأن الأول لا يستلزم الثاني۔ وقال العلامة المخدوم محمد هاشم السندي: اختلاف در آنكه نهي در حق مكي به معنى عدم جواز است مع وجود صحت وانعقاد يا به معنى عدم صحت وانعقاد اصلاً، وصحيح آنست كه قران در حق مكي منعقد مي شود و لهذا واجب مي شود بروے دم جبر للجناية نه شكر چنانكه در حق آفاقي. واما عمره پس منعقد نمي شود اصلا در حق او (الى قوله) ولهذا لازم نه باشد بروے دم دريں صورت، زيرا كه دم از لوازم تمتع است و چوں منتفي شد ملزوم منتفي گشت لازم او. (حيات القلوب رص ۶۸ بہ حوالہ احسن الفتاوی ۴ر۵۲۵)۔

بہرحال مکی کی ضرورت کی بنا پر خارج میقات جا کر وہاں سے مکہ معظمہ واپس آ رہا ہو تو اس پر میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ حج تو عمر میں صرف ایک ہی مرتبہ فرض ہے اس لئے زندگی بھر میں ایک سال نیز اس کے بعد جب نفل حج کا ارادہ ہو اس سال اشہر حج میں خارج میقات سفر سے بچنے میں کوئی خاص دشواری اور تنگی نہیں، اور حج فرض ایک مرتبہ ادا کر چکنے کے بعد اشہر حج میں خارج میقات کا سفر کرنے کی صورت میں واپسی کے وقت میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ معظمہ واپس آتا رہے۔

سوال میں مذکور تنگی اور دشواری کی بنیاد پر مکی اور داخل میقات کے باشندوں کو تمتع وقران کی گنجائش نہیں۔

۵۔ آفاقی متمتع کے لئے افعال عمرہ سے فراغت کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے نفل عمرے کرنا جائز ہے۔
ولا يعتمر قبل الحج و قال القارى فى الشرح وهذا بناء على أن المكى ممنوع من العمرة المفردة أيضا قد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع و القران وهذا المتمتع آفاقى غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة...... كالطواف (لباب المناسک،ص۱۵۶)۔

لباب المناسک کی عبارت میں صراحۃً مذکور ہے کہ آفاقی متمتع کیلئے تکرار عمرہ جائز ہے، اس لئے کہ عمرہ طواف کی طرح مستقل عبادت ہے۔

۶۔ حج کے افعال ومناسک میں اصل یہی ہے کہ آدمی بذات خود ان کو بجالائے اور کسی کو نائب نہ بناوے۔ بنا بریں تندرست اور چلنے پر قادر شخص کو بذات خود رمی کرنی چاہئے، بلا عذر کسی دوسرے سے رمی کرانا موجب دم ہے۔ وإن طرحها طرحا أجزاه لوجود الرمى إلا أنه رمى خفيف فيجزئه وسواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمى بنفسه كالمريض الذى لايستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره لأن أفعال الحج تجرى فيه النيابة كالطواف والوقوف بعرفة و مزدلفة (بدائع۲/۱۳۷)۔

یعنی معذور وعاجز کے لئے دوسرے سے رمی کرانا جائز ہے کیونکہ بہ حالت عذر افعال حج میں نیابت جائز ہے چنانچہ ایسا مریض ومعذور کہ انتہاء وقت رمی تک اس کے مرض وعذر کے زائل ہونے کی بہ ظاہر امید نہ ہو، اسی طرح محبوس (قیدی) اور ایسا بوڑھا کمزور یا صرف کمزور کہ جو جمرات تک پیدل نہ چل سکتا ہو، یا چلنے میں نا قابل برداشت تکلیف ہو، نیز حاملہ عورت وغیرہ ایسے معذورین کے لئے کنکر مارنے کے لئے کسی کو وکیل بنادینا اور اس سے رمی کرانا جائز ہے۔ ایک آدمی کسی ایک شخص یا چند اشخاص کی طرف سے وکیل بالرمی (کنکر مارنے کا وکیل) بن سکتا ہے، لیکن اس صورت میں وکیل بالرمی پر لازم ہے کہ وہ تینوں جمرات کی رمی خود کی طرف سے کرنے کے بعد اپنے موکل کی طرف سے رمی کرے یعنی کنکر مارے۔

جواز نیابت کا معیار:

جمرات تک پیدل چلنے پر قدرت نہ ہونا یا چلنے سے نا قابل برداشت تکلیف کا ہونا یا قید ہونا وغیرہ ہے۔
سستی، آرام، سہولت پسندی اور صرف خوف ازدحام (بھیڑ کا خوف واندیشہ) شرعاً عذر معتبر نہیں، لہذا ایسی صورت میں دوسرے کسی سے رمی کرانے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

۱۰/۱۱/۱۲/ذی الحجہ میں سے ہر ایک دن کی رمی کا وقت دوسرے دن کی طلوع صبح صادق تک رہتا ہے لہذا رات کو گیارہ بارہ بجے دیر سے کنکر مارنے میں بھیڑ کا خوف وخطرہ خود بہ خود ختم ہو جاتا ہے، البتہ ۱۳/ذی الحجہ کی رمی کا وقت زوال آفتاب سے غروب آفتاب تک رہتا ہے اور غروب آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔

۷۔ احصار کے لغوی معنی روک دینا، منع کرنا ہے۔ اور احصار کے شرعی معنی احناف کے نزدیک یہ ہیں کہ "محرم کو

حج کے دونوں رکن (وقوف عرفہ اور طواف زیارت) کی ادائیگی اور بجاآوری سے روکدینا"۔اور جمہور کے نزدیک محرم کو تمام راستوں سے حج یا عمرہ کی تکمیل سے روک دینا، احناف کے نزدیک احصار، دشمن کے روک دینے کے ساتھ مخصوص نہیں، چنانچہ دشمن، بیماری، قید، ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانا، لولا لنگڑا اور اپاہج ہوجانا وغیرہ عوارض وموانع، کہ جن کی بناپر محرم اپنے احرام کے مقتضی (حج یا عمرہ) کی تکمیل سے عاجز ہو، اس سے احصار متحقق ہوجاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک احصار، دشمن کے روک دینے کے ساتھ مخصوص ہے، ان کے نزدیک مذکورہ بالا اعذار میں سے کسی عذر کی بناپر تحلل (احرام سے حلال ہوجانا۔احرام کھولدینا) جائز نہیں، محصر کو احصار کی بناپر تحلل (احرام فسخ کر دینا اور شریعت کے مقرر کردہ طریقہ سے احرام کی پابندیوں سے خود کو آزاد کرلینا) جائز ہے۔

محصر کی دوقسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ ہدی (دم احصار) ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوسکے، اور دوسرا محصر کہ ہدی کا جانور (دم احصار) ذبح کئے بغیر اس کے لئے حلال ہونا جائز ہو۔

ہر وہ احصار کہ جوحق اللہ کی بناپر متحقق ہو اس سے حلال ہونے کے لئے ہدی کا ذبح کرنا لازم ہے۔اور ہر وہ احصار کہ جوحق العبد کی بنیاد پر پیش آوے اس سے حلال ہونے کے لئے ہدی کا ذبح کرنا لازم اور ضروری نہیں۔

سعودی عربیہ میں رہنے والے کسی غیر ملکی نے حج کا احرام یا عمرہ کا احرام باندھا اور مکہ معظمہ یا حرم میں داخل ہونے سے پہلے یا داخل ہونے کے بعد گرفتار کرکے واپس کردیا گیا اور وہ وقوف بہ عرفہ اور طواف زیارت دونوں کی ادائیگی سے عاجز ہوتو ایسا شخص محصر ہے، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک رکن کی ادائیگی پر قادر ہوتو وہ محصر کے حکم میں نہیں۔

محصر کا حکم:

اگر اس شخص نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو ایک قربانی کی قیمت بھیج دے، اور اگر قران یعنی حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت بھیج دے اور دن مقرر کردے کہ فلاں دن فلاں وقت یہ قربانی میری طرف سے حرم میں ذبح کردی جائے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ قربانی ایام نحر (۱۰، ۱۱، ۱۲رذی الحجہ) میں ہی کی جائے بلکہ اس سے پہلے یا بعد میں بھی کی جاسکتی ہے۔ جب مقررہ وقت ودن گذرجائے تو احرام کھول دے۔ سرمنڈانا ضروری نہیں مستحب ہے۔ بعض نے صرف حرم میں احصار پیش آنے کی صورت میں سرمنڈانا واجب قرار دیا ہے۔ قول وجوب احوط وعدم وجوب ارجح ہے، پھر آئندہ سال قضا واجب ہے، اگر صرف عمرہ کا احرام تھا تو صرف عمرہ کی قضا واجب ہے، اور صرف حج (بافراد) کا احرام باندھا تھا تو حج وعمرہ دونوں واجب ہیں، اور اگر حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا تھا یعنی قران کیا تھا تو ایک حج اور دو عمرے بہ طور قضا واجب ہوں گے۔ (دیکھئے ردالمحتار ۲ر۵۹۳)۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی۔ذبح۔حلق کے درمیان ترتیب صاحبینؒ اور دیگر ائمہؒ کے نزدیک مسنون ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وإن كان قارنا أو متمتعا يجب عليه أن يذبح و يحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله

تعالى" ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم" رتب قضاء التفث وهو الحلق على الذبح و روى عن النبي ﷺ أنه قال أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق و روى عنه ﷺ أنه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فإن حلق قبل الذبح من غير إحصار فعليه لحلقه قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف و محمد و جماعة من أهل العلم أنه لا شئ عليه.

صاحبینؒ وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا گیا ایسے شخص کے بارے میں جس نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا تھا تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ "اذبح ولا حرج" ذبح کرلو اور کوئی حرج نہیں۔ لہذا اگر ترتیب واجب ہوتی تو البتہ اس کے ترک میں حرج واقع ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ ان کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ لاحرج میں حرج کی نفی ہے کفارہ کی نفی نہیں، اور گناہ کی نفی کفارہ کی نفی کو مستلزم نہیں، چنانچہ جو شخص سر میں تکلیف کی بنا پر حلق کرائے یا خطاءً حلق کرائے تو اس پر گناہ نہیں مگر کفارہ واجب ہے۔ بہرحال متمتع وقارن کے لئے بقول امام ابو حنیفہؒ (جو مفتی بہ ہے) ترتیب لازم ہے اور اس کا ترک موجب دم ہے۔

لیکن آج کل بے پناہ ہجوم وازدحام، موسم کی شدت، قیامگاہ اور مذبح میں کافی دوری اور سواری نہ ملنا وغیرہ اعذار و دشواریوں کی بنا پر اگر حجاج ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

۹۔ حج بدل کا اصلی حکم تو یہی ہے کہ مامور بالحج افراد کرے لیکن آمر یا وصی کی اجازت سے قران اور تمتع کرنا بھی جائز ہے۔ میت پر حج فرض ہو یا نہ ہو اور میت نے حج بدل کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، ان تمام صورتوں میں آمر یا وصی کی اجازت سے مامور کو تمتع کرنا جائز ہے۔

آج کل عام طور پر حج تمتع معروف ومعتاد ومتعارف ہے، لہذا حج بدل میں مطلق امر بالحج، حج تمتع کی اجازت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن احوط وانسب یہی ہے کہ آمر سے صراحت دوضاحت کرالی جائے اور حج بدل میں جانے والا شخص آمر سے ہر قسم کے احرام کی اجازت لے لے۔

قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضلؒ إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت عمرة وإن شئت قرانا (فتاوی قاضی خاں علی ہامش الہندیہ)۔

آمر کی اجازت سے یا بغیر اجازت کے تمتع یا قران کرنے کی صورت میں دم تمتع اور دم قران مامور پر خود کے مال میں سے واجب ہوگا، نیز اگر مامور بالحج سے موجب دم کوئی جنایت صادر ہوجائے تو دم جنایت بھی مامور پر خود کے مال میں سے واجب ہوگا، آمر کے مال میں سے واجب نہ ہوگا۔ ہاں اگر آمر کی جانب سے دم تمتع وقران اور دم جنایت کی اجازت (صراحۃً یا دلالۃً) ہو تو مال آمر میں سے ادا کیا جانا جائز ہے۔

و دم القران والتمتع و الجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع(قوله على

الحاج) ای المامور أما الاول فلانه وجب شكرا على الجمع بين النسكين (ردالمحتار)۔

۱۰۔ حالتِ حیض میں طوافِ زیارت:

بہ حالتِ حیض طوافِ زیارت کرنا (جو حج کا رکن اعظم ہے) بہت سنگین گناہ ہے، لہذا پاک ہونے کے بعد ہی طوافِ زیارت کر کے واپسی کی تمام ممکنہ تدابیر اختیار کرنا (مثلاً ٹکٹ اور ویزا وغیرہ کی تاریخ تبدیل کرا کے مدت بڑھا لینا اور روانگی کو موخر کرانا) اس کے ذمہ لازم اور ضروری ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن واپسی بھی مشکل ہو اور وہ عورت بہ حالتِ حیض طوافِ زیارت کر لے تو وہ بیشک سخت گناہ گار ہوگی، مگر اس کا یہ طوافِ زیارت شرعاً معتبر ہوگا اور وہ اپنے احرام سے پورے طور پر حلال ہو جائے گی۔

لیکن بہ حالتِ حیض طوافِ زیارت کرنے کی وجہ سے بہ طورِ دم جنایت ایک بدنہ یعنی بڑے جانور (اونٹ، گائے وغیرہ) کو ذبح کرنا اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ نیز اس بڑے جانور کو حدِ حرم میں ذبح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ دم جنایت ہے اور دم جنایت کا ذبح حدِ حرم کے ساتھ مخصوص ہے لہذا اور کسی جگہ خارجِ حرم ذبح کرنا معتبر نہ ہوگا۔

اگر وہ عورت مذکورہ بالا دم جنایت (بڑا جانور) ذبح کئے جانے سے پہلے کسی وقت بھی طوافِ زیارت کا اعادہ کر لے تو یہ دم جنایت اس سے ساقط ہو جائے گا۔

۱۱۔ سفرِ حج کے دوران معتدہ کا حکم:

عمرہ یا حج کے سفر کے دوران عورت پر عدت واجب ہو جائے تو عدت میں حج یا عمرہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر وجوبِ حج کی مخصوص شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت طلاق یا وفات کی عدت میں نہ ہو کیونکہ ارشادِ خداوندی ہے: "ولا تخرجو هن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين الخ...." (سورہ طلاق) یعنی معتدہ عورتوں کو ان کے گھر سے مت نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلیں۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو سفرِ حج یا عمرہ میں عدت لازم آ جائے، پس اگر خاوند نے طلاق رجعی دی ہے تو خاوند کو دورانِ سفر اس سے جدا نہ ہونا چاہئے کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت زائل نہیں ہوتی جبکہ اس سے رجعت کر لینا بہتر ہے۔ اور اگر طلاق بائن یا وفاتِ زوج کی وجہ سے دورانِ سفرِ حج یا عمرہ عدت لازم ہوئی ہے تو اس کے حکم کی تفصیل درج ذیل ہے:

جائے وفات وطلاق اور اس عورت کے وطن کے درمیان مدتِ سفرِ شرعی سے کم مسافت ہے اور اس جگہ اور مکہ معظمہ کے درمیان مدتِ سفر کی مسافت ہے تو وہ اپنے گھر واپس لوٹ جاوے۔

اور اگر اس جگہ سے مکہ معظمہ کی طرف مسافتِ سفرِ شرعی سے کم فاصلہ ہو تو مکہ معظمہ چلی جائے۔ اور اگر دونوں طرف مسافتِ سفر سے کم فاصلہ ہے تو اس کو اختیار ہے کہ وطن واپس چلی جاوے یا مکہ معظمہ چلی جاوے۔ اور اگر دونوں جانب مسافتِ سفر کا فاصلہ ہے، پس اگر وہ عورت شہر میں ہے تو وہاں سے اختتامِ عدت تک نکلنا محرم میسر ہو...

کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ محرم میسر ہوتو وہاں سے نکلنا جائز ہے، اور اگر محرم میسر نہ ہوتو بالاتفاق وہاں سے نکلنا جائز نہیں۔

دونوں جانب مسافت سفر کا فاصلہ ہونے کی حالت میں اگر وہ عورت جنگل یا ایسے دیہات میں ہے جہاں اس کو جان و مال کا خطرہ لاحق ہے تو اس غیر محفوظ جگہ سے مامون و محفوظ جگہ سفر کر کے منتقل ہو جانا اس کے لئے جائز ہے (بدائع ۲/۱۲۴)۔

۱۲۔ آجکل مکہ معظمہ کی آبادی کے پھیلاؤ اور منیٰ تک پہنچ جانے کی وجہ سے اگر منیٰ کو داخل شہر یا فناء شہر مان بھی لیا جائے پھر بھی مزدلفہ اور عرفات تو یقیناً مکہ معظمہ سے الگ خارج شہر جگہ ہے اسے تو فناء شہر نہیں کہا جاسکتا اور ہر حاجی ایک رات یقیناً مزدلفہ میں گذارتا ہے، لہذا مسئلہ کا حکم جو توسیع سے پہلے تھا وہی برقرار رہے گا اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔

وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الإقامة لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا تتحقق نية إقامة خمسة عشر يوماً فلا يصح (بدائع ۱/۹۸)۔

۱۳۔ رمضان شریف میں عمرہ کے لئے جانے والے نیز سعودی عربیہ میں مقیم حنفی المسلک لوگ اپنی وتر کی نماز رمضان شریف میں الگ سے منفرداً تین رکعت بہ یک سلام (بلا فصل) پڑھیں، امام کے ساتھ وتر کی نماز باجماعت بہ دو سلام (فصل کے ساتھ) نہ پڑھیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، بنارس

آج زمانہ کافی ترقی کر چکا ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، اور اس مشینی دور نے جہاں بہت سی سہولتیں مہیا کی ہیں، وہیں نت نئے مسائل بھی پیدا کر دئے ہیں، جس کے سبب شریعت اسلامیہ کے بہت سے احکام پر عمل کرنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں، حج وعمرہ کی ادائیگی میں بھی بعض مقامات پر حجاج کرام کو مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، یہاں انہیں مشکلات کو فقہ وفتاوی کے قدیم، مستند اور اہم ماخذ کی روشنی میں حل کرنے کی حقیر کوشش کی گئی ہے۔

ا۔ تجاوز میقات اقوال فقہاء کی روشنی میں:

حرم مکی ایک مقدس مقام ہے اس کی حیثیت دیگر مقامات سے مختلف ہے، دوسری جگہوں پر جانے کے لئے کسی آداب کا لحاظ کرنا ضروری نہیں ہے، مگر اس مقام مقدس کی عظمت وتقدیس کا تقاضا ہے کہ وہاں جانے کے کچھ آداب ہوں تاکہ عام مقامات اور اس کے درمیان امتیاز قائم رہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے کچھ جگہوں کو بطور میقات متعین فرمایا کہ حرم میں داخل ہونے کے لئے وہاں سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا واجب ہے، اس میقات سے باہر کے لوگوں کو آفاقی کہا جاتا ہے۔ آفاقی شخص اگر حج وعمرہ کی نیت سے میقات سے تجاوز کر رہا ہے تو اس کے لئے احرام کا باندھنا بالاتفاق واجب ہے، لیکن اگر اس کا ارادہ ملاقات، زیارت اور تجارت وغیرہ کا ہے تو اس سلسلے میں فقہاء کرام کے اقوال مختلف ہیں۔

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے:

اس کے قائل صاحب بذل المجہود کی صراحت کے مطابق امام شافعی اپنے قول اخیر میں، ابن عباس اپنے ایک قول میں، اور ابن عمر ہیں (بذل المجہود ۔ ۳/۴۷) اور بقول علامہ عینی، امام زہری، حسن بصری، شافعی اپنے ایک قول میں، مالک ایک روایت میں، ابن وہب، داؤد بن علی اور ان کے اصحاب ظاہریہ ہیں (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹) علامہ مروزی نے امام مالک اور اہل مدینہ کا یہی مذہب نقل کیا ہے (اختلاف العلماء) اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے اسی کو امام شافعی کا مذہب مشہور قرار دیا ہے (فتح الباری ۴/۵۹)۔

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے:

اس کے قائل جمہور علماء (بذل المجہود ۳/۴۷) اور بقول علامہ عینی عطاء بن ابی رباح، لیث بن سعد، ثوری، ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، مالک اپنے قول صحیح میں، شافعی اپنے قول مشہور میں، احمد اور ابوثور ہیں (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹) علامہ مروزی نے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا یہی مسلک نقل کیا ہے (اختلاف العلماء) اور علامہ ابن حجر

عسقلانی نے اسے امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام مالک کا قول مشہور بتایا ہے (فتح الباری ۴/۵۹)۔

دلائل مجوزین:

عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام (صحیح مسلم ۱/۴۳۹)۔

(جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے اور آپ ﷺ پر ایک کالی پگڑی تھی)۔

علامہ نووی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا دلیل لمن یقول بجواز دخول مکة بغیر إحرام لمن لم یرد نسکا سواء کان لحاجة تکرر کالحطاب والحشاش والسقاء والصیاد وغیرهم أم لم تتکرر کالتاجر والزائر وغیرهما وسواء کان آمنا أو خائفا وأصح القولین للشافعی وبه یفتی أصحابه (شرح النووی علی مسلم ۱/۴۳۹)۔

(یہ دلیل ہے ان کی جو یہ کہتے ہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے ان کے لئے جو حج کا ارادہ نہ رکھتے ہوں خواہ بار بار پیش آنے والی ضرورت کی وجہ سے ہو، جیسے لکڑی چننے والا، گھاس کاٹنے والا، پانی پلانے والا اور شکار کرنے والا اور ان کے علاوہ، یا ایسی ضرورت ہو جو بار بار پیش نہ آتی ہو جیسے تاجر اور زائر وغیرہ، خواہ وہ مامون ہو یا نہ ہو، اور امام شافعیؒ کا صحیح قول یہی ہے، اور اسی پر ان کے اصحاب نے فتوی دیا ہے)۔

مجوزین حضرات اپنے مسلک کی تائید میں ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ جب مکہ کے اندر بغیر احرام کے سکونت اختیار کرنا جائز ہے تو بغیر احرام کے اس میں داخل ہونے کی اجازت تو بدرجہ اولی ہونی چاہئے، اس وجہ سے کہ داخل ہونا وہاں سکونت پذیر ہونے سے کم تر درجہ کا ہے (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے میقات کی تعیین کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: **فهن لهن ولمن أتی علیهن من غیر أهلهن ممن أراد الحج والعمرة** (صحیح مسلم ۱/۳۷۴)۔

(یہ ان کے لئے ہیں (یعنی میقات والوں کے لئے) اور ان لوگوں کے لئے ہے جو اہل میقات میں سے نہ ہوں لیکن حج وعمرہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں)۔

علامہ نووی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

فیه دلالة للمذهب الصحیح فیمن مر بالمیقات لا یرید حجا ولا عمرة أنه لا یلزمه الإحرام لدخول مکة (شرح النووی علی مسلم ۱/۳۷۴)۔

(حدیث مذکور میں صحیح مذہب کی دلیل ہے اس شخص کے بارے میں جو بغیر حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات سے گزرے، تو اس کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں ہے)۔

دلائل مانعین:

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال لا تجاوزوا المیقات إلا بالإحرام (شرح نقایہ ۱/۱۸۸)۔

(ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرو)

عن النبی ﷺ أنه قال ألا إن مکة حرام منذ خلقها الله تعالیٰ لم تحل لأحد قبلی و لا تحل لأحد بعدی و إنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلی یوم القیامة". (بدائع الصنائع ۲؍۱۶۴)۔

(آپ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جان لو کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا مجھ سے پہلے نہ کسی کے لئے حلال ہوا نہ اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا ہے، پھر قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت پچھلی حالہ لوٹ آئی)۔

علامہ کاسانی نے اس حدیث سے تین طریقہ سے استدلال کیا ہے(۱) إلا إن مکة حرام سے(۲) لا تحل لأحد بعدی سے(۳) عادت حراما إلی یوم القیامة سے، یہ مطلق ہے اس میں حج وعمرہ اور غیر حج وعمرہ کی کوئی تفریق نہیں ہے(بدائع ۲؍۱۶۴)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اس مقام مقدس کے لئے احرام اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ وہ قابل تعظیم ہے اور اس حیثیت سے حاجی و معتمر اور غیر حاجی ومعتمر سب برابر ہیں (ہدایہ ۱؍۲۱۴)۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وہ مبارک اور شریف مقام ہے، اللہ کے یہاں اس کی قدر ومنزلت ہے، لہذا دیگر مقامات پر اس کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں داخلہ بشکل عبادت ہو(بدائع ۲؍۱۶۴)۔

مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ضروری اور لازم ہے، خواہ حج وعمرہ کی نیت سے وہاں جانا ہو یا کسی اور غرض سے، اس وجہ سے کہ اس مقدس سرزمین کی عظمت و شرافت کا یہی تقاضا ہے، تاکہ اس کے اور دوسرے مقامات کے درمیان فرق وامتیاز باقی رہے۔

اور رہا فتح مکہ کے دن آپ کا بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا تو یہ آپ کے لئے اور آپ کے صحابہ کے لئے اس وقت کے ساتھ مخصوص حکم تھا(شرح وقایہ ۱؍۱۸۸، مرقاۃ ۸؍۲۶)۔

اور رہی اہل مکہ کو مکہ میں بغیر احرام کے سکونت پذیر رہنے کی اجازت کی بات تو ان لوگوں کو اس کی اجازت اسی بنیاد پر ہے کہ وہ لوگ وہاں بسنے کے سبب اس کی تعمیر، حفاظت اور خدمت میں حصہ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان کا شمار تعظیم کرنے والوں میں ہوگیا ہے(بدائع ۲؍۱۶۲)۔

۲۔ مکہ بار بار آنے جانے والوں کا مسئلہ:

یہ تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ احترام مکہ کے پیش نظر وہاں جانے کے لئے احرام باندھنا از حد ضروری ہے، مگر عصر حاضر کی برق رفتار ترقیات نے انسانی زندگی کی بھاگ دوڑ کو بھی بہت تیز کردیا ہے، اور آمد ورفت کی سہولیات نے مختلف شہروں کو تجارتی اور معاشی بنیادوں پر باہم مربوط کردیا ہے، جس کی وجہ سے لوگ اپنی اپنی ضرورتوں کے تحت ان جگہوں

پر بار بار آنے جانے پر مجبور ہوتے ہیں، مکہ بھی ایک عظیم شہر ہے جہاں سے بہت سے لوگوں کی تجارتی ومعاشی ضرورتیں وابستہ ہیں اور انہیں وہاں جانے کا بار بار سابقہ پڑتا ہے اور ان میں کتنے ہیں جو میقات سے گزر کر ہی مکہ میں داخل ہو سکتے ہیں، اسی طرح بہت سے اہل مکہ اپنی ضرورتوں کے پیش نظر میقات سے باہر آنے پر مجبور ہوتے ہیں، اور بار بار ہوتے ہیں تو اصلی صورت میں اگر ان حضرات کو ہر بار احرام کا پابند بنایا جائے تو بہت ہی تنگی اور دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے، اس لئے ضرورت ہے کہ فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں اس کا صحیح اور مناسب حل تلاش کیا جائے تا کہ امت حرج وتنگی سے محفوظ رہے۔

اس سلسلے میں فقہاء کرام کی تصریحات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے یہاں اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے سے نہیں بلکہ کسی اور ارادے سے مکہ جارہا ہے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری نہیں، خواہ وہ کسی ضرورت کے تحت جارہا ہو، یہی ان کا مذہب صحیح ہے، چنانچہ علامہ نووی شرح مسلم میں تحریر فرماتے ہیں:

"وأما من لا يريد حجا ولا عمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب وحشاش وصياد ونحوهم أو لا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما" (شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۴۳۷)۔

(بہرحال جو شخص حج وعمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو ہمارے صحیح مذہب کے مطابق مکہ میں داخل ہونے کے لئے اس پر احرام ضروری نہیں ہے خواہ ایسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہو جو بار بار پیش آتی ہے جیسے لکڑی چننے والا، گھاس چننے والا، اور شکاری وغیرہ، یا بار بار پیش آنے والی نہ ہو جیسے تجارت کرنے والے اور زیارت کرنے والے وغیرہ)۔

اسی طرح امام احمد بن حنبل نے "حاجۃ متکررۃ" کے سبب بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے "العدۃ شرح العمدۃ" میں ہے:

"لا يجوز لمن أراد دخول مكة تجاوز الميقات غير محرم إلا لقتال مباح وحاجة تتكرر كالحطاب ونحوه" (العدۃ شرح العمدۃ ۱۶۵/۱، کشف القناع عن متن الاقناع ۴۷/۲)۔

(مکہ میں داخل ہونے والے کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، مگر قتال مباح کی وجہ سے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے جو بار بار پیش آتی ہو جیسے لکڑی چننے والا وغیرہ)

لیکن اگر تجارت وزیارت کے لئے جاتا ہو تو احرام ان کے یہاں لازم ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیف المحرر فی الفقہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

"وإن قصدها لغير ذلك من تجارة ونحوها لزمه أن يدخلها محرما من الميقات" (المحرر فی الفقہ ۲۳۵/۱)۔

(اور اگر مکہ کا ارادہ کیا اس کے علاوہ کسی وجہ سے یعنی تجارت اور اس جیسی چیز تو اسکو مکہ میں میقات سے احرام کی حالت میں داخل ہونا ضروری ہے)۔

امام مالک نے بھی ان لوگوں کو بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے جنہیں مکہ بار بار جانے کا اتفاق ہوتا ہے، اور جو لوگ تجارت یا کسی اور غرض سے وہاں جارہے ہوں تو ان کے لئے وہ بھی بغیر احرام کے جانے کی اجازت نہیں دیتے، شرح وقایہ میں ہے:

"ومذهب مالک يجوز مجاوزة الميقات بغير إحرام للذي يكثر تردداه إلى مكة كـأهلها والمقيمين بها الذين يخرجون للمعاش، دون أهل الآفاق الذين إنما يقصدونها لحاجة أو تجارة" (شرح وقایہ ۱/۱۸۸)۔

(امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے اس شخص کے لئے جس کی کثرت سے مکہ آمد ورفت ہو، جیسے اہل مکہ اور مکہ میں وہ رہنے والے جو معاش کے لئے نکلتے ہوں، نہ کہ وہ آفاقی جو مکہ کا ارادہ کئے ہوں کسی ضرورت یا تجارت کی وجہ سے)۔

ائمہ ثلاثہ کے مذاہب کی مذکورہ تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات ایسے شخص کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دینے پر متفق نظر آتے ہیں جسے مکہ بار بار آنے جانے کا سابقہ پڑتا ہو۔

باقی رہے فقہائے احناف تو ان کی عام تصریحات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ آفاقی کے لئے کسی بھی صورت میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہے، ہدایہ میں ہے:

"ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا" (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

(ہمارے نزدیک آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کی غرض سے پہونچے تو اس کا محرم ہونا ضروری ہے خواہ حج وعمرہ کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو)۔

ہاں اگر کوئی بغیر احرام کے مکہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے ایک شکل یہ ہے کہ وہ پہلے "حِل" کا ارادہ کرے اور وہاں پہونچ کر پھر مکہ جانے کا ارادہ کرے تو ایسی صورت میں احرام کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دفع حرج کے سبب اہل حل احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہیں، درمختار میں ہے:

"أما لو قصد موضعا من الحل كخليص وجدة حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهو الحيلة لمريد ذلک" (درمختار ۲/۱۶۷)۔

یہ تو آفاقی کے میقات سے تجاوز کر کے مکہ جانے کا مسئلہ تھا کہ اس سلسلہ میں فقہائے احناف کے یہاں کسی بھی حالت میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت کا ثبوت نہیں ملتا، لیکن اگر کوئی مکی اپنی ضرورت کے تحت مکہ سے باہر نکلے اور میقات سے بھی تجاوز کر جائے تو اس سلسلے میں صاحب البحر الرائق، رد المحتار (۲/۱۶۸) اور بدائع الصنائع (۲/۱۶۷) کے اعتبار سے وہ آفاقی کے حکم میں ہوگیا، اس کے لئے بغیر احرام کے مکہ آنے کی اجازت نہیں رہی، طحطاوی علی الدر المختار (ص/۸۲۶) میں بھی اسی کی تائید مذکور ہے، لیکن مجمع الانہر شرح ملتقی

البحر میں ہے کہ حطابین مکہ اگر میقات سے آگے بڑھ جائیں تو ان کے لئے احرام کی پابندی ضروری نہیں ہے، بغیر احرام باندھے مکہ آسکتے ہیں۔

اسی طرح علامہ عبدالعلی بحرالعلوم اپنی کتاب رسائل الارکان میں رقم طراز ہیں:

"وأما المكي إن خرج لحاجة ثم عاد فلا يجب عليه العود بالإحرام لأن وجوب دخول الآفاقي محرما إنما كان لتحية البيت ولا تحية في حق المكي ألا ترى أنه سقط عنه طواف القدوم في الحج" (رسائل الارکان ر۲۷۴)۔

(اگر مکی کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا اور پھر لوٹا تو اس پر احرام کی حالت میں لوٹنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ احرام کے ساتھ حرم میں داخل ہونے کا وجوب صرف آفاقی اور غیر مکی کے لئے ہے، اور احرام کا وجوب بھی صرف اس لئے ہے کہ وہ بیت اللہ کا سلام اور تحفہ ہے اور مکی کے حق میں (دن رات وہاں رہنے کی وجہ سے) یہ تحیہ نہیں ہے، اسی وجہ سے تو مکی سے حج میں طواف قدوم ساقط ہے)۔

العرف الشذی میں بھی حطابین وحشاشین کا استثناء امام ابوحنیفہ کی جانب منسوب کرتے ہوئے مذکور ہے:

"قال أبو حنيفة من مر على الميقات مريدا مكة يجب عليه الإحرام أراد الحج أو العمرة أولا إلا الحطابين والحشاشين وقال الشافعي لا يجب الإحرام إلا على من يريد أحدهما" (العرف الشذی ر۳۱۸)۔

(ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس شخص پر احرام واجب ہے جو مکہ کا قصد کرتے ہوئے میقات سے گذرے، حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو سوائے لکڑی اور گھاس چننے والے کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ احرام حج وعمرہ میں سے کسی کا ارادہ کرنیوالے ہی پر واجب ہوتا ہے)۔

الغرض وہ مکی جسے مکہ سے بار بار باہر نکلنے اور میقات سے تجاوز کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس کے لئے تو فقہ حنفی کی مذکورہ تصریحات میں بھی احرام باندھے بغیر مکہ آنے جانے کی گنجائش نکلتی ہے، پھر اس وقت حطابین کی عادت یہ تھی کہ میقات کے اندر ہی رہتے تھے، اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے اس لئے ان کی اس رخصت کو حل تک محدود رکھا گیا، جیسا کہ صاحب بدائع (۱۶۶/۲) علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت فرمائی ہے، مگر آج جو لوگ حطابین کے حکم میں ہیں ان کی عادتیں میقات سے باہر جانے کی ہیں، لہذا اس رخصت میں عموم بہر حال ہونا چاہئے، اور ڈرائیور یا ایسے لوگ جنہیں میقات سے نکلنے کا بار بار سابقہ پڑتا ہو انہیں احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہونا چاہئے۔

باقی رہے ایسے آفاقی جنہیں مکہ بار بار آنے جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو انہیں یا تو اس طرح کے مکی حضرات پر قیاس کرتے ہوئے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیدیا جائے یا بصورت دیگر موجودہ ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے امام شافعی وغیرہ کے فتویٰ پر عمل کیا جائے اور احرام کے بغیر آنے جانے کی انہیں اجازت دیدی جائے۔

۴،۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا مسئلہ:

اہل مکہ اور مکہ میں مقیم حضرات کے لئے صرف حج افراد کی اجازت ہے تمتع اور قران کی نہیں، ہدایہ میں ہے:

"وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لايكون له متعة ولا قران" (ہدایہ ا/۲۴۳)۔

(اور اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ان کے لئے صرف افراد ہے، اور جو مواقیت میں داخل ہے وہ مکی کے حکم میں ہے، لہذا ان کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے)۔

درمختار کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی مکی تمتع اور قران کرلے تو جائز ہے مگر گناہ گار ہوگا اور اس پر دم واجب ہوگا۔

"والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر" (در مختار ۲/۲۱۴)۔

(مکی اور جو اس کے حکم میں ہے صرف افراد کریگا، اور اگر قران اور تمتع کیا تو جائز ہے، اور اس نے برا کیا اور اس پر دم واجب ہوگا)

لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے (رد المحتار ۲/۲۱۴) میں اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے، قران باطل نہیں، بلکہ اس کا قران کراہیت کے ساتھ جائز ہے، اور علامہ انور شاہ کشمیری کے نزدیک یہی قول برحق ہے (معارف السنن ۶/۲۹۴)۔

۵۔ متمتع ایک عمرہ کے بعد حج سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے:

اس مسئلے میں کہ تمتع کرنے والا حج سے پہلے ایک عمرہ کے بعد مزید عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ علامہ سندھی نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف لباب المناسک میں اس کی اجازت نہیں دی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"ولا يعتمر قبل الحج" (ارشاد الساری/۱۹۳)۔

لیکن ملا علی قاری نے اپنی شرح لباب میں اس کی تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ متمتع حج سے قبل ایک عمرہ کرنے کے بعد مزید عمرہ کرسکتا ہے، لکھتے ہیں:

"وهذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي وغير ممنوع فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة" (ارشاد الساری/۱۹۳)۔

(اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ مکی عمرہ مفردہ سے بھی روکا گیا ہے، حالانکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ تمتع اور قران سے روکا گیا ہے، اور یہ متمتع آفاقی ہے جو روکا نہیں گیا ہے، لہذا اس کے لئے اس کا تکرار جائز

ہے کیونکہ وہ ایک مستقل عبادت ہے)۔

دوسری جگہ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بصراحت لکھتے ہیں:

"والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعا من إتيان العمرة فإنه زيادة عبادة" (ارشاد الساری ر۱۸۰)۔

(اورظاہر یہ ہے کہ متمتع عمرہ سے فراغت کے بعد عمرہ کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں عبادت کی زیادتی ہے)۔

مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج (۲۳۸/۱) میں اور مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب رہبر حجاج (ص ر۳۳) میں اسی نظریہ کی تائید فرمائی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے سال کے اندر کئی بار عمرہ کرنے کی اجازت دی ہے اور اس میں حاجی اور غیر حاجی کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، التمہید میں ہے:

"قال أبو حنيفة وأصحابه: العمرة مباحة في السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق قال والحاج وغيره في ذلك سواء" (التمہید ۱۹/۲۰)۔

(امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے فرمایا کہ عمرہ یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے علاوہ پورے سال مباح ہے اور فرمایا کہ حج کرنے والے اور اس کے علاوہ سب اس میں برابر ہیں)۔

ایک سال کے اندر تکرار عمرہ کے سبھی فقہاء قائل ہیں، سوائے امام مالک کے کہ وہ اسے مکروہ جانتے ہیں، مگر علامہ ابن عبدالبر نے صراحت فرمائی ہے کہ مکروہ قرار دینے والوں کے پاس کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے، لکھتے ہیں:

قال أبو عمر: لا أعلم لمن كره العمرة في السنة مراراً حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها" (التمہید ۲۱/۲۰)۔

(ابوعمر نے کہا کہ سال میں چند مرتبہ عمرہ کرنے کو مکروہ قرار دینے والوں کی کوئی دلیل کتاب وسنت میں مجھے نہیں ملی جس کا تسلیم کرنا ضروری ہو)

٦۔ عمل رمی میں نیابت کا مسئلہ:

اگر کوئی شخص معذور ہے تو دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی جمار کرسکتا ہے، شریعت نے اس کی اجازت دی ہے، تبیین الحقائق میں ہے:

"جاز بفعل غيره إذا عجز" (تبیین الحقائق ۱۳۸/۲) (جب عاجز ہو تو دوسرے کے کرنے سے جائز ہوگا)۔

اسی طرح مبسوط میں ہے:

"المريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمي لأنه فيما يعجز عنه يستعين بغيره وإن رمي عنه أجزأه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسك

کما فی الذبح" (مبسوط۴/ ۶۹)۔

(جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھ دی جائے تا کہ وہ رمی کرے، اس لئے کہ جس سے وہ عاجز ہے اس میں دوسرے سے مدد لے گا، اور اگر کسی نے اس کی طرف سے رمی کر دیا تو کافی ہوگا اور وہ بے ہوش کے درجہ میں سمجھا جائے گا اس لئے کہ نیابت حج وعمرہ میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ ذبح میں)۔

لیکن یہ اجازت چھوٹے بڑے ہر عذر پر نہیں دی گئی ہے، بلکہ ایسا عذر شدید ہو کہ آدمی اپنے ضعف ومرض کے سبب کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور نہ اس کے لئے سواری سے یا پیدل جمرات تک پہونچنا ممکن ہو، تب کوئی دوسرا شخص عمل رمی میں اس معذور شخص کی نیابت کر سکتا ہے، ملا علی قاری تحریر فرماتے ہیں:

"ثم المريض ليس على إطلاقه ففي الحاوي عن المنتقى عن محمد إذا كان يصلي المريض بحيث يصلي جالسا رمى عنه ولا شئ عليه" (ارشاد الساری/ ۱۶۶)۔

آگے لکھتے ہیں:

"ولعل وجهه أنه إذا كان يصلى قائما فله القدرة على حضور المرمى راكبا أو محمولا فلا يجوز النيابة عنه" (ارشاد الساری/ ۱۶۶)۔

(اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھتا ہے تو اس کے لئے رمی کرنے کی جگہ حاضر ہونے کی قدرت ہے خواہ سوار ہو کر ہو یا اس کو اٹھا کر لے جایا جائے، تو اس کی نیابت جائز نہیں ہے)۔

اسی طرح مفتی سعید احمد صاحب معلم الحجاج میں تحریر فرماتے ہیں:

"رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے" (معلم الحجاج/ ۱۸۵)۔

اور رہا خوف از دحام، تو یہ عذر نہیں ہے، اس کی بنیاد پر کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب نے رہبر حجاج (ص/ ۴۶) میں، مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج میں (ص/ ۱۸۴) میں، مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے فتاوی رحیمیہ (۵/ ۲۳۸) میں اس کی صراحت فرمائی ہے، لہٰذا عورتیں اور معذورین محض از دحام کے خوف سے کسی اور کو نائب نہ بنائیں بلکہ از خود رمی کریں، ہاں اگر از دحام کا اندیشہ ہو تو دن کے بجائے رات میں کریں، کہ ان کے لئے بلا کراہت جائز ہے۔

۷۔ حکومت سعودیہ کی جانب سے کسی کے بحالت احرام روک دیئے جانے کا حکم:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکومت سے اجازت لئے بغیر بعض لوگ احرام باندھ لیتے ہیں اور جب تفتیش ہوتی ہے تو انہیں حکومت کا عملہ واپس بھیج دیتا ہے اور وہ حج نہیں کر پاتے، ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوتے ہیں، محصر کی تعریف ہے:

"المحصر محرم ممنوع عن المضي إلى إتمام أفعال ما أحرم لأجله" (عنایہ علی ہامش الفتح ۲/۲۹۵)۔

لیکن محصر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج کے دونوں رکن طواف زیارت اور وقوف عرفہ سے روک دیا گیا ہو، اگر صرف کسی ایک رکن روکا گیا ہو تو محصر نہیں ہوگا، مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

"هو المنع عن الوقوف والطواف شرعا فإن قدر على أحدهما فليس بمحصر" (مرقاۃ ۲/۶)۔

(وہ وقوف اور طواف سے شرعاً روکنا ہے، اگر ان دونوں میں سے کسی پر قادر ہے تو وہ محصر نہیں ہے)۔

مفتی سعید احمد صاحب اس مسئلے کی تعریف کرتے ہوئے اس بات کی بھی وضاحت فرماتے ہیں کہ ایسے لوگوں کو کیا کرنا ہوگا، تحریر فرماتے ہیں:

"اگر مکہ مکرمہ میں ہی محرم کو کوئی ایسا مانع پیش آجائے کہ وقوف عرفات اور طواف زیارت دونوں نہ کر سکے تو وہ بھی محصر ہے، اگر صرف ایک سے روکا تو محصر نہ ہوگا کیونکہ اگر وقوف سے رکا ہے تو عمرہ کرکے حلال ہو جائے گا، اور اگر طواف زیارت سے رکا ہے تو یہ طواف ساری عمر میں ہوسکتا ہے، البتہ ایام نحر کے بعد کرنے سے دم واجب ہوگا" (معلم الحجاج ۲۷۲)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب کا مسئلہ:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب قائم رکھنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب اور حضرات صاحبین کے نزدیک سنت ہے، مرقاۃ میں ہے:

"إعلم أن الترتيب بين الرمي و الذبح والحلق للقارن و المتمتع واجب عندأبي حنيفة و سنة عندهما" (مرقاۃ المفاتیح ۵/۳۶۳)۔

(جان لو کہ قارن اور متمتع کے لئے ترتیب رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے)۔

چنانچہ اگر کسی نے ترتیب کا لحاظ نہیں کیا اور ان میں تقدیم وتاخیر کردی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں، اسی طرح امام مالک، ثوری، اوزاعی، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد، اور ابن جریر کا مسلک بھی صاحبین کا سا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عدم ترتیب پر دم واجب نہیں ہوتا (عمدۃ القاری ۴/۷۳۶)۔

آج حج کے زمانہ میں زبردست ازدحام ہوتا ہے جس کے سبب ترتیب کا لحاظ کرنے میں حجاج کرام کو بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں اور بسا اوقات ترتیب قائم بھی نہیں رہ پاتی اور امام صاحب کے فتوی کے رو سے دم واجب ہو جاتا ہے، اس لئے حالات زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے مناسب ہوگا کہ حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا

جائے، تا کہ امت تنگی سے محفوظ رہے۔

۹۔ حج بدل میں قران اور تمتع:

حج بدل کے صحیح ہونے کی بہت ساری شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مأمور (یعنی حج بدل کرنے والا) (آمر یعنی حج بدل کرانے والے) کے حکم کی خلاف ورزی نہ کرے، اگر اس نے ایسا کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حج آمر کے طرف سے نہیں ہوگا اور مأمور سارے اخراجات کا ضامن ہوگا، مثلاً آمر نے مأمور کو صرف حج کرنے کا حکم دیا اور اس نے قران یا تمتع کر دیا تو اس صورت میں اسے مخالف تصور کیا جائیگا اور وہ ضامن قرار پائیگا، لباب المناسک میں ہے:

لو أمره بالافراد فقرن أوتمتع لم يقع حجه عن الآمر ويضمن النفقة (لباب المناسک/۲۹۴)۔

(اگر اس کو افراد کا حکم دیا لیکن اس نے قران یا تمتع کیا تو اس کا حج آمر کی جانب سے نہیں ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا)۔

علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**وجهه أنه لم يأت بالمامور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن**" (ردالمحتار ۲/۲۶۸)۔

لیکن اگر حج بدل کرانے والے نے مامور کو تمتع کرنے کی بصراحت اجازت دیدی تو اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، ملا علی قاری، مولانا رشید احمد گنگوہی وغیرہ کا خیال ہے کہ آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنے کی گنجائش نہیں ہے، لیکن صاحب البحر الرائق، لباب المناسک اور غنیۃ الناسک وغیرہ کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ آمر کی اجازت سے مأمور تمتع کر سکتا ہے، غنیۃ الناسک میں ہے:

"**ولكن ما زاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذا كان بأمره**" (غنیۃ الناسک ۱۸۵)۔

نیز ردالمحتار کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کرنے کی اجازت ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

ودم القران و التمتع و الجنايات على الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن" (دارالمحتار ۲/۲۶۸)۔

مفتی محمد شفیع صاحب نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد بہت واضح اور جچی تلی رائے دی ہے، اور تمتع کی گنجائش بتائی ہے، لکھتے ہیں:

''اگر چہ من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران اور تمتع دونوں جائز ہوں، اور فقہائے متاخرین میں صاحب لباب اور اس کے حاشیہ حباب وغیرہ میں اس کو اختیار بھی کیا گیا ہے، مگر ملا علی قاری اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں

دیتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے، تمتع نہ کریں لیکن اس زمانے میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کرسکیں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کرلینے کی بھی گنجائش ہے" (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

پھر یہ اجازت بصراحت ہونی چاہئے، چنانچہ اگر صراحتاً اجازت نہیں دی اور مأمور نے تمتع یا قران کرلیا تو اسے مخالف تصور کیا جائے گا اور اس ضمن کے سارے اخراجات کا ضامن ہوگا، چنانچہ البحر الرائق کی اس عبارت سے یہ بات بہت صاف واضح ہوتی ہے:

"وبقی صورتان یکون بالقران فیھما مخالفا أحدھما ما لم یأذن له بالقران فقرن عنھما ضمن نفقتھما"۔

اگر آمر نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو اس سے حج افراد مراد ہوگا، چنانچہ مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"جبکہ آمر نے صرف حج کا امر کیا تو اس وقت بظاہر اس کا امر حج آفاقی پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ جب آمر خارج میقات کا رہنے والا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اسکا حکم ایسے ہی حج سے متعلق ہوگا جس کا احرام میقات سے باندھا گیا ہو، اور اس ظاہر حال کی دلالت سے مطلق حج کے امر کو حج عن المیقات کے ساتھ فقہاء نے مقید کیا ہے"۔ (کفایت المفتی ۴/۳۲۵)۔

اور مامور جب قران یا تمتع کرے گا تو ان کا دم اسی پر آئے گا آمر پر نہیں، خواہ اس نے آمر کی اجازت سے کیا ہو یا بغیر اجازت کے، درمختار میں ہے:

"دم القران والتمتع والجنایة علی الحاج" (درمختار ۲/۲۶۷) (قران، تمتع اور جنایت کا دم حاجی پر ہے)۔

لباب المناسک میں ہے:

"ولو أمر بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور" (لباب المناسک/۳۰۵)۔

(اور اگر اس کو حکم دیا ہے قران اور تمتع کا تو پھر دم مامور پر ہے)

باقی رہا حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش کا مسئلہ، تو اگر میت نے حج کی وصیت کی ہے تو اس میں حج بدل کی تمام شرطوں کا لحاظ کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس نے تمتع کی صراحت نہیں کی ہے تو مامور کے لئے اس کے کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر اس نے صراحتاً اس کی اجازت دیدی ہے تو مامور کے لئے تمتع کرنا صحیح ہوگا، ارشاد الساری میں ہے:

"إن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف" (ارشادالساری/۳۰۴)۔

(اگر میت نے مامور کو تمتع کا حکم دیا، پھر مامور نے تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ مخالفت کرنے والا نہیں ہے اور نہ اس سلسلہ میں ائمہ اسلاف کے درمیان کوئی اختلاف ہے)

اور اگر میت نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو ورثہ کی اجازت سے تمتع اور قران جائز ہوں گے وصی کی اجازت سے نہیں (کفایت المفتی ۳۶۲/۴)۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت:

حالت حیض ونفاس میں طواف کرنا ممنوع ہے، مگر کسی مجبوری کے سبب اگر کوئی عورت طواف کر ہی لے تو طواف ہو جائیگا، ردالمحتار میں ہے:

" ويمنع حل الطواف لأن الطهارة له واجبة فيكره تحريما وان صح كما في البحر وغيره" (ردالمحتار ۲۱۴/۱)۔

(وہ طواف کے حلال ہونے کو روکتی ہے، اس لئے کہ طواف کے لئے طہارت واجب ہے پس وہ مکروہ تحریمی ہوگا اگر چہ صحیح ہے، جیسا کہ بحر وغیرہ میں ہے)۔

اور وہ عورت گناہگار تو ضرور ہوگی مگر اس طواف کے ذریعہ اس کا رکن ادا ہو جائیگا اور احرام سے نکل جائیگی، اور اس پر بدنہ (اونٹ یا گائے) واجب ہوگا۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

"ناپاکی کی حالت (حیض ونفاس اور جنابت) میں طواف کرنا حرام ہے، اس کو گناہ نہ سمجھنا خطرناک گناہ ہے، طواف زیارت ایسی حالت میں کرنے سے اونٹ یا گائے کا دم دینا واحب ہے، تاہم اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا" (فتاوی محمودیہ ۱۸۰/۱۳)۔

اور یہ دم حرم میں دیا جائے گا، تبیین الحقائق میں ہے:

والكل بالحرم اى كل دم يجب على الحاج يختص بالحرم" (تبیین الحقائق ۹۰/۲)۔

(اور تمام دم حرم میں دیئے جائیں گے یعنی حج کرنے والے پر تمام دم حرم ہی میں واجب ہوں گے)۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کے انتقال کے بعد معتدہ عورت کے حج کا مسئلہ:۔

اگر سفر حج یا عمرہ کے دوران کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا تو اس پر عدت واجب ہوگی، اور ایام عدت میں عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، تاہم اگر کوئی عورت اس حالت میں بھی حج کرلے تو حج ہو جائیگا مگر گنہگار ہوگی، ارشاد الساری میں ہے:

" وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية" (ارشارالساری/۳۹)۔

(اور اگر اس نے عدت کی حالت میں حج کیا تو اس کا حج جائز ہے لیکن گنہگار ہوگی)۔

اور اگر وہ بحالت احرام تھی کہ اس کا شوہر انتقال کر گیا تو ایسی صورت میں وہ محصر قرار پائے گی اور حرم میں دم دے کر حلال ہو جائیگی البحر الرائق میں ہے:

" ولو احرمت المرأة بحجة ولا محرم لها ومنعها زوجها أومات عنها زوجها أومحرمها في الطريق وهي محرمة ولو بحج تطوع فإنها لا تحل إلا بذبح الهدي في الحرم" (البحر الرائق ۵۸/۳)۔

(اور اگر عورت نے حج کا احرام باندھا اور اس کا کوئی محرم نہ ہو یا اس کے شوہر نے اس کو روک دیا ہو یا شوہر مرگیا یا اس کا محرم راستہ میں مرگیا، اور یہ احرام کی حالت میں ہے، اگر چہ نفلی حج ہی کیوں نہ ہو، تو وہ حرم میں ہدی ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوسکتی)

۱۲۔ پندرہ دن سے کم مکہ رہ کر منی جانے والا شخص مسافر ہوگا یا مقیم؟

اگر کوئی شخص مکہ اس وقت پہونچتا ہے کہ پندرہ دن گزارنے سے قبل ہی اسے منی چلے جانا ہے تو ایسی صورت میں وہ مقیم نہیں ہوگا، مسافر ہی رہیگا حتی کہ اگر وہ پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت بھی کرلے تب بھی وہ مسافر ہی رہے گا اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا، البحر الرائق میں ہے:

" وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط" (البحر الرائق ۱۴۳/۲)۔

(اور کتاب المناسک میں ذکر کیا گیا ہے کہ حج کرنے والا ایام عشر میں مکہ پہونچا اور پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو عرفات جانا ضروری ہے، لہذا شرط متحقق نہیں ہوگی)۔

یہ تو سچ ہے کہ آج منی کی آبادی بڑھتے بڑھتے مکہ سے جا ملی ہے، مگر پھر بھی اس اتصال سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں آئے گا، آج آبادیوں کی تعیین کے لئے حکومت کی جانب سے نشانات ہوتے ہیں، اور وہی آبادیوں کے اتصال وانفصال کے مدار ہوتے ہیں، پھر یہ حقیقت بھی محتاج بیان نہیں ہے کہ منی ایک مستقل آبادی ہے۔

پھر کتب فقہ میں اس طرح کی کوئی صراحت تو نہیں ملتی کہ منفصل آبادی اگر متصل ہو جائے تو اس سلسلے میں اس پر کیا حکم مرتب ہوگا، مگر ایسا ضرور ملتا ہے کہ اگر کوئی آبادی پہلے سے متصل تھی اور بعد میں علیحدہ ہوگئی تو اس شہر سے نکلنے میں قدیم اتصال کا اعتبار کیا جائے گا۔

البحر الرائق میں ہے:

" فإن كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لايقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة" (البحر الرائق ۱۳۹/۲)۔

(اور وہ نکل رہا ہے ایسے جانب سے جس جانب سے وہ محلہ شہر سے الگ ہے حالانکہ پہلے وہ شہر سے متصل

تھا تو نماز کی قصر نہیں کرے گا، جب تک وہ اس محلہ کو پار نہ کر جائے، اسی طرح خلاصہ میں ہے)۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اتصال وانفصال کا اعتبار ہونا چاہئے۔

۱۳۔نماز وتر میں کسی شافعی امام کی اقتداء کا مسئلہ:

نماز وتر میں کسی ایسے امام کی اقتداء کرنا جو دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو علماء احناف کے مذہب صحیح کے مطابق جائز نہیں ہے۔علامہ ابن نجیم نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف البحر الرائق میں تحریر فرمایا ہے:

"المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلّم على رأس الركعتين و عدمها إن سلّم" (البحر الرائق ۲/۴۲)۔

(صحیح مذہب یہ ہے کہ شافعی امام کی اقتداء کرنا وتر کی نماز میں صحیح ہے اگر وہ دو رکعت پر سلام نہ پھیرے، اور اس کی اقتداء درست نہیں ہے اگر دو رکعت پر سلام پھیر دے)

علامہ زیلعی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (البحر الرائق ۲/۴۲) لیکن علامہ ابوبکر رازی نے مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے سبب اس صورت میں بھی اقتداء کو جائز قرار دیا ہے، البحر الرائق میں ہے:

"وجوزه أبوبكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلا مه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف" (البحر الرائق ۲/۴۲)۔

(اور ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور (ان کا خیال ہے کہ) وتر کی بقیہ رکعت بھی اس کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کی وجہ سے ان کے نزدیک امام نماز سے نہیں نکلتا، نیز یہ کہ یہ مسئلہ بجائے خود مجتہد فیہ ہے، لہذا اس کا حکم ویسے ہی ہوگا جیسا کہ اگر اقتداء کی جائے ایسے امام کی جس کی نکسیر پھوٹ گئی ہو)۔

اسی طرح مولانا محمد یوسف بنوری نے بھی علماء کی جانب منسوب کرتے ہوئے اس کے جواز کی بات نقل کی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"وكذلك صرحوا بجواز اقتداء الحنفي خلف الشافعي في الوتر إن سلّم" (معارف السنن ۱/۱۶۳)۔

(اور اسی طرح وتر کی نماز میں شافعی کے پیچھے اگر چہ وہ سلام پھیر دے حنفی کے اقتداء کرنے کے جواز کی صراحت کی ہے)۔

ان تمام تصریحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہونا تو یہی چاہئے کہ اگر شافعی امام دو رکعت پر سلام پھیر دے تو اقتدار جائز نہ ہو، لیکن حرمین شریفین کی جماعت کا ثواب حاصل کرنے اور دوسری مصلحتوں کے پیش نظر اس کے جواز کی بات کہی جانی چاہئے اور ایک اجتہادی مسئلے میں تشدد کے بجائے تخفیف کا راستہ اپنانا چاہئے۔

خلاصۂ بحث:

۱۔ اگر کوئی آفاقی شخص حج وعمرہ کے ارادے سے نہیں بلکہ صرف ملاقات، زیارت اور تجارت کی غرض سے مکہ جارہا ہے تو اس سلسلے میں امام شافعی کا مذہب صحیح اور مشہور یہ ہے کہ اس کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی بھی حالت میں بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں، ویسے فقہاء کی اس میں مختلف روایات ہیں۔

۲۔ جن حضرات کو مکہ بار بار آنے کا اتفاق ہوتا ہے مثلاً ڈرائیور وغیرہ، ان کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت ہونی چاہئے، مکی کے لئے بعض کتب حنفیہ کی تصریحات کی روشنی میں، اور آفاقی کے لئے یا تو مکی پر قیاس کرتے ہوئے یا مذہب غیر پر فتوی دیتے ہوئے۔

۳۔ مکی کا تمتع باطل ہے، قران باطل نہیں۔

۴۔ جب اہل مکہ اور دوسرے وہ حضرات جنہیں مکہ بار بار جانے کا سابقہ پڑتا ہے، احرام کی پابندی سے آزاد ہوگئے تو اب کوئی مشکل نہیں رہی۔

۵۔ متمتع ایک عمرہ کے بعد حج سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے۔

۶۔ (الف) معذور شخص کی جانب سے کوئی دوسرا شخص رمی جمار کرسکتا ہے۔

(ب) یہ نیابت صرف مریض اور معذور کے لئے ہے، وہ بھی ایسا معذور جو کھڑے ہوکر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور جمرات تک پیدل یا سواری سے جانے کی طاقت نہ رکھتا ہو، محض ازدحام کا خوف عذر نہیں ہے۔

۷۔ حکومت سعودیہ کی جانب سے بحالت احرام حج سے روک دیئے جانے والا شخص محصر ہے بشرطیکہ حج کے دونوں رکن سے روک دیا گیا ہو۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے، مگر آج کی حالت کے مدنظر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے۔

۹۔ (الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) آمر کی صریح اجازت ضروری ہے۔

(ج) غلبۂ ظن کافی نہیں ہے۔

(د) دم تمتع مامور پر ہوگا، خواہ اجازت سے ہو یا بغیر اجازت کے۔

(ہ) جب آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہا۔

(و) اگر میت نے تمتع کا امر کیا ہے تو تمتع صحیح ہے، ورنہ نہیں، اور اگر اس نے اس کی صراحت نہیں کی ہے تو ورثہ کی اجازت سے تمتع جائز ہے وصی کی اجازت سے نہیں۔

(۱۰) (الف) حالت حیض میں عورت کے لئے طواف زیارت ممنوع ہے۔

(ب) لیکن اگر اسی ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلے تو رکن ادا ہو جائیگا۔

(ج) اور اس پر بدنہ (اونٹ یا گائے) واجب ہوگا۔

(د) اس دم کی ادائیگی حرم میں ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا تو ایام عدت میں اس پر حج واجب نہیں ہے لیکن کرلے تو حج ہو جائے گا مگر گناہگار ہوگی، اور اگر شوہر کا انتقال اس وقت ہوا جبکہ وہ احرام کی حالت میں تھی تو وہ محصر کے حکم میں ہوگی۔

۱۲۔ پندرہ دن سے کم مکہ رہ کر منیٰ چلا جانے والا شخص مسافر ہی ہوگا۔

۱۳۔ نماز وتر میں کسی ایسے امام کی اقتداء کرنا جو دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو جائز ہے، اس میں تشدد نہیں ہونا چاہیے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے حل طلب مسائل

مفتی شیر علی (گجرات)

۱۔ اگر کوئی آفاقی شخص مکۃ المکرمہ جانے کے ارادے سے میقات پر پہونچا تو ہمارے نزدیک اس پر احرام باندھنا واجب ہے خواہ اس کا ارادہ حج کا ہو یا عمرہ کا یا ان کے علاوہ تجارت وغیرہ کی غرض سے جانا چاہتا ہو، اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

امام شافعی ودیگر فقہاء فرماتے ہیں کہ جب حج یا عمرہ کی نیت سے میقات سے گذرنا ہو تو اس وقت احرام باندھنا واجب ہے ورنہ عام حالت میں مستحب ہے۔

وقال الشافعي إن دخلها للنسك وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

حنفی مذہب کی ترجمانی کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغير هما (ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

صاحب البحر الرائق تحریر فرماتے ہیں:

وشمل ما إذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لأن الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله ﷺ مكة بغير إحرام يوم الفتح مكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله ﷺ في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لأحد بعد ى وإنما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير إحرام (۳۱۸/۲)۔

وفي تنوير الأبصار: وحرم تأخير الإحرام عنها لمن قصد دخول مكة ولو لحاجة وقال الشامي في تشريح قوله ولو لحاجة كمجر د الرؤية والنزهة أو التجارة (شامی مطبوعہ بیروت ۴۸۲/۳)۔

علاء الدین سمرقندی تحریر فرماتے ہیں:

فمواقيت أهل الآفاق خمسة للحج والعمرة وهي مواقيت بيّنها رسول الله ﷺ تعظيما للبيت، حتى لايجوز للآفاقي التجاوز عن هذه المواقيت لدخول مكة لقصد الحج أو للتجارة ونحوها محرما (تحفۃ الفقہاء ۳۹۴/۲)۔

حنفیہ کی دلیل حضور ﷺ کا فرمان:

''لایجاوز أحد المیقات إلامحرماوأیضاعن ابن عباس أن النبی ﷺ قال لا تجاوزوا المواقیت إلا بإحرام'' یہ حدیث حجت ہے اگرچہ حافظ ابن حجر نے خصیف راوی پر کلام کیا ہے اس لئے کہ صاحب إعلاء السنن مولانا ظفر تھانوی فرماتے ہیں:

قلت فماله وهو حسن الحديث على الأصل الذى أصّلنا غير مرة وقال ابن معين لا بأس به وقال مرة ثقة وقال ابن سعيد كان ثقة وأخرج البيهقى بلفظ . لايدخل أحد مكة إلا محرما قال الحافظ إسناده جيد ۔ (نیل الأوطار)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام باندھنا اس مقدس سرزمین کی تعظیم کے پیش نظر واجب ہے نہ کہ حج وعمرہ کی شرط ہونے کی وجہ سے۔ یہی وجہ ہے کہ جولوگ میقات اور حرم کے درمیان میں رہتے ہیں ان پر بھی احرام باندھنا واجب ہے۔ بہرحال احرام کا وجوب حرم کی سرزمین کے معظم اور مکرم ہونے کی وجہ سے ہے، اور تعظیم میں سب برابر ہیں یعنی تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا ان کے علاوہ تجارت وغیرہ کا۔

شوافع کی دلیل: إنه عليه السلام دخل يوم الفتح وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (رواہ مسلم)۔

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مکہ میں قیام بغیر احرام کے جائز ہے تو دخول بلا احرام بدرجہ اولی جائز ہوگا اسلئے کہ یہ تو قیام سے اہون ہے: وجه قوله إنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى...، ترجیح ان تمام احادیث شریفہ کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے مستدلات کے الفاظ عام ہیں لہذا عموم کا تقاضہ بھی ہے کہ ہر شخص پر احرام واجب ہونا چاہئے جو بھی میقات سے گذرے۔ جہاں تک شوافع کے مستدل حدیث کا تعلق ہے تو یہ آپ کی خصوصیت پر محمول ہے، اس تخصیص کی دلیل خود ایک دوسری روایت مشکوۃ (۱/۲۳۸) میں مذکور ہے۔

اور شوافع کی عقلی دلیل کا ضعف بھی واضح ہے، اور سکان حرام پر آفاقی کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اصل میں تو آفاقی کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ سکان حرم تو ہمیشہ رہتے ہیں ان کو احرام کا پابند کرنے میں عظیم مشقت ہے ، پھر اس کا ایک جواب صاحب بدائع الصنائع دیتے ہیں:

وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارتها وسدانتها وحفظها وحمايتها لذلك أبيح لهم السكنى (۱۶۴/۲)۔

نیز حرم بھی شعائر اللہ میں سے ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم ہر مسلمان پر ضروری ہے لہذا تعظیم کا تقاضہ یہی ہے کہ احرام باندھ کر داخل ہو۔

اس لئے ان فقہی روایات اور احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز بہرصورت ناجائز ہے۔

۲۔ لا يجوز مجاوزة آخر المواقيت إلا محرما فإذا جاوزه بلا إحرام لزمه دم وأحد النسكين إما حج أو عمرة لأن مجاوزة الميقات بينة دخول الحرم بمنزلة إيجاب الإحرام على نفسه۔(البحرالرائق ۴۸/۳)۔

لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاته إذا أراد الحج أو العمرة إلامحرما وكذلك لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت ودخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أوالعمرة أو التجارة أوحاجة أخرى عندنا (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أولم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لايجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى الحاج والمعتمر وغيرهما (ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

كذا في الفتاوى التاتارخانية ۴۷۵/۲ كذافي الهنديه ۲۵۲/۱ كذا في خانية الهامش على الهندية ۲۸۴/۱ كذا في (إعلاء السنن ۱۸/۱۰)۔

فقہ کی ان عبارتوں سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ آفاقی کو بدون احرام میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہے، چاہے حج وعمرہ کا قصد ہو یا کوئی دوسری ضرورت ہو۔

اب رہا فتویٰ علی مذہب الغیر جیسا کہ زوج مفقود میں بعض متاخرین احناف نے امام مالکؒ کے مذہب پر فتوی دیا ہے، اور بھی اسی طرح دیگر وہ مسائل جن پر علماء احناف نے دوسرے ائمہ کے مذہب پر فتوی دیا ہے جب کہ زوج مفقود میں حنفی مذہب ازروئے دلیل نہایت قوی اور غایت احتیاط پر مبنی ہے، یہ خروج عن المذہب یا بالفاظ دیگر فتوی علی مذہب الغیر اس وقت جائز ہے جب کہ اپنے مذہب میں عمل کرنے میں ضرر عظیم ہو اور ایسی صورت ہو کہ جس کا ازالہ ممکن نہ ہو جیسا کہ زوج مفقود میں۔

رہی ضرورت کی بات کہ ضرورت کے وقت افتاء علی مذہب الغیر جائز ہے تو جہاں تک ضرورت کا مسئلہ ہے تو یہ دفع مضرت کے لئے ہے، یعنی ضرورت کی بناء پر کسی حرام کے ارتکاب واستعمال کی اس وقت اجازت ہوگی جب کہ کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو کسی نفع کے حصول کے لئے نہیں، لہٰذا اگر ضرورت کی بنیاد مال ودولت کی بڑھوتری و زیادتی، اسراف، عیش پرستی، حفاظت مال واسباب ہو تو حرام کے ارتکاب واستعمال کی اجازت نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت تھانویؒ امدادالفتاوی میں تحریر فرماتے ہیں، اور صاحب الاشباہ کا ایک قول بھی اس کی تائید کرتا ہے، زیادتی کے حق میں کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی، یعنی ضرورت کا اعتبار صرف ضرورت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے مال ودولت میں اضافہ کرنے کے لئے نہیں۔(بحوالہ ''الربا'' لمولانا عبیداللہ اسعدی ۲۵۹)۔

ان اقوال وقیودات اوران تمام قیودات کی روشنی میں جو دوسرے ائمہ کے مذاہب پر فتوی دینے کے لئے ملحوظ ہیں بظاہر اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق اس درجہ کا نہیں ہے کہ حنفی مذہب چھوڑ کر دیگر ائمہ کے مذاہب پر فتوی دیا جائے۔

اب رہی یہ بات کہ پھر اس مسئلہ کا حل کیا ہے تو اگر واقعی ضرورت ہے جیسا کہ سوال سے ظاہر ہوتا ہے تو ضرورت وحاجت کا تعین نہ تو خود صاحب ضرورت کر سکتا ہے اور نہ ہی ہر کس و نا کس، بلکہ شرعی قوانین واصول کی روشنی میں کوئی متدین عالم ماہر شریعت اور ایسا صاحب بصیرت شخص ہی کر سکتا ہے جو وہاں کے حالات سے بخوبی واقف ہو اور اس نے بچشم خود دیکھا ہو کہ واقعی لوگ ضیق وتنگی میں مبتلا ہیں، نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ باعتبار نقل وعقل احناف کا مذہب اس سلسلہ میں نہایت قوی اور تعظیم شعائر اللہ پر مبنی ہے۔

ویسے جہاں تک ٹیکسی ڈرائیوروں کی کثرت آمد ورفت کا مسئلہ ہے تو اس کا ایک حل یہ بھی تو نکالا جا سکتا ہے کہ حل میں حدود حرم کے قریب ایک ٹیکسی ڈرائیور لائے اور پھر وہاں سے دوسری سواری کا نظم کیا جائے، اگر چہ موجودہ دور کے بعض علماء نے آفاقی کو بلا احرام مثلاً ٹیکسی ڈرائیور اور تجار کو حرج کی بناء پر داخل ہونے کی اجازت دی ہے لیکن ہمیں ان سے اتفاق نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حرج کی وجہ سے اصل کو وہاں چھوڑا جاتا ہے جہاں اس کا کوئی بدل ہو جیسا کہ نماز میں قیام پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بیٹھکر نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اور بیٹھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر ادا کرے، اسی طرح پانی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا بدل تیمم ہے، اور یہاں کوئی ایسا بدل نہیں ہے، جس کی وجہ سے اصل کو چھوڑ دیا جائے اور ضرورت بھی تحصیل اموال اور اس کے اضافہ کی ہے۔

۳۔ مکۃ المکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا مکروہ ہے اور اگر حج کا ارادہ نہ ہو تو مکروہ نہیں، شامی میں ہے:

(تنبیہ) یزاد علی الأیام الخمسة ما فی اللباب وغیرہ من کراهة فعلها فی أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم : أی من المقیمین ومن فی داخل المیقات لأن الغالب علیهم أن یحجوا فی سنتهم، فیكونوا متمتعین وهم عن التمتع ممنوعون وإلا فلا منع للمكی عن العمرة المفردة فی أشهر الحج إذا لم یحج فی تلك السنة ومن خالف فعلیه البیان (شرح اللباب ومثلہ فی البحر شامی ۳؍۴۷۷ کذا فی زبدۃ لمناسک ۱؍۲۵۵)۔

مکی کے لئے قران وتمتع مکروہ ہے لیکن اگر کرلیا تو ادا ہو جائے گا اور دم جبر لازم ہوگا۔

(والمكی ومن فی حكمه یفرد فقط) ولو قرن أوتمتع جاز وأساء وعلیه دم جبر ۔(شامی ۳؍۵۶۷) **ولیس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقیت التی بینها وبین مكة قران ولا تمتع...... ولو جمع المكی بین العمرة والحج فی أشهر الحج فعلیه دم لكن دم كفارة الذنب لادم نسك** ۔ (بدائع الصنائع ۲؍۱۶۹ کذا فی الہندیہ ۱؍۲۳۹)۔

۴۔ وہ مکی جس کا ارادہ اسی سال حج کا ہے اگر وہ اپنی کسی ضرورت کے لئے میقات سے باہر گیا تو اب چونکہ واپسی میں میقات سے بلا احرام گذرنا جائز نہیں ہے اس لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا اور احرام سے حلال ہونے کے لئے ارکان عمرہ بھی ادا کرنا ضروری ہوگا، پھر جب اسی سال حج بھی کرے گا تو متمتع بھی ہو جائے گا، حالانکہ تمتع اس کے

لئے ممنوع ہے لیکن اس کا متمتع ہونا ضرورۃً یا ضمناً ہے اصلاً یا قصداً نہیں ہے، اور جو چیز ضرورۃً یا ضمناً ثابت ہوتی ہے اس کا حکم اس چیز سے جو اصلاً یا قصداً ثابت ہو مختلف ہوتا ہے، کتب فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں کہ ضمناً اور تبعاً ایک چیز جائز ہوتی ہے اور اصلاً و مستقلاً ناجائز ہوتی ہے، لہذا اس صورت میں اگر چہ دم جبر واجب ہوگا لیکن ضمناً یا تبعاً اس کے غیر ممنوع اور جائز ہونے کی گنجائش خاص طور سے اس وقت جبکہ اتنی طویل مدت تک مکہ سے نہ نکلنے میں حرج اور نقصان ہو نکل سکتی ہے، لہذا علماء اس پر غور فرمائیں۔

۵۔ متمتع آفاقی ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کرسکتا ہے (معلم الحجاج۔۲۳۸)۔

اس لئے کہ نہایہ مبسوط بحر واخی زادہ وعلامہ قاسم وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے، پانچ ایام ممنوعہ کے سوا باقی تمام سال میں عمرہ کرنا بلا کراہیت جائز ہے اور اس بارے میں مکی اور آفاقی میں کوئی فرق نہیں ہے (بحوالہ عمدۃ الفقہ ۲۹۴/۴)۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔ **لأن أفعال الحج يجري فيها النيابة** (بدائع الصنائع ۱۳۷/۲)۔

(ب) یہ نیابت صرف مریض اور معذور کے لئے ہوسکتی ہے، **و سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذي لا يستطيع الرمي فوضع الحصى في كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره** (بدائع الصنائع ۱۳۷/۲)۔

اس معذوری کی حد یہ ہے کہ ایسا معذور ہو کہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کرسکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سواری پر آنے میں سخت تکلیف ہو یا فرض میں زیادتی تاخیر سے صحت یاب ہونے کا خوف ہو یا سواری یا اٹھانے والا کوئی شخص نہ ملے تو ایسا شخص معذور ہے اور اس کی طرف سے دوسرا شخص رمی کرسکتا ہے، اور اگر مذکورہ بالا اعذار نہ ہوں تو خود رمی کرنا ضروری ہوگا اور اس کے لئے نیابت جائز نہ ہوگی، ازدحام کے خوف سے نائب بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے جس کو ازدحام کا خوف ہو رات کو رمی کرسکتا ہے، ویسے رات کو رمی کرنا مکروہ ضرور ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت جائز ہے، اگر خوف ازدحام کی وجہ سے خود رمی نہ کرے تو دم واجب ہوگا۔

قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک ۱۰۰)۔

۷۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں لہذا محصر کے تمام احکام ان پر جاری ہوں گے۔

في نهاية ابن الأثير يقال أحصره المرض أو السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر (فتح القدیر ۵۲/۳)۔

محصر سے کہا جائیگا کہ حرم میں ذبح کرنے کے لئے ہدی بھیج دے اور جس کے ساتھ ہدی بھیجے اس سے ایک

معین دن کا وعدہ کرلے کہ فلاں دن ذبح کرے اور جب محصر کو اس بات کا یقین ہوجائے کہ ہدی ذبح ہوگئی تو اپنے آپ کو حلال کرلے۔

يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعته بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (ہدایہ ۱/۲۹۳)۔

۸۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور احناف میں سے صاحبین ان امور اربعہ میں ترتیب کی سنیت کے قائل ہیں جبکہ امام اعظمؒ اور امام مالکؒ ان امور میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں، موجودہ دور میں چونکہ بوجہ ازدحام ترتیب کی رعایت میں کافی دشواری درپیش ہے اور جبکہ صحیح روایت بھی موجود ہے جیسا کہ (افعل ولا حرج، افعل ولا حرج) ان امور پر نظر کرتے ہوئے صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے، یہ بات ملحوظ رہے کہ امام صاحب کا مذہب باعتبار دلیل قوی ہے لہذا حتی الامکان ترتیب کا لحاظ کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

اشتیاق احمد اعظمی

دارالعلوم، مئو

۱۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو۔ لیکن حج وعمرہ کی نیت، جو لوگ نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو اس سلسلے میں ان کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھنا ہے یا نہیں، اس سلسلے میں فقہائے امت اور ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف رائے ہے، جو درج ذیل ہے:

(۱) احناف: آفاقی شخص مکہ مکرمہ میں دخول کے ارادہ سے جب میقات پر پہونچے تو اسے بہر حال احرام باندھ کر ہی آگے بڑھنا ہوگا، خواہ اس کا قصد، حج یا عمرہ کا ہو یا نہ ہو، ہدایہ میں ہے:

الآفاقي إذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (۲۱۴/۱)۔

(۲) مالک: جو شخص مکہ مکرمہ میں بغیر احرام، عمداً، یا جہالۃً داخل ہوا تو اس نے برا کام کیا، لیکن اس پر کوئی دم لازم نہیں، عینی میں ہے،: **قال مالك: من دخل مكة غير محرم متعمداً أو جاهلاً فقد أساء ولا شئ عليه** (عینی شرح ہدایہ ۱۴۰۴/۴)۔

(۳) شافعی: جو شخص مکہ مکرمہ میں حج، یا عمرہ کا ارادہ کر کے داخل ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے میقات ہی سے احرام باندھ کر جانا واجب ہے۔ لیکن مکہ مکرمہ میں داخل ہونا کسی اور مقصد کے تحت ہو اور اس کی آمد ورفت مکرر اور بار بار ہوتی ہو تو اس پر احرام واجب نہیں۔ امام شافعی کا ایک دوسرا قول، مکہ مکرمہ میں دخول کے وقت استحباب احرام کا بھی ہے، جیسا کہ امام نووی نے منہاج میں لکھا ہے: **وفي المنهاج للنووي: من قصد مكة غير لا شك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة وفي قولٍ يجب إلا أن يتكرر دخولها كحطاب و صياد** (۱۴۰۴/۴ عینی)۔

(۴) احمد: مکلف شخص اگر مکہ مکرمہ میں بلا ارادہ قتال مشروع، یا بلا حاجۃ متکررہ، جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام باندھے، تجاوز ناجائز ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی تحریر فرماتے ہیں: **المكلف الذي يدخل بغير قتال ولا حاجة متكررة لا يجوز تجاوز الميقات غير محرم و به قال أبو حنيفة، بعض أصحاب الشافعي** (المغنی ۲۶۹/۳)۔

لیکن اگر کوئی شخص بارادہ قتالِ مباح، خوف یا حاجت متکررہ، مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو جیسے حشاش (گھاس اکٹھا کر کے فروخت کرنے والا) حطاب (لکڑہارا) ناقل الميرة والفيح (غلہ اور چارہ کو ایک جگہ سے دوسری

جگہ لانے اور لیجانے والا) یا ایسا شخص جس کی جائداد، حرم مکہ کی حدود میں ہو اور وہ ہر روز آمد و رفت رکھنے پر مجبور ہو تو ایسے تمام لوگوں پر احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں دخول واجب نہ ہوگا۔

من دخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت ضيعته، يتكرر دخوله و خروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم (المغنی ۴/۲۶۸)۔

قول اول کے ادلہ:

وہ حدیث جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اپنی سند کے توسط سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: لا يجاوز أحد الميقات الإمحرما" یعنی کوئی میقات سے بغیر احرام باندھے آگے نہ بڑھے، یہ حدیث طبرانی نے بھی اپنی معجم میں روایت کی ہے۔

عن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ: يرد من جاوز الميقات غير محرم (التعلیق الصبیح ۳/۱۷۶)۔

ابوشعثاء سے مروی ہے کہ انہوں نے ابن عباسؓ کو دیکھا کہ وہ ہر اس شخص کو جو میقات سے احرام باندھے بغیر آگے بڑھ جاتا تھا، اسے واپس لوٹا رہے تھے۔

عقلی دلیل: وہ یہ کہ احرام کا وجوب، اس مقدس سرزمین کے تقدس اور عظمت واحترام کے پیش نظر ہے، اس لئے وجوب احرام کے معاملہ میں، حاجی اور معتمر اور ان کے علاوہ دیگر تمام لوگ یکساں حکم رکھیں گے، عینی میں ہے:

ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريعة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (۴/۱۳۰۴)۔

دوسرے قول کی دلیل:

حضرت عبداللہ بن عمر کا فعل کہ وہ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جارہے تھے، راستہ پر ان کو ایسی خبر ملی جس کی بنا پر وہ مدینہ منورہ نہ جا کر مکہ کی طرف واپس لوٹ آئے اور مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں یہ باب قائم کیا ہے، باب دخول مكة بغير احرام" اور اس کے ذیل میں یہ روایت نقل کی ہے، اخبرنا مالک حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر ثم أقبل حتى إذا كان بقديد جاء ه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (۲۱۹ موطا امام محمدؒ)۔

تیسرے اور چوتھے قول کی دلیل:

۱۔ حج اور عمرہ کا قصد ہو تو بغیر احرام باندھے میقات سے تجاوز ناجائز ہونے کی دلیل وہی روایتیں ہیں جن کا ذکر قول اول کے ادلہ میں آچکا ہے۔

لیکن اگر حج وعمرہ کا قصد نہ ہو تو بغیر احرام باندھے، میقات سے تجاوز کے جواز کی دلیل، اس روایت کا مفہوم ہے جس میں یہ کلمات وارد ہوئے ہیں: فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد

الحج والعمرة (مشکاۃ شریف باب المناسک بحوالہ التعلیق الصبیح ۱۷۶/۳)۔

مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ حدیث کے ٹکڑے "لمن كان يريد الحج والعمرة" پر تحریر فرماتے ہیں: وفيه دلالة على أن من مر بالميقات لايريد حجاولا عمرة لا يلزمه الإحرام لدخول مكة كما هو الصحيح عند الشافعية (۱۷۶/۳ التعلیق)۔

۲۔إن النبي ﷺ دخل يو الفتح مكة حلالا وعلى رأسه المغفر (متفق عليه) وفي رواية مسلم وعلى رأسه عمامة سوداء (تعلیق ۲۶۹/۳)۔

۳۔روى عن ابن عمر أنه دخلها بغير إحرام.

۴۔اور اس لئے بھی مکہ مکرمہ میں احرام باندھ کر جانا واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ دو حرموں میں سے ایک ہے تو جیسے مدینہ منورہ جاتے وقت احرام باندھ کر جانا واجب نہیں ہوتا، اسی طرح مکہ مکرمہ میں جانے کے وقت بھی احرام واجب نہیں ہوگا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں: دلالة أحد الحرمين فلم يلزمه الإحرام لدخوله كحرم المدينة (۲۶۹/۳ المغنی)۔

۵۔ولو أوجبنا الإحرام على من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون جميع زمانه محرما فقط للحرج (۲۶۹/۳ المغنی) یعنی بار بار مکہ آنے جانے والے شخص کو اگر احرام باندھنے کا مکلّف بنادیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ہر وقت احرام کی حالت میں رہے اور یہ حرج کی بات ہے، اس لئے دفع حرج کے پیش نظر احرام باندھ کر جانے کی قید اٹھالی جائے گی۔

ترجیح: دلائل کی روشنی میں قول اول راجح معلوم ہوتا ہے کہ ہر مکہ جانے والے شخص پر احرام باندھ کر جانا واجب ہونا چاہئے الا یہ کہ وہ لوگ جو روزانہ آمدورفت رکھنے پر مجبور ہوں تو رفع حرج کے پیش نظر انہیں مستثنیٰ کیا جانا چاہئے۔

۲۔ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمدورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جاکر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ اور مدینہ کے درمیان آمدورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین، اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم سے باہر آمدورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور وقت طلب ہے، چونکہ فقہائے احناف کے نزدیک، حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے۔ تاہم ان جیسے حالات میں رفع حرج کے پیش نظر ایسے لوگوں کو صرف مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے جن کی واقعی روزانہ آمدورفت رہتی ہو اور وہ اس کے لئے مجبور ہوں۔ کیونکہ فقہائے احناف نے خود، میقات کے اندر رہنے والے افراد کو بغیر احرام باندھے، مکہ میں

دخول کی اجازت صرف رفع حرج کے پیش نظر دے رکھی ہے، تو یہ بنیاد جب میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے آج کل کے دور میں پائی جارہی ہے تو انہیں بھی احرام کی قید سے مستثنیٰ کیا جانا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے: ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (۲۱۴/۱ ہدایہ)۔

علامہ عینی نے اس موقع پر شرح کرتے ہوئے یہ روایت ذکر فرمائی ہے: روي عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات فدل على أنه من كان داخل الميقات (۱۴۰۵/۲ عینی) یعنی حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے لکڑ ہاروں (حطابین) کو مکہ مکرمہ میں بغیر احرام باندھے، داخل ہونے کی اجازت دی تھی، علامہ عینی اس روایت کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ امر ظاہر ہے کہ حطابین عام طور سے، میقات سے باہر نہیں جایا کرتے تھے، اس لئے اس روایت کا ماحصل یہ نکلا کہ یہ اجازت انہی لوگوں کو حاصل ہوگی جو میقات کے اندر رہتے ہوں۔ لیکن آج کے دور میں مندرجہ بالا تیز رفتار ترقی کو سامنے رکھ کر یہ کہنا مشکل نہیں کہ حطابین جو آپ (ﷺ) کے زمانہ میں اپنے کام کے سلسلے میں میقات کے اندر ہی آمدورفت رکھا کرتے تھے، ان کے بالمقابل آج کے پیشہ ور لوگ، میقات کے باہر اور اس سے کہیں زیادہ دور دراز کی مسافت میں آمدورفت رکھتے ہیں اور اپنے پیشہ کی بقا کے پیش نظر وہ اس کے لئے مجبور بھی ہیں، اس لئے ان حالات کو سامنے رکھ کر ہر ایسے شخص کو جس کی آمدورفت واقعی متکرر ہو اور وہ آنے جانے پر واقعی مجبور ہو تو اس کے حق میں رفع حرج کو بنیاد بنا کر احرام کی قید سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ دیگر فقہاء کرام کے مسلک میں اس باب میں توسع ہے۔

۳۔ مکی کے لئے قران وتمتع کا حکم:

مکہ مکرمہ میں مقیم شخص، اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، یعنی مکی اور ان تمام لوگوں کے لئے جو مکی کے حکم میں ہیں، تمتع، یا قران کی گنجائش نہیں ہے۔ ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں حضرت عمرؓ کا قول لکھا ہے: وصح عن عمر أنه قال: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران (۴۲۸/۲)۔

اور در مختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط (۲۷۰/۲ در مختار الشامی) یعنی مکی اور وہ شخص جو مکی کے حکم میں ہے، اسے صرف حج افراد کرنے کی اجازت ہے۔

لیکن مکی اور اس کے حکم میں آنے والا شخص، اگر قران، یا تمتع کر ہی لے، جس کی اس کے لئے شرعاً گنجائش نہیں تھی، تو فقہاء احناف اسے جنایت کا مرتکب گردانتے ہوئے اس کے تمتع وقران کو جواز کی حیثیت دیتے اور اس پر دم جبر واجب قرار دیتے ہیں۔ قال في التحفة: ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساءوا وعليهم دم الجبر (۴۲۸/۲ فتح القدیر)۔

اورعلامہ شامی تحریرفرماتے ہیں: ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (۲/۲۷۰شامی)۔

مکی کے حق میں تمتع وقران کے عدم جواز کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (سورۃ البقرۃ آیہ رقم ۱۹٦)۔ اور یہ (یعنی تمتع) اس شخص کیلئے ہے جس کے اہل وعیال، مسجد حرام یعنی کعبہ کے قرب میں نہ رہتے ہوں (ترجمہ از شیخ الہندؒ)۔

اور چونکہ قران وتمتع کی مشروعیت میں یہ علت کارفرما ہے کہ آفاقی حاجی کو بجائے دو مستقل سفر کے ایک ہی سفر میں، عمرہ وحج دونوں ادا کرنے کی سہولت حاصل ہو اور اس سہولت کی حصولیابی، آفاقی حاجی ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے، اس لئے قران وتمتع، صرف آفاقی حاجی ہی کے لئے درست ہوگا، نہ کہ مکی اور ان لوگوں کے لئے جو مکی کے حکم میں ہوں۔ علامہ برہان الدین مرغینانی ہدایہ میں لکھتے ہیں:

لأن شرعهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

۴۔ یہ بات مسلم ہے کہ مکی اور مقیم مکہ شخص کے لئے تمتع وقران کرنا درست نہیں ہے۔ اور میقات کے باہر سے، مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج، یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اب مکہ مکرمہ میں مقیم حضرات، جو حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے، میقات سے باہر گئے، پھر اشہر حج کے اندر، مکہ مکرمہ واپس لوٹنے لگے تو احرام باندھ کر آنا لازمی ہے۔ اور احرام سے حلال ہونے کے لئے، ارکان عمرہ کی ادائیگی کرنی ہوگی اور اگر اس سال، وہ حج بھی ادا کرلے تو ایسی صورت میں اس پر دم جنایت واجب نہ ہوگا باتفاق ائمہ اربعہ، لیکن تمتع کرنے کی وجہ سے، اس پر دم تمتع، عند الجمیع لازم ہوگا، ملاعلی قاری مناسک میں لکھتے ہیں:

وقد ذكر عزين جماعة في منسكه: أن المكي إذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه، لم يلزمه الدم باتفاق الأربعة (شرح اللباب/ص ۱۵۳)۔

یعنی عزین جماعہ نے اپنی کتاب "منسک" میں ذکر کیا ہے کہ مکی جب اپنی بعض ضروریات کی وجہ سے کسی آفاقی علاقہ میں چلا جائے، پھر لوٹے اور اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے (اور عمرہ مکمل ادا کرلے) اور پھر اسی سال حج بھی کرلے تو اس مکی پر باتفاق ائمہ اربعہ، دم لازم نہ ہوگا۔ یہاں جس دم کے عدم لزوم کی بات ہو رہی ہے، یہ وہ دم جبر ہے جس کا ترتب ترک سنت کے باعث ہوتا ہے، نہ کہ دم تمتع، کیونکہ دم تمتع کا لزوم بالاتفاق ہوا کرتا ہے، ہاں بعض فقہاء مثلاً حنفیہ اس کو دم شکر کہتے ہیں، اور غیر حنفی فقہاء اسے دم جبر کا نام دیتے ہیں، ملاعلی قاری لکھتے ہیں: والمراد بعدم لزوم الدم، دم الجبر المتفرع على تركه السنة، لأن دم المتعة، سواء كان شكرا عندنا أو جبراً عند غيرنا فهو لازم اتفاقا (شرح اللباب/ص ۱۵۳)۔

مذکورہ بالا صورت میں مکی کا تمتع، بالکل درست ہے، اس میں کوئی کراہت ہے اور نہ ہی کسی طرح کی جنایت

، جس پر دم لازم ہو، البتہ اس مکی کے تمتع کی درستگی اور صحت کے لئے، ملا علی قاری نے ایک شرط لگائی ہے، وہ یہ کہ مکی کا تمتع اس وقت درست مانا جائے گا جب کہ اس کا مکہ مکرمہ سے باہر آفاق میں جانا اشہر حج سے پہلے ہوا ہو۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

فمقصوده أن تمتعه حينئذ يكون مسنونا غير مكروه بلا خلاف لكن لا بد من قيد خروجه من مكة إلى الآفاق قبل اشهر الحج عندنا (شرح اللباب ۱۵۴۔۱۵۳)۔

پھر ملا علی قاریؒ اس سلسلے میں مکی اور مکہ میں مقیم شخص کے درمیان بھی فرق کرنے کے قائل ہیں، اور وہ یہ کہ مذکورہ بالا صورت میں، اصل مکی شخص کے حق میں تمتع کے جواز کے قائل نہیں (کیونکہ مکی شخص عمرہ سے فراغت کے بعد المام صحیح کے زمرہ میں آجاتا ہے) ہاں جو شخص، مکہ مکرمہ میں مقیم ہو اس کے لئے مندرجہ بالا شکل میں تمتع کی اجازت دیتے ہیں اور اس کے تمتع کو بالکل صحیح، درست اور سنت کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ ملا علی قاری رقم طراز ہیں:

ولا يبعد أن يفرق بين المكي المتوطن و بين المكي المقيم فيمتنع تمتع الأول دون الثاني (شرح اللباب ۱۵۳۔۱۵۴)۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص، اگر اشہر حج کے آغاز سے قبل، مکہ مکرمہ سے نکل کر آفاق میں کسی جگہ چلا جائے اور ضرورت پوری کر کے اشہر حج میں مکہ مکرمہ میں واپس آئے، تو عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں عمرہ ادا کرے اور پھر حج اسی سال کرے تو وہ یقیناً متمتع ہوگا، اس پر کسی طرح کا دم جنایت واجب نہ ہوگا، بلکہ دیگر تمتع کرنے والوں کی طرح اسے بھی صرف دم شکر ادا کرنا ہوگا۔

۵۔ آفاقی متمتع کے عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل، مزید نفلی عمرہ کرنے کا حکم:

عمرہ ایک عبادت ہے اس کی ادائیگی کے لئے حج کی مانند شریعت نے مخصوص ایام کی تعیین وتحدید نہیں فرمائی ہے، بلکہ اس کی ادائیگی کے لئے پورے سال کے اندر صلاحیت موجود ہے، ہاں چند مخصوص ایام میں عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے اور وہ پانچ دن ہیں، یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے تین دن، بغیۃ المناسک میں مولانا حسن شاہ تحریر فرماتے ہیں: و تصح في كل السنة ولكن يكره تحريما انشاؤها بالإحرام في خمسة أيام: يوم عرفة و يوم النحر وأيام التشريق للنهي عنها فيها (ص ۱۰۵)۔

رہا آفاقی متمتع شخص، تو جب وہ عمرہ ادا کر کے حلال ہوجائے گا اور پھر حج تک وہ مکہ مکرمہ میں مقیم رہے گا تو دوسرے اشخاص کی مانند، حج سے پہلے نفلی طواف اور نفلی عمرے ادا کر سکتا ہے۔ علامہ شامیؒ درمختار کی عبارت: أقام بمكة حلالا (أي المتمتع) کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں: أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بداله ويعتمر قبل الحج (شامی ۲/۲۶۸)۔

اور علامہ ابن نجیم اپنی شہرہ آفاق تصنیف "البحر الرائق" میں رقم طراز ہیں:

هـذا المتمتع الآفاقی غیر ممنوع من العمرة فجاز له تکرارها لأنها عبادة مستقلة أیضا کالطواف.

ابوبکر جصاص رازی نے حضرت عمرؓ کا ایک اثر، ابن عباس کی روایت سے نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے پہلے، عمرہ کے تکرار میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ عن ابن عباسؓ قال وسمعت عمر یقول: لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت (أحکام القرآن لجصاص الرازی ۱/۲۸۵)۔

حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد گرامی اس پس منظر میں ہے جب کہ ایام جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنا أفجر الفجور تصور ہوتا تھا۔

دوعمروں کے درمیان کتنا فصل ہونا چاہئے:

دوعمروں کے درمیان کس قدر فصل ہونا چاہئے، اس ضمن میں علماء امت کے مختلف اقوال، ہمیں ملتے ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ بعض حضرات کے نزدیک، ایک سال میں ایک صرف مرتبہ عمرہ کیا جاسکتا ہے، یہ قول حسن بصری، ابن سیرین، امام مالک اور امام نخعی کا ہے۔ قال النخعی: ما کانوا یعتمرون فی السنة إلامرة، ولأن النبی ﷺ لم یفعله (۳/۲۲۶ المغنی لابن قدامہ)۔

۲۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت اور دیگر علماء امت اس بات کے قائل ہیں کہ سال کے اندر عمرہ کی تکرار میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس، انس، عائشہ رضی اللہ عنہم اور حضرت عطاء، طاؤس، عکرمہ اور امام شافعیؒ سے مروی ہے۔

پھر ان حضرات کے مابین اس امر میں اختلاف واقع ہے کہ دوعمروں کے مابین، کم از کم کتنا فصل ہو۔

(الف)۔ حضرت علی نے فرمایا، ہر ماہ میں ایک مرتبہ عمرہ کیا جاسکتا ہے۔

(ب)۔ حضرت انس کا معمول یہ تھا کہ ایک مرتبہ عمرہ کرنے کے بعد جب حلق کرالیتے اور پھر بال اگ جاتا تو دوسرا عمرہ کرتے تھے۔ کان أنس إذا حمم رأسه خرج فاعتمر (المغنی ۳/۲۲۶)۔

(ج) عکرمہ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عمرہ اس وقت کرتے تھے جب ان کے بال پر استرا چلنا ممکن ہوتا۔

(د) عطاء فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو ہر ماہ، دومرتبہ عمرہ کرلے۔

(ھ) امام احمد کا خیال ہے کہ دس دن سے پہلے عمرہ کی تکرار نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ عمرہ کے بعد حلق، یا قصر کرنا واجب ہے اور دس یوم سے کم میں حلق کرانا ناممکن ہوگا۔ قال أحمد: إذا اعتمر فلا بد من أن یحلق أو یقصر وفی عشرة أیام یمکن حلق الرأس فظاهر هذا أنه لا یستحب أن یعتمر فی أقل من عشرة أیام (المغنی ۳/۲۲۶)۔

٦۔الف: عمل رمی میں نیابت:

رمی چونکہ مناسک حج میں سے ایک نسک ہے اس لئے جس طرح تمام افعال حج کو بشرط صحت وعدم مجبوری ومعذوری، حاجی خود ادا کرے گا، ایسے رمی بھی خود ادا کرنی ہوگی، بغیر معذوری کے خود سے نہ کرنا درست نہیں۔ لیکن مجبوری اور معذوری کی حالت میں نیابت جائز ہوگی۔ علماء کرام نے عمل رمی کی ادائیگی اور صحت کے لئے دس شرائط بیان کی ہیں، منجملہ ان شرائط کے، ایک شرط یہ بھی ہے کہ حاجی رمی خود کرے، چنانچہ بغیۃ المناسک میں ہے: الشــــرط السادس أن يومي بنفسه فلا تجوز النيابة فيه عند القدرة (ص/١٠٠)۔

شرح لباب اس کو پانچویں شرط شمار کرایا ہے چنانچہ اس کی عبارت یوں ہے: الخامس أن يومي بنفسه فلا تجوز النيابة عند القدرة (ص/١٣٢)۔

مجبور ومعذور کے لئے، عمل رمی میں نیابت کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا جا سکتا ہے جسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں، وعن جابر رضى الله عنه: قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم (رواہ احمد وابن ماجہ بحوالہ فقہ السنہ لسید سابق ۱/۶۳۳)

(ب): رمی میں نیابت ہوسکتی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، لیکن اس کی اجازت صرف معذور اور مریض تک محدود ہوگی۔ و تجوز (النيابة) عند العذر (ص/١٠٠ بغیۃ المناسک)۔ واضح ہو کہ عمل رمی کی حیثیت وجوب کی ہے اور واجب کا ترک بغیر عذر صحیح نہیں۔ لیکن اگر کوئی معذوری ومجبوری میں ترک کرے تو اس پر کوئی دم لازم نہ ہوگا۔ لو ترک شيئا من الواجبات لعذر لاشئ فيه (بغیۃ المناسک/ص ۱۲۸) اور عذر سے مراد ہو عذر ہوگا جو منجانب اللہ ہو چنانچہ اگر عذر من جانب العباد ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے کسی کے جبر واکراہ کے باعث، کوئی اگر کسی محظورات احرام کا ارتکاب کرلے تو وہ شرعا معذور نہ ہوگا مثلاً کسی کے دباؤ اور اکراہ کے نتیجہ میں، بحالت احرام، خوشبو لگالے یا لباس پہن لے تو دم واجب ہوگا۔

ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالى فلو كان من العباد فليس بعذر حتى لو أكره على محظورات الإحرام كالطيب واللبس فيجب عليه الجزاء (بغیۃ المناسک ص/۱۲۸)

مجبوری ومعذوری کی تحدید:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معذوری ومجبوری کی حد کیا ہوگی، جس کے باعث نیابت، عمل رمی میں جائز ہو سکتی ہو تو اس کی تحدید فقہاء کرام کے یہاں ہمیں ملتی ہے۔

وحد المريض أن يصير بحيث يصلي جالسا لأنه لا يستطيع الرمي راكبا ولا محمولا إما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه بالرمي ضرر (بغیۃ المناسک/ص ۱۰۰) (یعنی مریض اور معذور کی حد یہ ہے کہ وہ اتنا کمزور اور بیمار ہو جائے کہ نماز بیٹھ کر ہی پڑھ سکتا ہو، کیونکہ ایسا شخص نہ تو سوار ہو کر رمی کرسکتا ہے اور نہ اس صورت میں وہ رمی کرسکتا ہے کہ اسے دوسرا شخص لاد کر رمی تک لے جائے، یا تو اس کے لئے عمل رمی بالکل دشوار ہو

چکا ہو، یا یہ کہ وہ رمی کسی طرح کر لے سکتا ہے لیکن اس رمی کی وجہ سے اسے ضرر اور نقصان لاحق ہونے کا اندیشہ ہے)

چنانچہ اگر مریض کو لاد کر مرمی تک لے جایا جا سکتا ہے، اور وہ وہاں محمولاً ہو پہنچ کر، بدون الم شدید کے رمی کر سکتا ہے اور اس عمل رمی کی وجہ سے اس کے مرض میں اضافہ کا اندیشہ ہے اور نہ صحت یابی میں تاخیر کا خدشہ، تو ایسے مریض اور معذور کے لئے عمل رمی میں نیابت درست نہ ہوگی، بغیۃ المناسک میں ہے:

فإن كان مريض له قدرة على حضور المرمى محمولا ويستطيع الرمى كذلك من غير أن يلحقه ألم شديد ولا يخاف زيادة المرض ولا بطوء البرء، لا يجوز (النيابة عنه/ص ۱۰۰)

ہاں اگر ایسا شخص، کسی سہارا اور مدد دینے والے کو نہ پاتا ہو تو اس وقت اس مریض کے لئے نیابت جائز ہو سکتی ہے۔ إلا أن لا يجد من يحمله (بغیۃ المناسک/ص ۱۰۰)۔

ازدحام کے خوف سے رمی میں نیابت کا حکم:

اگر حاجی اس قدر کمزور، ضعیف یا سن رسیدہ ہے کہ اسے یہ خوف لاحق ہے کہ اگر میں خود جا کر، بھیڑ میں رمی کروں تو جان کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے لئے عمل رمی میں نیابت جائز ہو سکتی ہے۔ اس طرح کا فتوی ہمارے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی دامت برکاتہم نے دیا ہے (ملاحظہ ہو فتاوی نظامیہ ۱/۱۹۱)۔

ے۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کیلئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر، حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے۔ بغیۃ المناسک میں ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين ائمتنا على الأصح كالكسر والعرج والقروح و منع السلطان (ص/۱۶۶) (اور احصار کا تحقق ہر ایسے روکنے والے کے ذریعہ ہو جائے گا جو حاجی کو اعمال حج کی ادائیگی سے روک دے، اگر چہ یہ روکنا مکہ مکرمہ میں ہی کیوں نہ ہو، اور یہ حکم صحیح مسلک کے اعتبار سے ہمارے ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، حابس کی مثال یہ ہے کہ حاجی کسی حادثہ کا شکار ہو کر لنگڑانے لگے، یا اس کا کوئی عضو ٹوٹ پھوٹ جائے، یا زخمی ہو جائے، یا یہ کہ بادشاہ وقت آگے بڑھنے، یا حج ادا کرنے سے روک دے)۔

چونکہ صورت مسئولہ منع السلطان کے ذیل میں آتی ہے، اس لئے اس پر احصار کا اطلاق ہوگا۔ ہاں اگر وہ جس راستہ اور چیک پوسٹ پر پکڑا گیا ہے اور واپس بھیج دیا گیا ہے، اس راستہ کے علاوہ کوئی راستہ مکہ مکرمہ جانے والا اختیار کر سکتا ہے، اگر چہ وہ راستہ طویل کیوں نہ ہو، تو اس صورت میں احصار نہ ہوگا، جیسا کہ آج کل سعودیہ کے مقیم لوگوں میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ عام ڈرائیور چونکہ مین روڈ ہی سے گذر کر مکہ مکرمہ جایا کرتے ہیں اور عام طور پر چیک پوسٹ مین روڈ پر ہی ہوا کرتے ہیں جہاں سے گذر کر بے اجازت جانے والوں کا پکڑا جانا تقریباً یقینی ہوا کرتا ہے، تاہم اس آڑے وقت میں اس کو اس مشکل سے نکالنے کے لئے کچھ دوسرے ڈرائیور اس طرح کا احرام باندھنے

والوں کا تعاون کرنے کیلئے آمادہ اور تیار ہوتے ہیں اور وہ انہیں غیر معروف اور طویل راستوں سے گذار کر مکہ مکرمہ پہونچادیا کرتے ہیں، اگرچہ وہ اس کا معقول اور واجبی، معاوضہ اور حق المحنت وصول کرتے ہیں، تو اس طرح کے محرمین کے لئے ان جیسی صورتوں کے ہوتے ہوئے، اول وہلہ میں احصار کا تحقق نہ ہوگا۔

محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور اسے کیا کیا کرنا ہوگا:

جس شخص نے حج، یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر وہ محصر ہوگیا، تو جب وہ احرام سے حلال ہونا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ کسی شخص کو اپنا نائب یا وکیل بنا کر اس کے ذریعہ ہدی کا جانور حدود حرم میں بھیجے، وہ نائب، یا وکیل اس ہدی کے جانور کو اپنے موکل کی طرف سے حدود حرم میں ذبح کرے، نیز موکل کے لئے یہ بھی واجب ہے کہ وہ وکیل سے کسی خاص دن اور وقت کا تعین کرلے کہ اسی دن اور وقت میں وہ جانور ذبح کرے گا، تاکہ موکل کو اپنے حلال ہونے کے وقت کا علم رہے۔ شرح اللباب میں ہے:

إذا أحصر المحرم بحجة أو عمرة وأراد التحلل، يجب عليه أن يبعث الهدى لقوله تعالى: وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" فيذبح عنه أي وكيله نيابة عنه في الحرم ويجب أن يواعده يوما معلوما يذبح فيه حتى يعلم وقت إحلاله (ص ۲۳۶)۔

محصر اگر قارن ہے تو اسے ہدی کے دو عدد جانور بھیجنے ہوں گے، **ولو كان المحصر قارنا يبعث بهديين** (شرح اللباب ص ۲۳۷)۔

اگر محصر، حج افراد کا احرام باندھے تھا اور احصار کے بعد حلال ہوگیا، تو اسے آئندہ ایک حج اور ایک عمرہ کرنا ہوگا۔

اگر محصر، عمرہ کے احرام سے حلال ہوا ہے تو اسے صرف ایک عمرہ، بعد میں کرنا ہوگا۔ اور اگر محصر قران کا احرام باندھے تھا اور وہ حلال ہوگیا ہے، تو اس کے ذمہ ایک حج اور دو عمرہ کرنا ہوگا۔ جیسا کہ فقہ کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے:

إن حل من حج، حج و عمرة، ومن عمرة عمرة، ومن قران حج و عمرتان (شرح الوقایہ ۱/ ۲۸۶)۔

اگر مفرد بالحج احصار کی وجہ سے حلال ہوگیا، پھر اس کا احصار زائل ہوگیا اور اس نے اسی سال نیا احرام باندھ کر حج بھی کرلیا تو اسے قضائے حج کی کرئی ہے اور نہ اس پر عمرہ کرنا لازم ہے، لیکن امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ اسے حج اور عمرہ دونوں کرنا ہوگا اور قضا کی نیت بھی لازم ہوگی۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے:

المفرد بالحج إذا تحلل ثم زال الإحصار عنه فأحرم و حج من عامه فليس عليه نية القضاء ولا عمرة عليه وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه قضاء حجة و عمرة ولا بد من نية القضاء (۱۵۹۴/۲)۔

اور اگر حج نفل کی صورت میں احصار ہوا ہے تو اس پر حج اور عمرہ کی قضا واجب ہوگی، المحصر بالحج النفل يجب عليه قضاء حجة و عمرة (عینی شرح ہدایہ ۲/ ۱۵۹۲)۔

محصر ہدی کا جانور حدودِ حرم میں بھیجنے کے بعد کہاں رہے:

جب محصر ہدی کا جانور بھیج دے تو اسے اس جانور کے ذبح ہونے تک احصار والی جگہ میں ٹھہرنا واجب نہیں، بلکہ وہ اپنے اہل وعیال میں بھی لوٹ سکتا ہے، یا کہیں اور چاہے تو جا سکتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت اختیار کرے، اسے ہر حال میں جانور کے ذبح ہونے تک حالت احرام میں باقی رہنا ہوگا۔

وإذابعث المحصر الهدى فليس عليه أى وجوبا أن يقيم بمكانه أى المحصور فيه حتى يذبح بل له أن يرجع إلى أهله أو حيث شاء أى له أن يصير فى مكانه لكن فى الصورتين يكون محرما إلى وقت تحقق ذبحه (شرح اللباب ۲۳۹)۔

محصر کو ہدی کے جانور کے ذبح ہو جانے کے بعد اپنے احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق کرانا ضروری نہیں ہے:

محصر کو جب اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کا وکیل جانور ذبح کر چکا ہوگا، تو اسے اپنے احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرانا واجب نہیں ہے، بلکہ وہ ممنوعات احرام میں سے اگر کوئی عمل کرے گا تو حلال ہو جائے گا، لیکن محض ہدی کے جانور کے ذبح ہو جانے سے وہ احرام سے باہر نہیں نکل سکتا۔ محصر کو حلال ہونے کے لئے گرچہ حلق کرانا واجب تو نہیں تاہم وہ اگر حلق یا قصر کے ذریعہ حلال ہو تو یہ امر مستحسن اور جائز ہوگا، ملا علی قاری لکھتے ہیں:

وإذا علم المحصر انه قد ذبح هديه بالحرم وأراد أن يتحلل يفعل أدنى ما يحظره من الإحرام من قص شارب أو قلم ظفر أو تطييب عضو ولا يجب عليه الحلق ولا التقصير خلفا عنه وإن فعله فحسن ولا يخرج من الإحرام بمجرد الذبح (شرح اللباب ص/۲۴۱)۔

دم احصار میں کون سا جانور کفایت کرے گا:

دم احصار کے طور پر جو جانور محصر کو بھیجنا واجب ہوتا ہے اس میں بدنہ، یا گائے کا ساتواں حصہ کفایت کر سکتا ہے اور مکمل ایک بکری بھی کافی ہو سکتی ہے، جمہور صحابہ اور فقہاء کا یہ مسلک ہے۔

لیکن حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ دم احصار میں بکری کفایت نہیں کرے گی۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے: الهدى بسبع بدنة أو بقرة أو شاة بكمالها وهو قول الجمهور وعن عائشة وابن عمر: لا تجزيه الشاة (۱۵۹۳/۲)۔

ہدی کے جانور میں باعتبار سن وعمر کے وہ شرط ملحوظ رکھنی ہوگی جو قربانی کے جانور میں معتبر ہوا کرتی ہے۔ فى السن يجزيه ما يجزى فى الأضحية عند الجمهور (عینی شرح ہدایہ ۱۵۹۳)۔

دم احصار کے ذبح ہونے کے لئے زمان ومکان کی قید ہے یا نہیں:

احناف کے نزدیک، دم احصار خواہ حج کی طرف سے ہو، یا عمرہ کی طرف سے، اس کا ذبح ہونا حدود حرم کے اندر متعین اور واجب ہے، لیکن دیگر ائمہ، مثلاً امام مالک، شافعی، حج اور عمرہ دونوں میں اور امام احمد، صرف عمرہ میں اس کے قائل ہیں کہ وہ شخص جہاں محصور ہوا ہے وہیں ہدی کا جانور ذبح کرے گا۔

ولا یجوز ذبح دم الإحصار إلا فی الحرم عندنا فی الحج و العمرة وقال الشافعی ومالک واحمد فی العمرة یذبح هدیه حیث أحصر (عینی ۱۵۹۱/۲)۔

رہا دم احصار میں وقت کا تعین تو فقہاء احناف کا اتفاق ہے کہ عمرہ کے دم احصار کا یوم النحر میں ذبح ہونا لازم نہیں، بلکہ اس سے قبل بھی اس کا ذبح جائز ہے اور یہی قول امام اعظم کا حج کے دم احصار میں ہے، لیکن صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ حج کا دم احصار یوم النحر میں ہی ذبح کیا جانا چاہئے۔ چنانچہ عینی میں ہے:

انہ یجوز ذبحہ قبل یوم النحر فی العمرة اتفاقا و کذا فی الحج عند أبی حنیفة وقال أبو یوسف و محمد وغیرھما انہ لا یجوز قبل یوم النحر (۱۵۹۱/۲)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے ترتیب کے سلسلہ میں ائمہ کے مسالک کی تفصیل:

یہ بات واضح ہے کہ حاجی کو یوم النحر میں کل چار واجب کام انجام دینے ہوتے ہیں: رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت، عینی میں ہے: واعلم أنہ یفعل فی یوم النحر أربعة أشیاء الرمی والنحر والحلق والطواف (۱۵۴۴/۲)۔

ائمہ مسالک کا باہم اختلاف ہے کہ ان امور میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے یا مسنون؟

پہلا قول: امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا ایک قول: ان چاروں امور میں سے پہلے تین امر، رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے اور یہ وجوب قارن اور متمتع کے لئے ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: والحاصل أن الطواف لا یجب ترتیبہ علی شی من الثلاثة وإنما یجب ترتیب الثلاثة: الرمی ثم الذبح ثم الحلق (۲۸۶/۲)۔

چونکہ مفرد بالحج کے ذمہ ذبح لازم نہیں اس لئے مفرد بالحج کے لئے صرف دو امر یعنی رمی اور حلق کے درمیان ترتیب لازم ہے، شامی میں ہے: لکن المفرد بالحج لا ذبح علیہ فیجب علیہ الترتیب بین الرمی والذبح فقط (۲۸۶/۲)۔

دوسرا قول: صاحبین اور امام شافعی کی دوسری روایت: ان چاروں امور میں ترتیب مستحب ہے، اگر قارن یا متمتع نے حلق کو ذبح پر مقدم کر دیا تو ان حضرات کے نزدیک یہ فعل درست ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، لیکن اگر حلق کو رمی پر مقدم کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک دم واجب ہوگا: وعلی قول آخر للشافعی مستحب أما لو قدم الحلق علی النحر جاز ولا یجب شی عندہ قولا واحدا و کذا عندھما ولو قدمہ علی الرمی لزمہ دم عند الشافعی (عینی ۱۵۴۴/۲)۔

تیسرا قول: امام احمد کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان امور میں سے اگر کسی کو دوسرے پر سہوا یا جہالۃً مقدم کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایسا عمداً کیا ہو تو امام احمد سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں دم واجب ہوگا، دوسری روایت میں دم کا وجوب نہیں ہوگا، وقال احمد لو قدم کل واجب علی الآخر ساھیا او

جاهلا لا شئ علیه وان کان عامدا ففی وجوب الدم روایتان (عینی ۲/۱۵۴۲)۔

امام اعظم کے نزدیک ان امور کے درمیان تقدیم وتاخیر سہواً وجہالۃً دونوں حالتوں میں موجب دم ہے اور یہ قول امام زفر اور امام مالک کا بھی ہے۔ وعند أبی حنیفة التقدیم والتأخیر یوجب الدم ساهیا أو جاهلا وبه قال زفر مالک (عینی ۲/۱۵۴۲)

اور تقدیم وتاخیر کی صورت میں صاحبین کے نزدیک کچھ واجب نہیں۔ وعند أبی یوسف و محمد لا شئ فی التقدیم والتاخیر (عینی ۲/۱۵۴۲)۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا ہے دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کرام کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کے باعث، حجاج بالخصوص ضعیف اور معذور حجاج کیلئے خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی دشوار اور مشکل ہوگیا، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو مفتی بہ قول کے مطابق تو دم کا لزوم ہوگا۔ حجاج کرام کو ان اداروں کے ذمہ داروں سے وقت مقررہ پر ذبح کرنے کی تاکید کرنی چاہئے اور احتیاطاً ان اداروں کے ذمہ داروں کے بتائے اور متعین کئے ہوئے وقت ذبح کے کافی بعد حلق کا عمل اختیار کرنا چاہئے، لیکن ان ساری احتیاطی تدابیر کے باوجود اگر تقدیم وتاخیر ہو ہی جائے تو اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح یعنی صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے، بالخصوص جب کہ آنحضور ﷺ سے متعدد صحابہ کرام نے یوم النحر میں تقدیم وتاخیر کے سلسلے میں سوالات فرمائے تو آپ کا سب کو ایک ہی جواب تھا ''لاحرج'' مشکوۃ شریف میں یہ روایت ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف فی حجة الوداع بمنیٰ للناس یسألونه فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: إذبح ولا حرج فجاءه آخر فقال: لم اشعر فنحرت قبل أن ارمی فقال: ارم ولا حرج فما سئل النبی ﷺ عن شئ قدم واخر الاقال افعل ولا حرج (متفق علیہ) بحوالہ التعلیق الصبیح ۳/۲۴۲)۔

صحابہ کرام کے استفتاء کے جواب میں آپ کا ''لاحرج'' فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب نہیں اور نہ ہی ترتیب کے چھوٹنے پر دم واجب ہے، کیونکہ اگر ''لاحرج'' سے مراد صرف رفع اثم ہوتا اور دم کا وجوب باقی رہتا تو آپ ﷺ دم کے واجب ہونے کو بالتصریح بیان فرماتے کیونکہ تاخیر البیان عن وقت الحاجة درست نہیں۔ ہمارے اس خیال کی تائید امام الہند حضرت مولانا شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے کلام سے ہوتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

وأفتى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمي أو رمى بعد ما أمسى أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعري هل في بيان الاستحباب صيغة أصرح ولا يتم التشريع إلابيان الرخص في وقت الشدائد (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۶۵)۔

شاہ صاحب نے بالکل وضاحت ہی فرمادی کہ استحباب کے بیان کے لئے لاحرج سے زیادہ کون سا صریح صیغہ ہوسکتا ہے، نیز یہ کہ دم کا حکم نہ دینا، اس کے عدم وجوب کے لئے کھلا ہوا بیان ہے۔

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے، افراد، یا قران شاذ و نادر ہے۔ تاہم ایسی صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔

اولاً تو اس وجہ سے کہ تمتع کا عام طور پر معروف و مشہور ہونا یہ ہمارے جیسے دور دراز ملکوں کے باشندوں کے لئے ہے، لیکن جو حضرات مکہ مکرمہ کے قرب و جوار، یا سعودی کے متصل ملکوں میں رہتے ہیں ان کے لئے حج کی ساری صورتیں قابل عمل اور معروف و مشہور ہیں، اس لئے صرف کسی خاص علاقہ کے رہنے والوں کا عرف شرعاً معتبر نہ ہوگا، کیونکہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے: **التعارف الذي تثبت به الأحكام لا تثبت بتعارف أهل بلدة واحدة** (ص/۱۲۔ الأشباہ والنظائر)

دوسرے اس وجہ سے کہ جو شخص صرف مامور بالحج ہوتا ہے، اس کے لئے حج کے علاوہ عمرہ کرنا درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں مخالفت آمر لازم آئے گی اور حج عن الغیر کی منجملہ شرائط میں سے ایک شرط عدم مخالفۃ الآمر بھی ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإن المأمور بالحج ليس له أن يحرم بعمرة أي لأنه إذا اعتمر ثم احرم بالحج يصير مخالفا في قولهم كما في التتارخانيه (۲/۲۲۱)

الف: حج فرض میں نیابت کے سلسلے میں فقہاء احناف نے تقریباً ۲۰ شرطیں ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مامور سفر کو مامور بہ ہی کے لئے خاص رکھے، مثلاً اگر آمر نے حکم دیا ہے حج کرنے کا تو مامور مکہ مکرمہ جا کر سیدھے حج ادا کرے، اگر حج سے پہلے عمرہ کرے گا تو یہ سفر عمرہ کے لئے مانا جائے گا نہ کہ حج کے لئے، ان شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مامور بالحج کو میقات آمر سے احرام باندھنا ہوگا، اور ایک شرط عدم مخالفۃ الآمر کی بھی ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔

چنانچہ پہلی دو شرطوں کی روشنی میں حج بدل کرنے والے کو تمتع کی گنجائش نہیں نکل سکتی اگر اجازت دیدے تو مامور، قران، یا تمتع کرسکتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ باذن الآمر کی صورت میں عدم مخالفت آمر کی بنا پر اس کا قران و تمتع کرنا جائز ہوگا۔ غنیۃ المناسک میں ہے: **إن الأمر بالحج تضمن الآمر بأمور، بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبركوب أكثر الطريق ويجعل السفر له وبإفراد السفر له وبإحرامه من الميقات وكذا لو أمره بالعمرة فلو احل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجد الإذن** (۱۷۹)۔

لیکن باذن الآمر کی صورت میں عدم مخالفت تو پائی گئی باقی اور شرطیں، مثلاً "إفـراد الـسـفـر لـه" اور "إحـرامـه مـن الـمـيـقـات" وغیرہ کا فقدان رہا، اور چونکہ بروئے مذہب، حج بدل میں حج کا میقاتی ہونا شرط ہے، اس لئے آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کرنے سے مامور بالحج کو احتراز کرنا ہوگا کہ اسی میں احتیاط کا پہلو ہے۔

اردو فتاوی میں مولانا عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ نے تحریر فرمایا ہے کہ احوط اور ارجح یہ ہے کہ اجازت کے باجود تمتع کا احرام نہ باندھا جائے (فتاوی رحیمیہ ۲؍۶۰)

مولانا ظفر احمد تھانوی نے فتاوی مظاہر علوم میں بڑی طویل گفتگو فرمائی ہے اور آمر کی اجازت کے بعد تمتع کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے اور اس کی تصویب حضرت تھانویؒ نے بھی فرمائی ہے۔ (فتاوی مظاہر علوم ۱؍۹۱) لیکن یہ فتوی جب مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ نے اس فتوی کی مخالفت فرمائی اور عدم جواز تمتع کی بات تحریر فرمائی۔ مولانا خلیل احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"میری رائے حج عن الغیر کے جواز کی نہیں ہے اور جو عبارتیں آپ نے (مولانا ظفر صاحب) تمتع کے استدلال جواز میں لکھی ہیں اور جو عبارتیں اس قسم کی اور پائی جاتی ہیں میرے نزدیک اس مدعا کے لئے مفید نہیں" آگے لکھتے ہیں "بروئے مذہب حج عن الغیر ادا ہونے کے لئے حج میقاتی ہونا شرط ہے تو پھر جواز تمتع کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، ملا علی قاری اپنی مناسک میں ماتن کا قول نقل کرتے ہیں:

وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا" ملا علی قاری اس قول کی شرح میں لکھتے ہیں: وفيه أن هذا القيد سهو ظاهر إذ التفويض المذكور في كلام المشائخ مقيد بالإفراد والقران لا غير (۱؍۹۱ فتاوی مظاہر علوم) (مولانا خلیل احمد کی بات یہاں مکمل ہوئی)

ملا علی قاری کی مندرجہ شرح والی عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ملا سندی نے لباب میں تفویض کے ضمن میں "متمتعا" کی جو صراحت کی ہے وہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ ان کا سہو ہے کیونکہ مشائخ کے کلام میں جو تفویض کی عبارت ملتی ہے اس میں صرف افراد اور قران کی تفویض ہے نہ کہ تمتع کی۔ چنانچہ ملا علی قاری نے اس کے بعد کلام المشائخ سے وہ عبارت نقل کی ہے، جس میں تفویض مقید بالقران والافراد ہے۔ ملاحظہ ہو (شرح اللباب ص ؍۲۶۰)

اس کے بعد ملا علی قاری نے فتاوی قاضی خاں کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے حج عن الغیر کی صورت میں تمتع کے جواز کا شبہ پیدا ہو سکتا تھا، اس لئے ملا علی قاری نے اسے ذکر کرکے پیدا ہونے والی غلط فہمی کو دور کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وأما ما في فتاوى قاضي خان من التخيير بحجة أو عمرة أو حجة أو بالقران فلا دلالة على جواز التمتع إذ الواو لا تفيد الترتيب فيحمل على حجة و عمرة بأن يحج أولا عنه ثم يأتي بعمرة له إيضا فتدبر فإنه موضع خطر (شرح اللباب ۲۶۰)۔

فتاوی قاضی خاں کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ حج عن الغیر میں آمر، مامور کو اختیار دے کہ، یا تو حج کر

لو، یا عمرہ اور حج کرلو، یا قران کرلو (عمرۃ و حجۃ) سے تمتع کی گنجائش نہیں نکل سکتی کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ کہ ترتیب کے لئے، اس لئے اس کو "حجۃ وعمرۃ" پر محمول کیا جائے گا، یعنی مامور پہلے آمر کی طرف سے حج ادا کرلے پھر آمر کی طرف سے عمرہ بھی ادا کرے (فیحمل علی حجة و عمرة بأن یحج أولا عنه ثم یاتی بعمرة له أیضا) ملا علی قاری نے آگے یہ جملہ بھی بڑھا دیا کہ: فتدبر فإنه موضع خطر" جس سے اشارہ مقصود ہے کہ قاضی خاں کے ظاہر کلمات سے کوئی جواز مستنبط نہ کرے، چنانچہ انہوں نے اس کو پرخطر مقام قرار دیا۔

(ب) اوپر کے پورے بحث کی روشنی میں ظاہر ہے یہی کہا جائے گا کہ آمر کی صریح اجازت کے بعد بھی تمتع نہ کرنا ہی احوط وارجح ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دے گا۔ اس صورت میں بھی تمتع نہ کرنا ہی احوط وارجح ہوگا کیونکہ جب صراحۃً اجازت ہونے کی صورت میں، احوط وارجح عدم جواز تمتع ہے تو ظن غالب کی صورت میں گو احکام وہی ہوا کرتے ہیں جو یقین کی صورت میں، پھر بھی یہاں، احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ تمتع نہ کیا جائے۔

(د) اگر مامور بالحج، خلاف احوط وارجح باذن الآمر تمتع کر ہی لے تو دم تمتع مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر بدون اذن الآمر تمتع کیا ہے تو اس صورت میں مخالفت آمر کی بنا پر پورے حج کے نفقہ کا بھی ضامن ہوگا، اور دم تمتع تو ہر حال میں مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا۔

ولو أمره بأن یحج عنه فاعتمر ضمن لأنه خالف ولو اعتمر ثم حج من مكة یضمن النفقة (بدائع ۲ر۲۱۴)

اور دم تمتع، مامور کے مال سے ہوگا اس سلسلے میں درمختار کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

ودم القران والتمتع والجنایة علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا یصیر مخالفا (درمختار مع الشامی ۲ر۲۳۸)

(ھ) حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت کے بعد بھی احوط وارجح یہی ہے کہ وہ تمتع نہ کرلے۔ لیکن حج بدل کرنے والا جسے حکومت کے نظم وقانون کے تحت، ایام حج سے بہت پہلے، حج کا سفر کرنا پڑتا ہے اور اس صورت میں اسے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا گو دشوار ہو تو اس کے لئے فقہاء کرام نے حیلہ شرعی پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

مامور بالحج طول احرام سے بچنے کے لئے اپنے گھر سے روانہ ہوتے ہوئے چند روز جدہ میں قیام کرنے کی نیت کرے، اور اس سفر کو جدہ کا سفر قرار دے اور راستہ میں نہ عمرہ کا احرام باندھے، نہ حج کا، نہ اپنی طرف سے، نہ آمر کی طرف سے، اور بغیر احرام باندھے چند روز کے بعد جدہ کے قیام سے فارغ ہو کر مکہ مکرمہ چلا جائے اور عمرہ وغیرہ کچھ نہ کرے۔ صرف طواف وغیرہ بدون احرام کے کرتا رہے اور حج کا وقت آنے پر جدہ آکر حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے۔

یہ حیلہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ نے مامور بالحج کے طول احرام سے بچنے کے لئے تحریر فرمایا ہے (فتاوی مظاہر العلوم ۱/۹۰)۔

مذکورہ بالا حیلہ فقہ کی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ البحر الرائق کے حاشیہ پر جو درج ذیل عبارت ہے اس سے یہ چیز مفہوم ہوتی ہے: فینبغی التفصیل وهو أن يجاوز الميقات بلا إحرام قاصدا البستان ثم دخل مكة ثم خرج إلى الحل وقت الإحرام فأحرم من الميقات عن الآمر يجوز لأنه صار آفاقيا (حاشیۃ ابن عابدین علی البحر ۲/۳۱۸، شامی ۲/۲۱۱)۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع نہ کرنا احوط وارجح ہوگا۔ اس لئے کہ اگر میت پر حج فرض تھا تو حج بدل کرنے والا صرف حج ہی کرے نہ کہ تمتع، تاکہ اس کا حج، آفاقی ہو سکے اور سفر صرف مامور بہ کے لئے۔ اور یہ اسی وقت ہو سکے گا جب کہ وہ پہلے عمرہ نہ کرے۔ اور اگر وہ عمرہ کر لیتا ہے، تو اس کا سفر عمرہ ہی کے لئے مانا جائے گا، گو بعد میں وہ حج کر لے، کیونکہ فقہاء نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ: أن الأمر بالحج تضمن الأمر بأمور بالحج بنفسه ومن بلده و بماله و بركوب أكثر الطريق ويجعل السفر له و بإفراد السفر له و بإحرامه من الميقات فلو أخل بواحد فهو مخالف (بغیۃ المناسک ص/۱۷۹)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر میت نے حج کی وصیت کی ہے اور اس کے پاس مال بھی موجود ہے تو اس کی یہ وصیت اور اس کا یہ امر بالحج بھی چندان امور کو متضمن ہوگا جن کا ذکر مذکورہ بالا عبارت میں ہوا، حج بدل کرنے والے کے لئے جو میت کی وصیت اور اس کے امر بالحج کی تنفیذ کے لئے جا رہا ہے، اسے بھی ان مذکورہ بالا امور کا جن کا ذکر "بغیۃ" کی عبارت میں ہوا ہے، خیال رکھنا ضروری ہوگا، اگر ان میں سے کسی بھی امر میں خلل ہوگا تو مخالفت آمر کا تصور نا گزیر ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع نہ کرنا احوط وارجح ہوگا۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

حج کرنے والی عورت، حیض ونفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیونکہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے، یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے، یا نفقہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، اگر وہ طواف زیارت کئے بغیر وطن واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہے گا۔ دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا نا قابل عمل، کیونکہ اس میں استطاعت نہیں، یا قانونی رکاوٹیں واپس آنے میں حائل ہیں۔

(الف) ان امور مذکورہ بالا کے ہوتے ہوئے بھی اس عورت کیلئے شرعاً حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کی اجازت نہیں دی جا سکتی، کیونکہ حالت حیض وغیرہ میں طواف زیارت کی حرمت، دو امور کی وجہ

سے ہے، ایک تو اس کے لئے اس حالت میں دخول مسجد جائز نہیں۔ دوسرے یہ کہ طواف کے لئے طہارت واجب اور شرط ہے، بغیر طہارت کے طواف جائز نہیں ہوسکتا، فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے: الحاصل أن حرمة الطواف لوجهين دخولها المسجد و ترک واجب الطواف فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر (فتح القدیر ۲/ ۴۳۸)۔

(ب) اگر عورت حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرہی لے باوجودیکہ وہ منہی عنہ ہے، وہ طواف لازم الإعادہ ہوگا، اگر اعادہ نہ کرسکی تو اس پر دم جنایت کے طور پر بدنہ ذبح کرنا ہوگا اور اس طرح اس کا حج مکمل ہوجائے گا، علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں: فإن طافت، كانت عاصية لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعد، كان عليها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۲/ ۴۳۸)۔

اور علامہ شامی رقم طراز ہیں: عن منسک ابن أمير الحاج لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا، يقال لها: لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت و طفت، أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة، وهذه مسئلة كثيرة الوقوع تتحير فيها النساء (شامی ۲/ ۲۵۲)۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اگر عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے گی تو گنہگار ہوگی، لیکن اس کا رکن فرض ادا ہوجائے گا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا۔

(ج) حالت ناپاکی میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں بدنہ کا ذبح واجب ہوگا، بکرا نا کافی ہوگا۔ درمختار میں ہے: وتجوز الشاة (في الحج) في كل شيء إلا في طواف الزيارة (جنبا) أو حائضا (درمختار مع الشامی ۲/ ۳۴۳)۔

(د) دم کی ادائیگی اور جانور کا ذبح ہونا حرم مکی میں ضروری ہے، حرم مکی کی حدود سے باہر یا اپنے مقام پر اس دم کا ادا کرنا صحیح نہیں۔ درمختار میں ہے: ويتعين الحرم للكل (درمختار مع شامی ۲/ ۳۴۴)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں، خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا، اگر انتقال ایسے مقام پہ ہوا ہے کہ وہاں سے مکہ مکرمہ کی مسافت، مدت سفر جتنی ہے اور اس کا شہر خواہ مدت سفر کی مسافت سے کم پر ہو، یا زیادہ پر، لیکن اس عورت کے لئے اس مقام میں، یا اس سے کسی قریبی مقام میں ٹھہرنا ممکن ہو تو یہ عورت کے حق میں احصار ہوگا، اور اس وجہ سے وہ آگے مکہ مکرمہ نہیں جاسکتی اور نہ ہی وہ عمرہ یا حج کرسکتی ہے۔

اور اگر اس کے برعکس صورت ہو، یعنی مقام موت زوج اور مکہ مکرمہ کے درمیان کی مسافت، مدت سفر کی مسافت سے کم ہے، یا یہ کہ شوہر کا انتقال مکہ مکرمہ ہی میں ہوا ہو تو اس صورت میں عورت پر احصار کا حکم نہ لگے گا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ عورت تمام اعمال حج وعمرہ انجام دے سکے گی۔

بغیۃ المناسک میں ہے: ومنه (من الإحصار) موت المحرم للمرأة في الطريق أو زوجها إذا

كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (ص؍۱٦٧)۔

شرح اللباب اور شامی میں بھی اس جیسی بات ملتی ہے۔ (دیکھئے شرح اللباب ص؍۲۳۳ اور شامی ۲؍۳۲۰)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا، ایام حج سے اتنی مدت پہلے مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو اگر مکہ مکرمہ اور منیٰ دونوں میں اقامت کی مدت مجموعی طور پر ۱۵ روز ہو جاتی ہے تو وہ مقیم شمار ہوگا، کیونکہ اب مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھ کر منیٰ سے متصل ہو چکی ہے اور مکہ مکرمہ اور منیٰ دونوں، دو جگہ متصور نہیں ہوتیں۔ بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ منیٰ، اب مکہ ہی کا ایک محلہ بن چکا ہے چنانچہ منیٰ کا علاقہ حی العزیزیہ کے ذیل میں آتا ہے، بلدیہ بھی ایک ہے اس لئے منیٰ کو اب مکہ مکرمہ سے الگ اور علیحدہ تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہاں دو علیحدہ شہروں اور مستقلاً دو مختلف مقامات پر ملا کر مجموعی طور پر اگر ۱۵ یوم اقامت کی نیت ہو تو وہ شرعاً مقیم نہ ہوگا جیسا کہ ماضی میں منیٰ اور مکہ مکرمہ کا یہی حکم تھا۔ لیکن اب حالات کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی آ چکی ہے۔

فقہاء کرام کی عبارتوں سے یہ مفہوم واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو مختلف جگہوں میں مجموعی طور پر ۱۵ یوم اقامت کی نیت کرتا ہے تو وہ مقیم نہ ہوگا، بلکہ مستقلاً ایک شہر میں پندرہ یوم کی اقامت کی نیت ضروری ہے۔ ہاں پندرہ یوم اقامت کی نیت دو ایسی جگہوں میں کرے کہ ان میں ایک جگہ اصل ہو اور دوسری اس کے تابع اور ماتحت۔ تو اس صورت میں دونوں میں ملا کر بھی مجموعی مدت اقامت اگر پندرہ یوم ہو جاتی ہے تو یہ نیت اقامت معتبر ہوگی، اور وہ شخص مقیم ہوگا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں: وفي المفيد والتحفة هذا إذا كان كل واحد منهما أصلا كمكة ومنى أو كالكوفة والحيرة فإذا كان أحدهما تبعا للآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة، يصير مقيما لأنهما مكان واحد (عینی شرح الہدایہ ۲؍۹۷۵)۔

علامہ عینی نے اگرچہ مکہ و منیٰ دونوں کو دو مستقل جگہ شمار کیا ہے، لیکن یہ اس زمانہ کے اعتبار سے تھا، آج کل کے حالات میں منیٰ چونکہ مکہ مکرمہ کے تابع ایک محلہ بن چکا ہے، اس لئے اب دونوں جگہیں ایک ہی مقام کے حکم میں ہوں گی اور اب دونوں میں مجموعی طور پر ۱۵؍ یوم کی نیت اقامت سے وہ شخص مقیم ہوگا۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات، فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے۔ یہ صورت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر ادا کرے تو یہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔

مذکورہ بالا دونوں میں سے دوسری صورت اختیار کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں حرمین کی جماعت اور مجمع کی رعایت میں امام مسجد کی وہ اقتدا کرے گا۔ جیسا کہ حرمین کی جماعت اور مجمع کی رعایت اسی

میں وہ عصر کی نماز مثل اول پر ادا کرتا ہے۔ اور وتر میں وہاں کے امام مسجد کی اقتدا کی اجازت بعض فقہاء احناف نے دی بھی ہے۔ البحرالرائق میں ہے:

وجوزه أبو بكر الرازی ويصلی معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده (۳۹/۲)۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ابوبکر رازی نے اقتدا کی اجازت دی ہے، اور درمیان وتر میں سلام پھیرنے کے بعد بھی حنفی مقتدی، اپنی بقیہ نماز وتر (**یعنی ایک رکعت**) امام کی اقتدا میں پوری کرے گا، کیونکہ درمیانی سلام کی وجہ سے اس کا امام نماز سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لئے گویا اس نے مکمل نماز بغیر فصل کے ہی ادا کر لی۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا عبدالقیوم پالنپوری
جامعہ نذیریہ کاکوسی، گجرات

۱؍۲۔ حدود حرم سے باہر رہنے والے جو لوگ حج وعمرہ کی نیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کی مشہور روایت اور امام مالکؒ کے صحیح قول میں ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں۔

(اسی طرح جو اہل مکہ اور حدود حرم یا حل میں رہنے والے کسی ضرورت سے میقات سے باہر جائیں تو ان کے لئے بھی واپسی پر میقات سے احرام باندھ کر ہی آگے بڑھنا ضروری ہے)، البتہ امام شافعیؒ کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت میں اور امام زہریؒ، حسن بصری اور ابن وہب اور اصحاب ظواہر کے نزدیک میقات سے بلا احرام گذرنا جائز ہے، جیسا کہ حضرت علامہ شیخ الاسلام شبیر احمد عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

قوله ممن أراد الحج والعمرة الخ ، استدل بمفهومه على أن الإحرام يختص بمن أراد الحج والعمرة، ففهومه أن المتردد إلى مكة بغير قصد الحج و العمرة لا يلزمه الإحرام وقد اختلف العلماء في هذا، فمذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول ومالک في رواية وابن وهب و داؤد بن علي و أصحابه الظاهرية: أنه لا بأس بدخول الحرم بغير إحرام، و مذهب عطاء والليث بن سعد و الثوري وأبي حنيفة واصحابه ومالک في رواية وهي قوله الصحيح والشافعي في المشهور عنه واحمد وأبي ثور والحسن بن حي لا يصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل إلا بالإحرام ، فإن لم يفعل أساء ولا شئ عليه عند الشافعي وأبي ثور وعند أبي حنيفه عليه حج أو عمرة (فتح الملہم ۳؍۲۱۱-۲۱۲)۔

عبارت مذکورہ کے مفہوم سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ احرام اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو آدمی حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر مکہ کا آنا جانا رکھے، اس پر احرام لازم نہیں ہے، اور اس بابت علماء کا اختلاف ہے، زہری، حسن بصری، امام شافعی (ایک قول کے مطابق) اور امام مالک (ایک روایت کے مطابق) اور ابن وہب نیز داؤد بن علی اور ان کے ظاہری اصحاب، ان سب کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے اندر بغیر احرام داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور عطاء، لیث بن سعد، ثوری، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالکؒ (قول صحیح کے مطابق)، امام شافعی (مشہور قول کے مطابق)، امام احمد وابوثور اور حسن بن حی، ان سب کا مذہب یہ ہے کہ جو لوگ میقات سے باہر رہتے ہیں، ان کے لئے بغیر احرام حرم کا داخلہ درست نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرے تو امام شافعی وابوثور کے نزدیک برا تو کیا مگر اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسے شخص پر حج یا عمرہ لازم ہے۔

جولوگ حدودمیقات سے باہر رہتے ہیں،اسی طرح وہ اہل مکہ، جو بغرض تجارت یا کسی مجبوری میں حدودمیقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہیں،ایسے لوگوں کے لئے اصل حکم یہ ہے کہ جب بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرے کا احرام لازم ہے،لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ اور بکثرت آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام میں حرج ومشقت ہے،اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے(تجویز۲ چھٹا فقہی اجتماع دیوبند)۔

۳۔ مکی اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا مکروہ ہے،جیسا کہ صاحب زبدۃ المناسک حضرت مولانا شیر محمد سندھیؒ نے تحریر فرمایا:''کہ مکی اشہر حج میں جمع نہ کرے،بصورت قران یا بصورت تمتع اگر چہ تمتع منعقد نہ ہو،البتہ انعقاد کی صورت میں دم جبر بھی ہوگا اور ممانعت ہر صورت میں باقی...پس جاننا چاہئے کہ مکی اشہر حج میں عمرہ کرلے پھر حج کرلے یہ تو سب کے نزدیک ممنوع ہے،یہ بھی ان علماء کے نزدیک جو مکی کے عمرہ (سے تمتع) کے منعقد ہونے کے قائل ہیں،وہ اس پر دم جبر لازم کہتے ہیں،اور جو منعقد ہونے کے قائل نہیں ہیں وہ دم جبر کا حکم نہیں فرماتے...عدم انعقاد کو جواز لازم نہیں...اس لئے علماء نے فرمایا ہے کہ مکی کو اشہر حج میں عمرہ نہ کرنا چاہئے اور عمرہ کرے تو حج نہ کرے اور اشہر حج کو عمرہ سے خالی رکھے(زبدۃ المناسک ۲/۲۱-۲۲-۲۳)۔

اور حضرت مفتی لاجپوری صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

اگر (حلی یا مکی کا) اسی سال حج کا ارادہ ہے تو عمرہ کرنا مکروہ ہے،اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں...زبدۃ المناسک میں ہے،مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) اور جو شخص کہ اشہر حج سے پہلے سے مقیم مکہ ہے(جیسے کہ آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہوکر مکہ مکرمہ میں رہا ہو،پھر اس پر اشہر حج آگئے) ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں(زبدۃ المناسک ۲/۲۵۵،فتاویٰ رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

۴۔ مکی اشہر حج میں کسی ضرورت سے میقات سے باہر جائے اور اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اگر اس سے ممکن ہو تو میقات سے حج کا ہی احرام باندھے،یا میقات سے عمرہ کا احرام باندھ لے اور حج کے ارادہ کو ختم کردے اور اگر اس نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی ادا کیا تو اکثر احناف کے نزدیک تمتع منعقد ہوجانے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا،لیکن علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ تمتع منعقد نہیں ہوگا لہذا دم جنایت بھی واجب نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإذا خرج (المكي) إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي، قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج ، وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران... وقول المحبوبي هو الصحيح ، نقله الشيخ الشلبي عن الكرماني ، شرنبلالية، وإنما قيد بالقران ، لأنه لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لا يكون متمتعا

لأنہ ملمّ بأهله بين النسكين حلال إن لم يسق الهدى وكذا إن ساق الهدى لا يكون متمتعا... كذا فى النهاية عن المبسوط، هذا صريح فى أن أهل مكة ومن فى حكمهم لا يتصور منهم التمتع ويتصور منهم القران لكن مع الكراهة للإخلال بميقات أحد الإحرامين، ثم رأيت مثل ذلك أيضا فى كافى الحاكم... ونصه وإذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة، فاعتمر فيها من عامة وحج لم يكن متمتعاً وإن قرن من الكوفة كان قارنا (ردالمحتار ۲/۲۷۰ـ۲۷۲)۔

اگر مکی کوفہ کا سفر کرے اور قران کرے تو بغیر کراہت درست ہے، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور اس کا حج اس صورت میں میقاتی ہوگا تو وہ آفاقی کے درجہ میں ہوجائے گا، محبوبی کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کوفہ کا سفر ایام حج سے پہلے کرے اور اگر اس کے بعد سفر کرے گا تو اس کو قران سے منع کیا جائے گا...اور محبوبی کا قول ہی صحیح ہے، اس کو شیخ شلبی نے کرمانی سے نقل کیا ہے، اور قران کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر یہی مکی اشہر حج میں اسی سال عمرہ کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ حج وعمرہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے گھر میں اور گھر والوں میں رہے گا، اس حال میں کہ وہ حلال (غیر محرم) ہوگا، خواہ قربانی کا جانور اس نے حاصل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو، نہایہ میں مبسوط سے ایسا ہی نقل کیا ہے، اور اس سے یہ صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ اہل مکہ اور جو لوگ ان کے حکم میں ہوتے ہیں، ان کے حق میں تمتع ممکن نہیں ہے، ہاں قران ہوسکتا ہے اور وہ بھی کراہت کے ساتھ، اس لئے کہ اس کی طرف سے ایک احرام کی میقات کے حق میں خلل ضرور ہوگا، بعد میں ”حاکم“ کی کتاب ’الکافی‘ میں بھی مجھ کو یہی بات ملی، ان کے الفاظ یہ ہیں کہ اگر مکی کسی کام سے کوفہ جائے اور پھر اسی سال عمرہ کرے اور حج بھی تو متمتع نہیں ہوگا اور کوفہ سے قران کرے تو وہ قارن ہوگا (یعنی اس کا قران کرنا صحیح ہے)۔

اور صاحب عمدۃ الفقہ لکھتے ہیں: اس تیسری روایت کا ماحصل یہ ہے کہ اگر مکی نے حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کرلیا، پھر اسی سال حج کیا یعنی تمتع کیا اور عمرہ وحج کے افعال ادا کئے، اس کا تمتع باطل ہوجائے گا یعنی وہ شرعاً متمتع نہ ہوگا بلکہ اس کا عمرہ بھی مفرد ہوگا اور اس پر کوئی جزاء واجب نہ ہوگی (عمدۃ الفقہ: مولانا زوار حسینؒ ۴/۲۸۰)۔

۵۔ راجح یہ ہے کہ تمتع کرنے والے آفاقی کے لئے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرنا جائز ہے (کذا فی فتاوی محمودیہ)، فتاوی رحیمیہ کے حاشیہ میں لکھا ہے:

مسئلہ اختلافی ہے، دونوں طرف دلائل ہیں، مگر معلم الحجاج میں جس قول کو اختیار کیا ہے وہ راجح معلوم ہوتا ہے، لہذا اگر اس پر عمل کرے تو قابل مواخذہ نہ ہونا چاہئے، خصوصاً اس زمانہ میں، معلم الحجاج کے حاشیہ میں حضرت مفتی سعید احمد صاحب نے لکھا ہے:

قال فى اللباب ولا يعتمر قبل الحج، قال القارى فى الشرح وهذا بناء على أن المكى ممنوع من العمرة المفردة أيضا، قد سبق أنه غير صحيح، بل أنه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقى غير ممنوع من العمرة، فجاز له تكرارها، لأنها عبادة مستقلة

کالطواف ا ھ (فتاویٰ رحیمیہ ۶/۳۹۷۔۳۹۸)

(لباب میں ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے، ملاعلی قاری شرح میں کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ مکی کو تبعاً عمرہ سے بھی منع کیا گیا ہے، اور گذر چکا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو تمتع اور قران سے منع کیا گیا ہے، اور ہر متمتع آفاقی ہے جس کے لئے عمرہ منع نہیں ہے، لہذا اس کے لئے عمرہ کی تکرار بھی جائز ہے، کیوں کہ عمرہ طواف کی مانند ایک مستقل عبادت ہے)۔

۶۔ جو مرد یا عورت اتنے معذور یا مریض ہوں کہ جمرات تک پیدل یا سواری سے نہ جا سکتے ہوں تو ان کی طرف سے ان کے امر سے دوسرا شخص نیابۃً رمی کرلے تو صحیح ہے، بغیر عذر محض کسل، آرام پسندی یا ازدحام کے خوف کی وجہ سے مرد یا عورت کا کسی دوسرے کو نیابۃً رمی کے لئے بھیجنا درست نہیں ہے، ان پر ترک رمی کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے:

رمی جمار بوجہ مرض وضعف شدید کہ کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکے اور پیدل یا سواری پر بھی وہاں تک پہنچنا دشوار ہو تو دوسرا آدمی اس کی طرف سے رمی کرسکتا ہے (معلم الحجاج ۱/۲۰۱) لیکن ازدحام کی وجہ سے دوسرا رمی نہیں کرسکتا ہے، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوگا رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا...معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (۵/۲۳۵۔۲۳۶)۔

۷۔ جن لوگوں کو حالت احرام میں پکڑ کر حکومت ان کو ان کی جائے ملازمت یا اقامت واپس بھیج دیتی ہے، یہ لوگ بھی محصر کے حکم میں ہیں، چنانچہ عمدۃ الفقہ میں اسباب احصار میں سے تیسرا سبب قید ہونا یا بادشاہ کا منع کرنا (اگر چہ اس کا منع کرنا احرام باندھ لینے کے بعد ہو) بتایا ہے، لہذا یہ لوگ بھی محصر ہی ہیں، دوسرے محصر کی طرح ان کا احرام بھی ختم کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ ان کے لئے جائز ہے کہ وہ احرام کھولے بغیر اپنی جائے ملازمت یا اقامت میں رہیں یہاں تک کہ وہ مانع زائل ہو جائے پھر مانع دور ہو جانے کے بعد اگر حج انکو مل سکے تو بہت اچھا، پس وہ افعال حج ادا کر کے حقیقی طور پر احرام سے باہر (حلال) ہو جائیں، اور اگر ان کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ کے افعال یعنی طواف وسعی کر کے اور حلق کرا کر حکمی طور پر حلال ہو جائیں، اور ان پر ہدی واجب نہیں ہے، یہ حکم محصر بالحج کا ہے، اور اگر عمرہ کے احرام کی حالت میں محصر ہوئے ہیں تو عمرہ پر قدرت حاصل ہوتے ہی ان کا احصار زائل ہو جائے گا۔

اور اگر زوال احصار کے انتظار میں دقت ہو اور ہدی کے ساتھ جلد حلال ہونا چاہتے ہیں یا جلد احصار زائل ہونے کی کوئی امید نہیں تو ہدی کے ذریعہ حلال ہو جائیں، پس اگر صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا تو کسی شخص کو ایک ہدی یا اس کی قیمت دے کر حرم میں بھیجے تا کہ وہ اس قیمت سے وہاں پر ہدی خریدے اور اس کو امر کرے کہ اس کی طرف سے حدود حرم میں ہدی ذبح کرلے، اور اگر قران کا احرام باندھا ہے تو دو ہدی بھیج کر حدود حرم میں ذبح کرائے، امام صاحبؒ کے نزدیک قربانی کے دن سے پہلے محصر بالحج کی ہدی کو بھی ذبح کرنا جائز ہے، اور وہ محصر حدود حرم میں نہیں

ہے تو ہدی کے ذبح کرنے کے بعد احرام سے باہر ہونے کے لئے حلق یا قصر شرط نہیں ہے، محض ہدی کے ذبح ہوتے ہی محصر کا احرام کھل جائے گا، اور اگر محصر مکہ یا حدود حرم میں ہے تو اس پر ذبح ہدی کے ساتھ حلق یا قصر کرنا بھی بالاتفاق ضروری ہے، اور ہدی سے حلال ہونے کی صورت میں محصر بالحج پر ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا واجب ہے، اور قارن محصر پر دو عمرے اور ایک حج اور محصر بالعمرہ پر ایک عمرہ کی قضا واجب ہے (عمدۃ الفقہ ۶۱۳/۴ تا ۶۲۴ بحذف وتغییر)۔

۸۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جو مفتی بہ ہے، متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس کے ترک سے دم واجب ہو جاتا ہے، اور امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور ضرورت شدیدہ کے متحقق ہونے کے وقت اپنے مذہب کے غیر راجح قول یا دوسرے مسلک پر فتویٰ دینا اور عمل جائز ہے، لہذا جن لوگوں کو ان واجبات میں ترتیب قائم رکھنا سخت دشوار ہو ان کے لئے صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے، محض سہولت کی بنا پر صاحبینؒ کے قول پر عمل کی اجازت نہیں ہے۔

۹۔ (الف، ب، ج) حج بدل کرنے والا جہاں تک ممکن ہو حج افراد کرے یا قران کرے، تمتع نہ کرے، لیکن اگر آمر کی اجازت سے خواہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو تمتع بھی درست ہے، آمر کی دلالۃً یا صراحۃً اجازت کے بغیر تمتع درست نہیں ہے، اس زمانہ میں عموماً تمتع ہی لوگ کرتے ہیں اور آمر کی طرف سے بھی کوئی پابندی نہیں ہوتی ہے، لہذا تمتع کی دلالۃً اجازت سمجھی جائے گی، الا یہ کہ کوئی آمر صراحۃً ممانعت کردے تو تمتع درست نہیں ہے، بہتر یہی ہے کہ صراحۃً آمر سے تمتع کی اجازت لے لے۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر مامور کے تمتع کرنے کی صورتوں میں دم تمتع حج بدل کرنے والے ہی پر واجب ہوگا، البتہ آمر اگر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو درست اور جائز ہے، مطالبہ کرنا درست نہیں ہے۔

(ہ) حج بدل عن المیت کی صورت میں بھیجنے والے یا وصی یا ورثاء کی اجازت سے مامور تمتع کرسکتا ہے، اور اس صورت میں بھی دم تمتع حج بدل کرنے والے کو اپنے پیسوں سے ادا کرنا ہوگا، الا یہ کہ بھیجنے والا یا ورثاء بخوشی دم تمتع کی قیمت دیدیں تو جائز ہے۔

۱۰۔ الف: اگر طواف زیارت سے پہلے کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرکے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو، جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو موخر کرانا وغیرہ، اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوسکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اس کا رکن یعنی طواف زیارت ادا ہو جائے گا، شرعاً اس حالت میں اسے طواف زیارت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے گنہگار ہوگی، لیکن طواف زیارت ادا ہو جانے کی وجہ سے پوری طرح حلال ہو جائے گی اور اس پر ایک بدنہ یعنی بڑے جانور کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی اور اس دم جنایت کی قربانی بھی حدود حرم میں کرنی ضروری ہوگی، شامی میں لکھا ہے:

(تنبيه) نقل بعض المحشين عن منسك ابن أمير الحاج: لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت ، هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها، لا يحل لک دخول المسجد ، وإن دخلتِ وطفت أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة ، وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (ردالمحتار ۱۸۳/۲، نعمانیہ دیوبند)۔

بعض محشین نے ابن امیر حاج کی مناسک سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ واپسی کا ارادہ کرے اور عورت پاک نہ ہو سکے اور فتویٰ حاصل کرے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا منع ہے، اور اگر تو داخل ہو کر طواف کرے تو گناہ ہوگا مگر طواف ہو جائے گا ، اور تیرے اوپر ایک بڑے جانور کا ذبح کرنا لازم ہوگا یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جس میں عورتیں پریشانی کا سامنا کرتی ہیں۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور انتقال کی جگہ سے مکہ مکرمہ مسافت سفر یا اس سے زیادہ پر ہے (اور وہاں قیام ہو سکتا ہے) تو وہ عورت محصرہ ہے، اس کو وہاں عدت گذارنا ممکن ہو تو وہاں گذارے، ورنہ وطن واپس لوٹ جائے اور حرم میں ہدی کی قیمت بھیج کر ہدی ذبح کرائے اور ہدی کے ذبح ہونے کے بعد اس کا احرام کھل جائے گا۔

لو مات الزوج أو محرمها في الطريق فلا تتحلل إلا بالهدى (شامی ۲۵۳/۲)۔

اس صورت میں عمرہ کا احرام ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ وہ عورت محصرہ ہے، اور اگر عمرہ کے سفر میں عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور مکہ مکرمہ مسافت سفر سے کم پر ہے یا مکہ مکرمہ میں شوہر کا انتقال ہو جائے تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، عمرہ کے افعال مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران ادا کرنا صحیح ہیں، لہذا عمرہ ادا کر لے، اور اگر حج کے سفر میں عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور مکہ مکرمہ مسافت سفر سے کم پر ہے یا مکہ مکرمہ ہی میں قبل الحج شوہر کا انتقال ہو جائے تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے لیکن حج کے ارکان کی ادائیگی کے لئے عدت میں سفر ہونے کی وجہ سے عرفات جانے کی اجازت شرعاً نہیں ہے، لہذا وہ وقوف عرفہ کے وقت کے گذر جانے کے بعد بغیر ہدی حلال ہو جائے اور مکہ مکرمہ میں قیام ہونے کی صورت میں عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے تو اس کی بھی اجازت ہے، ان صورتوں میں (خواہ عورت محصرہ ہو یا محصرہ نہ ہو لیکن عرفات جانے کی اجازت نہ ہو) اگر عورت نے حج کے ارکان وافعال ادا کر لئے تو حج صحیح ہو جائے گا۔ عمدۃ الفقہ (۵۸/۴) میں لکھا ہے:

باوجود عدت کے اگر (عرفات) جا کر حج کر لیا تو جائز ہو جائے گا، لیکن گنہگار ہوگی۔ اور زبدۃ المناسک کے حاشیہ میں لکھا ہے:

فإن حجت وهي في العدة جازت بالاتفاق ، وكانت عاصية و العدة أقوى في منع الخروج من عدم المحرم حتى منعت ما دون السفر فإن لزمتها في السفر (غنیۃ ۲۳/۱)۔

عمدۃ الفقہ میں مولانا زوار حسین صاحب تحریر فرماتے ہیں:

محصرہ بعدت طلاق اور محصرہ بعدت وفات میں یہی فرق معلوم ہوتا ہے کہ عدت طلاق کی صورت میں مکہ معظمہ سے مسافت سفر پر ہونا نہ ہونا برابر ہے اور عدت موت کی صورت میں مکہ معظمہ سے مسافت سفر پر ہے تو محصرہ ہے ورنہ نہیں (عمدۃ الفقہ ۴/۵۹)

ثم هذا إذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها، و إلا فلا إحصار فيما يظهر (ردالمحتار ۲/۲۵۴)۔

اور حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب مدظلہ تحریر فرماتے ہیں: بحالت موجودہ محرم کے ساتھ بھی حج کے لئے عرفات جانے کی شرعاً اجازت نہیں۔

ومنها العدة، فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/۳۲۰)۔

ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کیلئے واپس جائے، عذر شرعی کی وجہ سے نہ جاسکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، یہ اصل مسئلہ ہے، مگر چونکہ حکومت کی جانب سے قانون سخت ہو گئے ہیں اور ناقابل برداشت دشواریوں کا سامنا ہے، اس لئے کتاب زبدۃ المناسک میں لکھا ہے کہ:

''اگر چہ مکہ معظمہ ہی میں ہو تو عرفات پر نہ جائے، بلکہ عمرہ کے افعال بجالا کر حلال ہو، اور چاہے تو فوت ہونے وقت وقوف عرفہ کے حلال ہو جائے، اس مسئلہ میں بہت ہی مشکل پیش آئے گی........ إلی قولہ...... تو یہ بھی معذور سمجھی جاوے، جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کی قضا کرنی ہوگی، پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا، واللہ اعلم، کسی کتاب معتبر میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی، لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی، غالباً کبیر میں کہیں عبارت تھی (زبدۃ ۲۴/۲۵، فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۸_۲۳۹)۔

۱۲۔ حج کے لئے جانے والا اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچا ہے کہ ۱۴ یوم مکہ مکرمہ میں قیام کرنا ہے اور پندرہویں دن ۸/ذی الحجہ کو منیٰ جانا ہے تو وہ مقیم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس بارے میں جواب یہ ہے کہ اگر حکومت سعودیہ نے منیٰ کی آبادی کو مکہ مکرمہ کے ساتھ لاحق کر دیا ہے اور مکہ مکرمہ کی بلدیت (کارپوریشن یا میونسپلٹی) کے ساتھ ملا دیا ہے تو منیٰ کی آبادی بھی مکہ مکرمہ کا ایک محلہ شمار ہوگی، اور یہ شخص مقیم رہے گا، اور اگر حکومت کے اعتبار سے اس کا انتظام مکہ مکرمہ سے علیحدہ ہے اور اس کا انتظام مکہ مکرمہ کے ساتھ ملحق نہیں تو یہ شخص مقیم نہیں ہوگا، چنانچہ فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے کہ:

''وطن اصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہو جانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا، دوسری آبادی اگر چہ متصل ہو مگر وہ دوسری آبادی ہے، دونوں کے نام الگ ہیں، حکومت اور کارپوریشن (میونسپلٹی، نگر پالیکا) نے دونوں آبادیوں کے حدود الگ الگ مقرر کئے ہیں، اس لئے وہ دونوں دو مستقل آبادیاں شمار ہوں گی، اور اگر متصل ہونے کی

وجہ سے کارپوریشن نے دونوں کو ایک کردیا ہو تو وہ آبادی شہر کا محلہ ہے اور وہ محلہ شہر کا جز ہے، لہذا اب اس سے تجاوز ہونے پر مسافرت کے احکام جاری ہوں گے۔

شامی میں ہے:

وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع موضع الإقامة كربض المصر وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ، فإنه في حكم المصر ، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح (شامی ۱/۷۳۲، فتاویٰ رحیمیہ ۶/۳۶۴)۔

۱۳۔ حرم مکی میں جبکہ غیر حنفی امام وتر کی تین رکعت فصل کے ساتھ ادا کرتا ہے تو مقتدی حنفی کو جماعت چھوڑ کر تنہا وتر کی نماز ادا کرنی چاہئے، فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے:

الجواب: صحیح قول یہ ہے کہ اگر شافعی امام وتر دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی اس کی اقتداء نہ کرے، اسی میں احتیاط ہے۔ طحطاوی علی المراقی میں ہے:

وأن لا يقطع وتره بسلام على الصحيح (ص/۱۲۰، باب الوتر)۔

درمختار میں ہے: وصح الاقتداء فيه (في الوتر) بشافعي لم يفصله بسلام ، لا إن فصله (على الأصح) (درمختار ۱/۶۲۵، رحیمیہ ۶/۳۱۵)۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

عبداللطیف مظاہری
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، گجرات

۱۔ جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے، بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم محترم میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، بغیر احرام کے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے، یہی ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک ہے، البتہ امام مالک وشافعیؒ سے جواز کی روایت ہے، لیکن امام شافعیؒ سے عدم جواز کی روایت مشہور ہے۔

فبهذا قلنا إن سنة الله تعالى في عباده أن لا يدخل الحرم إلا حراما و بأن من سمعناه من علمائنا قالوا فمن نذر أن يأتي البيت يأتيه محرما بحج أو عمرة(قال) ولا أحسبهم قالوه إلا بما وصفت وان الله تعالى ذكر وجه دخول الحرم فقال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم و مقصرين (قال) فدل على وجه دخوله للنسك وفي الأمن وعلى رخصة الله في الحروب و عفوه فيه عن النسك. (الأم ۱۴۱/۲)۔

امام شافعی اپنی کتاب ''الأم'' میں فرماتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اللہ کا حکم اس کے بندوں کی بابت یہ ہے کہ بندے حرم کے اندر حالت احرام میں ہی داخل ہوں، اور اس لئے کہ ہم نے علماء سے یہ سنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی اس بات کی نذر مانے کہ وہ بیت اللہ کا سفر کرے گا تو اس کو حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ سفر کرنا ہوگا۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ انہوں نے یہ بات اسی وجہ سے کہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے حرم کے داخلہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''لقد صدق اللہ رسولہ...'' اس سے عبادت کے لئے اور امن کے حال میں داخلہ کا حکم اور جنگ کی حالت میں اور اس حال میں عذر کے حکم کا حال معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ تجارتی اغراض کی سہولت کی خاطر جمہور کے مسلک سے عدول جائز نہیں ہے، ہاں اگر اہل مکہ تجارتی اغراض اور دیگر ضرورتوں سے ان شہروں میں جائیں جو حدود حل میں داخل ہیں مثلاً جدہ، تو مکہ مکرمہ واپسی کے لئے احرام لازم نہ ہوگا جب تک کہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے۔

۳،۴۔ مکی کے لئے قران کی گنجائش نہیں ہے، رہا تمتع تو یہ مکی سے متصور ہی نہیں ہوسکتا، لہذا مکی اشہر حج میں عمرہ کرے یا میقات سے باہر جائے اور عمرہ کا احرام باندھ کر واپس آئے اور عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے پھر اسی سال حج بھی کرے تو شرعاً وہ متمتع نہیں ہوگا، کیونکہ مکی عمرہ کر کے اپنے اہل وعیال میں حلال ہوکر رہتا ہے جو کہ المام صحیح ہے، اور تمتع کے صحیح ہونے کے لئے حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح کا نہ ہونا شرط ہے، لہذا مکی سے تمتع کا تصور ہی نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کا عمرہ بھی مفرد ہوگا اور حج بھی مفرد ہوگا اور اس پر کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

وهذا قول ثالث لم أرمن صرح به لكن يدل عليه تصريح البدائع بعدم تصور تمتع المكي.... ثم رأيت مايدل على ذلك أيضا و ذلک ما في النهاية عن الأسرار للإمام أبو زيد الدبوسي حيث قال ، لا متعة عندنا ولا قران لمن كان وراء الميقات على معنى أن الدم لا يجب نسكا أما التمتع فإنه لا يتصور للإلمام الذي يوجد منه بينهما.. ثم رأيت مثل ذلک أيضا في كافي الحاكم الذي هو جمع كتب ظاهر الرواية و نصه إذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها من عامه و حج لم يكن متمتعا وإن قرن من الكوفة كان قارنا (شامی ۲/۱۹۸،عمدۃ الفقہ ۴/۲۸۰)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے۔

قال في اللباب ولا يعتمر قبل الحج و قال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا قد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع والقران و هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف (معلم الحجاج/ص۲۱۴)۔

۶۔الف،ب: رمی جمرات میں صرف مریض یا معذور کی نیابت ہوسکتی ہے، ہر شخص کی نیابت نہیں ہوسکتی، اور رمی کے بارے میں وہ شخص مریض یا معذور سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے، ہاں! اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کراسکتا ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۳۴، عمدۃ الفقہ ۴/۲۳۸، معلم الحجاج/ص۱۸۱)۔

۷۔ جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں یہ لوگ محصر کے حکم میں ہیں، اور ان کا احرام کھلنے کی صورت یہ ہے کہ یا تو وہ احصار کے زوال کا انتظار کریں اور احصار کے زوال کے بعد اگر حج مل سکے تو بہت اچھا ہے پس وہ افعال حج ادا کر کے حقیقی طور پر احرام سے حلال ہو جائیں، اور اگر اس کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ کے افعال یعنی طواف و سعی کر کے اور حلق کرا کر حکمی طور پر حلال ہو جائے اور اس پر ہدی واجب نہیں ہے، اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ حج کے احرام کی حالت میں محصر ہوا ہو، اور اگر عمرہ کے احرام کی حالت میں محصر ہوا ہو تو عمرہ پر قدرت حاصل ہوتے ہی اس کا احصار زائل ہو جائے گا اور اگر زوال احصار کے انتظار میں وقت ہو اور ہدی کے ساتھ جلد حلال ہونا چاہتا ہے تو یہ بھی جائز ہے تاکہ احرام میں زیادہ عرصہ تک رہنے کی تکلیف دور ہو جائے (عمدۃ الفقہ ۴/۶۰۷۔۶۱۱)۔

۸۔ ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفةؒ و كذا إذا أخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه في الوجهين و كذا الخلاف في تأخير الرمي و في تقديم نسک على

نسک کالحلق قبل الرمی و نحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح (ہدایہ ۱/۲۷۶)۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب چھوڑنے پر امام صاحبؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں ہوگا، اور ہمارے فقہاء متقدمین ومتاخرین اور ماضی قریب کے ارباب افتاء نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار فرمایا ہے جب کہ سوال میں مذکورہ اعذار ہر زمانے میں رہے ہیں، اور ہمارے زمانے میں اگر ان اعذار میں اضافہ ہوا ہے تو اسی کے مناسب حکومت کی طرف سے سہولتیں بھی مہیا کی گئیں ہیں۔ لہذا عام حجاج کے لئے محض سہولت کی خاطر ان اداروں میں رقم جمع کروانا جو ترتیب کا خیال نہیں رکھتے جائز نہیں ہے، ہاں! وہ معذورین جو دوسروں کے ذریعہ بھی اپنی قربانی نہیں کرواسکتے اور ان کے حق میں واقعۃً ضرورت شدیدہ کا تحقق ہو ان کے لئے صاحبینؒ کے قول پر عدم وجوب دم کا فتوی دیا جاسکتا ہے۔

۹۔ (الف، ب، ج) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت کے بغیر بالاتفاق تمتع نہیں کرسکتا اور آمر کی اجازت سے تمتع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ حتی الامکان آمر کی اجازت کے باوجود حج افراد ہی کرلے، لیکن اگر احرام کے لمبا ہونے کی وجہ سے پابندیاں نبھانا دشوار ہو تو آمر کی اجازت سے تمتع بھی کرسکتا ہے، اور اجازت بھی صراحۃً ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دلالۃً بھی کافی ہے، لہذا اگر کسی میت نے مطلقاً حج بدل کی وصیت کی ہو اور صراحۃً تمتع کی اجازت نہ دی ہو تو بھی ہمارے زمانے میں دلالۃً اجازت کے دیئے جانے کی وجہ سے تمتع کرسکتا ہے جب کہ احرام کے لمبا ہونے کی وجہ سے پابندیاں نبھانا دشوار ہو، اور اگر وارث اپنی طرف سے تبرعاً کسی کو حج بدل کے لئے بھیجے تو وارث کی اجازت کا اعتبار ہوگا۔

(د) تمتع باذن الآمر ہو یا بدون اذن الآمر بہر صورت دم تمتع مامور کے مال میں لازم ہوگا الا یہ کہ آمر اپنے مال میں سے دم تمتع کی اجازت دے تو آمر کے مال میں سے جائز ہے۔ (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶، احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)۔

(ھ) آمر کی اجازت سے گنجائش ہے۔

(و) اوپر تفصیل آگئی ہے۔

۱۰۔ (الف، ب، ج) سوال میں مذکورہ اعذار کی بنا پر حائضہ عورت سے طواف زیارت کے لئے وجوب طہارت کا حکم ساقط نہیں ہوسکتا کیونکہ آج کل جہازوں میں بعد کی تاریخوں میں نشست تبدیل کرائی جاسکتی ہے۔ حالت حیض میں طواف زیارت کرکے دم دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن اگر کوئی عورت حالت حیض میں طواف زیارت کرلے تو وہ پوری طرح حلال ہوجائے گی اور اس کے ذمے بدنہ (اونٹ یا گائے) کا ذبح کرنا واجب ہوگا، اور کفارہ دینے کے باوجود اس گناہ سے توبہ کرنا بھی لازم ہوگا۔

(تنبیہ) نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر حاج لو ھمّ الرکب علی القفول ولم تطھر فاستفتت ھل تطوف أم لا قالوا یقال لھا لا یحل لک دخول المسجد وان دخلت و

طفت أثمت و صح طوافک و علیک ذبح بدنة وهذه مسئلة کثیرة الوقوع یتحیر فیها النساء (شامی ۱۸۴/۲، عمدة الفقہ ۵۲۷/۴)۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو عدت کی حالت میں اسے حج وعمرہ ادا نہیں کرنا چاہئے بلکہ محصر کی طرح دم دے کر حلال ہو جائے، پھر حج وعمرہ کی قضا کرے، لیکن اگر عدت کی حالت میں حج کرلیا تو حج ادا ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی۔

ومع عدم عدة علیها مطلقاً أیة عدة کانت ابن ملک (قوله أیة عدة کانت) أی سواء کانت عدة وفات أو طلاق بائن أو رجعی (شامی ۱۴۶/۲، عمدة الفقہ ۵۸/۴، معلم الحجاج ص ۸۸)۔

۱۲۔ ایک آدمی ایسے وقت مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ آٹھ ذی الحجہ تک ۱۴ دن ہوتے ہیں اور آٹھویں ذی الحجہ کو پندرہواں دن ہے جس میں وہ منی جاتا ہے تو یہ آدمی مقیم ہے، کیونکہ منی کی آبادی اب مکہ مکرمہ سے متصل ہے لیکن اگر آٹھ ذی الحجہ تک ۱۳ دن ہوتے ہیں اور پندرھویں دن وہ عرفات جاتا ہے تو یہ آدمی مسافر ہوگا کیونکہ عرفات مکہ مکرمہ سے الگ ہے نیز وہاں آبادی نہیں ہے۔

۱۳۔ حرم مکی جس میں وتر کی نماز دو سلام سے ادا کی جاتی ہے، تو حنفی کے لئے وتر کی جماعت میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے، حنفی وتر کی نماز تنہا ادا کرے۔

وصح الاقتداء فیه (أی الوتر) بشافعی مثلا لم یفصله بسلام لا إن فصله علی الأصح. (درمختار علی الشامی ۴۴۸/۱، فتاوی رحیمیه ۳۱۵/۶)۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

خورشید احمد اعظمی
رگھوناتھ پورہ، مئو

مکہ مکرمہ "زادھا الله شرفا وعظما" جسے اللہ رب العزت نے ام القریٰ کی حیثیت بخشی ہے، اور جہاں وہ مقدس ومحترم بناء ابراہیمی ہے، جسے بیت اللہ شریف کہتے ہیں، اس بابرکت گھر کی عظمت اور اس کے تقدس واحترام کے سبب اللہ رب العزت نے زبان رسالت کے ذریعہ اس مقدس شہر کے اردگرد کچھ حدود اور مقامات کی تعیین کردی ہے، جنہیں میقات سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ہر چہار طرف سے آنے والے جو لوگ بھی اس حدود سے گذرتے ہوئے اس مقدس شہر میں داخل ہونا چاہتے ہیں وہ ان حدود پر پہونچ کر ایک خاص ہیئت یعنی حالت احرام میں ہی آگے بڑھیں۔ جو لوگ حج، یا عمرہ کے ارادہ سے آئے ہوں ان کے بارے میں تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ وہ بغیر احرام کے ان حدود سے تجاوز نہ کریں، بلکہ حالت احرام میں حرم مکی میں داخل ہوں۔

(۱) البتہ وہ لوگ جو حج، یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے اور کسی دوسرے مقصد سے اس مقدس شہر میں داخل ہونا چاہتے ہیں، کیا ان پر بھی احرام ضروری ہے؟۔ اس سلسلہ میں ائمہ کے درمیان مختلف اقوال ملتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:

(۲) حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آفاقی شخص کے لئے ہر حال میں دخول حرم مکی کے وقت احرام واجب ہے، خواہ وہ عمرہ، یا حج کے ارادہ سے داخل ہو رہا ہو، خواہ کسی اور مقصد، تجارت، یا زیارت کی غرض سے۔

ثم الآفاقي إذا انتهىٰ إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا۔

پھر جب آفاقی دخول مکہ کے ارادہ سے میقات پر پہونچے تو اس پر ضروری ہے کہ احرام باندھے، حج، یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، یا نہ رکھتا ہو، ہمارے نزدیک (ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

صاحب ہدایہ نے دلیل میں ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص بھی بغیر احرام میقات سے تجاوز نہ کرے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بیہقی کے حوالہ سے ایک حدیث کا ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر کے حوالہ سے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس کی سند جید ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

لا يدخل أحد مكة إلا محرما۔

(بغیر احرام کے کوئی بھی مکہ میں داخل نہ ہو) (نیل الأوطار ۲۸/۵)۔

نیز مسند امام شافعی رحمہ اللہ میں ابوالشعثاء کی ایک روایت ہے: أنه رأى ابن عباس رضي الله عنهما يرد

من جاوز المواقيت غير محرم (مسند شافعی ۱۶/۱)۔

(انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ اس شخص کو جو بغیر احرام کے میقات سے گذرتا واپس کر دیتے تھے)۔

ان جملہ احادیث مذکورہ میں چونکہ اطلاق ہے اور عموم ہے اس لئے اس میں قاصد حج وعمرہ اور انکا غیر سب شامل ہیں۔

صاحب ہدایہ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے کہ احرام کا وجوب اس بقعہ شریفہ کی تعظیم واحترام کی وجہ سے ہے، لہذا کوئی عمرہ وحج کے ارادہ سے داخل ہونا چاہے، یا کسی اور مقصد سے چونکہ اس بقعہ شریفہ کا قرب وجوار اسے حاصل ہوگا اس لئے اس پر احرام واجب ہے۔

(۲) امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ہر اس شخص کیلئے جو ان حدود سے تجاوز کرنا چاہتا ہے، اس پر احرام واجب ہے، البتہ وہ شخص جس کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہو، جیسے حطابین اور ان جیسے لوگ، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

(۳) اور یہی قول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

أما من لم يرد هما ومر بها فقال قوم كل من مر بها يلزمه الإحرام إلامن يكثر ترادادہ مثل الحطابين وشبههم وبه قال مالك رحمه الله۔

(بہر حال وہ شخص جو ان دونوں کا، یعنی حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور ان مواقیت سے گذرے تو ایک قوم نے کہا کہ ہر وہ شخص جو ان سے گذرے اس پر احرام لازم ہے، الا یہ کہ اس کی آمد ورفت زیادہ ہو، جیسے حطابین اور ان جیسے لوگ، اور یہی امام مالک رحمہ اللہ نے بھی کہا ہے) (بدایۃ المجتہد ۳۹۸/۱)۔

الروض المربع کی عبارت یہ ہے کہ:

ولا يحل لحر مسلم مكلف أراد مكة أو النسك تجاوز الميقات بلا إحرام إلا لقتال مباح أو خوف أو حاجة تتكرر كحطاب ونحوه۔

اور کسی بھی مکلّف مسلمان کے لئے جو مکہ کا ارادہ کرے، یا حج وعمرہ کا، بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا حلال نہیں ہے، مگر جائز قتال کے لئے، یا کسی خوف کی وجہ سے، یا کسی ایسی ضرورت سے جو بار بار پیش آئے، جیسے حطاب اور اس جیسے (الروض المربع ۴۶۵/۱)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا درست نہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی یہی نقل کیا ہے: "والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب" (فتح الباری ۵۹/۴، باب دخول الحرم ومكة بغير إحرام)۔

(۴) البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور اور صحیح قول یہ ہے کہ احرام اس شخص پر واجب ہے جو حج، یا عمرہ کے

ارادہ سے مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اور جو حج، یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا اس پر احرام واجب نہیں، وہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہو سکتا ہے۔

فالمشهور من مذهب الشافعي عدم الوجوب مطلقا وفي قول يجب مطلقا ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور مذہب علی الاطلاق عدم وجوب (احرام) ہے اور ایک قول کے مطابق احرام واجب ہے مطلقاً (یعنی حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو) (فتح الباری ۵۹/۴)۔

وأما من لا يريد حجا ولا عمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب، وحشاش وصياد ونحوهم أو لا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما (الإمام النووی فی شرح مسلم ۸۲/۸)۔

بہر حال جو کوئی حج، یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، تو اس شخص پر ہمارے صحیح مذہب کے مطابق دخول مکہ کے لئے احرام ضروری نہیں ہے، عام اس سے کہ وہ ایسی ضرورت کے لئے داخل ہو جو متکرر رہو، جیسے لکڑی، یا گھاس چننے والے، یا شکاری، یا ان جیسے لوگ، یا وہ حاجت متکرر نہ ہو، جیسے تجارت اور ملاقات وغیرہ۔

امام نووی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس عدم وجوب والے قول کو دوسری جگہ استحباب احرام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

وإلا إذا دخل مكة أو حرمها لحاجة لا تتكرر من تجارة أو زيارة ونحوهما ففي وجوب الإحرام بحج أو عمرة خلاف العلماء وهما قولان للشافعي أصحهما استحبابه والثاني وجوبه (نووی شرح مسلم ۷۲/۸)۔

ورنہ جب مکہ یا حرم میں داخل ہو کسی ایسی ضرورت سے داخل ہو جو بار بار پیش نہ آتی ہو، جیسے تجارت، یا ملاقات وغیرہ تو حج، یا عمرہ کے احرام کے واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور وہ دونوں قول ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کے، ان میں کا زیادہ صحیح احرام کا مستحب ہونا ہے اور دوسرا اس کا واجب ہونا ہے۔

امام شافعیؒ نے بیان مواقیت کے سلسلہ میں مذکورہ حدیث کے اس جملہ سے استدلال کیا جس کے الفاظ مبارکہ یہ ہیں:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج و العمرة (صحیح مسلم بشرح النووی ۸۳/۸)۔

انہوں نے "ممن أراد الحج والعمرة" کی قید کو احتراز پر محمول کیا ہے۔

نیز صاحب سبل السلام نے ایک عقلی دلیل بھی ذکر کی ہے کہ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حج اور عمرہ زندگی میں صرف ایک مرتبہ فرض، یا واجب ہے، ان لوگوں کے نزدیک جو عمرہ کو واجب کہتے ہیں، اب اگر ہر مرتبہ کے دخول مکہ پر عمرہ، یا حج کے احرام کو واجب کہا جائے تو حج، یا عمرہ کا عمر میں کئی دفعہ واجب، یا فرض ہونا لازم آئے گا جو متفق علیہ مسئلہ کے خلاف ہے۔

ولأنه قد ثبت بالاتفاق أن الحج والعمرة عند من أوجبها إنما تجب مرة واحدة فلو أوجبنا على كل من دخلها أن يحج أو يعتمر لوجب أكثر من مرة۔ (سبل السلام ۷۰۲/۱)۔

(اور اس لئے کہ بالاتفاق یہ بات ثابت ہے کہ جن لوگوں نے حج اور عمرہ کو واجب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک صرف ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، تو اگر ہم جو بھی اس میں داخل ہو اس پر حج اور عمرہ کو واجب کر دیں تو یقیناً ایک مرتبہ سے زائد واجب ہوگا)۔

جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا، اس کے لئے احرام واجب نہ ہونے کا قول اصحاب ظواہر، نیز امام زہری اور حسن بصری رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔

وفي رواية عن كل منهم لا يجب وهو قول ابن عمر والزهري والحسن وأهل الظاهر (فتح الباری ۵۹/۴)۔

(اور ان میں سے ہر ایک سے ایک روایت میں یہ ہے کہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ ابن عمر، زہری وحسن اور اہل ظاہر کا قول ہے)۔

جمہور علماء مجتہدین کا قول تو یہی ہے کہ دخول حرم مکی کے لئے احرام علی الاطلاق واجب ہے، بلکہ بقول امام نووی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اگر چہ واجب نہیں، لیکن مستحب یہی ہے کہ احرام کی حالت میں ہی میقات سے تجاوز کرے۔

(۲) ایسے حضرات کے لئے جنہیں اپنی مختلف ضروریات کے باعث تقریباً روزانہ، یا ایک سے زائد مرتبہ مکہ مکرمہ آمد و رفت کا اتفاق ہوتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کوئی دقت نہیں، اور اسی طرح امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے اقوال کے مطابق بھی کوئی پریشانی نہیں کہ ان کے وہاں بھی حاجات متکررہ کا استثناء موجود ہے، بدایۃ المجتہد ۳۹۸/۱، کی عبارت ہے:

"إلا من يكثر ترداده مثل الحطابين وشبههم وبه قال مالك رحمه الله۔

(مگر وہ لوگ جن کی آمد و رفت زیادہ رہتی ہے جیسے لکڑیاں چننے والے اور ان جیسے لوگ، اور اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں)۔

اور اسی طرح۔ الروض المربع ۴۶۵/۱، کی عبارت میں بھی استثناء موجود ہے:

إلا لقتال مباح أو خوف أو حاجة تتكرر كحطاب ونحوه۔

لہٰذا ائمہ ثلاثہ امام مالک وامام شافعی وامام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسے لوگوں کے لئے گنجائش ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوں۔

البتہ احناف کے یہاں وجوب احرام علی الاطلاق کا ذکر ملتا ہے اور اس سلسلہ میں کسی استثناء کا ذکر نہیں، سوائے اس شخص کے جو میقات کے اندر حل میں رہتا ہو، اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ حج، یا عمرہ کے علاوہ اپنی دوسری کسی ضرورت سے مکہ میں بغیر احرام بھی داخل ہو سکتا ہے۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته، لأنه يكثر دخوله مكة،

وفی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بین فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه یتحقق أحیانا فلا حرج۔ (ہدایہ ر ۱)۔

اور جو شخص میقات کے اندر ہو اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ضرورت سے بغیر احرام مکہ میں داخل ہو، اس لئے کہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بار بار ہوگا، اور ہر مرتبہ اس پر احرام واجب کرنے میں حرج بین ہے، لہذا وہ اہل مکہ کی طرح ہوگیا کہ ان کے لئے مباح ہے مکہ سے نکلنا اور پھر بغیر احرام اپنی ضروریات سے داخل ہونا، بخلاف اس کے جب کہ وہ نسک کا ارادے کرے، اس لئے کہ وہ کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا کوئی حرج نہیں۔

مجمع الأنہر میں ہے:

(ویحل لمن هو داخلها) المواقیت (دخول مکة) لحاجة لا للنسك (غیر محرم) لأن فی إیجاب الإحرام علیها فی کل مرة حرجا لأنه یکثر دخولها لحوائجه، فصار کالمکی بخلاف ما إذا دخل للحج۔

اور جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں ان کیلئے ضرورت کے تحت بغیر احرام کے مکہ جانا جائز ہے، حج اور عمرہ کے لئے جانا جائز نہیں اس لئے کہ بارہا ان پر احرام واجب کرنے میں حرج ہے کیوں کہ ضرورتوں کے تحت مکہ میں آمد و رفت بکثرت ہوتی ہے، لہذا وہ مکی کی طرح ہوگیا، اس صورت کے برعکس جب کہ وہ برائے حج مکہ جائے۔ (مجمع الأنہر ۱ر۲۶۶)۔

ایسے شخص کے لئے جو کسی ضرورت سے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہتا ہے ایک حیلہ کی صورت ملتی ہے کہ وہ میقات کے اندر مقامات حل میں سے کسی مقام کے ارادہ سے میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے، اور پھر جب مقام مقصود پر پہونچے گا تو وہ ان لوگوں کے حکم میں ہوجائے گا جو میقات کے اندر رہتے ہیں، اور جس طرح ان لوگوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے ویسے ہی اس کے لئے بھی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہوگا۔

وقیدنا بقصد مکة لأن الآفاقی إذا قصد موضعا من الحل کخلیص یجوز له أن یتجاوز المیقات غیر محرم وإذا وصل إلیه التحق بأهله ومن کان داخل المیقات فله أن یدخل مکة بغیر إحرام إذا لم یقصد الحج أو العمرة وهی الحیلة لمن أراد أن یدخل مکة بغیر إحرام۔

(اور قید لگائی ہم نے قصد مکہ کی، اس لئے کہ آفاقی جب حل میں سے کسی مقام کا ارادہ کرے، جیسے خلیص تو اس کے لئے بغیر احرام میقات سے گذرنا جائز ہے اور جب میقات میں پہونچ جائے گا تو اہل میقات کے ساتھ ملحق ہوجائے گا اور جو شخص میقات کے اندر رہتا ہو بلا ارادہ حج و عمرہ بغیر احرام مکہ جا سکتا ہے اور جو شخص بغیر احرام مکہ جانا چاہے اس کے لئے یہی حیلہ ہے) (البحر الرائق ۲ر۳۱۸)

لیکن موجودہ دور میں جب کہ ضروریات کی اس قدر فراوانی ہے کہ وقت تنگ ہوگیا ہے، یہ حیلہ مستقل ایک مسئلہ ہے اور اس کے اختیار کرنے میں خود حرج بین ہے۔

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ کے مذکورہ قول میں داخل میقات رہنے والوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی جو علت بیان کی گئی ہے، یعنی ہر ہر مرتبہ احرام واجب کرنے میں حرج کا واقع ہونا، جب کہ سبب احرام، یعنی عظمت بقعہ مبارکہ ہر ایک کے لئے برابر ہے، خواہ آفاقی ہو یا غیر آفاقی، اور قاصد حج وعمرہ ہو یا نہ ہو۔ اس علت پر غور کیا جائے تو یہ بہ نسبت پہلے کے آج کے لوگوں پر زیادہ صادق آتی ہے کہ ضروریات بڑھ گئی ہیں، وسائل آمد ورفت کی سہولت ہے، تیز رفتار سواریاں فراہم ہیں اور ایسے لوگ جو میقات سے باہر رہتے ہیں انہیں بھی بہ کثرت مکہ مکرمہ آمد و رفت رکھنی پڑتی ہے۔

لہٰذا مذکورہ علت اور موجودہ ضرورت و مجبوری کو سامنے رکھا جائے تو ایسے لوگوں کے متعلق جنہیں غایت درجہ مجبوری کی وجہ سے بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا پڑے بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہونی چاہئے، جب کہ ائمہ مجتہدین میں سے اکثر کے نزدیک حاجات متکررہ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ رخصت چونکہ بدرجہ مجبوری ہے اس لئے ایسے لوگوں تک ہی محدود ہونی چاہئے جن کی ضروریات بغیر دخول مکہ پوری نہ ہوسکیں، جیسے ٹیکسی ڈرائیور، اس لئے کہ تجارتی ضروریات کی تکمیل کے دوسرے ذرائع ٹیلیفون، فیکس، ذرائع حمل ونقل موجود ہیں، اور زیارت وملاقات کوئی ایسی شدید ضرورت نہیں ہے کہ روزانہ درپیش ہو، اس مقدس جگہ کی عظمت اور اس کا احترام ایک مسلمہ حقیقت ہے، جس کا لحاظ حتی الوسع ضروری ہے۔

(۳) مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے میں بقول دیگر مکی کے لئے تمتع وقران کے جواز وعدم جواز میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ہے اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر نے حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے: "يا أهل مكة لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم" (اے اہل مکہ تمہارے لئے تمتع نہیں ہے، آفاقی کے لئے حلال ہے اور تم پر حرام ہے)، اسی طرح حضرت طاؤس تابعی کا بھی قول ہے: "المتعة للناس لا لأهل مكة من لم يكن أهله من الحرم" (تمتع اہل مکہ کے لئے نہیں ہے، ان لوگوں کے لئے ہے جس کے اہل وعیال حرم میں نہ ہوں) (تفسیر ابن کثیر ۲۳۵/۱)۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا مذکورہ قول امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اپنی صحیح میں ایک حدیث کے ضمن میں نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: وأباحه للناس غير أهل مكة (صحیح بخاری مع الفتح ۴۳۳/۳)۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعي

اور اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، اور ان کے لئے صرف افراد ہے خاص کر (یا احناف کے نزدیک ہے) بخلاف امام شافعیؒ کے (ہدایہ ۲۴۳/۱)۔

البحر الرائق میں صراحت ہے:

ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها لقوله تعالى: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الإشارة إلى التمتع لا إلى الهدى بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا أن نفعله بخلاف الهدى فإنه علينا۔

(اہل مکہ اور جولوگ اس کے گردونواح میں رہتے ہیں، ان کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اللہ تعالی کے قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" کی وجہ سے، اور وہ اس بنا پر کہ (قواعد کی رو سے اسم اشارہ تمتع کی طرف لوٹے گا نہ کہ ہدی کی طرف، اس قرینہ کی بنیاد پر کہ وہ لام کے صلہ کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا استعمال اسی جگہ ہوتا ہے جس کا بجالانا ہمارے لئے آسان ہو، (اور وہ تمتع ہے) برخلاف ہدی کے کہ وہ تو ہمارے اوپر لازم ہوتا ہی ہے، (جبرا) (البحر الرائق ۲/۳۶۵)۔

مذکورہ اقوال کی روشنی میں یہ واضح ہوگیا کہ مقیم مکہ مکرمہ کے لئے صرف حج افراد کی اجازت ہے، تمتع اور قران کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر ان لوگوں نے تمتع، یا قران کیا تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام عبارتیں وضاحت کرتی ہیں کہ وہ حج تمتع یا قران صحیح ہوجائیگا، البتہ یہ ایک گناہ کا کام ہوگا اس لئے دم جبر لازم آئے گا۔

"إنهم لو تمتعوا جاز وأساءوا ويجب عليهم دم الجبر"۔

(بلاشبہ اگر وہ لوگ تمتع کریں تو جائز ہے، لیکن گنہگار رہوں گے اور تلافی کے لئے دم واجب ہوگا)۔

آگے فرماتے ہیں:

فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم "لا تمتع ولا قران لمكي" نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة (البحر الرائق ۲/۳۶۵، ۳۶۶)۔

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر۔

(مکی اور جولوگ ان کے حکم میں ہیں صرف حج افراد کریں، اگر حج قران، یا تمتع کریں گے تو جائز ہے لیکن گنہگار رہوں گے اور ان پر دم جبر واجب ہوگا) (درمختار ۲/۲۷۰)۔

امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع کرنا جائز ہے، اور اس پر کوئی دم نہیں ہے۔

اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے (الروض المربع ۱/۲۰۷)۔

وأبو حنيفة يقول: إن حاضري المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلك مالك (بداية المجتهد ۱/۳۰۷)۔

(امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسجد حرام کے قریب رہنے والوں کی جانب سے تمتع واقع نہیں ہوگا، اور امام مالکؒ نے اس کو ناپسند کیا ہے)۔

۴- مذکورہ بالا نصوص کی روشنی میں ان حضرات کے لئے جو مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں تمتع کی اجازت نہیں معلوم ہوتی، بنابریں جو شخص اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں عمرہ سے احتیاط کرنی چاہئے۔

اس دور ترقی میں جب کہ وسائل کی بھرمار ہے، ٹیلیفون، فیکس، ذرائع نقل وحمل کے ذریعہ تجارت وغیرہ کی

بہت سی ضروریات گھر بیٹھے پوری ہوسکتی ہیں، اگر اسے فریضۂ حج کی ادائیگی لازم ہے تو ایک سال وہ اس تنگی ودشواری کو جھیلے، آخر وہ لوگ جو دوسرے ممالک سے سفرِ حج پر جاتے ہیں، اپنا ڈیڑھ، دو مہینے کا نقصان برداشت کرتے ہیں، فریضۂ حج اور اس کے ثواب کی اہمیت کے پیش نظر دنیاوی معمولی نقصان برداشت کرنا ایک معمولی بات ہے، حج کی فرضیت عمر میں صرف ایک بار ہے، اس کے بعد پھر نفل ہی ہے، پھر مکہ مکرمہ میں مقیم ہونے کی فضیلت بجائے خود ایک بڑی چیز ہے، اس لئے وہ ایک سال فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے اشہرِ حج میں مکہ سے باہر جانے سے احتیاط کرے۔

عمرہ کے مواقع اس کے لئے بہت ہیں، عمرہ کی فضیلت اور اس کا ثواب بھی بہت ہے۔

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فإن كان من نية الحج من عامه فإنه يكون آثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم ، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر وإن لم يكن من نية الحج من عامه ولم يحج فإنه لايكون آثما بالاعتمار في أشهر الحج لأنهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتمار في أشهر الحج۔

خلاصہ کلام یہ کہ مکی شخص جب اشہرِ حج میں عمرہ کا احرام باندھے تو اگر اس کی نیت اس سال حج کرنے کی ہو تو وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ یہ بعینہ وہی تمتع ہے جس سے ان کو روکا گیا ہے، تو اگر وہ اس سال حج کرلے گا تو اس پر دم جنایت لازم آئے گا نہ کہ دم شکر، اور اگر اس کی نیت اس سال حج کرنے کی نہ ہو اور وہ حج نہ بھی کرے تب وہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنے سے گنہگار نہ ہوگا، کیوں کہ مکی وغیر مکی اشہرِ حج میں عمرہ کرنے کی اجازت میں برابر ہیں (البحر الرائق ۲/۳۶۶)۔

اس کے باوجود اگر کوئی مکی شخص اشہرِ حج میں عمرہ کرتا ہے اور پھر اسی سال حج بھی کرتا ہے تو اس کا یہ حج صحیح ہوگا، اگرچہ اس کا یہ فعل معصیت ہوگا۔

فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم "لا تمتع ولا قران لمكي" نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة۔

(متعین ہوگیا کہ ان کے قول "لا قران ولا تمتع لمكي" میں نفی حلال مراد ہے صحت کی نفی مراد نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر وہ لوگ کرلیں تو دم واجب ہوگا اور وہ صحت کی فرع ہے) (البحر الرائق ۲/۳۶۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں عصر حاضر کے محدث فقیہ حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ اپنی کتاب "رہبر حجاج" میں لکھتے ہیں:

"جس نے تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھا، وہ عمرہ سے فارغ ہوکر زمانۂ قیام مکہ میں حج سے پہلے مزید عمرے بھی کرسکتا ہے، ملا علی نے "المسلک المتقسط ۱۹۳" میں اور علامہ شامی نے "منحۃ الخالق" میں نہایہ، مبسوط، بحر الرائق اور علامہ قاسم وغیرہم کے حوالہ سے اس کے جواز کی تصریح کی ہے اور صاحب ارشاد الساری نے ان جاہل معلموں پر سخت اعتراض کیا ہے جو پردیسی حاجیوں کو اس بڑے ثواب سے روک کر ان کی محرومی کا سبب بنتے ہیں (ارشاد

السارى/۱۹۴، رہبر حجاج/۲۵)۔

منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں علامہ شامی "اللباب" کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

وإن كـان لم يسق الهدي وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه والظاهر أنه يجوز له الإتيان بالعمرة حينئذ لأنه غير ممنوع منها لكراهتها في الأزمنة المخصوصة وإنما كرهت العمرة للمكي في (أشهر الحج لأن الغالب أنه يحج فيبقى متمتعا مسيئا۔

اور اگر وہ ہدی نہ لے گیا اور حلق کے بعد حلال ہو گیا ہو تو وہ ایسا ہی کرے گا جیسا کہ حلال کرتا ہے، اس کے شارح نے کہا کہ: اور ظاہر یہ ہے کہ اب اس کے لئے عمرہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مخصوص اوقات میں، اس کے مکروہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکا گیا اور عمرہ مکی کے لئے اشہر حج میں مکروہ ہے اس لئے کہ غالب یہ ہے کہ وہ حج کرے گا گنہگار متمتع قرار پائے گا۔ (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲/۳۴۴)۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ ہادویہ پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جب کہ وہ لوگ اشہر حج میں کراہت عمرہ کے قائل ہیں اور علت یہ بیان کرتے ہیں: أنها تشغل عن الحج في وقته، علامہ شوکانی رحمہ اللہ ان کے رد میں فرماتے ہیں: وهذا من الغرائب التي يتعجب الناظر منها، (اور یہ ان عجب چیزوں میں سے ہے جس کو دیکھنے والا تعجب میں پڑ جاتا ہے)۔

"وأقام بمكة حلالا" أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج.

(اور مکہ میں قیام پذیر ہو حلال ہونے کی حالت میں، معلوم ہوا کہ وہ ان تمام افعال کو کرے گا جس کو حلال، آدمی کرتا ہے پھر بیت اللہ شریف کا طواف کرے جو اس سے ہو سکے اور حج سے پہلے عمرہ کرے (درمختار مع رد المحتار ۲/۲۶۸)۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت:

یہ ایک حقیقت ہے کہ رمی جمار کے وقت کثرت ازدحام کے سبب بوڑھے اور ضعیف لوگوں کو خاصی دقت ہوتی ہے، اور موجودہ دور میں مسائل دینیہ اور شرعی امور کے ساتھ قلت اہتمام کی وجہ سے لوگوں میں سہل پسندی پیدا ہوگئی ہے، اور بہت سے ایسے لوگ جو معذور نہیں ہوتے محض آرام پسندی اور کسلمندی میں ازدحام اور بھیڑ سے بچنے کی خاطر رمی جمار کے لئے دوسروں کو نائب بنا دیتے ہیں، حالانکہ ان کا یہ فعل کسی بھی طرح درست اور جائز نہیں ہے، رمی جمار میں نیابت فی نفسہ اگر چہ جائز ہے لیکن اس کی کچھ حدود اور شرائط ہیں، ہر کس و ناکس کے لئے جائز نہیں ہے۔

(الف) عمل رمی میں نیابت جائز ہے، اگر کوئی شخص مریض ہے تو اس کی اجازت سے دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کر سکتا ہے۔

اسی طرح بے ہوش آدمی، مجنون اور بچے کی طرف سے بھی رمی جائز ہے۔

نیابت رمی میں تفصیل یہ ہے کہ وہ شخص جس کی طرف سے رمی کرنی ہے، اگر اس لائق ہے کہ اس کو جمرات

تک لے جایا جاسکے اور اس کے ہاتھوں میں کنکری رکھدی جائے تو وہ کنکریاں پھینک دے گا، جمرات تک تو اس حالت میں اس کے ہاتھوں سے ہی رمی جمرات کرائی جائے گی، اور اگر وہ آدمی اس حد تک معذور ہے کہ وہاں تک لے نہیں جایا جاسکتا، یا کوئی لے جانے والا نہیں ہے، تب اسے کسی غیر کو بھیجنا درست ہوگا، فتح القدیر میں ہے:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده وترمى بها أو يرمى عنه غيره وكذا المغمى عليه۔

(اور اسی میں سے یہ ہے کہ گویا وہ ایسا مریض ہے جو رمی کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور وہ اس کو پھینکے، یا اس کی طرف سے دوسرا آدمی پھینک دے، اور ایسے ہی وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو (فتح القدیر ۳۹۲/۲)۔

شرح اللباب کے حوالہ سے أوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں ہے:

أن يرمي بنفسه، فلا يجوز النيابة عند القدرة وتجوز عند العذر، فلو رمى عن مريض لا يستطيع الرمي بأمره أو مغمى عليه ولو بغير أمره أو صبي غير مميز أو مجنون جاز والأفضل أن توضع الحصى في أكفهم فيرمونها زاد في الغنية ولا يعاد إن زال العذر في الوقت ولا فدية عليهم وإن لم يرموا إلا المريض۔

وہ بذات خود رمی کرنے پر، قادر ہونے کی صورت میں نیابت جائز نہیں ہے اور عذر کے وقت جائز ہے، تو اگر کسی نے ایسے مریض کی طرف سے جو رمی کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حکم سے رمی کی، یا ایسے شخص کی طرف سے جس پر بے ہوشی طاری تھی، اگرچہ اس کے حکم کے بغیر، یا غیر ممیز بچہ، یا پاگل کی طرف سے رمی کی تو جائز ہے اور افضل یہ ہے کہ کنکری ان کی ہتھیلیوں میں رکھی جائے، پھر وہ لوگ پھینکیں، غنیۃ میں یہ اضافہ ہے: اور انہیں لوٹایا نہیں جائے گا، اگرچہ وقت کے اندر ہی عذر ختم ہوجائے، اور ان پر کوئی فدیہ نہیں ہے اگرچہ انہوں نے رمی نہ کی ہو، سوائے مریض کے (أوجز المسالک ۲۶۰/۲)۔

(ب) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ وضاحت ہوگئی کہ عمل رمی میں نیابت علی الاطلاق محض ازدحام اور بھیڑ کے خوف سے جائز نہیں ہے، بلکہ نیابت کی رخصت صرف مریض اور معذور لوگوں کے لئے ہے اور مریض کے معذور ہونے کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکے۔

وحد المريض أن يصير بحيث يصلي جالسا۔

(مریض کی تعریف یہ ہے کہ اس کی حالت ایسی ہوجائے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے (بقیۃ المناسک ۱۰۰، معلم الحجاج ۱۸۵)۔

وعن محمد إذا كان المريض بحيث يصلي جالسا رمى عنه ولا شئ عليه۔

(امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب مریض کی ایسی حالت ہوجائے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے تو اس کی طرف سے رمی کردی جائے اور اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا) (أوجز المسالک ۲۶۱/۲)۔

۷۔ ایسے لوگ جو سعودیہ عربیہ میں اقامت پذیر ہیں ان کو حج کرنے کے لئے حکومت سعودی عرب سے اجازت لینی پڑتی ہے، ان حضرات کو چاہئے کہ بغیر حکومت کی اجازت کے حج، یا عمرہ کا احرام نہ باندھیں، سعودی حکومت حج سے متعلق انتظامات میں اور حاجیوں کی آسانی اور آرام کے لئے ہر ممکن کوشش کرتی ہے۔ حکومت کے نظم و نسق میں اس کا تعاون کرنا ضروری ہے، اس نے حاجیوں کی سہولت کی خاطر ہی یہ نظم بنایا ہے کہ ہر شخص کو ہر سال حج کی اجازت نہیں دیتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو غیر ملکی سعودی عرب میں مقیم ہیں انہیں اپنے وطن اقامت سے دوسرے شہر میں جانے کے لئے بھی اجازت لینی پڑتی ہے، یہ ان کے شہری اور ملکی نظم سے متعلق ہے جن کی رعایت ضروری ہے۔

اس لئے بغیر اجازت سفر کرنا، خواہ عمرہ، یا حج کے لئے ہی کیوں نہ ہو درست نہیں ہے باعث گناہ ہے، کیوں کہ پکڑ جانے کی صورت میں خود اپنے کو بھی مشقت میں ڈالنا ہے اور اپنے کفیل کو بھی پریشانی میں مبتلا کرنا ہے، اس لئے بغیر اجازت سفر نہیں کرنا چاہئے، ایسے لوگ اگر پکڑ لئے جائیں اور واپس بھیج دیئے جائیں دراں حالیکہ وہ حج، یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے ہوں، تو وہ محصر کے حکم میں ہوں گے، احصار کا حکم ان پر صادق آتا ہے، اور محصر کا حکم یہ ہے کہ یا تو وہ مانع کے زائل ہونے کا انتظار کرے اور مانع کے دور ہونے کے بعد حج مل جاتا ہے تو حج کرے ورنہ عمرہ کرکے حلال ہو جائے۔

اور اگر انتظار میں وقت ہے اور اس نے صرف حج، یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم (بکری) یا اس کی قیمت دے کر بھیجدے (جس کو اجازت ہو) اور اس سے تاریخ اور وقت کا تعین کرلے تا کہ وہ متعینہ وقت پر حدود حرم میں اس کو ذبح کرے، اگر قارن ہے تو اسے دو دم، یا اس کی قیمت بھیجنا ہوگا، نیز اس کو اختیار ہے، چاہے تو جہاں روکا گیا ہے وہ اسی جگہ رکا رہے، یا اپنے مستقر پر واپس چلا جائے اور پھر جب موقع اور اجازت ملے تو اس حج، یا عمرہ کی قضا کرنا ضروری ہے۔

احصار کے متعلق المناسک میں ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين أئمتنا على الأصح كالكسر والعرج والقرح والحبس ومنع السلطان ولو بنهيه۔

(اور احصار متحقق ہو جائے گا ہر ایسے روکنے والے کی وجہ سے جو اس کو روک دے، اگر چہ مکہ ہی میں، ہمارے اماموں کے درمیان صحیح قول کے مطابق اس پر اتفاق ہے، جیسے ہڈی کا ٹوٹنا اور لنگڑا ہونا اور زخم کا ہونا اور قید ہونا اور سلطان کا روکنے اس کے انکار کے باوجود) (بقیۃ المناسک/۱۶۶، شامی ۲/۳۲۰)۔

اس سے واضح ہو گیا کہ منع سلطان اور اس کی نہی سے بھی احصار متحقق ہوتا ہے۔

"لمن أحصر بعدو-و مرض أن يبعث شاة تذبح عنه فيتحلل"۔

(جس کو دشمن یا بیماری کی وجہ سے روک دیا جائے وہ ایک بکری بھیجے جس کو اس کی طرف سے ذبح کر دیا

جائے گا، پھر وہ حلال ہو جائے گا)۔

ولیس المراد به بعث الشاة بعينها لأن ذلك قد يتعذر بل له أن يبعث بقيمتها حتى يشترى بها شاة فتذبح في الحرم، وأفاد باقتصاره على بعث الشاة أنه لو لم يجد ما يذبح لا يقوم الصوم أو الإطعام مقامه بل يبقى محرما إلى أن يجد أو يطوف و يسعى بين الصفا والمروة ويحلق۔

(اوراس سے بعینہ بکری کا بھیجنا مراد نہیں ہے، کیوں کہ بسا اوقات یہ مشکل ہو جاتا ہے، بلکہ اس کو چاہئے کہ بکری کی قیمت بھیج دے، تاکہ اس سے خرید کر حرم میں ذبح کر دیا جائے اور اس کے بکری کے بھیجنے پر اکتفاء کرنے سے معلوم ہوا کہ اگر وہ اس چیز کو نہ پائے جسے وہ ذبح کرے تو روزہ، یا کھانا کھلانا اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، بلکہ وہ محرم رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس چیز کو پالے، یا طواف کرے اور سعی بین الصفا والمروہ کرے اور حلق کروائے (البحر الرائق ۵۴/۳)۔

والمحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة.... وعلى المحصر بالعمرة القضاء وعلى القارن حجة وعمرتان۔

(اور جس کو حج سے روک دیا جائے، جب وہ حلال ہو جائے تو اس پر ایک حج اور عمرہ واجب ہے اور جس کو عمرہ سے روک دیا جائے تو اس پر قضا واجب ہے اور قارن پر ایک حج اور دو عمرے واجب ہوں گے (ہدایہ ۲۷۴/۱)۔

معلوم ہوا کہ محصر کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس کی طرف سے حدود حرم میں جانور ذبح کیا جائے، خواہ ایام نحر سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، اور پھر حلال ہو جانے کے بعد جب سہولت ہو اس پر اس حج، یا عمرہ کی قضا لازم ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو جانور کا حدود حرم میں ذبح ہونا ضروری ہے اور نہ ہی محصر پر اس حج، یا عمرہ کی قضا ہی لازم ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس سلسلہ میں تفصیل سے بحث کی ہے (فتح الباری ۱۲/۴)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب:

دسویں ذی الحجہ یوم النحر کو حاجیوں کے ذمہ چار کام ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی کرنا، پھر جانور کی قربانی کرنا، اس کے بعد حلق، یا تقصیر کرانا، پھر طواف افاضہ یعنی طواف زیارۃ جو فرض ہے، حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے:

أن رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة يوم النحر، ثم رجع إلى منزله بمنى فدعا بذبح فذبح ثم دعا بالحلاق فأخذ بشق رأسه الأيمن فحلقه.... الحديث۔

(بلاشبہ نبی کریم ﷺ نے قربانی کے دن جمرہ عقبہ کی رمی کی، پھر منی میں اپنے قیام گاہ کی طرف لوٹے، ذبیحہ کو منگایا اور ذبح کیا، پھر حلق کرنے والے کو بلایا اور اپنے سر کے داہنے حصہ کے ایک شق کو لیا پھر اس کا حلق کیا (سنن أبوداؤد ۲۰۳/۲، ۱۹۸۱)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کا مفہوم ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: وقد أجمع العلماء على مطلوبية هذا الترتيب (فتح الباری ۵۷۱/۳)۔

اس لئے افضل اور بہتر بھی فقہاء کے نزدیک یہی ہے کہ ان امور کے درمیان ترتیب باقی رہے، لیکن اگر

اس ترتیب میں فرق پڑ جائے اور تقدیم وتاخیر ہوجائے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ تقدیم وتاخیر کی وجہ سے متمتع یا قارن پر کوئی دم لازم آئے گا، یا نہیں؟

امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ ان امور مذکورہ میں صرف سنیت کے قائل ہیں، لہذا ان امور کی ترتیب میں خلل ہونے سے ان ائمہ کرام کے نزدیک متمتع، یا قران پر کوئی دم، یا فدیہ لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک ترتیب غیر واجب ہے۔

مذکورہ ائمہ کرام نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ مختلف حضرات نے یوم النحر کو حضور ﷺ سے مختلف امور کے متعلق سوالات کئے کہ میں نے فلاں کام پہلے کر دیا اور فلاں کام بعد میں کیا، آپ ﷺ نے ہر ایک کو یہی جواب دیا: " افعل ولا حرج "، ان حضرات نے عدم حرج کو عدم اثم اور عدم فدیہ دونوں پر محمول کیا۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک ترتیب کے واجب ہونے کی وجہ سے خلاف ترتیب ہونے پر دم لازم ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک صرف رمی اور بقیہ امور ثلاثہ کے درمیان ترتیب واجب ہے، لہذا ذبح، حلق اور طواف افاضہ میں سے کسی بھی امر کو رمی پر مقدم کر دیا تو ان کے نزدیک دم واجب ہوگا، اور اگر رمی کو مقدم کیا اور پھر بقیہ امور کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہوئی تو کوئی دم نہیں ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے طواف زیارت کے علاوہ مذکورہ سبھی امور میں ترتیب واجب ہے، لہذا ان میں سے کسی ایک میں بھی تقدیم وتاخیر ہوگی تو دم لازم ہوگا۔

امام صاحب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتویٰ سے استدلال کیا ہے:

عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: من قدم شيئا من حجه أو آخره فليهرق لذلك دما۔

(ابن عباسؓ سے مروی ہے جو شخص اپنے حج میں سے کسی چیز کو مقدم کرے یا مؤخر کرے اس کو چاہئے کہ خون بہائے) (رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ۱/۴۴۷)۔

یہ راوی کا فتویٰ ہے جو مذکورہ روایت " افعل ولا حرج " کے خلاف ہے جب کہ اس کی روایت بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے، لہذا اس اصول کے تحت کہ راوی کا فتویٰ خود اپنی روایت کے خلاف راجح اور مقدم ہوتا ہے ان امور کی تقدیم وتاخیر پر دم لازم آئے گا۔

ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله وكذا إذا أخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه في الوجهين، وكذا الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح۔

اور جس نے حلق کو مؤخر کیا یہاں تک کہ قربانی کے ایام ختم ہو گئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم واجب

ہے، اور ایسے ہی جب طواف زیارت کو موخر کرے، اور صاحبین نے فرمایا دونوں صورتوں میں اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے اور ایسے ہی اختلاف ہے رمی کے موخر کرنے اور ایک رکن کو دوسرے رکن پر مقدم کرنے میں، جیسے رمی سے پہلے حلق کرنا اور قارن کا رمی سے پہلے قربانی کرنا اور ذبح سے پہلے حلق کرنا) (ہدایہ ۱/۲۵۶)۔

واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طواف زیارت میں ترتیب واجب نہیں ہے، طواف زیارت مذکورہ تینوں امور سے پہلے کرے، بیچ میں کرے، اس کے خلاف ترتیب ہونے سے کوئی دم لازم نہیں ہوگا۔

وأما عند الحنفية فقال ابن عابدين إن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق، لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمى والحلق فقط۔

(جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ابن عابدینؒ نے فرمایا کہ طواف کی ترتیب تینوں چیزوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہے اور صرف تین چیزوں کی ترتیب واجب ہے، رمی، پھر حلق، پھر ذبح، لیکن مفرد جس پر ذبح کرنا واجب نہیں ہے تو اس پر صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے (أوجز المسالک ۲/۱۵۷)۔

غالباً اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے:

والعجب ممن يحمل قوله "ولا حرج" على نفى الإثم فقط ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض، فإن كان الترتيب واجبا يجب بتركه دم فليكن فى الجميع وإلا فما وجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفى الحرج۔ (فتح الباری ۳/۵۷۱)

ٹھیک اسی کے برعکس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ ان لوگوں پر بھی تعجب کا اظہار فرماتے ہیں جو وجوب ترتیب کے قائل نہیں ہیں، لکھتے ہیں:

والعجب من هؤلاء الأئمة العظام أنهم لا يوجبون الترتيب فى هذه الأفعال الأربعة مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام: افعل ولا حرج، لكنهم يوجبون الترتيب بين رمى الجمرات فمن قدم الوسطىٰ على الأولىٰ، وهو داخل فيمن قدم شيئا أو أخر فلا يأخذون فيه قوله: افعل ولا حرج۔

(اور تعجب کی بات ہے ان بڑے اماموں پر کہ وہ لوگ ان چاروں افعال میں ترتیب کو واجب قرار نہیں دیتے، نبی کریم ﷺ کے قول "افعل ولا حرج" سے اس پر استدلال کرتے ہوئے، لیکن وہ لوگ جمرات کی رمی میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں تو جس نے اولی پر وسطی کو مقدم کیا وہ ان لوگوں میں داخل ہے جس نے کسی چیز کو مقدم کیا، یا موخر کیا، تو وہ لوگ اس میں ان کے قول "افعل ولا حرج" کو نہیں لیتے (حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی ﷺ /۱۴۷)۔

شیخ زکریا رحمہ اللہ نے افعل "ولا حرج میں عدم حرج" سے مراد صرف عدم اثم پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

ومما يستدل به على أن المراد نفى الإثم فقط لا غيره ما رواه أبو داؤد كان رسول الله ﷺ

يقول: لا حرج إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذى حرج وهلك فهذا ينادى بأعلى صوت أن المنفى هو الإثم فقط لأنه لم يقل أحد من السلف والخلف بوجوب الدم على من اقترض عرض مسلم ۔

جولوگ وجوب دم کے قائل نہیں اور صرف یہ کہتے ہیں کہ "لا حــرج " سے مراد صرف نفی اثم ہے وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں اس شخص پر جو کسی مسلم شخص کی عزت پر حملہ کرے سوائے اس کے کہ وہ ظالم ہے اور یہی وہ چیز (ظلم) ہے جو حرج اور ہلاکت ہے، یہی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ منفی صرف اثم اور گناہ ہے، اس لئے کہ سلف اور خلف میں سے کسی نے بھی کسی کی عزت پر حملہ کرنے والے شخص پر دم واجب ہونے کی بات نہیں کہی ہے (حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی ﷺ ۱۴۶ر)۔

لیکن وہ موقع جب کہ صحابہ کرام نے ان امور کے متعلق آں حضرت ﷺ سے استفسار کیا مسئلہ کی وضاحت کا تھا پھر بھی آپ ﷺ نے محض رفع حرج پر اکتفاء کیا، وجوب فدیہ وغیرہ کی صراحت نہیں کی، واجب ہوتا تو آپ ﷺ ضرور بیان کرتے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لو كان واجبا لبينه ﷺ حينئذ لأنه وقت الحاجة ولا يجوز تأخيره ۔

(اگر واجب ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس کو اسی وقت بیان فرما دیتے اس لئے کہ اس وقت ضرورت تھی اور اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں تھا) (فتح الباری ۳ر۵۷۱)۔

شاہ ولی اللہ صاحب علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

وأفتى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمى أو رمى بعد ما أمسى أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ، ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان و ليت شعرى هل فى بيان الاستحباب صيغة أصرح من لا حرج ولا يتم التشريع إلا ببيان الرخص فى وقت الشدائد ۔

(اور جس نے ذبح کرنے سے پہلے حلق کیا، یا رمی سے قبل قربانی کی، یا رات ہونے کے بعد رمی کی، یا حلق سے پہلے افاضہ کیا اس کے متعلق فتویٰ دیا کہ کوئی حرج نہیں ہے اور کفارہ کا حکم نہیں دیا، اور ضرورت کے وقت چپ رہنا بیان ہے اور کیا استحباب کے بیان میں لاحرج سے زیادہ صریح صیغہ ہوسکتا ہے؟، جب کہ سختیوں کے وقت میں رخصتوں کو بیان کئے بغیر تشریع پوری نہیں ہوتی (حجۃ اللہ البالغہ ۲ر۶۵)۔

بہر کیف مذکورہ بالا تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لاحرج" سے مراد "نفی الاثم" ہے، یہ جمیع علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی متمتع اور قارن سے امور مذکورہ کی ترتیب میں خلل واقع ہوگیا تو آخرت میں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

البتہ وجوب فدیہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ دور کی مشکلات میں اگر کسی حاجی کے ساتھ یہ حادثہ پیش آجائے کہ اس کی ترتیب میں خلل واقع ہو، تقدیم وتاخیر ہوجائے اور اس کا اسے علم بھی ہوجائے اور اللہ تعالیٰ نے اسے وسعت دی ہو تو بہتر یہ ہے کہ خلاف افضل ہونے کے سبب ایک دم دیدے۔

اور اگر وسعت نہ ہو، یا اسے علم ہی نہ ہو سکے تقدیم وتاخیر کا، تو اس کے حج میں کسی طرح کا فساد، یا کراہت نہیں لازم آئے گی، اور اللہ کی ذات سے امید ہے کہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے۔

۹۔۔ حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں خود علماء احناف کے درمیان اختلاف ہے، بعض حضرات اکابر نے آمر کی اجازت کے باوجود حج تمتع سے منع فرمایا ہے، بنابریں یہ مسئلہ دشوار ہو جاتا ہے، لیکن اکثر علماء کرام اور مفتیان کرام نے آمر کی اجازت سے حج تمتع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

اسی جواز کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے درج ذیل تفصیل کی جاتی ہے:

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے اپنے معروف رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف" میں عرف کی دو قسم کی ہے، عرف عملی اور عرف قولی اور اس کی تفصیل کرتے ہوئے عرف عملی کی مثال میں یہ پیش کیا ہے کہ اگر کسی قوم میں گیہوں اور بھیڑ کے گوشت کھانے کی عادت اور عرف ہو اور ان میں سے کوئی آدمی کسی سے کہے کہ مرے لئے کھانا اور گوشت خرید دو تو وہ گیہوں اور بھیڑ کے گوشت پر ہی محمول ہوگا۔

ثم العرف عملي و قولي فالأول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن والثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره والثاني مخصص للعام اتفاقا كالدراهم تطلق ويراد بها النقد الغالب في البلدة والأول مخصص أيضا عند الحنفية دون الشافعيه فإذا قال اشترلي طعاما أو لحما انصرف إلى البر ولحم الضأن عملا بالعرف العملي كما أفاده في التحرير۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۴)

لہذا موجودہ دور میں اگر کوئی شخص کسی کو حج کرنے کا حکم دے اور عرفاً حج بول کر حج تمتع ہی مراد ہوتا ہو تو حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا حج تمتع تصور کیا جائے گا۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ حج بدل سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، لہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاویٰ ۴/)۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، یا نہیں؟ اس میں خود علماء احناف کے درمیان اختلاف ہے، ملا علی قاریؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب رحمہم اللہ نے آمر کی اجازت کے باوجود عدم جواز کا ہی فتویٰ دیا ہے (معلم الحجاج ۴/۲۸ حاشیہ (۲)۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ زبدۃ المناسک میں فرماتے ہیں:

اور تمتع کرنا کسی حال میں درست نہیں، اگرچہ آمر نے اذن دیا ہو، کیونکہ میقات آمر سے حج نہ ہووے گا، مگر جو تمتع اذن آمر سے کیا ہے تو ضمان نہیں آتا، گو حج آمر کا ادا بھی نہیں ہوتا (زبدۃ المناسک فی ضمن تالیفات رشیدیہ ۶۴/)۔

لیکن کثیر علماء کرام نے حج بدل کے صحیح ہونے کی شرائط میں "میقات آمر سے حج کرنے" کی شرط کا لحاظ نہیں کیا ہے اور آمر کی اجازت سے حج قران اور حج تمتع کرنے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، صاحب احسن الفتاویٰ مولانا مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ اوپر گذر چکا ہے، مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ اور مفتی عبدالرحیم صاحب نے بھی آمر کی اجازت سے تمتع کے جواز کا ہی فتویٰ دیا ہے۔

ملاحظہ ہو کفایت المفتی ۴/۳۲۵ و مابعدہا، نیز فتاویٰ رحیمیہ ۸/۳۱۳۔۳۲۳، بقیۃ المناسک ۹۷/۱ میں "إلا إذا وجد الإذن" کی صراحت موجود ہے۔

محدث فقیہ ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ رہبر حجاج میں لکھتے ہیں: "حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے قران، یا تمتع کا احرام بھی باندھ سکتا ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف کتابوں میں مذکور ہے، اور چند اکابر نے تمتع کو اجازت کے بعد بھی ناجائز قرار دیا ہے، مگر اصح یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو تمتع کرنا آمر کی اجازت سے جائز ہے، غنیۃ المناسک میں ہے:

ولكن مازاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذا كان بأمره كما سيأتي عن قريب، قيل وعليه فله أن يأذن للمأمور بأفراد العمرة أو لا منه ثم باتيان الحج عنه (۱۸۵/)۔

لیکن لباب میں جس بات کا اضافہ کیا ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو بحر وغیرہ میں ہے کہ آمر کی طرف سے تمتع جائز ہے جب کہ اس کے حکم سے ہو، جیسا کہ آگے آئے گا، کہا گیا ہے کہ اس بنیاد پر آمر کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ پہلے اپنی طرف سے صرف عمرہ کرنے کی اجازت مامور کو دے پھر اپنی ہی طرف سے حج کرنے کی۔

درمختار میں ہے کہ قران اور تمتع اور جنایت کا دم حج بدل کرنے والے کے ذمہ ہے، بشرطیکہ آمر نے اس کو قران و تمتع کی اجازت دی ہو اور عمدۃ المناسک مصنفہ مولانا شیر محمدؒ میں ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ اپنے مامور کو عام طرح اجازت دیدے کہ تمہاری مرضی پر ہے چاہے افراد حج کرو یا قران یا تمتع، پھر حاشیہ میں اس کی تائید میں چند عبارتیں لکھی ہیں (دیکھو ص ۴۴۱۔۴۴۲)۔ (رہبر حجاج ۳۸/)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ حج بدل کرنے والے کے لئے تمتع کے جواز میں باوجود آمر کی اجازت کے اختلاف ہے، البتہ بغیر آمر کی اجازت کے سبھی علماء کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے حج تمتع کرنا درست نہیں ہے۔

اوپر یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ جب عرفاً حج بول کر حج تمتع ہی سمجھا جاتا ہو تو صرف حج کی اجازت سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی۔

لیکن بہتر اور افضل یہ ہے کہ آمر مامور کو صراحۃً اجازت دیدے کہ وہ اپنی سہولت سے حج افراد، تمتع، یا قران کرے اور مامور کو چاہئے کہ وہ آمر سے صراحۃً اجازت حاصل کرے۔

(ج) شریعت نے چونکہ ظن غالب کا اعتبار کیا ہے، اس لئے اگر مامور کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کو حج تمتع

کی اجازت دے دیتا ہے تو وہ تمتع کرسکتا ہے، خاص کر اس صورت میں جب کہ عرفاً حج کا اطلاق تمتع پر ہوتا ہو۔

(د) حج بدل کرنے والا خواہ باذن الآمر تمتع کرے، یا بدون اذن الآمر، ہر حال میں دم تمتع حج کرنے والے مامور کے مال میں ہی لازم ہوگا، بلکہ اس صورت میں جبکہ آمر نے تمتع کی اجازت نہ دی ہو تو مخالفت آمر کی وجہ سے مامور پورے نفقہ حج کا ضامن ہوگا۔

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن۔

(قران وتمتع اور جنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوگا، اگر آمر نے اس کو قران وتمتع کی اجازت دی ہے، ورنہ مخالفت کی صورت میں وہ ضامن ہوگا (درمختار مع ردالمحتار ۲/۳۳۹)۔

اور ''البحر الرائق'' میں ہے:

ودم الإحصار على الآمر ودم القران والجناية على المأمور) وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين قرانا كان أو تمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالإذن المتقدم۔

(احصار کا دم آمر پر واجب ہوگا اور قران وجنایت کا دم مامور پر، اور قران سے مراد حج وعمرہ کے مابین جمع کرنے کا دم ہے خواہ قران ہو، یا تمتع جیسا کہ ''غایۃ البیان'' میں اس کی صراحت ہے، لیکن گذشتہ اجازت کے ساتھ) (البحر الرائق ۳/۶۶)۔

البتہ اگر آمر دم تمتع کی بھی اجازت دیدیتا ہے تو دم تمتع آمر کے مال سے دینا جائز ہے۔

صاحب احسن الفتاویٰ مولانا مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ گذر چکا ہے کہ: آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاویٰ ۴/)۔

(ھ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(و) گذشتہ ابحاث میں گذر چکا ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے؟ یہ حج بدل اگر میت کی طرف سے ہو، اور میت نے وصیت کی ہے حج کرنے کی اور اس کا ثلث مال متروکہ اس کی کفایت کرتا ہے کہ اس سے حج تمتع کرایا جائے اور ورثہ کی اجازت بھی ہے، تمتع کے لئے، نیز عرفاً حج کا اطلاق تمتع پر ہوتا ہو تو حج تمتع کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر میت نے وصیت نہیں کیا ہے لیکن اس کے ورثہ اس کی طرف سے حج کرانا چاہتے ہیں تو یہ ان کی طرف سے تبرع ہے جس کا حق انہیں حاصل ہے، لہٰذا اگر ورثہ تمتع کی اجازت دیدیں تو میت کی طرف سے حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے۔

صرف وصی کی اجازت سے تمتع درست نہیں ہوگا۔

۱۰۔ حالت حیض، یا نفاس میں طواف زیارت:

اس امر پر تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف بیت اللہ کے لئے طہارت مسنون ہے، یا واجب، جیسا کہ ہدایہ میں ہے: "ثم قيل هي سنة والأصح أنها واجبة" (ہدایہ ۱/۲۵۱)۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بغیر طہارت طواف کرنا جائز ہے، یا نہیں؟ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی (اور ایسے ہی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ) کے نزدیک بغیر طہارت کے طواف کرنا جائز نہیں، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر طہارت طواف کرے تو طواف ہو جائے گا، مگر ناقص ہوگا، دم کے ذریعہ اس کی تلافی کرنی ہوگی۔

واختلفوا في جواز الطواف بغير طهارة مع إجماعهم على أن من سنته الطهارة، فقال مالك والشافعي: لايجزئ طواف بغير طهارة لا عمداً ولا سهواً وقال ابو حنيفة يجزئي ويستحب له الإعادة وعليه دم۔

(بلا طہارت طواف کے جائز ہونے میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے، باوجودیکہ اس پر اجماع ہے کہ طہارت طواف کی سنتوں میں سے ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ بلا طہارت طواف کافی نہیں ہوگا، نہ جان بوجھ کر اور نہ بھولے سے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کافی ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے اعادہ مستحب ہے اور اس پر دم واجب ہوگا) (بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۹)۔

جن فقہاء کرام نے طواف کے لئے طہارت شرط مانی ہے وہ مختلف احادیث سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے:

أن النبي ﷺ قال: الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير۔ (سنن ترمذی: باب ماجاء في الكلام في الطواف)۔

(بے شک نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کے اردگرد طواف کرنا نماز کی طرح ہے، لیکن تم لوگ اس میں بات چیت کر سکتے ہو، تو جو اس میں بات کرے وہ خیر ہی کی بات کرے)

اس حدیث کے مرفوع، یا موقوف ہونے میں اگرچہ اختلاف ہے پھر بھی اہل علم کا اس پر عمل ہے اور اس حدیث میں طواف کو نماز کی طرح بتلایا گیا ہے، لہذا نماز کی طرح اس کے لئے بھی طہارت ضروری ہے۔

دوسری حدیث: حضرت عائشہ کہتی ہیں جب وہ حج کے ارادہ سے چلیں اور مقام سرف پر پہونچیں اور حائضہ ہو گئیں تو رونے لگیں، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

افعلی ما يفعل الحاج غير أن لا تطو في بالبيت حتى تطهری. (تم ان افعال کو کرو جو حاجی کرتا ہے مگر تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ بیت اللہ کا طواف مت کرو) (صحیح مسلم مع شرحہ فتح الملہم ۲۶۳/۳۔۲۶۴، سنن الترمذی: باب ما جاء ماتقضي الحائض من المناسك)۔

تیسری حدیث حضرت اسماء بنت عمیسؓ کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **اصنعي ما يصنع الحاج غير**

أن لا تطوفي بالبيت (بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۹)۔

اور چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے:

أن النبي ﷺ قال: الحائض والنفساء إذا أتتا على الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضيان المناسك كلها غير الطواف بالبيت قال أبو معمر في حديثه: حتى تطهر۔ (سنن الترمذی: باب ماجاء ماتقضی الحائض من المناسک حدیث نمبر ۹۴۵)۔

(نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ حیض اور نفاس والی عورتیں جب میقات پر آئیں تو دونوں غسل کرکے احرام باندھیں اور طواف بالبیت کے علاوہ تمام ارکان کو ادا کریں، ابو معمر نے اپنی حدیث میں فرمایا یہاں تک کہ پاک ہوجائے) (سنن ابوداؤد: باب الحائض تہل بالحج حدیث نمبر ۱۷۴۴)۔

یہ ساری احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ طواف کے لئے مرد، یا عورت کو حالت طہارت میں ہونا چاہئے، اگرچہ جو لوگ طہارت کو شرط نہیں مانتے وہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ طواف کے لئے چونکہ مسجد حرام میں داخل ہونا ضروری ہے اور مسجد میں جنبی، حائضہ یا نفساء کے لئے داخل ہونا جائز نہیں۔

اس لئے ایسی عورتیں جو طواف زیارت کے موقع پر حیض یا نفاس کے عذر میں مبتلا ہوجائیں تو انہیں حتی الامکان بھرپور کوشش کرنی چاہئے کہ ان حالات میں بیت اللہ شریف کے طواف سے احتیاط کریں، اگرچہ بغیر طہارت طواف کرنا جائز ہو، مگر حالت جنابت میں مسجد حرام میں داخل ہونا بھی گناہ عظیم ہے، جس سے احتراز ضروری ہے۔

ذمہ داران حج سے اس سلسلہ میں بات چیت کریں، ویزا کی تاریخ بڑھوائیں، جہاز کی تاریخ میں تبدیلی کروائیں، اپنی طاقت بھرپوری کوشش کریں کہ ان اعذار میں مبتلا ہوتے ہوئے طواف کی نوبت نہ آئے۔

(الف) اگر کوئی بھی صورت نہیں نکلتی ہے اور حالت جبر واضطرار کی سی ہے تو حالت حیض ونفاس میں ہی طواف زیارت کرلے۔

مولانا تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں: ''البتہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرلے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق دم دے کر اس کی تلافی کرلے''۔ (درس ترمذی ۳/۲۱۸)۔

(ب) ہاں یہ طواف جو اس نے ناپاکی کی حالت میں کیا ہے، وہ قابل اعتبار ہے اس کی وجہ سے اس کا رکن (طواف افاضہ) ادا ہوگیا اور وہ اپنے شوہر کے حق میں حلال بھی ہوگئی، البتہ اس پر دم لازم آئے گا، حالت جنابت میں طواف کرنے کی وجہ سے، اس لئے حتی الامکان عذر حیض یا نفاس کے زائل ہونے کا انتظار کرے۔

واختار في المحيط أن بعث الدم أفضل لأن الطواف الأول وقع معتداً به وفيه منفعة للفقراء وإذا عاد للأول يرجع بإحرام جديد بناء على أنه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنباً. (البحرالرائق ۳/۱۸)۔

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لأنه أدخل النقص في الركن فكان أفحش من الأول فيجبر بالدم وإن كان جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ولأن الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهارا للتفاوت ۔

(اگر حالت حدث میں طواف زیارت کیا تو اسپر ایک بکری واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے رکن میں نقص پیدا کردیا تو وہ پہلے سے زیادہ فحش ہوگیا، لہذا دم سے پورا کیا جائے گا اور چونکہ جنابت حدث سے زیادہ غلیظ ہے، لہذا اس کے نقصان کی تلافی بدنہ سے واجب ہوگی تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے) (ہدایہ ۱/۲۵۲)۔

(ج) ہدایہ کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ بدنہ ہی ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہیں ہے۔

حیث قال: ووإن كان جنبا فعليه بدنة (ہدایہ ۱/۲۵۲)۔

نیز آگے باب الہدی میں ارشاد فرماتے ہیں:

"والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فإنه لايجوز فيهما إلا بدنة۔

(اور ہر چیز میں بکری جائز ہے دو جگہوں کے علاوہ جو شخص طواف زیارت کرے حالت جنابت میں، اور جو وقوف کے بعد جماع کرے، ان دونوں میں بدنہ کے علاوہ جائز نہیں ہے (ہدایہ ۱/۲۸۰)۔

(د) دم کی ادائیگی حرم مکہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اپنے مقام پر ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوگا، ہدایہ میں ہے:

ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم لقوله تعالىٰ في جزاء الصيد: "هديا بالغ الكعبة" فصار أصلا في كل دم هو كفارة، ولأن الهدي اسم لما يهدى إلى مكان ومكانه الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر۔

(غیر حرم میں ہدایا ذبح کرنا جائز نہیں ہے، شکار کی جزاء کے متعلق اللہ تعالی کے قول "هديا بالغ الكعبة" کی وجہ سے، یہی تو اصل ہے ہر اس دم میں جو کفارہ ہے، اور اس لئے کہ ہدی کہتے ہی اس کو ہیں جسے کسی جگہ لے جایا جائے اور اس کی جگہ حرم ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: پورا منی قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی ساری گلیاں منحر ہیں) (ہدایہ ۱/۲۸۱)۔

ایسی عورت جو حالت حیض ونفاس میں طواف کئے ہو قربانی یعنی دم سے پہلے اس طواف کا اعادہ حالت طہارت میں کرلے تو دم ساقط ہوجائے گا۔

۱۱۔ وہ عورت جو سفر حج میں چلی یا عمرہ کے ارادہ سے چلی اور درمیان سفر اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو جس وقت وہ معتدہ ہورہی ہے، ایسی جگہ میں ہے کہ وہاں سے اس کا وطن مسافت شرعی یا اس سے زیادہ کی دوری پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت شرعی سے کم دوری پر ہے تو ایسی عورت اپنے سفر حج یا عمرہ کو پورا کرے گی، مکہ مکرمہ جائے گی اور حج یا عمرہ کی ادائیگی

کرے گی، اور اگر اس کا وطن مسافت شرعی سے کم دوری پر ہے تو وہ اپنے وطن لوٹے گی اور وہ محصر کے حکم میں ہوگی۔

فلو أحرمت وليس لها محرم ولا زوج فهي محصرة كما في اللباب والبحر ثم هذا إذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها و إلا فلا إحصار فيما يظهر۔

(اگر کسی عورت کے ساتھ محرم یا شوہر نہ ہو اور اس نے احرام باندھا تو وہ محصرہ ہے، جیسا کہ لباب اور بحر میں ہے، پھر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس عورت اور مکہ کے درمیان کی شرعی مسافت ہو اور اس کا وطن اس سے کم دوری پر ہو یا زیادہ دوری پر لیکن اس کے لئے اس جگہ ٹھہرنا ممکن ہو، ورنہ احصار نہیں ہے اس صورت میں جیسا کہ ظاہر ہے (شامی ۲/۳۱۹۔۳۲۰)۔

مذکورہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر اس عورت کا وطن مسافت شرعی یا اس سے زیادہ دوری پر ہے لیکن وہ ایسی جگہ پر ہے کہ وہاں ٹھہر کر عدت گذار سکتی ہے تو اسے وہاں رک کر عدت گذارنا چاہئے، یہ اسی وقت ہے جب کہ مکہ کی دوری مسافت شرعی کے برابر یا اس سے زیادہ ہو۔

ہدایہ میں ہے:

وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أو مات عنها في غير مصر فإن كان بينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام رجعت إلى مصرها لأنه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاءت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن معناه إذا كان إلى المقصد ثلاثة أيام ايضا لأن المكث في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج إلا أن الرجوع أولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج إلا أن يكون طلقها أو مات عنها زوجها في مصر فإنها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج إن كان لها محرم وهذا عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف و محمد رحمهما الله إن كان معها محرم فلا بأس بأن تخرج من المصر قبل أن تعتد۔

(جب عورت اپنے شوہر کے ہمراہ مکہ جائے پھر وہ اس کو تین طلاق دے دے یا اس کا شوہر مر جائے شہر سے باہر، تو اگر اس کے اور وطن کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے تو اپنے وطن کی طرف لوٹ جائے، کیوں کہ معنی اعتبار سے ابھی خروج کی ابتداء نہیں ہوئی ہے بلکہ وہ خروج کی بنیاد ہے (جہاں سے سفر شروع ہوتا ہے) اور اگر تین دن کی مسافت ہے تو اگر چاہے تو لوٹ جائے اور اگر چاہے تو چلی جائے، خواہ اس کے ساتھ کوئی ولی ہو یا نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ جب مقصد کے جانب بھی تین دن کی مسافت ہو، کیوں کہ اس جگہ ٹھہرنا نکلنے سے زیادہ اس پر خوفناک ہے لیکن لوٹ جانا زیادہ بہتر ہے، تا کہ عدت شوہر کے گھر میں گذارے، لیکن یہ اس صورت میں جب کہ اس کو طلاق دے، یا اس کا شوہر مر جائے وطن کے اندر تو وہ جب تک عدت نہ گذارے نہیں نکل سکتی، پھر اگر اس کے ساتھ محرم ہو تو نکل سکتی ہے اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر اس عورت کے ساتھ محرم ہو تو عدت گذارنے

سے پہلے بھی وطن سے نکل سکتی ہے) (ہدایہ ۱/۴۰۹)۔

۱۲۔ وہ شخص جو سفر حج کے لئے نکلا ہے، مکہ مکرمہ میں ایسے وقت پہونچتا ہے کہ پندرہ یوم سے پہلے ہی منی کے لئے روانگی کا وقت آجاتا ہے تو اس میں ایک صورت تو یہ ہے کہ آٹھویں ذی الحجہ تک اسے پندرہ دن مل جاتا ہے تو اسے مقیم سمجھا جائے گا، کیوں کہ آج کل جب کہ منیٰ کی آبادی مکہ سے متصل ہو چکی ہے تو منیٰ کا قیام بھی مکہ کا ہی قیام مانا جائے گا، اور اگر آٹھویں ذی الحجہ کو لے کر بھی پندرہ دن نہیں ملتے تو اسے مسافر کہا جائے گا، اس لئے کہ پھر اسے عرفات جانا ہے جو الگ ایک بستی ہے۔

فإذا كان أحدهما تبعا للآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة يصير مقيما لأنهما مكان واحد۔

(پھر جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے تابع، بایں طور کہ مصر میں اقامت کی نیت کرے اور ایسی جگہ میں جو اس کے تابع ہو، اور وہ ایسی جگہ ہو کہ اس کے رہنے والوں پر جمعہ میں حاضر ہونا لازم ہو تو وہ مقیم ہو جائے گا اس لئے کہ وہ دونوں ایک جگہ ہے (یعنی شرح ہدایہ ۱/۹۷۵)۔

یعنی اگر کوئی مسافر ایسی دو جگہوں پر رہنے کی نیت کرتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تابع ہے اور اس کی نیت پندرہ دن کی دونوں جگہوں کو شامل کر کے ہے تو وہ مقیم سمجھا جائے گا۔

۱۳۔ یہ مسئلہ اس قاعدہ پر منحصر ہے کہ کسی شخص کا کسی شافعی مذہب امام کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے ہدایہ کے حاشیہ پر تفصیلی گفتگو کی ہے، نیز علامہ شامیؒ نے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہدایہ ۱/۱۲۵۔ ۱۲۶، نیز شامی ۱/۶۲۵)۔

اس مسئلہ میں خود احناف کے مابین مختلف اقوال ملتے ہیں کہ اقتداء اور امامت میں کس کا اعتبار کیا جائے گا۔ مقتدی کے اعتقاد کا یا امام کے اعتقاد کا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"وظاهر الهداية أن الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الإمام"

اور ہدایہ کی ظاہر عبارت ہے کہ مقتدی کا اعتقاد معتبر ہے امام کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے (شامی ۱/۶۲۵)۔

اسی قاعدہ کو سامنے رکھتے ہوئے فرمایا کہ اگر امام دو رکعت کے بعد سلام نہیں پھیرتا تو ایسے امام کی اقتداء صحیح ہے اور اگر دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت کے لئے اٹھتا ہے تو ایسے امام کی اقتداء درست نہیں۔

ابوبکر رازی کا بھی قول نقل کیا ہے کہ اگر چہ امام دو رکعت پر سلام پھیرتا ہے پھر تیسر[illegible] ت کے لئے کھڑا ہوتا ہے کسی حنفی کا اس کی اقتداء کرنا درست ہے (شامی ۱/۶۲۵)۔

اس سلسلہ میں انہوں نے پہلے ایک بات لکھی ہے جو ان الفاظ میں ہے:

والذي يميل إليه القلب عدم كراهة الاقتداء بالمخالف ما لم يكن غير مراع في الفرائض لأن كثيراً

من الصحابة والتابعين كانوا أئمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبهم۔

(اور وہ بات جس کی طرف دل کا میلان ہوتا ہے وہ مخالف کی اقتداء کا مکروہ نہ ہونا ہے جب تک وہ فرائض میں رعایت کرنے والا ہو، کیوں کہ بہت سارے صحابہ اور تابعین جو کہ ائمہ مجتہدین تھے وہ لوگ ایک امام کے پیچھے اختلاف مذاہب کے باوجود نماز پڑھتے تھے) (شامی ۱/۵۲۷)۔

ظاہر ہے کہ حضورﷺ سے وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت ہے، لہذا ایسے امام کی اقتداء کرنا درست ہے جو دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت پڑھتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله ﷺ يسلم في كل ثنتين و يوتر بواحدة۔

(حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی کریمﷺ ہر دو رکعت میں سلام پھیرتے تھے اور ایک رکعت ملا کر وتر بنا دیتے) (سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی الوتر برکعة)۔

خلاصہ مسائل حج و عمرہ

۱۔ میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنا:

(۱) حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاقی کیلئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے، ہر وہ شخص جو میقات سے آگے بڑھنا چاہے اس پر احرام واجب ہے، خواہ وہ کسی بھی مقصد سے مکہ مکرمہ جارہا ہو۔

(۲) حضرت امام مالک و امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک بھی واجب ہے، البتہ وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جنہیں کسی ضرورت کی بناء پر بار بار آمد و رفت کی ضرورت محسوس ہوتی ہو۔

(۳) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک احرام صرف اس شخص پر واجب ہے، جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ جارہا ہو، البتہ ان کے یہاں بھی میقات سے آگے بڑھنے والے کے لئے علی العموم احرام مستحب ہے۔

۲۔ موجودہ دور میں جب کہ ضروریات بڑھ گئیں ہیں وسائل آمد و رفت کی سہولت ہوگئی ہے، بسا اوقات دن میں کئی مرتبہ مکہ مکرمہ آنے اور جانے کا اتفاق ہوتا ہے، ظاہر ہے ایسے لوگوں پر ہر ہر مرتبہ احرام لازم کرنا ان کو تنگی میں مبتلا کرتا ہے۔

دوسری طرف حرم مکی کا تقدس و احترام بھی لازم ہے، اس لئے بدرجۂ مجبوری ان حضرات کے لئے جو ایسے پیشے، یا ایسی ضروریات سے منسلک ہوں کہ بغیر دخول مکہ وہ پوری نہ ہوسکیں، اور بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا پڑے اور ہر مرتبہ احرام لازم کرنے میں انہیں حرج اور تنگی ہو تو ایسے حضرات کے لئے جب کہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں، بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی رخصت ہونی چاہئے۔

موجودہ دور میں وسائل کی فراوانی کے سبب تجارتی ضروریات تو بغیر سفر بھی پوری ہوجاتی ہیں، اس لئے تاجروں کے لئے یہ رخصت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔

۳۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکہ مکرمہ میں مقیم حضرات کے لئے تمتع کرنا جائز ہے، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ اسے مکروہ فرماتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع یا قران کی اجازت نہیں ہے، پھر بھی اگر یہ لوگ تمتع یا قران کرتے ہیں تو وہ صحیح ہوگا، البتہ اس ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے یہ لوگ گنہگار رہوں گے اور دم جبر لازم ہوگا۔

۴۔ حج اسلام کا ایک رکن عظیم ہے اور اس کے فضائل، ثواب، بہت ہیں، پھر وہ عمر میں صرف ایک بار ہی فرض ہے، جو لوگ مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں، انہیں بیت اللہ کا جوار حاصل ہے، اشہر حج کے علاوہ پورا سال عمرہ کے لئے حاصل ہے، اس لئے جس سال انہیں حج فرض ادا کرنا ہو وہ دنیاوی منافع پر حج کے ثواب کو ترجیح دیتے ہوئے اس سال اشہر حج میں مکہ سے باہر جانے سے احتیاط کریں، اور ایک سال اپنی تجارت وغیرہ کا نقصان برداشت کریں یا اس کا کوئی دوسرا نظم کریں، آخر وہ وہ لوگ جو دوسرے ممالک سے حج کے لئے جاتے ہیں کچھ اپنا دنیاوی نقصان کر کے ہی تو جاتے ہیں، دین میں یُسر و آسانی کا یہ مطلب تو نہیں کہ مسائل دین کو دنیاوی نظم کے مطابق بنایا جانے لگے۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں، البتہ اسے اتنا لحاظ رکھنا چاہئے کہ اگر پہلے حلق کرایا ہے تو سر کے بال ظاہر ہو جائیں تب دوسرا عمرہ کرے، حضرت انسؓ کا عمل یہی تھا۔

۶۔ (الف) محض بھیڑ وازدحام کے خوف اور آرام پسندی کی وجہ سے رمی جمرات کے لئے کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے، اگرچہ فی نفسہ رمی جمرات میں نیابت معتبر ہے۔

(ب) رمی جمرات میں نیابت صرف ان حضرات کے لئے درست ہے جو کسی طرح سے جمرات تک نہیں پہونچ سکتے اپنے مرض یا کمزوری کی وجہ سے اور کوئی شخص انہیں وہاں تک لے جانے والا بھی نہ ہو، اور اس عذر کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ شخص کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو ایسے شخص کے لئے رمی جمرات میں کسی کو نائب بنانا درست ہے، اور اگر وہ اس لائق ہے کہ کسی بھی طرح جمرات تک پہونچ جائے اور اس کے ہاتھوں میں کنکری رکھدی جائے اور وہ کنکری پھینک سکے تو اس کے لئے کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے۔

اسی طرح بے ہوش، مجنون اور بچے کی طرف سے کسی دوسرے کا رمی کرنا درست ہے، خواہ مخواہ عورتوں کی طرف سے کسی اور کا رمی کرنا کافی نہیں ہوگا۔

۷۔ ایسے حضرات جو بغیر حکومت کی اجازت کے سفر حج یا عمرہ کے لئے نکل پڑیں اور پھر راستہ میں روک لئے جائیں تو یہ حضرات محصر کے حکم میں ہوں گے، کیوں کہ منع سلطان بھی احصار کے اسباب میں سے ہے، لہذا ان لوگوں پر محصر کے احکام نافذ ہوں گے۔

اور محصر کا حکم یہ ہے کہ یا تو وہ احصار کے زائل ہونے کا انتظار کرے اور زوال مانع کے بعد اپنے احرام کے

مطابق حج یا عمرہ کرے۔

اور اگر انتظار میں وقت ہے اور اس نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم (بکرا) یا اس کی قیمت دے کر حرم بھیج دے اور اس سے تاریخ دن اور وقت کا تعین کرلے کہ فلاں دن فلاں وقت وہ اس جانور کو حدود حرم میں ذبح کرے اس متعینہ وقت پر جانور کے ذبح کے بعد وہ احرام سے نکل جائے گا، اسے حلق یا قصر کرانا ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس نے قران کا احرام باندھا ہے تو اسے دو دم بھیجنا ہوگا، واضح ہو کہ اس جانور کا ایام نحر میں ذبح کرنا ضروری نہیں ہے، اس سے پہلے بھی ذبح کیا جا سکتا ہے۔

۸۔ علماء احناف میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے، رمی، حلق اور ذبح کے درمیان ترتیب واجب ہے اور امام ابویوسف اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے۔

دیگر ائمہ متبوعین میں سے امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ بھی اس ترتیب کے مسنون ہونے کے قائل ہیں، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تقدیم رمی واجب ہے۔

دور حاضر میں حجاج کرام کے لئے اس ترتیب پر عمل بڑا دشوار گذار ہے، عام طور پر لوگ قربانی کا نظم کرنے والے اداروں کے ذریعہ قربانی کراتے ہیں جو ان امور کے درمیان وجوب ترتیب کے قائل نہیں ہوتے، اور ہر حاجی کے لئے خود مذبح جا کر قربانی کرنا بڑی دقت اور دشواری کا باعث ہے۔

ادھر حجۃ الوداع میں صحابہ کرام سے ان امور کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر ہوئی اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا کہ میں نے فلاں کام فلاں کام سے پہلے کرلیا اور فلاں کام فلاں کام کے بعد کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "لا حرج" آپ ﷺ کے اس قول کو بعض علماء نے صرف نفی اثم پر محمول کیا ہے اور بعض نے نفی اثم اور نفی فدیہ دونوں پر، لیکن نفی اثم پر تو سبھی کا اتفاق ہے۔

لہٰذا موجودہ دور میں اگر یہ صورت پیش آئے اور متمتع یا قارن کو اس بات کا علم ہو جائے کہ اس کی ترتیب میں خلل ہو گیا ہے اور اسے وسعت ہے کہ افضل اور راجح پر عمل کرتے ہوئے اسے ایک دم دیدینا چاہئے، یہ اس کے لئے بہتر ہوگا۔

اور اگر وسعت نہیں ہے تو انشاء اللہ اس کے حج میں کسی طرح کا فساد یا کراہت نہیں آئے گی اور اللہ کی ذات سے امید ہے کہ وہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے کہ نفی اثم پر جمیع علماء کا اتفاق ہے۔

۹۔ آج عام طور پر لوگ حج تمتع ہی کرتے ہیں اور موجودہ وقت میں کسی سے یہ کہنا کہ جاؤ فلاں کی طرف سے حج کردو، یہ اسی پر محمول ہوتا ہے، جو کثرت سے رائج ہے، اس لئے موجودہ وقت میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع متصور ہوگا۔

(الف) راجح یہی ہے اور اکثر علماء احناف کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت

سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والے کو چاہئے کہ اس سلسلہ میں آمر سے صراحۃ اجازت حاصل کرلے، لیکن اگر اس نے صراحۃ اجازت حاصل نہیں کی اور آمر نے بھی کوئی صراحت نہیں کی اور مطلقاً حج کے لئے کہا تو عرفاً یہ حج تمتع کے لئے اجازت متصور ہونی چاہئے۔

(ج) ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے تمتع کرسکتا ہے۔

(د) حج بدل میں جانے والا متمتع یا قارن دم تمتع یا قران اپنے مال سے دے گا، آمر کے مال سے دینا جائز نہیں، البتہ اگر آمر اس کی اجازت دیدیتا ہے کہ دم تمتع یا قران بھی اسی کے مال سے دیا جائے تو دے سکتا ہے۔

موجودہ دور میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً دم تمتع یا قران کی اجازت بھی متصور ہوگا، جیسا کہ مفتی رشید احمد کا فتویٰ مذکور ہے، صراحۃ اجازت حاصل کرلینا بہتر ہے اور حج بدل کرنے والے کو انتہائی دیانتداری سے خرچ کرنا چاہئے۔

(ھ) حج تمتع کرسکتا ہے، اس لئے مذکورہ پریشانی کا حل تو نکل ہی آیا۔

(و) میت کی طرف سے جو ورثہ حج کراتے ہیں، وہ ان کی طرف سے تبرع ہوتا ہے، اس لئے اگر ورثہ اجازت دیدیں تو میت کی طرف سے تمتع کیا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ ایسی عورت جو حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی اور اس کے ساتھ ایسی مجبوریاں ہیں کہ وہ انقطاع حیض یا نفاس تک مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار بھی نہیں کرسکتی کہ وہ پاک ہوکر طواف زیارت کرے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو عدم استطاعت یا کسی اور مجبوری کی وجہ سے۔

(الف) تو ایسی عورت بدرجہ مجبوری ناپاکی کی حالت میں ہی طواف زیارت کرلے، لیکن یہ یاد رہے کہ حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں مسجد حرام میں داخل ہونا سخت گناہ ہے، اس لئے حتی الامکان یہی کوشش رہے کہ ناپاکی کی حالت میں مسجد حرام میں داخل نہ ہو اور ہر ممکن تدابیر کی جائیں کہ طواف زیارت پاکی کی حالت میں ہی ہو، حتی کہ اگر وطن سے دوبارہ آنا آسان ہو تو طہارت کی حالت میں ہی طواف زیارت کرے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ احناف کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، البتہ حالت ناپاکی میں طواف کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں طواف کرنے سے جو دم لازم آتا ہے اس میں بدنہ ذبح کرنا ضروری ہے شاۃ یعنی بکری سے کام نہیں چلے گا۔

(د) اس دم کی ادائیگی حدود حرم میں ضروری ہے، حدود حرم سے باہر ذبح کرنا کافی نہیں ہوگا، نیز اگر دوبارہ حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کرلیا جائے تو یہ دم ساقط ہوجاتا ہے۔

۱۱۔ دوران سفرِ حج یا عمرہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو اگر وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کا وطن وہاں سے تین دن کی مسافت سے کم ہے تو اسے اپنے وطن واپس لوٹ کر اپنے شوہر کے گھر عدت گذارنی چاہئے ایسی حالت میں وہ محصر ہوگی اور محصر کے احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ اور اگر اس کا وطن سفر شرعی کی مسافت یا اس سے زیادہ ہے اور مکہ مکرمہ مسافت شرعی سے کم پر ہے تو وہ اپنے حج یا عمرہ کو پورا کرے گی۔

اور اگر اس کا وطن نیز مکہ مکرمہ دونوں مسافت شرعی سے زیادہ پر واقع ہیں اور ایسی جگہ ہے کہ وہاں رک کر عدت گذار سکے تو اسے اس مقام پر عدت گذارنا چاہئے، ورنہ پھر اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے وطن واپس لوٹ آئے اور چاہے تو مکہ مکرمہ جاکر حج یا عمرہ کو پورا کرے۔

۱۲۔ آج جب کہ مکہ مکرمہ کی آبادی پھیلتے پھیلتے منیٰ کی آبادی سے جا لگی ہے اور منیٰ مکہ مکرمہ شہر کے تابع ہوگیا ہے، اس حالت میں اگر کوئی حاجی ایسے وقت مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ یوم ترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ تک بھی اس کے پندرہ دن نہیں ہوتے تو وہ مسافر ہی رہے گا اور اگر مذکورہ مدت تک مدت اقامت پوری ہوجاتی ہے تو وہ مقیم ہوگا۔

۱۳۔ ایسی حالت میں جب کہ امام کسی اور فقہی مسلک پر عامل ہو اور مقتدی حنفی ہو تو اس کی صحت اقتداء کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا مقتدی کے اعتقاد کا اعتبار ہوگا یا امام کے اعتقاد، کا لیکن راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب ان مسائل کے بارے میں صحابہ کرام کے مابین خود اختلاف تھا اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، اس لئے ترک جماعت سے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے امام کے پیچھے وتر کی نماز با جماعت پڑھ لی جائے جو اگر چہ دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو اور پھر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوتا ہو۔

جب رسول اللہ ﷺ سے فصل کے ساتھ تین رکعت وتر پڑھنا ثابت ہے تو کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ وتر کی نماز میں اس سلام کو فاصل نہ مانا جائے اور یہ وتر کا ایک مخصوص طریقہ ہو۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم گوشے

اخلاق الرحمٰن قاسمی
جامعہ اکل کلوا۔ مہاراشٹرا

دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے مختلف مسائل پیدا کر دیئے ہیں آج ہم انہی مسائل کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں اللہ ہی سے درستگی کے امیدوار ہیں اور اللہ ہی بہترین مدد کرنے والا ہے۔

۱۔ اہل حل کا بغیر احرام مکۃ المکرمہ میں داخل ہوتے رہنا:

حدود حرم سے باہر حدود میقات کے اندر رہنے والے کو اہل حل کہا جاتا ہے، یہ لوگ اگر حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر کسی اور مقصد کے لئے مکہ مکرمہ میں داخل ہو جائیں تو احرام باندھ کر لازم نہیں بلکہ بغیر احرام داخل ہو جانا جائز ہے۔ (ایضاح المناسک بحوالہ تاتارخانیہ ۲/۱۷۵)۔

لہٰذا جدہ وغیرہ والوں کے لئے بغیر احرام اپنی ضروریات کے لئے بار بار مکہ میں جاتے رہنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر ہر بار آمد ورفت کی بنا پر احرام کی پابندی عائد کر دی جائے تو مشقت کو دعوت دینا ہوا جبکہ شریعت تو مشقت کے وقت تیسیر کی راہ بتلاتی ہے۔

الحرج شرعا مرفوع. ومن فروعه ما قرروه من أنه - إذا ضاق الأمر اتسع۔ (اصول الفقہ ۲۰۹، عبدالوہاب خلاف)۔

۲۔ بار بار میقات سے باہر کاروبار کے لئے جانے والے مکی:

جب اہل مکہ اور حدود حرم کا رہنے والا میقات سے باہر تجاوز کرے گا تو واپسی میں اگر ڈائرکٹ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ ہے اور حدود حل میں رکنے کا ارادہ نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر جانا واجب ہے ورنہ ایک دم واجب ہوگا، چاہے وہ بار بار کا آنا جانا کیوں نہ ہو (شامی ۴/۴۷۸) لیکن حضرت امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں کیا تو اس پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے (تاتارخانیہ ۲/۴۷۵، بدائع ۲/۱۶۴)۔

لیکن اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص کو اپنی تجارت اور کاروبار کی غرض سے بار بار میقات سے باہر آنا جانا پڑتا ہے اور ہر بار احرام باندھنے میں مشقت اور دشواری میں مبتلا ہو جانا واضح بات ہے، تو ایسی صورتوں میں تیسیر کی راہ اپناتے ہوئے اور مشقت سے بچتے ہوئے اور ضابطہ شرعیہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت حضرت امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کیا جا سکتا ہے کیونکہ شدید حاجت اور مشقت کی وجہ سے کسی بھی مسئلہ میں علماء کے مشورہ سے اپنے مذہب سے عدول کر کے غیر کے مذہب کو اختیار کر لینا جائز ہو جاتا ہے، حضرت تھانویؒ نے الحیلۃ الناجزہ ر۴۵ میں اس کی صراحت

فرمائی ہے، اسی طرح ایضاح المسالک میں بھی ہے (ص ر ۱۶۰)۔

چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند۔ منعقدہ دیوبند ۱۶ ر ۱۷ ر ۱۸ ر ذیقعدہ ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۶ ر ۲۷ ر ۲۸ ر مارچ ۱۹۹۷ء نے بھی رفع حرج کے پیش نظر بغیر احرام داخل ہونے کی گنجائش بتلائی ہے (بحث ونظر شمارہ ۳۲ جلد ۸) جو اس طرح ہے:

جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح وہ اہل مکہ (زادہا اللہ شرفا) جو بغرض تجارت یا ملازمت کسی مجبوری میں حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہوں، تو ایسے لوگوں کا اصل حکم تو یہی ہے کہ جب بھی یہ لوگ حدود میقات سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرے کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعی کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

۳۔ اہل مکہ کا اشہر حج میں عمرہ کرنا:

اہل مکہ کے لئے اشہر حج میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور پورے سال میں صرف پانچ دن عمرہ کرنا مکروہ ہے یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک اور ان پانچ دن کے علاوہ باقی سال کے تمام ایام میں مکی اور غیر مکی سب کے لئے بلاتفریق جائز اور درست ہے، لأن العمرہ جائزۃ فی جمیع السنۃ بلا کراھۃ إلا فی خمسۃ أیام لا فرق فی ذلک بین المکی والآفاقی (ایضاح المناسک ر ۱۱۷، بحوالہ غنیۃ الناسک ر ص ۱۱۵) یعنی مکی کے لئے اسی طرح غیر مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے۔

۴۔ حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کا حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر جانا:

جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں ان کے مسلک کے اعتبار سے یہ دشواری پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں حدود میقات سے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ میں واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرتے ہوں گے، اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا۔

لأن الجمع بينهما فی حق المکی غیر مشروع (ہدایہ ۲۹۰/۲)۔

لہٰذا اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر نہ جائیں تنگی اور دشواری کی بات ہے کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، ایسی صورت میں حضرت امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کرنے

کی رفع حرج اور دفع مشقت کے پیش نظر گنجائش ملتی ہے۔

المشقة تجلب التيسير، الحرج شرعاً مرفوع ومن فروعه إذا ضاق الأمر اتسع. (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹)۔

۵۔آفاقی کا احرام حج باندھنے سے پہلے بار بار عمرہ کرنا:

صرف پانچ دنوں میں یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک عمرہ مکروہ ہے، باقی دنوں میں بلاتفریق مکی رآفاقی ہر ایک کے لئے بلاکراہت درست ہے۔

لأن العمرة جائزة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق بين ذلک بين المكي والآفاقي (غنیۃ الناسک رص ۱۱۵) نمبر ۳ کے ذیل میں بھی اس بارے میں بات آچکی ہے۔ (ایضاح المناسک)۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت:

قدرت ہوتے ہوئے نیابت درست نہیں ہے، اور جب ایسا عذر لاحق ہو کہ جو عذر رمی جمرات سے مانع ہو تو ایسی صورت میں نیابت جائز اور درست ہے، لہذا ایسے مریض، کمزور، بوڑھے اور اپاہج کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے جو از خود جمرات تک پہنچ کر رمی کی قدرت نہ رکھتے ہوں، اور رمی کرنے والا نائب ان کی طرف سے بوقت رمی، رمی کی نیت کرے گا، البتہ اپنی طرف سے رمی پہلے کرلے اس کے بعد دوسرے کی طرف سے کرے۔

أن يرمي بنفسه فلا تجوز النيابة فيه عند القدرة وتجوز عند العذر فلو رمى عن مريض أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض (بدائع ۲ر۱۳۷، غنیۃ الناسک رص ۱۰۰، ایضاح المناسک رص ۱۵۸)۔

ضابطہ شرعیہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے فروعات میں وہ تمام رخص شرعیہ آتے ہیں جن سے شارع کا مقصود مکلف کے لئے تخفیف و ترفیہ اور رافت و رحمت ہوتی ہے اور جن اسباب کے وقوع سے تخفیفات کے احکام جاری ہوتے ہیں من جملہ ان میں ایک مرض بھی ہے، لہذا اس اصول اور ضابطہ کی روشنی میں بھی مریض و معذورین کے لئے رمی جمرات کی نیابت کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹)۔

۷۔زائرین حرم کے لئے احرام کے بعد موانع اور رکاوٹیں:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حجاج اور زائرین حرمین شریفین احرام باندھنے کے بعد رکاوٹوں اور موانع اور اعذار کے پیش آنے کی وجہ سے زیارت حرم سے محروم ہوجاتے ہیں، یہ موانع کبھی مرض وغیرہ کے سبب ہوا کرتے ہیں اور کبھی دوسروں کے بیجا مداخلت کے نتیجے میں، جیسا کہ صلح حدیبیہ کے موقع سے آنحضرت ﷺ اور حضرات صحابہ کرامؓ کو کفار نے مذہبی عناد کے باعث عمرہ کرنے سے روک دیا تھا اور آنحضرت ﷺ اور صحابہ نے اس احصار و مانع کے پیش آنے کے بعد احرام کو ختم اس طرح کیا کہ جو ہدی اپنے ہمراہ لے گئے تھے ذبح فرمایا اور ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور اس طرح حلال ہوئے اور آئندہ سال عمرۃ القضا کیا۔ احصار کے بارے میں حضرت حجاج ابن عمرو انصاری بیان فرماتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من کسر أو عرج فقد حل و علیه الحج من قابل۔ انہی سے دوسری روایت میں ''أو مرض'' کے اضافہ کے ساتھ ہے۔

علامہ عینی نے حصر کی حقیقت پر روشنی اس طرح ڈالی ہے:

اختلف العلماء في الحصر بأي شئ يكون و بأي معنى يكون فقال قوم يكون الحصر بكل حابس من مرض أو عدو و كسر و ذهاب نفقة ونحوها مما يحصره و يمنعه عن المضي إلى البيت وهو قول أبي حنيفة و أصحابه وروى ذلك عن ابن عباس وابن مسعود و زيد بن ثابت وقال آخرون وهم الليث بن سعد ومالك وأحمد وإسحاق لا يكون الإحصار إلا بالعدو فقط ولا يكون بالمرض (عینی شرح بخاری حاشیہ ابوداؤد ۱/ ۲۵۷)۔

اس وضاحت کے بعد یہ واضح رہے کہ ان دنوں جو سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور قانون کی خلاف ورزی کرنے کے نتیجے میں حکومت کی پکڑ کی زد میں آ جاتے ہیں اور واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، محصر شمار کئے جاویں گے اور حلال ہونے کے لئے ہدی ارسال کرنا ہوگی، اور آئندہ حکومت کی اجازت ملنے پر حج یا عمرہ کا اعادہ لازم ہوگا، مذکورہ صورت میں محصر ہونا حضرات احناف کے یہاں ہے، دوسرے مسالک کے علماء صرف ایک صورت کے پائے جانے پر محصر ہونا بتلاتے ہیں یعنی دشمن کا خوف وخطر اور بیجا مداخلت، لہذا ان کے یہاں مذکورہ صورت میں گرفتار شدہ لوگ محصر نہیں ہوں گے، لیکن موجودہ صورت حال میں مالکیہ اور احمدیہ مسلک کے علماء کو بھی احناف کے قول کے اختیار کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے جس کی وجہ ظاہر ہے۔

۸۔ رمی، ذبح، اور حلق میں ترتیب:

حج کے ۲۲ واجبات ایسے ہیں جن کے ترک سے دم لازم ہوتا ہے ان میں رمی، ذبح، اور حلق، بھی ہیں جن میں ترتیب کو احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق واجب بتلایا گیا ہے، یعنی رمی اولاً، ثانیاً ذبح، ثالثاً حلق، (شامی ۲/ ۴۶۷، فتح القدیر ۳/ ۶۵) لہذا ان میں اگر ترتیب کو باقی نہیں رکھا گیا تو دم دینا ضروری ہوگا، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ترتیب کے ترک سے دم لازم نہ ہوگا، کیونکہ ترتیب ان کے یہاں سنت ہے (اور سنت کے ترک سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ واجب کے ترک سے ہوتا ہے) (درمختار ۲/ ۴۷)۔

دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے، خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے اس لئے حجاج عام طور سے قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں، قربانی کا نظم کرنے والے ان ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں اس لئے ترتیب کا اہتمام بھی نہیں کرتے۔ اس لئے

مزاج شریعت کے مطابق یسر و سہولت کا پہلو اختیار کرتے ہوئے اور حرج سے بچنے کی خاطر ان پریشان کن اعذار کے پیش نظر ضابطہ شرعیہ "المشقۃ تجلب التیسیر" (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹) کے مطابق ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ملتی ہے، اسی طرح صاحبین کے قول یعنی احناف کے قول مرجوح پر عمل کی گنجائش ہے۔

چھٹا فقہی اجتماع کے تجویز نمبر ۳ کی عبارت بھی اسی طرح ہے:

"آج کل حجاج کے ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر اگر ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے" (بحث ونظر شمارہ ۳۳۔ جلد ۸ صفحہ ۱۰۵)۔

۹۔ حج بدل میں تمتع یا قران:

حج بدل میں صرف حج افراد کرنے کی اجازت ہوتی ہے، البتہ اگر آمر اجازت دیدے تو حج تمتع یا حج قران بھی کر سکتا ہے (ایضاح المناسک رص ۲۱۷ بحوالہ جواہر الفقہ ۱ر۵۱۳، ۵۱۴) اور دم شکر حج کرنے والے مامور کے مال میں سے لازم ہوگا، لیکن آمر اپنی خوشی سے اگر دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اور اس زمانہ میں عرف یہی ہے کہ دم شکر آمر کی طرف سے دینے کی اجازت ہوتی ہے، اس لئے صراحۃً اجازت کی ضرورت نہیں، پھر بھی بہتر یہی ہے کہ صراحت سے اجازت حاصل کر لی جائے (ایضاح المناسک رص ۲۱۷ بحوالہ احسن الفتاوی ۴ر۵۲۳)۔

باقی اگر تحقیق سے آمر کے حال کا علم ہو جائے کہ ان کی طرف سے اجازت تمتع کی نہیں ہے تو مامور ہی پر دم تمتع لازم ہوگا، اور رہا حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا مسئلہ تو عرفاً اجازت عن المیت سمجھی جائے گی اور بہتر یہی ہے کہ مامور خود ادا کرے۔

۱۰۔ حالت حیض میں طواف زیارت:

اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرنے کے بعد مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے جیسے ٹکٹ یا ویزا کی تاریخ بڑھانا، یا حج کمیٹی سے روانگی کو موخر کرانا وغیرہ، اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کر لے تو اگر چہ وہ گنہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی مگر اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی، اور اگر قربانی نہیں کی جاسکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کا اعادہ کر لے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا (چھٹا فقہی اجتماع۔ دیوبند تجویز نمبر ۵، بحث ونظر صفحہ ۱۰۵، شمارہ ۳۲ جلد ۸) جنایت میں جو قربانی لازم ہوگی اس کا حرم مکہ میں ذبح کرنا ضروری ہوگا پھر یہ کہ ایام نحر کے اندر قربانی ضروری ہے اگر ایام نحر کے باہر کیا تو دوہری جنایت ہوئی لہذا دوہری قربانی کرنی ہوگی (ایضاح المناسک رص ۱۶۴ بحوالہ شرح نقایہ ۱ر۲۱۴، مرقات ۵ر۳۲۳) اور جنایت کے نتیجہ میں جو بدنہ (یعنی ایک بڑا جانور گائے، بھینس یا اونٹ) ہوتا ہے اس کے لئے حدود حرم تو ضروری ہے لیکن موسم حج کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی بھی زمانہ میں

اس کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ (ایضاح المناسک رص ۱۰۶ بحوالہ شامی ۲/۵۱۹، معارف السنن ۶/ ۳۵۸)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں رکاوٹ:

سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر یا محرم کا انتقال ہو جائے تو وہ محصر سمجھی جائے گی، ایسی حالت میں یعنی بلا محرم یا شوہر کے حج یا عمرہ ادا نہیں کرسکتی، اور محصر کے جو احکام ہیں تفصیلاً نمبرے میں مذکور ہوئے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا مکہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل منیٰ میں:

منیٰ وادی محسر سے جمرہ عقبہ تک دو طرفہ پہاڑوں کے درمیان ایک وسیع میدان ہے اور یہ میدان مسجد حرام سے ۳ میل کے فاصلہ پر ہے (ایضاح المناسک رص ۴۵) یعنی مکہ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان مسافت سفر نہیں ہے اور ان دنوں تو دونوں کی آبادی متصل ہوگئی ہے یا کہا جائے کہ مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے، گویا اب دونوں ایک ہی جگہ ہیں۔

لہٰذا حج کا سفر کرنے والا جو ایام حج یعنی ۷/۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم ہوگا جبکہ اس نے پندرہ یوم مکہ مکرمہ میں ٹھہرنے کی نیت کی ہو، اور قیام مکہ و منیٰ کا مجموعہ پندرہ یوم یا زیادہ ہو جاتے ہوں۔

السفر الذی یتغیر به الأحکام أن یقصد مسیرة ثلاثه أیام و لیالیها (ہدایہ ۱/۱۶۵) ولا یزال علی حکم السفر حتی ینوی الإقامة فی بلدة أو قریة خمسة عشر یوما أو أکثر وإن نوی أقل ذلک قصر (ہدایہ ۱/۱۶۶)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند مسائل اوران کا شرعی حل

محمد ثناء الہدیٰ قاسمی

ابابکر پور، ویشالی

تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے حج وعمرہ کا سفران دنوں جتنا آسان ہوا ہے، ملکی ضابطے، حج کمیٹی، اور سعودی حکومت کے مقرر کردہ اصول، تغیر پذیر معاشرہ اور ہردم رواں دواں زندگی نے عازمین کونت نئے مسائل سے دوچار کر دیا ہے، یہ مسائل اہم ہیں اور موجودہ حالات میں ان پر عمل انتہائی دشوار ہے، ضرورت ہے کہ ان مسائل اور دشواریوں کا شرعی حل پیش کیا جائے تا کہ امت مشقت وحرج سے نکلے اور شرعی یسر سے فائدہ اٹھا سکے، اس مقالہ میں ایسے ہی چند حل طلب مسائل زیر بحث آتے ہیں، واللہ الموفق وھو المعین۔

۱۔ مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں بغیر احرام داخلہ:

علماء امت اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات میں داخل ہو، بدایۃ المجتہد میں ہے:

ولاخلاف أنه يلزم الإحرام من مرّبهذه المواقيت ممن أراد الحج أوالعمرة (بدایۃ المجتہد ۱؍۲۳۷)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جوان مواقیت سے حج یا عمرہ کے ارادہ سے گزرے اس پر احرام لازم ہے۔

البتہ اگر کوئی شخص تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہے، اور وہ میقات اور مکہ کے درمیان رہتا ہے تو ایسا شخص اپنی ضرورتوں کے تحت بلا احرام مکہ میں داخل ہوسکتا ہے، اسی طرح اگر مکہ کا رہنے والا لکڑیاں یا گھاس پھوس لینے حل میں پہونچ گیا پھر مکہ میں داخل ہوا تو یہ شخص بلا احرام داخل ہوسکتا ہے۔

الصنف الثاني وهم الذين منازلهم في نفس الميقات أوداخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل.... ولهم دخول مكة بغير إحرام إذا لم يريدوا نسكا (ارشاد الساری ؍۵۷)۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کے گھر نفس میقات یا داخل میقات میں ہیں، ان کا میقات حل ہے..... اگر وہ نسک کا ارادہ نہیں رکھتے تو ان کو بغیر احرام مکہ میں دخول کی اجازت ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج" (ہدایہ ۱؍۲۱۴)۔

جو میقات کے اندر رہنے والا ہے اس کو اپنی ضرورت کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت

ہے، اس لئے کہ اسے بکثرت مکہ میں داخل ہونا پڑتا ہے اور ہر مرتبہ احرام واجب کرنے سے واضح حرج لازم آئیگا، اس لئے وہ اہل مکہ کے حکم میں ہے، جن کے لئے مکہ سے نکلنا اور پھر اپنی ضرورت کے لئے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا مباح ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب ادائیگی نسک کا قصد ہو، اس لئے کہ یہ صورت کبھی کبھی پیش آتی ہے، جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۔ لیکن جو لوگ مکہ مکرمہ میں حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے آفاق سے آتے ہیں، ان کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے یہاں درست نہیں ہے، امام شافعیؒ کے یہاں احرام کی شرط صرف حج وعمرہ کے لئے دخول کی صورت میں ہے، دوسرے کسی اغراض سے دخول مکہ میں احرام ضروری نہیں ہے، دراصل امام ابو حنیفہؒ بیت اللہ کی تعظیم کے سلسلہ میں اوروں کی بنسبت زیادہ حساس ہیں، ان کا کہنا ہے کہ بیت اللہ کی تعظیم کے مسئلہ میں عازم اور غیر عازم دونوں برابر ہیں۔

"ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما، لأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر و غيرهما" (ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

آفاقی اگر ان (میقات) تک مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے آیا تو اس پر احرام باندھنا ہمارے نزدیک لازم ہے، خواہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی میقات سے بغیر احرام باندھے آگے نہ بڑھے، اور اس لئے بھی کہ احرام کا وجوب بقعہ شریفہ کی عظمت کے پیش نظر ہے، لہذا اس میں حاجی، معتمر اور دوسرے لوگ برابر ہوں گے۔

درمختار میں ہے: "وحرم تأخير الإحرام عنها كلها لمن قصد دخول مكة" (درمختار علی ہامش ردالمحتار)۔
دخول مکہ کے قاصد کے لئے ان تمام مواقیت سے احرام مؤخر کرنا حرام ہے۔
بدایۃ المجتہد میں ہے:

"وأما من لم يردهما ومرّ بها فقال قوم: كل من مرّ بها يلزم به الإحرام إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين و شبههم وبه قال مالك و قال قوم: لا يلزم الإحرام بها إلا لمريد الحج أو العمرة" (بدایۃ المجتہد ۳۲۷/۱)۔

جو ان دونوں (حج وعمرہ) کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور ان مواقیت سے گزرے تو اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے کہا کہ جو بھی ان سے ہو کر گزرے گا اس پر احرام لازم ہوگا، البتہ جن کی آمد ورفت بکثرت ہوتی ہے، جیسے لکڑہارا وغیرہ وہ اس سے مستثنی ہیں)، یہی قول امام مالک کا ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ سوائے عازم حج وعمرہ کے کسی پر احرام لازم نہیں ہے۔

بدایہ کی اس عبارت میں جن لوگوں کے مذہب پر مرور میقات کے لئے احرام کو لازم قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بھی "إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين وشبههم" کا استثناء نقل کیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ

مکہ میں رہتے ہیں اور لکڑیاں یا گھاس پھوس لینے حل میں پہونچ جاتے ہیں، یا کسی دوسرے مقصد کے لئے میقات سے ان کو بار بار گزر کر مکہ آنا جانا پڑتا ہے، ایسے لوگ احرام کی پابندی سے مستثنی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک حیلہ بھی فقہاء نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ جن کو میقات سے بار بار تجاوز کرنا پڑتا ہے، لوٹتے وقت آفاق سے بجائے مکہ کے حل کے کسی مقام کا قصد کریں اور وہاں سے مکہ کا عزم کریں، اس طرح حل صغیر میں رہنے والوں کی طرح بلا احرام انکے لئے بھی مکہ میں داخل ہونا درست ہوگا۔ درمختار میں ہے:

"ولو قصد موضعا من الحل كخليص وجدة حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهو الحيلة لمريد ذلك" (درمختار ۱۵۴/۲)۔

اگر حل کے کسی مقام کا قصد کرے جیسے خلیص اور جدہ، تو اس کے لئے بغیر احرام کے آگے بڑھنا حلال ہے، اس لئے کہ جب وہ وہاں پہونچے گا تو وہ ان کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور مکہ میں بلا احرام داخلہ کی اجازت ہوگی، اور یہ ایک حیلہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسا کرنا چاہتا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

تمتع اور قران کی حیثیت شریعت میں رخصت کی ہے، دور دراز سے سفر کر کے آنے والے لوگ عموماً حج وعمرہ کے لئے الگ الگ سفر کے متحمل نہیں ہوتے اس لئے شریعت نے ایک ہی سفر میں دونوں امور کی ادائیگی کی اجازت دی، لیکن اہل مکہ اور داخل میقات کے باشندوں کے لئے یہ پریشانی نہیں ہے، اس لئے اللہ نے "ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" کے ذریعہ مکی کے لئے تمتع اور قران کی نفی کردی ہے۔ حضرت مفتی شفیعؒ صاحب لکھتے ہیں:

"لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" کا یہی مفہوم ہے کہ جس شخص کے اہل وعیال مسجد حرام کے قرب وجوار یعنی حدود میقات کے اندر نہیں رہتے، مقصد یہ ہے کہ اس کا وطن حدود میقات کے اندر نہیں ہے اس کے لئے حج وعمرہ کو اشہر حج میں جمع کرنا جائز ہے" (معارف القرآن ۴۸۲/۱)۔

ہدایہ میں ہے:

"وليس لأهل مكة تمتع ولا قران و إنما لهم إفراد خاصة خلافا للشافعيؒ والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ولأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا فى حق آفاقى ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكى حتى لايكون له متعة ولا قران" (ہدایہ ۲۴۳/۱)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے نہ قران، ان کے لئے صرف افراد ہے، بخلاف امام شافعیؒ کے، اور ان پر اللہ تعالی کا قول "ذلک لمن لم يكن أهله" حجت ہے اور اس لئے بھی کہ تمتع کی مشروعیت دونوں سفروں میں سے ایک کو ساقط کرنے کی سہولت کے لئے ہے، اور یہ آفاقی کے حق میں ہے، اور جو میقات کے اندر ہے وہ مکی کے حکم میں ہے

اس لئے اس کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران۔

۴۔ مکی پر تمتع اور قران کی صورت میں دم جنایت:

اب اگر مکی نے اس وضاحت اور ممانعت کے باوجود قران کیا تو اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر لازم آئے گا، اور یہ قران بکراہت تحریمہ صحیح ہو جائیگا، لیکن اگر اس نے تمتع کیا تو یہ تمتع علامہ شامی کی تحقیق کے مطابق منعقد ہی نہیں ہوگا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر بھی لازم نہیں آئیگا۔ یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ تمتع کے بطلان سے حج باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلا دوسرے کے لئے لازم نہیں ہے۔ حیات القلوب میں ہے:

"واما عمرہ پس منعقد نمی شود اصلا در حق او.... لھذا لازم نہ باشد بروے دم دریں صورت، زیرانکہ دم ازلوازم تمتع است وچوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم" (حیات القلوب/۶۸)۔

مکی کے حق میں تمتع والا عمرہ اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں اس پر دم لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دم، تمتع کے لوازمات سے ہے اور جب ملزوم منتفی ہو گیا تو لازم بھی منتفی ہو جائیگا۔

اس صورت میں یہ بات ضرور غور طلب ہے کہ اشہر حج کا عرصہ طویل ہے اور اہل مکہ میقات سے باہر جانے پر مجبور ہیں، اس سلسلہ میں شریعت کے اصول رفع حرج کو دھیان میں رکھتے ہوئے جیسا کہ سوال ۲ کے جواب میں بدایہ کی عبارت سے پتہ چلتا ہے، ان حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنی کیا جا سکتا ہے، اس صورت میں اس حیلہ کو بھی کام میں لایا جا سکتا ہے جس کا ذکر سوال ۲ کے جواب میں کیا گیا ہے۔

۵۔ متمتع کے لئے حج سے پہلے دوسرا عمرہ کرنا:

تمتع کا جو طریقہ فقہ کی متداول کتابوں میں مرقوم ہے اس کے پیش نظر اشہر حج میں عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرنا درست نہیں ہے، مفتی شفیعؒ صاحب نے اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آفاقی لوگ جو اشہر حج میں (جو شوال سے ذی الحجہ تک ہے) احرام عمرہ باندھ کر داخل ہوئے اور عمرہ کر کے حلال ہو گئے ان کا یہ عمرہ تمتع کا ہوگا، اس عمرہ کے بعد حج سے پہلے کوئی دوسرا عمرہ یہ نہیں کر سکتے، حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کر سکتے ہیں۔ البتہ جو آفاقی آدمی اشہر حج سے پہلے یعنی شوال شروع ہونے سے پہلے مکہ مکرمہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر آیا اور عمرہ کر کے حلال ہو گیا، اس کا یہ عمرہ تمتع کا نہیں ہے، اس لئے اس کو شوال شروع ہونے سے پہلے دوسرے عمرے کرنے کا بھی اختیار ہے" (جواہر الفقہ، بحث مواقیت احرام ۱/۴۹۲)۔

۶۔ رمی میں نیابت:

صحت مند عازمین حج کے لئے رمی خود سے کرنا ضروری ہے، بوڑھوں اور معذوروں کے لئے نیابت کی اجازت ہے، اور ضعف [illegible] ائی کی وجہ سے ان کے حق میں محض ازدحام کے خوف سے بھی نائب بنانا در [illegible] فقہاء،

نے اس سلسلے میں جو کلیہ ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ترک واجبات جو عذر من جانب اللہ ہو اس میں کوئی تاوان یا دم نہیں دینا پڑتا ہے، اور ازدحام کو ان اعذار میں شمار کیا گیا ہے جو من جانب اللہ ہوتے ہیں، غنیۃ الناسک میں ہے:

"وأما ترک الواجبات بعذر فلا شئ عليه ثم مرادهم بالعذر مايكون من الله تعالیٰ فلو كانت من العباد فليس بعذر ..... بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله تعالیٰ فلا شئ عليه" (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک ۱۳۸)۔

عذر کی وجہ سے واجبات کے ترک سے کچھ لازم نہیں آتا، عذر سے مراد وہ اعذار ہیں جو من جانب اللہ ہوں، اگر من جانب العباد ہوں تو وہ عذر نہیں ہے.... بخلاف اس صورت کے کہ ازدحام کا خوف اسے روک دے، تو یہ بھی منجانب اللہ ہے، اس لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔

اس بنا پر احقر کی رائے ہے کہ رمی میں محض ازدحام کے خوف سے بھی بوڑھے اور معذور لوگ نائب بنا سکتے ہیں، اور اسکی وجہ سے ان پر کوئی دم یا صدقہ وغیرہ لازم نہیں ہوگا، البتہ یہ ان لوگوں کے لئے درست نہیں جو خود سے رمی کرنے اور جمرات تک سخت دشواری اور مشقت کے بغیر جانے پر قادر ہوں۔

۷۔ ملکی قوانین کی وجہ سے روکے گئے عازمین حج وعمرہ:

قرآن کریم کی آیت "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" کی تفسیر میں مفسرین نے استطاعت میں راستے کے پرامن ہونے کے ساتھ حکومتی اجازت اور ویزا کی بھی صراحت کی ہے، اس لئے ایسے لوگ جنہیں کسی وجہ سے سعودی حکومت نے ویزا نہیں دیا یا وہاں رہنے کے باوجود اجازت سے محروم رکھا ایسے لوگوں پر حج فرض ہی نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کو جو سعودی عربیہ میں رہتے ہیں اور حکومت نے حج وعمرہ کی اجازت نہیں دی ہے، ایسے لوگوں کو سفر حج وعمرہ سے اجتناب کرنا چاہئے۔ البتہ اگر انہوں نے احرام باندھ ہی لیا اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس کردئے گئے تو یہ محصر کے حکم میں ہوں گے اور انکو احرام کھولنے کے لئے وہی کچھ کرنا ہوگا جو محصر مرض اور دشمن کو کرنا ہوتا ہے، یعنی اسے ہدی بھیجنا ہوگا اور ہدی لے جانے والے سے ایک قرار اور وقت مقرر کرنا ہوگا جس میں وہ ہدی ذبح کیا جائے، ہدی کے ذبح کے بعد محصر حلال ہو جائیگا، اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"وأتمّوا الحج و العمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى و لا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله" (البقرہ/۱۸٦)۔

اور پورا کرو حج اور عمرہ اللہ کے واسطے پھر اگر تم روک دئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے اور حجامت نہ کرواپنے سروں کی جب تک نہ پہونچ چکے قربانی اپنے ٹھکانے پر۔

ہدایہ میں ہے:

"يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (ہدایہ ۱/۲۷۳)۔

اس سے کہا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کردی جائے اور جسے بھیجو اس سے ایک متعین دن کا وعدہ لے لو کہ اس دن وہ ذبح کردے پھر حلال ہو جاؤ۔

البتہ ہدی کا خرید کر دینا ضروری نہیں ہے، بلکہ قیمت بھیج دینا بھی کافی ہے کہ وہاں خرید کر ذبح کر دیا جائے، ہدایہ میں ہے:

"وليس المراد بما ذكرنا بعث الشاة بعينها لأن ذلك قد تعذر بل له أن يبعث بالقيمة حتى تشترى الشاة هنالك وتذبح" (ہدایہ ا/۲۷۳)۔

ہم نے جو کچھ ذکر کیا اس سے مراد بکری کا ہی بھیجنا نہیں ہے اس لئے کہ یہ کبھی دشوار ہو سکتا ہے، بلکہ اس کے لئے اسکی قیمت بھیجنا بھی جائز ہے، تاکہ وہاں وہ خریدی جائے اور ذبح کی جائے۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے مابین ترتیب کی رعایت:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کی ادائیگی علی الترتیب ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کا اتفاق ہے کہ سنت طریقہ تو وہی ہے جو حضور ﷺ نے حجۃ الوداع میں کیا اور جو رمی، ذبح اور حلق کی ترتیب کے ساتھ کتابوں میں مذکور ہے۔

"إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى في حجته الجمرة يوم النحر ثم نحر بدنه ثم حلق رأسه ثم طاف طواف الافاضة" (من حديث جابر عند مسلم ومن حديث أنس عند البخاري و مسلم).

رسول اللہ ﷺ نے اپنے حج میں قربانی کے دن جمرۃ کی رمی کیا، پھر بدنہ کا نحر کیا، پھر اپنا سر منڈایا، اس کے بعد طواف افاضہ کیا۔

البتہ اختلاف اس باب میں ہے کہ اس ترتیب کے ترک سے کوئی تاوان لازم آئیگا یا نہیں، امام مالک کا قول ہے کہ اگر کسی نے جمرۃ کی رمی سے پہلے حلق کروالیا تو اس پر فدیہ ہے، اور اگر ذبح سے پہلے حلق کرلیا یا ذبح رمی سے پہلے کرلیا تو اس پر کچھ فدیہ نہیں۔

كما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم على من حلق قبل محله من ضرورة بالفدية فكيف من غير ضرورة مع أن الحديث لم يذكر فيه حلق الرأس قبل رمي الجمار (بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۷)۔

جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فدیہ کا حکم دیا جس نے ضرورتاً محل سے قبل حلق کروایا، تو بھلا بغیر ضرورت حلق محل سے قبل کرانے پر فدیہ کا حکم کیسے نہیں لگے گا، باوجودیکہ حدیث میں رمی جمار سے قبل حلق راس کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعیؒ، ابوداؤدؒ، اور ابوثورؒ کے یہاں ترتیب کے فوت ہونے سے کچھ بھی واجب نہیں ہوتا، البتہ امام ابو

حنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے، اسی لئے اگر کسی نے رمی اور نحر سے پہلے حلق کرلیا تو اس پر دم ہوگا اور اگر وہ قارن ہے تو دو دم لازم آئے گا، جبکہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اسے تین دم دینا ہوگا: ایک دم قران کا اور دو حلق قبل النحر اور قبل رمی کا۔

جن حضرات کے نزدیک ترتیب واجب نہیں ہے ان کی دلیل عبداللہ بن عمرو بن العاص کی وہ صحیح اور صریح روایت ہے، جس میں ترتیب کے ترک پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولاحرج" ارشاد فرمایا ہے، اور جس کے الفاظ یہ ہیں:

"وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس بمنى والناس يسألونه فجاءه رجل فقال: يا رسول الله لم أشعر حلقت قبل أن أنحر فقال عليه الصلوة والسلام: انحر ولاحرج، ثم جاءه آخر فقال: يارسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى فقال عليه الصلوة والسلام: ارم ولا حرج، قال: فمايسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ من شئ قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج (متفق علیہ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں لوگوں کی خاطر ٹھہرے اور لوگ آپ ﷺ سے سوالات کرنے لگے، ایک آدمی آیا اور اس نے کہا: یارسول اللہ مجھے نہیں معلوم تھا میں نے نحر سے قبل حلق کروالیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نحر کرو کوئی حرج نہیں، ایک دوسرے صاحب آئے اور انہوں نے کہا کہ یارسول اللہ میں نہیں جانتا تھا اس لئے رمی کے قبل نحر کردیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رمی کرلے کوئی حرج نہیں، راوی کہتے ہیں کہ اس دن تقدیم وتاخیر سے متعلق جس چیز کے بارے میں بھی دریافت کیا گیا، آپ نے فرمایا: (اب) کرلو کوئی حرج نہیں۔

ایک دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے، جس میں ذبح، حلق، رمی میں تقدیم وتاخیر کی شکل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لاحرج' کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں:

"إن النبى صلى الله عليه وسلم قيل له فى الذبح والحلق والرمى والتقديم و التأخير فقال: لا حرج (متفق علیہ)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذبح، حلق، رمی، تقدیم اور تاخیر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاحرج۔

حضرت شیخ الہندؒ نے ان روایتوں کی تاویل کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ حدیث میں حرج کے معنیٰ "اثم" کے ہیں، صاحب قاموس نے بھی یہی معنیٰ ذکر کئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوا "کہ فلا إثم علیک"۔ حضرت نے یہ بھی فرمایا کہ اس حدیث میں وجوب صدقہ کا ذکر نہیں ہے اور اس کے وجوب اور عدم سے حدیث خاموش ہے، فرمایا: کہ عدم واقفیت ابتداء اسلام میں عذر تھا لیکن ہمارے زمانہ میں یہ عذر نہیں ہے، پھر خود راوی حدیث نے وجوب فدیہ کا حکم دیا ہے، اور اصول حدیث کے اعتبار سے راوی کا فعل اس کی مرویات کا بیان ہوتا ہے، تقریر ترمذی میں ہے:

وفى قوله عليه السلام" لا حرج" لا دليل للشافعىؒ علينا لأن معنى الحرج الإثم ثم قاله صاحب القاموس فمعنى لا إثم عليك لأنك جاهل والجهل عذر يعنى فى ابتداء الإسلام فلا بحث

فی الحدیث عن وجوب الصدقة وعدمها بل الحدیث ساکت عنهما مع أن راوی الحدیث أفتی بوجوب الفدیة و فعل الراوی بیان لمرویه کما هو مقرر فی الأصول ولوسلم عدم وجوب الفدیة قوله علیه السلام لا حرج کما فهم الشافعی ففی زمان النبی صلی الله علیه وسلم لا لأن زمان النبی علیه السلام کان زمان ابتداء الاسلام و کان الجهل معتبرا وأما فی زماننا فلا" (تقریر ترمذی)۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لاحرج" میں ہمارے خلاف امام شافعیؒ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ حرج کے معنی اثم کے ہیں، صاحب قاموس بھی یہی کہتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوگا کہ تیرے لئے کوئی گناہ کی بات نہیں کیونکہ تو ناواقف ہے اور ناواقفیت ابتداء اسلام میں عذر تھا، اس طرح حدیث میں صدقہ کے وجوب اور عدم وجوب سے بحث نہیں کی گئی ہے، بلکہ حدیث ان دونوں سے ساکت ہے، اس کے علاوہ خود راوی حدیث نے وجوب فدیہ کا فتویٰ دیا ہے، اور راوی کا فعل اس کے مرویات کے لئے اصول حدیث کے مطابق بیان ہوتا ہے، اور اگر آپ ﷺ کے ارشاد "لاحرج" کے پیش نظر فدیہ کا عدم وجوب تسلیم بھی کرلیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے، تو اس سے مراد زمانہ نبوت ہوگا نہ کہ آج کا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا زمانہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا اور اس زمانہ میں جہل قابل اعتبار عذر تھا، ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔

لیکن ان احادیث کو ہی سامنے رکھ کر امام محمدؒ ترتیب کے ساقط ہونے پر "لاحرج" کے قائل ہیں، اور انکے نزدیک "لاحرج" کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو آخرت میں کوئی گناہ ہوگا اور نہ دنیا میں کوئی تاوان دینا ہوگا، یہ ترتیب قصدا چھوڑ دیا ہو یا نسیانا، انکے نزدیک مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی الله علیه وسلم نأخذ أنه قال لا حرج فی شیء من ذلک (مؤطا امام محمد/۲۳۵)۔

امام محمدؒ نے فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی ہیں انہیں سے ہم نے یہ اخذ کیا ہے کہ ان میں سے کسی چیز میں کوئی مضائقہ نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا متمتع قارن پر ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر کسی نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا تو اس پر دم واجب ہوگا، مؤطا امام محمد میں ہے:

" وقال أبو حنیفة: لا حرج فی شیء من ذلک ولم یر فی شیء من ذلک کفارة الا فی خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال علیه دم" (مؤطا امام محمد)۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ان میں سے کسی میں کوئی حرج نہیں، اور وہ ان صورتوں میں سے کسی میں کفارہ کے قائل نہیں سوائے ایک صورت کے، جو متمتع اور قارن کی ہے، جب وہ ذبح سے پہلے حلق کرلے تو فرماتے ہیں کہ اس پر دم ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر ہے، جس میں "من قدم من حجه شیئا

أو أخـر فـلـيهـرق دمـاً'' کے الفاظ آئے ہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے ''عن طریق مجاہد عن ابن عباس'' سند حسن سے روایت کیا ہے، لیکن اس میں ابراہیم بن مہاجر ہیں جو ضعیف ہیں، امام طحاویؒ کی روایت کو ابن ابی شیبہ کی روایت سے سنداً زیادہ بہتر ہے، لیکن اس کے باوجود صحیحین کی ''لاحرج'' والی روایت کے بالمقابل اسے پیش نہیں کیا جاسکتا، طریق الرشد میں ہے:

''قـال الـحـافظ ابن حجر في الدراية رواه ابن أبي شيبة با سناد حسن من طريق مجاهد عن ابن عـبـاس فـذكـره و فيـه إبـراهيـم بن مهاجر وهو ضعيف وأخرجه الطحاوى من وجه آخر أحسـن مـنـه ويـعـارضه ماثبت في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص فيمن قدم شيئا أوأخره افعل ولا حرج.

حافظ ابن حجرؒ نے درایت میں کہا کہ اسے ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عباس کے طریق سے باسناد حسن روایت کیا، پھر فرمایا کہ اس میں ابراہیم بن مہاجر ہیں جو ضعیف ہیں، اسکی طحاوی نے ایک دوسرے طریق سے تخریج کی ہے جو ابن ابی شیبہ کی روایت سے احسن ہے لیکن اسکی معارض وہ روایتیں ہیں جو عبداللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں مروی ہیں، جس میں تقدیم اور تاخیر کرنے والے سے ''افعل ولاحرج'' مذکور ہے۔

ان تمام بحث کو دیکھنے، سند ومتن پر غور کرنے، نیز فقہ کے رفع حرج کے اصول کو سامنے رکھ کر یہ بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ترتیب کے ساقط ہونے سے دم لازم نہیں آئیگا۔ اور اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے۔

۹۔حج بدل میں تمتع:

حج بدل میں آمر کے حکم اور اجازت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، اسی لئے فقہاء نے حج بدل کے باب میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس میں ایک یہ بھی ہے کہ حج بدل کرنے والے کو اس کا حکم دیا گیا ہو یا کم از کم اجازت دی گئی ہو، اگر امر یا اجازت کے بغیر کسی نے حج بدل کر دیا تو فرض کی ادائیگی نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کو اپنی طرف سے الگ الگ حج وعمرہ کرنے کا حکم دیا اور اس شخص نے دونوں کو ملا کر قران کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس نے حج کرانے والے کے حکم کے خلاف کیا چنانچہ وہ خرچ کا ضامن ہوگا، معلوم ہوا کہ آمر کے حکم یا اجازت کے خلاف کرنے کی صورت میں حج بدل صحیح نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ حج بدل کرنے والے کو عام اجازت دیدے کہ وہ جیسے چاہے حج کرے اور جس طرح چاہے خرچ کرے، اس عمومی اجازت کے نتیجہ میں حج بدل کرنے والا تمتع اور قران سب کر سکے گا۔ قاضی خاں میں امام ابوبکر محمد بن الفضل سے نقل کیا ہے کہ مامور کو عام اجازت دینا مناسب اور بہتر ہے تا کہ حج بدل کرنے والا کسی تنگی، مشقت اور حرج میں مبتلا نہ ہو اور بقیہ مال ورثاء کو لوٹانا واجب نہ ہو۔

''إذا أمـر غيـره بأن يحج عنه فينبغي أن يفوض الأمر إلى المامور فيقول حجّ عني بهذا

المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة و إن شئت قرانا والباقي من المال لك وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب ردّ ما فضل على الورثة'' (قاضی خاں برحاشیہ عالمگیری طبع مصر ۱؍۳۰۷)۔

جب دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے تو مناسب ہے کہ تمام معاملات مامور کے سپرد کردے، اور کہے کہ اس مال سے میری جانب سے حج کرو جس طرح چاہو، چاہو تو صرف حج کرو اور چاہو تو حج اور عمرہ کرو اور چاہو تو قران، اور باقی مال تیرے لئے وصیت ہے، تاکہ حج بدل کرنے والے کو تنگی نہ ہو، اور جو بچ جائے اسے وارثوں پر لوٹانا ضروری نہ رہے۔

ارشاد الساری میں ہے:

''وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني كيف شئت مفردا أو متمتعا'' (ارشاد الساری مناسک ملا علی قاری ۳۰۴)۔

آمر کے لئے مناسب ہے کہ وہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور کہے کہ میری جانب سے جیسے چاہو مفرد یا متمتع حج کرو۔

لیکن اگر آمر نے عام اجازت نہیں دی بلکہ صرف تمتع کرنے کی اجازت دی تو اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے بلا اختلاف تمتع صحیح ہوگا، ارشاد الساری ہی میں ہے:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الائمة الأسلاف'' (أيضا)۔

اس لئے کہ اگر میت نے تمتع کا حکم دیا اور مامور نے بھی تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ بلا اختلاف ائمہ اسلاف مخالف نہیں کہلائے گا۔

اجازت کی ایک شکل عرفا بھی ہوتی ہے، ان دنوں چونکہ عام طور پر تمتع ہی معروف ہے، اس لئے اگر آمر نے نہ اجازت دیا ہے اور نہ ہی تمتع سے منع کیا ہے، اس صورت میں عرفا اجازت متصور ہوگی اور حج تمتع صحیح ہوگا، لیکن بہتر یہی ہے کہ صراحۃً اجازت حاصل کرلیا جائے، اجازت کے باوجود مختار مذہب یہی ہے کہ دم قران، تمتع اور جنایت یہ سب مامور اپنے مال سے ادا کرے۔

''دم القران و التمتع و الجناية على الحاج إن أذن له الآ مر و إلا فيصير مخالفا فيضمن''۔

دم قران، دم تمتع اور دم جنایت حاجی پر ہے، اگر آمر نے اجازت دی ہے، ورنہ وہ مخالف اور ضامن ہوگا۔

البتہ اگر آمر نے مال کے سلسلے میں بھی عام اجازت دے دی ہے تو آمر کے مال سے تمتع کی ادائیگی کی جاسکتی ہے، حج عن المیت کی شکل میں اگر میت کی وصیت کی تکمیل مقصود ہے اور میت نے تمتع کرنے سے صراحۃً منع نہیں کیا ہے تو عرف کا خیال کرتے ہوئے تمتع کرسکتا ہے لیکن بہتر ا فراد ہے، وصیت کے بغیر اگر ورثاء حج بدل کرار ہے

ہیں تو یہ حج تبرع من الوارث ہے، اس لئے یہاں آمر ورثاء ہوں گے اور انکے حکم اور اجازت کا ہی اعتبار کیا جائیگا، لیکن اس صورت میں بھی دم قران، دم جنایت وغیرہ مامور کے ذمہ ہوگا۔ یہاں یہ بات ضرور ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اگر آمر نے صراحۃً قران یا تمتع سے منع کر دیا ہے تو افراد ہی کرنا ہوگا، کسی کی جانب سے کسی شخص خاص کا حج کرنا اس کی مرضی پر منحصر ہے، اب اگر کوئی آمر کی طرف سے حج بدل کو تیار ہو گیا ہے تو اسے ہر حال میں آمر کے حکم کی پابندی کرنی ہوگی، چاہے اسے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا پڑے۔

ایک شبہ جو تمتع کی اجازت دینے پر پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ حج بدل کے شرائط میں فقہاء نے لکھا ہے مامور آمر کے وطن سے حج شروع کرے۔ تمتع کی صورت میں ایسا نہیں ہو پاتا، بلکہ حج مکی ہو جاتا ہے، میقاتی باقی نہیں رہتا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی نیابت کر رہا ہے، آمر اگر خود حج کرتا تو اس کے لئے تینوں صورتوں کے اختیار کا حق ہوتا، اور افراد، قران، تمتع جو بھی کرتا درست قرار دیا جاتا، تو بھلا نائب کے لئے تینوں شکلیں کیوں جائز نہیں ہوں گی، رہ گئی بات یہ کہ آمر کے وطن سے حج شروع نہیں کیا گیا تو اس میں حرج ایک تو اس لئے نہیں ہے کہ فقہاء نے اسے شرط لازم نہیں مانا ہے، بلکہ عرفاً وطن سے حج شروع کرنے کی بات کہی ہے، دوسرے یہ کہ اگر اصیل خود میقات میں کسی ضرورت سے پہونچ جاتا اور حج کر لیتا (جیسا کہ سعودی عرب میں مقیم ہندستان سمیت دیگر ممالک کے لوگ کرتے ہیں) تو حج ادا ہو جاتا، باوجودیکہ حج اس کے وطن یا میقات سے نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس بنیاد پر حج بدل کرنے والے کا حج بھی باوجودیکہ وہ آمر کے وطن سے نہیں کیا گیا ہے، درست ہوگا، خصوصاً اس شکل میں جبکہ آمر نے تمتع کی اجازت صراحتاً یا سکوتاً دے دی ہو، حضرت مفتی شفیعؒ صاحب نے اس بحث کے سارے دلائل کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد قول فیصل کے طور پر لکھا ہے:

''اگرچہ من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران وتمتع دونوں جائز ہوں اور فقہاء متأخرین میں صاحب لباب اور اس کے حاشیہ حباب وغیرہ میں اسی کو اختیار بھی کیا گیا ہے، مگر ملا علی قاریؒ اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں دیتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے، اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے، تمتع نہ کریں لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں، اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کرنے کی بھی گنجائش ہے'' (جواہر الفقہ ۱/۵۱٦: حج بدل اور اس کے احکام)۔

احسن الفتاوی میں ہے:

''اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع، قران اور دم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً ضروری نہیں، مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے'' (احسن الفتاوی: مفتی رشید احمد ۴/۵۲۳)۔

۱۰۔ حائضہ یا نفساء کے لئے طواف زیارت:

طواف کی صحت کے لئے طہارت کو شرط کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، سوائے اس کے کہ نماز میں بولنے کی اجازت نہیں ہے، جبکہ طواف میں گفتگو کی جا سکتی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتكلمون فيه (رواه الترمذي)۔

بیت اللہ کا طواف بھی ایک (طرح سے) نماز ہے البتہ تم اس میں بات کر سکتے ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہؓ جب دوران حج حائضہ ہوئیں، تو آپ ﷺ طواف کے علاوہ سارے اعمال حج کی ادائیگی کی اجازت دی اور فرمایا:

افعلي كما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري (رواہ البخاری و مسلم)۔

ویسے ہی کرو جیسے حاجی کرتے ہیں الا یہ کہ بیت اللہ کا طواف نہ کرو جب تک پاک نہ ہو جاؤ۔

اس زمانہ میں اس کا موقع تھا کہ حائضہ اور نفساء طہارت تک انتظار کر لیں، اور پھر طواف زیارت کے بعد واپسی عمل میں آئے، لیکن اب پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیونکہ نہ تو ویزے کی مدت بڑھانا اپنے بس میں ہے اور نہ واپسی کے لئے مقررہ جہاز کی تاریخوں میں تبدیلی یا دوسرے جہاز میں سیٹ کنفرم کرانے پر اپنا قابو ہے، نفقہ کی قلت بھی انتظار کی اجازت نہیں دیتی، ایسے میں اگر وہ بغیر طواف کے واپس ہو جاتی ہے تو دوبارہ آ کر طواف کرنا عام طور پر عدم استطاعت کی وجہ سے حائضہ یا نفساء کے لئے ممکن نہیں، اگر کسی طرح وہ نفقہ پر قابو پالیں تو دسیوں قانونی رکاوٹیں ہیں، مثلاً ہندوستان کو ہی لیجئے اگر طواف کے لئے سفر، حج کے ایام میں کرنے کا قصد ہو تو ایک حج کے بعد دوسرے سفر حج کے لئے پانچ سال کا وقفہ ضروری ہے، اور یہ قانون حج بدل کی صورت میں بھی ہے، عمرہ کے ارادہ سے سفر ہو تو وہ بھی آسان نہیں، بہت ساری پابندیوں سے جکڑا ہوا ہے، ایسے میں پانچ سال تک شوہر سے الگ رہنا عملاً ممکن نہیں ہے، اور خطرہ ہے کہ عورت گناہ میں مبتلا ہو جائے، ان حالات میں عورت کیا کرے یہ ایک اہم سوال ہے۔

الف، ب۔ شامی میں اس صورت حال میں بعض محشین کے حوالہ سے ابن امیر حاج کا مسلک نقل کیا ہے

> کہ اگر وہ پاک نہ ہو اور قافلہ کے ساتھ جانے کا ارادہ کرے اور مسئلہ دریافت کرے کہ وہ اس حالت میں طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سے کہا جائیگا کہ مسجد میں داخل ہونا تیرے لئے جائز نہیں ہے، اگر تو داخل ہو کر طواف کر لے تو گنہگار ہوگی البتہ تیرا طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ لازم آئے گا۔

"لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك فعليك ذبح بدنة" (شامی ۱۸۳/۲)۔

اگر قافلہ روانگی کا ارادہ کرے اور عورت پاک نہ ہو سکے، پھر وہ سوال کرے کہ طواف کرے یا نہ کرے، ایسی صورت میں لوگوں کا کہنا ہے کہ اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں، اگر تو نے مسجد میں

داخل ہوکر طواف کرلیا تو گنا ہگار ہوگی، لیکن تیرا طواف صحیح ہوجائیگا اور تیرے اوپر بدنہ لازم آئیگا۔

(ج) اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن کی ادائیگی ہو جائے گی اور دم میں بدنہ لازم آئے گا، مبسوط سرخسی میں ہے:

و إن كان طاف للزيارة جنبا حتى رجع إلى أهله فإنه يعود إلى مكة ليطوف طواف الزيارة وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلك (مبسوط ۴/۴۱)۔

اگر جنابت کی حالت میں طواف زیارت کیا، اور اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ آیا تو اسے طواف زیارت کے لئے مکہ جانا ہوگا، اور اگر مکہ واپس نہیں آیا تو اس پر طواف زیارت کے لئے بدنہ ہے، اور یہی حکم حائضہ کے لئے بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کے بعد مکہ لوٹ کر طواف کا اعادہ کرنا چاہئے، لیکن جیسا کہ اوپر مذکور ہے بدلے ہوئے حالات اور سفر کے قید و بند کی وجہ سے ان دنوں یہ نا قابل عمل ہے، اس لئے حائضہ یا نفساء کے لئے طواف کرنے کی صورت میں بدنہ کا لزوم باقی رہ جاتا ہے۔

ہدایہ میں بدنہ کے لزوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایسا ہی مروی ہے اور اس لئے بھی کہ جنابت حدث سے غلیظ ہے، حدث میں طواف کرنے سے بکری لازم ہوتی ہے، تو تفاوت کا تقاضہ ہے کہ جنابت میں بدنہ لازم ہو۔

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة .. وإن كان جنبا فعليه بدنة كذا روى عن ابن عباسؓ ولأن الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصا نها بالبدنة إظهارا للتفاوت" (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

حدث کی حالت میں اگر طواف زیارت کرے تو اس پر بکری ہے اور اگر جنبی تھا تو اس پر بدنہ ہے، ایسے ہی ابن عباس سے مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ جنابت حدث سے زیادہ غلیظ ہے، لہذا اظہار فرق کے لئے اس کے نقصان کی تلافی بدنہ سے ہوگی۔

(د) اب یہ بدنہ کہاں ذبح کیا جائے گا؟ مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر ادا کیا جا سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر اس دم کی ادائیگی نہیں ہوگی، ہدایہ میں ہے:

ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار أصلا في كل دم هو كفارة ولأن الهدى اسم يهدى إلى مكانه ومكانه الحرم" (ہدایہ ۱/۲۸۱۔ باب الہدی)۔

ہدایا کا ذبح حرم کے سوا کہیں جائز نہیں، اسکی وجہ شکار کے جزا میں اللہ تعالی کا قول "هديابالغ الكعبة" ہے، پس یہ آیت ہر دم کفارہ کے لئے اصل قرار پائے گی اور اس لئے بھی کہ ہدی نام ہے اس جانور کا جسے اپنی جگہ لے جا یا جائے اور اس کی جگہ حرم ہے۔

دیگر فقہاء نے بھی عام طور پر "بعث بدنہ" کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بدنہ یا

بدنہ کی قیمت بھیجنی ہوگی اور اپنے مقام پر دم کی ادائیگی ناکافی ہوگی۔

١١۔ایام عدت میں عمرہ وحج کی ادائیگی:

سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور وہ اتنی دوری پر ہے کہ ''مسیرۃ ثلاثۃ ایام'' سے کم میں اپنے گھر لوٹ سکتی ہے تو اسے عدت گزارنے کے لئے گھر لوٹ جانا چاہئے، لیکن اگر وہ سفر میں اتنی دور نکل گئی ہے کہ ''مسیرۃ ثلاثۃ ایام'' کے فاصلہ پر ہے یا اس سے زیادہ پر، تو اسے اختیار ہے، چاہے تو حج کی تکمیل کرے اور چاہے تو لوٹ جائے۔ ہدایہ میں ہے:

''وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أو مات عنها في غير مصر فإن كان بينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام رجعت إلى مصرها لأنه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بنا وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاءت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن'' (ہدایہ ١/٤٩٠: باب العدۃ)۔

جب عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ کے لئے روانہ ہو اور وہ اسے غیر مصر میں طلاق ثلاثہ دیدے یا مرجائے تو اگر اس جگہ اور عورت کے مصر کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے، تو وہ اپنے مصر لوٹ آئے، اس لئے کہ معنیً یہ ابتداء خروج نہیں ہے بلکہ بنا ہے۔ اور اگر مسافت تین دن سے کم کی ہو تو اسے اختیار ہے چاہے تو لوٹ آئے چاہے تو آگے کا سفر جاری رکھے، خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔

اس اقتباس کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر عورت مکہ پہونچ چکی ہے اور وہاں ایسا حادثہ پیش آتا ہے تو اس کے لئے عمرہ وحج کی ادائیگی درست ہوگی، کیونکہ عدت میں سفر سے فوری واپسی ضروری نہیں ہے، اور بغیر محرم کے سفر کی ممانعت ''مسيرة ثلاثة أيام'' پر مبنی ہے، چونکہ وہ مکہ پہونچ چکی ہے، اور اب اس کا سفر ''مسيرة ثلاثة أيـــام'' سے کم ہے، اس لئے بغیر محرم کے بھی حج کی ادائیگی ہوجائے گی، اس کے علاوہ عورت کا یہ سفر بقاءً ہے، ابتداءً نہیں، عدت کی حالت میں ابتداءً سفر ممنوع ہے بقاءً نہیں، اسی طرح عورت کا بغیر محرم کے حج کے سفر پر نکلنا غیر شرعی ہے نہ کہ سفر جاری ہونے کے بعد حادثہ کی وجہ سے بغیر محرم کا رہ جانا، البتہ ابھی سفر کا آغاز ہوا ہے، مثلاً گھر سے نکل گئی ہے لیکن ملکی حد سے باہر نہیں گئی ہے یا رجوع کے لئے ''مسيرة ثلاثة أيام'' سے کم کا فاصلہ ہے تو لوٹ آنا بہتر ہے۔

١٢۔قیام کے لئے پندرہ دن کی نیت ضروری:

حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا، کیونکہ منی کی آبادی کے متصل ہونے کے باوجود شہر کے حدود الگ الگ ہیں اور منی کو مکہ کے محلّہ کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

١٣۔ جماعت ومجمع کی رعایت میں امام مسجد کی اقتدا کرے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، علی گڈھ

زمان ومکان کے تغیرات نے اسلام کے جس رکن سے متعلق سب سے زیادہ مسائل پیدا کئے ہیں وہ غالباً حج کا رکن ہے، اس سے متعلق ائمہ مجتہدین اور فقہاء متبعین نے جو مسائل مستنبط کئے اور جو رائیں اپنائیں وہ اپنے وقت کے حالات کے پیش نظر تھیں جبکہ تعداد حجاج چند لاکھ مشکل سے پہنچتی تھی، نہ چاہ زمزم زمین دوز کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، نہ مسعی ومرمی کو دومنزلہ بنانے کی حاجت تھی اور نہ ہی ان کی ایسی توسیع ہوئی تھی، مگر ان کوششوں کے باوجود مشکلات میں اضافہ ہوتا رہا جس کے نتیجہ میں اکثر ایام حج میں، اللہ محفوظ رکھے، کوئی نہ کوئی حادثہ رونما ہوجاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں کے مسائل کا صحیح اندازہ آنکھوں سے دیکھنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے، ایک زمانہ تھا کہ فقہاء نے یہ تک بتادیا تھا کہ ”کنکری کہاں سے کھڑے ہوکر کیسے پکڑ کر ماریں اور کہاں گرے یہ دیکھ لیں“، آج یہ حال ہے کہ آدمی جمرات کے راستہ میں کھڑا ہوجائے اور ریلا خود بخود اسے وہاں پہنچادے گا اور بس اپنے کو سنبھالتے ہوئے کسی طرح رمی کی سنت ادا کرلے، اسلامک فقہ اکیڈمی مبارک باد کی مستحق ہے کہ اس نے اس مسئلہ کو بھی اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے، پیش کردہ سوالات کو حل کرنے کے لئے نصوص قرآنی اور احادیث وآثار کے علاوہ شریعت کے مزاج اور مقاصد کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، اور مشکلات کے حل میں کوئی حرج نہیں کہ دوسرے فقہی مسالک کی زاویوں کو بھی سامنے رکھا جائے، کیونکہ کسی مشکل کو حل کرنے کے لئے کوئی نئی رائے بنانے کے مقابلہ میں یہ کہیں بہتر ہے کہ مسلمہ مسالک کی کوئی رائے جو گرہ کشا ہو اپنالیا جائے کہ انہیں بھی ہم برحق سمجھتے ہیں اور انہوں نے بھی مسائل کے حل میں بنیادی ماخذ کا سہارا لیا ہے، اس مختصر تمہید کے بعد نمبروار سوالات کے جواب درج ذیل ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے میقات کی تعیین کے وقت فرمایا تھا کہ:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (صحیح مسلم وغیرہ)۔

اس سے ظاہر ہے کہ یہ مواقیت ان کے لئے ہیں جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، ایسے شخص کے لئے لازم ہے کہ ان مواقیت سے بغیر احرام کے نہ گذرے، اب اگر کہیں کسی نے مطلق بھی احرام باندھ کر گذرنے کی بات کہی ہو تو اس حدیث سے اس کی تخصیص ہوجائے گی۔

۲۔ مذکورہ بالا وضاحت کے بعد ایسے لوگوں کے لئے کوئی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا جو حج یا عمرہ کی نیت کے بجائے تجارت وملازمت یا اپنے کسی کام سے مکہ میں آمد ورفت رکھتے ہیں، اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اسوہ سے بھی ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے وقت جبکہ آپ حج یا عمرہ کی نیت سے نہیں تشریف لارہے تھے اس وقت احرام نہیں پہنا، مکہ مکرمہ

کے اندر آنے والے ہر شخص کو احرام کا پابند کرنا ایسی مشقتوں کا باعث ہوگا جن کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، پابندی کی شکل میں یا تو آدمی آئے نہیں یا آئے تو احرام باندھ کر عمرہ یا حج بھی کرے، اس طرح ہم اس پر ایسی چیز لازم کریں گے جو شریعت نے نہیں کیا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اثبات یا نفی کا دار و مدار آیت حج تمتع:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (سورة البقرہ) کے سمجھنے پر ہے، تعجب ہے کہ اتنے اہم حکم سے متعلق احادیث خاموش ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ میں متعدد رائیں ہیں مثلاً:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اہل مکہ کے لئے تمتع نہیں ہے۔

۲۔ امام مالکؒ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

۳۔ حضرت ابن زبیرؓ نے تمتع سے مراد محصر کا تمتع لیا ہے۔

۴۔ کچھ دوسرے ائمہ نے اہل مکہ کے لئے تمتع جائز قرار دیا ہے لیکن ان پر ہدی نہیں ہے۔

اختلاف کی وجہ آیت کے آخری حصہ ذلك لمن لم يكن الخ کے تعلق کی تعیین پر ہے، یعنی جن لوگوں نے اسے حکم تمتع سے جوڑا ہے وہ اہل مکہ کے لئے تمتع جائز نہیں سمجھتے، اور جن لوگوں نے اسے ہدی اور صیام کے حکم سے متعلق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکی تمتع تو کرسکتا ہے البتہ اس پر ہدی نہیں ہے، چونکہ آیت میں دونوں ہی معانی کا احتمال ہے، اور افراد کے جواز میں کوئی اختلاف اور شبہ نہیں اس لئے ناچیز کی رائے میں مکی کے لئے اولیٰ افراد ہے، لیکن تمتع کی واضح ممانعت مروی نہ ہونے کی وجہ سے بکراہیت جواز ہوسکتا ہے، مگر جو چیز آیت میں اس وقت مزید غور کی مستحق ہے وہ من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام میں أهله کا لفظ ہے، آیت میں یہ نہیں ہے کہ من لم يكن حاضر المسجد الحرام، اس فرق کا کوئی فائدہ ہوسکتا ہے تو یہ کہ باہر سے مقیم لوگوں کے لئے (جن کے اہل وعیال میقات سے باہر ہوں) تمتع کی ممانعت یا ہدی کی چھوٹ (باختلاف اقوال) نہ ہو، یا وہ لوگ جو خود مکہ سے ہجرت کر گئے ہوں یا اپنے کاروبار وغیرہ کے سلسلہ میں میقات سے باہر رہتے ہوں لیکن ان کے اہل وعیال ابھی حاضری المسجد الحرام ہوں تو ان پر بھی تمتع منع ہو یا ہدی کی چھوٹ ہو۔

۴۔ میقات کے باہر سے مکہ آنے والے کے لئے، جیسا کہ اوپر (۱) میں تحریر کیا، صرف اس شکل میں احرام لازم ہے جبکہ وہ عمرہ یا حج کی نیت سے آرہا ہو:

فمن أراد الحج والعمرة.

خاص طور سے مکی جس کا گھر ہی وہاں ہے اور اسے باہر آنا جانا رہتا ہے احرام کی پابندی عائد کر کے ہم مزید کئی پیچیدگیاں پیدا کریں گے۔

۵۔ کرسکتا ہے، کیونکہ اس کی ممانعت نہیں آئی ہے، البتہ "کثرت عمرہ" کے مقابلہ میں "کثرت طواف" زیادہ فضیلت رکھتا ہے کہ "عمرہ کی کثرت" مسنون نہیں ہے۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں بچوں کی طرف سے رمی کی نیابت کا ذکر حضرت جابرؓ کی حدیث میں آیا ہے:

حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبیان فلبینا عن الصبیان ورمینا عنهم

(ابن ماجہ) اس سے معلوم ہوا کہ اس عمل میں نیابت ہوسکتی ہے۔

(ب) مریض ومعذور کے علاوہ عورتوں کو بھی اجازت دی جاسکتی ہے اگر انہیں کوئی رمی کا ایسا وقت نہ مل سکے جس میں وہ مردوں کے ریلے سے بچ کر رمی کرسکیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ضعفاء ومرضیٰ ونساء کی خاص رعایت کی ہے لیکن بہتر ہے کہ وہ خود رمی کریں اور اس کے لئے ایسے وقت کا انتخاب کریں جس میں نسبۃً بھیڑ کم ہو خواہ وہ وقت غیر افضل ہی کیوں نہ ہو، صرف ازدحام کے خوف سے ہر شخص کو نائب بنانے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۷۔ جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں ہوں گے، اور ان پر وہی حکم لاگو ہونا چاہئے جو دیگر محصرین کے ہیں یعنی اس پاداش میں اپنا ہدی (یا اس کی رقم) مکہ بھیجوائیں اور جب وہاں انجام پاجائے تب احرام کھولیں اور پھر جب کھلے بندانہیں حکومت سے اجازت ملے تب اس کی قضا کریں (یاد رہے کہ حکومت سعودی عرب ازدحام کو کم کرنے اور دور سے آنے والے حجاج کو سہولتیں فراہم کرنے کے لئے مقیمین کے نفلی حج پر پانچ سال کے لئے پابندی لگائی ہے)۔

۸۔ دیدہ ودانستہ اور بلا عذر ترتیب کی خلاف ورزی تو منع ہے لیکن مجبوری یا عدم علم کی وجہ سے ایسا ہو جائے تو حجۃ الوداع میں بے ترتیبی کے متعدد واقعات کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کے فرمان "افعلوا ولا حرج" (صحیح مسلم) کو اپناتے ہوئے فقہ حنفی کے قول مرجوح اور دوسرے ائمہ کے اقوال پر عمل کرتے ہوئے سوالنامہ کے مذکورہ احوال کے سلسلہ میں تقدیم وتاخیر کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۹۔ حج بدل کرنے والا آمر کا نائب و مامور ہوتا ہے اب یا تو آمر شروع ہی میں جس طرح کا حج چاہتا ہے بتلادے ورنہ حج بدل کرنے والے کے حوالہ یہ چیز کردیا جائے کہ جس کو وہ افضل سمجھتا ہے یا جس کو وہ بخوبی انجام دے سکتا ہے وہ حج کرے۔

(الف) کرسکتا ہے، نہ کرسکنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

(ب) اگر آمر نے منع نہیں کیا ہے اور نہ یہ خیال ہو کہ اس کو اعتراض ہوگا تو کرسکتا ہے۔

(ج) کرسکتا ہے۔

(د) دونوں شکل میں ثواب تو آمر کو پہنچتا ہے اس لئے اس کے مال سے دم تمتع ہوگا، اگر اس کو کوئی اعتراض ہے تو پہلے ہی منع کردے۔

(ھ) اس کی دشواری کا یہ حل ہے کہ وہ حج بدل کے لئے جائے ہی نہیں، شریعت نے اسے حج بدل پر جانے

کے لئے مجبور نہیں کیا ہے۔

(د) شریعت کے بنیادی مآخذ میں تو کوئی تفصیل ملی نہیں اس لئے معاملہ تخییر پر چھوڑ دینا چاہئے، ہم پابندیاں کیوں بڑھائیں۔

۱۰۔ (الف) طواف کے لئے نماز کی طرح پاکی کو شرط قرار دیا گیا ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابیات کو "حتی تطھری" کہہ کر پاک ہونے تک طواف زیارت سے روک دیا، اس لئے اس حالت میں طواف زیارت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

(ب) مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں رکن ادا نہیں ہونا چاہئے اور دم دے۔

(ج) چونکہ طواف زیارت حج کے ارکان میں سے ہے اس لئے بدنہ ذبح کرے، اگر موقع مل سکے تو مکہ مکرمہ ہی میں دم دے، ورنہ اپنے مقام پر پہنچ کر کرے۔

نوٹ: یہاں دم کی ادائیگی اطمینان قلب کے لئے ہے ورنہ طواف زیارت کے ترک میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے "ھذا شیء کتبہ اللہ علی بنات آدم" اور سوالنامہ میں جو حالات لکھے ہیں وہ بھی اس کے بس سے باہر ہیں "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعھا" انسان سے اس کی استطاعت بھر ہی تقویٰ کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

"فاتقوا اللہ ما استطعتم." - " وما جعل علیکم فی الدین من حرج".

۱۱۔ "احصار عدت" اور "اتمام حج" دونوں ہی فرمان خداوندی ہیں اور دونوں کے اسباب مہیا ہیں، چونکہ حج کا سبب پہلے سے موجود ہے اس لئے "وأتموا الحج والعمرۃ للہ" کے حکم پر عمل کرتے ہوئے ایام عدت میں حج وعمرہ کی تکمیل کرے۔

۱۲۔ اگر پندرہ دن سے کم ایک مقام پر قیام رہتا ہے تو مسافر ہی رہے گا، آبادیوں کے مل جانے کا اعتبار کرنے کے بجائے ان کے علیحدہ تشخص اور احکام (انتظامی یا شرعی) کا اعتبار ہونا چاہئے، منیٰ کا جو حکم ہے وہ مکہ کا نہیں ہوسکتا، حرم وغیر حرم کی سرحدیں بھی ملی ہوتی ہیں لیکن احکام جدا ہیں، جہاں تک آبادیوں کے بڑھ کر ایک دوسرے سے مل جانے کا تعلق ہے بعید نہیں کہ وہ دن بھی آجائے جب مسافرت کی مقدار رکھنے والے بعض شہر بھی ایک دوسرے سے مل جائیں۔

۱۳۔ اگر آدمی حرم کے اندر ہی وتر ادا کرتا ہے تو بہتر یہ ہے کہ مجمع وجماعت کے ساتھ امام مسجد کی اقتداء کرے ورنہ اپنے مسلک کے حساب سے اپنے گھر پڑھے، اس طرح کے اختلافی مسائل جو کہ اختلاف روایات پر مبنی ہیں، ان میں ایک کی تردید اور ایک کا اثبات کے بجائے تخییر وترجیح کا حکم ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

۱۔ تجارت یہ ملاقات یا کسی اور غرض سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا قصد کرنے والے آفاقیوں کے متعلق امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کی تعظیم کا تقاضہ یہ ہے کہ آفاقی میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر ہی مکہ مکرمہ میں داخل ہوں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ کوئی شخص میقات سے آگے مکہ کی طرف بغیر احرام کے نہ بڑھے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (ہدایہ ۱/۲۳۵)

پھر آفاقی جب میقات پہونچ جائے مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے تو اس پر احرام باندھنا واجب ہے ،حج کا ارادہ کرے یا عمرہ کا یا ارادہ نہ کرے، ہمارے نزدیک، نبی کریم ﷺ کے فرمان "کوئی بغیر احرام کے میقات سے نہ گذرے" کی وجہ سے۔

امام شافعی کے نزدیک یہ پابندی صرف اس شخص کے لئے ہے جو عبادت حج یا عمرہ کے قصد سے مکہ مکرمہ کا ارادہ کررہا ہے، تجارت یا عزیزوں سے ملاقات یا تفریحی طور سے جانے والے پر احرام باندھ کر جانے اور کم از کم عمرہ ادا کرنے کی پابندی نہیں ہے (جواہر الفقہ ۱/۴۶۸)۔

فتاوی محمودیہ میں ہے کہ جو آفاقی مکہ یا حرم کا ارادہ رکھتا ہے اس کے لئے میقات سے بغیر احرام کے گذرنا جائز نہیں خواہ اس کا حج وعمرہ کا ارادہ ہو، خواہ سیاحت وتجارت وغیرہ کا ارادہ ہو، اگر گذر جائے تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ کسی میقات پر آکر احرام باندھے ورنہ اس پر دم واجب ہوگا، اگر کسی کا قصد اول یہ ہو کہ حل میں کسی جگہ تجارت کے لئے جائے تو اس کے لئے احرام لازم نہیں بلا احرام حل میں جاسکتا ہے پھر اپنی تجارت وغیرہ سے فارغ ہوکر مکہ معظمہ میں بھی بغیر احرام کے داخل ہوسکتا ہے بشرطیکہ اداء نسک کا ارادہ نہ ہو، اگر اداء نسک کا ارادہ ہو تو حل سے احرام باندھ کر داخل ہو، اگر میقات پر گذرتے وقت قصد اول تو اداء نسک ہو یا دخول مکہ ہو لیکن مرور فی الحل کی مجبوری کی وجہ سے حل میں تجارت وغیرہ کی نیت کرے تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام گذرنا جائز نہیں (فتاوی محمودیہ ۹/۱۶۳ نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مبسوط للسرخسی ۴/۱۶۷، رد المحتار ۲/۲۲۹)۔

۲۔ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں ہے کہ موٹر ڈرائیوروں کو تو بہت وسعت ہے کیونکہ ان کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں ہے مکہ مکرمہ سے آتے جاتے پہلے جدہ میں جانا پڑتا ہے پھر وہاں سے حکم نامہ لے کر جہاں کو جانا ہو جاتے ہیں، اور ڈرائیوروں کا مبادلہ بھی ہوتا ہے پس وہ لوگ مدینہ طیبہ سے واپسی کے وقت جدہ ہی میں جانے کی نیت کرلیں جب جدہ سے پھر مکہ مکرمہ کا حکم ہو تو اس کی تعمیل کی غرض سے بغیر احرام کے جاسکتے ہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۲/۲۲۱)۔

بعض کمپنیوں کے ہیڈ کوارٹر بھی جدہ میں ہیں، اور جن کے نہ ہوں ان کا مطالبہ کرکے ہیڈ کوارٹر جدہ وغیرہ

ایسی جگہ قائم کرانا چاہئے کہ ہر مسلک کے مطابق آسانی سے عمل ہو سکے۔

۳۔ مکہ والوں کو اور جو مکہ والوں کے حکم میں ہیں یعنی داخل میقات رہنے والے یا عین میقات رہنے والے اور جو اشہر حج کے پہلے مکہ میں مقیم ہیں جیسے آفاقی اشہر حج کے پہلے حلال ہو کر مکہ میں رہا ہو پھر اس پر اشہر حج آ گئے ہوں ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہئیں اور اگر اس سال حج نہ کریں تو عمرہ ان سب کو اشہر حج میں کرنا مکروہ نہیں۔ (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۲۸۱)۔

تمتع اور قران مکی کے لئے ممنوع ہے:

قال الشامی وعلى هذا فقول المتون ولا تمتع ولا قران لمكي معناه نفي المشروعية والحل ولا ينافي عدم التصور في أحد هما دون الآخر والقرينة على هذا تصريحهم بعده ببطلان التمتع بالإلمام الصحيح فيما لو عاد المتمتع إلى بلده و تصريحهم في باب إضافة الإحرام بأنه إذا قرن ولم يرفض شيئا منهما أجزأه. (شامی ۲/۱۹۸)۔

علامہ شامی نے فرمایا اور اسی بنیاد پر متون کے قول اور تمتع و قران مکی کے لئے نہیں ہے، کا مطلب مشروعیت اور حلت کی نفی ہے۔ اور ان دونوں میں سے ایک میں دوسرے کے بغیر عدم تصور کے منافی نہیں ہے اور اس پر قرینہ ان کا صراحت اس کے بعد تمتع کے باطل ہونے کا صحیح طور پر مائل ہونے کی وجہ سے ان صورتوں میں کہ اگر متمتع اپنے وطن کو لوٹے۔ اور ان کی صراحت افاضہ احرام کے باب میں، بایں طور کہ وہ جب قران کرلے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو ختم نہ کرے تو اس کو کافی ہو جائے گا۔

مکہ مکرمہ کے رہنے والوں اور میقات پر یا میقات کے اندر حل میں رہنے والوں کو قران اور تمتع کرنا جائز نہیں (زبدۃ رص ۳۰۵)۔

۴۔ باہر نکلنے والے اہل مکہ میں سے جن حضرات کا اسی سال حج کا ارادہ ہے وہ مکہ واپسی کے وقت حج کا احرام باندھ کر اندر داخل ہوں اور حج کا ارادہ نہ ہونے کی صورت میں صرف عمرہ کی ادائیگی کافی ہوگی۔

لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي.

اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقات ہیں تو وہ آفاقی کے حکم میں ہو گیا۔

۵۔ جو متمتع عمرہ کرنے کے بعد حج کرنے سے پہلے مدینہ طیبہ کو چلا جائے تو امام اعظم کے نزدیک وطن اصلی جائے بغیر اس کا سفر واحد ہی رہتا ہے اس لئے اس کو مفرد حج کا احرام باندھ کر آنا چاہئے، اور صاحبین کے نزدیک پہلا تمتع باطل ہو گیا اب عمرہ کا احرام باندھ کر جاوے تو از سر نو متمتع ہوگا اور حج میں زیادہ دن ہوں تو عمرہ کا احرام باندھ کر جانے میں امام اعظم کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں، البتہ تمتع کے عمرہ سے فارغ ہو کر مکہ میں رہتے ہوئے حج سے پہلے مزید عمرے نہ کرے اس میں احتیاط ہے، اور ملا علی قاری نے جو فرمایا ہے اس کے موافق اور کسی کتاب میں منقول نہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۲/۳۱۸)۔

۶۔ قال السرخسی وإن رمی عنه أجزاه بمنزلة المغمی علیه فإن النیابة تجری فی النسک کما فی الذبح (مبسوط ۴/۶۹)۔

سرخسی نے کہا اور اگر رمی کیا اس کی جانب سے تو اس کو کافی ہو جائے گا اس شخص کے درجہ میں جس پر بے ہوشی طاری ہو اس لئے کہ نیابت حج وعمرہ میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ ذبح میں۔

فی الغنیة قد تبین مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذرا للمرأة ولمن به علة أو ضعف فی تقدیم الرمی قبل طلوع الشمس أو تاخیره إلی اللیل لا فی جواز النیابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم یرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدیة (غنیہ ۱۰۰ بحوالہ زبدۃ المناسک ۱۸۴)۔

غنیہ میں ہے: ظاہر ہو گیا ان چیزوں کی وجہ سے جس کو ہم نے مقدم کیا کہ ان لوگوں نے ازدحام کے خوف کو عذر قرار دیا عورت کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جس کو بیماری یا کمزوری ہو سورج طلوع ہونے سے پہلے رمی کے مقدم کرنے اور اس کے رات تک مؤخر کرنے میں، نہ کہ ان کی جانب سے ضرورت نہ ہونے کے باوجود نیابت کے جائز ہونے میں تو اگر وہ لوگ بذات خود ازدحام کے خوف سے رمی نہ کر سکیں تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔

جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو تو وہ معذور ہے، اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تب بھی معذور ہے، اگر آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ یا تکلیف نہ ہو تو اس کو خود آ کر رمی کرنا ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (اللباب ص ۱۶۶، غنیہ ص ۱۰۰، بحوالہ زبدہ مع عمدۃ ص ۱۸۶)۔

معذور کی طرف سے جو اور کوئی نیابۃ رمی کرے اس کے جائز ہونے کے لئے معذور کا امر کرنا شرط ہے، مگر بے ہوش اور چھوٹے بچے بے سمجھ اور مجنوں کی طرف سے بغیر امر کے جائز ہے (لباب بحوالہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ص ۱۸۷)۔

ازدحام کے خوف سے خواتین اور مریضوں اور کمزوروں کے لئے رمی کو طلوع شمس سے مقدم کرنے اور رات تک مؤخر کرنے کی گنجائش ہے، نائب بنانے کی اجازت صرف مذکورہ سخت مجبوری کی حالت میں ہے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکی حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں تو وہ محصر کے حکم میں ہیں، زبدۃ میں ہے کہ جدہ یا کامران وغیرہ سے حکام نے جہازوں کو روک دیا بلکہ واپس کر دیا تو اغنیاء وہاں جہاز ہی میں سے اگر بل سکا تو جانور لے کر ذبح کر سکتے ہیں یا واپس ہو کر وطن وغیرہ میں کر لیں گے، مگر مساکین کس طرح کریں تو اس کا حیلہ یہ لکھتے ہیں کہ جب حج کو جانا ہو تو احرام باندھنے کے وقت یہ شرط کر لے کہ اگر میں محصر ہو جاؤں تو حلال ہو جاؤں گا تو محصر ہونے کے وقت بدی بغیر ذبح کئے بھی حلال ہونے کی گنجائش ہوگی، البتہ مشہور مذہب وہی ہے کہ بغیر ذبح کئے حلال نہ ہوگا (زبدہ مع عمدہ ص ۴۳۲)۔

ونقل الکرمانی والسروجی عن محمد أنه إن اشترط الإحلال عند الإحرام إذا أحصر

جاز له التحلل بغير هدی (شامی۲/۲۳۳)۔

اور کرمانی وسروجی نے محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ اگر احرام کے وقت ہی شرط لگاوے کہ جب وہ محصر ہو جائے گا تو حلال ہو جائے گا تو ایسے آدمی کے لئے بغیر ہدی کے حلال ہونا جائز ہے۔

احصار حل میں ہو اور حرم تک ہدی پہنچانے یا اس کی قیمت ادا کر کے ذبح کرانے کے ذرائع میسر نہ ہوں تو صاحب عین الہدایہ کی رائے کے مطابق حل میں بھی ذبح کرنا احرام کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، ہمارے نزدیک تو ضرورت اور تنگی کی وجہ سے جواز کی گنجائش نکلی اور امام شافعی کے مذہب میں تو مطلق جواز ہے، پس اس توافق سے بھی وسعت ہوئی (زبدہ مع عمدہ رص ۴۳۱)۔

۸۔ قارن اور متمتع کو پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرنا اس کے بعد ذبح یہ ترتیب واجب ہے، اور مفرد کو رمی اور حلق میں ترتیب واجب ہے (زبدۃ المناسک مع عمدہ رص ۱۹۳)۔

قال السرخسی إذا والی منی یرمی جمرة العقبة ثم بالذبح إن کان قارنا أو متمتعا ثم بالحلق لحدیث عائشةؓ أن النبی ﷺ قال إن أول نسکنا فی هذا الیوم أن نرمی ثم نذبح ثم نحلق ولأن الذبح والحلق من أسباب التحلل ألا تری إن تحلل المحصر بالذبح فیقدم الرمی علیهما ثم الذبح فی معنی التحلل دون الحلق فإن الحلق محظور الاحرام و الذبح لا فکان الذبح مقدما علی الحلق (مبسوط السرخسی ۴/۶۴)۔

سرخسی نے فرمایا کہ جب منیٰ پہونچ جائے تو جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر ذبح کرے اگر وہ قارن یا متمتع ہے، پھر حلق کرائے، حضرت عائشہؓ کی حدیث "نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آج ہمارے حج کے افعال میں سے پہلا یہ ہے کہ ہم رمی کریں پھر ذبح کریں پھر حلق کرائیں" کی وجہ سے، اور اس لئے کہ ذبح اور حلق حلال ہونے کے اسباب میں سے ہیں، کیا نہیں دیکھتا ہے تو کہ اگر محصر ذبح کے ذریعہ حلال ہو جائے تو ان دونوں پر رمی کو مقدم کیا جاتا ہے، پھر ذبح حلال ہونے کے معنیٰ میں ہے نہ کہ حلق، کیونکہ حلق احرام کو روکنے والا ہے تو ذبح حلق پر مقدم ہو گیا۔

جو معذور قربان گاہ تک نہ پہنچ سکیں وہ ایسے اداروں کو ذبح کا مختار بنائیں جن کی نظر میں ترتیب واجب ہے جیسے مدرسہ صولتیہ وغیرہ تو ذبح کے متعین کردہ وقت کے بعد حلق کرانے کی اجازت ہوگی۔

۹۔ اگر چہ من حیث الدلیل آمر کی اجازت سے حج بدل میں قران اور تمتع دونوں کے جواز کا رجحان معلوم ہوتا ہے اور فقہاء متاخرین میں سے صاحب لباب اور اس کے محشی صاحب حیاب وغیرہ اسی کو اختیار کرتے ہیں، مگر ملا علی قاری اور حضرت گنگوہی کا فتویٰ اس سے مختلف ہے وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز نہیں کہتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کرنا چاہئے لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جا سکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام

طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف كذا في الحباب (ارشاد الساری ص ۳۰۴، بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

اس لئے کہ اگر میت نے اس کو تمتع کا حکم دیا پھر مامور نے تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ مخالف نہیں ہوگا ائمہ اسلاف کے درمیان بغیر اختلاف کے، جیسا کہ حباب میں ہے۔

مذکورہ شرائط کے ساتھ الف، ب، ج، تینوں صورتوں میں تمتع کی گنجائش ہوگی۔

(د) بلا اجازت کیا تو تمتع کے دم کا سارا خرچہ مامور واپس کردے اور اجازت سے کیا تو خرچ کا مامور پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

(و) حج عن المیت کرنے والے کو خود میت نے امر نہیں کیا ورثاء پہنچا رہے ہوں تو وہ حج کر کے میت کو ثواب پہنچا سکتا ہے اس صورت میں بھی تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

وإلا فجعل ثوابه له بعد الأداء إذ بدون الأمر به يقع الحج عن القائل بالاتفاق فهو ليس حاجا عنه بل هو فاعل ثواب حجه له والثواب إنما يحصل بعد الأداء فبطلت نيته له في الإحرام فلا يحصل له ثواب إلا إذا جعل له بعد الأداء كما قالوا في مسألة الحج عن أبو بن أيضا بل لابد من جعل ثوابه له بعد الأداء كما في العبادة البدنية (غنیہ حاشیہ زبدۃ ۲۶۲/۴)۔

ورنہ حج کا ثواب اس کو ادائیگی کے بعد ہوگا کیونکہ حج کے حکم کے بغیر فاعل کی جانب سے بالاتفاق واقع ہوگا تو وہ اس کی جانب سے حج کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ اپنے حج کے ثواب کو اس کے لئے پہنچاتا ہے اور ثواب ادائیگی کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے۔ تو احرام میں اس کے لئے حج کی نیت باطل ہوگئی، لہذا اس کو ثواب نہیں حاصل ہوگا مگر جبکہ ادائیگی کے بعد اس کو پہنچایا جائے، جیسا کہ لوگوں نے کہا والدین کی جانب سے حج کرنے کے مسئلہ میں بھی، بلکہ ضروری ہے ادائیگی کے بعد میت کو ثواب پہنچانا جیسا کہ عبادت بدنیہ میں۔

۱۰۔ حیض کی حالت میں مسجد میں جانا سخت منع ہے، حج کے عظیم رکن طواف زیارت کو حیض میں کرنا بہت بڑا جرم ہے، لہذا روانگی کی تاریخ بڑھوا کر پاک ہونے تک رکی رہے اور پاکی کے ساتھ طواف زیارت کر کے حج پورا کرنا چاہئے، شرعاً حائضہ کو طواف کرنے کا حکم یا فتوی نہ دیا جائے کسی نے لاعلمی میں حیض کے وقت طواف زیارت کرلیا تو اس پر بدنہ ذبح کرنا ضروری ہے (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۲۰۶)۔

قال الكاساني فإن لم يعد إلى مكة لكنه بعث بدنة جاز لما ذكرنا أن البدنة تجبر النقص بالجناية (بدائع ۲/۱۳۳)۔

کاسانی نے کہا کہ اگر وہ مکہ نہ لوٹے لیکن اس نے (بدنہ) اونٹ یا گائے بھیج دیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کیونکہ بدنہ جنایت کی کمی کو پورا کر دیتا ہے۔

قال السرخسی وعلی ھذا لو طافت المرأة للزیارة حائضا فھذا والطواف جنباً سواء (مبسوط۴/۳۹)۔

سرخسی نے کہا اور اسی بنیاد پر اگر عورت نے حالات حیض میں طواف زیارت کرلیا تو یہ اور حالت جنابت میں طواف برابر ہے۔

نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر الحاج لو ھمّ الرکب علی القفول ولم تطھر فاستفتت ھل تطوف أم لا قالوا یقال لھا لا یحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت ألمت وصح طوافک وعلیک ذبح بدنة (ردالمحتار۲/۱۸۴)۔

بعض محشین نے منسک ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ لوٹنے کا ارادہ کرے اور اس میں کوئی عورت پاک نہ ہو تو اس نے پوچھا کہ کیا وہ طواف کرے گی یا نہیں؟ لوگوں نے کہا اس سے کہا جائے گا کہ تمہارے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں ہے اور اگر داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور تمہارا طواف صحیح ہے لیکن تم پر بدنہ کا ذبح کرنا واجب ہے۔

مذکورہ عبارات سے مجبوری کے وقت طواف زیارت کرنے والی حائضہ پر مکہ میں بدنہ ذبح کرنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

۱۱۔ زبدہ میں ہے: اور عدت موت میں اگر مکہ معظمہ تین منزل کے راستہ پر ہے اور محرم بھی ساتھ نہیں تو بھی محصرہ ہے اور اگر مکہ معظمہ تین منزل سے کم پر ہے تو محصرہ نہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۳۵، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۲۴)

زبدۃ المناسک میں ہے جبکہ عورت کا زوج اس کو طلاق دیدے اور مکہ مکرمہ میں ہی ہو تو عرفات پر نہ جائے، اس صورت میں دوسرے سال تک وہاں رہنا اور اگر گھر کو واپس آئے تو پھر واپس جا کر حج کرنا اور وہاں رہنے کی صورت میں سال بھر کا نفقہ موجود ہونا اور واپسی کے وقت رفاقت کا ہونا وغیرہ بہت سی مشکلات پیش آئیں گی تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جاوے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ کو چلے جانے کا جواز ہے، اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہوسکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئیگی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گا، پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔ (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۳۶)۔

۱۲۔ جو حاجی مسافر مکہ مکرمہ میں ایسے وقت آئے کہ آٹھویں تاریخ تک پندرہ روز سے کم ہیں اور وہ مکہ مکرمہ میں پندرہ روز یا زیادہ اقامت کی نیت کرے تو اس کی نیت اقامت صحیح نہ ہوگی وہ مسافر رہے گا کیونکہ آٹھویں تاریخ کو وہ منیٰ اور نویں تاریخ کو عرفات ضرورت جائے گا اس لئے ایسے شخص کو قصر کرنا چاہئے (معلم الحجاج رص ۱۵۷)۔

۱۳۔ **قال الشامی والذی یمیل إلیه القلب عدم کراھة الاقتداء بالمخالف مالم یکن غیر**

مراع فی الفرائض إلی قوله یرید جماعة أکمل من هذه الجماعة (شامی ۱/۳۷۹)۔

شامی نے کہا: اور وہ بات جس کی طرف دل مائل ہوتا ہے مخالف کی اقتداء کا مکروہ نہ ہونا ہے جب وہ فرائض میں رعایت کرنے والا ہو۔

قال الشامی ومعنی کونہ لم یخرج بسلامہ إن سلامہٗ لم یفسد وترہٗ لأن ما بعدہٗ یحسب من الوتر فکانہ لم یخرج منہ (ردالمحتار ۱/۴۴۹)۔

شامی نے فرمایا: اور کونہ لم یخرج بسلامہ کا مطلب یہ ہے کہ اسکا سلام اس کے وتر کو فاسد نہیں کرے گا کیونکہ جو چیزیں اس کے بعد ہیں اس کا شمار وتر میں سے ہے تو گویا وہ اس سے نہیں نکلا۔

خلافیات کی رعایت کرنے والے مخالف مسلک امام کی اقتداء کی جائے اور امام کے ایک رکعت پر سلام پھیر دینے کے بعد مقتدی اپنی دو رکعت پوری کرلے اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن اکمل جماعت کے انتظار اور ہم مسلک امام کی اقتداء جماعت سے اعراض نہیں، لہذا امام حنفی میسر ہو تو اس کے پیچھے تین رکعت وتر کی جماعت میں شامل ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ کا حل

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

عصر حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حج بیت اللہ کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ کی قانونی پابندیوں کی دشواریوں سے بچنے کے لئے فقہی مسائل کا حل اس طرح ہوسکتا ہے:

۱۔ حج وعمرہ کی نیت کے بغیر صرف تجارت یا کاروباری مقصد یا کسی سے ملاقات کے لئے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں احرام باندھ کر ہی آنا شرط نہیں ہے۔

۲۔ اہل مکہ کا حدود سے نکل کر بار بار آنے والے طریقہ پر احرام کی پابندی لگانا ٹھیک نہیں، انہیں مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۴۔ حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو اشہر حج میں میقات سے باہر جانے کی اجازت ہوگی مگر احتیاطاً ایک دم دیدے۔

۵۔ حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں نیابت ہوسکتی ہے۔

(ب) ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہوسکتا ہے، اسلئے کہ ازدحام سے کسی خطرہ کا خوف لاحق رہتا ہے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکی اجازت کے بغیر حج کرتے ہوئے پکڑے جائیں تو وہ محصر کے حکم ہوں گے، یہ قربانی دے کر احرام ختم کرسکتے ہیں جیسا کہ حدیبیہ میں ہوا تھا۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب تو ہے مگر حکومت کے مجاز اداروں کی ذمہ داری اختیار کی جاسکتی ہے۔

۹۔ الف: حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(ج) اگر ظن غالب پر تمتع کرلے تو حج بدل کرنے والے کے مال سے دم دینا لازم ہوجائے گا۔

(ہ) آمر کی اجازت نہ ہو اور حج سے پہلے سفر ہوگیا ہے، طویل عرصہ تک احرام کی پابندی مشکل ہے، حج کے ایام تک اپنے مال سے دم دینے کی اگر قوت ہو تو حج بدل کا احرام دوبارہ باندھ سکتا ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں دم دینے کی خود میں ہمت ہو تو تمتع کی گنجائش ہے ورنہ نہیں۔

۱۰۔ ایسی عورت کو ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرکے گھر دم دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۱۱۔ سفرِ حج یا عمرہ میں شوہر کے انتقال پر ایامِ عدت میں حج یا عمرہ کر سکتی ہے۔

۱۲۔ مکہ میں ۱۵؍ دن سے زیادہ ہونے سے وہ مقیم ہوگا، منیٰ میں قصر کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۳۔ حنفی امامِ حرم کی اقتداء میں فصل کے ساتھ وتر ادا کرے ورنہ جماعت کے ثواب سے محروم ہو جائے گا۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد ایوب ندوی شافعی، بھٹکل

۱۔ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہوا سے حالت احرام میں داخل ہونا ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں ہے، یہ مسلک امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور صحابہؓ فتح مکہ کے موقع پر بلا حالت احرام داخل ہوئے تھے، حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

۲۔ جو شخص مکہ میں رمضان، سے مقیم ہو وہ اشہر حج میں عمرہ کرسکتا ہے یعنی وہ تمتع یا قران کرسکتا ہے لیکن اسے دم تمتع نہیں دینا ہوگا۔

۳۔ مسلک امام شافعی اور امام احمد پر عمل کرنا بہتر ہے۔

۴۔ کرسکتا ہے۔

۵۔ اکثر شوافع علماء نے اس بات کی صراحت کی کہ اگر وہ شخص رمی جمار کے آخری دن وقت جواز تک خود رمی نہ کرسکتا ہو تو وہ دوسرے کو نائب بنا سکتا ہے۔

آج کل چوتھے دن بعد عصر منی بالکل خالی ہو جاتا ہے اور تقریباً ہر بوڑھا و بچہ رمی جمار کرسکتا ہے لہٰذا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں۔

۶۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، وہ ایک بکری ذبح کریں گے اور اس سے تحلل کی نیت کریں گے (کتاب الایضاح فی المناسک)

۷۔ شوافع کے نزدیک رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے، لہٰذا آج کل کی دشواری کیوجہ سے مسلک شوافع پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۸۔ حج تمتع آمر کی اجازت سے ہوگا۔

۹۔ حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کسی طرح درست نہیں، اگر اسے کسی وجہ سے جانا پڑے تو وہ دوبارہ آکر طواف زیارت کرے گی۔

۱۰۔ ادا کرسکتی ہے۔

۱۱۔ وہ مقیم نہیں ہوگا۔

۱۲۔ مجمع اور جماعت کی رعایت کرے، امام مسجد کی اقتداء کرنا بہتر ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

۱۔ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے مطلق احرام کی شرط چاہے حج یا عمرے کی نیت ہو یا نہ ہو، صرف حضرات حنفیہ کے یہاں ہے:

ثم الآفاقی إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۱/۲۱۴۔ رشیدیہ دہلی)۔

دیگر ائمہ بالخصوص امام شافعیؒ کے نزدیک میقات کے اندر داخل ہونے کے لئے احرام کی شرط صرف اس کے لئے ہے جس کا حج یا عمرے کا ارادہ ہو، اور جس کی اس کی نیت نہ ہو احرام کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے:

الشافعی عنده إنما يجب الإحرام عند المقيات إذا دخل مكة بحجة أو عمرة لأن الإحرام شرع لأحدهما فإذا نوى ذلك يجب وإلا فلا (ہدایہ ۱/۲۱۵ علی الہامش)۔

بدایہ میں یہ تفصیل نام لئے بغیر ہے:

وقال قوم: لا يلزم الإحرام إلا لمريد الحج أو العمرة الخ (بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۵)۔

اسی موقع پر امام مالک کے اس مسلک کی وضاحت بھی ہے کہ لکڑی فروش وغیرہ جنہیں کثرت سے حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہو ان کے لئے بھی احرام کی ضرورت نہیں ہے:

ولا خلاف انه يلزم الإحرام من مرّ بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة و أما من لم يردهما ومرّ بهما فقال قوم كل من مر بهما يلزم الإحرام إلا من يكثر ترداده مثل الحطابين وشبههم، وبه قال مالك (بدایہ حوالہ سابق)۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے مسلک کی جو تفصیل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ اور دیگر حنفی مراجع میں دخول حرم کے لئے مطلق احرام کی شرط کی جو بات کہی گئی ہے دراصل وہ اُس طرح نہیں ہے، بلکہ حدود حرم میں بار بار آنے جانے کی ضرورت کے لئے امام صاحب کے یہاں بھی رخصت ہے اور اس کے لئے احرام ضروری نہیں ہے۔

(النوع الثالث) المكلف الذي يدخل... ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال أبوحنيفة و بعض أصحاب الشافعي (مغنی ۳/۲۶۹)۔

جبکہ دوسروں کے یہاں بھی ڈھیل معروف ہے:

وقال بعضهم: لا يجب الإحرام عليه و عن أحمد ما يدل على ذلك الخ (مغنی حوالہ سابق)۔

اس تفصیل کی روشنی میں بار بار کی ضرورت والوں کے لئے تو فقہ حنفی میں بھی احرام کی شرط متفقہ نہیں رہ جاتی

ہے، باقی تینوں ائمہ کی رائے پہلے ہی سے اس کے حق میں ہے، تجارت یا ملاقات کی اتفاقیہ ضرورت کے سلسلے میں بھی حضرت امام شافعیؒ اور دیگر ائمہ کی رائے پر ہی عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کے یہاں احرام کی شرط حج اور عمرہ کے ساتھ ہی ہے، مسئلے کی دیگر تفصیلات سے اگر چہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی تجارت یا ملاقات کی ضرورت اس نوعیت کی نہ ہو کہ انہیں بار بار اور انتہائی کثرت سے مکہ آنا جانا پڑتا ہو، ان کے لئے احرام کی پابندی ہی زیادہ اولیٰ اور انسب ہے، لیکن اسے اولیٰ اور انسب کی حد تک ہی رکھنا بہتر ہے، واجب قرار دینا مناسب نہیں ہے، بالخصوص فی زمانہ دینداری میں جو اضمحلال ہے اس کے پیش نظر آسانی اور رخصت کا مسلک ہی بہتر اور مناسب ہے، مزید آمد و رفت کی کثرت وعدم کثرت کو متعلق فرد کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے، اس کا فیصلہ وہ خود کرے کہ اس کے مطابق احرام کی مذکورہ رخصت سے فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

۲۔ تفصیل بالا کے مدنظر مکہ کے اندر یا باہر کے جن لوگوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ آنا جانا ہو اور ان کی حج یا عمرے کی نیت نہ ہو، ائمہ ثلاثہ کی ان کے لئے رخصت واضح ہے کہ اندریں صورت انہیں احرام باندھنے کی حاجت نہیں ہے، فقہ حنفی جس کی معروف رائے اس کے برعکس ہے اس میں بھی حضرت امام اعظمؒ کی اس رائے کے مطابق جس میں بار بار کی ضرورت کی صورت میں احرام سے رخصت کی گنجائش نکلتی ہے (مغنی ۳/۲۶۹) اس مسلک میں بھی اس کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، اگر چہ دینداری کے موجودہ اضمحلال کے پیش نظر جس کا اشارہ اوپر گذرا، ہمارے نزدیک قابل ترجیح ہے کہ بار بار کی ضرورت سے قطع نظر حج یا عمرہ نہ کرنے کی صورت میں ملاقات یا تجارت وغیرہ کی مطلق ضرورت سے بھی احرام کی عدم پابندی کی دیگر ائمہ کی رائے پر عمل زیادہ بہتر اور قرین حالات ہے، دریں حالیکہ میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے پریشانی اور زحمت سے بچانے کے مقصد سے اہل مکہ کی طرح انہیں بھی مکہ میں بلا احرام داخل ہونے کی اجازت فقہ حنفی میں پہلے سے موجود ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج لحاجة منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم الخ (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

آج کے دور میں بالکل یہی زحمت آفاقی کے لئے ہے، پس اس رخصت کو اس کے لئے بھی عام کردینا مناسب ہے۔

۳۔ جمہور علماء کے اتفاق سے مکی کے لئے تمتع یا قران جائز نہیں:

واتفق العلماء على أن من لم يكن من حاضري المسجد الحرام فهو متمتع (بدایۃ المجتہد ۱/۳۳۲)۔

یہی رائے حضرت امام اعظمؒ کی بھی ہے، البتہ امام مالکؒ کے یہاں یہ صرف مکروہ ہے:

وأبو حنيفة يقول: إن حاضري المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلك

مالک (بدایہ ۱/۳۳۳)۔

یہی حکم قران کا بھی ہے:

والقارن الذی یلزمہ ھدی المتمتع ھو عند الجمھور من غیر حاضری المسجد الحرام (بدایہ ۱/۳۳۵)۔

۴۔ اوپر کی گفتگو کی روشنی میں اس کا جواب واضح ہے، مکہ میں مقیم جن حضرات کے کام کی نوعیت ایسی ہو کہ سال کے تمام دنوں میں انہیں بار بار مکہ آنا اور جانا پڑتا ہے، فقہ حنفی سے ہٹ کر ان کے لئے رخصت معلوم ہے کہ ان کے لئے احرام کی پابندی ضروری نہیں ہے، اسی طرح حج یا عمرہ نہ کرنے کی نیت کی صورت میں بھی فقہ شافعی و دیگر کی رائے صاف ہے کہ اندریں صورت احرام واجب نہیں ہے، البتہ اسی کی بنیاد پر اہل مکہ کی تقسیم کرنے کی ضرورت ہے، کاروبار اور ملاقات وغیرہ کے لئے ہر ایک کی ضرورت لازماً بار بار آنے جانے کی نہیں ہوتی ہے، حج کا عرصہ، شوال، ذی قعدہ اور معروف قول کے مطابق دسویں ذی الحجہ کل دو ماہ دس دن ہے، جو بہت زیادہ نہیں ہے کہ آدمی کے لئے اس میں اپنے شہر سے نکلے بغیر چارہ نہ ہو، پس جو لوگ ایسا کرسکیں انہیں احتیاط کرنی چاہئے، البتہ ڈرائیور، سبزی فروش اور دیگر کار وباری جو سال کے باقی دنوں کی طرح ان ایام میں بھی ایسے ہی بار بار مکہ سے باہر اور پھر واپس آنے کے لئے مجبور ہوں، ان کے لئے ان فقہاء کے مسلک پر عمل کی اجازت دینا اولیٰ ہے جن کے ہاں ایسے ضرورت مندوں کے لئے احرام کی شرط نہیں ہے، کاروبار اور ملاقات وغیرہ کی اس سے ہٹ کر صورت کے لئے معاملہ کو متعلق فرد یا افراد کی صوابدید پر چھوڑنا چاہئے، حج اور عمرہ کی نیت نہ ہونے کی صورت کا معاملہ پہلے سے ہی واضح ہے کہ اس کے لئے احرام کی ضرورت نہیں ہے، پس اہل مکہ میں اسی سال حج کا ارادہ کرنے والا دو ماہ دس دن مکہ سے باہر نہ آئے جائے، الا یہ کہ وہ بار بار کی ضرورت والے لوگوں کی صف میں آتا ہو، سو اس کی رخصت معلوم ہے، مکی کے لئے ایک رائے تمتع اور قران کے جواز کی بھی ہے (بدایۃ المجتہد ۱۱/۳۳۲۔۳۳۵) اور اس صورت میں اس کے لئے دم نہیں ہے (بدایہ ۱/۳۳۲) مخصوص حالات میں مکی کے لئے اس رخصت سے بھی فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہونی چاہئے، جہاں تک ممکن ہو دم سے بچانے کی راہ نکلنی چاہئے۔

۵۔ ایک ہی سال میں ایک سے زائد بار عمرے کے سلسلے میں علماء کا اختلاف معلوم ہے، حضرت امام مالکؒ کے یہاں سال میں مستحب ایک ہی عمرہ ہے، ایک ہی سال میں دو یا تین کو وہ مکروہ کہتے ہیں، البتہ امام شافعیؒ اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں اس میں کراہیت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔

واختلفوا فی تکریرھا فی السنة الواحدة مراراً فکان مالک یستحب عمرة فی کل سنة ویکرہ وقوع عمرتین عندہ أو ثلاثاً فی السنة الواحدة، وقال الشافعی و أبو حنیفة لا کراھیة فی ذلک (بدایہ ۱/۳۲۶)۔

اس کے لحاظ سے تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید

عمرے کرسکتا ہے، الا یہ کہ موجودہ دور کے غیر معمولی ازدحام کے پیش نظر منتظمین حج کی طرف سے اس سے بچنے کی سفارش ہوتو اندریں صورت لوگوں کو زحمت سے بچانے کے مقصد سے ایک عمرہ پر اکتفاء کرنا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ (الف) رمی کے عمل میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) نیابت کے جواز کے لئے مریض اور معذور کے ساتھ محبوس کا بھی ذکر ہے، یعنی یہ کہ جو شخص کسی شدید مجبوری سے رمی جمرہ کے لئے نہ جاسکے، لیکن مناسب ہے کہ اسے بہت عام نہ کیا جائے، محض ازدحام کے ڈر سے نائب بنانا درست نہیں ہے۔

إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا او له عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه (المغنی ۳؍۴۹۰)۔

البتہ بیماری اور عذر کی صورت میں بھی بہتر ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ نائب کے ہاتھ میں کنکری اپنے ہاتھ سے رکھے جس سے کہ اس عمل میں اس کی بھی یک گونہ شرکت ہوجائے، قاضی ابو یعلیٰ کی رائے کے الفاظ ہیں:

قال القاضي: المستحب أن يضع الحصى في يد النائب ليكون له عمل في الرمي الخ (حوالہ سابق)۔

۷۔ ہاں ایسا شخص "محصر" کے حکم میں ہوگا، وہ دم احصار کے طور پر قربانی کا جانور یا اس کی قیمت کسی کے ہاتھ بھیج دے جس سے اس کی طرف سے حرم میں قربانی کردی جائے، اس وقت تک اس کے لئے احرام سے تحلل جائز نہ ہوگا، لیکن کسی وجہ سے وہ اس کے لئے اس سے پہلے مجبور کردیا جائے تو ساتھ ہی وہ دم جنایت بھی ادا کرے، دونوں ہی صورتوں میں آئندہ حج یا عمرہ وہ اس وقت کرے جبکہ حکومت کی طرف سے باقاعدہ اس کو اس کی اجازت مل جائے، اصحاب امر کی معروف میں اطاعت واجب ہے، اور موجودہ دور کے حالات ومصالح کے مدنظر حکومت کا یہ حکم معروف میں داخل ہے، اور ہر مسلمان کے لئے اس کی پیروی لازم ہے۔

۸۔ صورت مسئولہ میں رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہنے پر دم لازم نہیں ہوگا، حالات مندرجہ کے پیش نظر فقہ حنفی کے قول مرجوح اور دیگر ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے، ترتیب کے عدم قائلین میں صرف امام شافعی کے علاوہ عطاء ابو یوسف اور ابو ثور ہیں (المغنی لابن قدامہ ۳؍۴۳۶) اور موجودہ حالات میں ان کی رائے پر ہی عمل کیا جانا مناسب ہے، نیز ملاحظہ ہو (مغنی ۳؍۴۵۲)۔

۹۔ شریعت میں عرف کا دخل ہے، اس لئے اس وقت مطلق حج سے اگر حج تمتع مفہوم ہوتا ہے تو حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا حج تمتع ہی سمجھا جائے گا، ہاں بہتر ہوگا کہ روانگی سے قبل اس کی صراحت ہوجائے جس سے کہ شبہ زائل ہوجائے۔

باقی شقیں:

(الف) ہاں! کرسکتا ہے۔

(ب)　عرفاً حج تمتع مفہوم ہونے کی صورت میں کرسکتا ہے، لیکن بہتر ہے کہ صراحت پیشگی کرالی جائے۔
(ج)　ہاں! تمتع کرسکتا ہے۔
(د)　آمر کی طرف سے صریح طور پر تمتع کی ممانعت نہ کی گئی ہوتو دم تمتع آمر کے ہی مال میں لازم ہوگا۔
ودم المتعة والقران إن أذن له في ذلك على المستنيب (مغنی ۲۳۲/۳۔۲۳۳)۔
(ھ)　آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والے کے لئے تمتع کی گنجائش ہے، اس لئے صورت مسئلہ میں قران کی طویل عرصہ کی پابندی اس کو جھیلنے کی ضرورت نہیں ہے، اشہر حج شروع ہونے سے قبل جانے کی صورت میں پہنچنے کے ساتھ ایک عمرہ کرلے، بعدازاں حج کے ساتھ عمرہ کرکے تمتع کی صورت پیدا کرلے، سال میں ایک سے زیادہ عمرے کی گنجائش ہے، اس کا فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تفصیل پہلے آچکی ہے۔
(و) اصولی طور پر زندہ اور مردہ کے حج بدل میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے (مغنی ۲۳۲/۳، بدایۃ المجتہد ۳۲۰/۱) اس لئے حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش نہ ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

۱۰۔　صورت مسئولہ میں چونکہ اضطرار ہے اس لئے:
(الف)　ایسی عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرکے اپنا حج مکمل کرلے۔
(ب)　بوجہ اضطرار اس کا رکن ادا ہو جائے گا اور اس پر دم لازم نہ ہوگا۔
(ج)　دم لازم ہی نہیں تو بدنہ اور بکرا کا سوال ہی نہیں۔
(د)　یہ شق بھی اپنے آپ زائل ہو جاتی ہے۔

۱۱۔　مکی ہونے کی صورت میں وہ اپنے کو محصر کے حکم میں سمجھے اور اگلے سال اپنے حج رعمرہ کی تکمیل کرے، آفاقی ہونے کی صورت میں وہ ایام عدت میں حج اور عمرہ کرلے، بنابریں کہ وہ اضطرار کی شکار ہے اور دوسرے سال آکر حج اور عمرہ کی تکمیل اس کے لئے بوجوہ دشواریوں کی باعث ہے۔

۱۲۔　منیٰ کی آبادی کے مکہ سے متصل ہو جانے پر دونوں ایک ہی مقام متصور ہوں گے، اور دونوں میں ملا کر ۱۵/دن پورا ہونے پر ہی وہ شخص مقیم سمجھا جائے گا۔

۱۳۔　صورت مسئولہ میں مسجد اور حرمین میں وتر جس طرح ادا کی جاتی ہے ویسے ہی ادا کرے اپنے مسلک کی پیروی کی خاطر مسجد اور حرمین سے الگ ہوکر علیحدہ وتر ادا نہ کرے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

راشد حسین ندوی، رائے بریلی

۱۔ جو لوگ حج وعمرہ کے بجائے تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد کے لئے حرم مکی میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے میقات سے احرام باندھنا واجب ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر علماء کے تین مسلک ہیں:

(۱) احناف اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے (ہدایہ، مدونہ ۱/۳۰۲)

(۲) شوافع اور حنابلہ کا مفتی بہ قول مطلقاً عدم وجوب کا ہے۔

(۳) انھیں حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ خائف، مجاہد اور متکرر الدخول کے لئے واجب نہیں، بقیہ پر واجب ہے (مغنی ۳/۲۱۸۔۲۱۹، شرح مسلم ۱/۳۴۴)۔

ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) صحاح میں حضرت ابن عباس سے منقول روایت کا مفہوم مخالف:

"فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن وأراد الحج والعمرة (بخاری ومسلم ۱/۳۷۴)

(یہ میقاتیں ان لوگوں کے ہیں جو وہاں رہتے ہیں نیز وہاں نہ رہنے والے جو گذریں ان کے لئے ہیں جبکہ ان کا ارادہ حج وعمرہ کا ہو) اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرنے کے قائل ہیں۔

(۲) **عن انس أن النبی ﷺ دحل یوم الفتح وعلی رأسهالمغفر"** (مسلم وبخاری مع فتح الباری ۴/۱۷)۔

(حضور ﷺ فتح کے دن مکہ کے اندر اس حالت میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود تھا)۔

(۳) **عن جابر بن عبد الله أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء** (مسلم ۱/۴۳۹)۔

(فتح کے دن رسول اللہ ﷺ مکہ کے اندر اس حالت میں داخل ہوئے کہ سر پر کالا عمامہ تھا)۔

جبکہ احناف کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول حضرت ابن عباس کی روایت:

إن النبی علیه السلام قال: لا تجاوزوا الوقت إلا باحرام".

(میقات سے آگے احرام کے بغیر نہ جاؤ)۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، مسند شافعی اور مسند اسحاق ابن راہویہ میں منقول حضرت ابن عباس کے آثار"

انه یرد من جاوز المیقات غیر محرم " (بحوالہ نصب الرایہ ۳/۱۵)۔

(جو شخص میقات سے آگے بغیر احرام جائے واپس کردیا جائیگا)

(۳) صاحب ہدایہ نے عقلی دلیل بھی دی ہے کہ احرام تعظیم بقعہ کے لئے ہے، اور اس میں سب لوگ برابر ہیں (۳۳۴/۲ مع الفتح)۔

اور فریق اول کا جواب اس طرح دیا ہے کہ پہلی دلیل ہمارے اصول کے اعتبار سے لائق استدلال نہیں، پھر ہمارے دلائل صریح اور منصوص ہیں وہ ان کا مقابلہ نہیں کرسکتی (فتح)۔

دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس روز کے لئے نبی کریم ﷺ کے لئے مخصوص تھا، لا تحل لأحد... الحدیث سے اس کا اشارہ ملتا ہے (مرقاۃ) لیکن پہلے فریق کے دلائل انصاف کی بات ہے کہ دل کو زیادہ لگتے ہیں، اس لئے کہ مسلم میں ابن عباسؓ اور ابن شریح کی روایت میں "لم یحل القتال" کا لفظ صراحۃً ہے، اور مسند اسحاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباس کا جواز منقول ہے، اس میں خشی کا مفعول مقدر سیاق کے مطابق "فوات الحج" ہے، اس طرح ان آثار کا اطلاق حج وعمرہ پر جانے والوں کے لئے ہوگا۔ رہا "لا تجاوزوا" تو اس کے حکم عام سے علت حرج کی بنیاد پر داخل میقات کے باشندے مخصوص کر لئے گئے، تو اسی علت نیز نبی کریم ﷺ کے عمل سے دوسرے بھی مخصوص ہوسکتے ہیں، پھر یہ احادیث پہلے فریق کی احادیث کے مقابلہ میں کمزور ہیں، مثلاً خصیف ضعیف ہیں (تقریب، کتاب الضعفاء وغیرہ) اور "لا تجاوزوا" کو عام مخصوص عنہ البعض مان لیں تو تمام احادیث میں تطبیق ہوسکتی ہے۔

۲۔ کیا جاسکتا ہے، اور اس کے دو طریقے ہوں گے:

(۱) جس علت حرج کی بنیاد پر داخل میقات کے باشندوں کو وجوب احرام کے حکم سے مستثنیٰ رکھا گیا، باوجودیکہ ان کی بھی اپنی میقات ہے، اسی علت کا تعدیہ کر کے ان لوگوں کو ان پر قیاس کیا جائے۔

(۲) امام محمد کے مؤطا میں درج قول کی مفہوم مخالف کا اعتبار کر کے اس کی اجازت دیجائے، وہ قول یہ ہے: لاینبغی لأحد أن یجاوزھا إذا أراد حجا أو عمرۃ إلا محرما" (۲۳۴/۲-۲۳۶)۔

(کسی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ جب وہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو تو بغیر احرام ان سے آگے جائے)۔

واضح رہے کہ عبارت فقہاء میں مفہوم مخالف معتبر ہے (علم اصول الفقہ لخلاف)۔

۳۔ (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک درست ہے۔

(۲) احناف اور مالکیہ کے نزدیک درست نہیں۔

پھر احناف کے یہاں عدم جواز کی روایت کے دو مفہوم بیان کئے جاتے ہیں: (۱) نفی وجود (۲) نفی حل۔ صاحب بدائع اور ابن الہمامؒ نے احتمال اول کو اور اکثر مشائخ نے احتمال ثانی کو ترجیح دی ہے، اور علامہ شامی نے قران کے لئے دوسرے احتمال کو اور تمتع کے لئے پہلے احتمال کو راجح قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ صحت تمتع کے لئے عدم المام شرط ہے، اور مکی کبھی اس سے خالی نہیں ہوسکتا، اسی لئے کافی وغیرہ میں صراحت ہے کہ وہ کوفہ چلا جائے تو قران صحیح ہوجائے گا، لیکن تمتع صحیح نہیں ہوگا (۱۹۸/۲)۔

مجھے یہ قول راجح معلوم ہورہا ہے، اور اس کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ مکی قران کرے تو ہوجائے گا اور دم

جبر لازم ہوگا، تمتع صحیح ہی نہیں ہوگا۔

۴۔ قران وتمتع کے سلسلہ میں احناف کا مسلک مجھے کتاب وسنت سے بھی راجح معلوم ہوتا ہے، اور پہلے گزر چکا ہے کہ اس کے لحاظ سے تمتع کی گنجائش نہین ہے، اس لئے احقر سمجھتا ہے کہ اس مسئلہ کا حل یہی ہے کہ نمبر (۱) میں بیان کردہ تخریج یا ترجیح کی شکل اپنائی جائے۔

۵۔ امام شافعی اور احمد کے یہاں کرسکتا ہے (مغنی)، امام مالک کے یہاں نہیں کرسکتا (مدونہ)، احناف کے یہاں جواز کا بھی قول ملتا ہے اور عدم جواز کا بھی، عدم جواز کے قائلین کا استدلال فتح القدیر کی اس عبارت سے ہے جس میں مکی کو ایام حج میں عمرہ مفردہ سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن راجح قول پہلا ہے، اس لئے کہ تمام معتبرات میں باستثناء ایام خمسہ پورے سال کو عمرہ کا وقت بتایا گیا اور تکرار کی اجازت بھی دی گئی ہے (شامی، ہندیہ) اور اکثر مشائخ نے اس کی اجازت دیتے ہوئے صاحب فتح کی تردید کی ہے، اور مکی کو بھی ایام حج میں عمرہ مفردہ کرنے کی اجازت دی ہے (نہایہ، مبسوط، بحر، قاضی زادہ، منحہ وغیرہ)۔

۶۔ (الف) ائمہ اربعہ کے نزدیک کرسکتا ہے (ہدایہ ۳۳۶/۱، مغنی ۵۱۹/۳)۔

(ب) ازدحام کے خوف سے نیابت درست نہیں، یہ سہولت ان اصحاب اعذار کے لئے ہے جو کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتے ہوں اور سواری پر بھی وہاں نہ جاسکتے ہوں "مریض لایستطیع الرمی" (ہندیہ) کا یہی مفہوم ہے۔

۷۔ احناف کے نزدیک یہ شخص مفرد کے حکم میں ہوگا، اگر مفرد ہے تو ایک ہدی، قارن ہے تو دو ہدی یا ان کی قیمت حرم بھیجے اور قربانی کا وقت متعین کرالے، اس کے بعد حلال ہوجائے گا، حلق یا تقصیر ضروری نہیں ہے (ہندیہ، شامی، خانیہ) اس کے بعد آئندہ قارن کو ایک حج دو عمرے، اور مفرد کو ایک حج اور ایک عمرہ کرنا پڑے گا (شامی، خانیہ) اور اگر چاہے تو حالت احرام میں باقی رہے، بعد میں موقع ملے تو عمرہ کرکے حلال ہوجائے۔

۸۔ امام شافعی، امام احمد ابن حنبل، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ترتیب مسنون ہے (مغنی)۔

(۲) امام ابوحنیفہ، حضرت قتادہ وغیرہم کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔

(۳) امام مالک کے نزدیک رمی کے بعد حلق کرنا واجب ہے، بقیہ چیزوں میں ترتیب مسنون ہے (مدونہ)۔

جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں خلاف ترتیب یہ اعمال کرنے پر "لاحرج" فرمایا گیا، اور امام صاحب کا استدلال حضرت ابن عباس کے اس اثر سے ہے "من قدم شیئا من حجه أو أخره فلیهرق لذلك دما"، اسی طرح "فمن كان منكم مريضاً" کی دلالت سے بھی ان کا استدلال ہے، اور لاحرج کا مطلب ان کے نزدیک نفی اثم ہے نہ کہ نفی فدیہ۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ دفع حرج ومشقت کے لئے صاحبین کا قول اختیار کرلینے کی گنجائش ہے (مقدمہ شرح الوقایہ، اشباہ)۔

۹۔ جی ہاں اگر عرف یہی ہے تو حج تمتع ہی تصور کیا جائے "لأن الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي" (رسائل ابن عابدین)۔

(الف) مختلف فیہ مسئلہ ہے، لیکن صحیح قول کے مطابق کرسکتا ہے، جامع صغیر، خانیہ، شامی، بحر کی عبارات سے صاف طور سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

(ب) موجودہ عرف کے تحت اجازت ہونی چاہئے۔

(ج) موجودہ عرف کی وجہ سے کرسکتا ہے۔

(د) دم تمتع تمام شکلوں میں مامور کے ذمہ ہوگا (ہندیہ، خانیہ، جامع صغیر)۔

(ھ) اس طرح کی دشواری پیش ہی نہیں آئے گی۔

(و) موصی خود صراحۃً یا عرفاً اجازت دے تو گنجائش ہے۔

"الحاج عن الميت إذا كان مأموراً بالقران، كان دم القران على الحاج" (فتاویٰ خانیہ علی الہامش ۱/۳۱۱)۔

وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين، قرانا كان أو تمتعاً كما صرح به في غاية البيان (بحر ۳/۷۶)۔

۱۰۔ الف: صورت مسئولہ میں اہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اجازت ہوگی، اس کی اجازت شامی کی عبارت "لو هم الركب ... وإن دخلت وطفت الخ" سے سمجھ میں آرہی ہے (۲/۱۸۴)۔

(ب، ج) رکن ادا ہوجائے گا، لیکن اس پر دم میں بدنہ لازم ہوگا، "إذ لا شك في وقوع الأول معتداً به" (بحر ۳/۱۸) وکذا فی الہندیہ والخانیہ)۔

(د) دم کی ادائیگی کے لئے حرم کی شرط ہے (بحر، ہدایہ، فتح)۔

۱۱۔ اس کی گنجائش ہے، بشرطیکہ مکہ مسافت سفر سے کم پر واقع ہو (شامی ۲/۶۲۲) و خروج ... المتوفى عنها زوجها ما دون السفر مباح (فتح) یا اس کا گھر اور مکہ دونوں مسافت سفر پر ہوں لیکن وہ جگہ ویرانہ ہو، قیام کے لائق نہ ہو، اور وہاں سے مکہ تک کوئی بستی بھی ایسی نہ ہو (شامی، فتح، ہندیہ) لیکن اگر موضع وفات سے اس کا گھر مسافت سفر سے کم پر واقع ہو تو جانے کی اجازت نہیں ہوگی، اسی طرح موضع وفات سے اس کا وطن اور مکہ دونوں مسافت سفر پر ہوں، لیکن وہ جگہ لائق قیام ہے، یا وہ جگہ تو ایسی نہیں ہے لیکن آگے کوئی ایسی جگہ ہے، تو امام صاحب کے نزدیک وہ حج کے لئے نہ جائے، صاحبین کے نزدیک دوسرا محرم موجود ہو تو جاسکتی ہے، امام صاحب کا بھی قول اول یہی ہے (شامی، فتح، ہندیہ)۔ لہٰذا ضرورت پڑنے پر اس کے مطابق فتوی دیا جاسکتا ہے۔

كما يفهم من عبارة مقدمة شرح الوقاية لفرنگی محلی.

۱۲۔ اگر دونوں آبادیاں بالکل متصل ہوگئی ہیں تو اب منیٰ کی حیثیت مکہ کے ایک محلہ جیسی ہوگی، اور مذکورہ شخص

مقیم کے حکم میں ہوگا (شامی، ہندیہ اور بحر کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے)۔

۱۳۔ اس مسئلہ پر امام رازی کا قول جواز کا ہے، لہٰذا صحاح کی احادیث نیز حرم میں ترک جماعت سے ہونے والی بے توفیقی اور محرومی کا خیال کرتے ہوئے ان کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے، اس کی تائید صحابہ کرامؓ کے عمل سے بھی ملتی ہے کہ مختلف مسلک رکھتے تھے، لیکن ان اختلافات اور اجتہادی مسائل کی بنیاد پر کسی امام کی اقتداء ترک کرنا ان سے ثابت نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

محمد ارشاد القاسمی، جونپور

۱۔ جولوگ حرم مکہ میں داخل ہورہے ہوں خواہ ان کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو بلکہ تجارت وملاقات یااور کسی مقصد سے جانا ہورہا ہو، ان پر بھی عندالاحناف احرام کی پابندی لازم ہے، اس کے خلاف کی صورت میں ان پر دم لازم آئے گا۔ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے یہاں وہ بلا احرام کے داخل ہوسکتے ہیں ان پر دم نہیں۔

ہدایہ میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج والعمرة أو لم يقصد عندنا (بنایہ ۴۵۴/۳)۔

فتح القدیر میں ہے:

من أتى ميقاتاً منها لقصد مكة وجب عليه الإحرام (۴۲۶/۲)۔

ولزوم الدم بالتاخير اى بتأخر الإحرام عنها (شرح اللباب/۵۵)۔

۲۔ وہ حضرات جو حج وعمرہ کی نیت سے نہیں آرہے ہوں، اور ان کو کثرت سے حرم مکی میں آمد ورفت کی ضرورت پڑتی ہو، ان میں متعدد بار آتے جاتے رہتے ہوں، جیسے ڈرائیور، ایجنٹ وغیرہ، وہ اس احرام کے قاعدہ سے مستثنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔

كذا في عمدة القارى، قال أبو عمر لا أعلم خلافاً بين الامصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة لايؤمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (۳۹۰/۸)۔

الهدى السارى حاشیہ فیض الباری میں ہے:

ولمعارض الأدلة اختلف قول العلماء والاحتياط للإحرام إلا من كثر دخوله فيرتفع المشقة (۱۳۹/۳)۔

۳۔ مقیم مکہ جو حج کا ارادہ رکھتے ہوں، اشہر حج کے بعد ان کے لئے عمرہ کرنا اور تمتع وقران کی گنجائش ہے۔

والمكى يعتمر في أشهر الحج لا يكره له ذلك، ولكن لا يدرك فضيلة التمتع (حاشیۂ إرشاد الساری/۱۸۴)۔

وقد بينا أن المكى إذا خرج من الميقات ثم قرن حجة وعمرة كان قارناً (ص/۱۸۵۔أیضاً)۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

وبهذا عرف أنه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكى لكن لا على وجه التمتع والقران (أى المسنون) (منحۃ الخالق ۳۹۳/۲)۔

۴۔ مقیم مکہ جو اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں، وہ کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات سے باہر گئے تو وہ عمرہ کے احرام سے میقات میں داخل ہوکر حرم مکی میں آسکتے ہیں اور حج کی وجہ سے ان پر دم جنایت لازم نہیں۔ کذا فی شرح اللباب:

إن المكي إذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لم يلزمه الدم باتفاق الأربعة (ص/۱۹۱)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہوکر احرام حج سے قبل مزید عمرے بلا کراہت کرسکتا ہے۔

علامہ شامی حاشیہ بحرالرائق میں ذکر کرتے ہیں:

وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف (منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق ۲/۳۹۳)۔

۶۔ الف: عمل رمی میں دوسرا شخص شرطوں کے ساتھ رمی کرسکتا ہے۔

ب: مریض اور معذور کے لئے کوئی نائب بن کر رمی کرسکتا ہے۔ اور معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ چلنے اور جمرات تک جانے کی صلاحیت وطاقت نہ رکھتا ہو، حاملہ عورت جو حمل کی وجہ سے، اور ہر ضعیف جو جمرات تک نہ جاسکتے ہوں، اسی طرح محبوس قیدی کی جانب سے بھی نیابت ہوسکتی ہے۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے: تجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن وللمحبوس و كبير سن والحمل أن يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها (ص/۱۹۳)۔

ازدحام کی وجہ سے نیابت نہیں ہوسکتی، ازدحام کوئی معقول عذر نہیں، کمافی الفتاویٰ الرحیمیہ۔ ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا (۵/۲۳۶)۔

۷۔ جسے حکومت پکڑے اور گرفتار کرے یا واپس کردے وہ محصر ہوجائے گا۔

ان کا احرام اس طرح ختم ہوگا کہ وہ حرم میں قربانی کے لئے بکرا یا اس کی قیمت بھیج دیں، اور آئندہ عمرہ کی صورت میں عمرہ یا حج کی صورت میں عمرہ وحج کی قضا کرنا ہوگی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے خلاف پر دم واجب ہے، صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، اور ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء مجتہدین کے نزدیک مسنون اور اس کے خلاف پر دم نہیں ہے، مصالح ناس وزمانہ ودفع حرج او روقت کی رعایت کرتے ہوئے صاحبین کے قول پر فتویٰ کی گنجائش ہے، چونکہ احناف کے مسلک میں حضرات صاحبین کا قول عدم وجوب کا ہے، اسی طرح دیگر جماہیر بھی اسی کے قائل ہیں اس لئے مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر اس قول کو لیا جاسکتا ہے۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

وعندهما لا يلزم شئ بتقديم نسك على نسك (بحرالرائق ۳/۲۶)۔

طحطاوی علی الدر المختار میں ہے:

وعندهما لايلزم بالتأخير فی المناسك شیء(١/٥٢٥)۔

ابن ہمام لکھتے ہیں احتمال ہے کہ صاحبین کا مسلک سنیت ترتیب کا ہو:

وإن ذلك الترتيب مسنون لا واجب والحق أنه يحتمل أن يكون كذلك (فتح القدیر ٣/٦٢)۔

لہذا: لو أفتی مفت بشیء من هذه الأقوال فی مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً(شامی ١/٢٤)۔

اسی طرح:

المفتی إنما يفتی بما يقع عنده من المصلحة (عمدۃ الرعایۃ/١٤)۔

٩۔ آج کل کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا جبکہ یہی رائج ہے، اور شرعاً آمر کی اجازت سے مشروع بھی ہے کہ افراد کی صورت میں طول احرام کا برداشت کرنا مشکل ہے۔

(الف) آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے، قاضی خاں میں ہے:

فيقول حج عنی بهذا المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة (علی حاشیہ عالمگیری ١/٣٠٧)۔

جواہر الفقہ میں ہے:

آمر اجازت دیدے تو قران وتمتع دونوں جائز ہونا چاہئے (١/٥١٣)۔

(ب) صریح اجازت کے علاوہ دلالۃً وعرفاً اگر اجازت متصور ہو تو تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) تعلقات یا ایسے احوال ہوں جن کی بنیاد پر ظن غالب ہو کہ اس کی اجازت بلاشبہ ہو جائے گی تو تمتع کی اجازت ہے۔

(د) بہرصورت مامور کے ذمہ ہوگا، آمر تبرعاً دیدے تو فبہا ورنہ مطالبہ نہیں کرسکتا۔

(ھ) تمتع کی گنجائش ہے اس لئے کوئی پریشانی نہیں۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں میت کی اجازت ہو تو تمتع کرسکتا ہے۔

(ب۔ج) احسن الفتاویٰ میں ہے: اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں۔ معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (٤/٥١٣) یا عام اجازت لے لے تو تمتع کی گنجائش نکل آئے گی، کمافی شرح اللباب:

قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل إذا أمره غيره أن يحج عنه ينبغی أن يفوض الأمر إلی المأمور (ص/٣٠٤)۔

(د) شرح لباب میں ہے:

حتی لو أمره بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور (ص/٣٠٥) وفی رد المحتار: ودم التمتع والقران علی الحاج (٢/٦١١)۔

اگر آمر اس کو قران یا تمتع کا حکم کرے تو دم مامور (حج کرنے والے) پر ہوگا۔

(و)۔افراد کے حکم کی صورت میں قران وتمتع درست نہ ہوگا، فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه۔

اور اجازت سے ہوجائے گا:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا (ارشاد الساری ص ر۳۰۴)۔

۱۰۔ اگر کوئی عورت طواف زیارت نہ کرسکی کہ حیض یا نفاس شروع ہوگیا، ادھر مدت اقامت کی تاریخ ختم ہوگئی کہ رک نہیں سکتی، پاکی کے انتظار تک رہنا اس کے اختیار میں نہیں، دوبارہ آکر اس فریضہ کو ادا کرنا استطاعت سے باہر ہو، تو ایسی عورت اسی حالت میں گناہ سمجھتے ہوئے غسل کر کے مضبوطی سے کپڑا باندھ کر طواف کر کے حلال ہوجائے۔

الف۔ہاں صورت مذکورہ میں ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا، قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلتِ وطفت اثمتِ وصح طوافك (شامی ۵۱۹/۲)۔

ب۔ہاں رکن ادا ہوجائے گا اور دم لازم ہوگا۔

كما في الشامي: وصح طوافك وعليك ذبح بدنة (۵۱۹/۲)۔

ج۔بدنہ یعنی گائے اونٹ ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہ ہوگا۔

والشاة تجوز في كل شيء إلا في طواف الركن جنبا (البحر الرائق ۲۶/۳) فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة (بحر الرائق ۳۸۳/۲)۔

د۔قربانی کی ادائیگی مکہ میں ہی ہوگی۔احکام القرآن میں ہے:

ذبحه في الحرم بالاتفاق سواء وجب شكراً أو جبراً (۲۶۷/۲)۔

درمختار میں ہے: ويتعين الحرم لا منى (۶۱۶/۲)۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا اور مکہ مکرمہ قریب ہے، سفر شرعی کی مسافت میں نہیں ہے تو یہ عورت حج کرسکتی ہے۔

حاشیہ شرح لباب میں ہے:

أو مات عنها فإن كان إلى منزلها أقل من مدة السفر وإلى مكة فإنه يجب أن تعود إلى منزلها وإن كانت إلى مكة مضت إلى مكة (ص ر۴۰، ہکذا فی الشامیۃ ۵۳۸/۱)۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية (ارشاد الساری إلی مناسک ملا علی قاری ر ص ۳۹)۔

۱۲۔ منیٰ کی آبادی کے اتصال سے اس وقت توابع شہر اور فناء شہر میں داخل ہو کر مقیم ہوگا جبکہ اتصال سے وہاں

عرفاً اور حکومت وسرکاری امور میں بھی اسے شہر مکہ کے تابع سمجھا جانے لگے، مطلق اتصال موثر نہیں، کذا فی جواہر الفقہ، جن کے نام اور احکام اور تمام کاروبار جدا ہوں ایک جگہ متصور نہ ہوں گے (۲۹۱/۴)۔

۱۳۔ احناف وتر میں شوافع کی اقتداء اس وقت نہیں کر سکتے جبکہ وہ **فصل** سے پڑھتے ہوں۔

علامہ ابن نجیم بحر میں ذکر کرتے ہیں:

فظهر بهذا أن المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم (۴۲/۲، ہکذا فی فتح القدیر ۳۸۱/۱، الشامی ۸/۲)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم مسائل

مولانا محمد ابرار خان ندوی

جامعہ ہدایہ، جے پور

۱۔ حرم مکی میں دخول کیلئے احرام:

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہونے کیلئے ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جولوگ حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں، بلکہ تجارت، ملاقات، یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونا چاہتے ہیں، تو کیا ان پر ضروری ہوگا کہ احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر جائیں؟ تو اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مابین اختلاف ہے، ذیل میں فقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل اور راجح قول کو ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کا مسلک:

اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک ہے کہ آفاقی کے لئے بلا احرام باندھے ہوئے حدود حرم یعنی میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، خواہ حج وعمرہ کی نیت سے آئے یا کسی اور مقصد کے تحت داخل ہو۔

فتاوی ہندیہ میں احناف کے مسلک کو ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

لا یجوز للآفاقی أن یدخل مکة بغیر إحرام نوی النسک أو لا، ولو دخلها فعلیه حجة أو عمرة کذا فی محیط السرخسی فی باب دخول مکة بغیر إحرام (فتاوی ہندیہ ۱/۲۲۱)

آفاقی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہو، خواہ حج کا قصد ہو یا نہ ہو، اور اگر داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ ضروری ہوگا، اسی طرح محیط سرخسی کے اندر باب دخول مکة بغیر احرام کے تحت ذکر کیا ہے۔

نیز فقہ حنفی کے ترجمان علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

وحرم تاخیر الإحرام عنها کلها لمن أی للآفاقی قصد دخول مکة یعنی الحرم ولو لحاجة غیر الحج (ردالمحتار ۲/۱۵۴)۔

آفاقی شخص جو مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اس کے لئے میقات سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے، چاہے حج کے سواء کسی اور ضرورت سے آئے۔

نیز ملک العلماء علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

وکذلک لو أراد بمجاوزة هذه المواقیت دخول مکة لا یجوز له أن یجاوزها إلا محرماً سواء أراد بدخول مکة النسک من الحج أو العمرة أو التجارة أو حجاة أخری عندنا (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، نیز ملاحظہ ہو: الخانیة مع الہندیة ۱/۲۸۴)۔

اسی طرح اگر ان میقات کو عبور کرنے سے مقصود مکہ میں داخل ہونا ہے تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز

نہ ہوگا چاہے مکہ میں داخلہ حج یا عمرہ کی عبادت کے لئے ہو یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حضور ﷺ کی وہ حدیث ہے، جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ بلا احرام مکہ میں داخلہ ممنوع ہے، اسی طرح آپ کا وہ ارشاد گرامی، کہ مکہ کو خدا رب العزت نے اس کے تعمیر کے دن سے لے کر تا قیامت حرام قرار دیا ہے، صرف ایک مرتبہ میرے لئے حلال کیا گیا، اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام قرار دے دیا گیا، نیز وہ دنیا کا عظیم ومبارک خطہ ہے، جس کو خدائے برتر نے شرف ومنزلت کا اعلیٰ مقام عطاء کیا ہے، اس کی عظمت و تقدس کا تقاضا ہے کہ وہاں احرام کے بغیر داخل نہ ہوا جائے۔

ملک العلماء علامہ کاسانی نے احناف کے دلائل کو بڑی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے یوں لکھا ہے۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل حضور ﷺ سے روایت کردہ وہ حدیث ہے، کہ آپؐ نے فرمایا: کہ مکہ اسی دن سے حرام ہے جب سے اللہ نے اس کو پیدا فرمایا، مجھ سے پہلے نہ کسی کے لئے حلال ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، صرف دن کے چند لمحہ میرے لئے حلال کیا گیا، پھر تا قیامت اس کی حرمت لوٹ آئی، حدیث" اس حدیث سے تین طریقہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے، پہلا آپ کا یہ فرمانا کہ مکہ حرام ہے، دوسرا آپؐ کے قول کے میرے بعد کسی کیلئے حلال نہ ہوگا، اور تیسرے آپ ﷺ کا ارشاد کہ پھر قیامت تک کے لئے اس کی حرمت لوٹ آئی، آپ ﷺ کا یہ فرمان مطلق ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مکہ میں احرام کے بغیر داخلہ منع ہے اور اس لئے بھی احرام ضروری ہے کہ یہ مقدس خطہ اس کا خدا کے یہاں بہت بڑا مقام اور اس کی قدر ومنزلت ہے، لہذا اس میں داخلہ کا یہ تقاضہ ہے کہ اس میں عبادت کے ساتھ داخل ہوا جائے تا کہ تمام روئے زمین پر اس کے مقام اور شرط کا اظہار ہو سکے۔ (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲، نیز دیکھئے: ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

حنابلہ کا مذہب:

لیکن اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں سہولت ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد مثلاً جہاد اسلامی، تجارت، یا کوئی ضرورت جو بار بار پیش آتی ہو، اس کے لئے حرم مکی میں احرام کے ساتھ داخل ہونا ضروری نہیں ہے۔

معروف حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ نے مسلک حنابلہ کو بہت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

ترجمہ: دوسری قسم: جو لوگ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوں یا مکہ کا ارادہ ہو یا مکہ کے علاوہ کا، ان کی کل تین قسمیں ہیں: نمبر ایک وہ لوگ جو مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں کسی مباح جنگ کی وجہ سے، یا خوف کی بنا پر یا کسی ایسی ضرورت کی وجہ سے جو بار بار پیش آتی ہو، مثلاً گھاس اور لکڑی جمع کرنے والا، یا خوراک وغذا لے جانے والا، بادشاہ کا سفیر، یا کسی کی وہاں جائداد ہو جس کی وجہ سے وہاں بار بار آمد ورفت ہوتی ہے تو ان افراد پر احرام ضروری

نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے، اور آپ ﷺ کے سر پر خود تھا، اور اسی طرح آپ ﷺ کے صحابہ بھی تھے، ان میں سے کسی کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے اس دن احرام باندھا ہو، اور جن لوگوں کو بار بار داخل ہونا پڑتا ہے، اگر ان پر ہم احرام کو ضروری قرار دیں، تو ان کو ہر وقت احرام کی حالت میں رہنا پڑے گا (جس سے وہ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے) اس لئے حرج کی وجہ سے یہ ساقط ہو گیا، یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ (المغنی ۲۱۸/۳)۔

مذکورہ عبارت سے حنابلہ کا مسلک بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اگر ان پر جو بار بار حدود حرم میں آتے جاتے ہیں احرام کو لازم قرار دیا جائے تو ساری عمر وہ احرام سے چھٹکارانہ حاصل کر سکیں گے، اس طرح امت تنگی و پریشانی میں مبتلا ہو جائے گی، اس لئے امت کی پریشانی کو دیکھتے ہوئے ان پر سے احرام کی پابندی ختم کر دی گئی ہے، اور اس سلسلہ میں حنابلہ کی دلیل تاریخ اسلام کا وہ روشن اور مبارک دن ہے جس دن آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے ہمراہ صحابہ کرام "لا تثریب علیکم الیوم وأنتم الطلقاء" کا اعلان کرتے ہوئے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے تھے، اس دن سارے لوگ جنگی اسلحوں سے لیس تھے، حضور ﷺ اور صحابہ میں سے کوئی احرام باندھے ہوئے نہیں تھا۔

معروف فقیہ علامہ ابن قدامہ ترمذی شریف کی روایت سے استدلال کرتے ہوئے یوں تحریر فرماتے ہیں:

ولنا ما ذكرناه، وقد روى الترمذي ان النبي ﷺ دخل يوم الفتح وعلى رأسه عمامة سوداء وقال هذا حديث حسن صحيح (المغنی ۲۱۹/۳)۔

ہم اپنی دلیل بیان کر چکے ہیں، اور امام ترمذی علیہ الرحمہ نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ فتح مکہ کے دن اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ ﷺ کے سر پر کالا عمامہ تھا، اور ترمذی کہتے ہیں کہ "ہذا حدیث حسن صحیح"۔

لیکن بلا ضرورت، یا ضرورت بار بار پیش آنے والی نہ ہو، بلکہ شاذ و نادر کبھی کبھار داخلہ کی ضرورت پڑے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا۔

النوع الثالث: المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال أبو حنيفة (المغنی ۲۱۹/۳)۔

تیسری قسم: وہ مکلف انسان جس کا مکہ میں داخلہ نہ کسی جنگ کیلئے ہو اور نہ بار بار پیش آنے والی ضرورت کے وجہ سے ہو تو ایسے شخص کے لئے بلا احرام میقات کا عبور کرنا جائز نہ ہوگا، یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

مالکیہ کا نقطہ نظر:

حج و عمرہ کے علاوہ کسی دوسرے مقصد سے میقات سے بلا احرام تجاوز کرنا، اس سلسلہ میں علماء مالکیہ کی رائے مختلف ہے، بعض مطلق جواز کے قائل ہیں، اور بعض کا رجحان یہ ہے کہ ضرورت بار بار پیش آتی ہو جس کی وجہ سے بار بار میقات سے گزرنا پڑتا ہو تو بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقیہ مالکی علامہ ابن رشد نقل فرماتے ہیں:

ترجمہ: اور کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے میقات سے گزرے اس پر احرام ضروری نہیں ہے، لیکن اگر کوئی حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر وہاں سے گزرے، تو کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو میقات سے گزرے اس پر احرام ضروری ہے، البتہ وہ حضرات اس سے مستثنیٰ ہوں گے جن کی آمد و رفت کثرت سے ہو، جیسے لکڑہارا اور اس جیسے دوسرے لوگ، یہی مسلک امام مالکؒ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ احرام ضروری نہیں ہے، سوائے اس شخص کے لئے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھے، یہ سارے احکام غیر مکی کے لئے ہیں (بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۵)۔

شوافع کا نقطہ نظر:

امام شافعیؒ کا رجحان اور زاویہ فکر وہی ہے جو حنابلہ کا ہے، کہ حج وعمرہ کے سوا تجارت، کسب معاش، یا اس جیسی دیگر ضروریات اور امور مہمہ کے پیش نظر مکہ مکرمہ، یا حدود حرم میں داخلہ کے لئے ضروری نہیں ہے کہ احرام باندھکر ہی میقات کو پار کیا جائے، احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنا جائز اور درست ہوگا۔

سیدنا امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "کتاب الام" کے اندر اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فتح مکہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کے ہمراہ عاشقان اسلام اور آپ کے شیدائیوں کی کثیر تعداد تھی، وہ سب کے سب بلا احرام کے مکہ میں داخل ہوئے، یہ واقعہ اس بات کی بین دلیل اور واضح ثبوت ہے کہ بلا احرام بھی داخل ہونا جائز ہے۔

امام شافعیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ترجمہ: مکہ کی اس سلسلہ میں سب سے جداگانہ حیثیت ہے کہ جو شخص وہاں داخل ہونے کے لئے آئے وہ بغیر احرام کے داخل نہ ہو، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب میں سے بعض نے لکڑہارے اور ان لوگوں کے لئے جو اپنے اہل وعیال کے منافع یا خود کمائی کرنے والوں کے لئے اس بات کی رخصت دی ہے، اور میرا خیال ہے کہ اس قول کا سب سے بہترین محمل یہ ہے کہ ان لوگوں کا مکہ میں داخل ہونا کسب معاش کے لئے ہے نہ کہ کسی نیکی کے لئے اگر ان کے لئے رخصت اس وجہ سے ہے کہ مکہ میں ان کا داخلہ عبادت یا حج وعمرہ کے قصد سے نہیں ہے، اور فقہاء اس پر متفقہ ہیں کہ ان کا داخل ہونا وہاں ہمیشہ رہنے والے کی طرح ہے، تو جو اس طرح ہوگا اس کے لئے رخصت ہے، اور انہوں نے نبی ﷺ کے اس عمل سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن داخل ہوئے اس حال میں کہ آپ بلا احرام کے تھے (کتاب الام ۲/۱۴۲)۔

ترجیح:

حجاز مقدس کے مختلف مقامات کے باشندوں اور دیگر جگہوں کے افراد کو حج وعمرہ کے علاوہ بہت سی ضروریات کی خاطر مکہ مکرمہ آنا جانا پڑتا ہے، مثلاً تجارت پیشہ افراد، سواری لے جانے والی گاڑیوں کے ڈرائیور، صنعتی کمپنیوں کے ایجنٹ وغیرہ، ان پر احرام کی پابندی عائد کرنا اور بلا احرام میقات کے اندر داخلہ سے روکنا، ان کے لئے پریشانی کا باعث ہوگا، خصوصاً حدود حرم یا مکہ مکرمہ کے باشندوں کے لئے تجارت کرنا تقریباً ناممکن ہوگا، اس لئے اس

سلسلہ میں جمہور کے مسلک کو اپنانا بہتر ہوگا کیونکہ دشواری اور سخت تنگی کے وقت دوسرے مسلک کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے، اس لئے کہ جمہور حج وعمرہ کے علاوہ دیگر ضروریات کے لئے بلا احرام داخلہ کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ بار بار میقات میں آمد ورفت:

جن افراد کو مکہ مکرمہ بار بار آنا پڑتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور، متعلق کمپنیوں کے ایجنٹ، تجارت پیشہ اشخاص کو حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور پریشانی کا باعث ہو، تو ایسے حضرات کی دشواری کا کیا حل ہو، اس سلسلہ میں گو فقہاء احناف کے یہاں اس کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کسی بھی مقصد سے آئے حرم میں بلا احرام داخل نہیں ہوسکتا۔

لیکن اصول وقواعد پر نظر ڈالنے اور کتب اصول فقہ کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ فقہاء احناف نے حرج وتنگی، حاجت وضرورت کے وقت بہت سارے مسائل میں آسانی اور سہولت کا پہلو تلاش کیا ہے، اور اس میں جواز کی راہ اختیار کی ہے، مثلاً نجس اشیاء سے علاج کرانا، (اشباہ ونظائر رص ۷۵) ڈاکٹر کے لئے مریض کا ستر عورت دیکھنے، اور اضطراری کیفیت کے وقت شراب نوشی کا مباح ہونا وغیرہ وغیرہ (بدائع الصنائع ۵ر۱۲۳، مجمع الانہر ۲ر۵۳۸، قاضی خاں ۳ر۴۰۴)۔

اور اس سلسلہ میں اصول فقہ کا معروف قاعدہ ہے: "المشقة تجلب التسيير". اس قاعدہ کے ذیل میں شیخ علی احمد الندوی رقمطراز ہیں:

أن الشريعة الإسلامية تتوخى دائماً رفع الحرج عن الناس وليس في أحكامهما يجاوز قوى الإنسان الضعيفة (القواعد الفقہیہ رص ۲۶۶)۔

شریعت اسلامیہ ہمیشہ حرج کو لوگوں سے رفع کرنا چاہتی ہے، اور اس کے احکام انسان کے ناتواں اور کمزور قوی کے مقابلہ میں بھاری نہیں ہیں۔

راقم کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ہوگا کہ امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کرلیا جائے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا حکم:

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مکی تمتع یا قران کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ یعنی احناف کے علاوہ دیگر ائمہ ثلاثہ مکی کے لئے تمتع یا قران کی اجازت دیتے ہیں:

واتفق الثلاثة على أنه يصح الحج بكل وجه من الأوجه الثلاثة المشهورة وهي: الإفراد والتمتع والقران لكل مكلف على الإطلاق من غير كراهة وقال أبو حنيفة: المكي لايشرع في حقه التمتع والقران ويكره له فعلهما (رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ ۱ر۱۳۱، الدین الخالص ۹ر۲۵۲)۔

ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ مطلقاً بلا کسی کراہت کے ہر مکلف بندے کے لئے اجازت ہے کہ وہ حج

کی تینوں مشہور صورتوں افراد، تمتع، اور قران میں سے کوئی بھی ادا کرسکتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مکہ میں رہنے والے کیلئے تمتع اور قران کی اجازت نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے ان کا کرنا مکروہ ہوگا۔

نیز فتاوی ہندیہ میں مسلک احناف کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

وليس لأهل مكة تمتع و قران وإنما لهم الإفراد خاصة كذا في الهداية، و كذلك أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة في حكم أهل مكة كذا في السراج الوهاج (الفتاوى الہندیہ ۲۳۹/۱، التسهیل الضروری لمسائل القدوری ۱۶۹/۱)۔

مکہ کے باشندوں کے لئے تمتع وقران کرنا جائز نہیں ہے ان کے لئے صرف افراد ہے، اسی طرح ھدایہ میں ہے، اور اسی طرح میقات کے اندر رہنے والے اور ان کے علاوہ مکہ کے قرب وجوار کے افراد، اہل مکہ کے حکم میں ہوں گے، سراج الوھاج میں بھی یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے:

إذ القارن لايكون إلا آفاقيا (فتاوی شامی ۱۹۱/۲، ہدایہ مع الفتح ۱۰/۳)۔

کہ قارن صرف آفاقی شخص ہی ہوسکتا ہے۔

۴۔ اہل مکہ کا اشہر حج میں حرم سے باہر آمدورفت:

اشہر حج میں اہل مکہ کو بہت ساری ضروریات کے تحت میقات سے باہر جانا پڑتا ہے پھر مسلک احناف پر عمل کرنے کی صورت میں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ بلا احرام کے میقات کو تجاوز نہیں کرسکتے، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوتے ہیں تو اسی سال حج کرنے کی صورت میں دم تمتع دینا ہوگا، اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا۔

راقم گزشتہ صفحہ سوال ۲ کے جواب میں تحریر کرچکا ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ دیگر ضروریات کے لئے مکہ مکرمہ یا حدود حرم میں داخل ہونے والے کے سلسلہ میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک پر فتوی دیدیا جائے کہ بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہوگی، اور بلا احرام داخل ہونے میں دم جنایت سے بچا جا سکے گا، اور اس مسئلہ کا حل اور پریشانیاں و سوالات رفع ہوئیں گے، لہذا اس مجبوری اور دشواری کو مدنظر رکھتے ہوئے امام شافعی علیہ الرحمہ کا مسلک اپنانا مناسب ہوگا، اور حالات کا تقاضا بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک انہی کی زبانی ملاحظہ ہو:

فأما البريد يأتي برسالة أوزور أهله وليس بدائم الدخول فلو استأذن فدخل محرما، كان أحب إليّ، و إن لم يفعل، ففيه المعنى الذي وصفت أنه يسقط به عنه ذلك (کتاب الأم ۱۴۲/۲)۔

پوسٹ مین جو خطوط لے کر آتا ہو یا اپنے اہل وعیال کی زیارت کے مقصد سے آئے، اور ہمیشہ آنا جانا نہ ہوتا ہو، تو اگر وہ شخص اجازت حاصل کرکے احرام باندھ کر داخل ہو تو مستحسن ہوگا، اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں کہ اس سے احرام کی پابندی ساقط ہوجائے گی۔

۵۔ متمتع آفاقی کا ایک سے زائد عمرے کرنا:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد احرام حج باندھنے سے قبل مزید عمرے کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے کھلی اجازت ہے کہ حج کا احرام باندھنے سے پہلے جتنے عمرے کرنا چاہے کرسکتا ہے۔

صاحب "غنیۃ الناسک" اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ویعتمر قبل الحج ماشاء، ومافی اللباب لا یعتمر قبل الحج فغیر صحیح (غنیۃ الناسک، ص ۱۱۵)۔

حج کا احرام باندھنے سے قبل جس قدر عمرہ کرنا چاہے اجازت ہے، اور لباب" کے اندر حج سے قبل عمرہ کا عدم جواز ذکر کرنا، وہ درست نہیں ہے۔

٦۔ رمی جمرات میں نیابت کا حکم:

شریعت اسلامیہ نے بعض افعال حج میں نیابت کی اجازت دی ہے انہیں میں سے ایک عمل رمی جمرات کا بھی ہے، جسکی ادائیگی کو واجب قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

إن أفعال الحج تجری فیه النیابة، کہ افعال حج میں نیابت جائز ہے (بدائع الصنائع ۲/۱۲۷)۔

لیکن مسئلہ صرف نیابت کا نہیں ہے، بلکہ شریعت نے اس کو کچھ شرائط کے ساتھ مقید بھی کردیا ہے، تاکہ لوگ سستی وکاہلی، عیش پسندی اور آرام طلبی کی خاطر نیابت کا عمل شروع کردیں، اور حج جو اسلام کا اہم فریضہ ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کے بے شمار فضائل بیان کئے گئے ہیں وہ عیش پسندی اور کاہلی کی نظر نہ ہوجائے۔

لہذا عمل رمی میں نیابت درست ہے، لیکن یہ گنجائش اور رخصت صرف مریض، ضعیف، معمر حضرات، حاملہ عورت، اور قید خانہ میں بند لوگوں کے لئے ہے، اور اس معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ رمی جمرات کے میدان تک جانے سے عاجز ہو، خود رمی کرنے پر قدرت نہ ہوتو نائب بنانا جائز ہوگا، یعنی مرض بڑھ جانے یا مرض پیدا ہوجانے کا قوی اندیشہ ہوتو وہ معذور ہے (زبدۃ المناسک ناقلاً عن اللباب/۱٦۵)۔

عالم اسلام کے معروف عالم دین ڈاکٹر وھبہ الزحیلی رقم فرماتے ہیں:

وتجوز الإنابة فی الرمی عجز عن الرمی بنفسه لمرض أوحبس أو کبرسن أوحمل المرأة..... ویجوز التوکل عن عدة أشخاص علی أن یرمی الوکیل عن نفسه أولاً کل جمرة من الجمرات الثلاثة (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۱۹۳، بدائع ۲/۱۲۷)۔

ایسا شخص جو مرض، قید، یا عمرہ زیادہ ہونے کے سبب، یا عورت کے پیٹ میں بچہ ہوا سکی بنا پر خود رمی نہ کرسکتی ہو، اس کے لئے رمی میں نائب بنانا جائز ہے، اور ایک شخص چند افراد کی جانب سے وکالت کرسکتا ہے، بشرطیکہ وہ اپنی طرف سے تینوں جمرات کی رمی پہلے کرلے۔

لیکن نوجوان مرد یا عورت کا محض ازدحام کے خوف سے رمی میں نائب مقرر کرنا درست نہ ہوگا، البتہ

عورت کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ شوہر اسکی جانب سے رمی کرسکتا ہے، خواہ ازدحام ہو یا نہ ہو۔

شیخ محمد متولی الشعراوی اس کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یجوز أن تنوب عن زوجتک فی رمی الجمار ولو لم یکن الطریق مزدحما (الفتاوی کل مایهم المسلم فی حیاته ویومه وغده ۳۱۲/۶، مکتبۃ القرآن قاہرہ)۔

تم (شوہر) اپنی بیوی کی جانب سے رمی جمار میں نیابت کرسکتے ہو، خواہ راستہ میں ازدحام ہو یا نہ ہو۔

۷۔ حالت احرام میں حکومت کی جانب سے روکنے پر احصار کا حکم:

سعودی عرب میں مقیم غیر ملکی باشندوں کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ حج وعمرہ کے لئے پہلے حکومت سے اجازت لیں، ورنہ بلا اجازت حج یا عمرہ کا جو لوگ احرام باندھ لیتے ہیں، حکومت انہیں اسی حال میں قید کردیتی ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سعودی حکومت جو مسلمان ہے اس کی جانب سے حالت احرام میں حج یا عمرہ سے روکنا کیا احصار سمجھا جائے گا۔؟

فقہاء احناف کے نزدیک احصار خواہ مسلمان کی جانب سے ہو یا کافر کی طرف سے، یا مرض میں اضافہ کا خطرہ ہو، یا عورت کے پاس محرم نہ ہو، سب احصار میں داخل ہیں اور اس سے حلال ہونے کے لئے حرم میں بکری یا اس کی قیمت کا بھیجنا ضروری ہے۔

یکون الحصر عند الحنفیین بکل حابس عن البیت من عدو ولو مسلما.... وقال مالک و شافعی الإحصار لایکون إلابالعدو (الدین الخالص ۲۷۲/۹، مجمع الأنہر ۳۰۵/۱)۔

حنفیہ کہ نزدیک احصار بیت اللہ سے روکنے والی ہر شئی سے ہوگا، جیسے دشمن خواہ مسلمان ہو، امام مالک و شافعی کہتے ہیں کہ احصار صرف دشمن کی جانب سے ہوتا ہے۔

۸۔ رمی ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون، تو بعض حضرات وجوب کے قائل ہیں، بعض سنت قرار دیتے ہیں، اس سلسلہ میں اختصار کے ساتھ فقہاء کرام کے مسالک کو بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔

حنفی نقطہ نظر: فقہاء احناف رمی، ذبح، اور حلق کے مابین ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں، اور ترتیب کے خلاف کرنے کی صورت میں دم واجب ہوتا ہے (فتح القدیر ۶۶/۳، دار الفکر بیروت) البتہ مفرد کے لئے ترتیب صرف رمی اور حلق میں ضروری ہوگی۔

علامہ ابن عابدین بڑے واضح انداز میں لکھتے ہیں:

و إنما یجب الترتیب الثلاثة، الرمی ،ثم الذبح ، ثم الحلق، لکن المفرد لا ذبح علیه ، فیجب علیه الترتیب بین الرمی والحلق فقط (ردالمحتار ۲۰۹/۲، التسہیل الضروری لمسائل القدوری ۱۵۰/۱)۔

تین چیزوں کے درمیان ترتیب ضروری ہے، پہلے رمی، پھر ذبح، (اس کے بعد) پھر حلق، لیکن مفرد پر قربانی نہیں ہے، اس لئے صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب ضروری ہے۔

مالکی نقطہ نظر: لیکن اس سلسلہ میں مالکیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترتیب مستحب ہے، شیخ عبدالرحمان الجزائری مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما مندوباته: منها رمی جمرة العقبة حين وصوله إلى منىٰ و بعد طلوع الشمس .....وفعل الذبح والحلق قبل الزوال يوم العيد وتأخير الحلق عن الذبح (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱/۶۷۱، داراحیاء التراث العربی بیروت)۔

مستحبات حج میں سے ہے کہ منیٰ پہونچنے کے وقت طلوع شمس کے بعد جمرۃ العقبہ کی رمی کریگا، اور عید کے دن زوال سے پہلے پہلے حلق اور قربانی کرنا، البتہ حلق کو قربانی سے مؤخر کرے گا۔

مگر اس سلسلہ میں مالکیہ کا راجح قول سنت ہونے کا ہے:

والراجح أن الترتيب بين أعمال يوم النحر سنة (الدین الخالص ۹/۱۷۷)۔

مگر راجح یہی ہے کہ یوم النحر کے اعمال کے درمیان ترتیب مسنون ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے:

امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے کہ ترتیب مسنون ہے، ترتیب کے برعکس کرنے کی صورت میں کوئی جنایت لازم نہ ہوگی۔

امام اہل سنت محقق سید امین محمود خطاب تحریر فرماتے ہیں:

ترجمہ: امام ابوحنیفہ اور ابن ماجشون مالکی کے نزدیک رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا کہنا ہے کہ ترتیب مذکور سنت ہے، اسی لئے رمی اور ذبح سے پہلے حلق کرنے، اسی طرح قارن کے لئے رمی کرنے سے قبل قربانی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع سے ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے ذبح کرنے سے قبل رمی کرلی ہے، تو آپ ﷺ نے ہاتھ سے اشارے کرتے ہوئے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس حدیث کو بیہقی اور کتب سبع میں روایت کیا گیا ہے سوائے ترمذی کے، اور یہاں مذکورہ حدیث میں مسند احمد کے الفاظ ہیں، اور امام مسلم نے بھی ابن عمرو وغیرہ کے حوالہ سے روایت کیا ہے (الفتح الربانی ۱۲/۲۰۶، مسلم نووی ۹/۵۷، تکملۃ المنہل العذب ۱۴۴)۔

احناف کے قول مرجوح کو اختیار کرنا:

فقہاء احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق یوم النحر کے اعمال میں ترتیب کو لازم قرار دیا گیا ہے، یعنی پہلے رمی جمرۂ عقبہ، پھر ذبح، پھر حلق کرائے، ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہو تو دم واجب ہوتا ہے، لیکن آج کے احوال کے پیش نظر

ترتیب کا باقی رکھنا مشکل ہوگیا ہے، دشواری کے یہ وجوہات ہیں کہ حج کے بے پناہ ازدحام وہجوم، قیام گاہ سے مذبح کا کافی دور ہونا، گرمی کی شدت اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حاجی کا خود اپنی قربانی کرنا بہت متعذر رہوتا ہے۔

لہذا راقم کا خیال ہے کہ ان اعذار کے پیش نظر صاحبین کے مسلک کو اختیار کیا جانا چاہئے، اور عذر کی بنیاد پر واجب ترتیب کو چھوڑنے سے کوئی دم بھی واجب نہ ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

إن ترک واجب بعذر مسقط للدم (فتاوی شامی ۲/۲۰۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت)۔

عذر کے سبب واجب کا ترک کرنا دم کو ساقط کردیتا ہے، نیز یہی رائے مفتی نظام الدین صاحب کی بھی ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ترتیب بین الرمی والذبح والحلق اگرچہ واجب فی نفسہ ہے، لیکن عذر شرعی کی وجہ سے اگر چھوٹ جائے یا ٹوٹ جائے اور اس پر عمل نہ ہوسکے تو اس پر دم جنایت وغیرہ یا کوئی وزر یا کفارہ وغیرہ لازم نہ آئیگا، بلکہ ادائیگی حج بلاکراہت مکمل ہوجائیگی (نظام الفتاوی ۱/۱۵۷، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)۔

نوٹ۔ بوقت مجبوری فقہ حنفی میں گنجائش موجود ہے، اور ائمہ احناف میں سے امام ابویوسف وامام محمد کا قول بھی ترتیب کے عدم وجوب کا ہے، تو اس مسئلہ میں احناف ہی میں سے صاحبین کے قول کو اختیار کرلیا جائے، تو دوسرے ائمہ کی تقلید اور ان کے مسلک کو اپنانے کا سوال ہی ختم ہوجاتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

جس شخص پر حج فرض ہو لیکن مجبوری واعذار کے سبب خود حج نہ کرسکتا ہو بلکہ اپنی نیابت میں کسی کو حج بدل میں بھیجنا چاہتا ہے، تو چند شرائط کے ساتھ فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، تاہم یہاں ایک سوال ابھرتا ہے کہ حج بدل کرنے والا کیا حج تمتع یا قران کرسکتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

اگر آمر مأمور کو حج تمتع یا قران کی اجازت دے دے تو مامور کو تمتع وقران دونوں کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ آمر خود حج کرے تو وہ إفراد، تمتع وقران میں سے جو چاہے کرسکتا ہے، اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ اس میں سے جس کا نائب بنانا چاہے بنا سکتا ہے، لیکن آمر کی اجازت کے بغیر حج تمتع یا قران جائز نہ ہوگا، اگر کسی نے کرلیا تو حج آمر کی مخالفت کی وجہ سے اس کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا، اور اس صورت میں مامور پر ضمان بھی لازم آئیگا۔

دبستان فقہ حنفی کے ممتاز فقیہ علامہ شامی رقم فرماتے ہیں:

الرابع عشر: عدم المخالفة فلو أمره بالإفراد فقرن أوتمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ردالمحتار ۲/۲۳۹)۔

چودہویں شرط یہ ہے کہ آمر کی مخالفت نہ کی جائیگی اگر آمر نے اسکو حج إفراد کا حکم دیا ہے، لیکن اس نے تمتع یا قران کیا تو خواہ یہ حج میت کی جانب سے کیوں نہ ہو اس کا حج نہ ہوگا اور مامور اخراجات کا ضامن ہوگا۔

دم تمتع مامور پر ہوگا:

حج بدل کرنے والا تمتع آمر کی اجازت سے کرے یا بلا اجازت کرے، دونوں ہی صورت میں دم تمتع مامور پر واجب ہوگا، اجازت کی صورت میں گو حج آمر کی جانب سے ادا ہو جائیگا مگر دو عبادتوں کو ایک ساتھ ادا کرنے کا عمل مأمور انجام دے رہا ہے، اس لئے اصل فعل مامور سے صادر ہوا لہذا دم بھی مامور کے مال میں ہوگا، اور اگر آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کیا گیا تو اس میں بھی دم تمتع مامور پر ہوگا اور حج بھی اسی کا ہوگا، جس کے سبب اس پر ضمان لاگو قرار دیا گیا ہے۔

علامہ داماد آفندی اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ودم المتعة والقران على المأمور لأنه موقوف لأداء النسكين ، والمأمور مختص بهذه النعمة، لأن حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع على الآمر، لأنه وقوع شرعي ووجوب دم الشكر سبب عن الفعل الحقيقي الصادر عن المأمور (مجمع الأنہر ۱/۳۰۹، الدین الخالص ۹/۳۹)۔

دم تمتع وقران مأمور پر ہوگا، کیونکہ یہ دو عبادتوں کی ادائیگی پر موقوف ہوتا ہے، اور اس نعمت کے لئے مامور خاص ہے، اس لئے اصل فعل اسی سے متعلق ہے، اور اگرچہ حج آمر کا ادا ہوگا کیونکہ شرعی اعتبار سے اس کا وقوع ہوا ہے اور دم شکر کے واجب ہونے کا سبب اصل فعل کا پایا جانا ہے اور وہ مامور کے ذریعہ صادر ہو رہا ہے (لہذا دم شکر بھی مامور ہی کے ذمہ ہوگا)۔

نیز علامہ شامی بلا اجازت آمر حج تمتع کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوتا ہے، اسکی وجہ اور سبب کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ووجهه أن لم يأت بالمأمور به، لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير لقد خالف أمر الآمر فضمن (رد المحتار ۲/۲۴۷، فتح القدیر ۳/۱۵۳)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر نے اس کو جس چیز کا حکم دیا تھا وہ اس کو بجا نہیں لایا، اس لئے کہ اس نے صرف حج کا حکم دیا تھا اس کے علاوہ کسی اور چیز کا نہیں، مگر اس نے آمر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا اس پر ضمان واجب ہوگا۔

نیز معروف فقیہ شیخ علامہ علاء الدین حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

ودم القران و التمتع والجناية على الحاج (أي المأمور شامي) إن أذن له الأمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدر المختار ۲/۲۴۷، در المنتقی مع المجمع ۱/۳۰۹)۔

اگر آمر نے حج تمتع یا قران کی اجازت دی ہو تو تمتع، قران اور جنایت کا دم مامور کے ذمہ ہوگا، اگر آمر نے اجازت نہ دی ہو تو وہ آمر کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور اس کو ضامن قرار دیا جائیگا۔

اسی طرح حج بدل کرنے والے نے آمر سے صریح اجازت تو نہیں لی ہے مگر اس کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیگا، تو صرف گمان غالب کی بنیاد پر حج تمتع جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مسئلہ آمر کی جانب سے حج فرض

کی ادائیگی کا ہے، کہ اگر بعد میں آمر نے اجازت نہ دی تو اس کی جانب سے حج ہی نہ ہوگا، لہذا صرف ظن غالب کی بنیاد پر تمتع نہ کرنا چاہئے۔

اور جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ آج کل عام طور پر معروف حج تمتع ہی ہے، اس لئے صریح اجازت کے بغیر حج بدل میں عرفاً تمتع سمجھنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ مسئلہ فرض کی ادائیگی کا ہے، اور بہت نازک ہے، لیکن راقم کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنیکی عام آدمی کو اجازت نہیں ہے، ہر طرف حکومت کی پابندیاں، ویزا اور سرحد عبور کرنے کے بے شمار مسائل درپیش ہیں، نہ جانے کتنی قانونی رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اس لئے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے تمتع کی اجازت ہونی چاہئے۔

حج عن المیت میں تمتع کی گنجائش:

حج عن المیت میں تھوڑی تفصیل ہے، جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

(۱) اگر میت پر حج فرض تھا، اس نے حج بدل کی وصیت کی ہو، اور ترکہ سے تمام متعلقہ حقوق ادا کرنے کے بعد اتنا حصہ بچ جائے جو حج بدل کے لئے کافی ہو، خواہ حج بدل میت کے گھر سے کیا جائے یا میقات سے، جہاں سے ممکن ہو، اس صورت میں مامور کو حج قران وتمتع کرنا درست نہ ہوگا، اور نہ ورثاء کی اجازت موصی کی اجازت سمجھی جائے گی، بلکہ ہر حال میں حج إفراد کرنا ضروری ہوگا۔

(۲) اگر آمر یعنی میت پر حج فرض نہ تھا، لیکن اس نے حج بدل کی وصیت کی ہو، اور اس کے مال سے تمام متعلقہ حقوق ادا کرنے کے بعد ترکہ اتنی مقدار میں موجود ہو کہ اس کے مکان سے نہ سہی، راستہ کے ہی کسی حصہ سے حج بدل میقاتی کرایا جاسکتا ہے، اور ورثا کے لئے یہ ممکن بھی ہے تو ورثاء پر حج بدل ضروری ہوگا، لیکن مامور کے لئے قران وتمتع کی اجازت نہ ہوگی۔

(۳) آمر پر حج فرض نہ تھا، اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی ہو، یا کی ہو مگر میت کے مال سے متعلق حقوق کو ادا کرنے کے بعد اتنا روپیہ بھی نہ بچ سکے جس سے مکی کو ہی حج کرایا جاسکے تو اس صورت میں ورثاء پر حج بدل کرانا ضروری نہ ہوگا، اگر ورثاء تبرعاً اپنی جانب سے حج بدل کرادیں تو مستحسن ہے اور اس میں قران وتمتع سب کرنا جائز ہے۔

یہ بات یہاں بھی ملحوظ رہے کہ حج عن المیت کی جن صورتوں میں تمتع کی اجازت ہے اس میں دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا (نظام الفتاوی ۱/۱۵۱-۱۵۲، اسلامک فقہ اکیڈمی) اور میت کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرنا قطعاً جائز نہ ہوگا، اگر کرلیا گیا تو یہ حج میت کا نہ ہوگا، اور مامور کو ضمان ادا کرنا ہوگا۔

دبستان فقہ حنفی کے معروف فقیہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ردالمحتار ۲/۲۳۹)۔

اگر آمر نے مامور کو افراد کا حکم دیا ہو لیکن وہ تمتع یا قران کرلے تو یہ حج اس کا نہ ہوگا خواہ میت ہی کے لئے کیا جائے، اور وہ نفقہ کا ضامن قرار پائیگا۔

نیز فقہ حنفی کے ممتاز محقق علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

إذا لم تكن العمرة عن الميت صارت عن نفسه و صار كأنه نواها عن نفسه ابتداء وبمثله امتنع التمتع لعدم و قوع العمرة عن الميت (فتح القدیر ۱۵۳/۳، دار الفکر بیروت)۔

جب عمرہ میت کی جانب سے نہ ہو تو وہ خود اس کی جانب سے ہوگا، اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ وہ ابتداء میں عمرہ کی نیت اپنی طرف سے کرتا، اور اس طرح کی صورتوں میں تمتع ممنوع ہوتا ہے، کیونکہ عمرہ میت کی طرف سے ادا نہیں ہوتا ہے۔

۱۰۔ حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کرنا:

حالت ناپاکی میں طواف زیارت کرنا گرچہ درست نہیں ہے، لیکن ایسی حالت میں طواف زیارت کر لینا چاہئے، اور کر لینے سے رکن ادا ہو جائیگا، البتہ بدنہ لازم ہوگا، اور بدنہ یعنی دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں کرنا ضروری ہے۔

دبستان فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ شمس الأئمہ سرخسی رقمطراز ہیں:

وإن كان طاف للزيارة جنبا حتى رجع إلى أهله فإنه يعود إلى مكة ليطوف طواف الزيارة وليس له أن يدخل مكة بغير إحرام فليزمه إحرام جديد لدخول مكة وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلک للزيارة (مبسوط للسرخسی ۴۱/۴، فتح القدیر ۴۶۲/۲)

اگر طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو یہاں تک کہ اپنے اہل وعیال کے پاس لوٹ آئے، تو ایسے شخص کو مکہ واپس جا کر طواف زیارت کرنا ہوگا، اور وہ از سر نو احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل نہ ہوگا، اگر وہ مکہ دوبارہ نہیں جاتا ہے تو پھر طواف زیات کے عوض بدنہ دینا ہوگا، اور طواف زیارت کے سلسلہ میں یہی حکم حائضہ عورت کا ہے۔

نیز شیخ برہان الدین مرغینانی نے لکھا ہے کہ بدنہ اگر مکہ بھیج دے تو بھی کافی ہو جائیگا، البتہ افضل ہے کہ مکہ جا کر دوبارہ طواف زیارت کیا جائے۔

وإن لم يعد وبعث بدنة أجزاء ه لما بينا أنه جابر إلا أن الأفضل هو العود (ہدایہ مع الفتح ۵۴/۳، البحر الرائق ۲۰/۳)۔

اگر وہ واپس مکہ نہ جائے بلکہ بدنہ بھیج دیتا ہے تو یہ کافی ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ اس کی تلافی کرتا ہے، ہاں البتہ افضل اور بہتر یہ ہے کہ واپس جا کر طواف زیارت کیا جائے۔

یہی رائے مولانا شبیر احمد قاسمی کی بھی ہے، مولانا لکھتے ہیں:

”لہذا اگر عورت روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کریگی تو طواف کا فریضہ تو اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہو جائے گی، اور قربانی کا حدود حرم میں کرنا لازم ہوگا (ایضاح المناسک ۱۰۶)۔

۱۱۔ایام عدت میں حج وعمرہ:

کوئی خاتون اپنے شوہر کے ساتھ حج یا عمرہ کرنے کے لئے جارہی تھی کہ راستہ میں شوہر کا انتقال ہوگیا، تو یہ عورت محصر کے حکم میں ہوگی، اور وہ عدت کے ایام کوگزارے گی، ان ایام میں اس کے لئے حج یا عمرہ کرنا درست نہ ہوگا۔

امام اہل سنت سید امین محمود خطاب تحریر فرماتے ہیں:

يكون الحصر عندالحنفيين بكل حابس عن البيت من عدو ولو مسلما أوموت محرم أوزوج لامرأة في الطريق (الدین الخالص ۲۷۲/۹)۔

احناف کے نزدیک احصار ہر اس چیز سے ہوگا جو بیت اللہ سے روک دے، دشمن سے خواہ مسلمان ہو، یا راستہ میں محرم یا شوہر کا انتقال ہوجائے، لیکن صاحبین کا مسلک ہے کہ راستہ میں شوہر کا انتقال ہوجائے اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا محرم موجود ہوتو وہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہوسکتی ہے، مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ مطلقاً اس کو کہیں جانے کی اجازت نہ ہوگی۔

فإن للمرأة أن تخرج إلى مادون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج إلى السفر بغير محرم ففي العدة أولى (مجمع الأنہر ۴۷۲/۱)۔

عورت سفر سے کم مسافت پر بلا محرم۔کے جاسکتی ہے، لیکن معتدہ کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے، جب اس کے لئے بلا محرم نکلنا ناجائز ہے تو عدت کی حالت میں بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا۔

۱۲۔منیٰ ومکہ میں ۱۵یوم قیام کا حکم:

ایام حج شروع ہونے سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچ جائے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، پھر دونوں کے قیام کی مدت ۱۵یوم سے زائد ہوتی ہوتو کیا وہ شخص مقیم سمجھا جائیگا یا مسافر ہوگا؟ یہ سوال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ پہلے مکہ مکرمہ اور منیٰ شہر کی آبادی الگ الگ تھی مگر اب مکہ شہر کی آبادی پھیل کر منیٰ کی آبادی سے متصل ہوگئی ہے۔

فقہاء کرام کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر پندرہ یوم قیام دو مقامات پر کیا اور وہ دونوں مقام مستقل اپنی الگ جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں جیسے مکہ اور منیٰ ہے تو وہاں قیام کرنے والا شخص مقیم نہیں ہوگا، اس کے برعکس اگر ان دونوں جگہوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع ہو تب تو وہ مقیم کے حکم میں ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے: ولو نوى الإقامة خمسة عشر يوما في موضعين فإن كان كل منهما أصلابنفسه نحومكة ومنىٰ والكوفة والحيرة لا يصير مقيما، و إن كان إحداهما تبعا للآخر حتى تجب الجمعة على سكانه يصير مقيما .

اگر دو جگہوں میں پندرہ دن قیام کی نیت کرے، تو ان میں سے ہر ایک مستقل ہو جیسے مکہ ومنیٰ، کوفہ اور حیرہ تو وہ مقیم نہیں ہوگا، لیکن اگر ان سے ایک دوسرے کے تابع ہو، یہاں تک کہ اس کے باشندوں پر جمعہ کی نماز واجب ہوتی

ہو، تو ایسا شخص وہاں مقیم کے حکم میں ہوگا۔

۱۳۔وتر میں شافعی امام کی اقتداء کرنا:

فقہاء کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی امام وتر کی نماز فصل کے ساتھ ادا کرتا ہے، اس لئے حنفی کے لئے شافعی کی اقتداء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ احناف کے مسلک کے مطابق اس طرح نماز پڑھنے سے فاسد ہوجاتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: **وفی حاشیة الأشباہ للخیر الرملی الذی یمیل إلیه خاطری القول بعدم الکراهة إذا لم یتحقق منه مفسد** (ردالمحتار ۳۷۸/۱)۔

خیر الرملی کے حاشیہ اشباہ میں ہے، اور میرا قلب بھی اسی طرف مائل ہے کہ اگر اس سے کوئی مفسد صلاۃ عمل سرزد نہ ہوتو اقتداء شافعی بلا کراہت جائز ہے۔

مگر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حنفی مقتدی حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر کیا تنہا نماز ادا کریگا، اور اپنے آپ کو جماعت حرمین کے ثواب سے محروم رکھے؟ تو اس مسئلہ کا حل فقہاء نے بیان کردیا ہے کہ دو رکعت تو شافعی المسلک امام کی اقتداء میں ادا کریگا، اور جب امام سلام پھیرے تو یہ سلام نہیں پھیریگا، بلکہ اپنی رکعت مسبوق کی طرح مکمل کرے۔

علامہ داماد آفندی رقمطراز ہیں:

ویتبع المؤتم الحنفی القنوت إماما شافعیا ، قانت الوتر ولو بعد الرکوع وفیه اشعار بأنه لا یتابعه فی السلام إذا سلم علی الرکعتین بل یتم صلاته، کمافی القنیة (مجمع الأنہر ۱۲۹/۱)۔

حنفی مقتدی دعاء قنوت میں شافعی المسلک امام کی اتباع کریگا، خواہ وہ قنوت رکوع کے بعد پڑھے، اس سے یہ واضح ہوگیا کہ جب وہ دو رکعت پر سلام پھیریگا تو وہ سلام پھیرنے میں اسکی اتباع نہیں کرے گا، بلکہ وہ اپنی نماز پوری کرے گا۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق مسائل

مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

۱۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاق سے آنے والے شخص کے لئے جو مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا قصد کرے خواہ یہ قصد کسی دنیوی غرض، تجارت یا عزیزوں سے ملاقات کی نیت سے کیا ہو، مگر بیت اللہ شریف کی تعظیم کا تقاضہ یہ ہے کہ جب بھی وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہو تو میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھکر داخل ہو اور بیت اللہ کے عمرہ یا حج کا حق ادا کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص میقات سے آگے مکہ کی طرف بغیر احرام کے نہ بڑھے۔

معلم الحجاج میں لکھا ہے:

مسئلہ: اگر کوئی شخص مسلمان، عاقل، بالغ جو میقات سے باہر رہنے والا ہے اور مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے، خواہ حج یا عمرہ کی نیت سے ہو یا اور کسی غرض سے میقات پر سے بلا احرام باندھے آگے گذر جائے گا تو گنہگار ہوگا، اور میقات کی طرف لوٹنا واجب ہوگا، اگر لوٹ کر میقات کی طرف نہ آیا اور میقات کے آگے ہی سے احرام باندھ لیا تو ایک دم دینا واجب ہوگا اور اگر میقات پر واپس آ کر احرام باندھا تو دم ساقط ہو جائے گا۔ (معلم الحجاج/۹۱)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پابندی صرف اس شخص کے لئے ہے جو حج یا عمرہ کے قصد سے مکہ مکرمہ کا قصد کرے۔ کسی تجارت کی غرض یا عزیزوں سے ملاقات یا تفریحی طور پر جانے والوں کے لئے احرام باندھ کر جانا اور کم از کم عمرہ کرنے کی پابندی نہیں ہے۔

بدائع کی عبارت ملاحظہ ہو:

أما الصنف الأول فميقاتهم ما وقت لهم رسول الله ﷺ لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاتهم إذا أراد الحج أو العمرة إلا محرما.

ولنا ما روى عن النبي ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي. وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة. والاستدلال به من ثلاثه أو جه: أحدها بقوله ﷺ ألا إن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل بعدي. والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقا من غير فصل.

و روى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لا يحل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهارًا لشرفها على سائر البقاع.

وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارتها و سدانتها وحفظها و حمايتها لذلك أبيح لهم السكنى (بدائع ۱۶۴/۲)

مذکورہ بالا بدائع کی عبارت سے پتہ چلا کہ صورت مسئولہ میں بلا احرام باندھے آگے گذرنا ہر ایک کے

لئے ممنوع ہے۔اور حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کہ انه تجوز السکنی بمکة من غیر إحرام الخ ۔یعنی یہ کہ جب مکہ میں رہنا اہل مکہ کے لئے بغیر احرام کے جائز ہے تو دخول مکہ بغیر احرام تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کا عالی فرمان ہے: سن لو! کہ اللہ تعالی نے جب سے مکہ مکرمہ (کعبۃ اللہ) بنایا ہے تب سے وہ حرمت والا ہے، نہ تو وہ مجھ سے پہلے والوں کے لئے حلال رہا اور نہ ہی میرے بعد والوں کے لئے، ہاں! چند ساعت کے لئے وہ میرے لئے حلال ہوا تھا پھر وہ قیامت تک کے لئے حرام ہوگیا۔اس روایت سے تین طریقوں سے استدلال کیا جاتا ہے: اولاً یہ کہ حضور اقدس ﷺ نے لفظ اُلا کے ذریعہ سے فرمایا: ''الا إن مکة حرام''۔۔دوسرا یہ کہ میرے بعد بھی وہ کسی کے لئے حلال نہ ہوگا۔تیسرا یہ کہ میرے لئے کچھ ساعت کے لئے حلال ہوا تھا (ضرورۃً) پھر وہ قیامت تک کے لئے حرام ہوگیا، معلوم ہوا کہ اس کی حرمت ابدی ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: دخول مکہ بلا احرام جائز نہیں ہے۔اور وجہ بھی اس کی ظاہر ہے کہ مکہ مکرمہ ایک مبارک جگہ ہے، اللہ رب العزت کے نزدیک اس کی قدر و منزلت ہے، لہذا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ حج یا عمرہ کی عبادت کے التزام کے ساتھ ہو، تاکہ روئے زمین کی تمام جگہوں کے مقابلہ میں اس کے شرف کا اظہار ہو، لہذا بلا احرام میقات سے گذر کر حرم میں داخل ہونا جائز نہیں۔

لہذا سوال مذکور کا جواب یہ ہی ہوگا کہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا اور کسی مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام کے ساتھ ہی میقات سے آگے بڑھیں۔

۲۔ صورت مسئولہ کے بارے میں حضرت مفتی شفیع صاحبؒ جواہر الفقہ میں رقم طراز ہیں:

مسئلہ: کوئی مکہ المکرمہ اور حدود حرم کا رہنے والا اگر حدود حرم سے باہر آفاق میں کسی وجہ سے چلا جائے تو اب اس کا حکم بھی آفاقی کے مانند ہوگا، اگر وہ وہاں سے مکہ مکرمہ یا حدود حرم میں جانے کے قصد سے حدود مواقیت کے اندر آئے گا تو اس پر لازم ہے کہ میقات یا محاذات میقات سے احرام باندھ کر آئے، بغیر احرام کے داخل ہونا آفاق میں جانے کے بعد اس کے لئے بھی جائز نہیں (جواہر الفقہ ۱/۴۹۲۔۴۹۳)۔

لہذا ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ کے لئے جو بار بار مکہ مکرمہ، جدہ، مدینہ المنورہ کے درمیان آمد و رفت کرتے ہیں اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین، تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے بھی ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا ضروری ہے، وہ اس سے مستثنی نہیں۔

رہ گیا سوال یہ کہ اس میں دقت و حرج ہے تو حرج کی وجہ سے احکام میں جو فرق آتا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہاں کوئی نص نہ ہو، اور یہاں نص موجود ہے دخول مکہ بلا احرام جائز نہیں۔الاشباہ میں ہے: ''المشقة والحرج انما یعتبران عند عدم النص (الاشباہ/ص۸۳)

اور الاشباہ میں اسی قاعدہ کے فائدہ نمبر ایک کے تحت لکھا ہے:

المشاق على قسمين. مشقة لا تنفک عنها العبادة غالبا ۔اس کے جزئیات بیان فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

فلا أثر لها فی إسقاط العبادات ۔ اور دوسری "مشقة تنفک عنها العبادات" غالباً" اس کے دور سے ذکر کئے ہیں: مشقة عظیمة قادحة فهی موجبة للتخفیف، مثلا إذا لم یأمن للحج طریق إلا من البحر و کان الغالب عدم السلامة لم یجب الثانی مشقة خفیفة. فهو لا أثر له ولا الالتفات إلیه. لان تحصیل مصالح العبادات أولی من دفع هذه المفسدة التی لا أثر لها (الاشباہ ۸۲)۔

لہٰذا مذکورہ بالا شکل کو مشقت کی قسم اول میں شمار کیا جائے گا کہ "لا تنفک عنها العبادات غالباً فلا أثر لها فی إسقاط العبادات ۔لہٰذا بلا احرام حدود میقات سے تجاوز کرنے سے دم لازم ہوگا۔

۴۔مکی کے لئے تمتع وقران کی گنجائش ہے یا نہیں:

مکی اور حدود حرم میں رہنے والوں کے لئے تمتع وقران کی گنجائش نہیں ہے۔(عمدۃ الفقہ رص ۲۸۰، کتاب الحج)۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں: اسلام سے پہلے عرب اہل جاہلیت کا خیال یہ تھا کہ جب حج کے مہینے شروع ہو جائیں یعنی ماہ شوال شروع ہو جائے تو ان ایام میں حج وعمرہ کو جمع کرنا سخت گناہ ہے، اس آیت کے آخری حصہ میں ان کے اس خیال کی اصلاح اس طرح کر دی گئی کہ حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے تو حج وعمرہ دونوں کو اشہر حج میں جمع کرنا ممنوع رکھا گیا کیونکہ انکو اشہر حج کے بعد دوبارہ عمرہ کے لئے سفر کرنا مشکل نہیں، لیکن حدود میقات کے باہر سے آنے والوں کے لئے جمع کرنا جائز قرار دیا گیا کہ دور دراز سے مستقل عمرہ کے لئے سفر کرنا ان کے لئے آسان نہیں (معارف القرآن ۱ر۴۲۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا حکم یہ ہے کہ آفاقی حاجی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے مزید عمرے کر سکتا ہے۔عمدۃ الفقہ میں لکھا ہے: "یہ جو عمدۃ المناسک میں مذکور ہے کہ تمتع کرنے والا تمتع کا عمرہ ادا کر لینے اور اس کے احرام سے فارغ ہونے کے بعد حج سے پہلے اور عمرے نہ کرے"۔شارح اللباب ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ اس بنا پر کہا گیا ہے کہ مکی کو صرف عمرہ سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔مکی تمتع اور قران سے منع کیا گیا ہے عمرہ اس کے لئے ممنوع نہیں ہے، اور یہ متمتع تو آفاقی ہے جو کہ عمرہ سے منع نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا اس کے لئے تکرار عمرہ جائز ہے، کیونکہ عمرہ بھی طواف ہی کی طرح ایک مستقل عبادت ہے۔

دوسری بات یہ کہ ہمارے تمام اصحاب کے نزدیک ایام ممنوعہ خمسہ کے علاوہ باقی تمام سال میں عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور اس بارے میں مکی اور آفاقی میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ بحر میں اس کی صراحت ہے (عمدۃ الفقہ رص ۲۹۴، کتاب الحج، اور دیکھئے: منحۃ الخالق ۲ر۳۹۳)۔

لہٰذا جو جاہل معلمین ایسے متمتع آفاقی کو جو اپنے ساتھ ہدی نہیں لایا اس کو حج سے پہلے عمرہ کرنے سے منع

کرتے ہیں یہ صحیح مذہب کے خلاف ہے، اور وہ آفاقی حاجیوں کو ایک ایسی عظیم عبادت سے محروم کرنے کا سبب بنتے ہیں جو ان کو اپنے ممالک میں میسر نہیں آسکتی، اور اکثر ان کے پاس حج کے بعد وقت اتنا تنگ ہوتا ہے کہ عرفات و منیٰ سے مکہ مکرمہ واپس آنے کے بعد ان کو عمرہ کرنا ممکن نہیں ہوتا (کذا فی عمدۃ الفقہ ۴/۲۹۴، کتاب الحج)۔

لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ تمتع کرنے والا حاجی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کے احرام سے قبل دوسرے نفلی عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔الف: عمل رمی میں نیابت کا مسئلہ:

رمی کی صحت کے لئے آٹھ شرائط ہیں:

(۱) کنکریوں کو پھینکنا (جمرات پر رکھ دینا نہیں) صرف جمرات پر رکھ دینے سے رمی ادا نہیں ہوگی۔

(۲) ہاتھ سے رمی کرنا، کمان یا پاؤں سے رمی کرنا جائز نہیں۔

(۳) کنکری کا جمرات سے متصل یا قریب گرنا، اگر دور گرے تو جائز نہیں ہوگا۔

(۴) کنکری کا پھینکنے والے کے عمل سے گرنا، اگر کنکری کسی کی پشت پر ٹھہر گئی اور اس کی حرکت سے گری تو رمی درست نہ ہوگی، اعادہ واجب ہوگا۔

(۵) ساتوں کنکریوں کو علیحدہ علیحدہ مارنا، اگر دفعۃً واحدۃ سات ماردی تو ایک ہی شمار ہوگی، نیز یہ مکروہ بھی ہے اور اعادہ بھی واجب ہے۔

(۶) کنکریوں کا جنس زمین سے ہونا، یعنی جس سے تیمم درست ہے اس سے رمی بھی درست ہے۔

(۷) رمی کے وقت کا ہونا، قبل الوقت رمی جائز نہیں۔

(۸) رمی خود کرنا، قادر ہونے کے باوجود بلا عذر رمی میں نیابت جائز نہیں، البتہ عذر کی وجہ سے نیابت درست ہے، لہذا کسی مریض کی طرف سے اس کے حکم سے یا غشی والے کی طرف سے اس کے امر سے یا امر کے بغیر، یا نا سمجھ بچہ یا نیم پاگل یا مجنوں کی طرف سے رمی میں نیابت جائز ہے۔

ب: رمی میں نیابت کے لئے مریض سے مطلق طور پر ہر مریض مراد نہیں ہے، بلکہ مریض کی حد یہ ہے کہ اگر مریض ایسا ہو کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو تب اس کی نیابت میں دوسرا رمی کرسکتا ہے، وہ سوار ہو کر بھی رمی نہ کرسکتا ہو یا یہ کہ اس کے لئے سواری میسر نہ ہو اور رمی کرنے سے اس کو اندیشہ مضرر ہو، لہذا اگر مریض کھڑا ہو کر نماز پڑھ سکتا ہو یا کمزور ہونے کے باوجود سواری میسر ہے اور اس کو شدید ضرر کا بھی اندیشہ نہیں ہے اور نہ ہی مرض کی زیادتی اور دیر میں صحت یاب ہونے کا خوف ہے تو ایسے شخص کی طرف سے رمی میں نیابت جائز نہیں، لیکن کوئی سواری یا اٹھانے والا نہ ملے تو رمی میں نیابت جائز ہوگی۔

معلوم ہوا کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ معذور کے لئے ہے، اور مرد و عورت دونوں کے لئے ہے، لیکن عورت کے لئے رات میں رمی کرنا بہتر ہے، لہذا عورت کو بھی بلا عذر رمی میں نیابت نہیں کروانی چاہئے۔

اور فقہاء نے تو عورت، بیمار وضعفاء کے لئے ہجوم کے خوف کو عذر قرار دیتے ہوئے قربانی کے دن طلوع سے قبل رمی کر لینے کو یا پہلے تین دن رات تک رمی کو مؤخر کرنے کو اور چوتھے دن زوال سے قبل رمی کر لینے کو جائز کہا ہے، ان کی طرف سے نیابت کو عدم ضرورت کی وجہ سے جائز نہیں کہا گیا، پس اگر یہ لوگ ہجوم کے خوف کی وجہ سے خود رمی نہیں کر سکتے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔ (عمدۃ الفقہ ۴/۲۳۵ تا ۲۴۰)

۷۔ سعودیہ میں مقیم غیر ملکیوں کی حالت احرام میں گرفتاری کا حکم:

حصر کا معنی مفردات القرآن للراغب میں یہ ہے: الحصر والإحصار المنع من طريق البيت. فالإحصار يقال في المنع الظاهر كالعدو والمنع الباطن كالمرض والحصر لا يقال إلا في المنع الباطن (مفردات)۔

اور شرعاً حصر کا معنی وقوف عرفہ اور طواف زیارت سے روکنا ہے۔ البحر میں احصار کی یہ تعریف ہے:

وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف (البحر الرائق ۳/۵۷)۔

اور احصار کے آٹھ اسباب عمدۃ الفقہ میں مذکور ہیں جن کو اختصار سے ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) کسی مسلمان یا کافر دشمن کا حج سے روکنا، اور اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو یا یہ کہ راستہ تو ہو لیکن اس میں ضرر کا معتبر درجہ کا اندیشہ ہو یا دوسرا راستہ طویل ہو۔

(۲) کسی ایسے درندہ کا اندیشہ ہو جس کے دفع کرنے سے عاجز ہو۔

(۳) قید ہونا یا بادشاہ کا منع کرنا، اگرچہ منع کرنا احرام باندھ لینے کے بعد ہو۔

(۴) ہڈی ٹوٹ جانا یا اتنا لنگڑا ہو جانا کہ سفر نہ کر سکے۔

(۵) پیدل یا سواری پر چلنے کی وجہ سے مرض کی زیادتی کا ظن غالب ہو۔

(۶) عورت کے محرم یا شوہر کا راستہ میں فوت ہو جانا جبکہ مکہ مکرمہ وہاں سے مسافت سفر یا اس سے دور ہو۔

(۷) نفقہ کا ہلاک ہو جانا، لیکن اگر وہ سفر کے خرچ کے بغیر پیدل چلنے پر قادر ہے مثلاً یہ کہ وہ مکہ مکرمہ یا عرفات کے قریب ہے، تو وہ محصر نہیں، اور اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں تو وہ محصر ہے۔ اس کو اس حالت میں احرام سے باہر ہونا جائز ہے، ورنہ پیدل چلے اور لوگوں سے سوال کرے۔

(۸) سواری کے جانور کا ہلاک ہو جانا، بشرطیکہ وہ پیدل چلنے پر قادر نہ ہو اور نہ اس کے پاس جانور خریدنے کا نفقہ ہو۔

(۹) احرام باندھنے کے بعد شروع ہی سے پیدل چلنے سے عاجز ہونا جبکہ اس کو صرف نفقہ پر قدرت ہو، سواری کے جانور کی قدرت نہ ہو، اس وقت وہ محصر شمار ہوگا۔

(۱۰) مکہ مکرمہ یا عرفات کا راستہ بھول جانا، لیکن اگر وہ کسی ایسے شخص کو پائے جو اس کو راستہ بتا دے تو وہ محصر نہیں ہوگا۔

(۱۱) شوہر کا زوجہ کو نفل حج یا واجب لغیرہ یا عمرہ سے روکنا جبکہ زوجہ کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہو، بخلاف فرض حج کے۔

(۱۲) احرام باندھنے کے بعد عورت پر عدت طلاق واجب ہونا خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر اور خواہ وہ مکہ مکرمہ میں ہو یا اس سے باہر، اور اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی ہو اس پر واجب ہے کہ جہاں اس پر عدت طلاق واقع ہوئی وہیں رات بسر کرے، پس اگر وہ مکہ مکرمہ میں ہے تو عرفات کے لئے نہ جائے اور وقوف عرفات کے بعد جب حلال ہونا چاہے تو جب چاہے عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے (عمدۃ الفقہ ۶۱۰/، احصار کا بیان)۔

لہذا صورت مسئولہ میں کوئی شخص اس طرح پکڑا جائے گا وہ محصور کے حکم میں ہوگا۔

اب رہ گیا ان کے احرام کھولنے کا مسئلہ: احصار کا حکم یہ ہے کہ اگر احرام باندھنے کے بعد وقوف عرفہ سے قبل یہ صورت پیش آئی ہے تب تو وہ محصر شمار ہوگا، اور اگر اس نے وقوف عرفہ کر لیا تھا اس کے بعد پکڑا گیا تو محصر نہ ہوگا۔ لہذا جو شخص وقوف عرفہ سے قبل پکڑا گیا اس کا حکم یہ ہے کہ وہ احرام کھولے بغیر اپنی جگہ (جدہ وغیرہ) واپس آجاوے اور احرام کی حالت میں رہے یہاں تک کہ وہ رکاوٹ دور ہو جائے، اس کے بعد اگر اس کو کسی طریقہ سے حج مل سکتا ہے تو افعال حج ادا کر کے حلال ہو جائے۔ اور اگر اس کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے، اس پر ہدی واجب نہیں ہے۔

اور اگر ایسی صورت میسر نہ ہو کہ وہ عمرہ یا حج کے افعال ادا کر سکے، بلکہ اس کا احصار برابر باقی رہا تو اگر اس نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہو تو اس پر واجب ہے کہ کسی کو ایک ہدی یا اس کی قیمت دے کر حرم بھیجے تاکہ اس قیمت سے وہاں ہدی خریدے اور اس کی طرف سے حدود حرم میں جا کر ہدی ذبح کرے۔

اور اگر محصر کو قربانی کا جانور نہ مل سکے یا اس کی قیمت میسر نہ ہو، یا کوئی ایسا شخص نہ مل سکے جس کے ہاتھ ہدی کا جانور بھیج سکے تو وہ میسر آنے تک احرام کی حالت میں رہے گا، جب میسر ہو جاوے تو وہ اس کے ذریعہ احرام سے حلال ہو جائے یا مکہ مکرمہ جا کر عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام سے حلال ہو جائے۔

لیکن اگر کوئی شخص ہمیشہ اسی حالت پر رہا کہ نہ وہ مکہ مکرمہ جانے پر قادر ہے اور نہ ہی ہدی روانہ کرنے پر قادر ہے تو وہ ہمیشہ احرام ہی میں رہے گا جب تک کہ وہ قادر نہ ہو جائے، یہ ہمارے طرفینؒ کا ظاہری مذہب ہے، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس کے پاس ہدی نہ ہو تو ہدی کی قیمت کے مطابق غلہ صدقہ کر دے اور ہر مسکین کو نصف صاع دے، اور اگر اس کے پاس غلہ بھی نہ ہو تو ہر نصف صاع کے بدلہ ایک روزہ رکھے اور پھر حلال ہو جائے، امام ابو یوسفؒ نے امالی میں کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے اس لئے کہ اس میں بہت بڑی تنگی سے نجات مل جاتی ہے، لہذا ضرورت کے وقت اس پر عمل کی گنجائش ہے۔ (عمدۃ الفقہ ۶۱۲/)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے وجوب اور سنت کا اختلاف:

اس باب میں حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان افعال ثلاثہ میں ترتیب مسنون ہے، واجب نہیں،

اوراس کے ترک کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا، یہی ہمارے صاحبین کا مسلک ہے، امام مالکؒ کے یہاں بھی بعض میں ترتیب واجب ہے، اور امام احمدؒ کے یہاں اگر عمداً ترتیب ترک کردے تو دم واجب ہوگا سہواً ترک ہونے سے دم واجب نہ ہوگا، اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں عمداً وسہواً دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی (۱/۱۸۲) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اس حدیث "إن رجلا سأل رسول الله ﷺ قال حلقت قبل أن أذبح فقال اذبح ولا حرج وسأله آخر فقال نحرت قبل أن أرمى فقال ارم ولا حرج (ترمذی شریف ۱/۱۸۲) تشریح میں لکھی عبارت سے یہ پتہ چلا کہ احناف کے یہاں ترتیب واجب ہوگی، اور ان تینوں افعال میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ رہ گیا یہ سوال کہ مذبح اور قیام گاہ کی دوری کی وجہ سے عورتوں اور ضعفاء کا مذبح جانا دشوار ہے اس لئے وہ ترتیب کو ترک کردے یہ درست نہیں، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کسی ایک دیندار، متقی پرہیزگار آدمی کو وکیل بنادیا جائے کہ ہماری طرف سے قربانی کردے اور وہ وکیل جب قربانی سے فارغ ہوجاوے تو فوراً مطلع کردے تاکہ وہ اپنے باقی ماندہ افعال سے فارغ ہوجاوے۔ لہذا ایسے اعذار جن کا بدل ممکن ہو اس میں کسی واجب کو چھوڑنا جائز نہیں، عذر کی وجہ سے واجب چھوڑ سکتے ہیں۔

كذا في الشامية من اللباب لو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شئ عليه على ما في البدائع.

اور اعذار سے مراد وہ اعذار ہیں جو منجانب اللہ ہوں جیسے مرض (كذا في الشامية) اور ازدحام، مذبح وغیرہ کا دور ہونا مراد نہیں۔

۹۔ حج بدل میں تمتع کا حکم:

یہ بات تو ظاہر ہے کہ عبادت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محض مالی عبادت جیسے زکوۃ، صدقۂ فطر، عشر وغیرہ، (۲) محض بدنی عبادات جیسے نماز، روزہ، اعتکاف، قرأت قرآن وغیرہ، (۳) وہ عبادات جو مالی اور بدنی دونوں سے مرکب ہوں جیسے حج۔

پہلی قسم میں محض مالی عبادت اس میں مکلف کی طرف سے قدرت و عجز یعنی اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں نیابت جاری ہوسکتی ہے، یعنی خواہ وہ خود اس کے ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو اپنے نائب کے ذریعہ ادا کی جاسکتی ہے۔ اور محض بدنی عبادات میں کسی بھی حالت میں نیابت جاری نہیں ہوسکتی، چنانچہ نسائی شریف کی روایت ہے: لا يصم أحد عن أحد ولا يصل أحد عن أحد (اخرجہ النسائی عن ابن عباس)۔

اور جو بدنی اور مالی سے مرکب عبادت ہے اگر وہ واجب ہے جیسے حج فرض یا حج منذور، تو اس میں صرف عجز کی وجہ سے نیابت جاری ہوسکتی ہے نہ کہ حالت قدرت میں، اور اس میں بھی شرط یہ ہے کہ وہ عذر تا موت قائم رہے، اس لئے کہ حج تمام عمر میں ایک مرتبہ فرض ہے۔

اور فقہاء کرام نے حج فرض و واجب کی نیابت کے جواز کے لئے ۲۰ شرائط ذکر کئے ہیں، اگر ان میں سے ایک بھی شرط فوت ہو تو حج بدل ادا نہ ہوگا، اور منجملہ ان ۲۰ شرائط میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ آمر کی مخالفت نہ ہو۔

یعنی جب تک آمر مامور کو حج قران یا تمتع کی اجازت نہ دے مامور کو حج قران یا تمتع ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اگر بلا اجازت حج کرے گا تو حج بھی آمر کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا اور اس صورت میں مامور پر ضمان لازم آئے گا۔ شامی میں باب الحج عن الغیر کے تحت لکھا ہے: الرابع الامر ای بالحج فلا یجوز حج غیرہ بغیر إذنه (شامی ۲/۲۵۹)

(الف) اب رہ گیا سوال یہ کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج بدل کر سکتا ہے یا نہیں؟

اس کا جواب درمختار کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت سے قران وتمتع کرنا جائز ہے۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار ۲/۲۶۷، ۲۶۸)۔

(ب) دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا آمر کی صریح اجازت ضروری ہے؟

اس کا جواب نظام الفتاوی میں ہے کہ اگر آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دے دی ہے خواہ مجملاً ہی دی ہو، مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآ ؤ، تو اس صورت میں مامور کو قران و تمتع کرنا جائز ہوگا، لیکن دم قران وتمتع و جنایت مامور کے ذمہ رہے گا، مامور کو اپنے ذاتی مال سے ادا کرنا ضروری ہوگا (نظام الفتاوی ر ص ۱۱۱)۔

(ج) رہ گیا سوال کہ غلبہ ظن کی کیا حیثیت ہے؟

تو الاشباہ میں لکھا ہے:

أما أكبر الرأي و غلبة الظن فهو الطريق الراجح إذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء كما ذكره اللامشي في أصوله . و غالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي يبتنى عليه الأحكام يعرف ذلک من تصفح كلامهم في الأبواب. صرحوا في نواقض الوضوء بأن الغالب كالمتحقق. و صرحوا في الطلاق بأنه إذا ظن الوقوع لم يقع وإذا غلب على ظنه و قع (الاشباہ ر ص ۷۳)۔

معلوم ہوا کہ فقہاء کے یہاں اس کا اعتبار ہوتا ہے اور اس کو یقین کا درجہ حاصل ہے، لہذا جب آمر کی طرف سے ظن غالب اجازت کا ہے تو تمتع وقران کی گنجائش ہوگی۔

(د) رہ گیا یہ مسئلہ کہ باذن آمر و بلا اذن آمر کی صورت میں دم قران وتمتع کا حکم یہ ہے کہ بدون اذن آمر کی صورت میں تو پورے مال حج کا ضمان مامور پر ہوگا، اور اذن آمر کی صورت میں دم قران وتمتع مامور کے ذمہ ہوگا جیسے کہ اوپر کی صراحت سے معلوم ہوا۔

(ھ) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے لہذا اس کے جواب کی ضرورت نہ رہی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا مسئلہ، اس کی کئی صورتیں ہیں مثلاً:

۱۔ میت پر حج فرض نہیں تھا اور حج کی وصیت کی، اور حقوق مقدمہ کی ادائیگی کے بعد تہائی ترکہ کی مقدار اتنی ہے کہ میت کے مکان سے نہ سہی راستہ ہی سے حج بدل کرایا جاسکتا ہے، اور ایسا کرنا ورثاء کی قدرت میں بھی ہو تو ورثاء کو ایسا کرنا ضروری ہے، اور اس حج بدل کرنے والے مامور کے لئے قران و تمتع کی اجازت نہ رہے گی، اور موصی کے ورثاء کی اجازت قران و تمتع کے لئے کافی نہ ہوگی۔

۲۔ اگر میت پر حج فرض نہ ہو اور نہ اس نے حج کی وصیت کی ہو، یا وصیت تو کی ہو مگر حقوق مقدمہ واجبہ کی ادائیگی کے بعد اتنی مقدار بھی مال نہ چھوڑا ہو جس سے حج مکی ہی سہی، کی جاوے، اس صورت میں کسی وارث پر حج بدل کرانا ضروری نہیں، اگر حج بدل کرادے تو کراسکتا ہے بلکہ مستحسن ہے، اور اس میں قران و تمتع دونوں کرسکتا ہے۔

۳۔ اور اگر وصیت تو کی ہے لیکن ترکہ بالکل نہ چھوڑا ہو کہ مکی حج بھی ہوسکے، یا ترکہ کافی چھوڑا ہے لیکن وصیت نہیں کی تو اگرچہ اس پر فرض حج باقی رہا ہو مگر اس صورت میں ورثاء پر کسی قسم کا حج مکی یا میقاتی کرانا ضروری نہ رہے گا، البتہ اگر ورثاء اپنی طرف سے تبرع کردیں تو بہتر و احسن ہوگا، اور اللہ تعالی نے وسعت دی ہو تو کرانا چاہئے (اور اس میں بھی تمتع و قران کی گنجائش ہوگی) (عمدۃ الفقہ)۔

۱۰۔ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کا حکم:

طواف زیارت کو ایام قربانی سے مؤخر کرنے میں کراہت اور دم کا وجوب اس صورت میں ہے کہ طواف زیارت کو بلا عذر مؤخر کردے، لیکن اگر عذر کی وجہ سے مؤخر ہوجاوے تو کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو ایام نحر سے قبل حیض شروع ہوا اور ایام نحر گذرنے تک وہ حیض کی حالت میں رہی تو تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

لہذا صورت مسئولہ میں بھی حیض اور نفاس والی عورت طواف زیارت نہ کرسکے تو اس پر بھی دم کا وجوب اس وقت ہوگا جبکہ وہ امکان کے باوجود تاخیر کرے، لہذا اگر کوئی حیض والی عورت قربانی کے آخری دن میں غروب سے قبل ایسے وقت حیض سے پاک ہوئی کہ ایسے وقت میں وہ غسل کے لوازمات مثلاً غسل کرکے مسجد الحرام میں آکر طواف زیارت پورا یا اکثر حصہ ادا کرسکے لیکن اس کے باوجود اس نے ایسا نہ کیا تو اس پر دم تاخیر واجب ہوگا، اور اگر حیض سے پاک ہونے کے بعد اس کو اس قدر وقت نہ ملا تو اس پر طواف زیارت نہ کرنے سے کچھ بھی واجب نہیں۔

منسک ابن امیر الحاج میں لکھا ہے کہ اگر کوئی قافلہ واپس لوٹنے کا ارادہ کرے اور اس قافلہ کی کوئی عورت حیض سے پاک نہ ہوئی ہو اور وہ فتوی دریافت کرے کہ وہ طواف زیارت کرے یا نہ کرے؟ اور اس حالت میں طواف زیارت ادا کرنے سے اس کا حج ادا ہوگا یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو کہا جائے کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس کے باوجود اگر تو داخل ہوگئی اور طواف زیارت کرلیا تو گنہگار ہوگی اور تیرا طواف صحیح ہوگا، اور تجھ پر ایک بدنہ (سالم اونٹ یا گائے) ذبح کرنا واجب ہوگا، یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے، عورت اس مسئلہ میں حیران و پریشان ہو جاتی ہے۔شامی کی عبارت ملاحظہ ہو:

نقل بعض المحشين عن منسک ابن أمير الحاج لو همّ الركب على القفول ولم

تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا. قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت و صح طوافك وعليك ذبح بدنة. و هذه المسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/ ۱۹۸)۔

جاننا چاہئے کہ حدث اکبر یعنی حیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں جانا سخت گناہ ہے اوراس حالت میں مسجد جا کر بیت اللہ شریف کا طواف کرنا تو اور سخت گناہ ہے، اس لئے اس پر اس طواف کا اعادہ کرنا یا سالم اونٹ یا گائے ذبح کرنا واجب ہے، اور کفارہ دینے کے باوجود اس گناہ سے توبہ کرنا ضروری ہے، اس لئے حیض یا نفاس والی عورت کو اپنے اوپر سے فرض اتارنے اور پوری طرح حلال ہونے کے لئے جان بوجھ کر ایسا ناجائز اور حرام فعل کرنا نہایت قبیح ہے، اس کو چاہئے کہ پاک ہونے تک وہاں ٹھہرے اور شرعی حکم کے مطابق پاک ہو کر طواف زیارت کر کے حج پورا کرے۔ محض سستی اور سہولت پسندی کی وجہ سے ہرگز حالت حیض میں طواف زیارت نہ کرے۔ آج کل جہازوں کی کثرت سے اور کوشش کر کے جہازوں میں بعد کی تاریخوں میں نشست تبدیل کرائی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے ایسی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو حکما اس کا حج پورا ہوجائے گا وہ احرام سے حلال ہوجائے گی اور اس پر سالم اونٹ یا گائے کا ذبح کرنا واجب ہوگا لیکن جان بوجھ کر ایسی حالت میں طواف زیارت کرنے کا حکم اور فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں یہ نیت اور ارادہ کرنا کہ بعد میں جزا اور فدیہ دے کر سبک دوش ہوجائیں گے ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے، یہ گناہ فدیہ سے معاف نہیں ہوگا۔

لیکن سوال کے مطابق اس کا رکنا کسی طرح بھی ممکن نہ ہو، حکومت کی طرف سے پابندی عائد ہو، اور اس کی اور اس کے محرم کی روانگی کی تاریخ تبدیل نہ ہوسکتی ہو اگر وہ ایسے حالات میں ہے تو مجبوراً طواف زیارت کرلے گی اور کفارہ ادا کردے گی، تو حضرت امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق اس کا حج پورا ہوجائے گا، احرام سے حلال ہوجائے گی اور بدنہ واجب ہوگا، لیکن یہ معاملہ مبتلی بہا عورت اور اس کے قافلہ پر موقوف ہے کہ وہ خود اس کا فیصلہ کریں کہ ان کو ٹھہرنا ممکن ہے یا نہیں۔

اس خلاصہ سے سوال کے پہلے تینوں اجزاء کا حکم واضح ہوگیا کہ مذکورہ اعذار اگر یقینی ہوں تو مجبوراً ناپاکی کی حالت میں طواف کرلے، اس صورت میں رکن کراہت کے ساتھ ادا ہوجائے گا، توبہ لازم ہوگی اور ایک بدنہ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

اور سوال کی چوتھی شق کہ دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہونا ضروری ہے یا اپنے مقام پر بھی کرسکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدود حرم میں دم کو ذبح کرنا بالاتفاق شرط ہے خواہ وہ ہدی شکرانہ (قران وتمتع) کی ہو یا سزا کی ہو، سب کا یہی حکم ہے (عمدۃ الفقہ رص ۶۰۱، کتاب الحج)

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کرے یا نہیں؟

شامی میں احصار کے بیان میں لکھا ہے: ومنها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها و لزمتها

العدة صارت محصورة ولو مقيمة أو ـــ المرأة معها محرم (شامی ۲/۴۲۰)۔

ایسی صورت کے لئے حکم یہ ہے کہ ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کے لئے واپس جائے، اور اگر عذر شرعی کی وجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے یہ اصل مسئلہ ہے، (بعد چند سطور کے فرماتے ہیں) لیکن اس مسئلہ میں اس وقت بہت ہی مشکل پیش آئے گی جب عورت اپنے خاوند کے ساتھ مکہ مکرمہ میں ہو اور اس کا خاوند اس کو وہاں طلاق دے دے اور وہ عورت عرفات نہ جائے، یہ عورت بھی اسی طرح معذور سمجھی جانی چاہئے، جیسے جنگل وغیرہ میں اقامت مشکل ہو تو مکہ معظمہ چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات میں جائے تو جواز ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر وہ افعال عمرہ بجالا کر حلال ہو گئی تو پھر حج کی قضا لازم ہو گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔

کسی معتبر کتاب میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی غالباً کبیری میں کہیں یہ عبارت تھی (عمدۃ الفقہ ص ۱۰۰ کتاب الحج)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو اب اس کو مسافر شمار کیا جائے یا مقیم؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی سے متصل ہو گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ دیکھا جاوے کہ اگر مکہ مکرمہ سے منیٰ تک مسلسل عمارات نہیں بلکہ بقدر (غلوہ ۱۶ء۱۳۷ میٹر) یا اس سے زائد خلا ہے یا درمیان میں زرعی اراضی ہے تو یہ مستقل آبادی شمار ہو گی۔

عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گزرا، بظاہر اس کا مدار رویت ظاہرہ پر ہے یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہر کیف موجب انقطاع ہے، کیونکہ فناء مصر صحت جمعہ میں اگر چہ مطلقاً بحکم مصر ہے مگر حکم قصر میں وجود مزارع یا قدر غلوہ الحاق بالمصر سے مانع ہے، البتہ فصل مذکور کے باوجود اگر عام عرف میں دو مقام ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو حکم اتحاد ہوگا (احسن الفتاویٰ ۴/۲۷)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مکۃ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان کم از کم قدر غلوہ کا فاصلہ تو ضرور ہے، اور عرف میں بھی دونوں کو مستقل آبادی سمجھا جاتا ہے، لہذا مذکور حاجی منیٰ میں رہتے ہوئے بھی مسافر ہی ہوگا۔

۱۳۔ بلاد عرب اور حرمین میں امام کے پیچھے وتر ادا کرنے کا مسئلہ بہت ہی اہم ہے، اگر جماعت کے ساتھ وتر نہ پڑھے تو بہت ہی برا معلوم ہوتا ہے اور اگر پڑھے تو دو سلام سے پڑھنا لازم آتا ہے، اس صورت میں یہ کرے کہ امام کے ساتھ پہلی دو رکعت میں نفل کی نیت کرے اور جب امام تیسری رکعات کے لئے کھڑا ہو تو اس وقت بھی دو رکعت نفل کی نیت سے کھڑا ہو اور امام کے سلام کے بعد مسبوق کی طرح اپنی ایک رکعت پڑھ لے، اور الگ سے اپنی جماعت کر لے تا کہ دونوں محظورات سے محفوظ ہو (نظام الفتاویٰ ۱/۲۷)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم مسائل

مفتی شکیل احمد سیتاپوری
دارالعلوم الاسلامیہ بستی

۱۔۲۔ عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام . (رواہ مسلم والنسائی)۔

وعن انس ان النبی ﷺ دخل مکة عام الفتح وعلی رأسه المغفر ، قال مالک ولم یکن رسول الله ﷺ یومئذ محرماً (رواہ احمد والبخاری)۔

پہلی حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے درانحالیکہ آپ کے سر مبارک پر سیاہ عمامہ تھا۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے سال اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر خود یعنی لوہے کی ٹوپی تھی، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس دن رسول اللہ ﷺ مُحرم نہیں تھے۔

یہ دونوں حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مکہ مکرمہ میں حرب کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قتال کا جواز تو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جواز قتال کا اختصاص تسلیم ہے، لیکن دخول بلا احرام کا جواز تو مختص نہیں تھا کیونکہ اس اختصاص پر کوئی نص وارد نہیں، لہذا یہ جواز امت کے لئے بھی ثابت ہوگا، علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

والحدیثان تدلان علی جواز دخول مکة للحرب بغیر إحرام ، وقد اعترض علیه بأن القتال فی مکة خاص بالنبی ﷺ ، ویجاب بأن غایة ما فی هذا الحدیث اختصاص القتال به ﷺ وأما جواز المجاوزة فلا (نیل الأوطار ۴/۳۰۰)۔

آگے چل کر امام شوکانی لکھتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے عہد مبارک میں مسلمان مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے آتے جاتے رہتے تھے اور کہیں منقول نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کو احرام باندھے رہنے کا حکم دیا ہو، جیسے حجاج بن علاط رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ کہ انہوں نے میقات کے اندر نیل گائے کا شکار کیا اور وہ بغیر احرام کے تھے اور حج سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایک مقصد کے تحت بھیجا تھا چنانچہ انہوں نے میقات کو بغیر احرام کے پار کیا اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، نیز جب تک دلیل نہ قائم ہو براءت اصلیہ کے استصحاب کی رو سے عدم وجوب احرام برقرار رہے گا۔

وقد کان المسلمون فی عصره ﷺ تختلفون إلی مکة لحوائجهم ولم ینقل أنه أمر أحدا منهم بإحرام کقصة الحجاج بن علاط وکذلک قصة أبی قتادة لما عقر حمار الوحش۔

داخل الميقات وهو حلال ، وقد كان أرسله لغرض قبل الحج فجاوز الميقات لا بنية الحج ولا العمرة فقرره ﷺ لا سيما مع ما يقضي بعدم الوجوب من استصحاب البراءة الأصلية إلى أن يقوم دليل ينقل عنها (نیل الأوطار ۳۰۱/۴)۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تخریج کی ہے کہ "لا يدخل أحد مكة بغير إحرام إلا الحطابين والعمالين وأصحاب منافعها" یعنی احرام کے حکم سے مزدور پیشہ لوگ اور جن کو مکہ مکرمہ معیشت کے لئے بار بار آنا پڑتا ہے وہ مستثنیٰ ہیں، نیز امام مالک مؤطا میں لائے ہیں کہ "إن ابن عمر جاوز الميقات غير محرم" یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما میقات سے بغیر احرام کے گذرے۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۷۳ میں ہے:

من كان يتكرر دخوله كالحطاب والحشاش والصياد والسقاء والبريد ونحوهم ، يجوز دخوله بغير نسک لما روى ابن عباس " لا يدخل أحد مكة إلا محرما ورخص للحطابين" ولأن في إيجاب الإحرام على هؤلاء مشقة.

ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں قتال مباح کے لئے یا کسی خوف کی بنا پر یا حاجت مکررہ کی وجہ سے جیسے گھسیارے، لکڑہارے اور اناج اور سبزی لانے والے یا وہ جن کا ایسا پیشہ ہے، جس کی وجہ سے انہیں بار بار آنا جانا پڑتا ہے، یہ لوگ اگر مکہ مکرمہ میں داخل ہوں تو ان کے ذمہ احرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کی صورت میں داخل ہوئے اور آپ کے سر مبارک پر خود تھا، اسی طرح آپ کے اصحاب میں سے کوئی احرام میں نہیں تھا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر ان کے ذمہ احرام لازم کر دیا جائے جنہیں بار بار آنا پڑتا ہے تو وہ زندگی بھر احرام ہی میں رہیں گے، اس لئے حرج کی بنا پر احرام ساقط ہو جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں:

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة حلالاً وعلى رأسه المغفر وكذلك أصحابه ولم نعلم أحداً منهم أحرم يومئذ ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون جميع زمانه محرماً فسقط للحرج وبهذا قال الشافعي (المغنی ۳/۲۶۸)۔

۴۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی، حافظ ابن کثیر نے امام ابن جریر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ مکی کے لئے تمتع نہیں ہے۔

البتہ آ؟ وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مکی کے لئے یہ حیلہ نکالا تھا کہ وہ باہر چلا جائے اور حرم سے کافی دور جا کر عمرہ کا احرام باندھ لے لیکن ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ ان کے اہل وعیال مکہ مکرمہ میں رہتے ہیں، وہ چاہے مسافرت کی مسافت طے کر لے مکی ہی رہے گا، اور "أهله حاضري المسجد الحرام" میں شمار ہوگا اور

اس کو تمتع کا حق حاصل نہیں ہوگا، وقولہ تعالی:

"ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" قال ابن جریر واختلف أهل التأویل فیمن عنیٰ بقوله (لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام) بعد إجماع جمیعهم علی أن أهل الحرم معنیون به وأنه لا متعة لهم. وقال قتادة ذکر لنا أن ابن عباس ؓ کان یقول یا أهل مکة لا متعة لکم أحلت لأهل الآفاق وحرمت علیکم إنما یقطع أحدکم وادیا أو قال یجعل بینه وبین الحرم وادیا ثم یهل بعمرة. (ابن کثیر ۱/۲۳۵-۲۳۶)۔

امام ثعالبی نے بھی "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" میں ذلک کا مشار إلیہ رخصت تمتع کو قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہی راجح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ لمن کا لفظ اور خاص کر لام مکسور رخصت ہی کے موقع پر استعمال ہوتا ہے:

تکون الإشارة إلی التمتع وحکمه فکان الکلام ذلک الترخیص لمن لم، ویتأید هذا بقوله (لمن لم) لأن اللام أبداً إنما تجی مع الرخص (الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن للثعالبی)۔

۴۔ سوال دوم کے جواب میں اس کی وضاحت کی جاچکی ہے کہ احرام کی پابندی اسی کے لئے ہے جو حج اور عمرہ کے ارادہ سے آرہا ہے، جو حج اور عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا وہ بغیر احرام کے آسکتا ہے، اس پر احرام واجب نہیں ہے، سوال چہارم میں صورت مسئلہ یہ ہے کہ مکی اشہر حج میں میقات سے باہر گیا اور وہ اس سال حج کا ارادہ بھی رکھتا ہے وہ واپسی میں میقات پر پہونچ کر کیا کرے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر احرام کے مکہ آجائے، پھر جب حج کے لئے احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اسی میقات پر جاکر احرام باندھے، اگر وہ ایسا کرلے گا تو اس پر دم نہیں آئے گا۔

لو جاوز الشخص میقاتاً من المواقیت الخمسة یرید الحج أو العمرة بغیر إحرام ثم عاد قبل أن یحرم وأحرم من المیقات وجاوزه محرماً لا یجب علیه دم بالإجماع لأنه لما عاد إلی المیقات قبل أن یحرم وأحرم التحقت تلک المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء إحرام منه (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۷۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے دوسرا عمرہ کرسکتا ہے، حنفیہ ایام تشریق کے سوا ہر تاریخ میں اور ہر روز عمرہ کی اجازت دیتے ہیں، امام شوکانی نے باب باندھا ہے، "جواز العمرة فی جمیع السنة" اس کے تحت روایت لائے ہیں۔ عن علی رضی الله عنه قال فی کل شهر عمرة (رواہ الشافعی)۔

باب اور اس کے تحت روایت کا حاصل یہ ہے کہ عمرہ پورے سال اور ہر مہینہ میں ہوسکتا ہے، حیاۃ القلوب فی زیارۃ المحبوب جو فارسی زبان میں حنفیہ کے نزدیک مناسک پر عمدہ ترین کتاب ہے اور جس کو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنے اہتمام میں شائع کروایا تھا، اس میں ہے: وقت جواز عمره ایام سال تمام است إلا آنکه مکروه است تحریماً إن شاء، إحرام عمره در ایام خمسه أعني روز عرفه

روز عید نحر و أیام تشریق ثلاثه بعد از عید نحر واما اگر ادا کرد عمره دریں ایام خمسه باحرام سابق مکروه نباشد کذا فی البحر العمیق (ص/۲۳۰)۔

لیکن بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ طواف کعبہ عمرہ سے افضل ہے، چنانچہ اسی کتاب میں ہے: مسئلہ اختلاف کرده اند علماء درانکه عمره افضل است از طواف کعبه در اوقات جواز عمره یا آنکه طواف افضل است از عمره و شیخ ابن حجر مکی گفته که معتمد آن ست که عمره افضل است از طواف، شیخ علی قاری گفته که اظهر آنست که طواف افضل است بواسطه بودن او مقصود بذات ومشروعیت او در جمیع حالات (ص/۲۳۶)۔

۶۔ حیاۃ القلوب فی زیارۃ المحبوب (ص۲۱۳) میں ہے: "چهارم آنکه رمی نماید بنفس خود پس جائز نباشد درویے نیابت باوجود قدرت وجائز است در وقت عجز پس مغمیٰ علیه ومریض که استطاعت رمی نه دارند جائز است رمی دیگرے برائے ایشان بطریق نیابت۔

یعنی رمی کی چوتھی شرط یہ ہے کہ بذات خود رمی کرے، لہذا قدرت کے باوجود اس میں نیابت جائز نہیں ہے، اور عدم قدرت کے وقت جائز ہے، لہذا بے ہوش اور وہ بیمار جو رمی کی استطاعت نہیں رکھتا، ان کے حق میں جائز ہے کہ کوئی دوسرا ان کی طرف سے نائب ہوکر رمی کردے" وتجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة" (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۱۹۳)، جو بذات خود رمی سے قاصر ہو وہ نائب بنا سکتا ہے مثلاً بیمار، قیدی، کبیر السن اور حاملہ عورت۔

إذا كان الرجل مريضاً أو محبوساً أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه (المغنی ۳/۴۹۰)۔

بیمار اور قیدی اور معذور کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

جمرات پر ازدحام کثیر دیکھنے کے بعد یہ بات دل میں آتی ہے کہ "أولـه عـذر" کی فہرست میں وہ شخص بھی آجاتا ہے جو نہایت ناتواں ہے، اگر چہ سن رسیدہ نہیں ہے اور اسے قوی اندیشہ ہے کہ میں بھیڑ کی دھکا مکی کا تحمل نہ کرسکوں گا اور مجمع کے پیروں تلے روندا جاؤں گا، یا وہ شخص جو انتہائی ضعیف القلب اور مجمع کثیر سے گریزاں طبیعت کا حامل ہے اور اسے قوی اندیشہ ہے کہ وہ غیر معمولی اختلاج میں مبتلا ہوجائے گا۔

لیکن کسل اور آرام پسندی کی بناپر استنابت ہرگز جائز نہیں ہے، بیمار اور معذور کے حق میں بھی بعض مالکیہ کا قول ہے کہ وہ نائب مقرر کرنے کی صورت میں دم ادا کریں۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کو سرکاری اجازت نہ لینے کی وجہ سے اگر حالت احرام میں گرفتار کرلیا جائے تو وہ محصر ہیں، ان کے لئے حکم یہ ہے کہ حرم میں اونٹ یا گائے یا بکری کی ہدی ذبح کریں اور خود نہ ذبح کرسکیں تو کسی کو نائب بنا کر ذبح کرنے کی تاریخ اور وقت مقرر کرلیں، اس وقت کے گذر جانے کے بعد حلق کروائیں اور حلال ہوجائیں اور آئندہ عمرہ اور حج کی قضا کریں، "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا

رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محله" اس کی تفسیر کرتے ہوئے امام ابوالسعود حنفی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

والمراد کل منع من عدو أو مرض أو غیرهما عند أبی حنیفة رضی الله عنه لما روی عن النبی ﷺ من کسر أو عرج فعلیه الحج من قابل، ومعنیٰ "فما استیسر من الهدی" أن المحرم إذا أحصر وأراد أن یتحلل تحلل بذبح هدی تیسر علیه من بدنة أو بقرة أوشاة وعندنا یبعث به إلی الحرم ویجعل للمبعوث بیده یوم إمارة فإذا جاء الیوم وظن أنه ذبح تحلل. (تفسیر أبی السعود ۱/۲۰۶)۔

۸۔ مؤطا امام محمد (ص ۲۲۹) میں "باب من قدم نسکا قبل نسک" کے تحت وارد ہے:

ان رسول الله ﷺ وقف للناس عام حجة الوداع یسألونه فجاء رجل فقال یا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی قال: ارم ولا حرج، وقال آخر یا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال: اذبح ولا حرج، فما سئل رسول الله ﷺ عن شیئ یومئذ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج.

قال محمد وبالحدیث الذی روی عن النبی ﷺ نأخذ أنه قال لاحرج فی شیئ من ذلک وقال أبو حنیفة رحمه الله لاحرج فی شیئ من ذلک ولم یر فی شیئ من ذلک کفارة إلا فی خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال علیه دم وأما نحن فلا نریٰ علیه شیئاً.

یعنی رسول اللہ ﷺ لوگوں کی خاطر حجۃ الوداع میں ایک جگہ ٹھہر گئے تاکہ لوگ آکر مسائل دریافت کرلیں تو ایک آدمی آیا اور اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول میں نہیں جان سکا اور میں نے رمی سے پہلے ذبح کردیا تو آپ نے فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں اب رمی کرلو، دوسرے نے کہا اے اللہ کے رسول میں نہیں سمجھ سکا میں نے ذبح کرنے سے پہلے حلق کروالیا، آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں اب ذبح کرلو، اس دن کسی شئی کی بھی تقدیم وتاخیر کے بارے میں آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ کوئی مضائقہ نہیں اب کرلو۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث کو ہم لیتے ہیں کہ اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اس تقدیم وتاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں کوئی کفارہ یا دم ہے، لیکن ایک صورت ہے کہ متمتع اور قارن جب ذبح کرنے سے پہلے حلق کرالیں تو ان کے نزدیک اس پر دم عائد ہوتا ہے، لیکن ہم اس پر کسی چیز کو عائد نہیں کرتے، مؤطا کے محشی عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے "نحن" یعنی ہم کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: أنا وأبو یوسف وغیرهما۔

یعنی ترتیب کے عدم وجوب کے قائل صرف صاحبین ہی نہیں اور دیگر ائمہ احناف بھی ہیں، امام شوکانی نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور قائلین وجوب ترتیب کے ایک ایک جز کا معقول جواب دیا ہے، عجیب اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظم رحمہ اللہ یکہ وتنہا کھڑے ہیں، کوئی مسلک ان کا ہمنوا نہیں حتی کہ صاحبین اور دیگر ائمہ احناف بھی ان کے ساتھ نہیں ہیں (نیل الاوطار ۵/۷۳-۷۴)۔

امام ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں کہ رمی، حلق، ذبح، طواف اور سعی میں جس کو چاہیں آپ مقدم کردیں اور جس کو چاہیں مؤخر کردیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے:

وجائز في رمي الجمرة والحلق والنحر والذبح وطواف الإفاضة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة أن تقدم أيها شئت على إيها شئت لا حرج في شيء من ذلك (المحلی ۱۹۱/۵)۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کو اگر مستنیب نے کسی خاص قسم کے ساتھ پابند نہیں کیا ہے تو وہ المعروف کالمذکور کے تحت تمتع پر محمول ہوگا، اور حج بدل آج کل اسی طرح مروج ہے، دم تمتع اور اگر مستنیب نے قران کا حکم دیا ہے تو دم قران آمر کے مال میں لازم ہوگا، نائب کے مال میں نہیں، ہاں اگر آمر نے صراحۃً تمتع یا قران سے منع کردیا ہے تو دم نائب کے مال سے دیا جائے گا:

ودم المتعة والقران إن أذن له في ذلك على المستنيب لأنه إذن في سببهما وإن لم يؤذن له فعليه (المغنی ۲۳۳/۳)۔

میت کی طرف سے حج تمتع کیا جاسکتا ہے۔ متى توفي من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج عنه من جميع ماله مايحج به عنه ويعتمر (المغنی ۲۴۲/۳)۔

۱۰۔ عورت نے طواف زیارت نہیں کیا اور وہ حائضہ یا نفساء ہوگئی اور انتظار کی گنجائش نہیں ہے تو وہ غسل کرے اور پائجامہ کے نیچے لنگوٹ باندھے، پھر طواف کرے اور سعی بین الصفا والمروۃ کرے اور بدنہ ذبح کرے یعنی پانچ سال کا اونٹ یا دو سال کی گائے۔

وإذا اضطرت المرأة اضطراراً شديداً لمغادرة مكة قبل انتهاء مدة الحيض أو النفاس ولم تكن قد طافت طواف الإفاضة فتغتسل وتشد الحفاظ الموضوع في أسفل البطن شداً محكماً ثم تطوف بالبيت سبعاً طواف الإفاضة ثم تسعىٰ بين الصفا والمروة سبعاً وعليها ذبح بدنة (وهي ما أتم خمس سنين من الإبل أو أتم سنتين من البقر) وذلك تقليداً للحنفية الذين يقولون بصحة الطواف حينئذ مع الحرمة و وجوب إهداء البدنة (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۱۶۳/۳)۔

۱۱۔ عورت کے شوہر کا سفر حج میں اگر انتقال ہوجائے تو اگر وہ اپنے گھر سے قریب ہے تو واپس آجائے اور اگر بعید ہے اور مکہ مکرمہ سے قریب ہے تو پہلے حج کرے، پھر عدت گذارے، شوہر کی وفات ادائیگی حج سے مانع نہیں ہوگی۔

وإذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها. (المغنی ۲۴۱/۳)۔

بیوی اگر اعتکاف منذور میں ہو اور شوہر کا انتقال ہوجائے تو امام مالک اور ربیعۃ الرائی کے نزدیک وہ اپنا اعتکاف پورا کرے، اعتکاف سے فارغ ہونے کے بعد عدت گذارے اس لئے کہ اعتکاف منذور بھی واجب ہے، اور شوہر کے گھر عدت گذارنا بھی واجب ہے، اور صورت یہ ہے کہ وہ اعتکاف شوہر کے مکان کے سوا کسی دوسرے مکان

میں کئے ہوئے ہے، یہاں دو واجب متعارض ہو گئے لہذا جو پہلے واجب ہوا وہ پہلے ادا کیا جائے گا، اسی طرح حج کا مسئلہ ہے، حج پہلے واجب ہوا، عدت بعد میں واجب ہوئی، لہذا حج پہلے ادا کیا جائے گا۔

قال ربيعة ومالك وابن المنذر أن المعتكفة إذا توفي زوجها تمضي في اعتكافها حتى تفرغ منه ثم ترجع إلى بيت زوجها فتعتد فيه لأن الاعتكاف المنذور واجب والاعتداد في البيت واجب فقد تعارض واجبان فيقدم أسبقهما (المغنی ۳/۲۰۷)۔

☆☆☆☆☆

بعض مسائل حج وعمرہ

مفتی عزیز الرحمٰن، بجنور

دخول مکہ بلا احرام:

احرام حج وعمرہ کے لئے ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے لئے تکبیر تحریمہ، لیکن بلا حج اور عمرہ کی نیت سے کسی دوسری ضرورت سے مکہ معظمہ میں بلا احرام کے داخلہ میں ہمارے اور دیگر ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ دونوں فریق کا استدلال احادیث سے ہے۔ ہمارے نزدیک حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

لاتجاوزوا الميقات بغير إحرام (بلا احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرو)۔

اس کو ابن ابی شعبہ نے روایت کیا ہے جبکہ حضرات شوافع نے حضرت انسؓ کی وہ روایت نقل کی ہے جس میں مذکور ہے:

ان النبی ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر.

نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود موجود تھا۔

قال الطيبي دل على جواز الدخول بغير إحرام لمن لايريد النسك وهذا أصح قول الشافعي (مرقاۃ ۸/۵)۔

طیبی کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس شخص کے لئے جس کا مناسک ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو بغیر احرام کے (مکہ میں) دخول کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہ امام شافعی کا صحیح قول ہے۔

علماء احناف نے اس بارے میں ایک حیلہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی آفاقی داخل میقات بستان بنی عامر میں کسی کام سے جائے اور اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا نہ ہو تو وہ مکہ معظمہ میں کسی دوسری ضرورت سے بلا احرام کے داخل ہو سکتا ہے، اس حیلہ کو درمختار میں اور ہدایہ میں اور مناسک ملاعلی قاری میں بھی نقل کیا گیا ہے لیکن اس حیلہ کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے، امام یوسف نے پندرہ دن کے قیام کی قید لگائی ہے:

وعن أبي يوسف لو نوى الإقامة خمسة عشر يوماً فالجواب على ما ذكر يعني إن نوى أن يقيم به خمسة عشريوما جاز له أن يدخل مكة بغير إحرام لأنه صار وطنا له.

امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس نے پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کر لی تو پھر جواب وہی ہوگا جو اوپر ذکر کیا گیا یعنی اگر اس نے مکہ میں پندرہ دن کے قیام کی نیت کر لی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو جائے اس لئے کہ مکہ اس کے لئے اب بحیثیت وطن ہو گیا۔

لیکن دوسرے حضرات نے اس قید کا انکار کیا ہے:

سواء نوى الإقامة خمسة عشر يوماً أولم ينو (البنایہ۲/۱۵۸۲،مطبوعہ نولکشور)۔

خواہ پندرہ دن کے قیام کی نیت کرے یا نہ کرے۔

اس سے حیلہ جواز اور رخصت کا پہلو نمایاں ہورہا ہے۔اور موجودہ زمانہ میں ضرورت اور حرج کی وجہ سے اسی کو اصولاً ترجیح دیا جائے۔

وقال أبو عمر لا أعلم خلافاً بين فقهاء الأمصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة أنهم لا يؤمرون بذلك لما عليه فيه المشقة (فتح الملہم ۳/۳۱۲)۔

ابو عمر کہتے ہیں کہ لکڑیاں جمع کرنے والے اور جو مکہ ہمیشہ اور کثرت سے آتے جاتے رہتے ہیں ان کے سلسلہ میں مصری فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا مجھے علم نہیں ہے۔

علامہ ابوعمر بن عبدالبر نے یہ تاثر دیا ہے کہ حج اور عمرہ کے علاوہ دوسری ضروریات سے آفاقی حضرات جو بار بار آتے جاتے رہتے ہیں بر بنائے مشقت ان پر احرام نہیں ہے، لیکن ہمارے مشائخ میں سے حضرت شیخ الہندؒ بر بنائے۔علت تعظیم بقعۂ مبارکہ اس صورت میں بھی احرام کو کہا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

۱۔ بہرصورت احرام باندھ کر مکہ معظمہ میں داخل ہونا چاہئے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

قال محمد في الأصل أما إذا أراد الآفاقي وفي الخانية ومن كان خارج الميقات، دخول مكة فينبغي له أن يحرم من الميقات بحج أو عمرة سواء دخل مكة مريداً للنسك أو دخلها الحاجة من الحوائج (التاتارخانیہ۲/۴۷۵)۔

امام محمد سے کتاب الاصل میں منقول ہے کہ جب آفاقی نے ارادہ کیا، اور خانیہ میں ہے کہ وہ شخص جو میقات سے باہر ہے اور وہ مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو تو اسے چاہئے کہ وہ میقات سے ہی حج یا عمرہ کا احرام باندھے خواہ وہ مکہ میں مناسک ادا کرنے کے ارادہ سے داخل ہو یا اپنی کسی ضرورت کے لئے داخل ہو۔

۲۔ وعند الشافعي إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج أو للعمرة أما إذا كان لأمر آخر فلا يلزمه الإحرام ومن كان أهله في الميقات أو داخل الميقات جاز له دخول مكة بغير إحرام لحاجة من الحوائج وكذا من كان أهل مكة خرج منها لحاجة له نحو أن يستطاب وما أشبهه جاز له أن يدخلها بغير إحرام (۲/۴۷۵)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ حج یا عمرہ کے لئے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو اس پر احرام باندھنا لازم ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کام کا ارادہ ہو تو پھر احرام لازم نہیں ہے، اور جس کے گھر والے میقات کے پاس یا میقات کے اندر ہوں تو اس کے لئے کسی ضرورت کی خاطر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، اور اسی طرح اہل مکہ میں سے کوئی اپنی ضرورت کے لئے مکہ سے باہر نکلے مثلاً ...تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ پھر بغیر احرام

کے مکہ میں داخل ہو جائے۔

میرے نزدیک امام محمد کے قول میں ینبغی کی قید اور درمختار اور ہدایہ میں حیلہ بستان بنی عامر سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ علامہ ابن عبدالبر نے علت مشقت کو جو ملحوظ رکھا ہے اس کی بنا پر بلا احرام کے داخلہ کو رات و دن کی آمد و رفت میں دیگر ضروریات کے لئے ترجیح حاصل ہونا چاہیے، واللہ تعالی اعلم۔

۳۔ مکی جبکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کا میقات حرم ہی ہے، اپنے میقات سے باہر جائے گا اور آئے گا کہ حج کا ارادہ اس نے ساقط نہ کیا ہوگا تو اس کو دم ادا ہی کرنا پڑے گا جیسا کہ سوال کی عبارت میں ہے، اگر یہ دم سے بچنا چاہتے ہیں تو باہر سے باہر احرام باندھ کر عرفات چلے جائیں۔

فعلى من كان حنفيا منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم وإلا فعليه دم لمجاوزة الميقات بغير إحرام .... إلى قوله..... إذا أحرم هؤلاء مكة كما هو معتادهم وتوجهوا إلى عرفة ينبغي أن يسقط غرم دم المجاوزة لوصولهم أول الحل ملبين لأنه عود منهم إلى ميقاتهم مع الإحرام والتلبيه وذلک المسقط لدم المجاوزة . اللهم إلاّ أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم إلى الميقات لأنهم لم يقصدوا العود إليه لتلافي ما لزم بالمجاوزة بل قصدوا العرفة ولم أجد من تعرض لذلک، والله اعلم . (ارشادالساری ا/۵۸)۔

اہل مکہ میں سے جو حنفی ہے اس پر یہ ہے کہ وہ حرم میں داخل ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے ورنہ بغیر احرام کے میقات کو پار کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم آئے گا.......... اور اگر ان لوگوں نے مکہ میں احرام باندھا جیسا کہ عام طور پر وہ کرتے ہیں اور عرفہ چلے گئے تو ان کے تلبیہ کرتے ہوئے حل میں پہونچنے کے بعد دم تجاوز کا فدیہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل احرام اور تلبیہ کے ساتھ میقات کی طرف ان کا لوٹنا ہے، اور یہ چیز دم تجاوز کو ساقط کر دیتی ہے۔

۴۔ ترتیب افعال یوم النحر :

اعلم أن الترتيب بين الرمي و الذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند ابي حنيفة وسنة عندهما و كذا تخصيص الذبح بايام النحر ،وأما تخصيص الذبح با لحرم فإنه شرط .

جاننا چاہئے کہ قارن اور متمتع کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے، اور اسی طرح ذبح کو ایام النحر کے ساتھ خاص کرنا بھی ہے، لیکن ذبح کو حرم کے ساتھ خاص کرنا تو یہ شرط ہے۔

والترتيب بين الحلق والطواف ليس بواجب و كذا بين الرمي والطواف ، فما قيل إن الترتيب بين الرمي والحلق والطواف واجب ليس بصحيح (مرقاة ۳۶۳/۵)۔

حلق اور طواف کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے اور اسی طرح رمی اور طواف کے درمیان بھی، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ رمی، حلق اور طواف کے درمیان ترتیب واجب ہے صحیح نہیں ہے۔

اس باب میں متعدد احادیث ہیں اور شراح احادیث نے اس مسئلہ پر بہت طویل کلام کیا ہے۔

وروی عن ابن عباس من قدم شيئاً على شيء فعليه دم وبه قال سعيد بن جبير وذهب الشافعي وصاحبا أبي حنيفة وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحديث إلى عدم وجوب الترتيب بين الوظائف المذكورة (فتح الملہم ۳۴۱/۳)۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جس نے کسی کو کسی پر مقدم کردیا تو اس پر دم ہے، اور سعید بن جبیر بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن امام شافعی، صاحبین، جمہور علماء سلف اور محدثین فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مذکورہ وظائف کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کا مستدل یہ آیت مبارک ہے: ''ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق.

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس نص سے ترتیب واجب ہے جبکہ حضرات صاحبین اس آیت اور دوسری احادیث سے ترتیب کو مسنون قرار دیتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس طویل حدیث جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کے بارے میں ہے ذکر فرمانے کے بعد تحریر فرمایا ہے:

ثم أوحى الله إلى محمد أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وقد اتبع محمد ﷺ ملة إبراهيم كما أمره الله تعالىٰ فادى المناسک حسبما كان إبراهيم أداها وقال خذوا عني مناسككم. وقال وهو مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم كما قال الله تعالى ملة أبيكم إبراهيم وهذا كله يدل على وجوب المتابعة هذين النبيين (فتح الملہم ۳۴۲/۳)۔

پھر اللہ تعالی نے محمدؐ کے پاس وحی بھیجی کہ ''اتبع ملة ابراہیم حنیفا'' تو محمد ﷺ نے ملت ابراہیمی کی اتباع کی جیسا کہ اللہ تعالی نے آپؐ کو حکم دیا، لہذا آپؐ نے مناسک حج اسی کے مطابق ادا کئے جیسا ابراہیمؑ نے ادا کیا تھا، اور فرمایا: "خذوا عني مناسككم" تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کرلو، اور فرمایا۔یہی تمہارے مشاعر ہیں جو تمہیں تمہارے باپ ابراہیم سے وراثت میں ملے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "ملة أبيكم إبراهيم" اور یہ تمام چیزیں ان دونوں نبیوں کی اتباع کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔

بہر حال حنفیہ ہی کے یہاں مسئلہ مختلف فیہ ہے، حضرات صاحبین سنیت کے قائل ہیں اور امام اعظم وجوب کے۔ اسلئے ضرورت کے وقت اشخاص اور حالات کا لحاظ رکھتے ہوئے حکم دینا چاہئے یعنی دم اور عدم دم کا، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

حج میں نیابت:

حج چونکہ ایک مرکب عبادت ہے جو مال اور بدن دونوں سے ادا کی جاتی ہے اسلئے حضرات حنفیہ کے

نزدیک اس میں نیابت جائز ہے۔

اس باب میں دو حدیث ہیں ایک امرأۃ من خثعم والی اور دوسری أتی رجل النبی ﷺ والی، ان دونوں کو مشکوۃ شریف نے روایت کیا ہے، ان دونوں احادیث سے حضرات فقہاء نے متعدد احکامات استنباط کئے ہیں مثلاً حج بدل جس کی طرف سے کیا جارہا ہے وہ قریبی رشتہ دار یعنی لڑکا ہے یا غیر ہے، مرنے والے نے وصیت کی ہے یا نہیں، یا اگر آمر ہے تو وہ کون سے حج کا امر کررہا ہے۔ اس باب میں حج بدل کرنے والا مامور اور کرانے والا آمر کہلاتا ہے، ظاہر ہے اس بارے میں حج بدل کرنے والے کا اپنا اختیار نہیں ہے۔ وہ ویسا ہی کرسکتا ہے جیسا کہ اس کو حکم دیا گیا ہے، اگر اس کے خلاف کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا۔

حج کے اقسام میں تین قسم کے حج ہیں، افراد، تمتع اور قران۔ پہلے اور تیسرے حج میں احرام اور اس کی پابندیاں مسلسل چلتی ہیں جبکہ تمتع میں درمیان میں احرام سے باہر آنے کا موقع ملتا ہے، فائدہ اس میں یہ ہے کہ ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں ادا کئے جاتے ہیں۔ آمر چونکہ عام طور سے مطلقاً حج کو بھیجتا ہے اس کو قید نہیں کرتا، مامور اپنی سہولت کے لئے یا فضیلت کے لئے تمتع یا قران کرتے ہیں اس لئے حضرات فقہاء نے فرمایا ہے۔

الف۔ **إذا أمرهٗ غیره بالإفراد بحجة أو عمرة فقرن فهو مخالف ضامن فی قول ابی حنیفةؒ وقال أبویوسف ومحمد یجزئ عن الآمر استحسانا.**

اگر کسی اور نے اس کو افراد حج یا عمرہ کا حکم دیا اور اس نے قران کرلیا تو وہ خلاف ورزی کرنے والا قرار پائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ضامن ہوگا، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ حکم دینے والے کی طرف سے استحساناً یہ عمل کافی ہوجائے گا۔

ب۔ **ولو أمرهٗ بالحج فاعتمر ثم حج من مکة فهو مخالف فی قولهم وفی الخانية لا یجوز ذلک عن حجة الإسلام عن نفسه** (التاتارخانیۃ ۲/۵۴۶)۔

اور اگر اس کو حکم دیا تھا حج کا اور اس نے عمرہ کرلیا پھر مکہ سے حج کیا تو سب کے نزدیک خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور خانیہ میں ہے کہ ذاتی فریضۂ حج کی صورت میں یہ جائز نہ ہوگا۔

ج۔ **یصیر مخالفاً للقران أو التمتع** (درمختار ۲/۲۴۸)۔

قران یا تمتع کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا۔

درمختار میں قران، کے بارے میں استحسان کی قید کو ملحوظ نہیں رکھا۔ جبکہ استحساناً قران جائز ہے کیونکہ اس میں حج ادا ہوجاتا ہے اگرچہ دم قران مامور پر ہی ہوتا ہے۔

حج تمتع کے بارے میں ملاعلی قاری نے المناسک میں بیان کیا ہے کہ اگر حج تمتع آمر کی اجازت سے بھی کیا ہے، تب بھی حج ادا نہ ہوگا اگرچہ ضمان مامور پر نہ ہوگا، ہمارے مشائخ میں سے حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب نے بھی عدم جواز ہی کو کہا ہے (ارشادالساری لصاآ ر ۲۸۷ ـ ۲۹۰)۔

ہمارے مشائخ نے تمام امور کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہر حال میں عدم جواز کا حکم دیا ہے۔ رہا دشواریوں کا پیش آنا اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، اس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ مسئلہ مذکورہ میں جب اصل کی اجازت ہی سے کچھ نہیں بنتا تو وارث وغیرہ کی اجازت کوئی معنی نہیں رکھتی، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

طواف زیارت اور حائضہ:

الف: طواف زیارت حج کا رکن ہے بغیر اس کے حج مکمل نہیں ہوتا، اگر چہ وقوف عرفات جو حج کا رکن اول ہے اس کے مقابلہ میں طواف زیارت کم اہم ہے۔

طواف الزيارة يسمى طواف الركن والإفاضة وطواف الحج وطواف الفرض وطواف يوم النحر لكون وقوعه فيه أفضل وهو ركن لا يتم الحج إلا به لكنه دون الركن الأعظم وهو الوقوف بعرفة لفوات الحج بدونه بخلاف الطواف فإنه مستدرك بأدائه في وقته الموسع إلى آخر عمره أويلزم بدنة بفوته عند موته إن أوصى بإتمام الحج (مناسک ملا علی قاری ۹۱)۔

ب۔ اس کے بعد معلوم ہے کہ طواف البیت کو جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الطواف بمنزلة الصلاة إلاأن الله أباح فيه النطق فمن نطق فلا ينطق إلابخير رواه الحاكم في المستدرك والطبراني وفي رواية الطواف بالبيت صلوة إلا أن الله أباح فيه الكلام.

طواف نماز کے درجہ میں ہے، مگر اللہ نے اس میں گفتگو کرنے کی اجازت دی ہے، تو جو کوئی گفتگو کرے تو بھلی بات کرے۔

ج۔ ملا علی قاری نے واجبات طواف میں ذکر کیا ہے:

ترجمہ: یعنی وہ افعال جن کے بغیر طواف درست ہے اور ان کے ترک کی وجہ سے دم کے ذریعہ تلافی کی جائے گی، سات ہیں: پہلا حدث اکبر واصغر سے طہارت ہے، یعنی ان دونوں میں کفارہ اور اثم کے اعتبار سے تفریق کی صورت.... میں إلی قولہ۔ جبکہ طواف تمام شرائط کے اعتبار سے نماز کی طرح ہے، آپؐ کے استثنائی عمل کے ساتھ یعنی ترک استقبال اور جواز مشی وغیرہ، پھر جب ثابت ہوگیا کہ نجاست حکمیہ سے پاکی ضروری ہے تو اگر اس نے نجاست حکمیہ سے طاہر نہ ہونے کی حالت میں طواف کیا تو ہمارے نزدیک درست ہے، اور امام احمد کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز نہیں، اور وہ گنہگار ہوگا اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں جزا، یہی حکم ہر اس واجب کا ہے جسے ترک کردیا گیا ہو۔ (مناسک ۳/)۔

د۔ **فصل في محرماته الطواف اى جنس الطواف حال كون الطائف جنبا أو حائضا أو نفساء حرام أشد حرمة إلى قوله ولا مفسد الطواف انما مبطله......** (مناسک ۱۱۲)۔

محرمات طواف کے سلسلے میں ایک فصل، جنس طواف حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں سخت حرام ہے......

ھ۔ روی عنه أن عليه صدقة فلو أنه لم يعد الطواف حتى رجع إلى أهله فعليه إن كان جنبا بدنة وإن كان محدثا فعليه شاة (التاتارخانیہ)۔

ان سے روایت ہے کہ اس کے ذمہ صدقہ ہے، تو اگر اس نے طواف کا اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر واپس چلا گیا تو جنبی ہونے کی صورت میں اس کے ذمہ ایک بدنہ ہے اور محدث ہونے کی صورت میں بکری۔

وفي الهداية لو رجع إلى أهله وقد طاف جنبا عليه أن يعود وإن لم يعد بعث بدنة أجزأه إلا أن الأفضل العود (التاتارخانیہ ۲/۵۱۷)۔

اور ہدایہ میں ہے کہ اگر وہ گھر واپس ہوگیا اور اس نے حالت جنابت میں طواف کرلیا تھا تو اسے واپس آنا ہوگا، اور اگر واپس نہیں آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہے، اگرچہ واپسی ہی بہتر ہے۔

و۔ ولو انقطع دمها اى دم الحائض بدواء أولا أى لا بدواء أولم ينقطع ، أى بالكلية فاغتسلت أولا أى أوما اغتسلت وطافت ثم عاد دمها في أيام عادتها ، يصح الطواف ولزمها بدنة وكانت عاصية أى نتبين لدخول المسجد ونفس الطواف وعليها أن تعيده طاهرة من الحدثين فإن إعادته سقط ما وجب اى من البدنة وعليها التوبة ....۔

اور اگر حائضہ کا خون دوا کے ذریعہ یا بغیر دوا کے رک گیا یا بالکلیہ نہیں رکا، پھر اس نے غسل کیا یا نہ کیا اور طواف کرلیا، پھر اس کے معمول کے دنوں میں اس کا خون عود کر آیا تو ایسی صورت میں طواف درست ہوگا اور اس پر بدنہ لازم ہوگا، اور وہ دو وجوہ سے گنہگار ہوگی: ایک تو دخول مسجد کی وجہ سے اور دوسرے نفس طواف کی وجہ سے، اور اس پر لازم ہے کہ دونوں حدثوں سے پاک حالت میں طواف کا اعادہ کرے، تو اگر اس نے اعادہ کرلیا تو واجب شدہ بدنہ ساقط ہوجائے گا، اور اس پر معصیت سے توبہ لازم ہے۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے طواف زیارت کی رکنیت اور اس کے ترک پر یا حالت جنابت یا حیض میں کرنے کی برائی اور معصیت اور جرمانہ ثابت ہے کہ طواف دوبارہ کرنا ہوگا یا بدنہ ادا کرنا ہوگا، اس کے بغیر چھٹکارا نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اس کے اہتمام کی وصیت کرنی لازم ہے، بہرصورت ادائیگی ضروری ہے۔ آسان صورت یہی ہے کہ ان ایام میں یا تو انتظار کرنا چاہیے یا انجکشن کے ذریعہ خون بند کرلینا چاہئے۔ انتظار کی صورت میں سعودی انتظامیہ اور ہندوستانی سفارت خانہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد ابوالحسن علی
دارالعلوم مائلی والا بھروچ۔ گجرات

۱۔ حج یا عمرہ کی نیت کئے بغیر حدود حرم میں داخلہ:

احناف کے نزدیک حج وعمرہ کے علاوہ تجارت اور دیگر حاجات کے لئے بھی حدود حرم میں داخل ہونے کے لئے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک بغیر احرام کے دخول جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ سے عدم جواز کی روایت بھی مشہور ہے، بعض علماء نے تو جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک عدم جواز کا ثابت کیا ہے، البتہ امام مالکؒ وشافعیؒ سے جواز کی روایت بھی نقل کی گئی ہے۔

دلائل احناف:

آیت کریمہ: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم و مقصرين ۔امام شافعیؒ اس آیت سے عدم جواز ثابت کرتے ہوئے تفصیلی گفتگو فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء کرام علیہم السلام ہمیشہ احرام کے ساتھ تشریف لائے ہیں، کسی بھی نبی کے بارے میں بغیر احرام کے آنا ثابت نہیں ہے اور نہ آپ ﷺ (سوائے فتح مکہ مکرمہ کے) بغیر احرام کے داخل ہوئے ہیں۔ ان دلائل کی وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ سنت اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے بارے میں یہی ہے کہ بندے بغیر احرام کے داخل نہ ہوں، اور ہم نے اپنے علماء سے سنا ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ کی منت مانی تو اس کو حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ آنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انہوں نے ان ہی دلائل کی وجہ سے احرام کی شرط لگائی جو میں نے ذکر کی، اور حق تعالیٰ نے بھی دخول حرم کی کیفیت ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الخ.... قال الشافعيؒ فدل على وجه دخوله للنسک وفي الأصل وعلى رخصة الله تعالى في الحرب و عفوه فيه عن النسک.

آگے اور وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں دلالت ہے اس بات کی طرف کہ مکہ مکرمہ اور دوسرے شہروں میں فرق ہے کہ تمام بلاد اس بات میں یکساں ہیں کہ وہاں بغیر احرام کے داخل ہوتے ہیں اور مکہ مکرمہ اس بات میں منفرد ہے کہ وہاں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتے ہیں (کتاب الام ۲: ۱۲۱)۔

اس روایت سے اور اس کے بعد والی طویل عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ احناف کی طرح عدم جواز ہی کے قائل ہیں۔ کیونکہ آگے جو عبارت جواز پر دلالت کرتی ہے اس میں بھی استثنائی شکلیں ہیں، مثلاً لکڑی چننے والے، ضرورت مند، لڑائی سے بچنے والے وغیرہ کے لئے تاویل کی ہے اور وہ بھی خود حضرت امام شافعیؒ کا قول نہیں بلکہ آپ کے ساتھیوں کا قول نقل کیا ہے۔

إلا أن من اصحابنا من يخص للحطابين، ومن دخلها أياما لمنافع أهلها والكسب لنفسه ورأيت أحسن مايحمل هذا القول إلى ان انتياب هئولاء مكة انتياب كسب لا انتياب تبرر، وأن ذلک متتابع کثیر متصل فكانوا يشبهون المقيمين فيها.

آگے علامہ ذکر کی کہ یہ غلام ہوں گے جو حج کے سلسلے میں غیر ماذون ہوں گے۔ پس جبکہ فرض حج غلام سے ساقط ہوسکتا ہے تو احرام بھی ساقط ہو جائے گا (حوالہ بالا ۱۲۱/۳) مگر ہمارے بعض ساتھی لکڑی چننے والوں اور اس میں اس کے باشندوں کے فائدے کے لئے اور اپنی کمائی کے لئے داخل ہونے والوں کے لئے تخصیص کرتے ہیں، میرا خیال ہے کہ اس قول کا سب سے بہتر محمل یہ ہے کہ ان لوگوں کا مکہ آنا کسب کی خاطر ہے، نہ کہ عبادت کی خاطر، اور یہ پیہم، کثرت سے اور بار بار پیش آتا ہے تو یہ لوگ وہاں کے مقیم باشندوں کے مشابہ ہوگئے۔

وفي المنهاج للنوويؒ من قصد مكة غير محرم لاشک أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة: وفي قول يجب إلا ان يتكرر دخولها بحطاب و صياد: وفي المغني قال أحمدؒ لا يدخلها أحد بغير احرام و عنه ما يدل على أن الإحرام مستحب (النہایہ شرح الہدایہ ۳۲/۴)۔

امام نووی کی کتاب "المنہاج" میں ہے: جس نے احرام کے بغیر مکہ کا قصد کیا تو کوئی شک نہیں کہ اس کیلئے حج یا عمرہ میں احرام باندھنا مستحب ہے، اور ایک قول کے مطابق واجب ہے، مگر یہ کہ بار بار داخل ہونا پڑتا ہو، جیسے لکڑی چننے والے اور شکاری کے لئے، اور مغنی میں ہے امام احمد نے فرمایا: بغیر احرام کے کوئی اس میں داخل نہ ہوگا اور ان ہی سے ایک روایت ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ احرام مستحب ہے۔

نیز احادیث کا عموم "لا يجاوز احد الميقات إلا محرما، (ہدایہ) کوئی شخص احرام کے بغیر میقات سے آگے نہ بڑھے۔ "لايجاوز الوقت الا باحرام" (مصنف ابن ابی شیبہ طبرانی) اسی طرح مسند شافعی میں ہے: حضرت عبداللہ بن عباسؓ میقات سے بغیر احرام کے گذرنے والوں کو واپس کرتے تھے، یہی روایت حضرت ابن عباسؓ سے ابن ابی شیبہ اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ذکر کی ہے۔ (اعلاء السنن ۱۸/۱۰) وكذا في الفتح لابن الهمام۔ یہ تمام روایات منطوقہ اس روایت کے مفہوم مخالف سے استدلال میں اولی ہوگی جس روایت میں احرام کے لئے حج وعمرہ کا لفظ صراحۃ مذکور ہے، جبکہ اس روایت میں یہ تحقیق بھی باقی ہے کہ وہ راوی کا کلام ہے، یا آپ ﷺ کا کلام ہے، کچھ حضرات نے اس کو راوی کا کلام مانا ہے کہ حدیث مرفوع نہیں ہے، نیز حدیث شریف کے مرفوع تسلیم کرنے کے بعد بھی احادیث منطوقہ کے مقابلہ میں مخالف مفہوم قابل اعتبار نہ ہوگا۔

احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احرام مقام کی عظمت وشرافت کے پیش نظر ہے اور وہ علت باقی ہے، لہذا احرام لازمی ہوگا، حاجی وغیر حاجی اس میں برابر ہیں (فتح القدیر ۴۲۷/۲۔۴۲۶)۔

علامہ کاسانی آپ کی حدیث شریف "ألا أن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة (الحديث)۔

خبردار مکہ حرام ہے اس وقت سے جب اللہ نے اس کو پیدا کیا تھا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہ ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، صرف میرے لئے دن کے ایک وقت میں حلال کیا گیا اور پھر قیامت تک کے لئے اس کی حرمت واپس ہوگئی۔

سے تین طرح استدلال کرتے ہیں۔(۱)ألا إن مكة حرام (۲) لا تحل لأحد بعدى (۳) ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقا من غير فصل "سے"اور: روى ابن عباسؓ عن النبى ﷺ أنه قال لا يحل دخول مكة" بغير احرام سے بھی (آپ ﷺ نے فرمایا: بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں) (بدائع ۲/۱۶۴)۔

اسی طرح کے دلائل تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں مذکور ہیں۔ البتہ اس میں ابن عباسؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: لا يدخل أحد مكة إلا بإحرام (الحديث) (تبیین الحقائق ۲/۷) اعلاء السنن میں الفاظ ہیں: لا يتجاوز أحد المواقيت إلا بإحرام۔ بیہقی کے الفاظ: لا يدخل احد مكة إلا محرما ہیں (اعلاء السنن ۱۰/۱۷)۔

مجوزین کے دلائل:

حدیث شریف کے الفاظ "لمن كان يريد الحجة و العمرة" سے معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کے علاوہ کے ارادے سے آنے والے کیلئے احرام کی ضرورت نہیں ہے، حدیث ابن عباسؓ أنه عليه الصلوة والسلام قال: فيهن أى هذه المواضع لهن اى لأهل هذه المواضع و لمن اتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحجة والعمرة (الحديث متفق عليه)۔

آپ ﷺ نے فرمایا ان مقامات اور ان کے باشندوں کیلئے اور ان مقامات کے باشندوں کے علاوہ ان لوگوں کیلئے جو حج اور عمرہ کے ارادے سے یہاں آئیں۔

(۲) وفى مسلم والنسائى: أنه عليه الصلوة والسلام دخل يوم الفتح مكة و عليه عمامة سوداء بغير إحرام" آپ ﷺ نے حج وعمرہ کے علاوہ بنیت فتح مکہ احرام نہیں باندھا تھا (فتح القدیر ۲/۴۲۶)۔

مسلم اور نسائی میں ہے کہ آپ ﷺ مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالی پگڑی تھی اور آپ بغیر احرام کے تھے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما" میں ایک راوی خصیف کو بعض نے ضعیف کہا ہے۔قال الحافظ فى الدراية: و فيه خصيف إلى اخره۔

مجوزین کے دلائل پر گفتگو:

اعلاء السنن میں اس کا جواب دیتے ہوئے نقل کیا گیا ہے: قلت فماله ؟ وهو حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه غير مرة قال ابن معين لابأس به وقال مرة ثقة وقال ابن سعد كان ثقة" (میں کہتا ہوں: پھر کیا بات ہے؟ وہ اس اصول کے اعتبار سے، جس کو ہم ایک سے زائد بار اپنا چکے ہیں، حسن الحدیث کے درجہ میں ہے، ابن معین کہتے ہیں: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کبھی کہتے ہیں ثقہ ہے۔ اور ابن سعد کہتے ہیں وہ ثقہ تھے۔ (کذا

في التهذيب ۳/۴۴-۱۴۳) وأخرجه البيهقي بلفظ: لا يدخل أحد مكة إلا محرما قال الحافظ وإسناده جيد (نیل الاوطار ۴/۱۸، اعلاء السنن ۱۰/۱۷)۔

اور بیہقی نے ان الفاظ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، کوئی شخص مکہ میں داخل نہ ہو مگر حالت احرام میں، حافظ کہتے ہیں: اس حدیث کی سند عمدہ ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ تضعیف کے سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: قلت قد ضعفه البعض ووثقه جماعة وأخرجه ابن عدي من وجهين ضعيفين وأخرجه الشافعيؒ عن ابن عباسؓ بإسناد صحيح جيد. لكنه موقوف قلت فهذا الموقوف الصحيح يشعر بصحة مرفوع خصيف (فتح الملہم ۳/۲۱۲)۔

میں کہتا ہوں: بعض نے اس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے ثقہ، اور ابن عدی نے دوضعیف طرق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور امام شافعی نے ابن عباسؓ سے اس حدیث کی تخریج کی ہے صحیح اور عمدہ سند کے ساتھ، لیکن وہ موقوف ہے، میں کہتا ہوں: یہ صحیح موقوف روایت خصیف کی مرفوع روایت کی صحت کا پتہ دیتی ہے۔

(۱) دلیل اول کا جواب گذر چکا ہے۔

(۲) فتح مکہ والی روایت کا جواب قائلین عدم جواز یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ آپ ﷺ کیلئے اس وقت کے ساتھ مختص ہے حکم عام نہیں ہے جیسا کہ روایت کے الفاظ خود دلالت کرتے ہیں۔ لا تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي ۔ نیز دوسری روایت صحیح بخاری کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: فإن ترخص أحد لقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا إن الله تعالى أذن لرسول الله ﷺ ولم يأذن لكم فدل على عدم جواز قياس غيره عليه۔

تو اگر کوئی رسول اللہ ﷺ کے قتال سے رخصت حاصل کرنے لگے تو کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی، تم کو اجازت نہیں دی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے علاوہ کو آپ ﷺ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

وقال محمدؒ في الموطأ: إن النبي ﷺ دخل مكة حين فتحها غير محرم ولذلك دخل وعلى رأسه مغفر وقد بلغنا أنه حين أحرم من حنين قال هذه العمرة لدخولنا مكة بغير إحرام يعني يوم الفتح فكذلك الأمر عندنا من دخل مكة بغير إحرام فلا بد له من أن يخرج فيهل بعمرة أو بحجة لدخول مكة بغير إحرام وهو قول أبي حنيفةؒ والعامة من فقهائنا (ص ۲۴۱) قلت و بلاغات المجتهد حجة لا سيما عند أصحابه و أتباعه فهذا خاتمة الكلام ، قاطعة لعرق النزاع (إعلاء السنن ۱۰/۱۸، بدائع ۲/۱۶۴، فتح القدير ۲/۴۲۶)۔

امام محمد موطا میں فرماتے ہیں: آپ ﷺ فتح مکہ کے وقت مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے، اسی وجہ سے آپ ﷺ اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ ﷺ کے سر پر خود تھا، ہمیں روایت پہونچی ہے کہ آپ ﷺ نے حنین سے

احرام باندھا، فرمایا: یہ عمرہ مکہ میں ہمارے بغیر احرام دخول کے لئے ہے، یعنی فتح مکہ کے روز، یہی معاملہ ہمارے نزدیک ہے، جو شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ نکلے، پھر حج یا عمرہ کی تسبیح پڑھے، مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کے لئے یہ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں: مجتہد کے اجتہادات حجت ہیں، خصوصا اس کی پیروی کرنے والوں اور اس کے متبعین کے نزدیک، یہی خاتمہ کلام ہے اور نزاع کو ختم کرنے والا ہے۔

امام مالکؒ کا بھی صحیح قول عدم جواز کا ہے: وزعم ابن عبد البر أن أكثر الصحابة والتابعين على القول بالواجب" (تنظیم الاشتات ۳/۱۶۸) ابن عبدالبر کے خیال میں بھی اکثر صحابہ وتابعین کا قول وجوب کا ہے۔

مذکورہ نقلیہ وعقلیہ دلائل کے پیش نظر، نیز حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ سے بھی عدم جواز کی روایت کے منقول ہونے کی وجہ سے احناف ہی کے قول کو ترجیح دی جانی چاہئے۔

۲۔ احناف کا مسلک اس سلسلہ میں وہی ہے جو جواب نمبر ایک میں مذکور ہے، البتہ دفع حرج ودفع مشقت کے لئے حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے قول کے مطابق ٹیکسی ڈرائیور، ملازمین اور تجارتی کمپنی کے ایجنٹ وغیرہ جن کو بار بار حدود حرم میں آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہونی چاہئے۔

کتب احناف میں بھی میقات کے اندر رہنے والے حضرات کے لئے بغیر احرام داخل ہونے کی اجازت کو حاجت وضرورت پر محمول کیا ہے، ہدایہ میں ہے: (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة) لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين، فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ علی الفتح ۲/۳۳۷)۔

(اور جو میقات کے اندر رہنے والا ہو، اس کے لئے جائز ہے کہ ضرورت کی بنا پر مکہ میں بغیر احرام داخل ہو) اور ہر مرتبہ احرام کو واجب کرنے میں واضح حرج ہے، تو یہ مکہ کے باشندوں کی طرح ہو گیا جن کے لئے ضرورت کی بنا پر اس سے بغیر احرام نکلنا اور اس میں داخل ہونا جائز قرار دیا گیا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر عبادت کی ادائیگی کی نیت سے داخل ہوا ہو، اس لئے کہ اس کا تحقق کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا کوئی حرج نہیں۔

عنایہ میں لکھا ہے: والأصل أنه ﷺ رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (عنایہ مع الفتح ۲/۳۳۶)۔

اصل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی رخصت دی ہے۔

علامہ عینیؒ بنایہ شرح ہدایہ میں روایت ذکر کرتے ہیں: روی عن ابن عباسؓ أنه عليه الصلوة والسلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات (بنایہ ۳/۳۳، فدل انہ من کان داخل المیقات)۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کو بغیر احرام داخل ہونے کی رخصت دی

ہے،اورظاہر یہ ہے کہ وہ میقات سے آگے نہ بڑھیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ خارج میقات سے بغیر احرام کے دخول کے عدم جواز کی وجہ ذکر کرتے ہوئے علامہ شوکانیؒ کے جواب میں عدم حرج ہی ذکر کرتے ہیں:

قال الشوكاني وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم ولم ينقل أنه أمر احدا منهم بإحرام لقصة الحجاج بن علاء و كذلك قصة ابي قتادة لما عقر حمار الوحش داخل الميقات وهو حلال فجاوز الميقات لابنية الحج ولا العمرة فقرره ﷺ، قلت إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة لحوائجهم فلا يرد علينا لجواز دخولهم مكة بلا إحرام عندنا وإن أراد اختلاف من خارج الميقات فغير مسلم فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل ولاتتعلق الحوائج الانسانيه والمدنية إلا بمصر قريب وتعلقها بالمصر البعيد نادر.

شوکانی کہتے ہیں: بے شک مسلمان نبی ﷺ کے عہد میں اپنی ضروریات کے لئے مکہ آتے جاتے تھے، اور یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ان میں سے کسی کو احرام کا حکم دیا ہو، جیسے حجاج بن علاء کا قصہ، اسی طرح ابو قتادہ کا قصہ جب انہوں نے میقات کے اندر میقات سے تجاوز کرکے حلال ہونے کے بعد بغیر حج وعمرہ کی نیت کئے جنگلی گدھے کو ذبح کردیا تھا تو نبی ﷺ نے ان کے اس عمل پر سکوت فرمایا تھا، میں کہتا ہوں: اگر مکہ آنے جانے سے مراد ان کا آنا جانا ہے جو اپنی ضروریات کے لئے وہاں آتے جاتے ہیں اور وہ میقات کے اندر ہیں تو اس صورت میں ہم پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، اور اگر ان کی آمدورفت مراد ہے جو میقات سے خارج ہوں تو یہ تسلیم نہیں، اس لئے کہ مواقیت، مکہ سے کئی منزل دور ہیں، اور انسانی اور تمدنی ضروریات قریب کے شہر ہی سے متعلق ہوتی ہیں، اور دور کے شہر سے ان کا تعلق شاذ ونادر ہوتا ہے۔

الغرض فقہاء احناف نے اہل حل کے لئے بغیر احرام کے دخول کی وجہ حوائج ضروریہ اور رفع مشقت کو قرار دیا ہے اور گذشتہ زمانوں میں حوائج ومسائل محدود تھے جبکہ آج کے ترقی یافتہ دور میں پوری دنیا سمٹ کر ایک شہر بن گئی ہے۔

نیز احناف کے اصول میں "المشقة تجلب التيسير" اور" الحرج مدفوع" وغیرہ سے اس کی گنجائش نکلتی ہے، لہذا میقات سے تجاوز کرنے کے نے کے بعد بھی اشد ضرورت اور کثرت سفر والوں کو تو گنجائش دی جائے، مگر جو لوگ بہت کم سفر کرتے ہوں وہ اس گنجائش سے غلط فائدہ نہ اٹھائیں کیونکہ میقات سے احرام کے ساتھ گذرنے کی روایات بہت، موکد ومسلسل ہیں جن کا لحاظ کرنا چاہئے، جیسا کہ جواب نمبر ایک میں کسی قدر اس کی تفصیل گذر چکی۔

۳۔ مکی کا تمتع اور قران کرنا:

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعيؒ والحجة عليه قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (سورہ بقرہ ۱۹۶) ولأن شرعيتها للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي ومن كان داخل الميقات وهو

بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران (ہدایہ ۱، کتاب الحج ص ۲۶۳)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، بلکہ ان کے لئے صرف افراد ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے سورہ بقرہ کی اس آیت سے ان کے خلاف دلیل لی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے "یہ (رعایت) ان لوگوں کے لئے ہے جن کے اہل وعیال مسجد حرام کے پاس رہنے والے نہ ہوں" اور اس لئے کہ اس کی مشروعیت ترفہ کے لئے دونوں سفروں میں سے کسی ایک کے اسقاط پر ہے، یہ دور کے رہنے والے (آفاقی) کے حق میں ہے، جو میقات کے اندر ہو وہ مکی کے درجہ میں ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے نہ تمتع ہوگا اور نہ قران۔

درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر ولا يجزيه الصوم ولو معسرا.

مکی اور جو اس کے حکم ہے صرف افراد کرے گا اور اگر اس نے قران یا تمتع کرلیا تو جائز ہے اور اس نے غلط کیا، اور اس کے ذمہ تلافی کا دم لازم ہوگا، اور اس کے لئے روزہ کافی نہ ہوگا، خواہ تنگدست ہی ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: هذا مادام مقيما فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته و حجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي: قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات . وإنما قيد بالقران لأنه لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لايكون متمتعا لأنه ملم بأهله بين النسكين حلالا إن لم يسق الهدي وكذا إن ساق الهدي لا يكون متمتعا (شامی ۲/۲۱۴)

یہ اس وقت ہے جب وہ مقیم ہو، تو اگر وہ کوفہ کی طرف نکل گیا اور اس نے قران کرلیا تو درست ہے، بغیر کسی کراہت کے، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقات سے جڑے ہوئے ہیں، تو یہ آفاقی کی طرح ہوگیا، محبوبی کہتے ہیں: یہ اس وقت ہے جب اشہر حج سے پہلے کوفہ کی طرف نکل گیا ہو اور اگر اس کے بعد نکلے تو اسے قران سے روکا جائے گا، لہذا وہ میقات سے نکلنے کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا، اور قران کی قید اس لئے ہے کہ اگر اس مکی نے اسی سال اشہر حج میں عمرہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دوعبادتوں کے درمیان اپنے گھر والوں میں جاکر آرام کر کے حلال ہوگیا، اگر چہ ہدی ساتھ نہیں لے گیا، اور اسی طرح اگر لے گیا تو وہ متمتع نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ علامہ شامیؒ کی تحقیق (بحوالہ مبسوط) کے مطابق یہ لوگ قران کر سکتے ہیں، تمتع نہیں کر سکتے، قران کے لئے، البتہ یہ شرط ہے کہ وہ اگر اشہر حج سے پہلے میقات سے باہر (کوفہ وغیرہ) گیا، تو مثل آفاقی ہونے کی وجہ سے قران صحیح ہے اور اگر اشہر حج میں گیا تو اب قران سے بھی روکا جائے گا۔

اور تمتع کے سلسلہ میں یہ وضاحت ہے کہ اگر متمتع عمرہ سے فارغ ہوکر اپنے گھر چلا گیا اور ساتھ میں ہدی نہیں لایا تو تمتع باطل ہے، کیونکہ اس نے دوعبادتوں کے درمیان اپنے گھر والوں میں جاکر آرام وراحت حاصل کرلی اور اس سے تمتع باطل ہوجاتا ہے: "كذا روى عن عدة من التابعين" امام طحاویؒ نے احکام القرآن میں حضرت سعید بن

المسیبؒ، عطاء ابن ابی رباحؒ، مجاہدؒ، اور ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ متمتع عمرہ سے فراغت کے بعد اگر گھر لوٹ جائے تو اس کا تمتع باطل ہو جاتا ہے، البتہ حضرت حسنؒ کے نزدیک وہ متمتع باقی رہتا ہے (بنایہ شرح ہدایہ ۲۲۶) فقہائے کرام کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی نے تمتع یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہو جائے گا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، لہٰذا وہ خود نہیں کھا سکتا، مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ صحت مع کراہت تحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، اور مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں، البتہ بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو، علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں: واما عمرۃ پس منعقدہ نمی شود اصلا در حق او الی قولہ ولہذا لازم نہ باشد بروئے دم دریں صورت زیرا کہ دم از لوازم تمتع است، جوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم او (حیاۃ القلوب ص ۶۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۴/۵۱۵)۔

اور جہاں تک عمرہ کا تعلق ہے تو وہ اس کے حق میں بالکل منعقد نہیں ہوگا، الی قولہ... اسی لئے اس صورت میں اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دم تمتع کے لوازم میں سے ہے، اور جب ملزوم منتفی ہوگیا تو اس کا لازم منتفی ہو جائے گا۔

مکی کو تمتع و قران سے منع کرنے کی وجہ عند الاحناف معلول بعلت ہے، اسی وجہ سے وہ علت (الشرقة بإسقاط إحدى السفرتين) ختم ہونے کی صورت میں (مثلاً مکی کے میقات کی طرف سفر کر کے واپسی میں) قران کرنا صحیح ہو جاتا ہے" لأن عمرته و حجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي" علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ولعل وجهه ان القران المشروع ما يكون بإحرام واحد للحج والعمرة معا والإلمام الصحيح ما يكون بين إحرام العمرة وإحرام الحج وهكذا يكون في التمتع دون القران، فمن هذا قلنا إن تمتع المكي باطل دون قرانه. وهذا قول ثالث لم أر من صرح به لكن يدل عليه تصريح البدائع بعدم تصور تمتع المكي (شامی ۲/۲۱۴)۔

غالباً اس کی صورت یہ ہے کہ مشروع قران وہ ہے جو حج اور عمرہ کے لئے ایک ساتھ احرام باندھنے کے ساتھ ہو، اور المام صحیح وہ ہے جو عمرہ کے احرام اور حج کے احرام کے درمیان ہو، اور یہ تمتع میں ہوتا ہے، قران میں نہیں، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ مکی کا تمتع باطل ہے اس کا قران نہیں، یہ تیسرا قول ہے، میں نے اس کی صراحت کرنے والا نہیں پایا، لیکن اس پر بدائع کی وہ تصریح دلالت کرتی ہے جو مکی کے تمتع کے عدم تصور سے متعلق ہے۔

دوسری جگہ تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے حاکم کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

وإذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها من عامه وحج لم يكن متمتعا وإن قرن من الكوفة كان قارنا. وعلى هذا فقول المتون ولا تمتع ولا قران لمكي معناه نفي المشروعية والحل ولا تنا في عدم التصور في أحدهما دون الآخر والقرينة على هذا تصريحهم بعده لبطلان التمتع بالإلمام الصحيح فيما لو عاد المتمتع إلى بلده وتصريحهم في باب إضافة الإحرام بأنه إذا قرن ولم يرفض شيئا منها أجزاه (شامی ۲/۲۱۵، فتح القدیر ۳/۱۷۔۱۶۔۱۵)۔

اور جب مکی کسی ضرورت کے لئے کوفہ کی طرف نکلے اور اسی سال عمرہ اور حج کرے تو وہ متمتع نہ ہوگا اور اگر

اس نے کوفہ سے قران کیا تھا تو قارن ہوگا۔ اسی وجہ سے متون کے اس قول: مکی کے لئے نہ تمتع ہے نہ قران، اس کا مفہوم مشروعیت اور حلت کی نفی ہے ....، اس کا قرینہ اس کے بعد ان کی تصریح ہے، جو المام صحیح سے متعلق تمتع کے بطلان کے سلسلہ میں ہے، اس صورت میں جب متمتع اپنے شہر کی طرف لوٹ گیا ہو، اور اضافہ احرام کے باب میں ان کی یہ تصریح کہ جب اس نے قران کیا ہو اور ان میں سے کسی چیز کو رد نہ کیا ہو تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا۔

الغرض علامہ ابن ہمامؒ وعلامہ شامیؒ کے طویل محققانہ کلام کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ تمتع وقران سے مکی کو روکا جائے" ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام سے ابن ہمام بہت خوش اسلوبی کے ساتھ مکی کو روکتے ہیں) اسی لئے احناف کا مسلک یہی ہے کہ مکی کو قران وتمتع سے روکا جائے،، البتہ المام وعدم المام کی قید سے اور اس پر دم جبر کے وجوب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ قران وتمتع کرلے تو ادا ہو جائے گا، اور پھر تمتع کے سلسلہ میں بقول علامہ شامیؒ بحوالہ بدائع صاحب بدائع حاکم کی تصریح کے مطابق ان کا تمتع ہی ادا نہیں ہو رہا ہے، نیز قران کا صحیح ہونا اور تمتع کا صحیح نہ ہونا بھی تمتع کے ادا نہ ہونے کی طرف مشیر ہے۔

۴۔ ماقبل کی طویل گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مکی کا تمتع ہی باطل ہے تو ملزوم کے باطل ہونے سے بقول علامہ سندھیؒ لازم یعنی دم جبر بھی باطل ہو جائے گا۔ لہذا سوال میں مذکور صورت میں اس کا میقات سے احرام باندھ کر عمرہ کرنے سے اس پر دم جبر لازم نہیں ہوگا، اور ظاہر آچا ہے اس کو تمتع کہا جائے لیکن وہ صحیح نہ ہوگا، نیز تمتع وقران سے بالا رادہ (اور وہ بھی معلول بعلت) روکا ہے اور مذکورہ صورت میں اضطراراً اس کو عمرہ کرنا لازم آتا ہے، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

وقد يقال إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا بل مادام بمكة فإذا خرج إلى الآفاق إلتحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله كالآفاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام و غير ذلک، وأصل هذه الكلية الإجماع على أن الآفاقي إذا قدم بعمرة في أشهر الحج إلى مكة كان إحرامه بالحج من الحرم وإن لم يقم بمكة إلا يوما واحدا فإطلاق المصنف حينئذ هو الوجه (فتح القدیر ۳/۱۵-۱۴)۔

اور کہا جاتا ہے کہ اس سے مطلقا ممانعت کا خطاب متعلق نہیں ہے، بلکہ اس صورت سے متعلق ہے جب وہ مکہ میں ہو اگر وہ آفاق کی طرف نکل گیا تو وہاں کے باشندوں سے ملحق ہو گیا، اس لئے کہ معروف ہے کہ جو کسی جگہ پہونچ گیا تو وہ وہاں کے باشندوں سے ملحق ہو گیا، جیسے آفاقی جب وہ بنی عامر کے باغ کا قصد کرے یہاں تک کہ اس کیلئے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے وغیرہ ذلک۔ اس کلیہ کی بنیاد یہ اجماع ہے کہ آفاقی جب اشہر حج میں عمرہ کی نیت سے مکہ آئے تو اس کا احرام حج حرم سے ہوگا، اگرچہ مکہ میں صرف ایک ہی روز قیام کرے، اس وقت مصنف کے اپنے کلام کو مطلق رکھنے کا مطلب ہوگا کہ انہوں نے ایک صورت مراد لی ہے۔

ان دونوں مثالوں اور قاعدے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب وہ میقات سے باہر جانے کی وجہ سے مکی ہی

نہیں رہا بلکہ آفاقی ہوگیا، اورآفاقی کے لئے تمتع یا قران کرنا بلا کراہت جائز ہے، لہذا اب اس پر دم جبر کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جواب ۵۔ حج کا احرام باندھنے سے پہلے متمتع کیلئے مزید عمرہ کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ جن ایام میں عمرہ کرنے سے روکا گیا ہے وہ ایام تشریق ویوم ترویہ ہیں۔ حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں:

وعند ابی حنيفة تكره العمرة فی خمسة أيام يوم عرفة والنحر وأيام التشريق وقال أبو يوسف يكره فی أربعة ايام، عرفة، أيام التشريق، انتهى، وفی شرح المهذب مذهبنا أنه لا يكره تكرار العمرة فی السنة بل يستحب وبه قال أبو حنيفةؒ وأحمدؒ و جمهور العلماء من السلف والخلف (حجۃ الوداع ۲۱۳)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر، ایام تشریق اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ چاردنوں میں مکروہ ہے، یوم عرفہ اور ایام تشریق، شرح مہذب میں ہے، ہمارا مسلک یہ ہے کہ ایک سال میں عمرہ کی تکرار مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، ابوحنیفہ احمد اور جمہور علماء سلف وخلف کا قول یہی ہے

راجح قول یہی ہے کہ متمتع آفاقی یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے علاوہ باقی دنوں میں نفلی عمرہ بدون حرج کرسکتا ہے (غنیۃ المناسک) مصنف ارشاد الساری شیخ عبدالغنیؒ تحریر فرماتے ہیں: کہ ناواقف متمتع حجاج کو جاہل بعلم نفلی عمرہ سے روکتے ہیں۔ یہ حالت ہے غریب ناواقف حجاج کی کہ ایسی عبادتوں سے محروم رہتے ہیں، جس کو وہ لوگ اپنے وطن میں نہیں کرسکتے، ایک بڑی عبادت سے محروم رہتے ہیں (۱۹۴) لہذا عمرہ کرنے میں حرج نہیں، جائز ہے، احقر کا عمل یہی ہے (عبدالرحیم فتاوی رحیمیہ ۷۲/۲)۔

۶۔ مرد، عورت، بیمار، ضعیف سب خود اپنے ہاتھ سے رمی کریں، کسی کو نائب بنا کر رمی کرانا بغیر عذر شرعی جائز نہیں ہے، اور عذر معتبر صرف ایسی بیماری یا کمزوری ہے جس کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو، یا جمرات تک سوار ہو کر پہنچنے میں بھی سخت تکلیف ہو، یا مرض کے شدت اختیار کرنے کا قوی اندیشہ ہو، یا پیدل چلنے پر قدرت نہیں اور سواری ملتی نہیں، ایسا شخص معذور ہے، وہ اپنی طرف سے دوسرے آدمی کو نائب بنا کر رمی کراسکتا ہے (غنیۃ ۱۰۰ بحوالہ احکام حج مفتی شفیع صاحب)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: تجوز الإ نابة فی الرمی لمن عجز عن الرمی بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة فيصح للمريض بعلة لا يرجى زوالها قبل انتهاء وقت الرمی وللمحبوس و كبر السن والحامل أن يوكل عنه من يرمی عنه الجمرات كلها ويجوز التوكل عن عدة أشخاص على أن يرمی الوكيل عن نفسه أولا كل جمرة من الجمرات الثلاث (الفقه الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳)۔

رمی میں ان کے لئے جو مرض یا حبس، یا بوڑھاپے اور اگر عورت ہو تو حمل کی وجہ سے خود سے رمی کرنے سے معذور ہوں، نیابت جائز ہے، چنانچہ مریض کے لئے کسی ایسی بیماری کی بنا پر انابت جائز ہے، جس کے ختم ہونے کی

امید رمی کے وقت کے ختم ہونے سے پہلے نہ ہو، محبوس، کبیر السن اور حاملہ کے لئے یہ صورت ہے کہ ان کی طرف سے ایسے لوگوں کو وکیل بنایا جائے گا جو ان کی طرف سے رمی کریں، کئی اشخاص کی طرف سے بھی توکل جائز ہے بشرطیکہ وکیل سب سے پہلے اپنی طرف سے تینوں کنکریاں مار لے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بها أو يرمي عنه غيره و كذا المغمى عليه (فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

اور جو مریض ہو اور رمی پر قادر نہ ہو، اس کے ہاتھ میں کنکریاں رکھی جائیں گی اور وہ خود سے رمی کرے گا، یا اس کی طرف سے کوئی دوسرا رمی کردے گا، یہی صورت بیہوش آدمی کے لئے بھی ہے۔

بدائع میں ہے: **وسواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذي لا يستطيع الرمي فوضع الحصى في كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره لأن أفعال الحج تجري فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة و مزدلفة . والله اعلم** (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

رمی چاہے خود سے کرے یا مجبوری کی وجہ سے اپنی طرف سے دوسرے سے کرائے دونوں حکماً برابر ہیں، اس کی مثال اس مریض کی سی ہے جو رمی پر قادر نہ ہو، تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھ دی جائے اور وہ اس سے رمی کرے، یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرے، اس لئے کہ اعمال حج میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ جیسے طواف، وقوف عرفہ اور مزدلفہ۔

عالمگیری میں ہے: **مريض لايستطيع الرمي توضع الحصاة في يده ليرمي به او يرمي عنه غيره بأمره كما في محيط السرخسي** (۱/۲۳۶)۔

مریض جو رمی کی استطاعت نہ رکھتا ہو، اس کے ہاتھ میں کنکری رکھ دی جائے گی، تاکہ وہ اس سے رمی کرے یا اس کی طرف سے اس کے حکم سے کوئی اور رمی کرے۔

معلم الحجاج میں ہے: رمی کے بارے میں وہ شخص مریض ومعذور سمجھا جائے گا جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (معلم الحجاج ۱۸۲۔۱۸۱)۔

نیابت کے لئے محض ازدحام عذر نہیں، لہٰذا جو لوگ دس ذی الحجہ کو طلوع آفتاب سے زوال تک ازدحام کی وجہ سے رمی نہ کرسکیں اور زوال کے بعد یا غروب آفتاب کے بعد رمی کرنے پر قادر ہوں ان کے لئے کسی کو نائب بنا کر رمی کرانا جائز نہیں، وہ گیارہ ذی الحجہ کی صبح سے پہلے خود رمی کریں۔

البتہ ازدحام مکروہ اوقات میں رمی کی گنجائش وجواز کے حق میں عذر ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے مکروہ اوقات میں عورت، بیمار، اور ضعیف آدمی کے لئے رمی کرنا درست اور جائز ہے۔

لیکن نیابت کا عذر نہ ہونے کی صورت میں محض ازدحام کی وجہ سے کوئی رمی نہیں کرے گا، تو اس پر دم واجب ہوگا، چاہے ایک دن کی رمی نہ کرے یا تینوں دنوں کی رمی نہ کرے، دم ایک ہی واجب ہوگا۔ وہ روایات جن سے مکروہ اوقات میں ضعفاء اور عورتوں کے حق میں فقہائے کرام نے گنجائش نکالی ہے ابن ہمام نے نقل کی ہیں:

(۱) قال الطحاوی حدثنا ابن أبی داؤد قال حدثنا المقدمی حدثنا فضیل بن سلیمان حدثنا موسی بن عقبة أخبرنا کریب عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ کان یأمر نساءه و ثقله صبیحة جمع أن یفیضوا مع أول الفجر بسواد ولا یروا الجمرة إلامصبحین.

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی عورتوں کو حکم دیتے تھے.... جمعہ کی صبح کو کہ ابتدائے فجر کے اندھیرے ہی میں افاضہ کرلیں اور رمی نہ کریں مگر صبح کے وقت۔

(۲) کان رسول الله ﷺ یقدم ضعفاء أهله بغلس و یأمرهم أن لا یرموا الجمرة حتی تطلع الشمس.

رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں میں سے کمزوروں کے پاس اندھیرے ہی میں آتے اور انہیں حکم دیتے تھے کہ وہ رمی نہ کریں یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے۔

صاحب ہدایہ نے شوافع کی موید ایک روایت ذکر کی ہے۔ إن النبی ﷺ رخص للرعاء أن یرموا لیلا۔

بے شک نبی ﷺ نے چرواہوں کو رخصت دی کہ وہ رات ہی میں رمی کرلیں۔

ابن ہمام دار قطنی سے ضعیف سند کے ساتھ اس میں زیادتی نقل کرتے ہیں:

وأیة ساعة شاء وأمن النهار. و حمله المصنف علی اللیلة الثانیة والثالثة لما عرف أن وقت الرمی کل یوم إذا دخل من النهار إمتدا إلی آخر اللیلة التی تتلو ذلک النهار فیحمل علی ذلک (فتح القدیر ۲/۵۰۰)۔

اور دن کے جس حصے میں چاہیں۔ مصنف نے اس کو دوسری اور تیسری رات پر محمول کیا ہے، اس لئے کہ معلوم ہے کہ ہر روز رمی کا وقت دن کے دخول سے اس دن کے بعد میں آنے والی رات کے آخری حصہ تک ممتد ہوتا ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

(۷) احصار: سعودی میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حالت احرام میں حرم سے واپس کرنا۔

احصار کے سلسلے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک احصار صرف دشمن ہی سے ہوگا، بیماری وغیرہ سے نہیں ہوگا۔ قلت وهذا قول مالك والشافعی وإسحاق وأحمد فی روایة (بنایہ ۴/۳۸۶)۔

اور احناف کے نزدیک ہر وہ شخص جو احرام باندھے پھر اس کو احرام کے مقتضیات پر عمل کرنے سے روکا جائے، دشمن، بیماری، قید، عضو کا ٹوٹ جانا، یا اس کے علاوہ کوئی بھی مانع ہو۔ وفی عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن المضی فی موجب الإحرام سواء کان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو

الكسر أو العرج و غير ها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي لا إحصار إلا من عدو (بدائع ۲/۱۷۵، بنایہ ۴/۳۸۶) اس عموم کی وجہ سے عندالاحناف سعودی میں رہنے والے غیر ملکی کو رہنا بھی احصار میں سے شمار کیا جائے گا۔

البتہ اگر قارن، یا مفرد طواف، یا وقوف دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہے تو محصر نہ ہوگا، اگر وقوف عرفہ کر لیا اور طواف زیارت سے روک دیا گیا، تو اس کا حج ہوگیا، بال منڈوا کر احرام کھول دے، لیکن جب تک طواف نہ کرے گا عورت حلال نہ ہوگی، اور طواف زیارت جب چاہے کر سکتا ہے، لیکن ایام نحر گذرنے کے بعد کرے گا تو ایک دم تاخیر کا واجب ہوگا اور اگر صرف وقوف سے روکا گیا تو جب تک حج کا وقت باقی ہے انتظار کرنا چاہئے جب حج فوت ہو جائے تو عمرہ کے افعال کر کے حلال ہو جائے۔

الغرض احصار میں عرفات اور طواف دونوں سے، یا رکن عمرہ یعنی طواف سے روکنا ضروری ہے۔ احصار کے بہت سارے اسباب کتب فقہ میں مذکور ہیں، ان میں بادشاہ کا منع کرنا بھی ہے جو غیر ملکی پر صادق آتا ہے۔

محصر کا حکم:

جب اسباب احصار میں سے کوئی سبب کسی میں پایا جائے تو وہ شرعاً محصر ہوگا، اس کو اولاً اس مانع کے زوال کا انتظار کرنا ہے، اور حج، یا عمرہ کرنا ہے اور اگر مانع دور ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے، مثلاً حکومت نے واپس ہی کر دیا تو اب اگر صرف حج، یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم، یا دم کی قیمت دے دے تا کہ وہ حرم میں جا کر ذبح کر دے اور تاریخ اور وقت متعین کر دے۔

محصر کو احرام کھولنے کے واسطے بال کٹانے یا منڈوانے کی شرط نہیں ہے، ذبح کے وقت مقرر پر صرف ذبح ہی سے حلال ہو جائے گا البتہ منڈوانا مستحسن ہے، اب اگر قارن ہے تو دو دم واجب ہوں گے۔

اگر وقت مقررہ سے پہلے حلال ہو گیا یعنی وقت مقررہ سے پہلے کوئی فعل موجب جنایت کر لیا یا معلوم ہوا کہ ذبح حرم میں نہیں ہوا ہے تو کفارہ جنایت واجب ہوگا۔

دم احصار ایام نحر میں ذبح کرنا شرط نہیں، البتہ حرم میں ذبح ہونا شرط ہے (بدائع ۲/۱۷۹) اور احصار دور ہونے کے بعد اس کی قضاء کرنا لازم ہے، اور یہ وجوب قضا ہر محصر پر ہے، خواہ حج فرض ہو یا نفل، اپنا حج ہو یا حج بدل، حج صحیح ہو یا فاسد، دم احصار کے بدلہ میں روزہ رکھنا یا صدقہ دینا کافی نہیں۔ مذہب مشہور یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر ہدی نہ ملے تو اس کی قیمت لگا کر ہر مسکین کو نصف صاع صدقہ دے دیا جائے، اگر صدقہ بھی نہ دے سکتا ہو تو ہر نصف صاع کے بدلہ ایک روزہ رکھے پھر حلال ہو جائے، ضرورت شدیدہ کے وقت اس پر عمل کی گنجائش ہے۔

احصار کے دو حکم اصلی ہیں: (۱) احرام سے حلال ہونے کے جواز کی شکلیں (۲) وجوب قضاء فالإحصار يتعلق به أحكام لكن الأصل فيه حكمان أحدهما جواز التحلل عن الإحرام والثاني وجوب قضاء (بدائع ۲/۱۷۷، بنایہ ۴/۳۸۶-۳۹۴)۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، جبکہ دیگر ائمہ، نیز صاحبین کے نزدیک سنت ہے، تفصیل مذاہب یہ ہیں: امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق مستحب ہے، اگر نحر پر حلق کو مقدم کیا تو جائز ہے اور کوئی چیز واجب نہیں ہوگی" هذا عند الشافعيؒ و كذا عند الصاحبين" اور اگر رمی پر حلق کو مقدم کیا تو امام شافعیؒ و امام مالک کے نزدیک دم لازم ہوگا۔ امام احمدؒ کے نزدیک کسی کو بھی کسی پر مقدم کیا سہوا، یا جہالت کی وجہ سے تو کوئی چیز واجب نہیں اور عمداً کیا ہے تو امام احمدؒ کے نزدیک وجوب کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اور امام صاحبؒ کے نزدیک سہو و جہالت و عمد سب صورتوں میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ (النہایہ شرح ہدایہ ۴/۲۹۵)۔

وجوب ترتیب کے دلائل ذکر کرتے ہوئے علامہ ظفر احمد عثمانیؒ روایت کے الفاظ یوں نقل کرتے ہیں:

عن انسؓ أن النبى ﷺ أتى منى فأتى الجمرة ورماها ثم أتى منزله بمنى فنحر ثم قال للحلاق خذ و أشار إلى جانبه الأيمن ، ثم الأيسر أخرجه الخمسة (ہدایہ ۱۹۸)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ منیٰ آئے اور جمرہ آئے اور وہاں رمی کی، پھر منیٰ میں اپنی قیام گاہ پر آئے اور قربانی کی، پھر نائی سے کہا اپنے دائیں جانب اشارہ کرتے ہوئے اسے لے لو، پھر اسی طرح بائیں طرف کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

اس حدیث شریف میں "الفاء" اور "ثم" کا استعمال ہوا ہے اور اصول کی کتابوں میں ان کو ترتیب کے لئے مانا گیا ہے، جس سے ان افعال کا مرتب ہونا ثابت ہوتا ہے، اور کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے۔ کہ آپ ﷺ نے اولاً جمرہ کی رمی فرمائی، پھر ذبح، پھر حلق فرمایا: اور آپ ﷺ نے فرمایا: خذوا عنى مناسككم"۔ مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو۔ لہذا یہ تینوں کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور جب تک کوئی دلیل عدم وجوب پر دلالت نہ کرے ترتیب ثابت رہے گی، غرض جو روایت عدم ترتیب کے قائلین ذکر کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ سے ایک صحابیؓ نے آکر عرض کیا کہ میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اذبحوا ولا حرج" پھر دوسرے صحابی نے آکر عرض کیا میں نے رمی سے پہلے ذبح کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا" ارم ا ولا حرج" (متفق علیہ) دوسری روایت میں اسی طرح کے تقدیم وتاخیر والے اعمال کے سوال کے جواب میں ہر مرتبہ میں افعلوا ولا حرج عليكم فرمایا تو ان روایات میں گناہ کی نفی ہے کیونکہ یہ عمل نسیاناً غیر شعوری طور پر ہوا تھا۔ اس کی دلیل ابوداؤد کی روایت کے الفاظ میں ہے۔: لا حرج لا حرج الإعلى رجل اقترض عرض رجل مسلم فهو ظالم فذلك الذى حرج و هلك (۲/۱/۱/۲۸۳)۔

کوئی حرج نہیں، کوئی حرج نہیں، مگر اس شخص پر جس نے کسی مسلمان کے ناموس پہ دست درازی کی تو وہ ظالم ہے، تو ایسا آدمی حرج میں پڑا اور ہلاک ہوگیا۔

یہ حدیث صراحۃً اثم کی نفی کرتی ہے اور دم اور اعادہ کا ذکر نہ ہونا عدم وجوب پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ اسی

روایت کے ایک روای حضرت ابن عباسؓ عدم ترتیب کی صورت میں دم لازم کرتے ہیں اور اباحت کے معنی مراد نہیں لیتے، نیز حدیث شریف میں طواف سے قبل سعی کرنے کے سلسلہ میں بھی ''فلا حرج'' کا لفظ ہے، حالانکہ تمام علماء کا طوف سے پہلے سعی کے باطل ہونے پر اتفاق ہے، اور طواف کے بعد اس کا اعادہ لازمی ہے، لہذا نفی حرج سے نفی اثم مراد لیا جائے نہ کہ نفی اعادہ اور نفی دم مراد ہوگا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کا کثرت سے تقدیم و تاخیر کے سلسلہ میں سوال کرنا ہی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس کے واجبی ہونے کی دلیل ہے، اس کے جواب میں آپ ﷺ کا ''فلا حرج'' فرمانا ان کو تسلی دینے کے لئے تھا نہ کہ وجوب دم کی نفی کے لئے، کیونکہ حضرات صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ غیر واجبی چیز کے بارے میں کثرت سے سوال کیا کرتے (اعلاء السنن ۱۰/۱۶۰)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما، وهذا مسند صحيح على شرط مسلم (الجوہر النقی ۱/۳۴۷) وقال الحافظ في الدراية (ص ۲۰۸) اخرجه ابن أبي شيبة بإسناد حسن وأخرجه الطحاوي من وجه آخر أحسن منه عنه اه قلت والأحسن من الحسن لا يكون إلا صحيحا فما له لا يصححه (اعلاء السنن ۱۰/۱۵۹)۔

جس نے اپنے حج میں سے کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کیا تو وہ ایک دم ادا کرے، یہ مستند اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح حدیث ہے، اور حافظ نے درایہ میں کہا: ابن ابی شیبہ نے بہتر سند کے ساتھ اس کی تخریج کی، اور طحاوی نے اس سے بہتر ایک دوسری سند سے اس کی تخریج کی، میں کہتا ہوں: جو حدیث حسن سے بھی احسن ہو وہ صحیح ہوتی ہے، پھر کیا چیز مانع ہے کہ اس کو صحیح نہ کہا جائے۔

ابن ہمامؒ امام صاحب کی طرف سے ''افعل ولا حرج'' کے جواب میں اسی طرح نفی اثم وفساد مراد لیتے ہیں اور اس کو ابتدائے اسلام کے واقعات میں شمار کرتے ہیں:

وإنما عذرهم بالجهل لأن الحال كان إذ ذلك في ابتداء ه وإذا احتمل كلا منهما (الترتيب مسنون أو واجب) فالاحتياط اعتبار التعيين والأخذ به واجب في مقام الاضطراب فيتم الوجه لأبي حنيفةؒ ويؤيده ما نقل عن ابن مسعودؓ من قدم نسكا على نسك فعليه دم بل هو دليل مستقل عندنا.

ابن ہمام آیت کریمہ سے بھی لطیف طریقہ سے استدلال کرتے ہیں۔ وأما الاستدلال بدلالة قوله تعالى "فمن كان مريضا او به اذى من رأسه ففدية. فان إيجاب الفدية للحلق قبل أوانه حالة العذر لو جب الجزاء فمع عدم العذر بطريق الاولى (فتح القدیر ۳/۶۳،۶۲)۔

ان کا عذر نا واقفیت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ یہ حال اس کی ابتدا میں تھا، اور جب دونوں میں سے ہر ایک (ترتیب واجب ہے یا مسنون) کا احتمال ہو تو احتیاط اعتبار تعیین میں ہے، اور اس کو اخذ کرنا مقام اضطراب میں واجب ہے، جس سے امام ابوحنیفہ کے مسلک کی ہی دلیل فراہم ہوتی ہے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو ابن

مسعودؓ سے مروی ہے: جس نے کسی نسک کو کسی نسک پر مقدم کیا تو اس کے ذمہ ایک دم ہے بلکہ وہ ہمارے نزدیک مستقل دلیل ہے۔

اور جہاں تک اللہ تعالی کے اس قول کی دلالت سے استدلال کا تعلق ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) تو جو کوئی مریض ہو، یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزہ، یا صدقہ یا قربانی کا فدیہ دے، تو قبل از وقت حلق کرانے کی وجہ سے فدیہ کا ایجاب عذر کی حالت ہے، جس سے جزا واجب ہوتی ہے، تو عدم عذر کی صورت میں تو بدرجہ اولی واجب ہوتی ہے۔

علامہ عینیؒ "فلا حرج" کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلت إنه متروک الظاهر لأنه لا يدل على القضاء أيضاو يجوز أن يكون السائل مفردا و تقديم الذبح على الرمي لا يوجب عليه شيئا وفي المستصفى كان هذا في ابتداء الإسلام حين لم يستقر أفعال المناسک. ولأن نفي الحرج لا يقتضي انتفاء الكفارة كما لو تطيب أوخاف من عدو (البنایہ ۴/۷۷-۲۹۶)۔

میں کہتا ہوں: یہ متروک الظاہر ہے، اس لئے کہ یہ قضاء پر بھی دلالت نہیں کرتا، اور جائز ہے کہ سائل مفرد ہو، نیز یہ کہ رمی پر ذبح کی تقدیم کی وجہ سے کچھ واجب بھی نہیں ہوتا، اسی طرح مستصفی میں ہے، یہ ابتدائے اسلام میں تھا، جب مناسک کے افعال پوری طرح ثابت نہیں ہوئے تھے۔ اور اس لئے کہ نفی حرج انتفاء کفارہ کی مقتضی نہیں ہے، جیسا کہ اگر کسی نے خوشبو استعمال کرلیا، یا دشمن سے خائف ہوا۔

حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول دلائل کے اعتبار سے قوی ہے، اور حضرات صاحبینؒ، نیز دیگر ائمہ کرام "فلا حرج" والی روایات کثیرہ کی بنیاد پر ترتیب کی سنیت کے قائل ہیں ابن ہمامؒ بھی امام صاحبؒ کی دلیل نقل کرتے ہوئے صاحبین کے قول کو احتمال کے درجہ میں صحیح قرار دیتے ہیں۔

آج کل ازدحام اور قربانی میں پریشانی، نیز قربان گاہ کا دور ہونا، دھوپ کا شدید ہونا، معقول شخص کا بطور نائب نہ مل سکنا، جو قربانی کر سکے، نیز قربان گاہ میں شدید ازدحام کا ہونا، حکومت کے ادارے کو خود حنبلی، یا غیر مقلد ہونے کی وجہ سے ترتیب کا قائل نہ ہونا عوام کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا (جو وجوب کی نفی نہیں کرتا لیکن کثرت ابتلاء عسر کو یسر میں تبدیلی کا باعث ہوتا ہے) اور پریشان کن عذر واقعی کی بنا پر حضرات صاحبین کے قول پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جو حضرات اس ترتیب کو قائم رکھ سکتے ہیں اور کسی مشقت شدیدہ کے بغیر اپنے کسی ایک آدمی کو وکیل بنا کر قربان گاہ پہنچا سکتے ہیں ان کو ترتیب پر عمل کرنا چاہئے "فلا حرج" کے الفاظ نبوی ﷺ جو دلالت کرتے ہیں کہ افضل تو ترتیب ہی ہے۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کا تمتع کرنا:

حج بدل کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ آمر کی مخالفت نہ کرے، شامی میں ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة فلو أمره بالإ فراد فقرن او تمتع ولو لميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (۲/۲۶۰) درمختار میں ہے: و دم القران أو التمتع على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا

فیصیر مخالفا فیضمن۔ علامہ شامیؒ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو ادا نہیں کیا، کیونکہ آمر نے صرف حج کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا، پس اس نے آمر کے امر کی مخالفت کی، لہذا وہ ضامن ہوگا، محیط میں یہ بھی اضافہ ہے کہ عمرہ آمر کی طرف سے ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ کا حکم ہی نہیں دیا، پس گویا اس نے حج تو آمر کی طرف سے کیا، عمرہ اپنی طرف سے کیا اور یہ مخالفت ہوگئی، ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف لأنه مأمور بحج ميقاتي ولو أمره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا بخلاف ما إذا حج أولا ثم اعتمر (۲/۲۶۸، ۲/۲۶۸-۲۶۷) يصير مخالفا بالقران أو التمتع كما مر (۲/۲۶۹)

چودہویں شرط عدم مخالفت، تو اگر آمر نے افراد کا حکم دیا اور اس نے قران یا تمتع کرلیا چاہے کسی مرحوم شخص ہی کی طرف سے، یہ اس کی طرف سے نہ واقع ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا، اور قران و تمتع کا دم حاجی پر ہوگا اگر اسے آمر نے قران یا تمتع کا حکم دیا ہو، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، پس وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس کو حکم دیا حج کا تو اس نے عمرہ کرلیا، پھر مکہ سے حج کرلیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہے اس لئے کہ وہ مامور ہے حج میقاتی کا، اور اگر اسے عمرہ کا حکم دیا تو اس نے عمرہ کیا پھر اپنی طرف سے حج کیا تو وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوگا، برخلاف اس کے جب وہ پہلے حج کرے پھر عمرہ کرے، تو وہ قران، یا تمتع کی وجہ سے مخالفت کرنے والا ہوگا، جیسا کہ گذر چکا۔

فقہائے کرام کی عبارات کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ قران و تمتع کا عدم جواز مخالفت آمر کی بنیاد پر ہے، اور فقہی عبارات میں اگرچہ قران کا ہی ذکر ہے تمتع کا ذکر نہیں ہے، لیکن علت چونکہ ایک ہی ہے (یعنی عدم مخالفت) لہذا بعض فقہاء نے دونوں کو یکساں شمار کیا ہے، البتہ اکثر فقہاء کرام نے صرف قران کا جواز ثابت کیا ہے، اور تمتع کو اجازت کے باوجود ناجائز قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں قاضی خاں کی ایک عبارت پر فقہائے کرام میں کافی بحث ہوچکی ہے۔ قاضی خاں کی عبارت یہ ہے:

وقال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضلؒ إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت حجة وإن شئت حجة وعمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال مني لك وصية كي لا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب عليه رد ما فضل إلى الورثة.

شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے فرمایا: جب کسی نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو چاہئے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردیا جائے تو وہ کہے: میری طرف سے اس مال سے تم جس طرح چاہو ایک حج یا اگر چاہو تو ایک حج اور عمرہ کرلو اور اگر چاہو تو قران، اور باقی مال میری طرف سے تمہارے لئے وصیت ہے، تاکہ حاجی کو دشواری پیش نہ آئے اور جو کچھ بچ رہے اسے ورثہ کی طرف اس کو لوٹانا نہ پڑے۔

عبارت کے ظاہر سے حج کی تینوں اقسام کا جواز معلوم ہوتا ہے بلکہ آپ نے آمر کو ہدایت فرمائی کہ ایک

مامور کو عام اجازت دے دے تاکہ اس کو اعمال حج میں تنگی، دشواری پیش نہ آئے۔

اور نیابت خود دلالت کرتی ہے کہ جو امور آمر کے لئے جائز ہوں وہ مامور کے لئے بھی جائز ہونے چاہئیں بصرف قران کا باذن آمر جائز ہونا اور تمتع کا جائز نہ ہونا اس کی کوئی فقہی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

ماقبل میں شامی کی عبارت سے تمتع وقران کا جو فرق معلوم ہوتا ہے کہ قران میں حج وعمرہ دونوں آمر کی میقات سے ہوتے ہیں اور تمتع میں حج آمر کی میقات سے ادا نہیں ہوتا، لیکن اس میں بھی جب علت مخالفت آمر معلوم ہوتی ہے تو اب اجازت سے وہ علت بھی باقی نہیں رہے گی۔

لیکن کتب فقہ میں باذن آمر تمتع کے جواز کی صریح عبارات مذکور نہیں ہیں، لہذا فقہائے کرام نے تمتع کے عدم جواز ہی کو ذکر کیا ہے لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ میں حکومتوں کی پابندیوں، اور طول احرام کے باعث اگر کسی پر احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے یا ایام حج کے بالکل قریب سفر کرنے سے کوئی عذر مانع ہو تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی اجازت ہے۔

(ب) آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے، البتہ آمر چونکہ اکثر جاہل ہوتے ہیں ان کو اس سلسلہ کا کوئی علم نہیں ہوتا ہے نہ وہ اقسام حج کا علم رکھتے ہیں نہ فرق جانتے ہیں اگر ان کو فرق سمجھایا جاوے اور اس کی دشواریوں کا پتہ چل جائے تو ضرور وہ تمتع کی صراحت کریں گے، لہذا کچھ فقہائے عصر نے عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت سمجھا ہے، اور وہ صراحۃً اذن کو ضروری سمجھتے نہیں ہیں، پھر بھی صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے۔

(د) کتب فقہیہ کی صراحت کے اعتبار سے مامور نے افراد کے بجائے تمتع کیا تو آمر کی مخالفت کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے اور حج مامور کا ہوگا، اسی طرح اگر قران کر لیا تو بھی مخالف ہوگا اور ضمان دینا ہوگا، البتہ قران آمر کی اجازت سے کرنا جائز ہے، لیکن دم قران اپنے پاس سے دینا ہوگا آمر کے روپے سے دینا جائز نہیں۔ اور تمتع کرنا اجازت سے بھی جائز نہیں اگر اجازت سے تمتع کرے گا تو مامور پر گو ضمان واجب نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا۔

لیکن جیسا کہ ماقبل میں تمتع کی گنجائش کا ذکر کیا گیا اس اعتبار سے تمتع باذن الآمر کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے کے مال سے لازم ہوگا، شامی میں درمختار کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: ودم القران والتمتع والجناية على الحاج" إن أذن له ا. الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن . قوله على الحاج اى المأمور اما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر لأنه وقوع شرعي لا حقيقي وأما الثاني فباعتبار أنه تعلق بجنايته أفاده في البحر (شامی ۲/۲۶۸)۔

اور دم قران وتمتع اور جنایت حاجی کے ذمہ ہے، اگر آمر نے اس کو قران اور تمتع کا حکم [illegible] ورنہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، پس ضامن ہوگا، ان کے قول حاجی کے ذمہ کا مفہوم مامور ہے، جہاں تک پہلے کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ وہ شکراً واجب ہوا، دونسک کے درمیان جمع کرنے کی وجہ سے، اور حقیقۃً فعل تو اسی کی طرف سے ہے، اگرچہ حج

آمر کی طرف سے واقع ہو رہا ہے، اس لئے کہ وقوع شرعی وقوع حقیقی نہیں، رہا دوسرا تو اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کی جنایت سے متعلق ہے۔

باذن الامر کی صورت میں علامہ شامیؒ کے قول کے اعتبار سے تو مامور ہی پر دم آئے گا۔

کنز الدقائق میں ہے: و دم الاحصار علی الآمر و دم القران و دم الجناية على المأمور ۔علامہ زیلعیؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: والمأمور هو المختص بهذه النعمة لأن حقيقة الفعل عنه. أما إذا فعل بغير إذن فقد صار مخالفا فيضمن النفقة (تبیین الحقائق ۲/۸۶)۔

دم احصار آمر کے ذمہ ہے، اور دم قران اور دم جنایت مامور کے ذمہ ہے، اور مامور اس نعمت کے ساتھ مختص ہے، اس لیے کہ حقیقۃً فعل اسی کی طرف سے ہے۔ رہا اس وقت کا معاملہ جب اس نے بغیر اجازت کیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوا، پس وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔

بدون اذن الآمر تو فقہاء کے قول کے مطابق حج کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اس صورت میں تو نفقہ کا ذمہ دار ہوگا،

(وإلا فيصير مخالفا فيضمن) هذ القول ابى حنيفة و وجهه انه لم يات بالمامور به لأنه أمره بسفر يصرفة إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (بدائع) زاد في المحيط لأن العمرة لاتقع عن الأمر لأنه ما أمره بها فصار كأنه حج عنه واعتمر لنفسه فيصير مخالفا (شامی ۲/۲۶۷)۔

یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو انجام نہیں دیا، اس لئے کہ آمر نے اس کو ایسے سفر کا حکم دیا تھا جو اسے صرف حج کی طرف پھیرتا ہو تو اس نے آمر کی مخالفت کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا، محیط میں اضافہ ہے: اس لئے کہ عمرہ آمر کی طرف سے واقع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کا حکم نہیں دیا ہے، تو ایسا ہی ہوا گویا اس نے اس کی طرف سے حج کیا اور اپنے لئے عمرہ کیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا۔

لہٰذا اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ مامور کے مال سے ہی دم تمتع لازم ہوگا۔

(ھ) اس دشواری کا حل یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش دی جائے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تفصیل یہ ہے کہ جس پر حج فرض ہوا اگر اس نے مرتے وقت وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج تمتع کرانا تو ایسی صورت میں حج تمتع کرنے سے آمر کی جانب سے حج ہو جائے گا۔

ورثاء کی اجازت سے تمتع کرنے کی صورت میں مامور کیلئے روپیہ واپس کرنا لازم نہیں ہے، لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا اور اگر میت نے باوجود حج فرض ہونے کے وصیت نہیں کی ہے، اور اس کی طرف سے اس کے بیٹے وغیرہ بطور احسان کے خود، یا کسی دوسرے کو بھیج رہے ہیں تو اب تمتع، قران وغیرہ حج کرا سکتے ہیں، اب اجازت وعدم اجازت کی کوئی شرط نہیں لازم ہوگی، بلکہ اور بھی بہت سی وہ شرطیں لازم نہیں ہوگی جو آمر کی طرف سے بھیجنے کی شکل میں لازم ہوتی ہیں۔

اور اگر والدین یا کسی میت پر حج فرض نہیں تھا اور بیٹا صاحب حیثیت ہونے کی وجہ سے خود، یا کسی کو بھیج رہا ہے تو اس کو حج بدل تو نہیں کہیں گے، کیونکہ خود ان پر حج فرض نہیں تھا، لیکن ایصال ثواب کے لئے ایسا کرنا مستحب ہے،

اس صورت میں بھی بیٹا تمتع وغیرہ کوئی بھی حج کی نیت سے بھیج سکتا ہے، اس شکل میں بھی حج بدل کی تمام (یعنی بیسوں) شرطوں کا لحاظ ضروری نہیں ہے، مکہ مکرمہ سے بھی یہ حج کرا سکتے ہیں اور تمتع کی بھی گنجائش ہے۔

۱۰۔ ہمارے نزدیک (یعنی احناف) طہارت جواز طواف کے لئے شرط نہیں ہے، اور نہ فرض ہے، بلکہ واجب ہے، مولانا بنوریؒ معارف السنن میں فرماتے ہیں: قال شیخنا وقد أفتى الحافظ ابن تيمية للمرأة التي لا تستطيع البقاء بعد الحج ولم تطف للإفاضة بأنها تطوف طواف الإفاضة في حال طمثها و تهرق الدم و تحل على مذهب أبي حنيفة۔

ہمارے شیخ نے فرمایا: اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اس عورت کے حق میں فتوی دیا ہے جو حج کے بعد نہ ٹھہر سکتی ہو اور طواف افاضہ نہ کر سکتی ہو کہ وہ حالت حیض میں طواف افاضہ کر لے اور دم ادا کر دے، اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق حلال ہو جائے۔

مولانا بنوریؒ (۲۲۵/۲۶) فتاوی ابن تیمیہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں خلاصہ: إن من حاضت قبل طواف الإفاضة فعليها أن تحتبس حتى تطهر و تطوف إذا أمكن ذلك، هذا إذا كانت الطرق آمنة والبقاء متيسر من جهة الآمر والقافلة ثم ذكر و اما هذه الاوقات فكثير من النساء لا يمكنهن الإحتباس لوجوه فهذه المسئلة عمت بها البلوى فهذه تطوف وهي حائض و تجبر بدم أو بدنة على مذهب أبي حنيفةؒ وأحمد في إحدى الروايتين عنه إلى آخر ماقال (معارف السنن ۵۹۲/۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/ ۲۵-۲۲۴)۔

جو طواف افاضہ سے پہلے حائضہ ہو جائے تو اس پر ضروری ہے کہ طاہرہ ہونے اور طواف کرنے تک ٹھہرے اگر ممکن ہو تو، یہ اس وقت ہے جب راستے پر امن ہوں اور آمر و قافلہ کی طرف سے ٹھہرنا آسان ہو، پھر انہوں نے ان اوقات کا ذکر کیا ہے، چنانچہ بہت سی عورتیں کئی وجوہ سے نہیں ٹھہر سکتی ہیں، تو یہ مسئلہ عموم بلوی سے تعلق رکھتا ہے تو وہ حالت حیض میں طواف کر لے گی اور امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے مسلک کے مطابق ایک دم، یا بدنہ دے گی۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عند نابل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها (۱۲۹/۲) وقدروى عن ابن عباسؓ أنه قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف جنبا والثاني إذا جامع بعد الوقوف وإذا لم تكن الطهارة من شرائط الجواز فإذا طاف وهو محدث أو جنب وقع موقعه حتى لو جامع بعده لا يلزمه شئ لأن الوطى لم يصادف الإحرام لحصول التحلل بالطواف، هذا إذا طاف بعد أن حلق أو قصر ثم جامع (بدائع ۱۲۹/۲)۔

جہاں تک طہارت عن الحدث اور جنابت اور حیض ونفاس کا تعلق ہے تو وہ جواز طواف کے لئے شرط نہیں

ہے اور نہ ہمارے نزدیک فرض ہے حتی کہ اس کے بغیر جائز ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حج میں دو موقعوں پر بدنہ واجب ہوتا ہے، ایک اس وقت جب حالت جنابت میں طواف کرلیا ہو، دوسرے اس وقت جب وقوف کے بعد جماع کرلیا ہو، اور جب طہارت شرائط جواز میں سے نہیں ہے تو اگر اس نے حالت جنابت یا حدث میں طواف کرلیا تو وہ اپنے محل میں واقع ہوا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد جماع کرلیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وطی احرام سے مصادف نہیں ہوئی طواف سے تحلل کے حصول کی وجہ سے، یہ اس صورت میں ہے جب حلق، یا قصر کے بعد طواف کیا ہو، پھر جماع کیا ہو۔

مذکورہ عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ احناف کے یہاں طہارت فرض نہیں ہے، لہذا:

(الف) انتہائی مجبوری کی حالت میں (سوال میں مذکور مجبوریوں کے علاوہ بھی) جب ایام حیض کے ختم ہونے تک قیام مشکل ہو تو بدرجہ مجبوری ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔

(ب) رکن ادا ہو گیا لیکن دم (بدنہ) واجب ہوگا، عند الاحناف احکام شرعیہ اپنی ممانعت کے باوجود مشروعیت کا تقاضا کرتے ہیں۔

لہذا القول علامہ کشمیریؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ، نیز صاحب بدائع کے تفریعی جزئیات کے بموجب رکن ادا ہو جائے گا لیکن بقول ابن عباس بدنہ واجب ہوگا۔

(ج) بکرا کافی نہ ہوگا بلکہ بدنہ واجب ہوگا، کیونکہ طواف زیارت فرض ہے، لہذا اس کو بے وضو کیا تو بکرا اور ناپاکی (جنابت وحیض ونفاس) کی حالت میں کیا تو بدنہ واجب ہوگا، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

غير أنه إن كان محدثا فعليه شاة وإن كان جنبا فعليه بدنة لأن الحدث يوجب نقصانا يسيرا فتكفيه الشاة لجبره كما لو ترك شوطا وأما الجنابة فإنها توجب نقصانا متفاحشا لأنها أكبر الحدثين فيجب لها أعظم الجابرين وقدروى عن ابن عباسؓ أنه قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف جنبا والثاني إذا جامع بعد الوقوف (بدائع ۱۲۹/۲)۔

ہاں مگر یہ کہ محدث ہو تو اس کے ذمہ ایک بکری ہے اور اگر جنبی ہو تو بدنہ، اس لئے کہ حدث معمولی نقصان کا موجب ہے، تو اس کی تلافی کیلئے بکری کافی ہے، جیسا کہ ایک شوط چھوڑ دینے کی صورت میں ہے، جہاں تک جنابہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک نقصان متفاحش کا موجب ہے اس لئے کہ وہ اکبر الحدثین ہے تو اس کے لئے اعظم الجابرین واجب ہوگا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: بدنہ حج میں دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے، ایک اس صورت میں جب حالت جنابت میں اس نے طواف کیا ہو، دوسرے اس صورت میں جب وقوف کے بعد جماع کیا ہو۔

(د) جتنے مسائل میں دم واجب ہونے کا ذکر ہے، ان سب میں ضروری ہے کہ جانور حدود حرم کے اندر ذبح کیا جائے۔ حرم سے باہر ذبح کرنا کافی نہیں، اور ذبح شدہ جانور کا صدقہ کرنا لازم ہے، اس میں خود کھانا، یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، دم جنایت کی قیمت دینا جائز نہیں، جانور کی قربانی حرم میں کرنا واجب ہے، البتہ جہاں دم اور

الطعام میں اختیار دیا ہے اس میں دم کی قیمت ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی، اگر مفلسی کے سبب دم، یا صدقہ میسر نہ ہو تو یہ کفارہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے، جب میسر ہو ادا کرے، یہ حکم بلا عذر کی شکل میں ہے، اور اس کو روزہ رکھنے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ کفارہ ہمیشہ باقی رہے گا، لیکن اگر عذر سے جنایت کا ارتکاب کیا ہے تو دم اور صدقہ کے بجائے تین روزے بھی کافی ہیں۔ (احکام حج ر۱۰۵ بحوالہ زبدۃ) جزاء جنایات اور کفارات کا فوراً ادا کرنا واجب نہیں ہے، مگر افضل ہے کہ جلد ادا کرے، مرنے سے پہلے ادا نہ کر سکا تو وصیت کرنا واجب ہے (معلم الحجاج ۲۱۹، احکام الحج بحوالہ زبدہ ر۸۷، اور دیکھئے بدائع ۲ر۲۲۴)۔

۱۱۔ عورت کے لئے وجوب حج کے شرائط مردوں سے دو اعتبار سے مختلف ہیں (۱) محرم کا ہونا (۲) عدت کا نہ ہونا، علامہ کاسانیؒ بدائع میں تحریر فرماتے ہیں: وإذا خرج مع امرأته مسافرا فطلقها في بعض الطريق أو مات عنها فإن كان بينها وبين مصرها الذي خرجت منه أقل من ثلاثة أيام و بينها و بين مقصدها ثلاثة أيام فصاعدا رجعت إلى مصرها لأنها لو مضت لاحتاجت إلى إنشاء سفر وهي معتدة ولو رجعت ما احتاجت إلى ذلك فكان الرجوع أولى وإن كان بينها و بين مصرها ثلاثة أيام فصاعدا وبينها و بين مقصدها أقل من ثلاثة أيام فإنها تمضي لأنه ليس في المضي إنشاء سفر وفي الرجوع إنشاء سفر و المعتدة ممنوعة عن السفر (۳ر۲۵۷)

اور جب اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرتا ہوا نکلا، پھر اس نے راستہ میں اسے طلاق دے دی، یا اس کو چھوڑ کر مر گیا تو اگر اس عورت کے درمیان اور اس شہر کے درمیان جہاں سے وہ نکلی ہے تین دنوں سے کم مدت کی مسافت ہے اور اس کے درمیان اور اس کی منزل کے درمیان تین، یا اس سے زائد دنوں کی دوری ہے تو وہ اپنے شہر واپس آ جائے گی، اس لئے کہ اگر جانے کو جاری رکھے گی تو وہ نئے سفر کے آغاز کی محتاج ہوگی جبکہ وہ معتدہ ہے، اور گھر واپس آ جائے گی تو اسے اس کی ضرورت پیش نہ آئے گی، لہذا رجوع ہی اولی ہے، اور اگر اس کے درمیان اور اس کے شہر کے درمیان تین دنوں سے زائد کی مدت کی مسافت ہے اور اس کے درمیان اور اس کے منزل کے درمیان تین دنوں سے کم مدت کی مسافت ہے تو وہ سفر جاری رکھے گی، اس لئے کہ سفر جاری رکھنے میں انشائے سفر نہیں ہے اور رجوع میں انشائے سفر ہے اور معتدہ کو سفر سے روکا گیا ہے۔

اگر شوہر نے سفر میں طلاق بائن دی، یا اس کی موت واقع ہوگئی تو جس طرف مدت سفر کم ہو ادھر جائے جس طرف مدت زیادہ ہو ادھر نہ جائے، کیونکہ عدت میں سفر سے اس کو روکا گیا ہے اور یہ انشاء سفر کے حکم میں ہوگا۔ اگر ایک طرف مدت سفر کی مسافت سے کم ہے تو عورت اسی طرف لوٹ جائے جدھر مدت کم ہو، امام صاحب کی یہ روایت ہے کہ اگر دونوں کے درمیان میں مدت سفر کی مسافت ہے اور شہر میں ہے تو اس کو اسی شہر میں عدت گذارنا چاہئے۔ چاہے محرم بھی ساتھ میں موجود ہو، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر محرم موجود ہو تو عدت ختم کرنے سے پہلے بھی اس کو شہر سے نکلنا جائز ہے۔

اور اگر کسی گاؤں، یا جنگل میں عدت لازم ہوگئی اور وہاں جان و مال کا خطرہ ہے تو اس جگہ سے کسی ایسے گاؤں، یا شہر میں جانا کہ جہاں امن ہو جائز ہے، لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک پھر اس جگہ سے بلا عدت ختم کئے جانا جائز نہیں ہے اگر چہ محرم بھی موجود ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر محرم موجود ہو تو جانا جائز ہے (بدائع ۳؍۲۰۷)۔

عورت کے لئے محرم ہی کی طرح عدت سے فراغت بھی وجوب حج کے شرائط میں سے ہے، اسی لئے امام صاحب محرم کی موجودگی میں بھی عدت، اسی شہر میں ختم کرنے کا حکم فرماتے ہیں، لیکن آج کل احوال بدل گئے ہیں، حکومت کے قانون پھر، عورت کا تنہا سفر کرنا وغیرہ بے شمار پریشانیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، لہذا جب وہ مکہ مکرمہ پہنچ گئی ہے تو بہتر یہی ہے کہ حج ادا کرے ویسے بھی ہمارے یہاں بغیر محرم و عدت میں حج ادا کرنے والی عورت عام احوال میں سخت گنہگار ہوتی ہے لیکن اس کا حج ادا ہو جاتا ہے، یہ اجازت نہیں بلکہ مجبوری کی وجہ سے گنجائش (علی اصول مذہب الامام) ہے۔

۱۲۔ منی کے سلسلہ میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: (وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة) لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لأن السفر لا يعرى عنه إلا إذا نوى المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لأن إقامة المرأ مضافة إلى مبيته (ہدایہ مع فتح القدیر ۲؍۴۴)

اور جب مسافر یہ نیت کرے کہ مکہ اور منی میں پندرہ دن ٹھہرے گا تو اتمام صلوۃ نہ کرے گا۔ اس لئے کہ دو مقامات پر نیت کا اعتبار کئی مقامات میں اس کے اعتبار کا مقتضی ہے، اور یہ ممنوع ہے۔ اس لئے کہ سفر اس سے خالی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مسافر یہ نیت کرلے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک مقام پر رات میں قیام کرے گا تو اس میں داخل ہونے سے وہ مقیم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ آدمی کی اقامت اس کے رات گزارنے کی جگہ میں شامل کی جاتی ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ صلوۃ الجمعہ کے سلسلہ میں شیخین اور امام محمدؒ کے اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے شیخین کی دلیل: ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے منی کے عارضی مصر ہونے کی دلیل ذکر کی ہے۔ یہ نہیں کہا کہ منی مکہ کے فناء میں سے ہے "دون التعليل بان منى من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرسخين و تقدير الفناء بذلك غير صحيح۔

وہ ایام حج میں مصر کے حکم میں ہو جاتا ہے، بغیر اس علت کے کہ منی مکہ کی مسلم آبادیوں میں سے ہے اور یہ غلط ہے، کیونکہ مکہ اور منی کے درمیان دو دو فرسخ کا فاصلہ ہے، اور اس طرح مسلم آبادی کی تعیین درست نہیں ہے۔

نیز امام محمدؒ کی عبارت جو صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے اس کو بھی ابن ہمام نے ذکر کرتے ہوئے دونوں کو دو الگ مقام قرار دیا ہے۔ فعلم اعتبار هما شرعا موضعين۔ (فتح القدیر ۲؍۵۴، تبیین الحقائق ۲۰۲، بدائع ۱؍۹۸، بنایہ عینی ۳؍۵۴، ۳۷، ۳۶)۔

لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دونوں شرعا دو الگ الگ مقامات ہیں۔

کچھ حضرات نے منی میں جواز جمعہ پر دلیل قائم کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ (جس کو اگر چہ محققین: ابن

امام وصاحب ہدایہ نے رد کیا ہے) کہ شیخین کے نزدیک منیٰ مکہ مکرمہ کے توابع میں سے ہے: **وقال بعض مشائخنا إن الخلاف بين أصحابنا في هذا بناء على أن المنىٰ من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس من توابعها وهذا غير سديد لأن بينهما أربعة فراسخ وهذا قول بعض الناس في تقدير التوابع فأما عندنا فبخلافه على مامر**

اور ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب کے درمیان اس بنیاد پر اختلاف ہے کہ منیٰ شیخین کے نزدیک مکہ کے توابع میں سے ہے اور امام محمد کے نزدیک توابع مکہ میں سے نہیں ہے، اور یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان چار فرسخوں کی مسافت ہے، یہ توابع کی تقدیر میں بعض لوگوں کا قول ہے، ہمارے نزدیک اس کے خلاف معاملہ ہے جیسا کہ گزر چکا۔

اصل وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک منیٰ ایام حج میں شہر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جبکہ عرفات کی یہ حیثیت نہیں ہے، امام محمدؒ عید کے وجوب کے سقوط کو دلیل بناتے ہیں، **والصحيح أن الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شرط عندنا إلا أن محمدا يقول إن المنى ليس بمصر جامع بل هي قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لا تجوز بعرفات** (بدائع ۱/۲۶۰)۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ مصر جامع ہمارے یہاں قیام جمعہ کے لئے شرط ہے، البتہ امام محمد کہتے ہیں کہ منیٰ مصر جامع نہیں ہے بلکہ صرف ایک قریہ ہے، لہذا اس میں جمعہ جائز نہیں ہوگا، جس طرح عرفات میں جائز نہیں ہے۔

فقہائے متقدمین کی عبارات کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے منیٰ میں اقامت کو اقامت مکہ مکرمہ شمار نہیں لیا، بلکہ اس کو مستقل مکان شمار کرتے ہوئے دونوں کی اقامت کے پندرہ روز کو اقامت شرعی نہیں سمجھا ہے، بلکہ اس کو مسافرت ہی سمجھا ہے، البتہ اس میں جمعہ کے صحیح ہونے کے سلسلے میں کچھ فقہائے کرام نے (ماقبل میں) (بدائع کا حوالہ گزر چکا ہے) منیٰ کو فنائے مکہ میں شمار کیا ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: **ولأن منى من أفنية مكة وتوابعها لأنها في الحرم و توابع الشئ يقوم مقام ذلك الشئ و أما عرفات فإنها من الحل وليست من فناء مكة و بينها و بين مكة أربعة فراسخ** (۳/۵۵)۔

اور اسی لئے کہ منیٰ مکہ کی مسلم آبادیوں اور اس کے توابع میں سے ہے، اس لئے کہ وہ حرم میں ہے، اور کسی چیز کے توابع اس اصل چیز کے قائم مقام ہوتے ہیں، جہاں تک عرفات کا تعلق ہے تو وہ حل میں سے ہے، اور وہ مکہ کے فناء میں سے نہیں ہے اور اس کے درمیان اور مکہ کے درمیان چار فرسخوں کی مسافت ہے۔

اگرچہ علامہ عینیؒ نے صاحب ہدایہ کی دو جگہ کو مقام اقامت ٹھہرانے والی عبارت میں مکہ مکرمہ اور منیٰ کو علیحدہ علیحدہ مقامات شمار کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فقہاء کرام نے منیٰ کو فنائے مکہ میں سے شمار نہیں کیا ہے، لیکن سب کے نزدیک حلت اس کا

فنائے مکہ میں سے نہ ہوتا تھا، اب جبکہ مکہ مکرمہ کی آبادی اور منیٰ کی آبادی متصل ہوگئی ہے تو وہ علت نہیں رہی جس کی بنیاد پر دونوں دو علیحدہ موضع سمجھے گئے تھے، لہٰذا اب دونوں کو ایک موضع سمجھتے ہوئے اقامت سفر میں دونوں کو شمار کیا جانا چاہئے۔

پھر بھی اس سلسلہ میں سعودی حکام، یا وہاں کے مقیمین حضرات سے اس کی تحقیق کر لی جائے کہ وہاں کے بلدیہ کے اعتبار سے دونوں کا حکم کیا ہے، کیونکہ بظاہر ابھی بھی دونوں کے درمیان کچھ فاصلہ تو ضرور نظر آتا ہے، لیکن اب تو ترفہ کے طور پر بھی لوگ دور دور تک مکانات بناتے ہیں اور ایک ہی شہر اپنے رقبہ کے اعتبار سے دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں مسئلہ کا مدار وہاں کے ذمہ داروں سے تحقیق پر منحصر رہے گا۔

۱۳۔ وتر کی نماز کا مسئلہ:

درمختار میں ہے: و مخالف کشافعیؒ لكن في وتر البحر إن تيقن المراعاة لم يكره أو عدمها لم يصح وإن شك كره، علامہ شامی "لكن في وتر البحر" کے تحت فرماتے ہیں: هذا هو المعتبر لأن المحققين جنحوا إليه و قواعد المذهب شاهدة عليه و قال كثير من المشائخ إن كان عادته مراعاة مواضع الخلاف فجاز وإلافلا. ذكره السندى المتقدم ذكره. قلت وهذا بناء على أن العبرة لرأى المقتدى وهو الأصح و قيل لرأى الإمام وعليه جماعة.

اگر اسے مراعات کا تیقن ہو تو مکروہ نہیں، یا عدم مراعات کا تیقن ہو تو درست نہیں، اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے۔ یہی معتبر ہے اس لئے کہ محققین اسی کی طرف مائل ہیں اور مذہب کے اصول اس پر شاہد ہیں اور بہت سے مشائخ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی عادت مواضع اختلاف کی رعایت کرنا ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ سندی نے اسے بیان کیا ہے، میں کہتا ہوں: یہ اس بنا پر ہے کہ اعتبار مقتدی کی رائے کا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے اور کہا گیا ہے کہ اعتبار امام کی رائے کا ہے اور یہ ایک جماعت کا مذہب ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر وہ نماز کے فرائض و شرائط و ارکان کی رعایت کرتا ہے تو اس کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہے، چاہے وہ واجبات و سنن کی رعایت نہ کرتا ہو (كما ظاهر من سياق كلام البحر) علامہ شامیؒ منیہ کے حوالہ سے اسی طرح ذکر کرتے ہیں: فيجوز مالم يعلم منه ما يفسد الصلوة على اعتقاد المقتدى عليه الإجماع إنما اختلفت الكراهة۔

تو جائز ہے جب تک کوئی ایسی چیز نہ جانی جائے جو مقتدی کے اعتقاد کے مطابق مفسد صلاۃ ہو، اس پر اجماع ہے، اختلاف تو کراہت میں ہے۔

علامہ بیریؒ نے اگرچہ انفراد کو افضل کہا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ مسلک غیر والا امام اپنی نماز میں ایسے کام کرے گا جس کا اعادہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا، یا مستحب ہوگا۔ لیکن ان کے علاوہ نے اس کو رد کیا ہے، شوافع کے نزدیک بھی غیر کی اقتداء ان شرطوں کے ساتھ جائز ہے۔

وإن الا نفراد أفضل لو لم يدرك إمام مذهبه (۴۱/۱)۔

اور انفراد افضل ہے، اگر اپنے مسلک کے امام کو نہ پائے۔

شیخ سندیؒ شاگرد ابن ہمامؒ بھی فرماتے ہیں: الاحتياط فى عدم الاقتداء به ولو مراعيا۔

اوراحتیاط اس کی اقتدا نہ کرنے میں ہے، اگر چہ وہ رعایت کرنے والا ہو۔

علامہ شامیؒ آخری فیصلہ کی بات بیان فرماتے ہیں کہ میرا دل اس طرف مائل ہے اگر وہ فرائض کی رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء مکروہ نہیں ہے: لأن كثيرا من الصحابة والتابعين كانوا ائمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبه (۱/۴۱۷)۔

اس لئے کہ بہت سے صحابہ اور تابعین ائمہ مجتہدین تھے، اور وہ اختلاف مسالک کے باوجود ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔

درمختار میں وتر کے بیان میں ہے کہ وتر میں اقتداء صحیح ہے۔ (اس کے علاوہ میں بدرجہ اولی صحیح ہے) جب تک مقتدی کے اعتقاد کے مطابق فساد ظاہر نہ ہو،، البتہ آگے عبارت میں ہے (بشافعیؒ) مثلا (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على الأصح) فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد (۱/۴۹۴)۔

مثلاً کسی (شافعی) کی اقتداء (جس نے سلام سے فصل نہ کیا ہو) اس لئے کہ اس کا فعل (زیادہ صحیح قول کے مطابق) ان دونوں میں اتحاد کیلئے ہے، اگر چہ اعتقاد مختلف ہو۔

یعنی اگر سلام سے فصل کرتا ہے تو اقتداء صحیح نہیں ہے۔

و في اشتراط عدم فصله خلافا لما في الارشاد من أنه لا يجوز أصلا باجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وخلافا لما قاله الرازي من انه يصح وإن فصله ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (۱/۴۹۴)۔

اور اس کے عدم فصل کے اشتراط کی صورت میں، برخلاف اس کے جو ارشاد میں ہے: یعنی یہ کہ اصلا ہی جائز نہیں ہمارے اصحاب کے اتفاق سے، اس لئے کہ یہاں اقتداء مفترض خلف المتنفل ہے، اور برخلاف رازی کے قول کے، یعنی یہ کہ صحیح ہے اگر چہ اس نے فصل کیا ہو اور اس کے ساتھ بقیہ وتر پڑھی ہو، اس لئے کہ اس کے نزدیک اس کے امام نے خروج بالسلام نہیں کیا اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فصل سلام کی صورت میں ائمہ احناف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک پھر بھی اقتداء صحیح ہے اور بعض کے نزدیک اقتداء مفترض بالمتنفل نیز سلام کا قاطع صلوۃ ہونا (مقتدی کے اعتقاد میں) ان علتوں کی وجہ سے اقتداء صحیح نہیں ہے، اس شکل میں اب اگر حرم شریف کے کسی حصہ میں حنفیوں کی علیحدہ جماعت کا امکان ہو اور حکومتی رکاوٹ نہ آتی ہو تو افضل یہ ہے کہ علیحدہ جماعت سے وتر پڑھی جائے ورنہ حرم شریف کے احترام اور ثواب کو مدنظر رکھتے ہوئے بہتر یہ ہے کہ امام حرم کے پیچھے ہی نماز پڑھے۔ لیکن یہ صرف حرم محترم کے ساتھ مشروط رکھا جائے دوسری جگہوں میں انفرادی ہی پڑھی جائے، کیونکہ قواعد مذہب اس کی اجازت نہیں دیتے، البتہ اختلاف فقہاء اور حنفیت کی مظلومیت نے اس مسئلہ میں رخصت کا پہلو بھی باقی رکھا ہے۔

☆☆☆☆☆

حج کے بعض غور طلب مسائل اور ان کا شرعی حکم

مولانا اعجاز احمد قاسمی
دملہ، مدھوبنی، بہار

ا۔دخول حرم کے لئے احرام کی شرط:

آفاقی (میقات سے باہر رہنے والے لوگ) اور ملحق بالآفاقی (حرمی اور حلی جب میقات سے باہر چلے جائیں) حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں بلکہ تجارت، زیارت، ملاقات وغیرہ کی نیت سے حرم مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو احناف کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ درمختار کی عبارت ہے:

و حرم تأخير الإحرام عنها أى كلها لمن أى الآفاقى قصد دخول مكة يعنى الحرم ولو لحاجة غير الحج (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۱۵۸)۔

میقات سے بلا احرام آگے بڑھنا آفاقی کے لئے جو مکہ یعنی حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے خواہ حج کے علاوہ کسی اور ضرورت سے ہو حرام ہے۔

الآفاقى إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے آفاقی جب میقات تک پہونچے تو اس پر واجب ہے کہ وہ احرام باندھ لے، اس کا ارادۂ حج یا عمرہ ہو یا نہیں احناف کے نزدیک۔

حضرت امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ حج وعمرہ کی نیت سے مکہ میں داخل ہونے والے آفاقی پر ہی میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، مگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور نیت سے قاصد مکہ کے لئے میقات سے احرام واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل مسلم ونسائی شریف کی وہ روایت ہے جس میں راوی نے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول فتح مکہ کے دن مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالی پگڑی تھی اور آپ بغیر احرام کے تھے۔

إنه عليه السلام دخل يوم الفتح وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (بحوالہ فتح القدیر ۳/۳۳۴)۔

لیکن اس روایت سے حضرت امام شافعیؒ کا استدلال اس لئے درست نہیں ہے کہ یہ اسی ساعت کے ساتھ خاص تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: مکہ حرام ہے مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں تھا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے، صرف میرے لئے دن کے اس ساعت میں حلال تھا پھر حرمت لوٹ آئی۔

صاحب فتح لکھتے ہیں:

كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام فى ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لأحد قبلى ولا لأحد بعدى وإنما حلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما (فتح القدیر ۳/۳۳۴)

دوسری طرف مصنف ابن ابی شیبہ میں عبداللہ ابن عباس کی ایک روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: لا یجاوز الوقت إلا بإحرام و کذلک رواہ الطبرانی.

کوئی شخص بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھے، اور یہ روایت مطلق ہے، قاصد حج وعمرہ وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ وما رواہ الشافعیؒ کلام الراوی و کلام الشارع أرجح من کلام الراوی.

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ: لأن وجوب الإحرام لتعظیم ھذہ البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرھما (ہدایہ ۱/۲۱۴) احرام کا وجوب اس موضع محترم کی تعظیم کی خاطر ہے تو اس میں حاج، معتمر، زائر اور تاجر سب برابر ہیں۔

۲۔ معذور کا حکم:

باوجودیکہ احرام کی شرط عام ہے، ہر قاصد مکہ کے لئے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے اور یہی قول ارجح اور مفتی بہ ہے، مگر بعض خاص حالات میں جس کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے (وسائل آمد ورفت کی کثرت بغرض تجارت وملازمت بار بار مکہ آمد ورفت بالخصوص ڈرائیوروں اور ایجنٹوں کی روزانہ کئی بار میقات سے باہر جانے اور آنے کی ضرورت وغیرہ) حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ بار بار آنے والے حضرات کے لئے بلا احرام دخول کی گنجائش ہے۔ ہر بار احرام باندھنے اور ارکان عمرہ کی ادائیگی کے بعد حلال ہونے پر پابند کرنے میں ضیق بین اور حرج لازم ہے۔ احرام کا وجوب ان حالات میں وقت طلب بھی ہوگا اور دقت طلب بھی، پس المشقة تجلب التیسیر، والضرر یزال جیسے اصول شرعیہ اور لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها، یرید ان اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر جیسے نصوص شرعیہ کی روشنی میں شرعی حدود کے اندر امت کو حرج وتنگی سے بچانا عین مزاج شریعت ہے۔

احناف نے حرج وتنگی کی بنا پر ہی غیر آفاقی کے لئے حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور نیت سے حدود حرم میں داخل ہونے کے لئے احرام کی شرط نہیں لگائی ہے، ورنہ تعظیم بقعہ شریفہ ہر ایک کے لئے برابر ہے۔

ہدایہ میں ہے: لأن یکثر دخوله مكة وفی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بیّن فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم.

اس لئے کہ ان کا مکہ میں داخل ہونا کثرت کے ساتھ ہوتا ہے اور احرام کے ہر بار واجب کرنے میں حرج بین ہے، جیسے اہل مکہ کہ ان کے لئے مکہ سے نکلنا اور داخل ہونا حاجت کی وجہ سے بلا احرام جائز ہے، حاصل یہ ہوا کہ تنگی اور حرج ہی اصل بنیاد ہے جس کی وجہ سے مکی حرمی اور حلی کے لئے بلا احرام دخول کی اجازت دی گئی، اور نئی زمانہ تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے جتنی مسافت ہفتوں اور مہینوں میں طے کی جاتی ہے اب گھنٹوں میں طے کی جا رہی ہے، اور اس کی ضرورت خاص ڈرائیوروں اور ایجنٹوں اور تاجروں کے لئے عام ہے اور ایک دن میں کئی بار ان کو آنا اور جانا پڑتا ہے، پس یہ میقات کے اندر رہنے والوں کی طرح ہو گئے کہ ان کا دخول بکثرت ہوتا ہے اور ہر بار احرام باندھنے میں حرج وتنگی ہے۔

لیکن وہ لوگ جن کا بار بار مکہ آنا جانا نہیں ہوتا، وہ کبھی کبھار مکہ آتے ہیں، ہفتہ دو ہفتہ مہینہ دو مہینہ میں

آتے ہیں، خواہ ان کا ارادہ حج وعمرہ کا نہ ہو، میقات سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ ان حضرات کے لئے کوئی حرج اور تنگی کا باعث نہیں ہے۔

لأنه يتحقق احيانا فلا حرج ۔خلاصہ کلام یہ کہ اصلاً کسی آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے (خواہ اس کا ارادہ عمرہ وحج کا نہ ہو) ہاں وہ لوگ جن کے لئے تنگی اور دشواری ہے ان کے لئے بلا احرام دخول مکہ درست ہے، یہ خروج عن المذہب نہیں ہے بلکہ تغیر حکم بتغیر علت کے قبیل سے ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

عام کتب فقہ میں لکھا ہے کہ مکی کا تمتع اور قران بکراہت تحریمہ صحیح ہے۔ گویا فعل تمتع اور قران تو درست ہو جائے گا مگر کراہت تحریمی کی وجہ سے، بجائے دم شکر کے دم جبر واجب ہوگا، اس لئے وہ خود اس کو نہیں کھا سکتا۔ درمختار میں ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار علی ہامش رد المحتار ۲/۲۰۲)۔

مکی اور جو مکی کے حکم میں ہے صرف افراد کریں گے اگر انہوں نے تمتع یا قران کیا تو جائز ہو جائے گا مگر گنہگار ہوگا اور اس پر دم جبر واجب ہوگا۔ مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق بدیع یہ ہے کہ کراہت تحریمی کے ساتھ صحت کا حکم صرف قران کے لئے ہے تمتع کے لئے نہیں، اس لئے مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا وہ فاسد اور باطل ہے، شامی میں ہے:

أقول قد كنت كتبت على هامشها بحثا حاصله أنهم صرحوا بأن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع دون القران وأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع دون القران و مقتضى هذا أن تمتع المكي باطل لوجود الإلمام الصحيح بين إحراميه سواء ساق الهدى أو لا لأن الآفاقي إنما يصح إلمامه إذا لم يسق الهدى و حلق لأنه لا يبقى العود إلى مكة مستحق عليه والمكي لا يتصور منه عدم العود إلى مكة لكونه فيها إلى أن قال بخلاف القران فإنه يتصور منهم لأن عدم الإلمام فيه ليس بشرط (رد المحتار ۲/۲۰۳)۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے شرنبلالیہ کے حاشیہ پر تحریر کردیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ تمتع کی صحت کے لئے عدم المام کی شرط ہے نہ کہ قران کی صحت کے لئے، اور یہ کہ المام صحیح مبطل تمتع ہے نہ کہ مبطل قران، جس کا تقاضا یہ ہے کہ احرام حج وعمرہ کے درمیان المام صحیح کے پائے جانے کی وجہ سے مکی کا تمتع باطل ہو خواہ اس نے سوق ہدی کیا ہو یا نہیں۔ آفاقی کے لئے المام کی صحت کے لئے عدم سوق ہدی اور حلق کی شرط اس لئے ہو کہ اب اس پر مکہ لوٹنا واجب نہ رہا، اور مکی سے عدم عود الی مکہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ وہ مکہ میں موجود ہے (تو اس کے لئے سوق وعدم سوق سے مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑے گا) برخلاف قران کے کہ مکیوں سے قران کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ قران میں عدم المام کی شرط نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ تمتع کی صحت کے لئے عدم المام کی شرط ہے۔ آفاقی کا المام جو

مبطل تمتع ہے اس وقت صحیح ہوتا ہے جب سوق ہدی نہ کیا ہو، اس لئے کہ اگر سوق کر چکا ہے تو ایام نحر میں ذبح کے لئے رجوع الی مکہ ضروری رہتا ہے جس کی وجہ سے گھر والوں سے ملنا صحیح نہیں ہوا، اور مکی سے عدم رجوع الی مکہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ وہ مکہ میں موجود ہے پس اس کا المام ہر حال میں صحیح ہے اور المام صحیح تمتع کو باطل کر دیتا ہے۔ ثابت ہوا کہ مکی کا تمتع باطل ہے، مگر قران اس لئے درست ہے کہ اس کی صحت کے لئے عدم المام کی کوئی شرط نہیں ہے اور کراہت اس لئے کہ دو احرام میں سے کسی ایک میں اس نے ضرور خلل پہونچایا۔

لأنـه إن جمـع بينهـمـا في الحرم فقط أخل بشرط إحرام العمرة فإن ميقاته الحل وإن احرم بهما من الحل فقد أخل بمبقات الحجة لأن ميقاتها الحرم (شامی ۲؍۲۰۳)۔

اس لئے کہ اگر اس نے دونوں نسک کو صرف حرم کے احرام کے ذریعہ ادا کیا تو اس نے عمرہ کے احرام میں خلل پہونچایا اس لئے کہ اس کا میقات حل ہے، اور اگر دونوں کو ادا کیا ہے احرام حل سے تو اس نے حج کے احرام میں خلل پہونچایا جس کا میقات حرم ہے، جس خلل کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا۔

۴۔ اشہر حج میں قاصد حج مکی کا میقات سے احرام باندھنا:

اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد کہ تمتع مکی باطل ہے اور قران بکراہت درست ہے، ایسے مکی کے لئے جو اشہر حج میں میقات سے باہر جا رہا ہے اور اسی سال حج کا ارادہ بھی ہے سوال میں موجود دشواری کا حل یہ ہے کہ وہ عمرہ کا احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھے تاکہ بلا احرام تجاوز عن المیقات کے وزر سے بچ سکے اور ارکان عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حلال ہو جائے اور پھر اسی سال حج کے احرام سے حج ادا کرے تو ایسی صورت میں اس کا تمتع نہیں ہو سکے گا چونکہ بین النسکین المام صحیح پایا جا رہا ہے، اور دم جبر صحت کی فرع ہے اور جب تمتع صحیح نہیں تو دم جبر بھی واجب نہیں۔ لأن إيجاب دم الجبر فرع الصحة (شامی) حیات القلوب میں علامہ محمد ہاشم السندی فرماتے ہیں کہ تمتع کے باطل ہونے سے حج کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ وہ فرماتے ہیں:

و صحیح آنست کہ قران در مکی منعقد میشود ولهذا واجب می شود بروے دم جبر للجنایت نہ شکر چنانکہ در حق آفاقی واما عمرہ پس منعقد نمی شود اصلا در حق او (الی قولہ) ولهذا لازم نباشد بروے دم دریں صورت زیرا کہ دم ازلوازم تمتع است و چوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم او (حیاۃ القلوب رص ۶۸ بحوالہ احسن الفتاوی)۔

اور صحیح یہ ہے کہ قران مکی کے حق میں منعقد ہو جاتا ہے اسی لئے اس پر دم جبر واجب ہوتا ہے نہ کہ دم شکر جیسا کہ آفاقی کے حق میں، اور رہا عمرہ تو وہ اس کے حق میں بالکل منعقد ہی نہیں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس پر اس صورت میں دم نہیں ہے، اس لئے کہ دم لوازم تمتع میں سے ہے اور جب ملزوم منتفی ہو گیا تو اس کا لازم بھی منتفی ہو گیا۔

خلاصہ کلام یہ کہ مکی عمرہ کا احرام باندھ کر آتا ہے تو اس کا نہ تمتع ہوتا ہے تاکہ دم جبر واجب ہو اور نہ بلا احرام میقات سے تجاوز کرتا ہے تاکہ اس کی وجہ سے دم واجب ہو۔

۵۔ متمتع عمرہ کے بعد مزید عمرہ نہیں کرسکتا:

متمتع آفاقی عمرہ تمتع سے فارغ ہوجانے کے بعد حج ادا کرنے سے پہلے مزید عمرے نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ شخص عمرہ سے حلال ہونے کے بعد مکہ میں مقیم ہوگیا اور بحکم مکی وہاں موجود ہے، اور مکی کے لئے حکم یہ ہے کہ اشہر حج میں کوئی عمرہ نہیں کرسکتا اگر وہ اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وصرح في اللباب بأنه لا يعتمر أي بناءً على أنه صار في حكم المكي وأن المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج وهو الذي حط عليه كلام الفتح و خالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع منها إن حج من عامه (شامی ۲/۲۰۰)۔

لباب میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ اب مزید عمرے نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ مکی کے حکم میں ہوگیا، اور اشہر حج میں مکی کو عمرہ سے روک دیا گیا ہے گو وہ حج کا ارادہ نہیں رکھتا، یہ فتح کے کلام کا خلاصہ ہے، اور بحر وغیرہ میں اس کی مخالفت کی گئی ہے کہ عمرہ سے مکی کو اس وقت روکا جائے گا جب وہ اسی سال حج کرنا چاہتا ہو۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج تلك السنة ومن خالف فعليه البيان (شامی ۲/۱۵۶)۔

اگر اسی سال حج کا ارادہ نہ ہو تو مکی کو عمرہ مفردہ سے اشہر حج میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور جو اس کی مخالفت کرے تو اس پر بیان واجب ہے۔

اور صورت مسئولہ میں اسی سال وہ حج کا ارادہ رکھتا ہے اس لئے کوئی عمرہ نہیں کرسکتا۔ عمرہ تمتع سے فارغ ہونے کے بعد اب صرف حج کا احرام باندھے گا، اس بیچ جتنا طواف چاہے کرسکتا ہے۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت:

محل رمی انتہائی محدود اور وقتاً بھی تنگ ہے، دوسری طرف لوگوں کی غیر معمولی کثرت ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ وظیفہ انتہائی دشوار ہوگیا ہے، خاص کر بوڑھوں، عورتوں اور مریضوں کے لئے اور بھی جان لیوا اور سخت تکلیف دہ ہے، احداث مرض یا ازدیاد مرض کا باعث ہوجاتا ہے، ان حالات میں معذورین کے لئے فقہاء نے رمی میں نیابت کو جائز قرار دیا ہے۔

وتجوز أي النيابة في الرمي عند العذر (غنیۃ المناسک فی بغیۃ المناسک رص ۱۰۰)۔

یعنی رمی میں بوقت عذر نیابت جائز ہے۔ زبدۃ المناسک میں ہے کہ جو شخص کھڑا ہوکر نماز نہیں پڑھ سکتا یا جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر پہونچنے میں سخت تکلیف ہو یا مرض کے پیدا ہوجانے یا بڑھ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے محض آرام پسندی اور سہولت کی خاطر کسی دوسرے کو رمی کا نائب اور وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔ اگر محض کسل کی بنا پر بلا عذر شرعی رمی میں نائب بنایا اور نائب نے رمی کیا تو یہ رمی آمر کی جانب سے نہیں ہوئی، اس لئے کہ ایسے شخص کے لئے نیابت جائز ہی نہیں ہے، اور اس پر ترک رمی کی وجہ سے دم جبر واجب ہوگا۔ خوف ازدحام ان لوگوں کے لئے

عذر بن سکتا ہے، جن کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ وہ بھیڑ سے ایسا متاثر ہو جائے گا کہ یا تو مرض پیدا ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا، یا وہ سخت جسمانی اذیت میں مبتلا ہو جائے گا، یا بھیڑ کی صعوبت کو جھیل نہیں سکے گا جیسے کہ وہ عورت، بوڑھا اور کمزور انسان جو گو پیدل یا سوار جمرات تک جا سکتا ہے مگر جمرات تک پہو نچنے میں دشواریوں اور صعوبتوں کو بھیڑ کی وجہ سے غالبًا نہیں برداشت کر سکتا تو ان حضرات کے لئے بھی رمی میں نیابت جائز ہے۔

وأما ترک الواجبات بعذر فلا شئ علیه ثم مرادهم بالعذر ما کان من الله تعالی فلو کان من العباد فلیس بعذر (إلی قوله) بخلاف إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله فلا شئ علیه (غنیۃ المناسک رص ۱۳۸)۔

واجبات کا ترک عذر کی وجہ سے ہو تو اس پر کچھ نہیں ہے پھر عذر سے مراد وہ ہے جو منجانب اللہ ہو، پس اگر منجانب العباد ہو تو وہ عذر نہیں ہے۔ (إلی أن قال) برخلاف اس صورت کے کہ جب اس کو خوف ازدحام روک دے تو وہ من جانب اللہ ہے، پس اس پر کچھ واجب نہیں۔ پس خوف ازدحام ان لوگوں کے لئے عذر ہے جو غالب گمان میں بھیڑ کی وجہ سے سخت تکلیف اور نا قابل برداشت جسمانی اذیت میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ جیسے بوڑھے اور عورتیں وغیرہ۔ مگر وہ لوگ جو جسمانی اعتبار سے کافی تندرست وتوانا ہیں جن کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ عام حالات میں بھیڑ کی وجہ سے نا قابل برداشت اذیت اور سخت تکلیف میں مبتلا نہ ہوں گے الا بعارض تو ایسے حضرات کے لئے محض امکان کی وجہ سے ازدحام عذر نہیں ہوگا، کمزوروں، عورتوں، بوڑھوں کے حق میں ازدحام کے عذر ہونے کی وجہ سے نیابت کی گنجائش کے باوجود بہتر یہ ہے کہ یہ حضرات رات کے وقت رمی کر لیں، اس وقت بھیڑ نہیں رہتی تو یہ وقت رمی کا مکروہ وقت ہے، مگر مجبوروں کے لئے یہ کراہت بھی ختم ہو جائے گی۔

۷۔ سعودیہ میں رہنے والے غیر ملکی کا بلا اجازت حج کا احرام باندھنا:

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حج کرنے کی حکومت سے اجازت لینی پڑتی ہے، یہ ایک ملکی قانون ہے جس سے قانون وانتظام میں مدد ملتی ہے، اس جیسے قانون عام انسانوں اور حجاج کرام کے مفاد کی ہی خاطر ہوتے ہیں لہذا اس کی رعایت اخلاقًا اور شرعًا ہر شخص پر واجب ہے۔ مگر کسی نے بلا اجازت حکومت احرام باندھ لیا اور وہ قانونی زد میں آ گیا اور اس کو وطن واپس کر دیا گیا تو وہ محصر حکمی ہے۔ احصار حکمی کا حکم یہ ہے کہ وہ فوراً حلال ہو جائے اس کا تحلل عن الإحرام ذبح پر موقوف نہیں رہے گا، اور حلال ہو جانے کے بعد قربانی کا جانور کسی کی معرفت مکہ بھیج دے، اگر محرم بالحج تھا تو اس پر آئندہ سال حج وعمرہ دونوں واجب ہوگا، اور اگر وہ محرم بالعمرہ تھا تو صرف عمرہ واجب ہوگا۔ علامہ شامیؒ نے ایک ضابطہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں:

اعلم أن کل من منع عن المضی فی موجب الإحرام لحق العبد فإنه یتحلل بغیر الهدی فإذا أحرمت المرأة أو العبد بلا إذن الزوج أو المولی فلهما أن یحللا هما فی الحال ولا یتوقف علی ذبح وعلی المرأة أن تبعث الهدی أو ثمنه إلی الحرم وعلیها إن کان إحرامها بحج حج و

عمرة..... وإن لعمرة فعمرة (شامی ۲/۲۳۸)۔

جان لو کہ جو شخص احرام کے بعد مکہ جانے سے روک دیا گیا حق عبد کی وجہ سے تو وہ بغیر ہدی کے حلال ہو جائے گا، پس کوئی عورت یا غلام بلا اذن زوج یا مولی احرام باندھ لے تو ان دونوں کو حق ہے کہ دونوں کو فوراً حلال کر دیں اور تحلل ذبح پر موقوف نہیں رہے گا اور عورت پر واجب ہوگا کہ ہدی یا اس کی قیمت حرم بھیج دے اور اس پر حج اور عمرہ واجب ہوگا اگر اس کا احرام حج تھا اور عمرہ واجب ہوگا اگر اس کا احرام عمرہ کا تھا۔ صورت مسئولہ میں بھی شخص مذکور حق عبد کی وجہ سے ارکان سے روک دیا گیا ہے، اس لئے کہ ملکی قانون مفاد عامہ اور حجاج کی سہولت کی خاطر ہے تاکہ نظم و انتظام میں کسی طرح کی کوئی دشواری پیش نہ آئے، پس ملکی قانون کی وجہ سے بلا اجازت حج کا احرام باندھنا اس عورت اور غلام کے احرام باندھنے کی طرح ہے جو بلا اجازت زوج ومولی احرام باندھ لے اور پھر مولی اور شوہر کی ممانعت کے بعد اسے احرام کھول دینا پڑے۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

رمی، ذبح اور حلق کے درمیان حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور ترک واجب موجب دم ہوتا ہے۔ حضرات صاحبینؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں بلکہ وہ فقط مستحب ہے جس کے ترک سے دم واجب نہیں ہوتا ہے۔ پہلا قول ارجح اور دلیل کے اعتبار سے مضبوط ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر "من قدم نسكا على نسك لزمه دم" اور جناب کریم ﷺ کا قول "خذوا عني مناسككم" وغیرہ وجوب کے لئے مفید ہے۔ اور دوسرے قول کا متدل "لم اشعر حلقت قبل أن أذبح" کے جواب میں قول رسول "افعل ولا حرج" ہے، مگر اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ "ولا حرج" میں حرج منفی سے مراد اثم کی نفی ہے اسلئے کہ راوی کے قول میں "لم اشعر" کا لفظ موجود ہے، انہوں نے عذر پیش کیا کہ مناسک کی ضروریات کو نہ جاننے کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کروالیا۔ تو اس کے جواب میں اللہ کے رسول ﷺ نے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا "افعل ولا حرج"۔

صاحب بحر کی تحریر ہے: والمراد بالحرج المنفي الإثم بدليل أنه قال لم اشعر فعذرهم لعدم العلم بالمناسك (بحر الرائق ۳/۲۴)۔

لہٰذا قول اول مفتی بہ ہے، لیکن فی زمانناسواری کی عدم سہولت، گرمی کی شدت اور بے پناہ ہجوم کی وجہ سے نیابت عام اور شائع ہو چکی ہے۔ حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالے کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں، اور وہ لوگ ترتیب کا خیال نہیں رکھ پاتے ہیں یا وہ لوگ خود ترتیب کے قائل نہیں ہیں جس کی وجہ سے عام طور پر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب نہیں رہ پاتی ہے۔ ان حالات میں حاجی کو چاہئے کہ اگر وہ مذبح تک جا کر قربانی کر سکتا ہے تو ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے مناسک ادا کرے، اگر گرمی کی شدت، ازدحام، سواری کی عدم سہولت اور طبیعت کی گھبراہٹ وغیرہ کی وجہ سے خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل اور سخت

تکلیف دہ ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ خود مذبح تک جائے گا تو مذکورہ حالات میں وہ ذہنی اور جسمانی اضطراب کا شکار ہوگا، تو وہ ان حالات میں ذبح میں نائب بنا سکتا ہے۔ نیابت کے بعد اگر ترتیب قائم نہیں رہ پاتی ہے تو گو قول مفتی بہ کی بنیاد پر ترتیب واجب فی نفسہ ہے لیکن اعذار مذکورہ کی وجہ سے (خصوصاً ضعیفوں، عورتوں اور کمزوروں کے لئے) ترک واجب سے نہ تو کوئی دم واجب ہوگا اور نہ ہی وہ مرتکب اثم ہوگا۔ جیسا کہ صحابی نے عدم علم کو عذر بنا کر پیش کیا (قطع نظر اس کے کہ عدم علم عذر ہے یا نہیں اگر ہے تو کب اور کہاں) تو رسول اکرم ﷺ نے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا کہ "فلاحرج" جس سے ثابت ہوا کہ عذر کی وجہ سے ترک واجب موجب دم اور اثم نہیں ہوتا۔

اما ترک الواجبات بعذر فلا شئ عليه (إلى أن قال) وإذا منعه خوف الزحام فإنه من الله فلا شئ عليه (غنیۃ المناسک، ص ۱۳۸)۔

واجب کا ترک اگر عذر کی وجہ سے ہو تو تارک پر کچھ واجب نہیں ہے، اور جب کسی کے لئے ازدحام کا خوف کسی واجب کے ترک کا ذریعہ بن جائے تو چونکہ وہ بھی من جانب اللہ ہے اس لئے اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع کا حکم:

(الف) آمر نے مامور کو قران یا تمتع کی اجازت صراحتاً دے دی ہو یا اس کو اختیار کلی دے دیا ہو کہ جس طرح چاہو حج کرلو، تو اجازت کے بعد قران اور تمتع اگرچہ جائز ہو جائے گا لیکن دم قران اور تمتع خود مامور کے ذمہ واجب ہوگا، وہ اس کو اپنے ذاتی مال سے ادا کریگا، اس لئے کہ اس اداء نسکین سے مامور نے فائدہ حاصل کیا، لہذا اس کے شکریہ میں اس کو دم دینا چاہئے۔

قال الشامي: فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲؍۲۵۳) و في الدر المختار و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (حوالہ سابق)۔

دم قران اور دم تمتع اسی طرح دم جنایت حج کرنے والے پر واجب ہوگا اگر آمر نے تمتع اور قران کی مامور کو اجازت دی ہو۔

(ب) آمر نے مامور کو تمتع اور قران کی نہ تو صراحتاً اجازت دی اور نہ دلالۃً اور اجمالاً تو مامور کے لئے تمتع اور قران کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اگر بلا اذن آمر تمتع کرتا ہے تو وہ تمتع آمر کا نہ ہوا اور نہ ہی حج آمر کا ہوگا، وہ سفر مامور کا اپنا سفر مانا جائے گا اور اخراجات سفر مامور کے ذمہ ہوں گے، اگر اس نے آمر کی رقم صرف کردی ہے تو وہ مامور کے ذمہ واجب الاداء ہے گی۔ وإلا فيصير مخالفا فيضمن کے تحت میں علامہ شامی ضمان کی وجہ لکھتے ہوئے کہتے ہیں:

وجهه أنه لم يأت بالمأمور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (بدائع، شامی ۲؍۲۵۳)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو انجام نہیں دیا اس لئے کہ اس کو ایسے سفر کا حکم ملا تھا جس کو حج کے لئے

ہی صرف کیا جاتا نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے تو اس نے تمتع اور قران کرکے امر آمر کی مخالفت کی پس وہ ضامن ہوگا۔

(ج) مامور کو آمر نے صراحۃً تمتع کی اجازت تو نہیں دی مگر ظن غالب ہے کہ وہ اجازت دے دے گا، اور اس نے تمتع کرلیا، بعد میں اس نے اجازت دے دی تو حج آمر کی جانب سے ہوگا اور دم شکر مامور پر واجب ہوگا۔ اسی طرح اجازت صراحۃً نہیں مگر دلالۃً مل گئی تو دلالت کا حکم صراحت کی طرح ہوگا۔ فی زماننا عام طور پر حج تمتع معروف ہے، افراد اور قران شاذ ہے۔ پس لوگوں کا عام معمول (عرف) آمر کی طرف سے تمتع کا اذن ہے پس دلالت عرفی کی وجہ سے صراحت اذن کی ضرورت نہیں رہی۔ صراحۃً اذن لے لینا بہتر ہے۔

(د) اوپر تحریر کیا جا چکا ہے کہ باذن الآمر تمتع کی صورت میں دم شکر آمر کے مال میں واجب نہ ہوگا بلکہ یہ دم مامور پر واجب ہوگا۔

لأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه (شامی) ہاں اگر بخوشی دم شکر خود ہی مال سے ادا کردے تو جائز ہے مگر اس پر حق نہیں ہے، اور اگر آمر کی صراحۃً اور دلالۃً اجازت کے بغیر مامور نے تمتع کیا تو دم تمتع کے ساتھ تو حج کا خرچہ بھی متمتع پر لازم ہوگا، اور حج بھی آمر کا نہ ہوگا۔

(ھ) حج عن المیت کے سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ اگر آمر پر حج فرض تھا اور اس کا وصیت کے بعد انتقال ہوگیا اور بعد ادائیگی دیون وغیرہ کل متروکہ کا تہائی حج کے خرچ کے لئے کافی ہے تو اس کا متعین کردہ شخص حج کرے گا ورنہ ورثہ کے لئے ضروری ہے کہ کسی کو آمر کی طرف سے حج کے لئے بھیجیں۔ وصیت آمر نے کی مگر متروکہ کے تہائی کے ذریعہ گھر سے مکہ تک پہونچ کر حج کرنا ممکن نہیں تو جہاں سے وہ رقم کافی ہوسکتی ہو تو ورثہ کے لئے وہاں سے کسی کو بھیجنا ضروری ہوگا۔ ورثہ اپنی طرف سے کچھ مال ملا کر گھر سے ہی کسی کو بھیج دیں تو زیادہ بہتر ہے، مذکورہ بالا صورتوں میں تمتع یا قران درست نہیں افراد ہر حال میں ضروری ہے۔ میت نے اگر وصیت کی مگر اس نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا اتنا بھی نہیں کہ مکی کے ذریعہ حج کرایا جاسکے، یا مال بہت چھوڑا مگر وصیت نہیں کی تو ورثہ پر کسی قسم کا کوئی حج کرانا ضروری نہیں، اگر وہ حج کرادیں تو زیادہ بہتر ہے۔ اگر آمر پر حج فرض نہیں تھا مگر حج کرانے کی وصیت فرمادی اور تہائی مال اخراجات حج کا متحمل ہے تو تمتع اور قران کی اجازت نہیں رہے گی، اور اگر تہائی کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں حج بدل کرانا ضروری نہیں ہے اور اگر کرادے گا تو لائق تحسین عمل ہے، ایسی صورت میں حج تمتع اور قران دونوں کراسکتا ہے (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۴۸-۲۴۹)۔

۱۰- حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت:

حیض ونفاس کی وجہ سے ایام نحر میں عورت طواف نہیں کرسکی اور ایام نحر کے بعد پاک ہوئی اور طواف کی گنجائش ہے تو طواف کرلینا چاہئے، طواف کی قضا کے بعد مافات کی تلافی ہوچکی، لہذا کوئی دم واجب نہیں۔ اور اگر طواف کرنے کا موقع نہیں مل سکا اور ویزہ نہ بڑھ پایا اور ساتھیوں کے چھوٹ جانے کی وجہ سے مکہ میں پاکی کا انتظار کرنا مشکل ہوگیا اور وہ وطن لوٹ آئی اور پاکی یا ناپاکی کسی حالت میں بھی طواف نہ کرسکی تو جب تک جدید احرام کے ساتھ طواف نہیں کرے گی احرام حج سے باہر نہ ہوگی۔

(الف) وہ عورت جس کے لئے مکہ میں رہ کر انتظار ممکن نہ رہا اور اس کے لئے سفر ناگزیر ہوگیا اور فی زماننا واپس لوٹ کر آنا مزید دشواری اور پریشانی کا باعث ہے، نفقہ کا مسئلہ ہے، قانونی دشواریاں ہیں، ذی رحم کا ساتھ رہنا ضروری ہے وغیرذلک، توان حالات میں، بحالت ناپاکی طواف کر لینے میں گو دخول مسجد اور طواف بلاطہارت کا وزر آتا ہے (جس کی تلافی ہو سکتی ہے) لیکن وطن سے لوٹ کر دوبارہ مکہ آنے کی شدید ترین دشواریوں سے (جو بسا اوقات ممکن نہ ہو سکے گا) بچ جائے گی، لہذا حیض ونفاس والی عورت کو اَہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اسی حالت میں طواف کر لینا چاہئے۔

(ب) حالت حیض میں طواف کر لینے سے رکن ادا ہو جاتا ہے گو یہ ادا ادائے ناقص ہے، جس کی تلافی ذبح بدنہ سے ہو جائے گی اور نقص عظیم کی تلافی کے لئے بکرا کافی نہیں ہے۔ مبسوط السرخسی کی عبارت ہے:

وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلك (مبسوط السرخسی ۴؍۴۰)۔

حالت جنابت میں طواف کر لینے کے بعد اعادہ کے لئے مکہ لوٹ نہ سکا تو اس پر بدنہ واجب ہوگا۔ اور حائضہ پر اسی کے مثل واجب ہے۔

صاحب ہدایہ کی رائے یہ ہے کہ وطن واپس چلے جانے کے بعد طواف کے لئے لوٹنا افضل ہے، جس کے بعد ذبح بدنہ کی ضرورت نہیں رہے گی مگر بعث دم بھی کافی ہو جائے گا۔ مگر اس زمانہ میں خاص کر عورتوں کے لئے سفر کی پیچیدگیوں اور قانونی دشواریوں اور کثرت اخراجات وغیرہ جیسے اعذار کی وجہ سے بدنہ کا بھیج دینا زیادہ بہتر اور راجح ہوگا۔ صاحب محیط نے بعث دم کو ہی افضل بتایا ہے:

وفي الهدايه أن العود إلى الإعادة أفضل وفي المحيط أن بعث الدم أفضل (البحرالرائق ۳؍۲۰)۔

حالت حیض میں طواف کرنے سے دوسرا نقص مسجد حرام میں بلاطہارت داخل ہونے کی وجہ سے آیا جس کی تلافی دم سے نہ ہوگی اس پر اثم آئے گا۔ یہ جاننے کے باوجود کہ اس کے لئے مسجد میں داخل ہونا حرام ہے داخل ہوگئی، پس وہ ارتکاب حرام کی وجہ سے متصف بالإثم ہوگئی۔ دم کے ذریعہ ارکان حج کی ادائیگی میں نقص کی تلافی ہو سکتی ہے اثم کی نہیں۔ علامہ شامی نے کسی مفتی کا فتوی تحریر فرمایا ہے:

إن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك فعليك ذبح بدنة (شامی ۲؍۱۸۴)۔

اگر تو مسجد میں داخل ہوئی اور تو نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی البتہ تیرا طواف صحیح ہوگیا اور تجھ پر بدنہ کا ذبح واجب ہوگیا۔ اور گناہ کی تلافی توبہ سے ہو سکتی ہے لہذا ذبح بدنہ کے ساتھ رفع اثم کے لئے عورت کو توبہ بھی کرنا ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ (حرم) میں ضروری ہے یہ دم جنایت ہے اور دم جنایت مؤقت بالمکان ہے۔

(و) يتعين (الحرم) لا منى للكل " کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں:

بيان لكون الهدى مؤقتا بالمكان سواء كان دم شكر أو دم جناية لما تقدم أنه اسم لما

يهدى من النعم إلى الحرم (شامی۲/۲۵۷)۔

یہ ہدی کے موقت بالمکان ہونے کا بیان ہے خواہ وہ دم شکر ہو یا دم جنایت، اس وجہ سے جو گذر چکا کہ ہدی نام ہے اس جانور کا جس کو حرم کی جانب بھیجا جائے۔

فقہی عبارات میں ''بعث دم'' کا لفظ ملتا ہے جس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ بدنہ کا حرم کی جانب بھیجنا ضروری ہے، اللہ تعالی نے جزائے صید کے متعلق فرمایا ہے'هديا بالغ الكعبة'' ہدی کو کعبہ بھیجنا چاہئے۔

۱۱۔سفر حج میں محرم عورت کے شوہر کا انتقال:

ایسی عورت جس کا شوہر سفر میں انتقال کر گیا یا اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی، اس طرح اس پر شرعا عدت واجب ہوگئی۔ اب ایام عدت میں عورت کے لئے ارکان حج کی ادائیگی درست نہیں ہے، عدت میں محرم کے ساتھ بھی عرفات جانے کی اجازت نہیں ہے۔ ''عدت'' وفات کے بعد فوراً شروع ہو جاتی ہے اس لئے اسے مؤخر نہیں کیا جا سکتا۔ ابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق والوفاة (شامی۲/۸۳۹)۔

عدت کی ابتداء، طلاق میں طلاق کے بعد اور وفات میں وفات کے بعد شروع ہو جاتی ہے۔ اب اگر مکہ معظمہ میں محرم کے ساتھ عدت پوری کرنا ممکن ہو تو وہیں پوری کرے ورنہ وطن واپس لوٹ آئے۔

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی۲/۴۳۹)۔

محصر کی صورتوں میں سے ایک عدت ہے، اگر عورت نے حج کا احرام باندھا پھر اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی اور اس پر عدت لازم ہوگئی تو وہ محصر ہے اگر چہ مقیم ہو یا ایسی مسافر ہو کہ اس کے ساتھ محرم بھی ہو۔

ثابت ہوا کہ کسی بھی حال میں ایام عدت میں ارکان حج ادا نہیں کر سکتی۔ آئندہ سال حج کرنا ممکن ہو تو کر لے گی۔ بالفرض آئندہ سال کسی وجہ سے حج کرنا ممکن نہ ہو سکے تو وصیت کر جائے۔

۱۲۔منیٰ مکہ کا ایک حصہ ہے:

حج کا سفر کرنے والا اتنی مدت قبل مکہ پہونچا کہ ۱۵یوم سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو ایسی صورت میں بھی وہ شخص مقیم رہیگا، اس پر مسافرت کے احکام جاری نہ ہوں گے، اگر ارکان حج کی ادائیگی کے لئے مکہ اور منیٰ میں کم از کم پندرہ یوم رہنا ناگزیر ہو، اس لئے کہ منیٰ فناء مکہ میں سے ہے اور وہ حرم کا حصہ ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ''هديا بالغ الكعبة'' کعبہ سے مراد منیٰ ہے اس لئے کہ وہ مکہ کے تابع ہے، اسی وجہ سے ہدایا اور ضحایا مکہ میں نہیں بلکہ منیٰ میں ذبح کئے جاتے ہیں، جیسا کہ ہدایہ کے حاشیہ پر ہے:

إن منىٰ من فناء مكة فإنه من الحرم قال الله تعالى هديا بالغ الكعبة سماه باسم الكعبة تبعا له لما أن الهدايا والضحايا لا تنحر بمكة بل بمنىٰ فدلّ ذلک على أنه في حكمها (على هامش الهدایہ۱/۱۶۸)۔

عبارات مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ منیٰ مکہ کا ایک حصہ ہے، لہذا ان دونوں جگہوں میں ۱۵ ریوم قیام ہوجاتا ہے تو وہ مقیم ہوجائیگا، بالخصوص ایام حج میں منیٰ مکہ سے اتنا جڑ جاتا ہے کہ دونوں آبادی حکماً ایک ہوجاتی ہے۔

۱۳۔ سعودی میں مقیم احناف کے لئے وتر میں امام کی اقتداء:

حنفی حضرات اگر مکہ میں امام کی وتر میں اقتداء نہ کریں اپنی نماز الگ شروع کردیں تو یہ صورت اچھی معلوم نہیں ہوتی، اس لئے اپنی نماز وتر جہاں مناسب ہو پڑھ لیں، مگر امام کی اقتداء صوری ترک نہ کریں، اگر جماعت میں شریک ہوتے ہیں تو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک ہوجائیں، دو رکعت پر جب امام سلام پھیرے تو یہ اپنی نماز ختم کر دیں، اور مستقل دو رکعت نفل کی نیت سے اگلی ایک رکعت میں شامل ہوجائیں، امام ایک رکعت پر سلام پھیر دے تو یہ دوسری رکعت مسبوق کی طرح پوری کرلیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد قمر الزماں ندوی
پرتاب گڈھ (یوپی)

اسلام ایک مکمل دین اور کامل دستور العمل ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں انسانوں کی کامل رہنمائی کرتا ہے، اور یہ آخری شریعت ہے جس میں قیامت تک پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا شرعی حل موجود ہے، اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

"الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتي ورضیت لکم الإسلام دینا"

آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کردیا اور تمہارے اوپر اپنی نعمت پوری کردی اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہی یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کے بنیادی سرچشموں (قرآن وحدیث) میں موجود احکام وتعلیمات کثیر ہونے کے باوجود محدود ہیں، دنیا کے تمام ممالک میں اور قیامت تک ہر زمانے میں پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا حل قرآن وحدیث میں صراحۃً ذکر نہیں ہے، زندگی کا کارواں رواں دواں ہے، ہر زمانے میں بہت سے نئے مسائل سامنے آتے ہیں، جو امت مسلمہ کے علماء وفقہاء سے جواب کے طالب ہوتے ہیں، اللہ تعالی نے اسلام کو آخری دین بنایا، اس لئے کتاب وسنت میں ایسے اصول وکلیات بیان فرمادیئے جو قیامت تک پیش آنے والے حوادث ومسائل میں امت مسلمہ کی کامل رہنمائی کرسکتے ہیں، کتاب وسنت میں جو اسلامی شریعت کا بیش قیمت سرمایہ موجود ہے اس کی روشنی میں امت مسلمہ کے فقہاء ومجتہدین نے ہر دور کے نت نئے مسائل کا حل تلاش کیا، ان کے بارے میں احکام شریعت سے پردہ اٹھایا، اور اسلامی شریعت کی برتری اور جاودانی کا روشن ثبوت مہیا کیا۔

بیسویں صدی کے اختتام میں نئے مسائل کے حل میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے جو بیڑا اٹھایا ہے اور جس ذمہ داری کو اپنے کندھے پر لیا ہے، یقیناً وہ قابل ستائش اور لائق تحسین ہے، سردست اکیڈمی کی جانب سے حج وعمرہ کے نئے مسائل، بیع بالتقسیط اور اوقاف کے چند نئے مسائل سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں، ان سوالوں کے جوابات قدیم وجدید کتب فقہ کے حوالے سے دئے جارہے ہیں۔

۱۔ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے، کہ احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر داخل ہو، چاہے وہ حج کی نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر کوئی شخص بغیر احرام باندھے حرم کے اندر داخل ہوگیا تو اس پر حج اور عمرہ کرنا ضروری ہوگیا، احناف کے تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ولا یجوز للآفاقي أن یدخل مکة بغیر إحرام نوی النسک أولا فلو دخلها فعلیه حجة وعمرة کذا في المحیط للسرخسي.

آفاقی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ کے اندر داخل ہو خواہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں تو اگر وہ داخل ہو گیا تو اس پر حج اور عمرہ کا کرنا ضروری ہوگا۔ (اسی طرح محیط کے اندر ہے)

خانیہ میں ہے:

الآ فاقي ومن كان خارج الميقات إذاقصد مكة لحجة أو عمرة و لحاجة ولا يجاوز الميقات إلا محرما.

آفاقی یا وہ شخص جو میقات سے باہر ہو جب وہ مکہ مکرمہ کا قصد حج یا عمرہ کے لئے کرے یا کسی ضرورت کے لئے تو وہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کرے۔

اگر کوئی شخص بغیر احرام کے مکہ اور حرم میں داخل ہو گیا تو اس پر حج اور عمرہ واجب ہو گیا، فتاوی خانیہ میں ہے۔

ولو جاوز الآفاقي الميقات بغير إحرام كان عليه حجة أو عمرة (فتاوی خانیہ)۔

اگر آفاقی میقات میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو گیا۔

شافعیہ: البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو انکے لئے احرام کا باندھنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ صاحب تاتارخانیہ مسلک شافعیؒ کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

إنمايلزم الإحرام إذاأراد دخول مكة للحج أو للعمرة أماإذا كان للآخر فلا يلزم.

بے شک احرام تو اس پر لازم ہے، جو حج یا عمرہ کے ارادے سے مکہ میں داخل ہوا اگر کسی اور وجہ سے داخل ہو تو اس پر لازم نہیں۔

مالکیہ: مالکیہ کے یہاں بھی میقات سے گزرنے کے لئے احرام کا باندھنا ضروری ہے، اگر بدون احرام مکہ کے اندر داخل ہو گیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

قالوا متى مر بميقات من هذه المواقيت وجب عليه الإحرام منه فإن جاوزه بدون إحرام لزمه دم. (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۵۷۹)۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں جو کوئی ان میقات سے گزرے تو اس پر احرام ضروری ہے اگر بغیر احرام کے گزر گیا تو دم لازم ہو جائے گا۔

حنابلہ امام شافعیؒ کی طرح امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کے ارادے سے مکہ جا رہا ہے، تو احرام باندھنا ضروری ہے اور اگر کسی اور مقصد سے جا رہا ہے تو احرام ضروری نہیں۔

ولكل من مر بها أو حاذاها فمن مر بميقات منها قاصدا النسك وجب عليه الإحرام منه ولا يجوزه بدون إحرام (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

تو ہر وہ شخص جو اس جگہ سے گزرے یا اس کا سامنا ہو حج کی نیت سے تو اس پر احرام وہاں سے واجب ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ بغیر احرام کے گذرے۔

آخری بات:۔ جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح اہل مکہ جو بغرض تجارت یا ملازمت کسی مجبوری سے حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہیں، تو ایسے لوگوں کا اصل حکم یہی ہے، کہ جب بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرہ کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روز مرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج و مشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

۲۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ دور میں تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد و رفت کی کثرت و سہولت کے وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور مدینہ منورہ کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد و رفت کرتے رہتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، اگر ایسے لوگوں کو ہر بار میقات میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنے کو لازم قرار دیا جائے، خواہ حج یا عمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو تو یقیناً ان لوگوں کو دقت و پریشانی کا سامنا کرنا پڑیگا، چونکہ شریعت اسلامی میں حرج کو قابل دفاع سمجھا گیا ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے قول کو سامنے رکھتے ہوئے فتویٰ دیا جاسکتا ہے، ان کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہو رہا ہے تو احرام شرط ہے، ورنہ احرام باندھنا ضروری نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، چنانچہ ہندیہ میں اس کی واضح دلیل موجود ہے۔

ومن كان داخل الميقات كالبستاني له أن يدخل بمكة لحاجة بلا احرام إلا إذا أراد النسك فالنسك .... إلا بالإحرام ولا حرج فيه.

تو جو شخص داخل میقات ہے جیسے بستانی تو اس کے لئے کسی ضرورت کے تحت بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا درست ہے، مگر جب حج کا ارادہ ہو تو اس صورت میں بغیر احرام کے نہ گزرے، اسمیں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ آگے مزید صراحت ہے۔

وكذلك المكي إذا خرج إلى الحل للاحتطاب أو الاحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام وكذا الآفاقي إذا صار من أهل البستان. (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

اسی طرح مکی اگر حل کی طرف لکڑی اور گھاس کے لئے جائے تو اس کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا مباح ہے اسی طرح آفاقی جب وہ اصحاب بستان میں سے ہو گیا ہو۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، فقہاء نے اسے مکروہ لکھا ہے، لیکن اگر حج کا ارادہ نہیں ہے تو پھر عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

کمایکره فعلها في أشهر الحج لأهل مكة سواء كانوا متوطنين بها أو مقيمين إذا أرادوا الحج (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۷)۔

اشہر حج میں اس فعل کا کرنا مکروہ ہے، اہل مکہ کے لئے چاہے وہ وہاں کا متوطن ہو یا مقیم ہو جبکہ اس سال حج کا ارادہ ہو۔

کیا مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے؟

جمہور فقہاء کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے، ان کے لئے حج افراد ہی ضروری ہے، البتہ بعض فقہاء نے ان کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش دی ہے جمہور فقہاء کے نزدیک اہل مکہ کے لئے افراد ہی زیادہ بہتر اور ضروری ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔

وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد كذا في الهداية (ہندیہ ۱/۲۱۹)

اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں کے لئے افراد ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

۴۔ جواب نمبر ۲ میں جو تفصیلات درج ہیں اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں اہل مکہ کو تمتع اور قران کی عمومی اجازت نہیں دی جانی چاہئے، لیکن اگر واقعۃً ضرورت کا تحقق ہو جائے اور دفع مشقت کا ازالہ ہی مقصود ہو تو شخصی طور پر اس کی اجازت دی جائے کہ مکی افراد یا تمتع کرلیں، ورنہ کیا ضروری ہے کہ مکی شخص اس سال حج بھی کرے، اگر اس نے احرام سے حلال ہونے کے لئے عمرہ کرلیا تو پھر اس سال حج نہ کرے، بلکہ آئندہ سال حج کرے۔

۵۔ تمتع کرنے والا شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے، لیکن مزید عمرے نہ کرنے ہی کو فقہاء نے زیادہ بہتر اور مستحسن قرار دیا ہے، مفتی شفیع صاحب جواہر الفقہ میں لکھتے ہیں۔

''آفاقی شخص جو اشہر حج میں (شوال سے ذی الحجہ تک) احرام عمرہ باندھ کر داخل ہوا اور عمرہ کرکے حلال ہوگا، اس کے لئے یہ عمرہ تمتع کا ہوگا اس عمرہ کے بعد حج سے پہلے کوئی دوسرا عمرہ نہیں کرسکتے حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کرسکتے ہیں'' (جواہر الفقہ)

۶۔ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور ''رمی جمرات'' کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے ''رمی جمرات'' کا عمل بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج کل ''رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، اس سلسلے میں جو سوالات درج ہیں اس کے جوابات لکھے جارہے ہیں۔

(الف) عمل ''رمی'' میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟

عمل ''رمی'' میں عمومی طور پر نیابت بالکل درست نہیں، البتہ چونکہ مذہب اسلام انسان کو اس کی حیثیت

سے زیادہ مکلف نہیں بناتا ہے اس لئے مخصوص حالات میں اور مخصوص اشخاص کے لئے مخصوص صورتوں میں نیابت کی اجازت دی جاسکتی ہے، چنانچہ فقہاء نے مریض اور معذور لوگوں کے لئے اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے،

مریض لا یستطیع الرمی أو توضع الحصاۃ فی کفہ لیرمی بہ یرمی عنہ غیرہ بأمرہ کذا فی المحیط للرخسی (فتاوی ہندیہ ۱/۲۳۶)۔

ایسا مریض جو رمی کی استطاعت نہ رکھتا ہو یا ''رمی'' کے لئے اپنی ہتھیلی میں کنکری نہ اٹھا سکتا ہو تو اس کے بدلے دوسرا ''رمی'' کریگا۔

(ب)۔''رمی'' میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے یا ہر شخص کے لئے؟

''رمی'' میں نیابت ہر شخص کے لئے جائز نہیں صرف مریض یا معذور کے لئے نیابت ہوسکتی ہے، محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا احقر کے نزدیک درست نہیں۔

معذوروں کی حد کیا ہے؟

فقہ کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ''رمی'' میں معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ شخص بالکل نحیف، کمزور اور معذور ہو خود سے پتھر اٹھا کر پھینکنے کی صلاحیت سے بھی محروم ہو، یا عمر اتنی زیادہ ہو کہ اس کے لئے ''رمی جمرات'' کے لئے جانا مشکل ہو جائے تو اس صورت میں نیابت جائز ہے، اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ غالب گمان یہ ہو کہ اگر ''رمی جمرات'' کے لئے نکلے گا تو واپس لوٹنا مشکل ہو جائیگا، محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں ہے، فقہاء لکھتے ہیں:۔

''مریض لا یستطیع الرمی أو توضع الحصاۃ فی کفہ لیرمی بہ''

ترجمہ: ایسا مریض جو نہ ''رمی'' کی استطاعت رکھتا ہو اور نہ خود سے رمی کے لئے ہتھیلی میں کنکری اٹھانے پر قادر ہو۔

غور طلب امور:

واقعہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں حجاج کی اتنی کثرت ہوگئی ہے اور ''رمی'' کی جگہ انتہائی محدود ہے اور نص شرعی سے ''رمی جمرات'' کے لئے جو وقت ہے وہ ناکافی ہے، اور اتنے محدود وقت میں ایک زبردست مجمع جہاں کئی لاکھ لوگ جمع ہوں، اس عمل کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ ''رمی جمرات'' کے وقت کی تحدید نص سے ثابت ہے، لیکن اس سلسلے میں احقر کی ایک رائے ہے کہ اگر نص معلول بالعلۃ ہو تو ''رمی جمرات'' کے وقت میں توسیع کی گنجائش ہونی چاہئے، تاکہ بہتر طریقے سے ''رمی جمرات'' کی ادائیگی ہوسکے ورنہ حکومت وقت کو چاہئے کہ ہر ملک سے اتنے ہی لوگوں کو حج کی اجازت دے جتنے میں آسانی سے یہ عمل ہو جائے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں جو لوگ غیر ملک کے رہتے ہیں ان کے لئے بھی حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، اگر کوئی شخص بغیر حکومت کی اجازت کے عمرہ یا حج کا احرام باندھ لے اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیا

جائے تو ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں ہوں گے۔ چنانچہ خانیہ میں ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضي في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أوالمرض أوالحبس أوالقيد سواء كان من المسلم أو الكافر أو غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعا وهذا قول أصحابنا كذا في البدائع.

محصر وہ ہے جس نے احرام باندھا ہو پھر وہ جب احرام کے پورا کرنے سے روک دیا گیا ہو چاہے یہ روکنا دشمن کی طرف سے ہو، مرض کی وجہ سے ہو یا قید کی وجہ سے ہو، مسلم کی طرف سے ہو، یا کافر کی طرف سے ہو، یا اس کے علاوہ احرام کے پورا کرنے سے حقیقتاً یا شرعاً کوئی مانع ہو، یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے اسی طرح بدائع میں بھی ہے۔ (خانیہ)

محصر کا احرام کب ختم ہوگا؟ اگر اس نے صرف حج کا یا صرف عمرہ کا ارادہ کیا ہے، تو قربانی کی قیمت دیکر حلال ہو جائے، اگر قران یعنی حج وعمرہ دونوں کی نیت کی ہے اور احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت دے، ایام نحر میں قربانی ضروری نہیں ہے، بعد میں بھی قربانی کر سکتا ہے۔ جب یہ وقت مقرر گزر جائے تو احرام کھول دے سر منڈوانا ضروری نہیں مستحب ہے پھر اس پر آئندہ سال قضا واجب ہے، اگر صرف حج کا ارادہ کیا تھا تو حج کی قضا واجب ہے، اگر عمرہ کی نیت کی تھی تو عمرہ کی قضا اور اگر دونوں کی نیت کی تھی تو دونوں کی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے ''رمی'' ذبح اور ''حلق'' کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جو مفتی بہ ترتیب لازم ہے، اس کے ترک سے دم واجب ہو جاتا ہے، شامیؒ میں ہے۔

ويجب تقديم الرمي على الحلق للمفرد وغيره وتقديم الرمي على الذابح أو الذبح على الحلق بغير المفرد والحاصل إنما يجب الثلثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط.

تو رمی کا مقدم کرنا حلق پر مفرد اور غیر مفرد کے لئے واجب ہے رمی کا مقدم کرنا ذبح پر، اور ذبح کا حلق پر غیر مفرد کے لئے واجب ہے، خلاصہ کلام یہ کہ تینوں ''رمی'' پھر ذبح اور پھر حلق یہ واجب ہیں لیکن مفرد پر ذبح نہیں تو اس پر ترتیب واجب ہے رمی اور حلق کے درمیان۔

ترتیب کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کی تفصیلات:

ترتیب کے سلسلے میں ائمہ اربعہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے ترک پر دم لازم ہے لیکن ائمہ ثلاثہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اور مستحسن ہے، خود صاحبینؒ ترتیب کو سنت قرار دیتے ہیں۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ ''المغنی'' اور المدونہ میں تفصیل موجود ہے۔

غور طلب مسئلہ:

حقیقت یہ ہے کہ اگر ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا جائے تو دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کی بے پناہ کثرت، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری کی

نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے خصوصاً جو ضعیف و معذور ہوتے ہیں، خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہو گیا ہے، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالے کر دیتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں، اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں قربانی کا نظم کرنے والے کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں اس لئے بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے ان حالات میں اگر "رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے، تو احقر کی رائے ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ یہ ترتیب واجب نہیں ہے اس کے ترک پر دم لازم نہیں ہوتا ہے، فتوی دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ صاحبینؒ کا یہ قول بھی خود امام ابوحنیفہؒ ہی سے روایت کردہ ہے، اور خصوصاً ان حالات کو سامنے رکھتے ہوئے جو سوال میں درج ہیں صاحبینؒ ہی کے قول پر فتوی دینا زیادہ بہتر اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے۔ کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع کہا جائے گا۔

ضرورت مسئلہ اگرچہ معروف حج تمتع ہے، لیکن اس کے باوجود عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا بلکہ حج بدل میں جانے والے شخص "افراد" یعنی صرف حج کا احرام باندھے جس کی طرف سے حج کر رہا ہے اگر وہ قران کی اجازت دیدے تو قران کر سکتا ہے، لیکن دم قران (قربانی) کا خرچ خود برداشت کرنا ہے، کا تمتع کے بارے میں اختلاف ہے، ارجح و احوط یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو اجازت کے باوجود تمتع کا احرام نہیں باندھنا چاہئے سوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہو۔

(الف): کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کر سکتا ہے؟

حج بدل کرنے والے کو اگر آمر کی صریح اجازت مل جائے اور اس سے حج تمتع کرنے کو کہا ہو تو حج تمتع کر سکتا ہے، لیکن حج تمتع کرنا زیادہ بہتر نہیں ہے۔

البتہ فتاوی قاضی خان میں امام ابوبکر محمد بن فضل سے جو نقل کیا گیا ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے حج کی تینوں قسمیں افراد، قران، تمتع سب جائز ہیں بلکہ ان کی ہدایت یہ ہے کہ آمر کو چاہئے کہ مامور کو عام اجازت دیدے تاکہ اسکو عمل میں تنگی اور دشواری پیش نہ آئے، خانیہ میں ہے:

ویبغی للآمر إذا أمر غیرہ بان یحج عنہ فلینبغی أن یفوض الأمر إلی المامور فیقول حج عنی بھذا المال کیف شئت (فتاوی قاضی خان ۱/۳۰۷)

آمر کے لئے مناسب ہے کہ جب وہ کسی کو اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ اس معاملہ کو مامور کے سپرد کر دے تو وہ کہے کہ میری جانب سے اس مال کے ذریعہ جو حج کرنا چاہو۔

خلاصہ یہ کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے لیکن بہتر افراد ہی ہے۔

(ب): حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کر سکتا ہے؟

اگر آمر کی اجازت کے بغیر قران کرلے تو باتفاق فقہاء یہ حج آمر کا ادا نہیں ہوگا بلکہ مامور کا ہو جائے گا اور

مامور پر نفقہ حج کا ضمان عائد ہوگا۔

فلو أمر غيره بالإفراد فحج عنه الغائب قارنا أو متمتعا لم يقع عنه يضمن النفقة التى صرفت له (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۲۳)

اگر اس نے دوسرے کو حج افراد کا حکم دیا تو، اس نے حج قران کرلیا یا تمتع ادا کیا تو اس کی جانب سے ادا نہیں ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا جو کچھ خرچ کیا گیا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا گمان ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دے گا اس کے باوجود تمتع کرنا اس کے لئے بہتر نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم نہیں ہوگا، بلکہ حج بدل کرنے والے کے مال میں دم لازم ہوگا، لیکن اگر آمر دم تمتع بھی ادا کرنے کی اجازت دے دے خواہ یہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً تو اس صورت میں دم تمتع آمر کے مال سے ادا کیا جائے گا، البتہ بدون إذن الآمر کی شکل میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع ہر حال میں مامور کے ذمہ لازم آئے گا۔

والأصل فيه أن كل دم يجب على المأمور بالحج يكون على الحاج لأنه سببه وأما دم الإحصار فعلى المنيب لأن الإحصار لا اختيار للمأمور فيه (الفقہ علی المذاہب الاربعہ)

اس میں اصل یہ ہے کہ ہر دم جو مأمور پر حج میں واجب ہو تو وہ حج کرنے والے پر ہوگا اس لئے کہ وہ اس کا سبب بنا، بہر حال دم احصار وہ آمر پر لازم ہوگا اس لئے کہ احصار میں اس کا کچھ دخل نہیں ہے، یعنی مامور کا۔

(ھ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی طرف سے تمتع کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں حج بدل کرنے والے پر حج افراد ہی کرنا جائز ہے، صورت مسئلہ میں جو تفصیل ہے اس کے حل کی صورت یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر سے تمتع کی اجازت لے ورنہ پھر اس کے لئے تمتع کی گنجائش نہیں ہوگی، موجودہ دور میں چونکہ حج کے لئے آمد و رفت عام طور پر ہوائی جہاز ہی سے ہوتی ہے جس میں طویل عرصہ احرام کی پابندیوں کو برداشت نہیں کرنا پڑتا ہے اس لئے اس کو دشواری اور مشقت سمجھکر تمتع کی اجازت دینا مناسب نہیں ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش نہیں ہے، لیکن اگر آمر نے مرتے وقت یہ وصیت کردی ہو کہ حج تمتع ہی کیا جائے تو حج تمتع کی گنجائش ہے، اسی طرح حج محجوج عنہ کا وصی حج بدل کرنے والے کو اجازت دے دے تو پھر وہ تمتع کر سکتا ہے، بہر حال ان تمام صورتوں میں تمتع کے مقابلے میں حج افراد ہی کو فقہاء نے زیادہ بہتر قرار دیا ہے من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران اور تمتع دونوں جائز ہیں اور بعض فقہاء متاخرین نے اس کو اختیار بھی کیا ہے، مگر ملا علی قاریؒ اور حضرت گنگوہیؒ کا فتوی اس کے مخالف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں دیتے ہیں، لہذا اس صورت میں احتیاط لازم ہے جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے تمتع نہ کرے۔

غور طلب امور:

لیکن ان تمام تفصیلات اور حالات کو سامنے رکھتے ہوئے احقر کی رائے ہے کہ اگر حج بدل کرنے والے کو ضرورت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے خصوصاً جب حکومت کی طرف سے پابندیاں سخت ہوں اور حج اور عمرہ کرنے میں آدمی آزاد نہ ہو تو اس کے لئے تمتع کرنے کی بھی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اگر زیارت طواف سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے، جس کی وجہ سے وہ عورت طواف زیارت نہ کرسکی تو اس صورت میں ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرکے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے، جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کروانا وغیرہ اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اگرچہ وہ گنا ہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا، اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی، مگر اس پر ایک بدنہ لازم ہوگا اور اگر قربانی نہیں کی جاسکی اور وہ کسی بھی موقعہ پر طواف زیارت کا اعادہ کرلے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔

سوالوں کے جوابات:

(الف) اگر کوئی عورت طواف زیارت سے پہلے ناپاک ہو جائے، تو اس کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت درست نہیں ہے اگر جان بوجھ کر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلے تو وہ گنہگار ہوگی، لیکن اگر نہ جانتے ہوئے وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو وہ اس صورت میں بھی گنہگار ہوگی البتہ رکنیت ادا ہو جائیگی۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو شرعاً یہ معتبر ہو جائے گا، اور رکن بھی ادا ہو جائیگا، حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی وجہ سے وہ گنا ہگار ہوگی اس پر دم لازم ہوگا۔

(ج) اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا، تو اس صورت میں دم لازم ہونے کی وجہ سے بدنہ کا ذبح کرنا ضروری ہے بکرا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ اور حدود حرم میں ضروری ہے حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر ادا کرے تو درست نہیں ہوگا۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو کیا وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے، اس سلسلے میں تفصیلات حسب ذیل ہیں کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے شوہر کا انتقال ہو گیا تو اب وہ عمرہ وحج ادا نہیں کرسکتی، کیوں کہ عورت کے لئے محرم کا ہونا ضروری ہے اور اس مقام پر رات کا گزارنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ حج اور عمرہ کے لئے احرام باندھ چکی ہے، اور شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں وہ محصر کے حکم میں ہوگی اب وہ عمرہ وحج ادا نہیں کرسکتی۔

لیکن اگر عورت حدود حرم کے اندر کسی ایسی جگہ پر مقیم ہے، اور وہیں اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ عورت

اسی مقام پر عدت گزارے گی، اس صورت میں اس کے لئے گنجائش ہے کہ دن میں حج کے اعمال ادا کرے اور رات میں اس مقام پر عدت گزارے۔

وإذا أحرمت ولا زوج لها ومعها محرم فمات محرمها وإن أحرمت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فمات زوجها فإنها محصرة هكذا في البدائع.

اگر کسی عورت نے احرام باندھا اس کے ساتھ اس کا شوہر نہ تھا یا اس کے ساتھ محرم تھا لیکن محرم کا انتقال ہو گیا، یا اس کے ساتھ شوہر تھا لیکن وہ مر گیا تو وہ محصر ہو جائے گی اسی طرح بدائع میں ہے۔

۱۲۔ اگر حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی سات آٹھ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ پندرہ یوم سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم ہوگا، یا نہیں؟ جب کے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ شہر پھیلتے ہوئے منی کے آبادی کے متصل ہو گیا ہے، صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا مسافر ہی رہیگا مقیم نہیں ہوگا، کیوں کہ اب بھی مکہ اور منی کی آبادی متصل نہیں ہے بلکہ دونوں میں فاصلہ قائم ہے، احقر نے اس سلسلے میں کئی مستند علماء سے دریافت کیا ان کے ذریعہ معلوم ہوا کہ منی اور مکہ شہر میں اب بھی فاصلہ باقی ہے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر اپنا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے، کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتے ہیں۔ تو کیا اسکی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

جواب: صورت مسئولہ میں فقہ حنفی کی رو سے کسی حنفی کے لئے ایسے امام کی اقتداء جو وتر کی تینوں رکعات میں فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کے ساتھ فصل کے ساتھ ادا کرتے ہیں، درست نہیں ہے، کیوں کہ احناف کے یہاں تبرا نماز درست نہیں، تبرا ایک رکعت والی نماز کو کہتے ہیں، اور ایک رکعت والی کوئی نماز احناف کے یہاں مشروع نہیں۔

غور طلب مسئلہ:

لیکن اس سلسلے میں خاکسار کے نزدیک مناسب صورت معلوم یہ ہوتی ہے کہ امام کی اقتداء ہی میں وتر ادا کرے، تاکہ اجتماعیت اور مجمع کی رعایت ہو سکے، لیکن جب تنہاء ادا کرے تو اس صورت میں کافی انتشار اور بدنظمی پیدا ہوتی ہے، اس لئے اس صورت میں اسکی اجازت دی جانی چاہئے کہ وتر میں امام مسجد کی اقتداء کرے کیوں کہ رمضان المبارک میں وتر کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہی مستحب و مسنون ہے، لہذا اس سلسلہ میں تشدد اور بیجا سختی مناسب نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج و عمرہ کے مسائل کا حل

عبدالسلام ابوہریرہ سلفی

جامعہ سلفیہ۔ بنارس

۱۔ واضح ہو کہ جو لوگ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہوں، ان کے لئے احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہونا ضروری نہیں ہے۔

امام بخاری نے صحیح بخاری میں یہ باب باندھا ہے "**باب دخول الحرم و مكة بغير إحرام**" یعنی مکہ اور حرم میں بغیر احرام کے داخل ہونے کا باب۔

اس باب کے تحت امام بخاری نے دو حدیثوں کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "**عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل فقال إن ابن أخطل متعلق بأستار الكعبة فقال اقتلوه**" جس سال مکہ فتح ہوا، رسول اکرم ﷺ خود پہنے ہوئے مکہ میں داخل ہوئے، یعنی فتح مکہ کے موقع پر نبی آخر الزماں ﷺ بغیر احرام باندھے ہوئے مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے۔

نیز اسی باب کے ضمن میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر بھی موجود ہے کہ: "**ودخل ابن عمر حلالا وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة ولم يذكر للحطابين وغيرهم**" یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ بلا احرام باندھے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے اور سید المرسلین حضرت محمد ﷺ نے احرام کا حکم انہی لوگوں کو دیا جو حج اور عمرہ کے ارادے سے آئیں اور لکڑہاروں وغیرہ کیلئے ایسے حکم کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (صحیح بخاری ۱/۲۴۹)

اور صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة**" (متفق علیہ) اس حدیث اور اس معنی کی متعدد حدیثوں کا مفاد یہی ہے کہ جو حج و عمرہ کے ارادے سے مکہ معظمہ میں داخل ہوں انہی کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے۔

سید سابق "فقہ السنۃ" میں لکھتے ہیں: "**يجوز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة، سواء أكان دخوله لحاجة تتكرر كالحطاب والحشاش والسقاء والصياد وغيرهم أم لم تتكرر كالتاجر والزائر وغيرهما، سواء أكان آمنا أم خائفا**" (فقہ السنۃ ۵/۴۰ ادار البیان، کویت)۔

اور امام نووی شرح مسلم میں رقم طراز ہیں: "**في حديث الباب دليل لمن يقول بجواز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد نسكا سواء كان دخوله لحاجة تتكرر أم لم يتكرر**" (صحیح مسلم مع النووی ۱/۴۳۷، اور تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتح الباری ۴/۵۰، ۵۴، مرعاۃ المفاتیح بشرح مشکاۃ المصابیح ۲۴۲/۶-۲۴۶)۔

۲۔ سوال نمبر ۲ کا تعلق پہلی شق سے ہے، اس کی تفصیل جواب نمبر ۱، میں ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ مکہ والوں کے لئے حج تمتع اور قران کرنا درست نہیں، قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں ارشاد ربانی ہے:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجعتم تلک عشرة كاملة ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (سورہ بقرہ: ۱۹۶)۔

یعنی جو تم میں حج کے وقت تک عمرے سے فائدہ اٹھانا چاہے یعنی حج تمتع کرے تو جو قربانی میسر ہو کرے اور جس کو قربانی نہ ملے وہ ایام حج میں تین روزے رکھے اور سات روزے جب واپس ہو جائے یہ پورے دس دن ہوئے۔ یہ حکم اس شخص کے لئے ہے، جس کے اہل وعیال مکہ میں نہ رہتے ہوں یعنی یہ حکم آفاقیوں کے لئے (مکہ کے علاوہ والوں کے لئے) ہے نہ کہ مکہ میں مقیم اشخاص کے لئے۔

تفسیر فتح القدیر میں علامہ شوکانی اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں: "الإشارة بقوله "ذلک" قيل هي راجعة إلى التمتع، فتدل على أنه لا متعة لحاضرى المسجد الحرام كما يقول أبو حنيفة وأصحابه" (فتح القدیر للشوکانی ۱/۱۹۷) یعنی آیت میں مذکور "ذلک" کا مشار الیہ "تمتع" ہے جو کمی کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دلیل ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا کہنا ہے۔

تفسیر طبری میں حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، عطاء اور ربیع وغیرہ کے اقوال بہت ہی صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، ہم یہاں صرف حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کرتے ہیں، تفصیل کے لئے ہمارے محولہ مقامات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

إن ابن عباس كان يقول: يا أهل مكة إنه لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم، إنما يقطع أحدكم واديا أو قال يجعل بينه و بين الحرم واديا ثم يهل بعمرة" (تفسیر طبری ۱/۲۵۵، ۲۵۷)۔

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اس بارے میں فتوی حرمت کا ہے۔

تفسیر قرطبی میں ہے: "و ذلک إشارة إلى التمتع والقران للغريب عند أبي حنيفة وأصحابه، لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام عندهم و من فعل ذلک كان عليه دم جناية لا يأكل منه، لأنه ليس بدم تمتع" (تفسیر قرطبی ۲/۴۰۴)۔

اور اسی نوع کی بات صاحب تفسیر المنار نے مذکورہ آیت کے ضمن میں لکھی ہے (دیکھئے تفسیر المنار ۲/۲۲۳)۔

تفسیر ابن کثیر میں اہل حاضری المسجد الحرام کے لئے حج تمتع نہ کرنے پر اجماع مذکور ہے:

"بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به وأنه لا متعة لهم" (تفسیر ابن کثیر ۱/۳۰۷) یعنی اس پر تو اجماع ہے کہ حرم والے تمتع نہیں کر سکتے۔

حافظ ابن کثیر اپنی بات کو جاری رکھتے ہوئے امام شافعی کا عندیہ ابن جریر کے حوالہ سے لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

واختار ابن جرير في ذلک مذهب الشافعي أنهم أهل الحرم و من كان منه على

مسافة لا يقصر فيها الصلاة، لأن من كان كذلك يعد حاضراً لا مسافراً" (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۰۸)۔

یعنی امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اہل حرم اور جو اتنے فاصلے پر ہوں کہ وہاں کی لوگوں کے لئے نماز قصر کرنا جائز نہ ہوان سب کے لئے یہی حکم ہے، اس لئے کہ سب حاضر کہے جائیں گے، ان کے علاوہ مسافر۔

صحیح بخاری میں "باب قول الله عزو جل ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" کے تحت ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ منقول ہیں: "فإن الله أنزله في كتابه و سنة نبيه ﷺ وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالى ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/ ۴۳۶)۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اپنی کتاب میں اتارا اور اس کے پیغمبر نبی آخر الزماں ﷺ نے اس کو جاری کیا، اور مکہ والوں کے سوا اور لوگوں کے لئے یہ جائز رکھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے، جن کے گھر والے مسجد حرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔

سید سابق "فقہ السنہ" میں اس طویل حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وفي هذا الحديث دليل على أن أهل الحرم لا متعة لهم ولا قران وأنهم يحجون حجا مفردا ويعتمرون عمرة مفردة، وهذا مذهب ابن عباس وأبي حنيفة لقول الله تعالى "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" (فقہ السنہ ۵/ ۸۲)۔

عین الہدایہ میں ہے: "وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة"[۹] (عین الہدایہ ۱/ ۱۳۳۰) یعنی اہل مکہ کے واسطے تمتع اور قران نہیں ہے ان کے لئے صرف حج افراد خاص ہے۔ اور آگے چل کر صفحہ ۱۳۳۱ پر لکھتے ہیں: "ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران" اور جو میقات کے اندر رہتے ہوں وہ بمنزلہ مکی ہیں، ان کے واسطے تمتع اور قران نہیں ہے۔

اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مجاہد، عروہ، طاؤس، میمون اور امام زہری جیسے اجلہ تابعین کے آثار موجود ہیں جو اہل مکہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دال ہیں (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/ ۸۸، ۸۹)۔

۴۔ ہمارے لئے حل یہی ہے "ممن أراد الحج والعمرة" اس کی تفصیل جواب (نمبر۔۱) میں ملاحظہ فرمائیں۔

۵۔ ذخیرہ کتب حدیث میں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج کیا جس کو حجۃ الوداع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور اس میں تقریباً ایک لاکھ صحابہ کرام کا جم غفیر بھی موجود تھا، لیکن اتنی بڑی جمعیت کے باوجود نہ تو کسی صحابی نے مزید عمرہ کیا اور نہ ہی آپ ﷺ نے اس کا حکم دیا، اگر مزید عمرہ کرنا مسنون و مستحب اور افضل ہوتا تو ترک مزید عمرہ پر سب متفق و متحد نہ ہوتے، اور نہ ہی کسی بھی حدیث یا نص صریح سے مزید عمرے کا ثبوت ملتا ہے۔ ہاں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ سفر واحد میں دو عمرہ کیا یعنی پہلا والا عمرہ

حیض آنے کی بناء پر باطل ہوگیا تھا اس لئے رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کے ساتھ مقام تنعیم بھیج کر دوبارہ عمرہ کرنے کا حکم دیا۔

علامہ ابن قدامہ "المغنی" میں لکھتے ہیں: "وقد اعتمر النبی ﷺ أربع عمر فی أربع سفرات لم یزد فی کل سفرة علی عمرة واحدة ولأحد ممن معه، ولم یبلغنا أن أحدا منهم جمع بین عمرتین فی سفر واحد معه إلا عائشة حین حاضت فأعمرها من التنعیم، لأنها اعتقدت أن عمرة قرانها بطلت، ولهذا قالت یا رسول الله یرجع الناس بحج و عمرة وأرجع أنا بحجة فأعمرها لذلک، ولو کان فی هذا فضل لما اتفقوا علی ترکه (مغنی ۳/۲۲۶، ۲۲۷)۔

لیکن صحابہ کرام اور تابعین عظام اور جمہور علماء کے آثار واقوال تکرار عمرہ یعنی مزید عمرہ کے استحباب پر دال ہیں، المغنی لابن قدامہ میں ہے: ولا بأس أن یعتمر فی السنة مرارا، روی ذلک عن علی وابن عمر وابن عباس وأنس و عائشة وعطاء و طاؤس و عکرمة والشافعی (مغنی ۳/۲۲۶)۔

اور شرح مہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں: "فی مذاهبهم فی تکرار العمرة فی السنة، مذهبنا أنه لا یکره ذلک بل یستحب، وبه قال أبو حنیفة وأحمد و جمهور العلماء ومن السلف والخلف" اھ (کتاب المجموع شرح المہذب ۷/۱۲۴، ۱۲۵)۔

اور حافظ ابن حزم نے "المحلی" میں اکثار عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہوئے عدم جواز کے قائلین پر بلیغ انداز میں تردید کی ہے، لکھتے ہیں:

والحج لا یجوز إلا مرة فی السنة وأما العمرة فنحب الإکثار منها لما ذکرنا من فضلها.........واحتج من کره ذلک بأن رسول الله ﷺ لم یعتمر فی عام إلا مرة واحدة قلنا: لا حجة فی هذا لأنه إنما یکره ما حض علی ترکه وهو علیه السلام لم یحج مذ هاجر إلا حجة واحدة، ولا اعتمر مذ هاجر إلا ثلاث عمر فیلزمکم أن تکرهوا الحج إلا مرة فی العمر وأن تکرهوا العمرة إلا ثلاث مرات فی الدهر، وهذا خلاف قولکم و قد صح أنه کان علیه السلام یترک العمل وهو یحب أن یعمل به مخافة أن یشق علی أمته أو أن یفرض علیهم (محلی لابن حزم ۷/۶۸، ۶۹)۔

اس عبارت کا مفاد یہ ہے کہ نبی آخرالزماں ﷺ کا کوئی کام کرنا یا نہ کرنا ہی جواز یا عدم جواز کی دلیل ہے تو رسول اکرم ﷺ نے ہجرت کے بعد ایک حج اور تین عمرے کئے، پس ایک حج اور تین عمرہ سے زائد کرنا کسی بھی شخص کے لئے پوری زندگی میں جائز نہیں، لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کام کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہوئے بھی ترک کر دیا محض اس خوف سے کہ یہ امر میری امت کے لئے دشوار اور مشکل بن جائے یا ان کے لئے فرض یا واجب قرار دے دیا جائے۔

اور صاحب "مرعاۃ" شیخ الحدیث علامہ عبید اللہ مبارکپوریؒ بغیر کسی پہلو کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "قلت: قد ذهب إلی جواز تکرار العمرة واستحباب الإکثار منها الشافعی وأبو حنیفة

وكرهه مالك إلا مرة في سنة واحمد في دون عشرة أيام كما تقدم في كلام ابن قدامة، ويؤيده ما أخرجه الشافعي عن أنسؓ أنه كان إذا حمم راسه خرج فاعتمر (مرعاۃ المفاتیح ۶/۱۹۸)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ آدمی کی اپنی صوابدید پر ہے چاہے تو مزید عمرہ کرے یا نہ کرے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شفاء الغرام ۱/۱۷۹،۱۸۰، الایضاح رص ۴۲۱، القری لقاصد أم القری ر۲۹۷،۲۹۸، زاد المعاد ۲/۹۲-۹۵، فقہ السنۃ ۵/۲۴۴، نیل الأوطار للشوکانی ۵/۷، المسلک المتقسط رص ۳۸، فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۴۵،۲۶۸،۲۷۱، الدراری شرح الدرالبہیہ ۱/۱۰۷، حجۃ النبی ﷺ للعلامۃ احمد عبدالغفور عطار ۳۶۸،۳۶۹)۔

۲۔ رمی جمرات میں کسی غیر معذور شخص کی (یعنی محض آرام پسندی وکسل پسندی وسستی اور تکاسلی برتنے والے شخص کی) نیابت درست اور جائز نہیں ہے بلکہ صرف معذور اور مریض ہی کی نیابت ہوسکتی ہے۔

کتاب المجموع شرح المہذب میں یہ عبارت منقول ہے:

من عجز عن الرمي بنفسه لمرض مأيوس أو غير مأيوس، جاز أن يستنيب من يرمي عنه لأن وقته مضيق (مجموع ۸/۱۷۵)۔

اور علامہ ابن قدامہ ''مغنی'' میں لکھتے ہیں: "إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه" (مغنی لابن قدامہ ۳/۴۹۰) یعنی چاہے کوئی مرد ہو یا عورت عمل رمی میں اس کی نیابت اسی صورت میں درست ہوسکتی ہے جبکہ وہ مریض ہو یا محبوس ہو یا معذور ہو۔

اور معذوروں کی جانب سے رمی جمار کرنے کے متعلق سنن ابن ماجہ میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے:

''عن جابرؓ قال: حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان، فلبينا عن الصبيان و رمينا عنهم'' (سنن ابن ماجہ ۲/۱۰۱۰، حدیث ر۳۰۳۸، کتاب المناسک، باب الرمی عن الصبیان، مکتبہ علمیہ بیروت)۔

راوی حدیث حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کی معیت میں حج کیا اور ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے بھی تھے، پس ہم نے بچوں کی جانب سے تلبیہ پکارا اور رمی جمار کیا۔

اور عالم عرب کے مفتی اعظم علامہ شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز اپنی کتاب ''التحقیق والإیضاح'' میں لکھتے ہیں:

"ويجوز للعاجز عن الرمي لمرض أو كبرسن أو حمل أن يوكل من يرمي عنه لقول الله تعالى " فاتقوا الله ما استطعتم"هؤلاء لا يستطيعون مزاحمة الناس عند الجمرات و زمن الرمي يفوت ولا يشرع قضاؤه فجاز لهم أن يؤكلوا بخلاف غيره من المناسک (التحقیق والایضاح لکثیر من مسائل الحج والعمرۃ علی ضوء الکتاب والسنۃ ۶۵-۶۶)۔

یعنی بیمار یا بڑھاپے یا حمل کے سبب اگر رمی سے عاجز ہوں تو انہیں دوسروں کو رمی کے لئے اپنا وکیل بنانا جائز ہے، کیونکہ ارشادالٰہی ہے "اللہ سے ڈرو اپنی استطاعت کے مطابق" اور ان کا لوگوں کے ہجوم میں جمرات تک پہونچنا اور کنکریاں مارنا ممکن ہی نہیں، اور رمی کا ایک خاص وقت ہے اور اس کی قضاء بھی نہیں، پس ایسی صورت میں اس قسم کے افراد کے لئے کسی کو یہ کام سونپنا درست ہوا برخلاف دوسرے اعمال حج کے۔

آدمی کی اپنی صوابدید پر ہے کہ خلوص دل سے یہ فیصلہ کرلے کہ حقیقۃً اور واقعۃً رمی جمار کی استطاعت نہیں یعنی ہم اس پر قادر نہیں، شریعت میں اس کی کوئی حد متعین نہیں کی گئی ہے۔

محض ازدحام اور بھیڑ کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں ہے کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر نبی آخر الزماں ﷺ کی معیت میں تقریباً ایک لاکھ سے زائد حجاج کرام موجود تھے، تو کیا ازدحام اور بھیڑ نہیں تھی؟ اس لئے یہ حکم صرف معذوروں ہی کے لئے ہے۔

۷۔ غیر ملکی حضرات جو سعودی عرب میں مقیم ہوں حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا جب ضروری ہے جیسا کہ استفتاء سے ظاہر وعیاں ہے تو بلا اجازت حکومت سعودیہ حج وعمرہ کا احرام باندھ لینا اپنے آپ پر ظلم کرنے کے مترادف ہے، سعودی عربیہ میں مقیم غیر ملکی لوگوں کو چاہئے کہ حکومت سے اجازت ومنظوری لینے کے بعد ہی حج وعمرہ کا احرام باندھیں۔

اس کے بعد واضح ہو کہ حکومت سعودیہ کی اجازت طلبی کے بغیر احرام باندھ لیا اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیا گیا یعنی جب احرام باندھ چکا ہے تو محصر کے حکم میں ہے، فقہ السنہ میں سید سابق رقم طراز ہیں:

وذهب أكثر العلماء منهم الأحناف وأحمد إلى أن الإحصار يكون من كل حابس يحبس الحاج عن البيت من عدو أو مرض يزيد بالانتقال أو الحركة، أو خوف، أو ضياع النفقة، أو موت محرم الزوجة في الطريق، وغير ذلك من الأعذار المانعة، حتى أفتى ابن مسعود رجلا لدغ بأنه محصر واستدلوا بعموم قوله تعالى "فإن أحصرتم" وإن سبب نزول الآية إحصار النبي ﷺ بالعدو، فإن العام لا يقصر على سببه، وهذا أقوى من غيره من المذاهب (فقہ السنۃ ۲۶۰/۵)۔

احرام ختم کرنے کی صورت یہ ہے، صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے:

"عن ابن عباسؓ إنما البدل على من نقض حجه بالتلذذ، فأما من حبسه عذر أو غير ذلك فإنه يحل ولا يرجع وإن كان معه هدى وهو محصر نحره إن كان لا يستطيع أن يبعث وإن استطاع أن يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله (صحیح بخاری ۲۴۳/۱، باب من قال لیس علی المحصر بدل)۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ قضا اس پر لازم ہے جو عورت سے صحبت کرکے اپنا حج توڑ لے، لیکن جس کو کوئی عذر ہو جائے، دشمن روکے یا کچھ اور۔ تو وہ احرام کھول ڈالے اور قضا نہ کرے، اور اگر اس کے ساتھ قربانی ہو اور اس کو حرم میں نہ بھیج سکے تو وہیں نحر کردے، اور اگر حرم تک بھیج سکتا ہے تو جب تک قربانی وہاں نہ پہونچ جائے احرام نہیں کھول سکتا۔

اور امام مالک وغیرہ کا کہنا ہے کہ جب حج کرنے والا محصر ہو گیا تو جہاں کہیں چاہے قربانی کر دے اور سر منڈ والے، اس پر قضا لازم نہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب نے نحر کیا اور وہیں سر مونڈ وایا، اور اس میں سے کسی کو قضا کا حکم نہیں دیا۔

اور اگر احرام کے وقت "اللهم محلي حيث حبستني" کی شرط لگا رکھی ہے تو اس پر نہ دم ہے اور نہ ہی روزہ ہے۔ جیسا کہ سید سابق نے حدیث ضباعہ بنت زبیر کے ضمن میں یہ صراحت کی ہے: "إذا اشترطه في إحرامه فله أن يتحلل وليس عليه دم ولا صوم" (فقہ السنہ ۲۶۳/۵)۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری مع الفتح ۴/۲-۸، صحیح مسلم مع النووی ۱/۳۸۵)۔

۸۔ جس مسئلے میں ارشادات نبویہ کتب حدیث میں صراحت کے ساتھ منقول ہوں اس امر اور معاملہ میں حدیث نبوی ہی کو اپنانا چاہئے، ائمہ کے مسالک اور اقوال الرجال کے پیچھے نہیں پڑنا چاہئے۔

دسویں ذی الحجہ یوم النحر کو متمتع اور قارن کے لئے افضل یہ ہے کہ حاجی پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر جانور ذبح کرے، پھر حلق یا تقصیر کروائے، لیکن اگر ترتیب میں فرق آ جائے تب بھی کوئی مضائقہ وقباحت اور حرج کی بات نہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

صحیح مسلم میں امام مسلم نے یہ باب باندھا ہے "باب جواز تقديم الذبح على الرمي والحلق على الذبح وعلى الرمي و تقديم الطواف عليها كلها" یعنی رمی، قربانی اور حلق کی تقدیم وتاخیر کرنے کے جواز کا باب۔ اس باب کے ضمن میں کئی حدیثیں لائے ہیں لیکن ہم صرف ایک ہی حدیث پر اکتفا کرتے ہیں، تفصیل کے لئے ہماری محولہ کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں: "عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال لا حرج"۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے قربانی، حلق اور رمی میں تقدیم وتاخیر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری مع الفتح ۴۴۵/۳، صحیح مسلم مع النووی ۱/۴۲۱، نیل الأوطار للشوکانی ۱۵۲/۵، ۱۵۵، التحقیق والایضاح لکثیر من مسائل الحج والعمرۃ للشیخ ابن باز رص ۶۲)۔

۹۔ شریعت میں عرف کا اعتبار ہے جب شرط نہیں لگائی گئی ہے تو حج تمتع کر سکتا ہے۔

(الف) آمر کو خود متعین کرنا چاہئے۔

(ب) عرف عام کی بنیاد پر کر سکتا ہے اور افضل بھی حج تمتع کرنا ہے۔

(ج) حج بدل کرانے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہدایت کرے۔

(د) سب آمر کے ذمہ ہے یعنی تمام کا تمام خرچہ۔

(ھ) آمر نے اجازت نہیں دی ہے تو مشکل کو جھیلے، دوسری بات یہ کہ آمر کو حج بدل کرانے والے پر احسان کرتے ہوئے سہولت اور نرمی ہی کے پہلو کو اپنانا چاہئے۔

(و) افضل ہونے کی وجہ سے تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اس قسم کی حائضہ ونفساء عورتوں کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ جب حیض وغیرہ آنے کا خطرہ ہوتو دوا یا انجکشن حفظ ماتقدم کے طور پر استعمال کرلیں۔

دوسری بات یہ کہ اس قسم کی عورتوں کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر پاکی کا انتظار کرنا یا اپنے وطن واپس آ کر دوبارہ پھر طواف زیارت کے لئے جانا بہت ہی دشوار، مشکل اور نا قابل عمل فعل ہے،اس لئے ایسی عورتوں کا طواف افاضہ کرلینا ہی صحیح اور درست ہے۔

حافظ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیمؒ وغیرہ نے بہت ہی صراحت کے ساتھ جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے، شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"ومن المعلوم أن الصلوات هي أكبر الواجبات على الإطلاق و تجب في اليوم والليلة خمس مرات، وأجمع العلماء على اشتراط الطهارة لها و تباح بل تجب للحاجة لعادم الطهورين فيصلي بغير وضوء ولا تيمم ويصلي إلى غير القبلة للضرورة ويصلي العريان عند عدم ما يستر به عورته ونحو ذلک مما أجمع العلماء على جواز فعله للضرورة و طواف الحائض اولى بالجواز من هذا كله (القول بجواز طواف الحائض لشیخ الاسلام ابن تیمیہ،ص ۴۵)۔

اور صفحہ ۵۵ پر خلاصہ کلام اور اپنا فیصلہ لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" والحاصل أن القول بأن هذه المرأة العاجزة عن الطهر ترجع محرمة، أو تكون كالمحصر، أو يسقط عنه الطواف الفرض أو الحج كله أو تلزم بالتخلف عن رفقتها والجلوس بمكة حتى تطهر وتطوف كل هذه الأقوال مخالفه لأصول الشرع مع أنني لم أعلم إماما من الائمة صرح بشيء منها في هذه الصورة" (القول بجواز طواف الحائض،ص ۵۵)

حافظ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کی عبارت کا مفاد یہ ہے کہ نماز جیسی اہم، مہتم بالشان اور عظیم ترین عبادت معذور و مجبور قسم کے لوگ بغیر وضو، بغیر تیمم اور برہنگی و ننگے ہونے کی حالت میں ادا کر سکتے ہیں، یعنی مجبوری ومعذوری کی بناء پر تمام علماء اسلام نے اس کے جواز کا حکم دیا ہے، تو اسی طریقے سے حائضہ اور نفساء عورت بھی طواف افاضہ بحالت مجبوری کر سکتی ہے، اس کے جواز میں کسی قسم کا شبہ نہیں بلکہ یہ مسئلہ جواز کا زیادہ مستحق وحقدار ہے۔(تفصیل کے لئے "اعلام لابن قیمؒ" ملاحظہ فرمائیں)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوگیا، ایسی عورت بصورت مجبوری حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے، کیونکہ اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ عورت کو مستقر ہی میں عدت گزارنی ہے، دوسری بات یہ کہ وطن آنے کے لئے ذو محرم بھی ہونا چاہئے، تو اس صورت میں اگر عورت کسی محرم کی معیت میں گھر واپس آسکتی ہے تو لوٹ آنا ہی اولی اور افضل ہے، ورنہ کارواں اور قافلہ کے ساتھ حج وعمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہی واپس آ کر عدت گذارے۔

علامہ ابن قدامہ ''المغنی'' میں لکھتے ہیں: ''قال الإمام أحمد: وإذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها'' (مغنی ۳/۱۴۱/۲)۔

امام السنۃ امام احمد بن حنبلؒ کا فتوی اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب عورت رخصت سفر باندھ چکی اور سفر حج و عمرہ میں نکل چکی اور اسی حالت سفر میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو اگر وہ ابھی گھر سے قریب ہی ہے تو لوٹ آئے ورنہ اپنے سفر کو جاری وساری رکھے اور حج وعمرہ کرے۔

اور ''مواہب الجلیل'' میں یہ عبارت ہے: قال المالكية: إذا خرجت مع زوجها لحج الفريضة فمات أو طلقها في ثلاثة أيام أو نحوها إنها ترجع إذا وجدت ثقة ذا محرم أو ناسا لأباس بهم، وإن بعدت أو كانت أحرمت أو أحرمت بعد الطلاق أو الموت، وسواء أحرمت بفرض أو نفل أو لم تجد رفقة ترجع معهم فإنها تمضي (مواہب الجلیل ۲/۵۲۶)۔

۱۲۔ آبادی الگ الگ ہی مانی جائے گی گرچہ متصل ہو جائے، جب حج پر جا رہا ہے تو محض حاجی ہونے کی بناء پر قصر کرے گا، خواہ مکی ہو یا غیر مکی۔

۱۳۔ ہر وہ انسان جو اپنے آپ کو شریعت مطہرہ اور ملت بیضاء کا پابند اور اس کے نافذ وصادر کیے ہوئے احکام کے مطابق عمل کرنے کا دعویدار ہو، اس کو ہر وقت ہر جگہ (خواہ بلاد عرب میں ہو یا کہیں بھی) اور زندگی کے ہر موڑ پر کتاب وسنت یعنی قانون الہیہ اور فرمان نبویہ ہی کو اپنانا چاہئے، اور نصوص شرعیہ کے مقابلے میں اپنے مذہب ومسلک اور امام وپیر اور بزرگ کی رعایت اور ان کا پاس ولحاظ کئے بغیر کتاب وسنت پر عمل پیرا ہونا چاہئے۔

اس کے بعد واضح ہو کہ بہت ساری احادیث صحیحہ کے مجموعہ سے تین رکعت وتر پڑھنے کی دو صورتیں مستفاد ہوتی ہیں:

پہلی صورت: دو رکعت پر قعدہ کر کے سلام پھیر دیا جائے اور دوسرے تحریمہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کر کے سلام پھیر دیا جائے۔

صحیح بخاری میں ہے: ''صلاة الليل مثنى مثنى فإذا أردت أن تنصرف فاركع ركعة توتر لك ما صليت'' (صحیح بخاری مع فتح الباری ۲/۴۷۸) یعنی رات کی نماز دو دو رکعت پڑھی جائے پھر جب اس نماز کا سلسلہ ختم کرنا چاہو تو ایک رکعت آخر میں پڑھ لو۔ یہ ایک رکعت آخر والی نماز تمہاری پڑھی ہوئی تمام سابقہ نمازوں کو وتر بنا دے گی۔

''صلاۃ اللیل مثنی مثنی'' کا مطلب یہ ہے کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیر دے، دریں صورت جو آدمی تین رکعت وتر پڑھنی چاہے وہ دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت پڑھے یعنی تین رکعت والی نماز وتر دو سلام اور دو قعدہ کے ساتھ پڑھی جائے۔

دوسری صورت: ایک سلام اور ایک ہی قعدہ سے تینوں رکعت پڑھے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:

"عن عائشة قالت كان النبی ﷺ یوتر بثلاث لا یقعد إلا فی آخرھن" (سنن بیہقی ۲۸/۳ ۲۷،واخرجہ الحاکم کمافی مرعاۃ المفاتیح بشرح مشکاۃ المصابیح ۲۷۴/۴)۔

یعنی رسول اکرم ﷺ تین رکعت وتر پڑھتے تو صرف آخری رکعت میں قعدہ کرتے ،اس کے پہلے دوسری رکعت میں قعدہ نہیں کرتے ،تا کہ نماز مغرب سے اس کی مشابہت نہ ہو کیونکہ تین رکعت وتر کو مغرب کی طرح پڑھنے سے خود ہمارے رسول اللہ ﷺ نے ممانعت کردی ہے(ملاحظہ ہو: مرعاۃ المفاتیح ۲۷۴/۴، ۲۷۵)

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل اوران کا شرعی حل

سید اسرار الحق سبیلی ،حیدرآباد

حج ایک اہم اسلامی فریضہ ہے، آج کے دور میں ذرائع حمل ونقل کی جتنی سہولت ہوگئی ہے، اتنے ہی لوگوں کی آمدورفت کی کثرت اور بھیڑ کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوگئے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ موجودہ حالات کے تناظر میں حج وعمرہ کے پیچیدہ مسائل کا جائزہ لیا جائے، اور قرآن وحدیث کی روشنی میں ان کا مناسب حل پیش کیا جائے، تاکہ حجاج کرام کا حج شریعت کے مطابق ہو، اور بہت حد تک انہیں تنگی وحرج سے بچایا جاسکے۔

میقات سے گذرنا:

حنفیہ کے نزدیک آفاقی کے لئے جو مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں، میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی کہتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها (الميقات) على قصد دخول مكة، عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا (ہدایہ مع فتح القدیر ۲؍۴۲۵۔۴۲۶ باب الإحرام)۔

آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے میقات پہونچے، تو اس پر احرام باندھنا ضروری ہے، خواہ اس کا ارادہ حج وعمرہ کا ہو یا نہ ہو۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر براہ راست مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ نہ ہو اور میقات کے بعد حدود حرم سے پہلے کسی شہر کا قصد کرے، تو میقات سے بغیر احرام باندھے گذرنا جائز ہے، اسی طرح مکہ میں داخل ہونے کے لئے اس کو احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔

الآفاقي إذا جاوز الميقات لا يريد دخول مكة وإنما أراد موضعا آخر وراء الميقات خارج الحرم، فله أن يدخلها بغير إحرام،... ثم إذا وصل ذلك المكان يدخل مكة بغير إحرام (الفتاوی التاتارخانیہ ۲؍۴۷۷، الفصل الرابع فی بیان مواقیت الإحرام)۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر حج وعمرہ مقصود نہ ہو تو احرام ضروری نہیں، فقہاء مالکیہ میں علامہ احمد دردیر لکھتے ہیں:

ولا دم عليه في تركه ولو صرورة، إن لم يقصده حال مجاوزته الميقات بدخوله مكة نسكا بحج أو عمرة بأن قصد بدخوله التجارة مثلا (الشرح الکبیر ۲؍۲۵ مع حاشیۃ الدسوقی)۔

احرام نہ باندھنے والے پر دم واجب نہیں، اگرچہ اس آدمی نے کبھی حج نہ کیا ہو، جبکہ میقات سے گذرتے وقت مکہ میں حج یا عمرہ کا ارادہ نہ کیا ہو، بلکہ تجارت وغیرہ کا ارادہ ہو۔

شوافع کے نزدیک بھی احرام باندھنا محض مستحب ہے، چنانچہ علامہ یحیی بن شرف نووی بیان کرتے ہیں:

من أراد دخول الحرم لحاجة لا تكور كالتجارة، والزيارة، وعيادة المريض، قد ذكرنا ان الأصح عندنا أنه يستحب له الإحرام، ولا يجب سواء قربت داره من الحرم أم بعدت، وبه قال ابن عمر (المجموع شرح المہذب ۷/۱۶)۔

جو کبھی کبھار ضرورت کی بنا پر حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے، جیسے تجارت، زیارت اور مریض کی عیادت وغیرہ، تو ہمارے یہاں صحیح تر مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے احرام باندھنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، خواہ حرم مکی سے اس کا گھر نزدیک ہو یا دور، سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اسی کے قائل ہیں۔

فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ لکھتے ہیں:

المكلف الذى يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال ابو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، وقال بعضهم لا يجب الإحرام عليه، وعن احمد ما يدل على ذلک (المغنی ۳/۱۷)

وہ مکلف شخص جو نہ تو جنگ اور نہ بار بار پیش آمدہ حاجت کی خاطر حرم میں داخل ہونا چاہتا ہو، اس کے لئے بغیر احرام میقات سے گزرنا جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور کچھ شوافع اسی کے قائل ہیں۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسے آدمی پر احرام واجب نہیں، امام احمد سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

علامہ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں یہ حدیث نقل کی ہے:

حدثنا أبو بكر قال: حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف بن سعيد بن جبير أن النبی ﷺ قال: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۵۲)۔

آپ ﷺ نے فرمایا سوائے محرم کے کوئی میقات سے نہ گزرے۔

امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں سیدنا عبداللہ بن عباس کا یہ عمل نقل کیا ہے۔

أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبى الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (مسند امام شافعی، مصنف ابن ابی شیبہ، بحوالہ فتح القدیر ۲/۴۲۶)۔

ابوشعثاء نے سیدنا ابن عباس کو دیکھا کہ جو بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھتا آپ اس کو لوٹا دیتے۔

اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ابن عباس کا یہ اثر نقل کیا ہے:

أخبرنا فضيل بن عياض عن أبى سليم عن عطاء عن ابن عباسؓ. قال: إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة، رجع إلى الوقت فأحرم، وإن خشى إن رجع إلى الوقت، فانه يحرم ويهريق لذلک دما (مسند اسحاق بن راہویہ بحوالہ: فتح القدیر ۲/۴۲۶)۔

سیدنا ابن عباس نے فرمایا جو شخص بغیر احرام میقات سے بڑھ گیا ہو اور مکہ پہونچ گیا ہو تو وہ میقات لوٹ آئے اور احرام باندھ لے۔ اگر میقات سے لوٹنے میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو وہیں احرام باندھ لے اور دم ادا کرلے۔

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: هذه مكة حرمها الله عز وجل يوم خلق السماوات والأرض، لم تحل لأحد قبلي ولأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار (سنن نسائی ۲۱۱/۵، باب قتل الحیۃ فی الحرم)۔

آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اس مکہ کو زمین وآسمان کی پیدائش کے دن سے حرام قرار دیا، مجھ سے پہلے اور نہ میرے بعد کسی کیلئے حلال قرار دیا گیا، البتہ صرف میرے لئے دن کے ایک پہر میں حلال قرار دیا گیا۔

جمہور کے دلائل:

عن جابر أن رسول الله ﷺ دخل مكة وقال قتيبة: دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (صحیح مسلم ۴۳۹/۱)۔

جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور آپ کے سر پر کالا عمامہ تھا، اور بغیر احرام کے تھے۔

عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه مغفر (مسلم ۴۳۹/۱)۔

سیدنا انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال مکہ میں داخل ہوئے اور آپ کے سر پر خود تھی۔

أن ابن عمر دخل مكة بغير إحرام: عبداللہ بن عمر بغیر احرام مکہ میں داخل ہوئے۔

دلائل کا جائزہ:

اگر احناف اور جمہور کے دلائل پر غور کیا جائے تو کئی اعتبار سے جمہور کے دلائل قابل ترجیح معلوم ہوتے ہیں:

حنفیہ جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میقات سے بغیر احرام گزرنے سے منع فرمایا ہے (لا يجاوز الوقت إلا بإحرام) اس حکم کو عام نہیں کہہ سکتے، کیونکہ میقات کے اندر رہنے والے اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، کسی حدیث میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ میقات سے باہر کے تمام لوگوں کیلئے احرام باندھ کر گزرنا ضروری ہے، اس لئے ایسی احادیث کو حج وعمرہ کرنے والوں کے حق میں مانا جاسکتا ہے، چنانچہ اس متفق علیہ روایت میں آپ نے میقات کی تحدید کرتے ہوئے حج وعمرہ کا ارادہ رکھنے والوں کی صراحت کی ہے:

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج أو العمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة. (بخاری ۲۰۷/۱)۔

سیدنا ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ، اہل شام کی جحفہ، اہل نجد کی قرن منازل، اور اہل یمن کی میقات یلملم مقرر کی اور فرمایا: ان لوگوں کی میقات ہے اور ان کی بھی جو دوسری جگہ سے

ان میقاتوں سے گزریں، جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں، اور میقات کے اندر رہنے والے جہاں سے چاہیں احرام باندھیں، اور اہل مکہ مکہ سے احرام باندھیں گے۔

علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی نے بھی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھنے والوں کے لئے احرام کو غیر واجب قرار دیا ہے:

وفی قوله: "ممن أراد الحج أو العمرة" ما يدل أنه لا يلزم الإحرام إلا من أراد دخول مكة لأحد النسكين، فلو لم يرد ذلك جاز له دخولها من غير إحرام (سبل السلام: ۲/ ۳۷۷)۔

۲۔ حرم مکی میں بار بار آنا جانا:

جو لوگ میقات کے اندر یا میقات کے باہر رہتے ہیں، اور ان کو بار بار تجارت، ملازمت وغیرہ کے لئے حرم مکی آنا جانا پڑتا ہے، ان کیلئے احرام باندھ کر میقات میں داخل ہونا اور بار بار عمرہ کرنا ضروری نہیں ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کو بغیر احرام کے حرم میں آنے کی اجازت دی ہے۔

انه رسول الله ﷺ رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام.

اس لئے کہ جس علت کی بنا پر اہل مکہ اور میقات کے اندر رہنے والوں کیلئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ضروری نہیں، وہ علت (حرج ومشقت) یہاں بھی پائی جاتی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ کی بیان کردہ علت پر غور کیا جائے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم، بخلاف ما إذا قصد أداء النسك، لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (الہدایہ مع الفتح ۲/ ۳۲۷)۔

جو لوگ میقات کے اندر ہوں، ان کے لئے ضرورت کی خاطر بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت ہے، اسلئے کہ ان کو اکثر مکہ جانا ہوتا ہے، ہر مرتبہ احرام کو واجب کرنے میں بہت تنگی ہے، گویا یہ اہل مکہ کی طرح ہیں، کہ ان کو ضرورت کے لئے مکہ سے نکلنا اور بغیر احرام داخل ہونا مباح ہے، لیکن جب وہ ادائیگی حج کا ارادہ کریں (تو احرام ضروری ہے) اس لئے کہ حج کبھی کبھی کیا جاتا ہے، اس میں کوئی تنگی کی بات نہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حرج ومشقت کی وجہ سے احرام باندھنا ضروری نہیں رہتا، صورت مسئولہ میں حرج بدرجہ اتم موجود ہے۔

علامہ نووی شافعی لکھتے ہیں:

فالحاصل أن المذهب أنه لا يجب الإحرام لدخول مكة على من دخل مكة لتجارة ونحوها مما لا يتكرر، ولا على من يدخل لمتكرر كالحطاب والبريد ونحوه (المجموع ۷/ ۱۲)۔

خلاصہ یہ کہ جو لوگ کبھی کبھار تجارت وغیرہ کے لئے مکہ میں داخل ہوں یا بار بار داخل ہوں، جیسے لکڑہارا اور ڈاک رساں وغیرہ، ان کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں۔

اور علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

من يدخلها لقتل مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب و ناقل الميرة والفيح، ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله و خروجه إليها، فهؤلاء لا إحرام عليهم (المغنی ۱۱۶/۳)۔

مکہ میں جو مباح قتل، خوف یا بار بار کی ضرورت کی وجہ سے داخل ہو، جیسے گھاس بیچنے والا، لکڑہارا اور سامان پھیری کرنے والا وغیرہ، اور جس کا سامان مکہ میں ہو، جس کی وجہ سے بار بار مکہ میں جانا ہو، تو ایسے لوگوں کے لئے احرام ضروری نہیں۔

فی زمانہ بڑھتے ہوئے تجارتی روابط اور تیز رفتار ذرائع مواصلات کی وجہ سے ہر بار مکہ آنے والوں کو احرام وعمرہ کا مکلف قرار دینا سخت حرج ومشقت کا باعث ہے، اس لئے ائمہ ثلاثہ کی رائے پر عمل کرنا مناسب نظر آتا ہے۔

۳۔ اہل مکہ کا حج تمتع یا قران:

اہل مکہ اور جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے حج تمتع اور قران کرنے کی گنجائش ہے، لیکن مکروہ ہے۔

والمكي و من في حكمه يفرد فقط، ولو قرن أو تمتع جاز وأساء (الدر المختار ۵۶۷/۳، العنایہ مع الفتح ۱۱/۳)۔

مکہ والے اور جو ان کے حکم میں ہیں، صرف حج افراد کریں گے، اگر انہوں نے حج قران یا تمتع کیا تو جائز ہے، لیکن گناہ ہے۔

۴۔ اہل مکہ کے قارن پر دم کا وجوب:

یہاں دو مسئلے توجہ طلب ہیں: اول یہ کہ مکہ اور اس کے اطراف رہنے والے اگر حج تمتع یا قران کرلیں، تو ان پر دم واجب ہوگا یا نہیں؟ دوسری بات یہ کہ مکہ اور میقات کے اندر رہنے والے لوگ اگر حج کے مہینوں میں میقات سے باہر گئے، تو کیا ان کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے گزرنا ضروری ہوگا؟

حنفیہ کے نزدیک اہل مکہ اور میقات کے اندر رہنے والے متمتع اور قارن پر دم واجب ہوگا، چنانچہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج ، فان كان من نيته الحج من عامه، فإنه يكون آثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر (البحر الرائق ۳۹۳/۲)۔

خلاصہ یہ کہ جب مکہ میں رہنے والا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، تو اگر اسی سال اس کا ارادہ حج کا ہو تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے تمتع کو متعین کر دیا، جس سے اہل مکہ کو روکا گیا ہے، چنانچہ اگر اس نے اسی سال حج کیا، تو دم جنایت لازم ہوگا نہ کہ دم شکر۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دم واجب نہیں، چنانچہ مالکیہ کا مذہب منقول ہے:

قال ابن القاسم وقال مالک: فمن تمتع من أهل مكة فى أشهر الحج أو قرن فلا هدى عليه (المدونۃ الکبریٰ ۱/۳۰۰)۔

ابن قاسم کہتے ہیں: امام مالک نے فرمایا اہل مکہ کے جو لوگ حج کے مہینوں میں تمتع کریں یا قران کریں تو ان پر ہدی واجب نہیں۔

فقہ شافعی کے اہم ترجمان علامہ نووی لکھتے ہیں:

إذا خرج المكي إلى بعض الآفاق لحاجة، ثم عادو احرم بالعمرة منه أو من ميقات و حج من عامه فلا دم عليه (المجموع ۷/۱۸۳)۔

مکہ کا رہنے والا جب کسی کام سے باہر گیا، پھر لوٹتے وقت وہاں سے یا میقات سے احرام باندھ لیا، اور اسی سال حج کیا، تو ہمارے نزدیک اس پر دم واجب نہیں۔

اور فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ومن شرط وجوب الدم عليه (المتمتع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام فى جمهور العلماء (المغنی ۳/۲۴۳)۔

متمتع پر دم واجب ہونے کے لئے جمہور علماء کے نزدیک شرط ہے کہ وہ مسجد حرام کے قریب رہنے والا نہ ہو۔

دلائل پر نظر:

حنفیہ کے استدلال کے مطابق "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" کا تعلق تمتع اور قران سے ہے، شریعت نے آسانی کی خاطر تمتع اور قران کی اجازت دی ہے، اور اس آسانی کی ضرورت صرف آفاقی کو ہے، اہل مکہ کو نزدیکی کی وجہ سے پہلے ہی سے آسانی حاصل ہے، لہذا تمتع یا قران کی ممانعت کے باوجود ان کو حج تمتع یا حج قران کرنے کی وجہ سے بہ طور جنایت دم دینا پڑے گا (دیکھئے: البحر الرائق ۳/۳۹۳، ہدایہ ۲/۱۳، العنایہ ۲/۱۳)۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اہل مکہ و غیر اہل مکہ سب کے لئے جائز ہے، کیونکہ زمانہ جاہلیت میں لوگ حج کے مہینہ میں عمرہ کرنے کو حرام سمجھتے تھے، تو قرآن پاک نے " فمن تمتع بالعمرة إلى الحج" کہہ کر تمتع اور قران کی اجازت دی، اور تمتع و قران کرنے والوں کے قربانی یا روزہ کو واجب قرار دیا، اور "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" سے اہل مکہ اور ان کے اطراف کے لوگوں کو قربانی یا روزہ سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (دیکھئے: المغنی ۳/۲۴۵)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل مکہ اگر کسی ضرورت سے حج کے مہینوں میں میقات سے باہر گئے اور اسی سال ان کو حج کرنے کا ارادہ ہے، لیکن ابھی حج کا وقت آنے میں بہت دیر ہے، ایسی صورت میں ان کو احرام باندھ کر میقات سے گزرنے کا پابند کرنا، جبکہ بار بار ان کو میقات سے باہر جانے کی ضرورت پڑتی ہے، بہت دشواری اور تنگی کی بات ہوگی، فقہاء احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر حج کے ارادہ سے مکہ میں داخل ہو رہا ہو تو احرام باندھنا ضروری ہوگا، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اگر فی الحال حج کا ارادہ ہو، تب تو احرام باندھنا ضروری ہوگا، لیکن اگر کچھ دنوں بعد حج کا ارادہ ہو تو احرام ضروری نہ ہو، جیسے میقات کے اندر رہنے والا اگر اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہو، لیکن ابھی کسی دوسرے کام سے حرم میں داخل ہو تو اس کے لئے بغیر احرام حرم میں داخل ہونا درست ہوگا، چنانچہ فقہاء کی عبارت پر غور فرمائیں:

وحل لأهل داخلها يعني لكل من وجد في داخل المواقيت دخول مكة غير محرم، مالم يرد نسكا للحرج كما لو جاوزها حطابو مكة (الدرالمختار ۳/۴۸۲_۴۸۳)۔

میقات کے اندر رہنے والے لوگوں کے لئے مکہ میں بغیر احرام تنگی کی وجہ سے جائز ہے، جب تک کہ حج کا ارادہ نہ کریں، جیسا کہ مکہ کے لکڑہاروں کو بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنے کی اجازت ہے۔

اور علامہ مرغینانی لکھتے ہیں:

ومن كان داخل الميقات، له أن يدخل مكة لحاجته...بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (الہدایہ: ۲/۲۲۷)۔

جو لوگ میقات کے اندر ہوں ان کے لئے کسی کام سے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے... لیکن جب حج کا ارادہ ہو تو جائز نہیں، اس لئے کہ یہ کبھی کبھار کیا جاتا ہے، اس وقت کوئی پریشانی کی بات نہیں۔

۵۔ تمتع کرنے والے آفاقی کا مزید عمرہ کرنا:

حج تمتع کرنے والے آفاقی شخص کو تمتع کا عمرہ کرنے کے بعد اور حج سے پہلے یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے پہلے تک مزید عمرے کرنے کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ متمتع پہلا عمرہ اور حلق یا قصر کرنے کے بعد حلال ہو جاتا ہے، حلال شخص کے لئے مزید عمرے کی گنجائش ہے، اور مزید یہ کہ وہ آفاقی بھی ہے، اس کو بار بار عمرہ کا موقع نہیں مل سکتا، بہت سے حاجی ایسے بھی ہوتے ہیں، جو ایام حج سے بہت پہلے حرام آجاتے ہیں، اور ۱۳ر ذی الحجہ کو ان کی فلائٹ ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار باب التمتع میں متمتع کے ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہونے کے ذیل میں لکھا ہے:

افاد أنه يفعل ما يفعل الحلال، فيطوف بالبيت ما بدا له، ويعتمر قبل الحج (رد المحتار ۳/۵۶۴)۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متمتع وہ کام کر سکتا ہے جو حلال (غیر محرم) شخص کرتا ہے، چنانچہ وہ جتنا چاہے طواف کرے، اور حج سے پہلے عمرہ کرے۔

اور علامہ داؤد بن یوسف لکھتے ہیں:

لا بأس بالعمرة في السنة كلها ما خلا خمسة يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق (فتاوی غیاثیہ/۵۸)۔

پانچ دن: یوم الاضحیٰ اور ایام التشریق کے سوا پورے سال عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

۶۔رمی جمرات کی نیابت:

جمرات پر کنکری خود سے مارنے کے بجائے دوسرے کو نائب بنانا درست ہے، لیکن نائب بنانا اسی وقت درست ہوگا، جبکہ کوئی عذر ہو، مثلاً کنکری مارنے والا بیمار ہو، یا سن رسیدہ ہو، یا اگر کنکری مارنے میں لگ جانے سے طواف زیارت فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو، کمزور اور عورتوں کے لئے بھیڑ کی وجہ سے رمی کے لئے دوسرے کو نائب بنانا درست ہوگا، البتہ جو لوگ تندرست ہیں، ان کے لئے بغیر عذر دوسرے سے رمی کرانا درست نہیں ہوگا، چنانچہ علامہ علاؤ الدین کاسانی لکھتے ہیں:

سواء رمى بنفسه أو رمى لغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

چاہے خود رمی کرے، یا خود سے عاجز ہونے کی صورت میں دوسرے سے رمی کرائے۔

اور شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں:

لأنه فيما يعجز يستعين بغيره، وإن رمى عنه أجزاه، بمنزلة المغمى عليه، فإن النيابة تجرى في النسك كما في الذبح (المبسوط ۴/۶۹)۔

جو کام خود نہیں کیا جاسکتا، اس میں دوسرے سے مدد لی جاسکتی ہے، لہٰذا اگر دوسرے نے اس کی طرف سے رمی کردی، تو کافی ہوجائے گی، جیسے کوئی بے ہوش ہوجائے کیونکہ حج میں نیابت جائز ہے، جیسے ذبح میں جائز ہے۔

آج کل ذبح میں جتنی دشواری نہیں ہوتی، اتنی دشواری رمی میں ہوتی ہے اس لحاظ سے معمولی عذر کی بنا پر بھی نیابت جائز ہونی چاہئے، لیکن جن لوگوں کو کوئی عذر نہ ہو، محض جلدی اپنے گھر جانے کے لئے کسی کو نائب بنا کر منیٰ سے رخصت ہونا جائز نہیں ہوگا۔

۷۔حالت احرام میں گرفتاری:

جو لوگ بلا اجازت حج کا احرام باندھیں اور حکومت ان کو گرفتار کرلے، ایسے لوگ ''محصر'' کے حکم میں ہوں گے، چنانچہ علامہ عالم بن العلاء دہلوی لکھتے ہیں:

المحصر هو الممنوع عن الوصول الى بيت الله تعالى بعد الإهلال بحجة أو عمرة، وفي الخانية لمرض أو عدو كافر أو مسلم (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۵)۔

''محصر'' ایسا آدمی ہے، جس کو حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا ہو، فتاوی خانیہ میں ہے کہ مرض کی وجہ یا دشمن کی وجہ سے رکنے کی نوبت آئی ہو، خواہ دشمن کافر ہو یا مسلمان۔

ایسے محصر شخص کے لئے حالت احرام سے نکلنے کے لئے حرم ہدی بھیجنی پڑے گی، جب اس کو معلوم ہوجائے

کہ ہدی ذبح ہوگئی ہوگی تو احرام سے حلال ہو جائے، ایسے شخص پر حلق یا قصر ضروری نہیں، اگر کرلے تو بہتر ہے۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کی ترتیب:

حج تمتع اور قران کرنے والوں کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی جمار، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک سنت ہے:

ومن اخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند ابى حنيفة، وكذلك لو اخر الزيارة عنده، وقالا: لاشيء عليه، وكذلك الخلاف في تأخير الرمي و في تقديم نسك على نسك، كالحلق قبل الرمي و نحر القارن قبل الرمي والحلق (اللباب ۲۱۰/۱)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، چنانچہ علامہ شیخ محمد عرفہ الدسوقی لکھتے ہیں:

ترجمہ: پھر ذبح کے بعد حلق مستحب ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ترتیب مستحب ہے، اور حلق تو فی نفسہ واجب ہے، جاننا چاہئے کہ یوم النحر میں جو افعال کئے جاتے ہیں، اور وہ رمی، پھر ذبح اور پھر حلق ہیں، ان تینوں چیزوں کے درمیان ترتیب مقصود ہونے پر علماء کا اتفاق ہے، اور ذبح کے بعد حلق مستحب ہونے میں قارن اور مفرد کے درمیان کوئی فرق نہیں (حاشیہ دسوقی علی الشرح الکبیر ۴۶/۲)۔

اور علامہ نووی لکھتے ہیں:

وأما الأعمال المشروعة يوم النحر فهي أربعة: رمي جمرة العقبة، ثم ذبح الهدي، ثم الحلق، ثم الذهاب إلى مكة لطواف الإفاضة وهي على هذا الترتيب مستحبة، فلو خالف فقدم بعضها على بعض جاز وفاته الفضيلة (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ ۳۱۱)۔

دسویں ذی الحجہ کو جو کام کئے جاتے ہیں، وہ چار ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی، پھر ذبح، پھر حلق اور پھر مکہ جا کر طواف افاضہ کرنا، یہ اسی ترتیب کے ساتھ مستحب ہے، اور اگر اس کے خلاف کیا، اور کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں کردیا تو جائز ہے لیکن فضیلت حاصل نہیں ہوئی۔

اور ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وفي يوم النحر أربعة أشياء: الرمي، ثم النحر، ثم الحلق، ثم الطواف والسنة ترتيبها هكذا، فان النبي ﷺ رتبها كذلك (المغنی ۲۳۰/۳)۔

"عید الاضحیٰ کے دن چار کام ہیں: رمی، پھر قربانی، پھر حلق اور پھر طواف، یہ ترتیب اسی طور پر مسنون ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اسی ترتیب سے کیا ہے۔

آج کل حج میں جس قدر بھیڑ بھاڑ ہوتی ہے، اور ہر ایک کا مذبح تک پہونچنا آسان نہیں ہوتا، اس لحاظ سے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کو اختیار کرلینا چاہئے، اس وجہ سے بھی کہ صاحبین اور جمہور کا مسلک حدیث سے صراحۃً ثابت ہے، صاحب شریعت نے صاف طور پر تقدیم وتاخیر کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں کی ہے، چنانچہ بخاری

ومسلم وغیرہ کی روایت ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ أن رسول الله ﷺ : وقف في حجة الوداع، فجعلوا يسألونه، فقال رجل: لم أشعر، فحلقت قبل أن إذبح قال: إذبح، ولا حرج فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال ارم ولا حرج، فما يسئل يومئذ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج (بخاری ۲۳۳/۱)۔

۹۔حج بدل کے احکام:

ایک آدمی نے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا، اور اس نے حج افراد، تمتع یا قران کی صراحت نہیں کی، تو عرف کا لحاظ کرتے ہوئے اور "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" کے قاعدہ کے مطابق اس حج کو "حج تمتع" شمار کیا جاسکتا ہے، اس لئے آج کل پچانوے فیصد سے زائد لوگ حج تمتع کرتے ہیں، صاحب فتاوی تاتارخانیہ کی مذکورہ ذیل عبارت سے اس مسئلہ پر روشنی حاصل کی جاسکتی ہے:

ولو أمره بالحج مطلقا فحج المأمور ماشيا فهو مخالف، لأن مطلق الأمر بالحج فيما بين العباد ينصرف إلى ما فرض الله تعالى على عباده وذلك الحج راكبا (تاتارخانیہ ۵۴۶/۲)۔

اگر آمر نے مطلق حج کا حکم دیا، اور حج بدل کرنے والے نے پیدل حج کیا تو اس نے خلاف ورزی کی، اس لئے حج کا مطلق حکم لوگوں کے معاشرہ میں اس طرف محمول کیا جائے گا، جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے، وہ سواری کے ساتھ حج کرنا ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع (الدرالمختار ۳۲/۴)۔

اگر آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دی تو قران اور تمتع کی قربانی اور دوسری جنایت کا خرچ حج کرنے والے کے ذمہ ہوگا۔

(ب) حج تمتع کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر تمتع کرسکتا ہے، علامہ عالم بن علاء انصاری دہلوی لکھتے ہیں:

وإذا أمر غيره بالإفراد بحجة فقرن، فهو مخالف ضامن في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف و محمدؒ يجزئ عن الآمر استحسانا و هذا الخلاف فيما إذا قرن عن الآمر (فتاوی تاتارخانیہ ۵۴۶/۲)۔

اگر آمر نے صرف حج یا عمرہ کا حکم دیا اور مامور شخص نے قران کرلیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلاف ورزی کرنے والا اور ضامن ہوگا، امام ابویوسف اور امام محمدؒ کہتے ہیں: بہ طور استحسان آمر کی طرف سے قران جائز ہو

جائے گا، جبکہ اس نے آمر ہی کی طرف سے قران کیا ہو۔

(ج) آمر کی طرف سے حج تمتع کی صریح اجازت نہیں ملی، لیکن حج بدل کرنے والے کا غالب گمان ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا، تو تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج تمتع کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، دونوں صورتوں میں قربانی حج کرنے والے کے مال سے کی جائے گی، چنانچہ صاحب درمختار فرماتے ہیں:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدرالمختار ۳۲/۴)۔

قران اور تمتع کا دم اور دوسرے جنایت حاجی کے مال سے لازم ہوگی، اگر آمر نے قران یا تمتع کی اجازت دی ہو، ورنہ وہ خلاف کام کرنے والا اور ضامن ہوگا۔

(د) حج بدل کرنے والا میت کی طرف سے حج کرے، یا زندہ آدمی کی طرف سے، دونوں کا حکم برابر ہے، **فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت** (ردالمختار ۱۷/۴) لہٰذا اگر تاتارخانیہ کی عبارت کے مطابق صاحبین کے استحسان والے قول پر عمل کیا جائے (تاتارخانیہ ۵۴۶/۲) تو مردہ و زندہ دونوں اس میں شامل ہوں گے، اور دونوں کی طرف سے بغیر اجازت تمتع کرنا صحیح ہوگا۔

۱۰۔ طواف زیارت کے وقت ناپاکی کا حکم:

(الف) جو عورت یوم النحر سے لے کر گھر واپس ہونے تک ناپاکی کی حالت میں رہی، اور اس کے لئے پاکی کی حالت کا انتظار قانونی یا معاشی مجبوری کی وجہ سے ممکن نہیں، ایسی عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر سکتی ہے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے حج کا رکن ادا ہو جائے گا۔

(ج) ناپاکی کی حالت میں طواف کرنے اور اس کی قضا نہ کرنے کی صورت میں بدنہ (بڑا جانور) ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

نقل بعض المحشين عن منسك ابن أمير الحاج: لو همّ الركب على القفول ولم تطهر، فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت و صح طوافك و عليك ذبح بدنة، وهذه مسألة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (ردالمحتار ۵۳۹/۳)۔

کچھ محشیوں نے ابن امیر حاج سے نقل کیا ہے کہ قافلہ والوں نے واپسی کا ارادہ کر لیا، اور عورت پاک نہیں ہوئی، اس نے فتوی مانگا کہ کیا وہ طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس سے کہا گیا: ایسی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا

جائز نہیں، اگر اس نے مسجد میں داخل ہو کر طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی، اور اس کا طواف درست ہو جائے گا، اور بدنہ ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ یہ مسئلہ عورتوں کو بہت پیش آتا ہے جس سے وہ پریشان ہو جاتی ہیں۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر کافی تفصیل سے بحث کی ہے، چنانچہ ان کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

فهذه "المسألة" التی عمت بها البلوی فهذه إذا طافت وهی حائض و جبرت بدم أو بدنة، أجزأها ذلک عند من یقول: الطهارة لیست شرطا، کما تقدم فی مذهب أبی حنیفة و أحمد فی إحدی الروایتین (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۲۵/۲۶)۔

یہ مسئلہ ابتلاء عام کی شکل اختیار کر گیا ہے، چنانچہ ایسی عورت اگر ناپاکی کی حالت میں طواف کرلے اور دم یا بدنہ کی قربانی دے دے تو ان لوگوں کے نزدیک جائز ہے جو کہتے ہیں: طواف کیلئے طہارت شرط نہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ایسی ہی منقول ہے۔

(د) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے پر جو بدنہ لازم ہوگا، اس کی ادائیگی حرم کے حدود میں ہی کی جائے گی، علامہ سرخسی کے مطابق:

و جمیع ما یجب من الدماء یختص جوازها بالحرم باتفاق بین العلماء (المبسوط ۵۳/۶)

باتفاق علماء، تمام واجب قربانیوں کی ادائیگی صرف حرم میں ہی جائز ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال:

حج یا عمرہ کے سفر میں کسی عورت کا شوہر انتقال کر جائے تو اس کی تین حالت ہوگی:

(۱) جس جگہ شوہر کا انتقال ہوا ہے وہاں سے عورت کا گھر سفر شرعی سے کم ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے۔

(۲) اگر مقام وفات اور گھر کے درمیان سفر شرعی (۴۸ میل ر ۸۹ کلو میٹر) یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور وہاں سے مکہ مکرمہ سفر شرعی سے کم ہو، تو عورت اپنا سفر جاری رکھے اور حج کرلے۔

(۳) لیکن اگر مقام وفات سے گھر اور مکہ مکرمہ دونوں سفر شرعی کی دوری پر ہو، اور وہ جگہ شہر ہو تو عورت وہاں سے نہ نکلے، بلکہ وہیں عدت گزارے، اگر اس کا محرم موجود ہو تب بھی امام اعظمؒ اس عورت کو نکلنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، جبکہ صاحبین محرم کے ساتھ اس کو سفر حج کی اجازت دیتے ہیں۔

اور اگر صحرا یا گاؤں میں شوہر کا انتقال ہوا ہو، اور وہ جگہ جانی و مالی اعتبار سے مامون نہ ہو، تو عورت وہاں سے مامون جگہ میں جا کر عدت گزار سکتی ہے، لیکن وہاں سے کہیں نکل نہیں سکتی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک عورت محرم کے ساتھ نکل کر حج کر سکتی ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۴۳۵/۲، المغنی ۲۴۱/۳، ۵۳۱/۷)۔

امام طحاوی نے اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دی ہے:

وقال أبو یوسف و محمد. إذا کان معها ذو محرم فلا بأس أن تخرج فی عدتها، لأنها لیست فی منزلها، وبه نأخذ (مختصر الطحاوی ۲۱۹)۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ میں اقامت کی نیت:

یہ حقیقت ہے کہ آج منیٰ مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل قریب ہوگیا ہے، اس لئے اگر آج کل مکہ اور منیٰ میں مجموعی طور پر پندرہ دن رہنے کی نیت ہو تو پوری نماز (اتمام) پڑھی جائے۔

فقہاء نے اتمام سے جو منع کیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں منیٰ مکہ کی آبادی سے بہت دور تھا، چنانچہ صاحب فتاوی سراجیہ لکھتے ہیں:

رجل قدم بمكة حاجا في عشرة الأضحى وهو يريد أن يقيم بها سنة، فإنه يصلي ركعتين، حتى يرجع من منىٰ، لأن نية الإقامة الحال لا يعتبر بها، لأنه يحتاج إلى أن يخرج إلى منىٰ لقضاء المناسك، فصار بمنزلة نية الإقامة في غير موضعها (الفتاوی السراجیہ/۱۱)۔

لیکن یہ بات نہیں رہی، منیٰ کا شمار اب شہر مکہ میں ہی ہوتا ہے۔

۱۳۔ دو سلام سے وتر پڑھنے والے کی اقتداء:

سعودی عرب وغیرہ کے علاقے جہاں تمام مساجد میں وتر دو سلام سے پڑھی جاتی ہے، ایسی مساجد میں اور خصوصاً حرمین شریفین میں امام کے ساتھ دو سلام سے وتر پڑھ لینا بہتر ہوگا، اس لئے کہ اختلافی مسائل میں نماز پڑھانے والے کے مسلک کے مطابق نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، امام ابوبکر جصاص رازی نے شوافع کے پیچھے وتر کی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر، لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده، وهو مجتهد فيه، كما لو اقتدى بامام قد رعف (البحر الرائق ۲/۴۲)۔

حنفی کی اقتداء ایسے امام کے پیچھے جو وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرتا ہے، جائز نہیں، امام ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ امام حنفی کے خیال کے مطابق سلام کی وجہ سے نماز سے باہر نہیں ہوا، اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے، جیسا کہ نکسیر پھوٹنے والے امام کی اقتداء کے بارے میں اختلاف ہے۔

خلاصۂ بحث

۱۔ تجارت، ملاقات وغیرہ کی غرض سے مکہ جانے والوں کے لئے میقات سے احرام باندھ کر گذرنا ضروری نہیں ہونا چاہئے۔

۲۔ اہل مکہ کا حدود میقات سے باہر جانے کے بعد دوبارہ احرام باندھ کر مکہ آنا ضروری نہیں۔

۳۔ مکہ میں مقیم لوگ حج تمتع یا قران کر سکتے ہیں، لیکن مکروہ ہے۔

۴۔ مکہ میں رہنے والے جو لوگ اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں، اور وہ حج کے مہینے میں میقات سے باہر

گئے، توان کے لئے احرام باندھ کر مکہ آنا ضرورنہیں، جبکہ فی الحال ان کا حج کا ارادہ نہ ہو۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی پہلا عمرہ کرنے کے بعد حج سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ (الف) رمی جمار دوسرے کی طرف سے کی جاسکتی ہے۔

(ب) عورت اور کمزور لوگوں کے لئے ازدحام کے وقت دوسرے سے رمی کرانی درست ہے۔

۷۔ بغیر اجازت حج کرنے والے اگر احرام کی حالت میں گرفتار ہوجائیں تو وہ ''محصر'' کے حکم میں ہوں گے، وہ کسی کے ذریعہ حرم میں قربانی کرا کر احرام سے نکل جائیں گے۔

۸۔ متمتع اور قارن کیلئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے مسنون والے قول کو اختیار کرلینا چاہئے۔

۹۔ حج بدل کو عرفاً حج تمتع تصور کیا جاسکتا ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر بھی تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) آمر کی صریح اجازت نہیں ملی، لیکن ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا، تو حاجی تمتع کرسکتا ہے۔

(د) حج کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرے یا بغیر اجازت، دونوں صورتوں میں دم تمتع حاجی کے مال سے لازم ہوگا۔

(ھ) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت یا بغیر اجازت، دونوں صورتوں میں حج تمتع کی گنجائش ہے۔

(و) میت کی طرف سے حج بدل کرنے میں بھی تمتع کیا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ (الف) مجبوری کی صورت میں عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرسکتی ہے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن حج ادا ہوجائے گا۔

(ج) ناپاکی میں طواف زیارت کرنے سے بدنہ لازم ہوگا۔

(د) بدنہ حدود حرم میں ہی ذبح کیا جائے گا۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال ہوجائے اور محرم ساتھ ہو تو عورت حج و عمرہ کرسکتی ہے، جبکہ مقام وفات سے گھر سفر شرعی (۸۹ کلومیٹر) سے کم نہ ہو۔

۱۲۔ مکہ مکرمہ میں ۱۵ دن قیام سے پہلے ہی منیٰ جانا ہوا، اور مکہ و منیٰ میں مجموعی طور پر ۱۵ دن یا اس سے زیادہ قیام ہو، تو ایسا شخص مقیم کے حکم میں ہوگا۔

۱۳۔ دو سلام سے وتر پڑھنے والے امام کے پیچھے وتر کی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند جدید مسائل اوران کا شرعی حل

مولانا ابوبکر قاسمی

شکر پور بھروارہ، دربھنگہ

حج مذہب اسلام کا ایک اہم رکن ہے، اس کا منکر اسی طرح کافر ہے جس طرح نماز وروزہ کی فرضیت کا منکر کافر ہے، قرآن وحدیث میں حج کی بہت تاکید آئی ہے، بلکہ مسند دارمی میں ایک حدیث ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہوجائے اور اس کے لئے حج کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو لیکن پھر بھی وہ شخص حج نہ کرے تو ایسا شخص چاہے تو یہودی بن کر مرے یا نصرانی بن کر مرے (مشکوٰۃ ۲۲۲/۱) ظاہر ہے کہ اس حدیث پاک میں اس شخص کے لئے کسی قدر وعید شدید ہے جو حج کے اپنے اوپر فرض ہوجانے کے باوجود اس کو انجام نہ دے، اسی لئے علمائے اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اور اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل تصنیف کئے ہیں۔

۱۔ حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر بدون احرام کے حرم مکی میں داخل ہونے کا شرعی حکم:

اس میں تو کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، البتہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد کے لئے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں، کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟ تو اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص پر احرام باندھنا واجب ہے، خواہ وہ حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ میں داخل ہو یا اس کے علاوہ کسی اور نیت سے مکہ میں داخل ہو، چنانچہ عمدۃ الاحکام کی شرح تیسیر العلام میں ہے:

اختلفوا في وجوبه على من أرادالدخول بغير نسک کدخوله لتجارة أوسکن أوغير ذلک فذهب الأئمة الثلاثة أبو حنيفةومالک وأحمدإلى وجوب الإحرام على من دخله سواء كان لنسک أو غيره (تیسیر العلام شرح عمدۃ الاحکام لعبداللہ بن عبدالرحمٰن بن صالح آل بسام ۴۶۸/۱)۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کا مشہور قول، امام مالک کی ایک روایت، داؤد ظاہری، ابن حزم، امام زہری، حسن بصری اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور نیت سے داخل ہو تو اس پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے، ابن مفلحؒ نے فروع میں امام احمد کی اسی روایت کو ظاہر روایت قرار دیا ہے۔

وذهب الإمام الشافعي في المشهور عنه إلى جواز الدخول بلاإحرام لمن لم يردالحج أوالعمرة وهومذهب الظاهرية ونصره ابن حزم في المحلى وهو روايةالإمام أحمد، اختارها شيخ الاسلام ابن تيمية وأبوالبقاء بن عقيل قال ابن مفلح في الفروع وهي ظاهره (حوالہ بالا، نیز

دیکھئے، فتح الباری ۴/۷۱)۔

حاشیہ بخاری میں امام شافعیؒ کا قول وجوب احرام کا نقل کیا گیا ہے (حاشیہ بخاری ۱/۲۴۹) لیکن تیسر العلام اور فتح الباری کے حوالہ سے جو اوپر امام شافعی کا قول نقل کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاشیہ بخاری میں امام شافعیؒ کا مشہور قول جو وجوب احرام کا مطلقاً نقل کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

جوائمہ مکہ میں دخول کے لئے مطلقاً وجوب احرام کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) قال الله تعالىٰ لقد صدق الله رسوله الرئويابالحق لتدخلن المسجدالحرام إن شاء الله آمنين محلقين رئوسكم ومقصرين (سورہ فتح/۲۷)

امام شافعیؒ نے کتاب الام میں جہاں میقات سے بغیر احرام کے مجاوزت کی ممانعت کو ثابت کیا ہے وہیں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دخول حرم کے طریقہ کو بیان فرمایا ہے (کتاب الام ۲/۱۴۱)۔

(۲) روى ابن ابى شيبة والطبرانى عن ابن عباسؓ مرفوعالايجاوزأحدالميقات إلامحرما قال الحافظ وفى اسناده ضعيف قلت قدضعفه البعض و وثقه جماعة وأخرجه ابن عدى من وجهين ضعيفين وأخرجه الشافعيؒ عن ابن عباسؓ باسناد صحيح جيدلكنه موقوف قلت فهذا الموقوف الصحيح يشعر بصحة مرفوع ضعيف (فتح الملہم ۳/۲۱۲، بحوالہ احسن الفتاوی ۴/۵۴۱، حاشیہ مشکوٰۃ ۱/۲۲۱)۔

(۳) اخرجه البيهقى بلفظ لايدخل أحدمكة إلامحرماقال الحافظ واسناده جيد (اعلاء السنن ۱۰/۱۲، نیل الاوطار ۴/۱۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۴/۵۴۱، تیسیر العلام ۱/۴۸۶، شرح معانی الآثار للطحاوی ۱/۴۶۱، باب دخول الإحرام ہل یصلح بغیر احرام)۔

اور جن حضرات علماء وفقہاء نے حاجی ومعتمر کے علاوہ دیگر اشخاص کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) عن ابن عباس أن النبىﷺ وقت لأهل المدينة ذالحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجدقرن المنازل ولأهل اليمن يلملم هن لأهلهن ولكل آت أتى عليهن من غيرهن من أرادالحج والعمرة فمن كان دون ذلك حيث انشأحتى أهل مكة من مكة (بخاری شریف ۱/۲۰۷، مسلم ۱/۳۷۴، مشکوٰۃ ۱/۲۲۱)

قال الحافظ بن حجر فى الفتح فيه دلالة على جوازدخول مكةبغيرإحرام (فتح الباری ۳/۴۵۲)۔

(۲) عن جابربن عبدالله الانصارى أن رسول اللهﷺ دخل مكة وقال قتيبة دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغيرإحرام (مسلم شریف ۱/۴۳۹)۔

(۳) مالك عن نافع أن عبدالله بن عمرأقبل من مكة حتى إذا كان بقديد جاء ه خبرمن

المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (مؤطاامام مالک، جامع الحج رص ۱۶۵)۔

یہاں تک دونوں فریق کے دلائل بیان کئے گئے، اگر ان دلائل کو غور سے پڑھا جائے تو ہر ایک کا جواب ممکن ہے، مثلاً جو لوگ وجوب احرام کے قائل ہیں ان کی پہلی دلیل اپنے مدعا میں واضح نہیں ہے، دوسری دلیل واضح ہے لیکن قدرے کمزور ہے، تیسری دلیل اگر چہ اس کی سند جید ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حضرات حنفیہ نے اس حدیث کے عام حکم وجوب احرام سے حل میں رہنے والے کو خاص کیا ہے، اور اس کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ ار ۲۳۵)۔

نیز جب قائلین وجوب نے تیسری حدیث کو قیاس کے ذریعہ غیر اہل کے لئے مخصوص قرار دیا ہے تو بدرجہ اولی ان کی دوسری دلیل کو عدم وجوب کے قائلین کی پہلی دلیل کے ذریعہ حج وعمرہ کرنے والوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور عدم وجوب احرام کے قائلین نے جو دلائل اپنے مدعا کے ثبوت میں پیش کئے ہیں، ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا گیا ہے جبکہ قرآن وحدیث میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، خصوصاً اس صورت میں جبکہ وہ مفہوم منطوق کے خلاف ہو، نیز معاوضہ کے وقت منطوق کو ترجیح دی جاتی ہے، علاوہ ازیں ارادۂ نسک سے ارادۂ حرم مراد ہے، کیونکہ دونوں کے درمیان تلازم ہے، چنانچہ جس طرح نسک کی عظمت کے پیش نظر احرام ضروری ہے اسی طرح حرم کی عظمت بھی احرام کا متقاضی ہے، نیز اس حدیث میں میقات کا بیان کرتے ہوئے حج وعمرہ کے ارادہ کا ذکر کرنا اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہونی چاہئے کہ جب وہ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو ضرور اس کا ارادہ حج یا عمرہ کرنے کا ہونا چاہئے، اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا حضور پاک ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا، اب کسی شخص کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، چنانچہ مؤطا امام مالک کے حاشیہ میں ہے:

وأجاب من منعه عن دخوله ﷺ بغير إحرام بكونه خاصا به ﷺ (مؤطا امام مالک رص ۱۶۵)۔

اور حضرت امام محمدؒ نے تو مؤطا محمد میں ذکر کیا ہے کہ حضور پاک ﷺ فتح مکہ کے موقع پر جو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے، تو آپ ﷺ نے اس کے عوض حنین سے احرام باندھ کر عمرہ کیا تھا (مؤطا امام محمد رص ۲۴۱)۔

اور عدم وجوب احرام کے قائلین کی تیسری دلیل کا جواب علمائے احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مقام قدید جہاں سے ابن عمرؓ فتنہ کی خبر سن کر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو گئے تھے، وہ مکہ اور میقات کے درمیان واقع ہے۔

وتاويله عند الحنفية أن قديد واقع بين الميقات ومكة (حاشیہ مؤطا امام مالک جامع الحج ص ر ۱۶۵)۔

الغرض یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا اس کے پڑھنے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ مکہ میں بغیر حج وعمرہ کے

ارادہ سے داخل ہونے والے شخص کے متعلق وجوب احرام اور عدم وجوب کے قائلین کی طرف سے جو دلائل دیئے گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا جو جواب دیا گیا ہے اس کے پس منظر میں کسی فریق کے قول کو بالکل بے بنیاد نہیں کہا جاسکتا اور نہ ہی کسی فریق کے دعوی کو زیادہ قوی قرار دیا جاسکتا ہے، البتہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے مجاوزت ممنوع ہے، حضرات انبیاء حج کرتے ہوئے حرم کی تعظیم میں ننگے پاؤں اور پیدل چل کر آیا کرتے تھے، اور کسی نبی سے منقول نہیں ہے کہ وہ بیت اللہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے ہوں اور نہ ہی یہ گزشتہ امتوں سے منقول ہے، اور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے علاوہ جب بھی مکہ میں داخل ہوئے تو احرام کے ساتھ داخل ہوئے، اور حضرات علماء نے کہا ہے کہ جو شخص بیت اللہ پہونچنے کی نذر مانے تو اس پر لازم ہے کہ حج وعمرہ کا احرام باندھ کر آئے، اور کسی عالم سے میں نے اس کے خلاف نہیں سنا اور خود اللہ تعالیٰ نے حرم میں داخل ہونے کا ذکر کرتے ہوئے احرام کے ساتھ آنے اور حلق وقصر کرانے کا تذکرہ فرمایا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امن کی حالت میں یا نسک کرنے کے ارادے سے حرم میں داخل ہونے کا طریقہ کیا ہے، البتہ لڑائی کی حالت میں احرام کی حالت میں داخل ہونا معاف کردیا گیا ہے (کتاب الام ۱۴۱/۲)۔

حضرت امام شافعیؒ کے مندرجہ ارشاد کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں دخول کے لئے وجوب والے قول کو راجح ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں وجوب احرام کے دلائل اور حضرت امام شافعیؒ کے مندرجہ قول کو نقل کرنے کے بعد عدم وجوب احرام کے قائلین کے دلائل کا تفصیلی جواب دیتے ہوئے بدون ارادہ نسک کے بھی دخول حرم پر وجوب احرام کے قول کو ترجیح دی ہے (احسن الفتاوی ۵۴۴/۴۔۵۴۵)، یاد رہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے مکہ میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت منصوص ہے، جیسا اوپر عرض کیا گیا دراصل جو لوگ غیر حاجی وغیر معتمر کے لئے مکہ میں داخل ہوتے ہوئے وجوب احرام کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ:

احرام بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ادائے نسک کے لئے ہے، لہذا جو شخص بدون ارادہ نسک کے حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اس کے حق میں حرم اور دیگر مقام برابر ہے، لہذا اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے، لیکن قائلین وجوب کا کہنا ہے کہ حرم قابل احترام اور بابرکت جگہ ہے اور اس میں دخول کے لئے احرام کا وجوب تعظیم ہی کے پیش نظر ہے، لہذا اس حکم میں تاجر وحاجی وغیرہ سب برابر ہوں گے۔

لأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه التاجر والمعتمر وغيرهما (شامی ۱۵۱/۲، ہدایہ ۲۳۵/۱) ومن قال بعدم وجوب الإحرام فهم يقولون: لأن الإحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام (المبسوط ۱۶۷/۴)۔

راقم سطور کی ناقص رائے یہ ہے کہ حرم کا شمار شعائر اللہ میں ہوتا ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم کا خود اللہ رب العزت نے حکم دیا ہے، اور ایک جگہ ارشاد فرمایا:

ومن یعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب (سورۃ الحج/ ۳۲)۔

لہٰذا اس حکم خداوندی کے پیش نظر حرم میں داخل ہوتے وقت حرم کی تعظیم کا تقاضا ہے کہ احرام کا التزام کیا جانا چاہئے، چنانچہ خود حضرت امام شافعیؒ وغیرہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ میقات سے باہر رہنے والے لوگوں میں سے کسی شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو گناہ گار ہوگا لیکن اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص پر وجوب دم کے ساتھ حج یا عمرہ کرنا واجب ہوگا۔

لایصلح لأحد کان منزله وراء المیقات إلی الأمصار أن یدخل مکة إلا بإحرام فإن لم یفعل أساء ولاشیء علیه عندالشافعي وأبي ثور وعندأبي حنیفة علیه حجة وعمرة (حاشیہ بخاری ۱/ ۲۴۹)۔

بغیر ارادہ نسک کے مکہ میں داخل ہونے کی صورت میں احرام باندھنے نہ باندھنے کے سلسلہ میں حضرات فقہاء کا جو اختلاف نقل کیا گیا وہ صرف وجوب وعدم وجوب کا ہے، ورنہ حرم مکہ میں داخل ہوتے ہوئے مطلقاً احرام کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے، چنانچہ تیسیر العلام میں ہے:

اجمع العلماء علی مشروعیة الإحرام لمن أراد دخول الحرم سواء کان دخوله لنسک أو غیره (تیسیر العلام ۱/ ۴۸۵)۔

۲۔ بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کا شرعی حکم:

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے اقوال کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام فقہی مذاہب میں ایسے لوگوں کے لئے گنجائش ہے خصوصاً ڈرائیور، اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والے لوگ جن کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے مذکورہ اشخاص سے دفع حرج اور رفع مشقت کرتے ہوئے ان کو بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی شرعاً گنجائش ہے (بحث ونظر: شمارہ ۳۲، صفحہ ۱۰۴)۔

چنانچہ صاحب ہدایہ وغیرہ فقہائے احناف نے حرج ومشقت ہی کے سبب حل میں رہنے والے لوگوں کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اگر مذکورہ اشخاص حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ میں داخل ہوں تو اس صورت میں ان کے لئے احرام باندھ کر جانا واجب ہوگا۔

ومن کان داخل المیقات له أن یدخل مکة بغیر إحرام لحاجته لأنه یکثر دخوله مکة وفي إیجاب الإحرام في کل مرة حرج بینّ فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم بخلاف إذا قصد، أداء النسک لأنه یتحقق أحیانا فلاحرج (ہدایہ ۱/ ۲۳۵، ومثلہ فی فتاوی رحیمیہ ۵/ ۲۲۵)۔

وقال الإمام البخاري في صحیحه عندذکر دخول الحرم ومکة بغیر إحرام ودخل ابن عمر حلالا وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة ولم یذکره للحطابین

وغیرھم (بخاری ۱/۲۴۹)۔

وقال ابن حجر فی فتح الباری: وفیمن یتکرر دخوله خلاف مرتب وأولی بعدم الوجوب والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب، وفی روایة عن کل منهم لایجب ..... وجزم الحنابلة باستثناء ذوی الحاجات المتکررة واستثنی الحنفیة من کان داخل المیقات (فتح الباری ۴/۷۱)۔

۳۔ اہل مکہ اور داخل میقات والوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے کا حکم:

مکہ میں یا داخل میقات میں مقیم حضرات خواہ وہ وہاں کے باشندہ ہوں یا اشہر حج سے پہلے وہاں آ کر حلال ہونے کے بعد مقیم ہو گئے ہوں، یہ سب حضرات اگر حج کا ارادہ رکھتے ہوں تو اسی سال ان کے لئے اشہر حج آ جانے کے بعد عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس سال حج کا ارادہ نہ ہو تو اشہر حج میں بھی یہ حضرات عمرہ کر سکتے ہیں، البتہ ایام تشریق میں عمرہ کرنا کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، ہاں جس شخص کا حج فوت ہو گیا ہو وہ ایام تشریق میں بھی عمرہ کر کے احرام سے حلال ہو سکتا ہے (معلم الحجاج رص ۲۰۵، مسائل عمرہ)۔

زبدۃ المناسک میں ہے:

مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) ہے، اور جو شخص کہ اشہر حج کے پہلے سے مقیم مکہ ہے، جیسے کہ آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہو کر مکہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آ گئے، ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے، اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک ۱/۲۵۵، بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: اگر اس سال حج کا ارادہ ہے تو عمرہ کرنا مکروہ ہے اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں (حوالہ بالا)۔

شامی میں ہے:

یزاد علی الأیام الخمسة مافی اللباب وغیرہ من کراهة فعلها فی أشهر الحج لأهل مکة ومن بمعناهم ای من المقیمین ومن فی داخل المیقات لأن الغالب علیهم أن یحجوا فی سنتهم فیکونوا متمتعین وهم عن التمتع ممنوعون وإلافلامنع للمکی عن المفردة فی أشهر الحج إذالم یحج فی تلک السنة ومن خالف فعلیه البیان شرح اللباب ومثله فی البحر (ردالمحتار ۲/۱۶۵)۔

اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکی کے لئے حج قران یا تمتع کی شرعاً گنجائش ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہو جائے گا، اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، اس لئے اس سے وہ خود نہیں کھا سکتا، چنانچہ درمختار میں ہے:

(والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط) ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعلیه دم

جبر (درمختار مع رد المحتار ۲؍۲۱۴)۔

مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہیۃ التحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں، البتہ یہاں بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہونا چاہئے۔

۴۔ مکی یا مکہ میں مقیم آفاقی اگر حج کا ارادہ رکھتا ہو، اور پھر اشہر حج میں سفر کرے تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ اگر حج کے ایام قریب ہوں، اور ان حضرات کو چاہئے کہ میقات سے گذرتے وقت حج افراد کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوں، کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکہ میں مقیم آفاقی اگرچہ وہ اشہر حج میں مکہ مکرمہ سے باہر آفاق میں چلا جائے لیکن پھر بھی وہ بحکم مکی باقی رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ مکی کے لئے تمتع وقران جائز نہیں ہے، اس لئے ایسا شخص میقات سے گزرتے ہوئے فقط حج کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں داخل ہو، کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی مفتی بہ ہے، البتہ اگر حج کے ایام بعید ہوں اور حج کا احرام باندھ کر میقات سے مکہ آنے کی صورت میں اطالہ احرام کی گنجائش ہے، تو اس صورت میں شخص مذکور کے لئے حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے تمتع کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ حضرات صاحبین کے نزدیک مکہ میں مقیم آفاقی کے اشہر حج میں میقات سے باہر آفاق میں جانے کی صورت میں وہ شخص بحکم آفاقی ہوجاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آفاقی کے لئے حج تمتع کرنا جائز ہے، یاد رہے کہ مندرجہ صورت میں مطلقاً حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول مفتی بہ ہے، لیکن دور حاضر کے حالات کے پیش نظر چونکہ مکہ میں مقیم آفاقی کو دقت و پریشانی ہوسکتی ہے اس لئے مذکورہ تفصیل کے مطابق اس کے لئے عمل کرنے کی گنجائش ہے، چنانچہ مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں لکھا ہے: ''اگر (کوئی آفاقی) شوال شروع ہوجانے کے بعد مکہ مکرمہ سے آفاق میں گیا تو عند الصاحبین'' تمتع وقران کرسکتا ہے، عند الإمامؒ یہ شخص بھی بحکم مکی ہے، اس لئے تمتع وقران نہیں کرسکتا، اسی پر فتوی ہے، لہذا افراد کرے، البتہ نظم حکومت کے تحت مجبور ہو اور اطالہ احرام مشکل ہو تو تمتع کی گنجائش ہے۔

وأما الآفاقي (إلى قوله) وإن خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج فإن مكث بها حتى دخل أشهر الحج فهو كالمكي بالاتفاق أو فيها فكالمكي عند أبي حنيفة إلا أن يعود إلى أهله و كالآفاقي عندهما، كبير (غنیہ ۱؍۱۲۱، احسن الفتاوی ۴؍۵۱۴)۔

مندرجہ بالا سطور میں جو حکم مکہ میں مقیم آفاقی کے سلسلہ میں بیان کیا گیا تقریباً وہی حکم مکی کے لئے ہے کہ اگر کوئی مکی حج کا ارادہ رکھتا ہے اور اس کو کسی ضرورت سے اشہر حج میں آفاق جانے کی ضرورت پیش آ گئی تو وہ شخص میقات سے گذرتے ہوئے صرف حج کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو، اور حج کرکے حلال ہوجائے، لیکن ظاہر ہے کہ ایسا اس وقت ممکن ہے جبکہ حج کے ایام قریب ہوں، لیکن اگر حج کے ایام قریب نہ ہوں اور پہلے سے حج کا احرام باندھنے کی صورت میں احرام کے طویل ہونے کے سبب وہ شخص تنگی و پریشانی میں مبتلا ہوسکتا ہو، تو اس کو چاہئے کہ میقات سے

گذرتے ہوئے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو اور عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جائے، اور جب حج کے ایام قریب ہوں تو پھر حج کا احرام باندھ کر حج کرلے، اور اس پر اس صورت میں دم واجب نہ ہوگا، کیونکہ مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے اگرچہ بظاہر یہاں اس کا حج تمتع کی شکل میں نظر آتا ہے لیکن تمتع صحیح نہ ہونے کے سبب تمتع کی صورت میں اس پر دم جبر واجب نہ ہوگا، اور بطلان تمتع سے یہاں پر بطلان حج کا وہم نہیں ہونا چاہئے۔

لأن الأول لايستلزم الثاني قال الطحاوي فوقفنا من قول أبي حنيفة وأصحابه على أن المكي لامتعة ولاشئي عليه لها (اختلاف العلماء ۲/۱۶۶)۔

شیخ محمد ہاشم سندھیؒ نے حیات القلوب میں لکھا ہے:

لازم نباشد بردے دم دریں صورت زیرانکہ دم ازلوازم تمتع است وچوں مکی گشت ملزوم مکی گشت لازم او (حیات القلوب رص ۶۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۴/۵۱۵)۔ أوقال في الدر المختار والمكي ومن في حكمه يفرد فقط، وفي ردالمختار لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لايكون متمتعالأنه ملّم بأهله بين النسكين (ردالمختار ۲/۲۱۴)

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فراغت کے بعد حج سے قبل مزید عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فراغت کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے جتنے عمرے کرنا چاہے کرسکتا ہے، البتہ ہر عمرہ الگ الگ احرام باندھ کر کیا جائے، اور جب ایک عمرہ کے افعال پورے کرلئے جائیں تو اس کے بعد دوسرے عمرے کا احرام باندھا جائے ایک احرام کے ساتھ ایک سے زیادہ عمرہ نہیں کیا جاسکتا، نیز ایک عمرہ کا طواف وسعی کرنے کے بعد جب تک بال اتار کر احرام نہ کھولا جائے دوسرے عمرے کا احرام باندھنا بھی جائز نہیں (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۹۱)۔

چنانچہ معلم الحجاج میں مسائل تمتع کے تحت یہ مسئلہ مندرج ہے:

مسئلہ: متمتع ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کرسکتا ہے (معلم الحجاج رص ۲۲۱)۔

۶۔ رمی میں نیابت کی شرط:

یہ صحیح ہے کہ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ کے انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں کے لئے اسی طرح مریضوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، لیکن محض حجاج کی کثرت لوگوں کے ازدحام، اور رمی جمرات کی جگہ کی تنگی کے سبب کسی شخص کو رمی جمرات میں نیابت کی اجازت نہیں دی جاسکتی خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو مریض ومعذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل مندی اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے شخص کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، چنانچہ مفتی رشید احمد صاحب نے رمی میں جواز نیابت کی شرط کی بابت احسن الفتاوی میں ذیل کے سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے۔

سوال: ایک شخص کے پاؤں میں چوٹ آگئی جس کی وجہ سے وہ نقل حرکت سے بالکل معذور ہوگیا، اس

لئے اس نے اپنی رمی دوسرے شخص سے نیابۃً کرائی، اور کوئی دوسرا محرم مرد نہ ہونے کی وجہ سے اپنی بیوی اور لڑکی کی طرف سے بھی کسی دوسرے مرد سے رمی کرائی تو کیا تینوں کی رمی صحیح ہوگئی۔ بینوا توجروا۔

الجواب: اگر سوار ہوکر بھی جمرات تک نہ جاسکتا ہو یا سواری یا کوئی اٹھاکر لے جانے والا نہ ملے تو اس کی رمی ہوگئی، بیوی اور لڑکی کی طرف سے نیابۃً رمی صحیح نہیں، جمرات تک جانے کے لئے محرم کا ساتھ ہونا ضروری تھا اس لئے ان پر دم واجب ہے۔ (احسن الفتاوی ۵۲۴/۴)۔

رمی میں نیابت والے مسئلہ کو حضرت مفتی سعید احمد صاحبؒ نے معلم الحجاج میں تفصیل سے لکھا ہے، جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے، حضرت مفتی صاحب موصوف تحریر فرماتے ہیں کہ:

(رمی کے صحیح ہونے کی دس شرائط میں سے چھٹی شرط) خود رمی کرنا (ہے) کسی دوسرے سے بلا عذر باوجود قادر ہونے کے رمی کرانی جائز نہیں، البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم دے، یا کوئی مجنون وبے ہوش ہو یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے، اور افضل یہ ہے کہ کنکری اس شخص کے ہاتھ پر رکھ دی جائے، اور اس کو وہ خود پھینک دے، مریض کی طرف سے رمی کے لئے اس کا حکم شرط ہے، اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔ مسئلہ رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے، اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو، تو معذور ہے دوسرے سے رمی کراسکتا ہے۔ مسئلہ: جو شخص دوسرے کی طرف سے رمی کرے اول اس کو اپنی سات کنکریاں پوری کرنی چاہئیں، اس کے بعد دوسرے کی طرف سے مارے، اگر اس طرح رمی کی کہ ایک کنکری اپنی طرف سے ماری اور اس کے بعد دوسری دوسرے کی طرف سے تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے، اور گیارہویں، بارہویں، تیرہویں کو اول تینوں جمرات کی رمی اپنی طرف سے کرے، اس کے بعد تینوں کی رمی دوسرے کی طرف سے کرے۔

مسئلہ: اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے وقت میں زائل ہوگیا تو دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں ہے، مسئلہ: معتوہ (کم عقل) مجنون بچہ اور بے ہوش اگر بالکل رمی نہ کریں تو ان پر فدیہ واجب نہیں، البتہ اگر مریض رمی نہ کرے گا تو ترک رمی کی جزا واجب ہوگی (معلم الحجاج: شرائط رمی ص ۱۸۵)۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی جمار نہ کرسکے تو کیا اس کی طرف سے دوسرا شخص رمی کرسکتا ہے تو اس سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے فتاوی رحیمیہ میں لکھا ہے:

ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پاکر رمی کرے مگر یہ مکروہ وقت ہے، لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۲۳۵/۵، ۲۳۶)۔

اسی طرح احسن الفتاوی میں ہے کہ: ''عورتوں، مریضوں، ضعیفوں کے لئے بوقت شب رمی بلا کراہت

جائز ہے۔'' (احسن الفتاوی ۴/۵۲۴)۔

حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ نے آپ کے مسائل اوران کا حل میں رات کے وقت رمی کرنے کے سلسلہ میں لکھا ہے: طاقتور مردوں کو رات کے وقت رمی کرنا مکروہ ہے، البتہ عورتیں اور کمزور مرد اگر عذر کی بنا پر رات کو رمی کریں تو ان کے لئے نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے (آپ کے مسائل اوران کا حل ۴/۱۳۱)۔

منتخبات نظام الفتاوی جلد اول میں ہے:

جو شخص کھڑے ہوکر نماز پڑھ سکتا ہو یا جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف ہو یا مرض بڑھ جانے کا یا مرض پیدا ہوجانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے (زبدۃ المناسک نا قلاعن اللباب رص ۱۶۵) اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے رہتے ہوئے زائل ہوجائے تو بھی دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں رہتا (زبدۃ المناسک رص ۱۶۶، بحوالہ منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)

غنیہ میں ہے: وتجوز ای النیابة فی الرمی عند العذر (غنیہ رص ۱۰۰، تفصیل کے لئے دیکھئے: مبسوط ۴/۶۹، مختصر اختلاف العلماء ۲/۱۶۱)

اخرج ابن ماجه عن جابر قال حججنامع رسول اللهﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم (ابن ماجہ باب الرمی عن الصبیان ۲/۲۱۸، حدیث ۳۰۷۴، ترمذی ۱/۱۸۵)۔

قال فی معارف السنن وأما الرمی عن الصبيان فمحمول على غير المميز وأما من يميز ويعلم ماهية الرمی وكيفيته ولوبالتعليم فيرمی عن نفسه ولايجزئ الرمی عنه (معارف السنن ۶/۳۱۵، ۳۱۶)

کیا ہجوم کے وقت خواتین کی کنکریاں دوسرا مار سکتا ہے؟

سوال: کیا خواتین خود کنکری مارنے کے بجائے دوسروں سے کنکریاں مرواسکتی ہیں۔

الجواب: رات کے وقت رش نہیں ہوتا، عورتوں کو اس وقت رمی کرنا چاہئے، خواتین کی جگہ دوسرے کا رمی کرنا صحیح نہیں، البتہ اگر کوئی ایسا مریض ہو کہ رمی کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کی جگہ رمی کرنا جائز ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۱۳۲)۔

۷۔ حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھنے والا شخص اگر روک دیا جائے تو وہ محصر ہے:

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے اگر وہاں کی حکومت نے حج کے انتظام کو درست رکھنے کے لئے حکومت سے اجازت لینے کو ضروری قرار دیا ہے تو ایسی صورت میں جو لوگ حج یا عمرہ ادا کرنا چاہتے ہیں ان کو چاہئے کہ وہ حکومت سے اجازت لینے کے بعد ہی حج وعمرہ کے لئے جائیں، اگر کسی نے حکومت کی اجازت کے بغیر حج وعمرہ کا احرام باندھ لیا اور حکومت نے حالت احرام ہی میں اس کو پکڑ کر واپس کر دیا، تو ایسا شخص شرعا محصر کے حکم میں ہے، چنانچہ معلم الحجاج میں احصار کے اسباب میں بادشاہ کے منع کرنے کو ذکر کیا ہے (معلم الحجاج رص ۲۷۳) لہذا ایسے شخص کو چاہئے کہ اگر وہ حج افراد کا یا عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہو تو ایک بکری یا اس کی قیمت اور اگر حج قران کا احرام باندھ رکھا ہو تو

دو بکری یا اس کی قیمت سے بکری خرید کر حرم میں بھجوا دے، اور جس شخص کے ذریعہ حرم میں بکری یا اس کی قیمت بھجوائے اس کو ایک وقت متعین کر کے کہہ دے کہ فلاں وقت تک اس کی طرف سے بکری کی قربانی کر دی جائے، یا خود ہی حرم شریف پہونچ کر محصر اپنی قربانی کو ذبح کر لے کیونکہ دم احصار والی قربانی کے ذبح کرنے کے بعد ہی محصر احرام سے حلال ہوتا ہے، بغیر دم احصار ذبح کئے ہوئے محصر احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، چنانچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

ولاتحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله (البقرۃ/۱۹۶)۔

اس آیت قرآنی سے معلوم ہوا کہ محصر بغیر جانور ذبح کئے ہوئے احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، بلکہ حضرات فقہاء نے لکھا ہے کہ جب تک محصر دم احصار کو ذبح نہ کرے اس وقت تک وہ محصر ہی رہے گا، اگر اس اثناء میں اس نے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لیا تو اس پر وہ چیز واجب ہوگی جو محرم پر اس کے ارتکاب سے واجب ہوتی ہے، جبکہ وہ محرم غیر محصر ہو، یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب محصر جانور ذبح کر دے تو کیا اس کے بعد اس پر احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر واجب ہے یا واجب نہیں ہے تو اس سلسلہ میں حضرات طرفین کے نزدیک اس پر حلق یا قصر واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

وأما الحلق فليس بشرط للتحليل في قول أبي حنيفة ومحمدؒ وإن حلق فحسن كذا في البدائع (فتاوی عالمگیری ۱/۲۵۵)۔

اور بعض حضرات علماء نے لکھا ہے کہ محصر پر سر نہ منڈانے کا عدم وجوب اس صورت میں ہے جبکہ احصار حل میں ہو، اور اگر حرم میں احصار ہو تو حضرات طرفین کے نزدیک بھی احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق واجب ہوگا (دیکھئے: رد المحتار ۲/۲۵۴)۔

یہاں پر یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ اگر محصر حج کا احرام باندھے ہوئے تھا، احصار کے سبب اس کو حج سے رکنا پڑا اور پھر اسی سال اس کو حج کرنے کا موقع مل گیا تو اس پر صرف حج واجب ہے، اور اگر محصر کو اس سال حج کا موقع نہیں مل سکا تو اس پر آئندہ سال ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہے، اور اگر محصر عمرہ کا احرام باندھے ہوا تھا تو اس پر صرف ایک عمرہ واجب ہے، اور اگر حج قران کا احرام باندھے ہوا تھا اور اسی حالت میں محصر ہوگیا تو اس پر دو عمرہ اور ایک حج واجب ہے، حضرت مفتی رشید احمد مدظلہ نے احصار کے مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے احسن الفتاوی میں لکھا ہے:

اگر اس نے (محصر نے) صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو ایک قربانی کی قیمت بھیج دے، اور اگر قران یعنی حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت بھیجے اور دن مقرر کرے کہ فلاں دن فلاں وقت یہ قربانی میری طرف سے حرم میں ذبح کی جائے تو یہ ضروری نہیں کہ یہ قربانی ایام نحر (۱۰، ۱۱، ۱۲) ذی الحجہ ہی میں کی جائے، بلکہ اس سے قبل یا بعد بھی کی جاسکتی ہے، جب یہ مقرر وقت گزر جائے احرام کھول دے، سر منڈانا ضروری نہیں مستحب ہے، بعض نے صرف حرم میں احصار کی صورت میں سر منڈانا واجب قرار دیا ہے، قول وجوب احوط اور عدم وجوب ارجح ہے، پھر اس پر آئندہ سال قضا واجب ہے اگر صرف عمرہ کا احرام تھا تو صرف عمرہ کی قضا واجب ہے، اور اگر صرف حج کا احرام تھا تو حج وعمرہ دونوں واجب

ہیں، اور حج وعمرہ دونوں کا احرام تھا تو ایک حج اور دو عمرے قضا میں واجب ہیں (احسن الفتاوی ۴/۵۰۹)۔

کنز الدقائق کے حاشیہ میں ہے:

الإحصار وهو لغة المنع...... وفي الشرع منع عن الوقوف والطواف والأولى أن يعرف الإحصار بأنه منع المحرم عن المضي على إتمام أفعال ما أحرم لأجله (حاشیہ کنز الدقائق رص ۹۳)۔

احصار لغت میں رکنے کو کہتے ہیں اور شریعت میں احصار وقوف عرفہ اور طواف سے رکنے کا نام ہے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ احصار کی تعریف اس طرح کی جائے کہ محرم کا اس کام کے پورا کرنے سے رک جانا ہے جس کا اس نے احرام باندھا تھا۔

وفي قواعد الفقه الإحصار في اللغة المنع والحبس وفي الشرع هو المنع عن المضي في أفعال الحج والعمرة بعد الإحرام سواء كان بعدو أو بالحبس أو بالمرض أو هو عجز المحرم عن الطواف والوقوف (قواعد الفقہ رص ۱۶۴)۔

احصار کی مندرجہ تعریف سے معلوم ہوا کہ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا شخص اگر اپنے ارادہ کی تکمیل سے روک دیا جائے تو وہ محصر ہو جاتا ہے۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب کا حکم:

دسویں ذی الحجہ کو حاجی چار کام کرتا ہے: (۱) رمی (کنکری مارنا)، (۲) قربانی (قارن اور متمتع کے لئے)، (۳) حلق یا قصر، (۴) طواف زیارت۔ حضور پاک ﷺ سے ان چاروں افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل حدیث میں اس بات کی صراحت موجود ہے (مسلم ۱/۳۹۹، ابوداؤد ۱/۲۶۲، ۲۷۴، ورس ترمذی ۳/۱۴۶)، اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان چاروں کاموں کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں تین روایات مروی ہیں:

(۱) شروع کے تین کاموں میں ترتیب واجب ہے، اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ہے، چنانچہ مبسوط سرخسی میں ہے:

من قدم نسكا على نسك كان حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة (مبسوط ۴/۴۱، ۴۲)۔

مبسوط کی اس عبارت میں مطلقاً فساد ترتیب سے دم کا حکم لگایا گیا ہے، اور فساد ترتیب عام ہے، خواہ عامداً ہو یا ناسیاً جاہلاً۔

(۲) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ عمداً فساد ترتیب سے دم کا وجوب ہوگا، جاہلاً یا ساہیاً یا ناسیاً فساد ترتیب سے کوئی دم واجب نہ ہوگا، چنانچہ امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ میں حضرت امام ابوحنیفہ کا یہی

مذہب نقل کیا ہے:

عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شئی علیه (کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ، باب الذی یجہل فیحلق ۲/۳۷۱)

(۳) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تیسری روایت یہ ہے کہ فساد ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً ہو یا عامداً کسی بھی صورت میں دم واجب نہیں ہے، البتہ اگر قارن یا متمتع نے حلق قبل النحر کرلیا ہو تو صرف اس صورت میں دم کا وجوب ہوگا، اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً یا ساہیاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن نے اگر حلق قبل النحر کرلیا تو بہرصورت دم واجب ہوگا، خواہ یہ فساد ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً ہو یا جاہلاً ہو۔ چنانچہ امام محمدؒ نے مؤطا میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

وقال أبو حنیفة لا حرج فی شئی من ذلک ولم یر فی شئی من ذلک کفارة إلا فی خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل ان یذبح قال علیه دم (مؤطا محمد، باب من قدم نسکا قبل نسک ص ۲۳۵)۔

حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی نے مؤطا محمد کے حاشیہ التعلیق الممجد میں مؤطا کی مندرجہ عبارت کے تحت لکھا ہے کہ ''إلا فی خصلة واحدة'' میں حصر غیر حقیقی ہے (حاشیہ مؤطا محمد المعروف بہ التعلیق الممجد ص ۲۳۵) لیکن مذکورہ حصر کو حضرت مولانا عبدالحئی صاحب نور اللہ مرقدہ کا حصر غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف ہے، نیز تکلف سے خالی نہیں ہے (حاشیہ درس ترمذی ۳/۱۵۲)۔

یہاں تک حضرات امام ابوحنیفہؒ کے تین اقوال نقل کئے گئے، عام کتب حنفیہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کا مسلک پہلی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے (کمافی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی ۱/۲۰۶)۔

اور مندرجہ بالا مسئلہ میں حضرات صاحبین سے دو روایتیں مروی ہیں:

(۱) جامع صغیر کی شرح میں صدر الشہیدؒ نے لکھا ہے کہ حضرات صاحبین کے نزدیک اگر قارن نے حلق قبل الذبح کرلیا ہو تو اس پر ایک دم جنایت واجب ہے (منحۃ الخالق علی البحر الرائق لابن عابدین باب الجنایات ۳/۲۴)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک ترتیب کے ٹوٹنے پر دم واجب ہوگا، یا کم از کم قارن کے حلق قبل الذبح کرلینے کی صورت میں دم کا وجوب ہوگا، اور جامع صغیر میں بھی قارن کے حلق قبل الذبح کرلینے کی صورت میں حضرات صاحبین کا قول وجوب دم کا منقول ہے، کہ اس پر ایک دم واجب ہوگا (جامع صغیر ص ۱۳۳، باب فی الحلق والتقصیر) اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی صراحت نہیں ہے۔

(۲) لیکن مبسوط سرخسی میں صاحبین کا مسلک لا یلزمه الدم بالتقدیم والتاخیر بیان کیا گیا ہے (مبسوط ۴/۴۲، باب الطواف) یعنی مناسک اربعہ میں تقدیم وتاخیر اور فساد ترتیب سے کچھ واجب نہ ہوگا، چنانچہ خود امام محمد نے مؤطا میں اپنا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

قال محمد بالحديث الذی روی عن النبی ﷺ نأخذ انه قال: لاحرج فی شئی من ذلک (الی قوله) و أمانحن فلانری علیه شیئا، ۱ ۵ (مؤطا محمد ص ۲۳۵)۔

اور علامہ ابن الہمام نے بھی فتح القدیر میں صاحبین کا مسلک یہی نقل کیا ہے کہ:

والدم الذی یجب عندھما دم القران لیس غیر لاللحلق قبل أوانه (فتح القدیر ۲/ ۲۸۵، باب الجنایات)۔

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں حضرات صاحبین کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے دم واجب نہیں ہے، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا، لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے (المغنی ۳/ ۴۴۸)۔

لہذا دور حاضر کے حالات میں متمتع وقارن حجاج ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر اگر رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو ان کے لئے عدم وجوب دم کے سلسلہ میں صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے (تجویز ۳ چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند، بحوالہ بحث ونظر، شمارہ ۳۳، نظام الفتاوی ۱/ ۱۵۷)۔

۹۔ حج بدل میں تمتع وقران کا حکم:

حج بدل میں افراد بہتر ہے، لیکن اگر آمر حج بدل میں تمتع وقران کی اجازت دیدے تو یہ بھی جائز ہے، اور اجازت کے لئے صراحۃً اجازت دینا ضروری نہیں ہے بلکہ دلالۃً اجازت بھی کافی ہے، لہذا اگر دور حاضر میں معروف حج تمتع ہو اور اس صورت میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا اب اگر اس نے آمر کی بغیر صریح اجازت کے عرف کے سبب حج بدل میں تمتع کرلیا، تو شرعاً ایسا کرنا جائز ہے، البتہ صراحۃً اجازت حاصل کرلینا زیادہ بہتر ہے۔

چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں حج بدل میں تمتع وقران کا شرعی حکم تحریر فرماتے ہوئے لکھا ہے:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

جواب: اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہوتا ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے۔ فقط واللہ تعالی اعلم (احسن الفتاوی ۴/ ۵۱۲)۔

حضرت مفتی صاحب موصوف کے مندرجہ فتوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے تمتع وقران دونوں جائز ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ دم شکر مامور پر واجب ہوگا، ہاں اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، نیز اس دور میں حج بدل میں تمتع وقران کے جواز کے لئے آمر کی صراحۃً اجازت ضروری نہیں ہے،

بلکہ اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران اور دم شکر کا اذن ثابت ہوتا ہے، تاہم سفر شروع کرتے ہوئے مامور کو خود چاہئے کہ آمر سے حج بدل میں تمتع وقران کی صراحۃً اجازت حاصل کرلے تاکہ آگے چل کر کوئی اشتباہ پیش نہ آئے، اور خود آمر کو بھی چاہئے کہ مامور کی اجازت دیدے کہ یہ مال لیجئے اور آپ جس طرح حج کرنا پسند کیجئے اور مناسب سمجھئے میری جانب سے حج بدل کرلیجئے، اور حج کے بعد جو مال باقی رہے آپ اس کو اپنے استعمال میں رکھ لیجئے، میں نے آپ کو اس کا بخوشی مالک بنادیا ہے، اب اس صورت میں مامور کو مکمل اختیار ہوجائے گا کہ وہ جس طرح چاہے حج کرے۔

یہاں پر یہ بات ملحوظ رہے کہ اوپر جو کچھ درج کیا گیا ہے کہ حج بدل میں مامور آمر کے دلالۃً اذن سے تمتع اور قران دونوں کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں اکابر علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ملا علی القاری، صاحب غنیہ، نیز اکابر علمائے دیوبند میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری صاحب بذل نے حج بدل میں آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، ہاں حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران کرنے کو سب نے جائز کہا ہے، لیکن دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل میں جس طرح قران جائز ہے اسی طرح تمتع کا جواز بھی راجح ہے فتاوی قاضی خاں میں امام ابوبکر محمد بن الفضل کا جو کلام منقول ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے مامور کے لئے حج کی تینوں قسمیں افراد، تمتع اور قران سب جائز ہیں، بلکہ ان کی ہدایت یہ ہے کہ آمر کو چاہئے کہ مامور کو عام اجازت دیدے تاکہ اس کو عمل میں کوئی تنگی اور دشواری پیش نہ آئے۔ (فتاوی قاضی خاں ۱ر۳۰۷)۔

اسی طرح غنیۃ الناسک میں ہے:

زاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع حق الآمر إذا كان بأمره. اه (غنیہ رص ۱۸۴)۔

نیز غنیۃ الناسک میں ہے: لو أمره بالتمتع على القول بجواز النيابة فيه (غنیہ رص ۱۷۹، بحوالہ جواہر الفقہ ۱ر۵۱۲، ۵۱۳)۔

مندرجہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باذن الآمر حج بدل میں تمتع جائز ہے، علاوہ ازیں جب عجز کے وقت شریعت نے حج میں نیابت کو جائز قرار دیا ہے، اور حج بدل کو مشروع قرار دیا تو اب جس طرح خود آمر کے لئے حج کی تینوں قسمیں جائز ہیں، اسی طرح آمر کے حکم سے مامور کے لئے بھی بوقت عجز آمر حج کی تینوں قسموں کی اجازت ہوگی، اب اگر کوئی کہے کہ تمتع کی صورت میں حج میقاتی نہیں ہوپاتا ہے، ہاں عمرہ میقاتی ہوتا ہے، لہذا حج بدل میں تمتع کی اجازت مامور کو نہیں دی جاسکتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب خود آمر حج تمتع کرتے تو اس وقت بھی یہ صورت پیش آتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے لئے حج تمتع کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا مامور کے لئے بھی آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کی شرعاً گنجائش ہوگی۔

مگر چونکہ معاملہ ادائے فرض کا ہے اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا

جائے، تمتع نہ کیا جائے، البتہ دور حاضر میں آدمی حج وعمرہ کرنے کے سلسلہ میں آزاد نہیں ہے کہ جب اور جس وقت چاہے حج کے لئے چلا جائے، اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر شروع کرے بلکہ ہر طرف سے حکومت کی پابندیاں شدید ہوتی ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات کی پابندی **مشکل نظر آئے** تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے (مستفاد از جواہر الفقہ ۵۱۶/۱)۔

مندرجہ ذیل تفصیلات کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات ذیل میں بالترتیب لکھے جاتے ہیں:

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے، البتہ دم تمتع خود اس کے ذمہ واجب ہوگا (فتاوی رحیمیہ ۱۲۰/۳، ۳۱۳/۸)۔

شامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (قوله على الحاج) اى المامور أما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين (ردالمحتار ۲۶۷/۲-۲۶۸)۔

(ب) حج بدل کرنے والوں کو اگر آمر کی طرف سے حج تمتع کرنے کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت ہو تو کر سکتے ہیں ورنہ نہیں، البتہ بہتر یہ ہے کہ حج کرنے سے پہلے تمتع کرنے کی صریح اجازت حاصل کر لی جائے (احسن الفتاوی ۵۱۳/۴)

(ج) اگر مامور نے آمر سے حج تمتع کرنے کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن اس کو ظن غالب ہو کہ اگر وہ اس سلسلہ میں آمر سے اجازت لیتا یا اس سے دریافت کرتا تو وہ اسے تمتع کرنے کی اجازت دیدیتا تو اس صورت میں وہ حج بدل میں تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج بدل میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع مامور یعنی حج بدل کرنے والے کے مال میں واجب ہوگا، اگرچہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت ہی سے تمتع کیوں نہ کر رہا ہو، البتہ اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اور اگر مامور بدون اذن الآمر حج بدل میں تمتع کرے گا تو اس صورت میں خود حج ہی آمر کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا، اس لئے مامور ہی پر دم تمتع کا وجوب ہوگا، البتہ اس صورت میں مامور پر آمر کے پیسے کو خرچ کردینے کا ضمان واجب ہوگا (منتخبات نظام الفتاوی ۱۵۰/۱)۔

شامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (شامی ۲۶۷/۲)۔

(ھ) اگر حج بدل کرنے والا مامور آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کرے تو اس صورت میں جیسا کہ ماقبل میں عرض کیا جا چکا ہے کہ اگرچہ بعض علماء کا اختلاف ہے، لیکن چونکہ دلائل کی قوت کی وجہ سے مجوزین کا قول راجح

ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے حج کی تینوں قسمیں جائز ہیں، البتہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مامور حج بدل میں حج اِفراد کرے، لیکن اگر حکومت کے نظم ونسق اور قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے اور مامور کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہو تو اس صورت میں مامور کے لئے حج بدل میں تمتع کر لینے کی بلاشبہ گنجائش ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۳)۔

(د) حج بدل اگر میت کی طرف سے کیا جا رہا ہو، میت نے حج کی وصیت کی ہو اور خود میت نے مال بھی چھوڑا ہو، نیز میت ہی نے حج بدل میں تمتع کرنے کی مامور کو اجازت بھی دے دی ہو، تب تو تمتع جائز ہے، لیکن اگر میت نے اجازت نہیں دی، تو اس صورت میں مامور پر صرف حج اِفراد کا احرام باندھ کر حج کرنا لازم ہوگا، اگر مامور اس کے خلاف کرے گا تو اسے تاوان دینا ہوگا، چنانچہ فتاوی شامی میں ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (شامی ۲/۲۶۰)۔

البتہ اگر حج بدل کی میت نے وصیت نہیں کی، یا وصیت کی لیکن مال نہیں چھوڑا، اور اس صورت میں میت کے ورثاء اپنے مال سے کسی کو میت کی طرف سے حج بدل کے لئے بھیج رہے ہوں، اور انہوں نے حج بدل کرنے والوں کو تمتع وقران کی اجازت دیدی ہو تو جائز ہے (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۲)۔

علامہ سرخسی نے مبسوط میں لکھا ہے:

وهدى المتعة عليه فى ماله وكذلك إن أمره بالقران رجل واحد لأن الهدى نسك وسائر المناسك على الحاج فكذا هذا النسك (مبسوط ۴/۱۵۸)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حج بدل کے لئے جو شخص کسی کو بھیج رہا ہو اس کی اجازت سے مامور کے لئے حج بدل میں تمتع وقران جائز ہے۔

۱۰۔ اس سوال میں جن مشکلات کا ذکر کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ دور حاضر میں عورتوں کو بسا اوقات ایسی مشکلات پیش آجاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں اس مشکل کا کوئی صریح حل بالاستقلال عام طور سے کتب فقہ حنفی میں درج نہیں ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل نکالا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف زیارت کر لے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق بدنہ کی قربانی کر کے اس کی تلافی کر لے (مستفاد از درس ترمذی ۳/۲۱۸)۔

چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ کا ایک مفصل فتوی مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ میں حسب ذیل الفاظ کے ساتھ مندرج ہے:

الحمد لله، العلماء لهم فى الطهارة هل هى شرط فى صحة الطواف؟ قولان مشهوران أحدهما إنها شرط وهو مذهب مالك والشافعى وأحمد فى إحدى الروايتين، والثانى ليست بشرط وهو مذهب أبى حنيفة وأحمد فى الرواية الأخرى. فعند هؤلاء لو طاف جنبا أو محدثا أو حاملا للنجاسة أجزأه الطواف وعليه دم لكن اختلف أصحاب أحمد هل هذا مطلق فى

حق المعذور الذی نسی الجنابة؟ وأبوحنيفة يجعل الدم بدنة إذاكانت حائضا أوجنبافهذه التی لم يمكنهاأن تطوف إلاحائضا أولی بالعذر فإن الحج واجب عليها ولم يقل أحد من العلماء إن الحائض يسقط عنهاالحج وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجزعن بعض مايجب فيهاكمالوعجز عن الطهارة فی الصلاة.فلوأمكنهاأن تقيم بمكة حتی تطهر وتطوف وجب ذلک بلاريب فأماإذالم يمكن فان أوجب عليهامرةثانية كان أوجب عليهاسفران للحج بلاذنب وهذا بخلاف الشريعة، ثم هی أيضا لايمكنهاأن تذهب إلامع الركب وحيضهافی الشهر كالعادة فهذا لايمكنهاأن تطوف طاهراًالبتة، وأصول الشريعة مبنية علی أن ماعجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كمالو عجز المصلی عن سترالعورة واستقبال القبلة أوتجنب النجاسةوكمالو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكباوراجلافانه يحمل ويطاف به. ومن قال إنه يجزئهاالطواف بلاطهارة إن كانت غيرمعذورة مع الدم كمايقوله من يقوله من أصحاب أبی حنيفة وأحمد فقولهم لذلک من العذر أولی وأحری. وأماالاغتسال فإن فعلته فحسن كماتغسل الحائض والنفساء للاحرام. والله أعلم (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۲،۲۴۴نیز دیکھئے: بدائع ۲/۱۹، شامی ۲/۱۹۹)۔

مندرجہ تفصیل کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات یہ ہیں:

(الف،ب) حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کاحکم:

اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تجویز اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کرانا وغیرہ اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کر لے تو اگر چہ گنہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا، اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی مگر اس پر ایک بدنہ یعنی بڑے جانور کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی اور اگر قربانی نہیں کی جاسکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کر لے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔ (تجویز ۵ چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند بحوالہ بحث ونظر ص۱۰۵،شمارہ ۳۲)۔

(ج) حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے سے بدنہ کا وجوب:

اگر کسی عورت نے مندرجہ اعذار کی بنا پر حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کیا تو اس پر بدنہ کا وجوب ہوگا، بکرا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا، بدنہ گائے یا اونٹ کو کہتے ہیں۔

قال فی الهندية: ولوطاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة وإن كان جنبا فعليه بدنة (عالمگیری ۱/۲۴۵)۔

وفی فتح القدیر لو طافت المرأة للزیارة حائضا فھو کطواف الجنب سواء (فتح القدیر ۲/۲۶۲)۔

اگر دوران حمل عورت کو خون آجائے یا عورت حالت استحاضہ میں ہو ان دونوں صورتوں میں وہ طواف زیارت کر سکتی ہے (مؤطا امام محمد ص ۲۲۳ باب المستحاضة، فقہ السنہ ص ۴۵۸)۔

(د) حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں جو دم واجب ہوتا ہے اس کو کہاں ذبح کیا جائے:

حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں جو بدنہ واجب ہوتا ہے اس کا حدود حرم میں ذبح ہونا ضروری ہے، اگر خود سے وہاں جا کر بدنہ کو ذبح نہ کر سکے تو کسی کے ذریعہ وہاں جانور بھجوا کر اس کے واسطے سے ذبح کروائے، ہدایہ میں ہے:

ولا یجوز ذبح الھدایا إلا فی الحرم (ہدایہ ۱/۳۰۱، مختصر اختلاف العلماء ۲/۲۲۲)۔

ایام حج کے دوران ارکان حج وعمرہ کی ادائیگی کی نیت سے حیض ونفاس روکنے والی دوا کا استعمال کرنا:

اگر کوئی عورت حج کے لئے مکہ گئی، اور اس کے پاس وقت کم ہو، دوسری طرف اس کو ایام حج میں حیض آنے کا خطرہ ہو جس کے سبب طواف زیارت نہ کر سکنے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں کیا عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ ایام حج میں حیض ونفاس روکنے والی دوا استعمال کرے، تو اس سلسلہ میں حضرات علماء وفقہاء کے اقوال کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مانع حیض ونفاس دوا عورت کے لئے مضر نہ ہو تو وہ اسے ایام حج کے دوران استعمال کر سکتی ہے، چنانچہ حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ نے لکھا ہے کہ:

اگر کوئی تدبیر ایام کے روکنے کی ہو سکتی ہے تو پہلے اس سے اس کا اختیار کر لینا جائز ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۱۲۸، ۴/۲۱)۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری نے بھی ایام حج کے دوران مانع حیض دوا استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ حضرت نے فتاوی رحیمیہ جلد ششم میں لکھا ہے:

اگر وقت کم ہو، اور طواف زیارت کا وقت نہ مل سکتا ہو، اور باوجود کوشش کے حکومت سے مہلت ملنے کا امکان نہ ہو تو استعمال کی گنجائش ہے، مگر صحت پر برا اثر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور اس کا مشاہدہ بھی ہے، اس لئے حتی الامکان استعمال نہ کرے، الا یہ کہ بالکل ہی مجبور ہو جائے (فتاوی رحیمیہ ۶/۴۰۴)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب ہی نے ایک دوسرے فتوی میں مانع حیض دوا استعمال کرنے کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ اگر عورت کے لئے مانع حیض دوا کا استعمال مضر نہ ہو، عورت اسے برداشت کر سکتی ہو اور اس کا تجربہ بھی ہو تو دوا مانع حیض استعمال کرنے کی صورت بھی اختیار کی جا سکتی ہے (حوالہ بالا ۸/۲۷۹)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب ہی نے ایک دوسرے فتوی میں مانع حیض دوا استعمال کرنے کے سلسلہ میں

لکھا ہے کہ اگر عورت کے لئے مانع حیض دوا کا استعمال مضر نہ ہو، عورت اسے برداشت کرسکتی ہو اور اس کا تجربہ بھی ہو تو دوا مانع حیض استعمال کرنے کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے (حوالہ بالا ۸/۲۷۹)۔

حالت حیض میں طواف وداع کا حکم:

حیض ونفاس کی وجہ سے عورت سے طواف وداع ساقط ہوجاتا ہے (مسلم ۱/۴۲۷، درس ترمذی ۳/۲۱۶)۔

اگر دوران طواف حیض آجائے تو عورت کیا کرے:

اگر کوئی عورت طواف زیارت کررہی تھی اور اسی درمیان اس کو حیض آگیا تو ایسی صورت میں اگر عورت کے لئے پاکی کی حالت میں طواف کرنا ممکن ہو تو طواف کو مؤخر کردے اور اگر اس کو موقع نہ ہو تو پھر اسے چاہئے کہ اپنے طواف کے عمل کو پورا کرلے، اور اس صورت میں اگر طواف کا اکثر شوط حالت حیض میں ادا ہوا ہو تو بدنہ واجب ہے، اور اگر اقل شوط حالت حیض میں ادا ہوا ہے تو ایک بکری حرم میں ذبح کے لئے بھیجے، فتاوی عالمگیری الباب الثامن فصل پنجم میں ہے:

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة، وإن كان جنبا فعليه بدنة، وكذا لو طواف أكثره جنبا أو محدثا (عالمگیری ۱/۲۴۵) ولو طاف أقله جنبا ورجع إلى أهله يجب الدم وتجزيه الشاة (حوالہ بالا ۱/۲۴۶) وحكم الحيض مثل حكم الجنابة فافهم.

طواف زیارت میں نیابت کا حکم:

طواف زیارت خود کرنا فرض ہے، اگرچہ اس کو کوئی شخص یا سواری اٹھائے ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس میں نیابت جائز نہیں ہے، ہاں بیہوش کے لئے طواف زیارت میں نیابت درست ہے (زبدۃ المناسک ۱/۱۸۰)۔

شامی میں ہے:

وكونه اى طواف الزيارة بنفسه ولو محمولا فلا يجوز النيابة إلا المغمى عليه (شامی ۲/۱۹۸ بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۸)۔

اگر طواف زیارت میں نیابت جائز ہوتی تو حائضہ عورت کو بھی اس کی اجازت دی جاسکتی تھی کہ وہ کسی کے ذریعہ اپنا طواف زیارت کروالے لیکن شرعاً ایسا کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

۱۱۔ اگر سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کے خاوند کا انتقال ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال سفر حج یا عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہوجائے یا شوہر نے اس کو طلاق دیدیا ہو تو اس کے لئے عدت گزارنا واجب ہے، اور سفر کا آغاز کرکے حج یا عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ مؤطا امام مالک میں ہے کہ:

عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج (مؤطا امام مالک رص ۲۱۷)۔

امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں مذکورہ روایت کو بیان فرمانے کے بعد لکھا ہے:

قال محمد :وبهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة والعامة لاينبغي لامرأة أن تسافر في عدتها حتى تنقضي من طلاق أو موت، اھ (مؤطا امام محمد: باب المرأة تسافر قبل انقضاء عدتها رص ۲۶۴)۔

دراصل عدت کا آغاز تو طلاق ووفات کے بعد ہی ہو جاتا ہے اگر چہ عورت کو اس کا علم نہ ہو، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

ابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فإن لم تعلم بالطلاق والوفاة حتى مضت مدة العدة فقدانقضت عدتها (عالمگیری ۱/۵۳۱تا۵۳۲، درمختار مع الرد ۲/۶۶۲، ہدایہ ۲/۴۲۵)۔

نیز حج کا تو بدل ممکن ہے لیکن عدت کا بدل ممکن نہیں ہے، لہذا جب عورت حالت عدت میں ہو تو اس کے لئے سفر کا آغاز کسی طرح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی عورت نے حج کا احرام باندھ لیا پھر اس کے بعد اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا، یا اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی، تو یہ عورت حضرات فقہاء کی تصریحات کے مطابق محصرہ ہو جائے گی کیونکہ حضرات فقہا نے احصار کے اسباب میں عدت کو بھی شمار کیا ہے، چنانچہ شامی باب الإحصار میں ہے:

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/۲۵۳)۔

لہذا مذکورہ عورت پر واجب ہے کہ وہ دم احصار قربان کر کے احرام سے حلال ہو کر عدت گزارے، شامی میں ہے:

لوفات زوجها أومحرمها في الطريق فلاتتحلل إلابالهدي، اھ (حوالہ بالا)۔

لیکن دور حاضر میں چونکہ حکومت کا قانون نہایت سخت ہے، اور حج کے اخراجات نا قابل برداشت ہوتے ہیں، نیز عورت کے لئے فی الفور گھر لوٹنا بھی آسان نہیں ہے، اس لئے اگر عورت حج یا عمرہ مکمل کر کے گھر لوٹے، تو اس صورت میں اگر چہ عورت گناہ گار ہوگی، لیکن اس کا حج ادا ہو جائے گا، چنانچہ ارشاد الساری الی مناسک القاری میں ہے:

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية (ارشاد الساری رص ۳۹، بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۸)۔

یہاں پر یہ بات پیش نظر رہے کہ عورت کے لئے وجوب ادائے حج کی شرائط مرد ہی کے مثل ہے البتہ عورتوں کے سلسلے میں دو اور شرطیں ہیں: (۱) ایک شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا کوئی محرم ہو، (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت معتدہ نہ ہو یعنی عدت سے خالی ہو۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

والمرأة في وجوب الحج عليها كالرجل غيرأن لهاشرطين شابة أوعجوزا، أحدهاأن يكون خروجهامع زوجهاأومع ذي رحم محرم، والشرط الثاني أن تكون خالية من العدة عدة وفاة كانت أوعدة طلاق والطلاق بائن أورجعي (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۴۳۶، ومثلہ فی الدرالمختار ۲/۱۵۹)۔

پہلی شرط کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ روایت ہے:

لاتحج المرأة إلامع زوجها أومحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۲۸۶) اور دوسری شرط کی دلیل اوپر گزر چکی ہے۔

لیکن یہاں یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ کونسی عدت مانع سفر حج ہے، تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے کہ سفر حج سے مانع وہ عدت ہے جو آغاز سفر سے پہلے عورت پر لازم ہو، مثلاً ایک عورت حج کے لئے جانا چاہتی تھی، ابھی اس نے سفر شروع نہیں کیا کہ شوہر وفات پا گیا، یا اس کے خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو اس صورت میں وہ عورت دوران عدت اپنے گھر سے سفر حج کے لئے نہیں نکل سکتی، چنانچہ درمختار میں ہے:

والعبرة لوجوبها اى العدة المانعة من سفرها وقت خروج أهل بلدها (درمختار ۲/۱۵۹)۔

لیکن اگر سفر حج شروع کر دینے کے بعد عورت پر عدت کا وجوب ہوا تو اس صورت میں عورت کیا کرے، تو اس سلسلہ میں کتب فقہ وفتاوی میں بہت کچھ تفصیل مندرج ہے، لیکن ان سب کا حاصل یہی ہے کہ عورت کسی مناسب جگہ ٹھہر کر عدت گزارے، اور حج کے سفر کو ملتوی کردے اگر چہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہی کیوں نہ ہو، اور اس صورت میں عورت محصرہ ہوگی، جیسا کہ اوپر لکھا گیا، مگر حضرات صاحبین کے نزدیک اگر عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو تو وہ اپنے سفر حج کو جاری رکھ سکتی ہے، اور امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں مختصر طحاوی میں صاحبین کی رائے کو راجح قرار دیا ہے (مختصر طحاوی رص ۲۱۹) اور حضرت امام مالک کے نزدیک اگر احرام باندھنے کے بعد عورت پر عدت لازم ہوئی ہو تو وہ اپنا سفر جاری رکھے گی (المغنی ۷/۵۳۱) نیز حضرت امام احمدؒ کے نزدیک اگر عورت بارادہ حج گھر سے نکلی، اور دوران سفر اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو اگر وہ عورت سفر شرعی کی مسافت طے کر چکی ہو تو وہ اپنے سفر حج کو جاری رکھے (المغنی ۳/۲۴۱)۔

مندرجہ تفصیل کے پیش نظر دور حاضر میں اگر عورت آفاق کی رہنے والی ہو تو حضرات صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس معتدہ عورت کو سفر حج جاری رکھنے کی گنجائش ہوگی، جس کی عدت سفر حج شروع کرنے کے بعد لازم ہوئی، جیسا کہ اوپر گذرا، اور توقع ہے کہ ایسے ناگزیر حالات میں اللہ تعالی اپنے قدرت کاملہ اور مغفرت عامہ واسعہ سے رفع اثم فرمادیں۔

۱۲۔ کیا ایام حج کے دوران مکہ میں پندرہ دن اقامت کی نیت کرنے والا مسافر ہوگا؟

اگر کوئی مسافر حاجی ایام حج یعنی ۷، ۸ ذی الحجہ سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہونچا کہ مکہ مکرمہ میں اس کے پندرہ دن قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو گئے، اور وہ منیٰ چلا گیا تو ایسا شخص شرعاً مقیم نہ ہوگا، کیونکہ کسی شخص کے مقیم ہونے کے لئے ایک جگہ پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرنا لازم ہے، اور یہاں ظاہر ہے کہ مسافر حاجی جو مکہ مکرمہ ایام حج سے پندرہ دن قبل نہیں پہونچتا ہے، وہ مکہ پہونچنے کے بعد اگر چہ وہاں پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرلے، لیکن وہ دوران حج ایک جگہ پندرہ دن ٹھہر کر رات نہیں گذار سکتا ہے، کیونکہ اسے اس دوران منیٰ، مزدلفہ اور عرفات وغیرہ جانا ہوگا، اور یہ سب جگہیں مکہ مکرمہ کی آبادی کے پھیلنے کے باوجود مکہ سے متصل نہیں ہیں، کیونکہ دو آبادیوں کے متصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے درمیان کھیت یا کم از کم ایک غلوہ (الغلوة مقدار رمية سهم وتقدر بثلاث ماة ذراع إلى

اربعماۃ۔ المعجم الوسیط ص ۶۶۰) یعنی تین یا چار سو ذراع کا فاصلہ نہ ہو (احسن الفتاوی ۴؍۱۰۷) اور یہاں مکہ، منی اور عرفات کے درمیان آبادی کے بڑھنے کے باوجود اس قدر فاصلہ پایا جاتا ہے۔

لہذا ایام حج کے دوران مکہ مکرمہ میں پندرہ دن اقامت کی نیت کر کے رہنے والا شخص مقیم نہ ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا (مستفاد از فتاوی رحیمیہ ۱؍۲۳۷، تفصیل کے لئے دیکھئے: معراج الدرایہ، فتاوی عالمگیری ۱؍۱۴۰، مبسوط ۱؍۲۳۶، درمختار ۱؍۵۸۱)۔

۱۳۔ حنفی مقتدی کا دو سلام سے نماز وتر پڑھانے والے امام کی اقتدا کرنا:

احناف میں سے جو لوگ رمضان میں عمرہ کرتے ہیں، یا سعودیہ عربیہ میں مقیم ہیں، وہ لوگ اگر نماز وتر ایسے امام کی اقتداء میں ادا کریں جو عموماً وتر کی تین رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرنے کے ساتھ پڑھاتے ہوں تو شرعاً ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ ایک سلام سے یا دو سلام سے تین رکعت نماز وتر پڑھنے پڑھانے کا حضرات ائمہ کے درمیان مجتہد فیہ ہے، دوسری طرف تمام ائمہ برحق ہیں، اس لئے تمام ائمہ کو برحق ماننے کے باوجود صرف اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر نماز وتر تنہا ادا کرنا مناسب نہیں ہے۔

وقال أبو بكر الرازي يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم على الركعتين في الوتر يقنت في الوتر: لأن إمامه لايخرج بسلامه عنده: لأنه مجتهد فيه كمالو اقتدى بإمام قدر عف وهو يعتقد أن طهارته باقية (حاشیہ ہدایہ ۱؍۱۴۵)۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں اگر نماز وتر جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے تو امام وتر کو فصل کے ساتھ پڑھتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد فیہ معاملہ میں اس قسم کا فصل گوارا کیا جا سکتا ہے، علاوہ ازیں ہر امام نے اپنے مسلک کی تائید میں حدیث و آثار سے استدلال کیا ہے، اور ہر فریق کی پیش کردہ حدیث صحیح بھی ہے، اس لئے اس مسئلہ میں کسی امام کے مسلک کو غلط بھی نہیں کہا جا سکتا، چنانچہ حضرت مولانا محمد تقی صاحب نے ترمذی شریف کی شرح درس ترمذی میں وتر سے متعلق احادیث و مسائل اور اختلاف فقہاء کو شرح و بسط کے ساتھ بیان فرمانے کے بعد آخر میں ذکر کیا ہے کہ:

وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین کے مذاہب میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے، ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی پڑتی ہے، جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلہ کا تعلق ہے تو مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود ہے (درس ترمذی ۲؍۲۳۲، ۲۳۳) لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عدم فصل والی روایت کو اختیار فرمایا کیونکہ وہ قواعد کلیہ کے مطابق ہے۔

مندرجہ تفصیلات کی روشنی میں راقم سطور کے نزدیک فصل کے ساتھ نماز وتر کو ادا کرنے والے امام کی اقتداء میں ماہ رمضان میں ادا کرنا جائز ہے، البتہ بہتیرے علماء نے ایسی صورت میں اقتداء کو ناجائز کہا ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر

حضرت مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ نے منتخبات نظام الفتاوی میں حنفی مقتدیوں کو اپنی نماز وتر الگ جماعت کرکے ادا کرنے کا فتوی دیا ہے۔ سوال وجواب کی عبارت حسب ذیل ہے:

سوال: رمضان المبارک میں شافعی حضرات وتر با جماعت ادا کرتے ہیں، اور دو رکعت ایک سلام سے اور ایک رکعت دوسرے سلام سے تو کیا ان کی اقتدا حنفی کر سکتے ہیں؟

جواب: حنفی حضرات اپنی جماعت وتر بعد میں جہاں مناسب ہو علیحدہ کریں، اگر ان کے ساتھ جماعت میں شریک ہونا ہی پڑے تو دو رکعت نفل کی نیت کرکے شریک ہوں اور دوسری رکعت کے سلام پر اپنی یہ نماز ختم کردیں، اور پھر مستقل دو رکعت نفل کی نیت کرکے شریک جماعت ہو جائیں اور جب امام سلام پھیرے تو اپنی ایک رکعت مثل مسبوق کے پوری کرلیں۔ (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۸۵، ۸۷)۔

یہاں حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے نماز وتر کی جماعت علیحدہ کرنے کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس پر عمل جہاں مشکل ہے وہیں اتحاد مسلم، اخوت دینی اور مزاج شریعت کے خلاف بھی ہے، اور ایسے نازک حالات میں کسی خاص فقہی مسلک پر جمود واصرار مناسب نہیں ہے، اگرچہ عبادت میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ نماز وتر تینوں رکعت بغیر کسی فصل کے ادا کیا جائے، تاہم کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث موجود ہے:

کان رسول اللہ ﷺ یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعنا ھا (آثار السنن ۲/۷، قال النیموی رواہ احمد باسناد قوی)

اس لئے اگر اس حدیث نبوی کے پیش نظر فصل کے ساتھ نماز وتر ادا کرنے والے امام کی اقتداء میں باجماعت نماز وتر ادا کرنے کو جائز قرار دیا جائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند مسائل

مولانا منظور احمد القاسمی
مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور اعظم گڈھ

۱،۲۔ جولوگ حدود میقات کے باہر رہنے والے ہیں اور حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں مثلاً تجارت وملاقات کی غرض سے یا کسی اور مقصد سے، یا وہ اہل مکہ جو حدود میقات سے باہر آکر حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر حرم میں داخل ہونا چاہتے ہیں، تو ایسے لوگوں کے حکم کے بارے میں فقہاء مجتہدین کے درمیان دوطرح کے مسلک پائے جاتے ہیں: ایک مسلک تو یہ ہے کہ ان کے لئے بھی احرام باندھنا ضروری ہے، بغیر احرام باندھے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، اور یہ ائمہ احناف کا مسلک ہے جو تمام کتب حنفی میں مذکور ہے۔ اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے بغیر احرام کے حرم مکی میں داخل ہونے کی اجازت ہے، اور یہ مسلک حضرات شوافع کا ہے۔

فقہاء احناف کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں مطلقاً بغیر احرام باندھے حرم میں داخل ہونے کی ممانعت ہے، ان میں سے دوحدیث علامہ کاسانیؒ نے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲) پر نقل کی ہیں:

عن النبی ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلی و لا تحل لأحد بعدی و إنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما إلی يوم القيامة۔

اور دوسری حدیث: روی عن ابن عباسؓ عن النبی ﷺ لا يحل دخول مكة بغير إحرام۔

نیز علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے بھی چند احادیث نقل کی ہیں جن میں سے دوحدیث میں نقل کرتا ہوں:

عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال لا يجاوز الوقت إلا بإحرام وعن أبی الشعثاء أنه رأی ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (فتح ۳۳۵/۲)۔

فقہاء احناف کے عقلی دلائل بھی ہیں، وہ یہ کہ حرم مکی کی شرافت اور اس کا تقدس متقاضی ہے کہ جب بھی اس میں دخول ہو تو عبادت احرام کے ساتھ ہو تاکہ بنسبت دوسری جگہوں کے اس کی عظمت وشرافت کا اظہار ہو، نیز وجوب احرام اس بقعہ مبارکہ کی تعظیم کے پیش نظر ہے، اس لئے اس سلسلہ میں وہ لوگ جو حج وعمرہ کے ارادہ سے حرم مکی میں داخل ہورہے ہیں یا حج وعمرہ کی نیت کے بغیر کسی اور ضرورت سے داخل ہورہے ہیں برابر ہیں، جیسا کہ بدائع الصنائع میں ہے:

لأن هذه بقعة شريفة لها قدر و خطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضى التزام عبادة إظهارا لشرفها على سائر البقاع (۱۶۴/۲)۔

اور ہدایہ (۲۳۵/۱) پر ہے: ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة فيستوى فيه الحاج و

المعتمر وغيرهما. (وہکذا فی البحرالرائق ۳۱۹/۲)۔

حضرات شوافع کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جنہیں علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اور امام نووی نے المجموع شرح المہذب میں نقل کیا ہے:

لأن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة حلالا وعلی رأسه المغفر. وقد روی الترمذی باسناده أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلی رأسه عمامة سوداء وقال حدیث حسن صحیح (فتح ۳۳۵/۲، المجموع ۱۰/۷-۱۱)۔

حضرات شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ احرام کی مشروعیت حج وعمرہ کے لئے ہوئی ہے، اس لئے جب ان دونوں میں سے کسی ایک کی نیت ہوگی تو احرام واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ (حاشیہ ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

اب رہی بات دلائل کی ترجیح کی تو عام حالت میں احناف کے دلائل قوی اور راجح ہیں، کیونکہ حضرات شوافع کی مستدل حدیث کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ فتح مکہ کے روز تھوڑی دیر کے لئے حرم میں بغیر احرام کے داخل ہونا آپ ﷺ کے لئے حلال کردیا گیا تھا اس لئے آپ ﷺ بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے جیسا کہ اس بات کی تائید ''إنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما إلی یوم القیامة'' (الحدیث) سے ہو رہی ہے۔

لیکن مسئلہ یہاں پر عام حالت کا نہیں ہے بلکہ اس خاص حالت کا ہے جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں اور بغرض تجارت وملازمت یا کسی اور ضرورت سے بار بار اور آئے دن انہیں حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے، یا اسی طرح سے وہ اہل مکہ جو بغرض تجارت وملازمت یا کسی اور ضرورت کے پیش نظر بار بار حدود میقات سے باہر آتے جاتے ہیں، تو ایسی حالت میں حضرات شوافع کے مسلک پر بر بنائے ضرورت ورفع حرج عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک تو وہ حدیث قابل غور ہے جسے کفایہ، المغنی اور المجموع میں نقل کیا گیا ہے، جو حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، اس میں حطابین کو بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کی رخصت دی گئی ہے:

روی ابن عباس انه قال لا یدخل مکة إلا محرما ورخص للحطابین. وفی الکفایة انه ﷺ رخص للحطابین دخول مکة بغیر إحرام.

چنانچہ اسی حدیث کی روشنی میں المغنی میں یہ مسئلہ ہے کہ من یدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة کالحطاب والحشاش وناقل المیرة والفیح ومن کانت له ضیعة یتکرر دخوله وخروجه إلیها فلا إحرام علیهم.

پھر آگے فرماتے ہیں: لأنا أوجبنا علی من یتکرر دخوله أفضی إلی ۔ یکون فی جمیع زمنه محرما فسقط للحرج ۔ اور المجموع شرح المہذب میں ہے: وإن کان دخوله لحاجة تتکرر کالحطابین والصیاد ین جاز بغیر نسك لحدیث ابن عباس ولأن فی إیجاب الإحرام علی هؤلاء مشقة۔

دوسری بات یہ قابل غور ہے کہ حدود میقات میں رہنے والوں کے لئے بغیر حج وعمرہ کی نیت کے اپنی کسی ضرورت کے پیش نظر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا خود احناف کے نزدیک بھی جائز ہے، اوراس کی دلیل میں وہی حدیث ذکر کی گئی ہے، جس میں حطابین کو رخصت مل گئی ہے۔ چنانچہ صاحب کفایہ نے تحریر فرمایا ہے: (ومن كان داخل الميقات) ظاهر والأصل انه ﷺ رخص للحطابين دخوله مكة بغير إحرام ۔اوراس کی علت حضرات احناف بھی یہی بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حدود میقات میں رہنے والوں کے لئے بار بار حرم میں آنے جانے کی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے واسطے ان کو اجازت ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (ہکذا فی بدائع الصنائع ۲/۱۶۷)۔

لہذا جس علت کی بنیاد پر حطابین وصیادین وحشاشین نیز داخل میقات رہنے والوں کو بغیر احرام کے دخول حرم کی اجازت دی گئی ہے فی زمانہ وہی علت ان لوگوں کے حق میں بھی پائی جاتی ہے جو حدود میقات کے باہر رہنے والے ہیں یا اہل مکہ ہیں اورانہیں بار بار میقات سے باہر آنے اور حرم میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس لئے سوال نمبر(۱) ونمبر(۲) میں جن لوگوں کے بارے میں مسئلہ دریافت ہے ایسے لوگوں کے لئے بہتر اور عزیمت یہ ہے کہ جب بھی حدود حرم میں داخل ہوں تو احرام باندھ کر داخل ہوں لیکن اگر اس عزیمت میں حرج، تنگی ومشقت محسوس کریں تو بربنائے دفع حرج ورفع مشقت بغیر احرام کے داخل ہونے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، نیز حضرات شوافع کے مذہب میں چونکہ مطلقاً جواز بھی ہے، اس توافق سے بھی وسعت ہوئی۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے اشہر حج شروع ہونے کے بعد عمرہ کرنا ائمہ احناف کے نزدیک مکروہ ہے، یعنی مکہ والوں کو اور جو لوگ اہل مکہ کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع وقران مکروہ ہے اگر کریں گے تو دم جبر لازم ہوگا جیسا کہ تمام حنفی کتب فقہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ احناف کی دلیل اللہ تعالی کا قول" ذلک لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ہے اوراحناف ذلک کا مشارالیہ تمتع قرار دیتے ہیں۔ فدلت الآية أن التمتع مشروع لمن كان من أهل الآفاق ۔اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے تمتع وقران درست ہے لیکن دم واجب نہیں ہے، اور حضرات شوافع بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں جو آیت احناف کی مستدل ہے لیکن یہ حضرات آیت میں ذلک کا مشارالیہ تمتع نہیں بلکہ ہدی قرار دیتے ہیں۔ حتى يصح تمتع المكي و من بمعناه ۔ لیکن علامہ عینیؒ نے احناف کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے حضرات شوافع کے استدلال کا جواب دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

وإنما قلنا إن ذلک إشارة إلى التمتع لأن موضوعه في كلام العرب للبعيد والقرآن نزل على لسانهم والذي ذكره الخصم أنه إشارة إلى الهدي غير موجه لأنه خالف ما استعمله العرب والذي ذكره قريب لا يصلح حقيقة له والتمتع المفهوم من قوله فمن تمتع يصلح ذلک فصار إليه لأن العمل إذا أمكن بالحقيقة لا يصار إلى المجاز بالاتفاق فتكون الآية حجة عليه (البنایہ ۴/۲۲۵)۔

اس لئے احناف کے نزدیک مسئلہ یہی ہے کہ مکہ والے کی اور جولوگ اہل مکہ کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع وقران مکروہ ہے، چنانچہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں بھی یہی ہے، مسئلہ: مکی کو اور داخل میقات رہنے والے کو (خواہ عین میقات پر رہتا ہو) اور جو کوئی پہلے اشہر حج سے مکہ میں حلال ہو کر رہتا ہے اس کو تمتع جائز نہیں ہے۔ (ص ۳۰۸)۔

۴۔ صورت مسئولہ میں مکہ مکرمہ میں مقیم حنفیوں کے لئے (جبکہ وہ اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں) یہ مشکل ضرور ہے کہ اگر اشہر حج میں وہ میقات سے باہر جاتے ہیں اور پھر بغیر احرام کے مکہ میں آتے ہیں تو احناف کے نزدیک بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ایک ممنوع صورت کا ارتکاب لازم آئے گا اور دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوتے ہیں تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور چونکہ اسی سال حج بھی کرنے کا ارادہ ہے تو حج کرنے کی صورت میں تمتع ہو جانے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور اس صورت میں بھی ممنوع کا ارتکاب لازم آئے گا۔ اور اگر ان دونوں ممنوع صورتوں سے بچنے کے لئے اہل مکہ کو پابند کیا جائے کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر نہ جائیں تنگی و دشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ خصوصاً موجودہ زمانے میں اپنی مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اس لئے تیسری صورت اختیار کرنے میں تو انتہائی دشواری ہے، اور رہی پہلی دونوں صورتیں تو ان میں ممنوع کا ارتکاب لازم آرہا ہے۔

لہذا اگر ارکان حج کی ادائیگی کا زمانہ قریب ہے یعنی احرام کی پابندیاں اتنی طویل و مدید نہ ہوں کہ اس پر ناقابل برداشت حرج لازم آئے تو اسے چاہئے کہ حج کا احرام باندھ کر داخل حرم ہو اور اسی احرام سے حج ادا کرے۔ اور اگر مدت اتنی طویل ہے کہ احرام کی پابندیاں اس کے لئے باعث حرج ہوں گی تو رفع حرج کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا مسئلہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس پر عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ حرم کے تقدس اور دلائل کی قوت کو پیش نظر رکھتے ہوئے امکان بھر اس کی کوشش کرے کہ بغیر احرام کے داخل نہ ہو۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں خود احناف کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں ہے: اس میں اختلاف ہے، ملا سندھی نے مناسک المتوسط میں لکھا ہے کہ یہ متمتع حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرے، اور ملا علی قاری نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی بنا اس پر ہے کہ مکی کو مفرد عمرہ بھی اشہر حج میں ممنوع ہے (جیسا کہ ابن الہمام کا مذہب ہے) حالانکہ مکی کو فقط تمتع وقران ممنوع ہے، اور یہ متمتع آفاقی ہے اس کو عمرہ کرنا منع نہیں بلکہ تکرار عمروں کا اس کو جائز ہے کیونکہ یہ مستقل عبادت ہے مثل طواف کے، اس سے معلوم ہوا کہ جو آفاقی اشہر حج میں آکر عمرہ کر چکا تو اس کا تمتع اس عمرہ سے منعقد ہوا پھر اس کے بعد مکہ میں رہ کر دوسرا عمرہ کیا تو وہ مفرد ہوا اور مفرد عمرہ مکی کے لئے سارے سال میں کرنا جائز ہے سوائے پانچ دن کے۔

اور علامہ ابن الہمام اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ آفاقی جب عمرہ سے حلال ہو کر مکہ میں رہا تو یہ بعض احکام میں اب مکی کا حکم رکھتا ہے، اب اگر حج سے پہلے دوسرا عمرہ ادا کرے گا تو یہ دوسرا عمرہ اشہر حج میں کرنا اس لئے ممنوع ہوگا کہ اس نے مکہ والوں کے حکم میں ہو کر اشہر حج میں باوجود حج کا ارادہ رکھتے ہوئے یہ عمرہ کیا ہے پس اس کو مفرد عمرہ نہ کہا جائے گا۔

عام طور سے فقہاء احناف نے حضرت ملا علی قاری کی تحقیق کو ترجیح دی ہے، چنانچہ حضرت مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج میں اور محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی نے رہبر حجاج میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ محدث کبیر الاعظمی فرماتے ہیں: ”جس نے تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھا وہ عمروں سے فارغ ہو کر زمانہ قیام مکہ میں حج سے پہلے مزید عمرے بھی کرسکتا ہے ، ملا علی نے المسلک المتقسط ص ۱۹۳ میں، اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نہایہ، مبسوط، بحر الرائق اور علامہ قاسم وغیرہم کے حوالہ سے اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔ (رہبر حجاج رص ۳۴)۔

اس تحقیق کی رو سے تمتع کرنے والا آفاقی جو ایام حج سے بہت پہلے مکہ مکرمہ پہونچ گیا اور حج کے بعد فورا اس کی روانگی ہے حج کے بعد عمرہ کرنے کا اسے موقع نہیں مل سکتا ہے تو وہ مزید عمروں کے ثواب سے محروم نہ ہوگا، البتہ جسے ایام حج کے بعد بھی کچھ دنوں تک مکہ مکرمہ میں رہنے کا موقع مل رہا ہے تو اس کے لئے اَب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حج سے پہلے مزید عمرہ کرنے کے بجائے طواف کی کثرت کرے اور حج کے بعد عمروں کا اہتمام کرلے۔

۶۔ الف: رمی جمار چونکہ واجب ہے اس لئے بغیر عذر عمل رمی میں کوئی دوسرا نیابت نہیں کرسکتا ورنہ بسبب جنایت دم لازم آئیگا، جیسا کہ تمام کتب فقہ وفتاوی میں مصرح ہے۔

ب: البتہ عذر کی وجہ سے نیابت درست ہے اور اس پر دم لازم نہ ہوگا: لو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه (شامی باب الجنایات، وہکذا فی البحر)۔

اب رہی یہ بات کہ اس معذوری کی کیا حد ہے تو اس سلسلہ میں زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ص ۱۸۶ پر بیان کردہ حد اوضح معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے: ”مسئلہ: جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو تو وہ معذور ہے، اگر اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ یا تکلیف نہ ہو تو اب اس کو خود آکر رمی کرنی ضروری ہے اور دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے، ہاں اگر سواری یا اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کراسکتا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ محض ازدحام کا خوف عذر نہیں ہے، اس لئے محض ازدحام کے خوف سے عورت یا ضعفاء کو نیابتاً دوسروں سے رمی کرانا درست نہیں ہے۔ چنانچہ زبدۃ المناسک میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے: ”اور عورت کو یہ جائز نہیں کہ فقط ازدحام کی وجہ سے اس کی طرف سے نیابتاً رمی کرائی جائے سوائے کسی اور عذر و بیماری وغیرہ کے جس کی وجہ سے وہ خود رمی نہ کرسکتی ہو۔ نیز شرح غنیہ میں ہے:

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (زبدة رص۱۸۴)۔

لہذا عورتیں اور ضعفاء، رات میں رمی کرلیا کریں گو کہ اقویاء کے لئے یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلاکراہت درست ہے، یا دسویں تاریخ کو بعد فجر قبل طلوع آفتاب یہ لوگ رمی کر لیں ان کے لئے یہ وقت مکروہ نہیں (ہکذا زبدة وفتاوی رحیمیہ وغیرہ) عذر مذکور کے بغیر یہ لوگ عمل رمی میں کسی دوسرے کو نائب نہ بنائیں۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں میں سے جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور انہیں حالت احرام میں پکڑ کر واپس کردیا جاتا ہے وہ لوگ محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ فقہاء احناف کے نزدیک جو محصر کی تعریف ہے وہ ان پر صادق آرہی ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضى في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو القرح أو غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً (فتاوی ہندیہ)۔

لہذا ان لوگوں کو بھی احرام سے نکلنے کی وہی ساری شرطیں ملحوظ رکھنی ہوں گی جو تمام کتب فقہ وفتاوی میں مذکور ہیں، یعنی اولاً محصر موانع کے زوال کا انتظار کرے اگر مانع زائل ہوجائے تو جاکر حج یا عمرہ کرلے ورنہ حرم میں ہدی بھیج کر اور ذبح کروا کے حلال ہوجائے، اگر ہدی کے ذریعہ حلال ہوا ہے اور اس نے حج إفراد کا احرام باندھا تھا تو پھر اسے آئندہ سال ایک حج وعمرہ قضا کرنا ہوگا، اور اگر وہ صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ کی قضا ہے، اور اگر اس نے حج قران کا احرام باندھا تھا تو دو ہدی بھیج کر ذبح کرائے اور پھر اسے قضاء ایک حج اور دو عمرہ لازم ہوگا۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام اعظم ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ترتیب واجب ہے ترک ترتیب سے دم لازم ہوتا ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ ترتیب سنت ہے اور ترک سنت سے دم واجب نہیں ہوا کرتا ہے اس لئے ان کے نزدیک ترک ترتیب سے دم لازم نہیں ہوگا۔

فتاوی کے اصول کے مطابق صورت مسئولہ میں امام صاحب کے مفتی بہ قول ہی پر عمل ہونا چاہئے، قول مرجوح اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کرنے کا جواز سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس سلسلہ میں جس دشواری اور مشقت کا نام لیا جاتا ہے وہ سفر حج کے لوازم میں سے ہے وہ ناقابل تحمل نہیں ہے، بس صرف اتنی بات ہے کہ لوگوں کو احرام کھولنے کی جلدی ہوتی ہے، طبیعتوں کو عبادت کی پابندیاں گراں گذرتی ہیں اس لئے چاہتے ہیں کہ جلد از جلد احرام سے آزاد ہوجائیں، انہیں احرام ہی بھاری معلوم ہوتا ہے، اگر پابندیوں کو توڑنے کا یہی رجحان اور انداز رہا تو کل کو یہ بھی سوال اٹھ سکتا ہے کہ احرام میں بہت حرج ہے اس لئے بغیر احرام ہی حج ہونا چاہئے، حالانکہ تھوڑا سا صبر کریں شام کے وقت رمی کریں پھر ذبح وحلق کریں یا ضعفاء وعورتیں رات میں رمی کریں (کیونکہ ان کو اس کی اجازت ہے) پھر دوسرے روز

ذبح وحلق یا قصر کریں تو جس مشقت ودشواری کو سوال میں ذکر کر کے مسئلہ دریافت کیا گیا ہے تجربہ ہے کہ وہ مشقتیں و دشواریاں نہیں پیش آئیں گی اور رمی، ذبح وحلق کے درمیان ترتیب بھی باقی رہ سکتی ہے۔ بہرکیف متمتع اور قارن رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو مفتی بہ قول کے مطابق دم لازم ہوگا۔

۹۔ حج بدل کے مسائل پر غور کرتے وقت یہ بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہئے کہ اس کے سلسلہ میں جو شرطیں اور پابندیاں عائد کی گئی ہیں ان کا تعلق اہمیت کے ساتھ اس حج بدل سے ہے جو واقعی حج فرض کا بدل اور اس کی شرائط کے ساتھ ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص پر حج فرض ہوا اور وہ اپنی معذوری کی وجہ سے حج نہیں کرسکتا تو اپنے خرچ سے وہ دوسرے کو حج کے لئے بھیجے، یا اگر وہ فوت ہو چکا ہے اور اس نے اتنا مال چھوڑا ہے کہ اس کے تہائی حصہ سے حج کرایا جائے تو ان دونوں صورتوں میں حج بدل کی پابندیاں اور شرطیں قابل لحاظ ہیں، کیونکہ اس سے فریضہ کی ادائیگی متعلق ہے۔

اور آج کل جس حج بدل کا عموماً رواج ہے وہ حج بدل بالمعنی المذکور نہیں ہوتا، بلکہ یا تو نفلی حج بدل ہوتا ہے یا ایصال ثواب کے لئے ہوتا ہے، اس میں حج بدل کی تمام شرطوں کا ملحوظ رکھنا اتنا اہم نہیں ہے، جتنا حج فرض میں ہے۔ اور حج بدل بالمعنی المذکور چونکہ خال خال واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں شرطوں کا لحاظ کچھ دشوار نہیں ہے، اب بھی ایسے ذرائع ہیں کہ آدمی صرف افراد کا احرام باندھ کر حج کی قریبی تاریخوں میں جا سکتا ہے، تو ان ذرائع کو استعمال کرنا ہی بہتر ہے نہ یہ کہ حج بدل کے شرائط کو تبدیل کریں۔

(الف، ھ) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں خود احناف کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جواہر الفقہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے سارے اختلافات مع دلائل جمع کر دیئے ہیں، اور پھر اخیر میں ایک اعتدال کی راہ نکالی ہے اور وہی بہتر ہے اسی پر عمل کرنا چاہئے۔ وہ فرماتے ہیں: "معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے اس لئے احتیاط لازم ہے جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے تمتع نہ کریں لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جا سکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں اس لئے کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کو تمتع کر لینے کی گنجائش ہے"۔ نیز صاحب فتاوی رحیمیہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں جو حج کے لئے جائے تو بہتر یہی ہے کہ صرف حج کا احرام باندھے، قانونی دشواریوں کے پیش نظر قران یا تمتع کرنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔

(ب) محققین کی رائے کے مطابق عام حالات میں (یعنی جبکہ افراد کرنے میں کوئی دشواری و مشکل نہ ہو) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنا جائز نہیں، اگر تمتع اجازت سے کرے گا تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا، امام الناسکین ملا علی قاری نے شرح لباب میں اور حضرت

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز ہی کو اختیار کیا ہے، اور حضرت الاستاذ مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنیؒ بھی عدم جواز ہی کا فتوی دیتے تھے (حاشیہ معلم الحجاج رص ۲۸۴) جب اجازت کے بعد بھی تمتع کرنا درست نہیں ہے تو بغیر اجازت کے کیسے درست ہوسکتا ہے الا یہ کہ ایسی دشواری وقانونی مشکل ہو جسے مفتی محمد شفیعؒ کے حوالہ سے اوپر لکھا جاچکا ہے۔

(ج) اس شق کا جواب (الف) اور (ب) میں ہوگیا ہے۔

(د) اگر حج بدل کرنے والا مجبوراً تمتع کر رہا ہے اور آمر کی طرف سے اس کی اجازت بھی ہے تو اس صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا، درحقیقت اس سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ آمر سے دم تمتع کے سلسلہ میں صریح اجازت وعدم اجازت معلوم کر لی جائے بس اتنا اگر کرلیا جائے تو پھر معاملہ آسان ہے کہ دم تمتع کس کے مال میں لازم ہوگا۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی مذکورہ دشواریوں کے پیش نظر تمتع کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۱۰۔ الف: صورت مسئولہ میں اولاً تو عورت پر یہ بہت ضروری ہے کہ ایسی کوشش وتدبیر کرے کہ جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس جائے، اور یہ صورت کچھ زیادہ مشکل نہیں (کچھ مشکلات تو حج کے لوازم میں سے ہیں) مسئلہ صرف حیض سے متعلق ہے اور اس کی مدت پھر زیادہ نہیں ہے تھوڑی سی کوشش سے موقع مل جاتا ہے، مسلمانوں کی حکومت ہے معاملہ اتنا دشوار نہیں ہے جتنا سوال سے ظاہر ہورہا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں مجبوری کا نام لے کر گناہ کی اجازت نہیں دی جائے گی ورنہ سہولت پسند طبیعتیں معمولی معمولی اعذار کو بہانہ بنا کر ارتکاب گناہ پر جری ہوجائیں گی، جیسا کہ عموماً دیکھا جارہا ہے کہ جن جگہوں پر مجبوری کا نام لے کر لوگوں نے سہولت پیدا کردی ہے وہاں کھلم کھلا گناہوں کا ارتکاب ہورہا ہے، حج میں اس کا مشاہدہ بہت ہوتا ہے اس لئے مجبوری کا نام لے کر ایک بڑے گناہ کی اجازت ہرگز نہیں ہونی چاہئے، بلکہ یہ اس پر محمول کردیا جائے کہ باوجود کوششوں کے اگر کوئی صورت نہ بن پڑے تو، ہاں کے مقامی علماء سے مسئلہ پوچھ کر عمل کریں۔

(ب) اگر کوئی صورت نہ بن پڑے اور مقامی علماء نے کسی کو حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی اجازت دے دی تو اس صورت میں رکن ادا ہوجائے گا، طواف زیارت شرعاً معتبر سمجھا جائے گا اور وہ مکمل طور پر حلال ہوجائے گی، اور اس پر دم لازم ہوگا:

ولو فعلته كانت عاصية معاقبة و تحل به من إحرامها بطواف الزيارة و عليها بدنة كطواف الجنب (البحر الرائق: باب الحیض ار۱۹۷)۔

البتہ وہ اگر قربانی نہیں کرسکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کا اعادہ کرلیا تو دم کا وجوب ساقط ہوجائے گا۔ (زبدۃ المناسک رص ۳۷۰)۔

(ج) بدنہ لازم ہوگا (شامی، بحر، ہدایہ، بدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک)۔

(د) دم کی ادائیگی حرم میں ضروری ہے خارج از حرم نہیں (شامی، ہدایہ وغیرہ)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شامی وفتاوی ہندیہ وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عورت محصرہ کے حکم میں ہے لہذا اگر ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کے لئے واپس جائے اور اگر عذر شرعی کی وجہ سے نہ جاسکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، اور اسی طرح اگر عمرہ کا احرام تھا تب بھی اگر ممکن ہو تو عمرہ کر کے ہی واپس ہو بعد عدت کے۔

لیکن درحقیقت آج کل قانونی دشواریوں اور حکومت کی پابندیوں کے باعث اس پر عمل کرنا خاصا دشوار ہے، اس لئے زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں تحریر کردہ مسئلہ پر عمل بہتر معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اس میں ہے: "تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلے جانے کا جواز ہے تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہوسکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گی۔ پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہے (ص ۳۶)۔

لہذا سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور اوپر مذکورہ صورت نہ بن پڑے تو اسے ایام عدت میں محض حج وعمرہ کے ضروری افعال کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے مزید اسے دوسرے افعال مثلاً مدینہ منورہ وغیرہ جانا جائز نہیں ہے۔

۱۲۔ سفر شرعی طے کر کے حاجی مکہ مکرمہ اس وقت پہونچا کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں وہ اس وقت تک مسافر رہے گا جب تک کہ منیٰ وعرفات سے واپس نہ آجائے اور پھر وہ ۱۵ یوم ٹھہرنے کی نیت نہ کرلے۔ لہذا ایسی صورت میں اگر مکہ مکرمہ پہونچتے ہی اقامت کی نیت کرلی تو یہ نیت لغو اور غیر معتبر ہو گی۔ اور اگر ایام حج شروع ہونے سے ۱۵ یوم قبل مکہ مکرمہ پہونچا یا اور ان یام میں وہیں اقامت کی نیت کرلی تو وہ مقیم ہوگا۔

إن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (بحر ۲/۱۳۲)۔

اور رہی یہ بات کہ اب مکہ مکرمہ شہر پھیل کر منیٰ کی آبادی سے متصل ہو گیا ہے تو پھر بھی چونکہ عرفاً دونوں آبادیاں جدا جدا اور دونوں مستقل آبادی سمجھی جاتی ہیں، بلکہ شرعاً بھی دونوں آبادیاں الگ اور ہر ایک مستقل آبادی ہے جیسا کہ لیالی رمی میں منیٰ ہی میں رہنے کا حکم ہے منیٰ میں رات نہ گذارنا بلکہ کہیں اور مثلاً مکہ وغیرہ میں رات گذارنا مکروہ ہے۔ اور اسی طرح سے یہ بھی مسئلہ ہے کہ اپنا سامان ومتاع سفر وغیرہ پہلے ہی مکہ بھیج دینا اور خود منیٰ میں رہنا مکروہ ہے، لہذا ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعاً بھی مکہ مکرمہ اور منیٰ دونوں الگ الگ مقصود آبادیاں ہیں ورنہ لیالی رمی کو مکہ مکرمہ میں گذارنا اور اسی طرح سے خود منیٰ میں رہتے ہوئے مکہ مکرمہ سامان وغیرہ بھیج دینا مکروہ نہ ہوتا۔

اس لئے آبادی کے متصل ہو جانے سے حکم میں فرق نہیں ہوگا وہی حکم ہوگا جو پہلے تھا، ورنہ تو آبادی ایک ماننے کی صورت میں لیالی رمی کو مکہ مکرمہ میں گذارنا اور خود منیٰ میں رہتے ہوئے سامان مکہ مکرمہ میں بھیج دینے کا مسئلہ بھی سامنے آئے گا۔

۱۳۔ جوشافعی امام تین رکعات وتر کو دو سلام سے پڑھتا ہے اس کی اقتداء حنفیوں کو کرنی چاہئے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شافعی امام کا موضع خلاف میں احتیاط کی شرط کے باوجود خود فقہاء احناف میں دوطرح کے مسلک ہیں۔ایک مسلک تو یہ ہے کہ اقتداء درست ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں، اور مولانا عبدالحیٔ صاحب فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں اور صاحب بحر نے البحر الرائق میں امام ابوبکر الرازی کا قول نقل کیا ہے:

وقال أبو بكر الرازي يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلّم على الركعتين في الوتر يقنت في الوتر لأن إمامه لايخرج بسلامه عنده لأنه مجتهد فيه .

اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ اقتداء درست نہیں ہے، چنانچہ طحطاوی، درمختار، شامی، محیط، فتح اور بحر میں عدم اقتداء کا قول ہے اور اسی کو صحیح اور اصح قرار دیا ہے۔جیسا کہ طحطاوی کی عبارت ہے:

صحة الاقتداء إذا كان يحتاط في مواضع الاختلاف كأن يجدد الوضوء بخروج نحو دم إلى قوله وأن لايقطع وتره بسلام على الصحيح (ص/۳۱۲)۔

اور بحر میں ہے: فمراده من الأول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح (۳۹/۲) اور درمختار میں ہے: صح الاقتداء فيه بشافعي لم يفصله بسلام على الأصح.

نیز جنہوں نے جواز کا فتوی دیا ہے وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ شافعی امام وتر مطلق کی نیت کرے، وتر تطوع یا مسنون کی نیت نہ کرے۔

اور چونکہ اس بات کی رعایت کہ امام مطلق وتر کی نیت کرتا ہے یا وتر تطوع و مسنون کی، قدرے دشوار ہے، اس لئے بھی عدم جواز کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، چنانچہ صورت مسئولہ میں ایسے امام مسجد کی اقتداء نہ کی جائے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج و عمرہ

محمد اسعد اللہ قاسمی میرٹھی، ٹانڈہ، رامپور

۱۔ آفاقی کا بلا احرام دخول مکہ:

جو لوگ مکہ مکرمہ کے باشندے نہیں ہیں اور نہ ہی حل کے رہنے والے ہیں، بلکہ میقات سے باہر کے آفاقی لوگ ہیں، اگر وہ تجارتی اغراض سے، یا اور کسی غرض سے مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں تو ان کے لئے میقات سے احرام باندھ کر گذرنا واجب اور ضروری ہے، خواہ ان کا حج وعمرہ کا ارادہ ہو، یا نہ ہو بہر حال ان پر لازم ہے، بلا احرام ایسے لوگوں کے لئے بھی مکہ مکرمہ میں داخل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر میقات سے بلا احرام تجاوز کرے گا تو جرمانہ کے طور پر دم دینا لازم اور ضروری ہوگا، فقہاء کرام فرماتے ہیں:

لو أراد بهذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها الا محرما سواء أراد بدخول مكة للنسک من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

اگر کسی کا میقات سے تجاوز کر کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھنا جائز ہے، خواہ اس کا ارادہ دخول مکہ مکرمہ سے حج وعمرہ کا ہو، یا تجارت، یا اور کسی ضرورت سے ہو، یہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے۔

البتہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مکہ مکرمہ میں حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں جاتا، بلکہ کسی تجارتی غرض، یا اور کسی غرض سے مکہ مکرمہ جاتا ہے تو ایسے شخص کے لئے احرام باندھ کر میقات سے گذرنا ضروری نہیں ہے اور نہ ہی اس پر جرمانہ میں کوئی دم لازم ہوگا۔

وقال الشافعي إن دخلها النسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام وجه قوله أنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ میں داخل ہوتا ہے تو اس کے لئے احرام ضروری ہے، اور اگر کسی دوسری ضرورت سے داخل ہوتا ہے تو بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب مکہ مکرمہ میں بلا احرام سکونت جائز ہے تو پھر بدرجہ اولی دخول جائز ہوگا۔

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم (إلى قوله) ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى أن يكون جميع زمانه محرما فسقط للحرج وبهذا قال الشافعي (المغنی لابن قدامہ ۳/۲۲۷)۔

جوشخص مکہ مکرمہ میں مباح قتال، یا خوف، یا اور کسی ایسی ضرورت سے داخل ہوتا ہے جو ضرورت بار بار ہوتی ہے، جیسے کہ گھاس کاٹنے والا، لکڑی چننے والا، غلہ وغیرہ کو منتقل کرنے والا۔ یا ایسا شخص کہ جس کا کھیت وغیرہ ہو اور اس کو بار بار آنے جانے کی ضرورت پڑتی ہو تو ان لوگوں پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے (الی قولہ) اگر ہم احرام کو ہر ایسے شخص پر واجب کردیں جو بار بار آتا جاتا ہو تو وہ ہر وقت محرم ہی رہے گا لہٰذا یہ حرج کی بناپر ساقط کردیا گیا، اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں۔

(الحاصل) جو آفاقی حضرات بار بار تجارتی اغراض سے ڈرائیور ہونے کی بناپر مکہ مکرمہ جاتے ہیں، احناف کے یہاں ایسے لوگوں پر بھی احرام ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک گنجائش ہے، لہٰذا ایسے حضرات کے لئے دفع مشقت کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے" ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے چھٹے اجتماع منعقدہ ۱۶/۱۷/۱۸ ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ بمقام شیخ الہند ہال دیوبند میں دفع مشقت کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کیا گیا ہے۔

۲۔ مکی کا میقات سے باہر بار بار جانے کی وجہ سے احرام:

جو لوگ مکہ مکرمہ کے باشندے ہیں مگر وہ تجارتی اغراض، یا اور کسی ضرورت سے بار بار میقات سے باہر جاتے ہیں اور پھر مکہ مکرمہ واپس ہوتے ہیں اور ان لوگوں کا حج وعمرہ کا ارادہ بھی نہیں ہے، تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کو میقات سے احرام باندھنا واجب ہوگا، ورنہ جرمانہ میں ایک دم لازم ہوگا۔

المكي إذا خرج منها وجاوز الميقات لا يحل له العود بلا إحرام لكن إحرامه من الميقات (شامی ۱۶۹/۴)۔

مکی جب مکہ مکرمہ سے باہر جائے اور میقات سے بھی تجاوز کر جائے تو اس کے لئے بغیر احرام کے لوٹنا جائز نہیں ہے، لیکن احرام میقات سے ہی باندھنا پڑے گا۔

امام شافعیؒ کے یہاں مکی کے بارے میں بھی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک مکی کو بھی احرام باندھنا ضروری ہوگا، لہٰذا اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر دفع مشقت کی خاطر عمل کرنے کی گنجائش ہے اور اس مسئلہ میں بھی "ادارۃ المباحث الفقہیہ" کے تحت اجتماع میں عمل کی گنجائش دی گئی ہے، اور اسی کو دفع مشقت کی خاطر اختیار کیا گیا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع وقران کا کیا حکم ہے؟

مکی حضرات کے لئے احناف کے نزدیک تمتع وقران صحیح نہیں ہے، بلکہ مکی کے لئے صرف حج افراد ہی مشروع ہے، اور عمرہ ایام حج کے علاوہ دوسرے ایام میں کرنا ہوگا، لیکن اگر کوئی مکی حج تمتع یا قران کر لیتا ہے تو کراہت کے ساتھ اس کا حج ہو جاتا ہے اور اس پر دم جبر لازم ہوتا ہے، یہ دم شکر نہیں ہے بلکہ دم شکر کے علاوہ ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار ۲۱۴/۴، ومثلہ فی البحر ۳۶۵/۲، ۳۶۶)۔

مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان پر صرف حج اِفراد ہے، اگر وہ قران، یا تمتع کرلیں گے تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس پر دم جبر لازم ہوگا۔

البتہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ مکی کے لئے حج اور تمتع کرنا بھی جائز ہے، اور تمتع یا قران کرلینے کی وجہ سے ان کے نزدیک دم جبر بھی لازم نہیں ہے۔

وقال الشافعی لهم التمتع و القران ولکن لا دم علیهم (کفایہ علی الفتح ۴۲۸/۲، وبمثلہ فی الزیلعی ۴۸/۲)۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کو تمتع اور قران کرنا بھی جائز ہے اور ان پر دم جبر بھی نہیں ہے۔

مکی کے لئے علی الاطلاق امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کی عندالاحناف گنجائش نہیں۔

۴۔مکی کے لئے اشہر حج میں سفر میں جاکر واپسی میں کیا حکم ہے؟

مکی کے لئے عندالاحناف حج افراد ہی مشروع ہے، تمتع یا قران مکی کے لئے درست نہیں ہیں، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران کی بھی اجازت ہے۔

اب جو مکی حضرات ایسے ہیں کہ وہ حج کا ارادہ رکھتے ہیں اور پھر کسی غرض ضروری کی بنا پر وہ اشہر حج میں میقات سے باہر جاتے ہیں تو اب ایسے لوگوں کے لئے کہ جن کا ارادہ حج کا ہے۔ تمام ہی ائمہ کے نزدیک ان کو میقات سے احرام باندھنا ضروری اور لازم ہے، بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، لہذا ایسے حضرات کے لئے بغیر احرام کے دخول مکہ مکرمہ کی اجازت اور گنجائش نہیں دی جاسکتی، کیونکہ سبھی ائمہ اس پر متفق ہیں کہ ایسے لوگوں کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے، اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مکی کے لئے عندالاحناف تمتع وقران کی گنجائش نہیں اور عندالشوافع تمتع وقران کی گنجائش ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(ولا تمتع ولا قران لمکی ومن یلیها) وهم أهل مادون المواقیت إلی الحرم وقال لشافعیّ لهم التمتع و القران لقوله تعالی فمن تمتع بالعمرة (الآیة) فیدخل تحتها کل أحد من أهل مکة و غیرهم (زیلعی ۴۸/۲، مثلہ فی الکفایہ علی الفتح ۴۲۸/۲)۔

اور تمتع اور قران مکی کے لئے اور جو میقات سے حرم تک رہنے والے ہیں ان کے لئے مشروع نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کے لئے بھی تمتع اور قران کی اجازت ہے، اللہ تعالی کے قول "فمن تمتع" (الآیۃ) کی وجہ سے، کیونکہ اس کے اندر اہل مکہ اور غیر اہل مکہ سب ہی داخل ہیں۔

لہذا ایسی مجبور کن حالت میں مشقت اور دشواری کو دفع کرنے کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق مکی کے لئے تمتع کی اجازت دی جائے تو مناسب معلوم ہوتا ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کوئی مکی تمتع یا قران کرلیتا ہے تو اس کا تمتع وقران جائز ہے، لیکن برا ہے اور اس پر دم جبر بھی لازم ہے۔

والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعلیه دم جبر و فی

الشامی: ای صح مع الکراهة للنهی عنه (الدرمع الرد۲/۲۱۴)۔

اور کی اور جو کی کے حکم میں ہیں ان پر صرف حج افراد ہے، اگر تمتع یا قران کرلیں گے تو جائز ہوگا اور برا ہوگا اور جرمانہ میں دم جبر بھی لازم ہوگا، اور شامی میں ہے کہ کراہت کے ساتھ ممانعت کی وجہ سے ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ احناف بھی کی کیلئے تمتع وقران کے کسی نہ کسی درجہ میں صحیح ہونے کے قائل ہیں اگر چہ کراہت کے ساتھ ہی ہے، اور دم جبر بھی ہے (فتاوی)۔

۵۔آفاقی متمتع کے لئے اشہرِ حج میں تکرار عمرہ کا حکم:

جو آفاقی شخص تمتع کر رہا ہے اور عمرہ سے فارغ ہو جاتا ہے اس کے بعد پھر وہ عمرہ بار بار کرتا رہتا ہے تو اس کے لئے کثرت سے عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بلا کراہت درست ہے، اور جو اس کا سب سے آخری عمرہ ہوگا اسی عمرہ کے ذریعہ اس کا تمتع ہو جائے گا، جو لوگ حج سے پہلے عمرہ کو صحیح نہیں کہتے ان کا قول اس سلسلے میں مفتی بہ نہیں ہے، مفتی بہ قول یہی ہے کہ تکرار عمرہ بلا کراہت درست ہے۔ چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں:

وهـذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف (منحۃ الخالق ۲/۳٦٦)۔

اور یہ آفاقی متمتع ہے عمرہ سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اس کے لئے عمرہ کا تکرار جائز ہے، اس لئے کہ طواف کی طرح یہ بھی مستقل عبادت ہے۔

یہ عبارت اس سلسلہ میں بالکل صریح ہے اور عمرہ کے مستقل الگ عبادت ہونے کا اس عبارت سے پتہ چل رہا ہے۔

٦۔رمی جمرات میں نیابت کا مسئلہ:

جو شخص صحیح سلامت اور تندرست ہو اور وہ اپنا کسی کو رمی میں نائب بناتا ہے ازدحام کی بنا پر، تو ایسے شخص کی طرف سے رمی میں نیابت جائز نہ ہوگی، اور نہ ہی جو نیابت کے ذریعہ رمی ہوئی ہے وہ اس کی طرف سے شمار ہوگی، بلکہ ایسے شخص کو از خود جا کر رمی کرنا ضروری ہے۔

السادس: ان یرمی بنفسه فلا تجوز النيابة فيه عند القدرة (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

چھٹے یہ کہ خود جا کر رمی کرے کیونکہ قدرت کے باوجود رمی میں نیابت جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر تندرست عورت رمی میں اپنا نائب بناتی ہے تو اس کے لئے بھی نائب بنانا جائز نہیں ہے، اور ازدحام، کوئی عذر شرعی نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے نیابت جائز ہو جائے، بلکہ اگر عورت بھیڑ کی وجہ سے خوف کرتی ہے تو رات میں رمی کرنا اس کے لئے جائز ہے بلکہ عورت کے لئے رات میں ہی رمی کرنا افضل ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

الرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

عورت اور مرد رمی کے سلسلے میں یکساں ہیں، مگر عورت کا رات میں رمی کرنا افضل ہے اور عورت کی طرف

سے بغیر عذر کے نیابت جائز نہیں۔ البتہ جو شخص مریض ہو، یا اتنا لاغر اور کمزور ہو کہ اس سے جمرات تک پہونچنا دشوار اور وقت طلب ہے تو ایسا شخص اگر کسی کو نائب بنادے اور وہ شخص اس مریض، یا کمزور کی طرف سے رمی کردے تو یہ جائز اور درست ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع الحصى في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه (فتح القدیر ۲/۳۹۴، وبمعناہ فی البدائع ۲/۱۳۷)۔

اور جو شخص مریض ہو جس کو رمی کی استطاعت نہ ہو تو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور اس رمی کرائی جائے، یا کوئی دوسرا شخص رمی کردے، یہی حکم اس کا ہے جس کو غشی طاری ہو۔

۷۔ سعودیہ میں رہنے والے غیر ملکی کے حج میں حکومت کی طرف سے رکاوٹ:

جو لوگ سعودیہ کے باشندے نہیں ہیں بلکہ دوسرے کسی ملک کے باشندے ہیں، لیکن بغرض تجارت یا ملازمت، ویزا کے ساتھ سعودیہ میں رہتے ہیں تو ایسے لوگوں کو حج کے لئے حکومت سے اجازت لینا پڑتی ہے، اور جو لوگ بغیر اجازت لئے چوری چھپے حج کے لئے جاتے ہیں بسا اوقات حکومت ان کو پکڑ لیتی ہے اور حج سے روک کر واپس بھیج دیتی ہے، پھر اس سال ان کو حج کا موقع نہیں ملتا ہے تو ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، اب امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق ان کے حلال ہونے کی یہ صورت ہے کہ وہ اپنی ہدی منحر بھیجیں گے اور جو وقت طے ہوا ہے اس وقت وہ ہدی منحر میں ذبح کردی جائے گی اور وقت مقررہ میں جب ذبح ہو جائے گی تو اس کے بعد یہ حضرات حلال ہو جائیں گے اور پھر آئندہ سال ان کو حج کرنا لازم ہوگا اور ساتھ میں عمرہ بھی ادا کرنا پڑے گا۔

إذا أحصر المحرم فمنعه من المضي جاز له التحلل ويقال له إبعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (اوجز المسالک ۷/۵۵)۔

جب محرم کو آگے جانے سے روک دیا جائے تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہے، اور اسے یہ کہا جائے گا کہ ایک بکری حرم میں بھیجو جو وہیں ذبح کی جائے گی اور وہ دن طے کرلیا جائے کہ جس دن اس کو ذبح ہونا ہے، پھر وہ حلال ہو جائے گا۔

نیز امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں اگر ہدی کو منحر نہیں بھیجتا ہے تو پھر وہ محرم ہی رہے گا، خواہ اس طرح سے کتنے ہی سال گذر جائیں لیکن وہ بغیر ہدی کے منحر بھیجے حلال نہیں ہو سکتا، یا پھر اس کو خود جا کر ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اس کے بعد وہ حلال ہوگا۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر ہدی نہیں ملتی ہے تو لوگوں سے معلومات کرکے ہدی کی قیمت اندازے سے لگوائی جائے پھر اس سے غلہ خرید کر نصف نصف صاع ایک ایک مسکین کو دیا جائے اور اگر اسکے پاس روپے وغیرہ نہیں ہیں تو پھر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھے اور جتنے نصف صاع اس قیمت کے اندر بنتے ہیں اتنے ہی روزے رکھنے پڑیں گے، جب روزے مکمل کرے گا تو پھر وہ حلال ہو جائے گا۔

وروى عنه إن لم يجد هديا قوم الهدى طعاما فيتصدق على كل مسكين نصف صاع وإن لم يكن عنده طعام صام لكل نصف صاع يوما فيتحلل به (اوجز المسالک ۷/۵۸)۔

امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جہاں احصار ہوا ہے وہیں ہدی ذبح کردے منحر بھیجنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وينحر موضع الحصر عند الإمام الشافعي وهو رواية أخرى للإمام أحمد المختار في فروعه (اوجز المسالک ۷/۵۷)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جہاں حصر ہوا ہے وہیں ہدی ذبح کردی جائے گی، اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے جوان کے فروعی مسائل میں مختار روایت ہے۔

اس دور میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر عمل تو بہت دشوار اور مشکل ہے، کہاں سے وہ ہدی خریدے اور کہاں سے ایسے شخص کو پکڑے جواس کو حرم میں لے جاکر ذبح کرے، ایسی حالت میں اب یا تو امام ابو یوسفؒ کی مرجوح روایت پر عمل کرے، یا پھر عدول عن المذہب کرے، لیکن جب مذہب کے اندر مرجوح روایت موجود ہے تو اس کے لئے عدول عن المذہب تو ہو نہیں سکتا، اب یہی شکل رہ جاتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی مرجوح روایت پر دفع مشقت کی بنا پر عمل کی اجازت دی جائے تو مناسب ہے، اس کی وجہ سے ایسے لوگوں کی پریشانی دفع ہوسکتی ہے۔

۸۔رمی، ذبح، حلق، طواف کے درمیان ترتیب کا مسئلہ:

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک۔رمی۔ذبح۔حلق۔اور طواف کے درمیان ترتیب قائم رکھنا مسنون ہے اگر ان میں سے کسی ایک کو آگے پیچھے کردے گا تو اس کی وجہ سے جرمانہ میں کوئی دم لازم نہیں ہوگا، صرف سنت کا ترک لازم آئے گا اور فضیلت سے محروم رہے گا۔

ففي المغني: في يوم النحر أربعة أشياء: الرمي ثم النحر ثم الحلق ثم الطوف والسنة ترتيبها هكذا (إلى قوله) في قول كثير من أهل العلم منهم الحسن... والشافعي وإسحاق (اوجز المسالک ۸/۱۵۰)۔

مغنی میں ہے: یوم النحر میں چار کام ہیں. (۱) رمی (۲) نحر (۳) حلق (۴) طواف اور سنت اسی ترتیب سے ہے (الی قولہ) بہت سے اہل علم قول میں، ان میں حسن بصری کے ہیں......اور شافعی اور اسحاق ہیں۔

إذا حلق قبل أن يذبح لا شئ عليه وهو نص الحديث و نقله ابن عبد البر عن الجمهور وإليه ذهب أبو يوسف و محمد صاحبا أبي حنيفة فالترتيب واجب عند أبي حنيفة و لكنه في الثلاثة الأول و مسنون عند الجمهور (معارف السنن ۶/۲۱۱)۔

جب ذبح سے پہلے حلق کردے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے، اور یہ نص حدیث ہے اور اسی کو ابن عبدالبر نے جمہور سے نقل کیا ہے، اور اسی طرف امام ابو یوسفؒ و محمدؒ گئے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔پس ترتیب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے لیکن پہلی تین میں (رمی۔ذبح۔حلق) اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک رمی کو حلق اور طواف سے مقدم کرنا تو واجب ہے لیکن اس کے علاوہ مندوب ہے ،لہذا اگر کوئی شخص رمی سے قبل حلق یا طواف کرے گا تو جرمانہ میں دم لازم ہوگا۔ اور اگر طواف کو حلق سے، یا حلق کو نحر سے مقدم کردے تو اس کی وجہ سے جرمانہ لازم نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی، نحر، حلق کے درمیان ترتیب قائم رکھنا واجب ہے، طواف وجوب سے مستثنی ہے، لہذا اگر کوئی طواف ان تینوں سے مقدم کرے گا تو اس کی وجہ سے جرمانہ لازم نہیں ہوگا۔

وأما عند الحنفيه فقال ابن عابدين أن الطواف لا يجب ترتيبه على شيئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق (اوجز المسالک ۱۵۱/۸، معارف السنن ۲۱۱/۶)۔

اور رہا حنفیہ کے نزدیک تو علامہ ابن عابدین شامی نے کہا کہ طواف کی ترتیب واجب نہیں ہے بلکہ ترتیب صرف تین کے درمیان ہوگی: (۱) رمی (۲) ذبح (۳) حلق۔

(الحاصل) ان مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب وا[جـ]ب ہے اور اس کے ترک سے دم بھی لازم ہے۔ اب اس دور میں حجاج اپنی سہولت کی بنا پر ذبح کے روپے [ا]ن اداروں [کو] دیدیتے ہیں جو ذبح کے کام پر مامور ہیں، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق ترتیب مسنون ہونے کی وجہ [سے] یہ قائم نہیں رکھتے، ایسی صورت میں جب حجاج ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو دفع مشقت کی بنا پر صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔ "ادارۃ المباحث الفقہیہ جمیعۃ علماء ہند" کے چھٹے اجتماع میں صاحبین کے مسلک پر دشواری کی [وجہ] سے عمل کی گنجائش دی گئی ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع یا قران کرنے کا حکم:

حج بدل کا اصل حکم تو یہی ہے کہ آمر کی طرف سے مامور حج افراد ادا کرے، لیکن اگر آمر بخوبی تمتع یا قران کی اجازت دیتا ہے تو پھر مامور کے لئے تمتع و قران بھی درست ہے، لیکن دم تمتع، دم قران، دم جنایت حج بدل کرنے والے پر ہوگا آمر پر نہ ہوگا۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (درمختار ۲۶۷/۲، ومثلہ فی البحر ۶۶/۳)

اور دم قران، دم تمتع، دم جنایت حج کرنے والے پر ہوگا، اگر حج بدل کرنے والے کو آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دی ہے۔

اور اگر آمر اپنی رضامندی سے حج بدل کرنے والے کو دم شکر کی قیمت ادا کردے تو یہ بھی جائز اور درست ہے (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج بدل میں تمتع دم کا حکم:

آج کل عام طور پر لوگ حج تمتع ہی کرتے ہیں، حج افراد شاذ و نادر ہی کرتے ہیں، لہذا اگر آمر آج کل حج

کو حج بدل کے لئے بھیجے تو عرفاً تمتع یا قران ہی مراد ہوتا ہے پس بغیر صریح اجازت کے تمتع وقران کرنا درست ہے، اگر چہ صراحۃً اجازت لے لینا بہتر ہے، اسی طرح آج کل آمر کی طرف سے دم شکر کی بھی عرفاً اجازت ہے، اور اگر آمر دم شکر کی قیمت سے انکار کرے تو پھر مامور اپنے مال سے ادا کرے (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

المعروف عرفا کالمشروط شرعا (الاشباہ والنظائر ۱۵۶/۱)۔

عرفاً جو معروف ہو وہ شریعت میں مشروط کے مانند ہے۔ ''ادارۃ المباحث الفقہیہ جمیعۃ علماء ہند'' کے چھٹے اجتماع میں حج بدل کرنے والے کے لئے عرفاً تمتع کی اجازت دی گئی۔

حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا حکم:

حج عن المیت کی صورت میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ حج افراد کیا جائے، جیسا کہ آمر نے حکم دیا ہے، مگر اس زمانہ میں چونکہ تمام ہی لوگوں کا تقریباً عرف یہی ہے کہ حج تمتع کرتے ہیں، لہذا حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حالت حیض میں طواف زیارت:

طواف زیارت ایسا رکن ہے کہ اس کے لئے پاکی شرط ہے، ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض شروع ہو جائے تو اس کے لئے طواف کو موخر کرنا جائز ہے اور جرمانہ بھی نہیں ہے، نیز اس کے لئے ضروری ہے کہ ایسی تدابیر اختیار کرے کہ وہ طواف زیارت کر کے ہی واپس ہو لیکن اس دور میں ویزا وغیرہ بڑھانا ناممکن ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی عورت حالت حیض میں ہی طواف زیارت کر لے گی تو اس کا طواف درست ہو جائے گا، لیکن جرمانہ میں ایک اونٹ، یا گائے، بھینس کی قربانی لازم ہوگی، اور یہ قربانی حدود حرم میں کرنا لازم ہے اور اگر حیض کی حالت میں طواف زیارت کر لینے کے بعد اس نے قربانی نہیں کی اور پھر کسی وقت جا کر پاکی کی حالت میں طواف کر لیتی ہے تو اس قربانی کا وجوب بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (ردالمحتار ۱۹۹/۲)۔

اگر ہم سفر لوگ واپسی کا ارادہ کریں اور عورت پاک نہیں ہوئی تو اب وہ پوچھتی ہے کہ کیا وہ طواف کرے گی یا نہیں؟ فقہاء نے کہا اس سے کہا جائے گا تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اگر داخل ہو کر طواف کرے گی تو گنہگار ہوگی اور طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ کی قربانی لازم ہوگی اور یہ ایسا کثیر الوقوع مسئلہ ہے کہ جس میں عورتیں حیران ہیں۔

''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' کے چھٹے اجتماع میں اس مسئلہ کا بھی یہی حل نکالا گیا ہے کہ وہ حالت حیض میں ہی طواف کر لے اور جرمانہ میں ایک بدنہ (اونٹ یا گائے) کی قربانی کرے۔

دوا کے ذریعہ حیض روک کر طواف زیارت:

اگر کوئی عورت حالت حیض میں یا حالت حیض سے قبل مانع حیض دوا استعمال کر لیتی ہے اور اس کی وجہ سے اس کا حیض رک جاتا ہے اور پھر وہ طواف زیارت کر لیتی ہے تو اس کا طواف بلا کراہت درست ہو جائے گا اور جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا۔ (مستفاد از فتاوی رحیمیہ ۶؍۴۰۴، ایضاح المناسک ر۱۰۸)۔

۱۱۔ عورت کے شوہر یا محرم کا سفر حج میں انتقال ہو جائے تو کیا کرے؟

اگر سفر حج میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو ایسی صورت میں ہمارے سامنے فقہاء کرام کی بیان کردہ کئی شکلیں آتی ہیں:

شکل ۱۔ سفر حج میں عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے، خواہ وہ عورت اس وقت شہر میں ہو، یا کسی دیہات جنگل وغیرہ میں، بہر صورت اس کے لئے یہ حکم ہے کہ اگر اس عورت کا گھر اور جہاں یہ حادثہ پیش آیا ہے ان دونوں کے درمیان مدت سفر سے کم ہو، اسی طرح حادثہ کی جگہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیان مدت سفر سے کم ہو تو اس عورت کے لئے اختیار ہے کہ اگر وہ حج کرنا چاہتی ہے تو حج کرے اور اگر گھر واپس ہونا چاہتی ہے تو گھر واپس ہو جائے، اس کے لئے کوئی ایک جانب لازم نہیں ہے اور اس کے ساتھ محرم بھی ضروری نہیں۔

شکل ۲۔ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے اس جگہ اور عورت کے گھر دونوں کے درمیان مدت سفر یا اس سے زائد کی مسافت ہے تو بھی عورت کو اختیار ہے کہ اگر وہ جا کر حج کرنا چاہے تو حج کر لے اور اگر وہیں سے گھر واپس ہونا چاہے تو گھر واپس ہو جائے، اس صورت میں بھی کوئی محرم ساتھ ہو یا نہ ہو لیکن یہ واقعہ دیہات وغیرہ میں پیش آیا ہو۔

شکل ۳۔ شوہر کا انتقال دیہات وغیرہ میں نہیں ہوا بلکہ کسی شہر میں ہوا ہے اور عورت کے گھر اور مکۃ المکرمہ کے درمیان مدت سفر کی مسافت ہے، یا اس سے زائد ہے تو اس سلسلے میں احناف کے مابین اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ عورت اس شہر سے نہیں نکلے گی بلکہ اسی شہر میں عدت پوری کرے گی، خواہ اس کے ساتھ کوئی ذی رحم محرم بھی موجود ہو، اور صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذی رحم محرم موجود ہے تو پھر وہ شہر سے نکل کر اس محرم کے ساتھ حج کر سکتی ہے، بغیر محرم کے نہیں جائے گی بلکہ وہیں رہے گی۔

شکل ۴۔ شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں سے اس کے مکان کی دوری مدت سفر سے کم ہے اور مکۃ المکرمہ کی دوری مسافت سفر ہے، یا اس سے زائد ہے، تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ گھر واپس ہو جائے گی حج کے لئے نہیں جائے گی، یہ گویا ایسے ہی ہے کہ وہ اپنے شہر کے اندر ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے۔

شکل ۵۔ شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوا ہے جہاں سے مکۃ المکرمہ مدت سفر سے کم کی دوری پر ہے اور اس کا مکان مدت سفر کی مسافت پر ہے، یا اس سے زائد ہے، تو ایسی صورت میں وہ حج کرنے کے لئے چلی جائے گی اور حج کے فرائض وواجبات مکمل طور سے ادا کرے گی، خواہ محرم ہو یا نہ ہو، فقہاء نے اس قید کی صراحت نہیں کی۔

(الحاصل) ان پانچ شکلوں میں سے شکل اول، شکل ثانی اور شکل خامس میں تو کوئی مشقت اور پریشانی

نہیں ہے، اس کو حج کر کے ہی واپس گھر لوٹنا چاہئے، حج سے پہلے نہیں لوٹنا چاہئے۔

شکل ثالث میں احناف کا اختلاف ہے، محرم ہونے کی صورت میں امام ابو یوسف وامام محمدؒ کے قول پر دفع مشقت کے لئے اگر اجازت دی جائے تو مناسب اور بہتر ہے۔

شکل رابع میں حج کی کسی کے یہاں گنجائش نہیں ہے، نیز شکل ثالث میں محرم نہ ہونے کی صورت میں اور شکل رابع میں اگر حج فرض ہے تو پھر بغیر محرم کے حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے کے مطابق اگر اجازت دے دی جائے تو پھر اس کی وجہ سے ایسی عورت کو کافی سہارا مل سکتا ہے اور وہ اپنا فریضہ حج ادا کر سکتی ہے، چنانچہ علامہ کشمیریؒ عرف الشذی کے اندر "باب كراهية أن تسافر المرأة وحدها" کے تحت فرماتے ہیں:

واعلم أن الحديث في السفر في غير سفر الحج (الى قوله) والمحقق أن يدار الأمر على الفتنة وعدمها ويحول الأمر إلى رأى من ابتلى به ولا يكون فيه تحديد الأيام وهذا ما تحقق لي من المذهب وإن لم يصرح به أحد (عرف الشذی علی الترمذی ۲۲۱/۱)۔

اور جان لو! کہ حدیث سفر کے بارے میں ہے، سفر حج کے بارے میں نہیں (الی قولہ) اور تحقیق یہ ہے کہ معاملہ کا مدار فتنہ ہونے اور فتنہ نہ ہونے پر ہے اور معاملہ کو اس کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس میں مبتلا ہے، اور اس میں ایام کی تحدید نہیں ہے اور یہ وہ تحقیق ہے جو مجھے مذہب سے معلوم ہوتی ہے، اگر چہ اس کی کسی نے صراحت نہیں کی۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ حکم مذہب کا ہی ہے اگر چہ مذہب کے کسی عالم نے اس کی صراحت نہیں کی۔

۱۲۔ سفر حج میں منیٰ کے اندر قصر کا حکم ہے یا نہیں؟

منیٰ میں حاجی کے لئے جو نماز قصر کرنے کا حکم ہے اس کی علت عند الاحناف سفر میں ہونا ہے، حج میں ہونا نہیں ہے، امام شافعی وامام احمد بن حنبلؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں نمازوں کا قصر حج کی بنا پر ہے سفر کی بنا پر نہیں، اسی وجہ سے امام مالکؒ کے نزدیک حج کے موقع پر مکی بھی جب منیٰ جائے گا تو اس کو وہاں قصر نماز ادا کرنی ہوگی اتمام نہیں کرے گا۔

اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اس دور میں ترقیات کر لینے کی وجہ سے مکہ المکرمہ اور منیٰ دونوں کی آبادی مل گئی ہے اور ان دونوں مقامات کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے تو کیا صورت مسئولہ کے اعتبار سے اس کو قصر کرنا ہوگا، یا اتمام؟

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مکہ المکرمہ اور منیٰ کی آبادی مل جانے کے باوجود دونوں شہر الگ الگ حکم میں ہیں دونوں کے نام بھی مختلف ہیں، لہذا مسافر حج کے لئے منیٰ کے اندر قصر کرنا ضروری ہوگا، اتمام صلوۃ درست نہیں، عرف میں بھی دونوں کو الگ الگ ہی سمجھا جاتا ہے، اس سلسلے میں فقہاء کرام فرماتے ہیں:

وإن كانا مصرين نحو مكة و منى أو الكوفة والحيرة أو قريتين أو أحدهما مصر والآخر قرية لا يصير مقيما لأنهما مكانان متباينان حقيقة و حكما (بدائع الصنائع ۹۸/۱)۔

اور اگر دو شہر ہوں جیسے مکہ المکرمہ اور منیٰ ہے، یا کوفہ اور حیرہ ہے، یا دو دیہات ہوں، یا ایک شہر ہو دوسرا دیہات تو وہ مقیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں جگہیں حقیقۃً وحکماً الگ الگ ہیں۔

(الحاصل) مسافر حاجی کے لئے منیٰ کے اندر قصر ہے اتمام درست نہیں، اور جو مسافر حاجی نہیں ہے بلکہ قریب کا ہی رہنے والا ہے تو اس کے لئے اتمام ضروری ہوگا قصر درست نہیں، نیز جو مسافر حج کرنے والا ہے، وہ منیٰ کے اندر ہی نہیں رہے گا بلکہ اس کو عرفات، مزدلفہ وغیرہ بھی جانا ہوگا تو اس کے لئے اتمام صلوۃ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

رمضان المبارک میں شافعی امام کی اقتداء میں حنفی کا وتر:

اگر کوئی شخص رمضان المبارک کے مہینے میں حجاز مقدس کا سفر بغرض عمرہ، یا اور کسی ضرورت سے کرتا ہے اور حجاز مقدس میں اکثر مساجد میں دوسرے مسلک کے لوگ امام ہوتے ہیں اور وہ حضرت وتر دو سلام کے ساتھ پڑھتے ہیں، بایں طور کہ پہلے دو رکعت پڑھ کر سلام پھیرینگے اس کے بعد ایک رکعت الگ سلام سے پڑھیں گے، اور احناف کے نزدیک وتر ایک سلام سے پڑھنا واجب ہیں، ایسی حالت میں اگر کوئی حنفی مسلک کا آدمی شافعی امام کے پیچھے، یا حنبلی امام کے پیچھے اقتداء کرے تو اس حنفی شخص کی شافعی امام کے پیچھے وتر میں اقتداء درست نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے جبکہ وہ دو سلام سے وتر پڑھائے۔

فظهر بهذا أن مذهب الصحيح صحة الا قتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم (البحر الرائق ۲/۳۹، ومثلہ فی الزیلعی ۱/۱۷۱)۔

البتہ امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کا قول یہ ہے کہ حنفی کا اقتداء کرنا ایسے شافعی کے پیچھے جو دو سلام سے وتر پڑھائے درست ہے، لیکن حنفی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرے گا بلکہ تین پر ہی سلام پھیرے گا۔

نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الاول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰، مثلہ فی البحر ۲/۳۹)۔

(الحاصل) ہمارے سامنے دو عبارتیں آئیں احناف کے نزدیک تو اقتداء صحیح نہیں ہے اور ابن وہبان اور ابوبکر رازی شافعی کے نزدیک صحیح ہے، ایسی صورت میں یہ بات تو بالکل مسلم ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی ان دونوں مسجدوں کا ثواب تمام مساجد سے بڑھا ہوا ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ میں وارد ہے اور دوسری مساجد کو یہ فضیلت حاصل نہیں ہے، دوسری طرف جماعت سنت موکدہ ہے اور اس کا بھی بڑا ثواب ہے، لہذا مسجد حرام و مسجد نبوی میں جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے حنفی کو شافعی کی اقتداء کرنے کی امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے قول کے مطابق اجازت دی جائے تو مناسب اور بہتر ہے، اور حجاز مقدس کی دیگر مساجد کے بارے میں یہی معمول رکھا جائے کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے وتر میں درست نہیں ہیں جبکہ وہ شافعی امام دو رکعت پر سلام پھیرتا ہو، اور اگر تین رکعت پر ہی سلام پھیرتا ہے تو پھر بلا کراہت ہر جگہ درست ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق چند اہم مسائل

مولانا محمد سعید الرحمٰن قاسمی
امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ بلا احرام حرم مکی میں دخول کا حکم:

جو لوگ حج یا عمرہ کے علاوہ تجارت یا ملاقات یا کسی دوسرے مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے احرام باندھ کر حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں:

جمہور فقہاء، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ آفاقی کے لئے حج وعمرہ کے علاوہ کسی بھی دوسرے مقصد سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں دخول کیلئے احرام باندھنا واجب ہے۔ بغیر احرام باندھے ہوئے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

إذا أراد وا دخول الحرم لحاجة أخرى غير النسك فجمهور الفقهاء والحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول عند الشافعية يرون وجوب الإحرام عليهم بأحد النسكين ولا يجوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/۱۸۷)۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول جو ان کے [illegible] مشہور ہے وہ یہ ہے کہ آفاقی شخص جبکہ وہ حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو بلا احرام میقات سے تجاوز کر سکتا ہے، اس پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے، البتہ ایسے شخص کیلئے احرام باندھنا مستحب ہے۔ ''المحلی'' میں ہے:

فمن مر على أحد هذه المواقيت وهو لا يريد حجا ولا عمرة فليس عليه أن يحرم (المحلی ۷/۶۴)۔

نیز الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے۔

وفى قول آخر للشافعية وهو المشهور عندهم أنه يجوز دخول الحرم للآفاقى أيضا بغير إحرام لكنه مستحب له أن يحرم (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/۱۸۷)۔

جمہور کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل نقلی حضور اقدس ﷺ کا ارشاد: ''لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما'' ہے، یعنی کوئی شخص میقات سے بغیر احرام باندھے تجاوز نہ کرے، اور ان کی دلیل عقلی یہ ہے کہ وجوب احرام اس مقدس جگہ کی تعظیم کی وجہ سے ہے، [illegible] اور اس میں حاجی و غیر حاجی سب برابر ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (ہدایہ ۱/۲۳۵، فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا عمل ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام باندھے حرم مکی میں داخل ہوئے تھے، اگر حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے دخول کے لئے بھی احرام باندھنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ بغیر احرام باندھے داخل نہیں ہوتے، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے داخل ہونے کیلئے احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔

لأن النبي ﷺ دخلها يوم الفتح بغير احرام (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

قول راجح: راقم الحروف کے نزدیک جمہور فقہاء کرام کا قول راجح ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں: ایک تو یہ کہ امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نبی کریم ﷺ کی خصوصیت تھی، اور یہ ان کی خصوصیت ہونا خود نبی کریم ﷺ کے فرمان سے ثابت ہوتا ہے، جو انہوں نے فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ بیشک مکہ حرام ہے، اور اللہ تعالی نے جس دن سے آسمان وزمین کو پیدا فرمایا، اس دن سے حرام قرار دیا گیا، اور مجھ سے پہلے کسی کیلئے حلال نہیں کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے، اور میرے لئے بھی دن کے چند لمحے کیلئے حلال کیا گیا۔ پھر قیامت تک کیلئے اس کی حرمت لوٹ آئی، یہ پوری تفصیل شرح فتح القدیر میں موجود ہے۔

اور ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کرام کی دلیل قولی حدیث ہے اور امام شافعیؒ کی دلیل فعلی حدیث ہے، اور اصول حدیث کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ جب قولی وفعلی حدیث میں تعارض ہو تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہذا آفاقی جو حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو، اس کیلئے بھی احرام باندھنا واجب ہے، بلا احرام باندھے داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی اپنی شہرہ آفاق کتاب ''ردالمحتار'' میں رقم طراز ہیں:

(قوله مريد مكة) اى ولو لغير النسك كتجارة ونحوها (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

۲۔ ٹیکسی ڈرائیور یا ایجنٹ یا تاجر کے لئے بلا احرام حدود حرم میں داخلہ کا حکم:

کتب فقہ میں یہ جزئیہ صراحتاً مذکور ہے کہ لکڑی چننے والا یا گھاس کاٹنے والا حدود حرم میں بلا احرام داخل ہو سکتا ہے، اس کے لئے شرعاً اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہیں دی جاتی تو تنگی اور حرج لازم آتا، کیونکہ ان لوگوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے، لہذا فقہاء کرام نے "الحرج مرفوع" اور "الضرر يزال" (الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۹) کے اصول کے تحت ان لوگوں کے لئے بلا احرام حرم مکی میں داخلہ کی اجازت دی

ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"حل لا هل داخلها.... دخول مكة غير محرم مالم يرد نسكا للحرج كما لو جاوزها حطابو مكة (درمختار ۲/ ۱۵۵)۔

نیز فتاوی کی مشہور کتاب الفتاوی الہندیہ میں ہے:

وكذلك المكي إذا خرج الى الحل للاحتطاب أو الاحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام (الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۱)۔

لہذا میری ناقص رائے میں جن فقہاء کے یہاں حدود حرم میں بلا احرام داخل ہونا جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک بھی فقہ کے مسلمہ اصول "الحرج مرفوع" و "الضرر يزال" اور "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت ٹیکسی ڈرائیور جو بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمدورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے اور لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے وہ ایجنٹ جنہیں بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی پڑتی ہے، اگر ان کو احرام باندھنے کا پابند کیا جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا، اور لوگ دقت و پریشانی میں مبتلا ہوں گے، اس لئے ان لوگوں کو بھی لکڑی چننے والے اور گھاس کاٹنے والے کی طرح مستثنیٰ قرار دینا چاہئے اور ان کے لئے ضرورۃً بلا احرام حدود حرم میں داخلہ کی اجازت ہونی چاہئے۔

۳۔ مکی کے لئے عمرہ:

ایسے مکی کے لئے جو اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو اشہر حج میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ علامہ محمد بن عابدین اپنی شہرہ آفاق کتاب "ردالمحتار" میں تحریر فرماتے ہیں:

يزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم اى من المقيمين و من في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين و هم عن التمتع ممنوعون والا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة (ردالمحتار ۲/ ۱۵۲)۔

نیز علامہ ابن نجیم "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مکی جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے تو اگر اس کی نیت اسی سال حج کرنے کی ہے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ یہ عین تمتع ہے جس سے منع کیا گیا ہے، اگر اس سال حج کرے گا تو دم جنایت لازم آئیگا (البحر الرائق ۲/ ۳۹۳)۔

اور عصر حاضر کے ممتاز عالم دین حضرت مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب اپنی کتاب "فتاوی رحیمیہ" میں لکھتے ہیں، اہل مکہ جو حج کا ارادہ رکھتے ہوں ان کے لئے اس سال عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں (فتاوی رحیمیہ ۵/ ۲۲۲)۔

۴۔ سوال میں مذکور شخص متمتع نہیں ہوگا، اس لئے کہ متمتع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج و عمرہ دونوں ایک

ہی سفر میں کیا جائے، اور دونوں کے درمیان المام صحیح نہ کرلے، اور جب مکی نے المام صحیح کرلیا ہو اور پھر حج کررہا ہو تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا، اور مذکورہ مکی شخص ایک ممنوع شئی کا ارتکاب کرنے والا نہیں کہلائے گا اور عمرہ کرنے کی وجہ سے اس پر دم جنایت لازم نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں ہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

المکی إذا خرج إلی الکوفة وأحرم بعمرة و ساق الھدی حیث لم یکن متمتعا لأن العود ھناك غیر مستحق علیه فصح إلمامه (ہدایہ ۱/۲۶۳، نیز دیکھئے: ردالمحتار ۲/۱۹۷)۔

مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے۔ لیس لأھل مکة تمتع وقران وإنما لھم الإفراد خاصة (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۹)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فراغت کے بعد مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل مزید عمرے کرسکتا ہے، شرعاً بلا کراہت جائز و درست ہے، چنانچہ یہ مسئلہ غنیۃ المناسک میں صراحۃً مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

ویعتمر قبل الحج ماشاء الله أما فی اللباب ولا یعتمر قبل الحج فغیر صحیح لأنه بناء علی أن المکی ممنوع من العمرة المفردة وھو خلاف مذھب أصحابنا جمیعا لأن العمرة جائزة فی جمیع السنة بلا کراھة إلا فی خمسة أیام لا فرق فی ذلك بین المکی والآفاقی (غنیۃ المناسک، ص ۱۱۵)۔

یعنی حج سے پہلے جتنا عمرہ کرنا چاہے کرے، بہر حال لباب میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو مکی کیلئے صرف عمرہ بھی ممنوع ہوگا، حالانکہ یہ قول ہمارے تمام اصحاب کے خلاف ہے، اس لئے کہ عمرہ پانچ ایام کے علاوہ پورے سال میں بلا کراہت جائز ہے، اور اس میں مکی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

نیز مفتی عبدالرحیم صاحب کا بھی فتوی جواز کا ہے، چنانچہ وہ فتاوی رحیمیہ میں اس طرف کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''راجح قول یہی ہے کہ اشہر حج میں متمتع آفاقی یوم عرفہ و یوم نحر اور ایام تشریق کے علاوہ باقی دنوں میں نفلی عمرہ بدون حرج کرسکتا ہے (غنیہ المناسک)، مصنف ارشاد الساری شیخ عبدالغنی تحریر فرماتے ہیں کہ: ناواقف متمتع حجاج کو جاہل معلم نفلی عمرہ سے روکتے ہیں یہ غلط ہے، غریب ناواقف حجاج ایسی عبادت سے محروم رہتے ہیں، لہذا عمرہ کرنے میں حرج نہیں، جائز ہے، احقر کا عمل یہی ہے (فتاوی رحیمیہ ۲/۲۷)۔

۶۔ رمی میں نیابت سے متعلق احکام:

(الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے، یہ شرعاً جائز و درست ہے۔

(ب) عمل رمی میں نیابت صرف مریض اور معذور کے حق میں ہے، ہر شخص کیلئے نیابت جائز نہیں ہے۔ مریض اور معذور سے مراد ایسا شخص ہے جو خود سے رمی کی استطاعت وقدرت نہ رکھتا ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم ''البحر

الرائق'' میں اور علامہ ابن ہمام ''شرح فتح القدیر'' میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع الحصى في يده و يرمي بها او يرمى عنه غيره (البحر الرائق ۲/۳۷۵، شرح فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

ازدحام کی وجہ سے نیابت جائز ہے یا نہیں؟

ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اور اس کی وجہ سے عمل رمی میں نیابت جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ایک مسئلہ ذہن نشین کر لینا چاہئے: جو علامہ ابن نجیم مصری نے ''البحر الرائق'' میں تحریر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی چھوڑ دے تو اس صورت میں بھی اس پر کچھ واجب نہ ہو۔

ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه تعالى أعلم (البحر الرائق ۲/۳۷۶)۔

گویا انہوں نے ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے، اس لئے کہ ترک واجب اگر عذر کی وجہ سے ہو تبھی کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ کتب فقہ میں صراحتاً مذکور ہے:

(قوله لا شيء عليه) وكذا كل واجب إذا ترك لعذر لا شيء عليه (ردالمحتار ۲/۱۷۹)۔

اور علامہ شامی نے محیط کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ازدحام مطلقاً عذر ہے، یہ کوئی صرف عورت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اطلاق کی وجہ سے اس میں مرد بھی شامل ہو گئے، یعنی اگر مرد بھی ازدحام کی وجہ سے رمی نہ کر سکے تو اس پر بھی کچھ واجب نہیں ہے، عبارت ملاحظہ ہو:

''**ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه شمل الرجل** (ردالمحتار ۲/۱۷۸)۔

لہذا مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جب ازدحام کی وجہ سے رمی ساقط ہو جاتی ہے تو اس کی وجہ سے خواہ مرد ہو یا عورت نیابت بدرجہ اولی جائز و درست ہونی چاہئے۔

۷۔ حکومت کسی کو حج سے روک دے تو وہ محصر ہے یا نہیں؟

حکومت اگر کسی شخص کو ارکان حج ادا کرنے سے روک دے تو ایسا شخص محصر ہوگا یا نہیں؟ اس کو جاننے سے پہلے احصار کی لغوی و شرعی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔ احصار کے لغوی معنی روکنے کے ہیں: ''**الإحصار هو لغة المنع** (درمختار ۲/۲۳۲)۔

احصار کی شرعی تعریف:

محرم کا وقوف اور طواف سے کسی عذر شرعی کی وجہ سے رک جانا۔

وفي الشرع عبارة عن منع المحرم عن الوقوف والطواف بعذر شرعي (الجوہرۃ النیرۃ ۱/۱۸۰)۔

فتاوی کی مشہور کتاب ''الفتاوی الہندیہ'' میں اس کی تعریف بہت واضح الفاظ میں کی گئی ہے۔ محصر وہ ہے

جس نے احرام باندھا ہو، پھر احرام کی وجہ سے جو چیزیں واجب ہوتی ہیں ان کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو، خواہ یہ رکنا دشمن یا مرض یا قید کر لینے یا زخم یا اعضاء کے ٹوٹ جانے یا کسی اور وجہ سے ہو۔

المحصر من أحرم ثم منع عن مضى في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو القرح أو غيرها (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۵۵)۔

مذکورہ بالا تعریف سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ احرام باندھنے کے بعد ارکان کی ادائیگی سے روک دیا جانا خواہ کسی بھی وجہ سے ہو حصر کہلائے گا۔ لہذا صورت مسئولہ میں سعودیہ عربیہ میں مقیم غیر ملکی جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج وعمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں پکڑ لئے جانے پر حکومت اسے واپس بھیج دیتی ہے، تو ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں داخل ہیں، ان پر محصر کے احکام جاری ہوں گے۔

محصر کا حکم:

ایسا شخص جو حج یا عمرہ کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو اس کے احرام کے ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص کسی کی معرفت ہدی، یا اس کی قیمت بھیج دے اور یہ ہدایت کر دے کہ اس کو فلاں دن ذبح کر دینا، تو جس دن وہ جانور ذبح کر دیا جائے گا اس کے بعد یہ شخص حلال ہو جائے گا (دیکھئے: فتاوی ہندیہ ۱/۲۵۵)۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان قارن و متمتع کے لئے ترتیب کا حکم:

قارن اور متمتع کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں: امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ ان کے درمیان ترتیب واجب ہے، ان میں تقدیم وتاخر کی وجہ سے دم لازم آئے گا، اور امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحٰقؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ان چیزوں کے درمیان ترتیب مسنون ہے، ان میں تقدم وتاخر کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوگا۔

اعلم أن الترتيب بين الرمي والذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبي حنيفة وسنة عندهما (مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۴۲)۔

امام ابوحنیفہؒ و دیگر حضرات کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا کہ جو شخص ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کر لے اس پر دم واجب ہے۔

ولأبي حنيفةؒ حديث ابن مسعودؓ قال من قدم نسكا على نسك فعليه الدم (شرح فتح القدیر ۳/۶۲)۔

مذکورہ صورت میں دم کا واجب ہونا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس لئے کہ ترک واجب ہی سے دم لازم ہوتا ہے، اگر مذکورہ چیزوں کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہوتی تو تقدم و

تاخر کی وجہ سے دم کے وجوب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے، جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ لوگوں کی وجہ سے منیٰ میں ٹھہرے ہوئے تھے اور لوگ آپ سے سوال کررہے تھے، اتنے ہی میں ایک شخص آیا اور کہا میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا تو اس کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا: تم کرو، کوئی حرج نہیں ہے۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه ﷺ وقف للناس بمنى يسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمى فقال عليه الصلاة والسلام افعل ولا حرج (حوالہ مذکور)۔

نبی کریم ﷺ کا "افعل ولا حرج" فرمانا دلیل ہے اس بات کی کہ ان امور کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔ اگر ترتیب واجب ہوتی تو آپ ﷺ "لا حرج" کا جملہ استعمال نہیں فرماتے۔

"افعل ولا حرج" سے امام شافعیؒ کا استدلال ان چیزوں کے درمیان ترتیب کے مسنون ہونے کا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث شریف میں جو "لاحرج" استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد گناہ ہے کفارہ نہیں اور ضرورۃ گناہ کی نفی سے کفارہ کی نفی لازم نہیں آتی، جیسا کہ یہ مسئلہ محقق ہے کہ اگر کسی شخص نے تکلیف کی وجہ سے اپنے سر کا حلق کرالیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، البتہ وہ گنہگار نہیں ہوگا۔

ولا حجة لهم فى الحديث لأن قوله لا حرج المراد منه الإثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفاء الإثم انتفاء الكفارة ألا ترى أن الكفارة تجب على من حلق رأسه لأذى به ولا إثم عليه (بدائع الصنائع ۲/۱۵۸)۔

لیکن حالات کے پیش نظر سوال میں مذکور دشواریوں اور مجبوریوں میں اس کے وجوب کا فتویٰ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا، ورنہ لوگ بہت زیادہ حرج وتنگی میں مبتلا ہوجائیں گے، لہذا حالات کے پیش نظر فقہ کے مسلمہ اصول "الحرج مرفوع"" الضرر يزال " کی روشنی میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔

۹۔ صورت مسئولہ میں آج کے اس دور میں بھی جبکہ معروف حج تمتع ہے اور افراد وقران شاذ ونادر ہے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا، اور اس کیلئے تمتع کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تمتع کے جائز ہونے کے لئے صریح اجازت ضروری ہے، محض عرف کافی نہیں ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، شرعاً جائز ودرست ہے، اور ایسا ہی رجحان حضرت مفتی محمد شفیعؒ کا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جواہر الفقہ" میں تحریر فرماتے ہیں:

اجازت آمر کے ساتھ قران اور تمتع جائز ہونا چاہئے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۰)۔

نیز موجودہ دور کے ممتاز عالم دین اور فقیہ النفس حضرت مولاٰ نا ومفتی نظام الدین صاحب بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ وہ نظام الفتاوی میں اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

اگر آمر محجوج عنہ نے قران یا تمتع کی اجازت دیدی ہے، خواہ مجملا ہی دی ہو، مثلا بایں طور کہ تم کو اختیار ہے میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کر آؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع وقران دونوں کرنا جائز رہے گا۔ (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۱)۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر حج تمتع:

حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے، البتہ اگر اجازت اجمالا ہو، بایں طور کہ آمر، حج بدل کرنے والے سے یہ کہے کہ تم کو اختیار ہے، جس طرح چاہو میری طرف سے حج بدل کرسکتے ہو، یا اس طرح کا کوئی جملہ استعمال کرے، تو پھر مامور کیلئے حج تمتع کی اجازت ہوگی۔

(ج) ظن غالب کو اجازت کا درجہ حاصل ہوگا یا نہیں؟

ظن غالب کو صریح اجازت کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، لہذا محض ظن غالب کی وجہ سے حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کرسکتا ہے، یہ از روئے شرع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمتع کے لئے صریح اجازت ضروری ہے، جب تک صراحتا اس کی اجازت نہ ہو حج تمتع کرنا جائز نہیں ہوسکتا ہے۔

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر کی صورت میں دم کس پر ہوگا:

کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحتا مذکور ہے کہ باذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہے، اس کو اپنے مال سے ادا کرنا پڑے گا نہ کہ آمر کے مال سے۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/۲۴۷)۔

اور جب باذن الآمر کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہے تو بدون اذن الآمر کی صورت میں بدرجہ اولی دم تمتع اس پر لازم ہوگا۔ گویا حج بدل کرنے والا باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرے دونوں صورتوں میں حج بدل کرنے والے پر ہی دم لازم ہوگا۔ اور وہ اپنے مال سے ادا کرے گا۔

(ھ) سوال ۹ کے "الف" کے جواب میں یہ مسئلہ لکھا جاچکا ہے کہ حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے تمتع جائز ہے، تو پھر اس میں جو سوال ذکر کیا گیا ہے، اس کے جواب کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا حکم:

حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ:

۱۔ اگر میت پر حج فرض تھا اور اس نے حج بدل کی وصیت کردی تھی اور اس کا تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق

متقدمہ علی الارث میت کے مکان سے حج بدل کے لئے کافی ہے۔

۲۔ وصیت تو کی لیکن تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث مکان میت سے حج کے لئے کافی نہیں ہے، البتہ خارج میقات سے بھیجنے کے لئے کافی ہے اور خارج میقات سے بھیجنا ورثاء کی قدرت میں ہے یا مذکورہ صورت میں ورثاء اپنے ذاتی مال سے کسی کو میت کے مکان سے حج بدل کیلئے بھیج دے۔

۳۔ اگر میت پر حج فرض نہیں تھا لیکن اس نے حج بدل کرانے کی وصیت کردی اور تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنا ہے کہ میت کے مکان سے نہ سہی، راستہ ہی کے کسی حصہ سے حج بدل میقاتی کرایا جاسکتا ہے اور وہ ورثاء کی قدرت میں بھی ہو۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں مامور کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں ہے، مامور قران یا تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(۴) اگر میت پر حج فرض نہیں تھا، اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی یا وصیت تو کی مگر تہائی ترکہ کی مقدار بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنی ہے جس سے میت کی طرف سے حج مکی ہی کروایا جاسکتا ہے اور ایسا کرانا ورثاء کی قدرت میں بھی ہو۔

(۵) اگر میت پر حج فرض نہیں تھا اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی یا وصیت تو کی مگر تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنی نہیں ہے جس سے میت کی طرف سے حج مکی ہی سہی کرایا جاسکے، اور ایسی صورت میں ورثا اپنی ذاتی رقم سے حج بدل کرادیں۔ تو ان تمام صورتوں میں مامور کے لئے قران وتمتع کی گنجائش ہے (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۱، ۱۵۲)۔

۱۰۔ طواف زیارت سے قبل عورت کو حیض یا نفاس آجائے تو کیا کرے؟

(الف) اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض یا نفاس آجائے تو وہ طواف زیارت نہ کرے، بلکہ پاکی کا انتظار کرے جب پاک ہوجائے تو اس کے بعد طواف زیارت کرے، یہ مسئلہ کتب الفقہ میں بالکل مصرح ہے۔

البتہ اگر عورت کے لئے اتنی دیر انتظار کرنا ناقابل عمل ہو، خواہ ویزا نہیں بڑھ پارہا ہو، یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پارہی ہو یا نفقہ ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا دشوار کن ہو، نیز اگر بغیر ارکان ادا کئے اپنے وطن واپس چلی آتی ہے تو دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے، یا کوئی قانونی رکاوٹیں حائل ہیں تو ایسی صورت میں اس کو پابند کرنا کہ حیض ونفاس سے پاکی حاصل کرنے کے بعد ہی طواف زیارت کرے، یہ عورت کو اپنی وسعت سے زیادہ کا مکلف بنانا ہے، حالانکہ اللہ تعالی کسی انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں میرا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مجبوریوں میں عورت کے لئے حالت حیض ونفاس میں قرآن کریم کی آیت "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعھا" (سورہ بقرہ/۲۸۶) اور فقہاء کرام کے مسلمہ اصول

"الضرورات تبيح المحظورات" اور "الضرر يزال" کی روشنی میں طواف زیارت کی اجازت ہونی چاہئے، اور اس صورت میں عورت گنہگار بھی نہیں ہوگی۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوگا یا نہیں؟

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہو جائے گا، البتہ دم لازم آئے گا، یہ جزئیہ کتب فقہ میں صراحتاً مذکور ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ "شرح فتح القدیر" میں تحریر فرماتے ہیں:

فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (شرح فتح القدیر ۲۳/۳، البحر الرائق ۳۹۸/۲)۔

یعنی اگر عورت حالت حیض میں طواف زیارت کر لیتی ہے تو گنہگار ہوگی اور اس کا اعادہ لازم ہوگا، اگر اس کا اعادہ نہیں کرتی ہے تو بدنہ لازم ہوگا اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

(ج) کیا دم میں بدنہ ہی لازم ہوگا؟

دم میں بدنہ ہی ذبح کرنا ہوگا بکرا کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ مسئلہ شرح فتح القدیر میں مذکور ہے:

"والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا يجوز فيها إلا بدنة (شرح فتح القدیر ۱۶۱/۳)۔

یعنی دو جگہوں کے علاوہ تمام میں بکری کافی ہے، اور وہ دو جگہیں یہ ہیں: جس نے طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو، اور جس نے وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا ہو، پس ان دونوں صورتوں میں بدنہ کے علاوہ دوسری چیز جائز نہیں ہے۔

(د) کیا دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے؟

دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اپنے مقام پر ادا نہیں کیا جا سکتا ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ قرطبیؒ "الجامع لاحکام القرآن" میں آیت قرآنی "هديا بالغ الكعبة" (سورہ مائدہ/ ۹۵) کی پوری تفسیر بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

أما الهدى فلا خلاف أنه لابد له من مكة (الجامع لاحکام القرآن ۳۱۶/۶) یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہدی کے لئے مکہ مکرمہ ضروری ہے۔

۱۱۔ دوران سفر شوہر کا انتقال ہو جائے تو حج وعمرہ کا حکم:

اگر عورت نے اپنے خاوند کے ساتھ سفر حج وعمرہ شروع کیا اور دوران سفر شوہر نے اس کو طلاق دیدی یا اس کا انتقال ہو گیا تو اب وہ عورت کیا کرے گی، آیا اپنے وطن واپس آ جائے گی یا سفر حج وعمرہ جاری رکھے گی، اس سلسلہ میں تاتارخانیہ میں تفصیل یہ ذکر کی گئی ہے:

۱۔ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ اسے طلاق دی گئی ہے، وہاں سے اس کے وطن کی مسافت سفر

شرعی (۴۸ میل، ۷۷ کیلو میٹر) سے کم ہے تو وہ اپنے وطن لوٹ آئے گی۔

۲۔ اگر اس کے وطن کی مسافت اس جگہ سے سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے اور اس جگہ سے مکہ کی مسافت سفر شرعی کی مسافت سے کم ہے تو وہ اپنا سفر حج جاری رکھے۔ اگر دونوں طرف سے سفر شرعی کی مسافت ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے، جس جگہ اس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ اس کو طلاق دی گئی ہے وہ شہر ہے تو اس صورت میں ایسی عورت کا حکم کیا ہوگا، اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دوران عدت اس کے لئے اس جگہ سے نکلنا دونوں جانب میں سے کسی جانب بھی جائز نہیں ہے، خواہ محرم کے ساتھ یا بلا محرم، صاحبین امام ابو یوسف و امام محمد فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ نکلنا جائز ہے اور مطلق نکلنے کا جملہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ خواہ وطن کی طرف لوٹے یا سفر حج جاری رکھے دونوں جائز ہے۔ البتہ بلا محرم نکلنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، دوسری صورت اگر وہ جگہ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ طلاق دی گئی ہے جنگل یا دیہات ہے جہاں عورت کو اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہے چاہے تو وہاں سے اپنا سفر جاری رکھے یہاں تک کہ امن کی جگہ پہونچ جائے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موضع امن پہونچنے کے بعد عدت گذرنے سے پہلے سفر جائز نہیں ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ جا سکتی ہے (تاتارخانیہ ۲/۴۳۶)۔

ان تمام تفصیلات کی روشنی میں یہ امر ثابت ہوا کہ اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہو جائے جہاں سے وطن کی مسافت سفر شرعی سے کم ہو تو ایسی صورت میں عورت وطن لوٹ آئے، اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز نہیں ہے، اور اگر وہاں سے مکہ کی مسافت سفر شرعی سے کم ہے تو اپنا سفر جاری رکھے، اور اگر کسی ایسی جگہ انتقال ہوا جہاں سے وطن اور مکہ دونوں طرف کی مسافت سفر شرعی کی مسافت ہے، تو جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے اگر وہ شہر ہے اور اس کے ساتھ کوئی محرم نہیں ہے، تو بالاتفاق سفر جاری رکھنا جائز نہیں ہے، اس پر اسی جگہ عدت گذارنا لازم ہے، اور اگر وہ جگہ جنگل یا دیہات ہے جہاں جان و مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے یا وہ جگہ شہر ہے اور دونوں صورتوں میں اس کے ساتھ محرم موجود ہے تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت موضع امن پہونچ کر سفر روک دے جبکہ جنگل اور دیہات میں اور اگر شہر میں ہو تو سفر جائز نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سفر جائز ہے۔ مذکورہ صورت میں میری ناقص رائے میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے اور اس کے لئے سفر حج و عمرہ جاری رکھنے کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ خود امام طحاویؒ نے صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور اس حالت میں جو عورت حج کرے گی اس کا حج ادا ہو جائے گا، البتہ گنہگار ہوگی۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری الی مناسک ۳۹)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے منیٰ چلا جائے تو مقیم ہوگا یا نہیں؟

چونکہ مکہ اور منیٰ دونوں الگ الگ مستقل آبادیاں ہیں، اگر چہ آبادیاں پھیلتے پھیلتے دونوں متصل ہوگئی ہیں

تو ایسی صورت میں جب تک کہ کسی ایک جگہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اس وقت تک آدمی وہاں مقیم نہیں ہوسکتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا مسافر شخص مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا اور اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے (درمختار ۱/۵۲۸)۔

۱۳۔ حنفی مقتدی کے لئے حرم میں وتر با جماعت کا حکم:

وتر کی تین رکعت نماز ایک سلام سے پڑھی جائے یا دو سلام سے، اس میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک وتر کی نماز ایک سلام سے پڑھی جائے گی، البتہ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک وتر کی تین رکعت نماز دو سلام سے پڑھی جائے گی۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات نماز دو سلاموں سے پڑھا کرتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم ﷺ کی طرف سے منسوب فرماتے تھے۔

إنه كان يفصل بين شفعه و وتره بتسليمة وأخبر ابن عمر أن النبي ﷺ كان يفصل ذلک (آثار السنن)

اور حنفیہ کے مذکورہ مسئلہ کی بنیاد (حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے) وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔

إن رسول الله ﷺ وسلم كان لا يسلّم في ركعتي الوتر (نسائی شریف ۱/۲۴۸)۔

نیز صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمان، حضرت انس، حضرت ابی ابن کعب جیسے جلیل القدر صحابی ایک سلام سے تین رکعات پڑھنے کے قائل تھے، حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت پر عمل دو وجہ سے راجح معلوم ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ دو سلام سے پڑھنے والی روایت صرف عبداللہ بن عمر سے مروی ہے، جبکہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت ایک سلام سے پڑھنے کی قائل تھی، دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر کی نماز گھر پر ادا فرمایا کرتے تھے، اور گھر کے حالات کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے زیادہ کون جان سکتا ہے، لہذا نبی ﷺ کے وتر کے بارے میں حضرت عائشہ سے زیادہ کون واقفیت رکھ سکتا ہے۔ البتہ حرم میں وتر پڑھنے والے حنفی شخص کے لئے میری رائے میں جماعت کی فضیلت اور خود حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام مسجد کی اقتداء میں جماعت کے ساتھ وتر کی نماز ادا کرے، اس صورت میں فصل کے ساتھ وتر پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہئے اور بعد میں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔ ورنہ جماعت اور حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت سے محروم رہنا لازم آئے گا، جو بہت بڑی بدنصیبی کی بات ہوگی۔

☆☆☆☆☆

حج کے مسائل واحکام

محمد اشتیاق عالم حلیمی

امارت شرعیہ، پٹنہ

ا۔ تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، البتہ وہ لوگ جو حج وعمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے، بلکہ کسی دوسرے مقصد سے حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں، مثلا تجارت، ملاقات، زیارت، وغیرہ تو کیا ان حضرات کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں یا بغیر احرام کے بھی حدود حرم میں داخل ہو سکتے ہیں؟

اس سلسلہ میں ائمہ کرام کے مذاہب مختلف ہیں۔

جمہور فقہ امام ابوحنیفہ، امام احمد بن حنبل، اور ایک قول کے مطابق امام شافعی، یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آفاقی شخص کے لئے مطلقا حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری ہے، بغیر احرام باندھے ہوئے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

إذا أرادوا دخول الحرم لحاجة أخرى غير النسك فجمهور الفقهاء والحنفية والمالكية والحنابلة و هو قول عند الشافعية يرون وجوب الإحرام عليهم بأحد النسكين و لا يجوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

جب آفاقی شخص کسی دوسری غرض سے حج یا عمرہ کے علاوہ حرم مکی میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق احرام باندھنا ضروری ہے بغیر احرام کے میقات سے آگے گذرنا جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول جس کو ہوالمشہور عندہم سے بیان کیا گیا ہے کہ آفاقی شخص بغیر احرام کے بھی حرم میں داخل ہوسکتا ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ احرام باندھ کر ہی حرم میں داخل ہو۔

وفی قول آخر للشافعية وهو المشهور عندهم ان يجوز دخول الحرم للآفاقی ايضابغير إحرام لكنه يستحب له ان يحرم (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق آفاقی کے لئے جائز ہے کہ بغیر احرام کے بھی حرم میں داخل ہوں لیکن مستحب یہ ہے کہ احرام باندھ لے۔

ہدایہ میں حنفیہ کا مسلک اس طرح مذکور ہے:

الآفاقی إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة

الشريفة فيستوى فيه الحاج أو المعتمر وغير هما (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

آفاقی جب مکہ معظمہ کے پاس پہنچ جائے اور مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس پر ہمارے نزدیک احرام باندھنا واجب ہے حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو، بوجہ نبی کریم ﷺ کے فرمانے کے کہ'' میقات سے آگے کوئی نہ بڑھے مگر احرام کی حالت میں'' اور اس وجہ سے بھی کہ احرام کا وجوب اس مقدس سرزمین کی تکریم کی غرض سے ہے، پس اس میں تمام لوگ برابر ہیں۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

لا يجوز للآفاقي أن يدخل مكة بغير إحرام نوى النسك أولا ولو دخلها فعليه حجة أو عمرة كذافي محيط السرخسي في باب دخول مكة بغير إحرام (فتاوی ہندیہ ۱/۲۲۱)۔

آفاقی کے لئے بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، نسک کی نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوگا محیط سرخسی میں ایسا ہی مذکور ہے: مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونے کے باب میں۔

ان حضرات کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا فرمان: "لا يجاوز أحد الميقات" میقات سے کوئی شخص بغیر احرام کے نہ گذرے، نیز ان حضرات کی عقلی دلیل بھی ہے، وہ یہ کہ احرام باندھنے کا وجوب اس مبارک جگہ کی تعظیم و تکریم ہے نہ کہ حج و عمرہ، اور اس میں تمام لوگ برابر ہیں۔

لنا: قوله عليه الصلاة والسلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة لا لأنه شرط للحج (العنایہ ۲/۴۲۷)۔

ہماری دلیل: حضور ﷺ کا فرمان کہ میقات سے کوئی آگے تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر، اور نیز احرام باندھنے کا وجوب اس مقدس جگہ کی تعظیم میں ہے، نہ اس لئے کہ احرام حج کے لئے شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا عمل ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام باندھے حرم مکی میں داخل ہوئے تھے اگر کسی اور مقصد سے حج و عمرہ کے علاوہ داخل ہونے کے لئے بھی احرام باندھنا ضروری ہوتا تو آپ ﷺ بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل نہیں ہوتے۔ یہ دلیل ہے کہ حج و عمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا واجب نہیں۔

لأن النبي ﷺ دخلها يوم الفتح بغير إحرام (العنایہ مع شرح فتح القدیر ۳/۴۲۶)۔

نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع سے بغیر احرام کے داخل ہوئے۔

ہماری دلیل دو وجوں سے راجح ہے:

(۱) ایک پہلی وجہ وہ ہے جو اصول حدیث کی کتابوں میں ہے کہ جہاں قولی و فعلی حدیث میں تعارض ہو تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل قولی ہے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضور ﷺ کا عمل ہے، جو حدیث فعلی ہے۔

(۲) ترجیح کی دوسری وجہ جس کو علامہ ابن الہمام صاحب ''فتح القدیر'' نے اپنی شہرہ آفاق کتاب فتح القدیر

میں ذکر کیا ہے کہ حضور اکرم علیہ کا فتح مکہ کے موقع پر احرام نہ باندھنا اور بغیر احرام کے حرم مکی میں داخل ہونا یہ حضور علیہ کی خصوصیات میں سے تھا۔ جیسا کہ خود آپ علیہ فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبہ مبارکہ میں فرمایا تھا۔

ان مكة حرام وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيمة (العنایہ مع شرح فتح القدیر ۲/۲۷ ۴)۔

بیشک مکہ حرام ہے (محترم) اور میرے لئے دن کے تھوڑے وقت میں حلال کیا گیا، پھر اسکی حرمت قیامت تک جوں کی توں لوٹ آئی۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور علیہ کے لئے اس خاص موقع سے بغیر احرام کے دخول کو حلال کر دیا، پھر ہمیشہ کے لئے اس کو ختم کر دیا۔ پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ (شرح فتح القدیر ۲/۲۷ ۴)۔

۲۔ اس سلسلہ میں اصل مذہب ہے تو یہی ہے کہ خارج میقات شخص کے لئے دخول مکہ کے لئے احرام باندھنا ہر حال میں لازم وضروری ہے، جیسا کہ تمام تر تفصیلات اوپر مذکور ہو چکی۔

البتہ صاحب فتح القدیر نے مذکورہ تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ایک قاعدہ ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ضرورۃً بلا احرام حرم میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

والأصل أنه عليه الصلاة والسلام رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (شرح فتح القدیر ۲/۲۷ ۴)۔

نبی کریم علیہ نے لکڑی چننے والے کے لئے رخصت دی ہے کہ بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخل ہوں، نیز فقہ کی کتابوں میں یہ جزئیہ موجود ہے کہ گھاس کاٹنے والا لکڑی چننے والا حدود حرم میں بلا احرام داخل ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے شرعاً اس کی اجازت ہے، اور اس کی علت یہ ذکر کی گئی ہے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو حرج وتنگی لازم آئے گی، حالانکہ شریعت نے پریشانی وتنگی کو ختم کر دیا ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں ایسے شخصوں کے لئے جن کو بار بار حرم کے اندر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے ان سے حرج وتنگی ختم کر کے بغیر احرام کے دخول کی گنجائش ہوگی۔

نیز فقہاء کرام کے اصول "الضرر يزال و" الحرج مرفوع" (الاشباہ والنظائر ۱۳۹) کے تحت بھی دخول کی گنجائش ہونی چاہئے، اور ایسے موقع پر دوسرے امام کے مسلک کو اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے، ارشاد ربانی ہے۔ ما جعل عليكم في الدين من حرج" (القرآن) اور فرمان رسول علیہ ہے کہ دین میں آسانی وسہولت ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

وكذلك المكي إذا خرج إلى الحل للاحتطاب أو الإحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

مکی شخص جب حل کی طرف نکل جائے، لکڑی اکٹھا کرنے کے لئے یا گھاس گڑھنے کے لئے، پھر مکہ میں داخل ہو تو اس کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا مباح ہے۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے عمرہ کرنا اسی وقت صحیح ودرست ہے جب اسی سال حج کا ارادہ وقصد نہ رکھتا ہو، اگر اسی سال حج بیت اللہ کا قصد ہے تو پھر ایسی صورت میں عمرہ کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا۔ شامی میں ہے:

ویزاد علی الأیام الخمسة ما فی اللباب وغیرہ من کراھة فعلھا فی أشھر الحج لأھل مکة ومن بمعناھم أی من المقیمن ومن فی داخل المیقات لأن الغالب علیھم أن یحجوا فی سنتھم فیکونوا متمتعین وھم عن التمتع ممنوعون وإلا فلا منع للمکی عن العمرة المفردة فی أشھر الحج إذا لم یحج فی تلک السنة ومن خالف فعلیه البیان (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

ایسا ہی رجحان علامہ ابن نجیم مصری کا بھی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اپنی مایہ ناز کتاب البحر الرائق شرح کنز الدقائق میں تحریر فرماتے ہیں:

فالحاصل أن المکی إذا أحرم بعمرة فی أشھر الحج فإن کان من نیته الحج من عامه فانه یکون آثما لأنه عین التمتع المنھی عنه لھم فإن حج من عامه لزمه دم جنایة (البحرالرائق ۲/۳۹۳)۔

مکی شخص جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھ لے اگر اسی سال حج کی نیت ہو تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ تمتع ہے جس سے مکی کو منع کیا گیا ہے اگر اسی سال حج کرلیا تو دم لازم ہوگا۔

فتاوی رحیمیہ میں زبدۃ المناسک کے حوالہ سے اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ زبدۃ المناسک میں ہے، مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے، یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) اور جو شخص کہ پہلے اشہر حج سے مقیم مکہ ہے (جیسے آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہوکر مکہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آگئے) ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے، اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک نقلا عن فتاوی رحیمیہ ۱/۲۵۵)۔

خلاصہ یہ کہ مکی اور داخل میقات شخص کے لئے صرف حج افراد کی گنجائش ہے، تمتع اور قران کی صورت میں دم جنایت لازم ہوگا۔ درمختار میں ہے:

والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعلیه دم جبر (درمختار مع الشامی ۲/۲۷۰)۔

مکی اور جو شخص مکی کے حکم میں ہو وہ صرف حج ادا کرے، اگر تمتع یا قران کیا تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتاوی ہندیہ ۱/۲۳۹، ہدایہ ۱/۲۶۳، رحیمیہ ۵/۲۲۳)۔

۴۔ صورت مسئولہ میں شخص مذکور متمتع نہیں ہوگا، کیونکہ متمتع کے لئے ضروری ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک ہی سفر میں کرے اور دونوں کے مابین المام صحیح نہ کرے اور جب کسی مکی نے المام صحیح کرلیا، پھر حج کررہا ہے تو یہ متمتع نہیں ہوگا، اور ایسا مکی شخص نہی ممنوع کا مرتکب بھی نہ ہوگا اور عمرہ کرنے کی صورت میں اس پر دم جنایت بھی لازم نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں۔

المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة و ساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لأن العود هناك غير مستحق عليه فصح إلمامه (ہدایہ ا/۲۶۳)۔

مکی جب کوفہ کی طرف خروج کرے اور عمرہ کا احرام باندھے اور ہدی بھی لے جائے تو اس صورت میں یہ متمتع نہیں ہوگا اسلئے کہ اس موقع سے لوٹنا غیر مستحق ہے پس اس کا المام صحیح پایا گیا۔ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

إنما قيد بالقران لأنه اعتمر هذا المكي في أشهر الحج في عامه لا يكون متمتعا لأنه ملم بأهله بين النسكين حلالا إن لم يسق الهدى و كذا إن ساق الهدى لا يكون بخلاف الآفاقي إذا ساق الهدى ثم ألم باهله محرما كان متمتعا لأن العود مستحق عليه فيمنع صحة إلمامه وأما المكي فالعود غير مستحق عليه وإن ساق الهدى فكان إلمامه صحيحا فلذلک لم يكن متمتعا كذا في النهاية في المبسوط (ردالمحتار ۲/۱۹۷)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل مزید عمرہ کرسکتا ہے، صرف پانچ دن نہیں کرسکتا، ان ایام میں جس کو ایام تشریق کہتے ہیں، اگر کرے گا تو مکروہ ہوگا۔ چنانچہ غنیۃ المناسک میں یہ جزئیہ صراحۃً موجود ہے۔

ويعتمر قبل الحج ماشاء الله أما في اللباب ولا يعتمر قبل الحج فغير صحيح لأنه بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة وهو خلاف أصحابنا جميعا لأن العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق في ذلک بين المكي والآفاقي (غنیۃ الناسک/۱۱۵)۔

حج سے پہلے جتنا عمرہ کرنا چاہے اللہ توفیق دے کرسکتا ہے، اور لباب میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مکی کے لئے عمرہ کے ممنوع ہونے والی بات اس بات پر مبنی ہے کہ اس کے لئے تنہا صرف عمرہ کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے جبکہ یہ بات بھی ہمارے جملہ ائمہ کی تصریح کے خلاف ہے، کیونکہ عمرہ پانچ ایام کے علاوہ پورے سال بلا کراہت صحیح ہے اور اس میں مکی اور آفاقی کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

نیز فتاوی رحیمیہ میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ فتاوی رحیمیہ میں اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں مفتی عبدالرحیم صاحب مدظلہ نے فرمایا (فتاوی رحیمیہ ۲/۷۲)۔

۶۔ عمل رمی میں ایک شخص دوسرے شخص کی نیابت کرسکتا ہے۔ شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ يجوز فيها عند الجمهور النيابة عند العجز والضرورة (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۳۸)۔

جائز ہے نائب بنانا عذر اور ضرورت کے وقت، جمہور کے نزدیک معلم الحجاج میں ایسا ہی مذکور ہے (معلم الحجاج نقلا عن فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۰)۔

(ب) نیابت رمی میں صرف مریض یا معذور کے لئے ہے، بغیر عذر نائب بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ فعل رمی واجب ہے اور واجب کو بغیر عذر ترک کرنا یا اس کا نائب بنانا صحیح نہیں۔

تجوز النيابة في الرمي عند العذر (غنیۃ الناسک ۱۰۰) عذر کے وقت رمی میں نیابت جائز ہے۔
معذوری کی حد یہ ہے کہ ایسا شخص کھڑے ہوکر نہ نماز پڑھ سکتا ہو، یا بے ہوش ہوگیا ہو، یا جمرات تک جانے کی طاقت وقدرت نہ ہو یا مریض ہو۔

وحد المريض بحيث يصلي جالسا لأنه لا يستطيع الرمي راكبا ولا محمولا إما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه بالرمي ضرر (ایضا)۔

مریض کی حد یہ ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، اس لئے کہ سوار ہوکر رمی کرنے کی طاقت نہ ہو اور نہ اٹھا کر یا اس پر رمی متعذر ہوگئی ہو یا رمی کرنے میں اس کو ضرر لاحق ہو۔

ان حضرات کے لئے دو صورتیں ہیں (۱) یا تو ان سے خود رمی کروائی جائے جس کی شکل یہ ہو کہ ان کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور ان سے پھینکوایا جائے یا کوئی دوسرا شخص ان کی نیابت کردے۔

وفي الفتح ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ورمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز و يكره (شرح فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

فتح میں ہے کہ وہ شخص جو مریض ہو اور رمی کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکر رکھا جائے اور اس کے ہاتھ سے پھینکوایا جائے یا کوئی دوسرا اس کی جانب سے پھینک دے، اسی طرح بے ہوش شخص، اور دو کنکری مارے گا ایک اپنی طرف سے اور دوسری دوسرے کے لئے تو بھی جائز ہے، اسی طرح کا مسئلہ بحرالرائق ۲/٦٧-۳۷۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳/۱٦٦، نظام الفتاوی ۱/۱۴۰ میں موجود ہے۔

البتہ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کئی رائیں سامنے آتی ہیں، کچھ رائے ازدحام کے عدم عذر پر دال ہے۔ وہیں کچھ اہم رائیں بھی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ازدحام عذر ہے مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری اس سلسلے میں رقم طراز ہیں: کہ صحیح قول یہ ہے کہ ازدحام عذر نہیں، اگر ازدحام ہو تو ان کے نزدیک رات کو موقع پاکر رمی کرے، گو یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے رات کو ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳٦)۔

لیکن موجودہ ازدحام کی وجہ سے یہ رائے درست نہیں معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ شامی، بحر وغیرہ کے مطالعہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان حضرات نے ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے، چنانچہ البحر الرائق میں یہ جزئیہ موجود ہے:

أن المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شئی فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شئ والله سبحانه تعالى أعلم (البحر الرائق ۲/۳۷۵)۔

کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی چھوڑ دے تو اس صورت میں بھی اس پر کچھ واجب نہ ہو۔

نیز کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحۃ موجود ہے:

(قوله لا شئی علیه) و کذا کل واجب إذا ترک لعذر لا شئ علیه

کسی واجب کو عذر کی وجہ سے چھوڑنے کی صورت کچھ نہیں ہوتا ہے۔

اور علامہ شامیؒ نے تو محیط کے حوالہ سے ازدحام کو مطلقاً عذر مانا ہے، کیونکہ صاحب محیط نے مطلقاً ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے۔

اور قاعدہ ہے ''المطلق یجری علی إطلاقه'' ۔کہ مطلق ہر فرد کو شامل ہوتا ہے۔لہذا اس اطلاق کی وجہ سے مرد بھی شامل ہوں گے یعنی اگر مرد بھی ازدحام و بھیڑ و بھاڑ کی وجہ سے رمی نہ کر سکے تو کسی کو اپنا نائب بنادے، چنانچہ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

ولم یقید فی المحیط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل (ردالمحتار ۲/ ۱۷۸)۔

محیط میں ازدحام کے خوف کو عورت کے ساتھ مقید نہیں کیا بلکہ اس کو مطلق رکھا ہے تو اس صورت میں مرد کو بھی شامل ہوگا۔

لہذا صورت مسئولہ میں مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ازدحام کی وجہ سے نائب بنانا صحیح ہے، کیونکہ ازدحام بھی تمام اعذار کی طرح ایک عذر ہے۔

اور اس میں مرد وعورت سب برابر ہیں، البتہ مناسب یہ ہے کہ اختلاف سے بچتے ہوئے محتاط طریقہ اختیار کرے اور ہر ممکن سعی کرے کہ عمل رمی خود کرے کسی کو نائب نہ بنائے، کیونکہ واجب ہے اور واجب کا بلا عذر ترک یا نیابت صحیح نہیں۔

۷۔ ایسے لوگ جو حالت احرام میں کسی مجبوری کی بناء پر پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں تو کیا وہ لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے اور ایسے لوگوں کے حکم کے جاننے کے لئے پہلے احصار کے لغوی واصطلاحی معنیٰ کو سمجھیں۔

احصار کے لغوی معنیٰ منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔ الإحصار هو لغةً المنع (الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۳)۔

احصار کے اصطلاحی وشرعی معنیٰ۔

وفی الشرع عبارة عن منع المحرم عن الوقوف والطواف لعذر شرعی (الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۱۸۰)۔

شریعت میں احصار کا مطلب محرم کا عذر شرعی کی بنا پر وقوف عرفہ اور طواف سے روک دینا۔

فتاوی ہندیہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضی فی موجب الإحرام سواء کان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الکسر أو القرح أو غیرها (الفتاوی الہندیہ ص ۲۵۵)۔

محصر وہ شخص ہے، جس نے احرام باندھا ہو، پھر احرام کی وجہ سے جو چیزیں واجب ہوتی ہیں ان کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو، خواہ یہ رکنا دشمن، بیماری، قید کر لئے جانے یا کسی اعضاء کے ٹوٹنے یا اور کسی وجہ سے ہو۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسا شخص جو ارکان حج کی ادائیگی سے روک دیا جائے یا کسی مجبوری یا معذوری کے پیش آنے کی وجہ سے وہ خود رک جائے، ایسا شخص شرعاً محصر ہے۔

لہذا صورت مسئولہ میں وہ لوگ جو حکومت سے اجازت لئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور پھر حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، اور ان پر احصار کے احکام جاری ہوں گے۔

محصر کا حکم:

محصر شخص کا حکم یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے ہدی یا اس کی قیمت بھیج دے اور اس کو ایک دن متعین کر کے بتلا دے کہ فلاں دن میری جانب سے ذبح کر دے، تو جس دن وہ جانور ذبح کر دیا جائے گا اس دن محصر شخص حلال ہو جائے گا، جب تک وہ ذبح نہ کرے گا اس وقت تک حلال نہ ہوگا۔

أما حكم الإحصار فهو أن يبعث بالهدى أو بثمنه يشترى به هديا أو يذبح عنه ومالم يذبح لا يحل وهو قول عامة العلماء. ويجب أن يواعد يوما معلوما يذبح عنه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله (فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۵۵)۔

احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر شخص ہدی یا اس کی قیمت کہ ہدی خریدا جا سکے بھیج دے، اور اس شخص کی جانب سے ذبح کرے اور جب تک ذبح نہ کرے گا حلال نہیں ہوگا، اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ اور واجب ہے کہ ایک متعین دن کا وعدہ کروالے کہ اس روز ذبح کر دے، پس حلال ہو جائے گا ذبح کے بعد، ذبح سے قبل حلال نہ ہوگا۔

رمی، ذبح، حلق کے مابین ترتیب کا حکم:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا سنت، اس بارے میں فقہاء حضرات کے دو گروہ ہیں۔

ایک گروہ ترتیب کا وجوب کے قائل ہے۔ اس میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور علماء کی ایک جماعت ان حضرات کے ساتھ ہے، ان فقہاء کرام کا کہنا ہے کہ ترتیب مذکورہ بالا امور میں واجب ہے، اور جب واجب ہے تو تقدیم وتاخیر سے دم لازم ہوگا۔

إعلم أن الترتيب بين الرمى والذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبى حنيفةؒ و سنة عندهما (مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۴۲)۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان قارن اور متمتع کے لئے ترتیب واجب ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے یہاں سنت ہے۔

دوسری جماعت جس میں امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اور اسحاقؒ بن راہویہ اور صاحبینؒ بھی شامل ہیں ان حضرات فقہاء کے نزدیک امور مذکورہ کے مابین ترتیب واجب نہیں بلکہ سنت ہے، لہذا بصورت تقدیم و تاخیر دم لازم نہ ہوگا، چنانچہ ملا علی قاری نے ''مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ'' میں دونوں مسلکوں کو واضح انداز میں ذکر فرمایا ہے۔

قال الطيبیؒ أفعال يوم النحر أربعة، رمى العقبة ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الإفاضة فقيل هذا الترتيب سنة وبه قال الشافعیؒ و أحمد بن حنبل و إسحاق لهذا الحديث فلا يتعلق بتركه الدم وقال ابن جبير أنه واجب وإليه ذهب جماعة من العلماء و به قال أبو حنيفة و مالك (مرقاۃ المفاتیح ۲۴۲/۳)۔

یوم نحر کے چار افعال ہیں، جمرہ عقبہ کی رمی، اس کے بعد ذبح، پھر حلق، پھر طواف افاضہ، امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ نے ان افعال کے درمیان ترتیب کو مسنون گردانا ہے، پس تقدیم و تاخیر کی صورت میں دم متعلق نہ ہوگا، اور ابن جبیر نے کہا کہ ترتیب امور مذکورہ اربعہ کے مابین واجب ہے، اور یہی مسلک امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

ان حضرات ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جس میں آیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کردے تو اس پر دم واجب ہوگا۔

ولأبی حنیفةؒ حدیث بن مسعودؓ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیه دم (فتح القدیر ۶۲/۳)۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں حضورﷺ نے فرمایا جس نے ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کردیا اس پر دم لازم ہوگا۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی روایت ہے، جس میں مذکور ہے کہ نبی کریمﷺ منیٰ میں لوگوں کی وجہ سے وقوف فرمائے ہوئے تھے اور صحابہ کرامؓ آپﷺ سے سوال کررہے تھے اور مسئلہ دریافت کررہے تھے اسی اثناء میں ایک صحابی تشریف لائے اور انہوں نے اپنا حال ذکر کیا کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کر لیا تو اس کے جواب میں آپﷺ نے ارشاد فرمایا ''افعل ولا حرج'' کہ تم کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ أنه ﷺ وقف للناس بمنیٰ يسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمی فقال عليه الصلاة والسلام إفعل ولا حرج (فتح القدیر ۶۲/۳)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ نبی کریمﷺ لوگوں کے واسطے منیٰ میں ٹھہرے اور لوگ آپﷺ سے سوال کررہے تھے، اسی درمیان ایک آدمی آیا اور آپﷺ سے پوچھا کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا آپﷺ نے فرمایا کرو کوئی حرج نہیں۔

حضور اکرمﷺ کا ''افعل ولا حرج'' فرمانا سنت کی دلیل ہوسکتی ہے دلیل وجوب نہیں، باوجود یہ کہ

احناف کا مفتی بہ قول وجوب ترتیب کا ہے لیکن دور حاضر میں اس کی رعایت میں حرج عظیم ہے، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ ما جعل علیکم فی الدین من حرج. (الآیة).

اور حدیث میں ہے "الدین یسر" دین میں آسانی وسہولت ہے سختی نہیں، ان روایات کے پیش نظر اور امت کو دشواری و پریشانی سے بچانے کے لئے حنفیہ کے قول مرجوح کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ایسا ہی رجحان حضرت مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم کا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں، کہ ذبح میں نیابت کا رواج عام اور شائع ہے، جیسا کہ آپ کی عبارت[۴] سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب "بین الرمی والذبح والحلق" گرچہ واجب فی نفسہ ہے، لیکن عذر شرعی کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس پر دم جنایت وغیرہ لازم نہ آئے گا، بلکہ ادائیگی حج بلا کراہت ہوجائیگی (نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)۔

۹۔ کسی شخص کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا، چونکہ آج کل عام طور سے حج تمتع رائج و شائع ہے اور عرف کے سلسلہ میں مسلمہ قاعدہ ہے: المعروف کالمشروط۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، جیسا کہ مفتی شفیع احمد صاحبؒ کی ایک عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جواہر الفقہ" میں تحریر فرماتے ہیں اجازت آمر کے ساتھ قران اور تمتع جائز ہونی چاہئے (جواہر الفقہ ۵۱۰)۔

نیز ایسا ہی رجحان مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ العالی کا معلوم ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظام الفتاوی ۱/۱۵۱)۔

(ب) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے، خواہ اذن آمر صراحۃً ہو، یا اجمالاً، بصورت دیگر گنجائش نہ ہوگی۔ نظام الفتاوی میں ہے۔ اگر محجوج عنہ نے قران یا تمتع کی اجازت دے دی، خواہ مجملاً ہی دی ہو، مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع وقران دونوں کرنا جائز رہے گا (نظام الفتاوی ۱۵۱)۔

بلکہ مناسب یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو پورا اختیار دے دے کہ جس طرح تم چاہو کرو حج تمتع یا حج قران، تاکہ حج بدل کرنے والے شخص کو پریشانیوں کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

وینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول حج عنی بهذا المال کیف شئت ان شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا والباقی من المال وصیة کیلا یضیق الأمر علی الحاج (قاضی خان علی الہندیہ ۱/۳۰۷)۔

اور مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو مامور کو سپرد کردے اور کہہ دے کہ تم میری طرف سے اس مال کے بدلہ جس طرح چاہو حج کرو، اگر چاہو تو حج کرو، یا حج وعمرہ کرو اور اگر چاہو قران کرو، اور باقی مال کی وصیت کردے، تاکہ حج

بدل کرنے والا ضیق میں نہ پڑے۔

(ج) ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا جاتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر سے حج تمتع کی اجازت لیتا تو آمر اجازت دیدیتا تو اس صورت میں حج بدل کرنے والا تمتع کرنے کا مجاز ہوگا۔

(د) باذن آمر تمتع کرنے سے حج آمر کی جانب سے ہوگا اور عمرہ مامور کا ہوگا اور مامور کو دم تمتع اپنے مال سے دینا ہوگا۔

دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۴۷)۔

قران، تمتع، اور جنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوگا، اگر چہ قران، تمتع کی اجازت دے دیا ہو، ورنہ مخالف آمر شمار ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

اور اگر آمر اجازت نہ دے پھر بھی تمتع کرلے تو اس صورت میں آمر کی مخالفت کی وجہ سے حج بھی مامور کی جانب سے ادا ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

ولو أمره بالإفراد فقرن او تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ایضا ۲۳)۔

اور اگر آمر نے مامور کو حج افراد کا حکم دیا تھا مگر اس نے قران یا تمتع کرلیا گر چہ میت کے لئے کیا ہو، پھر بھی میت کی جانب سے واقع نہ ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

(ھ) اس شق کا جواب تفصیل کے ساتھ اوپر مذکور ہو چکا کہ آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے، اور اس مسلک کو دلیل کے اعتبار سے راجح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (جواہر الفقہ)۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے، یا نہیں اس سلسلے میں قدرے تفصیل ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اپنی کتاب میں پانچ صورتیں ذکر کی ہیں، کچھ میں مامور کو تمتع یا قران کی گنجائش ہے اور کچھ میں تمتع، قران کی گنجائش نہیں، طوالت کی غرض سے ان تمام شکلوں کو نہیں لکھا جا رہا ہے (نظام الفتاوی ۱۵۲، ملاحظہ ہو)۔

۱۰۔ طواف زیارت سے قبل عورت کو حیض آ جائے تو وہ کیا کرے۔

(الف) اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض، یا نفاس آ جائے تو وہ طواف زیارت نہ کرے، کیونکہ طواف زیارت مسجد میں ادا کیا جاتا ہے اور حائضہ کو مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

لان الطواف فی المسجد والحائض ممنوعة عن دخوله (فتح القدیر ۲/۲۳)۔

بلکہ پاکی کا انتظار کرے، پاک ہو جانے کے بعد طواف زیارت کرے البتہ اگر اتنی دیر عورت کے لئے

ناقابل برداشت ہو، خواہ جس مجبوری کی بناء پر ہو، تو اس صورت میں " الضرورات تبیح المحظورات " کے قاعدہ کے تحت طواف زیارت کی اجازت ہونی چاہئے اور اس صورت میں عورت گنہگار بھی نہ ہوگی۔

حیضها لا یمنع نسکا إلاالطواف ولا شئی بتأخیره إذا لم تطهر إلا بعد أیام النحر فلو طهرت فیها بقدر أکثر الطواف لزمها الدم بتأخیره (درمختار ۱۹۰/۲)۔

عورت کا حیض صرف مانع طواف ہے اور اس کے موخر کرنے سے کچھ لازم نہ آئے گا، جب ایام نحر تک پاک نہ ہو، اگر ایام نحر میں اکثر طواف کے مقدار پاک ہو جائے تو طواف کے موخر کرنے کی صورت میں دم لازم ہوگا۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت سے رکن ادا ہو جائے گا مگر گنہگار ہوگی اور اعادہ لازم ہوگا، بصورت عدم اعادہ ایک بدنہ دینا پڑے گا اور حج ادا ہو جائے گا۔

فإن طافت کانت عاصیة مستحقة لعتاب الله تعالی و لزمها الإعادة فإن لم تعده کان علیها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۲۳/۳)

پس اگر بحالت حیض طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی اور اللہ کے عتاب کا مستحق ہوگی اور اعادہ لازم ہوگا اگر اعادہ نہ کیا تو اس پر بدنہ واجب ہوگا اور اس کا حج مکمل وتام ہو جائے گا۔

(ج) حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں بکرا کافی نہ ہوگا بلکہ بدنہ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

والشاة جائزة فی کل شئی إلا فی موضعین من طاف طواف الزیارة جنبا و من جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا یجوز فیها إلا بدنة (فتح القدیر ۱۶۱/۳)۔

بکری دو جگہوں کے علاوہ ہر چیز میں (۱) جنبی شخص بحالت جنابت طواف زیارت کرے (۲) وقوف عرفہ کے بعد جماع کرے، ان دونوں صورتوں میں بدنہ واجب ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر ادا نہیں ہوگا، چنانچہ صاحب الجامع الأحکام القرآن "هدیا بلغ الکعبة" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أما الهدی فلا خلاف أنه لا بد من مکة، لقوله تعالی هدیا بلغ الکعبة.

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ہدی کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ہوگی، باری تعالی کے ارشاد: " هدیا بلغ الکعبة" کی وجہ سے۔

۱۱۔ دوران سفر شوہر کا انتقال ہو جائے تو حج وعمرہ کا حکم۔

کسی عورت نے اپنے شوہر کے ساتھ سفر حج وعمرہ شروع کیا، پھر کسی وجہ سے اسی حالت میں اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا خاوند کا انتقال ہو گیا تو اب اس صورت میں عورت کیا کرے؟ آیا وطن واپس آ جائے، یا اپنا سفر جاری رکھے تو اس سلسلہ میں تاتارخانیہ اور مختصر الطحاوی میں یہ تفصیل ذکر کی گئی ہے:

۱۔ اگر جہاں سے اس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے وہاں سے اس کے وطن کی مسافت سفر شرعی ۴۸ میل سے کم ہے تو وہ اپنے وطن واپس آجائے۔

۲۔ اور اگر اس کے وطن کی مسافت اس جگہ سے سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے اور مکہ معظمہ کی دوری کم ہے تو وہ اپنا حج جاری رکھے۔

۳۔ اگر اس جگہ سے دونوں جانب سفر شرعی کی مسافت ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: جہاں سے اس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے وہ شہر ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بحالت عدت اس کے لئے خروج کسی جانب جائز نہیں، خواہ محرم کے ساتھ یا بلا محرم۔ بعد انقضاء عدۃ نکل سکتی ہے۔

من خرج بزوجته من بلده يريد الحج بها فمات عنها في بلد من البلد ان و بينها و بين بلدها الذي خرجت ثلثة ايام فصاعدا فإنها تخرج ما كانت في عدتها فلا بأس أن يخرج إذا انقضت عدتها وهذا قول ابي حنيفةؒ (مختصر الطحاوی ۲۱۹)۔

جو شخص اپنے شہر سے اپنی بیوی کے ساتھ حج کے ارادہ سے نکلا اور وہ شخص کسی شہر میں مر گیا اور اس عورت اور اس کے شہر کے مابین جہاں سے وہ نکلی ہے تین دن، یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہے تو عدت میں نکل سکتی ہے اور کوئی حرج نہیں کہ عدت کے ختم ہونے کے بعد خروج کرے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں محرم کے ساتھ نکلنا جائز ہے، اور اسی قول کو علامہ طحاویؒ نے راجح قرار دیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شہر جنگل یا دیہات جہاں ہو، اسے اپنی جان و مال کا خطرہ درپیش ہو، تو ایسی صورت میں عورت مختار ہوگی کہ اپنا سفر جاری رکھے یہاں تک کہ موضع امن کو پہنچ جائے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موضع امن پہنچ جانے کے بعد عدت گذرنے سے قبل سفر جائز نہیں، امام صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے۔

مذکورہ پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تاتارخانیہ ۲/۶۳۶، مختصر الطحاوی ۲۱۹، خلاصہ یہ کہ عدت کی حالت میں حج کرنا جائز ہے لیکن گنہگار ہوگی۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری الی مناسک الملاعلی قاری ۳۹)۔

اگر عورت نے بحالت عدت حج کیا تو اس کا حج ادا کرنا جائز ہوگا اور گنہگار ہوگی۔

۱۴۔ چونکہ منیٰ اور مکہ دونوں مستقل آبادیاں ہیں، گو بڑھتے بڑھتے دونوں مل گئی ہیں تو ایسی صورت میں جب تک کسی ایک جگہ پندرہ دن، یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اس وقت تک آدمی وہاں مقیم نہیں ہو سکتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں مسافر شخص مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی شمار کیا جائے۔

أو ينوي..... إقامة نصف شهر ... بموضع واحد صالح لها ... فيقصر إن نوى الإقامة

في أقل منه أي من نصف شهر او نوى فيه لكن في غير صالح كبحر أو جزيرة أو نوى فيه لكن بموضعين مستقلين كمكة و منى (درمختار ا/۵۲۸)۔

۱۳۔حرم میں وتر کی نماز:

نماز وتر ایک سلام سے ادا کی جائے یا دوسلام سے اس میں شدید اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک نماز وتر ایک سلام سے پڑھی جاتی ہے، البتہ دوسرے حضرات کے یہاں وتر کی تین رکعت فصل کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، دو رکعت ایک سلام سے پھر ایک رکعت مستقل طور پر پڑھی جاتی ہے۔ اور ہر ایک کے اپنے اپنے دلائل ہیں۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فعل ہے کہ وتر دو سلام سے پڑھتے تھے اور اپنے اس عمل کا انتساب حضور اکرم ﷺ کی طرف کیا کرتے تھے۔

أنه كان يفصل بين شفعة و وتره بتسليمة وأخبر ابن عمر أن النبي ﷺ كان يفصل ذلك (آثار السنن نقلا عن درس ترمذی)۔

نبی اکرم ﷺ شفع اور اس کے وتر کے درمیان فصل کرتے تھے۔

اور حنفیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے:

أن رسول الله ﷺ كان لا يسلم في ركعتي الوتر (نسائی شریف ا/۲۴۸)۔

رسول اللہ ﷺ وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔

نیز صحابہ کی ایک بڑی تعداد جس میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ شامل ہیں یہ حضرات بھی ایک ہی سلام سے تینوں رکعتیں پڑھتے تھے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت کو ترجیح مزید اس وجہ سے بھی ہے کہ حضور ﷺ وتر کی نماز گھر میں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ سے زیادہ گھر کی واقفیت کون رکھتا تھا۔

البتہ حرم میں وتر پڑھنے والے حنفی شخص کے لئے باوجودیکہ ہمارا مسلک وصل کے ساتھ پڑھنے کا ہے لیکن جماعت کی فضیلت اور خود حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت کی بناء پر مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص مذکور امام حرم کی اقتداء کرلے اور فصل کے ساتھ وتر پڑھے۔ جب گنجائش سمجھ میں آتی ہے تو بعد میں اعادہ کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

سراج الدین قاسمی
گڑھی سلیم پور، مرادآباد

۱۔ حج وعمرہ کی نیت سے، بغیر حدود حرم میں داخلہ:

اگر حج یا عمرہ کی نیت سے کوئی شخص حدود حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے تو باتفاق فقہاء کرام میقات سے احرام باندھنا اس شخص کے لئے ضروری ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے نہیں بلکہ اپنی کسی اور غرض سے مثلاً سیاحت، ملاقات، تجارت وغیرہ سے حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اب میقات سے اس شخص کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے کہ نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرات ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے، امام شافعیؒ کا ایک قول یہی ہے لیکن ان کا راجح ترین قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس شخص کو میقات سے احرام باندھنا ضروری نہیں ہے۔

۲۔ کثرت آمدورفت کی وجہ سے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ:

صورت مسئولہ میں امام شافعیؒ کے مذہب کی بنیاد پر تو کوئی دقت اور پریشانی ہے ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک صرف حج یا عمرہ کے لئے احرام ضروری ہے، لیکن امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات کے مذہب کی بناء پر پریشانی یہ ہے کہ اگر ہر مرتبہ احرام باندھتے ہیں تو احرام باندھنا اور پھر اس احرام کو کھولنے کے لئے ارکان عمرہ ادا کرنا یہ بڑا مشکل مسئلہ بن جائے گا جبکہ دن میں بار بار حدود حرم آنا جانا ہوتا ہے، اور اگر احرام نہیں باندھتے ہیں تو پھر بغیر احرام حدود حرم میں داخلہ کی وجہ سے ہر بار دم جنایت لازم ہوگا، یہ بھی ایک بہت بڑی پریشانی ہے، لہذا ایسی صورت حال میں عدول عن المذہب یعنی امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے ایسے حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے اور احرام نہ باندھنے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران:

اہل مکہ اور داخل میقات رہنے والے حضرات اگر حج تمتع یا قران کرنا چاہیں تو کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کرسکتے ہیں اور دم جنایت بھی نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان حضرات کو تمتع یا قران کرنے کی اجازت نہیں ہے صرف حج افراد ہی کرسکتے ہیں، لیکن اگر اس کے باوجود یہ حضرات تمتع یا قران کر لیتے ہیں تو پھر احناف کے مفتی بہ قول پر یہ تمتع یا قران جائز تو ہو جائے گا لیکن اس تمتع یا قران کے کرنے کی

وجہ سے گناہ ہوگا اور دم جنایت لازم ہوگا۔

۴۔اہل مکہ کی ایک مشکل کا شرعی حل:

احناف کے مذہب پر اشہر حج شروع ہو جانے کے بعد اس مکی آدمی کے واسطے پریشانی ہے جو اسی سال حج بھی کرنا چاہتا ہے، پریشانی یہ ہے کہ اب یہ آدمی اگر اپنی کسی ضرورت سے مکہ سے باہر جا کر واپس آئے گا تو احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، پھر اس احرام کے کھولنے کے لئے اس کو ارکان عمرہ ادا کرنا پڑیں گے تو اب اس کا ہونے والا حج تمتع ہو جائے گا جو ممنوع ہے، جس کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور اگر احرام نہیں کھولتا ہے تو اس کا ہونے والا حج قران ہو جائے گا جو کہ ممنوع ہے، نیز اس صورت میں حالت احرام میں باقی رہنے کی وجہ سے اور مزید پریشانیاں سامنے آجائیں گی، اور اگر بغیر احرام کے مکہ میں آتا ہے تب بھی بغیر احرام کے دخول حرم کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، اور اس کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد حج کرنے تک مکہ سے باہر نہ جائے یہ تکلیف مالا یطاق ہے جو کہ درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مشکلات اور پریشانیوں کا شرعی حل صرف یہ ہے کہ عدول عن المذہب کیا جائے یعنی امام شافعیؒ کے مذہب کو اختیار کیا جائے۔

لیکن اب اس کی دو شکلیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ امام شافعی کے مذہب کے مطابق مکی کے لئے حج تمتع و قران کی اجازت دے دی جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ بغیر احرام کے دخول کی اجازت دیدی جائے۔

خاکسار کے نزدیک دوسری شکل کو اختیار کرنا زیادہ مناسب اور سہل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ پہلی شکل کے مطابق اجازت دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اب جب بھی یہ مکی آدمی مکہ سے باہر آ کر مکہ میں داخل ہوگا تو احرام باندھنا ضروری ہوگا اور پھر ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے جس کے لئے کچھ نہ کچھ وقت ضرور درکار ہوگا، پھر اس کا حج تمتع یا قران ہو جائے گا اور اس پر دم شکر واجب ہوگا۔

اور اگر دوسری شکل کو اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس مکی آدمی کو باہر سے مکہ آتے وقت بغیر احرام کے آنے کی اجازت ہے تو اس میں کچھ بھی نہیں کرنا پڑتا ہے۔

بہر حال صورت مسئولہ میں امام شافعی کے مذہب پر احرام نہ باندھنے کی گنجائش دی جائے گی۔

۵۔آفاقی متمتع حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے:

صحیح بات یہ ہے کہ حج سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے جتنے چاہے کر سکتا ہے اور اس کے حج تمتع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ اگر ایک کے بعد دوسرا عمرہ کر لیا تو دوسرے کے ذریعہ تمتع درست ہو جائے گا اور اگر دوسرے کے بعد تیسرا عمرہ کر لیا تو تیسرے کے ذریعہ تمتع ہو جائے گا یعنی جو عمرہ حج سے متصل ہوگا اسی کے ذریعہ تمتع درست ہو جائے گا۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت:

(الف) واضح رہے کہ فی نفسہ رمی جمرات میں نیابت درست ہے۔

(ب) یہ نیابت ہر شخص کے لئے جائز نہیں ہے بلکہ صرف مجبور و مریض کے لئے درست ہے، اور صرف ازدحام اور بھیڑ کا ہونا جس کی وجہ سے کچھ پریشانی آتی ہے، صحیح سالم خاص طور سے نوجوانوں کے لئے عذر و مجبوری نہیں کہلائے گی بلکہ اس عذر و مجبوری کا معیار یہ ہے کہ اگر مقام رمی پر رمی جمرات کی جائے تو جان کا خطرہ ہو یا ایمان کا خطرہ ہو جیسے کہ کوئی بوڑھا ہے یا اپاہج ہے کہ اگر وہ مقام پر جاکر رمی کرتا ہے تو ازدحام کی وجہ سے خطرہ ہے کہ یہ صاحب واپس ہی نہ آپائیں گے بلکہ ہوسکتا ہے کہ جان سے ہاتھ دھونے پڑ جائیں۔ اسی طریقہ سے عورت کہ وہ ازدحام کے باوجود رمی جمرات تو کرسکتی ہے لیکن اس کو اپنے ایمان کا خطرہ ہے تو ایسی حالت میں نیابت درست ہے، محض کسل اور سستی کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے۔

۷۔ حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا اور حالت احرام میں گرفتاری:

سعودیہ میں مقیم غیر ملکی جو حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھ کر حکومت کی گرفت میں آگیا اور اس کو واپس کردیا گیا تو وہ احصار کی دو قسموں میں سے دوسری قسم میں داخل ہوگا، کیونکہ اس کو جو احصار پیش آیا ہے وہ اللہ کے حق کی وجہ سے نہیں بلکہ بندہ کے حق یعنی حکومت وقت کے حق کی وجہ سے پیش آیا ہے، بایں طور کہ حکومت نے اجازت نہیں دی تھی اور اس نے احرام باندھ لیا تو اب حکومت کو معلوم ہوا تو اس نے اس کو روک دیا اور پھر اس کو روکنے کا پورا حق حاصل ہے، جیسا کہ عورت اور غلام اپنے شوہر یا آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں اور ان کو روک دیا جائے۔

چنانچہ اب یہ محصر فی الفور بغیر ہدی کے احرام کھول دے گا، فی الحال حلال ہونے کے لئے ہدی ضروری نہ ہوگا، نیز حلق و تقصیر بھی ضروری نہ ہوگا، البتہ اگر کرالے گا تو بہتر ہوگا اور اس پر دم احصار ضرور آئے گا جو بعد میں کبھی بھی ادا کردے گا۔

نیز احصار ختم ہوجانے کے بعد اس محصر پر قضا بھی ضروری ہوگی، اگر اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ کی قضا کرے گا، اور اگر حج کا احرام باندھا تھا تو ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا ہوگی، اور اگر یہ قارن تھا تو ایک حج اور دو عمرے کی قضا ضروری ہوگی۔

اور احصار ختم ہوجانے کے بعد اگر حج کا وقت باقی ہے اور یہ محصر اسی سال حج کرنا چاہتا ہے تو پھر اسی سال حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے گا اور صرف حج ادا کرے گا، عمرہ ضروری نہ ہوگا، نیز اب قضا کی نیت بھی ضروری نہ ہوگی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

موجودہ زمانہ میں حجاج کرام کی غیر معمولی کثرت و ازدحام، موسم کی شدت، مذبح کی دوری، سواری کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے عموماً سب کے لئے اور خصوصاً کمزوروں کے لئے مذبح جاکر از خود قربانی کرنا بہت مشکل ہوچکا ہے تو عام طور پر ایسا کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو قربانی کرنے کی ذمہ داری سپرد کردی جاتی ہے اور قربانی کا وقت مقرر کرکے بتادیا جاتا ہے، لیکن دوسرے حضرات اس مقررہ وقت کا یا تو لاابالی پن کی وجہ سے خیال نہیں کرتے یا ان کے مسلک کے اعتبار سے تقدیم و تاخیر درست ہوتی ہے تو اس وجہ سے یہ حضرات قربانی کو مؤخر کردیتے ہیں جبکہ ادھر

قیام گاہ پر اس مقررہ وقت کی وجہ سے حاجی یہ سمجھ کر کہ قربانی ہو چکی ہے حلق کرا لیتے ہیں حالانکہ قربانی ابھی نہیں ہوئی ہوتی ہے بلکہ بعد میں ہوتی ہے تو اب ایسی شکل میں احناف کے مفتی بہ اور راجح قول کے اعتبار سے دم واجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرج شدید لازم آتا ہے۔

لہذا اس مجبوری و پریشانی کے پیش نظر احناف کے قول مرجوح یعنی امام صاحب ہی کی ایک روایت اور حضرات صاحبین و دیگر ائمہ ثلاثہ کے قول کو اختیار کر لینے کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے اور ترتیب کے ترک پر دم کے عدم وجوب کا فتوی دیا جاسکتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع وقران:

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہوگا کہ آج کے دور میں جبکہ حج تمتع کا رواج پڑ چکا ہے اور افراد یا قران بہت کم ہو چکا ہے، کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً تمتع ہی تصور کیا جائے گا۔

(الف) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر (کنایۃً اجازت کے ساتھ) حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ج) آمر سے مامور نے صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والا یہ غالب گمان رکھتا ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیگا اور دیدیتا ہے تو تمتع کر سکتا ہے (مستفاد احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

(د) بعض فتاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آمر دم تمتع اگر بخوشی ادا کرے تو پھر یہ دم آمر پر ہی آئے گا، اسی طریقہ سے تمتع کی اجازت کے ساتھ ساتھ اگر آمر مامور کو دم تمتع خود ادا کرنے کی بھی اجازت دیدیتا ہے تب بھی دم تمتع آمر پر ہی آئے گا پھر یہ اجازت آمر نے صراحۃً دی ہو یا کہ عرفاً و کنایۃً اجازت ہر دو شکلوں میں دم تمتع آمر ہی کے مال میں سے دیا جائے گا جیسا کہ آج کل تمتع کا رواج ہو چکا ہے تو عرفاً آمر کی طرف سے دم تمتع کی بھی اجازت سمجھی جائے گی۔

الاشباہ میں ہے: لأن المعروف كالمشروط (الاشباہ والنظائر ۱۵۶/۱)۔

(و) اس سلسلہ میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر میت نے وصیت ہی حج تمتع کی کی تھی اور اس کے ثلث مال میں اس کی وسعت بھی ہے تو حج عن المیت میں حج تمتع ہی کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر وصیت تو تمتع کی نہیں کی البتہ موصی کو تمتع کی اجازت دے دی تھی تو تب بھی تمتع کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر صراحۃً اجازت تو میت نے نہیں دی تھی لیکن عرف و رواج حج تمتع ہی کرنے کا ہو تو وہاں پر بھی حج عن المیت میں تمتع کی گنجائش ہوگی، یعنی حج عن المیت کا حکم اس سلسلہ میں حج بدل کی طرح ہوگا کیونکہ حج عن المیت حج بدل ہی کی ایک شکل ہے۔

۱۰۔ حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کا حکم:

(الف) اس عورت کے لئے گنجائش ہے کہ اسی حالت میں طواف زیارت کرے، ضابطہ مشہور ہے:

الضرورات تبیح المحظورات۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہو جائے گا البتہ گناہ ہوگا جس کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) دم میں بدنہ یعنی بڑا جانور ذبح کرنا ہوگا، بکری یا بکرا کافی نہیں ہوگا۔

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ ہی میں ضروری ہے، کما قال الزیلعی: کل دم یجب علی الحاج یختص بالحرم لقوله تعالی هدیا بالغ الکعبة و لا تحلقوا رؤوسکم الآیة (زیلعی ۲؍۹۰)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں اگر شوہر کا انتقال ہو جائے:

تمام تفصیلات دیکھنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مقام وفات سے اگر مکہ مسافت سفر سے کم اور گھر مسافت سفر پر ہو یا دونوں کم کم ہوں تو باتفاق حنفیہ عدت ہی میں حج یا عمرہ کرنے کی اجازت ہے، اور اگر دونوں مسافت سفر پر ہوں تو پھر امام صاحب کے نزدیک اجازت مطلقاً نہیں اور صاحبین کے نزدیک محرم کے ساتھ ہونے پر اجازت ہے وگرنہ تو نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات پیش نظر رہے کہ اگر اس سال یہ خاتون حج یا عمرہ نہ کر پائے جس کا احرام باندھ کر چلی تھی تو آئندہ اس کی قضا ضروری ہوگی۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ دونوں جگہ پندرہ یوم قیام کی نیت سے مقیم ہوگا کہ نہیں؟

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ مکہ اور منیٰ کی آبادی اگر اتنی متصل ہو چکی ہے کہ مذکورہ مقدار سے کم فاصلہ باقی ہے تو یہ آدمی مقیم ہو جائے گا اور اگر اتنی مقدار سے زائد فاصلہ ہے تو یہ آدمی مقیم نہیں بلکہ مسافر شمار ہوگا۔

۱۳۔ وتر کی نماز میں شافعی المسلک امام کی اقتداء کا مسئلہ:

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ جماعت وحرمین کے ثواب کو پانے کے واسطے ابوبکر رازی کی روایت اور دیگر روایات پر عمل کرتے ہوئے شافعی المسلک امام کی یہاں پر اقتدا کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مولانا عبدالرشید القاسمی، جونپور

۱۔ فقہائے احناف اس پر متفق ہیں کہ آفاقی کو بلا احرام جانا جائز نہیں خواہ حج یا عمرہ یا ضرورت متکررہ یا غیر ضرورت متکررہ کے لئے جانا چاہے۔

۲۔ فقہائے احناف متفق ہیں کہ میقات سے باہر رہنے والے کو بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں جانا جائز نہیں، چاہے ضرورت متکررہ ہو یا غیر ضرورت متکررہ ہو، اور اہل میقات کے لئے ضرورت متکررہ کیوجہ سے بلا احرام جانا جائز ہے۔

دلائل: جناب رسول کریم ﷺ نے حطابین اور اصحاب فواکہ وغیرہ کو بلا احرام جانے کی اجازت فرمائی ہے کیوں کہ ان لوگوں کو احرام باندھنے میں مشقت اور حرج ہے اور حرج ومشقت میں ڈالنا شریعت کے منافی ہے۔

نیز جناب رسول کریم ﷺ نے حضرت معاذ سے فرمایا'' **یسرو لا تعسر**'' آسانی پیدا کرنا اور مشقت میں نہ ڈالنا۔

حضرت امام شافعی کا ایک قول جس کو علامہ نووی اور علامہ سید سابق اور حضرت شیخ الحدیث رحمہم اللہ نے مفتی بہ بتلایا ہے، نیز امام مالک کی ایک روایت اور امام احمد ابن حنبل اور سفیان ثوری اور صاحبین اور امام ابوحنیفہ اور فقیہ ابواللیث اور امام ابوعمرو کے بقول فقہاء امصار میں کچھ اختلاف نہیں، اور حضرت شہاب زہری، حسن بصری، ابن وہب، داؤد ابن علی اور اہل ظاہر یہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کا مذہب یہ ہے کہ میقات سے باہر رہنے والے کو رات و دن میں بکثرت ضرورت متکررہ کی بناء پر بلا احرام مکہ جانا جائز ہے۔

ان تمام جلیل القدر ائمہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) جناب رسول کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے سر مبارک پر کالا عمامہ تھا، دوسری روایت میں ہے کہ آپ کے سر مبارک پر مغفر تھا، یہ دلیل فقہاء احناف کی دلیل سے علیحدہ ہے۔

(۲) جناب رسول اللہ ﷺ نے مواقیت کو انھیں لوگوں کے لئے مقرر فرمایا ہے جو ان سے حج یا عمرہ کی نیت سے گذریں، لہٰذا اس صورت میں احرام کا باندھنا واجب ہوگا اور جو حج یا عمرہ کی نیت سے ان مواقیت سے نہ جائے بلکہ کسی ضرورت کی بناء پر جائے تو بلا احرام جانا جائز ہو۔

(۳) جناب رسول اللہ ﷺ نے حطابین اور اصحاب فواکہ اور غلہ وغیرہ لے جانے والے کے لئے بلا احرام داخل ہونے کی اجازت دی ہے کیونکہ ان پر احرام کا واجب کرنا حرج عظیم اور مشقت میں ڈالنا ہے۔

لہٰذا فقہائے احناف کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اہل مواقیت کو اسی دلیل اور علت کی بناء پر بلا احرام جانے کی اجازت دی گئی ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ فقہائے احناف کی جو علت ہے وہی علت بقیہ تمام ائمہ کی بھی ہے، لہٰذا علت اور دلیل ثالث دونوں مشترک ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ احناف نے حطابین کی جو اجازت دی ہے اس میں اہل مواقیت کو مستثنیٰ کردیا ہے، اور مستثنیٰ کی وجہ بھی یہ ہے کہ اہل مواقیت ہی کو بکثرت مکہ میں جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

لہٰذا صورت مسئولہ نمبر (۱) میں جن ضرورتوں کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً تجارت، ملاقات وغیرہ، اور صورت مسئولہ نمبر (۲) میں جن ضرورتوں کو بیان کیا گیا ہے ان کے اندر بعینہ یہی علتیں پائی جارہی ہیں، اور بقیہ ائمہ خصوصاً حضرت امام شافعی کے مطابق دلیل اور علت یہ عام ہے، چاہے میقات کا باشندہ ہو یا مکہ کا یا میقات کے اندر یا باہر کا یا کسی اور شہر کا، جب ضرورت متکرر پائی جائے گی تو اس صورت میں بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں جانا جائز ہے، لہٰذا ٹیکسی ڈرائیور، ٹینکر ڈرائیور، ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں وغیرہ کو بلا احرام جانا جائز ہے۔

نیز سوال نمبر (۱) میں ملاقات یا تجارت کی غرض سے جانے کی بات کہی گئی ہے، لہٰذا حضرات شوافع کے نزدیک احرام باندھنا مستحب ہے، اور امام مالک اور احمد ابن حنبل کے نزدیک احرام ضروری ہے۔

لہٰذا اگر صرف ملاقات یا کبھی کبھار تجارت کے لئے جانا ہے تو بلا احرام جانا جائز نہیں ہے۔ اور سوال نمبر (۲) میں جو ضرورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں بلا احرام جانا جائز ہے۔

اجازت کی حد یہ ہے کہ ڈرائیور، ایجنٹ اور ملازم حضرات دن میں تین یا چار چکر لگائیں یا روز ہی آمد و رفت کریں یا ہر دوسرے دن آئیں، ان شکلوں میں بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہے، اور اگر ہفتہ میں ایک مرتبہ یا پندرہ روز وغیرہ کے بعد جانے کی ضرورت پڑتی ہے تو بلا احرام جانا جائز نہیں، کیوں کہ اس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے، اور جناب رسول اللہ ﷺ نے بلا احرام جانے کی اجازت فرمائی ہے اس میں حرج اور مشقت ہے۔

۳۔ امام اعظم اور بعض تابعین کے نزدیک تمتع صرف آفاقیوں کے لئے جائز ہے، مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع کی اجازت نہیں بلکہ فقہائے احناف نے تو اس گنجائش کو بھی خارج از امکان کر دیا کہ حدود میقات کے ادھر تک رہنے والوں کے لئے بھی تمتع کی اجازت نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تمتع مکی اور غیر مکی سبھی کے لئے جائز ہے۔

آیت مذکورہ ''ذلک لمن لم یکن ...... الآیۃ'' کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ذلک کا مشار إلیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''فمن تمتع'' ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''ذلک'' کا اشارہ وجوب قربانی ہے، نیز حاضری المسجد الحرام سے مراد امام اعظم کے نزدیک مکہ اور جوار مکہ اور حدود میقات کے ادھر تک رہنے والے ہیں، اور امام شافعی کے نزدیک حاضری المسجد الحرام سے مراد مکہ سے قصر نماز کی مسافت تک رہنے والے ہیں۔

لہٰذا یہ ایک امر مجتہد ہے یعنی مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے سہولت کی اجازت دی جائے وہ یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی گنجائش ہے اگر تمتع کرنا چاہے تو کر سکتا ہے لیکن اولی اور افضل یہ ہے کہ تمتع نہ کرے اس لئے کہ تمتع کی معنی فائدہ اٹھانے کے ہیں، اور اصطلاح فقہ میں تمتع کہتے ہیں دو افعال کو ایک ہی سفر میں ادا کرنا، لہٰذا آفاقی کے لئے تمتع جائز ہے بلا کسی اختلاف کے، مگر مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی گنجائش ہے۔

(۱) یہ بات واضح ہے کہ مسلک احناف میں تمتع صرف آفاقیوں کے لئے ہے مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی اجازت نہیں بلکہ فقہائے احناف نے تو اس گنجائش کو بھی خارج از امکان کر دیا کہ حدود میقات کے ادھر تک رہنے والوں کو بھی تمتع کی اجازت نہیں۔

(۲) آیت مذکورہ کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، امام اعظم کے نزدیک ''ذلک'' کا مشار الیہ فمن تمتع ہے، اور

امام شافعی کے نزدیک "ذلک" کا اشارہ وجوب قربانی ہے۔

(۳) حاضری المسجد الحرام سے مراد حنفی کے نزدیک مکہ، جوار مکہ اور حدود میقات کے ادھر تک رہنے والے ہیں، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک حاضری المسجد الحرام سے مراد مکہ سے قصر مسافت تک رہنے والے ہیں۔

(۴) "ولیس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" تمام کتب حنفیہ کا متن یہی ہے، اس متن میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران جائز نہیں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص اشہر حج میں مطلقاً عمرہ نہ کریں۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص نے تمتع کر لیا تو جائز ہے مگر تمتع کی فضیلت سے محروم رہیں گے۔

۵۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. استدلال تو وہی صحیح ہے جس میں احتمال نہ ہو اور جب احتمال ہو گیا تو استدلال باطل ہو جائے گا، پھر یہ احتمال حضرات فقہاء نے پیدا کئے ہیں جن کی دقیقہ نظری اہل دنیا کو مسلم ہے پھر اگر باطل نہ کہا جائے تو کم از کم استدلال مضبوط نہیں رہے گا۔

(۶) علامہ ابن ہمام کے بھی دو قول ہیں قول اول جواز کا اور قول ثانی عدم جواز کا، لہذا مشہور قول اور راجح عدم جواز کا ہے اور مرجوح اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کو تمتع کی اجازت ہے۔

(۷) لہذا سوال نامے میں جس تنگی اور دشواری کی بات کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اشہر حج میں مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کو پریشانیاں لاحق ہوتی ہیں اور ان پریشانیوں کو دور کیا جا سکتا ہے ائمہ ثلاثہ اور غیر مفتی بہ اقوال پر عمل کر کے، لہذا مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے۔

۴۔ حنفی مقیم کا اشہر حج میں میقات سے باہر جانا:

مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں اگر وہ اپنی کسی ایسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے جس میں تکرار پائی جاتی ہو مثلاً ڈرائیور یا ملازمت یا ایجنٹ کے قبیل سے ہو پھر وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے لگے تو یہ ان کے حق میں نا قابل تحمل مشقت موجود ہے اور چونکہ ان حضرات کو اسی سال حج بھی کرنا ہے لہذا ان حضرات کو امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا جائز ہے یعنی بلا احرام مکہ میں واپس بھی آ جائیں اور تمتع بھی کر لیں، جواز کی تفصیلات سوال نمبر (۱،۲،۳) میں گذر چکی ہیں لہذا بلا کسی کراہت کے واپس آنا جائز ہے، اور اس اجازت کی اصل علت مشقت اور حرج ہے، اور مشقت وحرج کی بناء پر حضرت امام شافعی نے اجازت دی ہے۔

امام دار الہجرۃ امام مالک کے نزدیک بھی بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہے، فرماتے ہیں کہ کوئی مکہ سے نکلا اور قریب کی جگہ سے ضرورت پوری کر کے لوٹ آیا تو بلا احرام مکہ جانا جائز ہے۔

لہذا مکہ میں مقیم حنفیوں کے لئے جو مشکل بیان کی گئی ہے اس میں کثرت دخول اور ضرورت متکررہ اور حرج ومشقت پائی جا رہی ہے، اس بناء پر اس کے لئے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک بلا احرام میقات سے واپس آنا اور مکہ میں جانا اور تمتع یا قران کرنا جائز ہے کیونکہ احرام کی صورت میں اس شخص پر نا قابل تحمل مشقت اور حرج ہے۔

۵۔ امام بخاریؒ نے بخاری میں "باب من اعتمر قبل الحج" قائم کیا ہے اور کتب حنفیہ میں مفتی بہ قول یہی ہے کہ سال کے سوائے پانچ دنوں کے تمام دنوں میں عمرہ کرنا جائز ہے، نیز حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی یہی فتوی دیا ہے بلکہ شوافع کے نزدیک تو یہ بھی جائز ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن میں کئی بار عمرہ کرے تو جائز ہے، احناف اور شوافع اور حنابلہ کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کی حدیث ہے کہ جس میں آپ نے حضور اکرم ﷺ کے حکم سے ایک ماہ میں دو مرتبہ عمرہ کیا، نیز صحیحین کی دو حدیثیں اور ہیں: اعتمر ﷺ أربع عمر الخ. العمرة إلى العمرة، یہ اور بات ہے کہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل حدیث عائشہ ہے، اور دوسرے دلائل اتنے واضح نہیں ہیں لہذا تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج سے پہلے جمہور کے نزدیک مزید عمرہ کرسکتا ہے پوری پوری گنجائش ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں دوسرے شخص کو نائب بنا سکتے ہیں۔

ب: رمی میں نیابت صرف مریض اور معذورین اور ازدحام کے خوف سے ہوسکتی ہے محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے نائب بنانا جائز نہیں ہے۔

۷۔ سوالنامہ میں سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کی حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے اور بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرے کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں، اس پریشانی کا ذکر کیا گیا ہے، لہذا ایسے لوگ بھی، صحابہ میں سے عبداللہ ابن مسعود، ابن عباس، زید ابن ثابت اور تابعین میں سے عطاء، ابراہیم نخعی سفیان ثوری نیز فقہائے احناف کے نزدیک محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ علامہ ابن ہمام اور علامہ شامی وغیرہ نے یوں فرمایا ہے: أي السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر" یعنی جب بادشاہ اس شخص کو اس کے مقصد سے روک دے تو محصر ہوگیا، لہذا غیر ملکیوں کو حکومت جو بلا اجازت ہونے کی بناء پر روک دیتی ہے تو یہ محصر کے حکم میں ہے (فتح القدیر ۳/۱۲۵) نیز اختلاف مسالک میں یہ بات گذر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اسباب احصار مختلف ہیں ان میں سے سبب عدو بھی ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی سبب احصار عدو ہے، لہذا حکومت کا غیر ملکیوں کو حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دینا یہ متفقہ سبب ہے، اب رہا مسئلہ کہ یہ کیسے ختم ہوگا تو احناف کے نزدیک حل یہ ہے کہ حرم میں ہدی بھیج دے اور ذبح کا وقت متعین کرلے، نیز اسی وقت میں حلال ہوجائے اور شوافع کے نزدیک مسئلہ آسان ہے کہ وہیں ذبح کرے حلق یا قصر بھی کرائے، لیکن اگر کوئی اس صورت میں ہو کہ نہ ہدی بھیج سکتا ہے اور نہ ہدی کا انتظام کرسکتا ہے، تو اس صورت میں امام ابو یوسف کے مسلک پر عمل کرے گا کہ صرف حلق کرا کر حلال ہوجائے گا اور آئندہ سال قضاء کرے گا۔

۸۔ کیا ترتیب بین الرمی والذبح والحلق واجب ہے:

پہلے مذاہب اربعہ ملاحظہ فرمائیں:

مذہب امام ابوحنیفہ:

امام اعظم کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے البتہ طواف زیارت کسی پر مقدم کرنے کی وجہ سے کوئی دم نہیں ہے۔

امام سرخسی اپنی مشہور کتاب مبسوط سرخسی میں مسلک امام اعظم کی یوں ترجمانی فرمارہے ہیں:

من قدم نسكاعلى نسك كان حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ (مبسوط سرخسی ۴/۴۱-۴۲)۔

مذہب امام مالکؒ:

اگر قارن نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو دم واجب ہے لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا، لہذا پہلے رمی کرے پھر نحر کرے پھر طوفاف زیارت۔

فاذا قدم الا فاضة على الرمي أجزا طوافه وبهذاقال الشافعي وقال مالك لا تجوز الإفاضة والرمي ثم لينحر ثم ليفض (المغنی ۳/۴۴۸)۔

مذہب شافعیہ وحنابلہ:

حضرات شوافع اور حنابلہ کی راجح روایت یہ ہے کہ رمی، قربانی اور حلق کا وقت یوم النحر کے نصف لیل سے ہوجاتا ہے، لیکن سنت رمی کو مقدم کرنا ہے پھر قربانی پھر حلق پھر طواف افاضہ۔

وقال الشافعية والحنابلة فى الراجح من الروايتين عندهم يدخل وقت الرمي والذبح والحلق بنصف ليلة النحر لكن السنة تقديم الرمي فنحر فحلق فالطواف إفاضة (الفقہ الاسلامی ۲/۲۰۹)۔

۹۔ الف۔ حج بدل کرنے والے کو جب تک آمر حج قران یا تمتع کی اجازت نہ دیدے مامور کو حج قران یا تمتع کرنا جائز نہ ہوگا۔

ب۔ حج بدل کرنے والے کو آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دیدی ہے خواہ مجملاً ہی دی ہو مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع اور قران دونوں کرنا جائز رہےگا۔

ج۔ مامور نے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیگا تو تمتع کرنا جائز ہے۔

د۔ باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع کے بارے میں فرق ہے۔ اگر آمر نے صرف تمتع کی اجازت دی ہے تو دم تمتع مامور کے مال میں سے ہوگا اور اگر دم تمتع کی بھی اجازت دی تو دم تمتع آمر کے مال میں سے ہوگا۔

ھ۔ اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو بھی حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے کیونکہ آج حکومت کے قوانین شدید تر ہیں ہر شخص سفر کا خود مجاز نہیں ہے پھر احرام کی پابندیوں کا جھیلنا انتہائی دشوار ہے لہذا ابلا اجازت آمر تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

د۔ حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش دو حال سے خالی نہیں:

۱۔ اگر وصیت کی ہے مگر تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق میت کے مکان سے کافی نہ ہو تو خارج میقات سے بھیجنا کافی ہوگا، نیز جس حج کی وصیت کی ہے مامور پر وہی لازم ہوگا۔

۲۔ ہاں اگر ورثاء اپنے ذاتی مال سے تبرع کے طور پر حج بدل کرا رہے ہیں تو ورثاء کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہوگی چونکہ اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں۔

۱۰۔ کیا حالت حیض میں طواف زیارت کی گنجائش ہے:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت حج کا رکن ہے بلا اس کے حج ادا نہیں ہوگا کیوں کہ ارشار بانی ہے: "ولیطوفوا بالبیت العتیق" امام عبدالبر نے فرمایا کہ حج کے فرائض میں سے طواف زیارت ایک فرض ہے، علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

الف۔ حائضہ اور نفساء کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت ہی میں طواف زیارت کرلیں، کیونکہ شریعت اسلامیہ آسانی پیدا کرنا چاہتی ہے نہ کہ دشواری۔

ب۔ حائضہ اور نفساء نے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو رکن اداء ہو جائے گا اور دم لازم ہوگا جیسا کہ حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے۔

ج۔ نیز یہ دم جو لازم ہوگا وہ بدنہ یعنی اونٹ، گائے، بھینس وغیرہ ہوگی، بکرا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

د۔ اور اس دم کی ادائیگی حرم میں ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اگر کہیں دم دیا گیا ہے تو وہ ادا نہیں ہوگا۔

۱۱۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ باب الاحصار میں سے ایک مسئلہ عدت بھی ہے کہ اگر کسی عورت نے حج کا احرام باندھا پھر شوہر نے طلاق دیدی جس سے عدت لازم ہوگئی لہذا اب وہ عورت محصرہ کے حکم میں ہوگئی اگر چہ وہ مقیمہ ہو یا مسافرہ، نیز اس کے ساتھ کوئی محرم بھی ہو، صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ "او موت محرم" یعنی کوئی عورت کہ اس کا شوہر سفر حج میں انتقال کرگیا تو وہ محصرہ ہوگئی، اب اس کے وطن اور مکہ کے درمیان مسافت سفر کم ہے تو وہ عمرہ کرکے واپس ہو جائے گی اور اگر زیادہ ہے تو وہ محصرہ ہو جائے گی۔

لہذا ایسی عورت کے لئے ممکن ہو تو ایک سال روک کر آئے یا آئندہ سال واپس جائے، اگر عذر شرعی کیوجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، مگر چونکہ آج کے احوال میں حکومت کے قوانین سخت ہو گئے ہیں اور بہت سی ناقابل برداشت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لہذا شوہر کے انتقال کے وقت مکہ معظمہ میں ہو تو عرفات نہ جائے بلکہ افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے اور حلال ہونے کے بعد واپس چلی آئے اور آئندہ سال جا کر قضا کرے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسافت قصر یا اس سے زائد کا سفر عورت کو بغیر محرم کے یا شوہر کے کرنا جائز نہیں ہے، یہ عام اور مطلق ہے، سفر حج میں جانے والی عورت کے لئے بھی ہے، لہذا سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ ایام عدت میں عمرہ اور حج ادا کر سکتی ہے، چونکہ آٹھ ذی الحجہ کو جو مناسک حج ادا کرنیکے لئے جانا پڑیگا وہ مسافت قصر سے بہت کم ہوگا اور مخالفت والا حکم جو حدیث پاک سے منقول ہے لاگو نہ ہوگا، کیونکہ منی کا سفر ہوگا تو وہ صرف چار میل کا ہوگا پھر منی، عرفات، مزدلفہ کا سفر ہوگا وہ آٹھ تو میل سے زیادہ کا نہ ہوگا، اسی طرح حدود حرم کے ہر

مقام سے کہیں سے بھی مسافت قصر نہ ہوگی، لہذا اگر عورت مکہ یا جوار مکہ میں ہے اور وہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے تو اس کے لئے حج اور عمرہ کرنا جائز ہے کیونکہ اگر روک دیا جائے گا تو وہ بہت سی پریشانیوں میں مبتلا ہو جائے گی، اور اگر عورت مسافت قصر کا سفر یا اس سے زائد کا سفر طے کر کے حج ادا کرے گی تو بھی فریضۂ حج بکراہت ادا ہو جائے گا۔

۱۲۔ کیا منیٰ میں قصر ہے یا اتمام؟

جمہور ائمہ کے نزدیک منی میں قصر سفر کی بناء پر جائز ہے، طے یہ کرنا ہے کہ منی مکہ سے کتنی مسافت پر ہے ،معلوم ہوا کہ منی چار میل کی دوری پر ہے، لہذا احناف کا اصول یہ ہے کہ اگر پندرہ روز یا اس سے زائد کسی آبادی میں اقامت کی نیت کر لی ہے تو قریب کی آبادی میں قصر نہیں کر سکتا ہے۔ قریب سے مراد اتنی دوری ہے کہ جتنے میں قصر کی اجازت نہ ہو، اور منی مکہ سے چار میل پر ہے، لہذا منی عرفات اور مزدلفہ اور پھر منی میں حاجی کے لئے قصر جائز نہیں ہے اور اگر مکہ میں پندرہ روز قیام نہیں کیا ہے تو ان مذکورہ مقامات پر قصر کرنا جائز ہے۔ اور ابھی یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ مکی اور جوار مکہ کے باشندوں کے لئے منیٰ میں قصر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حضور نے جو قصر کیا تھا وہ سفر کی بنا پر تھا، اور مکی اور جوار مکہ کے باشندے منیٰ سے قریب ہیں، معلوم ہوا کہ قصر کی علت شرعی بعد ہے، مکی اور جوار مکہ کے لئے یہ شرعی بعد نہیں پایا جاتا ہے، لہذا جو حاجی ایام حج سے پندرہ روز قبل مکہ میں قیام کر چکا ہے وہ مکی کے حکم میں ہے، اسی بنا پر منی وغیرہ میں قصر کی اجازت نہیں ہے، اور اگر پندرہ یوم سے قبل ہی وہ منی چلا جاتا ہے تو چونکہ وہ مسافر شرعی ہے لہذا قصر کرے گا، اور احناف کے اصول کے مطابق جب قریب کی آبادی میں قصر کی اجازت نہیں ہے تو دونوں کے ایک ہو جانے کی بناء پر کیونکر اجازت ہوگی۔ نیز مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص چار روز کہیں قیام کر لے تو نماز پوری پڑھے گا، لہذا چار روز سے قبل کوئی حاجی منی چلا جائے تو قصر کرے گا یہی احناف کا بھی فتوی ہے۔

۱۳۔ علامہ ابن ہمام حنفیہ کے ترجمان اور قول راجح اور مفتی بہ کے امین ہیں فرماتے ہیں کہ جماعت اور مجمع کی رعایت میں حنفی مقتدی کے لئے شافعی امام کے پیچھے وتر کی نماز میں دو وجہ سے اقتداء جائز نہیں ہے۔

ایک تو یہ کہ فقہاء احناف کا اس پر اجماع ہے کہ فرض پڑھنے والے کے لئے نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء جائز نہیں ہے، اور وتر میں دو مسئلے بنیادی پیش آتے ہیں:

(۱) فقہاء احناف کے نزدیک وتر کی نمازوں میں فصل جائز نہیں ہے، نیز حضرات شوافع کے یہاں عملاً فصل ضروری ہے، بغیر فصل کے کوئی امام اور مقتدی ان کے یہاں وتر کی نماز نہیں پڑھتا ہے۔

(۲) احناف کے نزدیک مفتی بہ قول یہ ہے کہ وتر کی نماز واجب ہے اور شوافع وغیرہ کے نزدیک وتر کی نماز نفل ہے، لہذا شافعی امام بنیت نفل امامت کرے گا اور حنفی مقتدی بنیت واجب پڑھے گا، اور عملی اعتبار سے احناف کے نزدیک وتر کی نماز واجب بمعنی فرض ہے، لہذا حرمین میں حنفی مقتدی کے لئے بالکل گنجائش نہیں ہے کہ وہ امام اور جماعت اور مجمع کی رعایت میں شافعی امام کے پیچھے اقتداء کریں، کیوں کہ اس میں مذکورہ بالا دونوں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا حنفی مقتدیوں کو تراویح کے بعد علیحدہ ہو کر منفرداً یا جماعتاً وتر کی نماز پڑھنی ہوگی۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مبارکپور اعظم گڑھ

۱،۲۔ آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والا اگر حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ حج وعمرہ یعنی جیسا موقع ہو، کا احرام باندھ کر حدود حرم میں داخل ہو۔ خواہ حرم میں داخل ہونے کا مقصد حج وعمرہ ہو، یا تجارت و ملاقات، یا ان کے علاوہ کوئی اور مقصد ہو۔

ہدایہ میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۱/۱۱۴)۔

پھر آفاقی جب اس تک دخول مکہ کے قصد سے پہونچ جائے تو اس پر واجب ہے احرام باندھنا، خواہ قصد حج کا ہو یا عمرہ کا، یا ان دونوں کا قصد نہ ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک احرام حج وعمرہ کے ارادہ رکھنے والوں کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا وہ اس شخص کو بغیر احرام حدود حرم میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ اس کی غرض دخول مکہ سے تجارت ہو، یا ملاقات، یا محض سیر وتفریح۔

ان کا استدلال فتح مکہ کے واقعہ سے ہے کہ خود حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے۔ اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ حضور ﷺ کے خصوصیات میں سے ہے۔ اور اس دن کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ فتح مکہ کے خطبہ میں خود آپ ﷺ نے صراحت کردی ہے:

إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض وانها لم تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲/۳۳۵)۔

بے شک مکہ محترم ہے اللہ نے اس کو اسی دن سے محترم بنایا ہے جس دن آسمان وزمین کو پیدا فرمایا۔ اور وہ میرے بعد کسی کے لئے حلال نہیں بے شک اس کو میرے لئے دن کے ایک ساعت میں حلال کیا گیا، پھر اس کی حرمت قیامت تک کے لئے لوٹ آئی۔

دلائل کے اعتبار سے حنفیہ کا مسلک بالکل قوی اور مضبوط ہے، جیسا کہ ماقبل کی تفصیلات سے قدرے وضاحت ہوئی۔ البتہ سوال میں درج حرج ومشقت کے پیش نظر احقر کا رجحان یہ ہے کہ ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لے جانے والے ملازمین، تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں اور ان لوگوں کے سلسلے میں جن کو بار بار حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ تعالی کے مسلک پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۴،۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، یعنی مکی کے لئے تمتع، یا قران کی گنجائش نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

(وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة) خلافا للشافعي والحجة عليه قوله تعالى: "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ولأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكي حتى لايكون له متعة ولا قران. (ہدایہ مع الفتح ۴۲۹/۲)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، بلکہ ان کے لئے خاص طور سے إفراد ہے، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اور حجت ان کے خلاف باری تعالی کا قول: " ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" ہے، اور اس لئے کہ ان دونوں کو شریعت نے دو سفروں میں سے ایک کو ساقط کر دینے کی سہولت کی بنا پر مشروع کیا ہے۔ اور یہ آفاقی کے حق میں ہے اور جو شخص میقات کے اندرون ہو وہ بھی مکی کے درجے میں ہے حتی کہ ان کے لئے نہ تو تمتع ہے اور نہ ہی قران۔

فتح القدیر میں ہے:

ترجمہ: اسی کے موافق وہ بات ہے جو غایۃ البیان کے اندر ہے، وہ یہ کہ اہل مکہ کے لئے نہ تو تمتع ہے اور نہ ہی قران، ان میں سے جو بھی تمتع کرے یا قران کرے اس کے اوپر دم ہے اور وہ دم جنایت ہے اس کو نہیں استعمال کر سکتا۔ صحیح روایت ابن عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل مکہ کیلئے نہ تو تمتع ہے اور نہ قران، اور صاحب تحفہ نے عرض کیا کہ باوجود اس کے کہ اگر تمتع کر لیتا ہے تو درست ہے، البتہ گنہ گار ہوگا اور اس کے ذمے دم جبر ہوگا، ہم انشاء اللہ حاکم کے کلام کو مصرح طور سے ذکر کریں گے (فتح القدیر ۴۲۸/۲، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: عنایہ مع الفتح ۴۲۸/۲)۔

۵۔ احقر کے نزدیک سوال میں درج مکی کے ان اعذار اور تنگی و دشواریوں کے پیش نظر مکی کے لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک پر عمل کی گنجائش ہے بدلیل دفع الحرج ورفع المضرة۔

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے پہلے اگر مزید عمرے کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے، ورنہ اس کا تمتع باطل ہو جائے گا۔

درمختار میں ہے:

أفاد أنه يفعل مايفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج و صرح في اللباب بأنه لا يعتمر أي بناء على أنه صار في حكم المكي وأن المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج و إن لم يحج وهو الذي حط عليه كلام الفتح وخالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع من العمرة إن حج من عامه (درمختار ۲۱۲/۲)۔

فائدہ دیتا ہے اس بات کا کہ وہ و نعال کرے جو حلال کرتا ہے، پس طواف بیت اللہ کرے جو کچھ اس کے لئے ظاہر ہو۔ اور عمرہ کرے حج سے پہلے اور لباب کے اندر تصریح ہے یہ کہ وہ عمرہ نہیں کرے گا، یعنی بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ مکی کے حکم میں ہوگیا اور مکی اشہر حج میں ممنوع من العمرہ ہے۔ اگر چہ وہ حج نہ کیا ہو اور وہ وہی ہے جو کلام فتح سے ظاہر ہے اور اس کی مخالفت بحر وغیرہ کے اندر اس طرح ہے کہ وہ ممنوع من العمرہ ہے، اگر وہ اسی سال حج کیا ہو۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

فإذا كان يوم التروية (الثامن من ذى الحجة) أحرم بالحج من المسجد الحرام ندبا ويشترط أن يحرم من الحرم لأن التمتع فى معنى المكى وميقات المكى فى الحج: الحرم، كما تقدم فى المواقيت، ثم يفعل مايفعله الحاج المنفرد (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۲۱/۳)۔

پس جب ترویہ کا دن ہو جائے (آٹھویں ذی الحجہ) تو مسجد حرام سے ندبا حج کا احرام باندھے اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اسلئے کہ متمتع مکی کے معنی میں ہے، اور مکی کا میقات حج میں حرم ہے جیسا کہ مواقیت کی بحث میں بیان ہوا، پھر وہ افعال کرے جو حاجی منفرد کرتا ہے۔

مزید تائید کے لئے صاحب ''معلم الحاج'' کی عبارت پیش کی جارہی ہے جس کو انھوں نے شرائط تمتع کے تحت ذکر کیا ہے:

مکہ مکرمہ یا اس کے آس پاس کسی جگہ قیام کرتے ہوئے حلال ہونے کی حالت میں حج کے مہینے شروع نہ ہونا اسی طرح احرام باندھ کر عمرہ کا طواف حج کے مہینوں سے پہلے کرنے کے بعد بھی حج کے مہینے شروع نہ ہونا اگر مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کی حالت میں حج کے مہینے شروع ہو گئے، یا احرام کے بعد عمرہ کا اکثر طواف کرنے کے بعد حج کے مہینے شروع ہو گئے اور پھر حج کیا۔ یا دوسرے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کے بعد حج کیا تو تمتع نہ ہوگا۔ البتہ اگر وطن چلا گیا اور پھر لوٹ کر آیا اور عمرہ کا احرام باندھا اس کے بعد حج کیا تو تمتع ہو جائے گا۔ (معلم الحجاج ۲۱۸، شرائط تمتع)۔

۶۔ (الف) عمل رمی جمار میں نیابت درست ہے لیکن یہ نیابت صرف معذور یا مریض کے لئے ہے۔ عام حالات میں اس کی گنجائش نہیں، لہذا محض ازدحام یا کسل پسندی کی بناپر نیابت درست نہ ہوگی۔

(ب) معذوری کی حد: آدمی اس حال میں ہے کہ کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ پیدل یا سوار ہو کر بھی جمرات تک نہیں پہونچ سکتا، یا پہونچ تو سکتا ہے لیکن سخت تکلیف کا اندیشہ ہے۔

معلم الحجاج میں شرائط رمی کے تحت لکھا ہوا ہے:

(شرط ہے) خود رمی کرنا: کسی دوسرے سے باوجود قادر ہونے کے بلا عذر رمی کرانی جائز نہیں۔ البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو، یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ کنکری اس شخص کے ہاتھ پر رکھدی جائے اور اس کو وہ پھینک دے، یا اس کا ساتھی پھینک دے۔ مریض کی طرف سے رمی کے لئے اس کا حکم شرط ہے۔ اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔

رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو، اور جمرات

تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو۔ اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں۔ ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہوتو معذور ہے، دوسرے سے رمی کراسکتا ہے۔ (معلم الحجاج ر۱۸۵)۔

۷۔ چونکہ حنفیہ کے نزدیک احصار کے اطلاق کے اندر عموم ہے اسلئے احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو غیر ملکی بلا اجازت حکومت حج کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں محصر کے حکم میں ہیں۔

بحرالرائق میں ہے:

والأكثر على أن الإحصار هو المنع سواء كان من خوف أو مرض أو عجز أو عدو و اختاره الكشاف .

اکثر لوگوں کی رائے اس بات پر ہے کہ احصار وہ رکنا ہے، خواہ کسی خوف یا مرض کی وجہ سے ہو یا عجز اور عدو کی وجہ سے ہو، اس کو صاحب کشاف نے اختیار کیا ہے (البحرالرائق ۳ر۵۳)۔

منحۃ الخالق میں ہے:

ترجمہ: (وقولہ ومن الاحصار) اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ وہ داخل ہے مصنف کے کلام میں، کیونکہ اس کو مقدم کیا ہے اس بات سے کہ نہیں مراد ہے خاص عدو یا مرض، بلکہ مراد ہر روک دینے والی چیز ہے، پس ان دونوں کے علاوہ اس کے اندر داخل ہوگا، مساوات یا اولویت کے دلالت کے طریقے پر، جیسا کہ یہاں ہے، اس کی جانب قریب ہی اشارہ کیا جائے گا..... ممکن ہے اس کا داخل کرنا ان کے قول "بعدو" کے تحت بایں طور کہ مراد قاہر ہو، مگر ظاہر یہ ہے کہ ان کا کلام اس محصر کے سلسلے میں ہے جس کا تحلل ہدی پر موقوف ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔ (منحۃ الخالق ۳ر۵۴، اور دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۲۸۶۳)۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

حلال ہونے کی صورتیں: جب یہ محصر کے حکم میں ہے تو اس کے حلال ہونے کی صورتیں وہی ہوں گی جو دیگر محصرین کی ہیں، وہ یہ کہ اگر مکان احصار سے بیت اللہ تک پہونچنا ممکن ہو تو عمل عمرہ یعنی طواف کے ذریعہ حلال ہوگا اور اگر یہ متعذر ہو تو پھر ذبح ہدی ہی حلال ہونے کے لئے کافی ہے، حلق اور قصر لازم نہیں۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وأما ما تحلل به فإن أمكنه الوصول إلى البيت تحلل بعمل عمرة وإن تعذر عليه ذلك ذبح الهدى فليبعث عند الحنفية بالهدى أو بثمنه يشترى بها هديا فيذبح عنه وما لم يذبح لايحل سواء عند الحنفية شرط عند الإحرام الإحلال بغير ذبح عند الإحصار أو لم يشرط. (الفقه الاسلامی وادلتہ ۳ر۲۸۹، ۲۹۱)۔

اور بہرحال وہ چیز جس کے ذریعہ حلال ہوا جاتا ہے، پس اگر اس کو بیت اللہ تک پہونچنا ممکن ہو تو عمل عمرہ

سے حلال ہو جائیگا۔ اور یہ اگر اس پر متعذر ہو تو ہدی کو ذبح کرے گا۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ہدی کو بھیجے گا یا اس کی قیمت جس کے ذریعے ہدی کو خریدے گا اور اس کی جانب سے ذبح کیا جائے گا، جب تک ذبح نہیں کیا جائے گا حلال نہیں ہوگا، خواہ حنفیہ کے نزدیک احرام کے وقت احلال بغیر الذبح عندالاحصار کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

البتہ ہدی کے ذبح کے لئے ضروری ہے کہ حرم میں ذبح کیا جائے۔ حدود حرم سے باہر ذبح کا اعتبار نہیں ہوگا۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

ترجمہ: بہر حال ہدی کے ذبح کرنے کی جگہ عندالحنفیہ حرم ہے، اللہ تعالی کے فرمان کی وجہ سے "ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله" اگر تمام جگہ اس کا محل ہوتا تو محل کا ذکر کرنا بے فائدہ تھا، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا" ثم محلها إلى البيت العتيق " یعنی وہ بقعہ جس میں بیت اللہ ہے، پس ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح کرنا صرف حرم ہی میں درست ہوگا، پس بکری کو بھیجے گا جو حرم میں ذبح کی جائے گی، اور اس سے جو اس کو لے جائے گا متعین کرلے گا کہ فلاں وقت میں اس کو ذبح کرے گا، اور پھر حلال ہو جائے گا ممنوعات احرام سے، اور جائز ہے محصر بالعمرہ کے لئے کہ بکری جہاں چاہے ذبح کرے، بہر حال صدقہ اور صوم تو وہ دونوں بھی جاری ہونگے جس جگہ میں چاہے گا (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۸۹/۳)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب احناف میں سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) اس ترتیب کے وجوب کا انکار کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ تبدیلی ترتیب کے باوجود دم کا قول نہیں کرتے۔

ہدایہ میں ہے:

فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح و دم بتأخير الذبح عن الحلق و عند هما يجب عليه دم واحد و هو الأول ولا يجب بسبب التأخير شيء على ماقلنا۔ (ہدایہ ۲۷۷/۱)۔

اگر قارن ذبح سے پہلے حلق کرلے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو دم واجب ہونگے ایک دم حلق کا اس کے علاوہ وقت میں، اسلئے کہ اس کا وقت ذبح کے بعد ہے، اور ایک دم حلق سے ذبح کو موخر کردینے کی وجہ سے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر صرف ایک دم لازم ہے اور وہ اول ہے، اور تاخیر کے سبب سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے عرض کیا۔

البتہ احناف کا مفتی بہ قول امام اعظمؒ کا قول ہے، جبکہ صاحبین کا قول مرجوح ہے۔ لہذا قارن اور متمتع کے لئے ضروری ہے کہ پہلے جمرۃ العقبہ کی رمی کرے، پھر قربانی کرے، پھر سر منڈوائے۔

ردالمحتار میں ہے:

(وقوله ولو حوب الترتيب) اى الترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحق على ترتيب حروف

ذلك .... أماالطواف فلايجب ترتيبه على شيء منها وأما المفرد فلا دم عليه فيجب عليه بين الرمي الحلق كما قدمنا ذلك في واجبات الحج (ردالمحتار ۲/۲۰۹)۔

(اور صاحب کتاب کا قول لوجوب الترتیب)........ بہر حال طواف پس اس کی ترتیب ان میں کچھ بھی جب نہیں ہے اور بہر حال مفرد تو اس پر دم نہیں ہے، اس لئے اس پر رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، جیسا کہ ہم نے قبل ذکر کیا کہ یہ واجبات حج میں سے ہے۔

اگر متمتع اور قارن نے مذکورہ تینوں چیزوں کی رعایت نہ کی تو دم لازم ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے:

ویجب الدم بعد الرمی قبل الحلق فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة (فتح القدیر ۲/۲۱۷)۔

اور واجب ہے دم رمی کے بعد حلق سے پہلے، پس اگر اس سے قبل حلق کر لیا ہو تو اس کو دم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لازم ہوگا۔

لیکن حجاج آج کل ازدحام یا دیگر وہ اعذار جو سوال میں درج ہیں، کے پیش نظر ترتیب کو باقی نہ رکھ سکیں تو احقر کا رجحان ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کہ عمومی اعذار کی وجہ سے مسائل میں گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا سوال میں مذکور اعذار کو عمومی اعذار مانا جائے۔ اور اس کی وجہ سے دم کے سقوط کا قول کر لیا جائے۔

شامی کے اندر ہے:

ولو ترك شيئاً من الواجبات بعذر لاشيء عليه ما كان في البدائع ۔(ردالمحتار ۲/۲۱۷)۔

اگر واجبات میں سے کچھ بھی کسی عذر کی بنا پر ترک کر دیا تو اس پر کچھ بھی نہیں ہے، جیسا کہ بدائع میں ہے۔

۹۔ تمام شقوں کی تفصیلات حسب ذیل ہیں:

اصل حکم تو یہی ہے کہ حج بدل کرنے والا اگر تمتع کرنا چاہے تو آمر سے اس کی اجازت لے لے۔ بصورت اجازت تمام مصارف ونفقات آمر کے ذمے ہوں گے، اور اگر آمر کی اجازت نہیں لیا اور تمتع کر لیا تو پھر تمام اخراجات اسی کے ذمے لازم ہوں گے، اسی طرح اگر باذن آمر تمتع کیا ہے تو دم تمتع بھی آمر کے سپرد ہوگا اور بغیر اذن آمر کی صورت میں اس دم کا بوجھ خود حج بدل کرنے والے کو برداشت کرنا پڑے گا۔

درمختار میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار ۲/۲۶۷، ۲۶۸)۔

اور دم قران اور دم تمتع اور دم جنایت حاجی کے ذمہ ہے، اگر آمر بالقران اور آمر بالتمتع نے اجازت دی ہو، ورنہ تو وہ مخالف ہو جائے گا اور ضمان بھرے گا۔

ردالمحتار ہی کے اندر ہے:(قولہ وضمن النفقة الخ) أما الدم فهو على المأمور على كل حال بحر (ردالمحتار ۲/۱۶۸)۔

(صاحب درمختار کا قول وضمن النفقۃ) بہر حال دم تو وہ ہر حال میں مامور کے ذمہ ہوگا۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ہندوستان سے جو حجاج جاتے ہیں، اگر ایام حج سے پہلے پہونچ جاتے ہیں تو عام طور پر تمتع کرتے ہیں۔ اور یہ چیز ان کے عرف وعادت میں داخل ہوچکی ہے۔ ٹھیک اسی طرح آمر جب کسی کو حج بدل کے لئے بھیجتا ہے تو وہ بھی یہی تصور کرتا ہے کہ یہ اگر پہلے پہونچ سکے گا تو پہلے عمرہ کرلیگا، پھر حج کرے گا، یا پھر پہلے حج کرکے بعد میں عمرہ کرے گا۔

تو جہاں آمر کی جانب سے کوئی صراحت موجود نہ ہو تو وہاں اسی عام اجازت واختیار پر محمول کیا جائے گا" بدلیل العرف والعادۃ"۔ لہٰذا آمر کی جانب سے بغیر کسی صراحت کے بھی اگر حج بدل کرنے والا تمتع کرلیتا ہے، تو احقر کے نزدیک موجودہ صورتحال کے مطابق (جیسا کہ ماقبل میں گذرا) اس کی گنجائش ہے۔ البتہ جہاں آمر کی جانب سے صراحت موجود ہو تو پھر صراحت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اس کی تائید "احسن الفتاویٰ" کے درج ذیل فتوے سے ہورہی ہے:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینواتوجروا۔

الجواب: اس کو افراد کرنا چاہئے۔ آمر کی اجازت سے تمتع وقران کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا۔ اگر آمر بخوشی دم شکر ادا کردے تو جائز ہے۔ اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں۔ مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرنا بہتر ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم (احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۳)۔

ان تفصیلات سے سوال کی چوتھی شق بھی واضح ہوگئی کہ دم تمتع بھی عرفاً اذن ثابت ہونے کی وجہ سے آمر ہی کے ذمہ آئے گا۔

حج عن المیت کے سلسلے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر میت نے حج کی وصیت کی تھی اور وہ ایسی جگہ کا رہنے والا تھا، جہاں کا عرف وتعامل اذن عمومی ہو تو عدم صراحت کی صورت میں اذن عمومی پر محمول کیا جائے گا۔ اور صراحت کی صورت میں صراحت کے مطابق عمل لازم ہوگا۔

اور اگر میت نے حج کی وصیت نہیں کی تھی اور وارث یا غیر وارث حج کررہا ہے تو اس وارث یا غیر وارث کے یہاں کے عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا۔

۱۰۔ (الف، ب) سوال میں ذکر کردہ اعذار کی بنا پر حائضہ اور نفسا، اگر طواف زیارت اسی ناپاکی کی حالت میں کرلے اور دم دے دے تو شرعاً معتبر مانا جائے گا، البتہ اس کی وجہ سے طہارت کا وجوب ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تلافی کی صورت بشکل دم بدنہ موجود ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ترجمہ: اگر طواف زیارت محدث ہونے کی حالت میں کیا تو اس پر ایک بکری واجب ہے، اور اگر

جنبی ہونے کی حالت میں تو ایک بدنہ، اور ایسے ہی اگر اس کا اکثر حصہ جنبی، یا محدث ہونے کی حالت میں کیا تو افضل یہ ہے کہ طواف کو لوٹا لے جب تک مکہ میں رہے اور اس پر ذبح واجب نہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ حدث کی حالت میں ندباً لوٹائے گا، اور جنابت کی حالت میں وجوباً پھر اگر اس کا اعادہ کرے اور حدث کی حالت میں طواف کر لے تو اس پر دم نہیں، اور اگر چہ اس کا اعادہ ایام نحر کے بعد کرے۔ اور اگر اس کا اعادہ ایام نحر میں کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور اگر اس کا اعادہ ایام نحر کے بعد کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوگا، جیسا کہ ''کافی'' میں ہے اور اس سے بدنہ ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ ''سراج الوہاج'' کے اندر ہے، اور اگر اپنے اہل میں لوٹ جائے اس حال میں کہ حالت جنابت میں طواف کیا تھا تو واجب ہے یہ کہ لوٹے اور لوٹے جدید احرام کے ساتھ، اور اگر نہ لوٹ سکے اور بدنہ بھیج دے تو کافی ہوگا مگر یہ کہ لوٹ کر آنا افضل ہے، اور اگر اپنے اہل میں لوٹ گیا اس حال میں کہ حدث کی حالت میں طواف کر لیا تھا تو اگر لوٹے اور طواف کرے تو درست ہے، اور اگر بکری بھیج دے تو یہ افضل ہے، جیسا کہ تبیین میں ہے۔ (فتاوی عالمگیری ۱/۲۴۶)۔

عالمگیری کی مذکورہ عبارت سے حائضہ اور نفساء کا حکم بالکل واضح ہے کیونکہ جنبی، حائضہ اور نفساء تینوں کے احکام یکساں ہیں۔

(ج) دم میں بکری کافی نہیں ہوگی بلکہ بدنہ دینا پڑیگا، جیسا کہ ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہے، ویسے بحر الرائق کی عبارت بھی نقل کر دی جاتی ہے۔

أي يجب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روى عن ابن عباس ولأن الجناية أغلظ فيجب جبر نقصانها في البدنة إظهارً للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (البحر الرائق ۳/۱۸)۔

یعنی واجب ہے بدنہ اگر رکن کا جنبی ہونے کی حالت میں طواف کرے، ایسے ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ جنابت اغلظ ہے، پس واجب ہے اس کے نقصان کا جبر بدنہ کے ذریعہ ان دونوں اور حیض ونفاس کے درمیان تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے جنایت کی طرح۔

(د) اس دم کی اور ہر قسم کے دم کی ادائیگی حدود حرم میں ہی کی جاسکتی ہے، حرم مکہ سے باہر نہیں۔ (معلم الحجاج /۲۶۳)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا اگر انتقال ہو گیا تو اب وہ خاتون محصر کے حکم میں ہوگی۔ لہذا احکام احصار اس پر عائد ہوں گے۔ (البحر الرائق ۳/۵۴)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ر یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا، بلکہ اس پر احکام سفر عائد ہوں گے (تفصیل کے لئے دیکھئے: منحۃ الخالق ۲/۱۳۲)۔

لیکن موجودہ صورت حال کے مطابق جبکہ منی اور مکہ کی آبادیاں آپس میں متصل ہو گئی ہیں، احقر کا رجحان یہ ہے کہ اس شخص کو مقیم مانا جائے۔ جیسا کہ ''صاحب مراقی الفلاح'' کی عبارت سے یہ بات مستنبط ہو رہی ہے۔

مراقی الفلاح میں ہے:

(و) يشترط أن يكون قد (جاوز) أيضا (مااتصل به) أی بمقامه (من فنائه) كما يشترط مجاوزة ربضه وهو ماحول المدينه من بيوت ومساكن فإنه فی حكم المصر وكذا القرى المتصلة بربض المصر يشترط مجاوزتها فی الصحيح .(مراقی الفلاح ۱۰۱)۔

اور شرط لگائی جاتی ہے یہ کہ وہ تجاوز کرے نیز اس چیز سے جو اس سے متصل ہے، یعنی اس کے مقام یعنی اس کے فناء سے، جیسا کہ شرط لگائی جاتی ہے اس کے ربضہ سے تجاوز کرنے کی۔ اور وہ جو شہر کے اردگرد میں ہو اور مساکن میں سے، اس لئے کہ وہ شہر کے حکم میں ہے۔ اسی طرح وہ بستی بھی جو شہر کے ربضہ سے متصل ہو، شرط لگائی جاتی ہے اس کے مجاوزت کی بھی صحیح قول کے مطابق۔

۱۳۔ چونکہ احناف کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ شوافع کی اقتداء اسی وقت تک جائز ہے جب تک کہ اس اقتداء سے علی حسب اعتقاد المقتدی فساد نماز لازم نہ آئے، ورنہ اقتداء جائز نہیں۔

ردالمحتار میں ہے:

وظاهر كلام المنيه أيضا حيث قال أما الاقتداء بالمخالف فی الفروع كالشافعی فيجوز مالم يعلم منه مايفسد الصلوٰة على اعتقاد المقتدی عليه، الإجماع إنما اختلف فی الكراهة (ردالمحتار ۱/۴۱۶)۔

کلام المنیہ کا ظاہر اس طرح ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ بہر حال فروع کے اندر مخالف مذہب کی اقتداء کرنا، جیسے کہ امام شافعی کے مذہب کی، تو جائز ہے اس وقت تک جب تک علم نہ ہو جائے اس چیز کا جو مقتدی کے اعتقاد کے مطابق مفسد صلوۃ ہے، اس پر اجماع ہے اور کراہت کے اندر اختلاف ہے۔

وتر کی نماز کو شوافع المسلک امام کی اقتداء میں ادا کرنا اسی قبیل سے ہے جس سے علی حسب اعتقادی الحنفیہ فساد لازم آتا ہے اس لئے وتر کی نماز شوافع المسلک امام کی اقتداء میں ادا کرنا درست نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۱/۴۹۴)۔

البتہ سوال میں ذکر کردہ اعذار کے پیش نظر احقر کا رجحان اس بات کی طرف ہے کہ امام رازی کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

فیصلے

بابت حج وعمرہ

فیصلے

بابت: حج وعمرہ کے مسائل

۱- حج اسلام کا ایک اہم رکن ہے، جو عمر بھر میں ایک ہی دفعہ فرض ہے، عام طور پر حجاج کو اس کے لئے طویل سفر کی مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہے اور کثیر اخراجات بھی برداشت کرنے ہوتے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کا اجر وثواب بھی بے حد رکھا ہے اور آپ ﷺ نے اس عبادت کو ایک طرح کا جہاد قرار دیا ہے، پس حجاج کو چاہئے کہ وہ اس راہ کی مشقتوں کو ایک سعادت سمجھ کر برداشت کریں، افعالِ حج میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھیں اور جن مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے اور ایک میں توسع اور دوسرے میں احتیاط کا پہلو ہے تو ایسی صورت حتی الوسع اختیار کرنے کی کوشش کریں کہ اس کا عمل دونوں ہی آراء کے مطابق درست قرار پائے اور اس عظیم عبادت کی انجام دہی میں تن آسانی اور سہل انگاری سے بچا جائے۔

۲- حدود میقات سے باہر رہنے والے ہوں یا مکہ اور حل میں رہنے والے، اگر حدود میقات کے باہر سے مکہ کی نیت کرکے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، خواہ وہ حج اور عمرہ کی نیت سے جائیں یا کسی اور مقصد سے۔

موجودہ حالات میں جبکہ تجار، دفاتر میں کام کرنے والے، ٹیکسی چلانے والے اور دیگر پیشہ وارانہ کام کرنے والے کبھی ہر روز، کبھی ہر دوسرے، تیسرے دن اور بعض لوگوں کو تو ایک دن میں ایک سے زیادہ دفعہ حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے، ایسی حالت میں اس طرح کے لوگوں کو ہر بار احرام اور اداء عمرہ کی پابندی بے حد مشقت طلب اور دشوار ہے، اس لئے ان حضرات کے لئے بغیر احرام باندھے حدود حرم میں داخلہ کی گنجائش ہوگی۔

۳- جو لوگ مکہ کے اصلاً رہنے والے ہیں یا وہاں مقیم ہیں، اصلاً ان کے لئے تمتع نہیں ہے، اس لئے انہیں اشہر حج میں عمرہ نہیں کرنا ہے، وہ شخص جس پر اس سال حج فرض ہے اور وہ اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں میقات کے باہر جانے سے پرہیز کرنا چاہئے اور اگر وہ تجارتی، دفتری اور اپنی پیشہ وارانہ مجبوریوں کے باعث باہر جانے پر مجبور ہے تو وہ تجویز (۲) پر عمل کرتے ہوئے میقات سے اندر داخل ہوتے ہوئے احرام نہ باندھے اور عمرہ نہیں کرے۔

مکہ میں مقیم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اشہر حج کے شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ میں آکر مقیم ہوگئے یا کم از کم ایک سال سے وہاں اقامت پذیر ہوں۔

۴- تمتع کرنے والے آفاقی حجاج حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتے ہیں۔

۵- رمی جمرات کے سلسلہ میں عام طور پر آج کے زمانہ میں حجاج میں جو بات رواج پا رہی ہے کہ وہ معمولی اعذار بلکہ بغیر عذر بھی خود رمی کو نہیں جاتے اور دوسروں کو نائب بنا دیتے ہیں، جملہ علماء اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں حج کا ایک واجب ترک ہو جاتا ہے، یہ نیابت شرعاً معتبر نہیں ہے اور ایسا کرنے والے پر دم واجب ہے، ہاں وہ لوگ جو جمرات تک چل کر جانے کی طاقت نہیں رکھتے یا بہت مریض اور کمزور ہیں ایسے لوگوں کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

۶- محض ازدحام عذر نہیں ہے، اس کا بہتر حل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس ازدحام میں جا کر رمی کرنے کا متحمل نہیں تو وہ وقت مسنون کے بعد وقت جواز بلکہ زیادہ دشواری میں وقت کراہت میں بھی رمی کر سکتا ہے، اس کے لئے یہ مکروہ بھی نہیں ہوگا۔

۷- حنفیہ کے قول راجح کے مطابق ۱۰رذی الحجہ کے مناسک میں رمی، ذبح اور حلق کو ترتیب کے ساتھ انجام دینا واجب ہے اور صاحبین اور اکثر فقہاء کے یہاں مسنون ہے، جس کی خلاف ورزی سے دم واجب نہیں، حجاج کو چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ترتیب کی رعایت کو ملحوظ رکھیں تاہم ازدحام اور موسم کی شدت، اور مذبح کی دوری وغیرہ کی وجہ سے صاحبین اور دیگر ائمہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا اگر یہ مناسک ترتیب کے خلاف ہوں تو بھی دم واجب نہیں ہوگا۔

۸- دنیا بھر سے لاکھوں حجاج موسم حج میں مکہ پہنچتے ہیں اور مناسک حج ادا کرتے ہیں۔

الف: حج کے جملہ انتظامات کی ذمہ داری حکومت سعودیہ پر ہے، حج ایک اجتماعی عبادت ہے، اس کو نظم وضبط کے ساتھ ادا کیا جانا ضروری ہے، لاکھوں انسانوں کے قیام وسفر، ان کی صحت، جان ومال کا تحفظ بغیر نظم وضبط کے ممکن نہیں ہے، ایسے حالات میں حکومت سعودیہ بہت سی انتظامی پابندیاں عائد کرتی ہے جس سے حاجیوں کی تعداد اتنی رکھی جا سکے جس کا انتظام بہتر طور پر ہو سکے، حکومت سعودیہ کے انتظامی احکامات کی پابندی تمام ہی لوگوں پر ضروری ہے، یہ امر بالمعروف ہے جس کی اطاعت لازم ہے لہٰذا حکومت سعودیہ کے احکام وضوابط کے مطابق سعودیہ میں مقیم مسلمانوں کو اگر ہر سال حج کرنے سے منع کیا جائے تو اس کی پابندی شرعاً ضروری ہے۔

ب: اگر کوئی شخص ان پابندیوں کی مخالفت کرتے ہوئے بھی احرام حج باندھ کر میقات سے آگے بڑھ جائے اور پھر پکڑا جائے اور اسے انتظامیہ واپس کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو شرعاً محصر عن الحج کا ہے یعنی اسے حرم میں ایک دم دینا واجب ہوگا اور جس تاریخ اور جس وقت پر حرم میں اس کی طرف سے دم احصار ادا کیا جائیگا اس وقت وہ احرام کی پابندیوں سے باہر آ سکے گا۔

۹- اگر اصطلاح شرع کے مطابق واقعی حج بدل ہو تو اس صورت میں عام اصول کے مطابق حج افراد ادا کیا جانا

چاہئے، لیکن حج بدل کرنے والے کو چاہئے کہ حج بدل کرانے والے کو مسئلہ سمجھا کر اس سے حج تمتع یا مطلق حج کی اجازت حاصل کرلے، اگر کسی وجہ سے اس نے اس کے لئے اجازت نہیں لی تو چونکہ عام طور سے حج تمتع کیا جاتا ہے، خود حج کرانے والا اگر حج کرتا تو سہولت کی بنیاد پر حج تمتع کرتا، لہٰذا عرف وعادت کے پیش نظر مامور کے لئے حج تمتع کی اجازت ہوگی، اس صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام بھی آمر کی طرف سے کرنا ہوگا اور اس صورت میں دم شکر بھی آمر کے خرچ سے ادا کیا جائے گا۔

۱۰- اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض یا نفاس آجائے اور اس کے طے شدہ پروگرام کے مطابق اس کی گنجائش نہ ہو کہ وہ حیض یا نفاس سے پاک ہو کر طواف زیارت کر سکے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح اس کی کوشش کرے کہ اس کے سفر کی تاریخ آگے بڑھ سکے تا کہ وہ پاک ہو کر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد اپنے گھر واپس جا سکے، لیکن اگر ایسی ساری ہی کوششیں ناکام ہو جائیں اور پاک ہونے سے پہلے اس کا سفر ناگزیر ہو جائے تو ایسی حالت میں وہ طواف زیارت ادا کر سکتی ہے، یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا، اور وہ پورے طور پر حلال ہو جائیگی، لیکن اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی بطور دم جنابت حدود حرم میں لازم ہوگی۔

۱۱- سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا اور اس نے ابھی احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے لئے وطن واپسی ممکن ہے تو وہ اپنے وطن واپس جا کر عدت گزارے اور اگر احرام باندھ چکی ہے یا واپسی کا سفر دشوار ہے تو وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کرلے۔

۱۲- حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہنچ رہا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی حج شروع ہو جاتا ہے اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مسافر ہوگا، اسے چار رکعت والی نمازوں میں قصر کرنا ہوگا۔

۱۳- بلاد عرب میں عموماً وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کی جاتی ہیں، احناف کے لئے بھی ایسے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی گنجائش ہے، اگر امام وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی دو رکعت کے بعد سلام نہ پھیرے اور امام کے ساتھ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

فہرست مضامین

رفع حرج، تخفیف و ترخیص، اعتدال و توازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات و مصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت و رعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور و خوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط و تفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں کو قبول کرنے سے انکار ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات و حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء و اصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور و خوض کیا اور سیر حاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلا ضرورت و حاجت کے اصول پر مبنی "منتخب مقالات" کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید و نافع بنائے۔ آمین

اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه۔

مجاہد الاسلام قاسمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

سوال نامہ بابت ساتواں فقہی سیمینار

بتاریخ ۴ تا ۷ رنومبر ۱۹۹۴ء' بمقام دارالعلوم ماٹلی والا' بھروچ' گجرات

ضرورت وحاجت

۱- "ضرورت" لغت اور اصطلاح شرع میں 'اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۲- "حاجت" لغت اور اصطلاح شرع میں 'اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۳- "ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق۔

۴- شریعت میں ضرورت کا اعتبار۔

۵- محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر۔

۶- محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم کیا ہے؟

یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے یا رفع حرمت تک' نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

۷- ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط؟

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے' یا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

۹- ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

۱۰- "عرف" اور "عموم بلوی" کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول ودلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

۱۱- ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں' جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔

۱۱- حقوق العباد ومعاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

۱۳- ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ۔ از مولانا مجاہد الاسلام قاسمی رحمۃ اللہ علیہ

اسلام ایسا عادلانہ آسمانی دین ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے، خالق کائنات انسان کی جملہ ضرورتوں، حاجتوں سے پورے طور پر باخبر ہے اس لئے شریعت اسلامی میں ان تمام پہلوؤں کا نہایت حسن وکمال کے ساتھ احاطہ کیا گیا ہے، جن کے ذریعہ انسان کی رہنمائی ہوتی ہے اور اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور وہ راست جہت میں سنورتا اور ترقی کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے شریعت اسلامی میں تا قیامت انسانی آبادی کے لئے رہنمائی ورہبری کی لافانی، ابدی قوت رکھی ہے، شریعت کی یہ خصوصیت اور صفت ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

رب العالمین نے امت مسلمہ کو جن خصائص سے نوازا ہے ان میں ایک خصوصیت قیادت کی بھی ہے، امت کا یہ کردار بہت سی صلاحیتوں اور جوہر کا متقاضی ہے اللہ نے قرآن وسنت کی صورت میں امت کو ایسی کلید عطاء کی ہے جس کے ذریعہ تمام مسائل کا مداوا ہوتا ہے۔

اللہ نے جن کو تفقہ عطا کیا انہوں نے ہر عہد میں امت کی رہنمائی کی، اور بدلتے ہوئے حالات میں انفرادی واجتماعی امور میں واضح ہدایات پیش کیں۔ پندرہ سو سال کی اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ فقہاء نے ہر دور میں اپنا خون جگر جلا کر اور قرآن وسنت کے بحر معانی میں ڈوب کر مسائل کا حل پیش کیا اور اصول وقواعد فقہیہ مرتب کئے، نیز احکام کے استنباط میں پوری زندگی قربان کردی، اللہ کے ان بندوں کا پیش کردہ عظیم فقہی وعلمی سرمایہ امت کا بہت بیش قیمت اور قابل فخر سرمایہ ہے، اسلام کے پائندہ وتابندہ اصولوں میں امت مسلمہ کے مصالح وحقوق کا مکمل لحاظ رکھا گیا ہے، چنانچہ ان درخشاں اصولوں میں عدل، تسہیل وتیسیر، رفع حرج، تخفیف وترخیص، اعتدال وتوازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات ومصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت ورعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور وخوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط وتفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں، کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء واصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور وخوض کیا اور سیر حاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلاً ضرورت وحاجت کے اصول پر مبنی ''منتخب مقالات'' کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید ونافع بنائے۔ آمین اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه.

مجاہد الاسلام قاسمی

تلخیص مقالات ضرورت و حاجت

لغوی تعریف

۱۔ لغت کی مشہور کتاب الصحاح للجوہری میں ضرورت کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں :

رجل ذو ضارورة و ضرورة ای ذو حاجته (الصحاح ۲/۳۸۳)

اس لفظ کا مادہ "ضر" ہے۔ یہ لفظ "ض" کے زبر اور پیش دونوں کے ساتھ پڑھنا منقول ہے۔ بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے 'بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر' یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے 'اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے (خالد سیف اللہ رحمانی) سخت پریشانی 'سخت تنگی اور نقصان کا مفہوم اس لفظ میں شامل ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاح شرع میں ضرورت کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے اکثر مقالہ نگار حضرات نے الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حموی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے :

فالضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب' و هذا یبیح تناول الحرام۔

(حاشیہ حموی ۱۳۲ الاشباہ و النظائر لابن نجیم) 'مولانا برہان الدین صاحب)

بعض حضرات نے الموافقات سے امام شاطبی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے :

فاما الضرورة فمعناها انه لابد منها فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا
علی استقامته بل علی فساد و تهارج و فوت حیاة و فی الاخرة فوت النجاة و النعیم و الرجوع بالخسران المبین

(الموافقات ۲/۴'۵)(مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب)

بعض حضرات نے دونوں تعریفیں نقل کی ہیں۔ ضرورت کی مذکورہ بالا دونوں تعریفات کے درمیان باریک فرق پر جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ آپ کی رائے میں کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا ہے 'جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے اور جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہوتی ہے 'علامہ حموی اور شیخ مصطفیٰ زرقاء وغیرہ کی تعریفات اس مفہوم کو واضح کرتی ہیں' بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع ہے 'اور وہ تمام باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں 'یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں 'شاطبی کی مذکورہ بالا تعریف اسی رجحان کی حامل ہے اور شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ صفحہ ۳۴۸) اور شیخ عبدالوہاب خلاف (علم اصول الفقہ صفحہ ۱۹۹) وغیرہ کی تعریفات میں بھی ابو اسحاق شاطبی کی پیروی کی گئی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب کی رائے میں اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے 'لہٰذا ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

(خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال اور حفظ عقل کی تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے احکام جو شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں، ان کے تین مدارج ہیں، ضرورت، حاجت اور تحسین، اس طرح اصطلاحی ضرورت قرآن مجید کی اصطلاح ''اضطرار'' سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہو کر زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہو جاتی ہے۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، عبداللہ خالد صاحب)

مواقع استعمال و مصداق

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال اور مصداق کے ضمن میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ضرورت کی اصطلاحی تعریف اور اس کی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب نے طہارت کے باب میں صاحب ہدایہ وغیرہ کی چند جزئیات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں صحرائی کنوؤں کا جانوروں کے فضلہ سے نجس نہ ہونے، غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ لگے کپڑے کے حکم، قلیل نجاست اور کثیر نجاست کے حکم میں فرق، آستین سے قرآن شریف کو چھونے اور دیگر دینی کتابوں کو چھونے کے حکم میں فرق وغیرہ جیسے مسائل میں ''ضرورت'' کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

حاجت

لغوی تعریف

۲۔ حاجت کا مادہ لغت میں ح، و، ج ہے، اس میں سلامتی کا معنی بھی ہے اور حاجت مندی کا معنی بھی۔ دوسرا معنی زیادہ معروف ہے، اصل میں حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں، مگر انسان جس شئے کا حاجت مند ہو وہ بھی ''حاجت'' کہلاتی ہے۔

''ان الحاجة تطلق علی نفس الافتقار و علی الشئی الذی یفتقر الیہ۔''

(تاج العروس ۲/۲۴، ۲۵) (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

بعض مقالہ نگار حضرات نے وضاحت کی ہے کہ لغوی طور پر ضرورت اور حاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں اور ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال و اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

(زبیر احمد قاسمی صاحب، اختر امام عادل صاحب)

اصطلاحی تعریف

حاجت کی اصطلاحی تعریف امام شاطبی، علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دیگر مصنفین کے حوالہ سے مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہے۔ شاطبی کی تعریف کے الفاظ ہیں:

'' و اما الحاجیات فمعناھا انھا تفتقر الیھا من حیث التوسعة و رفع الضیق المودی
فی الغالب الی الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب'' ۔(موافقات ۲/۵)

سیوطی کے الفاظ ہیں:

'' و الحاجة کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقة'' (الاشباہ، صفحہ ۱۷۶)

حموی کے الفاظ بھی تقریباً یہی ہیں۔

مواقع استعمال

حاجت کا مصداق وہ امور ہوتے ہیں جن میں تنگی' حرج اور مشقت واقع ہو۔ فقہاء ان کا استعمال ان ہی جگہوں پر کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو۔

ضرورت اور حاجت میں فرق

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو مختلف مقالہ نگار حضرات نے مختلف انداز سے واضح کیا ہے۔

○ دینی و دنیوی مصالح کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہو جائے اور ان کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے' دوسرے لفظوں میں جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جائے' وہ ضرورت ہے—— اور جن چیزوں کے بغیر انسان ہلاکت کا تو نہیں لیکن سخت مشقت اور دشواری و تنگی کا شکار ہو جائے' وہ حاجت ہے۔ گویا دونوں کے درمیان مرتبہ کا فرق ہے۔

"الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی منها و لایتاتی منها الہلاک"

(الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍ ۲۴۷)

یہ فرق تقریباً تمام حضرات نے مختلف اسلوب والفاظ میں بیان کیا ہے۔

○ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ مباح ہو جاتا ہے' اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ مباح ہوتا ہے۔

(تنویر عالم قاسمی صاحب' نسیم اختر ندوی صاحب' عارف مظہری صاحب' اسرار الحق سبیلی صاحب' اختر امام عادل صاحب)

○ حاجت کا وقوع عموماً معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے' جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ سے ہوا کرتا ہے۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب)

○ ضرورت کی بناء پر ثابت اباحت صرف مضطر کے لئے ہوتی ہے' جب کہ حاجت کی وجہ سے ملنے والی اباحت سے محتاج و غیر محتاج دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں۔

(مولانا اخلاق الرحمٰن صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب' مولانا اقبال احمد قاسمی صاحب)

○ ضرورت کی بناء پر تمام حرام قطعیہ منصوصہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام قطعی منصوص کی اباحت ثابت نہیں ہوتی' احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

(مفتی عبد الرحمٰن صاحب' اعجاز احمد قاسمی' عزیر اختر صاحب' آل مصطفیٰ مصباحی صاحب' نسیم الدین قاسمی صاحب' ابو سفیان صاحب)

○ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔

دونوں میں تعلق

مذکورہ بالا نقطہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت و حاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں۔

○ ضرورت کی طرح حاجت بھی زندگی کے تمام ابواب میں موثر ہوتی ہے۔ انفرادی و اجتماعی جہتیں رکھتی ہے اور بہت سے اصولی قوانین و احکام کے لئے بنیاد بنتی ہے۔ (مولانا اختر امام عادل صاحب)

○ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا' اور تحسین تکملہ ہے حاجت کا۔ لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو اس کا اثر حاجت و تحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا۔

(نعیم اختر ندوی قاسمی صاحب)

ضرورت کا اعتبار

۴۔ قرآن کی بے شمار تصریحات و اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر و سہولت کا ہے' اسلامی شریعت میں انسانی ضرورت کا خوب خوب اعتبار کیا گیا ہے اور اسی مقصد کی تکمیل کے لئے تمام مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ یسر و سہولت کے متعلق قرآنی آیات (حج-۷۸' مائدہ-۶' بقرہ-۱۸۵' نساء-۲۸' توبہ-۹۱) اور اضطرار کے مواقع پر رخصت سے متعلق آیات (بقرہ-۱۷۳' مائدہ-۳' انعام-۱۴۵' نحل-۱۱۵' انعام-۱۱۹) نیز یسر و سہولت اور تخفیف و رخصت سے متعلق مروی متعدد احادیث کا اس سلسلہ میں مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

(عتیق احمد قاسمی صاحب' مظفر الدین مفتاحی صاحب' نسیم الدین قاسمی صاحب' خالد سیف اللہ رحمانی صاحب وغیرہ)

شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

"الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع احكام الشرع بترتب عليها اباحة المحظور و ترك الواجب۔"

(الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۳) (مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب)

اباحت محرمات میں ضرورت کا اثر

۵۔ قرآن کریم کی متعدد آیات اور احادیث و روایات اس بات کو صاف طور پر واضح کرتی ہیں کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر ہے' البتہ اس دخل و اثر کی مختلف شکلیں ہیں اور ضرورت کے اعتبار و اثر کے لئے مختلف حدود و شرائط بھی ضروری ہیں۔

تاثیر ضرورت کی مختلف حدیں

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کس حد تک ہوتی ہے؟ اس کا جواب تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے مختلف اسلوب میں دیتے ہوئے بتایا ہے کہ مختلف شکلوں میں تاثیر کی حدیں مختلف ہوا کرتی ہیں ـــــ اس پوری بحث کی مختلف شکلوں کو مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے مرتب انداز میں واضح کیا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں معروف ہیں۔ مامورات اور منہیات۔

الف : احکام اگر مامورات کی قسم سے ہوں اور ان کے خلاف عمل سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو جیسے کلمہ کفر' نبی کی توہین' حرم کے شکار کو مارنا' نماز و روزہ توڑنا' تو اضطراری حالت میں یہ امور فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آجائیں گے' یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔ ("یرخص له لکن یوجر لو صبر") ھدایہ)

ب : اگر احکام از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو جیسے ناحق قتل' زنا' مسلمان کے مال کو ضائع کرنا ـــــ تو اس کی دو شکلیں ہیں:

۱۔ اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو جیسے اتلاف مال مسلم کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ

رخصت حاصل ہوگی۔ **یرخص له لکن یوجر لو صبر (ھدایہ و شامی)**

۲۔ لیکن اگر تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت کبھی نہ ہوگی' **لا یرخص و العمل بہ حرام**۔ (ہدایہ و شامی)

ج : اگر از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو جیسے خنزیر و مردار کھانا' شراب نوشی وغیرہ' تو بحالت اضطرار بطور استثناء مباح ہوجاتے ہیں یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہوجاتے ہیں اور محظور پر عمل واجب ہوجاتا ہے۔

اس تفصیل کی مختصر لیکن مزید وضاحت مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے کی ہے۔وہ فرماتے ہیں:

الف : محرمات منصوصہ کے ذریعے رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب : محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کو نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو۔اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج : محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د : قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بناء پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم رفع حرمت کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا' کیونکہ حرمت و ممانعت قیاس پر مبنی ہے اور دفع حرج و رفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اعتبار ضرورت کی شرطیں

۷۔ ضرورت کے اعتبار کے لئے درج ذیل شرطیں ذکر کی گئی ہیں۔اکثر حضرات نے تمام شرطوں اور بعض نے ان میں سے بعض شرائط کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو' آئندہ اس کے وقوع کا اندیشہ معتبر نہیں ہے۔

(۲) کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔

(۳) استعمال نہ کرنے پر ہلاکت جان یا عضو کا اندیشہ ہو۔

(۴) ہلاکت کا خطرہ موہوم نہ ہو۔

(۵) حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی جیسا ہو۔

(۶) ضرورت پر عمل کرنے سے اساسیات و مبادیات دین کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

(۷) بقدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کیا جائے۔

(۸) اس حکم کے ارتکاب سے اس درجہ یا اس سے بڑے کسی مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو۔

مختلف حضرات نے اس سلسلہ کے شرعی ضوابط و قواعد بھی ذکر کئے ہیں' جو یہ ہیں:

---الضرر لا یزال بالضرر۔

---یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔

—— اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔

—— اذا تعارضت مفسدۃ و مصلحۃ قدمت دفع المفسدۃ غالبا۔

—— المصلحۃ تراعی اذا غلبت علی المفسدۃ۔

—— ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرها۔

—— ما جاز بعذر بطل بزواله۔

—— اذا زال المانع عاد الممنوع۔

—— المشقۃ تجلب التیسیر۔

—— الحرج مدفوع۔

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت

۸۔ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت کے سلسلہ میں اکثر حضرات نے اختصاراً جواب دیتے ہوئے انہیں نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت قرار دیا ہے۔

○ جب کہ درج ذیل حضرات کی رائے میں ضرورت پر مبنی حکم نصوص شرعیہ اور قواعد سے ثابت ہوتا ہے' وہ ابتداء" علاحدہ طور پر دیا جاتا ہے' مختار کے لئے حرمت کا حکم ہے اور مضطر کے لئے حلت کا۔ لہٰذا یہ استثنائی صورت نہیں ہے۔

مولانا مفتی عبد الرحمٰن صاحب 'بنگلہ دیش

مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب 'حیدر آباد

مولانا شہباز عالم ندوی صاحب 'حیدر آباد

○ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کی رائے میں ضرورت و حاجت کے تحت دئے گئے بعض احکام تو منصوص اور کتاب و سنت سے اصولاً مشروع ہیں۔ جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم' اجارہ' استصناع کی اجازت' یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کچھ وہ ہیں جن سے غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر حرمت اٹھالی گئی ہے۔ جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت' اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

○ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب نے بھی دونوں قسموں کے احکام میں فرق کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ وہ احکام جن میں ضرورت کی بناء پر رفع حاجت ہوتا ہے' وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حیثیت رکھتے ہیں' لیکن وہ احکام جہاں برینائے ضرورت رفع اثم ہوتا ہے ان کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی' جیسے **اکراہ علی تلفظ الکفر** کی صورت میں کلمہ کفر نہ بولنا اور مار دیا جانا باعث اجر ہے۔

۹۔ بیشتر حضرات کی رائے میں شریعت کے مقاصد خمسہ ضرورت کے اسباب و دواعی بنتے ہیں۔

○ بعض حضرات نے صرف خطرۂ جان کو ضرورت کا سبب بتایا ہے۔

اس سے نزول ر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "**الضرر لا یزال بالضرر**" کا منشا یہی ہے۔ امام عبد العزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر

(مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب' مولانا مجیب الغفار صاحب' مولانا طاہر مدنی صاحب' مولانا نعیم الدین صاحب.

○ بعض نے بھوک اور اکراہ کو احکام ضرورت کا داعی قرار دیا ہے۔

مفتی عبد الرحمٰن صاحب' مولانا اخلاق الرحمٰن صاحب' مولانا محمد حسین آسی صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب)

○ مولانا اقبال قاسمی کے نے بھوک' اکراہ اور فقر کو اسباب ضرورت میں شمار کیا ہے۔

○ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں' یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت" کا نام دیا ہے یا جن کو "اسباب رخص" کہا جاتا ہے۔

۱۰- اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی رائیں مختلف ہیں۔

○ ایک رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصلی بنیادیں ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب	مولانا طاہر مدنی صاحب
مولانا مفتی عبد الرحمٰن صاحب	مولانا شہباز عالم ندوی صاحب
مولانا اقبال قاسمی صاحب	مولانا نعیم اختر صاحب
مولانا عبد اللہ خالد صاحب	

○ دوسری رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل احکام ہیں' ان پر مبنی احکام ضرورت کے تحت نہیں ہیں' کیونکہ:

الف: عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا۔

ب: عرف نص کے معارض ہو تو نا قابل قبول ہوتا ہے۔

ج: عموم بلوی مختلف فیہ مسائل میں نیز متفق علیہ امور میں ہے صرف باب طہارت و نجاست میں باعث تخفیف ہوتا ہے' جب کہ ضرورت ان سب سے بالاتر ہے' وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے۔

(آل مصطفیٰ مصباحی صاحب' برہان الدین صاحب)

اس رائے کے اختیار کرنے والے حضرات درج ذیل ہیں :

مولانا برہان الدین صاحب

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب

مولانا عزیر اختر صاحب

مولانا محبوب علی وجیہی صاحب

مولانا حبیب اللہ قاسمی صاحب

مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب

مولانا فضل الرحمن رشادی صاحب

مولانا ابوسفیان صاحب
مولانا محمد مصلح صاحب
مولانا مجیب الغفار اسعد صاحب
مولانا ابوبکر قاسمی صاحب

○ بعض حضرات کی رائے میں عرف و عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا گہرا رابطہ ہے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب
مولانا اخلاق الرحمان صاحب
مولانا نعیم الدین صاحب
مولانا امیر عالم قاسمی صاحب

○ درج ذیل حضرات نے عرف و عموم بلوی اور ضرورت کے درمیان بیت و میت کا رشتہ بتایا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب

۱۱۔ تمام مقالہ نگار حضرات متفق ہیں کہ حرام لعینہ از قبیل حق العبد جیسے قتل نفس، زنا وغیرہ کے علاوہ تمام ہی ابواب فقیہ میں ضرورت اپنی ان تحدیدات کے ساتھ (جنکا فقہی قواعد و ضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) اثر انداز ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید کی کچھ تفصیل سوال نمبر۶ کے جواب کی تلخیص میں بھی آگئی ہے۔

۱۲۔ مقالہ نگار حضرات کی متفقہ رائے ہے کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت کی بناپر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے، البتہ اس سلسلہ کی شرائط اور تحدیدات کی رعایت ضروری ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، مقالہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)۔

۱۳۔ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب نے اپنے تفصیلی مقالہ میں علمائے امت کے اختلافات نقل کئے ہیں، اور بتایا ہے کہ امام الحرمین جوینی، امام عزالدین بن عبدالسلام، امام شاطبی اور امام غزالی کی رائے میں حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ جب کہ علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دور حاضر کے شیخ مصطفی زرقاء کی رائے میں حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ان کی بناپر منصوص حکم ترک نہیں کیا جائے گا، ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے۔

مقالہ نگار حضرات میں سے قاضی محمد حسین آسی صاحب نے پہلے نظریہ کے مطابق اپنی رائے دی ہے اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب کی رائے میں حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی ہے۔

بقیہ تمام حضرات کے نزدیک حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ البتہ اس امر کی بعض حضرات نے وضاحت کی ہے کہ حاجت کی وجہ سے صرف حرام لغیرہ کی اباحت ثابت ہوتی ہے' (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب' مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب) اور مولانا ابوبکر قاسمی کی رائے میں حاجت صرف دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہوسکتی ہے جلب منفعت کے لئے نہیں ہوسکتی ہے۔ ان حضرات کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی تھی۔

(۲) آپؐ نے اہل عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی۔

(۳) حضرت عبدالرحمن بن عوف کو آپؐ نے خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی۔

ان تینوں مثالوں میں اصطلاحی ضرورت نہیں بلکہ صرف حاجت پائی جارہی ہے۔

(مولانا عبداللہ خالد صاحب' مولانا ابوبکر قاسمی صاحب)

اور مشہور فقہی قاعدہ ہے' الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۴۔ حاجت کو ضرورت کا درجہ دینے کے لئے درج ذیل شرائط کی رعایت ضروری ہے

(۱) نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس حاجت کے اعتبار کی تصریح موجود ہو' جیسے بیع سلم کا جواز اور حالت مرض اور لڑائی میں ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت۔

(۲) اصل حکم محتمل یا مجتہد فیہ ہو' جیسے عورت کا چہرہ دیکھنا۔

(۳) مقصد تک رسائی کے لئے کوئی دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے۔

(۴) مقدار حاجت سے زیادہ وسعت و گنجائش نہ دی جائے' (مفتی عبدالرحمن صاحب)

(۵) شخصی ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے احکام استثنائی اور عارضی ہوتے ہیں لیکن اجتماعی ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۵۔ جن دو حضرات کے نزدیک حاجت ضرورت کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے ان کے نزدیک علاج معالجہ کے باب میں ان رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت نظر آتی ہے وہ بباطن اصطلاحی ضرورت ہے۔

بقیہ حضرات کے نزدیک چونکہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے' اس لئے اس سوال کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے۔

○ مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب کی رائے میں علاج معالجہ کے باب میں بظاہر اصطلاحی حاجت کی بنیاد پر ملنے والی رخصتوں کی

توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجی کو ترجیح دی گئی ہے' علامہ شاطبی نے تحسینات کی مثالوں میں عادات کی مثال میں ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کا تذکرہ سوال نمبر۷ کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے کیا تھا' جو جواب نمبر۷ کی تلخیص میں گذر چکا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میں اہل علم نے اس سلسلہ میں دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے: "المشقۃ تجلب التیسیر" اور "الضرر یزال" پہلا قاعدہ منصوص احکام' عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بناپر ہونے والی مراعات و تخفیفات سے متعلق ہے' اس کے ذیل میں آنے والے قواعد کی روح کو درج ذیل تین امور میں سمیٹا جاسکتا ہے۔

الف: تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے

ب: ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج: مشقت و حرج کی وجہ سے کسی نص کا اہمال درست نہیں ہوگا۔

دوسرا قاعدہ "الضرر یزال" غالباً حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و مصلحی احکام سے زیادہ متعلق ہے' اس کے ضمن میں آنے والے قواعد سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں!

الف: ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

ب: دو میں سے کمتر ضرر کو اور ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو گوارہ کیا جائے گا۔

ج: ایک ضرر کو دور کرنے میں اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د: دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے گی۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب کی رائے میں تین مشہور قواعد کلیہ ضرورت سے متعلق ہیں :

(۱) الضرورات تبیح المحظورات

(۲) ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا

(۳) ماجاز لعذر بطل بزوالہ

۱۷۔ چونکہ یہاں کوئی سوال نہیں قائم کیاگیا ہے اس لئے بعض مقالہ نگار حضرات نے انہیں باتوں کے اعادے پر اکتفا اور بعض نے گریز سے کام لیا ہے۔

۱۸۔ اگر امت کی اجتماعی حاجات اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیئے جانے پر تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اتفاق ظاہر کیا ہے۔

○ حاجت کی تین قسمیں ہوسکتی ہیں: انفرادی حاجت' خصوصی حاجت اور عمومی حاجت' لیکن عام طور پر حاجت خاصہ کی تعریف میں انفرادی حاجت اور خصوصی یعنی کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت دونوں ہی شامل کی گئی ہیں۔

○ مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے ذکر کیا ہے کہ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں ہے' کیونکہ مشقت ایک اضافی چیز ہے اور ہر فرد کی مشقت کی تحدید خاصی دشوار ہے۔

○ مولانا اخلاق الرحمان قاسمی صاحب نے بھی انفرادی حاجت کے عدم اعتبار کی رائے دی ہے۔

○ مولانا برہان الدین صاحب کا خیال ہے کہ حاجت کو ضرورت کا درجہ اجتماعی حاجات ہی میں دیا جاتا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے' نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں' لیکن جب کوئی اجتماعی حاجت ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی حاجت نہیں' ضرورت قرار دی جائے گی' امام الحرمین جوینی کی عبارت ہے۔

"الحاجة فی حق احاد الناس کافة تنزل منزل الضرورة فی حق الواحد المضطر"

(القواعد الفقہیہ للدکتور علی احمد ندوی صفحہ ۱۰۹)

خصوصی (بشمول دونوں مفہوم) اور عمومی دونوں حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دئے جانے کی متعدد مثالیں مختلف مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہیں' چند یہ ہیں :

حاجت عمومی کی مثالیں: بیع سلم' حمام میں اجارہ غسل' مزارعت' مساقات' خیار تعین' خیار شرط' استصناع' جنگ کے موقع پر ریشمی کپڑے پہننے وغیرہ کی اجازت۔

حاجت خصوصی کی مثالیں: خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے' بدبو سے بچنے کے لئے چاندی کے بجائے سونے کی ناک لگوانے' اہل بخارا کے لئے بیع بالوفاء وغیرہ کی اجازت۔

(مولانا عبداللہ خالد صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب' مولانا اظہار الحق صاحب وغیرہ)۔

عرض مسئلہ بابت:

ضرورت و حاجت کی حقیقت اور ان کے درمیان فرق

از۔۔خالد سیف اللہ رحمانی

"ضرورت" سے ہماری مراد اس وقت وہ ضرورت ہے جس کی وجہ سے فقہاء بعض محرمات اور ممنوعات کی جواز کا فیصلہ کرتے ہیں کہ "الضرورات تبیح المحظورات" اس کی وضاحت اس لئے مناسب ہے کہ اصولیین نے ضرورت کی بنا پر مقلدین کے لئے ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی بھی اجازت دی ہے لیکن وہاں معمولی درجہ کی ضرورت بھی کفایت کرجاتی ہے' چنانچہ حصکفی نے ازراہ ضرورت جمع بین الصلاتین کی اجازت دی ہے' اور شامی نے اس ضرورت کا مصداق ان الفاظ میں متعین کیا ہے:

الظاهر انه اراد به الضرورة ما فيه نوع مشقة(۱)۔

اس وضاحت کے ساتھ اب فقہاء اور اصولیین کی اصطلاحی ضرورت پر غور کیجئے۔

دو تعریفیں:

جدید و قدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں' کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کا ہم معنی قرار دیا ہے جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے' ابن ہمام کے الفاظ میں "**فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب**"(۲) اس کو الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ سیوطی نے نقل کیا ہے(۳) اور بہت سے دوسرے اہل علم بھی الفاظ کے معمولی فرق اور تغیر و تصرف کے ساتھ یہی کہتے گئے ہیں' موجودہ دور کے محقق علماء میں شیخ مصطفیٰ زرقاء کا رجحان بھی اسی طرف ہے(۴) اور سیمینار کے بہت سے مقالہ نگار نے بھی ابن ہمام کی اسی تعریف کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

اس کے مقابلہ وہ اہل علم ہیں جن کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' اس نقطہ نظر کی طرف اشارہ گو امام غزالی کے یہاں بھی ملتا ہے' لیکن غالبا پہلی بار اس کو پوری وضاحت کے ساتھ محقق شاطبی نے بیان فرمایا اور کہا:

"**فاما الضرورة فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين**"(۵)

ضرورت یہ ہے کہ دینی اور دنیاوی مصلحت کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو بایں طور کہ اگر وہ نہ ہو تو دنیاوی مصلحت ٹھیک طرح سے انجام پذیر نہ ہو بلکہ اس میں اضطراب اور بگاڑ پیدا ہو جائے وہ زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے اور آخرت میں نجات' آرام و آسائش میسر نہ ہو اور وہ بالکل گھاٹے میں پڑ جائے۔

ہمارے زمانہ کے اکثر محقق علماء اسی طرف رجحان رکھتے ہیں جن میں امام ابو زہرہ اور شیخ عبدالوہاب خلاف کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں(۶)۔ سیمینار کے کچھ مقالہ نگاروں نے شاطبی کی اس تعریف کو اختیار کیا ہے' بعض بزرگوں نے ضرورت کے کچھ درجات قائم کئے ہیں۔ جیسے حرج' مشقت شدیدہ' احتیاج شدید' اضطرار انفرادی' اضطرار اجتماعی' اکراہ ملی' اکراہ غیر ملی اور مخمصہ وغیرہ۔ یہ بھی دراصل اس نقطہ نظر کی تائید و تصویب ہے کہ "ضرورت" قرآن کی اصطلاح "اضطرار" کے ہم معنی نہیں بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے۔

ان تعریفات کا فرق:

اب اس سے پہلے کہ ان دونوں آراء میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے' اس بات پر غور کرلینا چاہیے کہ ان دونوں تعریفات میں بنیادی اور اساسی فرق کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں تعریفوں میں دو اساسی فرق ہیں: اول یہ کہ ابن ہمام کی تعریف کے مطابق "ضرورت" محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے' اس طرح ضرورت کا تعلق ایک طرف اضطرار کی کیفیت سے ہے اور دوسری طرف یہ صرف تحفظ نفس سے متعلق ہے' زندگی کے دوسرے شعبوں سے اس کا تعلق نہیں۔۔۔ ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین' حفظ نفس' جس میں جان اور عزت و آبرو' حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے' حفظ نسل' حفظ مال' حفظ عقل' ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہے' وہ "ضرورت" ہیں' اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں' نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

ضرورت کے معتبر ہونے سے متعلق نصوص فقہی اصول و قواعد اور کتب فقیہ میں ضرورت کے مواقع پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ضرورت کی بابت ان دونوں اصطلاحات میں شاطبی کی بیان کردہ اصطلاح زیادہ درست اور صحیح ہے۔

۱۔ لغت:

کسی اصطلاح کا مفہوم متعین کرنے میں اس کے لغوی معنی کی جو اہمیت ہوتی ہے' وہ محتاج اظہار نہیں بلکہ بعض دفعہ تو فقہاء اخبار آحاد کے "ظاہری متبادر معنی" کو بھی دلالت لغت کی وجہ سے قابل تاویل کہتے ہیں' چنانچہ حنفیہ نے "عریہ" کو "بیع" نہیں بلکہ "ہبہ" کی

ایک خاص صورت قرار دیا ہے' اس لئے پہلے ہمیں "ضرورت" کے لغوی معنی پر غور کرنا چاہیے۔ "ضرورت" کا اصطلاحی مفہوم متعین کرنے میں لغت سے مدد لینے کی اس بات سے بھی تقویت پہونچتی ہے کہ فقہاء نے ضرورت سے متعلق فقہی قواعد کی اصل حدیث نبوی **"لا ضرر ولا ضرار"** کو مانا ہے (۷)' ضرورت سے متعلق قواعد کی اصل روح وہی "دفع ضرر" ہے جس کو اس حدیث نبوی میں بیان فرمایا گیا ہے۔

ازروئے لغت "ضرورت" کا مادہ "ضر" ہے' یہ لفظ "ض" کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے اور پیش کے ساتھ بھی' بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے' بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر۔۔۔ یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے' اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے "ضریر" کے معنی اپاہج کے ہیں۔ ضراء کا لفظ قرآن میں "سراء" کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے' یہاں ضراء سے جانی و مالی نقصان مراد ہے۔ اسی لئے "ضر" کے معنی دبلاپے کے بھی بیان کئے گئے ہیں کہ یہ بھی ایک نقص جسمانی ہے' ابوالدقیس نے "ضرر" کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ **"کل ما کان من سوء حال و فقر او شدۃ فی بدن"** نقصان تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے' اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کی احتیاج تک پہونچی اور "ضرورت" کے معنی ہی "حاجت" کے ٹھہرے' جس کی جمع ہے "ضرورات" کہ **الضرورة الحاجة تجمع على الضرورات**"(۸)

ضرورت کے لغوی معنی سے مترشح ہے کہ یہ قابل لحاظ نقصان کا نام ہے' چاہے جسم سے متعلق ہو یا دوسرے انسانی احوال و عوارض سے' ازروئے لغت یہ اس اضطرار کے ہم معنی نہیں جو قرآن مجید نے سورہ بقرہ ر ۱۷۳' مائدہ ر ۳' انعام ر ۱۴۵ میں مراد لیا ہے۔

۲۔ نصوص:

اب ذرا ایک نظر ان نصوص پر ڈالئے جن سے فقہاء "ضرورت" کے معتبر ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور ان میں شارع نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں' اس کی روح پر غور کیجئے' اس سلسلہ کی بنیادی نص **"لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا"** (بقرہ ر ۲۸۶) ہے' اس ارشاد ربانی کے مطابق اللہ تو صرف "وسع" ہی کا حکم دیتے ہیں' اب سوال یہ ہے کہ کیا وسع انسان کی آخری درجہ کی مقدور کا نام ہے کہ انسان درجہ اضطرار میں پہونچے بغیر سہولت کا حقدار نہیں ہو سکتا' امام فخرالدین رازی کہتے ہیں:

"انه ما يقدر الانسان عليه فى حال السعة و السهولة لا فى حال الضيق و الشدة و اما اقصى الطاقة فيسمى جهدا لا وسعا" (۹)

"وسعت" یہ ہے کہ انسان کسی کام کو سہولت اور آسانی سے کر سکے' اس کے کرنے میں تنگی اور پریشانی نہ ہو' رہی آخری درجہ کی قوت کو بروئے کار لاکر کوئی کام انجام دینا تو اسے "جہد" کہا جائے گا "وسعت" نہیں۔

ضرورت کے معتبر ہونے کی بابت واضح نصوص دو ہیں جو "نفی حرج" سے متعلق وارد ہیں:

و ما جعل عليكم في الدين من حرج (١٠)

ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (١١)

امام ابوبکر جصاص رازی ان آیات کی بنا پر دلائل و نصوص میں تعارض کے وقت ان نصوص کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں' جو مآل کار نفی حرج کا باعث ہوں' فرماتے ہیں:

" لما كان الحرج هو الضيق و نفى الله عن نفسه ارادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهر في نفي الضيق و اثبات التوسعة في كل ما اختلف فيه من احكام السمعيات فيكون القائل بما يوجب الحرج و الضيق محجوجا بظاهر هذه الاية (١٢)

جب "حرج" تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے خود اس کی نفی کردی ہے کہ وہ ہم سے تنگی نہیں چاہتا ہے تو اس سے بظاہر اس پر استدلال کرنا ممکن ہے کہ نصوص میں اگر تعارض ہو جائے تو اسے اختیار کیا جائے گا جس میں وسعت و سہولت ہو پریشانی اور تنگی نہ ہو' اور جو شخص اسے ترجیح دیتا ہو جس کی وجہ سے تنگی اور دشواری آتی ہو وہ بظاہر اس آیت کے خلاف کرنے والا ہوگا۔

ان آیات کا ہرگز یہ منشاء نہیں کہ "وسع" و "حرج" کی حدود کی تعیین کے لئے ہر انسان کے ہاتھ میں میزان دیدی جائے کہ وہ اپنی نفسانیت اور ہوس کے ہاتھوں ان کو توڑتا رہے کہ ایسا کرنا "اباحیت" کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا' لیکن جب فقہاء نے "ضرورت" سے متعلق قواعد کی اساس و بنیاد اور ماخذ و اصل ان نصوص کو بنایا ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ فقہاء کے یہاں ضرورت ایک مستقل اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے عام اور انسانی زندگی کے مختلف شعبوں تک وسیع ہے۔

دوسری نصوص "**بعثت بالحنيفية السمحة**" (١٣) **يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا** (١٤) **ان خير دينكم اليسرة** (١٥) اور حضرت عائشہ کا ارشاد کہ "**ماخير رسول الله بين امرين الا اختار ايسرهما مالم يكن اثما**" (١٦) میں اس شریعت کے اس مزاج و مذاق کا جن الفاظ میں تعارف کرایا گیا ہے' ان کی حقیقت و لغوی مصداق پر غور کیا جائے تو شاید اس کی مزید تائید و تصویب ہو جائے۔

اصول کی روشنی میں:

اب اس مسئلہ پر اصولی نقطہ نظر سے بھی غور کرنا چاہیے کہ فقہی اصول اور فقہی قواعد اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟--- فقہاء حنفیہ کے یہاں ایک اہم ماخذ شرعی "استحسان" ہے' استحسان کی گویا پانچ قسمیں کی گئی ہیں: استحسان بالنص' استحسان بالقیاس الخفی' استحسان بالاجماع' استحسان بالضرورۃ' استحسان بالعرف۔ مصدر استحسان کی اصل روح جس سے اس اصل فقہی کی اصل شناخت قائم ہے اور جس کے ذریعہ شریعت کے مقاصد عامہ کی تکمیل کی جاتی ہے اور شرعی احکام کو شرعی حکمتوں اور مصلحتوں سے ہم آہنگ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ وہ یہی استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالعرف ہے۔ یہاں استحسان بالضرورۃ کی ان مثالوں پر غور کیا جائے جو اہل علم نے نقل کی ہیں تو صاف معلوم ہوگا کہ یہاں اضطرار سے کم درجہ کی ضرورت مراد ہے۔ چنانچہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کہتے ہیں:

" انما المراد هنا بالضرورة في استحسان الضرورة الحاجة الى الايسر و الى ما هو اقرب الى دفع الحرج و اكثر توافقا مع

مقاصد الشریعۃ العامۃ و ان لم یتوقف علیہ صیانۃ الانفس عن الھلاک و صیانۃ الاموال عن الضیاع۔ '' (الاستصلاح و المصالح المرسلۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ و اصول فقھہا ص: ۲۹)

استحسان بالضرورۃ میں "ضرورت" سے مراد زیادہ آسانی کی حاجت اور چیز کا حصول جو "دفع حرج" سے زیادہ قریب ہو اور شریعت عامہ کے مقاصد سے زیادہ موافق ہو گو اس پر جان اور مال کی ضیاع سے حفاظت موقوف نہ ہو۔

قواعد کی روشنی میں:

"ضرورت" سے متعلق جو فقہی قواعد اہل علم نے بیان کئے ہیں' ان میں دو قاعدے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں:

۱- الضرورات تبیح المحظورات

۲- ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا

قواعد فقہ سے متعلق کتب میں ان دونوں قواعد کے ذیل میں آنے والی جزئیات پر نگاہ ڈالیں تو صاف معلوم ہو گا کہ اس میں وہ احکام بھی داخل ہیں جو اضطراری نوعیت کے ہیں اور وہ بھی جو اس سے کم درجہ کے ہیں' وہ بھی جن کا مقصد حیات انسانی کا تحفظ ہے اور وہ بھی جن کا مقصد دوسری ضروریات کا تحفظ ہے۔

اسی طرح وہ قواعد جو دفع ضرر اور درء مفاسد سے متعلق ہیں ان کو بھی فقہاء نے "ضرورت" سے ہم رشتہ رکھا ہے۔ اس سے بھی اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ ضرورت ایک وسیع فقہی اصطلاح ہے نہ کہ محض اضطرار کا لغوی ترجمہ' اسی طرح فقہاء کے اس معروف قاعدہ پر غور کیا جائے کہ " الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ "۔ ظاہر ہے کہ حاجت کا ضرورت کے درجہ میں آجانا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان مشقت کے اعتبار سے کوئی بڑا فاصلہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ محققین کو اعتراف کرنا پڑا کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے جیسا کہ آمدی' زرکشی' رازی اور امام الحرمین وغیرہ کی صراحتیں ذکر کی جائیں گی۔

اگر ضرورت کا وہی مفہوم ہوتا جو ابن ہمام کی طرف منسوب ہے تو ضرورت اور حاجت کی سرحدیں اتنی قریب نہ ہوتیں کہ اہل نظر کے لئے ان میں امتیاز مشکل اور دشوار ہو جائے۔

فقہاء کا استعمال:

اب اس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے فقہاء کے استعمال پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے اور فقہاء الفاظ کے استعمال میں جس درجہ احتیاط برتتے ہیں اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ فقہی عبارتوں میں اسی احتیاط اور ناپ تول کی رعایت کے پیش نظر ان کے کلام میں منطوق کی طرح مفہوم کو بھی معتبر مانا گیا ہے۔۔۔۔ ضرورت سے متعلق فقہاء کے اطلاق کو ذکر کیا جائے تو بات خاصی طویل ہو جائے گی'

اس لئے بطور نمونہ ہدایہ سے چند مثالیں نقل کی جاتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں میں بہتا ہوا خون نہ ہو' جیسے مچھر وغیرہ' پانی میں ان کا مرجانا موجب نجاست نہیں' کیونکہ اس میں ضرورت ہے "**لان فیہ ضرورۃ**" (ہدایہ ار۲۰)' ناخوردنی پرندے کی بیٹ مقدار درہم سے بڑھ جائے پھر بھی نماز میں حارج نہیں کہ "**ان التخفیف للضرورۃ**" (ہدایہ ار۶۰)' کھلی جگہوں کے کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ کی اتنی مقدار گر جائے جو دیکھنے والوں کی نگاہ میں زیادہ نہ ہو تو از راہ ضرورت معاف ہے۔ "**جعل القلیل عفوا للضرورۃ**" (ہدایہ ار۳۶)' کتب شرعیہ کو جنبی اور محدث کے لئے خود اپنی آستین سے چھونا جائز ہے "**لان فیہ ضرورۃ**" (ہدایہ ار۴۸)' صاحبین نے ریشمی کپڑوں کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے "**لمکان الضرورۃ**" (ہدایہ ۳ر۳۸)' خنزیر کے بال سے چمڑے وغیرہ کی سلائی کے لئے ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی ہے' "**یجوز الانتفاع بہ للخرز للضرورۃ**" (ہدایہ ۳ر۳۹) بلکہ ابن ہمام نے تو فقیہ ابو اللیث سے اس کے خریدنے کا بھی جواز نقل کیا ہے اور دلیل وہی ضرورت ہے۔ (فتح القدیر ۶ر۶۲)

پس ان تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقا نیز ان میں حارج شدید تر مشقت کا ازالہ جن امور پر موقوف ہو وہ "ضرورت" ہے' "ضرورت" ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے اپنے مصداق و اطلاق کے اعتبار سے عام بھی ہے اور اپنے دائرۂ اثر کے لحاظ سے وسیع بھی۔۔۔ "حاجت" ہی کی طرح "ضرورت" کا تعلق بھی چونکہ مشقت ہی سے ہے' اور مشقت میں علاقہ و مقام انفرادی و اجتماعی حاجات' احوال و ظروف اور معاشی معیار کے اعتبار سے تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ شاطبی کے بقول:

"**المشاق تختلف بالقوۃ و الضعف و بحسب الاحوال و بحسب قوۃ العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال۔ (الموافقات ار۲۱۳)**

قوت و ضعف' حالات' ارادے کی پختگی و کمزوری' زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔

اس لئے جو احکام ضروریہ منصوص نہ ہوں' ان کی بابت ہر زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے' ظاہر ہے کہ ہوا و ہوس کے اس دور میں عوام کو اور عام مبتلی بہ کو اس بارے میں فیصلہ کا مجاز قرار دینا نفسانیت کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا' انفرادی طور پر اہل علم اور ارباب افتاء کو ایسے امور میں فیصلہ کرنے کی اجازت دینا بھی مناسب نہیں ہوگا اور اس سے بے راہ روی کی راہ کھل جانے کا اندیشہ ہے بلکہ یہ بات مناسب ہوگی کہ ایسے احکام ضروریہ جن میں نصوص سے تخصیص یا شریعت کے قواعد عامہ سے استثناء کی صورت پیدا ہوتی ہو اور حالات اس کے متقاضی ہوں تو علماء اور فقہاء اجتماعی طور پر ان پر غور کریں اور اہل علم اور ارباب فقہ کی ایک معتدبہ جماعت اس بات کا فیصلہ کرے کہ موجودہ حالات میں یہ صورت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے یا نہیں؟

حاجت کی تعریف:

حاجت کی تعریف کی بابت عام طور پر فقہاء کے درمیان اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور اسی نسبت سے ہمارے فاضل مقالہ نگار

حضرات بھی اس مسئلہ میں قریب قریب یک قلم اور یک زباں ہیں۔ ابن ہمام' حموی' سیوطی اور مختلف اہل علم نے اس اصطلاح پر بحث کی ہے لیکن اس اصطلاح کی کماحقہ وضاحت اور تشریح کے لئے ہم پھر ابو اسحاق شاطبی کا سہارا لیں گے' ان کا بیان ہے:

" و اما الحاجيات فمعناها انها مفتقرة اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المودى فى الغالب الى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج و لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة (١٧)

حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج و مشقت سے دوچار ہو جائیں' لیکن یہ مشقت اس درجہ کی نہیں ہوتی ہے جو عام طور سے مصالح عالیہ میں پائے جاتے ہیں۔

شاطبی نے اپنی اس تعریف میں نہ صرف حاجت کا مفہوم متعین کیا ہے بلکہ یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ اس کے مواقع کیا ہیں یعنی حاجت کا دائرۂ اثر عبادت سے بڑھ کر عادات و معاملات یہاں تک کہ جنایات تک وسیع ہے۔ شاطبی کی اسی تعریف کو الفاظ و تعبیر کے کسی قدر فرق کے ساتھ شیخ ابو زہرہ نے اس طور بیان کیا ہے کہ ضرورت کے مقابلہ اس کا تشخص بھی واضح ہو سکے' فرماتے ہیں:

هو الذى لا يكون الحكم الشرعى فيه لحماية اصل من اصول الخمسة' بل يقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة (١٨)

اب حاجت کی اصطلاح کو ان الفاظ میں تعبیر کرسکتے ہیں کہ مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

یہ تو تعریف حاجت کی انفرادی حیثیت میں ہے لیکن اگر اسی درجہ کا حرج اجتماعی طور پر پیدا ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے' بقول سیوطی "**الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة**" (١٩) ضمان درک' بدل خلو' بیع بالوفاء' خیار نقد ثمن' خیار غبن فاحش' اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ اسی اجتماعی کے قبیل کے احکام ہیں' امام الحرمین نے "غیاثی" میں اور حافظ عزالدین بن عبد السلام نے "قواعد الاحکام" میں' شاطبی نے "الاعتصام" میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے' لیکن یہ اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں ہے' اس موضوع پر مستقل عرض مسئلہ آپ کے سامنے آئے گا۔

اصل میں "ضرورت" اور "حاجت" دونوں ہی کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی شی ہے' اس لئے مشقت و حرج کی قطعی کوئی ایسی حد قائم نہیں کی جاسکتی جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہو سکے بلکہ علاقہ و مقام' تہذیب و تمدن' مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی ضرورت و حاجت کی تعیین کی جاسکتی ہے' ایسا بھی ممکن ہے کہ مسلمان جہاں اکثریت میں ہوں' وہاں ایک چیز ان کے لئے ضرورت و حاجت کا درجہ نہیں رکھتی ہو اور جہاں اقلیت میں ہوں' وہاں وہی چیز "حاجت" بن جائے۔ شاطبی نے کئی مواقع پر اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"المشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال و بحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال(۲۰)"

قوت و ضعف' حالات' ارادے کی پختگی و کمزوری' زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔

حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے مشقت کے موضوع پر خاصے شرح و بسط کے ساتھ کلام کیا ہے(۲۱)' اس موقع پر ان کی عبارت نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک تو وہ مشقت ہے جو لازمی طور پر احکام شرعیہ کے ساتھ پائی جاتی ہیں' یہ مشقت بجائے خود مقصود ہے اور معمول کی مشقت یا مشقت معتادہ ہے' ظاہر ہے کہ بندہ اس مشقت کا مکلف ہے اور یہ احکام میں باعث تخفیف نہیں ہے۔

دوسری قسم کی مشقت وہ ہے جو احکام شرعیہ کے ساتھ لازمی طور پر نہیں پائے جاتے' یہ تین قسم کی ہے' ایک تو شدید درجہ کی مشقت "مشقت عظیمہ فادحہ"۔ ایسی مشقت کے احکام میں موثر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ دوسرے بالکل معمولی درجہ کی مشقت' جس سے اجتناب میں کوئی بڑی دشواری نہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں---- تیسرے ان دونوں کے درمیان کی مشقت' اس درجہ کی مشقت میں ہی دراصل فقہاء کی قوت فیصلہ کا امتحان ہے کہ یہ کبھی مشقت عظیمہ سے قریب ہوتی ہیں وہاں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی مشقت خفیفہ سے قریب وہاں ان کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

گویا حرج و مشقت کا دور کرنا شریعت کا منشاء ہے' حرج شدید ضرورت ہے اور اس سے کمتر درجہ کا حرج "حاجت" ہے' اور کم تر درجہ کا حرج بھی اگر اجتماعی اور عمومی سطح کا ہو تو وہ حرج شدید ہی کے حکم میں ہے' لیکن حرج ایک اضافی اور نسبتی شئی ہے' اس لئے اس کی قطعی تحدید ممکن نہیں'

ضرورت و حاجت کے درمیان فرق:

"ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو تحفظ ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے' وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں' وہ "حاجت" ہیں۔ ضرورت میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے اور حاجت میں نسبتاً کم درجہ کی مشقت' لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے' اسی لئے امام فخرالدین رازی کا بیان ہے:

"ان کل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم و قد يقع فيه مالا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون"(۲۲)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی قسم میں شامل ہے اور کبھی یہ

خیال ہوتا ہے کہ یہ اس میں داخل نہیں بلکہ یہ اذہان و آراء کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتا ہے۔
اور علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

" و قد يشتبه كون والعة في مرتبة الضرورة او الحاجة لتقاربهما و قد قال بعض الاكابر ان مشروعية الاجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء و قال: انها في مرتبة الضرورة لانه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك و لا اكثرهم و المسكن مما يكن من الحر و البرد من مرتبة الضرورة (۲۳)

ان دونوں کے باہم قریب ہونے کی وجہ سے کبھی یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ یہ ضرورت ہے یا حاجت' چنانچہ کچھ اکابر نے کہا ہے کہ اجارہ کی مشروعیت خلاف قیاس ہے تو دوسرے لوگوں نے تردید کی اور کہا کہ یہ ضرورت میں داخل ہے' اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سردو گرم سے بچاتا ہے ضرورت کے درجہ میں ہے۔

یہ تو ضرورت اور حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق ہے' جس کے متعلق عام طور پر اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔۔۔۔اصل قابل توجہ بات یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کے احکام میں کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں بہ حیثیت مجموعی اہل علم سے تین رائیں منقول ہیں:

اول یہ کہ محرمات تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں اور عبادات میں حاجت کی وجہ سے بھی تخفیف کا حکم لگایا جاتا ہے' جیسے روزہ میں مشقت کی وجہ سے افطار کی اجازت' اس کے قائل سیوطی اور حموی ہیں (۲۴)۔۔۔ لیکن ظاہر ہے کہ ضرورت اور حاجت پر مبنی احکام سے اس نقطہ نظر کی تائید نہیں ہوتی' شاطبی صراحت و وضاحت کے ساتھ حاجت کے بارے میں کہتے ہیں:

" و هي جارية في العبادات و العادات و المعاملات و الجنايات (۲۵)

دوسری رائے یہ ہے کہ جن چیزوں کی ممانعت منصوص ہو' ان کی اجازت تو ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے اور جن امور کی ممانعت قیاس پر مبنی ہو یا شریعت کے عمومی قواعد کے خلاف ہونے کی بنا پر ان سے منع کیا جاتا ہو' ان کی اجازت حاجت کی بنا پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ رائے مشہور محقق اور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی ہے (۲۶)۔۔۔ واقعہ یہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے احکام اسی نوعیت کے ہیں' تاہم کتب فقہ میں ایسی مثالیں بھی کافی تعداد میں موجود ہیں جن میں حاجت کی بنیاد پر منصوص احکام میں بھی استثنائی صورت پیدا کی گئی ہے' جیسے حاجت کی بنا پر استقراض بالربح' اور علاج کی غرض سے کشف عورت کی اجازت وغیرہ۔

تیسری رائے یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ بھی جائز ہو جاتی ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ' حنفی علماء اصول کی تحریروں میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور ماضی قریب کے فقہاء میں ابوزہرہ نے اس پر وضاحت و صراحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے (۲۷)۔۔۔ میرا خیال ہے کہ یہی تیسرا نقطہ نظر زیادہ جامع اور واضح ہے اور فقہی نظائر سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ محرمات لعینہ تو مشقت شدیدہ کے بغیر جائز نہیں ہوتی' لیکن حرام لغیرہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتی ہیں۔
پس خلاصہ عرض یہ ہے کہ:

۱۔ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ عقل' اور حفظ مال کا حصول و بقا جن امور پر موقوف ہو' وہ

"ضرورت" ہیں، ضرورت اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے، بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے حرج و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔

۲- مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام حاجت ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو۔

۳- ضرورت اور حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی اور زیادتی ہے، حاجت میں بہ مقابلہ ضرورت کے کم تر درجہ کی مشقت پائی جاتی ہے، اس طرح حاجت عام اور ضرورت اس کے مقابلہ خاص ہے، البتہ کم تر درجہ کی مشقت بھی اگر اجتماعی اور عمومی نوعیت کی ہو تو ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ چونکہ ضرورت و حاجت کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے جس کے لئے کسی قطعی حد کی تعیین ممکن نہیں اس لئے ضرورت اور حاجت کے درمیان بھی کوئی قطعی حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔

۴- ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے علاقہ اور عہد کے احوال کو سامنے رکھ کر طے کریں کہ کون سے امور ضرورت بن گئے ہیں اور کون سے امور حاجت ہیں؟ --- چونکہ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے اور اس کی وجہ سے بعض اوقات نصوص کی تخصیص بھی کی جاتی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ علماء انفرادی طور پر اس بارے میں فیصلہ کرنے کے بجائے اجتماعی طور پر اس کی بابت فیصلہ کریں۔

۵- ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ کی اجازت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ کی بھی۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) رد المحتار ۲/۳۵۶، (۲) غمز عیون البصائر ۱/۲۷۷، (۳) الاشباہ و النظائر ۱۷۷، (۴) المدخل الفقہی العام-۱ (۵) الموافقات ۲/۳-۵، (٦) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۴۸، علم اصول الفقہ-۱۹۹، (۷) الاشباہ و النظائر ۸۵، (۸) تاج العروس ۳/۳۹- ۳۴۸، لسان العرب ۴/۸۴- ۴۸۳، مجمع البحرین ۳/۳۷۳، مادہ ضرورت، (۹) تفسیر کبیر ۱۳/۷۹، (۱۰) حج-۷۸ (۱۱) مائدہ-٦، (۱۲) احکام القرآن للجصاص- ۲/۳۹۱ (۱۳) مسند احمد ۵/۲٦٦، (۱۴) بخاری، باب صب الماء علی البول فی المسجد، (۱۵) مسند احمد عن ابی قتادہ ۳/۷۹، (۱٦) بخاری، کتاب المناقب، باب صفۃ النبی، (۱۷) الموافقات ۲/۵، (۱۸) اصول الفقہ لابی زہرہ، ۴۹-۳۴۸، (۱۹) الاشباہ و النظائر-۱۸۰، (۲۰) الموافقات ۱/۱۳، (۲۱) قواعد الاحکام ۲/۷ تا ۱۰، (۲۲) المحصول فی علم الاصول ۵/۱٦۱ مع تحقیق طہ جابر العلوانی، (۲۳) البحر المحیط ۵/۲۱۱، (۲۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی ۱۷٦، غمز ۱/۲۷۷، (۲۵) الموافقات ۲/۵، (۲٦) نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ - ۲۷۳، (۲۷) اصول الفقہ-۳۰۰،

عرض مسئلہ:

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

از۔۔۔مفتی اسماعیل صاحب

محترم حضرات ارباب فقہ وفتاوی واصحاب علم وفضل اور قابل احترام دانشوران قوم وملت!
احقر کو ضرورت وحاجت سے متعلق سوالنامہ کے نمبر ۴'۵'۶'۸ سے متعلق عرض مسئلہ کا حکم دیا گیا ہے جن میں سے نمبر ۴ یہ ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

یہ حقیقت کسی سے مخفی نہیں ہے کہ باری تبارک وتعالی نے انسان کا مقصد حیات عبادت کو متعین فرمایا ہے۔

و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (سورۃ ذاریات۔ ۵۶)

الذی خلق الموت و الحیاۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا (ملک۔ ۱)

یہ امر بھی ظاہر ہے کہ شریعت مطہرہ نے اوامر و مناہی کے ذریعہ عبادت کی کامل اور صحیح ادائیگی کے لئے ایک طرف انسان کے جان و جسم کے صحیح سالم ہونے کی رعایت فرمائی ہے تو دوسری طرف مامور بہ عمل کے تحت الوسع و الاستطاعت ہونے کی اور ناقابل برداشت مشقت سے خالی ہونے کی رعایت فرمائی ہے۔

لہذا ہلاکت جان و جسم کے واقعی اندیشہ کی حالت میں (حالت ضرورت میں) مسلمان کے جسم و جان کی حفاظت و سلامتی کے لئے اللہ تبارک وتعالی نے محرمات ماکولہ و مشروبہ کو استعمال کرکے اور کلمہ کفر صرف زبان پر جاری کرکے اپنی جان اور جسم کی حفاظت کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں:

(۱) و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الانعام۔ ۱۱۹)

(۲) فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدۃ۔ ۳)

(۳) فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ (البقرہ۔ ۱۷۳)

(۴) من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان (النحل۔ ۱۰۶)

مکلف سے مختلف عوارض و موانع کی وجہ سے مامور بہ کی ادائیگی میں تکلیف مالایطاق اور حرج و مشقت شدیدہ کی نفی فرمائی ہے۔

(۱) لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها (البقرۃ-۲۸٦)

(۲) ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (المائدۃ-٦)

(۳) و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج-۷۸)

(۴) لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج (النور-٦۱)

اللہ تعالٰی نے دین اسلام کو آسان فرمایا ہے اور اس کے احکام میں تخفیف عطا فرمائی ہے۔

(۱) یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (البقرۃ-۱۸۵)

(۲) یرید اللہ ان یخفف عنکم (النساء-۲۸)

(۳) و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم (الاعراف-۱۵۷)

ذخیرۂ احادیث شریفہ میں بہت سی احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جسم و جان کی حفاظت کے لئے ضرورت یا حاجت اور مشقت شدیدہ کا اعتبار فرمایا ہے اور ایسی حالت میں محرمات کے استعمال کی اجازت بیان فرمائی ہے' لہٰذا ضرورت یا مشقت شدیدہ کی وجہ سے مرد کے لئے ریشم اور سونے کے استعمال اور اکل میتہ کی اجازت وغیرہ سے متعلق یہاں کچھ حدیثیں نقل کرتا ہوں:

(۱) عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعبد الرحمن بن عوف و للزبیر بن العوام رضی اللہ عنهما فی قمیص الحریر فی السفر من حکۃ کانت بهما۔ (ابوداود شریف صفحہ ۵٦۱ کتاب اللباس)

(۲) عن عرفجۃ بن اسعد رضی اللہ عنہ قال اصیب انفی یوم الکلاب فی الجاهلیۃ فاتخذت انفا من ورق فانتن علی فامرنی رسول اللہ ان اتخذ انفا من ذهب (الترمذی جلد۱ صفحہ ۳۰٦)

(۳) عن جابر بن عبداللہ قال کان رسول اللہ فی سفر فرأی زحاما' و رجلا قد ظلل علیہ فقال ما هذا؟ قالوا صائم قال لیس من البر الصیام فی السفر' و فی روایۃ اُخری و علیکم برخصۃ اللہ التی رخص لکم (بخاری' القواعد الفقهیۃ صفحہ ۲٦۷ للشیخ علی احمد ندوی)

(۴) عن جابر بن سمرۃ ان اهل بیت کانوا بالحرۃ محتاجین قال فماتت عندهم ناقۃ لهم او لغیرهم فرخص لهم رسول اللہ فی اکلها (احمد)

احادیث شریفہ میں بھی دین اسلام کو آسان بتلایا گیا ہے:

(۱) عن ابی بن کعبؓ قال اقرانی النبیؐ " ان الدین عند اللہ الحنیفیۃ السمحۃ لا الیهودیۃ و لا النصرانیۃ و هذا مما نسخ لفظہ و بقی معناہ (حاشیۃ القواعد الفقهیۃ-۲٦۷)

(۲) ان الدین یسر و لن یشاد الدین احد الا غلبہ فسددوا و قاربوا و ابشروا و استعینوا بالغدوۃ و الروحۃ و شیئ من

الد لجہ (صحیح بخاری بحوالہ القواعد ۲۶۷)

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد و عمل سے حسب طاقت اعمال کو اور آسانی کو اختیار کرنے کے لئے فرمایا ہے۔

(۱) عن انسؓ عن النبیؐ قال یسروا و لا تعسروا و بشروا و لا تنفروا (بخاری' القواعد جلد ۱ صفحہ ۲۶۸)

(۲) عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ اذا امرھم' امرھم من الاعمال بما یطیقون۔ (بخاری' القواعد صفحہ ۲۶۸)

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام دین میں مشقت شدیدہ' ضرورت جس کو مستلزم ہے اس کی بھی نفی فرمائی ہے۔

(۱) عن عبداللہ بن عباسؓ قال اعتم النبیؐ بالعشاء' فخرج عمر' فقال الصلوۃ یا رسول اللہ! رقد النساء و الصبیان' فخرج و راسہ یقطر یقول: لولا ان اشق علی امتی او علی الناس لامرتھم لھذہ الصلوۃ ھذہ الساعۃ (بخاری' القواعد صفحہ ۲۶۹)

(۲) و کذ لک قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی المومنین و فی روایۃ علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوۃ (مسلم' القواعد صفحہ ۲۶۹)

مذکورہ بالا نصوص قرآن و حدیث کو سامنے رکھ کر جمہور فقہاء کرام نے شریعت کے احکام میں ضرورت کو معتبر مانا ہے اور اس کے لئے متعدد قواعد وضع فرمائے ہیں۔ الضرورات تبیح المحظورات' المشقۃ تجلب التیسیر' اذا ضاق الامر اتسع' الضرر یزال' اور ان قواعد کے تحت فروع کثیرہ کو ذکر فرمایا ہے جن میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۵'۲- محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر و دخل اور حکم ضرورت کی تفصیلی کیفیت:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کے موثر اور معتبر ہونے کی تفصیل نمبر ۳ پر مذکور ہو چکی ہے۔ اب اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا سبھی محرمات میں ضرورت کے حکم کی کیفیت یکساں ہے یا اس میں تفاوت و تفصیل ہے۔

اس سلسلے میں کتب اصول و فقہ کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حکم ضرورت کی کیفیت تمام محرمات میں یکساں نہیں ہے بلکہ محرمات کی مختلف اقسام کا حکم بھی مختلف ہے۔

اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ محرمات میں ضرورت کی تاثیر سے متعلق حکم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حکم اخروی (۲) حکم دنیوی---- حکم اخروی کے اعتبار سے محرمات شرعیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اگر یہ محرمات ماکولات و مشروبات کے قبیل سے ہیں' جیسے مردہ' دم مسفوح' لحم خنزیر اور شراب' تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطرار عذر سماوی جیسے بھوک کی وجہ سے ہو یا عذر غیر سماوی جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے ہو دونوں صورتوں میں ان محرمات کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور آخرت میں مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ ان محرمات کو استعمال کرنا اپنی جان و جسم کی حفاظت کے لئے واجب ہے بلکہ صاحب الدر المختار نے اس کو فرض لکھا ہے' للنصوص التی ذکرت فی بحث اعتبار الضرورۃ من القرآن و الحدیث۔

اگر کوئی آدمی ان محرمات سے بچے گا اور اکراہ کی وجہ سے قتل کر دیا جائے گا یا بھوک کی وجہ سے مرجائے گا تو باوجود جان و جسم

بچانے کی مباح تدبیر کے ہوتے ہوئے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالتا ہے لہٰذا وہ گنہگار ہوگا اور آخرت میں مواخذہ ہوگا کیونکہ نصوص صریحہ سے اس کے لئے اس قسم کے محرمات کے استعمال کی اجازت ثابت ہے یہ نصوص بحث نمبر ۳ میں گزر چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں' **و لا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ** (بقرہ)

(۲) اگر یہ محرمات ممنوعات عبادات کے قبیل سے ہیں' جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے قلبی ایمان کے اطمینان کے ساتھ (معاذ اللہ) صرف زبان سے کلمہ کفر بولنا یا حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں (معاذ اللہ) صرف زبان سے سب وشتم کرنا یا نماز' روزہ' حج وغیرہ کو فاسد کرنا' تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان محرمات کے کرنے کی رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی رہتی ہے لقولہ تعالیٰ **من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ و لھم عذاب عظیم**۔ (نحل ۱۰۶) **و لحدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ اخذ المشرکون عمار بن یاسر فلم یترکوہ حتی سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ذکر آلھتھم بخیر ثم ترکوہ فلما أتی النبی قال ما ترکت حتی نلت منک و ذکرت آلھتھم بخیر قال فکیف تجد قلبک قال مطمئنا بالایمان قال صلی اللہ علیہ وسلم فان عادوا فعد** (ہدایہ آخرین)

اور اگر کوئی آدمی یہ حرام کام باوجود رخصت کے نہ کرے اور اپنے جان یا جسم کے نقصان کو برداشت کرلے تو یہ افضل ہے اور وہ مستحق ثواب ہوگا کیونکہ اس نے حرام ہی سے اجتناب کیا ہے اور عبادت کی خاطر جانی یا جسمانی نقصان اٹھایا ہے' **لحدیث سعید بن زید قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من قتل دون مالہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون اھلہ فھو شھید**۔ (ترمذی شریف ار ۲۶۱)

اگر یہ فعل حرام مال مسلم کو باکراہ ملجی ہلاک کرنے کے قبیل سے ہو تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ اتلاف عذر اکراہ و اضطرار کی وجہ سے مرخص ہوگا' لیکن اگر کوئی اس حرام سے بچے تو ماجور ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' **کل المسلم علی المسلم حرام دمہ و عرضہ و مالہ**' اسی حدیث کے پیش نظر باکراہ شتم مسلم کا حکم بھی رخصت مع الحرمۃ ہے۔

(۳) اور اگر محرمات باکراہ ملجی مسلمان کو ناحق قتل کرنے' یا اس کو کوئی جسمانی نقصان پہونچانے' یا والدین کی مارپیٹ کے قبیل سے یا زنا کے قبیل سے ہوں' تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہ اس میں اباحت ہے اور نہ رخصت ہے اور یہ افعال بہرصورت حرام اور موجب گناہ ہیں' **لقولہ تعالیٰ و لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق** (الاحزاب- ۵۸) **و لقولہ تعالیٰ- و الذین یوذون المومنین و المومنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بھتانا و اثما مبینا** (بنی اسرائیل- ۳۳) **و لقولہ تعالیٰ- و لا تقل لھما اف و لا تنھرھما** (بنی اسرائیل- ۲۳) **و لقولہ تعالیٰ- و لا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ و مقتا و ساء سبیلا** (بنی اسرائیل- ۳۲)

اب تینوں قسم کے محرمات کے حکم دنیوی کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم میں شراب پینے پر کوئی حد واجب نہیں ہوتی اور دوسرے محرمات کے اکل و شرب پر کوئی تعزیر عائد نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ کام اس کے لئے مباح بلکہ واجب تھا۔

دوسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ کلمہ کفر سے کفر کا حکم ثابت نہ ہوگا اور باکراہ فاسد کردہ عبادات کی قضاء لازم ہوگی اور

اتلاف مال کی صورت میں مکرہ (بالکسر) پر ضمان آئے گا نہ کہ مکرہ (بالفتح) پر کیوں کہ معنوی اعتبار سے مکرہ (بالکسر) ہی متلف مال ہے اور مکرہ (بالفتح) تو صرف آلۂ کار ہے۔

تیسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ قتل' یا قطع عضو کی صورت میں طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مکرہ (بالفتح) علی القتل او القطع پر قصاص نہیں آئے گا بلکہ مکرہ (بالکسر) پر آئے گا کیوں کہ اس صورت میں درپردہ مکرہ (بالکسر) ہی قاتل ہے اور مکرہ (بالفتح) تو آلۂ قتل کے مشابہ ہے' و قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال عفوت عن امتی الخطاء و النسیان و ما استکرھوا علیہ۔

اور باکراہ زنا کی صورت میں حکم دنیوی یہ ہے کہ اس پر حد جاری نہ ہوگی بلکہ عقر لیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تیسری قسم کے محرمات کے حکم دنیوی میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔ یہ سب تفصیل شامی جلد ۵' بدائع جلد ۷' ہدایہ آخرین' نورالانوار اور تیسیر التحریر سے ماخوذ ہے۔

۸ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت عامہ و مشقت شدیدہ عامہ کے احتمال قوی کی وجہ سے نصوص شرعیہ نے جن احکام کو مشروع قرار دیا ہے جیسا کہ بیع سلم' استصناع' اجارہ' مزارعت' مضاربت ان احکام کی حیثیت تو مستقل اور عام ہے' ان احکام پر عمل کرنے کے لئے اب افراد مکلفین میں تحقق' ضرورت اور مقدار ضرورت شرط نہیں ہے اور ضرورت خاصہ و مشقت خاصہ کے تحقق کی صورت میں جن حرام چیزوں کے استعمال کی حلت و اباحت کا حکم ہے یا جن حرام افعال کی رخصت کا حکم ہے اس حکم کی حیثیت نصوص و قواعد سے ثابت شدہ حکم عام سے استثنائی ہے اور حکم عارضی کی ہے لہٰذا تحقق ضرورت کے بغیر اور مقدار ضرورت سے زائد جائز اور حلال نہیں ہے۔ فقہاء کرام نے فرمایا' ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا اور ماجاز بعذر بطل بزوالہ۔ (الاشباہ و النظائر لابن نجیم)

و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ:

ضرورت وحاجت کا مفہوم' ان کے حدود و شرائط
اور
احکام شرعیہ میں ان کے عمل و اثر کا دائرہ

از ---جناب مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب

جناب صدر' حضرات فقہاء کرام' مفتیان عظام و علماء و دانشوران ذو احترام !

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے' میں سیمینار کی اس نشست کے اندر زیر بحث موضوع کے ایک عارض کی حیثیت سے آپ حضرات کے سامنے کھڑا ہوا ہوں اور میرا فریضہ صرف اتنا ہے کہ مقالہ نگار علماء کے مقالات کی روشنی میں ضرورت و حاجت کے مفہوم' احکام شریعت میں ان کے اعتبار کے حدود و شرائط اور دائرہ اثر و دخل کے متعلق مباحث کو بطریق اختصار عرض کرتے ہوئے اپنا رجحان خیال ظاہر کردوں۔ اس کے بعد موضوع پر بحث و مناقشہ آپ حضرات کریں گے۔

تو اولاً اتنا عرض خدمت ہے کہ اس موضوع سے متعلق تقریباً سارے ہی مقالات میں نے پڑھ لئے ہیں' اور احساس و تاثر یہ ہے کہ دو چار جزئیات میں موجود اختلاف کے استثناء کے بعد اگر اجمال و تفصیل اور ذکر بعض و سکوت عن بعض کے ظاہری اختلاف سے صرف نظر کرلیا جائے تو بجز طرز تعبیر' انداز بیان اور الفاظ و عبارات اور مباحث کی ترتیب میں صوری اختلاف کے کوئی بھی اہم اور حقیقی اختلاف نہیں رہ جاتا بلکہ سارے اہم اور کلیدی مباحث تقریباً متفق علیہ بن جاتے ہیں۔

مثلاً ضرورت اصطلاحی کا مفہوم بیان کرتے ہوئے بعض حضرات نے صرف نفس و جزء نفس کی حفاظت کو ضرورت کہا ہے تو بعض نے حفاظت مال کو بھی شامل کیا ہے اور اکثر حضرات نے شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی حفظ دین و نفس' مال و نسل اور عقل سب ہی کی حفاظت کو ضرورت میں داخل کیا ہے' ظاہر ہے کہ اسے اجمال و تفصیل اور ذکر بعض و سکوت عن بعض کا اختلاف کہا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت و اضطرار کو بشہادت لغت و استعمال کسی نے مترادف و مساوی کہا ہے تو بعض نے اضطرار کو خاص اور ضرورت کو عام لکھا ہے اور دوسرے بعض حضرات نے اس کے برعکس اضطرار کو عام اور ضرورت ہی کو خاص قرار دیا ہے۔

میرا خیال اور رجحان اس طرف ہے کہ دراصل اضطرار ایک کلی اور عموم کے درجہ کا جلی عنوان ہے' یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان' مال' دین' عزت و نسل اور عقل کے تلف و برباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے' خواہ باسباب خارجیہ اور جبر قاسر

مثلاً کسی ظالم قادر کے دباؤ اور دھمکی سے' یا باسباب داخلی و سماوی محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں وہ حالت اضطرار کہلائے گی۔

اب اضطرار کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب داخلی و سماوی یعنی محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں بھوک و پیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون ہو جائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے اور اگر بقسر قاسر و باسباب خارجیہ ظالم کے دباؤ' دھمکی سے جان' مال' دین' نسل اور عقل سب ہی یقینی خطرہ کی زد میں آجائیں تو اسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے لیکن اگر امور پنجگانہ کے متعلق یہی خطرہ یقینی بلا قسر قاسر محض باسباب داخلیہ اور بخت و اتفاق کے طور پر پیدا ہو جائے' تو اسے ضرورت کہا جائے گا' اب مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت جن کی جلی اور کلی عنوان اضطرار ہے' ان میں سے کوئی بھی صورت حال سامنے آجائے اس کا حکم و اثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں حرام لعینہ تک کے ارتکاب و اختیار کی اجازت مل جاتی ہے' نص قرآنی "**الا ما اضطررتم**" کا استثنائی حکم اس کی واضح اور قطعی دلیل ہے اور اسی کی تعبیر فقہاء کے یہاں اصولی رنگ میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" سے کی جاتی ہے۔

لیکن وہ صورت حال جن میں ان امور پنجگانہ دین' نفس' مال' نسل اور عقل کی ہلاکت کا تو خطرہ نہ ہو مگر ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ اور سخت دشواریوں سے سابقہ پڑنا مظنون بظن غالب ہو جائے' خواہ بقسر قاسر جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے' خواہ باسباب داخلیہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں جسے اصطلاحاً حاجت کہا جاتا ہے' اس کا حکم و اثر یہ ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب و اختیار کی اجازت مل جاتی ہے' فقہاء کا یہ اصول "**ما حرم سداً للذریعۃ یباح للحاجۃ**" اور فقہ کا مشہور جزئیہ "**یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج**" اس کی روشن دلیل ہے۔

یہاں **استطراداً** اس کی وضاحت کرنی میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ہمارے بعض مقالہ نگار حضرات کو سیوطی کی اشباہ اور دوسری کتب فقہ و اصول فقہ کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا اور وہ بوقت حاجت حرام لغیرہ کے بھی جواب کے منکر ہوتے ہیں۔

اشباہ صفحہ ۷۶ کی یہ عبارت ہے:

الحاجۃ الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم۔

اس عبارت کا ظاہر غلط فہمی کا واقعی سبب بن سکتا ہے اور بعض حضرات غلط فہمی کے شکار بھی ہو گئے' لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں "**لا یبیح الحرام**" میں الحرام سے مراد حرام لعینہ ہے' اور یہ بات سبھوں کے نزدیک مسلمہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لعینہ مباح نہیں ہوتا لیکن حرام لغیرہ بوقت حاجت مباح ہو جاتا ہے' اس کی دو دلیل اوپر بیان کی جا چکی ہے اور خود اسی عبارت اشباہ کا دوسرا جملہ "**یبیح الفطر فی الصوم**" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ افطار فی الصوم حرام لغیرہ کے قبیل سے ہے۔

مطلب اس اشباہ کی عبارت کا یہی نکلا کہ حاجت حرام لعینہ کے لئے مبیح نہیں ہے مگر حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوتی ہے' بہرحال اصطلاحی ضرورت و حاجت کے شرعی مفہوم و مصداق کے بیان میں کسی مقالہ نگار کا کوئی بنیادی اور کلیدی اختلاف ہماری گرفت میں نہیں آسکا' سب ہی حضرات الفاظ و عبارت کے اختلاف کے ساتھ اصل مقصود میں متفق الرائے ہی نظر آتے ہیں' یہاں ضرورت و حاجت سے متعلقہ عبارتوں کو نقل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں وہ معلوم عام و خاص ہیں۔

اسی طرح ضرورت و حاجت کے بنیادی حکم و اثر میں بھی کوئی اختلاف نہیں' اکثر مقالہ نگار نے یہی لکھا ہے کہ ضرورت مبیح حرام لعینہ اور حاجت مبیح حرام لغیرہ ہے' بعض حضرات کی حاجت کے اثر و حکم میں غلط فہمی کی بنیاد اور اس کی وضاحت اوپر ہو چکی' اس کے بعد ہمارا خیال ہے کہ ان کا اختلاف بھی مرفوع ہی ہو جائے گا۔

اب مسئلہ رہ جاتا ہے ضرورت و حاجت کے عمل و اثر کے حدود و دائرہ کی تعیین و تقدیر کا تو اس سلسلے میں یہ عرض ہے کہ اگر انداز بیان اور طرز تعبیر کے اختلاف سے صرف نظر کر لیا جائے تو یہ مسئلہ بھی تقریبا سارے مقالہ نگاروں کے درمیان متفق علیہ ہے کہ حالت اضطرار خواہ بصورت ضرورت و مخمصہ ہو' یا بصورت اکراہ ملجی اور حالت اکراہ غیر ملجی کی ہو' یا حاجت اصطلاحی کی' کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اباحت و رخصت نہیں مل جایا کرتی بلکہ یہ اجازت و رخصت مختص بحرام دون حرام ہی رہتی ہے' چنانچہ نصوص اور فقہی روایات کے تتبع و استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یباح' یستباح' حل' جاز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں یرخص' فلہ الرخصۃ ہی کی تعبیر ملتی ہے جب کہ بعض صورتوں میں **یحرم لعلها الا یرخص**' اور **العمل به** حرام کی صراحت بھی پائی جاتی ہے۔

یہاں اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ

" **فی المباح ترتفع الحرمۃ و فی الرخصۃ لا ترتفع الحرمۃ بل یرتفع الاثم فقط** "

اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلہ کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجودہ امثال و نظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(الف) اگر شریعت کے احکام فی نفسہ از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال و امثال کا ہو خواہ وہ احکام متعلقہ باخلاق و عقائد ہوں یا بعبادات و معاملات' جیسے توحید و رسالت کا اقرار و تصدیق' صلوۃ و صوم کا اہتمام اور شعائر اللہ کی تعظیم وغیرہ' اور ان احکام کی خلاف ورزی گو خلاف امر شارع ہونے کے سبب فی نفسہ حرام ہو مگر اس خلاف امر عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا کوئی حق قطعا متاثر نہیں ہوتا **کلجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' افساد صوم صلوۃ** اور **قتل صید فی الحرم او فی الاحرام** وغیرہ' تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار و ضرورت ایسے مامورات کے خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آ جائے گی یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہو گا۔ **ای یرخص لہ لکن یوجر لو صبر**۔

(ب) اگر احکام شریعت فی نفسہ از قبیل منہیات ہوں جہاں ترک فعل ہی شرعا مطلوب ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہیں ہوتا بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہے تو ان کی دو صورتیں ہیں' پہلی صورت یہ کہ بندے کے اس حق تلف کردہ کی تلافی ممکن ہو' جیسے اتلاف مال مسلم کہ بحالت اضطرار و ضرورت اگر اتلاف مال مسلم ہو جائے تو ادائے ضمان کر کے اس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ایسے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بوقت ضرورت و اضطرار دائرہ رخصت میں آ جائے گی۔ "**ای یرخص لکن یوجر لو صبر**۔"

دوسری صورت یہ کہ بندے کے اس تلف شدہ حق کی تلافی ممکن ہی نہیں ہو' مثلاً قتل مسلم معصوم اور زنا۔ اس کی رخصت کبھی نہیں ہوتی' کسی کے لئے کبھی جائز نہیں کہ اپنی جان' مال' عزت وغیرہ کو بچانے کے لئے قتل نفس معصوم اور ارتکاب زنا کرے۔ "لایرخص والعمل بہ حرام"۔

یہاں یہ بات ضرور مستحضر رہے کہ جان' مال' دین' نسل اور عقل امور پنجگانہ ہر ایک فرد کا دوسرے کے ان امور پنجگانہ کے بالکل مساوی وہم رتبہ ہوتا ہے' اس لئے ایک بندے کے لئے اپنے امور پنجگانہ کی حفاظت کے لئے دوسرے کے ان امور پنجگانہ میں سے کسی کا اتلاف جائز نہیں' ترجیح بلا مرجح کہلائے گا۔

لیکن ایک فرد کے حق میں خود اس کے امور پنجگانہ میں باہمی ترتیب و فرق مراتب ہے' اولاً حفاظت دین' پھر حفاظت نفس' پھر حفاظت عصمت و نسل' چنانچہ ایک عورت بحالت اضطرار اپنی جان بچانے کے لئے اگر زنا کرنے پر کسی کو قدرت دے دے تو اس کی اسے رخصت ہو سکتی ہے۔

(ج) اگر احکام شریعت از قبیل منہیات ہی ہوں مگر اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ' دم و شرب خمر وغیرہ' تو ایسی محظورات خواہ حرام بعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار یعنی مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت کے وقت بطور استثناء مباح ہو جاتی ہے' رفع اثم و رفع حرمت دونوں ہو جاتا ہے' اس طرح اس محظور کا ارتکاب کرکے جان' مال' عزت و آبرو کو بچانا ہی حکم عزیمت اور لازم و فرض بن جاتا ہے۔ لو صبر حتی مات یاثم۔

مذکورہ بالا اصولی تفصیلات سے یہ بات منقح ہو جاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار و تحقق اسی وقت ہو سکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کا حصول بلا کسی ارتکاب محظور کے ممکن نہ ہو سکے' پھر اس شرط کے ساتھ مشروط ہو کر ہی محظور کی اجازت و رخصت ہوگی کہ اس میں کسی بندے کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو' جیسے قتل نفس و زنا' ہاں اگر بندے کا حق صرف حقیقتاً تلف ہو حکماً نہیں' جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت و اجازت مل سکتی ہے کیونکہ ادائے ضمان کے سبب یہ اتلاف "کلا اتلاف" ہو جاتا ہے' ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے۔ حتی یوجر لو صبر و مات۔

اضطرار و ضرورت کے حدود اور دائرہ اثر و عمل کے متعلق جو تفصیلات و جزئیات اوپر پیش کی گئیں ہمارا خیال و احساس ہے کہ کسی مقالہ نگار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے' ویسے کسی مسئلہ میں اقوال مختلفہ کو نقل کرتے ہوئے بعض ائمہ مثلاً امام شافعی و مالک اور امام ابو یوسف کے اختلافات کا بعض مقالہ نگار نے ضرور تذکرہ کیا ہے جو اپنی جگہ معلوم و معروف ہے مگر جمہور کا مسلک وہی رہا جو اوپر منقول ہوا۔

اس کے بعد بوقت ضرورت ارتکاب محظور کی اجازت کے مزید شرائط کا عرض کر دینا بھی ضروری ہے' تمام ہی حضرات مقالہ نگار اس پر بھی متفق ہیں کہ (۱) ضرورت متحقق و موجود ہو محض متوقع و منتظر نہ ہو' (۲) ضرورت کی تکمیل کے لئے کوئی جائز و مباح تدبیر و سبیل نہ ہو (۳) مقصد صرف ضرورت کی تکمیل ہو' لذت کام و دہن اور آسودگی نہ ہو۔

اب باقی رہ گئی یہ بحث کہ ضرورت شخصیہ اور ضرورت جماعت خاصہ وعامہ تینوں قسمیں احکام شرعیہ میں موثر و دخیل ہوتی ہیں یا بعض' تو اس کا تعلق دراصل ضرورت اصطلاحی کے بجائے حاجت اصطلاحی سے ہے' اور اسی میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اباحت محظور حاجت خاصہ و عامہ کے وقت ہوا کرتی ہے' حاجت فردیہ و شخصیہ مبیح محظور نہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ترجیح بلا مرجح کے قبیل کی بات ہے۔

چونکہ حاجت کے متعلق مباحث کے عرض کرنے کی ذمہ داری میری نہیں بتائی گئی ہے اس لئے میں اپنی گذارشات کا باب بند کرتا ہوں۔

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ بابت :

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا حصول

از---جناب محی الدین قاسمی صاحب
دارالعلوم فلاح دارین' ترکیسر' سورت

الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ والسلام علی رسولہ محمد و علی آلہ و صحبہ اجمعین اما بعد۔

محترم صدر مجلس' قابل احترام علماء عظام و سامعین کرام!

اس وقت سوالنامہ کی دفعہ ۱۱ر ۱۲ کے سلسلہ میں عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں' دفعہ ۱۱ر ۱۲ درج ذیل ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں۔ جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں جو مقالات آئے ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ چند محرمات کفر' قتل نفس' جرح' زنا ضرورت کے دائرہ اثر سے خارج ہیں باقی محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ صرف ایک مقالہ میں ان مستثنیات کا تذکرہ نہیں ہے اور مطلقاً تمام محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے لکھا ہے' کوئی دلیل یا تفصیل نہیں لکھی' واللہ تعالی اعلم بمرادہ۔

اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ضرورت کی تعریف و حقیقت کے بارے میں بعض مقالہ نگاروں کا نظریہ مختلف ہے اور ضرورت کے دائرہ اثر کی تحدید و توسیع ضرورت کی تعریف و حقیقت کے فرع ہیں۔ اس لئے ایک اجمالی نظر ضرورت کی تعریف پر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض حضرات نے لکھا ہے۔ ضروریات و حاجات یکساں نہیں ہوتیں ان میں تغیر و تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لئے ان پر احکام کا دارومدار نہیں ہوگا بلکہ احکام کا دارومدار مصلحت پر ہوگا' جس کام میں مصلحت ہوگی وہ مطلوب اور جس کام میں مضرت ہوگی وہ مذموم ہوگا۔

مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد کی حفاظت ہے۔ اور شریعت کا مقصود پانچ چیزوں دین' نفس' عقل' نسل اور مال کی حفاظت ہے جو چیز ان پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضامن ہوگی۔ اسے مصلحت کہا جائے گا اور جس سے یہ پانچ چیزیں فوت ہوں گی ان کو مضرت کا نام

دیا جائے گا (المستصفی ا صفحہ ۱۳۹-۱۴۰) ولائل اربعہ کے مفقود ہونے کی صورت میں مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے (۱) اجیر مشترک پر ضمان کو لاگو کرنا' تاکہ لوگوں کے مالوں کو ہلاکت سے بچایا جاسکے (۲) مالی جرمانہ کرکے بعض جرائم پر سزا دینا وغیرہ۔

پھر لکھتے ہیں 'مصالح ضروریہ سے مراد وہ حالت ہے کہ جس میں عام حالات میں عمل کرنے پر یا تو جان جانے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو۔ نیز لکھا ہے مصالح ضروریہ ان چیزوں کا نام ہوگا جن پر لوگوں کی دینی و دنیوی زندگی کا انحصار ہو اس لئے ضرورت و حاجت کی رعایت کرتے ہوئے ہم تمام مسائل کا حل اس ہمہ گیر شریعت میں پاسکتے ہیں۔

انہوں نے استحسان ضرورت کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی مسند عرف اور ضرورت و مصلحت ہو۔ ہمیں ان کی اس بات سے انکار نہیں ہے کہ مصالح مرسلہ یا استحسان ضرورت کا اعتبار ہے' لیکن سوالنامہ میں جس ضرورت کا ذکر ہے کیا وہ ضرورت اس قبیل سے ہے یا نہیں؟ بحث اس کی ہے پھر اس تفصیل سے ضرورت کی تعریف و حقیقت واضح نہیں ہو رہی ہے الجھ کر رہ گئی ہے۔ کہ مصالح ضروریہ کسی حالت کا نام ہے یا ان چیزوں کا نام جن پر دینی و دنیوی زندگی کا انحصار ہو۔ مصالح مرسلہ کی جو مثال دی ہے' یہ تعزیر کی قسم سے ہے اور اس کی بنیاد زیادہ سے زیادہ حاجت ہے ضرورت نہیں ہے' اور یہ بھی گذرا کہ ضروریات اور حاجات پر احکام کا دارومدار نہیں ہے مصلحت پر ہے اور مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت ہے۔

تو حاصل یہ نکلتا ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت مصلحت سے ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا تو اس ضرورت کا کیا مفہوم متعین کیا جائے گا؟ دوسرا نظریہ ضرورت کی تعریف میں یہ ہے کہ ضرورت کی دو تعریف کی گئی ہے :

(۱) الضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب۔ اور اس کے ہم معنی تعریفات۔

(۲) دوسری تعریف ضرورت کی وہ ہے جو علامہ شاطبی نے فرمائی ہے :

فاما الضروریۃ فمعنا ھا انھا لابد منھا فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامۃ بل علی فساد و تھارج و فوت حیاۃ ۔ و فی الآخرۃ فوت النجاۃ ، النعیم والرجوع بالخسران المبین۔

ضرورت کی ان دونوں تعریف کے درمیان دو اساسی فرق ہے' ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے اس کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہونچ جائے' اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

اور ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہو جاتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ

قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں : حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان اور عزت و آبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے (اور) حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل۔ ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقاء جن پر موقوف ہے وہ ضرورت ہیں۔ اس طرح ضرورت صرف جان بچانے کا ہی نام نہیں۔ الخ

اس نظریہ کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ضرورت نفاذ احکام کی بنیاد ہے اور تمام احکام شرعیہ اس سے متعلق ہیں۔ لیکن ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ نہیں ہے جو احکام شرعیہ کے وجوب و نفاذ کی بنیاد ہے بلکہ ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ ہے جو احکام شرعیہ واجبہ میں تخفیف کی متقاضی ہے، کیونکہ جب سوالنامہ میں ضرورت کو حاجت کے بالمقابل رکھا گیا ہے اور مشینی ذبیحہ اور تسمیہ علی الذبیحہ کے احکام میں تخفیف و ترخیص پر بحث ہوتا ہے تو ضرورت کا محدود مفہوم ہی مراد ہے، یہ ایک جدا بات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کا اطلاق متعدد مفاہیم میں ہوا ہے۔

اس لئے بندہ کچھ وقت کا طالب ہے کہ اپنی رائے اور اکثر مقالہ نگاروں کی رائے کو قدرے تفصیل سے پیش کی جائے۔

تو اس سلسلہ میں اجمالاً یہ عرض ہے کہ ضرورت کا لفظ ہی اپنے مادہ کے لحاظ سے ضرر و حرج پر دال ہے۔ لیکن اس کا استعمالی مفہوم متعین کرنے میں کچھ دقت اس لئے پیش آرہی ہے کہ فقہائے کرام کے یہاں اس کے اطلاق میں توسع ہے، فقہائے کرام کے یہاں ضرورت کا لفظ کبھی حرج کے مفہوم کو ادا کرتا ہے کہیں عموم بلوی اور کہیں عرف عام پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے اور کہیں حاجت اور ضرورت اضطراری میں بھی مستعمل ہوا ہے۔ چند امثلہ پیش خدمت ہیں۔

صاحب درمختار لکھتے ہیں:

و مضی المدۃ و ان لم یمسح ان لم یخش بغلبۃ الظن ذھاب رجلہ من برد للضرورۃ فیصیر کالجبیرۃ فیستوعبہ بالمسح۔

(درمختار۔ ردالمحتار۔ ا۔ صفحہ ۲۷۳)

اگر موزہ پر مسح کی مدت پوری ہوگئی وضو باقی ہے تو موزے اتار کر پیروں کا دھونا فرض ہے لیکن سخت سردی کی وجہ سے پیر شل ہوجانے کا اندیشہ غالب گمان میں ہوجائے تو مدت پوری ہونے کے بعد بھی مسح جاری رکھے جس طرح زخمی عضو کے جبیرہ پر مسح کرتا ہے یہ رخصت ضرورت کی وجہ سے ہے۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں لفظ ضرورت اضطراری ضرورت کے معنیٰ میں ہے اور طہارت کے باب میں تخفیف ظاہر ہو رہی ہے۔

دوسری جگہ صاحب درمختار فرماتے ہیں : **و بول انتضح کرؤس ابر و کذا جانبھا الآخر و ان کثر باصابۃ الماء للضرورۃ (۱ صفحہ ۳۲۳)**

اگر پیشاب کے رشاش سوئی کی نوک یا سوئی کی دوسری جانب کے برابر کپڑے پر لگ جائے اور پانی لگنے سے پھیل جائے تب بھی

معاف ہے ضرورت کی وجہ سے۔

یہاں لفظ ضرورت حرج کے معنی میں آیا ہے' نیز صاحب درمختار فرماتے ہیں " طین الشارع عفو و ان ملأ الثوب للضرورۃ " یہاں لفظ ضرورت عموم بلوی کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں " ولا یجوز بیع بیضة عند ابی حنیفة و عند هما یجوز لمکان الضرورۃ (هدایه ج ۳ صفحہ ۵۴)
ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں ضرورت کی وجہ سے جائز ہے۔

ریشم کے کیڑوں کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ خود انڈے قابل انتفاع نہیں ہیں۔ کیڑوں سے انتفاع محتمل ہے جو ابھی معدوم ہیں لیکن ضرورت کی وجہ سے صاحبین نے اس کو جائز قرار دیا۔ یہاں ضرورت سے مراد تعامل اور عرف عام ہے۔صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں : والوجہ قول محمد للعادۃ الضروریہ (جلد ۵ صفحہ ۱۹۹)

الوان حیض کے بارے میں چھ الوان کا تذکرہ کیا ہے' ایام حیض میں کوئی رنگ بھی حیض شمار ہوگا' لیکن وہ عورت جس کی عدت حیض بند ہوجانے سے طویل ہورہی ہو۔ اگر علاج معالجہ سے اس کو کوئی رطوبت کسی بھی رنگ کی جاری ہوجائے تو ایام حیض نہ ہونے کے باوجود اس ملون رطوبت کو حیض قرار دے کر عدت کے انقضاء کا حکم دیا جاسکتا ہے' چنانچہ اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رقمطراز ہیں :

لو افتی مفت بشئی من هذه الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا۔ و خصه بالضرورۃ لان هذه الالوان کلها حیض فی ایامه

اس پر حضرت علامہ رافعی کا حاشیہ ملاحظہ ہو لکھتے ہیں :

فی مواقع الضرورۃ ۔ ای بان طالت عدتها فعالجت فرجها بدواء حتی رأت صفرۃ مثلا فهی حیض و ان لم یکن فی ایام حیضها (تقریرات رافعی صفحہ ۳۸)

یہاں ضرورت کا اطلاق انفرادی حاجت پر ہوا ہے۔

اصولیین کے یہاں ایک اور ضرورت بھی ہے جو ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے' یعنی متکلم کے کلام یا اس کے سکوت یا ...ے کلام سے کسی حکم کا ثبوت جس کی چار انواع کا مفصل ذکر توضیح تلویح میں خوب ہے۔

اور ایک ضرورۃ استحسان کے معنی میں مستعمل ہے جس کو استحسان بالضرورۃ کہتے ہیں' علامہ ابوالبرکات نسفی اپنی کتاب "کشف ...سرار" میں تحریر فرماتے ہیں : **و قد یکون الاستحسان ضرورۃ کما فی طهارۃ الحیاض والابار والاوانی بعد ما تنجست' ...ا القیاس ینفی طهارتها۔ الی ان قال۔ فاستحسنوا ترک العمل بموجب القیاس للضرورۃ فان الحرج مدفوع بالنص و فی ...وضع الضرورۃ یتحقق معنی الحرج لواخذ بالقیاس (کشف الاسرار جلد ۲ صفحہ ۲۹۲)**

یہ وہ ضرورت ہے جو قیاس کے مقابلہ میں موثر ہے۔

لیکن ہم جس ضرورت کی بحث کرنے جارہے ہیں وہ نص کے مقابلہ میں بھی موثر ہوتی ہے جو ضرورت اضطراری ہے' اور ضرورت غیر اضطراری بھی اسی ضرورت کی نوع ہے جس کے مختلف درجات ہیں۔ ناقص خیال میں مغالطہ' مقالہ نگاروں کو علامہ شاطبی کی الموافقات میں الضروریات اور الحاجیات کی تعریف سے پیش آیا ہے' حالانکہ الامر الضروری اور ضرورت میں فرق ہے۔

شریعت کے بنیادی مقاصد خمسہ۔ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ مال' اور حفظ عقل امر ضروری ہیں نہ کہ ضرورت' اور جن اسباب پر محافظت خمسہ موقوف ہو ان کو ضرورت کہا تو جاسکتا ہے کہ وہ انسانی ضرورتوں میں سے ہیں۔ جیسے کہ انسان کی حوائج اصلیہ کی جو تعریف فقہاء نے فرمائی ہے تو وہ بھی انسانی ضرورت ہے لیکن ہم جس ضرورت سے بحث کررہے ہیں وہ کوئی سبب و حکم نہیں ہے بلکہ اسباب و احکام کے استعمال پر طاری ہونے والی ایک حالت کا نام ہے' یعنی حالت مشقت کہ جب حفظ جان کے اسباب مباحہ کو اختیار کرنے میں کوئی مشقت پیش آجائے' مثلاً ازالہ بھوک کے لئے کوئی شئی مباح میسر نہ ہو۔ یعنی ایسی مشقت جس سے دنیوی حفاظت متاثر ہورہی ہو یا اخروی حفاظت متاثر ہورہی ہو' جیسے تلفظ کلمہ کفر پر اکراہ' تو اس حالت مشقت کا نام ضرورت ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف کی متقاضی ہے۔

لیکن حفظ دین کے لئے جہاد کی فرضیت' حفظ نفس کے لئے قصاص و دیت کا وجوب' حفظ نسل کے لئے حد زنا کا وجوب' حفظ عزت و عصمت کے لئے حد قذف و تعزیرات کا وجوب' حفظ مال کے لئے حد سرقہ اور قطع طریق اور دیگر تعزیرات کا وجوب و جواز' حفظ عقل کے لئے حرمت شراب اور ملبوسات و مساکن' ماکولات و مشروبات کے استعمال کا وجوب' تو یہ سب اسباب حفظ اور احکام شرعیہ کے نفاذ و وجوب کی بنیاد ہیں نہ کہ احکام واجبہ میں تخفیف کی بنیاد۔

احکام شرعیہ میں تخفیف کی بنیاد عسر ہے' جب عمل میں دشواری پیش آئے تو شریعت میں یسر کا اصول ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها' ما جعل علیکم فی الدین من حرج' یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اور ان مع العسر یسرا۔

اس لئے حالت عسر و مشقت جب بھی پیش آئے گی اس کے بقدر یسر میسر ہوگا' حالت عسر ہی دراصل ضرورت ہے اس کی تحدید اور تاثیر کا محل مطلوب وضاحت ہے' تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ضرورت و مشقت کے دو درجے ہیں' اضطراری' غیر اضطراری' پھر اضطراری کی دو قسمیں ہیں' غیر اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار' یا اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار' غیر اختیاری اسباب کے تحت اضطرار کی مثال حالت مخمصہ ہے اور اختیاری اسباب کے تحت اضطرار' جیسے اکراہ ملجی۔

اسی طرح غیر اضطراری ضرورت کے بھی دو درجے ہیں' اسباب اختیاری کے تحت اضطرار' جیسے اکراہ ملجی' اور اسباب غیر اختیاری کے تحت مشقت' جیسے صوم میں تکلیف وہ بھوک و پیاس' ضرورت کے اس غیر اضطراری درجہ کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

تو حاجت بھی مشقت کی حالت ہے' یہ غیر اضطراری مشقت دین کے ہر شعبہ میں لاحق ہوسکتی ہے اور اپنے ملحق بہ کے الفاظ سے اس کے مختلف نام ہوجاتے ہیں اور اسی لحاظ سے تخفیفات حاصل ہوتی ہیں۔

چنانچہ حرج، عموم بلوی حتی کہ تعامل و عرف کا اعتبار بھی اسی مشقت کے لحاظ سے ہوا ہے، اسباب غیر اختیاری کے تحت حاجت عامہ واقع ہوتی ہے تو اس کو عموم بلوی کہتے ہیں، اور اسباب اختیاری کے تحت جب حاجت عامہ کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو عادۃ الناس تعامل اور عرف سے موسوم کیا جاتا ہے۔

استقراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام طور پر طہارت و عبادات میں ابتلائے عام از قسم عموم بلوی ہوتا ہے۔ اور معاملات میں ابتلاء عام کو عرف و تعامل کہتے ہیں۔

تو آمدم بر سر مطلب کہ ہماری زیر بحث ضرورت اضطراری ہے، جو آیت کریمہ "فمن اضطر فی مخمصة" سے ثابت ہوتی ہے، اکراہ بھی اس میں داخل ہے، جیسے دوسرے مقام پر "الاما اضطررتم الیه" فرمایا، یا اکراہ دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ اس میں اضطرار ہے۔

اس ضرورت کی تاثیر کا محل کونسے مواقع اور محرمات ہیں تو اس سلسلہ میں ہمیں اصول فقہ میں حرمات کی بحث پر غور کرنا ہو گا، کون حرمت قابل سقوط یا متحمل رخصت ہے؟

حرمات کے بارے میں علامہ فخر الاسلام بزدوی نے اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ :

الحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة و حرمة تحتمل السقوط اصلا و حرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة و حرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا۔

ایک حرمت وہ ہے جو محکم ہے رخصت کو قبول نہیں کرتی اور کبھی ساقط نہیں ہوتی، اور ایک حرمت وہ ہے جو بالکلیہ ساقط ہو سکتی ہے، اور ایک حرمت وہ ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کو قبول کر لیتی ہے، اور ایک حرمت وہ ہے جس میں سقوط کا احتمال تو ہے لیکن اکراہ سے ساقط نہیں ہوتی پھر بھی رخصت کو قبول کر لیتی ہے۔ (اصول البزدوی صفحہ ۳۵۹)

صاحب التوضیح والتلویح اور اس کے شارح صاحب التوضیح نے اس اجمال کی تفصیل فرمائی ہے، فرماتے ہیں : **والحرمات انواع حرمة لاتسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما فی ذلک سواء الخ۔**

حرمت کے چند اقسام ہیں، وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی۔ جیسے قتل، جرح اور زنا، اس لئے کہ دلیل رخصت اندیشہ ہلاکت ہے اور قاتل و مقتول دونوں اس میں یکساں ہیں، اس لئے قاتل کے لئے اپنی نجات کی خاطر دوسرے کی جان لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے کو زخمی کرنے کی اکراہ میں رخصت نہیں ہے اگرچہ قتل کی دھمکی دی ہو کیونکہ دوسرے مسلم کا عضو بھی حرمت میں اپنی جان کے برابر ہے، چنانچہ مضطر کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے مسلم کا ہاتھ کاٹ کھائے۔ ہاں مکرہ کے خود کے ہاتھ کاٹنے پر اکراہ بالقتل ہو رہا ہے تو مکرہ کی جان اس کے عضو سے زیادہ محترم ہے اس لئے اس کی اجازت ہے۔

زنا بھی معنی قتل ہے اس لئے کہ ولد زنا بمنزلہ میت ہے کیونکہ منقطع النسب ہونا ہلاکت ہے اس لئے کہ زانی پر تو نفقہ واجب نہیں ہے عورت پر عجز کی وجہ سے واجب نہیں ہے تو بچہ ضائع ہو گا، اگر عورت منکوحہ ہو تو اگرچہ فراش کی طرف بچہ منسوب ہو سکتا ہے لیکن

شوہر اس قسم کے بچے کے نسب کی نفی کردیتا ہے' نیز ولد الزنا معاشرہ میں بے قیمت ہے۔

(۲) حرمت کی دوسری قسم یہ ہے کہ ساقط ہو جاتی ہے' جیسے میتہ' خمر اور خنزیر' اکراہ ملجی ان اشیاء کو مباح کردیتا ہے اس لئے کہ استثناء حرمت سے حل ہے' اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" چنانچہ نہ کھانے میں گنہ گار ہوگا۔ اکراہ غیر ملجی سے یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔

(۳) وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی مگر رخصت کو قبول کرتی ہے' یہ حرمت یا تو حقوق اللہ میں ہوگی یا حقوق العباد میں' حقوق اللہ میں وہ حق جو قابل سقوط نہیں' جیسے ایمان باللہ تصدیق قلبی قابل سقوط نہیں ہے لیکن ایمان باللہ اپنے ظاہری رکن اقرار باللسان میں رخصت کو قبول کرتا ہے' اجراء کلمہ کفر کی رخصت ہے۔

حقوق اللہ میں وہ حقوق جو فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں' جیسے عبادات' اکراہ ملجی میں ان کے ترک کی اجازت ہے' جیسے ترک صلاۃ پر اکراہ ہو تو ترک صلاۃ کی اجازت ہے' حالانکہ ترک صلاۃ حرام ہے اس کی حرمت مکلف سے کبھی ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن صلاۃ حقوق اللہ میں وہ حق ہے کہ اعذار کی بنا پر ساقط ہوتی ہے' جیسے حالت حیض میں صلاۃ ساقط ہوتی ہے تو فی الجملہ سقوط ہے اس لئے ترک صلاۃ کی رخصت ہے۔ اگر صبر کرکے عزیمت پر عمل کرے تو شہید و ماجور ہوگا۔

عورت کا زنا بالجبر اسی قسم میں داخل ہے' کیونکہ وہ صرف حق اللہ ہے اس لئے عورت کو تمکین کی رخصت ہے' اس وجہ سے کہ اس میں قطع نسب کا اندیشہ نہیں ہے۔

اور حقوق العباد میں بھی یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کو قبول کرتی ہے' جیسے مال مسلم کو تلف کرنے کی حرمت کبھی بھی ساقط نہیں ہوتی اس لئے کہ ظلم ہے اور حرمت ظلم مؤبد ہے' البتہ رخصت کو قبول کرتی ہے چنانچہ اکراہ ملجی میں اتلاف کی رخصت ہے' لیکن ضمان واجب ہوگا' جان کی حرمت مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے لیکن اکراہ کی بناء پر صاحب مال کے حق میں عصمت مال زائل نہیں ہوتی کیونکہ اس کو مال کی ضرورت ہے' اس لئے رخصت کے باوجود حرمت رہتی ہے اگر صبر کرے تو شہید ہوگا کیونکہ اپنے نفس کو رفع ظلم کے لئے قربان کیا۔

اور وہ حرمت جو احتمال سقوط تو رکھتی ہے لیکن ساقط نہیں ہوتی' جیسے صلاۃ فی نفسہ سقوط کا احتمال رکھتی ہے مگر ساقط نہیں ہوتی' واللہ اعلم (التوضیح والتلویح جلد ۲ صفحہ ۶۹۰)

اکثر مقالہ نگاروں کی یہی رائے ہے' کسی نے اجمالا کسی نے تفصیلا بیان کیا ہے۔ بعض مقالہ نگاروں کے اقتباسات درج ذیل ہیں :

ضرورت کی بناء پر تمام محرمات منصوصہ قطعیہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔

فی اصول المداینات (صفحہ ۲۲۹) اذا کان من المقرر شرعا ان الضرورات تبیح المحظورات فی حق الفرد والجماعۃ علی السواء والضرورۃ هی الحالۃ الملجئۃ لا قتراف الممنوع شرعا بحیث لولم یأته لخاف علی نفسه الهلاک قطعا او ظنا فان ما

يحتاج اليه الناس من العقود لرفع المشقة و العنف عنهم يعتبر بمثابة الضرورة في اباحة المحظورات منها الاضطرار لا يبطل حق الغير۔

اگر کوئی شخص مدت معینہ کے لئے کشتی کرائے پر لے اور منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے کرایہ کی مدت ختم ہو جائے تو کشتی والے کے راضی نہ ہونے کے باوجود گھاٹ تک کشتی لیجانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے' زائد وقت کی اجرت مثل ادا کرنا ضروری ہے۔

بعض نے لکھا ہے' البتہ کلام ضرورت میں ہے' اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں' ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی' اپنی ہو یا غیر کی' دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض تحصیل قوت کے لئے یا لذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے' جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتبر ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو لیکن بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہ ہو گا۔

(بوادر النوادر جلد ۲ صفحہ ۷۹۸)

بعض نے لکھا ہے' ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے "التقریر والتحبیر" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں :

في مبسوط خواهرزاده' الاصل في تخريج هذه المسائل ان ما حرمه النص حالة الاختيار ثم ابيح حالة الاضطرار و هو مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كاكل الميتة و لحم الخنزير و شرب الخمر و اباحة الفطر في رمضان للمسافر و المريض اذا امتنع عن ذلك حتى قتل كان آثما لانه اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله اذ ليس في التورع عن المباح اعزاز دين الله و من اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله كان آثما و ما حرمه النص حالة الاختيار و رخص له حالة الاضطرار و هو ليس مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كالكفر بالله و مظالم العباد اذا امتنع فقتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله حيث تورع عن ارتكاب المحرم و كذا ما ثبت حرمته بالنص و لم يرد نص باباحة حالة الضرورة كالاكراه على ترك الصلوة في الوقت و على الفطر في رمضان للمقيم الصحيح اذا امتنع عن ذلك فقتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله و قتل الصيد للمحرم كذلك۔

اس کے علاوہ مقالہ نگاروں نے بڑی وقیع باتیں لکھی ہیں لیکن مکررات کو لانے سے ممانعت ہے اور ہمارا موضوع صرف ۱۱ر۱۲ کے متعلق اہم نکات کو پیش کرنا ہے اس لئے اسی پر کلام کو ختم کرتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب'

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ بر موضوع :

"کیا حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے"

جناب اختر امام عادل صاحب
دار العلوم حیدر آباد

ضرورت و حاجت کے موضوع پر جو سوالنامہ ارسال کیا گیا تھا اس میں سوال نمبر ۱۳،۱۱،۱۴،۱۵،۱۷ کا تعلق خالص حاجت سے ہے، حاجت کا مفہوم اس کے مواقع استعمال اور ضرورت و حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق، یہ موضوعات میرے عرض مسئلہ کے دائرے سے خارج ہیں، میرے پیش نظر سوالات کی روشنی میں موضوع کا صرف یہ حصہ ہے کہ محرمات کی اباحت محض ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟ اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ اور نہیں ہوتی ہے تو علاج و معالجہ کے باب میں کچھ ایسی رخصتیں بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضروریات بظاہر متحقق نہیں، بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

اس موضوع پر ہند و بیرون ہند سے اڑتیس مقالات موصول ہوئے اور ایک دوسرے کے سوا باقی سارے ہی مقالات کے جوابات بالکل واضح ہیں تمام مقالات کو پڑھنے کے بعد کل تین نقطہ ہائے نظر سامنے آتے ہیں جن میں ابتداءً دو اور انتہاءً ایک اور نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے۔

ا- ایک نقطہ نظر جس کی وکالت صرف ایک صاحب نے کی ہے وہ یہ ہے کہ حاجت کسی بھی صورت میں ضرورت کے قائم مقام نہیں بن سکتی، چاہے وہ عمومی ہو یا خصوصی، رہا علاج و معالجہ کے وقت ناجائز دواؤں کا استعمال تو اس کی بس اس وقت اجازت ہے جب مریض اضطراری حالت کو پہنچ جائے۔ مشقت شدیدہ کا اعتبار نہیں۔

یہ وہی نقطہ نظر ہے جس کی طرف علامہ شامی اور دوسرے کئی فقہاء نے اشارہ کیا ہے (شامی ۴ر۲۳۹) اس نقطہ نظر کی بنیاد بعض وہ احادیث ہیں جن سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ شریعت میں حاجت کا اعتبار نہیں ہے۔

ا- مثلاً کتب حدیث میں حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی یہ روایت آئی ہے :

ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم (بخاری)

مگر اس حدیث کی شرح میں علماء نے لکھا ہے کہ یہ حدیث اپنے اطلاق پر باقی نہیں ہے۔ بلکہ یہ حکم اس صورت کے لئے ہے، جب کہ یقین یا ظن غالب کے ساتھ کسی ناجائز دوا میں شفا ہونا معلوم نہ ہو، یا معلوم ہو لیکن اس کی متبادل کوئی جائز دوا بھی موجود ہو، بلکہ

کچھ علماء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ حاجت کے وقت حرام چیز حرام نہیں رہتی' اس لئے علاج کے طور پر ناجائز چیز کا استعمال ناجائز ہے ہی نہیں کہ اس حدیث کے خلاف ہونے کا شبہ پیدا ہو۔ (شامی ۴ر ۲۳۹)

یہ ساری تاویلات اس بنا پر کرنی پڑی ہیں تاکہ اپنے مفہوم میں بالکل صریح اور واضح احادیث سے کوئی تعارض پیش نہ آئے ان احادیث کا ذکر ہم آگے کریں گے (انشاء اللہ)

۲۔ایک دوسری روایت مسلم شریف میں کتاب الصید والذبائح کے تحت آئی ہے' حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نقل فرماتے ہیں کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل "لحوم الاھلی یوم خیبر و کان الناس احتاجوا الیھا (مسلم ۲ر ۱۴۹)

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن حاجت کے باوجود لوگوں کو حمار اھلی کھانے کی اجازت نہیں دی۔

لیکن اس روایت سے بھی اس موقف پر پختہ ثبوت فراہم نہیں ہوتا' اس لئے کہ یہاں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں :

(۱) ایک یہ کہ روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یوم خیبر میں لوگوں کو کس درجے کی حاجت تھی؟ ممکن ہے کہ حاجت خفیف قسم کی رہی ہو' جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھوں کا گوشت کھانے کی اجازت نہ دی۔

(۲) دوسرے یہ کہ اس روایت کو حضرت جابرؓ کی روایت کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے' حضرت جابرؓ کی روایت یہ ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی یوم خیبر عن لحوم الحمرالاھلیۃ و اذن فی لحوم الخیل'' ۔ متفق علیہ (مشکوۃ شریف ۳۵۹) کہ حضور نے اہلی گدھوں کے کھانے سے تو منع فرمایا مگر گھوڑے کا گوشت استعمال کرنے کی اجازت دی۔ ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھ کر اس طور پر غور کیا جائے کہ جو فقہاء گھوڑے کا گوشت جائز قرار دیتے ہیں (مثلاً امام شافعی' امام احمد وغیرہ) ان کے لحاظ سے خیبر کے دن حمار اھلی کے استعمال کی کوئی واقعی حاجت ہی نہیں تھی' اس لئے کہ گوشت کھانے کی حاجت گھوڑوں سے پوری ہو رہی تھی اور جب کوئی حقیقی حاجت متحقق ہی نہ تھی تو ظاہر ہے کہ حمار اھلی کی اجازت کیسے دی جاسکتی تھی؟

اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر سے دیکھئے جو گھوڑے کا گوشت جائز قرار نہیں دیتے' تو ان کے لحاظ سے بھی یوم خیبر کے اس واقعہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ایک طرف حمار اھلی کے استعمال سے منع فرمایا تھا تو دوسری طرف لحوم خیل کی اجازت دی تھی جب کہ گدھا اور گھوڑا دونوں ہی ناجائز ہیں' تو خواہ حمار اھلی کی اجازت ہو یا لحوم خیل کی' بہر صورت یہ بوقت حاجت ایک ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت تھی' اس طرح واقعہ خیبر کا ایک جزو اگر حاجت کے سبب محرمات ہونے کے لئے مستدل نہیں بن سکتا تو دوسرا جزو تو بہر حال بن سکتا ہے۔

غرض احناف' شوافع اور حنابلہ کسی کے لحاظ سے یوم خیبر کی اس روایت سے حاجت کی غیر مشروعیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) یہاں حضرت تھانوی کی یہ تطبیق بھی بڑی قیمتی ہے کہ جن روایات سے حاجت کے وقت محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے اس سے مراد دفع مضرت کے لئے اباحت ہے' اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی محرمات کی اجازت نہیں دی

گئی ان کا محمل جلب منفعت کے لئے اجازت کی نفی ہے۔ (بوادر النوادر ۲؍۴۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۳؍۳۶۷)

حضرت تھانوی کی اس تطبیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ حاجت صرف اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کا لحاظ نہ کرنے سے انسان مضرت کا شکار ہو سکتا ہو' محض لطف اندوزی اور نفع خوری کے لئے حاجت کے عنوان سے محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے' بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ حاجت وہ اصطلاحی حاجت ہے ہی نہیں جس کی بنیاد پر فقہاء محرمات کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اور اس کی بنا پر بعض رعایتیں اور سہولتیں بھی حاصل ہوتی ہیں اور بعض محرمات کی اجازت بھی ہو جاتی ہے' یہی جمہور علماء و فقہاء کا مسلک ہے (نصب الرایہ ۴؍۳۵۵) اور اسی کو تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اختیار کیا ہے ان حضرات نے چند روایات سے استدلال کیا ہے۔

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی' حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے' اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس سے فی الجملہ ثبوت ملتا ہے (نصب الرایہ ۴؍۳۵۵)

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی' تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی' کیونکہ سونا میں بدبو پیدا نہیں ہوتی' (ابوداؤد' ترمذی' نسائی' مسند احمد)

(۳) ایک تیسری روایت یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت عبدالرحمان ابن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی' اسی طرح کی اجازت جنگ کے موقع پر بھی منقول ہے (الاشباہ والنظائر ۱؍۲۵۶)

یہ وہ چند روایات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی بعض حالات میں محرمات کی اجازت ہوتی ہے' اس لئے مذکورہ کسی بھی روایت میں اضطرار کی صورت موجود نہیں ہے' بیماری سے شفا کا مسئلہ ہو' یا بدبو کے خوف سے سونے کی ناک بنوانے کا معاملہ' یا خارش اور قتال کی بنا پر ریشمی کپڑے کے استعمال کا قضیہ' ان میں کوئی بھی صورت ایسی نہیں جس میں اصطلاحی ضرورت متحقق ہو لیکن اس کے باوجود حضور نے ان کی اجازت دی۔

اس حد تک تو تقریباً اکثر علماء کا اتفاق ہے' البتہ اس سے آگے ایک دوسرے مرحلے پر خود ان کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے' وہ مرحلہ یہ ہے کہ کیا ہر طرح کی حاجت محرمات کی اباحت میں موثر ہے یا حاجت کی کوئی خاص قسم ہی اس باب میں مفید ہے؛

(۱) اکثر مقالہ نگار حضرات اس طرف گئے ہیں کہ حاجت عامہ ہو یا خاصہ دونوں طرح کی حاجتیں مطلوبہ شرائط پائی جانے کی صورت میں محرمات کی اباحت میں موثر ثابت ہوتی ہیں۔

حاجت خاصہ سے مراد فرد کی یا کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے' مثلاً فقہ کی کتابوں میں بیع بالوفاء کا تذکرہ ملتا ہے جو مال مرہون یا بدل قرض سے استفادہ کی شکل ہے' جو اصولی طور پر ناجائز ہے لیکن اہل بخارا کی خاص حاجت کے تحت فقہاء نے اس

کی اجازت دی تھی۔

اور حاجت عامہ سے مراد ایسی حاجت ہے جس میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں، مثلاً بیع سلم اور حمام کی اجرت وغیرہ، جو اصولی طور پر ناجائز معلوم ہوتے ہیں لیکن لوگوں کی عمومی حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی (المدخل الفقہی العام للزرقاء ۲ر۹۹۷)

بعض علماء نے حاجت خاصہ اور حاجت شخصیہ کو الگ الگ ذکر کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہاء دونوں کو ایک ہی ذیل میں ذکر کرتے ہیں اور قواعد فقیہ کی کتابوں میں "حاجت خاصہ" کے ذیل میں جو مثالیں درج کی گئی ہیں ان میں حاجت فردیہ کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔
اصول الافتاء للعثمانی میں حاجت خاصہ کی تعریف یہ کی گئی ہے :

والحاجة الخاصة ما يحتاج اليها فئة من الناس كاهل المدينة و ارباب حرفة معينة او يحتاج اليها فرد من افراد محصورين (صفحہ ۴۵)

زیادہ تر علماء کا مسلک یہی ہے کہ دونوں طرح کی حاجتیں شریعت میں معتبر ہیں۔

(۲) صرف تین مقالہ نگار حضرات کا خیال یہ ہے کہ محرمات کی اباحت میں صرف اجتماعی حاجات موثر ہیں شخصی حاجات میں محرمات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہ خیال کوئی نیا نہیں ہے بلکہ سابق میں بھی بعض علماء اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں۔ علامہ شاطبی نے ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط و اذا كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره (الموافقات ۱۱۳)

اسی طرح علامہ سیوطی نے الاشباہ میں تحریر کیا ہے:

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (صفحہ ۱۷۹)

لیکن خیال یہ ہے کہ اکثر مقالہ نگاروں نے جو موقف اختیار کیا ہے وہی زیادہ درست ہے جس کے لئے کئی اسباب ترجیح ہیں :

(۱) اول یہ کہ بہت سے فقہاء نے عموم و خصوص کا فرق نہیں کیا ہے اور حاجت عامہ و خاصہ دونوں کو اباحت محرمات کے لئے موثر قرار دیا ہے۔ اس مفہوم کی عبارتیں کئی کتابوں میں موجود ہیں، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے: **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت اوخاصة (الاشباہ ۱ر۴۶)**

اسی طرح کی عبارت "درر الحکام ۱ر۳۴" اور "علم اصول الفقہ ر۲۱۰" میں بھی موجود ہے، اصول المداینات ر۲۰۷ میں بھی اس عموم کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب مداینات نے اپنی خاص اصطلاح کے مطابق حاجت خاصہ کے ذیل سے حاجت فردیہ کو خارج کردیا ہے مگر اس ایک استثناء کے علاوہ حاجت خاصہ کو مطلقاً نظرانداز نہیں کیا۔

(۲) یہ تو فقہی عبارتوں کی بات تھی، اگر ان عبارتوں سے قطع نظر ان نظائر اور مثالوں پر نگاہ ڈالیں جو حاجت کی بنا پر شروع ہوتی

ہیں تو اس تخصیص کے لئے کوئی وجہ نظر نہیں آتی' اس لئے کہ جہاں ایک طرف عبادات' معاملات اور عقوبات ہر باب میں اجتماعی حاجات کی مثالیں ملتی ہیں وہیں خصوصی حاجات کی بھی ملتی ہیں۔

حاجت عامہ کی مثالیں :

(۱) بیع سلم کا جواز (۲) حمام میں اجارہ غسل کا مسئلہ (۳) مزارعت (۴) مساقات (۵) بیع میں خیار تعیین (۶) خیار شرط (۷) استصناع (۸)۔ (۹) مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت (۱۰) راستے کے کیچڑ کے بارے میں خفت (۱۱) نکاح کے باب میں نابالغ اولاد پر ولایت اجبار (۱۲) جنگ کے موقعہ پر ریشمی کپڑے کا استعمال (۱۳) شبہ کے وقت حدود و کفارات کا سقوط (۱۴) اور احتکار کی ممانعت وغیرہ۔

حاجت خاصہ کی مثالیں :

(۱) خارش کی بنا پر ریشمی کپڑے کا استعمال' جیسا کہ حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تھی (۲) بدبو کے خوف سے چاندی کے بجائے سونے کی ناک بنوانا' جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کو حکم فرمایا تھا (۳) اسی طرح وہ فقہی جزئیہ کہ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر) (۴) خاص اہل بخارا کے لئے حاجت کی بنا پر بیع بالوفاء کی اجازت (۵) خاص اہل زراعت کے لئے بدوصلاح کے بعد بیع ثمار کی اجازت' حالانکہ اصولی طور پر یہ جائز نہیں ہونا چاہئے۔ (۶) اسی طرح دارالحرب میں غازی کے لئے حاجت کے وقت مال غنیمت سے کچھ استعمال کرلینے کی اجازت (الاشباہ للسیوطی ر۸۸)

اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو حاجت خاصہ کے ذیل میں پیش کی جاسکتی ہیں' مذکورہ مسائل میں سے کوئی بھی مسئلہ عمومی حاجت کی مثال نہیں بن سکتا اور نہ حاجت کے دائرے سے نکل کر ضرورت کے دائرے میں داخل ہوسکتا ہے' اس پوری تفصیل سے اتنی بات منقح ہو جاتی ہے کہ محرمات کی اباحت میں ضروریات کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے خواہ وہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ' اس میں کوئی تخصیص نہیں' دلائل کی روشنی میں یہی زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے' البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ حاجت کن حالات میں موثر ہوتی ہے اگر ہم ان حالات کی تحدید کرنا چاہیں تو اصولی طور پر اس طرح کرسکتے ہیں۔

حالات کی اصولی تحدید :

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو حرام لغیرہ ہو' حرام لعینہ نہ ہو' کیونکہ حرام لعینہ صرف ضرورت کی بنا پر مباح ہوسکتا ہے حاجت کی بنا پر نہیں' مثلاً علاج کے لئے کشف عورت کی اجازت دی گئی ہے حالانکہ کشف عورت

جائز نہیں ہے مگر اپنی ذات سے نہیں بلکہ اس بنا پر ناجائز ہے کہ اس سے اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں (اصول الفقہ صفحہ ۳۵)

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو، مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا، سخت گرمی میں روزہ رکھنا، جہاد کے لئے مشقت اٹھانا، ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے، لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوتا ہے اس لئے ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا (الاشباہ ار۲۶۷)

(۳) وہ حاجت جس کو مدار بنایا جارہا ہو قرآن وحدیث سے اس کے اعتبار کرنے کا واقعی ثبوت ملتا ہو محض اپنی اختراع نہ ہو، مثلاً بیع سلم کا جواز، جنگ و مرض میں مردوں کے لئے ریشمی کپڑا استعمال کرنے کی اجازت۔

(۴) وہ اصل حکم جس کے بجائے حاجت پر مبنی حکم اختیار کیا جارہا ہو کسی ایسے نص سے ثابت ہو جو اپنے معنی و مفہوم کے لحاظ سے قطعی اور غیر محتمل نہ ہو بلکہ محتمل اور غیر صریح ہو، مثلاً عورت کے لئے چہرہ کھولنا اصلا ناجائز ہے لیکن اس کا عدم جواز جن نصوص پر مبنی ہے وہ محتمل اور غیر صریح ہیں، اسی بنا پر یہ مسئلہ مجتہد فیہ بن گیا ہے (اصول الافتاء للعلامۃ العثمانی صفحہ ۴)

(۵) ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقصد تک رسائی کے لئے دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو، یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے (اصول المداینات صفحہ ۷۰ م) مثلاً علاج و معالجہ کا باب، کہ جائز دوا موجود ہو مگر شفا جلد نہ ہوتی ہو جب کہ ناجائز دوا سے جلد شفا پانے کا تجربہ یا ظن غالب ہو تو ایک قول کے مطابق علاج کے لئے ناجائز دوا استعمال کی جاسکتی ہے (شامی ۵ر۲۲۸)

مگر واضح رہے کہ یہ فیصلہ کہ دوسرا جائز راستہ موجود نہیں ہے یا مشکل ہے، ہر انسان نہیں کرسکتا، بلکہ اس میں صرف اس شخص کی رائے کا اعتبار ہوگا جو اس میں پوری مہارت اور تجربہ رکھتا ہو اور دیندار بھی ہو (کذلک فی ردالمحتار قبیل فصل البئر ار۱۹۳)

(۶) اسی طرح یہاں یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ جو حکم حاجت کی بنا پر ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی (اصول المداینات صفحہ ۷۴)

(۷) کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آجائے (الاشباہ) مثلاً حاجت کو معتبر ماننے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے، جیسے جہاد ایک اسلامی ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا بھی ضروری ہے، البتہ حاکم کا دیندار اور عادل ہونا اس کی اسلامیت اور جہاد کی افادیت کے لئے مکمل ہے جو حاجت کے درجے کی چیز ہے لیکن اگر کہیں جہاد ضروری ہو اور دیندار و عادل بادشاہ موجود نہ ہو تو اس کی بنا پر جہاد کو ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ فاسق مسلمان امیر کی ماتحتی ہی میں جہاد کرنا ضروری ہوگا۔

(۸) حاجت فی الحال موجود ہو منتظر محض نہ ہو (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷-۵۱۸)

(۹) مقتضائے حاجت پر عمل شارع کے مقصد کے خلاف نہ ہو، مثلاً اجارہ کی مشروعیت لوگوں کی حاجت کی بنا پر ہے، لہذا ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں جن سے شریعت نے منع کیا ہے، مثلاً نوحہ، گانا بجانا وغیرہ۔

انہی مذکورہ حدود و شرائط کی روشنی میں حاجت معتبرہ کا تعین کیا جائے گا۔

☆ ☆ ☆

عرض بابت اسباب ضرورت

جناب مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب

احقر کی گفتگو کا موضوع ہے "ضرورت کے اسباب" یعنی ضرورت کے دواعی اور محرکات و عوامل جن سے ضرورت وجود و جنم لیتی ہے' اور حاصل یہ ہے کہ ضرورت جس کی وجہ سے شریعت بہت سی رخصتیں دیا کرتی ہے وہ مستقل کوئی اصل و دلیل ہے یا یہ کہ اس کا مبنی و منشا کچھ دوسری چیزیں ہیں تو وہ کیا ہیں؟

ضرورت سے متعلق سوالنامہ میں (۹'۱۰) میں اس نکتہ کو اٹھایا گیا ہے اگرچہ ضرورت کے موضوع پر مقالہ لکھنے والے بعض نے ہی اس پر بحث و گفتگو کی ہے نفیاً یا اثباتاً۔ اور گفتگو کرنے والوں میں کچھ تفصیل مولانا خالد سیف اللہ صاحب اور مولانا محی الدین صاحب (فلاح دارین ترکیسر) نیز مولانا عزیر اختر صاحب (محمود العلوم دملہ بہار) مولانا اختر امام عادل صاحب (حیدر آباد) نے کی ہے اور شاید زیادہ تفصیل احقر کے مقالہ میں آئی ہے۔ جو کہ بحث و نظر کے تازہ شمارہ میں شائع ہو گیا ہے۔

جن حضرات کا موقف یہ ہے کہ ضرورت خود مستقل ایک چیز ہے اور عموم بلوی وغیرہ مستقل ہیں' احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان کا موقف درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ غلط فہمی ہے جس کی وجہ سے اس سلسلہ کے جزئیات وغیرہ کے بیان کا وہ اسلوب و تفصیل ہے جو کہ فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ملتی ہے' جیسے کہ ضرورت کو بہت ہی محدود و تنگ مفہوم رکھنے کی وجہ سے اس کے اسباب کو بہت محدود سمجھا و ذکر کیا گیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ "ضرورت" ایک حال' حالت اور کیفیت ہے' جس سے وہ انسان دوچار ہوتا ہے جو کہ محتاج و مضطرو ضرورت مند کہلاتا ہے اور وہ امور اس حالت و کیفیت سے الگ ہیں جن کی وجہ سے اور جن کے نتیجے میں انسان اس حالت و کیفیت سے دوچار ہوتا ہے' جیسے کہ اس حال میں شریعت جو ہدایت دیتی ہے وہ اس حال سے الگ ایک چیز ہے جو اس پر مرتب ہوتی ہے جس کو حکم اور اصطلاحی طور پر "رخصت" کہتے ہیں۔

اس طرح ہمارے سامنے تین چیزیں آتی ہیں،

۱- ضرورت---جو کہ ایک حالت ہے۔

۲- اور رخصت جو کہ اس حالت پر مرتب ہونے والا رعایتی حکم ہے۔

۳- اور اسباب رخصت وہ امور و اشیاء جنہوں نے انسان کو اس حال تک پہنچایا۔

یہ اسباب کیا ہیں اور کتنے ہیں؟ تنگی کرنے والوں نے تو صرف "دفع الهلاک عن النفس" میں محدود کر دیا ہے یا اکراہ و جوع وغیرہ میں جیسے کہ حکم محدود رکھا ہے اور تفصیل کرنے والے حضرات نے ۱۴ تک تعداد پہنچا دی ہے۔ اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔

حق یہ ہے کہ ضرورت خود کوئی مستقل اصل و دلیل نہیں اور نہ ہی عموم بلوی وغیرہ اس سے الگ و مستقل۔ بلکہ ضرورت کے اسباب بھی کئی ہیں اور ان کے احکام اور ان پر مرتب ہونے والی رخصتیں بھی مختلف ہیں اور ان اسباب میں عموم بلوی' اور عرف وغیرہ سب ہی داخل ہیں۔

یہ اسباب وہی ہیں جن کو بہت سے حضرات نے اسباب رخصت کے عنوان سے ذکر کیا ہے اس لئے کہ رخصت ضرورت سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اور بقول مولانا خالد صاحب ان اسباب میں سے ایک بڑے حصے کو اہل اصول "عوارض اہلیت" کے نام سے ذکر کیا کرتے ہیں جن کے احکام و رخص عموماً منصوص ہیں۔

بہرحال فقہاء محققین نے اس موضوع سے بحث کی ہے' قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے' اگرچہ اختصار و تفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے لیکن اس اعتبار سے مال ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالاً ایک ہی ذکر کئے ہیں' ہمارے فقہاء احناف میں ابن نجیم نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں اس طرح ان میں تخفیف اور سہولت و رخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف و رخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "الاشباہ و النظائر" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگرچہ انہوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کردیا ہے' مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے بلکہ خود انہوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں۔ اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں' اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد و ضوابط کو ذکر فرمایا ہے' ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے "**المشقة تجلب التيسير**" جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے' اور دوسرا ہے "الضرر یزال" جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلے قاعدہ "**المشقة تجلب التيسير**" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیات اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

قال العلماء يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع و تخفيفاته (الاشباه و النظائر صفحه ٧٥)

علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور اس پر متفرع ہیں۔

اور دوسرے قاعدہ "**الضرر يزال**" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزئیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و هذه القاعدة مع التى قبلها متحدة او متداخلة (الاشباه و النظائر صفحه ٨٥)

دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ

مزید تفصیل و توضیح کے ساتھ "الضرر یزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔

"المشقۃ تجلب التیسیر" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و اعلم ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبع' الاول السفر' الثانی المرض' الثالث الاکراہ' الرابع النسیان' الخامس الجھل' السادس العسر و عموم البلوی' السابع النقص۔

عبادات و دیگر احکام شرع میں تخفیف و رخصت کے اسباب سات ہیں' سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہالت' دشواری و عموم بلوی اور نقص۔ ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں اور بالخصوص عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔ ان جزئیات میں بعض اہم یہ ہیں:

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب سے دوا' حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا' طبیب کا عورت کے بدن اور حتی کہ ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ صفحہ ۷۵)

دشواری و عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت کے اور معاملات کے بہت سے مسائل کو ذکر کیا ہے اور عبادات کے بھی' خاص بات یہ ہے کہ اسی کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔

و اکل المیتۃ و اکل مال الغیر مع ضمان البدل اذا اضطر (الاشباہ صفحہ ۷۹)

(اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)

اسی طرح:

لبس الحریر للحکۃ و القتال۔

(خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

فقد بان بھذا ان ھذہ القاعدۃ یرجع الیھا غالب ابواب الفقہ (الاشباہ صفحہ ۸۱)

جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب و مسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات کو ذکر کیا ہے (الاشباہ صفحہ ۸۵'۹۱)

یہ اسباب جیسے تمام ابواب فقہ میں اثرانداز ہوتے ہیں اسی طرح مختلف انداز و معیار میں رخصت و سہولت کا فائدہ دیتے ہیں' رخصت و سہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے' مریض و مسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں' اسی طرح بکرہ وغیرہ کو ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے' مگر یہ اسباب حکم کی صورت و

حیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی و بنیادی امور میں بھی ضرورت اثر انداز ہے' اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں' اور کہیں پورے طور پر' جیسے **استصلاح**' استحسان' سد ذرائع (نظریہ الضرورۃ' جمیل محمد' باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے' ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کہ کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت و ضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے' وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے ابن نجیم وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل و تشقیق سے کام لیا ہے' ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے' جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ و سفر کے ساتھ بھوک اور دفاع کو ذکر کیا ہے (نظریہ الضرورۃ' جمیل محمد صفحہ ۸۱ تا ۱۲۸) جب کہ یہ دونوں "عسر و عموم بلوی" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

زحیلی صاحب فرماتے ہیں:

و الواقع ان للضرورة بمعناها الاعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة اهمها اربع عشرة حالة

(نظرية الضرورة للزحيلي صفحه ۷۳)

حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف و سہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام و صورتیں نکلتی ہیں جن میں اہم چودہ ہیں۔

بھوک' پیاس' دوا' اکراہ' نسیان' جہل' عسر (دشواری و مشقت)' عموم بلوی' سفر' مرض طبعی نقص' اور عسر و حرج (دشواری و مشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے یعنی دفاع' استحسان بالضرورۃ' **استصلاح** بوجہ ضرورت' عرف (تعامل)' سد ذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں' اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ یعنی عسر و حرج اور عموم بلوی کسی نہ کسی درجہ و اعتبار میں متعلق ہیں' جیسا کہ نو کے بعد کے لئے خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انہوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے:

قال الفقهاء ان اسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة (ايضا صفحه ۷۳ حاشيه)

اور ان اسباب کو یہاں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فاذا وجدت حالة ضرورة من هذه الحالات ابيح المحظور او جاز ترك الواجب (ايضا صفحه ۷۳)

جب مذکورہ حالات و اسباب ضرورت میں سے کوئی کہیں پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہوجاتی ہے جو کہ شرعاً محظور و ممنوع

ہوتی ہے یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہو جائے بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں' جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے' ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے یا یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ کسی درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء وہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں یعنی خاص ضرورت و اضطرار' اور اس کی وجہ سے حلت و رخصت کے بیان میں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ و محدود کر کے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر۔ ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں' یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے۔ **"قال العلماء"** کہا ہے اور وھبہ زحیلی نے کہا ہے **"قال الفقہاء"**(۱)

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) الاشباہ ص-۸۳' و نظریہ الضرورۃ زحیلی ص-۷۳' حاشیہ ابن نجیم فرماتے ہیں تخفیفات الشرع انواع۔ الاول: تخفیف اسقاط کاسقاط العبادات عند وجود اعذارھا' الثانی: تخفیف تنقیص کالقصر فی السفر' الثالثۃ: تخفیف ابدال کابدال الوضوء و الغسل بالتیمم' الرابع: تخفیف تقدیم کالجمع بعرفات و تقدیم الزکاۃ علی الحول' الخامس: تخفیف تاخیر کالجمع بمزدلفۃ و تاخیر رمضان للمسافر و المریض' السادس: تخفیف ترخیص کشرب الخمر للغصۃ' السابع: تخفیف تغییر کتغییر نظم الصلاۃ للخوف۔

تحریریں

فقہ اسلامی میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود و ضوابط

از ــ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

شریعت اسلامی کے دو امتیازی اوصاف ہیں، ایک انسانی زندگی کی تہذیب اور اس کو شائستہ اور تمدنی اصولوں کا پابند بنانا، اس کا اصولی و قانونی نام "تکلیف" ہے، دوسرے انسان کی واجبی ضروریات و حاجات سے مطابقت اور ہم آہنگی جس کو اسلامی قانون کے مزاج شناس اور مذاق آشنا "دفع حرج" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اس شریعت کی خمیر اور اس کی سرشت میں ہیں، ان کے درمیان اعتدال و توازن ہی ماحول و سماج اور عرف و عادت کی تبدیلی، علمی انقلابات و انکشافات اور اخلاقی قدروں میں تغیر کے باوجود شرع اسلامی کے دوام و بقا اور انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں اس کی رہبری و رہنمائی کی صلاحیت کا اصل راز ہے اور درحقیقت یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شریعت اس رب کائنات کی طرف سے ہے جو انسان کے خیر و شر سے بھی پوری طرح واقف ہے اور اس کی ضروریات و حاجات سے بھی بہ خوبی آگاہ ہے۔

"فقہ اسلامی میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود و ضوابط" میں بنیادی روح یہی ہے کہ ضرورت و حاجت کا عنوان نہ ایسی بے قید اباحت کا دروازہ کھول دے کہ نصوص کی قائم کی ہوئی "حدود اربعہ" بھی ٹوٹ کر رہ جائے اور نہ انسان کی جائز و واجب ضروریات اور حقائق و واقعات سے انکار کا ایسا راستہ اختیار کیا جائے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے لوگ ایسے حرج میں مبتلا ہو جائیں جن سے لوگوں کو بچانا شریعت کے مسلّمہ مقاصد میں سے ہے۔

ضرورت ــ لغت اور اصطلاح میں:

ازروئے لغت "ضرورت" کا مادہ "ضر" ہے۔ یہ لفظ "ض" کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے، اور پیش کے ساتھ بھی، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر ــــ یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے۔ ضرر کے معنی اپاہج کے ہیں، ضراء کا لفظ قرآن میں "سراء" کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہاں "ضراء" سے جانی و مالی نقصان مراد ہے، اسی لئے "ضر" کے معنی دبلاپے کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ بھی نقص جسمانی ہی ہے، ابو اہد قیس نے "ضرر" کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ " **كل ما كان من سوء حال و فقر او شدة فى بدن** " "نقصان، تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے، اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کے احتیاج تک پہونچی اور "ضرورت" کے معنی ہی "حاجت" کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے "ضرورات" کہ

الضرورة الحاجة و تجمع على الضرورات(۱)

ضرورت کا اصطلاحی معنی خود ضرورت کے لغوی معنی سے ظاہر ہے' جدید و قدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے' اگر بہ نظرِ غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں' کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے' اس سلسلہ میں یہ تعریفات قابل ذکر ہیں :

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب (۲)

"ضرورت" آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوعہ چیز کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے۔

-----الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ حموی نے ابن ہمام سے یہی تعریف نقل کی ہے : **فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب(۳)**

شیخ مصطفٰے زرقاء کا بیان بھی اسی سے قریب ہے :

فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر كما في الاكراه الملجئ و خشية الهلاک جوعا(۴)

ضرورت وہ ہے جس کو نظرانداز کرنے پر خطرہ (ہلاکت) درپیش ہو جیسا کہ اکراہ ملجی میں ہوتا ہے اور بھوک کی وجہ سے جان جانے کا اندیشہ۔

بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطراری میں منحصر نہیں ہے' جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو۔ بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں' یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' چنانچہ شیخ ابو زہرہ کا بیان ہے۔

فالضروری بالنسبة للنفس هو المحافظة على الحياة و المحافظة على الاطراف و كل ما لايمكن ان تقوم الحياة الا به والضروری بالنسبة للمال هو مالا يمكن المحافظة عليه الا به و كذلک بالنسبة للنسل(۵)

"ضرورت" جان کی نسبت سے زندگی اور اعضاء کی حفاظت اور ہر وہ چیز ہے جس کے بغیر زندگی کا بقاء ممکن نہ ہو' مال کی نسبت سے ضروری وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر اس کا تحفظ ممکن نہ ہو۔ اسی طرح نسل کی نسبت سے ضروری احکام کا معاملہ ہے۔

-----اور شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں :

فالامر الضروری : فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولابد منه لاستقامة مصالحهم وعمت فيهم الفوضى والمفاسد(۶)

ضروری وہ ہے جس پر حیات انسانی کا بقاء موقوف ہو اور لوگوں کی مصلحتوں کے برقرار رہنے کے لئے وہ ضروری ہوں' ورنہ تو ان میں مفاسد اور انارکی پیدا ہو جائے۔

غالبًا ان حضرات نے ابواسحاق شاطبی کی پیروی کی ہے' شاطبی کہتے ہیں:

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها فى قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على

لفساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين(۷)

"ضروری احکام" سے مراد وہ احکام ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے بقاء کے لئے ناگزیر ہوں۔ اس طور کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کی مصلحتیں صحیح طریقہ پر قائم نہ رہ سکیں بلکہ فساد و بگاڑ اور زندگی سے محرومی کا باعث بن جائیں یا ان کے فقدان سے نجات اور آخرت کی نعمت سے محرومی اور کھلا ہوا نقصان و خسران اٹھانے کا باعث ہو۔

ضرورت کی اس تعریف اور ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے' کے درمیان دو اساسی فرق ہے۔ ایک یہ کہ دوسرے معنی کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے' اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے' اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہوتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو' لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو' حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں۔ حفظ دین' حفظ نفس' جس میں جان و عزت اور آبرو' حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے۔ حفظ نسل' حفظ مال' حفظ عقل' ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہیں اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں' بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں' نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی' بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے' جیسے حفظ دین سے متعلق ضروریات میں عقائد' اسلام کے ارکان اربعہ' دعوت الی اللہ' جہاد' حفظ نفس کی ضرورات میں حالت اضطرار و اکراہ میں محرمات کی اجازت' ضروری خورد و نوش اور لباس و رہائش کا انتظام' قصاص' دیت' خودکشی کی ممانعت' نکاح جو افزائش نسل کا ذریعہ ہے' کی اجازت' حفظ عقل کی ضرورات میں مسکرات کی حرمت' حفاظت نسل کی ضرورات میں حد زنا کا اجراء اور زنا کی حرمت۔ حفاظت مال کی ضرورات میں کسب معاش کی اجازت' چوری اور خیانت کی حرمت' مال کا قابل ضمان ہونا' سود کی حرمت' یہ سارے احکام داخل ہیں' غرض فقہاء کے یہاں ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں' بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام سبھی ضرورت میں داخل ہیں' فقہا ضرورت کی تعبیر کن مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں عمدۃ المطلعین مرغینانی کی چند تصریحات ملاحظہ ہوں :

- - - و موت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب و نحوها و قال الشافعي يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية للنجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة (۸)

پانی میں ایسی چیز مرجائے جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو جیسے پسو' مکھی' بھڑ' بچھو وغیرہ' تو ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک ناپاک ہوجائے گا اس لئے کہ ان کی حرمت بہ طور شرافت و تکریم کے نہیں ہے جو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے برخلاف شہد کی مکھی اور گھن کے 'کہ اس میں ضرورت ہے۔

- - - و ان اصابہ خرء مالا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرھم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و قال محمد لا یجوز' فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ و قد قیل فی المقدار و ھوالاصح' ھو یقول ان التخفیف للضرورۃ و لاضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف(۹)

اگر ناخوردنی پرندوں کی بٹ مقدار درہم سے بڑھ کر لگ جائے تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس میں نماز درست ہوجائے گی۔ امام محمد کے نزدیک جائز نہیں' بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اختلاف رائے بٹ کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے ہی کی بابت ہے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے متعلق ہے (خود نجاست میں کوئی اختلاف نہیں) اور یہی زیادہ صحیح ہے' امام محمد کا خیال ہے کہ بٹ کی بابت احکام میں آسانی ازراہ ضرورت ہے اور جن پرندوں کا انسان سے خلط ملط نہیں' ان سے بچنے میں ضرورت و حرج دامنگیر نہیں اس لئے حکم میں سہولت و آسانی بھی نہ برتی جائے گی۔

- - - جعل القلیل عفوا للضرورۃ و لاضرورۃ فی الکثیر و ھوما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ و علیہ الاعتماد(۱۰)

کنویں میں تھوڑی سی لید گرجائے تو قابل عفو ہے کہ یہ ضرورت ہے' کثیر مقدار میں لید گرجائے تو ضرورت نہیں' کثیر مقدار وہ ہے جس کو دیکھنے والے کثیر محسوس کریں۔ امام ابوحنیفہ سے یہی مروی ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

- - - ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء یتنجس الا اذا مکث ساعۃ لغسلھا فمھا بلعابھا و الاستثناء علی مذھب ابی حنیفۃ و ابی یوسف ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ (۱۱)

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر فورا پانی پیا تو پانی ناپاک ہوجائے گا' ہاں اگر تھوڑی دیر ٹھہر کر پئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا' کیونکہ اس کا منہ لعاب سے دھل گیا ہے' یہ استثناء امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے مذہب پر ہے' پاک ہونے کے لئے بہانے کی شرط کا اعتبار ضرورت کی بنا پر ساقط ہوجائے گا۔

- - - و یکرہ مسّہ بالکم ھوالصحیح لانہ تابع لہ بخلاف کتب الشریعۃ لاھلھا حیث یرخص فی مسھا بالکم لان فیہ ضرورۃ (۱۲)

(جنبی کے لئے) قرآن مجید کا آستین سے چھونا مکروہ ہے' اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے' بخلاف کتب فقہ کے کہ جو لوگ اس سے استفادہ کرنے کے اہل ہیں' ان کو آستین کے ذریعہ ان کتابوں کے چھونے کی اجازت ہوگی' اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے۔

- - - و لا یجوز بیع بیضۃ عند ابی حنیفۃ و عندھما یجوز لمکان الضرورۃ (۱۳)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ریشمی کیڑے کے انڈوں کا فروخت کرنا جائز ہے کہ یہ ضرورت ہے' صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔
--- یجوز الانتفاع بہ للخرز للضرورۃ (۱۴)
سور کے بال سے جوتا وغیرہ ٹانکنے کے لئے فائدہ اٹھانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔
عمدۃ المتاخرین ابن عابدین شامی کے یہاں بھی اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں' جن کو یہاں نقل کرنا باعث طوالت ہو گا۔
راقم سطور کا خیال ہے کہ ضرورت کے بارے میں یہی دوسرا تصور زیادہ صحیح ہے کہ حفظ دین حفظ نسل وغیرہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں اور ضرورت' حاجت' تحسین ان مقاصد کے مدارج سہ گانہ ہیں' جو زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہیں' یہ قرآن مجید کی اصطلاح "اضطرار" کا ہم معنی نہیں' بلکہ اس سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہے۔

حاجت---لغت واصطلاح میں:

حاجت کا مادہ لغت میں "ح' و' ج" ہے' اس میں سلامتی کے معنی بھی ہیں اور خود حاجت مندی کے معنی بھی ہیں' اور یہی دوسرا معنی معروف بھی ہے' اور یہاں مقصود بھی' اصل میں تو حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں' مگر انسان جس شئی کا حاجت مند ہو' "وہ بھی "حاجت" کہلاتی ہے۔ ان الحاجۃ تطلق علی نفس الافتقار علی الشئی الذی یفتقر الیہ (۱۵)۔ حاجت کی تعریف کے سلسلہ میں علامہ شاطبی کا بیان ہے :

و اما الحاجیات فمعناھا انھا مفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج والمشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملۃ الحرج والمشقۃ ولکنہ لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامۃ و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات والمعاملات والجنایات (۱۶) حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش' اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج و مشقت سے دوچار ہو جائیں لیکن اس کی رعایت نہ کرنے سے پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کے اندر ہو سکتی ہے اور حاجت عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں موثر ہوتی ہے۔
سیوطی لکھتے ہیں:

و الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ (۱۷)
حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تنگی و مشقت میں مبتلا ہو جائے۔
بعینہ یہی بات حموی نے فتح القدیر کے حوالہ سے نقل کی ہے (۱۸)
غرض حاجت بھی مقاصد پنجگانہ سے متعلق ان احکام کا نام ہے' جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو' شیخ ابو زہرہ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے:

هو الذي لايكون الحكم الشرعي فيه لحفظه اصل من الاصول الخمسة بل يقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة كتحريم بيع الخمر لكيلا يسهل تناولها و تحريم رؤية عورة المرأة و تحريم الصلوة في الارض المغصوبة و تحريم تلقي السلع و تحريم الاحتكار و الاحتياط و عن ذلك في الحاجيات اباحة كثير من العقود التي يحتاج اليها الناس كالمزارعة و المساقاة و السلم و المرابحة و التولية (١٩)

حاجت وہ ہے جس کی بابت حکم شرعی مقاصد پنجگانہ میں سے کسی کے تحفظ کے لئے نہ ہو بلکہ ان سے متعلق مشقت و حرج کو دور کرنا یا احتیاطی تدبیر اختیار کرنا مقصود ہو' جیسے: شراب فروخت کرنے کی حرمت' تاکہ اس کا پینا آسان نہ رہے اور عورت کا حصہ ستر دیکھنے کی حرمت' مغصوبہ زمین میں نماز کی ممانعت' تلقی جلب اور ذخیرہ اندوزی کی ممانعت اور احتیاط' لوگوں کی حاجت کے جو بہت سے معاملات جائز ہیں' جیسے: کھیتی اور پھلوں کی بٹائی' سلم' مرابحہ اور تولیہ' یہ من جملہ حاجات ہی کے ہیں۔

ابو زہرہؒ کی یہ وضاحت دراصل شاطبی کے اجمال کی تفسیر ہے' موجودہ زمانہ کے مختلف دوسرے علماء نے بھی تعبیر کے معمولی فرق کے ساتھ یہی ذکر کیا ہے(۲۰)

یہ وضاحت اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ بعض اہل علم کی تحریر سے ایسا ایہام ہوتا ہے کہ گویا مقاصد خمسہ صرف ضرورت ہی سے متعلق ہیں جیسے شاطبی لکھتے ہیں:

و مجموع الضروريات خمسة و هي حفظ الدين و النفس و النسل و المال و العقل (٢١)

ضروریات کل پانچ ہیں' دین' نفس' نسل' مال اور عقل کا تحفظ۔

ضرورت و حاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے' وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں' وہ حاجت ہیں' لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام فخرالدین رازی کا بیان ہے:

ان كل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم و قد يقع فيه ما لا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون (٢٢)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں بعض دفعہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس قسم میں ہے اور بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ دوسری قسم میں داخل ہے' غرض اذہان کے اختلاف سے اس میں اختلاف واقع ہوتا رہتا ہے۔

اور علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

و قد يشتبه كون واقعة في مرتبة الضرورة او الحاجة لتقاربهما و قد قال بعض الاكابر ان مشروعية الاجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء و قال: انها في مرتبة الضرورة لانه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك و لا اكثرهم و المسكن مما يكن من الحر و البرد من مرتبة الضرورة (۲۳)

بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ یہ از قبیل ضرورت ہے یا حاجت کیونکہ یہ دونوں قریب ہی ہیں۔ بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ "اجارہ" کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ یہ بدرجہ ضرورت ہے' اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں ہے بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد و گرم سے بچاتا ہے' ضرورت کے درجہ میں ہے۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں حاجت کے درجہ کے احکام پر ضرورت کا اطلاق عام ہے اور گو ضرورت کو حاجت سے تعبیر کرنا کم ہے' لیکن یہ بھی شاذ و نادر کے درجہ میں نہیں۔

یہ فرق تو حاجت اور ضرورت میں مکلفین کے احتیاط کے اعتبار سے ہے' دونوں کے حکم میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے' بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حرام کی اباحت تو ضرورات سے ہی پیدا ہوتی ہے لیکن روزہ وغیرہ کا افطار مشقت اور حاجت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔(۲۴) لیکن جیسا کہ آگے تفصیل مذکور ہوگی' یہ کہنا کہ حرام صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے' کافی محل نظر ہے۔ اس سلسلہ میں شیخ ابو زہرہ کی بات زیادہ صحیح ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ بھی جائز ہو جاتا ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ۔(۲۵)

حاجت کے اعتبار کے لئے مطلوبہ مشقت:

حاجت کا تعلق چونکہ مشقت سے ہے' اس لئے ضروری ہے کہ خود مشقت کے درجات کو ملحوظ رکھا جائے کہ کس درجہ کی مشقت شریعت میں معتبر ہے اور کس درجہ کی مشقت معتبر نہیں' اس پر حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے بڑی چشم کشا بحث کی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ مشقت کا ایک درجہ تو ایسا ہے کہ عبادات عادتاً ان سے خالی ہو ہی نہیں سکتی جیسے وضو و غسل میں ٹھنڈک کی تکلیف' ان کا تو ظاہر ہے کوئی اعتبار نہیں(۲۶) وہ مشقتیں جو عادتاً کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں پیش نہیں آتیں' وہ درجات و مراتب کے اعتبار سے مختلف احکام شرعیہ میں مان لی گئی ہیں' حافظ صاحب نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور پوری عبارت یہاں نقل کئے جانے کے لائق ہے:

المشاق ضربان: احدهما مشقة لا تنفک العبادة عنها كمشقة الوضوء و الغسل في شدة السبرات۔

الضرب الثاني: مشقة تنفک عنها العبادات غالبا و هي انواع :

النوع الاول: مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس و الاطراف و منافع الاطراف' فهذه مشقة موجبة للتخفيف و الترخيص لان حفظ المهج و الاطراف لاقامة مصالح الدارين اولى من تعريضها للفوات في عبادة او عبادات ثم تفوت امثالها -

النوع الثاني: مشقة خفيفة كأدنى وجع في اصبع او ادنى صداع او سوء مزاج خفيف فهذا لا لفتة اليه و لا تعريج عليه' لان تحصيل مصالح العبادة اولى من دفع مثل هذه المشقة التى لا يؤبه لها -

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هاتين المشقتين مختلفة في الخفة و الشدة فما دنا منها من المشقة العليا اوجب التخفيف و ما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف الا عند اهل الظاهر كالحمى الخفيفة و وجع الضرس اليسير. . . . و قد يتوسط مشاق بين الرتبتين بحيث لاتدنو من احدهما فقد يتوقف فيهما و قد يرجح بعضها بامر خارج عنها و ذلك كابتلاع الدقيق في الصوم و ابتلاع غبار الطريق و غربلة الدقيق لا اثر له لشدة مشقة التحرز منها' و لا يعفى عما عداها مما تخفف المشقة في الاحتراز عنه (۲۷)

مشقتیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن سے عام طور پر عبادت خالی نہیں ہوتی' جیسے وضو اور شدید ٹھنڈک کے وقت غسل--- دوسرے وہ جن سے عموماً عبادات خالی ہیں' ان کی چند مثالیں:

اول سخت و تکلیف دہ مشقت' جیسے جان' اعضاء اور اعضاء کے منافع کے ضائع ہونے کا اندیشہ' یہ مشقت تخفیف و سہولت کا باعث ہے' اس لئے کہ جان اور اعضاء کا تحفظ--- تاکہ دنیا و آخرت کی مصلحتیں قائم رہیں--- اس بات سے بہتر ہے کہ ایک یا چند عبادت کے لئے اس سے محروم ہو جایا جائے اور پھر اس جیسی کتنی ہی عبادتیں فوت ہو کر رہ جائیں۔

دوسری قسم خفیف مشقت کی ہے' جیسے انگلی میں معمولی تکلیف' معمولی درد یا ناسازی مزاج' یہ ناقابل توجہ ہے اور لائق اعتناء نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح کی ناقابل لحاظ مشقت کے ازالہ کے مقابلہ عبادت کے منافع کو حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

تیسری قسم ان مشقتوں کی ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے' یہ خفت اور شدت میں مختلف ہوتی ہیں' ان میں سے جو اعلیٰ درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ تخفیف پیدا کرے گی اور جو کم تر درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ باعث تخفیف نہیں' سوائے اہل ظاہر کے' جیسے معمولی بخار' چوٹے کا معمولی درد...... درمیانی درجہ کی بعض مشقتیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں میں سے کسی سے قریب نہیں' بعض اوقات ان کی بابت توقف کیا جاتا ہے اور بعض اوقات کسی خارجی سبب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے' جیسے: روزہ میں آٹا نگل جانا' راستے کے غبار کو گھونٹ جانا اور آٹا کا چوکر' چونکہ ان سے بچنے میں شدید مشقت ہے اس لئے روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا اور دوسری چیزیں جن سے بچنے میں اس درجہ مشقت نہیں درگزر سے کام لیا جائے گا۔

یہ کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ معاملات میں بھی اسی مشقت کا اعتبار ہے:

و لا تختص المشاق بالعبادات بل تجرى في المعاملات' مثاله الغرر في البيع و هو ايضا ثلاثة اقسام: احدها: ما يعسر اجتنابه كبيع الفستق و البندق و الرمان' و البطيخ في قشورها فيعفى عنه' القسم الثاني: مالا يعسر اجتنابه فلا يعفى عنه' **القسم الثالث:** ما يقع بين المرتبتين و فيه اختلاف' منهم من يلحقه بما عظمت مشقته الا انه تارة يعظم الغرر فيه فلا يعفى عنه على الاصح كبيع الجوز الاخضر في قشرته و تارة يخف العسر فيه لمسيس الحاجة الى بيعه فيكون الاصح جوازه كبيع الباقلاء الاخضر في

لشرته۔

و الاعذار عنده رتب متفاوته فی المشقة الرتبه الاولی: مشقة عظيمة فادحة كالخوف علی النفوس و الاعضاء و منافع الاعضاء فيباح بها التيمم۔

الرتبة الثانية مشقة دون هذه المشقة فی الرتبة كالخوف من حدوث المرض المخوف فهذا ملحق بالرتبة العليا علی الاصح۔

الرتبة الثالثة: خوف ابطاء البرء و شدة الضنی ففی الحاقة بالرتبة الثانية خلاف و الاصح الالحاق۔

الرتبة الرابعة: خوف الشين ان كان باطنا لم يكن عذرا و ان كان ظاهرا ففيه خلاف و المختار الاباحة فهذه الاعذار كلها كما ذكرناه فی اباحة الفطر فی الصوم و فی اباحة القعود فی الصلاة و يدل علی ذلک صور جوز فيها الشافعی التيمم بمشاق خفيفة دون هذه المشاق (۲۸)

مشقتیں کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ معاملات میں بھی جاری ہوتی ہیں' اس کی مثال بیع میں "غرر" ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں' ایک وہ کہ جس سے اجتناب میں دشواری ہے' جیسے پستہ' چلغوزہ' انار اور تربوز کی چھلکا سمیت خرید و فروخت' ایسا "غرر" قابل عفو ہے' دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے اجتناب دشوار نہ ہو کہ یہ قابل عفو نہیں' تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کے غرر کی ہے' اس میں اختلاف ہے' بعض حضرات اس کو شدید مشقت کے حکم میں رکھتے ہیں' سوائے اس کے کہ غرر بہت زیادہ ہو' تو صحیح تر قول کے مطابق وہ قابل عفو نہیں جیسے: سبزا خروٹ کی چھلکا سمیت خرید و فروخت' اور کبھی اس میں دشوای کم ہوتی ہے کیونکہ اسے فروخت کرنے کی حاجت پیش آتی ہے لہذا زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے جائز قرار دیا جائے جیسے سبزی کی بیع اس کے چھلکے کے ساتھ درست ہے۔

اعذار بھی مشقت کے لحاظ سے مختلف درجات کے ہیں۔ پہلا درجہ شدید و تکلیف دہ مشقت کا ہے' جیسے جان' اعضاء اور اعضاء کے منافع کی بابت خوف کہ اس کی وجہ سے تیمم جائز ہے۔

دوسرا درجہ اس سے کم تر مشقت کا ہے' جیسے: خوفناک بیماری پیدا ہو جانے کا اندیشہ' یہ بھی صحیح تر قول کے مطابق اول درجہ ہی کے مشقت کے حکم میں ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ رفتار صحت کے سست ہو جانے کا خوف اور کمزوری کے بڑھنے کا خوف ہو تو اس کے دوسرے درجہ کے حکم میں ہونے کی بابت اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بھی اسی حکم میں ہے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ عیب پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو' تو اگر یہ باطنی عیب ہو تو عذر نہیں اور ظاہری عیب ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے' قول مختار یہ ہے کہ یہ اباحت کا باعث ہے' تمام اعذار انہیں قواعد پر مبنی ہیں' جیسے روزہ کے توڑنے کی اجازت اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اباحت' اس پر وہ چند صورتیں دلالت کرتی ہیں جن میں امام شافعی نے ان مشقتوں سے کم تر درجہ کی مشقت میں بھی تیمم کی

اجازت دی ہے۔

سیوطی نے شیخ عزالدین سے عبادات کے باب میں مشقت کا یہ معیار نقل کیا ہے کہ شریعت میں جس عبادت میں جو سہولت جس مشقت کی بنا پر دی گئی ہے' اس عبادت میں اسی کے مماثل یا اس سے فروں تر مشقت کی بنا پر سہولت پیدا ہوگی' مثلاً سفر میں روزہ افطار کرنے کی اجازت منصوص ہے' مرض کی بنا پر بھی اجازت منصوص ہے' لیکن کس درجہ کا مرض معتبر ہے' اس کی صراحت نہیں' تو اب معیار یہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں جتنی مشقت ہوتی ہے' جس مرض میں روزہ رکھنا اسی درجہ شاق گزرتا ہو' وہی مرض معتبر ہوگا یا جیسے جوئیں کی کثرت کی وجہ سے ممنوعات احرام کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے تو غیر منصوص امور میں اسی درجہ مشقت کی وجہ سے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہوگا (۲۹)' وعلی هذا القیاس۔

گو حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے اور بعض دوسرے علماء نے اس مسئلہ کو منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حاجت کے سلسلہ میں مشقت و حرج کی ایسی قطعی حد قائم نہیں کی جاسکتی' جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہوسکے' بلکہ علاقہ اور مقام' اموال و ظروف' تہذیب و تمدن' مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت برداشت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی حاجات کی تعیین کی جاسکتی ہے' ایک چیز آج سے پچاس سال پہلے کی سوسائٹی میں ممکن ہے حاجت نہ رہی ہو اور آج حاجت بن گئی ہو یا اس وقت حاجت رہی ہو اور اب حاجت کے درجہ میں نہ ہو' یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگ جو شروع سے مرفہ الحالی کی زندگی بسر کر رہے ہوں' ان کے لئے ایک چیز حاجت کے درجہ میں ہو اور ان سے کم سطح کی زندگی گزارنے والوں کے لئے تحسین کے درجہ کی' شہر اور دیہات' مسلم اور غیر مسلم ملکوں کے باشندوں کی حاجات میں بھی تفاوت واقع ہوسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے نفقہ' حج کے لئے مطلوب زاد و راحلہ اور تعزیر کے سلسلہ میں جو فرق مراتب رکھا ہے نیز بعض امور جن کو امام صاحب نے ناجائز اور صاحبین یا بعد کے فقہاء نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جائز قرار دیا ہے اور اس اختلاف کو اختلاف برہان کے بجائے اختلاف زمان پر مبنی قرار دیا ہے' ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔

پس ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ لوگوں کی انفرادی اور امت کی اجتماعی حاجات کی اپنے زمانہ و حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تعیین کریں' اس سلسلہ میں شاطبی کی یہ تصریح قابل ملاحظہ ہے:

ان الرخصة اضافية لا اصلية بمعنى ان كل احد فى الاخذ بها فقيه نفسه ما لم يحد فيها حد شرعي فيوقف عنده و بيان ذلك من اوجه :

احدها ان سبب الرخصة المشقة والمشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال وبحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال فليس سفر الانسان راكبا مسيرة يوم وليلة فى رفقة مأمونة وارض مأمونة و على بطء فى زمن الشتاء وقصر الايام كالسفر على الضد من ذلك فى الفطر و القصر و كذلك الصبر على شدائد السفر و مشقاته يختلف' فرب رجل جلد ضرى على قطع المهامة حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها و لا يتالم بسببها يقوى على عباداته و على ادائها على كمالها و فى

اوقاتها و رب رجل بخلاف ذلک و کذلک فی الصبر علی الجوع و العطش' و یختلف ایضا باختلاف الجبن والشجاعة و غیر ذلک، من الامور التی لایقدر علی ضبطها' و کذلک المریض بالنسبة الی الصوم والصلوۃ والجهاد و غیرها و اذا کان کذلک فلیس للمشقة المعتبرة فی التخفیفات ضابط مخصوص و لاحد محدود یطرد فی جمیع الناس . . فلذا لیست اسباب الرخص بداخلة تحت قانون اصلی و لاضابط ماخوذ بالید بل هو اضافی بالنسبة الی کل مخاطب فی نفسه' فمن کان من المضطرین معتادا للصبر علی الجوع و لاتختل حالة بسببه کما کانت العرب و کما ذکر عن الاولیاء فلیست اباحة المیتة له علی وزان من کان بخلاف ذلک' هذا وجه(۳۰)

رخصت ایک اضافی چیز ہے' مستقل نہیں ہے' اس طور کہ ہر ایک اس سلسلہ میں اپنی ذات کے بارے میں غور کرنے اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہے بشرطیکہ اس کی بابت کوئی شرعی حد نہ پائی جاتی ہو' اگر ایسی کوئی حد مقرر ہو تو اسی پر قائم رہا جائے گا--- چند وجوہ سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقت ہے اور مشقتیں قوت و ضعف' احوال اور قوت ارادی' زمانہ ووقت اور افعال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی انسان سوار ہو کر قابل اعتبار رفقاء کے درمیان مامون علاقے کا ست گامی کے ساتھ جاڑے کے موسم میں اور چھوٹے دنوں میں ایک شبانہ روز کا سفر کرے تو یہ سفر اور وہ سفر جو اس کے مخالف دنوں میں ہو' نماز میں اور رمضان میں افطار کی بابت ایک درجہ کا نہیں ہو سکتا' اس طرح سفر کی مشقتوں اور سختیوں کی قوت برداشت بھی الگ الگ ہوتی ہے بعض لوگ طاقتور ہوتے ہیں مشکل کاموں کی انجام دہی کے عادی ہو جاتے ہیں مشکلات سے پریشان نہیں ہوتے اور نہ اس کی وجہ سے مبتلاء تکلیف ہوتے ہیں' وہ کامل طریقہ پر اپنی عبادتوں کی انجام دہی اور ان کو ان کے مستحب وقتوں میں ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض لوگوں کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے۔ اسی طرح بھوک اور پیاس کی قوت برداشت بھی مختلف ہوتی ہے' بہادری اور بزدلی میں بھی تفاوت ہوتا ہے' اسی طرح کی اور بھی چیزیں ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں' ایسے ہی روزہ' نماز' جہاد کی نسبت سے مریض کا معاملہ ہے۔ جب صورت حال یہ ہو تو معلوم ہوا کہ شریعت نے جو سہولتیں دی ہیں ان میں کس درجہ مشقت معتبر ہوگی؟ اس کے لئے کوئی متعین ضابطہ اور کوئی مقررہ حد نہیں جو تمام لوگوں کے حق میں جاری ہو سکے... پس جب رخصتوں کے اسباب کسی مستقل قانون اور منضبط قاعدہ پر مبنی نہیں ہیں بلکہ وہ ایک اضافی شی ہے جو ہر مخاطب کی نسبت سے طے پاتی ہے تو جو مضطر شخص بھوک کو برداشت کرنے کا عادی ہو اور جس کی حالت بھوک کی وجہ سے دگرگوں نہ ہو جاتی ہو جیسا کہ عربوں کا حال تھا اور جیسا کہ بعض اولیاء کے بارے میں منقول ہے تو ان کے لئے اور جن کے حالات ان سے مختلف ہوں مردار کا جائز ہونا ایک ہی درجہ کا ممنوع نہیں ہوگا' یہ اہم بات ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار و مقام :

ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصولی طور پر کتاب و سنت میں متعدد نصوص موجود ہیں :

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (۳۱)

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں، دشواری نہیں چاہتے

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (۳۲)

تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

--- **بعثت بالحنیفیۃ السمحۃ (۳۳)**

میں توحید خالص پر مبنی اور معتدل دین دے کر بھیجا گیا ہوں۔

--- **انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین (۳۴)**

تمہیں اس واسطے مبعوث کیا گیا تاکہ تم آسانی کا معاملہ کرو نہ کہ تنگی کا۔

--- **یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (۳۵)**

آسانی پیدا کرو تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوشخبری سناؤ انہیں نفرت نہ دلاؤ۔

--- **ان خیر دینکم ایسرہ (۳۶)**

درحقیقت تمہارا دین وہ بہتر دین ہے جو آسان ہے۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ :

ما خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین امرین الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما (۳۷)

حضور اکرمؐ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپؐ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات و روایات اور خود حالت اضطرار کے احکام کی آیت، تیمم اور نماز خوف نیز سفر اور بیماری کی بنا پر روزہ توڑنے کی اجازت وغیرہ سے متعلق آیات اس بات کو صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ شریعت نے انسانی ضرورت کی خوب خوب رعایت کی ہے اور یہ قانون شریعت کا ایک امتیازی وصف اور اس کے اعتدال نیز فطرت انسانی سے ہم آہنگی کی کھلی دلیل ہے۔

اسی بنا پر علماء نے اکراہ کی بنا پر اضطرار کے احکام جاری کئے ہیں اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اس استنباط کو قیاس نہیں بلکہ دلالت النص قرار دیا گیا ہے، علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ کہتے ہیں :

(والملجئی) نوع من الاضطرار (تثبت) الاباحۃ فی الاکراہ الملجئی (بدلالتہ) ای بدلالۃ النص المذکور فی الاضطرار

كما ثبت حرمة الضرب بالنص الدال على حرمة التأفيف بطريق اولى على ما سبق (ان اختص به) الاضطرار (بالمخمصة قيام) المكره (لو اوقع القتل او قطع العضو (به لامتناعه) من تناول ذلك (ان) كان (عالما بسقوطها) اى الحرمة (۳۸)

اکراہ ملجی اضطرار ہی کی ایک قسم ہے' اکراہ ملجی میں اباحت اس نص کی دلالت سے ثابت ہے جو اضطرار کے متعلق وارد ہوئی ہے' جیسے "اف" کہنے کی حرمت والی آیت سے بدرجہ اولی ضرب کی حرمت ثابت ہوتی ہے اگر اضطرار کو مخمصہ کے ساتھ خاص کرلیا جائے۔ پس اگر مکرہ قتل کردیا جائے یا اس کا عضو کاٹ دیا جائے اس بنا پر کہ وہ حرام کھانے سے انکار کر رہا ہو تو اگر اس شخص کو اکراہ کی حالت میں حرام شئی کی حرمت ختم ہوجانے کا علم رہا ہو تو وہ گنہگار ہوگا۔

اسی لئے فقہاء ضرورت کی بنا پر دیئے گئے بہت سے احکام میں قریب قریب متفق نظر آتے ہیں' اور بیک زبان اس بات کے معترف ہیں کہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" اصل میں اس مسئلہ کا تعلق ایک گونہ اہلیت اور شریعت کے قانون تکلیف سے بھی ہے۔ فقہاء نے اکراہ کے ذیل میں اس امر پر بحث کی ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے یا نہیں؟ مسلم الثبوت اور اس کے شارح بحرالعلوم کا بیان ہے :

(الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو) ان لم يفعل الفعل المكره عليه (وغيره) و هو الاكراه بغير مايفوت النفس والعضو (غيره) اى غير الملجئ (كالحبس و الضرب و هو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه مطلقا و قال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (فى الملجئ) منه (دون غيره) (۳۹)

اکراہ کی ایک قسم اکراہ ملجی ہے یعنی اگر اس فعل کو نہ کرے جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے تو جان یا عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو' اکراہ کی دوسری قسم "اکراہ غیر ملجی" ہے جس میں ایسا جبر ہو کہ جان یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' اکراہ کی دونوں ہی قسمیں مکلف ہونے میں مانع نہیں ہیں۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ اکراہ ملجی مکلف ہونے میں مانع ہے' غیر ملجی مکلف ہونے میں مانع نہیں۔

----ابسری کی بھی یہی رائے ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے۔ (۴۰)

گو امام غزالی کا خیال ہے کہ تکلیف میں مانع وہی چیز ہوتی ہے جو خود مکلف کی ذات میں پائے جائیں' اکراہ کی صورت میں خلل مکلف بہ میں پایا جاتا ہے نہ کہ خود مکلف میں۔ (۴۱) تاہم اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اکراہ و اضطرار جیسی شدید درجہ کی ضرورت کو خود تکلیف ہی میں مانع مانا گیا ہے۔ نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسباب عجز بجائے خود شریعت کے عمومی احکام میں استثناء کی راہ ہموار کردیتے ہیں' اور ظاہر ہے کہ ضرورت و حاجت کے درجہ کی رخصتیں فی الجملہ سبب عجز ہوتی ہیں' اس لئے "ضرورت" کے احکام میں معتبر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

ضرورت کب رفع حرمت کا باعث ہے اور کب رفع اثم کا؟:

ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت اصل میں "رخصت" کی ہوتی ہے پس نفی گناہ' رفع حرمت یا رخصت پر عمل کے وجوب یا اباحت کی جو بحث اصولیین نے "رخص شرعیہ" کے سلسلہ میں کی ہے وہی احکام کی ضرورت سے متعلق بھی ہوں گے' فقہاء حنفیہ نے عام طور پر

اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے' امام سرخسی کی بحث کا ما حصل یہ ہے کہ بعض اوقات سبب بھی موجود ہوتا ہے اور حکم حرمت بھی' شریعت استثنائی طور پر اس ممنوع کے ارتکاب کی اجازت دے دیتی ہے' جیسے کلمہ شرک کا اکراہ کی حالت میں تکلم' ہلاکت کے خوف سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اجتناب' حالت اضطرار میں دوسرے کے مال کا بلا اجازت کھالینا' یا اکراہ کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف کردینا' وغیرہ۔ ان صورتوں میں رخصت پر عمل کرلینے کی گنجائش ہے' لیکن صبر اولی و افضل ہے :

فاما النوع الاول فهو ما استبيح مع قيام السبب المحرم و قيام حكمه ففي ذلك الرخصة الكاملة بالاباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة و حكمها و ذلك نحو اجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الاكراه . . فهذه رخصة له ان اقدم عليها لم ياثم و الاول عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان ماجورا و على هذا الامر بالمعروف و النهي عن المنكر عند خوف الهلاك(۴۳)

پہلی قسم وہ ہے جو سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم ہونے کے باوجود مباح ہو' اس صورت میں اباحت کی مکمل رخصت ہے کیونکہ بندہ سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم رہنے کے باوجود معذور ہے' جیسے اکراہ کی وجہ سے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا.... یہ رخصت ہے اگر اس کا مرتکب ہو تو گنہگار نہ ہوگا اور پہلا عزیمت ہے یہاں تک کہ اگر صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور ہوگا ہلاکت کے اندیشہ کے وقت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اسی حکم میں ہے۔

---اسی کو مزید وضاحت کے ساتھ علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ نے اس طرح کہا ہے :

الحكم اما رخصة و هو ما شرع تخفيفا لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر خوف النفس او العضو كا جراء المكره بذلك كلمة الكفر و جنايته على احرامه و رمضان (اى وجناية الصائم في رمضان صحيحا مقيما مكرها بذلك بالافساد) و ترك الخائف على نفسه الامربالمعروف و النهي عن المنكر والصلوة و تناول المضطر مال الغير و هوا حق نوعيها فالعزيمة اولى و لو مات بسببها(۴۴)

بعض اوقات رخصت کا حکم ہوتا ہے۔ رخصت وہ حکم ہے جو آسانی کے لئے دیا گیا ہو حالانکہ حرمت کی دلیل بھی موجود ہو' حکم بھی قائم ہو لیکن جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اجازت دے دی گئی ہو۔ جیسے مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا تلفظ' حالت احرام میں جنایت کا ارتکاب' رمضان المبارک میں بحالت صحت و اقامت روزہ دار کا روزہ توڑ دینے پر مجبور کردیا جانا' جان کی ہلاکت سے دوچار شخص کا امربالمعروف' نہی عن المنکر اور نماز کا ترک کرنا۔ اسی طرح مضطر کا دوسرے کے مال کو استعمال کرنا۔ یہ رخصت کی دونوں قسموں میں سے زیادہ اہم قسم ہے' ان صورتوں میں عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے گو اس کی وجہ سے وہ ہلاک کردیا جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سبب حرمت اور حکم حرمت ہونے کے باوجود ضرورت کی بنا پر رعایت دی جاتی ہے محض رفع گناہ کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ رفع حرمت کے' اور اس کا ارتکاب محض جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گو سبب حرمت موجود ہو' لیکن شارع نے حکم حرمت کو ضرورت کی وجہ سے باقی نہ رکھا ہو' اس صورت میں ضرورت کی بنا پر صرف رفع گناہ ہی نہیں ہوتا بلکہ رفع حرمت بھی ہوجاتا ہے اور ضرورت کی بنا پر حاصل ہونے والی رعایت

سے فائدہ نہیں اٹھانا موجب گناہ ہے' امام عبدالعزیز بخاری شارح اصول بزدوی لکھتے ہیں :

و کذلک المکرہ علی شرب الخمر او المیتة او المضطر الیهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتی اذا صبر صار آثما لان الحرمة ما تثبت الاصیلة لعقله و دینه عن فساد الخمر و نفسه عن المیتة فاذا خاف به فوات نفسه لم یستقم صیانة البعض بفوات الکل فتسقط المحرم و کان اسقاطا لحرمته' فاذا صبرلم یصر مودیا حق الله لکان مضیعا دمه الا ان حرمة هذه الاشیاء مشروعة فی الجملة (۴۵)

اسی طرح وہ شخص جس کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا ہو۔ یا وہ ان کے ارتکاب پر مضطر ہو گیا ہے تو ان کے لئے رخصت ہے جو مجازا رخصت کہلاتا ہے اس لئے کہ اس وقت حرمت ہی ساقط ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص صبر سے کام لے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار ہو گا۔ کیونکہ شراب و مردار کی حرمت دراصل عقل اور دین کی شراب کے بگاڑ سے حفاظت اور نفس کی مردار سے حفاظت کے لئے ہے۔ لہذا جب اس کو وجود کے فوت ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پورے کو کھو کر جزء کی حفاظت نہیں ہو سکتی۔ لہذا وجہ حرمت ساقط ہو جائے گی اور جب وجہ حرمت ساقط ہو گئی تو اس کی حرمت ہی باقی نہیں رہی۔ پس اگر وہ صبر ہی کرلے تو اللہ تعالی کے حق کو ادا کرنے والا نہیں ہو گا بلکہ گویا وہ اپنے خون کو ضائع کرنے والا ہو گا۔ تاہم چونکہ فی الجملہ ان اشیاء کی حرمت ثابت ہے۔

---اسی قسم کی بات ابن ہمام نے بھی کہی ہے(۴۶) اور علامہ سرخسی نے بھی (۴۷) دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے' آمدی اس پہلو پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:

لان المخصص بین لنا ان المتکلم لم یرد باللفظ العام لغة صورة التخصیص فلایکون اثبات الحکم فیها علی خلاف الدلیل لان العموم انما یکون دلیلا علی الحکم فی احاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتکلم لها و مع المخصص فلا ارادة (۴۸)

اس لئے کہ مخصص نے آکر یہ بات واضح کر دی ہے کہ متکلم نے اس لفظ سے جو از روئے لغت عام ہے اس خاص شئی کی حرمت کو مراد ہی نہیں لیا ہے۔ لہذا اس میں کسی اور حکم کا ثابت کرنا خلاف دلیل نہیں ہو گا کیونکہ عموم اس عام کے تحت آنے والی صورتوں سے متعلق حکم پر اس وقت دلالت کرتا جب کہ متکلم نے اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ اور اگر مخصص تو متکلم کی طرف سے اس کا ارادہ متحقق ہی نہیں ہوا۔

لیکن ظاہر ہے کہ محرمات منصوصہ میں حرمت کے پائے جانے کے باوجود حکم حرمت کا ساقط ہو جانا ایک ایسی بات ہے جس کا ثبوت نص شرعی کے بغیر نہیں ہو سکتا---ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے لئے عبارت و صراحت ہی ضروری نہیں' دلالۃالنص بھی کافی ہے' جیسا کہ فقہاء نے اکراہ کی بنا پر محرمات کو جائز قرار دیا ہے جو اضطرار کی وجہ سے جائز ہو جاتی ہیں اور اس کو اضطرار سے متعلق حکم قرآنی کا **"دلالۃ النص"** قرار دیا ہے۔

اس طرح اب چار صورتیں ہو گئیں :

الف : محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو' تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب : محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کی نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو' اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج : محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو' اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا' اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د : قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا' اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا کیونکہ حرمت و ممانعت قیاس پر مبنی ہے اور رفع حرج اور دفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ توضیح بڑی چشم کشا ہے :

و اما الترک (۴۹) لاجل الضرورۃ فنحو الحکم بطہارۃ الآبار و الحیاض بعد ما تنجست و الحکم بطہارۃ الثوب النجس اذا غسل فی الأجانات فان القیاس یأبی جوازہ' لان مایرد علیہ النجاسۃ یتنجس بملاقاتہ' ترکناہ للضرورۃ المحوجۃ الی ذلک لعامۃ الناس' فان الحرج مدفوع بالنص' و فی موضع الضرورۃ تتحقق معنی الحرج لو اخذ فیہ بالقیاس فکان متروکا بالنص (۵۰)

ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کرنے کی مثال یہ ہے کہ کنویں اور حوض جو ناپاک ہوگئے ہوں ان کی پاکی کا مسئلہ ہے' اسی طرح ٹب میں دھوئے ہوئے ناپاک کپڑوں کے پاک کرنے کا حکم ہے کہ یہ خلاف قیاس حکم ہے' اس لئے کہ جو چیز نجاست پر گرتی ہے وہ بھی نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتی ہے۔ ہم نے ضرورت عامہ کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کردیا ہے۔ حرج اور مشقت سے بچنا نص سے ثابت ہے اور ضرورت کے مواقع پر حرج کا تحقق ہوتا ہے لہٰذا اگر ایسے موقع پر قیاس کو لیا جائے تو یہ بمقابلہ نص کے قابل ترک ہے۔

احکام ضروریہ کا حکم :

جہاں تک احکام ضرورت کے وجوب و اباحت کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے یہاں عام طور پر یہی دو صورتیں صراحت سے ملتی ہیں' وجوب اور اباحت' اگر دلیل حرمت اور حکم حرمت موجود ہو تو ضرورت پر مبنی حکم محض جائز ہوگا اور اگر شارع نے حکم حرمت ہی کو ختم کردیا ہو تو ضرورت پر مبنی حکم واجب ہوگا۔ فقہاء شوافع نے اس میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور رخصت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب' مستحب' مباح' خلاف اولیٰ اور مکروہ' چنانچہ سیوطی کا بیان ہے:

ما یجب فعلہا کا کل المیتۃ للمضطر' لمن خاف الہلاک بغلبۃ الجوع و العطش و ان کان مقیما صحیحا و اساغۃ الغصۃ بالخمر' و ما یندب کالقصر فی السفر و الفطر لمن یشق علیہ الصوم فی سفر او مرض و الابراد بالظہر و النظر الی المخطوبۃ و ما

يباح كالسلم، و ما الاولى تركها كالمسح على الخف و الجمع و الفطر لمن لا يتضرر و التيمم لمن وجد الماء يباع باكثر من ثمن المثل و هو قادر عليه، و ما يكره فعلها كالقصر في اقل من ثلاثة مراحل(٥١)

رخصت کی ایک قسم رخصت واجبہ کی ہے' جیسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا کہ جس کو بھوک اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو گو وہ مقیم اور تندرست ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح شراب کے ذریعہ لقمہ کو نیچے اتارنا۔ بعض رخصتیں مستحب ہیں' جیسے سفر میں قصر اور افطار کی اجازت اس شخص کے لئے جس شخص کو سفر اور بیماری میں روزہ شاق گزرتا ہو۔ اسی طرح ظہر میں تاخیر کی اجازت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت۔ بعض رخصتیں مباح ہیں' جیسے بیع سلم۔ اور بعضے خلاف اولی ہیں' جیسے موزوں پر مسح' جمع بین الصلوتین اور جس کو روزہ سے تکلیف نہ ہو اس کے لئے افطار' اس شخص کا تیمم کرنا جس کو مناسب قیمت سے زیادہ میں پانی مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو' بعض رخصتیں مکروہ ہیں' جیسے تین مرحلہ سے کم کے سفر میں قصر کرنا۔

اسی طرح کی بات بدرالدین زرکشی نے بھی لکھی ہے(٥٢) حنفی علماء اصول کے یہاں یہ تقسیم غالباً اس صراحت کے ساتھ مذکورہ نہیں' تاہم تفتازانی نے ایک اشکال کو حل کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے(٥٣) البتہ فقہاء احناف نے ضرورت و حاجت کی بنا پر جو احکام دیئے ہیں' ان جزئیات پر نظر کی جائے تو کہیں جواز' کہیں جواز مع الکراہت اور کہیں خلاف اولی کی صراحت و وضاحت مل جانا دشوار نہیں' اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ضرورت و حاجت کی بنا پر دیئے گئے احکام میں وجوب و استحباب تو شاید منصوص ہی رخصوں میں ثابت ہے اور کراہت' خلاف اولی اور اباحت دفع حرج کے طور پر دیئے گئے اجتہادی احکام میں بھی ثابت ہیں۔

ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کی حدود و شرائط :

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ عام طور پر فقہاء نے ان کو وضاحت و صراحت کے ساتھ منقح نہیں کیا ہے' تاہم فقہی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلہ میں اصول و قواعد مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ اہون البلیتین کا انتخاب :

ضرورت کا بنیادی مقصد کسی مفسدہ کو دور کرنا اور مصلحت کو حاصل کرنا ہوتا ہے' چنانچہ اضطرار کی حالت میں اکل میتہ کی اجازت کا منشا مفسدۂ موت سے حفاظت اور مصلحت حیات کا حاصل کرنا ہوتا ہے' اس لئے پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ احکام ضروریہ یا حاجیہ کے ذریعہ جس مفسدہ سے تحفظ حاصل کیا جارہا ہو خود ان احکام کے ارتکاب میں اس درجہ یا اس سے زیادہ بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آئی ہو' چنانچہ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کے قواعد مشہور و معروف ہیں:

(۱) الضرر لا يزال بالضرر۔

ایک ضرر کے ذریعہ دوسرے ضرر کو دور نہیں کیا جائے گا۔

(۲) یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔

ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

(۳) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔

جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کمتر ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر سے بچا جائے گا۔

(۴) اذا تعارضت مفسدة و مصلحة قدمت دفع المفسدة غالبا۔

اگر مفسدہ سے بچنے اور مصلحت کے حصول کا ٹکراؤ ہو تو مفسدہ کو دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

(۵) المصلحة تراعی اذا غلبت علی المفسدة (۵۴)۔

مصلحت کی رعایت اس وقت کی جائے گی جب کہ اس کا مفسدہ کم ہو۔

ان تمام قواعد کا خلاصہ یہی ہے کہ دو میں سے اہون اور کم تر مفسدہ کو بڑے مفسدہ سے بچنے کے لئے گوارا کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء شوافع نے " الضرورات تبیح المحظورات'' کے قاعدے میں " بشرط عدم نقصانها عنها' ' کا اضافہ کیا ہے (۵۵)۔

اس کی توضیح یوں ہے کہ احکام کے مقاصد جیسا کہ مذکور ہوا' پانچ ہیں: تحفظ دین' تحفظ نفس' تحفظ نسل' تحفظ مال' تحفظ عقل۔۔۔ شریعت کے احکام و ہدایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مقاصد پنجگانہ میں ترتیب بھی یہی ہے' پھر ان مقاصد خمسہ سے متعلق احکام کے تین درجات ہیں : ضرورت' حاجت' تحسین۔ اب اصول یہ ہوگا کہ اگر ان مقاصد خمسہ میں سے ایک کی ضرورت اور دوسرے کی حاجت کا ٹکراؤ ہو جائے تو ضرورت کو اور حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اگر ایک شخص نماز میں مشغول ہو اور کسی شخص کے ڈوب جانے یا جل جانے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ کر شخص مذکور کو بچانا واجب ہے' کیونکہ شخص مذکور تحفظ نفس کے اعتبار سے ضرورت کی کیفیت میں ہے اور نماز کو پورا کرنا اور درمیان میں نہ توڑنا تحفظ دین کے شعبہ میں از قبیل حاجت ہے' لہذا ضرورت کو حاجت پر ترجیح ہوگی وقس علی هذا ۔

اور اگر مقاصد خمسہ میں سے دونوں کی " ضرورت" ہی میں تضاد و تعارض کی کیفیت پیدا ہو جائے' تو دین کو نفس پر' نفس کو نسل پر' نسل کو عقل پر' اور عقل کو مال پر ترجیح ہوگی' مثلاً جہاد فی سبیل اللہ تحفظ دین کے لئے ضرورت ہے اور جہاد سے اجتناب تحفظ نفس کے لئے ضرورت ہے۔ یہاں تحفظ نفس پر تحفظ دین کو ترجیح ہوگی اور جہاد فرض ہوگا' اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اکراہ کی کیفیت ہو جائے تو تحفظ جان کے پیش نظر عورت کے لئے اس کی اجازت ہے' اسی طرح تحفظ جان کے لئے ازراہ علاج لقمہ حلق سے اتارنے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے' یہ تحفظ نفس کی ضرورت کو تحفظ نسل اور تحفظ عقل پر ترجیح دینا ہے۔

ہرچند کہ ضرورت و حاجت اور تحسین پر عمل اور ترجیح کے سلسلہ میں یہ اصول توضیح و تنقیح کے ساتھ شاید اصولیین نے نہیں لکھے ہیں' لیکن اگر بنظر غائر فقہاء کے اجتہادات' ترجیحات اور جابجا ان کے اصولی متدلات پر نظر کی جائے تو ان شاء اللہ اس کی تصدیق

ہو جائے گی۔ مثلاً امام عبد العزیز بخاری کا بیان ہے:

و كذلك في استهلاك اموال الناس يرخص له بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فللمستقلم ان يجعل وقاية لها (۵۶)۔

اسی طرح حالت اکراہ میں لوگوں کے مال ہلاک کرنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے کیونکہ جان کی اہمیت مال سے بڑھ کر ہے لہٰذا مناسب ہوا کہ اس کو تحفظ جان کے لئے ڈھال بنالیا جائے۔

آمدی کہتے ہیں:

لان لوتكاب ادنى الضررين يصير واجباً نظراً الى دفع اعلاهما كايجاب شرب الخمر على من غص بلقمة و نحوه (۵۷)۔

بڑے ضرر سے بچنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمتر ضرر کا ارتکاب واجب ہو جاتا ہے مثلاً جس شخص کو لقمہ اٹک گیا ہو اس کے لئے شراب پینا واجب ہو جاتا ہے۔

جان بچانے کے لئے شرب خمر کی اجازت کیوں کر ہوگی؟ دوسرے لفظوں میں حفاظت عقل پر حفاظت نفس کو کیوں ترجیح دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ بات قابل ذکر ہے:

من امتنع من تناول الحرام حتى يتلف نفسه يكون آثما يوضحه ان سبب الحرمة وجوب صيانة عقله عن الاختلاط او الفساد بشرب الخمر و صيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة و صيانة البعض لايتحقق في اتلاف الكل' لكان الامتناع في هذه الحالة اتلافا للنفس من غير ان يكون له تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلايكون مطيعا لربه بل يكون متلفا نفسه بترك الترخص فيكون آثما (۵۸)۔

جو شخص حرام کھانے سے رک جائے یہاں تک کہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے وہ گنہگار ہوگا' اس کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ سبب حرمت یہ ہے کہ میتہ کھانے کے ضرر سے اپنے بدن کو بچانا اور شراب نوشی سے پیدا ہونے والے فساد اور خلل سے عقل کو بچانا واجب ہے اور کل کو ہلاک کرکے بعض کو بچایا نہیں جا سکتا۔ پس اس حالت میں مردار اور شراب سے رکنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے باوجودیکہ اس سے کوئی مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا جس وجہ سے یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں۔ لہٰذا اس طرح رخصت سے فائدہ نہ اٹھا کر اپنے رب کا فرمانبردار نہ ہوگا۔ بلکہ آپ اپنی جان کو ضائع کرنے والا متصور ہوگا لہٰذا وہ گنہگار ہوگا۔

۲۔ دوسرے کے حق میں مفسدہ نہ بن جائے:

"ضرورت" کے ذریعہ اگر کسی کے مخفی مفسدہ کو دور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لئے اس درجہ کے یا اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "**الضرر لایزال بالضرر**" کا منشا یہی ہے۔ امام عبد العزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر

روشنی پڑتی ہے:

و اما بیان ما ذکر من تقسیم المحرمات فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة و القتل و الجرح لا یحل ذلک بعذر المکره و لا یرخص فیه لان دلیل الرخصة خوف التلف و المکره و المکره علیه فی ذلک سواء فسقط الکره فی حق تناول المکره علیه للتعارض -(۵۹)

محرمات کی مذکورہ تقسیم کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم زنا، قتل اور زخمی کرنا ہے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور نہ تو اس میں کوئی رخصت ہے، اس لئے کہ رخصت ہلاکت کے خوف سے ہے اور اس میں مجبور، اور جس کے ساتھ ظلم پر مجبور کیا جارہا ہے دونوں برابر ہیں۔ پس اس تعارض کی وجہ سے اکراہ کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

اسی لئے فقہاء نے مضطر کو اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دوسرے مضطر شخص کا کھانا کھائے (۶۰)۔

۳- مباح متبادل موجود نہ ہو :

اگر ضرورت و حاجت کی بنا پر کسی منصوص حکم میں تخصیص کی جارہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو، یہ دراصل "ضرورت" کی شرط نہیں بلکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اگر کسی ممنوع کا متبادل موجود ہو تو پھر وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل ہی نہیں کر سکتا، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ "نبیذ تمر" سے وضو کی اجازت فقہاء اس وقت دیتے ہیں جب ماء مطلق موجود نہ ہو (۶۱) اور ریشم کے کپڑے کی امام ابو حنیفہ کے نزدیک باوجود خارش و قتال کے اس لئے اجازت نہیں کہ اس کام کے لئے ایسے کپڑے کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جس کا بانا ریشمی اور تانا غیر ریشمی ہو (۶۲)، ازراہ علاج شراب کا استعمال کیا جاسکتا ہے مگر اس وقت جب کہ اس سے کوئی چارہ نہ رہ جائے (۶۳)، عبادات و معاملات میں اس طرح کے احکام منصوص بھی موجود ہیں اور فقہاء کے اجتہادات میں بھی ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔

۴- بہ قدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے :

یہ بھی ضروری ہے کہ جو محرمات و ممنوعات محض ضرورت و حاجت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں ان کا محض ضرورت کے بہ قدر ہی استعمال کیا جائے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے ہاں یہ قواعد ملتے ہیں:

- - **ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها۔**

جو چیزیں ازراہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں وہ بقدر ضرورت ہی جائز رہتی ہیں

- - **ماجاز لعذر بطل بزواله۔**
- - **اذا زال المانع عاد الممنوع۔**

جو چیزیں کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ممنوع ہو جاتی ہیں۔

یہ قواعد دراصل قرآن کی آیت اضطرار ہی سے ماخوذ ہیں اور مفسرین کے یہاں اس کی صراحت و وضاحت موجود ہے۔ فقہاء کے یہاں ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے اکثر احکام اس تصور کے آئینہ دار ہیں "مشتے از خروارے" چند یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

---مردار سے بہ قدر تحفظ حیات ہی کھانے کی اجازت ہے۔

---بلی کے پیشاب سے کپڑوں میں بچنا مشکل ہے' اس لئے معاف ہے' برتن میں پیشاب کردے تو موجب نجاست ہے اور معاف نہیں۔

---بعض فقہاء نے کھلے میدانوں اور صحرائی علاقوں میں کنویں میں گرنے والے جانور کے فضلہ کو قابل عفو مانا ہے کہ کنوؤں پر منڈھیر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے بچاؤ دشوار ہے' شہر میں یہی قابل عفو نہیں کہ شہروں میں عام طور پر کنوؤں پر منڈھیر ہوا کرتی ہے۔

---شہید کا خون اس کے حق میں پاک ہے' دوسرے کے حق میں ناپاک

---طبیب کو حصہ ستر بہ قدر حاجت ہی دیکھنے کی اجازت ہے۔

---شوافع کے نزدیک مجنون و پاگل کی ایک سے زیادہ شادی نہیں کی جاسکتی (۶۴)۔

---حالت اضطرار میں دوسرے کا مال کھایا جاسکتا ہے' مگر یہ اجازت صرف رفع گناہ کی حد تک ہے' بعد کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا (۶۵)۔

۵- کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو :

ضروری اور حاجی احکام کی بنا پر کسی نص کا "اہمال" اور اس کو بالکل ہی بے اثر کر دینا درست نہیں کہ:

المشقة و الحرج انما يعتبران فی موضع لا نص فیه و اما مع النص بخلافه فلا' و لذا قال ابوحنيفة و محمد بحرمة رعی حشيش الحرم و قطعه الا الاذخر و جوز ابويوسف رعيه للحرج۔

مشقت اور حرج ایسی جگہوں میں معتبر ہیں جہاں نص موجود نہ ہو' جہاں نص موجود ہو وہاں معتبر نہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اذخر کے علاوہ حرم شریف کی گھاس کو چرانا اور کاٹنا حرام قرار دیا ہے جبکہ امام ابویوسف نے بوجہ حرج جائز قرار دیا ہے۔

چند سطروں کے بعد پھر ابن نجیم لکھتے ہیں :

ولا اعتبار عنده بالبلوی فی موضع النص (۶۶)

امام صاحب کے نزدیک موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار ہی نہیں ہے۔

ابن نجیم کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابویوسف مواضع نص میں بھی مشقت کا اعتبار کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بھی فقیہ نص کے اہمال و بے اثر کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا' صرف طوفی کے یہاں اس کی گنجائش ہے' جو قول شاذ ہے اور جو سلف صالحین کے درمیان ہمیشہ ایک ناقابل قبول اور مطعون قول رہا ہے۔ اصل یہ ہے کہ ایک ہے نص کا اہمال یعنی نص کے حکم کو یکسر بے اثر

وبے نتیجہ کردینا' یہ جائز نہیں کہ اگر اس کی بھی اجازت ہو تو شریعت بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے۔ دوسری صورت ہے ضرورت کے تحت نص کی تخصیص اور شریعت کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس سے استثناء حاصل کرنا' یہ صورت درست ہے اور فقہاء کے یہاں اس کی بہ کثرت نظیریں دستیاب ہیں' مثلاً مذکورہ مثالوں ہی پر غور کیا جائے کہ کپڑے کے حق میں بلی کے پیشاب کی نجاست اور صحرائی کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ سے درگزر' معالج کے لئے مریض کے حصہ ستر کو دیکھنے کی اجازت' یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جس میں ضرورت کی بنا پر نص کے عموم میں تخصیص کی گئی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے عرف کے ذیل میں اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ عرف نص کے لئے **مخصص** بن سکتا ہے یا نہیں اور ان کی تمام تصریحات اور اجتہادات پر نگاہ کی جائے تو یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

٦- ضرورت بالفعل پائی جائے :

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو' محض امکان کے درجہ میں نہ ہو' اسی طرح اضطرار کے درجہ کی ضرورت کی بنا پر جن محرمات کی اجازت دی جاتی ہے ان کے لئے ضروری ہے کہ بالفعل اضطرار کی صورت موجود ہو محض متوقع نہ ہو' ڈاکٹر زحیلی کہتے ہیں:

ان تکون الضرورة قائمة لا منتظرة فی المستقبل ای ان یحصل فی الواقع خوف الهلاک علی النفس او المال بغلبة الظن حسب التجارب او التحقق من خطر التلف لو لم یاکل(٦٧) ۔

ضرورت کے متحقق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں' ان میں سے ایک یہ ہے کہ ضرورت فی الحال موجود ہو محض امکان کے درجہ میں نہ ہو۔ یعنی فی الحال جان کی ہلاکت کا خوف ہو یا تاجرانہ تجربہ کے مطابق مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہو یا یہ کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت کا یقین ہو۔

ضرورت و حاجت کے تحت دیے گئے بعض احکام تو وہ ہیں جو منصوص ہیں اور جن کو کتاب و سنت نے اصولاً مشروع قرار دیا ہے یا ان کی مشروعیت پر اجماع ہوگیا ہے۔ جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم' اجارہ یا استصناع کی اجازت یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں' ایسے منصوص احکام اصل میں ضروری و حاجی ہیں ہی نہیں' کچھ احکام وہ ہیں جن کو مستقل طور پر مشروع نہیں کیا گیا ہے' لیکن غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر اور محدود حد تک اس کی حرمت اٹھادی گئی ہے' جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت' اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

بہت سے احکام ہیں کہ فقہاء نے ضرورت و حاجت کی بنا پر ان کو مستقل طور پر جائز قرار دیا ہے' جیسے پاکی و ناپاکی کے مسائل میں بہت سی سہولتیں اور رعایتیں' یہ بھی مستقل احکام کے درجہ میں ہیں اور عام طور پر اس قسم کی رعایت محرمات قطعیہ میں نہیں برتی گئی ہے' بلکہ جن مسائل میں بظاہر نص متعارض ہو یا قیاس متعارض ہو اور سلف کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو' اسی میں فقہاء

ضرورت و حاجت کے تحت مستقل طور پر جواز کا حکم لگاتے ہیں' غیر معمولی حالات جن میں فقہاء نے محرمات تقیہ کی اجازت دی ہے جیسے "اکراہ" تو وہاں بھی ان احکام کی حیثیت محض استثنائی اور عارضی ہوتی ہے۔

تاہم ضرورت کے تحت جو احکام دیے جاتے ہیں' ان پر دوسرے احکام کو قیاس کیا جانا درست نہیں' اسی لئے فقہاء نے ان استحسانی احکام کو جو ضرورت پر مبنی ہوں' ناقابل قیاس مانا ہے' عبدالعزیز بخاری کا بیان ہے:

و فرق ما بین المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة و بین المستحسن بالقیاس الخفی ان هذا یصح تعدیته بخلاف الاقسام الاولی لانها غیر معلولة (۶۸)۔

استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت حکم اور استحسان بالاثر اور بالاجماع یا بالضرورت سے ثابت حکم کے درمیان یہ فرق ہے کہ استحسان بالقیاس میں قیاس جائز ہے برخلاف اس کے جو اثر اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو کہ اس میں قیاس کی گنجائش نہیں۔

ضرورت و حاجت کے اسباب و محرکات :

ضرورت اور حاجت پیدا ہونے کے مختلف اسباب ہیں' ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت" کا نام دیا ہے' یا جن کو "اسباب رخص" کہا جاتا ہے' جیسے سفر' مرض' اکراہ' نسیان' خطا' جہل وغیرہ' عام طور پر ان احکام سے متعلق سہولتیں اور رخصتیں منصوص ہیں اور اجتہاد و قیاس کی بنا پر بہت کم ان میں اضافہ کی گنجائش ہے' چنانچہ امام رازی کہتے ہیں:

مذهب الشافعی انه یجوز اثبات التقدیرات و الکفارات و الحدود و الرخص بالقیاس' و قال ابوحنیفة و اصحابه لایجوز (۶۹)۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اوزان و مقادیر' کفارات' حدود اور رخصتیں قیاس سے ثابت کئے جاسکتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب علیہم الرحمۃ اس کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

لیکن فقہاء نے عام طور پر اجتہاد کے ذریعہ کسی بات کو حاجت و ضرورت کا درجہ دے کر حکم میں تخفیف و سہولت کی بنیاد "عرف و عادت" کو بنایا ہے کیونکہ جو چیز انسان کی عادت میں داخل ہو اس سے اس کو روکنا اس کے لئے حرج و تنگی کا باعث ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے یہاں کثرت سے اس قسم کے اقوال ہیں کہ:

و لهم فی ذلک عادة ظاهرة و فی نزع الناس عن عاداتهم حرج (۷۰)

اس سلسلہ میں لوگوں کے مروج طریقے ہیں اور ان کو ان کی عادات و رواجات سے روکنے میں حرج ہے۔

اس لئے خیال ہوتا ہے کہ تعامل ہی نہیں بلکہ استحسان بالضرورت بھی اصل میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" ہی کی تفسیر ہے' البتہ استحسان بالضرورت میں چونکہ انہی ضروری و حاجی احکام کو رکھا جاتا ہے جو قیاس یا شریعت کے اصول عامہ کے خلاف ہوں' اس لئے

عرف و تعامل کو مستقل مصدر تشریع قرار دیا گیا ہے تاکہ عرف و تعامل کے تحت ان امور کو لایا جاسکے جن کے چھوڑنے میں لوگوں کے لئے حرج و مشقت ہے اور کسی نص کے عموم سے متصادم ہیں۔ پس جس بات کو قواعد فقہ کے مو سسین نے "الضرورات تبیح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" سے تعبیر کیا تھا' اس کو اصولیین نے اپنے یہاں استحسان بالضرورت اور عرف و تعامل کا عنوان بخشا ہے۔ [9]

اور یہ ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہیں' بلکہ اصولیین کے یہاں متعدد ایسے اصول ہیں جو معمولی ترمیم کے ساتھ بعض قواعد فقہ ہی کی ترجمان اور اس کے مقصد و منشاء کا بیان ہیں۔ مثلاً "اليقين لا يزول بالشك" اور اس کے ذیل میں آنے والے قواعد بڑی حد تک "استصحاب" سے عبارت ہیں' اسی طرح علماء اصول کے یہاں عرف و عادت ایک مستقل ماخذ قانون ہے' مگر کیا "العادة محكمة" میں بھی سادہ طور پر یہی بات نہیں کہی گئی ہے؟ اصولیین جس چیز کو "سد ذرائع" کہتے ہیں' کیا "ماحرم أخذه حرم اعطاؤه" اور ماحرم فعله حرم طلبه" میں بھی یہی روح کارفرما نظر نہیں آتی' اصولیین نے "قیاس" کے دائرہ کو جن بندشوں سے محدود کیا ہے' کیا قواعد فقہ "لامساغ للاجتهاد في مورد النص" اور "ماثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس" میں انہی کو سمیٹنے اور دریا بہ کوزہ کرنے کی سعی نہیں کی گئی ہے؟۔۔۔۔ پس خیال ہوتا ہے کہ "عرف' عموم بلوی' استحسان بالعرف' استحسان بالضرورت" عوارض اہلیت کی وجہ سے بعض دفعہ تکلیف کا نہ پایا جانا اور بعض دفعہ تخفیف و یسر کے ساتھ مکلف سے حکم کا متعلق ہونا' یہ سب اصولی و اصطلاحی تعبیرات اسی امر کی ہے کہ جس کو سادہ طور پر قواعد فقہ میں "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" سے تعبیر کیا گیا ہے' گو ممکن ہے بعض جگہ ان قواعد و اصول کی تطبیق میں کسی قدر فرق و تفاوت بھی پایا جائے' لیکن روح اور مقصد و منشا دونوں کا ایک ہی ہے۔

ضرورت وحاجت کے موثر ہونے کے مواقع :

حقیقت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد و ضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) تمام ہی ابواب فقہ پر اثرانداز ہوتے ہیں' چنانچہ فقہاء کے یہاں جس طرح طہارت و نجاست اور عبادات کے مسائل میں ضروری و حاجی احکام کا ذکر ملتا ہے' اسی طرح معاملات کے باب میں بھی اسی طرح کے احکام کثرت سے ملتے ہیں' خیار نقد ثمن کی اجازت' نمونہ دکھا دینے سے خیار رؤیت کا ساقط ہو جانا' خیار غبن فاحش' بیع وفاء کی بابت مشائخ بلخ کا فتوی' تسعیر' محتکر کے اشیاء خوراک کی فروختگی' بلا تعیین وقت حمام سے استفادہ کی اجازت' حاجت کی بنا پر سودی قرض کے حصول کی اجازت' ضمان درک اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جو معاملات کے ابواب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی قبیل سے متاخرین کا بیان کیا ہوا وہ جزئیہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کسی خاص راستہ پر چلنے کی تلقین کی' اس کے مامون ہونے کی یقین دہانی کی اور ضائع ہونے کی صورت میں مال کی ضمانت لی تو اگر اس راستہ میں اس کا مال لوٹ لیا گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حقوق العباد میں ضرورت اس وقت موثر ہوتی ہے جبکہ اس کی تلافی اور انجبار ممکن ہو' چنانچہ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

و في اكل مال الغير المحرم و هو ملك الغير قائم و الحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح

عند الاکراہ(۷۱)۔

حالت اکراہ میں دوسرے کا مال جو اس کے لئے حرام ہے کھا سکتا ہے گو دوسرے شخص کی ملکیت بھی موجود ہے اور کھانے والے کے حق میں حرمت باقی ہے' لیکن اس سے دوسرے کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہو گا محض ضرورت فوت ہوتی ہے کیونکہ تاوان واجب قرار دے کر اس کی تلافی ممکن ہے۔

حاجت کے درجہ کے احکام بھی حقوق العباد میں موثر ہوتے ہیں مگر انہی تحدیدات کے ساتھ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے' چنانچہ حاجت کے ذیل میں فقہاء نے اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کے درخت پر چڑھنے کی وجہ سے دوسرے شخص کے گھر میں بے پردگی ہوتی ہو تو درخت پر چڑھنے سے منع کیا جائے گا۔ اس میں ایک انسان کی حاجت کی بنیاد پر اپنی ملکیت کے آزادانہ استعمال سے روکا گیا ہے' اسی طرح تاجران پارچہ کے درمیان بھی بتانے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے ان کو نقصان پہونچ سکتا ہے' اگر کسی شخص کا سامان دوسرے کے مکان میں گر جائے اور صاحب سامان کو اندیشہ ہو کہ مالک مکان اسے چھپالے گا اور راست گوئی سے کام نہیں لے گا تو اسے حق ہے کہ مالک مکان کی اجازت کے بغیر ہی اس کے گھر میں داخل ہو جائے (۷۲)-- ایسا بھی ہوا ہے کہ ایسے مواقع پر فقہاء نے بہ مقابلہ امام صاحب کے اگر صاحبین کے قول میں حاجت انسانی کی زیادہ رعایت اور ضرر سے تحفظ محسوس کیا ہے تو صاحبین کی رائے کو ترجیح دیا ہے چنانچہ مشہور فقیہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا بیان ہے:

الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع احكام الشرع بترتب اباحة المحظور و ترك الواجب (۷۳)۔

ضرورت ایک مکمل نظریہ ہے جو تمام ہی احکام شرع کو شامل ہے' اس طور کہ اس سے کسی ممنوع کا ارتکاب اور واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت کا مقام اور ان کا اعتبار :

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے ہے کہ حاجت سے محرمات مباح نہیں ہوتیں' صرف عبادات میں تخصیص ہوتی ہے' چنانچہ سیوطی نے بعض حضرات....(؟) کا قول نقل کیا ہے:

و الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لايبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم (۷۴)۔

حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا شخص ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہو گا البتہ شدید تکلیف و مشقت میں مبتلا ہو جائے گا' یہ درجہ کسی حرام کو مباح تو نہیں کرتا ہے البتہ روزہ دار کے لئے اس کی وجہ سے روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن مشہور قاعدہ یہی ہے کہ:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت اوخاصة (۷۵)

حاجت عام ہو یا خاص ضرورت ہی کے درجہ میں شمار کرلی جاتی ہے۔

ضمان درک' دخول حمام کی اجرت اور سودی قرض کا حصول وغیرہ' احکام جن کا اوپر بھی ذکر آیا ہے' اسی زمرے میں داخل ہیں(٧٦)'بعض شوافع نے اسی قاعدہ کے تحت فرائض وواجبات کی تعلیم کے لئے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے(٧٧)

حاجت کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں' شخصی حاجت' خصوصی حاجت' عمومی حاجت۔۔ شخصی حاجت سے مراد افراد کی حاجت ہے' چونکہ حاجت کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے' جو مختلف افراد کے درمیان متفاوت معیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس میں تحدید خاصی دشوار ہے' اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں' شاید سیوطی کا اشارہ اسی طرف ہو کہ :

والحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (٧٨)

حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ انفرادی حاجت مطلق طور پر احکام میں موثر نہیں ہوتی ہے' فقہی جزئیات کی روشنی میں اس کی تصدیق مشکل ہے فقہاء نے اپنے جائز حق کی وصولی کے لئے رشوت دینے کی اجازت اور حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے' کسی مفسدہ سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے' یہ سارے احکام انفرادی حاجت ہی پر مبنی ہیں۔

دوسری قسم خصوصی حاجت کی ہے' خصوصی حاجت سے مراد کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے(٧٩)۔۔۔ تیسری قسم کی حاجت عامہ کی ہے یعنی ایسی حاجتیں جن میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں۔ اوپر ابن نجیم اور سیوطی کی صراحت گذر چکی ہے کہ حاجت عام ہو یا خاص' ہردو صورت میں معتبر ہے۔ یہی اکثر علماء کی رائے ہے' گو بعض فقہاء کے نزدیک حاجت خاصہ کا اعتبار نہیں' شاطبی نے عربی سے نقل کیا ہے :

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط و اذا كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره -(٨٠)

جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں واقع ہو جس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہوں تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک ایسا حرج معتبر نہیں ہے البتہ امام شافعی کے بعض اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی اعتبار ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ "حاجت انفرادی'' بھی "حاجت خاصہ'' میں داخل ہے' کیونکہ فقہاء نے حاجت خاصہ کی حقیقت میں ایک طبقہ کی شرکت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے اور متعدد فقہی جزئیات موجود ہیں جن میں انفرادی اور شخصی حاجت کو قبول کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا' شیخ زرقاء نے حاجت خاصہ کی یہ تعریف عرف خاص اور عرف عام کی تعریف کو سامنے رکھ کر کی ہے' لیکن حاجت کو عرف وعادت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ عرف وعادت کی حقیقت اور ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ اس قول یا فعل یا طریقہ میں افراد کے ایک مجموعہ کی شرکت ہو' اس کے بغیر کوئی چیز عرف وعادت بن ہی نہیں سکتی' حاجت کا معاملہ ایسا نہیں ہے' اس لئے حاجت

خاصہ میں شخصی اور انفرادی حاجت بھی داخل ہے اور جہاں فقہاء "الحاجہ تنزل منزلہ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصہ" لکھتے ہیں، وہاں اس قسم کی حاجت بھی اس قاعدہ کے تحت داخل ہوتی ہے۔

ضرورت وحاجت کے احکام میں موثر ہونے میں فرق :

ضرورت اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اجازت میں بنیادی فرق وہی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ :

ان المحرم لذاتہ لا یباح الا للضرورۃ و ذلک لان سبب تحریمہ ذاتی، فھو یمس ضروریا فلا یزیل تحریمہ الا ضروری مثلہ فلذا کان التحریم بسبب الاعتداء علی العقل کشرب الخمر فانھا لاتباح الخمر الا اذا خیف الموت عطشا لان الضرورات ھی التی تزیل المحظورات التی حرمت لانھا مست ضروریا، اما المحرم لغیرہ فانہ یباح للحاجۃ لا للضرورۃ و ذلک لانہ لا یمس ضروریا ولذا ابیحت رؤیۃ عورۃ المرأۃ عند العلاج اذا کانت الرؤیۃ لازمۃ للعلاج (۸۱)

حرام لذاتہ کی اباحت صرف ضرورت ہی کے لئے ہے۔ کیونکہ اس کے حرام ہونے کا سبب ذاتی ہے۔ پس یہ خود ہی ضروری کا درجہ رکھتا ہے لہذا اس تحریم کے ازالہ کے لئے ضروری ہے کہ اسی درجہ کی ضرورت ہو، لہذا اگر سبب حرمت عقل پر متعدی و زیادتی ہو جیسے شرب خمر ہے، تو اب شراب اسی وقت مباح ہوگی جب کہ پیاس سے مرجانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ ضرورت ہی حرمت کو ختم کرسکتی ہے، کیونکہ یہ حرمت بجائے خود ضرورت کے درجہ میں ہے، رہا حرام لغیرہ تو وہ حاجت کی بنا پر ہی مباح ہے ضرورت کا ہونا ضروری نہیں، کیونکہ یہ خود بھی ضرورت کے درجہ کی نہیں ہے چنانچہ اگر علاج کی غرض سے عورت کا حصہ ستر دیکھنا ضروری ہو جائے تو دیکھنا جائز ہے۔

البتہ یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کے یہاں شخصی ضرورت و حاجت کی بناپر جو رخصتیں دی جاتی ہیں، وہاں ضرورت میں قریب بہ اضطرار کا درجہ اور حاجت میں بھی مشقت شدید اور ضرر شدید سے تحفظ مقصود ہوتا ہے، لیکن حاجت عامہ یا ایک قابل لحاظ طبقہ کو سامنے رکھ کر جو رخصت دی جاتی ہے، وہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت سے بھی حاصل ہوتی ہے، اس لئے "شخصی ضرورت و حاجت" کے تحت دئے گئے حکم کی حیثیت استثنائی اور عارضی ہوتی ہے اور اجتماعی حاجت و ضرورت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شخصی ضرورت و حاجت کے تحت نصوص کے استثناء کو گوارا کیا جاتا ہے اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام میں قیاس اور شریعت کے اصول عامہ سے استثناء کیا جاتا ہے۔ **والفرق بینھما مما لایخفی**۔۔ شیخ زرقاء نے اس طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں :

ان الحکم الاستثنائی الذی یتوقف علی الضرورۃ ھو اباحۃ موقتۃ لمحظور ممنوع بنص الشریعۃ تنتھی ھذہ الاباحۃ بزوال الاضطرار و تتقید بالشخص المضطر، اما الاحکام التی تثبت علی بناء الحاجۃ فھی لاتصادم نصا و لکنھا تخالف القواعد و القیاس و ھی تثبت بصورۃ دائمۃ یستفید منھا المحتاج وغیرہ (۸۲)۔

وہ حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے نص شرعی کے بہ موجب ممنوع چیز کا وقتی طور پر جائز ہوتا ہے' یہ اباحت اضطرار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور محض مضطر ہی کے لئے ہے' اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں' البتہ قواعد و قیاس کے مخالف ہوتے ہیں' اور یہ مستقل حیثیت میں ثابت ہوتے ہیں جن سے حاجت مند اور غیر حاجت مند بھی مستفید ہو سکیں۔

شیخ کی تحریر ان کے دو اصولوں پر مبنی ہے' اول یہ کہ ضرورت اضطرار کا ہم معنی ہے' دوم یہ کہ حاجت انفرادی بالکل ہی ناقابل اعتبار ہے جو جیسا کہ مذکور ہوا' راقم کے خیال میں محل نظر ہے' تاہم اس سے یہ بات بھی نکل آئی کہ انفرادی ضرورت و حاجت کی حیثیت مستقل حکم شرعی کی نہیں ہوتی' اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔

اجتماعی حاجات کی اہمیت :

انہی تفصیلات سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ شریعت میں اجتماعی مشقتوں اور مشکلات کا لحاظ بہ مقابلہ انفرادی مشقت کے زیادہ کیا گیا ہے' خود نصوص میں بیع سلم' اجارہ اور اس طرح کے دوسرے معاملات کی اجازت کو فقہاء نے "حاجات" میں شمار کیا ہے' اور ظاہر ہے کہ یہ احکام مشقت شدیدہ پر مبنی نہیں ہیں' اسی طرح فقہاء نے ضمان درک' بدل خلو' بیع بالوفا' خیار نقد ثمن' خیار غبن فاحش' اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ کے مسائل میں حاجت کی بنا پر جو رعایت کی ہے' حقیقت یہ ہے کہ یہ کسی شدید مشقت کے ازالہ پر مبنی نہیں ہیں' بلکہ عمومی حالات و واقعات اور عادات کی وجہ سے نسبتاً خفیف درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی ان کو جائز قرار دیا گیا ہے' لہٰذا جو محرمات لغیرہ ہیں یا جن ممنوعات کی بنیاد قیاس پر ہے نہ کہ نص پر' ان میں "اجتماعی حاجت" کی بنا پر ایسے مواقع پر بھی رخصت حاصل ہوتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت و تنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد فقہیہ پر ایک طائرانہ نظر :

"ضرورت و حاجت" کے سلسلہ میں فقہی قواعد بہ کثرت ہیں اور ان میں مراد و مصداق کے اعتبار سے تداخل بلکہ ترادف کی بھی کیفیت پائی جاتی ہے' تاہم اس سلسلہ میں اہل علم نے دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے " **المشقة تجلب التيسير** " اور " الضرر یزال " یہ دونوں ہی قواعد نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج و مذاق پر مبنی ہیں۔ "**المشقة تجلب التيسير**" کے ذیل میں جس قسم کی جزئیات نقل کی گئی ہیں' ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ نصوص احکام' عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بنا پر ہونے والی مراعات و **تخفیفات** سے متعلق ہیں' اس قاعدہ کے ذیل میں غالباً درجہ ذیل قواعد آتے ہیں :

--- **الامر اذا ضاق اتسع**۔

کسی معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے' تو وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

- - - الضرورت تبیح المحظورات۔

ضرورات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

- - - الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ۔

ضرورت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔

- - - الضرورات تقدر بقدرھا۔

ضرورات صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

- - - ما جاز لعذر بطل بزوالہ۔

جو چیز کسی عذر کی بنا پر جائز ہو وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ناجائز ہو جاتی ہے۔

- - - الاضطرار لایبطل حق الغیر۔

اضطرار غیر کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

- - - المشقۃ والحرج انما یعتبران فی موضع لانص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا۔

مشقت اور حرج کا اعتبار اس جگہ ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور جہاں نص موجود ہو وہاں اس کے خلاف حرج اور مشقت کا اعتبار نہیں۔

ان تمام قواعد کی روح کو تین امور میں سمیٹا جا سکتا ہے :

الف : تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے'

ب : ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت قدر ضرورت پر مبنی ہوگی اور کوشش کی جائے گی کہ مبتلی بہ کی ضرورت پوری کرنے میں کسی اور پر اس کی زد پڑتی ہو' تو اس دوسرے شخص کے حق کو مکمل طور سے ضائع ہونے سے بچایا جائے' مثلاً مضطر اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا کھانے پر مجبور ہو جائے تو گو اس دوسرے شخص کا مال کھانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا' مگر اس کو مال کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔

ج : مشقت و حرج کی وجہ سے کسی نص کا اعمال اور اس کو یکسر غیر موثر کر دینا درست نہ ہوگا۔

دوسرا قاعدہ : "الضرر یزال" کے ذیل میں فقہاء نے جزئیات و قواعد نقل کئے ہیں' ان کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ اصل میں حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و عملی احکام سے متعلق ہے.... اس کے ذیل میں یہ قواعد آتے ہیں :

- - الضرر یدفع بقدر الامکان'

ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا

- - الضرر لايزال بمثله'

ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا

- - الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف'

بڑے ضرر کو کمتر درجہ کے ضرر سے زائل کیا جائے گا

- - یختار اہون الشرین'

دو ضرر کا اجتماع ہو جائے تو کمتر درجہ کے ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

- - اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما'

دو مفسدہ کے تعارض کے وقت کمتر درجہ کے مفسدہ کا تحمل کر کے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔

- - یحتمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام'

ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

- - درء المفاسد اولی من جلب المنافع'

سبب مفسدہ کو دور کرنا حصول منفعت سے اولی ہے۔

- - اذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع'

مانع اور مقتضی کے تعارض کے وقت مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

- - الضرر لایکون قدیما'

ضرر قدیم نہیں ہوتا۔

- - القدیم یترک علی قدمہ'

قدیم کو قدامت پر باقی رکھا جائے گا۔

ان قواعد کی روح کو سمیٹا جائے تو غالبا وہ اس طرح ہوگی:

الف : ضرر کو بہ قدر امکان دور کیا جائے گا' جدید ہو یا قدیم۔

ب : دو میں سے ایک ضرر کو قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کمتر ضرر کو قبول کرلیا جائے گا اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ ضرر عام کے مقابلہ ضرر خاص کم تر ہے۔

ج : ایک ضرر کو دور کرنے میں اگر اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د : جہاں مفسدہ کو دور کرنے میں کسی مصلحت کے حصول سے محرومی پیدا ہوتی ہو' وہاں مصلحت سے محرومی گوارا کی جائے گی اور مفسدہ کے دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

یہ قواعد و ضوابط ہی ہیں جو دراصل "ضرورت" کے موثر ہونے کے مواقع کو بھی واضح کرتے ہیں اور اس کی شرائط و حدود کو بھی، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے (۸۳) **هذا ما عندی والله اعلم بالصواب۔**

خلاصہ جوابات

۱-- ضرورت کے لغوی معنی "حاجت" کے ہیں... "الضرورة الحاجة"

شریعت کے مقاصد خمسہ، حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقاء جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہے--۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے، زندگی کے تمام شعبوں کو شامل ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے ضرر و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت ہو جاتی ہے۔

۲--"حاجت" کے لغوی معنی بھی حاجت مندی کے ہیں

مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

"ضرورت" سے کم تر درجہ کی مشقت کے لئے اصطلاح میں "حاجت" کا لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن فقہاء کے یہاں اصطلاحی ضرورت کے موقع پر "حاجت" اور اس سے زیادہ اصطلاحی "حاجت" کے موقع پر "ضرورت" کا استعمال عام ہے۔

۳--جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے وہ ضرورت ہیں اور جو "ضرورت" کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں وہ "حاجت" ہیں، اس طرح "ضرورت" خاص ہے اور "حاجت" میں مقابلتاً عموم ہے-- لیکن "ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے کیونکہ "ضرورت" اور "حاجت" کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے۔

۴-۵-- ضرورت و حاجت کا معتبر ہونا کتاب و سنت سے ثابت ہے اور اس کی وجہ سے محرمات جائز ہو جاتی ہیں۔

۶-- ضرورت و حاجت پر مبنی احکام کی حسب ذیل چار صورتیں ہوں گی۔

الف-- محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب-- محرمات منصوصہ کی کسی خاص صورت کو "نص" نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کر دیا ہو اب یہ رخصت واجب ہوگی، اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج-- محرمات منصوصہ کے عموم سے "ضرورت" کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا

ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د۔۔قیاسی اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا۔

۷۔۔۸۔۔ ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کی درج ذیل شرطیں ہیں:

۱۔اہون البلیتین کا انتخاب کیا جائے۔

۲۔دوسرے شخص کے حق میں اسی درجہ کا مفسدہ نہ جائے

۳۔مباح متبادل موجود نہ ہو

۴۔بقدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے

۵۔کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو۔

۶۔ضرورت کے تحت عارضی طور پر جائز قرار دیئے جانے والے احکام میں یہ بھی ضروری ہے کہ ضرورت بالفعل پائی جائے۔

۹۔۱۰۔۔ ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں اور ان سے متعلق اکثر احکام بھی "نص" میں مذکور ہیں' یہ وہی ہیں جن کو اصولیین "عوارض اہلیت" یا اسباب رخص" کہتے ہیں۔

فقہاء کے یہاں عرف و عادت اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصل بنیاد ہیں اور یہ اصول ضرورت ہی پر مبنی ہے۔

۱۱۔۱۲۔۔ "ضرورت و حاجت" کے تحت آنے والے احکام تمام ہی ابواب فقہ نیز حقوق العبادات اور معاملات میں بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔البتہ حقوق العباد میں ضرورت کے موثر ہونے کے لئے بعض اضافی شرطیں بھی ہیں۔

۱۳۔۱۴۔۱۷۔۔ حاجت ضرورت کے قائم مقام بعض اوقات ہوا کرتی ہے' البتہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ کو جواز حاصل ہو جاتا ہے اور حاجت کی بنا پر حرام لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔

مخصی حاجت' حاجت خاصہ اور حاجت عامہ تینوں ہی موثر ہیں' البتہ حاجت عامہ کی رعایت زیادہ کی جاتی ہے اور مخصی حاجت میں مشقت شدیدہ ہی کی صورت میں رعایت برتی جاتی ہے' نیز عموی حاجت پر مبنی احکام مستقل احکام کی حیثیت رکھتے ہیں اور مخصی حاجت پر مبنی احکام عارضی اور استثنائی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

۱۵۔ علاج و معالجہ میں رخصت حاصل ہونے کے لئے حاجت کا تحقق کافی ہے' اصطلاحی ضرورت کا تحقق ضروری نہیں۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ کا خلاصہ یہ ہے :

(ا) **المشقة تجلب التيسير**۔۔ یہ قاعدہ منصوص اور عبادات اور حقوق اللہ سے متعلق ہے اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ذیلی قواعد آئے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے :

الف۔۔ تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث سہولت ہے۔

ب--ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج--مشقت و حرج کی وجہ سے کسی "نص" کا اہمال درست نہیں۔

(۲) دوسرا قاعدہ "الضرر یزال" غالبا حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و عملی احکام سے زیادہ متعلق ہے' اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ضمنی قواعد آتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں:

الف۔ ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے۔

ب۔ دو میں سے کمتر ضرر" کو اور "ضرر عام" کے مقابلہ "ضرر" خاص کو گوارہ کیا جائے۔

ج۔ ایک "ضرر" کو دور کرنے کے لئے اسی درجہ کا دوسرا "ضرر" کا ارتکاب نہیں کیا جائے۔

د۔ دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے۔

۱۸--اجتماعی حاجت کی اہمیت زیادہ ہے اور ایسے مواقع پر بھی اجتماعی حاجت سے رخصت و سہولت حاصل ہو جاتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت و تنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) دیکھئے : تاج العروس جلد ۳' صفحہ ۳۴۸-۳۴۹' لسان العرب جلد ۴' صفحہ ۴۸۳-۴۸۲' مجمع البحرین جلد ۳' صفحہ ۳۷۳ مادہ "ضرورت"

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی' صفحہ ۱۷۷

(۳) قمز عیون البصائر جلد ۱' صفحہ ۲۷۷

(۴) المدخل الفقہی العام ۱-

(۵) اصول الفقہ لابی زہرہ' ص ۳۴۸

(۶) علم اصول الفقہ لخلاف' صفحہ ۱۹۹

(۷) الموافقات جلد ۲' صفحہ ۴-۵

(۸) ھدایہ جلد ۱' صفحہ ۲۰

(۹) ھدایہ جلد ۱' صفحہ ۶

(۱۰) ھدایہ جلد ۱' صفحہ ۲۶

(۱۱) ھدایہ" جلد ۱ صفحہ ۳۰

(۱۲) ہدایہ' جلد ۱ صفحہ ۳۸

(۱۳) ہدایہ' جلد ۳ صفحہ ۳۸

(۱۴) ہدایہ' جلد ۳ صفحہ ۳۹

(۱۵) تاج العروس ۲۴-۲۵ر۲' مادہ "حرج"

(۱۶) الموافقات جلد ۲ صفحہ ۵

(۱۷) الاشباہ والنظائر للسیوطی' صفحہ ۱۷۶

۱۸۰) حموی' جلد ۱ صفحہ ۲۷۷

(۱۹) اصول الفقہ لابی زہرہ' صفحہ ۳۴۸-۳۴۹

(۲۰) علم اصول الفقہ لخلاف' صفحہ ۲۰۲

(۲۱) الموافقات' جلد ۲ صفحہ ۵' اسی طرح ملاحظہ ہو: الاحکام

فی اصول الاحکام للآمدی جلد ۳، صفحہ ۳۷۳

(۲۲) المحصول فی علم الاصول جلد ۵ صفحہ ۱۶۱، مع تحقیق طہ جابر فیاض العلوانی۔

(۲۳) البحر المحیط جلد ۵ صفحہ ۲۱۱

(۲۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، صفحہ ۱۷۶، غمز عیون البصائر جلد ۱ صفحہ ۲۵۷

(۲۵) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۳۰

(۲۶) قواعد الاحکام، ج ۲ ص ۷

(۲۷) قواعد الاحکام جلد ۲ ص ۷، ۸

(۲۸) دیکھئے: قواعد الاحکام، ج ۲ ص ۹، ۱۰

(۲۹) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۶۸-۶۹

(۳۰) الموافقات، ج ۱، ص ۲۱۳

(۳۱) سورہ بقرہ-۸۵

(۳۲) سورہ حج-۷۸

(۳۳) مسند احمد، عن ابی امامہ ۵ر۲۶۶، عن عائشہ ۶ر۱۱۶

(۳۴) بخاری، باب صب الماء علی البول فی المسجد

(۳۵) بخاری کتاب العلم، باب ما کان النبی -یتخول بالموعدة

(۳۶) مسند احمد عن ابی قتادة عن الاعرابی ۷۹ر۳

(۳۷) بخاری کتاب المناقب، باب صفۃ النبیؐ

(۳۸) تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۳۱۳

(۳۹) فواتح الرحموت ج ۱ ص ۱۶۶

(۴۰) دیکھئے: تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۳۳

(۴۱) المستصفی، ج ۱، ص ۹۰

(۴۲) دیکھئے: کشف الاسرار للبزدوی، ج ۱، ص ۳۶۹، بحث "مرض"۔

(۴۳) اصول السرخسی، ج ۱، ص ۱۱۸

(۴۴) تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۲۸

(۴۵) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۵۹۲

(۴۶) دیکھئے: تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۸

(۴۷) اصول السرخسی، ج ۱ ص ۱۳۰

(۴۸) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۳۳

(۴۹) ای ترک القیاس

(۵۰) اصول السرخسی، ج ۲ ص ۲۰۳

(۵۱) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۱

(۵۲) البحر المحیط، ج ۱ ص ۳۳۰

(۵۳) دیکھئے: شرح التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۲۸۔

(۵۴) ابن نجیم نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وقد تراعی المصلحة لغلبتها علی المفسدة۔ (۵۵) الاشباہ و النظائر للسیوطی ص ۱۷۳

(۵۶) کشف الاسرار ج ۴ ص ۶۶۳

(۵۷) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱ ص ۱۳۵

(۵۸) اصول السرخسی، ج ۱ ص ۱۲۱-۲۲

(۵۹) کشف الاسرار، ج ۴ ص ۶۵۷

(۶۰) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۷

(۶۱) قاضی خان علی حاشیہ الہندیہ، ج ۱ ص ۱۷

(۶۲) الفتاوی الہندیہ، ج ۵ ص ۳۳۰-۳۱

(۶۳) الفتاوی الہندیہ، ج ۵ ص ۳۵۵

(۶۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۳-۷۵، لابن نجیم،

(۶۵) التوضیح والتلویح، ج ۲ ص ۱۲۸

(۶۶) الاشباہ و النظائر، ص ۸۳-۸۴

(۶۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج ۳ ص ۵۱۷-۱۸

(۶۸) کشف الاسرار، ج ۴ ص ۱۹-۲۰

(۶۹) المحصول فی علم الاصول، ج ۵ ص ۳۴۹

(۷۰) رسائل ابن عابدین، ج ۲ ص ۱۳۰

(۷۱) التوضیح والتلویح، ج ۲ ص ۱۳۸

(۷۲) الاشباہ و النظائر قاعدہ "الضرر یزال" دیکھا جائے

(۷۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج ۳ ص ۵۱۴

(۷۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۶

(۷۵) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۹، لابن نجیم مع الغمز، ج ۱ ص ۲۹۳

(۷۶) حوالہ سابق

(۷۷) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۸۰

(۷۸) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۹

(۷۹) المدخل الفقہی العام للزرقاء، ج ۲ ص ۹۹۷

(۸۰) الموافقات فی اصول الاحکام ج ص ۱۳۳

(۸۱) اصول الفقہ لابی زہرہ' ص ۳۰

(۸۲) المدخل الفقہی العام' ج ۲ ص ۹۹۹

(۸۳) ان دو اساسی قواعد کے تحت ذیلی قواعد کے اندراج میں شیخ زرقاء سے استفادہ کیا گیا ہے' (المدخل الفقہی العام' ج ۲ ص ۹۹۹-۹۹۷)... مگر ان اساسی قواعد کے محل اور ذیلی قواعد کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے' وہ اور بعض ذیلی قواعد کا اضافہ راقم کی طرف سے ہے۔

واللہ یوفق وھو المستعان

ضرورت واضطرار کی بابت چند نکات وسوالات بحث ونظر کی روشنی میں

از---جناب مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب
جامعہ اسلامیہ عربیہ' ہتھورا' باندہ

قرآن میں مضطر اسی شخص کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ جائے۔

قرآن :

قرآن وحدیث کی رو سے "مضطر" صرف اس شخص کو ماننا جس کی جان خطرے میں ہو درست نہیں ہے۔

یوں تو قرآن کریم میں اضطرار و ضرورت اور زحمت و دشواری جیسے حالات کا تذکرہ بہت سی آیات میں آیا ہے(سورۃ بقرہ آیت-۱۸۵' سورہ مائدہ آیت-۶' سورہ حج آیت ۷۸' سورہ توبہ آیت ۹۱) مگر خصوصیت سے "مضطر" کا تذکرہ خاص مفہوم میں پانچ جگہ آیا ہے اور ان مواقع م بھی لفظ "ضرورت" یا "مضطر" نہیں آیا ہے بلکہ "اضطر" (فعل مجہول) اور "اضطررتم" آیا ہے اور جن پانچ جگہوں میں یہ لفظ آیا ہے سیاق کھانے پینے کا اور کھانے پینے کی حرام چیزوں کا ہے اور اس حال کی وجہ سے گنجائش کا تذکرہ کیا گیا ہے' اگرچہ ان مواقع میں آنے والے الفاظ میں کچھ فرق و اختلاف بھی ہے مثلا ایک آیت میں اضطرار کے ذکر کے ساتھ اس کے سبب کا بھی تذکرہ آیا ہے۔

فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم(سورۃ المائدہآیت ۳۰)

جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا کو کھالے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقینا اللہ تعالی معاف کرنے والے ہیں۔

بقیہ جگہوں میں بعض دوسری قیود آئی ہیں۔

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ۔ (سورۃ البقرہ- ۱۷۳' سورۃ الانعام- ۱۴۵' سورۃ النحل- ۱۱۵)

جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو (کھانے میں) طالب لذت ہو اور نہ (قدر ضرورت و حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو (اس حالت میں ان چیزوں سے کھانے میں بھی) اس شخص کے کچھ گناہ نہیں ہوتا اور ایک جگہ دونوں قیدوں کے بغیر صرف اس حال اور اس کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ(سورۃ الانعام- ۱۱۹)

اللہ تعالی نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے۔

ان سب آیات میں "اضطرار" کا تذکرہ تو ہے مگر لفظ "مضطر" نہیں۔ البتہ حدیث میں ضرور یہ لفظ آیا ہے' حضرت علیؓ کی ایک روایت ہے۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر(ابوداؤد' البيوع باب بيع المضطر مسند احمد ۱ر ۱۱٦' و جامع الاصول ۱ر ۵۲۸)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضطر کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر سے نقل کیا گیا ہے۔

لا تبتع من مضطر شيئا لسان العرب ۴ر ۴۸۴) کسی مضطر سے کچھ نہ خریدو

مذکورہ آیات میں سیاق کے مطابق مضطر اسی کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ چکی ہو' اگرچہ آخری آیت کچھ عموم رکھتی ہے(نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۳۵) اس لئے کہ دوسری آیات سے اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ پہلا حصہ بھی **و قد فصل لكم ما حرم عليكم** اور دوسرا حصہ بھی **الا ما اضطررتم اليه**' ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

و الضرورة المذكورة في الاية منتظمة لسائر المحرمات و ذكره لها في الميتة و ما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الاية في سائر المحرمات۔ (احکام القرآن جصاص ۱ر۱۲۹' و نظریہ الضرورۃ ص-۱۴۷)

یعنی اس آیت میں مذکورہ ضرورت تمام محرمات کو شامل ہے اور بعض آیات میں مردار وغیرہ کے سیاق میں اس کا تذکرہ اس آیت کے عموم سے مانع نہیں ہے۔

اسی لئے احناف اور حنابلہ و ظاہریہ اور بہت سے لوگ بقول صاحب مغنی تمام علماء اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم عام ہے' کچھ تو آیت کی وجہ سے اور کچھ قیاس کی وجہ سے بھی(۹)

اور روایات میں جو یہ لفظ آیا ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا اور نہ سوچا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو کہ جان کے خطرے سے دوچار و مجبور ہے۔ ظاہر ہے کہ جان کی رو سے جس کو مضطر کہا جاتا ہے یا جس کو قرآن کریم میں مضطر کہا گیا ہے وہ تو ایسا شخص ہے کہ جس کو کھانے پینے کی چیز اس طرح میسر نہ ہو کہ وہ اس سے جان کو محفوظ رکھ سکے' بلکہ وہ اس کا ایسا محتاج ہو کہ اس کی وجہ سے لب مرگ ہو۔

مگر جو آدمی خرید و فروخت کے باب میں مجبور و مضطر ہو اس کے لئے یہ حال ضروری نہیں اور نہ وہ اس قسم کا مضطر ہی مانا جائے گا بلکہ وہ بھوک کی وجہ سے لب مرگ ہوئے بغیر اس حال سے دوچار ہوتا ہے اور اسے خرید یا فروخت کے حق میں مضطر قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شراح نے بھی اس قسم کی گفتگو اس کے تحت فرمائی ہے اور اس کے مطابق حکم ذکر فرمایا ہے۔

خطابی وغیرہ نے (دو مفہوم ذکر کئے ہیں) ایک تو اس کو "مکرہ" کے معنی میں لے کر مکرہ و اکراہ اور جبر و زبردستی کی بیع کا حکم ذکر کیا ہے اور دوسرے یہ کہ قرض وغیرہ اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے آدمی مجبور ہو کر اپنی کسی چیز کو فروخت کرے اور اصل قیمت سے کم پر' تو

اس کو منع کیا گیا ہے اگرچہ خرید و فروخت کا معاملہ کرنے پر بیع ہو جاتی ہے یعنی مفید ملک ہوتی ہے(جامع الاصول ۱ر۵۲۸-۵۲۹' وبذل المجہود ۱۵ر۳۹-۴۰) اور اس کی پوری وضاحت "در مختار و رد المحتار" کی عبارت سے ہوتی ہے:

و بیع المضطر و شراؤہ فاسد' ھو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب او لباس او غیرھا و لا یبیعھا البائع الا باکثر من ثمنھا بکثیر و کذلک فی الشراء منہ -- ای من المضطر،مثال لبیع المضطر ای بان اضطر' الی بیع شئی من مالہ و لم یرض المشتری الا بشرائہ بدون ثمن المثل بغبن فاحش' و مثالہ لو الزمہ القاضی بیع مالہ لایفاء دینہ او الزم الذی بیع مصحف او عبد مسلم و نحو ذلک (شامی ۵ر۵۹)

یعنی مضطر کی بیع و شراء فاسد ہے۔ یعنی آدمی کسی کھانے پینے وغیرہ کی چیز کو زیادہ قیمت میں خریدنے پر مجبور ہو' اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو فروخت کرنے پر مجبور ہو' اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو قرض کی ادائیگی کے لئے اپنا سامان بیچنے پر مجبور کرے یا ذمی کو مجبور کرے کہ وہ اپنے پاس موجود قرآن مجید کے نسخے کو یا مسلمان غلام کو فروخت کردے۔

اس موضوع پر مولانا ظفر احمد صاحب "اعلاء السنن" میں اچھی بحث کی ہے جس میں انہوں نے خطابی کی تفصیل میں مضطر کو یا اس کی دوسری صورت کو "محتاج" کے مفہوم میں قرار دیا ہے آگے حاجت و محتاج کی کچھ تفصیل آنے والی ہے' اور بھوک سے مضطر کے لئے کم از کم خریدار کی کئی صورت ذکر کی ہے(اعلاء السنن ۱۴ر۲۰۳ تا ۲۰۸)

ان دو روایتوں کے علاوہ بھی اس لفظ کا استعمال کافی آیا ہے اور اکثر قرآن مجید کی طرح فعل ہی استعمال کیا گیا ہے۔ اور لفظ "مضطر" بمعنی "جان در خطر" بظاہر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں کہیں نہیں آیا۔ یا یہ کہ صحاح ستہ وغیرہ میں نہیں آیا ہے ہاں بعض صحابہ کی زبان سے اس مفہوم میں یہ لفظ نقل کیا گیا ہے' احادیث میں صحابہ کی ایک جماعت کا جو قصہ آیا ہے کہ غزوہ کے سفر میں تھے اور فاقہ سے دوچار تھے تو اچانک ایک ساحل پر بہت بڑی مچھلی ان کو مل گئی اس میں حضرت ابوعبیدہ کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے۔

جیش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی سبیل اللہ عزوجل و نحن مضطرون(نسائی' کتاب الصید باب میتہ البحر)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لشکر ہے' اور اللہ کے راستے میں نکلا ہوا ہے' اور ہم بھوک سے مجبور و بیتاب ہیں۔

عموماً "اضطرار" کا لفظ یا "ضرورۃ" کا لفظ بھی آیا ہے اور یہ الفاظ بھی اصطلاحی مفہوم میں نہیں آئے ہیں۔ بلکہ مجبوری اور ضرورت کے وسیع مفہوم میں ---- اور اگر کہیں مفہوم تنگ ہے اور اصطلاحی مفہوم کی شان رکھتا ہے تو وہاں "اضطرار" جان کے خطرے کا نہیں بلکہ کسی دوسری انسانی ضرورت و تقاضے کی وجہ سے ہے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے جو کہ بھوک کی طرح جان لیوا نہیں کہی جاسکتی ہے(اور نہ ہوسکتی ہے (ملاحظہ ہو المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث) مثلاً سفر میں جب اپنے پاس کھانا پکانے کے برتن موجود نہ ہوں اور نہ مسلمانوں سے مل سکیں تو دوسروں کے برتن استعمال کرنے کی بابت آیا ہے۔

اذا اضطررتم الیھا فاغسلوھا بالماء (مسند احمد ۴ر ۱۸۴) جب تم ان برتنوں کے استعمال پر مجبور ہو تو ان کو پانی سے دھولیا کرو۔

یہ "اضطرار" ظاہر ہے کہ جان لیوا نہیں کہا جاسکتا جس ضرورت کی وجہ سے ہے اس کا حل نکل سکتا ہے' بغیر پکائے بھی کھایا جاسکتا ہے اور بعض اشیاء برتن کے بغیر بھون کر بھی کھائی جاسکتی ہیں۔

اسی طرح صحابہ کے کلام میں متعہ کی حلت کے سلسلہ میں آیا ہے۔

انھا کانت رخصہ لمن اضطر الیھا (مسلم کتاب النکاح) یہ ان لوگوں کے لئے ایک رخصت تھی جو کہ اس کے لئے مجبور ہو جائیں (یوں کہ اگر ایسی کوئی شکل اختیار نہ کریں تو زنا میں پڑنے کا قوی اندیشہ ہو) اسی طرح حاجی اگر لباس کے استعمال کرنے پر مجبور ہو تو اس کے بیان میں یہ لفظ آیا ہے:

اذا اضطر الی لبس من شئی من الثیاب التی لا بلد منھا (موطا امام مالک۔ کتاب الحج۔ ماجاء فیمن احصر بغیر عذر)

(حاجی جب کہ کسی ایسے کپڑے کے پہننے پر مجبور ہو جائے جو کہ اس کے لئے ضروری ہو)۔

جمعہ کی بابت ارشاد نبوی معروف ہے:

مسند احمد

من ترک الجمعہ ثلاثا من غیر ضرورۃ ✗ جو آدمی بغیر ضرورت یعنی شدید عذر کے تین جمعہ چھوڑ دے۔

ان مواقع میں بھی یہ لفظ خرید و فروخت کے موقع کی طرح جان کے خطرے کے معنی و مفہوم میں نہیں ہے بلکہ انتہائی ضرورت و مجبوری کے مفہوم میں لایا گیا ہے۔

قرآن و حدیث کی رو سے مضطر کا مصداق

خلاصہ یہ کہ اگرچہ قرآن کریم کی اکثر آیات میں یہ لفظ کھانے پینے کے سیاق میں آنے کی وجہ سے جان کے خطرے کے معنی میں آیا ہے اور اسی وجہ سے فقہاء اضطرار و ضرورت کی تعریف میں حصر کردیا کرتے ہیں مگر (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ' از خیلی صفحہ ٦٠٦) قرآن کریم و حدیث و آثار صحابہ کے استعمال کی رو سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مضطر صرف وہ شخص نہیں ہے جس کی جان کھانے و پینے کی وجہ سے خطرے میں ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے جس کی جان خطرے میں ہو وہ بھی مضطر ہے۔

اسی لئے بعض فقہا نے ضرورت کی تعریف میں فرمایا ہے۔

ھی بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب کالمضطر للاکل واللبس بحیث لو بقی جائعا او عریانا لمات او تلف عضو منہ (ایضا نقلا عن الزرکشی والسیوطی)

ضرورت آدمی کا ایسے حال کو پہنچ جانا ہے کہ اس حال میں وہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرتا تو یا تو مرجائے گا یا مرنے کے قریب پہنچ جائے گا جیسے کھانے یا پہننے کے لئے مجبور شخص کہ اگر وہ بھوکا رہے یا ننگے بدن رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو تلف و ضائع ہو جائے۔

اکراہ بھی اضطرار ہے

اور کم از کم فقہ حنفی کی ہر اصولی کتاب میں "عزیمت و رخصت" کے بیان میں اس شخص کو مضطر قرار دیا گیا ہے جس کو جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دے کر مردار کے کھانے پر، روزہ و نماز کے توڑنے پر یا کلمہ کفر کہنے پر یا اسی طرح کے چند اور کاموں پر مجبور کیا جائے (حسامی مع نظامی صفحہ ۶۱-۶۳، و نور الانوار صفحہ ۱۶۹-۱۷۲) اگرچہ اس بحث میں "اکراہ و مکرہ" کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے "اضطرار و مضطر" ہی ہے اس لئے کہ اکراہ وغیرہ کی وجہ سے بھی اضطرار پیدا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں "جان کا خطرہ" تو ہے مگر کھانے و پینے کی وجہ سے نہیں بلکہ ظالم کے اکراہ و زبردستی کی وجہ سے اور یوں کہ اگر اس چیز کو کھاتا پیتا نہیں جس پر مجبور کیا جا رہا ہے تو جان چلی جائے گی یعنی کھانا پینا میسر نہ ہونے کی وجہ سے جان جانے کا معاملہ نہیں، بلکہ جو چیز سامنے ہے اس کو نہ کھانے کی وجہ سے جان دینے کا معاملہ ہے "الاشباہ" میں پانچویں قاعدہ "الضرر یزال" کے تحت ضمنی قواعد کے بیان میں آیا ہے۔

الاولیٰ: الضرورۃ تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتہ عند المخمصہ و اساغہ اللقمہ بالخمر والتلفظ بکلمتہ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال (الاشباہ صفحہ ۸۵)

پہلا قاعدہ یہ ہے (جو کہ اس باب کا سب سے مشہور و معروف قاعدہ ہے) کہ ضرورت یعنی اضطرار۔ محظورات یعنی محرمات کو مباح و جائز بنا دیتا ہے اسی وجہ سے شدید فاقہ و بھوک کے حال میں مردار کا کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنا، اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہنا یا کسی کے مال کو ضائع کرنا وغیرہ۔

اور مشہور حنفی فقیہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی معروف تفسیر احکام قرآن کے اندر سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کے تحت ضرورت کے معنی بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے-- "**و قد انطوی تحتہ معنیان۔**" اس کے تحت دو شکلیں آتی ہیں پھر ایک شکل بھوک کی وجہ سے اضطرار اور مردار کے کھانے کی اور دوسری اکراہ کی وجہ سے ذکر کی ہے اور فرمایا ہے "**و کلا المعنین مراد بالایتہ عندنا لاحتمالھما۔**" اور ہمارے نزدیک آیت سے دونوں معنی مراد ہیں اس لئے کہ آیت دونوں کو محتمل ہے (احکام القرآن للجصاص جلد ۱ صفحہ ۱۲۹)

زندگی سے گہرا تعلق رکھنے والی چیز کا خطرہ بھی اضطرار پیدا کرتا ہے

اسی طرح وہ شخص بھی مضطر ہے جس کی کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہے اور جس کی بقاء و حفاظت پر خود اس کی زندگی اور اس کی بقاء موقوف ہو اور اس کے خطرے سے دوچار ہونے کی وجہ سے خود اس کی بقاء و زندگی بھی خطرے میں ہو۔ اس لئے خود ان چیزوں کی حفاظت میں وہ جو بھی اقدام کرے اور جو بڑے سے بڑا نقصان کر بیٹھے نہ صرف یہ کہ اس پر کوئی گناہ نہیں بلکہ اس پر دنیا کا بھی کسی طرح کا کوئی مواخذہ و ضمان نہیں۔

اصول فقہ کی قدیم و جدید کتابوں میں شریعت کے اندر جو مصالح ملحوظ ہوتے ہیں-- ان کے بیان میں ہم کو یہ تصریح ملتی ہے۔

لقد استھلت الشریعۃ الاسلامیۃ المحافظۃ علی امور خمسۃ عرفت بالکلیات الخمس او الضروریات الخمس' و ھی الدین و النفس و النسل و العقل و المال الا ان وسیلۃ المحافظۃ علی ھذہ الامور تتدرج فی مراتب ثلاثۃ حسب اھمیتھا و خطورتھا و ھذہ المراتب تعرف لدی علمائنا بالضروریات و الحاجیات و التحسینات (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ للزحیلی' صفحہ ۵۲' اس قسم کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فواتح الرحموت ۲ر ۲۶۲' والمصادر الشرعیۃ فیما لانص فیہ صفحہ ۵۶'۵۸)

شریعت اسلامیہ نے انسانوں اور انسانی زندگی سے متعلق پانچ چیزوں کی حفاظت کو بڑی اہمیت دی ہے جس کو کلیات خمسہ یا ضروریات خمسہ کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں ہیں: (۱) دین' (۲) نفس (جان)' (۳) نسل (اہل و عیال)' (۴) عقل اور (۵) مال۔

اور ان کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے وسائل کو مشروع کیا ہے اور ان وسائل کو ایک درجہ میں نہیں رکھا ہے بلکہ ان کو مرحلہ وار تین درجوں و مرتبوں میں رکھا ہے۔ اول ضروریات' دوم حاجیات' سوم تحسینات۔

ان پانچ بنیادی ضروریات کے لئے وسائل ضرورت' حاجت اور تحسین کے تینوں مراتب میں سے کسی ایک رتبہ کے ہونگے اور ان پانچوں ضروریات میں وسائل کا حکم اپنے اپنے درجہ کے مطابق ایک ہی ہوگا۔ یعنی وہ وسائل جو کہ "ضروری" درجہ رکھتے ہیں' وہ خواہ دین سے تعلق رکھتے ہوں یا جان و مال یا نسل و عقل سے۔ سب سے تعلق رکھنے والے ضروری وسائل کا حکم ایک ہے۔ "حاجیات" کا ایک اور اسی طرح "تحسینات" کا بھی حکم ہے۔ اسی لئے ضروریات کی تعریف میں کہا گیا ہے:

الضروریات ھی التی تتوقف علیھا حیاۃ الناس الدینیۃ و الدنیویۃ بحیث اذا فقدت اختلت الحیاۃ فی الدنیا و ضاع النعیم و حل العقاب فی الاخرۃ ۔ (" نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ" للزحیلی صفحہ ۵۲)

ضروریات کے نام سے وہ وسائل موسوم کئے جاتے ہیں جن پر انسانوں کی دینی و دنیوی زندگی اس طرح موقوف ہوتی ہے کہ ان وسائل کا فقدان آدمی کی زندگی کو گویا ختم کردیتا ہے اور سکون و راحت کو چھین لیتا ہے یہ تو دنیا میں ہوتا ہے اور آخرت میں آدمی اس کی وجہ سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے

اور مال سے متعلق "ضروریات کی بابت کہا گیا ہے--- مال کو حاصل کرنے کے لئے ہی طلب رزق کے سلسلہ کی جدوجہد کا اور لوگوں سے معاملات کا حکم دیا گیا ہے اور پھر اس کی حفاظت کی غرض سے ہی چوری کی سزا یہ رکھی گئی ہے کہ چور کا ہاتھ گٹوں سے کاٹ دیا جائے اور معاملات میں دھوکہ دہی نیز غصب و سود وغیرہ جیسے امور کو حرام قرار دیا گیا ہے' اور کوئی آدمی کسی کا کوئی سامان ضائع و تلف کردے تو اس کا ضمان واجب کیا گیا ہے اور یہ سب اس لئے کہ مال انسانی زندگی کی ایک اساس و بنیاد ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۶۴

وسائل کے مذکورہ تین مراتب بھی ان کی صورت وغیرہ کی رعایت میں رکھے گئے ہیں اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ "ضروری" سے نیچے کے مرتبہ کی چیزیں ضروری و لازم نہیں ہوتیں بلکہ وہ بھی ضروری ہوتی ہیں مگر ان میں گنجائش کچھ زیادہ ہوتی ہے مثلاً نماز کے

لئے پاکی وغیرہ کا مسئلہ تحسینات کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اجنبیہ کی طرف نظر کا مسئلہ حاجیات کے تحت آتا ہے اور ان سب کے احکام فروعی ہیں بس یہ کہ پہلے درجہ و مرتبہ کی رعایت میں یہ لزوم متاثر ہو جاتا ہے۔

جیسے کہ پہلے مرتبہ کے تحت پانچوں امور سے متعلق وسائل میں بھی فرق کر لیا جاتا ہے اور کبھی ایک امر کے متعلق ضروریات کے درمیان میں بھی فرق ہو جایا کرتا ہے' مثلاً دین کے بارے میں "ضرورت" کو جان سے متعلق ضرورت پر مقدم رکھا گیا ہے اسی لئے جان کی حفاظت کی خاطر اور اس کے خوف کی وجہ سے جہاد سے اعراض کی اجازت نہیں ہے اور جان کی حفاظت کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اگرچہ عقل کی حفاظت کی خاطر شریعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح ایک آدمی کی جان کی حفاظت و بقاء کے مقابلے میں پوری جماعت کی جان کی حفاظت و بقاء اہم ہے اور اس کو ترجیح دی جائے گی (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۴۰ تا ۴۵)

بہرحال بات یہ کہی جارہی تھی کہ صرف "جان ہی کا خطرہ" میں ہونا اضطرار کا باعث نہیں مانا گیا ہے بلکہ انسان اور اس کی زندگی سے متعلق دوسری اشیاء کا بھی خطرہ میں ہونا اضطرار تسلیم کیا جائے گا اور اس پر اضطرار کا حکم لگایا جائے گا۔ گزشتہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہے اور وہ روایات صراحت سے اس پر دلالت کرتی ہیں جن میں ایسی کسی چیز کے خطرہ میں پڑ جانے یا متاثر ہونے پر دفاع کی غرض سے اقدام قتل تک کی یا کوئی دوسرا جسمانی نقصان پہونچانے کی اجازت دی گئی ہے یا یہ فرمایا گیا ہے کہ دفاع و حفاظت میں اگر جان چلی جائے تو آدمی شہید ہے ایک بہت مشہور روایت ہے ارشاد نبویؐ ہے:

من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید و من قتل دون اھلہ فھو شھید۔ (مشکوۃ صفحہ ۳۰۶ بحوالہ ابوداؤد' نسائی و ترمذی)

اگر کسی آدمی کی جان اپنے دین کی طرف سے دفاع میں یا جان و مال و اہل کی طرف سے دفاع و حفاظت میں چلی جائے تو وہ شہید ہے۔

اسی قسم کی نصوص و امور کی وجہ سے علماء نے انسانی زندگی سے متعلق پانچ امور کو اہمیت دی ہے اور پھر احکام کی وہ تفصیل کی ہے جو کہ پیچھے گزر چکی ہے اس حدیث میں ان میں سے چار کا تذکرہ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے نقل فرمایا ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ سے عرض کیا کہ اگر کوئی آدمی میرا مال لے لینا چاہے تو میں کیا کروں؟ فرمایا: تم اس کو اپنا مال مت دو' عرض کیا: اگر وہ مجھ سے جنگ پر آمادہ ہو جائے تو؟ آپ نے فرمایا: تم بھی اس سے جنگ کرو۔ عرض کیا: پھر اگر وہ مجھ کو قتل کر دے (تو میرا کیا ہوگا)؟ فرمایا: تم شہید ہو گے۔ عرض کیا: اور اگر میں اس کو قتل کر دوں؟ فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵ بحوالہ مسلم شریف) (یعنی تمہارا اس کو قتل کرنا جائز و مباح ہے اور تم پر کوئی مواخذہ و گناہ نہ ہوگا۔) (حاشیہ مشکوۃ بحوالہ لمعات)

بعض حضرات نے اس سیاق میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے:

لو اطلع فی بیتک احد و لم تاذن لہ فخذفتہ بحصاۃ ففقأت عینہ ما کان علیک من جناح(مشکوۃ بحوالہ صحیحین)

اگر تمہارے گھر میں تمہاری اجازت کے بغیر کوئی جھانکے اور تم اس کو کنکری سے مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تمہارے اوپر کوئی گناہ نہ ہوگا۔ اس روایت میں آنکھ پھوڑ دینے کے اقدام کی اجازت "آبرو" کی حفاظت کی خاطر ہے۔

اضطرار اور ضرورت کی تعریف بعض معاصر محققین کے نزدیک

چونکہ شرعاً اضطرار اس میں محصور نہیں کہ آدمی کی جان خطرہ سے دوچار ہو' یہی وجہ ہے کہ معاصر محققین نے تمام تفصیلات و تعریفات کے جائزہ کے بعد ضرورت و اضطرار کی تعریف یوں اختیار کی ہے:

انها خوف الهلاک او الضرر الشدید علی احد الضروریات للنفس او الغیر یقینا او ظنا ان لم یفعل مایدفع به الهلاک او الضرر الشدید (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ۔ جمیل صفحہ ۲۸)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز سے دوچار ہو کہ اگر وہ اس کے دفعیہ کا مناسب انتظام نہیں کرتا تو اس کی وجہ سے اس کو جان یا دوسرے امور سے متعلق ضروریات میں سے کسی ایک کے مکمل ضیاع و تباہی کا یا شدید نقصان پہونچنے کا۔ یقین یا گمان غالب ہو'

زحیلی کی تعریف میں آنے والے الفاظ مزید کچھ وضاحت کرتے ہیں اگرچہ بعض پہلو سے اس میں کمی ہے:(نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۶۷)

الضرورۃ هی ان تطرا علی الانسان حالۃ من الخطر او المشقۃ الشدیدۃ بحیث یخاف حدوث ضرر او اذی بالنفس او بالعضو او بالعرض او بالعقل او بالمال و توابعها و یتعین او یباح عندئذ ارتکاب الحرام او ترک الواجب او تاخیرہ عن وقتہ' دفعا للضرر عنہ فی غالب ظنہ ضمن قیود الشرع(نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ للزحیلی صفحہ ۶۷ - ۶۸)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی خطرہ یا شدید مشقت کے کسی ایسے حال سے دوچار ہو کہ اسکی وجہ سے اس کو جان' یا عضو' یا آبرو' یا عقل' یا مال یا ان کے متعلقات کی بابت کسی نقصان و تکلیف کا اندیشہ ہو اور اس نقصان و تکلیف کو حدود شرع کے اندر رہتے ہوئے۔۔۔ دفع کرنے کے لئے غالب گمان یہ ہو کہ حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا یا کسی واجب کو ترک کرنا ہوگا یا وقت سے اس کو موخر کرنا ہوگا۔(ورنہ اس نقصان سے بچا نہیں جاسکتا)

اس سلسلہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ علیہ الرحمہ نے چند جملوں میں بڑی بصیرت افروز بات فرمائی ہے۔ وہ اپنے فتاوی میں ایک موقع پر فرماتے ہیں:

و من استقرأ الشریعۃ فی مواردها و مصادرها و جمعها مبنیۃ علی قولہ تعالی " فمن اضطر غیرباغ و لا عاد فلا اثم علیہ) -- و قولہ (فمن اضطر فی مخمصۃ غیرمتجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم) لکل ما احتاج الناس الیہ فی معاشهم و لم یکن سببہ معصیۃ۔ و هی ترک واجب او فعل محرم۔ - لم یحرم علیهم لانهم فی معنی المضطر الذی لیس بباغ و لا عاد' (نظریۃ

الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۳۹، مجموعہ الفتاوی ۲۹ تا ۲۳۴)

شریعت کے جملہ احکام کا مطالعہ و احاطہ کرنے والا یہ محسوس کرتا ہے کہ شریعت کے سارے احکام حق تعالیٰ کے دو ارشادات پر مبنی ہیں جن میں یہ بات آئی ہے کہ جو آدمی مجبور ہی ہو جائے اور وہ غلط کار نہ ہو تو اس کے لئے بڑے عفو و کرم کا معاملہ ہے وہ گناہگار نہیں ہوتا۔ لہٰذا لوگ اپنی زندگی میں جس چیز کے بھی ضرورت مند ہوں۔ اگر اس کا سبب و ذریعہ معصیت یعنی کسی واجب کا ترک اور کسی حرام کا ارتکاب نہیں ہے تو وہ چیز ان کے لئے حلال نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ایسے لوگ اس مضطر کے حکم میں ہوتے ہیں جو کہ حق تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق کسی طرح کا مجرم نہیں ہوتا۔

البتہ اس قول میں اضطرار کی وجہ سے کسی امر کے حلال ہونے کو اس عمل کے ساتھ پابند کیا گیا ہے کہ معصیت نہ ہو۔ احناف کے یہاں اس قید کا اعتبار نہیں ہے بلکہ مالکیہ و حنابلہ کے یہاں بھی قول راجح میں یا محققین مذاہب میں سے بہت سے حضرات کے یہاں بھی اس کا اعتبار و فرق نہیں ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۲۹۵ تا ۳۰۱)

اسباب تخفیف و رخصت:

اس موقع پر یہ وضاحت بھی مفید و مناسب ہے کہ وہ اسباب و امور کیا ہیں جو کہ ضرورت کا باعث بنا کرتے ہیں یا یہ کہ "ضرورت" کو وجود دیتے ہیں اور ضرورت کے سامنے آنے میں ان کا دخل ہوا کرتا ہے فقہاء محققین نے اس سے بھی بحث کی ہے، قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے۔ اگرچہ اختصار و تفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے لیکن اس اعتبار سے مال ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالاً ایک ہی ذکر کیے ہیں ہمارے فقہاء احناف میں **ابن نجیم** نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں اسی طرح ان میں تخفیف اور سہولت و رخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف و رخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "الاشباہ والنظائر" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگرچہ انہوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کر دیا ہے مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے بلکہ خود انہوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں۔ اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد و ضوابط کو ذکر فرمایا ہے ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے "**المشقۃ تجلب التیسیر**" (دشواری سے آسانی پیدا ہوتی ہے) جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے اور دوسرا ہے "الضرر یزال" (ضرر دور کیا جائے گا) جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلے قاعدہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیت اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

قال العلماء یتخرج علی ھذہ القاعدۃ جمیع رخص الشرع و تخفیفاتہ۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵)

علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزائیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

و ھذہ القاعدۃ مع التی قبلھا متحدۃ او متداخلۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵)۔

یہ قاعدہ اور گذشتہ قاعدہ "المشقۃ تجلب التیسیر" دراصل دونوں ایک ہیں یا یہ کہہ لیجئے کہ یہ اس میں داخل و شامل ہے تو گویا اصل گذشتہ قاعدہ ٹھہرا۔ دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ مزید تفصیل و توضیح کے ساتھ "الضرر یزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵)

"المشقۃ تجلب التیسیر" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

و اعلم ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبع۔ الاول السفر۔ الثانی المرض۔ الثالث الاکراہ' الرابع النسیان' الخامس الجھل' السادس العسر و عموم البلوی۔۔ السابع النقص۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵ تا ۸۰)

عبادات و دیگر احکام شرع میں تخفیف و رخصت کے اسباب سات ہیں۔ (۱) سفر' (۲) مرض' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہالت' (۶) دشواری و عموم بلوی' (۷) نقص

ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں البتہ اکراہ اور نسیان و جہل کے جزئیات کو دوسرے مواقع پر بیان کیا ہے اور بقیہ اسباب کے جزئیات کو اسی قاعدہ کے تحت ذکر کیا ہے اور خاص طور سے عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔

ان جزائیات میں بعض اہم یہ ہیں۔

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب کا بطور دوا استعمال' حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا' طبیب کا عورت کے بدن اور حتی کہ ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵)۔

دشواری و عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت اور عبادات و معاملات کے بہت سے مسائل کا ذکر کیا ہے خاص بات یہ ہے کہ اس کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔

واکل المیتۃ و اکل مال الغیر مع ضمان البدل اذا اضطر۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۹)

(اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)

اسی طرح لبس الحریر للحکۃ والقتال (خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

فقلبان بهذا ان هذه القاعدة يرجع اليها غالب ابواب الفقه (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۱)

جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب و مسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور **الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات ذکر کیا ہے۔ (الاشباہ والنظائر۹۱-۸۵)

یہاں بحث و گفتگو کی مناسبت سے صرف ان جزئیات کا تذکرہ کیا گیا ہے جن میں کسی سبب کی وجہ سے حرام کو حلال قرار دیا گیا ہے' ورنہ جیسے یہ اسباب تمام ابواب فقہ میں اثر انداز ہوتے ہیں اسی طرح مختلف انداز و معیار میں رخصت و سہولت کا فائدہ دیتے ہیں' یہ رخصت و سہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے۔ مریض و مسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں' اسی طرح مکرہ وغیرہ کی ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے مگر یہ اسباب حکم کی صورت و حیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی و بنیادی امور میں بھی ضرورت اثر انداز ہے اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں' اور کہیں پورے طور پر' جیسے **استصلاح**' استحسان' سد ذرائع' (النظریہ الضرورۃ الشرعیہ کتاب کا باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے' ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کہ کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت و ضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے۔ وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے **ابن نجیم** وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل و تشقیق سے کام لیا ہے ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے' جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ و سفر کے ساتھ بھوک اور وقائع کو ذکر کیا ہے (النظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۸۱ تا ۱۲۸) جبکہ یہ دونوں چیزیں "عسر و عموم بلوی" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

وہبہ زحیلی صاحب فرماتے ہیں

والواقع ان للضرورة بمعناها الاعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة اهمها اربع عشرة حالة (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ' زحیلی صفحہ ۷۳)

حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف و سہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام و صورتیں نکلتی ہیں جن میں اہم چودہ ہیں۔

(۱) بھوک و پیاس' (۲) دوا علاج' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) عسر (دشواری و مشقت) اور عموم بلوی' (۷) سفر' (۸) مرض' (۹) طبعی نقص' اور عسر و حرج (دشواری و مشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے یعنی دفاع' استحسان بالضرورۃ' استصلاح بوجہ ضرورت' عرف (وتعامل) سدذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ یعنی عسر و حرم اور عموم بلوی سے کسی نہ کسی درجہ و اعتبار میں متعلق ہیں جیسا کہ نو کے بعد خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انہوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔

قال الفقهاء ان اسباب التخفيف فى العبادات و غيرها سبعة۔ (نظرية الضرورة الشرعية صفحہ ۷۴)

اور ان اسباب کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

فاذا وجدت حالة ضرورة من هذه الحالات' ابيح المحظور او جاز ترك الواجب (نظرية الضرورة الشرعية صفحہ ۷۴)

جب مذکورہ حالات و اسباب ضرورت میں سے کوئی کیس پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہو جاتی ہے جو کہ شرعاً محظور و ممنوع ہوتی ہے یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہو جائے بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے' ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے' یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء وہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں یعنی خاص ضرورت و اضطرار اور اس کی وجہ سے حلت و رخصت کے بیان میں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ و محدود کر کے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر۔ ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں' یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے۔ "**قال العلماء**" کہا ہے اور وہبہ زحیلی نے "**قال الفقهاء**" کہا ہے۔ (**الاشباہ صفحہ ۸۳ و نظرية الضرورة**)' **زحیلی صفحہ ۷۴**'

حاشیہ۔ ابن نجیم فرماتے ہیں : تخفيفات الشرع انواع۔ الاول : تخفيف اسقاط باسقاط العبادات عند وجود اعذارها۔ (۲) الثاني : تخفيف تنقيص كالقصر فى السفر' (۳) الثالث : تخفيف ابدال كابدال الوضوء والغسل بالتيمم (۴) الرابع : تخفيف تقديم كالجمع بعرفات و تقديم الزكاة على الحول' (۵) الخامس : تخفيف و تاخير كالجمع بمزدلفة و تاخير رمضان للمسافر والمريض' (۶) السادس : تخفيف ترخيص كشرب الخمر للغصة' (۷) السابع : تخفيف تغير كتغير نظم الصلاة للخوف۔

(۲) صرف حالت اضطرار میں حرام حلال ہوجاتا ہے اور یہ کہ اضطرار بالفعل پایا جائے

اس سوال میں دو حصے ہیں (الف) حرام کی حلت صرف حالت اضطرار میں ہوتی ہے (ب) اضطرار کی وجہ سے حرام کی حلت کے لئے اضطرار کا بالفعل اور ابھی پایا جانا ضروری ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ "حرام سے بچنا اور پرہیز اسی طرح ضروری ہے جیسے فرض کو بجالانا اور جس طرح فرض کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی اسی طرح حرام کو کرنے کی گنجائش نہیں نکلتی' مخصوص استثنائی حالات میں فریضہ معاف ہوجاتا ہے یا موخر۔۔یا دوسری صورت سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح حرام کا حکم بھی استثنائی حالات میں ہی بدلتا ہے۔

اسی طرح استثنائی مخصوص حالات وہ ہیں جن کو قرآن کریم نے اور اس کی اتباع میں عموما فقہاء نے "ضرورت" اور "اضطرار" سے تعبیر کیا ہے اور اس کے ضمن میں فقہاء ان محرمات کا تذکرہ کیا کرتے ہیں اور ان حالات کا جن میں ان کی اباحت کی گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔

فقہاء کی عام تعبیر کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس قسم کی رخصت و گنجائش صرف مال اور جان کے خطرے کی صورت میں ہونے والے اضطرار کی حد تک محدود ہے جیسے "ضرورت و اضطرار" کی تعریف یوں کی جاتی ہے۔

خوف الضرر علی نفسه او بعض اعضائه بترک الاکل۔

ضرورت یہ ہے کہ کھانے کو ترک کرنے و چھوڑنے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچنے کا خوف ہو' تمام فقہاء مذاہب نے اکثر اسی طرح تعریف کی ہے۔

حموی نے شرح اشباہ میں تعریف نقل کی ہے الضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قاربه و هذا یبیح الحرام

۔ (الحموی شرح الاشباہ ۱/ ۲۷۶)

حرام کی رخصت "حاجت" کی وجہ سے

واقعہ یہ ہے کہ جیسے اصطلاحی ضرورت اور معروف اضطرار کی صورت میں رخصت اور گنجائش پر اتفاق ہے کہا جاسکتا ہے کہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ حرام سے انتفاع کی رخصت و اجازت ایسے حالات میں بھی ہوتی ہے کہ جو ضرورت کے اس درجہ پر نہیں ہوتے لیکن اس کے قریب قریب ہوتے ہیں اور اگر اس صورت حال کو بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی یا کوشش کی گئی لیکن یہ کوششیں کامیاب نہیں ہوئی تو عین اضطرار کی کیفیت پیدا ہوجائے گی۔

مثلا ایک شخص کو شدید بھوک لگی ہے' اس کی وجہ سے وہ تکلیف میں ہے مگر ایسی تکلیف نہیں کہ جس کی وجہ سے موت کا خطرہ ہو تو اس کو حرام کے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس بھوک کے مٹانے اور دور کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو پھر یہ تکلیف

اس مرحلہ پر پہنچ جائے گی کہ اس کی وجہ سے موت کا خطرہ پیدا ہو جائے' اور پھر یہ حال "ضرورت" کا حال ہو جائے گا۔ نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹)

ایسے حال کو "حاجت" اور ایسے امور کو "حاجیات" کہتے ہیں' اور حاجت کی تعریف ہمارے فقہاء نے یوں کی ہے۔

الحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیرانہ یکون فی جہد و مشقۃ (الحموی علی الاشباہ ۱ / ۲۷۷)

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ - والضرورۃ مالا بد فی بقائہ (قواعد الفقہ صفحہ ۲۵۷)

حاجت وہ شئے کہ جس کی آدمی کو احتیاج ہوتی ہے مگر اس کے بغیر وہ زندہ رہ سکتا ہے اور ضرورت وہ شئے ہے کہ جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری و ناگزیر ہوتی ہے۔

اور "حاجیات" کی تعریف میں فرماتے ہیں

ھی التی یحتاج الناس الیھا لرفع الحرج و دفع المشقۃ عنھم بحیث اذا فقدت وقع الناس فی ضیق دون ان تختل الحیاۃ (نظریۃ الضرورۃ' زحیلی صفحہ ۵۳)

"حاجیات" وہ امور کہلاتے ہیں کہ جن کی انسانوں کو اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ وہ تنگی و مشقت کو خود سے دور کر سکیں اور اگر اس کا انتظام نہ کیا جائے تو لوگ زندگی و جان کے خطرہ سے تو محفوظ رہتے ہیں مگر شدید پریشانی و مشقت میں ضرور ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ "حاجت" کا درجہ "ضرورت" سے کمتر ہے مگر اس کو ضرورت کی طرف آخری سیڑھی کہا جا سکتا ہے۔

الحاجۃ اذا استمرت تکون تمھیدا للضرورۃ و لذلک تطلق علیھا الضرورۃ مجازا باعتبار المال۔ (نظریۃ الضرورۃ' جمیل صفحہ ۲۹)

حاجت اگر مسلسل برقرار ہے اور اس کو پورا کرنے و دفع کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو وہ ضرورت کی تمہید بن جاتی ہے اسی لئے حاجت کو مجازاً مال اور نتیجہ کا لحاظ کر کے "ضرورت" کہہ دیا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ضرورت کے خاص حکم میں اس کا بھی اعتبار و لحاظ کیا جاتا ہے اگرچہ اس کا معاملہ من و عن ضرورت کا نہیں ہوتا ورنہ فرق کا کیا فائدہ۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ بحث آئی ہے کہ "ضرورت خوف ہلاکت ہے یا خوف ضرر۔ اور حد اضطرار ہلاکت کا خوف ہے یا مرض کا" (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹) اس لئے کہ حقیقی ضرورت کی حد میں "ہلاکت کا خوف" آتا ہے محض ضرر و مرض کا اندیشہ نہیں۔

بہرحال ضرورت و حاجت کے مابین فرق کے باوجود بالاتفاق حرام کی رخصت' بہت سے مواقع پر حاجت پر بھی ضرورت کا حکم دیا جاتا ہے اور حرام مباح قرار پاتا ہے۔ ابن نجیم نے اس باب میں ایک مستقل ایک قاعدہ ذکر کیا ہے۔

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ صفحہ ۹۱)

کبھی حاجت ضرورت کا درجہ و حیثیت اختیار کر لیتی ہے خواہ عام ہو یا خاص۔ یعنی جیسے ضرورت میں حرام کی حلت ہو جاتی ہے حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اس کے بعد مثال میں انہوں نے مختلف ایسے مالی معاملات کا تذکرہ کیا ہے جو کہ اصولاً جائز نہیں مگر ان کے جواز

حکم اختیار کیا گیا ہے جو کہ "ضرورت بمعنی اضطرار" کی وجہ سے نہیں بلکہ "حاجت" یعنی ضرورت بدون اضطرار کی وجہ سے ہے جیسے
لم اور بیع وفاء وغیرہ اور اس ضمن میں آخری مثال یہ آئی ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ صفحہ ۹۲)

محتاج یعنی ضرورتمند غیر مضطر کے لئے سود پر قرض لینے کی اجازت ہے یہ مسئلہ مضطر کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ جو ضرورت و حاجت ہر دو مرحلوں کو جامع ہے' امام
افعی ضرورت و اضطرار کے احکام بیان کرتے ہوئے "مضطر" کی تعریف میں فرماتے ہیں :

**المضطر' الرجل یکون بالموضع لا طعام فیہ معہ و لا یسد فورۃ جوعہ من لبن و ما اشبہہ و یبلغہ الجوع ما یخاف منہ
موت' اوالمرض و ان لم یخف الموت' او یضعفہ' او یضرہ' او یعتل' او یکون ما شیا فیضعف عن بلوغ حیث یرید' اور راکبا
ضعف عن رکوب دابتہ' او ما فی ھذ المعنی من الضرر البین فای ھذا نالہ فلہ ان یاکل من المحرم۔ (کتاب الام ۲ / ۲۵۲ ونحو
ی المغنی الامام احمد ۸ / ۵۹۵ ان الضرورۃ المبیحۃ ھی التی یخاف التلف بھا ان ترک الاکل من الحرام و ذلک اذا کان المضطر
شی علی نفسہ سواء اکان من جوع او یخاف ان ترک الاکل من المیتہ و نحوھا عجزعن المشی و انقطع عن الرفقۃ فھلک او یعجز
ن الرکوب فیھلک) ۔**

مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی ایسی جگہ پر بھوک سے دوچار ہو جہاں دودھ وغیرہ جیسی بھی کوئی چیز بھوک مٹانے کے لئے دستیاب نہ ہو
ر بھوک اتنی شدید ہو جائے کہ اس کو اس کی وجہ سے موت کا اندیشہ ہونے لگے' یا موت کا تو نہیں مگر بیماری کا' یا یہ کہ وہ بھوک اس کو
ت کمزور کردے یا کسی بڑے نقصان یا پریشانی میں ڈال دے۔ یا یہ کہ پیدل سفر کر رہا تھا بھوک کی کمزوری کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ منزل
ے نہ پہنچ سکے گا' یا سواری پر ہو مگر بھوک کی کمزوری کی وجہ سے سواری پر بیٹھنا ممکن نہ رہ جائے۔ یا اسی طرح کی کوئی دوسری بات ہو تو
ے شخص کو اجازت ہے کہ حرام چیز کو کھا کر اپنی بھوک کو مٹالے۔

امام شافعی کا یہ ارشاد صاف صاف بتاتا ہے کہ اضطرار کے لئے موت کا اندیشہ ضروری نہیں بلکہ کسی بھی ضرر اور شدید مشقت
جتلا شخص کو مضطر قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ مثالیں کھانے پینے کی دی گئی ہیں کہ یہ اضطرار کی واضح اور اہل عرب کی صحرائی سفر میں عام
پر واقع ہونے والی مثال ہے۔

فقہاء مالکیہ نے جو تعریفات کی ہیں ان کا حاصل یہ ذکر کیا گیا ہے۔

**الضرورۃ ھی الخوف علی النفس من الھلاک علما (ای قطعا) او ظنا اوھی خوف الموت' ولا یشترط ان یصبر حتی یشرف
الموت و انما یکفی حصول الخوف من الھلاک و لوظنا۔ نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۵۷' و جمیل صفحہ ۲۳'
ح الکبیر ۲ / ۱۱۵)**

ضرورت جان کے ضیاع کا خوف ہے خواہ قطعا ہو یا ظنا یعنی یقینی حد میں یا ظن غالب کے درجہ میں' اور اس کی شرط نہیں ہے (یعنی

حرام سے فائدہ اٹھانے کے لئے) کہ آدمی صبر کرکے لب مرگ ہونے کا انتظار کرے بلکہ جب ظن غالب کی حد تک موت و ہلاکت کا خوف پیدا ہو جائے تو آدمی کے لئے ضرورت کا حکم ہو جائے گا۔

اس تعریف میں خوف کس قسم کا ہو اور کس درجہ کا۔ اس کی بابت دو باتیں کہی گئی ہیں ایک یہ کہ خوف قطعی و یقینی ہو اور دوسری یہ کہ ظنی یعنی ظن غالب کی حد تک ہو۔ پہلی بات ضرورت و اضطرار کے پیش نظر ہے اور دوسری حاجت کے پیش نظر کہ جس میں فی الحال موت کی قطعیت و یقین کا معاملہ نہیں ہوتا مگر گمان غالب ہوتا ہے اور آئندہ کے لئے یہ خطرہ ہوتا ہے کہ یہ خوف یقین کی حد تک پہنچ جائے۔

زرکشی اور سیوطی وغیرہ علماء شوافع سے نقل کیا گیا ہے۔

ھی بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب کالمضطر للاکل واللبس بحیث لوبقی جائعا او عریانا لمات او تلف منہ عضو۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ٦٦)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی احتیاج کے اس مرحلہ میں پہنچ جائے کہ اب اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یا تو مرجائے یا موت کے قریب پہنچ جائے جیسے کہ کسی آدمی کو اپنے حال کی وجہ سے کھانے یا لباس کی ایسی ضرورت ہو کہ اگر مزید کچھ وقت بھوکا رہے یا ننگا رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو و بدن کا حصہ ضائع ہو جائے۔ اور اصلا ان کے یہاں وہ تفصیل ہے جو کہ امام شافعی کے کلام میں آتی ہے۔ (نظریہ الضرورۃ زحیلی صفحہ ٦٦، ومغنی المحتاج ۴؍۳۰۶) مذکورہ بالا الفاظ یعنی ہلاکت یا ہلاکت سے قرب کے الفاظ کے ساتھ فقہاء حنفیہ سے بھی ضرورت کی تعریف نقل کی گئی ہے چنانچہ حموی صاحب فتح القدیر سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔ **ھی بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب وھذا یبیح الحرام۔** (حموی مع الاشباہ جلد ا صفحہ ۲۷٦) یہ بات تو ابھی جو تصریحات گذری ہیں ان کے موافق ہے۔

ضرورت و حاجت کے استعمال و اطلاق میں توسع

ضرورت کی تعریف کا یہ رخ یا توسع ضرورت و حاجت کے احکام میں ایک حد تک اتفاق کا نتیجہ ہے جس کا پیچھے تذکرہ کیا گیا ہے، اور اسی وجہ سے جیسے اہل لغت ضرورت و حاجت اور اضطرار و احتیاج اور مضطر و محتاج کے الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء کے یہاں بھی یہ توسع عام ہے۔ سابقین میں بھی اور ماضی و حال کے ارباب افتاء میں بھی۔ علماء ہند اور علماء دیوبند کے فتاوی کے مجموعوں میں جو فتاوی آپ کو اس عنوان کے ملیں کہ ضرورت کی وجہ سے فلاں چیز کی اجازت ہے۔ تو صورت حال کی حقیقت سے اگر آپ کو سابقہ ہے یا آپ تحقیق کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کی واقعی صورت و حال اصطلاحی ضرورت و اضطرار کی نہیں بلکہ شدید مشقت اور حاجت کی ہے۔

جمیل محمد --- اہل لغت کے توسع کی بابت فرماتے ہیں "لغت کی رو سے لفظ ضرورت کے استعمال کے لئے حالت کا کسی خاص و معین

حد کو پہنچنا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے اہل لغت ضرورت کی حاجت سے اور اضطرار کی احتیاج سے اور اسی طرح حاجت کی ضرورت سے تفسیر کرتے ہیں۔" (نظریہ الضرورة جمیل صفحہ ۲۲)

ضرورت کی مختلف تعریفات و تفصیلات کے ذکر کے بعد فقہ کی رو سے اور فقہاء کے یہاں اس پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"فقہ اسلامی میں ضرورت کا اطلاق ان تمام امور و حالات پر ہوتا ہے اور ہماری اس بحث میں "ضرورت" اس محدود مفہوم میں نہیں ہے جس کو عام طور پر فقہاء نے اختیار کیا ہے بلکہ ان تحقیقی و تفصیلی ابحاث میں "ضرورت" اس محدود مفہوم کے لئے بھی ہے اور حاجت کے لئے بھی۔ یہ اس لئے کہ فقہاء ضرورت کے تحت بہت سے ان مسائل کو بھی ذکر کرتے ہیں جو کہ ضرورت کے نام سے ہیں مگر "حاجت" پر مبنی ہیں (ضرورت پر نہیں) اس لئے کہ بہت سے ابواب فقیہ میں "محتاج" کے لئے مضطر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس طرح مضطر کو محتاج سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (نظریہ الضرورة جمیل صفحہ ۴۸) ابن العربی فرماتے ہیں۔

حققنا ان المضطر هوالمكلف بالشئى' الملجا اليه' المكره عليه و اشرنا الى انه قد يكون عند علمائنا المضطر۔ و قد يكون المضطر المحتاج' ولكن الملجا مضطر حقيقة والمحتاج مضطر مجازا۔ (احكام القرآن ابن العربى جلد ۱ صفحه ۵۵)

یعنی ہم نے بتحقیق ثابت کیا ہے کہ مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی حکم کا مکلف ہو اور اس کے کرنے پر اس کو مجبور و پابند کیا جائے، اور اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک آدمی کبھی حقیقتاً مضطر ہوتا ہے اور کبھی وہ محتاج ہونے کی وجہ سے مضطر کہا جاتا ہے، البتہ جو کہ بالکل مجبور ہو گیا ہو وہ تو حقیقی مضطر ہے اور محتاج کو مجازاً مضطر کہتے ہیں۔

بہرحال عرض یہ کرنا ہے کہ فقہاء نے -- جن میں فقہاء احناف بھی شامل ہیں۔ یہ صراحت کی ہے کہ جیسے ضرورت اصطلاحیہ حرام کے باب میں رخصت پیدا کرتی ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی یہ رخصت حاصل ہوتی ہے اور اس عرض کا یہ مقصد نہیں کہ دونوں ایک ہی ہیں بلکہ جیسا کہ وضاحت گذر چکی ہے دونوں اصلا الگ الگ ہیں اسی لئے دونوں کی تعریفات الگ الگ ذکر کی جاتی ہیں اور بیان بھی استقلالا آتا ہے (ذ ہیل صاحب نے خصوصیت سے حاجت کے شرائط وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ضرورت و حاجت کے درمیان فرق کو بھی کئی وجوہ سے ذکر کیا ہے مثلاً ایک اہم فرق یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم عارضی اور کسی منصوص ممنوع حکم کے خلاف ہوتا ہے اور حاجت کے احکام اکثر دائمی و دوامی اور کسی نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے البتہ خلاف قیاس اور خلاف قواعد ہوا کرتے ہیں، اور جب جب حاجت کو ضرورت کی حیثیت دے دی جاتی ہے تو اس کی وجہ سے ثابت ہونے والا حکم بھی عارضی اور نص محرم کا معارض ہوتا ہے (نظریہ الضرورة الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۲۷۳ تا ۲۷۶) البتہ حاجت کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے کبھی اس کے لئے ضرورت کا درجہ۔ اور ضرورت کا حکم بھی اختیار کر لیا جاتا ہے اس لئے حاجت کو "ضرورت مجازیہ" کہہ دیتے ہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام میں گذرا ہے اور ابن نجیم نے بھی اس پہلو کا تذکرہ کرتے ہوئے جو الفاظ ذکر فرمائے ہیں ان سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

الحاجة تنزل منزلة الضرورة (الاشباه والنظائر صفحه ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے۔
جمیل محمد اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

لكن يجب الانخلط مع ذلك بين مواضع الضرورة الحقيقة والضرورة المجازية، الحاجة فاطلاق الضرورة على الحاجة لا يضر، لانه مجرد اصطلاح لدلالة المشقة والضرر بين النوعين، وانما الذى يضر هو الحكم بمقتضى الضرورة فى موضع الحكم بمقتضى الحاجة (نظرية الضرورة جميل صفحه ٢٩)

(ہمیں ضرورت حقیقیہ اور ضرورت مجازیہ یعنی حاجت اور ان کے مواقع کے درمیان خلط نہیں کرنا چاہئے۔ لفظ "ضرورت" کا "حاجت" کے لئے استعمال کرنا مضر نہیں اس لئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی چیز ہے اور مشقت و ضرر دونوں ہی میں پائے جاتے ہیں' ہاں یہ چیز ضرور مضر ہے کہ جس صورت و موقع میں حاجت اصطلاحیہ کا حکم ہونا چاہئے وہاں ضرورت کا حکم لگادیا جائے۔

"حاجت" کی ایسی صورتیں کہ جن میں ضرورت کا حکم اختیار کیا گیا ہے بہت ہیں بالخصوص علاج و معالجہ کے باب کا بڑا حصہ اس پر مبنی ہے' جس کے تحت اضطرار کے بغیر بھی بعض حرام اشیاء کے استعمال کی بات آتی ہے' اسی طرح طبیب کا ستر اور بدن کے مخصوص حصوں کو بغرض علاج دیکھنا یہ سب اسی پر مبنی ہے کہ ان مواقع میں فی الحال ضرورت و اضطرار کی بات نہیں ہوتی مگر۔ بعد میں متوقع ہوتی ہے' اسی طرح خارش زدہ اور مجاہد کے لئے ریشمی لباس وغیرہ کے مسائل ہیں۔ (تفصیل امثلہ کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۲۶۱ تا ۲۷۲)

حاجت میں حرام کی رخصت سے متعلق بعض روایات

اور کہا جاسکتا ہے کہ بعض روایات سے بھی واضح رہنمائی اس بات کی ملتی ہے کہ حاجت کی حالت میں بھی آدمی کے لئے حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی حتی کہ مردار کے استعمال کی رخصت ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت جابر بن سمرہ کی ایک روایت ہے کہ مدینہ منورہ کہ علاقہ حرہ میں ایک ضرورت مند گھرانہ تھا' ان کے پاس ایک اونٹنی مرگئی تھی تو آپ نے ان کو اس کے کھانے کی اجازت دی جو کہ پوری سردی یا پورے سال ان کے کام آئی۔ (مسند احمد ۸۷/۵-۸۸)

۲۔ انہیں کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون آیا ہے کہ گھر والوں نے جب کہا کہ اس مردار اونٹنی کا گوشت ہم کھائیں گے تو اس نے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر نہیں چنانچہ آپ سے جاکر دریافت کیا آپ نے تحقیق حال کے بعد اجازت دی۔ (ابوداؤد باب الاطعمہ' باب المضطر الی المیتہ و مسند احمد ۹۶/۵-۱۰۴)

۳۔ ایک روایت میں خچر کی بابت خدمت میں حاضر ہوکر سوال اور اجازت کی بات آئی ہے۔ (مستدرک حاکم' کتاب الاطعمہ ۱۲۵/۴' مسند احمد ۹۷/۵)

ان روایتوں میں ایک بات تو یہ کہ سائل چند میل کا فاصلہ طے کرکے آیا اور دوسرے ایک طویل عرصہ تک اس مردار جانور کا

گوشت استعمال کرتا رہا' اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ صورت ضرورت و اضطرار اصطلاحی کی نہیں تھی۔ اس لئے ان واقعات کو "ضرورت و اضطرار" کے بجائے "حاجت" ہی کے تحت رکھا جاسکتا ہے۔ آدمی چل کر پوچھنے کو آرہا ہے گویا ابھی اس میں کافی توانائی ہے اور پھر واپس بھی جارہا ہے' اور پھر مرکز اسلام و مسلمین میں اور رحمۃ للعالمین کی خدمت میں آرہا ہے اور یہاں سے کچھ لئے بغیر "صرف مردار کے کھانے کی اجازت" کے ساتھ واپس جارہا ہے اور مدتوں استعمال کرتا ہے۔

"واقعی اضطرار" تو فی الحال' فوری اور وقتی ضرورت کے لئے اور اس حال کے لئے مانا جاتا ہے کہ جس میں بھوک کی شدت کی وجہ سے آدمی سے توانائیاں ختم ہوچکی ہوں اور وہ خود کو چند گھنٹوں کا مہمان سمجھتا ہو یا چند دنوں کا بھی سمجھے تو ایسے حال میں کہ موت و زیست برابر ہو یعنی زمین پر پڑا سسکتا رہے۔

اسی لئے تفسیر قرطبی میں نقل کیا ہے۔

قال ابن خویز منداد : فی ھذا الحدیث دلیلان- احدھما ان المضطر یاکل من المیتۃ و ان لم یخف التلف لانہ سئل عن الغنی و لم یسالہ عن خوفہ علی نفسہ' الثانی یاکل و یشبع ویدخر و یتزود لانہ اباح لہ الادخار ولم یشترط علیہ ان لایشبع- (احکام القرآن قرطبی ۲ر ۲۱۲' نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۱۸۰)

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں' ایک تو یہ کہ ضرورتمند و مضطر کو اگرچہ موت کا خوف نہ ہو' مردار کے کھانے کی اس کو اجازت ہے' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایسے لوگوں سے عموما) صرف "غنی" کا سوال کیا ہے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ تم کو موت کا خطرہ تو نہیں ہے؟ اور دوسری بات یہ کہ مضطر مردار سے کھائے گا اور پیٹ بھر کر اور اس کے گوشت کو اپنے پاس رکھ بھی سکتا ہے اس لئے کہ آپ نے اس کی اجازت دی ہے یہ شرط نہیں لگائی کہ کھانا تو مگر' پیٹ بھر کر مت کھانا۔

امام شافعی و امام احمد سے مضطر و اضطرار کے حق میں جو تفصیل مروی ہے جس کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے شاید وہ انہیں روایات پر مبنی ہے اس لئے کہ اس میں صرف موت کے خوف و خطرہ کی بات نہیں آئی ہے بلکہ چلنے اور سواری سے کمزوری کی بات' ساتھیوں اور قافلوں سے بچھڑنے کی بات اور منزل تک پہنچنے سے رہ جانے کی بات آئی ہے۔ (الام ۲ر ۲۵۲' المغنی ۵ر ۵۹۸)

مضطر کے لئے آسودگی اور زادراہ کا حکم

ائمہ کے یہاں جو اس کی اجازت و گنجائش آئی کہ مضطر مردار کا گوشت کھانے کے علاوہ کچھ ساتھ رکھ لے' وہ بھی اس پر مبنی ہے اگرچہ علماء احناف نے تو اس کی اجازت نہیں دی ہے' (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵-۸۶) اس لئے ہمارے علماء نے ابوداؤد کی روایت کی توجیہ کی ہے۔ (بذل المجہود ۱۶ر ۱۳۵)

لیکن مالکیہ کا قول معتمد' حنابلہ کا قول مختار اور بہت سے شوافع کا یہ قول ہے کہ مضطر صرف بقدر سد رمق ہی نہیں بلکہ پیٹ بھر کر کھا سکتا ہے اور آئندہ کو سوچ کر اپنے ساتھ رکھ بھی سکتا ہے۔ جب تک ضرورت محسوس کرے ساتھ رکھے اور کھائے اور جب ضرورت

نہ رہے پھینک دے۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۳۰۴)

امام شافعی و امام احمد کے بیانات سے بھی اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے عبارتیں گذر چکی ہیں' (کتاب الام ۲ر۲۵۲'المغنی ۵ر۵۹۵) بلکہ امام شافعی تو کتاب الام میں صاف فرماتے ہیں۔

والحب الی ان یکون اکلہ ان اکل و شاربہ ان شرب او جمعھا فعلی ما یقطع عنہ الخوف و یبلغ بہ بعض القوۃ ولا یبین ان یحرم علیہ ان یشبع و یروی' ان اجزاہ دونہ' لان التحریم قد زال عنہ بالضرورۃ ... و لاباس ان یتزو د معہ من المیتۃ ما اضطرالیہ فاذا وجدالغنیٰ عنہ طرحہ۔ (کتاب الام ۲ر ۲۵۲)

یعنی مجھے پسند یہ ہے کہ مردار و حرام کو کھانے پینے والا اتنا کھائے کہ جس سے موت کا خوف ختم ہو جائے اور کچھ طاقت آجائے' اور یہ بات دلائل سے واضح نہیں ہوتی کہ اس کے لئے حرام ہے آسودہ و سیراب ہونا حرام ہے اگرچہ اس سے کم میں اس کام چل سکتا ہو یعنی اس کی گنجائش ہے' اس لئے کہ ضرورت و اضطرار کی وجہ سے حرمت اس کے حق میں ختم ہو چکی ہے اور اگر مردار کا کچھ حصہ بطور زاد راہ ساتھ رکھ لے تو کوئی حرج نہیں جب تک کہ ضرورت رہے اور جب ضرورت ختم ہو جائے تو اس کو پھینک دے۔

(۳) کسی کا مال خطرے میں ہو تو اس کو قرآن و حدیث میں کہیں مضطر نہیں کہا گیا ہے۔

گذشتہ سطور میں تفصیل و وضاحت سے گذر چکا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں اور قرآن و حدیث کی ہدایات و تصریحات کی روشنی میں مضطر ہر وہ شخص ہے جس سے متعلق کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو کہ جس پر اس کا بقاء موقوف ہو اور جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو' جس میں آدمی کی جان و دین کے ساتھ مال' اور اہل و آبرو بھی شامل ہیں حدیث گذر چکی ہے کہ ارشاد نبوی ہے۔

من قتل دون مالہ فھو شھید (مشکوۃ صفحہ ۳۰٦ بحوالہ ابوداؤد وغیرہ)

اور ایسے شخص کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقدام قتل کا حکم دیا ہے اور اس سے قتل ہو جائے تو اس کو معاف و بے گناہ بتایا ہے جس کا مال خطرے سے دوچار ہو اور کوئی اس کو اس سے چھین لینا چاہتا ہو۔ (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵)

کیا ایسا شخص فقہ کی اصطلاح میں اور قرآن و حدیث کی روشنی میں مضطر نہیں کہا جائے گا اور شارع علیہ السلام کی طرف سے اتنے بڑے اقدام کی اجازت اور خود جان دے دے تو شہادت کی بشارت اس کے حق میں اضطرار کے اعتبار کے بغیر ہے؟ یہ بات نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے۔

رخصت کا ایک سبب دفاع بھی ہے :

معاصر محققین نے فقہاء سابقین کی تحقیقات کا تجزیہ کرکے ضرورت کے جو اسباب تجویز کئے ہیں ان میں سے ایک "دفاع" بھی

ہے' خواہ وہ جان کی طرف سے ہو یا یہ کہ مال و آبرو کی طرف سے ہو اور پھر "دفاع" کے بیان میں اس کے مناسب نصوص و جزئیات کا تذکرہ کیا ہے۔ (نظریہ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۱۴۳ تا ۱۵۲' وجمیل محمد صفحہ ۱۰۷ تا ۱۲۰)

اکراہ و اضطرار :

اکراہ کو۔۔ مطلقاً نہ سہی' خاص ہی حالات میں سہی' اضطرار قرار دیا جاتا ہے اور اس کے لئے اضطرار کا اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کا حکم تجویز کیا جاتا ہے۔

فخرالاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔

ان حال الضرورۃ اشد علی النفس من حال الاکراہ فھی تبیح الفعل مطلقاً' اما الاکراہ فقد یبیح الفعل' و قد لا یبیحہ. فلما ثبتت الاباحۃ فی حال الاکراہ عرف ان الاضطرار قد تحقق۔ (کشف الاسرار مع اصول البزدوی ۴/ ۱۵۰۲ - ۱۵۱۸)

یعنی ضرورت کا حال اکراہ کے حال سے مختلف اور سخت ہوتا ہے اس لئے کہ ضرورت مطلقاً اباحت کا باعث بنتی ہے اور کبھی نہیں' لیکن جب اکراہ کی وجہ سے اباحت کا ثبوت ہو جائے گا تو مکرہ کے لئے اضطرار کا تحقق مانا جائے گا "ہدایہ" میں آیا ہے۔

ان اکرہ علی ان یاکل المیتۃ او یشرب الخمر' ان اکرہ علی ذلک بحبس او ضرب او قید لم یحل لہ الا ان یکرہ بما یخاف منہ علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ فاذا خاف علی نفسہ و سعہ ان یقدم علی ما اکرہ علیہ و کذا علی ھذا الدم ولحم الخنزیر لان تناول ھذہ المحرمات انما یباح عند الضرورۃ کما فی المخمصۃ لقیام المحرم فیما وراءھا ولا ضرورۃ الا اذا خاف علی النفس او علی العضو حتی لو خیف علی ذلک بالضرب و غلب علی ظنہ یباح لہ ذلک و لا یسعہ ان یصبر علی ماتوعد بہ فان صبر حتی او قعوا بہ و لم یاکل فھو آثم۔ (ھدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۱۷۲)

اگر کسی شخص کو مردار کے کھانے یا شراب پینے پر قید و مار کی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو اس کے لئے کھانا و پینا جائز نہیں اور اگر ایسی چیز کے ذریعہ مجبور کیا جائے کہ اس کو اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو آدمی کے لئے اس چیز پر اقدام جائز ہے جس پر اس کو مجبور کیا جارہا ہو' اسی طرح حکم خون اور خنزیر کا بھی ہے اس لئے کہ ان حرام چیزوں کی اباحت صرف اضطرار کی حالت میں۔ جیسے کہ سخت بھوک و فاقہ کا حال۔ ہوتی ہے اس کے علاوہ حالات میں حرمت برقرار رہتی ہے لہذا جب کسی کو اکراہ کی وجہ سے جان یا عضو کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں اضطرار پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر مار کی وجہ سے اس کو خوف و خطرہ ہو اور ایسے نقصان کا ظن غالب ہو تو بھی اس کے لئے ان چیزوں کی اباحت ہوگی اور صبر کرکے ان کاموں کے کرنے سے بچنا درست نہ ہوگا بلکہ اگر صبر کیا اور نہ کھایا اور دھمکی دینے والے اپنا کام کرگئے تو گناہگار ہوگا۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ "اکراہ" کے لئے "اضطرار" کے حالات اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کے احکام۔۔ پیدا ہو جاتے ہیں اور بالخصوص ہدایہ کی عبارت بہت واضح ہے اور اس میں وسعت و تفصیل بھی زیادہ ہے۔

کتب فقہ کے اندر فقہاء نے اکراہ کی بابت جو تفصیلات ذکر فرمائی ہیں ان میں دو بنیادی چیزیں آتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اکراہ مختلف قسم کے کاموں پر ہوتا ہے اور انہیں کاموں کے پیش نظر اکراہ پر حکم مرتب ہوتا ہے اور آدمی کو رخصت حاصل ہوتی ہے اور بعض مرتبہ ان کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ اکراہ کے باوجود ان کی رخصت و اجازت نہیں ہوتی جیسے کہ بھوک و فاقہ کی وجہ سے جو شخص مضطر ہو اس کو ہر چیز کے کھانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ مثلاً اکراہ کی وجہ سے مکرہ کو اس کی اجازت نہیں کہ کسی دوسرے کی جان یا بدن کو نقصان پہنچائے یا یہ کہ زنا کرے۔ (شامی ۶ر۱۳۵' ۱۳۷' الاشباہ صفحہ ۸۵) جیسے کہ بھوک سے مضطر کو دوسرے زندہ انسان کے بدن کا گوشت کھانے کی یا خود اپنے بدن کے کسی حصے کا گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے۔ (فتاوی قاضی خاں مع عالم گیریہ ۵ر۲۳۸)

دوسری بنیادی چیز یہ کہ جبر و اکراہ کے لئے مختلف حربے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے فقہاء نے اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں۔ اور دونوں کے احکام میں فرق کیا ہے۔

ایک "اکراہ ملجی" یعنی مجبور و مضطر بنانے والا اکراہ۔ اور دوسرا "اکراہ غیر ملجی" یعنی ایسا اکراہ کہ جس کی وجہ سے آدمی مضطر کے جیسا نہیں قرار پاتا' اس لئے حکم و گنجائش میں فرق ہو جاتا ہے۔

ان دونوں قسموں کے درمیان فرق' اگرچہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر دو قسموں کے مابین فرق کی اصل بنیادی وجہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ وہ شخص مجبور کیا جا رہا ہے وہ مکرہ کے لئے قابل تحمل ہے یا نہیں۔ اس لئے بعض لوگوں کے مخصوص حالات کی وجہ سے ایک دو کوڑے کی مقدار کو یا مجمع عام میں معمولی مار اور تذلیل جیسے امور کو بھی اکراہ ملجی کا حکم دے دیا گیا ہے (شامی ۶ر۱۳۰' نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۹۴-۹۵) جیسے کہ حاکم و بادشاہ وقت کے صرف حکم کو ہی (جب کہ اس کے ساتھ اس کی طرف سے مزید کوئی بات نہ کہی گئی ہو مگر اس کا مزاج و حال معلوم ہے) اکراہ مان لیا گیا ہے (شامی ۶ر۱۳۲) اور اب قید و بند میں عموماً جو معاملات ہوتے ہیں ان کی وجہ سے قید کو مطلقاً اکراہ ملجی کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ (شامی ۶ر۱۳۳)

مال کے حق میں اکراہ و اضطرار :

جن چیزوں کے ذریعہ اکراہ ہوتا ہے' ان میں قتل و اتلاف اور مار پیٹ و قید (شامی صفحہ ۶ر۱۳۰) کے ساتھ متعلقین کی قید نیز مال کو بھی ذکر کیا گیا ہے' یعنی یہ کہ کسی آدمی کو کسی غلط کام پر مجبور کیا جائے یہ کہہ کر کہ نہ کرنے کی صورت میں تمہاری املاک و اموال کو نقصان پہنچایا جائے گا' یہ نقصان خواہ ضبط و قبضہ کے ذریعہ ہو یا کسی صورت سے تباہ و برباد کر کے' فقہاء کے یہاں کچھ یہ گفتگو آئی ہے کہ دھمکی سارے مال سے متعلق ہو یا کہ کچھ سے' تو انہیں کی تصریحات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اس بارے میں بھی مال سے متعلق پہنچائے جانے والے نقصان کو دیکھا جائے گا کہ آدمی کے لئے اس کی کیا حیثیت ہے؟ قابل تحمل ہے یا یہ کہ کچھ رہنے کے باوجود بے دست و پا ہو جائے گا۔

اس سلسلہ کے بعض جزئیات جو کہ در مختار ورد المحتار میں نقل کئے گئے ہیں' نیز مال کے ذریعہ اکراہ کی بابت تصریحات ملاحظہ ہوں۔

"اکراہ" کے اعتبار کی شرطوں کو بیان کرتے ہوئے ایک شرط "در مختار" میں یہ ذکر کی گئی ہے۔

كون الشئى المكره به متلفا نفسا او عضوا الخ۔

جس چیز کی دھمکی دی جارہی ہو وہ ایسی ہو کہ جس سے جان کا تلف ہو یا عضو کا۔ الخ

علامہ شامی فرماتے ہیں۔

قوله متلفا نفسا ۔ اى حقيقه او حكميته كتلف كل المال فانه شقيقة الروح۔ (شامی ۶ / ۱۲۹)

یعنی جان کے تلف و اتلاف کی بات جو آئی ہے تو جان عام ہے کہ حقیقی ہو یا حکمی یعنی اکراہ و دھمکی خواہ حقیقی جان کے اتلاف کی ہو یا حکمی جان کی' دونوں کا حکم ایک ہے' اور حکمی جان کی مثال آدمی کے جملہ سرمایہ و مال کا لے لینا و تلف کردینا ہے اس لئے کہ آدمی کی بقاء کے لئے مال کی حیثیت بھی روح کی جیسی ہے اس عبارت میں "پورے مال" کی قید آئی ہے علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ بعض دوسری تصریحات سے اس کے خلاف کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ "در مختار" میں نقل کیا گیا ہے۔

هل الاكراه باخذ المال معتبر شرعا ظاهر القنيه : نعم (شامی صفحہ ۱۳۲)

کیا مال لے لینے کی دھمکی دے کر کسی عمل پر مجبور کرنا شرعا معتبر ہے قنیہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے "ہاں"

اس عبارت میں پورے یا آدھے مال کی قید نہیں ہے اس لئے اس سے گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ شامی نے کہا ہے' اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے مواقع میں قید موجود ہے' جیسے کہ اگر کل اور اس سے کم میں فرق نہ کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں یہ دیکھا جائے کہ اس مال اور مقدار کی کیا حیثیت ہے جس کے لئے دھمکی دی جارہی ہے اس لئے کہ کل نہ ہونے کے باوجود وہ اس آدمی کے لئے اہم ہوسکتا ہے' اور اس کے بغیر اس کی زندگی بڑے خلل و فساد یا یہ کہ ایک طرح سے تباہی کا شکار ہوسکتی ہے۔

بعض جزئیات ملاحظہ ہوں

(۱) کسی شخص کو اگر اس پر مجبور کیا جائے کہ یا تو شراب پیو یا اسی طرح کا کوئی دوسرا حرام کام کرو ورنہ اپنا فلاں سامان ہمارے ہاتھ بیچو تو یہ اکراہ ہے' (در مختار مع شامی ۶ / ۱۳۰) اور یہ مکرہ و مضطر کی بیع کہلائے گی۔

(۲) کوئی آدمی کسی کو مجبور کرے کہ یا تو اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ بیچوں یا پھر میں تم کو تمہارے دشمن کے حوالے کردوں گا اور وہ مکان یا سامان کو اس سے بیچ دیتا ہے تو یہ مکرہ و مضطر کی بیع ہے۔ (در مختار مع شامی صفحہ ۱۴۰)

(۳) فقیہ ابواللیث سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر سلطان وقت کسی یتیم کے نگراں و سرپرست کو مجبور کرے کہ یتیم کا مال مجھ کو دے دو ورنہ میں تمہارے ساتھ ایسا کروں گا تو وہ آدمی مجبور ہوکر دے دیتا ہے تو اس پر اس مال کا ضمان نہیں ہوگا۔ (در مختار مع شامی صفحہ ۱۳۲)

(۳) اور اگر سلطان یہ کہتا ہے کہ یتیم کا مال نہ دو گے تو میں تمہارا سارا مال ضبط کرلوں گا تو بھی وہ معذور ہے (درمختار مع شامی ۶ر ۱۳۲) یعنی مکرہ و مجبور ہے۔

(۴) مال کی حفاظت کے لئے کسی فعل حرام کے ارتکاب کی اجازت کہیں نظر نہیں آتی :

اس پہلو پر بھی کافی گفتگو آچکی ہے مگر "ضرورۃ۔۔ استقلالا بھی وضاحت و صراحت مناسب ہے۔

حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت :

یہ خیال درست نہیں ہے کہ مال کی حفاظت کے لئے کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے اس کی بھی اجازت ہے جیسے کہ اپنا مال و حق حاصل کرنے کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ہم کو جیسے جان و آبرو کی طرف سے دفاع کی اجازت دی ہے اسی طرح مال کی طرف سے بھی دفاع کی اجازت دی ہے اور اسی اجازت کی بنا پر جہاں حدیث میں یہ آیا ہے کہ جان کی حفاظت کے پیچھے موت سے دوچار ہونا شہادت ہے **من قتل دون مالہ فھو شہید** (مشکوۃ صفحہ ۳۰۶) وہیں صاف صاف یہ بھی آیا ہے کہ اگر تم سے مال کا چھیننے والا جنگ اور قتل پر آمادہ ہو تو تم بھی اس سے جنگ کرو۔ اور اس جنگ کے نتیجے میں اگر تم نے اس کو مار دیا تو وہ جہنمی ہے اور تم خود مرگئے تو شہید۔

رایت ان جاء رجل یرید اخذ مالی؟ قال: لا تعطہ مالک قال ارایت ان قاتلنی؟ قال: قاتلہ قال: ارایت ان قتلنی؟ قال: فانت شہید قال ارایت ان قتلتہ؟ قال: ھو فی النار (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵)

یہ نہیں فرمایا گیا کہ وہ آمادہ قتل ہو تو گردن جھکا کر اور صبر کرکے شہید ہو جاؤ بلکہ حکم یہ دیا گیا کہ اس کا پورے طور پر جواب دو اور مقابلہ کرو' اور ممکن ہو تو اس کو جہنم رسید کرو۔ تو یہ قتل جس کی دفاع میں اجازت دی گئی ہے یہ مال کی حفاظت کے لئے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے؟ بظاہر تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو اس چیز سے الگ کیا جائے۔

ابھی پچھلی دفعہ کے تحت شامی سے چند مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں بھی مال کی حفاظت کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت آئی ہے کہ یتیم کا مال کسی دوسرے کو دے دینا حرام ہے مگر اپنے مال کی حفاظت کے لئے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔ اور بات اس حد تک نہیں ہے' بلکہ جیسا کہ اس بابت صراحتیں نقل کی گئی ہیں جب کسی کو شراب پینے یا خنزیر و مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے گا مال کو تلف کرنے کی دھمکی کے ساتھ۔ یا مال کو دینے یا ضبط کرنے یا بیچنے کی دھمکی کے ساتھ تو مضطر کی طرح ان چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہوگی جیسے کہ اگر اس دباؤ میں بیچے گا یا خریدے گا تو یہ "مضطر" کی خرید و فروخت ہوگی۔

"**الاشباہ**" میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت جو امثلہ آئی ہیں ان میں یہ بھی آیا ہے۔

والتلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذ نہ (الاشباہ صفحہ ۸۵)

یعنی اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت کی طرح دوسرے کے مال کو تلف و ضائع کرنا بھی گنجائش رکھتا ہے حالانکہ عام حالات میں ایسا کرنا حرام ہے' اسی طرح اگر کوئی آدمی ہمارا قرض و حق نہ دے تو کسی طرح بھی اس سے اپنا مال حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی چوری' غصب' زبردستی' حیلہ و بہانہ سب کچھ درست و جائز ہے حالانکہ یوں چوری و غصب وغیرہ حرام و ناجائز ہیں۔ (مذاہب وغیرہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۱۸۹ تا ۱۹۲)

فقہاء عصر کی طرف سے ضرورتاً بعض امور کی اجازت :

اور میں اس موقع سے مثال میں چند چیزوں کا ذکر مناسب سمجھتا ہوں جن کی اجازت ہمارے علماء عصر و مفتیان نے دے رکھی ہے اگر اتفاقی نہ ہو تو اکثری و عمومی تو ہے ہی' حالانکہ معاملہ خالص حرام کا ہے۔

(۱) بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں پیسے رکھنا۔

(۲) بینک سے سودی قرض حاصل کرنا۔

ارباب افتاء نے اجازت دوسرے امر کی بھی دے رکھی ہے اور اس سلسلہ میں "الاشباہ" میں مذکور جزئیہ کو مستدل بنایا جاتا ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ صفحہ ۹۲)

اگرچہ یہ اجازت کافی قید و بند کے ساتھ ہے جیسا کہ حکم کا تقاضا ہے' اور پہلے امر کی بابت کسی تفصیل کی ضرورت نہیں' انکار و نکیر کا سلسلہ اس پر بھی رہا مگر معاملہ میں وسعت کے ساتھ اجازت میں بھی توسع ہو تا گیا اور اب تو بینک میں کھاتہ ایک طرح ضروریات زندگی میں بن گیا ہے اور اس اجازت کی وجہ سے بینک سے سودی رقم نکالنے کی اجازت کا بھی مرحلہ سامنے آیا اور یہ تیسری چیز ہو گئی۔

ان تینوں کا تعلق سود سے ہے اور سود کا لین دین و تعاون سب حرام ہے' ان تینوں صورتوں میں یہ سب موجود ہے' قرض لینے والا تو سود دینے کے معاہدے پر ہی قرض لیتا ہے اور سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کرنے والا بینک کے ضوابط اور کاغذات کی رو سے سود لینے کا معاملہ کرتا ہے خواہ اسکو ناپسند کرے اور اپنے استعمال میں لانے کا جذبہ بالکل نہ رکھے اور سودی رقم اگرچہ خالص مصارف میں لگا دینے کے لئے کھاتہ سے الگ کی جائے مگر ہے تو سودی رقم جو کہ بینک سے لی جا رہی ہے۔

بینک میں سرمایہ رکھنا حفاظت مال کے لئے :

پہلی اور اہم بات تو یہ کہ بینک میں کھاتہ کھولنے کی اجازت اور پیسے رکھنے کی اجازت و گنجائش علماء نے مال کی حفاظت کی غرض سے ہی دی ہے جیسے کہ آج تجارتی معاملات کے لئے اس کو ذریعہ بنانا ناگزیر ہو گیا ہے۔ پس یہ تو صرف اور صرف حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے حتی کہ کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی یہ بات اس اعتبار سے موجود ہے کہ سودی کام کرنے والوں کا تعاون ہوتا ہے' اس میں مال کی حفاظت کے علاوہ دوسرا پہلو نہیں ہے۔

دوسری اہم بات یہ کہ یہ اجازت و گنجائش "اضطرار و ضرورت" کے خاص مفہوم کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہے بلکہ اسی مفہوم کی بنیاد پر ہے جس کو صاحب الاشباہ نے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے عنوان سے بیان اور ذکر کیا ہے بلکہ سودی قرض لینے کے مقابلے میں، بینک کے اندر پیسہ رکھنے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ پہلو اور کمزور ہے، اس لئے کہ قرض لینے کی اجازت تو اس کو دی جاتی ہے کہ جس کے لئے اپنا کام چلانے کی کوئی دوسری صورت نہ بنتی ہو۔ اور اس میں بھی بسا اوقات قانونی مجبوریوں کی وجہ سے اجازت دے دی جاتی ہے تو اس کو بھی اس صورت سے کم درجہ میں رکھا جائے گا جب کہ آدمی کو معاش کا نظم کرنے کے لئے کسی دوسرے ذریعہ سے رقم نہ مل رہی ہو

اور بینک میں پیسہ رکھنا جس خطرہ کے پیش نظر ہوتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس کو گزر بسر کی صورت نہ ہونے کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا اس لئے کہ بینک وگھر میں رکھا جانے والا سرمایہ کاروبار کا منافع دراصل کاروباری ذریعہ سے الگ ہوتا ہے اور اس سرمایہ کے ضیاع کی صورت میں عموماً اصل کاروبار محفوظ رہتا ہے اور آمدنی کا ذریعہ بھی، جیسے کہ سرمایہ کے ضیاع کی صورت بینک تک سرمایہ لے جانے اور بینک سے لانے کے درمیان بھی پیش آجاتی ہے جو کہ اب عام ہے، اور سودی قرض لینے کی اجازت اس کو دی جاتی ہے یا اس کے لئے ہے کہ جس کے پاس معاش کی کوئی معقول صورت و ذریعہ نہیں ہے اور وہ اس رقم کو اس کے لئے ذریعہ بنانا چاہتا ہے۔

اور بینک میں جمع رقم پر ملنے والے سود کا بینک سے نکالنا، اپنے ہاتھ اور تصرف میں لینا، جس چیز کے پیش نظر ہے اور وہ یہ کہ اس کو ہمارے خلاف اور ہماری نصرت میں استعمال کیا جائے گا اگر ہم اس کو نہ نکالیں گے۔ اگر اس سلسلہ میں کوئی یا کچھ واقعاتی چیزیں موجود بھی ہوں تو اس وقت جو صورت حال ہمارے سامنے ہے اس میں اس کی بابت وہ بات کہی جاسکتی ہے جو کہ فقہاء بہت سے مسائل میں واقعاتی دلائل کی بابت کہا کرتے ہیں یعنی

والمحال لاعموم لها۔

جس کا مطلب ہے کہ یہ جزئی واقعات ہیں جن کی استدلال میں اہمیت نہیں ہے، پہلے کبھی ہوا تو ہوا ہو۔ مگر آج تو کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ کہیں سننے میں آرہا ہے کہ فلاں بینک نے سود کی فاضل رقم کو کسی ایسے کام میں استعمال کیا جو کہ ہم مسلمانوں کے لئے مضر ہے۔ ہاں وہ اپنا سرمایہ بعض ملکی اور قومی مصالح و ضروریات میں ضرور لگاتے ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ بینک کے اندر پیسہ رکھنے وجمع کرنے میں وسعت کی وجہ سے پھر سود کے پیسے نکالنے کی اجازت اور اس کو بالخصوص رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی اجازت کے بعد۔ بینک اور کھاتے میں موجود اصل رقم اور سود کی رقم کے درمیان امتیاز اور دونوں کا الگ حساب اور امتیازی معاملہ۔ یہ سب کم سے کم ہوگیا ہے اور ہوتا جارہا ہے۔

بہرحال اجازت پیسہ رکھنے کی ہو۔ یا قرض لینے کی یا زائد ملی ہوئی رقم کے نکالنے کی۔ سب سود سے متعلق ہے اور پیسہ رکھنے کی اجازت محض حفاظت کی غرض سے ایک ارتکاب حرام کی اجازت ہے اور ان سب اجازتوں کی بنیاد "اضطرار" معروف نہیں بلکہ ایسا حال وامر ہے جو کہ زائد سے زائد "حاجت" کے تحت آتا ہے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے تحت آکر ہی گنجائش پیدا کرتا ہے۔

کچھ اور مثالیں :

ان مسائل مذکورہ کے علاوہ بھی بعض مسائل و صور میں معتمد ارباب افتاء نے جواز کا فتوی دیا ہے بلکہ عموما لوگ دے رہے ہیں حالانکہ صورت حال اپنے مال کی حفاظت اور جائز کمائی کو غلط دست برد و ظالمانہ ٹیکس سے بچانے کے لئے ارتکاب حرام کی بنتی ہے مثلا انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے انشورنس (فتاوی رحیمیہ ۵ر۱۳۶) بعض حضرات نے اسی غرض سے فکسڈ ڈپازٹ کی اجازت دی ہے (ایضاح النوادر ۱ر۹۹) اور یہ گنجائشیں معقول ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ اضطرار پر مبنی نہیں ہیں ان کو حاجت کے سیاق میں ہی رکھا جا سکتا ہے۔

اضطرار کا اعتبار و تاثیر خصوصی 'انفرادی و شخصی حالات میں :

یہ جو کہا اور سمجھا جاتا ہے کہ اضطرار کے حالات اور ان کی رخصت کا تعلق اشخاص و افراد سے ہے اور شخصی و انفرادی حالات ہی ایسے ہوتے ہیں' عمومی حالات جو کہ عمومی اجازت کے مقتضی ہوں اور جن کی وجہ سے عموما ایسی کسی چیز کی گنجائش دی جائے' ان کا کوئی وجود و اعتبار نہیں۔

یہ خیال عقلا و نقلا کسی طرح صحیح نہیں ہے' یہ تو درست ہے کہ اکثر و بیشتر ایسے حالات خصوصی ہوتے ہیں مگر بکثرت اور بہت سے امور میں عمومی بھی ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں' گذشتہ دفعہ میں بینک سے لین دین کی جو گفتگو آئی ہے اسی پر غور کر لیا جائے کہ بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ رکھنے کی ضرورت کس قسم کی ہے؟ بلکہ اس وقت قرض لے کر اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ہمارے معاشرہ کا جو حال ہو گیا ہے اور جس کی وجہ سے وسعت و دولت کے باوجود قرض دینے سے کترانے کا جو مزاج ہو گیا ہے' اس کی وجہ سے نیز کاروباری مجبوریوں کی وجہ سے بھی' بینک سے قرض ایک عمومی ضرورت بن گئی ہے' بہرحال ایسے حالات عمومی بھی ہوتے ہیں' اسی لئے صاحب الاشباہ نے تو "حاجت" سے متعلق مشہور قاعدہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کو بیان ہی اس تفصیل و تصریح کے ساتھ کیا ہے۔

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے' خواہ عام ہو یا خاص -- یعنی ایسی حاجت عام بھی ہوتی ہے اور خاص بھی اور اس کے بعد اس کی مثالیں ذکر کرنے میں بھی انہوں نے اس کا لحاظ کیا ہے خصوصی حاجت کی مثال کے طور پر حاجتمند کے لئے سودی قرض کو ذکر کیا ہے اور بقیہ معاملات کی جو مثالیں ذکر کی ہیں جن میں سلم و اجارہ اور استصناع وغیرہ کا تذکرہ ہے اور خصوصیت سے "بیع وفاء" کا ذکر ہے (الاشباہ والنظائر صفحہ ۹۲) یہ سب عام حاجت اور عمومی ضرورت کی مثالیں ہیں۔

اس قاعدہ کو "مجلۃ الاحکام" وغیرہ سب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی شروح وغیرہ کے اندر اس کی تشریح میں دونوں پہلوؤں کی کافی وضاحت کی گئی ہے اور دونوں قسم کی امثلہ کو نمایاں واضح کر کے ذکر کیا گیا ہے' زحیلی صاحب نے اپنی کتاب "نظریۃ الضرورۃ

الشرعیہ ''میں قواعد ضرورت پر گفتگو کرتے ہوئے کافی اچھی بحث و توضیح کی ہے۔

اور "حاجت عامہ '' کے تحت الاشباہ میں مذکور معاملات کی تمام مثالوں کو مناسب توضیح و تشریح کے ساتھ 'نیز طبیب کا ستر کو دیکھنا آج کل مختلف ضروریات کے لئے فوٹو وغیرہ کو ذکر کیا ہے 'اسی طرح بینک میں پیسہ رکھنا اگرچہ بغیر سود کے ہو اس لئے کہ معصیت پر تعاون کی وجہ سے اصلا یہ بھی منع ہے اور انہوں نے سودی قرض والے مسئلہ کو بھی حاجت عامہ کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔

اور "حاجت خاصہ '' کی مثالوں میں مرد کے لئے ریشمی کپڑے کی رخصت اور بعض صورتوں میں سونے و چاندی کے استعمال اور کالے خضاب کے استعمال کو ذکر کیا ہے بلکہ انہوں نے اس سلسلہ میں کچھ اصولی چیزیں بھی ذکر کی ہیں مثلا یہ کہ عرف کے بدلنے کی وجہ سے بدل جانے والے احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ حاجت عام ہوتی ہے جیسے کہ یہ کہ حاجت عامہ پر مبنی احکام مستقل و دائمی ہوتے ہیں اور کسی نص صریح کے بھی معارض نہیں ہوتے (نظریۃ الضرورۃ ز حیلی صفحہ ۲۶۱ تا ۲۷۸)

موضوع کے بعض محققین نے عام حاجت کے اعتبار اور اس کے لئے رخصت کے حکم کی حیثیت کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے۔

الحاجۃ العامۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ الخاصۃ (نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۳۶۱)

حاجت عامہ ضرورت خاصہ کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اپنی معروف کتاب "المدخل الفقہی العام ''میں قواعد کے ایک بڑے ذخیرہ کے ساتھ اس قسم کے قواعد کا بھی تذکرہ کیا ہے اور حاجت کے عموم و خصوص کا۔ مگر انہوں نے حاجت خاصہ کو بھی بایں معنی عام قرار دیا ہے کہ وہ ایک علاقہ یا خاص جماعت سے متعلق ہوتی ہے اور انفرادی حاجت مراد نہیں نہ وہ باعث رخصت بنتی ہے بلکہ انفرادی حالات میں صرف ضرورت و اضطرار کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ (المدخل الفقہی العام صفحہ ۹۸۳ تا ۹۸۵)

لیکن صاحب الاشباہ کی ذکر کردہ امثلہ سے اس کی تائید نہیں ہوتی 'البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات حاجت کے متعلق اس کی اصل حیثیت کے مطابق اور اس کے پیش نظر ہے اور حاجت کا ضرورت کی حیثیت اختیار کرلینا دوسری جہت ہے جس میں پھر اسی انداز کے احکام و تفصیلات کو اختیار کیا جاتا ہے جو کہ ضرورت کے لئے ہیں جیسا کہ وہبہ زحیلی صاحب نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اضطرار کی وجہ سے رخصت میں محرمات کسبیہ اور وصفیہ کے درمیان فرق :

بعض اکابر سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ اضطرار کی وجہ سے رخصت ہر قسم کے محرمات میں نہیں صرف محرمات وصفیہ میں ہے' محرمات کسبیہ میں نہیں۔ (المآثر جلد ۲ شمارہ ۲ صفحہ ۳۱)

محرمات کسبیہ کا مطلب ہے وہ حرام اعمال و معاملات جن کے ذریعہ مال کمایا اور حاصل کیا جاتا ہے جیسے کہ سود و جوا وغیرہ 'اور محرمات وصفیہ سے مردار و شراب وغیرہ جیسی چیزیں مراد ہیں۔

جیسے کہ ایک فرق حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کی بنیاد پر ذکر کیا گیا ہے یوں کہ حرام لعینہ کی اجازت صرف "ضروریات '' میں ہوتی

ہے حاجیات میں نہیں اور حرام لغیرہ کی اجازت ضروریات اور حاجیات سب کے لئے ہوتی ہے۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۲۵۸)

یہ تفریق تو اس لئے اہم نہیں کہ "حاجت" کو جب ضرورت کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ضرورت کی شرائط کی رعایت کے ساتھ ضرورت کے احکام ہو جاتے ہیں اور پھر ان چیزوں کی بھی اجازت ہو سکتی ہے جو کہ حرام لعینہ کے قبیل کی ہوں اور ہو جاتی ہے۔

البتہ جہاں تک پہلے فرق کا سوال ہے تو یہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ سے نقل کیا گیا ہے۔ احقر نے شیخ کے فتاوی اور ابن القیم کی "اعلام الموقعین" سے اس مضمون کو تلاش کرنے کی کوشش کی مگر نہیں مل سکا۔

ابن تیمیہ کے نزدیک محرمات کی اقسام اور رخصت :

بلکہ شیخ ابن تیمیہ کے کلام میں جو بحث ملی اس میں دوسرے انداز میں اس فرق و تفصیل کا تذکرہ ہے جس کے تحت بڑی وسعت آگئی ہے اور خود انہوں نے ہی اس وسعت کی تشریح و تفصیل فرمائی ہے فرماتے ہیں۔

ان المحرمات قسمان' احدهما ما يقطع بان الشرع لم يبح منهما شيا لا لضرورة و لا لغير ضرورة كالشرک و الفواحش والقول على الله بغير علم والظلم المحض... فهذه الاشياء محرمة فی جميع الشرائع و بتحريمها بعث الله جميع الرسل و لم يبح منها شيا قط و لا فی حال من الاحوال.. و نفی التحريم عما سواها فانما حرمه بعدها كالدم والميتة ولحم الخنزير حرمه فی حال دون حال و ليس تحريمه مطلقا.. و كذلک الخمر... و كذلک الميسر... ولا ريب ان الميسر اخف من الخمر و اذا ابيحت الخمر للحاجة فالميسر اولى... و كذلک بيع الغرر هو من جنس الميسر و يباح منه انواع عند الحاجة ورجحان المصلحة و كذلک الربا حرم لما فيه من الظلم و اوجب ان لايباع الشئ الابمثله ثم ابيح بيعه بجنسه خرصا عند الحاجة چند صفحات کے بعد پھر آیا ہے **و قتل النفس ابيح فی حال دون حال فليس من الاربعة و كذلک اتلاف المال يباح فی حال دون حال وكذلک الصبر على المجاعة** (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۴، صفحہ ۴۷۰ تا ۴۷۶ ملخصا)

یعنی محرمات کی دو اقسام ہیں۔ ایک تو وہ جو کہ کہیں کسی کے لئے اور کسی وجہ سے بھی حلال و مباح نہیں کی گئیں جیسے شرک' دوسرے فواحش (زنا وغیرہ) تیسری اللہ پر بہتان یا دین میں جہالت کی باتیں' اور چوتھے ظلم اور بقیہ محرمات کی حرمت مطلقا نہیں۔ (بلکہ تقلیدا ہے جیسا کہ سلسلہ کلام میں ایک موقع پر فرمایا ہے) مثلا خون' مردار' خنزیر کا گوشت' شراب' جوا' بیع الغرر (خرید و فروخت کی بعض ایسی صورتیں کہ جن میں بڑا دھوکہ ہوتا ہے اور جہالت ہوتی ہے) اور ربا' قتل نفس' کسی کے مال کا اتلاف' بھوک پر صبر یہ سارے امور بعض حالات و صورتوں میں گنجائش رکھتے ہیں بعض کی شیخ نے مثالیں بھی دی ہیں۔

اس تفصیل و تصریح میں جن چیزوں کی گنجائش کا تذکرہ آیا ہے ان میں میسر (جوا) ربا (سود) اور بیع الغرر (دھوکہ کی بعض بیوع) بھی ہیں' تو یہ سب تو محرمات کبیرہ میں سے ہیں اس لئے کہ سب مال کے حصول کے ناجائز ذرائع و صورتیں ہیں' اس لئے اس سے تو نقل کی

تائید نہیں ہوتی حوالہ اور پوری عبارت ملے تو اس کی روشنی میں اصل مطلب اس کا سمجھا جائے۔

ابن القیم کی ایک تحقیق :

اور شیخ کے تلمیذ رشید اور ان کے علوم کے حامل و ناقل بلکہ ان کے پرزور وکیل اور متبع کامل ابن القیم کی بھی بعض تصریحات جو ملیں ان سے بھی اس بات کی تائید نہیں ہوتی اس لئے کہ انہوں نے پرزور طریقہ پر رباو سود کی ایک قسم میں گنجائش ذکر کی ہے اور بنیاد یہ ہے کہ اس کی حرمت سداللباب اور سداللذریعہ ہے رباو سود کی حرمت سے خود یہ صورتیں مقصود نہیں ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں غلہ وغیرہ کی خرید و فروخت کی بابت سود کی ایک صورت "ربالفضل" کی ذکر کی گئی ہے اس کے تحت بعض شکلوں کی وہ اجازت دیتے ہیں۔ (اعلام الموقعین ۲ر ۱۵۳ تا ۱۶۳، ۳۶۷، ۳۶۸)

فقہاء احناف کی تصریحات :

"الاشباہ" سے "عسر و عموم بلوی" اور "حاجت بمنزلہ ضرورت" کے تحت جن معاملات کی اجازت نقل کی گئی ان کا معاملہ بھی یہی ہے کہ وہ ۔ ۔ "محرمات کبیرہ" سے قبیل کے ہیں مگر ضرورت کی بنا پر شریعت نے ان کی اجازت دی ہے اس سے بھی مذکورہ فرق کی تائید نہیں ہوتی جیسے کہ فقہاء نے سورۃ انعام کے الفاظ کے عموم نیز رخصت کی علت کے پیش نظر جو یہ ذکر فرمایا ہے کہ اضطرار کی رخصت تمام محرمات کو شامل ہے (احکام القرآن جصاص ار ۱۲۹، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (نظریہ الضرورۃ) جمیل صفحہ ۷۴ او مابعد) اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ضرورت پائے جانے پر فرق نہیں کیا جائے گا۔

ابن تیمیہ کی ایک اصولی عبارت :

ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کی ایک عبارت شروع بحث میں گذر چکی ہے وہ معاملات و عقود سے متعلق ہی ان کے ایک فتوی میں آئی ہے اور انہوں نے گویا بطور اصل و قاعدہ کے ذکر فرمایا ہے۔

من استقرأ الشريعة في مواردها و مصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه و قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فكل ما احتاج اليه في معاشهم - - - لم يحرم عليهم لانهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولاعاد۔ (مجموع الفتاوی ۲۹ ر ۶۴)

فساد کے اندیشے اور جائداد کے تباہ ہونے کے امکان کو حالت اضطرار بالفعل تسلیم کرنا کہاں تک درست ہے؟

رخصت کے لئے امکان محض اور توہم کافی نہیں

ضرورت ہو یا حاجت۔ ان کے تحت جس چیز کی وجہ سے رخصت ہوتی ہے اس کا امکان محض' اور توہم' یا یہ خیال کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے غیر موثر وغیر معتبر ہے اور گھر میں شراب کا اس لئے رکھنا کہ شاید کبھی کسی کے گلے میں پھندہ لگ جائے تو استعمال کی جائے اس قبیل کی چیز ہے۔

واقعیت شرط ہے :

بلکہ اس رخصت کے لئے بنیادی شرط واقعیت کی ہے یعنی اس امر میں واقعیت پائی جاتی ہو جس کو سبب رخصت بنایا جائے خواہ یہ واقعیت یقین کی حد تک۔ ہو یا ظن اور ظن غالب کی حد تک اور پھر اس کے مطابق رخصت کا حکم ہو گا۔

واقعیت کا مطلب :

اور واقعیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چیز وقوع میں آچکی ہو' اس لئے کہ سبب رخصت امر و خطرہ کے وقوع میں آجانے کے بعد تو بعض صورتوں میں آدمی حکم سے مستغنی ہو چکا ہوتا ہے پھر یہ کہ ہر رخصت کے لئے سبب رخصت کا بالفعل پایا جانا۔ یعنی اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے' بسا اوقات بالفعل کے مرحلے سے پہلے بھی رخصت و گنجائش ہو جاتی ہے تفصیل گذر چکی ہے۔

بلکہ واقعیت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ایسے حالات میں گھرا ہوا ہو کہ ہر کس و ناکس اس کے لئے مجبوری و ضرورت کا فیصلہ کرے' یہ تو یقین کا مرحلہ ہوا' یا یہ کہ ذی شعور و اہل نظر حضرات مجبوری و ضرورت و رخصت کا فیصلہ کریں یہ ظن کے درجہ کی ضرورت ہو گی۔

اور اس لئے اس سلسلہ میں نادر الوقوع واقعات و قصوں کا تو کوئی اعتبار نہیں ہو گا مگر کثیر الوقوع چیزیں ضرور اہمیت رکھیں گی' لہٰذا جو حالات و ماحول ایک جگہ پر کسی واقعہ کا باعث بن کر رخصت کا باعث بنے ہوں دوسری جگہ میں اس قسم کے حالات و ماحول کو وہی حکم دیا جا سکے گا اسی طرح جو واقعہ و صورت حال بعض جگہوں میں یا بعض افراد کے ساتھ پیش آئے اور حالات و قرائن دوسری جگہ اور دوسرے افراد کے حق میں اس کے استبعاد کو نہ بتاتے ہوں بلکہ عین ممکن بتاتے ہوں تو اس واقعہ کے مطابق احتیاطی و رخصت کے احکام اس دوسری جگہ و افراد کے لئے بھی اختیار کئے جائیں گے۔

فساد کا امکان وتوہم اور اس کے خطرہ کی واقعیت :

اس ولفہ کے تحت اس تفصیل کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ فساد کا وہ اندیشہ و امکان جو کہ وہم و توہم کے درجہ میں آتا ہو وہ تو کسی رخصت کے لئے کافی نہیں ہے' مگر جب کہ اس کا امکان اس قسم کی واقعیت رکھتا ہو جس کی ابھی وضاحت کی گئی تو اس کے بعد بھی اس کو صرف امکان محض کا درجہ دے کر' رد و غیر معتبر نہیں قرار دیں گے' بلکہ دوسری جگہوں میں اور دوسرے افراد کے لئے مسلسل پیش آئے حوادث کو بنیاد بنا کر رخصت میں توسع ہی ہوگا اور یہ چیز رخصت کے اصول و ضوابط کے خلاف نہیں کہی جائے گی۔

یہ پہلے بتفصیل عرض کیا جا چکا ہے کہ ضرورت و اضطرار اور حاجت کا اعتبار مالی معاملات اور مال کی حفاظت میں بھی ہے' اسی لئے علماء نے ان امور میں بھی رخصت کو ذکر کیا ہے اور واقعیت کی اس نوعیت میں بھی جس کو پیچھے واضح کیا گیا ہے۔

اس کی واضح مثال۔۔ جیسا کہ پہلے بھی بات آچکی ہے مروج سودی بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ کا رکھنا ہے جس کی اجازت اس پر موقوف نہیں رکھی گئی ہے کہ آدمی چوری کے واقعہ سے دوچار ہو چکا ہو یا یہ کہ اس کے پڑوس و محلہ میں چوری ہو چکی ہو بلکہ واقعات کے برابر پیش آنے کو اور اس کی وجہ سے کسی جگہ اور کہیں اس کے مستعد نہ ہونے کو کافی سمجھا گیا ہے۔

ہندوستان میں فسادات کا خطرہ واقعیت رکھتا ہے :

ہندوستان میں بلکہ ہندوستان۔۔۔ جیسے دوسرے ملکوں میں بھی پورے ملک میں نہ سہی۔ مگر ملک کے اکثر و بیشتر علاقوں و حصوں میں فسادات اور ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات کو امکان محض اور وہم کی حیثیت نہیں دی جاسکتی بلکہ ایسا کہنا و سمجھنا واقعات و حقائق سے آنکھیں بند کرنا ہوگا اور یہ کہنا غلط نہیں قرار دیا جاسکتا کہ ہندوستان میں چھوٹے و بڑے فسادات کا تناسب اب اس قسم کا ہو چکا ہے جو کہ گھروں میں چوری و ڈکیتی کے واقعات میں پایا جاتا ہے' انیس بیس کا فرق ضرور ہو سکتا ہے اور جب یہ صورت حال ہے تو پھر اس خطرہ و خوف کو گھروں میں چوری و ڈکیتی کے خوف و خطرہ کی حیثیت میں ہی رکھنا ہوگا اس میں کچھ جگہوں کا فرق کیا جاسکتا ہے' مگر اس کو ایک شخصی و انفرادی اور انتہائی خصوصی نقصان و خطرہ کی حیثیت میں نہیں رکھا جاسکتا۔

میرے سامنے دہلی کے ایک موقر تحقیقی ادارے کی طرف سے مرتب کردہ چارٹ رکھا ہے' جس میں فسادات کے نقصانات کو ظاہر کیا گیا ہے اور ان کی تعداد کو اس چارٹ کے مطابق ۱۹۶۰ء سے لے کر ۱۹۹۳ء کے درمیان ہونے والے فسادات کی تعداد ساڑھے تین سو سے زائد ذکر کی گئی ہے' اور فسادات کے مقامات میں ہندوستان کے ڈیڑھ سو شہروں کا نام ہے' اور شاید ہی کوئی صوبہ ہو جو کہ بچا ہو' یا یہ کہ کسی صوبہ کا اہم و مرکزی شہر خواہ صنعتی، تجارتی مرکز ہو یا یہ کہ مسلم آبادی کی کثرت کی وجہ سے یہ حیثیت و اہمیت رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اعداد و شمار اہم و بڑے نقصانات والے فسادات کے ہیں۔

اتنی بڑی تعداد میں پیش آنے والے وقائع۔۔ جو کہ مسلسل جگہ بہ جگہ پیش آتے رہتے ہیں اور آرہے ہیں ان کے خوف و خطرہ کے خیال و لحاظ کو اس امکان کی حد میں رکھنا جو کہ توہم کی حد میں آتا ہے اور جس پر شریعت کوئی گنجائش نہیں دیتی سمجھ میں نہیں آتا' نہ

اس قسم کے وقائع ندرت رکھتے ہیں اور نہ ہی ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات بہت معمولی ہوتے ہیں ایسے لوگ بھی ملیں گے جو کہ بالکل تباہ و برباد ہو گئے اور پھر کم از کم اپنی پہلی حیثیت میں نہیں اٹھ سکے بلکہ قریب بھی نہیں پہنچ سکے' اور ایسے تو بکثرت ملیں گے کہ جن کو عرصہ لگ گیا خود کو اور اپنے حالات کو سنبھالنے میں' اور کتنوں کا گھربار و خاندان سب چلا گیا اور مٹ گیا۔ ہم اس چیز کو صرف اپنے شہر کی حد تک اور اس کے نقصان تک کیوں سوچیں بلکہ اس جائزہ میں پورے ملک اور ملت کو شامل کرکے ہی کوئی فیصلہ کرنا چاہئے۔

گذشتہ تفصیلات اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تجویز بابت اجازت انشورنش :

گذشتہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اور جن بنیادوں نکات و نقاط کو گفتگو کا محور بنایا گیا ہے یہ ان حضرات کی تحریروں میں آئے ہیں جنھوں نے فقہ اکیڈمی کی طرف سے انشورنش کے متعلق کئے جانے والے فیصلہ کی بابت اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے اس لئے اس طویل اور مشتمل بر تفصیل تحریر کو انشورنش اور اس فیصلے کی نسبت سے مختصریات پر ختم کیا جاتا ہے۔

احقر سمجھتا ہے کہ گذشتہ صفحات میں جو دفعات اور ان کی توضیحات آچکی ہیں' ان کو سامنے رکھ کر تجویز کو دیکھا جائے نیز چوتھے سیمنار منعقدہ حیدر آباد کے لئے اس موضوع پر لکھے گئے مقالات جو کہ فقہ اکیڈمی کے چوتھے مجلہ میں موجود ہیں ان کی روشنی و سیاق میں تو فیصلہ کرنے والوں اور تجویز کی تائید کرنے والوں کے حق میں کم از کم یہ غلط فہمی دور ہو جائے گی کہ انہوں نے جسارت بیجا سے کام لیا ہے' ساتھ ہی بڑے بڑے فساد زدہ شہروں میں جو بیت چکا ہے اس کا بھی خیال کرلیا جائے' رہ گیا علمی اختلاف تو وہ کسی سے بھی اور کسی مسئلہ میں کیا جا سکتا ہے۔

انشورنش کی تجویز کا متن :

مروجہ انشورنس اگرچہ شریعت میں ناجائز ہے کیونکہ سود' ربا' قمار' غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ مسلمانوں کی جان و مال صنعت و تجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر "الضرورات تبیح المحظورات" "دفع ضرر و دفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعاً اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا بیمہ کرالینے کی شرعاً اجازت ہے۔ ("اہم فقہی فیصلے" شائع کردہ اسلامک فقہ اکیڈمی ۱۹۹۲- صفحہ ۵۶)

تجویز کی بابت معروضات :

۱- جان کا شدید خطرہ ہو یا مال کا دونوں کا اضطرار کے تحقق میں اعتبار ہے۔

۲- جان کی حفاظت کی طرح مال کی حفاظت بھی واجب ہے اور اس کے لئے بھی ارتکاب حرام کی یعنی قتل تک کی اجازت ہے

۳- حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی اجازت صرف اضطرار کے معروف مفہوم میں منحصر نہیں بلکہ حالات کے پیش نظر بھی

ضرورت کے بجائے "حاجت" کے مرحلہ میں بھی اس کی اجازت ہو جاتی ہے اور حسب موقع وسعت کے ساتھ بھی ہوئی ہے اور ہوتی ہے۔

۴۔ اسی وجہ سے بناء رخصت اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ متوقع ہونا بھی کافی ہے' ہاں محض موہوم ہونا کافی نہیں' اور متوقع ہونے کے لئے قرائن اور موجودہ احوال کافی ہیں۔

۵۔ "ضرورت و حاجت" جیسے خصوصی ہوتی ہیں ویسے عمومی بھی ہو سکتی ہیں۔

۶۔ فقہ اکیڈمی کے فیصلے میں انشورنش کی اجازت اضطرار کے معروف مفہوم پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس وسیع مفہوم پر جو کہ اہل لغت اور فقہاء سب کے یہاں مستعمل ہے' یعنی "ضرورت و اضطرار" ، مفہوم حاجت پر' یعنی اسی مفہوم میں جس مفہوم میں صاحب الاشباہ نے "محتاج" کو رکھا ہے سودی قرض کی اجازت کے سلسلہ میں۔

۷۔ اس فیصلہ و تجویز میں توسیع موجودہ ہندوستان کے حالات کے اس وقت سے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے جب کہ مجلس تحقیقات شرعیہ نے اس بابت فیصلہ کیا تھا' فسادات تو آزادی سے پہلے ہوتے رہے مگر "منظم فسادات" اور منصوبہ بند تخریبی اقدامات ان چند سالوں سے پہلے نہیں تھے' اور حالات بتا رہے ہیں کہ ایسا کرنے والے اپنے مقاصد میں کچھ نہ کچھ کامیابی حاصل کر رہے ہیں۔

۸۔ ملک کے اکابر ارباب افتاء کے مخصی فتاوی محض "قرض" پر مبنی نہیں ہیں۔ جوابات کے سوالات ملاحظہ کئے جائیں تو معلوم ہو گا کہ سائل نے واقعاتی چیزیں سامنے رکھی ہیں۔

۹۔ "اجازت ہے" اور "گنجائش" ہے کا فرق فقہاء کی ان عبارات کے پیش نظر ایسا اہم نہیں ہے جو کہ ایسے مسائل کی بابت ملتی ہیں کہ وہ بکثرت "جاز' یجوز' اور حل" وغیرہ جیسے الفاظ ان مواقع میں استعمال کرتے ہیں۔

۱۰۔ تجویز کا مقصد ظاہر ہے کہ یہ نہیں کہ یہ چیز حفاظت کی ضامن ہے اس کے بعد کوئی نقصان نہیں ہو گا بلکہ اس ملک کے حالات و ماحول میں جان و مال کی حفاظت کی ایک مناسب تدبیر کی حیثیت سے۔

۱۱۔ تاکہ موقع پڑنے پر بالخصوص وہ لوگ جو کہ فسادات کے نتیجے میں بالکل ہی تباہ اور بے دست و پا ہو جاتے ہیں وہ حکومت کی نظر عنایت اور دست کرم کے ہی محتاج ہو کر نہ رہ جائیں بلکہ بآسانی کچھ قوت کے ساتھ اور کچھ دعوی کر کے اپنا حق حکومت سے حاصل کر سکیں۔

آخری بات

۱۔ واضح رہے کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے یہ تجویز اور سیمینار میں شریک اہل علم کی طرف سے اس کی تائید کا یہ مطلب نہیں کہ انشورنش مسلمانوں کی حفاظت کا ضامن ہے' نہ یہ کہ یہ ضروری ہے' اور نہ ہی اکیڈمی کی طرف سے اس کی دعوت دی گئی بلکہ اجازت کی بات کہی گئی ہے اور اجازت کا جو مطلب ہوتا ہے وہی مراد ہے

اکیڈمی نے اس تجویز کی اشاعت ضرور کچھ وسیع پیمانے پر کی تو اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ اس بابت عامۃ المسلمین کے علم میں جو

عموی رائے رہی ہے اسکے مقابلے میں رخصت و گنجائش کی جو رائے علماء کی ایک بڑی جماعت نے اب قائم کی ہے اس کا علم سب کو ہو جائے۔

۲۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں۔ کم از کم اکثر حضرات مئویدین کے نزدیک کہ اس انشورنش کے بعد جو بھی صورت پیش آئے اس میں ملنے والی سب رقم انشورنش کرانے والوں کے لئے جائز و درست ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے' جس کی صراحت سیمینار سے متعلق مجلہ میں موجود ہے البتہ تجویز میں اس کا ذکر آنے سے رہ گیا۔

اور وہ یہ کہ صرف فسادات کی صورت میں جان و مال کے نقصان کے بعد جو کچھ ملے اور جو حق قانون و ضابطہ میں بتایا جائے اس کے مطابق ملنے والا مال تو انشورنش کرانے والوں کے لئے جائز و درست ہوگا اور بقیہ صورتوں میں صرف اپنی جمع کردہ رقم کے بقدر لینا اور استعمال کرنا جائز ہوگا زائد کا نہیں اور انشورنش کی صورت میں زائد کے جواز کی جہت حکومت کی نااہلی اور غیرذمہ داری کی وجہ سے اسکی طرف سے اور اس پر ضمان کی ہے---- **واللہ تعالی اعلم۔**

☆ ☆ ☆

احکام شرعیہ میں ضرورت و حاجت کا اعتبار

از ---جناب مولانا عتیق احمد بستوی صاحب
دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانے یا کسی ملک و قوم تک محدود نہیں ہے، اسلامی شریعت قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لئے ہے دنیا کے جس براعظم اور جس ملک یا خطہ میں بھی مسلمان آباد ہیں ان کے لئے اسلامی شریعت لازم العمل ہے، اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بسنے والی مسلم اقلیتوں کے لئے بھی ہے۔

اسلامی شریعت کی یہی ہمہ گیری اور زمانی و مکانی وسعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں ہر طرح کے حالات سے نبرد آزما ہونے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت ہو، اگر ایک طرف اس کے بنیادی اصول و تصورات ناقابل تنسیخ اور اٹل ہوں تو دوسری طرف اس کے تفصیلی احکام میں ایسی لچک اور گنجائش ہو کہ بدلتے ہوئے حالات اور نت نئی ضروریات کا ساتھ دے سکیں، اس میں اگر ایک طرف عام اور معتدل حالات کے احکام موجود ہوں تو دوسری طرف ہنگامی اور غیر معتدل حالات کے بارے میں بھی اصولی ہدایات موجود ہوں۔

پس منظر :

تقریباً دو صدیوں سے دنیا کی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھ میں آچکی ہے، عالمی سیاست و معیشت پر انہیں کا قبضہ ہے، عالم اقتصادیات یہودی ساہو کاروں کے کنٹرول میں ہے، اکثر مسلم ممالک میں بھی مغرب کا تراشیدہ نظام حکومت رائج ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کے بجائے یورپ و امریکہ سے درآمد کیے ہوئے قوانین نافذ ہیں، ماضی کی طرح حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے بلکہ سماجی زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں منصوبہ بندی، مداخلت اور نگرانی حکومت اپنا فرض سمجھتی ہے۔ ان حالات نے اسلامی شریعت کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں، بہت سے اسلامی احکام جن پر اسلامی حکومت اور اسلامی ماحول میں عمل انتہائی آسان تھا موجودہ حالات میں ان پر عمل ناممکن یا انتہائی دشوار ہوگیا ہے، مغرب کے زیر اثر معیشت و معاشرت کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہوچکا ہے۔ تیز رفتار سائنسی و صنعتی ترقیات اور انقلابات نے دنیا کو بے شمار نئی مشکلات اور مسائل سے دوچار کیا ہے، ان مشکلات کے حل سے خود مغرب عاجز و درماندہ ہے جو حل بڑی تلاش و جستجو، تحقیق و تجزیہ کے بعد دریافت کیا جاتا ہے اس سے نئی سنگین تر پیچیدگیاں جنم لیتی ہیں اور مغربی نظام و تہذیب کی الجھی زلفیں سلجھانے کی ہر کوشش کے نتیجہ میں نئی نئی گرہیں پڑتی

جاتی ہیں۔

مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں' بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے ناممکن یا دشوار تر ہوگیا ہے' اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے' آخرت میں باز پرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام پر عمل کرتے ہیں تو دنیاوی اعتبار سے انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں' مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں اور ترقی کے بہت سے مواقع اور امکانات سے انہیں دست بردار ہونا پڑتا ہے' ان حالات میں فطری طور پر ان میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخالف حالات' شدید تر ضرورت' ضیق و حرج کی وجہ سے کن شرعی احکام میں ان کے لئے گنجائش کا پہلو نکلتا ہے اور کن میں نہیں' اور ضرورت و حاجت کا وہ کون سا مرحلہ ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف و تسہیل کا سبب بنتا ہے۔

کتاب و سنت میں بار بار یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ دین اسلام میں تنگی نہیں' اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے' تنگی نہیں چاہتا ہے اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ سے وہ سخت احکام ختم کردیئے جو پہلی امتوں پر لاگو تھے' اسی طرح کتاب و سنت نے یہ بات بھی واشگاف کردی کہ اسلام میں حالت اختیار اور حالت اضطرار کے احکام جداگانہ ہیں' بہت سی وہ چیزیں جو حالت اختیار میں ناجائز ہوتی ہیں حالت اضطرار میں ان کی اجازت دیتی ہے' اسلامی شریعت نے بہت سے احکام میں معتدل حالات اور غیر معتدل حالات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔

دور حاضر کے حالات' مسائل و مشکلات اس بات کے متقاضی ہیں کہ اضطرار' ضرورت' حاجت' رفع حرج' رفع ضرر کے شرعی اصولوں کی تحقیق اور حد بندی کی جائے کیوں کہ بہت سے ناخدا ترس لوگ اپنی خواہشات نفس اور سہولت پسندی کو ضرورت اور حاجت کا نام دے کر احکام الٰہی کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکنا چاہتے ہیں اور شریعت کے منصوص قطعی احکام کو بازیچہ اطفال بنا رہے ہیں' دوسری طرف بعض اصحاب افتاء حالات اور عرف کی انقلاب انگیز تبدیلیوں سے آنکھیں بند کرکے مجتہد فیہ اور قیاسی مسائل میں بھی فقہاء متاخرین کی جزئیات سے ایک انچ ہٹنے کو تیار نہیں خواہ ان جزئیات پر جمنے سے امت کو کتنی ہی تنگی لاحق ہو اور امت مسلمہ کھلے ہوئے ضیق و حرج میں مبتلا ہو جائے۔

اسلامی شریعت کا قانون یسر و سہولت :

اسلام انسان کو پائیدار زندگی کی تعلیم دیتا ہے' اسلام قبول کرنے کے بعد انسان شتر بے مہار کی طرح زندگی نہیں گذار سکتا ہے کہ جس طرح چاہے رہے جو چاہے کرے' اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی متوجہ ہوتے ہیں' بہت سے احکام اسے لازما کرنے ہوتے ہیں اور بہت سے کاموں سے اسے لازما اجتناب کرنا ہوتا ہے' مسلمان خواہ زندگی کے کسی میدان سے بھی وابستہ ہو اسے احکام الٰہی کی پابندی کرنی ہوتی ہے' اسے خواہشات نفس کی پیروی کرنے کے بجائے احکام شریعت کی پیروی کی ہدایت ہوتی ہے' انسان احکام شریعت کا مکلف ہے' احکام الٰہی کی پابندی اور پیروی عموماً نفس انسانی پر شاق گذرتی ہے لیکن اسلامی شریعت کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو

انسان کی وسعت وطاقت سے باہر ہو یا جس کی بجا آوری سے انسان پر ناقابل تحمل بوجھ پڑے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها (بقرہ ۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا۔

"وسع" کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی لکھتے ہیں :

انہ ما یقدر الانسان علیہ فی حال السعة والسهولة لا فی حال الضیق والشدة ' واما اقصی الطاقة فیسمی جهداً لا وسعا . . و غلط من ظن ان الوسع بذل المجهود۔ (تفسیر رازی جلد ۱۳ - صفحہ ۷۹)

"وسع" وہ ہے جس پر انسان وسعت اور سہولت کی حالت میں قادر ہوتا ہے نہ کہ تنگی اور شدت کی حالت میں' طاقت کے انتہائی درجہ کو "جہد" کہا جاتا ہے "وسع" نہیں کہا جاتا... یہ سمجھنے والا غلطی پر ہے کہ "وسع" پوری طاقت صرف کرنے کا نام ہے۔

علامہ زمخشری "وسع" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان الوسع هو ما یسع الانسان و لا یضیق علیہ ولا یحرج فیہ فاللہ لا یکلف النفس الا ما یتسع فیہ طوقها و یتیسر علیها دون مدی غایة الطاقة و المجهود فقد کان فی طاقة الانسان ان یصلی اکثر من الخمس و یصوم اکثر من شهر و یحج اکثر من حجة۔ (تفسیر زمخشری جلد ۱' صفحہ ۳۰۸)

"وسع" وہ ہے جسے انسان وسعت وسہولت کے ساتھ کر سکے' جسے کرنے میں اسے تنگی اور کٹھن پیش نہ آئے اللہ تعالیٰ انسان کو اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جسے انسان پوری توانائی صرف کئے بغیر آسانی سے کر سکتا ہے' انسان کے بس میں یہ بات تھی کہ وہ پانچ وقت سے زیادہ نماز پڑھے' ایک ماہ سے زیادہ روزہ رکھے' ایک بار سے زیادہ حج کرے۔

اللہ تعالیٰ دین اسلام کی ایک خصوصیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے :

و جاهدوا فی اللہ حق جهادہ هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج ۷۸)

اللہ کی راہ میں پورے طور پر جہاد کرو اسی نے تمہیں منتخب کیا ہے اور تمہارے اوپر دین میں تنگی نہیں رکھی'

قرآن نے وضو کی تعلیم دینے کے بعد مرض اور پانی کی نایابی کی صورت میں تیمم کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا :

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهر کم و لیتم نعمتہ علیکم لعلکم تشکرون (مائدہ ٦)

اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے' لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور پورا کرے اپنا احسان تم پر تاکہ تم احسان مانو۔

"حرج" اور "عسر" کی تشریح :

صاحب قاموس "حرج" کی لغوی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

الحرج۔ بفتح الراء و کسرها۔ المکان الضیق الکثیر الشجر لا تصل الیہ الراعیة۔ (القاموس جلد ۱' صفحہ ۱۸۲' مادة حرج)

"حرج" (راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) وہ تنگ جگہ جہاں کثرت سے درخت ہوں' چرواہے وہاں تک نہ پہنچ پاتے ہوں۔

مختلف عربی لغات کے مطالعہ اور کلام عرب میں لفظ حرج کے استعمالات کا جائزہ لینے سے واضح ہوتا ہے کہ (ح' ر' ج) کے مادہ میں بنیادی طور پر تنگی کا مفہوم پایا جاتا ہے "حرج" دراصل اس تنگ جگہ کو کہتے ہیں جہاں جھاڑی دار درخت بہت کثرت سے ہوں اور باہم اس طرح پیوست ہوں کہ چرنے والے جانوروں کا وہاں تک پہنچنا انتہائی مشکل ہو اور اگر کسی طرح وہاں پہنچ جائیں تو وہاں سے نکلنا مشکل ہو جائے' پھر اس کا استعمال ہر اس کیفیت اور کام کے لئے ہونے لگا جس میں انسان کو شدید تنگی اور دشواری محسوس ہو۔

کتاب و سنت میں بار بار یہ بات واضح کی گئی ہے کہ احکام شریعت میں "حرج" نہیں ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے احکام ایسے مشکل اور ناقابل عمل نہیں ہیں کہ انسان کو ان کی انجام دہی میں شدید دشواری اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے۔ تنگی کے حالات پیدا ہوتے ہی اسلامی شریعت احکام میں تخفیف کر دیتی ہے' مختلف اعذار و اسباب کی بنا پر احکام شریعت میں تخفیف و تسہیل معروف بات ہے' جس مرض میں پانی کا استعمال ضرر رساں ہو اس کی بنا پر تیمم کرنے کی اجازت' اسی طرح اگر ایک میل کے اندر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمم کی اجازت' اسی مقصد سے ہے کہ مکلف انسان شدید مشقت اور دشواری میں مبتلا نہ ہو' ظاہر ہے کہ ایک میل سے زیادہ فاصلہ سے پانی لاکر وضو کرنا ناممکن تو نہیں لیکن اس میں مشقت اور دشواری ضرور ہے شریعت نے اس مشقت سے بچانے کے لئے تیمم کی اجازت دی۔

دین میں حرج نہ ہونے کی تفسیر کرتے ہوئے مقاتل بن حیان فرماتے ہیں :

لم يضيق الدين عليكم و لكن جعله و اسعا لمن دخله و ذلك انه ليس مما فرض عليهم فيه الا وقد ساق اليهم عند الاضطرار فيه رخصه : فرض عليهم الصلاة في الحضر اربع ركعات و جعلها في السفر ركعتين و عند الخوف من العدو ركعة' ثم جعل في وجهته رخصه ان يومي ايماء ان لم يستطع السجود في اى نحو كان وجهه و جعل في الوضوء رخصه اذا لم يجد الماء ان تيمموا الصعيد و جعل الصيام على المقيم واجبا و رخص فيها للمريض والمسافر عدة من ايام اخر لمن لم يطق الطعام مسكين مكان كل يوم۔ (الدرالمنثور جلد ۱ صفحہ ۲۷۳)

اللہ تعالیٰ نے دین کو تمہارے لئے تنگ نہیں بنایا بلکہ دین قبول کرنے والوں کے لئے اس میں وسعت رکھی' اس کی صورت یہ ہے کہ ان پر جو بھی فریضہ عائد کیا' اس میں اضطرار کی صورت میں رخصت مشروع کی' اقامت میں چار رکعت نماز فرض کی' اسے سفر میں دو رکعت کر دیا اور خوف کی صورت میں ایک رکعت کر دیا۔ سجدہ کرنے کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے سجدہ کرنے کی اجازت دی' وضو کے بارے میں گنجائش پیدا کی کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمم کریں' مقیم پر رمضان کا روزہ واجب قرار دیا اور مسافر و مریض کے لئے گنجائش پیدا کی کہ رمضان میں روزہ نہ رکھ کے دوسرے دنوں میں صیام رمضان کی قضا کرلیں' جس شخص میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ ہر دن کے روزہ کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔

نفی حرج کے ذیل میں امام ابوبکر جصاص رازی رقم طراز ہیں :

لما كان الحرج هو الضيق و نفى الله عن نفسه ارادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهره فى نفى الضيق و اثبات التوسعة فى كل ما اختلف فيه من احكام السمعيات ليكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجا بظاهر هذه الآية۔ (احكام القرن للجصاص جلد ۲' صفحہ ۳۹۱-۳۹۲)

چونکہ حرج تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالی نے اپنی ذات سے ہمارے ساتھ تنگی کا ارادہ فرمانے کی نفی کی ہے لہذا اس کے ظاہر سے مختلف فیہ احکام میں تنگی کی نفی اور وسعت ثابت کرنے پر استدلال کیا جاسکتا ہے' جو شخص کسی مختلف فیہ مسئلہ میں حرج اور تنگی والے قول کو اختیار کئے ہوئے ہے اس آیت کا ظاہر اس کے خلاف حجت ہے۔

اسی آیت کے ذیل میں امام "کیاھراسی" شافعی لکھتے ہیں :

و يحتج به فى نفى الحرج والضيق المنافى ظاهرة للحنيفية السمحة۔ (احكام القرن للكياهراسى)

اس سے حرج اور تنگی کی تردید پر استدلال کیا جاتا ہے جو بہ ظاہر کشادہ حنیفیت کے منافی ہے۔

روزوں کے احکام بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی فرماتے ہیں :

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر و لتكملوا العدة و لتكبروا الله على ما هدا كم و لعلكم تشكرون (بقره ۱۸۵)

اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی اور نہیں چاہتا تم پر دشواری' اور اس واسطے کہ تم پوری کرو گنتی اور تاکہ بڑائی کرو اللہ کی اس بات پر کہ تم کو ہدایت کی اور تاکہ تم احسان مانو۔

"یسر" اور "عسر" کی تشریح کرتے ہوئے بقاعی لکھتے ہیں :

اليسر عمل لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم' والعسر ما يجهد النفس و يضر الجسم۔ (تفسير البقاعى جلد ۳' صفحہ ۶۳)

یسر وہ عمل ہے جو انسان کو نہ تھکائے اس کے جسم کو بوجھل نہ کرے اور "عسر" وہ عمل ہے جو انسان کو مشقت میں ڈال دے' جسم کے لئے ضرر رساں ہو۔

علامہ ابن حزم ظاہری نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں عسر و حرج کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

العسر و الحرج مالا يستطاع اما ما استطيع فهو يسر۔ (الاحكام فى اصول الاحكام لابن حزم جلد ۳' صفحہ ۳۶۶)

جو چیز استطاعت سے باہر ہو وہ عسر اور حرج ہے اور جو استطاعت کے اندر ہو وہ یسر ہے۔

لیکن کتاب و سنت میں عسر و حرج کے استعمالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد ابن حزم کے اس نظریہ اور رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا' کیونکہ کتاب و سنت میں ایسے بہت سے کاموں کے لئے عسر اور حرج کا استعمال کیا گیا ہے جو انسان کے دائرہ استطاعت سے باہر نہیں ہیں لیکن ان کی انجام دہی میں انسان کو مشقت' تنگی اور ضرر لاحق ہوتا ہے۔

امام ابو اسحاق شاطبی نے اسلام کے اصول (رفع حرج) کی وضاحت کرتے ہوئے اور اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے :

اعلم ان الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين : احدهما الخوف من الانقطاع من الطريق و بغض العبادة و كراهة التكليف و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال الفساد عليه في جسمه او عقله او ماله او حاله والثاني خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الانواع مثل قيامه على اهله و ولده الى تكاليف آخر تاتي في الطريق فربما كان التوغل في بعض الاعمال شاغلا عنها و قاطعا بالمكلف و دونهاور بما اراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما (الموافقات في اصول الشريعة جلد ۲ صفحہ ۱۳۶)

مکلف سے تنگی دو اسباب سے اٹھائی گئی ہے' پہلا سبب یہ ہے کہ تنگی کی صورت میں اس بات کا خطرہ ہے کہ اپنا سفر جاری نہ رکھ سکے اور عبادت کو ناپسند کرنے لگے' حکم شرعی سے اس کا دل ہٹ جائے' اسی کے تحت یہ بات بھی شامل ہے تنگی کی صورت میں اس کے جسم یا عقل یا مال یا حال میں نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے' دوسری وجہ اس بات کا خوف ہے کہ انسان کے ساتھ جو بہت سی ذمہ داریاں لگی ہوئی ہیں' مثلاً بال بچوں کی دیکھ بھال وغیرہ اس کی وجہ سے حکم شرعی کی تعمیل میں کوتاہی ہو' اگر احکام شریعت انتہائی پر مشقت ہوں گے تو ان میں سے بعض کی ادائیگی میں زیادہ انہماک اور غلو انسان کو اپنی انسانی ذمہ داریاں پورا کرنے سے مانع ہوگا اور اگر دونوں طرح کی ذمہ داریاں (دینی اور دنیاوی) پورے طور پر انجام دینا چاہے گا تو خطرہ ہے کہ دونوں سے رہ جائے گا' ایک بھی ذمہ داری کامل طور پر ادا نہیں کر پائے گا۔

اضطرار اور حاجت میں استثنائی احکام :

قرآن و حدیث کی بے شمار تصریحات و اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر و سہولت کا ہے' اسلام کے عام احکام اس طرح کے ہیں کہ انسان انہیں تھوڑی توجہ اور مشقت سے انجام دے سکتا ہے' ان کی انجام دہی میں پوری طاقت و توانائی صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جس سے انسان کو غیر معمولی مشقت اور ضرر لاحق ہو' پچھلے آسمانی مذاہب میں کچھ ایسے احکام تھے جن کی عمل آوری بہت دشوار تھی' اپنی پوری طاقت نچوڑنے اور غیر معمولی ضرر و مشقت اٹھانے کے بعد انسان ان پر عمل کرپاتا تھا' اسلامی شریعت میں ایسے دشوار تر احکام ختم کر دیئے گئے' اللہ اور اس کے رسول نے امم سابقہ کے "اصر و اغلال" کا بوجھ امت مسلمہ کے کندھوں سے اتار پھینکا۔

دوسری طرف کتاب و سنت نے بہت سے احکام میں اضطراری حالات کا استثناء کیا' اضطراری حالات میں اصل حکم ختم کردیا یا اس میں تخفیف کرکے کوئی متبادل اور سہل حکم متعین فرمایا' یہاں ہم سب سے پہلے ان آیات کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جن میں اضطرار کے حوالہ سے حکم میں استثناء یا تسہیل کی بات کہی گئی ہے' اس کے بعد اضطرار' ضرورت اور حاجت کے بارے میں مفسرین فقہاء کا نقطہ

نظر پیش کریں گے۔

آیات اضطرار :

قرآن کریم کی پانچ آیات میں اضطرار کا ذکر موجود ہے' وہ آیات درج ذیل ہیں :

۱۔ انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (بقرہ ۱۷۳)

اس نے تو تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بیشک اللہ ہے بڑا بخشنے والا نہایت مہربان۔

۲ ۔ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ المنخنقۃ الموقوذۃ و المتردیۃ والنطیحۃ و ما اکل السبع الا ماذکیتم و ما ذبح علی النصب و ان تستقسموا بالا زلام ' ذلکم فسق' الیوم یئس الذین کفروا' من دینکم فلا تخشوھم و اخشون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔ (مائدہ ۳)

حرام ہوا تم پر مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' اور جو مرگیا ہو گلا گھونٹنے سے یا چوٹ سے یا اونچے سے گر کر' یا سنگ مارنے سے اور جس کو کھایا ہو درندہ نے مگر جسکو تم نے ذبح کرلیا' اور حرام ہے جو ذبح ہوا کسی تھان پر اور یہ کہ تقسیم کرو جوے کے تیروں سے' یہ گناہ کا کام ہے' آج ناامید ہو گئے کافر تمہارے دین سے' سو ان سے مت ڈرو اور مجھ سے ڈرو' آج میں پورا کر چکا تمہارے لئے دین تمہارا' اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو دین' پھر جو کوئی لاچار ہو جاوے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

۳ ۔ قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ اودما مسفو حا اولحم خنزیر فانہ رجس اوفسقا اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان ربک غفور رحیم (انعام ۱۴۵) ۔

آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی بھوک سے بے اختیار ہو جاوے۔ نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو تیرا رب بڑا معاف کرنے والا ہے نہایت مہربان۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم (نحل ۱۱۵)

اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے تم پر مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی ناچار ہو جائے اور کرتا ہو نہ زیادتی' تو اللہ بخشنے والا' مہربان ہے۔

وما لکم الا تاکلو مماذ کر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطرر تم الیہ (انعام ۱۱۹)۔

اور کیا سبب کہ تم نہیں کھاتے اس جانور میں سے کہ جس پر نام لیا گیا ہے اللہ کا اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر۔

ان آیات میں حرام غذاؤں کا ذکر کرنے کے بعد اضطراری حالت میں حرمت کا استثناء کیا گیا ہے' انسان کی سب سے اہم ضرورت غذا ہے' غذا کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا لیکن غذائی اشیاء میں جن چیزوں کا استعمال انسان کی صحت یا اخلاق کے لئے ضرر رساں تھا شریعت نے انہیں حرام قرار دے کر عام حالات میں ان کے استعمال پر پابندی عائد کردی' ان آیات میں جن چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے میڈیکل سائنس کی جدید ترین تحقیقات اور انکشافات نے ان کے غیر معمولی نقصانات کو طشت ازبام کردیا ہے' شراب' سور اور مردار مغرب کی قومی کمزوریاں ہیں' آج بھی یورپ میں بے تحاشا ان چیزوں کا استعمال ہوتا ہے لیکن خود یورپ وامریکہ کے ڈاکٹرس اور تحقیقاتی اداروں نے متفقہ طور پر ان کے خلاف آواز اٹھائی ہے مگر خود میڈیکل سائنس کے ماہرین کی رائے ہے کہ انسان جب بھوک کی شدت سے بیکل ہو' اس کی جان پر آپڑی ہو اور کوئی صاف ستھری پاکیزہ غذا اسے میسر نہ ہو تو ایسی حالت میں مضرت رساں غذاؤں کا سہارا لینا ضرر رساں نہیں ہوتا۔ اور انسان ایسی حالت میں کر بھی کیا سکتا ہے یا تو اس حرام اور ضرر رساں غذا کو استعمال کرکے موت کے خطرے کو اپنے اوپر سے ٹالے یا بھوک پر مزید صبر کرکے اپنی جان کو خطرے میں ڈالے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے پہلی صورت ہی عقل و شریعت کا تقاضا ہے۔

سورہ مائدہ کی آیت ۳ میں اضطرار کی ایک مخصوص صورت "مخمصہ" کا ذکر ہے۔ "مخمصہ" کا معنی ہے شدید بھوک جو جان لیوا ثابت ہو سکتی ہو' اضطرار کی عام اور متبادر صورت تو بھوک کی شدت اور حلال روزی کا میسر نہ ہونا ہے اور دوسری صورت اکراہ ہے' کوئی ظالم و جابر شخص ان حرام غذاؤں میں سے کسی کے استعمال پر اس طرح مجبور کردے کہ اگر تم نے یہ مردار یا خنزیر نہیں کھایا تو تجھے قتل کردوں گا یا تیری آنکھ پھوڑ دوں گا' اپنی اس دھمکی کو روبہ عمل لانے پر وہ قادر ہے اور ظن غالب سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حرام غذا استعمال نہ کرنے کی صورت میں وہ ایسا کر گذرے گا' جبرو اکراہ کی یہ صورت بھی اضطرار میں داخل ہے۔

اضطرار اور ضرر کی وضاحت :

اضطرار کا مادہ ضرر ہے' یہ باب افتعال کا مصدر ہے' ضرر کا معنی بیان کرتے ہوئے ابن العربی مالکی لکھتے ہیں :

ان الضرر هو الالم الذی لانفع فیہ یوازیہ او یربی علیہ و ھو نقیض النفع و ھو الذی لا ضرر فیہ و لھذا لم یوصف شرب الادویۃ الکریھۃ والعبادات الشاقۃ بالضرر لما فی ذلک من النفع الموازی لہ اوالمربی علیہ۔ (احکام القرن لابن العربی' جلد ۱ صفحہ ۸۱۳)

ضرر اس الم کا نام ہے جس میں اس کے مساوی یا اس سے بڑھ کر نفع نہ ہو' ضرر اس نفع کی نقیض ہے جو نقصان سے خالی ہوتا

ہے' اس لئے کڑوی کسیلی دواؤں کا پینا اور پر مشقت عبادات کی ادائیگی کو ضرر نہیں کہا جاتا' کیونکہ ان میں ضرر کے مساوی یا اس سے بڑھا ہوا نفع ہے۔

دفع ضرر اسلامی شریعت کا مستقل اصول ہے' کتاب وسنت میں جگہ جگہ اس کا ذکر آتا ہے' فقہ اسلامی کے بے شمار احکام کی بنیاد ازالہ ضرر کا اصول ہے' قواعد فقہیہ کی کتابوں میں ضرر و ضرار سے وابستہ مختلف قواعد و ضوابط کی تحدید کی گئی ہے' اسلامی شریعت نے جس ضرر کا دفعیہ کرنا چاہا ہے اسی کی سب سے آخری اور سنگین قسم وہ اضطرار ہے جس کا مذکورہ بالا پانچ آیات میں ذکر کیا گیا ہے' انہیں آیات سے فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کا تصور پھوٹا ہے' جس کا قدرے تفصیلی تذکرہ اگلے صفحات میں آنے والا ہے اور انہیں آیات کی روح کی ترجمانی اس زبان زد فقہی قاعدہ میں ہے "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)

آیات اضطرار میں جس ضرورت یا ضرر کا دفعیہ مقصود ہے اس کی حد بندی کرتے ہوئے حافظ ابن العربی فرماتے ہیں :

هذا الضرر الذی بیناه یلحق اما باکراه من ظالم اوبجوع فی مخمصۃ او بفقر لا یجد فیه غیرۃ فان التحریم یرتفع عن ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا فاما الاکراه فیبیح ذلک کله الی آخر الاکراه- (احکام القرآن لابن العربی جلد اول صفحہ ۸۲)

ہمارا بیان کردہ یہ ضرر یا تو ظالم کے اکراہ سے لاحق ہوتا ہے یا شدید تر بھوک سے یا ایسے فقر سے کہ انسان ان محرمات کے سوا کچھ اور نہ پاسکے ایسی صورت میں استثنائی طور پر حرمت کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور وہ حرام چیز مباح ہوجاتی ہے' اکراہ ان تمام محرمات کو مباح کردیتی ہے جب تک کہ اکراہ باقی رہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی اضطرار اور ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :

فقد ذکر الله تعالی الضرورۃ فی هذه الایات واطلق الاباحۃ فی بعضها بوجود الضرورۃ من غیر شرط ولا صفۃ و هو قوله و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه فاقتضی ذلک وجود الاباحۃ بوجود الضرورۃ فی کل حال وجدت الضرورۃ فیها... - (احکام القرآن للجصاص جلد اول صفحہ -۱۵٦)

اللہ تعالی نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت پائے جانے کی وجہ سے اباحت کا ذکر ہے وہ آیت یہ ہے "و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه" اس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے وہاں اباحت پائی جائے۔

و معنی الضرورۃ ههنا هو خوف الضرر علی نفسه او بعض اعضاءه بترکه الاکل و قد انطوی تحته معنیان احدهما ان یحصل فی موضع لایجد غیر المیتۃ والثانی ان یکون غیر ها موجودا ولکنه اکره علی اکلها بوعید یخاف منه تلف نفسه او تلف بعض اعضائه و کلا المعنین مراد بالایۃ عندنا لاحتمالهما و قد روی عن مجاهد انه تاولها علی ضرورۃ الاکراه ولانه اذا کان المعنی فی ضرورۃ المیتۃ ما یخاف علی نفسه من الضرر فی ترک تناوله و ذلک موجود فی ضرورۃ الاکراه وجب ان یکون حکمه حکمه- (احکام القرآن للجصاص جلد اول' صفحہ ۱۵۹)

یہاں پر ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اکل حرام کو ترک کرنے میں جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو اس کے تحت دو صورتیں داخل ہیں (۱) انسان کسی ایسے مقام پر ہو کہ وہاں مردار کے سوا کوئی اور کھانے کی چیز موجود نہیں (۲) مردار کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو لیکن انسان کو مردار کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا جس میں انسان کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ ہمارے نزدیک مذکورہ بالا دونوں صورتیں زیر تفسیر آیت میں داخل ہیں کیونکہ آیت میں دونوں کی گنجائش ہے' مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے ضرورت اکراہ کو اس آیت کا مصداق قرار دیا ہے' نیز اس لئے بھی کہ ضرورت میتہ کی علت میتہ کے ترک تناول میں اپنی جان کو ضرر پہنچنے کا خوف ہے اور یہ خوف اکراہ کی صورت میں بھی موجود ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہئے۔

ان آیات میں مذکورہ اضطرار کے بارے میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ شدید بھوک اور اکراہ دونوں اس میں شامل ہیں جیسا کہ ابن العربی مالکی اور امام ابوبکر جصاص رازی کے اقتباسات سے معلوم ہوا امام فخرالدین رازی نے بھی اسی نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے' وہ لکھتے ہیں :

المسالۃ الثالثہ : لما حرم اللہ تعالی تلک الاشیاء استثنی منہا حل الضرورۃ وھذہ الضرورۃ لہا سببان : احدھما الجوع الشدیدۃ وان لایجد ماکولا حلالا یسد بہ الرمق فعند ذلک یکون مضطرا' الثانی' اذا اکرھہ علی تناولہ مکرہ فیحل لہ تناولہ۔ (التفسیر الکبیر جلد۵' صفحہ ۱۲)

تیسرا مسئلہ : ان اشیاء کو حرام کرتے ہوئے اللہ تعالی نے حالت ضرورت کا استثناء کیا ہے' اس ضرورت کے دو اسباب ہیں (۱) شدید بھوک لگی ہو اور انسان سد رمق کے لئے کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے (۲) کسی اکراہ کرنے والے نے اسے حرام چیز کے استعمال کرنے پر مجبور کیا' ان دونوں صورتوں میں حرام چیز کا استعمال اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔

ابو عبد اللہ قرطبی نے جمہور فقہاء و علماء کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان آیات میں اضطرار سے مراد شدید بھوک ہے' اگرچہ اکراہ کی وجہ سے بھی ان محرمات کی اجازت ہو جاتی ہے (الجامع لاحکام القرآن جلد۲' صفحہ ۲۲۵) اکراہ کی وجہ سے تو زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے تک کی اجازت قرآن میں مذکور ہے' حالانکہ کلمہ کفر کا زبان پر لانا ان محرمات کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے' اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الامن اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ و لہم عذاب عظیم (نحل ۱۰۶)

جو کوئی منکر ہوا اللہ سے یقین لانے کے بعد مگر وہ نہیں جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل برقرار ہے ایمان پر لیکن جو کوئی دل کھول کر منکر ہو سو ان پر غضب ہے اللہ کا اور ان کو بڑا عذاب ہے۔

اس آیت میں مکرہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی' آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابن العربی فرماتے ہیں :

واما الکفر باللہ فذلک جائز لہ بغیر خلاف علی شرط ان یلفظ بلسانہ و قلبہ منشرح بالایمان و ان ساعد قلبہ فی الکفر لسانہ

كان اثما كافرا لان الاكراه لاسلطان له في الباطن۔ (احكام القرآن لابن العربي جلد۳ ' صفحه ۱۶۰)

مکرہ (جس پر جبر کیا گیا ہو) کے لئے اللہ تعالیٰ کا انکار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ زبان سے تو کلمہ کفر ادا کرے لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو اور اگر دل نے بھی زبان کا ساتھ دیا تو گنہگار ہو گا کیونکہ جبر و اکراہ باطن پر نہیں ہو سکتا۔

اجتماعی حاجت 'اضطرار و ضرورت کے حکم میں

امام الحرمین کا نظریہ :

امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) تاریخ اسلام کی چند نادرۂ روزگار شخصیتوں میں سے ہیں۔ امام غزالی 'امام کیا ہراسی' خوافی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں' امام الحرمین کی علمی و فکری عظمت جاننے کے لئے "البرھان فی اصول الفقہ" اور "الغیاثی" کا مطالعہ کافی ہے۔

امام الحرمین نے 'الغیاثی میں اجتماعی حاجت پر بڑی بصیرت افروز سیرحاصل بحث کی ہے اور اپنا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جس طرح انفرادی "ضرورت" کی بنا پر ممنوعات شرعیہ مباح ہو جاتے ہیں' اسی طرح اجتماعی حاجت بھی ممنوعات شرعیہ کو مباح کرنے والی ہے۔ امام الحرمین کی یہ بحث چونکہ موجودہ حالات کے سیاق و سباق میں بڑی مفید اور فکر انگیز ہے' اس لئے طویل ہونے کے باوجود اس کے اہم حصے یہاں نقل کئے جاتے ہیں' آغاز بحث میں موصوف اس بحث کی اہمیت و ندرت پر روشنی ڈالنے کی بعد لکھتے ہیں:

انه قد يظن ظان ان حكم الانام اذا عمهم الحرام حكم المضطر في تعاطي الميتة و ليس الامر كذلك فان الناس لو ارتقبوا فيما يطعمون ان ينتهوا الى حالة الضرورة و في الانتهاء اليها سقوط القوى و انتكاث المرر و انتقاض البنية سيما اذا تكرر اعتياد المصير الى هذه الغاية ففي ذلك انقطاع المحترفين عن حرفهم و صناعاتهم و فيه الافضاء الى ارتفاع الزرع و الحراثة و طرائق الاكتساب و اصلاح المعايش التي بها قوام الخلق قاطبة و قصاراه هلاك الناس اجمعين و منهم ذو النجدة والباس و حفظة الثغور من جنود المسلمين و اذا وهوا او وهنوا و ضعفوا و استكانوا استجرا الكفار و تخللوا ديار الاسلام و انقطع السلك و تبتر النظام۔

بعض لوگ گمان کرتے ہیں کہ اگر خلق خدا عمومی طور پر حرام روزی میں مبتلا ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہو گا جو مردار کھانے پر مضطر ہونے والے شخص کا ہوتا ہے' حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے' کیونکہ اگر تمام لوگ کھانے کے لئے حالت اضطرار تک پہنچنے کا انتظار کرنے لگیں تو توانائیاں ختم ہو جائیں گی' پتے پانی ہو جائیں گے' جسمانی نظام چوپٹ ہو جائے گا' خاص طور پر اگر اس حالت تک پہنچنا بار بار ہو' ایسی صورت میں اہل صنعت و حرفت اپنا پیشہ جاری نہیں رکھ پائیں گے' کھیتی باڑی' کاشت کاری' کمائی کے تمام ذرائع جن پر خلق خدا کا دارومدار ہے' معطل ہو جائیں گے' اس کا انجام یہ ہو گا کہ تمام لوگ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں ہلاک ہونے والوں میں وہ مسلمان فوجی بھی ہوں گے جو دبدبہ اور قوت والے ہیں' اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں' ان کے تھکنے' ضعیف و ناتواں ہونے سے کفار کو

جرات ہوگی'کفار عالم اسلام پر حملہ کردیں گے' راستے مسدود اور غیر محفوظ ہو جائیں گے' نظام معطل ہو جائے گا۔

و نحن علی اضطرار من عقولنا نعلم ان الشرع لم یرد بما یودی الی بوار اهل الدنیا' ثم یتبعها الدین و راس الدین و ان شرطنا فی حق احاد من الناس فی وقائع نادرۃ ان ینتهوا الی الضرورۃ فلیس فی اشتراط ذلک ما یجر فسادا فی الامور الکلیہ' ثم ان ضعف الاحاد بطو اری نادرۃ ان جرت امراضا و اعراضا فالدنیا قائمۃ علی استقلالها بقوامها و رجالها. . .

ہم بداہتہ یہ بات جانتے ہیں کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس پر عمل کرنے سے تمام اہل دنیا ہلاک ہو جائیں' دنیا اور اہل دنیا کے ختم ہونے کے بعد دین بھی ختم ہو جائے گا' اگر ہم چند افراد کے حق میں نادر حالات میں درجہ ضرورت تک پہنچنے کی شرط لگائیں تو اس شرط لگانے سے کلی امور میں بگاڑ نہیں پیدا ہوتا' پھر نادر حالات و حوادث کی بنا پر اگر چند افراد انتہائی ضعف کو پہنچ گئے اور انہیں امراض و اعذار لاحق ہو گئے تو اس سے دنیا خطرے میں نہیں پڑتی' حسب سابق اپنے حال پر قائم رہتی ہے.....

فالقول المجمل فی ذلک الی ان نفصلہ ان الحرام اذا طبق الزمان و اهلہ و لم یجدوا الی طلب الحلال سبیلا فلهم ان یاخذوا منہ قدر الحاجۃ و لا تشترط الضرورۃ التی نرعاها فی احلال المیتۃ فی حقوق احاد الناس' بل الحاجۃ فی حق الناس کافۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ فی حق الواحد المضطر فان الواحد المضطر لو صابر ضرورتہ و لم یتعاط المیتۃ لهلک و لو صابر الناس حاجاتهم و تعدوها الی الضرورۃ لهلک الناس قاطبہ ففی تعدی الکافۃ الحاجۃ من خوف الهلاک ما فی تعدی الضرورۃ فی حق الاحاد فافهموا ترشدوا۔

اس اجمالی بات کی تفصیل یہ ہے کہ مال حرام اگر پورے زمانہ اور اہل زمانہ کو اپنے احاطہ میں لے لے اور لوگوں کے لئے رزق حلال کمانے کی راہیں بند ہوں تو لوگ "حاجت" کے بہ قدر رزق حرام میں سے لے سکتے ہیں' ایسی صورت میں ہم "ضرورت" کی شرط نہیں لگائیں گے جس کی شرط ہم یکاوکا افراد کے لئے مردار کو حلال قرار دینے میں لگاتے ہیں' بلکہ تمام لوگوں کی "حاجت" تنہا ایک مضطر شخص کی "ضرورت" کے قائم مقام ہے' کیونکہ ایک مضطر شخص اگر حد "ضرورت" تک صبر کرتا ہے اور مردار نہیں کھاتا ہے تو ہلاک ہو جائے گا اور اگر تمام لوگ "حاجات" پر صبر کریں اور اسے درجہ "ضرورت" تک لے جائیں تو تمام لوگ ہلاک ہو جائیں گے' تمام لوگوں کے "حاجت" سے تجاوز کرنے میں ہلاکت کا وہی خوف ہے جو یکاوکا افراد کے حد "ضرورت" سے تجاوز کرنے میں ہے۔

اس اصولی گفتگو کے بعد امام الحرمین نے "حاجت" کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کرنی چاہی ہے' انہوں نے لکھا ہے کہ حاجت کی متعین اور محدد تعریف کرنا مشکل ہے' یہ ایک مجمل لفظ ہے۔ اس لئے اس کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کے لئے نفی و اثبات سے کام لینا پڑے گا کہ فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل ہیں اور فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل نہیں۔

لسنا نعنی بالحاجۃ تشوف النفس الی الطعام و تشوقها الیہ فرب مشتہ لشئی لا یضرہ الانکفاف عنہ فلا معتبر بالتشهی و التشوف فالمرعی اذا دفع الضرار و استمرار الناس علی ما یقیم قواهم و ربما یستبان الشئی بذکر نقیضہ . .

حاجت سے ہماری مراد لوگوں کا کسی کھانے کی خواہش اور شوق کرنا نہیں ہے' بسا اوقات انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے حالانکہ

اس چیز سے باز رہنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوتا' لہٰذا یہاں ملحوظ ضرر دور کرنا اور لوگوں کا اس حال پر برقرار رہنا ہے کہ ان کے قوی درست رہیں' بسا اوقات چیز کی وضاحت اس کی ضد کا ذکر کرنے سے ہوتی ہے....

و مما نقطعه ان الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفا و وهنا حاجزا عن التقلب في الحال لكن اذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع اورث ضعفا فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع۔

ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ کبھی کبھی کھانا چھوڑنے سے ایسی کمزوری اور ناطاقتی نہیں آتی جو فی الفور حرکت و عمل میں حارج بن جائے' لیکن اس حد تک بھوک اگر بار بار برداشت کی جاتی رہی تو ایسی ناطاقتی اور کمزوری ضرور پیدا ہو جائے گی' لہٰذا ہم اس حد تک اجتناب کے مکلف نہیں ہو سکتے۔

و يحصل ما مجموع ما نفينا و اثبتنا ان الناس ياخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال او في المآل و الضرار الذى ذكرناه في ادراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية او ضعف يصد عن التصرف و التقلب في امور المعاش۔

(حاجت کی تشریح میں) ہم نے جن چیزوں کی نفی یا اثبات کیا ہے' اس کے مجموعہ سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ لوگ اتنا لیں گے جسے چھوڑنے میں انہیں حال یا مستقبل میں ضرر لاحق ہوگا' دوران کلام ہم نے جس ضرر کا ذکر کیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسے ترک کرنے میں جسمانی نظام بگڑنے کا یا ایسی کمزوری پیدا ہونے کا خطرہ ہو جو معاشی سرگرمیوں میں مانع بن جائے۔

اشیاء حاجت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام الحرمین لکھتے ہیں:

الاقوات بجملتها مندرجه تحت الضبط المقدم و من جملتها اللحوم فان قيل: هلا اكتفى الناس بالخبز و ما في معناه في ابتلاء هم بملابسة الحرام؟

تمام غذائی چیزیں مذکورہ ضابطہ بندی میں شامل ہیں' انہیں میں سے گوشت بھی ہیں' اگر یہ سوال کیا جائے کہ حرام میں مبتلا ہونے کی صورت میں لوگ روٹی پر' یا اس طرح کی کسی چیز پر اکتفا کیوں نہیں کر سکتے ہیں؟

قلنا: من احاط بما اوضحناه فيما قد سلف هان عليه مدرك الكلام في ذلك فانا اعتمدنا الضرار و توقعه و لا شك ان في انقطاع الناس عن اللحوم ضرارا عظيما يودى الى انهاك الانفس و حل القوى ثم اذا تبين ذلك فلا تعيين فيما يتعاطا الناس من هذه الفنون مع فرض القول في ان جميعها محرم۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر وضاحت سے جو باتیں لکھی ہیں' انہیں جس نے پورے طور پر سمجھ لیا اس کے لئے زیر بحث بات سمجھنا آسان ہے' ہم نے ضرر پہنچنے اور خطرۂ ضرر کو بنیاد بنایا ہے اور تمام لوگوں کے گوشت خوری چھوڑ دینے میں بڑا ضرر ہے' اس سے لوگ بے دم ہو جائیں گے' قوتیں پست ہو جائیں گی' یہ بات ظاہر ہونے کے بعد اس طرح کی جو چیزیں لوگ استعمال کرتے ہیں ان میں کسی چیز کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ یہ فرض کرنے کے بعد کہ سب چیزیں حرام ہیں۔

و اما الادوية و العقاقير التى تستعمل فمنع استعمالها مع مسيس الحاجه اليها يجر ضرارا وقد سبق القول في ذلك۔

جو دوائیں اور جڑی بوٹیاں استعمال کی جاتی ہیں "حاجت" کے باوجود ان کے استعمال سے روکنا ضرر رساں ہوگا' اس بارے میں بات گزر چکی ہے۔

فان قيل: ما ترون في الفواكه التي ليست اقواتا و لا ادوية؟ قلنا: ما من صنف منها الا و يسد سدا فليعتبر فيها دوا الضرار بها فما يدرا استعماله ضرارا فهو ملتحق بالاجناس التي تقدم ذكرها. . .

اگر یہ سوال کیا جائے کہ فواکہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے' جن کا شمار نہ غذاؤں میں ہے نہ دواؤں میں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فواکہ کی ہر قسم کسی نہ کسی کام میں آتی ہے' ان میں دفع مضرت کا اعتبار ہوگا' جن فواکہ کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہو وہ سب مذکورہ بالا اجناس میں شامل ہیں۔

فاما الملابس فانها تنقسم قسمين : احدهما ما في استعماله درا الضرار فسبيل اهلته كسبيل الاطعمة' و القسم الثاني ما لا يدر اضرار او لكن يتعلق لبسه بستر ما يجب ستره او برعاية المروءة.

فاما ستر العورة فهو ملتحق بما يدفع استعماله الضرار من المطاعم و الملابس فان تكليف الناس التعري عظيم الوقع و هو اوقع في النفوس من ضرر الجوع و الضعف و وضوح هذا يغني عن الاطناب. .

لباس دو طرح کے ہوتے ہیں' ایک لباس وہ ہے جس کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے' یہ لباس کھانے کی طرح مباح ہے' دوسرا لباس وہ ہے جس سے ضرر دور نہ ہوتے ہوں لیکن اس کے استعمال سے جسم کے واجب الستر اعضاء کی پردہ پوشی ہوتی ہو اور انسان شائستہ معلوم ہوتا ہو' ستر عورت والے لباس بھی ان مطعومات اور ملبوسات کے حکم میں ہے' جن کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے' کیونکہ لوگوں کو بے لباس (عریاں) رہنے کا مکلف بنانا ناقابل برداشت ہے' بے لباس رہنے کا ضرر بھوک اور ضعف کے ضرر سے کہیں بڑھا ہوا ہے' یہ بات اتنی واضح ہے کہ مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

فاما المساكن فاني ارى مسكن الرجل من اظهر ما تمس اليه حاجته ولكن الذي يؤويه و عيلته و ذريته مما لاغناء به عنه و هذا الفصل مفروض فيه اذا عم التحريم و لم يجد اهل الاصقاع و البقاع متحولا عن ديارهم الى مواضع مباحة سوى ما هم ساكنوها.

جہاں تک رہائش گاہوں کا مسئلہ ہے' تو انسان کی رہائش گاہ (مکان) اس کی نمایاں ترین ضروریات میں سے ہے ایک مختصر سا مکان جس میں خود وہ' اس کے بچے' افراد خانہ سر چھپا سکیں' انتہائی ناگزیر ہے' یہ فصل اس صورت میں فرض کی جارہی ہے جب مال حرام بالکل پھیل جائے' لوگ اپنے علاقوں کو چھوڑ کر ایسی جگہ نہ پاتے ہوں جہاں حلال روزی میسر ہو۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی تحقیق :

امام الحرمین عبدالملک جوینی نے "حاجۃ الناس" کو ضرورت کا درجہ دینے کا جو نظریہ پیش کیا' اسے ان کے بعد کے متعدد ممتاز ترین فقہاء اور اہل اصول نے قبول کیا اور امام الحرمین کے حوالہ سے اپنی کتابوں میں اس کا تذکرہ کیا' سلطان العلماء عزالدین بن

عبدالسلام (٦٦٠ھ) نے الفاظ کی معمولی تبدیلی کے ساتھ اس نظریہ اور اس سے وابستہ مسئلہ کو بیان کیا' لکھتے ہیں:

لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز ان يستعمل من ذلك ما تدعو اليه الحاجة و لا يقف تحليل ذلك على الضرورات' لانه لو وقف عليها لادى الى ضعف البلاد و استيلاء اهل الكفر و العناد على بلاد الاسلام و لا نقطع الناس عن الحرف و الصنائع و الأسباب التى تقوم بمصالح الانام۔

اگر حرام روئے زمین پر اس طرح پھیل جائے کہ کہیں حلال روزی میسر نہ ہو تو اس میں سے بہ قدر حاجت استعمال کرنا جائز ہے' اس کی حلت "ضرورت" کا مرحلہ آنے پر موقوف نہیں ہوگی' کیوں کہ حلت کو اگر مرحلہ ضرورت و اضطرار پر موقوف رکھا گیا' تو بلاد اسلامیہ انتہائی کمزور ہو جائیں گے۔ ان پر اہل کفر و عناد کا غلبہ اور قبضہ ہو جائے گا' لوگ صنعت و حرفت اور ان اسباب معیشت سے کٹ جائیں گے جن سے مخلوق کے مصالح پورے ہوتے ہیں۔

قال الامام رحمه الله: و لا يتبسط فى هذه الاموال كما يتبسط فى المال الحلال بل يقتصر على ما تمس اليه الحاجة دون اكل الطيبات و شرب المستلذات و لبس الناعمات التى بمنازل التتمات' وصورة هذه المسالة ان يجهل المستحقين بحيث يتوقع ان يعرفهم فى المستقبل و لو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسالة لانه يصير حينئذ للمصالح العامة و انما جاز تناول ذلك قبل اليأس من معرفة المستحقين لان المصلحة العامة كالضرورة الخاصة و لو دعت ضرورة واحد الى غصب اموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه اذا خاف الهلاک لجوع او حر او برد و اذا وجب هذا لاحياء نفس واحدة ' فما الظن باحياء نفوس و قد جوز الشرع اكل اللقطة بعد التعريف و لم يشترط الضرورة و من تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح و درء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بان هذه المصلحة لا يجوز اهمالها' و ان هذه المفسدة لا يجوز قربانها و ان لم يكن فيها اجماع و لا نص و لا قياس خاص فان فهم نفس الشرع يوجب ذلک(قواعد الاحكام فى مصالح الانام جزو ۲' صفحه ۱۵۹-۸٦۰)

امام رحمہ اللہ نے فرمایا: ان اموال کے خرچ کرنے میں وہ کشادگی اختیار نہیں کی جائے گی جس کشادگی سے حلال مال خرچ کیا جاتا ہے' بلکہ بہ قدر حاجت پر اکتفا کیا جائے گا' مال حرام کو خوش ذائقہ کھانوں' لذیذ مشروبات اور نرم و گداز ملبوسات میں استعمال نہیں کیا جائے گا' جن کی حیثیت اشیاء حاجت کی نہیں بلکہ تتموں کی ہے' اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اموال کے مستحقین اس طرح مجہول ہو جائیں کہ مستقبل میں ان کے معلوم ہونے کی توقع ہو' کیونکہ اگر مستحقین کی معرفت سے مایوسی ہو جائے تو یہ مسئلہ متصور نہ ہوگا' کیونکہ اس صورت میں یہ اموال مصالح عامہ کے لئے ہو جائیں گے۔ مستحقین کی معرفت سے مایوسی سے پہلے بہ قدر حاجت اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ مصلحت عامہ' ضرورت خاصہ کے درجہ میں ہے' اگر ایک شخص کی "ضرورت" لوگوں کے اموال غصب کرنے کی متقاضی ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز بلکہ واجب ہے' اگر بھوک یا گرمی یا سردی کی وجہ سے ہلاک ہونے کا خوف ہو' جب ایک جان کو زندہ کرنے کے لئے دوسروں کے اموال کا غصب کرنا جائز ہے تو بہت سی جانوں کو زندہ کرنے کے لئے کیوں جائز نہ ہوگا۔ شریعت نے اعلان کرنے کے بعد لقطہ کا کھانا جائز قرار دیا ہے اور "ضرورت" کی شرط نہیں لگائی ہے' جس شخص نے جلب مصالح اور دفع مفاسد کے

بارے میں مقاصد شریعت کا تتبع کیا ہو اسے ان مقاصد شریعت کی روشنی میں اس بات کا اعتقاد و عرفان حاصل ہو جاتا ہے کہ اس مصلحت کا اہمال جائز نہیں اور اس مفسدہ کا ارتکاب جائز نہیں۔ اگرچہ اس کے بارے میں کوئی اجماع' نص' قیاس موجود نہ ہو' نفس شریعت کا فہم اس کو واجب کرتا ہے۔

امام شاطبی کی تصریحات :

مشہور مالکی فقیہ و اصولی امام ابو اسحاق شاطبی نے مصالح مرسلہ کی مثالوں کے ضمن میں اس نظریہ کا ذکر کیا ہے' حاجۃ الناس کو ضرورت کا مقام دینے اور اس کی وجہ سے استعمال حرام کی اجازت شاطبی کی تصریحات میں موجود ہے:

(المثال السابع) انہ لو طبق الحرام الارض او ناحیۃ من الارض یعسر الانتقال منھا و انسدت طرق المکاسب الطیبۃ و مست الحاجۃ الی الزیادۃ علی سد الرمق فان ذلک سائغ ان یزید علی قدر الضرورۃ و یرتقی الی قدر الحاجۃ فی القوت و الملبس و المسکن' اذ لو اقتصر علی سد الرمق لتعطلت المکاسب و الاشغال و لم یزل الناس فی مقاساۃ ذلک الی ان یھلکوا و فی ذلک خراب الدین لکنہ لا ینتھی الی الترفہ و التنعم کما لا یقتصر علی مقدار الضرورۃ و ھذا ملائم لتصرفات الشرع و ان لم ینص علی عینہ فانہ قد اجاز اکل المیتہ للمضطر و الدم و لحم الخنزیر و غیر ذلک من الخبائث المحرمات۔

و حکی ابن العربی الاتفاق علی جواز الشبع عن توالی المخمصہ و انما اختلفوا اذا لم تتوال ھل یجوز لہ الشبع ام لا؟ و ایضا فقد اجازوا اخذ مال الغیر عند الضرورۃ ایضا فما نحن فیہ لا یقتصر عن ذلک و قد بسط الغزالی ھذہ المسالہ فی الاحیاء بسطا شافیا جدا و ذکرھا فی کتبہ الاصولیہ کہ "المنخول" و "شفاء الغلیل" (کتاب الاعتصام جلد ۲' صفحہ ۱۲۵)

(ساتویں مثال) اگر حرام پورے روئے زمین پر یا اس کے کسی خطہ میں عام ہو جائے' وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو' حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں اور سد رمق سے زیادہ مقدار کی حاجت محسوس ہو تو "قدر ضرورت" سے زیادہ مال حرام استعمال کرنے کی گنجائش' غذا' لباس اور مکان میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کیا جا سکتا ہے' کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو روزی کے تمام ذرائع اور تمام کام معطل ہو جائیں گے' لوگ اسے برداشت کرتے کرتے ہلاکت کی منزل کو پہنچ جائیں گے' اس میں دین کی بھی بربادی ہے' لیکن مذکورہ صورت حال میں جس طرح "قدر ضرورت" پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اسی طرح مال حرام کے استعمال میں ترفہ اور تنعم کی حد تک آگے نہیں بڑھا جائے گا۔ اس حکم کی شریعت میں متعین طور پر اگرچہ صراحت نہیں آئی ہے لیکن یہ احکام شریعت سے ہم آہنگ ہے' کیونکہ شریعت نے مضطر کے لئے مردار کھانے' خون' سور کا گوشت اور دوسری ناپاک و حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ابن العربی نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ پیہم مخمصہ (انتہائی شدید بھوک) پیش آنے کی صورت میں مردار وغیرہ میں سے شکم سیر ہو کر کھانا جائز ہے' شکم سیر ہونے کے جواز' عدم جواز کا اختلاف اس وقت ہے جب مسلسل مخمصہ کی صورت پیش نہ آئے' فقہاء نے "ضرورت" کے مرحلہ میں دوسرے کا مال لینے کی بھی اجازت دی ہے۔ ہم جس صورت حال سے بحث کر رہے ہیں وہ اس سے کم

درجہ کی نہیں ہے۔ امام غزالی نے اس مسئلہ کو احیاء علوم الدین میں تفصیل سے بیان کیا ہے' اپنی اصولی کتابوں "المنخول" اور "شفاء الغلیل" میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

امام غزالی کی رائے :

امام الحرمین کے شاگرد رشید امام غزالی نے اپنے استاذ کے مذکورہ بالا نظریہ کی بھرپور تائید کی ہے' انہوں نے احیاء العلوم کی جلد ثانی صفحہ ۹۶-۹۸ پر اس مسئلہ کے بارے میں بڑی بصیرت افروز سیرحاصل بحث کی ہے' یہ بحث اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔ اسی طرح امام غزالی نے شفاء الغلیل میں بھی اس نظریہ اور مسئلہ کا ذکر کیا ہے اور اس کی بھرپور تائید کی ہے' تحریر فرماتے ہیں:

مثال آخر' فان قال قائل: لو طبق الحرام طبقه الارض او خطه ناحیه و عسر الانتقال منها و انحسمت وجوه المکاسب الطیبه على العباد و مست حاجتهم الى الزيادة على قدر سد الرمق من الحرام و دعت المصلحه اليه فهل يسلطون على تناول قدر الحاجه من الحرام لاجل المصلحه؟ و ان رايتم ذلک اخترعتم امرا بدعا لا يلائم وضع الشرع۔

ایک دوسری مثال : اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر حرام' پوری روئے زمین کو گھیر لے یا کسی خطہ میں اس کا عموم ہوجائے اور وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو اور بندگان خدا پر حلال روزی کے ذرائع مسدود ہوجائیں' انہیں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی حاجت محسوس ہو اور مصلحت اس کی متقاضی ہو تو کیا لوگوں کو مصلحت کی بنا پر حاجت کے بہ قدر حرام استعمال کرنے کی اجازت دی جائے گی؟؟ اگر آپ اس کا انکار کریں تو مصلحت کا انکار ہوگا اور اگر اس کی اجازت دیں تو وضع شرع کے نامناسب ایک نئی چیز کا اختراع ہوگا۔

قلنا: ان اتفق ذلک۔ و لعل مزاج العصر قريب مما صور السائل۔ فيجوز لكل واحد ان يزيد على قدر الضرورة و يترقى الى قدر الحاجه فى الاقوات و الملابس و المساكن لانهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المكاسب و انبتر النظام و لم يزل الخلق فى مقاساة ذلک الى ان يهلكوا و فيه خراب امر الدين و سقوط شعائر الاسلام فلكل واحد ان يتناول مقدار الحاجه و لا ينتهى الى حد الترفه و التنعم و الشبع و لا يقتصرون على حد الضرورة ۔

اس سوال کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اگر مذکورہ بالا صورت حال پیش آجائے (اور شاید اس زمانہ کا مزاج اس صورت حال سے قریب تو ہے جس کی سائل نے تصویر کشی کی ہے) تو ہر شخص کے لئے جائز ہوگا کہ "قدر ضرورت" سے بڑھ کر غذا' لباس' مکان' میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کرے' کیونکہ لوگوں نے اگر سد رمق کی حد پر اکتفا کیا تو کمائی کے ذرائع معطل ہوجائیں گے۔ نظام درہم برہم ہوجائے گا' اس صورت حال کو برداشت کرتے کرتے خلق خدا ہلاک ہوجائے گی' ایسی صورت میں امور دین بھی برباد ہوں گے' اسلام کے شعائر کا سقوط ہوجائے گا' لہٰذا مذکورہ بالا صورت حال میں ہر شخص "حاجت" کے بہ قدر حرام مال استعمال کرسکتا ہے۔ لیکن ترفہ' تنعم اور آسودگی کی حد تک استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے' حد "ضرورت" پر اکتفا بھی نہیں کریں گے۔

و قول القائل: ان هذا غير ملائم للشرع فليس الامر كذلك: فان الشرع سلط على اكل لحم الخنزير و هو اخبث المحرمات عند الضرورة و لكن اختلف العلماء في انه هل يقتصر على سد الرمق او يتناول قدر الاستقلال و تلافي القوة ؟ و الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد و الحاجة عامة الى الزيادة على سد الرمق اذ في الاقتصار عليه وجوه من الضرر تنقاد الى بتر النظام و انصراف الخلق عن اقامة شعائر الشرع و مصالح النفس و منتهى ذلك يقود الى ان يثبت المرض و السقام و تتوالى الآلام و يتداعى ذلك الى الهلاک فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها و ملائمتها لنظر الشرع لا مرية فيه(شفاء الغليل صفحه ۲۳۵-۲۳۶)

سائل کی یہ بات درست نہیں ہے کہ مذکورہ صورت حال میں "قدر ضرورت" سے زائد کے استعمال کی اجازت دینا شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے' کیونکہ شریعت نے تو "ضرورت" کے مرحلہ میں بدترین حرام چیز' سور کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی ہے' لیکن علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضطر شخص سور کا گوشت کھانے میں سد رمق کی حد پر اکتفا کرے یا اس حد تک کھائے کہ اس کی قوت بحال ہو جائے۔ کھانے کی ضرورت باقی نہ رہے' جس "حاجت" کا دائرہ تمام لوگوں تک وسیع ہو' اسے شریعت میں فرد واحد کی انفرادی "ضرورت" کا مقام حاصل ہے اور مذکورہ بالا صورت میں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی عمومی حاجت ہے' کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو بہت سے نقصانات کے نتیجے میں نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ لوگ نہ تو شعائر اسلامی کو زندہ رکھ پائیں گے نہ اپنے مصالح کی انجام دہی کر پائیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ سب لوگ دائمی طور پر امراض و اعذار میں مبتلا ہو کر ہلاک ہو جائیں گے' یہ ایک کھلی ہوئی عمومی مصلحت ہے' اس کا مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہونا شک و شبہ سے بالاتر ہے!

تقسیم پنجگانہ :

انسان جن چیزوں کو کھاتا یا استعمال کرتا ہے بعض فقہاء نے ناگزیر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں' ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' فضول' جدید مسائل پر لکھنے والوں نے کثرت سے اس تقسیم کا حوالہ دیا ہے اور اضطرار' ضرورت اور حاجت کا اصطلاحی مفہوم اور حکم متعین کرنے میں زیادہ تر اسی تقسیم اور تعریف پر انحصار کیا ہے' جن حضرات فقہاء اور اہل اصول نے اس پنجگانہ تقسیم کا ذکر کیا ہے سب کے یہاں الفاظ بھی تقریباً یکساں استعمال کئے گئے ہیں' مثالیں بھی یکساں ہیں' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم الفاظ اور مضمون کے ساتھ نقل در نقل ہوتی چلی آئی ہے' بعد میں آنے والوں نے اس میں کسی ترمیم' اضافہ یا وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی' اس نقل در نقل کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ اگر نقل کی ایک کڑی میں ایک شخص سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو یہی غلطی منتقل ہوتی چلی جاتی ہے' اس طرح کا ایک لطیفہ اس تقسیم کے سلسلے میں بھی ہوا۔

ایک زبردست غلط فہمی :

اس تقسیم پنجگانہ کا ذکر علامہ ابن نجیم کی "الاشباہ و النظائر" میں نہیں ہے لیکن "حموی شارح الاشباہ" نے اس تقسیم کا ذکر کیا ہے' حموی کے متداول مطبوعہ نسخوں میں یہ تقسیم "فتح القدیر" کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور فقہ' اصول فقہ کی کتابوں میں "فتح القدیر" کا نام پڑھ کر فوراً ذہن ابن ہمام کی "فتح القدیر شرح ہدایہ" کی طرف جاتا ہے' اس لئے بعض لکھنے والوں نے اس تقسیم کو ابن ہمام کی طرف منسوب کردیا' حموی کے حوالہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ فتح القدیر میں یہ تقسیم پنجگانہ تلاش کریں' یا تلاش کی ہو لیکن نہ ملنے کی وجہ سے حموی کے حوالہ پر اکتفا کرلیا ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ حموی نے "**غمز عیون البصائر شرح الاشباہ و النظائر**" میں اس تقسیم کا ذکر فتح القدیر کے حوالہ سے نہیں کیا ہے' بلکہ ناسخوں اور ناشروں کی کرم فرمائی نے یہ صورت حال پیدا کردی ہے "الاشباہ و النظائر" اور "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں میں بے شمار غلطیاں ہیں' یہ ماجرا صرف انہیں دو کتابوں کا نہیں ہے بلکہ فقہ حنفی کی بہت سی اہم کتابیں اسی صورت حال کا شکار ہیں' اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ فقہ پر گہری اور وسیع نظر رکھنے والے اصحاب تحقیق ان کتابوں کے متعدد مخطوطات مہیا کرکے پوری دیدہ ریزی سے تحقیق متن کا کام انجام دیں اور ان کتابوں کے محقق نسخوں کی اشاعت کی جائے۔

شرح حموی کا نیا ایڈیشن :

دار الکتب العلمیہ' بیروت' لبنان سے شائع ہوکر شرح حموی اور الاشباہ کا نیا ایڈیشن چار جلدوں میں منظرعام پر آیا۔ یہ ایڈیشن بڑا خوبصورت اور دیدہ زیب ہے۔ بڑے شوق سے ہاتھوں میں لیا اور اس امید کے ساتھ مطالعہ شروع کیا کہ اس خوبصورت ایڈیشن میں طباعتی غلطیوں کی ضرور تصحیح کردی گئی ہوگی۔ شاید تحقیق متن کا کام بھی انجام دیا گیا ہو لیکن "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ" چند ہی صفحات کا مطالعہ کرکے ساری خوش گمانی دور ہوگئی' ناشر نے کتاب مسخ کرکے رکھ دی ہے' شاید ہی کوئی صفحہ غلطیوں سے پاک مل سکے۔ قدیم طباعتی اغلاط میں کئی گنا اضافہ کردیا گیا ہے اور قدم قدم پر ایسی جہالت کے مظاہرے ہیں کہ سرپیٹ کر رہ جایئے۔ اس خوبصورت ایڈیشن کا مطالعہ کرکے نول کشوری ایڈیشن کی قدر آئی۔

یہ سب باتیں جملہ معترضہ کے طور پر آگئیں' ورنہ اصل گفتگو یہ چل رہی تھی کہ حموی نے تقسیم پنجگانہ کا ذکر فتح القدیر کے حوالہ سے نہیں کیا ہے بلکہ قواعد فقہ حنفی پر ایک گمنام کتاب "فتح المدبر" کے حوالہ سے کیا ہے' لیکن کاتبوں اور ناشروں کی کرم فرمائیوں سے یہی فتح المدبر فتح القدیر ہوگئی' علامہ حموی نے فتح المدبر سے بہ کثرت اقتباسات لئے ہیں' قدم قدم پر اس کتاب کا حوالہ دیا ہے' کہیں کہیں مصنف کتاب کا نام بھی ذکر کیا ہے۔ جاہل ناسخوں اور ناشروں کی ہاتھوں فتح المدبر پہلے فتح المدیر بنا اس کے بعد فتح القدیر ہوگیا' نول کشور کے ایڈیشن میں عموماً فتح المدیر لکھا ہوا ہے' فتح المدبر کا فتح المدیر ہوجانا زیادہ تعجب خیز نہیں' دونوں میں ایک ہی نقطہ کا فرق ہے' اگر کسی مخطوطہ میں "با" کے نقطہ کی سیاہی پھیل کر دو نقطہ کی طرح محسوس ہونے لگی ہو تو بعد کے کاتبوں اور ناسخوں نے اسے "یا" سمجھ کر فتح

المدبر ہی لکھا ہوگا' لیکن فتح المدبر یا فتح المدیر کا ہو جانا "اجتہادی عمل" معلوم ہوتا ہے' کاتب یا مسیح نے یہ سوچا کہ فتح المدبر یا فتح المدیر کے نام سے فقہ حنفی میں کوئی کتاب معلوم نہیں ہوتی ہے اور فتح القدیر تو فقہ حنفی کی مایہ ناز کتاب ہے' ہو نہ ہو یہ اقتباسات فتح القدیر کے ہیں' جسے غلطی سے فتح المدیر لکھ دیا گیا ہے' "دار الکتب العلمیہ" بیروت' کے خوبصورت ایڈیشن میں پابندی سے ہر جگہ فتح القدیر لکھ دیا گیا ہے' حتیٰ کہ اس مقام پر بھی جہاں کتاب کے ساتھ مصنف کا بھی تذکرہ ہے' مثلاً قاعدہ ثالثہ "الیقین لا یزول بالشک" کے ذیل میں جلد اول صفحہ ۱۹۸ پر ہے۔ "فی فتح القدیر للعلامۃ محمد السمد یسی۔"

خلاصہ یہ ہے کہ حموی کی "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں (خصوصاً بیروت) میں فتح المدبر کے بہت سے مسائل و ابحاث فتح القدیر کی طرف منسوب ہو گئے ہیں۔ انہیں میں سے یہ تقسیم پنجگانہ بھی ہے اور یہ سب کرشمہ ہے فتح القدیر' صاحب فتح القدیر کی غیر معمولی شہرت اور فتح المدبر' صاحب فتح المدبر کی گمنامی کا' کتب خانہ ندوۃ العلماء کے ذخیرۂ مخطوطات میں غمز عیون البصائر کا ایک بہترین قلمی نسخہ موجود ہے' اس نسخہ میں یہ تقسیم پنجگانہ فتح المدبر کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور جہاں جہاں بھی فتح المدبر کا ذکر ہے کتاب کا نام صحیح لکھا گیا ہے۔

ذیل میں ہم فتح المدبر اور صاحب فتح المدبر کے بارے میں اپنی معلومات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ اس کتاب کا پورا نام "فتح المدبر للعاجز المقصر" ہے اور مصنف کا پورا نام "محمد بن ابراہیم بن احمد سمدیسی" ہے۔

فتح المدبر کا تعارف کراتے ہوئے صاحب کشف الظنون حاجی خلیفہ لکھتے ہیں:

فتح المدبر للعاجز المقصر - فی علم القضاء للشیخ محمد بن ابراهیم بن احمد السمد یسی الحنفی فرغ منه فی المحرم سنته ۹۲۱ مختصر اوله حمد الله الذی لا فوز الا فی طاعته .. ذکر فیه قواعد الاشباه و اورد فی اثناء مباحث الشروط و الحکم(کشف الظنون جلد دوم' پیراگراف ۱۲۳۵)

کشف الظنون کے اس تعارف سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فتح المدبر کے مصنف شیخ محمد احمد سمدیسی حنفی دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہیں' ۹۲۱ میں اس کتاب کی تصنیف سے فارغ ہوئے' لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ کشف الظنون کے بیان کے مطابق اس کتاب میں "الاشباہ" کے قواعد جمع کئے گئے ہیں' اس الاشباہ سے کون سی کتاب مراد ہے' علامہ ابن نجیم کی کتاب "الاشباہ والنظائر" اس لئے مراد نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانہ علامہ سمدیسی کے بعد کا ہے۔ ۹۲۱ میں علامہ سمدیسی فتح المدبر کی تصنیف سے فارغ ہو چکے تھے' جب کہ علامہ ابن نجیم کی پیدائش ۹۲۶ میں ہوئی اور وفات ۹۷۰ھ میں۔ الاشباہ والنظائر کے نام سے قواعد فقہیہ کی جو دوسری کتابیں ہیں وہ حنفی مصنفین کی نہیں ہیں مثلاً علامہ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ اور علامہ تاج الدین سبکی کی الاشباہ والنظائر اس لئے ان کا مراد ہونا بھی قرین قیاس نہیں ہے' علامہ ابن نجیم کے یہاں نہ تو تقسیم پنجگانہ کا ذکر ملتا ہے نہ علامہ سمدیسی کی فتح المدبر کا حوالہ ملتا ہے' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فتح المدبر ان کے علم و مطالعہ میں نہیں تھی۔

علامہ سمدیسی کی "فتح المدبر للعاجز المقصر" اب تک گوشہ گمنامی میں ہے' طبع ہونا تو دور کی بات ہے' اہل علم اس کتاب کے نام

سے بھی نا آشنا ہیں' دور حاضر میں قواعد فقہیہ پر لکھنے والوں کے یہاں بھی اس کتاب کا تذکرہ اور حوالہ نہیں ملتا ہے۔ حالانکہ علامہ حموی نے جابجا اس کتاب کے جو اقتباسات دیئے ہیں' ان سے کتاب کی غیر معمولی اہمیت و افادیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مصنف کتاب علامہ سمدیسی کی شخصیت بھی پردۂ گم نامی میں ہے۔ فقہاء احناف کے معروف و متداول تذکروں میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔

میں نے مختلف کتب خانوں کی مطبوعہ "فہرست مخطوطات" پر ایک نظر ڈالی تو کتب خانہ خدیویہ قاہرہ کی فہرست مخطوطات میں "فتح المدبر" کے ایک قلمی نسخہ کا سراغ ملا' اگر استنبول' قاہرہ وغیرہ کے دوسرے کتب خانوں کی فہرستیں دیکھی جائیں تو شاید اس کتاب کے بعض دوسرے نسخوں کا سراغ لگ سکے۔

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں "فتح المدبر" اور اس کے مصنف کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے:

فتح المدبر للعاجز المقصر' تالیف الشیخ الامام قاضی القضاة محمد بن ابراهیم بن احمد المدعو بالامام الشهیر بالسمد یسی من علماء القرن التاسع' اوله اما بعد حمد الله الذی لا فوز الا فی طاعته قال قد یسر الله باطلاع علی شئی من القواعد المبنی علیها فقه الامام الاعظم النعمان فاثبته خیفة النسیان مع ما شاء الله من بیان علم القضاء و ما یتعلق به' نسخه فی مجلد بقلم عادی تمت کتابته یوم السبت عشری رجب ۱۱۳۲ھ ق س ا ج ا' ن خ ۳۴۸' ن ع ۱۲۷۵ (فهرست الکتب العربیه الموجودة بالکتبخانه الخدیوی(فقه الامام ابی حنیفه) جزء ۳' صفحه ۹۶)

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں علامہ سمدیسی کو نویں صدی ہجری کے علماء میں شمار کیا گیا ہے' حالانکہ صاحب **کشف الظنون** کی صراحت کے مطابق موصوف فتح المدبر کی تصنیف سے ۹۲۱ھ میں فارغ ہوئے' اس لئے ان کا شمار دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہونا چاہئے نہ کہ نویں صدی کے علماء میں' اس مقام پر کتب خانہ خدیویہ کے فہرست نگار سے تسامح ہوا' یا فتح المدبر کے سن تصنیف کے بارے میں **کشف الظنون** کا بیان محل نظر ہے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات حد یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ حموی کی ذکر کردہ تقسیم پنجگانہ علامہ سمدیسی کی "فتح المدبر للعاجز المقصر" سے ماخوذ و منقول ہے نہ کہ ابن ہمام کی فتح القدیر سے' علامہ سمدیسی بھی اس تقسیم کے بانی و موجد نہیں بلکہ ناقل ہیں۔ علامہ سمدیسی سے پہلے ہمیں یہ تقسیم فقہاء شافعیہ کے یہاں ملتی ہے' علامہ سیوطی (۹۱۱ھ) نے "الاشباہ و النظائر" میں اس کا ذکر کیا ہے' امام سیوطی سے پہلے شیخ بدرالدین محمد بن بہادر الشافعی الزرکشی (۷۹۴ھ) نے "**المنثور فی القواعد الفقهیه**" میں اس تقسیم کا ذکر تقریباً انہی الفاظ میں کیا ہے جن الفاظ میں امام سیوطی اور علامہ سمدیسی نے اس کا ذکر کیا ہے' علامہ زرکشی لکھتے ہیں:

(فائده) جعل بعضهم المراتب خمسة: ضرورة و حاجه و منفعه و زینه و فضول فالضرورة : بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب کالمضطر للاکل و اللبس بحیث لو بقی جائعا او عریانا لمات او تلف منه عضو۔ و الحاجه : کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکل لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه و هذا لا یبیح الحرام۔ و اما المنفعه : فکالذی یشتهی خبز الحنطة و لحم الغنم (و الطعام) الدسم۔ و اما الزینة : فکالمشتهی (الحلو) المتخذ من (اللوز و السکر) و الثوب المنسوج من

حریر و کتان۔ و اما الفضول (فهو) التوسع باكل الحرام او الشبهه كمن يريد استعمال او انى الذهب او شرب الخمر۔ (زرکشی' بدرالدین محمد بن بہادر شافعی' المنثور فی القواعد الفقهيه جلد ۲' صفحہ ۳۱۹ - ۳۲۰)

اس تقسیم کے آغاز میں علامہ زرکشی کے قول "جعل بعضهم المراتب خمسه" (بعض فقہاء نے پانچ مراتب قرار دیئے ہیں) سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تقسیم پنجگانہ علامہ زرکشی کی ایجاد بھی نہیں ہے بلکہ ان سے پہلے کے کسی فقیہ نے یہ تقسیم کی ہے' لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ اس تقسیم کا اصل موجد کون ہے' اس لئے ہم متعین طور پر نہیں بتا سکتے کہ علامہ بدرالدین زرکشی نے یہ تقسیم کس فقیہ سے اخذ کی ہے۔

(۲) کیا حاجت' ضرورت کی طرح منصوصات محرمہ کو مباح کردیتی ہے؟

یہ سوال بڑی اہمیت کا حامل ہے' اس کے جواب میں اصحاب تحقیق کی رائیں مختلف ہیں' دور حاضر کے ممتاز فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ ضرورت کی بنا پر تو مباح ہو جائیں گی حاجت کی بنا پر مباح نہ ہوں گی' حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی وجہ سے منصوص حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا' ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے' ضرورت اور حاجت کے احکام کا فرق بیان کرتے ہوئے شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

يتضح من ذلك و من بقيه الامثله التى يوردها الفقهاء عن الضرورة و الحاجه انهما يختلفان فى الحكم من ناحيتين :

(الف) ان الضرورة تبيح المحظور سواء ا كان الاضطرار حاصلا للفرد ام للجماعة بخلاف الحاجه فانها لا توجب التدابير الاستثنائيه من الاحكام العامه الا اذا كانت حاجه الجماعة و ذلك لان لكل فرد حاجات متجددة و مختلفه عن غيره و لا يمكن لكل فرد تشريع خاص به بخلاف الضرورة فانها نادرة و قاسرة ۔

(ب) ان الحكم الاستثنائى الذى يتوقف على الضرورة هو اباحة موقته لمحظور ممنوع بنص الشريعه تنتهى الاباحه بزوال الاضطرار تتقيد بالشخص المضطر۔

اما الاحكام التى تثبت على بناء الحاجه فهى لا تصادم نصا و لكنها تخالف القواعد و القياس و هى تثبت بصورة دائمه يستفيد منها المحتاج و غيره (المدخل الى الفقه الاسلامى جلد۲' صفحہ ۹۹۸ - ۹۹۹)

اس سے اور "ضرورت" و "حاجت" سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ باقی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "ضرورت" اور "حاجت" کے حکم میں دو اعتبار سے فرق ہے۔

(الف) ضرورت ممنوع چیز کو جائز کردیتی ہے' خواہ اضطرار فرد کو پیش آئے یا جماعت کو' اس کے برخلاف حاجت عمومی احکام سے استثنائی تدابیر کا تقاضا کرتی ہے الا یہ کہ جماعت کی حاجت ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ ہر فرد کی حاجتیں نئی نئی اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ہر شخص کے لئے الگ قانون ہونا ممکن نہیں ہے' اس کے برخلاف "ضرورت" شاذ و نادر پیش آتی ہے۔

(ب) جو حکم استثنائی ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ نص شریعت سے جو چیز ممنوع ہوتی ہے وہ وقتی طور پر مضطر شخص کے لئے مباح ہو جاتی ہے' اضطرار ختم ہوتے ہی اباحت ختم ہو جاتی ہے اور مضطر شخص تک محدود رہتی ہے۔

اس کے برخلاف حاجت کی بنیاد پر ثابت ہونے والے احکام نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں' بلکہ قواعد اور قیاس کے مخالف ہوتے ہیں' یہ احکام دائمی طور پر ثابت ہوتے ہیں' محتاج اور غیر محتاج سب اس سے استفادہ کرسکتے ہیں۔

علامہ سیوطی نے "الاشباہ و النظائر" میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ "ضرورت" حرام کو مباح کردیتی ہے اور "حاجت" حرام کو مباح نہیں کرتی۔

قال بعضهم المراتب خمسه : ضرورة و حاجه و منفعه و زينه و فضول' فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب و هذا يبيح تناول الحرام' و الحاجة : کالجائع الذی لو لم يجد ما يأکله لم يهلک غير انه يکون فی جهد و مشقه و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر فی الصوم ... (الاشباه والنظائر للسيوطی صفحه ٨٥)

بعض فقہاء نے کہا ہے: مراتب پانچ ہیں' ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' فضول' ضرورت کسی شخص کا اس مرحلہ کو پہنچ جانا ہے کہ اگر اس نے ممنوع چیز استعمال نہیں کی تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا۔ ضرورت کا مرحلہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے' اور حاجت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اس قدر بھوکا ہو کہ اگر اس نے کھانے کے لئے کچھ نہیں پایا تو ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن پریشانی اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا' حاجت کا مرحلہ حرام کو مباح نہیں کرتا ہے اور روزہ میں افطار کو جائز کردیتا ہے۔

بالکل یہی پانچ مراتب اور یہی احکام انہیں الفاظ کے ساتھ فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ حموی نے **"الاشباہ و النظائر لابن نجیم"** کی شرح میں درج کئے ہیں (غمز عیون البصائر معروف بہ شرح حموی صفحہ ۱۴۰-۱۴۱ طبع دارالعلوم' دیوبند)

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت پر مبنی احکام اگرچہ عموماً نص سے متصادم نہیں ہوتے بلکہ عام طور پر شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کے خلاف ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی حاجت پر مبنی احکام وقتی طور پر کسی ممنوع شرعی کو مباح کرتے ہیں خصوصاً جب کہ حاجت کا دائرہ ایک فرد اور چند محدود افراد سے تجاوز کرکے عمومی صورت اختیار کرے' ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں :

ثانیا- ان الاحکام الاستثنائيه الثابته بالضرورة هی غالبا اباحه مؤقته لمحظور منصوص صراحه علی منعه فی الشريعة اما الاحکام المبنيه علی الحاجه فهی فی الغالب لاتصادم نصا صريحا و انما اکثر ما ورد علی خلاف القياس من الاحکام الشرعيه فهو مبنی علی الحاجه' فهی تخالف القواعد العامه لا النص و يکون الحکم الثابت بها غالبا له صفه الدوام و الاستقرار يستفيد منه المحتاج وغيره۔

و قد تکون الاحکام الثابته للحاجه کالاحکام الثابته للضرورة تبيح المحظور مؤقتا و تخالف النص الحاظر (نظريه الضرورة الشرعيه صفحه ٢٧٣-٢٧٥)

ضرورت سے ثابت ہونے والے استثنائی احکام اکثر کسی ایسی چیز کی وقتی اباحت ہوتے ہیں جن سے شریعت میں صراحتاً منع کیا ہوا

ہوتا ہے اور حاجت پر مبنی احکام اکثر و بیشتر نص صریح سے متصادم نہیں ہوتے۔ خلاف قیاس ہونے والے اکثر احکام شرعیہ حاجت پر مبنی ہوتے ہیں' حاجت پر مبنی بیشتر احکام نص کے مخالف نہیں ہوتے ہیں بلکہ قواعد عامہ کے مخالف ہوتے ہیں' یہ احکام اکثر و بیشتر دائمی ہوتے ہیں' ان سے محتاج اور غیر محتاج سب استفادہ کرتے ہیں۔

کبھی کبھی حاجت سے ثابت ہونے والے احکام ضرورت سے ثابت ہونے والے احکام کی طرح وقتی طور پر ممنوع کو مباح کرتے ہیں اور ممانعت کرنے والی نص کے مخالف ہوتے ہیں۔

حاجت اگر عمومی شکل اختیار کرلے تو اس کا حکم حرام ہونا امام الحرمین کے نظریہ حاجت عامہ کے تحت تفصیل سے گزر چکا ہے' اس کی تائید میں امام غزالی' سلطان العلماء عزالدین بن عبدالسلام' امام شاطبی کے اقتباسات گزر چکے ہیں' یہاں ان کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ حاجت' حرج اور عموم بلویٰ متقارب چیزیں ہیں' حاجت جب عمومی شکل اختیار کرے تو اس کا اعتبار نہ کرنے میں سماج کے لئے ضیق و حرج ہے اور جن چیزوں میں ابتلاء عام ہو ان کے سلسلے میں استثنائی احکام جاری نہ کرنے سے بھی غیر معمولی تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے' کتاب و سنت میں اضطرار اور ضرورت ہی کی بنا پر استثنائی احکام نہیں دیئے گئے ہیں بلکہ حاجت حتیٰ کہ انفرادی حاجت کی بنا پر بھی احکام میں تخفیف و تسہیل کی ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت کے منصوص احکام میں سے کسی حکم کے سلسلہ میں اگر حرج اور حاجت کی صورت حال پیدا ہو تو کیا استثنائی احکام جاری کئے جاسکتے ہیں' فقہ اسلامی کے عظیم ذخیرہ کے مطالعہ کرنے سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے مختلف منصوص احکام میں عمومی حاجت و حرج کی وجہ سے استثنائی احکام جاری کئے ہیں' خصوصا اس وقت جب کہ منصوص احکام قطعی اور متفق علیہ نہ ہوں بلکہ مجتہد فیہ اور مختلف فیہ ہوں' اس سلسلے کی چند تصریحات اور مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں' ان مثالوں کا تعلق مختلف فقہی ابواب سے ہے :

خنزیر کے بال کا استعمال :

خنزیر کا سراپا نجس ہونا قرآن پاک میں مذکور ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قل لا اجد فيما اوحی الی محرما علی طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس۔ (انعام- ۱۴۵)

آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے۔

اس آیت میں "فانہ رجس" کی ضمیر غائب کا مرجع تفسیر کے اعتبار سے خنزیر ہے' اس آیت کی رو سے خنزیر سراپا نجاست ہے' سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۳ کے ذیل میں خنزیر کی حرمت پر کلام کرتے ہوئے امام ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں:

فنص فی هذه الایات علی تحریم لحم الخنزیر و الامه عقلت من تاویله و معناه مثل ما عقلت من تنزیله و اللحم و ان کان مخصوصا بالذکر فان المراد جمیع اجزاءه و انما خص اللحم بالذکر لانه اعظم منفعته و ما یبتغی منه کما نص علی تحریم قتل الصید علی المحرم و المراد حظر جمیع افعاله فی الصید و خص القتل بالذکر لانه اعظم ما یقصد به الصید . . . . کذلک خص لحم الخنزیر بالنهی تاکید الحکم تحریمه و حظرا لسائر اجزاءه و ان النص خاصا فی لحمہ (احکام القرآن للجصاص اول صفحہ ۱۵۳)

ان آیات میں سور کا گوشت حرام کرنے کی صراحت کی گئی ہے' امت نے اس آیت کے الفاظ کی طرح اس آیت کا معنی' مقصد نزول بھی سمجھا' یاد رکھا' خنزیر کے گوشت کا اگرچہ خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے لیکن مراد خنزیر (سور) کے تمام اجزاء ہیں۔ گوشت کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ خنزیر کی سب سے بڑی منفعت اور مقصد اس کا گوشت ہی ہے' جس طرح احرام والے شخص کے لئے شکار کو قتل کرنے کی حرمت کی صراحت کی گئی ہے حالانکہ مراد شکار کے بارے میں اس کے سارے کاموں کی ممانعت ہے' قتل کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ شکار کے عمل میں سب سے مقصد قتل کرنا ہی ہے.... اسی طور پر خنزیر کے گوشت کی خاص طور سے ممانعت کی گئی اس کے حکم حرمت کو پختہ کرنے کے لئے اور اس کے تمام اجزاء کو ممنوع قرار دینے کے لئے اگرچہ نص میں خاص طور سے گوشت کا ذکر ہے۔

قرآن کی رو سے خنزیر کے تمام اجزاء کے حرام اور نجس ہونے کے باوجود متعدد فقہاء اسلام نے چمڑوں کے موزوں کی سلائی خنزیر کے بال سے کرنے کی اجازت دی ہے اور ان موزوں کو پہن کر نماز ادا کرنے کی بھی اجازت دی ہے' بعض فقہاء نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی لکھا ہے کہ اگر موزہ سلنے والوں کو خنزیر کے بال مفت نہ ملتے ہوں تو ان کے لئے خنزیر کا بال خریدنا جائز ہے' اس کی علت یہی لکھی ہے کہ چونکہ چمڑے کے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا یہ کام زیادہ بہتر اور مضبوط طریقہ پر خنزیر کے بالوں ہی سے ہوتا ہے اس لئے اس کے استعمال کی ضرورت ہے۔ اس پر پابندی عائد کرنے میں موزوں اور جوتوں کی سلائی کرنے والوں اور انہیں استعمال کرنے والوں کے لئے حرج و مشقت ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

(و لا یجوز بیع شعر الخنزیر) لانه نجس العین فلا یجوز بیعه اهانة له و یجوز الانتفاع به للخرز للضرورة فان ذلک العمل لایتاتی بدونه و یوجد مباح الاصل فلا ضرورة الی البیع(هدایه مع فتح القدیر جلد ٦ صفحه ٦٢))

سور کے بال کا بیچنا جائز نہیں ہے' کیونکہ وہ نجس العین ہے' لہٰذا اہانتا اس کی فروختگی جائز نہ ہوگی اور ضرورت کی بنا پر جوتا گانٹھنے میں اسے استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ یہ عمل سور کے بال کے بغیر نہیں ہوپاتا اور سور کا بال چونکہ مباح الاصل پایا جاتا ہے اس لئے فروختگی کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام "یوجد مباح الاصل" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و هو یوجد مباح الاصل فلا حاجه الی بیعه حتی یجوز و علی هذا قال الفقیه ابواللیث فلو لم یوجد الا بالشراء جاز شرائه لشمول الحاجه الیه و قد قیل ایضا ان الضرورة لیست ثابته فی الخرز به بل یمکن ان یقام بغیره و کان ابن سیرین لا یلبس خفا خرز

بشعر الخنزير فعلی هذا لا يجوز بيعه و لا الانتفاع به و روی ابويوسف كراهته الانتفاع به لان ذلك العمل يتاتی بدونه كما ذكرنا الا ان يقال ذلك فرد تحمل مشقته فی خاصه نفسه فلا يجوز ان يلزم العوام حرجا مثله۔

خنزیر کا بال مباح الاصل ہے لہٰذا اس کی فروختگی کی حاجت نہیں ہے کہ فروختگی کو جائز کہا جائے' اسی بنا پر فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ اگر خنزیر کا بال خرید کر ہی مل سکتا ہو تو اس کو خریدنا جائز ہے' کیونکہ اس صورت میں خریدنا بھی حاجت کے دائرہ میں آگیا' یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے جوتے کی گنٹھائی کرنے میں بھی ضرورت ثابت نہیں ہے بلکہ خنزیر کے بال کے علاوہ سے بھی یہ کام ہو سکتا ہے' ابن سیرین ایسا موزہ استعمال نہیں کرتے تھے جو خنزیر کے بال سے گانٹھا گیا ہو' اس بنیاد پر خنزیر کے بال کو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ خنزیر کے بال سے انتفاع مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں' الا یہ کہ کہا جائے کہ انہوں نے اپنی ذات کے سلسلے میں انفرادی طور پر مشقت جھیل لی' اس طرح کی تنگی جھیلنے پر عوام کو مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے خنزیر کے بال سے نفع اٹھانے کے بارے میں فقہاء و مجتہدین کا مسلک ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

و قد اختلف الفقهاء فی جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال ابويوسف و محمد يجوز الانتفاع به للخرز و قال ابويوسف اكره الخرز به و روی عنه الاباحه و قال الاوزاعی لا باس ان يخاط بشعر الخنزير و يجوز للخراز ان يشتريه و لا يبيعه و قال الشافعی لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير (احكام القرآن للجصاص اول' صفحه ١٥٣)

خنزیر کے بال سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے' امام ابویوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جوتے کی سلائی کے لئے اس سے انتفاع جائز ہے۔ امام ابویوسف فرماتے ہیں میں خنزیر کے بال سے جوتے کی سلائی ناپسند کرتا ہوں' ان سے اباحت بھی مروی ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے جوتا سلنا جائز ہے' جوتا ساز کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے بیچنا جائز نہیں' امام شافعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔

علامہ تقی الدین سبکی نے خنزیر کے بال سے سلے ہوئے موزوں کا مسئلہ **المشقة تجلب التيسير** "(مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) کے تحت اس طرح درج کیا ہے:

و من فروعها لو تنجس الخف بخرزه بشعر الخنزير فغسل سبعا احداهن بتراب طاهر طهر ظاهره دون باطنه و هو موضع الخرز۔

قال الرافعی فی باب الاطعمه و قيل كان الشيخ ابوزيد يصلی فی الخف النوافل دون الفرائض فراجعه القفال فقال: الامر اذا ضاق اتسع' قال الرافعی! اشار الی كثرة النوافل' قال النووی: بل الی عموم البلوی بذلك و مشقه الاحتراز منه فعفی عنه مطلقا' و كان لايصلی فيه الفريضه احتياطا لها و الا فلا فرق بين الفرض و النفل فی اجتناب النجاسة (الاشباه والنظائر لتاج الدين السبكی جلد ا' صفحه ٣٩)

اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ ہے کہ اگر موزہ ناپاک ہو گیا خنزیر کے بال سے سلنے کی وجہ سے' اس موزہ کو سات بار دھلا' ان میں سے ایک بار پاک مٹی سے' تو اس کا ظاہر پاک ہو جائے گا' باطن نہیں' اور وہی سلنے کی جگہ ہے۔

رافعی باب الاطعمہ میں لکھتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ شیخ ابوزید موزے میں نوافل پڑھتے تھے فرائض نہیں' ان سے اس بارے میں قفال نے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "جب کوئی امر تنگ ہو جاتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے" رافعی کہتے ہیں کہ اس جملہ سے نوافل کی کثرت کی طرف اشارہ ہے' نووی فرماتے ہیں بلکہ اس جانب اشارہ ہے کہ اس میں عمومی ابتلاء ہے' اس سے بچنا انتہائی دشوار ہے لہٰذا اسے معاف قرار دیا گیا' شیخ ابوزید احتیاطاً موزہ میں فرض نمازیں نہیں ادا کرتے ہیں' ورنہ نجاست سے اجتناب کے بارے میں فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ خنزیر کے بالوں سے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا معاملہ فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کے دائرہ میں نہیں آتا بلکہ یہ عمومی حاجت اور حرج کا معاملہ ہے' اس عمومی حاجت اور حرج کو دور کرنے کے لئے مختلف فقہاء نے جوتوں اور موزوں کی سلائی میں خنزیر کے بال کے استعمال اور خریداری کی اجازت دی' ان موزوں میں نماز کی ادائیگی درست قرار دی حالانکہ قرآن کی رو سے خنزیر حرام اور نجس ہے۔

(۲) حرم کی گھاس چرانا :

حدیث کی صحیح ترین کتابوں میں یہ روایت موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن حرم مکی کے احکام بیان فرماتے ہوئے وہاں کی سبز گھاس کاٹنے سے بھی منع فرمایا اور اس ممانعت سے صرف ایک مخصوص گھاس "اذخر" کا استثناء فرمایا اسی لئے اکثر فقہاء نے اذخر کے سوا حرم مکی کی ہر سبز گھاس کاٹنے کو منع قرار دیا' اسی طرح اذخر کے علاوہ حرم کی دوسری سبز گھاسیں جانوروں کو چرانے کی ممانعت کی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا نقطہ نظر دوسرے ائمہ سے مختلف ہے' ان کے نزدیک حرم کی گھاس چرانا (خواہ وہ اذخر کے علاوہ ہو) جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

الفائدۃ الثالثۃ : المشقۃ و الحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا' و لذا قال ابوحنیفہ و محمد بحرمۃ رعی حشیش الحرم الا الاذخر و جوز ابویوسف رعیہ للحرج و رد علیہ بما ذکرناہ۔

(تیسرا فائدہ) مشقت اور حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہے جس میں نص موجود نہ ہو' مخالف نص کی موجودگی میں مشقت و حرج کا اعتبار نہیں' اسی لئے امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے حرم کی گھاس چرانے کو حرام قرار دیا سوائے اذخر کے' اور امام ابو یوسف نے حرج کی وجہ سے حرم کی گھاس چرانے کو جائز قرار دیا' ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے۔

الاشباہ و النظائر لابن نجیم کے شارح علامہ حموی "**ردعلیہ بما ذکرناہ**" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قوله ورد عليه بما ذكرناه يعني من ان الحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه و فيه ان الرد انما يتم ان لو كان ابو يوسف يقول بذلك و الظاهر انه لا يقول به انه جوز الكيل فيما يوزن و الوزن فيما يكال عملا بالعرف و ان ورد النص فيه بخلافه۔

مصنف کے قول (ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے) سے مراد یہ اصول ہے کہ حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہوتا ہے جس میں نص موجود نہ ہو' اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تردید اس وقت مکمل ہوتی جب کہ امام ابو یوسف مذکورہ بالا اصول کے قائل ہوتے' حالانکہ بہ ظاہر وہ اس اصول کے قائل نہیں ہیں' اسی لئے انہوں نے عرف پر عمل کرتے ہوئے موزونات میں کیل کو اور کیلات میں وزن کو جائز قرار دیا ہے' اگرچہ اس کے خلاف نص وارد ہو۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

و ذهب ابن ابي ليلى و ابو يوسف من الحنفيه الى جواز رعى الدواب لنبت الحرم و خصوا الحديث بمبدا رفع الحرج و قالوا: انه يشق على الناس حمل علف الدواب من خارج الحرم(المبسوط جلد ۳ صفحه ۱۰۴)

ابن ابی لیلی اور احناف میں سے ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ حرم کی گھاس چوپایوں کو چرانا جائز ہے اور ان حضرات نے رفع حرم کے اصول سے حدیث میں تخصیص کی ہے' ان حضرات کا کہنا ہے کہ لوگوں کے لئے انتہائی دشوار ہے کہ حرم کے باہر سے جانوروں کا چارہ لاد کر لائیں۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی امام ابو یوسف وغیرہ کا استدلال اس طرح پیش کرتے ہیں:

ان الناس كانوا يدخلون بالهدى في الحرم و تكثر فيه و لم ينقل انها كانت تسد افواهها و لان بهم حاجه الى ذلك(المغنى لابن قدامة جلد۳' صفحه ۳۵۱)

لوگ ہدی لے کر حرم میں داخل ہوتے تھے اور حرم میں ہدی بہ کثرت ہوتے تھے اور یہ بات منقول نہیں ہے کہ ان جانوروں کے منہ باندھے جاتے ہوں اور اس لئے بھی کہ ان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

مشقت' حرج اور عموم بلویٰ منصوص مسئلہ میں معتبر اور موثر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے ایک مقام پر ابن ہمام لکھتے ہیں:

و ما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج و هو ليس معارضه للنص بالراى(فتح القدير اول صفحه ۱۷۹)

یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ عموم بلوی اسی مسئلہ میں معتبر نہیں ہے جس میں نص موجود ہو یہ بات ناقابل تسلیم ہے' نص کی موجودگی میں بھی عموم بلوی کا اعتبار ہے بشرطیکہ عموم بلوی متحقق ہو' اس نص کی بنا پر جو حرج کی نفی کرتی ہے' یہ رائے کے ذریعہ نص کا معارضہ نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام نے یہ بات لید (روث) کے نجاست غلیظ یا خفیف ہونے کی بحث میں لکھی ہے' امام ابن ہمام کی یہ بحث یہاں نقل

کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس سے عموم بلوی' حاجت عامہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نقطہ نظر کا اختلاف واضح طور پر سامنے آتا ہے۔

و ثمرة الخلاف تظهر في الروث و هو للحمار و الفرس و الخثي و هو للبقر و البعر و هو للابل و الغنم فعنده غليظة لقوله عليه الصلوة و السلام في الروثة انها ركس و لم يعارض و عندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها و لعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار و غيره مما لا يوكل لان الارض تنشفه حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث و ان فحش لما دخل الري مع الخليفة و راى بلوى الناس من امتلاء الطرق و الخانات بها. . . . و له ان الموجب للعمل النص لا الخلاف و البلوى في النعال و قد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زائد على ذلك يكون بغير موجب و ما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص. . . (فتح القدير اول' صفحه ۱۷۹)

اس اختلاف کا ثمرہ لید 'گوبر' مینگنی کے بارے میں ظاہر ہوگا' لید گدھے اور گھوڑے کی ہوتی ہے 'گوبر گائے بیل کا ہوتا ہے' مینگنی اونٹ اور بکری کی ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک لید وغیرہ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ لید کے بارے میں رسول اکرمؐ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے' اس کے خلاف کوئی نص وارد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک لید وغیرہ نجاست خفیفہ ہے' کیونکہ امام مالک لید وغیرہ کو پاک قرار دیتے ہیں اور اس لئے بھی کہ لید وغیرہ میں عموم بلوی ہے' راستے اس سے بھرے رہتے ہیں بخلاف گدھا وغیرہ غیر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے' کیونکہ زمین اسے جذب کر لیتی ہے حتی کہ امام محمد نے آخر میں اس طرف رجوع کر لیا تھا کہ لید مانع نہیں ہے اگرچہ زیادہ ہو' ان کی رائے میں یہ تبدیلی اس وقت ہوئی جب خلیفہ کے ساتھ رے گئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائیں لید سے پر ہیں....

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجب عمل نص ہے نہ کہ اختلاف فقہاء اور عمومی ابتلاء جوتوں میں ہے' اس ابتلاء کا اثر جوتوں میں ظاہر ہو چکا حتی کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہو گئے لہذا اس سے زائد امر کا ثابت کرنا بغیر موجب کے ہوگا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ بلوی موضع نص میں معتبر نہیں....

قاضی ابن العربی مالکی سورہ حج آیت ۷۸ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

اذا كان الحرج في نازلة عاما في الناس فانه يسقط و ان كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره (احکام القرآن لابن العربي جلد ۳ صفحه ۳۱۰)

اگر کسی معاملہ میں حرج تمام لوگوں کو درپیش ہو تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں' امام شافعی کے بعض اصول میں خصوصی حرج کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔

(۳) بیع معدوم کی حرمت سے استثناء:

ایک حدیث میں صراحۃ معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے' اسی طرح بدو صلاح (قابل انتفاع ہونے) سے پہلے پھلوں کی بیع سے متعدد روایات میں منع کیا گیا ہے اس کے باوجود بہت سے فقہاء نے ان درختوں کے پھلوں کی فروختگی کی اجازت دی ہے جن کے سارے پھل ایک ساتھ نکلتے بلکہ رفتہ رفتہ طویل مدت میں نکلتے رہتے ہیں' حالانکہ فروختگی کے وقت پھل کی بڑی مقدار معدوم ہوتی ہے یا ناقابل انتفاع رہتی ہے' اس بیع کی جواز کا فتوی حاجت عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے' شیخ مصطفیٰ زرقاء اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ورد ایضا فی الحدیث النبوی الثابت ان النبی علیہ السلام نہی عن بیع الانسان ما لیس عندہ و ھی قضیہ بیع المعدوم کما نہی ایضا عن بیع الغرر وقد تقدم بیان معناہ (ر: ف ۳۱ ' الحاشیہ)

لکن فقہاء المذاہب الحنفی خصصوا ھذین الحدیثین فجوزوا بیع المواسم الثمریہ فی الکروم و سائر الاشجار ذات الثمار المتلاحقہ متی ظہر بعض ھذہ الثمار فقط و بدا صلاحہا و ذلک لان المصلحہ تقضی بتجویز ھذا البیع لحاجہ الناس الیہ۔

و فی ھذا التجویز تخصیص للحدیثین المذکورین لان الثمار التی ستوجد معدومہ وقت البیع ففیہا بیع المعدوم کما ان کمیتہا احتمالیہ لایمکن تحدیدھا وقت البیع ففیہا نوع من الغرر (المدخل الفقہی العام اول' ص ۱۲۹' اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۸-۱۳۷)

ایک ثابت شدہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع کیا کہ انسان ایسی چیز بیچے جو اس کے پاس نہیں ہے' یہ بیع المعدوم کا مسئلہ ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (دھوکے والی بیع) سے منع فرمایا ہے اس کے معنی کی وضاحت گذر چکی ہے۔ (ملاحظہ ہو کتاب ہذا کا پیراگراف ۳۱ حاشیہ)

لیکن مذہب حنفی کے فقہاء نے ان دونوں حدیثوں میں تخصیص کی ہے' چنانچہ ان حضرات نے انگور کی بیلوں اور ان تمام درختوں میں جن کے پھل تدریجاً نکلتے رہتے ہیں پوری سیزن میں آنے والے پھلوں کی فروخت جائز قرار دی ہے بشرطیکہ بعض پھل درخت پر آگئے ہوں اور قابل انتفاع ہوگئے ہوں کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مصلحت اس بیع کو جائز قرار دینے کی متقاضی ہے حالانکہ اس جائز قرار دینے میں مذکورہ بالا حدیثوں میں تخصیص کرنی پڑ رہی ہے' کیونکہ جو پھل فروختگی کے وقت موجود نہیں تھے آئندہ پیدا ہوں گے۔ ان میں معدوم کی بیع ہوئی۔ اس طرح ان کی مقدار امکانی ہے بیع کے وقت ان کی تحدید ممکن نہیں ہے اس لئے اس میں ایک قسم کا غرر بھی ہوا۔

(۴) شہادت بالتسامع:

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہادت (گواہی) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ

وسلم نے سائل سے پوچھا : کیا تم سورج دیکھتے ہو؟ اس نے جواب دیا ہاں' آپ نے فرمایا سورج جیسی چیز پر گواہی دو یا شہادت نہ ہو۔

اسی لئے فقہاء نے شہادت کے لئے عینی مشاہدہ ضروری قرار دیا ہے اور دوسرے سے سنی سنائی بات پر شہادت سے منع کیا ہے' لیکن فقہاء احناف نے وقف ثبوت نسب وغیرہ مختلف امور میں سنی ہوئی بات پر شہادت (شہادۃ بالتسامع) کا اعتبار کیا ہے کیونکہ ان معاملات میں شہادت کے لئے مشاہدہ کی شرط لگانے میں تنگی اور حرج ہے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا خطرہ ہے۔ (اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو' فتح القدیر' بدائع الصنائع)

چند تصریحات:

کسی مسئلہ میں عمومی حاجت کی صورت پیدا ہونے کے بعد احکام شریعت میں اس کا اعتبار نہ کرنے سے حرج پیدا ہوتا ہے' پورا سماج یا اس کا ایک بڑا طبقہ تنگی میں مبتلا ہوتا ہے اور رفع حرج اسلامی شریعت کا قطعی اصول ہے' جو بہ کثرت آیات اور احادیث سے ثابت ہے' لہٰذا اگر رفع حرج کا تصادم غیر قطعی نص سے ہو تو بہت سے فقہاء نص غیر قطعی میں اس کی بناء پر تخصیص یا تاویل کرتے ہیں' اور بعض حضرات تو اس کی بنا پر نص کے ترک میں بھی دریغ نہیں کرتے' فقہ حنفی کے استحسانی مسائل اور فقہ مالکی کے استصلاحی مسائل کا جائزہ لینے کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

امام سرخسی استحسان کی بحث میں لکھتے ہیں:

کان شیخنا الامام یقول: الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس و قیل الاستحسان طلب السهولة فی الاحکام فیما یبتلی فیه الخاص و العام و قیل: الاخذ بالسعة و ابتغاء الدعة و ما فیه الراحة۔

و حاصل هذه العبارات انه ترک العسر للیسر و هو اصل فی الدین۔ (المبسوط للسرخسی ج۱۲ ص۱۴۵)

ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ استحسان قیاس کو ترک کرکے اس چیز کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو استحسان کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے' جن مسائل میں عام اور خاص سب مبتلا ہوں ان کے احکام میں سہولت تلاش کرنا' استحسان کی ایک تعریف یہ بھی ہے کہ کشادگی کو اختیار کرنا' آرام کو تلاش کرنا' ایک تعریف یہ ہے سماحت کو لینا' جس چیز میں راحت ہو اسے تلاش کرنا۔

ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے تنگی کو ترک کردینا ہے' یہ دین کی ایک اصل ہے۔

امام ابن تیمیہ اپنے دور میں رائج ایک خاص صورت معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و مما تمس الحاجة الیه من فروع هذه القاعدة و من مسائل بیع الثمر قبل بدو صلاحه ما قد عمت به البلوی فی کثیر من بلاد الاسلام او اکثرها لاسیما دمشق و ذلک ان الارض تکون مشتملة علی غراس و ارض تصلح للزرع' و ربما اشتملت مع ذلک علی مساکن فیرید صاحبها ان یواجرها لمن یسقیها و یزرعها او یسکنها مع ذلک فهذا اذا کان فیها ارض و غراس مما اختلف الفقهاء فیه علی ثلاثة اقوال (القواعد النورانیة صفحه ۱۵۹)

اس قاعدہ کے ان فروع میں سے جن کی ضرورت کثرت سے پیش آتی ہے اور بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جس میں بہت سے بلاد اسلامیہ 'یا اکثر بلاد اسلامیہ میں عمومی ابتلا ہے خصوصاً دمشق میں 'اس کی صورت یہ ہے کہ بعض زمینوں میں کچھ درخت ہوتے ہیں اور کچھ زمین کاشت کے لائق ہوتی ہے 'بسا اوقات اس طرح کی زمینوں میں کچھ مکانات بھی ہوتے ہیں ' زمین کا مالک اس زمین کو کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دینا چاہتا ہے جو درختوں کو پانی دے 'باقی ماندہ زمین میں کاشت کرے یا ان کے ساتھ مکانات میں رہائش اختیار کرے 'اس طرح کی زمین جس میں کچھ درخت ہیں اور کچھ خالی 'قابل کاشت زمین اسے کرایہ پر دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ان کے تین مختلف اقوال ہیں۔

اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے فقہاء کے اقوال اور دلائل تفصیل سے ذکر کیے ہیں اور اس صورت معاملہ کو ناجائز کہنے والوں نے اسے جائز کرنے کے لئے جو حیلے تجویز کیے ہیں ان پر گفتگو کی ہے 'اس کے بعد لکھتے ہیں:

و الذین لا یحتالون' او یحتالون و قد ظہر لہم فساد ھذہ الحیلۃ بین امرین: اما ان یفعلوا ذلک للحاجۃ و یعتقدوا انہم فاعلون للمحرم کما راینا علیہ اکثر الناس و اما ان یترکوا ذلک و یترکوا تناول الثمار الداخلۃ فی ھذہ المعاملۃ فیدخل علیہم من الضرر والضرار مالا یعلمہ الا اللہ۔

جو لوگ حیلے نہیں کرتے 'یا حیلے کرتے ہیں 'اور ان پر اس حیلہ کا فساد ظاہر ہو چکا ہے ان کے سامنے دو ہی راہیں ہیں 'یا تو حاجت کی وجہ سے یہ معاملہ کرتے رہیں اور یہ سمجھتے رہیں کہ وہ حرام کام کر رہے ہیں جیسا کہ ہم نے اکثر لوگوں کو دیکھا یا اس معاملہ کو ترک کر دیں اور اس معاملہ کے دائرے میں جو پھل آتے 'انہیں کھانا ترک کر دیں 'اس کا نتیجہ انہیں اس قدر ضرر پہنچے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

و ان امکن ان یلتزم ذلک واحد او اثنان لما یمکن للمسلمین التزام ذلک الا بفساد الاموال التی لا تاتی بہ شریعۃ قط فضلا عن شریعۃ قال اللہ فیھا (۲۲: ۷۸ ما جعل علیکم فی الدین من حرج) و قال تعالیٰ: (۲: ۱۸۵ یرید اللہ ان یخفف عنکم) و فی الصحیحین "انما بعثتم میسرین" و "یسروا و لا تعسروا" "لیعلم الیہود ان فی دیننا وسعا" فکل ما لا یتم المعاش الا بہ فتحریمہ حرج و ھو منتف شرعا (القواعد النورانیہ صفحہ ۱۶۳ - ۱۶۵)

اس کی پابندی ایک دو مسلمان کر سکتے ہیں لیکن سب مسلمان اس کی پابندی نہیں کر سکتے اس کی پابندی کرنے سے بہت سے اموال ضائع ہو جائیں 'اموال کے فساد و ضیاع کی اجازت کوئی شریعت نہیں دے سکتی 'چہ جائیکہ وہ شریعت اجازت دے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی" دوسری جگہ ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا" ایک اور مقام پر ارشاد ربانی ہے "اللہ تعالیٰ تم سے بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے" صحیحین میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو" اور "آسانی کرو 'تنگی نہ کرو" "یہود کو جان لینا چاہئے کہ ہمارے دین میں وسعت ہے" لہٰذا جس چیز کے بغیر معاش مکمل نہ ہو سکے اسے حرام قرار دینا "حرج" (غیر معمولی تنگی) ہے اور شریعت میں "حرج" کی نفی

کی گئی ہے۔

خلاصہ بحث:

دور حاضر میں "ضرورت" "واضطرار" کے مرحلہ سے قریب پہنچنے والی "اجتماعی حاجات" کا دائرہ وسیع ہوتا جارہا ہے' ماضی کے برخلاف دور حاضر میں حکومتیں زندگی کے ہر میدان میں مداخلت کررہی ہیں' ہر شعبہ زندگی کے بارے میں قانون سازی اور منصوبہ سازی کرتی ہیں' حکومتوں کا عام طرز لادینی اور مخالف اسلام ہے' مسلم ممالک میں بھی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں ہے اور اگر اتفاق سے کسی مسلم ملک میں اسلام پسند برسراقتدار ہیں تو وہ بھی عالمی طاقتوں کے دباؤ سے غیر اسلامی خطوط پر قانون سازی اور منصوبہ سازی پر مجبور ہیں' ان حالات نے ہر میدان زندگی میں بہت سے اجتماعی حاجتوں کو جنم دیا ہے انہیں کلیتہ نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان سب کو غیر معتبر قرار دینے سے مسلم سماج انتہائی تنگی اور پیچیدگی میں مبتلا ہوگا' مسلمانوں کو زندگی کے بہت سے میدانوں سے دست کش ہونا پڑے گا' صنعت و حرفت' ملازمت و تجارت کے بہت سے بہترین مواقع کھونے پڑیں گے۔

دوسری طرف آنکھ بند کرکے تمام "اجتماعی حاجات" کو جواز کی سند بھی نہیں دی جاسکتی کیونکہ تمام حاجتیں ایک درجہ کی نہیں ہیں' ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہے اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے اس مطالعہ میں بعض دفعہ ماہرین قانون سے مدد لینی ہوگی' اجتماعی حاجت میں جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے' اس سے وابستہ اور اس پر گہری نظر رکھنے والے افراد سے مدد لینی ہوگی۔

اس طرح کی اجتماعی حاجتوں کے مسائل میں حسب ضرورت ماہرین قانون' ماہرین سماجیات' عوامی رجحانات کا جائزہ لینے والے اداروں اور تنظیموں سے مدد لینا یہ طے کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ کون سی اجتماعی حاجت کس درجہ کی ہے' اس حاجت کا دائرہ کیا ہے' وہ کس قدر ناگزیر ہے' اسے نظرانداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں کیا اثرات و نتائج مرتب ہوں گے' اس کا کوئی جائز اور بے غبار متبادل موجود ہے یا نہیں۔

زیر غور اجتماعی حاجت کے بارے میں ماہرین کے ذریعہ پوری معلومات فراہم ہونے کے بعد مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے اصحاب بصیرت علماء و فقہاء فراہم شدہ معلومات اور جائزوں کی روشنی میں اس بات کا فیصلہ فرمائیں گے کہ کون سی اجتماعی حاجت وسعت' ہمہ گیری' ناگزیریت کے اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس سے لوگوں کا دستکش ہونا ناممکن سا ہے' اور اس سے دستکش ہونے میں سماج کو غیر معمولی ضیق و حرج لاحق ہوگا' لہذا اسے موجودہ حالات میں جواز کی سند دی جائے اور کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو نہیں پہنچی ہے' اس کا جائز متبادل آسانی سے فراہم ہے' لہذا اسے ترک کرنے میں زیادہ تنگی نہیں ہوگی' اور کون سی اجتماعی حاجتوں کو بلاوجہ حاجت کا نام دے دیا گیا ہے' وہ دراصل کمالیات یا فضولیات میں سے ہیں لہذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا' شیخ محمود فہمی ابوسنہ نے بالکل درست فرمایا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں فیصلہ کرنے کے لئے تیز فقہی نظر اور لوگوں کے احوال و عادات کی گہری واقفیت ضروری ہے۔

☆ ☆ ☆

"ضرورت" سے متعلق سوالات کے جوابات

از--- جناب مولانا محمد برہان الدین سنبھلی صاحب
دار العلوم ندوۃ العلماء۔ لکھنؤ

۱---۶ "ضرورت" اور "حاجت" وغیرہما کے بارے میں محقق ابن ہمام کی بیان کردہ تعریفیں مع احکام جب متعدد معتبر کتب فقہ میں موجود ملتی ہیں تو ان کے بارے میں نئے سرے سے سوال کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی' اس لئے صرف ان تعریفوں کا نقل کردینا ہی کافی معلوم ہو رہا ہے جو کتب معتبرہ میں ذکر کی گئی ہیں۔ یہاں "الاشباہ والنظائر" کے محشی علامہ حموی کے الفاظ میں نقل کی جاری ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں : **ههنا خمسة مراتب' ضرورة و حاجة و منفعة و زينة و فضول' فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب و هذا يبيح تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذى لولم يجد ما ياكله لم يهلک غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لايبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم (حاشيہ حموی صفحہ ۱۲۲ الاشباہ لابن النجيم مطبعة تعليمية ۱۲۶۰ھ)**

یہاں پانچ مرتبے ہیں:- (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول۔

"ضرورت" اس درجہ کی مجبوری کا نام ہے کہ اگر ممنوع شئی استعمال نہ کی جائے تو اس مجبور شخص کی ہلاکت واقع ہو جائے یا وہ ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔ "حاجت" اس کے بعد کا درجہ ہے' جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہوتا' البتہ شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہوتا ہے' اس صورت میں کوئی حرام چیز تو حلال نہیں ہوتی البتہ روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے "ضرورت" اور "حاجت" کی تعریفیں بھی واضح طور سے معلوم ہو رہی ہیں اور ان کے مابین حقیقت و حکم کا فرق بھی صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے' بنابریں مزید تفصیل غیر ضروری ہی ہوگی' اس عبارت سے اگرچہ یہ ظاہر نہیں ہو رہا ہے کہ "ضرورت" کی بناپر ممنوع شئی کے ارتکاب و استعمال سے صرف رفع حرمت ہوگی یا اس کا استعمال واجب ہوگا۔ دراصل یہ تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں زیادہ وضاحت سے ملتی ہے (جن کا ذکر آگے آرہا ہے)

۷-۹'۱۱'۱۳- اور اسی تفصیل سے سوالات نمبر ۷ تا ۹' اور ۱۱' ۱۳ کے جوابات بھی غور کرنے سے نکل آتے ہیں۔ سوال نمبر ۱۰ کا جواب' ۱۳ کے بعد ملاحظہ کیجئے) یہاں اصول فقہ کے ایک معتبر متن کی عبارت پیش کی جاتی ہے جس سے یہ پہلو اجاگر ہو رہا ہے "المنار" میں ہے : (فصل "الامور المتعرضة على الاهلية" کے تحت) **و الاكراه و هو اما ان يعدم الرضاء و يفسد الاختيار و هو الملجى او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار اولا يعدم الرضاء- - - و الحرمات انواع' حرمة لا تنكشف ولا**

تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم' و حرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة والخنزير' و حرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر و حرمة تحتمل السقوط ولكنها لم تسقط بعذر الكره و احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير و لهذا اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا (" المنار " صفحہ ١٦٥ - ١٦٧ مکتبہ یوسفی دیوبند)

"اکراہ ملجی" وہ ہے جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار جاتا رہتا ہے۔ "غیر ملجی اکراہ" وہ ہے جس میں رضا تو معدوم ہو جاتی ہے لیکن اختیار باقی رہتا ہے۔

"محرمات" کی کئی قسمیں ہیں' ایک وہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی یعنی جس کی کبھی اجازت نہیں ہوتی' جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا یا کسی مسلمان کو قتل کرنا (یہ دونوں کام کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے)

دوسری وہ ہے جو ساقط تو نہیں ہوتی لیکن مجبوری میں رخصت ارتکاب کی اجازت ہوتی ہے' جیسے کلمہ کفر زبان سے بکنا (کہ مجبوری میں اس کی اجازت ہوتی ہے)۔

تیسری بھی اس کے قریب قریب ہے' جیسے کسی شخص کا (بلا اجازت) مال استعمال کرنا ان دونوں میں حرام کا ارتکاب نہ کرنا اور شہید ہو جانا ہی بہتر ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جو مجبوری میں ساقط ہو جاتی ہے' جیسے شراب' مردار اور خنزیر کا گوشت۔

"المنار" کے مشہور شارح ملا جیون اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(" حرمة تحتمل السقوط ") بعذر الاكراه وغيره و تصير حلال الاستعمال' فهو داخل في الاكراه الفرض (كحرمة الخمر و الميتة و لحم الخنزير ") فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى " و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه " فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك (صفحہ ٥٨٣ - ٥٨٤ ' طبع بیروت دارالکتب العلمیہ)

(حرمت کی ایک قسم یہ ہے کہ جس میں) اکراہ (تام یعنی اکراہ ملجی) یا اس جیسے عذر کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال حلال ہو جاتا ہے.... جیسے شراب' مردار' خنزیر کا گوشت' ان کی حرمت حالت اختیار میں ہے لیکن اضطرار میں ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے " و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه۔ اس سے معلوم ہوا کہ اضطرار اور شدید بھوک کی حالت حرمت سے مستثنیٰ ہے۔

اور خود ماتن (علامہ نسفی) نے عبارت مذکورہ کی شرح بایں الفاظ فرمائی ہے : فان الاكراه الملجي يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار' قال الله تعالى " و قد فصل الخ۔ (كشف الاسرار للنسفی صفحہ ٥٨٣ جلد٢ طبع بیروت) یہ بات کہ "ضرورت" کے وقت بعض محرمات حلال ہو جاتے ہیں' اصولی انداز میں شارح کشف'

للبزدوی ' علامہ عبدالعزیز بخاری نے بہت وضاحت سے بیان کی ہے یہاں اس کا اقتباس بھی پیش کیا جارہا ہے فرماتے ہیں : -
(والاکراہ بجملتہ) ای بجمیع اقسامہ لاینافی الاھلیۃ ای اھلیۃ الوجوب - - ولا یوجب سقوط الخطاب عن المکرہ بحال' سواء کان ملجا او لم یکن' الا تری انہ ای المکرہ فی الاتیان بما اکرہ علیہ متردد بین فرض ای بین کونہ مباشر فرض' کما لو اکرہ علی اکل المیتۃ او شرب الخمر بما یوجب الالجاء فانہ یفترض (فی الکتاب " یفترش' ') الاقدام علی ما اکرہ علیہ حتی صبر و لم یاکل و لم یشرب حتی یقتل یعاقب علیہ لثبوت الاباحۃ فی حقہ فی ھذہ الحالۃ بالاستثناء المذکور فی قولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ' و من اکرہ علی مباح یفترض (یفترش؟) علیہ فعلہ و کذا ھھنا' و حظر ای محظور کما فی الاکراہ علی الزنا و قتل النفس المعصومۃ و اباحۃ کما فی اکراہ الصائم علی افساد الصوم فانہ یبیح لہ الفطر و رخصۃ کما فی الاکراہ علی الکفر فانہ ترخص لہ اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان' ' (کشف الاسرار' شرح الاصول للبزدوی لعبد العزیز البخاری صفحہ ۳۸۳ جلد۳) (مذکورہ دونوں اقتباسات کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو اوپر والے اقتباس کے ترجمہ میں مذکور ہوا ہے) سب سے زیادہ تفصیلی بحث "توضیح تلویح" (صفحہ ۲۰۷-۲۱۳) میں ملتی ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور "رخصت" کی بحث و تفصیل سے بھی زیر بحث سوال کا جواب تلاش کرنے میں بہت مدد ملے گی۔

"عرف" بالکل الگ چیز ہے' اس سے کوئی حرام قطعی (منصوص الحرمۃ) حلال نہیں ہوتا' بلکہ اگر منصوص کا ترک لازم آتا ہو تو عرف پر عمل نہ ہوگا جیساکہ "رسم المفتی" میں ہے: **العمل بالعرف مالم یخالف الشریعۃ کالمکس و الربا.... ان العرف العلم لا یعتبر اذا لزم منہ ترک النص** (صفحہ۹۸-۹۹)

"عرف" پر عمل اس وقت ہی جائز ہوگا جبکہ اس (عرف) سے شریعت کے کسی حکم کی صریح خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو' ورنہ جائز نہ ہوگا' جیسے ناجائز ٹیکس اور سود (کہ اگر ان کا عرف و رواج ہو جائے تو بھی جائز نہ ہونگے) کیونکہ عرف عام کا ایسی صورت میں اعتبار نہیں ہوتا جبکہ اس سے کسی نص کا ترک لازم آتا ہو۔

اور "عموم بلوی" بقول حضرت تھانوی باب نجاسات وطہارات میں معتبر ہے (امداد الفتاوی صفحہ ۱۰۶ جلد ۳) ہرباب میں نہیں' لہذا یہ بھی "ضرورت" سے فی الجملہ مختلف ہوا (فتاوی مولانا عبدالحی صفحہ ۹۶- جلد ۳ سے بھی حضرت تھانوی کی تائید ہوتی ہے) فتاوی عبدالحی میں ہے' عموم بلوی در طہارت و نجاست تاثیری کند نہ در حلت و حرمت (مجموعہ فتاوی صفحہ۹۶- جلد ۳- مطبوعہ یوسفی)۔

۱۳'۱۴- "حاجت" بھی کبھی کبھی "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔ علامہ سیوطی نے "الاشباہ و النظائر" میں بیان کیا ہے' **" الحاجۃ اذا عمت کانت کالضرورۃ** (الاشباہ للسیوطی صفحہ ۹۷)

"حاجت" جب عام ہوجائے تو وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔

راقم نے اپنی کتاب "بینک' انشورنس اور سرکاری قرضے" کے اندر (صفحہ ۲۹-۳۰ طبع اول حیدر آباد) اسی اصول کے

پیش نظر مخلوبہ کے دیکھنے اور 'کرایہ پر کسی چیز کے لینے دینے' کی اجازت و مشروعیت کو بطور مثال ذکر کیا ہے۔ مخلوبہ کے دیکھنے اور اجارہ کی مشروعیت اگرچہ منصوص ہے' لیکن اس کا منصوص ہونا مثال بننے سے مانع نہیں بلکہ موید ہے' چنانچہ صاحب ھدایہ نے اجارہ کی مشروعیت کی اصل دلیل یہی دی ہے (و القیاس یأبی جوازہ - الا انا جوزناہ لحاجۃ الناس الیہ- ھدایہ صفحہ ۲۷۷ جلد۳)

۱۵- علاج و معالجہ میں' چونکہ "تداوی بالحرام" کا مسئلہ (ائمہ احناف کے درمیان بھی) اصولا مختلف فیہ ہے کہ بعض (مثلا امام ابو یوسف) مطلقا جواز کے قائل ہیں' اس لئے تداوی کے باب میں اگر نرمی کا بعض جزئیات سے شبہ ہوتا ہو تو چنداں تعجب کی بات نہیں' لیکن دوسرے ابواب میں اس سے نرمی پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

۱۶- اس کا جواب اوپر کے مباحث اور جوابات میں اصولا آگیا ہے۔

۱۷- قابل جواب نہیں' بلکہ اس میں سوالنامہ کے بیشتر جواب کی کلید مل جاتی ہے پھر نہ جانے کیوں اسے سوال کا نمبر دیا گیا۔ راقم نے اپنے جوابات کی بنیاد اسی اصولی عبارت کو قرار دیا ہے (جیسا کہ جواب نمبر ا--۶ کے تحت گذرا)۔

۱۸- اس کا جواب بھی اوپر (۱۳-۱۴) کے تحت گذر چکا ہے کہ "حاجت" کو "ضرورت" کا درجہ "اجتماعی حاجات" میں ہی دیا جاتا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے' نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں -- لیکن جب کوئی "اجتماعی حاجت" "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی "حاجت" نہیں "ضرورت" قرار دی جائے گی' غالبا یہی مفہوم ہے امام الحرمین جوینی کی حسب ذیل عبارت کا:
الحاجۃ فی حق آحاد الناس کافۃ تنزل منزل الضرورۃ فی حق الواحد المضطر (بحوالہ القواعد الفقہیہ صفحہ ۱۰۹ الدکتور علی احمد الندوی طبع اول)

بسا اوقات عام افراد کی "حاجت" کسی فرد خاص کے لئے "ضرورۃ" کے درجہ میں آتی ہے۔

اسی طرح قواعد الزرکشی کی عبارت الحاجۃ تنزل منزل الضرورۃ الخاصۃ فی حق آحاد الناس (ایضا صفحہ ۱۹۸) کا مطلب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت سے متعلق جواب

از-- جناب ، مولانا مفتی نظام الدین صاحب
صدر مفتی دار العلوم دیوبند

اس سیمینار میں جزو ثانی کے سوالات جس کے تحت اٹھارہ سوالات درج ہیں ان سب کا الگ الگ جواب لکھنے سے پہلے ایک ضابطہ لکھ دیا جاتا ہے اس سے ان تمام سوالات کے جواب بہ آسانی اخذ ہو سکیں گے اگر کہیں کچھ اشکال بھی ہوگا تو اس کا حل بھی بآسانی نکل آئے گا' ان سب امور کی اصل یہ نصوص ہیں' مثلاً **لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام**۔ "**الضرر یزال**" "**الضرر الاشد یدفع بالضرر الاخف**" و **غیر ذلک من النصوص والاصول**' انہی نصوص سے **الضرورة تبیح المحظورات** بھی ماخوذ ہے اور ضرورت کے بہت سے درجے ہیں' مثلاً (۱) **الحرج** (۲) **المشقة الشدیدة** (۳) **الاحتیاج الشدید** (۴) **اضطرار انفرادی** (۵) **اضطرار اجتماعی** (۶) **اکراہ ملجی** (۷) **اکراہ غیر ملجی** (۸) **المخمصة** یہ سب قسمیں ضرورت کے اصناف و اقسام ہیں اور ضرورت ان سب پر جنس کے درجے میں ہے ان سب میں **الضرورة تبیح المحظورات** کا حکم جاری ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلا ضابطہ "الحرج مدفوع" ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی ضروری کام شروع کیا جائے اور اس میں کوئی مانع خارج سے اگر حائل ہو جائے تو ضابطہ نمبر(۱) جاری ہوگا کہ حرج کو دور کردیا جائے' دفع کردیا جائے۔ اسی کو الحرج مدفوع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ضابطہ (۲) **المشقة تجلب التیسیر** کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی کام انسان کر رہا ہے جو شرعاً منع نہیں ہے' مثلاً انسان کی بنیادی ضرورت میں سے رہائش کا مکان بنواتا ہے اور اس کی تکمیل میں مشقت شدیدہ پیش آرہی ہے تو **المشقة تجلب التیسیر** کا حکم جاری ہوگا الاشباہ دیکھئے۔

ضابطہ (۳) **الاحتیاج الشدید** ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ابھی کوئی کام شروع نہیں کیا ہے لیکن اس کے کرنے اور انجام دینے کے لئے شدید احتیاج ہے' مثلاً مکان بنواتا ہے' قرض لئے بغیر تکمیل نہیں ہو سکتی اور قرض غیر سودی باوجود کوشش کے نہیں مل رہا ہے تو مجبوراً سودی قرض لے کر تکمیل کرلی جائے اور اسی کو فقہاء نے بایں الفاظ بیان کیا ہے **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح** اسی طرح کوئی شخص تجارت کر رہا ہے جس کا کرنا اس کے لئے ضروری ہے اور قرض لئے بغیر نہیں کر سکتا اور قرض غیر سودی نہیں مل رہا ہے تو اس احتیاج کی بناء پر اس کو سودی قرض لینے کی گنجائش رہے گی۔

ضابطہ (۴) اضطرار انفرادی ہے' مثلاً ایک شخص بینک میں ملازم ہے اور بینک میں سودی قرض لینے دینے کا یا اس کے کاغذات لکھنے وغیرہ کا کام کرنا پڑتا ہے اور اس کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو اس اضطرار کی وجہ سے اس کو ملازمت ترک کردینے کا حکم نہیں ہوگا۔ بلکہ اللہ تعالی سے معاملہ کرے کہ اے اللہ میں آپ سے وعدہ کرتا ہوں کہ جب مجھے کوئی جائز ذریعہ معاش قابل گزارہ مل

جائے گا تو اس ملازمت کو چھوڑ دوں گا تو فقہاء نے اس کو اس اضطرار انفرادی کے تحت ملازمت باقی رکھنے کی شرعاً اجازت دے دی ہے' اب اس شخص کے لئے لازم رہے گا کہ اپنے معاملہ کو جس کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ کیا ہے مستحضر رکھے' دعاء بھی کرتا رہے بلکہ حدیث پاک **اعمالکم عمالکم** او **کما قال** اور حدیث پاک **کما تکونوا یولی علیکم** او **کما قال** کے مطابق اپنی کوتاہیوں اور غلطیوں پر جو دانستہ ہوگئی ہو یا نادانستہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا رہے تو یقین غالب ہے کہ جلد اس پریشانی سے نجات حاصل ہو جائے گی' اور اس اضطرار انفرادی کی بہت ساری مثالیں موجود ہیں' مثلاً ایک شخص کوئی جائز کام کر رہا تھا کہ کوئی ظالم حاکم نے رشوت کا مطالبہ کردیا اور بغیر رشوت دیئے اپنا یہ جائز مقصود حاصل نہیں ہو رہا تھا اور رشوت دے کر کام چلا لیا تو یہ بھی اضطرار انفرادی کی ایک مثال ہو سکتی ہے اور مثلاً ایک شخص کسی دفتر یا ادارہ میں ملازم ہے اور اس دفتر یا ادارہ میں یہ قانون بن گیا ہے کہ بقائے ملازمت کے لئے لائف انشورنس لازم ہے اور اس شخص کے لئے اس ملازمت کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو انہی شرائط و ہدایات مذکورہ بالا کے مطابق یہ ملازمت باقی رکھنے میں مضطر یا ضطرار انفرادی شمار ہوگا اور اسی طرح کی اور بے شمار مثالیں اضطرار انفرادی کی نکل سکتی ہیں۔

پانچواں شرعی ضابطہ اضطرار اجتماعی ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ جماعت کی جماعت یا پوری قوم کی قوم اضطرار کی زد میں مبتلا ہو۔ مثلاً اس وقت حکومت کا قانون ہے کہ کوئی شخص ٹیکسی یا بس' یا ٹرکز وغیرہ کچھ بھی نہیں چلا سکتا ہے جب تک کہ اس کا بیمہ نہ کرائے حتیٰ کہ اپنی ذاتی سواری کے لئے بھی بغیر بیمہ کے استعمال نہیں کر سکتا بلکہ اس وقت کوئی معتد بہ تجارت بھی اس کے املاک یا دوکان وغیرہ کے بیمہ کرائے بغیر نہیں کر سکتا' اسی طرح حکومت کی کوئی معتد بہ ملازمت بھی لائف انشورنس کے بغیر نہ تو باقی رکھ سکتے ہیں' اور نہ حاصل کر سکتے ہیں بلکہ اب تو بہت سے غیر سرکاری ادارے بھی لائف انشورنس کی قید لگانے جا رہے ہیں کہ بغیر اس کے ان کے یہاں نہ تو ملازمت پا سکتے ہیں اور نہ باقی رکھ سکتے ہیں اسی طرح چھوٹی چھوٹی ملازمتوں اور مزدوریوں کے لئے بھی لیبر یونین کا اب ماحول عام ہوتا جا رہا ہے کہ اس میں بھی بسا اوقات بیمہ کا ارتکاب لازم ہو جاتا ہے۔

تجارت و ملازمت کے میدان سے نکل کر کاشتکاری کے میدان میں آیئے تو یہاں بھی موجودہ حالات کے مطابق کاشت کے لئے کھاد و بیج وغیرہ کی جو ضرورتیں پیش آتی ہیں ان میں سے بیشتر کا حصول بھی یا تو حکومت سے براہ راست ہوتا ہے یا حکومت کے کسی محکمہ و شعبہ سے ہوتا ہے یا کسی سوسائٹی سے ہوتا ہے اس میں بھی اکثر و بیشتر عام طور سے بیمہ کا جو عموماً قمار یا ربوٰ پر مشتمل ہوتا ہے اس کا ارتکاب کرنا یا رشوت دینے کا ارتکاب کرنا لازم ہوتا ہے اور وہ شخص اس میں مضطر و مجبور ہوتا ہے اور لازم آنے والی تمام چیزوں کی حرمت بہ نص قطعی حرام اور ممنوع ہوتی ہیں جن سے مفر نہیں رہتا اور ان محرمات کے ارتکاب میں ملک کا ہر فرد بلا تفریق مسلم و غیر مسلم مبتلا رہتا ہے' لیکن اس وقت پیش نظر صرف مسلم قوم ہے اور اس کا حکم شرعی یہ ہے **لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق**) اور یہ حکم بھی ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خلاف کرنا بھی بغیر اضطرار کے کرنا نہ ہوگا اور اس اضطرار کا پوری قوم مسلم کے اعتبار سے بھی عام ہونا ظاہر ہے' اس لئے اس ابتلاء و عام کا شرعی حکم اور طریقہ تخلص بھی وہی نکلے گا جو اضطرار انفرادی میں ابتلاء شدہ شخص کا چند شرائط و

قیود اور شرائط مذکور ہدایت کے مطابق گذر چکا ہے۔ اور عام مسلمانوں کی یہ بدحالی و ذلت و رسوائی سب اپنے اعمال کا نتیجہ ہے **کما اشلو الیہ قولہ تعالی " ان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ أنعمھا علی قوم حتی یغیروا ما بأنفسھم "** **و ایضا اشلو الیہ قولہ تعالی " ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسھم "** اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اسی مضمون کی تائید کرتی ہیں کہ اللہ رب العزت والجلال نے جب کسی قوم کو کوئی نعمت دی ہے تو جب تک اس قوم نے اس نعمت کی ناقدری نہیں کی ہے اللہ رب العزت والجلال نے کبھی اس نعمت کو نہیں بدلا اور اس قوم سے نہیں چھینا' اس پر تاریخی شواہد بھی موجود ہیں' مثلاً جب اسلام عرب کے ساتھ عجم کی طرف بڑھا تو اس وقت حکومت شرعیہ موجود تھی' اس نے اس نعمت کی قدر کی اور علماء راسخین کے تعاون سے اور آیت کریمہ " **وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم** " اور اس جیسی دوسری آیات و روایات کے مطابق قدر شناسی کی تو اللہ رب العزت نے کابل سے لے کر کاشغر بلکہ اس کے بعد ہزاروں میل کی آبادی میں صرف چند صدیوں میں اسلام پھیلا دیا۔ حالانکہ وہ تمام لوگ گبرو ترسا آتش پرست اور بت پرست مشرک و کافر یہودی مجوسی وغیرہ تھے اور یہی نہیں کہ محض اسلام میں داخل ہو گئے بلکہ ان کی تمام سابق خوبو اور سرشت اور تمام سابقہ اعتقادات متبدل بہ اسلام ہو کر اسلام کے علمبردار و رہبر بن گئے اور آج دین کے ہر شعبہ میں حدیث و تفسیر و فقہ و ایمانیات' اعتقادیات' عبادات و معاملات و اخلاقیات کے ہر شعبہ میں دینی اعتبار سے ظاہر میں و باطن میں مکمل طریقہ سے آراستہ ہو گئے بعد میں اسی خطہ کی کتابیں اکثر ملتی ہیں اور جس پر آج پوری امت مسلمہ ناز کرتی ہے اور بجا ناز کرتی ہے اور یہ چیزیں دین اسلام اور تعلیمات پر عمل کرنے اور اس کی قدر دانی کرنے اور اللہ رب العزت کے وعدہ " **ان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ أنعمھا علی قوم** " کا زندہ تاریخی دستاویز ہے۔

بخلاف اس کے جب اللہ رب العزت والجلال نے سرزمین ہند پر مسلمان حکمران بھیجے تو ان پر اس نعمت کی قدردانی لازم تھی کہ حکومت شرعیہ قائم کرتے اور قائم رکھتے اور سارے احکام شرعیہ جاری و ساری کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا اور اسکی جو بھی وجہ ہوئی تھی اس پر ان سے آخرت میں حساب و کتاب ہوگا ہم سے اس پر بازپرس نہ ہوگی اور نہ اس کے اسباب جاننے پر ہماری نجات موقوف ہے اور ایسے امور جن کے جاننے پر نجات موقوف نہ ہو اور نہ اس پر آخرت میں سوال و جواب ضروری ہو اس میں رد و قدح کرنا اور اس سے بحث کرنا بھی صحیح نہیں جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے

ینبغی ان لا یسئل الانسان عما لا حاجۃ الیہ الی قولہ مما لا تجب معرفتہ و لم یرد بہ التکلیف (شامی نعمانی صفحہ ۸۰ جلد ۵ **فی مسائل شتی**) اس لئے اس پر بحث بھی نہیں کی جائے گی البتہ ان حالات میں بھی علماء ربانیین اور علماء راسخین فی العلم اور مشائخ حقہ ہمیشہ پوری کوشش کرتے رہے کہ دین خوب بڑھے اور پھیلے اور ہندوستان میں جتنی مسلمان صورتیں نظر آ رہی ہیں انہی علماء و مشائخ کی سعی و کاوش کا ثمرہیں' غرض اللہ ذوالجلال والعزت نے سات آٹھ سو سال تک چھوٹ دی اور ان ملی ہوئی نعمتوں کی ناقدری اور اس کی تغییر جاری رہی۔ یہاں تک کہ اللہ رب العزت نے اس کو چھین لیا اور حتی **یغیروا ما بأنفسھم** کا مظہر پورا پورا ظاہر ہو گیا اور اس کے رد عمل میں ایک ظالم حکومت (انگریزی حکومت) ہم پر مسلط ہو گئی مگر اللہ رب العزت کی شان کریمی ہم پر قائم رہی کہ انگریزی حکومت

تقریباً سو سال تک رہی اور موقع تھا کہ ہم لوگ اپنے حالات بدل کر سچے مطیع و فرمانبردار بن جاتے مگر ہم اب بھی ایسا نہیں کر سکے بلکہ مسلم قوم کی اکثریت فسق و فجور اور شرک و کفر اور طرح طرح کے بدعات و خرافات میں بڑھتی ہی رہی اللہ رب العزت و الجبروت کی دوسری پکڑ آگئی کہ انگریزوں کی حکومت آگئی اور اس کے بعد اب یہ حکومت گئی اور اس کو بھی نصف صدی کے قریب گذر رہے ہیں مگر ہماری قوم سنبھلتی نظر نہیں آرہی ہے بلکہ حال بد بڑھتا ہی نظر آتا ہے اور اس شعر کا مصداق ہوتا جارہا ہے۔

این چہ شورے است در دور قمر می بینم
ہمہ آفاق پر از فتنہ و شر می بینم

(الی ان قال قائلہ) مشکل این است کہ ہر روز کہ می بینم شر می بینم

ان تمام حالات بد کوائف کے پیش نظر یہ کہنا بالکل بجا و صحیح ہوگا کہ ہماری یہ سب بد حالی و ذلت و رسوائی و پریشانی اس شعر کی مصداق ہیں۔

یہ اعمال بد کی ہے پاداش ورنہ
کہیں شیر بھی جوتے جاتے ہیں ہل میں

مگر ان تمام حالات بد کے باوجود مولائے کریم و شفیق کی ذات کریم و شفیق نے ہم گنہگاروں کو اس بد حالی اور زبوں حالی میں بھی بے یار و مددگار اور بے سہارا نہیں چھوڑا بلکہ ہدایت و فلاح کا راستہ بتلا دیا اور حکم دے دیا۔ **و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدو كم و آخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم (انفال)**

یعنی تم لوگ اللہ کے دشمنوں کی ہر چال سے بچنے کے لئے مال میں جتنا بھی ہو سکے اور حتی المقدور جسمانی قوت اور آلات حرب کے استعمال کرنے کی قوت اور سامان حرب تیار رکھا کرو تاکہ اس کے ذریعہ سے تم ڈرا سکو اللہ کے دشمنوں کو اور اپنے موجود دشمنوں کو اور بعد میں آنے والے ظاہر اور خفیہ دشمنوں کو جن کو تم نہیں جانتے اللہ جانتا ہے سب کو ڈرا سکو۔

یہ آیت کریمہ ان تمام پیش آمدہ پریشانیوں کا نیز آئندہ پیش آنے والی پریشانیوں کے دور کرنے کا نسخہ کیمیا اثر ہے۔ نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ اس میں کامیابی کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ سب ذمہ داران قوم سر جوڑ کر اس نسخہ کیمیا اثر پر عمل کریں اور ہر وقت آیت کریمہ " **الم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله و ما نزل من الحق** " (سورہ حدید۔ ۱۶) کو مستحضر رکھیں اور جاہ کو ہرگز دخل نہ دیں بلکہ اس کام کو خالص دینی کام قرار دیں' سرمو اختلاف نہ کریں بلکہ محض اللہ کو راضی کرنے کے لئے کریں ورنہ اس کا بدترین اور ناقابل تلافی وبال دنیا میں بھی بھگتنا پڑے گا' اس کی جانب صریح اشارہ ترمذی شریف میں بھی بہ صورت نص صریح مذکور ہے' نیز ہم تو سو سال کی تاریخ میں مشاہدہ بھی کر رہے ہیں کہ اللہ جل جلالہ کی عطا کردہ نعمتوں کی ناقدری کے وبال میں اور اپنے تغیرات بد کے ثمرے میں برابر مشاہدہ کرتے آرہے ہیں مگر آنکھ نہیں کھلتی' بہرحال اگر بڑوں کے سر جوڑ کر مل بیٹھنے پر قدرت نہ

ہونے سے یہ پہلی شرط میسر نہ ہوتی تو جب بھی اللہ رب العالمین کی شان کریمی و رحیمی نے مسلمانوں کو بے یارومددگار نہیں چھوڑا بلکہ اس وقت میں بھی ہدایت کا ایک بے خرخشہ راستہ حدیث قدسی میں بتلا دیا گیا ہے' وہ یہ ہے:

عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالی یقول انا اللہ لا الہ الا انا مالک الملوک و ملک الملوک قلوب الملوک فی یدی و ان العباد اذا اطاعونی حوّلت قلوب ملوکھم علیھم بالرحمۃ والرأفۃ و ان العباد اذا عصونی حولت قلوبھم بالسخطۃ والنقمۃ فساموھم سوء العذاب فلا تشغلوا انفسکم بالدعاء علی الملوک و لکن اشغلوا انفسکم بالذکر و التضرع کی اکفیکم۔

(رواہ ابونعیم فی الحلیۃ' مشکوۃ ص۳۲۳)

اس حدیث قدسی کے شروع کے خط کشیدہ جملے کس قدر سطوت و جبروت سے بھرے ہوئے ہیں' اگر دل میں اتر جائیں تو دل پاش پاش ہو جائے اور پتھر پگھل کر پانی ہو جائے' لیکن حدیث پاک کے اخیر جملے (**لکن اشغلوا انفسکم بالذکر**) سے معلوم ہوتا ہے کہ ان العباد میں مخاطب مومنین ہیں مشرکین مخاطب نہیں ہیں' اور اگر مسلم و غیرمسلم سب مخاطب مانے جائیں جب بھی مخاطب اولی صرف مومنین ہی ہوں گے۔

اسی طرح سیاق عبارت حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان العباد میں الف اور لام عہد کا ہے' استغراق کا نہیں ہے اور مراد صرف اکثر مومنین بندے ہیں نہ کہ کل مومنین بندے جیسا کہ مسلم شریف جلد۲ صفحہ ۳۸۸ اور ابن ماجہ صفحہ ۲۹۲ کی صحیح حدیث میں حضرت زینب بنت جحش کے سوال "**یا رسول اللہ انھلک و فینا الصالحون**" کے جواب میں ارشاد نبویؐ **علی صاحبھا الصلوۃ والسلام اذا کثر الفواحش**" سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب مسلمانوں میں خبائث بہ کثرت اور قوم کے اکثر افراد میں ہو جائیں گے تو پوری قوم مسلم کی ہلاکت کا وقت آجائے گا اور یہ بات الگ ہوگی کہ کسی مصلحت ایزدی سے فوراً ظہور ہلاکت نہ ہو **کما اشار الیہ قولہ تعالی** "**و ما کان اللہ لیعذبھم و انت فیھم و ما کان اللہ معذبھم و ھم یستغفرون" و غیرھا من الآیات**' اسی طرح سیاق عبارت سے حدیث پاک کی اس عبارت (**و ان العباد اذا اطاعونی حولت قلوب ملوکھم علیھم بالرحمۃ والرأفۃ**) سے **و ان العباد اذا عصونی** کے پیش نظر **بمساوقۃ المقدمتین للنتیجۃ** کے حکم کے مطابق سارے مومنین کا **اذا اطاعونی** پر پورا اترنا شرط نہیں رہے گا بلکہ اکثر مومنین بھی پورے اتر جائیں تو بھی ان کی برکت سے عصاۃ مومنین بھی انعام رب العالمین کے محل ہو سکیں گے اور ان کا یہ محل انعام ہونا اس ارشاد نبویؐ **حولت قلوب ملوکھم علیھم** سے ملتا ہے' اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ ہم ان سب بادشاہوں کے قلوب کو ان سب پر رحمت و رافت کے ساتھ پھیر دیں گے' وہ ان کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کریں گے۔ خواہ وہ بادشاہ شخصی حکومت کے بادشاہ ہوں یا جمہوری حکومت کے صاحب اقتدار و فرمانروا ہوں' اور مشرک ہوں یا مومن ہوں' اس کی مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔ تمام آیات و روایات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سنت اللہ و عادۃ تعالی یہ جاری ہے کہ کسی حلت و حرمت کا حکم کامل و مستحق ہونے کے لئے یا کسی عبادت کا حکم کامل و مستقر ہونے کے لئے عموماً تین تقلبات ملتے ہیں' اسی طرح تہدید و تخویف یا کسی قوم کی

کامل ہلاکت کے وقوع کا حکم بھی ایسے ہی تین تقلبات کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور یہ سب احکام باب تربیت سے متعلق ہوتے ہیں اور ان سے رب العالمین کی شان تربیت کا اور اس کی شان جبروتیت کا پتہ بھی چلتا ہے' اسی قبیل سے صحاح کی یہ حدیث پاک بھی ہے کہ ہر مومن کے قلب میں اللہ کی طرف سے ایک فرشتہ مقرر رہتا ہے اور وہ فرشتہ اس شخص کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرتا رہتا ہے اگر بندہ باز آجائے تو بہتر ورنہ تین بار متنبہ کرنے پر بھی نہ باز آیا تو وہ فرشتہ یہ کہہ کر چلا جاتا ہے کہ اب میں جاتا ہوں اور تو جہاں اور جس وادی میں چاہے ہلاک ہو۔

اگرچہ یہ تنبیہ و تذکیر بھی انفرادی ہوتی ہے مگر اجتماعی تنبیہ و تذکیر بھی دوسری متعدد آیات و روایات ملتی ہیں' مثلاً " **الم یأن للذین امنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ و ما نزل من الحق** " اس تنبیہ میں تمام مومنین کے شمول کی صراحت ہے' اور مثلاً " **قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین**" و فی مقام آخر " **کیف کان عاقبۃ المجرمین**" و غیر ذالک۔

ہندوستان کے حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس پر دو پکڑ آچکی ہیں اب صرف ایک پکڑ اور باقی ہے' نہایت خطرناک موڑ آچکا ہے' **کما اشار الیہ قولہ تعالی " و ان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لایکونوا امثالکم** " اس استبدال قوم کی مثالیں اور مصادیق بہت ہیں جیسے قوم عاد و ثمود اور قوم سبا کی تباہی وغیرہ علماء کرام کو بتانے کی حاجت نہیں ہے وہ خود اس کی مزید تفصیل کتب احادیث و تفاسیر میں دیکھ سکتے ہیں' اصل مقصد اس وقت ضرورت شرعیہ کے اصناف پنجگانہ کا بیان کرنا تھا۔

اضطرار کی پانچویں قسم اضطرار اجتماعی کے بیان کے ضمن میں یہ چند ضروری باتیں آگئیں جن کا ذکر کرنا اس جگہ ضروری معلوم ہوا ذکر کر دیا گیا' اب پھر بقیہ اصناف و اقسام اضطرار کا ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ اکراہ ملجی و اکراہ غیر ملجی اور مخمصہ ہیں' ان تینوں اصناف میں اضطرار مجبوری کی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس میں مبتلا بہ کی رائے کی صحت کے لئے بروقت معتمد مفتی کی تصدیق شرط لازم نہیں رہتی ہے اور ان تینوں اصناف میں (اکراہ ملجی وغیرہ) صرف مبتلا بہ کی رائے پر عموماً انحصار رہتا ہے' **کما اشار الیہ النصوص مثلا قولہ تعالی " الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان** " اور مثلاً **قولہ تعالی " فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم** " اور مثلاً " **فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم** " وغیرھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اضطرار کی یہ سب قسمیں ایک دوسرے سے متباین اور جدا رہتی ہیں آپس میں خلط ملط نہیں رہتیں بلکہ ہر ایک کا دائرہ کار الگ ہے اور ہر ایک کا دائرہ اثر بھی الگ ہے' اگر کہیں خلط و اختلاط نظر آئے تو مبتلا بہ کی رائے کو تفوق ہوگا بشرطیکہ وقت کے مفتیان معتمد کی تائید حسب حدود و ضابطہ شرع حاصل ہو جائے' اسی طرح مشقت شدیدہ و غیر شدیدہ کے درمیان یا احتیاج شدید و غیر شدید کے درمیان کہیں خلط و اختلاط نظر آجائے تو اس میں بھی وقت کے مفتیان معتمد کی تصدیق کے ذریعہ فیصلہ آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔

انہی وجوہ سے پرواز کا رخ اس جواب کی جانب پھیر دیا کہ اس سے سب سوالوں کا بہ آسانی حل نکلنے کے ساتھ یہ ضروری باتیں بھی مذکور ہو گئیں۔ یہیں سے یہ بات بھی نکل آئی کہ جس طرح اور بہت سے امور مہمہ کی جانب توجہ دینا ضروری ہے' اسی طرح یہ بھی توجہ دینا کہ **کل قوم مسلم اگر فان العباد اذا اطاعونی** پر پورے نہ اتریں تو اکثر مومنین اس معیار پر پورے اتر جائیں تاکہ پوری قوم مسلم جو **فسلطوھم سوء العذاب** کی زد میں آرہی ہے اور اس کی مصداق کا مرکز بنی ہوئی ہے وہ متبدل بہ خصوصی رحمت خداوندی ہو جائے بلکہ احقر کے نزدیک تو شرعاً اس جانب توجہ دینا اہم کارنامہ ہوگا کہ سب رہنمایان قوم اس طرف اپنی توجہ کو مرکوز کر کے اس کو اہم مقاصد قرار دیں اور اس کی تکمیل میں لگ جائیں اور انہی وجوہ سے امید ہے کہ جناب کو یہ پرواز گراں خاطر نہ ہوگا۔

ضرورت

سوالنامہ کے جوابات

از---جناب مولانا شمس پیرزادہ صاحب

لغت میں "ضرورت" کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں :

ورجل ذو ضاروورة و ضرورة ای ذو حاجة (الصحاح للجوہری جلد۲ صفحہ ٧٢٠)

ضارورت والا اور ضرورت والا آدمی یعنی حاجت والا۔

لسان العرب میں ہے :

اللیث: الضرورة اسم لمصدر الاضطرار' تقول حملتنی الضرورة علی کذا و کذا (لسان العرب جلد۴ صفحہ ٤٨٣)

لیث کہتے ہیں: ضرورت اسم ہے مصدر اضطرار کا' تم کہتے ہو ضرورت نے مجھے اس بات پر آمادہ کیا۔

قاموس میں ہے :

والضرورة الحاجة (القاموس جلد۲ صفحہ ٧٧)

ضرورت یعنی حاجت۔

مفردات راغب میں ہے :

و الضروری یقال علی ثلاثہ اضرب- احدھا ما یکون علی طریق القهر و القسر لا علی الاختیار کالشجر اذ حرکتہ الریح الشدیدة - والثانی مالا یحصل و جودہ الابہ نحو الغذاء الضروری للانسان فی حفظ البدن- والثالث یقال فیما لایمکن ان یکون علی خلافہ نحو ان یقال الجسم الواحد لا یصح حصولہ فی مکانین فی حالة واحدة بالضرورة - (المفردات صفحہ ٢٩٦)

لفظ ضروری تین طور سے بولا جاتا ہے : ایک تو جبر اور بے اختیاری کی صورت میں' جیسے درخت جسے تیز ہوا حرکت دے۔ دوسرے ایسی صورت میں جب کہ کسی چیز کا وجود اس کے بغیر ممکن نہ ہو۔ مثلاً انسان کے جسم کی حفاظت کے لئے ضروری غذا' اور تیسرے ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ جب کہ کسی چیز کا اس کے خلاف ہونا ممکن نہ ہو' مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ ایک جسم دو جگہوں پر ایک ہی حالت میں بالضرورۃ (لازما) نہیں پایا جا سکتا۔

اور اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جو شریعت کے اہم ترین مقاصد میں سے کسی مقصد کے حصول کے لئے ناگزیر ہو۔

اصول فقہ میں مقاصد ضروریہ کی تعریف اس طرح بیان ہوئی ہے :

فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها و يفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه۔ (اصول الفقه للخضری صفحہ ۳۷۲)

مقاصد ضروریہ وہ ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے لئے ناگزیر ہوں اس طور سے کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کے مصالح برقرار نہ رہ سکیں بلکہ ان کے فوت ہونے سے زندگی فوت ہو جائے اور آخرت میں رضائے الٰہی کی کامیابی حاصل نہ ہو سکے۔

و مجموع الضروريات خمسة و هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل۔

اور ضروریات کل پانچ ہیں : دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت۔

علامہ شوکانی نے ضروری کی شرعی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان کیا ہے :

الضروری و هو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها و هي خمسة: احدها حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح۔ ثانيها حفظ المال بامرين احدهما ايجاب الضمان على المتعدي فان المال قوام العيش و ثانيهما القطع بالسرقة۔ ثالثها حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه بالحد۔ رابعها حفظ الدين بشريعة القتل بالردة والقتال للكفار۔ خامسة حفظ العقل بشريعة الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة فاختلاله يؤدي الى مفاسد عظيمة (ارشاد الفحول صفحہ ۱۸۹)

ضروری اور وہ یہ ہے کہ پانچ مقاصد میں سے کسی مقصد کی حفاظت اس پر موقوف ہو۔ ان پانچ مقاصد میں سے جن میں شریعتوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتی رہی ہیں۔ یہ مقاصد پانچ ہیں: ایک نفس کی حفاظت جس کے لئے قصاص کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے۔ اگر یہ قاعدہ نہ ہوتا تو لوگ خون خرابے میں مبتلا ہوتے اور مصلحتوں کا نظام متاثر ہوتا۔ دوسرے مال کی حفاظت جس کے لئے دو صورتیں اختیار کی گئی ہیں، ایک زیادتی کرنے والے پر ضمان واجب کرنا کیونکہ مال پر زندگی کا دارومدار ہے اور دوسرے چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنا۔ تیسرا مقصد حفاظت نسل ہے جس کے لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے اور اس پر حد کی سزا واجب کردی گئی ہے۔ چوتھا مقصد دین کی حفاظت ہے جس کے لئے قتل مرتد کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے اور کفار سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ پانچواں مقصد عقل کی حفاظت ہے جس کے پیش نظر نشہ آور چیز کے پینے پر حد جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ عقل ہر اس فعل کے لئے جس سے مصلحت وابستہ ہو بمنزلہ بنیاد کے ہے، لہٰذا اس میں خلل واقع ہو جانا بڑے مفاسد کا موجب ہے۔

۲۔ حاجت کے معنی ہیں وہ چیز جس کی طلب انسان کے نفس میں موجود ہو۔ قرآن کریم میں ہے :

و لتبلغوا عليها حاجة في صدوركم (مومن : ۸۰)

تاکہ تم ان (چوپایوں) کے ذریعہ اس حاجت کو پورا کرو جو تمہارے دل میں ہو۔

اور مفردات راغب میں ہے :

الحاجۃ الی الشیئ الفقر الیہ مع محبتہ۔ (المفردات صفحہ ۱۳۵)

کسی چیز کی حاجت کا مطلب ہے اس کا رغبت کے ساتھ محتاج ہو جانا۔

اور اصلاح شرع میں حاجت سے مراد وہ طلب ہے جو حقیقی ہو اور جس کو اگر پورا نہ کیا گیا تو تنگی اور دشواری پیدا ہوگی' مثلاً شکار کی اباحت۔

اصول فقہ میں حاجیات کی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان ہوا ہے :

و اما الحاجیات فھی التی یفتقر الیھا من حیث التوسعۃ ورفع التضیق المودی فی الغالب الی الحرج والمشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب' فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملۃ الحرج والمشقۃ' لکنہ لایبلغ مبلغ الفساد العام۔ و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات' ففی العبادات کالرخص المخففۃ بالنسبۃ الی لحوق المشقۃ بالمرض والسفر' و فی العادات کاباحۃ الصید والتمتع بالطیبات' و فی المعاملات کالقراض و المساقاۃ و السلم' و فی الجنایات کضرب الدیۃ علی العاقلۃ وتضمین الضباع و ما اشبہ ذلک۔ (اصول الفقہ للخضری صفحہ ۳۰۲)

رہیں حاجیات تو ان کی ضرورت وسعت پیدا کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کی غرض سے ہے جو بالعموم حرج کا باعث ہوتی ہے اور مطلوب کے فوت ہو جانے سے آدمی مشقت میں پڑتا ہے اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو جن کو مکلف بنایا گیا ہے وہ حرج اور مشقت میں پڑ جائیں گے لیکن انتہائی مضرت کی حد تک نہیں۔ اور ان حاجیات کا تعلق عبادات سے بھی ہے' عادات سے بھی' معاملات سے بھی اور جنایات سے بھی' عبادات میں ان کی مثال تخفیف کرنے والی وہ رخصتیں ہیں جو مرض اور سفر میں مشقت لاحق نہ ہونے کی غرض سے دی گئی ہیں۔ عادات میں ان کی مثال شکار اور طیبات سے فائدہ اٹھانے کی اباحت ہے' معاملات میں ان کی مثالیں مضاربت' مساقات (غلہ کی پیداوار میں مشارکت) اور بیع سلم ہیں۔ اور جنایات میں ان کی مثال عاقلہ پر دیت عائد کرنا اور مال کے ضائع ہونے پر تلافی کا ذمہ دار قرار دینا ہے۔ اس قسم کی دوسری مثالیں بھی ہیں۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت مقاصد شرع کے حصول کے لئے ناگزیر ہوتی ہے جب کہ حاجت رفع حرج کے لئے ہوتی ہے۔ ضرورت کی مثال کفار سے قتال ہے دین کے تحفظ کے لئے' اور حاجت کی مثال سفر میں نماز قصر اور روزہ قضاء کرنے کی رخصت' دونوں کے درمیان فرق درجہ کا ہے۔

۴۔ شریعت نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے قصاص اور دیت کا حکم اسی کے پیش نظر دیا گیا ہے۔

۵۔ محرمات کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے۔ چنانچہ اضطرار کی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

۶- نفی گناہ اور رفع حرمت لازم و ملزوم ہیں اور ضرورت کی تاثیر دونوں پہلوؤں سے ہے' قرآن کریم میں ہے :

فمن اضطرّ غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ (البقرہ: ۱۷۳)

البتہ جو شخص مجبور ہو جائے نہ تو اس کا خواہشمند ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

اور دوسری جگہ فرمایا :

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔ (الانعام: ۱۱۹)

اس نے تم پر جو کچھ حرام کیا ہے اسے کھول کر بیان کر دیا ہے ساتھ ہی مجبوری کی حالت میں اس کی اجازت بھی دی ہے۔

اضطرار کی صورت میں رفع حرمت صرف اجازت کی حد تک ہے جیسا کہ آیت میں مذکور استثناء سے ظاہر ہے' وجوب کا حکم کہیں بھی نہیں دیا گیا ہے۔

۷- ضرورت کا اعتبار کسی دینی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ کے ازالہ کی حد تک ہے اور جو چیز سد ذریعہ کے لئے ناجائز ہوتی ہے وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں :

ثم ان ما نھی عنہ لسد الذریعۃ یباح للمصلحۃ الراجحۃ کما یباح النظر الی المخطوبۃ و السفر بھا اذا خیف ضیاعھا کسفرھا من دار الحرب۔ (مجموع فتاوی ابن تیمیہ جلد ۲۳ صفحہ ۱۸۶)

جو چیزیں سد ذریعہ کی غرض سے ناجائز قرار دی گئی ہیں وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو اور اس کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اس کے ساتھ سفر کرنا مثلاً دار الحرب سے اس کا سفر کرنا۔

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت کے عام قواعد سے استثناء کی ہوتی ہے۔

۹- ضرورت کے اسباب دین' نفس' نسل' مال اور عقل کی حفاظت ہیں۔

۱۰- عرف و عموم بلوی کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے۔

عموم بلویٰ سے حرام چیز حلال نہیں ہوتی البتہ بعض احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

مبسوط میں ہے :

فللبلوی تاثیر فی تخفیف حکم النجاسۃ۔ (المبسوط للسرخسی جلد ۲۱ صفحہ ۲۳)

عموم بلوی سے نجاست کے حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے۔

موجودہ زمانہ میں عموم بلوی کی مثال الکوحل کا دواؤں وغیرہ میں استعمال ہے جس سے اجتناب کا حکم دینا لوگوں کے لئے مضرت کا

موجب ہے۔ اس لئے ایسی دواؤں وغیرہ کے استعمال کی اجازت دینا ہوگی جن میں ان چیزوں کو محفوظ رکھنے کے لئے یعنی (Preservative) کے طور پر الکوحل کی کچھ مقدار شامل کی جاتی ہے۔ اسی طرح مختلف صنعتوں میں استعمال ہونے والا ہڈیوں کا سٹوف جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ کن جانوروں کی ہڈیاں استعمال ہوئی ہیں۔

رہا عرف تو اس کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی' البتہ اس سے کلام کا مفہوم متعین ہوتا ہے' شرعی احکام کا انطباق کرنے میں مدد ملتی ہے اور معاملات کی نت نئی شکلوں کو ان کے رائج ہونے کی بنا پر قبول کیا جاسکتا ہے' بشرطیکہ ان کی مناسب توجیہ کی جاسکے۔ مثال کے طور پر مکانوں کی پگڑی یا ایڈوانس کے طور پر حاصل شدہ رقم جس کو کرایہ دار کی اجازت سے اپنے مصرف میں لایا جاتا ہے۔ اور مکان خالی کرنے پر لوٹایا جاتا ہے۔ اسی طرح زیر تعمیر فلیٹوں کی دوبارہ فروخت (Re-sell) وغیرہ۔

۱۱۔ ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت اس صورت میں ہوتی ہے جب کہ کسی پر ظلم و زیادتی نہ ہوتی ہو۔ مثال کے طور پر اپنی جان بچانے کے لئے کسی بے گناہ کو قتل کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا اور نہ کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا جائز ہوگا۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ مخصوص حالات میں بھی یہ رخصت خلاف عدل نہ قرار پائے' مثال کے طور پر حکومتی مصالح کی بنا پر کسی کی زمین پر اسے معاوضہ دے کر جبراً قبضہ کرنا۔

۱۳' ۱۴' ۱۵۔ حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ترقیاتی پروگراموں کے لئے موجودہ حکومت کی طرف سے جاری ہونے والے سودی قرضے جو ضرورت کی بنا پر بھی لئے جاسکتے ہیں اور حاجت کی بنا پر بھی' کیونکہ بسا اوقات ضرورت اور حاجت میں فرق کرنا مشکل ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت کے لئے کلیہ اور ضوابط بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ حالات و مسائل کو دیکھ کر رائے قائم کی جاسکتی ہے۔
۱۷۔ فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔
۱۸۔ اہمیت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے بلکہ بعض حالات میں ایسا کرنا ضروری ہے۔

ایک غیر اسلامی ریاست میں رہنے والے مسلمانوں کو سیاسی' معاشی اور تعلیمی مسائل کے سلسلہ میں جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ اس بات کے متقاضی ہیں کہ قابل عمل اور مبنی بر مصالح صورتیں اختیار کی جائیں ورنہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی معطل ہو کر رہ جائے گی۔

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت کا احکام شریعت میں عمل و اثر

از ۔۔۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
اشرف العلوم کنہواں سیتامڑھی

عرف و لغت میں ضرورت و حاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں' ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال و اطلاق عموماً ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ لغت میں **الضراء' الضرۃ** اور **الضرورۃ** کے معنی تنگی' قحط' جانی ومالی نقصان اور حاجت ہی لکھے ملتے ہیں۔

لیکن فقہی اصطلاح کے اعتبار سے ان دونوں کے مواقع استعمال' حقیقت و مصداق اور حکم واثر قطعاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ امام شاطبی کی الموافقات میں ان دونوں الفاظ کے متعلق یوں لکھا ہوا ہے:

الضرورۃ معناها انه لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الاخرة فوت النجاة و النعيم الى آخره

الحاجة و هي التي يحتاج اليها الناس لرفع المشقة و دفع الحرج عنهم و اذا فقدت لا تختل بفقدها حياتهم الى آخره۔

الموافقات کی مذکورہ بالا عبارت سے ان دونوں اصطلاحی الفاظ کے مابین جو جوہری فرق ہے وہ واضح ہو جاتا ہے اور اس کا خلاصہ و حاصل یہی نکلتا ہے کہ دینی اور دنیاوی مصالح مثلاً شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی دین' عقل' نفس' نسل اور مال کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہو جائے اور اس کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے وہ انسان کی ضرورت کہلاتی ہے' اور جن چیزوں کے بغیر انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار اور سخت دشواری و تنگی کا شکار بن جائے اور اس مشقت شدیدہ کے رفع اور حرج و تنگی کے دفعیہ کے لئے جن چیزوں کا ارتکاب کرنا ایک مجبوری اور حالات کا تقاضہ بن جائے وہ انسان کی حاجت کہلاتی ہے۔

اگر دیکھا جائے تو نصوص اور فقہی روایتوں میں اس سے ملتی جلتی چند اور اصطلاحیں اضطرار' مخمصہ' اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کی ملتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لفظ اضطرار ایک عام اور کلی کے درجہ میں ہے' یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان و مال' عزت و آبرو اور عقل و دین کے تلف و برباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے خواہ بفعل فاعل یعنی کسی ظالم کے دباؤ اور دھمکی سے یا محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں' وہ حالت اضطرار کہلاتی ہے' جس کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب مثلاً بخت و اتفاق کے طور پر بھوک و پیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت متیقن یا مظنون ہو جائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے' اور اگر خاص قہر قاسر مثلاً ظالم کی دھمکی اور دباؤ سے جان و مال' عزت و دین وغیرہ سب ہی خطرہ کی زد میں آجائے تو اسے اکراہ ملجی کہیں گے۔ لیکن اسی نفس و عضو اور مال کی ہلاکت و بربادی بخت و اتفاق سے بلا کسی قہر قاسر کے مظنون یا متیقن ہو جائے تو اسے ضرورت کہا جائے گا۔ اب مخمصہ اکراہ ملجی

اور ضرورت جن کا کلی اور جلی عنوان اضطرار ہے' ان میں سے کوئی صورت حال سامنے آجائے تو اس کا حکم و اثر یہ ہو گا کہ محظورات شرعیہ میں سے حرام لعینہ تک کے ارتکاب و اختیار کی اجازت دی جاتی ہے۔ نص قرآن "الا ما اضطررتم" کا استثنائی حکم اس کی قطعی اور واضح دلیل ہے اور اس کی تعبیر فقہاء کے یہاں "الضرورات تبیح المحظورات" سے کی جاتی ہے۔

لیکن نفس و عضو کی ہلاکت کے بغیر جن صورتوں میں مشقت شدیدہ اور دشواریوں سے سابقہ پڑے خواہ یہ سابقہ بقسر قلسر پڑے جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے' خواہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں جسے حاجت کہا جاتا ہے' اس کا حکم و اثر یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے۔ فقہاء کا یہ اصول و ما حرم سدا للذریعۃ (ای حرام لغیرہ) یباح للحاجۃ" اور فقہ کا مشہور جزئیہ "یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج" اس کی روشن دلیل ہے' کیونکہ استقراض بالربح بھی دراصل حرام لغیرہ ہی ہے۔ لیکن حالت خواہ ضرورت و اضطرار کی ہو یا حاجت کی کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اجازت نہیں ہو جایا کرتی' چنانچہ نصوص و فقہی روایات کے تتبع و استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر 'یباح' 'یستباح' اور حل و جائز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یرخص' فلہ الرخصہ وغیرہ سے کی جاتی ہے جبکہ بعض صورتوں میں "یحرم فعلہا' لا یرخص" اور "العمل بہ حرام" سے بھی کی جاتی ہے۔

ادھر اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ "فی المباح ترتفع الحرمۃ وفی الرخصۃ لا ترتفع الحرمۃ بل یرتفع الاثم" اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلے کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجود اس کے امثال و نظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں :

(الف) چونکہ احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر یہ دو قسمیں معروف و مسلم ہیں' مامورات' منہیات۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اگر احکام فی نفسہ از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال و امتثال کا ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہو مگر اس کے خلاف عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہے کسی بندے کا حق قطعا متاثر نہیں ہوتا کاجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' افساد صوم و صلوۃ' قتل صید فی الحرم او فی الاحرام وغیرہ' تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار ایسے مامورات کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہو گا' ای یرخص لہ لکن یوجر لو صبر (ہدایہ' شامی وغیرہ)۔

(ب) اگر احکام فی نفسہ از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہ ہوتا ہو بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو' جیسے نفس معصوم کا قتل' زنا اور اتلاف مال مسلم' تو اگر اس حق العبد کی تلافی و مکافات ممکن ہو' جیسے مال مسلم کے اتلاف کے بعد بصورت ضمان اس کی تلافی ممکن ہے تو اس طرح کے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بصورت اضطرار بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی' ای یرخص لکن یوجر لو صبر' لیکن اگر اس تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو' جیسے قتل و زنا' تو اس کی رخصت کبھی نہیں ہو سکتی اور اپنی جان بچانے کے لئے قتل نفس اور ارتکاب زنا نہیں کر سکتا' ای لا یرخص والعمل بہ حرام۔ (شامی' ہدایہ

وغیرہ)۔

(ج) اگر احکام از قبیل منہیات ہی ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس سے اجتناب و ممانعت کا ہوتا ہے مگر اس کی خلاف ورزی سے حق العبد نہیں صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو، جیسے اکل میتہ ودم و شرب خمر وغیرہ، تو ایسی محظورات خواہ حرام لعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار (مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت) بطور استثناء مباح ہو جاتی ہیں، یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتی ہے اس طرح اس محظور کا ارتکاب کر کے جان بچالینا حکم عزیمت بن جاتا ہے اور حفاظت نفس و عضو کے لئے ارتکاب حرام لازم و فرض ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں وہ درحقیقت حرام نہیں مباح رہتا ہے۔

(فی الشلبی جلد ۵ صفحہ ۹۲) قال فی المبسوط ذکر عن مسروق قال من اضطر الی میتۃ او لحم خنزیر او دم ولم یاکل و لم یشرب فمات دخل النار۔

(و فی الشلبی جلد ۲ صفحہ ۱۳۹) کما اذا اکرہ علی اکل المیتۃ بالقتل فانہ حینئذ یفرض علیہ اکلہا و لو صبر حتی مات یاثم لان اکلہا کان مباحا لانہ قال تعالی " الا ما اضطررتم الیہ" فتثبت الاباحۃ بالاستثناء و من اکرہ علی مباح یفترض فعلہ علیہ۔

ضرورت کے اعتبار، حدود و شرائط اور اس کی تاثیر کے مدارج :

مذکورہ بالا اصولی رنگ کی تنقیحات سے یہ بات یقیناً منقح ہو جاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار و تحقق اسی وقت ہو سکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت بلا اس کے ممکن نہ رہ سکے اور پھر اس ضرورت معتبرہ کے تحقق کے بعد ارتکاب محظور کی اجازت و رخصت اس شرط کے ساتھ مشروط بھی رہے گی کہ اس سے کسی بندہ کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو ورنہ پھر رخصت نہیں ہوگی، جیسے قتل نفس اور زنا پر مضطر ہو جائے تو اس کی اجازت نہیں ہوگی، ہاں اگر صرف حقیقتاً حق عبد کا اتلاف لازم آئے حکماً نہیں جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت مل سکتی ہے کیونکہ وجوب ضمان کے سبب یہ اتلاف **"کلا اتلاف"** ہوگا ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے **"حتی یوجر لو صبر و ملتہ۔"**

نیز یہ بات بھی منقح ہو جاتی ہے کہ صرف ایک ہی صورت میں اثم و حرمت دونوں اٹھ کر ارتکاب محظور مباح ہو جاتا ہے گویا حکم عزیمت یہی ہو جاتا ہے کہ وہ ارتکاب محظور کر کے جان بچالے اسے رخصت محض بطور مجاز کہا جاتا ہے اور اسی ایک صورت کی اصل حیثیت نصوص و قواعد شرعیہ سے استثناء کی ہوا کرتی ہے اور وہ صورت وہی ہے جس میں احکام شرعیہ از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا، جیسے اکل میتہ ودم وغیرہ۔

اس کے علاوہ تمام صورتوں میں بحالت اضطرار بھی ارتکاب محظورات سے اجتناب ہی اصل حکم عزیمت کے طور پر برقرار رہتا ہے، البتہ بعض صورتوں میں رخصت حقیقی کے طور پر ارتکاب محظور کی اجازت بشروطہا مل جاتی ہے، مثلاً اجراء کلمۃ الکفر، سب النبی، اتلاف مال مسلم وغیرہ، اور بعض میں یہ رخصت بھی نہیں ملتی بلکہ حکم عزیمت ہی پر عمل واجب رہتا ہے، جیسے قتل نفس معصوم اور زنا

وغیرہ' واللہ اعلم۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں صرف رفع اثم ہوتا ہے رفع حرمت نہیں۔

عرف و عموم بلوی اور ضرورت :

اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ احکام شرعیہ کی اصل اساس قرآن پھر سنت پر ہے بقیہ تمام ہی دیگر مصادر محض ضمنی اور ذیلی ہیں سب کا مرجع وہی قرآن و سنت ہے' چنانچہ اجماع اور قیاس بھی اگر خلاف قرآن و سنت ہو تو کوئی دلیل و حجت نہیں' عرف و تعامل اور عموم بلوی کا بھی تقریباً یہی درجہ ہے۔

میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ شیخ عبدالوہاب خلاف کی شہادت و تائید کے مطابق یہی ہے کہ **" ان العرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و ھو فی الغالب مراعاۃ المصلحۃ و ھو یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام و یقید بہ المطلق و قد یترک القیاس بالعرف' '** ۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱) یعنی عرف در حقیقت کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں بلکہ رعایت مصلحت ہی کا دوسرا نام عرف ہے۔ نصوص کی تفسیر میں عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے چنانچہ نص عام و مطلق کی تخصیص و تقیید عرف قولی و عملی سے کی جاتی ہے اور کبھی قیاس عرف و تعامل کے سبب متروک ہو جاتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :

یہاں کسی کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ وہ قیاس جو ائمہ مجتہدین کے یہاں ایک مصدر شریعت ہونے کی حیثیت سے اجماعی طور پر مقبول و معمول ہے اس پر بھی جب یہ عرف و تعامل قاضی و حاکم بن جاتا ہے تو اس کا درجہ مصدر شریعت ہونے میں بڑھ کر ہی ہوا' لیکن حقیقت یہ ہے کہ قیاس بمقابلہ عرف و تعامل وہاں ہی متروک ہوتا ہے جہاں یہ عرف و تعامل از سلف تا خلف عہد رسالت و عہد صحابہ ہی سے معمول و مستمر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے عرف و تعامل کو دراصل تقریر نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جو بحکم نص شرعی کہا جاتا ہے۔

اگر ایسے عرف مستمر کو بحکم نص شرعی قرار دے کر مستقل دلیل شرعی کہا جائے تو بجا ہو سکتا ہے ورنہ عہد رسالت و صحابہ کے بعد والا عرف حادث جس سے فقہاء استخراج مسائل و احکام میں کام لیتے ہیں اسے دلیل مستقل کہنا مشکل ہے۔۔۔ چنانچہ عام طور پر عرف سے ثابت شدہ احکام کی جتنی مثالیں دی جاتی ہیں سبھوں میں بطور قدر مشترک وہی نص مبہم و مجمل کی توضیح و تفسیر ہوتی ہے یا عام کی تخصیص تو کہیں نص مطلق کی تقیید ہی ہوتی ہے۔

مثلاً عقود و معاملات کی صحت کے لئے جو شرطیں ضروری ہوتی ہیں اور عند العقد اس کا ذکر نہیں ہوتا اس طرح عاقدین کی جانب سے صادر شدہ اس عقد کے متعلق جو نص ہوتی ہے وہ مبہم و مطلق ہوتی ہے۔ اب چونکہ عرف میں وہ مناسب یا لازم عقد ساری شرطیں معروف ہوتی ہیں تو عرف کی بنیاد پر ان ساری شرطوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس عقد کی صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔

یا مثلاً عقد النکاح مہر کی تعجیل و تاجیل کا ذکر نہیں ہوتا تو اس مطلق ذکر مہر کو عرف کی بنیاد پر مقید بالتعجیل یا بالتاجیل کہا جاتا ہے۔ ایمان و نذور میں مستعمل الفاظ کا مصداق جو عرف سے متعین کیا جاتا ہے وہاں بھی دراصل مثلاً لفظ ولد اور لفظ لحم عام کو عرف کی بنیاد پر مختص ۔مذکر و غیر سمک کہا جاتا ہے' الغرض ہر جگہ بس یہی تفسیر و تخصیص و تقییدنص کا کام عرف سے لیا جاتا ہے اور در حقیقت اس عرف و تعامل کے ذریعہ الفاظ کو اہمال اور عقد و معاملہ کو بطلان سے حتی الامکان بچانے کی مصلحت ہی پیش نظر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے مراد اور عقد کے شرائط کی اگر خود عاقدین خلاف عرف صراحت کردیں تو پھر یہ عرف و تعامل بے اثر بن جاتا ہے۔

عرف و تعامل اور ضرورت یا حاجت کا رشتہ :

بہر حال عرف و تعامل اور عموم بلوی کی استنادی حیثیت کا تعین اور یہ فیصلہ کرنا کہ عرف مستقل دلیل شرعی ہے اور اسلامی شریعت کی ایک اساس ہے جس پر احکام شرعیہ کی بنا ہوتی ہے' یا نہیں۔ یہ ایک الگ مستقل موضوع بحث ہے' یہاں سوال صرف اتنا ہے کہ عرف و تعامل کا ضرورت سے کیا رشتہ ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ شریعت نے جہاں عرف و تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے عقود و معاملات اور ایمان و نذور وغیرہ میں عرف کی بنیاد پر کوئی حکم لگایا ہے وہاں صرف ضرورت ۔بمعنی حاجت مسلمہ ہی کی بنیاد پر ایسا کیا ہے' کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر انسانوں کے بہت سارے معاملات و تصرفات مہمل و لغو قرار پاکر حرج و تنگی کا باعث بنیں گے' حالانکہ دفع حرج اور رفع مشقت ایک عظیم مصلحت مطلوبہ اور انسانوں کی ایک حاجت ہے جو مقتضی ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار کرکے معاملات اور عاقل و بالغ کے تصرفات کو صحیح بنانے کی کوشش کی جائے' اس طرح عرف و تعامل اور ضرورت ۔بمعنی حاجت مسلمہ کے درمیان علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے۔

مبیح محرمات ضرورت ہے یا حاجت بھی؟

جیسا کہ پہلے اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ اپنی شرائط و تفصیلات کے ساتھ اصطلاحی ضرورت اور حاجت دونوں ہی مبیح محظورات ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حاجت تو حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوا کرتی ہے جبکہ ضرورت سے حرام لعینہ تک حلال ہو جاتا ہے۔

اس صراحت کے پیش نظر علاج و معالجہ کے باب میں جو بعض رخصتیں ایسی ملتی ہوئی نظر آتی ہیں جو بظاہر بغیر ضرورت اصطلاحی کے متحقق ہوئے محض حاجت کی بنیاد پر قائم محسوس ہوتی ہیں' اس کی توجیہ بعض رخصتوں کے اعتبار سے بہ آسانی یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں حاجت کی بنیاد پر حرام لغیرہ کی اباحت و رخصت ہوتی ہے۔ مثلاً علاج و آپریشن کے وقت کشف ستر کی رخصت۔

بلاشبہ کشف ستر ابداء زینت محظورات میں سے ہے مگر اسے محظور لغیرہ کہا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی حرمت **سدا لباب الزنا** ہے اور **" ما حرم سدا للذريعة يباح للمحتاج "** ایک فقہی اصول ہے۔ ہاں اسی باب معالجہ میں ملی ہوئی بعض رخصتیں ایسی نظر آتی ہیں جہاں یہ توجیہ نہیں چل سکتی' مثلاً تداوی بالحرام کی رخصت اپنی شرطوں کے ساتھ علی الاطلاق تمام ہی حرام اشیاء سے مل جاتی ہے خواہ

اس کی حرمت لعینہ ہو یا لغیرہ۔

یہاں اولاً اس کی توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ اس جگہ حاجت ہی کو قائم مقام ضرورت بنادیا گیا ہے' اور ثانیاً اس کی تعبیر یوں بھی ہو سکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجتی کو ترجیح دیدی گئی ہے۔

احکام شریعت میں مصالح ضروری و حاجتی اور مصالح تحسینی کی رعایتیں :

اجمال بالا کی تفصیل و وضاحت یہ ہے کہ اپنی جگہ یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ احکام شریعت خواہ مامورات ہوں یا منہیات' پھر از قبیل اخلاق و عقائد ہوں یا عبادات و معاملات و حدود و جنایات' اور بدرجہ فرائض و واجبات ہوں یا سنن و واجبات اور حرام و مکروہات' سارے ہی احکام کچھ مصالح پر مبنی اور مقاصد پر مشتمل ہیں' وہ مصالح جن کا احکام شریعت کی مشروعیت میں خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کو شرعی احکام کے ذریعہ شارع نے پورا کرنا چاہا ہے۔ علماء اصول نے استقراء و تتبع کے بعد انکی تین قسمیں کی ہیں یا اس کے تین مدارج متعین کئے ہیں۔ **المستصفی للغزالی' الموافقات للشاطبی'** اور اعلام الموقعین لابن ا ' میں بڑی تفصیل سے ان مصالح و مقاصد کے بیان و مدارج وغیرہ پر وقیع بحث موجود ہے' **فمن شاء فلیراجع الیها۔**

مختصراً یہ سمجھ لیا جائے کہ ضروری مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی و دنیاوی زندگی موقوف ہے۔ امام غزالی **المستصفی** جلد ۱ صفحہ ۲۸۸ میں لکھتے ہیں :

مقصود الشرع من الخلق خمسۃ و هو ان یحفظ علیهم دینهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم فکل ما یتضمن حفظ هذه الاصول الخمسۃ فهو مصلحۃ و کل ما یفوت هذه الاصول فهو مفسدۃ و دفعها مصلحۃ۔

حاجیاتی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج و مشقت کو رفع کرنے کے لئے پیش آئے۔ مرض و سفر سے حاصل شدہ رخصتیں' مساقات و سلم اور استصناع وغیرہ کی اجازت میں یہی مصلحت کارفرما ہے' علامہ شاطبی **الموافقات** جلد ۲ صفحہ ۵ میں لکھتے ہیں :

اما الحاجیات فمعناها انها مفتقر الیها من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ۔

تحسینی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی رعایت سے اخلاق و عادات اور آداب زندگی میں نکھار آئے اور ان مصالح کے تحقق کو ہر صاحب عقل اپنی فطرت سلیمہ سے مستحسن سمجھے۔ مثلاً اچھے عادات و اطوار کو اپنانا اور ہر ان گرے ہوئے کردار و احوال سے بچنا جس سے عقول سلیمہ اباء کرتی ہو۔

علامہ شاطبی ہی لکھتے ہیں : " **اما التحسینات فمعناها الاخذ بما یلیق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التی تانفها العقول الراجحات**' ' ۔ اور آگے ان کی مثالوں کے طور پر عبادات سے طہارت' ستر عورت' اخذ زینت کو' اور عادات سے ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے' جس کا مطلب یہی ہوا کہ ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ کی حرمت میں شارع نے

مصالح تحسینی کی رعایت کی ہے۔

اور اس میں کوئی دو رائے نہیں ہو سکتی کہ مصالح ضروریہ کی رعایت حاجتی پر اور ان دونوں کی رعایت مصالح تحسینی پر بہرحال مقدم ہی ہوتی ہے' اور ضروری و حاجتی مصلحت کے تقاضا کے پیش نظر تحسینی مصلحت نظرانداز کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ آپریشن یا مرض کی تشخیص کی خاطر جس سے حفاظت جان وابستہ ہے' ستر عورت اور ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ یعنی حرام سے اجتناب کی مصلحت نظرانداز کر دی جائے گی۔ کیونکہ اگر کشف ستر یا ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ سے اجتناب ہی کا حکم تحسینی مصالح کی رعایت میں باقی رکھا جائے یا تو جان چلی جائے گی یا پھر جان کی حفاظت میں سخت دشواری اور مشقت شدیدہ سے سابقہ پڑے گا اور بسا اوقات "لا یموت ولا یحیی" کی صورت حال سامنے آجائے گی' اس لئے حفاظت جان یا حفاظت جان میں مشقت شدیدہ سے بچاؤ کے لئے ضروری مصالح بلکہ حاجتی مصالح کی رعایت کو ترجیح دے کر تداوی بالحرام کی اجازت دی جاتی ہے' تو یہاں اس طرز عمل یعنی مصالح ضروریہ و حاجیٰہ کو مصالح تحسینیہ پر مقدم رکھنے اور ترجیح دینے کی تعبیر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ ایسی صورت حال جس میں مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت میں بلا ارتکاب محظور مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے تو وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں "الحرب خدعۃ" سے بڑی روشنی اور مضبوط شہادت ملتی ہے' سب جانتے ہیں کہ مکر و فریب اور دھوکہ دہی اخلاق عالیہ کے خلاف اور تحسینی مصالح کی رعایت پر مبنی ایک حکم شرعی کے خلاف ہے' لیکن جب دین یا دار الاسلام یا مسلمانوں کی جانوں کی حفاظت بلا خدعہ کے ناممکن بن جائے یا ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ کا خطرہ پیش آجائے تو اس خدعہ محظور کی اجازت مل جاتی ہے۔

حاجت شخصی ہو یا حاجت اجتماعی :

اوپر جو حدیث "الحرب خدعہ" پیش کی گئی ہے اس سے ہماری سمجھ میں یہی آتا ہے کہ بعض ارتکاب محظور کی اجازت ان مصالح ضروریہ یا مصالح حاجیہ کی رعایت میں ہو جاتی ہے جن کا تعلق ساری امت اور جماعت مسلمین سے ہو۔

دشمنوں سے ملک کی حفاظت' دین کی حفاظت' قرآن و حدیث کی حفاظت' اور مسلمانوں کے جان و مال کی حفاظت اگر بلا کسی محظور کا ارتکاب کئے ممکن نہ رہے یا مشقت شدیدہ میں ابتلاء اور حرج و تنگی کا پیش آنا مظنون ہو جائے تو وہاں بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا کر محظورات کی اباحت کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ **واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔**

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت اور اضطرار پر ایک سرسری نظر

از--جناب مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی صاحب
مفتی دار العلوم دیوبند

اسلام دین فطرت ہے اور رب العالمین کا عطا کردہ ہے' یہ ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے' اس میں انسانی مزاج' خواہشات اور ضرورتوں کی پوری پوری امامت ہے' تاکہ کائنات انسانی کے باشندے اس کی روشنی میں اپنی زندگی ہنسی خوشی اعتدال کے ساتھ گذار سکیں' اور قوانین الٰہی پر عمل پیرا ہونے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں۔

فقہاء امت نے کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر اس دین کی بڑی دلپذیر اور خوشنما چمن بندی کی ہے اور تمام منتشر اور بکھرے ہوئے مسائل و احکام کو ایک خاص انداز سے مدون و مرتب فرما دیا ہے' جس کو دیکھتے ہی زندگی کے تمام گوشے نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

اسلام کے قوانین بلاشبہ نپے تلے اور امت کے لئے بہت سہل' صاف و ستھرے اور روشن ہیں اس میں کہیں کوئی تنگی اور پیچیدگی نہیں ہے' انسانوں کی کمزوریوں کا پورا لحاظ و پاس رکھا گیا ہے اور وسعت سے کام لیا گیا ہے' اس سلسلہ کی چند آیتیں ملاحظہ فرمائیں:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ- ۱۸۵) اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی' اور نہیں چاہتا ہے دشواری۔

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (المائدہ- ٦) اللہ نہیں چاہتا ہے کہ تم پر تنگی کرے۔

و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج- ۷۸) اور نہیں رکھی تم پر دین میں کوئی تنگی۔

یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا (النساء- ۲۸) '

اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی و لا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ و رسولہ (التوبہ- ۹۱)

نہیں ہے ضعیفوں پر اور نہ مریضوں پر' اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو' کچھ گناہ' جب کہ دل سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ۔

یہ آیتیں مختلف مواقع میں انسانی تسلی کے لئے نازل ہوئیں اور جتایا گیا کہ ہر حکم میں آسانی اور سہولت کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے' خواہ جہاد کا موقع ہو' حج کا موقع ہو' روزہ ہو' نماز ہو یا انسانی خواہشات کا مسئلہ ہو' شدت اور یک طرفہ ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ انسانی مزاج اور اس کے داعیات کو نظرانداز کر دیا گیا ہو۔

رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم جب دعوت اسلام کے لئے صحابہ کرام کو بھیجتے تھے تو ہدایت ہوتی تھی۔

بشروا ولا تنفروا یسروا ولا تعسروا (مشکوۃ)

تم سب خوشخبری کی تعلیم دینا' نفرت کی باتیں نہ کرنا' آسانی کرنا دشواری اور تنگی نہ پیش کرنا'

حضرت ابو موسیٰ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو جب یمن روانہ کیا تو آپ نے فرمایا:

یسرا و لا تعسرا' بشرا و لا تنفرا تطاوعا و لا تختلفا (مشکوۃ)

تم دونوں آسانی کا معاملہ کرنا دشواری پیدا نہ کرنا' خوشخبری سنانا' نفرت پیدا نہ کرنا'

مسند احمد میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

احب الدین الی اللہ تعالی الحنیفیہ السمحہ

اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ترین دین' دین حنیف ہے جو سہل ہے۔

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ دین اسلام کے قوانین میں بشری حاجتوں اور ان کی خواہشوں اور کمزوریوں کی رعایت پورے طور پر ملحوظ ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ انسان جو صحت کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے' کبھی وہ بیماریوں میں بھی مبتلا ہوتا ہے' اقامت کی زندگی کے ساتھ اسے سفر بھی بسا اوقات پیش آتا ہے' آزادی اور حریت کے ساتھ کبھی وہ جبر و اکراہ سے بھی دوچار ہوتا ہے' یادداشت کی قوت کے ساتھ کبھی اسے نسیان کا بھی عارضہ پیش آتا ہے' علم کی فراوانی کے ساتھ جہالت کی بھی نوبت آتی ہے' اور آسانیوں کے ساتھ بسا اوقات تنگیوں سے بھی اسے واسطہ پڑتا ہے' اس لئے قانون میں صرف ایک پہلو کا خیال ہو اور دوسرے پہلو سے صرف نظر کر لیا جائے' ایسا کیسے ہو سکتا ہے' لہٰذا تمام گوشوں کی رعایت ایک مکمل ضابطہ حیات کے لئے لازم ہے۔

فقہاء کرام نے فقہی اصول انہی آیات و احادیث کو سامنے رکھ کر وضع کئے ہیں۔

المشقہ تجلب التیسر' الضرر یزال' الضرورات تبیح المحظورات' ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا' الضرر لا یزال بالضرر' درء المفاسد اولی من جلب المنافع۔

اور ان کے علاوہ جتنے اصول بنائے گئے ہیں سارے کے سارے کتاب و سنت سے مستفاد ہیں' پھر انہوں نے ہر قاعدہ کے تحت دسیوں بیسیوں جزئیات کو یکجا کر دیا ہے تاکہ بعد والوں کے لئے سہولت کی راہیں کھلی رہیں اور وہ ان راہوں پر اپنے اپنے زمانے میں قدم بڑھاتے رہیں' زندگی کی گاڑی رواں دواں ہے کہیں رکنے کا نام نہیں لیتی' نئی ایجادیں سامنے آتی رہتی ہیں اور علماء کو ان سے متعلق مسائل و احکام بتانا ہے' عوام و خواص کے ایک ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہیں اور جب تک ان کی سمجھ میں نہیں آتا' چین سے نہیں بیٹھتے' اس لئے علماء کرام بحث و مباحثہ پر مجبور ہیں تاکہ مسائل و احکام نکھر کر سامنے آجائیں' یہ نئے زمانے کا تقاضا ہے' جس کی تکمیل سے چشم پوشی نہیں ہو سکتی ہے۔

اس مجلس کا موضوع ضرورت و حاجت ہے کہ شریعت میں اس کو کیا درجہ حاصل ہے اور کن حالات میں علماء کو کیا کرنا چاہئے یہ اصطلاحی الفاظ ہیں' ان کی تشریح کتاب و سنت کی روشنی میں کیا ہے؟

امام شاطبی نے لکھا ہے کہ دراصل ضروریات پانچ ہیں (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

مجموع الضروریات خمسہ' ھی حفظ الدین' و النفس و النسل' و المال و العقل (الموافقات جلد۲ صفحہ ۸)

ضروریات کا مجموعہ پانچ ہے' دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

یہ عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں جاری ہیں' مثلاً حفاظت دین میں ایمان' کلمہ شہادت کا اقرار' نماز' روزہ داخل ہے' عادات میں کھانا' پینا' پوشاک' مکان رہائش کہ ان سے نسل و عقل کا تحفظ قائم ہے' اسی طرح دوسرے امور ہیں۔

فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب (حموی)۔

ضرورت نام ہے انسان کا اس حد میں پہنچ جانا کہ اگر وہ ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا موت کے قریب پہنچ جائے۔

اس کے بعد لکھا ہے:

و ھذا یبیح تناول الحرام (ایضا) اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت حرام کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے۔

فالحاجہ کالجائع لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقہ و ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم (ایضا)۔

حاجت' ایسا بھوکا کہ اس کو کھانے کی چیز نہ ملے تو وہ ہلاک تو نہ ہو البتہ مشقت و تکلیف میں مبتلا ہو جائے' اس درجہ میں حرام مباح نہیں ہوتا ہے البتہ روزہ اگر ہے تو اس کا توڑنا مباح ہو جاتا ہے۔

تیسرا درجہ منفعت کا ہے۔

و المنفعہ کالذی یشتھی خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم (ایضا)

منفعت' ایسی چیزیں جن کے کھانے کی خواہش ہوتی ہو' جیسے چپاتی اور بکرے کا گوشت اور مرغن کھانا۔

چوتھا درجہ زینت کا ہے۔

و الزینہ کالمشتھی بحلوی و السکر۔ زینت' جیسے حلوہ اور مٹھائی کی خواہش۔

پانچواں درجہ فضول کا ہے۔

و الفضول التوسع باکل الحرام و الشبہ (ایضا) فضول' کھانے میں بیجا توسع حتی کہ حرام و مشتبہ کی خواہش۔

گویا ضرورت یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز وہ شخص استعمال میں نہیں لائے گا تو وہ ہلاک ہو جائے گا یا موت کے قریب پہنچ جائے گا۔ اضطرار کی یہی صورت ہے جس میں قرآن نے حرام چیزوں کا کھانا چند شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

ممنوع چیز اگر استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا مگر مشقت اور شدید تکلیف میں مبتلا ضرور ہوگا یہ حاجت ہے' اس میں سہولت

ہے کہ روزہ کی حالت میں تو افطار کرسکتا ہے' نماز و طہارت میں بھی سہولت دی گئی ہے' کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے بیٹھ کر ادا کرے' وضو نہیں کرسکتا تیمم کرکے نماز پڑھے گا مگر حرام کا کھانا جائز نہیں ہوتا ہے۔

منفعت میں اچھی غذا وغیرہ کا استعمال ہے کہ اس کے اختیار کرنے میں فائدہ ہے مگر نہ کرنے میں کوئی خاص تکلیف نہیں' اس صورت میں اس کی وجہ سے نہ تو حرام حلال ہوتا ہے اور نہ روزہ کے افطار کی اجازت ہوتی ہے۔

زینت اور فضول کا درجہ قابل ذکر نہیں ہے یہ محض تفریح کے درجہ کی چیز ہے اور خواہش کی تکمیل ہے' ان پانچوں میں اہمیت ضرورت کو حاصل ہے کہ اس کی وجہ سے احکام میں تبدیلی ہوتی ہے' اور رب العالمین نے سہولت کی راہیں کھولدی ہیں۔

"الضرورات تبیح المحظورات" قاعدہ کی بنیاد وہ آیتیں ہیں' جن میں حالت اضطرار میں ممنوع چیزوں کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے' ارشاد ربانی ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (البقرہ ۱۷۳)

اس نے تو تم پر حرام کیا ہے مردہ جانور' اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس جانور پر اللہ کے سوا اور کا نام پکارا جائے' پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی' تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بیشک اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔

حضرت شیخ الہند لکھتے ہیں:

"اشیائے مذکورہ حرام ہیں لیکن جب کوئی بھوک سے مرنے لگے تو اس کو لاچاری میں کھالینے کی اجازت ہے بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے' نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے' اور زیادتی یہ کہ قدر ضرورت سے زاید خوب پیٹ بھر کر کھالے' بس اتنا ہی کھائے کہ جس سے مرے نہیں" (فوائد تفسیری صفحہ ۳۳)

آگے لکھتے ہیں:

"یعنی اللہ پاک تو بڑا بخشنے والا ہے' بندوں کے ہر قسم کے گناہوں کو بخش دیتا ہے پھر ایسے لاچار اور مضطر کی بخشش کیسے نہ فرمائے گا اور اپنے بندوں پر بڑا مہربان ہے کہ مجبوری کی حالت میں صاف اجازت دے دی' کہ جس طرح بن پڑے اپنی جان بچالو' اصلی حکم ممانعت کا لاچاری کی حالت میں تم پر سے اٹھالیا گیا' ورنہ مالک الملک کا حق تھا کہ فرمادیتا کہ تمہاری جان جائے یا رہے مگر ہمارے حکم کے خلاف نہ کرنا۔

ایک خلجان یہاں یہ بھی ہوتا ہے کہ بھوک سے مرتے ہوئے مضطر یہ خواس کو یہ اندازہ کرنا کہ اتنے لقموں سے سد رمق ہو جائے گا اور اس سے زیادہ ایک لقمہ نہ کھائے گا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے' اس لئے **ان اللہ غفور رحیم** فرما کر اس میں سہولت پیدا کردی (فوائد تفسیری صفحہ ۳۳)

اس سلسلہ کی دوسری آیت ہے:

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدۃ ۳) ۔

پھر جو کوئی لاچار ہو جائے بھوک میں 'لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے ۔

سورہ انعام میں ہے:

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الانعام ۱۱۹)

اور وہ واضح کرچکا ہے اس نے جو کچھ تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر ۔

اس پر حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

"یعنی حلال و حرام کا قانون تو مکمل ہو چکا 'اس میں اب کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا 'البتہ مضطر جو بھوک و پیاس کی شدت سے بیتاب ولاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھا پی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیرباغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی 'مگر اسے کھا پی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا' یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے" (فوائد صفحہ ۱۳۱)

اب سوال یہ ہے کہ حرام اشیاء ایسے وقت میں کھا کر جان بچانا ضروری ہے یا اختیاری ہے' اس سلسلہ میں ابو بکر جصاص لکھتے ہیں:

و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر و متی امتنع المضطر من اکلھا حتی مات صار قاتلا لنفسہ بمنزلۃ من ترک اکل الخبز و شرب الماء فی حال الامکان حتی مات عاصیا للہ جانیا علی نفسہ (احکام القران جلد ا صفحہ ۱۲۸)

اور مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جا رہی ہو مردار کا کھانا فرض ہے 'ایسے وقت جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دیدے گا وہ خود کشی کرنے والا ہو گا جیسے روٹی کھانا اور پانی پینا کوئی چھوڑ دے اور مرجائے تو ایسا شخص گناہ گار کی موت مرے گا اور اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہو گا ۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ قرآن میں آیا ہے "**لا تقتلوا انفسکم**" لہذا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور جان دے دے اور خود کشی کا مرتکب ہو جس سے قرآن نے روکا ہے ۔

قال اللہ تعالیٰ لا تقتلوا انفسکم و من امتنع من المباح حتی مات کان قاتلا نفسہ متلفا لھا عند جمیع اھل العلم (ایضا جلد ۱ صفحہ ۱۲۷)

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اپنی جان کو ہلاک نہ کرو' لہذا جو مباح کو چھوڑ دے تاکہ وہ مرجائے وہ خود کشی کرنے والا اور اپنی جان ضائع کرنے والا ہو گا' اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے ۔

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو میتہ اور حرام کھانے پر مجبور کرے اور نہ کھانے کی صورت میں قتل کر ڈالنے کا عزم کرلے تو اس صورت میں بھی اس پر ضروری ہے کہ حرام کھا کر جان بچالے ۔

و ذ لک موجود فی ضرورۃ الاکراہ وجب ان یکون حکمہ و لذلک قال اصحابنا فمن اکرہ علی اکل المیتۃ فلم یاکلھا حتی قتل کان عاصیا للہ کمن اضطر الی میتہ بان عدم غیرھا من الماکولات فلم یاکل حتی مات کان عاصیا کمن ترک الطعام و الشراب و ھو واجد ھما حتی مات فیموت عاصیا للہ بترکہ الاکل لان اکل المیتۃ مباح فی حال الضرورۃ کسائر الاطعمۃ فی غیر حال الضرورۃ (ص ۱۲۹، ج ۱)۔

اور یہ صورت اکراہ میں بھی موجود ہے وہاں بھی اس کا حکم ویسا ہی ہے اور اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جو مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ نہ کھائے یہاں تک کہ وہ قتل کردیا جائے تو ایسا شخص گنہ گار قرار پائے گا' یہ اس شخص کی طرح ہے جو مردار کے کھانے پر مضطر ہو اور کوئی دوسری چیز کھانے کی نہ پائے پھر بھی وہ نہ کھائے تا آنکہ بھوک سے مرجائے تو ویسا ہی گنہ گار ہوگا جیسا کہ کوئی کھانا پینا چھوڑ دے حالانکہ وہ دونوں مہیا ہیں اور اس کی موت بھوک سے ہوجائے تو اس کی یہ موت عاصی کی موت ہوگی کہ اس نے نہ کھایا اس لئے کہ ایسے اضطرار کے وقت میں میتہ کا کھانا اس کے لئے مباح ہے۔ جیسا کہ غیراضطراری وقت دوسرے تمام کھانوں کا کھانا مباح ہے۔

اسی طرح اضطرار کی حالت میں شراب کا پینا بھی جائز ہوجاتا ہے' البتہ صرف اتنا پیئے جس سے جان بچ جائے۔

قال سعید بن جبیر المطیع المضطر الی شرب الخمر یشربھا وھو قول اصحابنا جمیعا وان یشرب منھا مقدار ما یمسک بہ رمقہ (احکام القرآن جلد۔۱ صفحہ ۱۲۹)

سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ مضطر جو شراب پینے پر مجبور ہو وہ اسے پئے گا' اور یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے لیکن بس اتنا پئے گا جس سے اس کی جان بچ جائے۔

حضرت مسروق تابعی کی روایت نقل کی ہے کہ مضطر کے لئے جان بچانا کس قدر ضروری ہے:

عن مسروق قال من اضطر الی المیتہ و الدم و لحم الخنزیر فترکہ تقذرا و لم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار (در منثور جلد ۱ صفحہ ۱۶۸)

حضرت مسروق تابعی سے روایت ہے کہ جو شخص میتہ' خون اور لحم خنزیر کھانے پر مجبور و مضطر ہو اور وہ اس وقت اس کو گھناؤنی چیز سمجھ کر چھوڑ دے اور نہ کھائے پیئے اور اسی حال میں مرجائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

تفسیر خازن نے بھی نقل کیا ہے:

فمن اضطر ای خاف التلف حتی من اضطر الی اکل المیتہ فلم یاکل منھا حتی مات دخل النار۔

(تفسیر خازن جلد ۱ صفحہ ۱۰۶)

جو شخص مضطر ہو جان جانے کا خوف ہو حتی کہ وہ مردار کھانے پر مجبور ہو اور نہ کھائے اور مرجائے تو آگ میں داخل ہوگا۔

اب فقہاء کرام نے جو قاعدہ بنایا ہے اس کو سامنے رکھیں' لکھتے ہیں:

الضرورات تبيح المحظورات و من ثم جاز اكل الميتہ عند المخمصہ و اساغہ اللقمہ بالخمر والتلفظ بکلمہ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ (الاشباہ والنظائر (صفحہ ۱۴۰)

ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر ڈالتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مخمصہ کی حالت میں اس کے لئے مردار کا کھانا جائز ہے' اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جائے اور شراب کے سوا کوئی چیز نہ ہو تو شراب پی کر اتار لے گا' کوئی مجبور کردے کلمہ کفر کے بولنے پر تو جان بچانے کے لئے بولے گا' اسی طرح مال پانی میں ڈال کر جان بچا سکتا ہو تو مال کو ضائع کرنا جائز ہوگا' اسی طرح حملہ آور کی مدافعت کرے گا خواہ وہ اس کے قتل کا ذریعہ بنتا ہو۔

عالمگیری میں ہے:

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر و لتاکلن ھذہ المیتۃ او لتاکلن لحم ھذا الخنزیر کان فی سعتہ من تناولہ بل یفترض علیہ لیتناول اذا کان فی غالب رایہ انہ لو لم یتناول یقتل و کذا او عدہ بتلف عضو من اعضائہ بان قال لا قطعن یدک او ما اشبہ (جلد۳ صفحہ۵۹)

بادشاہ نے ایک شخص کو پکڑا اور کہا کہ اس شراب کو پیو اور اس مردار کو کھالو ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا' یا اسی طرح خنزیر کھانے پر مجبور کرے تو اس وقت اس کے لئے کھانا جائز ہوگا بلکہ فرض ہوگا کہ ایسا کرے جب کہ اسے غالب گمان ہو کہ اس نے ایسا نہیں کیا تو قتل کیا جائے گا' اسی طرح اس کے کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی دے کہ ایسا نہ کیا تو تیرا ہاتھ کاٹ ڈالوں گا یا ایسی ہی کوئی اور بات' تو کرنا درست ہوگا کہ ویسا کرکے جان بچالے۔

لیکن اس کے ساتھ اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اگر دو حرمتوں کا مسئلہ ہو ایک دوسری سے اہم ہو تو اس وقت اسے کیا کرنا چاہئے۔

فانھم قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف عن مفسدۃ قتل غیرہ (ایضا)

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ورنہ وہ خود قتل ہوگا تو اس کی اجازت نہیں کہ غیر کو قتل کر ڈالے خود قتل ہو جانا غیر کو قتل کرنے سے آسان ہے لہٰذا اسی پر عمل کرے گا۔

یہی حکم دوسرے امور میں بھی ہوگا' اخف کو اختیار کرے اور اشد سے گریز ضروری ہوگا' چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان مردہ کو بغیر غسل و نماز جنازہ کے دفن کردیا اور مٹی ڈال دی' تو قبر پر نماز جنازہ پڑھ دی جائے گی قبر کھود کر اس کو نکالا نہیں جائے گا کہ غسل دیا جائے۔

لو دفن بلا غسل و اھیل علیہ التراب صلی علی قبرہ و لا یخرج (الاشباہ صفحہ ۱۴۰)۔

مردہ بغیر غسل دئے ہوئے دفن کردیا گیا اور اس پر مٹی ڈال دی گئی تو قبر پر نماز پڑھ دی جائے گی اس کو قبر کھود کر نکالا نہیں جائے گا۔

حالت اضطرار میں گذر چکا ہے کہ بقدر سد رمق کھانے کی اجازت ہے اس لئے دوسرا قاعدہ فقہاء کا یہ ہے "ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا" جتنی ضرورت کے لئے مباح کیا گیا بس اتنا ہی کھانے پینے کی اجازت ہے' اس سے زیادہ کھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

الطبیب ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ (الاشباہ صفحہ-۱۳۱)

طبیب کو ستر دیکھنا ضروری ہو تو اتنا حصہ دیکھے گا جس کا دیکھنا ضروری ہو'

اسی طرح اس کا لحاظ بھی از بس ضروری ہے کہ ضرر اس طرح زائل نہ ہو کہ دوسرے کا نقصان عمل میں آئے' بلکہ ایسے وقت میں جب ایک ضرر بڑھا ہوا ہو اور دوسرا اس سے کم ہو تو کم کو پہلے اختیار کیا جائے گا۔

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما (الاشباہ صفحہ ۱۴۵)

جب دو مفسدے جمع ہو جائیں تو جس کا ضرر بڑھا ہوا ہے اس کی رعایت کرنا ہوگی اور کم ضرر والے کو اختیار کرے گا۔

مسائل بہت ہیں' یہاں مقصد ان کا بیان نہیں ہے قاعدہ کی طرف صرف اشارہ کرنا ہے' اسی طرح حملہ آور سے اپنی جان و مال بچانے کے لئے مقابلہ کرنا ضروری ہے گو اس میں جان جانے کا خطرہ ہو کہ یہ بھی انسانی فریضہ ہے' حدیث نبوی ہے:

من قتل دون نفسہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید (مشکوۃ)

جو شخص اپنی جان بچانے کی خاطر قتل کیا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ بھی شہید ہے۔

تجربہ بتاتا ہے کہ جو میدان میں نکل آتا ہے اور اپنی جان اپنے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت کی غرض سے آتا ہے قدرت اس کی مدد کرتی ہے اور وہ کامیاب رہتا ہے' جو بزدلی دکھاتا ہے وہ مارا جاتا ہے۔

یہیں وہ مسئلہ بھی سامنے آتا ہے' حرام چیزوں کا دواء کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے' بعض فقہاء کہتے ہیں کہ حرام سے دوا کرنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے۔ ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (بخاری) جو چیز حرام ہے اس میں تمہاری شفا نہیں رکھی گئی ہے۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں اگر اس حرام کے علاوہ کوئی دوسری دوا اس مرض کی نہ پائی جائے یا بروقت موجود نہ ہو اور تجربہ سے شفاء یقینی ہو تو ایسی دوا کا استعمال جائز ہے' اور مفتی بہ اسی قول کو قرار دیا گیا ہے۔

اختلف فی التداوی بالمحرم و ظاھر المذھب المنع کما فی رضاع البحر و قیل یرخص اذا علم فیہ شفاء و لم یعلم دواء اخر کما رخص الخمر للعطشان وعلیہ الفتوی (درمختار)۔

حرام چیزوں سے دوا کرنے میں اختلاف ہے' ظاہر مذہب یہ ہے کہ ممنوع ہے جیسا کہ بحرالرائق کے باب الرضاع میں ہے' اور دوسرا قول یہ ہے اگر اس میں شفاء کا یقین ہو اور اس کی دوسری کوئی دوا نہ ہو تو اس کی اجازت دی گئی ہے جیسا کہ بوقت شدت پیاس شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے۔

اوپر کی آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیز کا کھانا جائز ہے' البتہ اس کے لئے

یہ ضروری شرطیں ہیں کہ حالت اضطرار کی ہو' جان جانے کا خطرہ ہو' بجز حرام دوا کوئی دوسری دوا موثر نہ ہو یا موجود نہ ہو' اور یہ کہ جان بچنا یقین کے درجہ میں ہو' اور قدر ضرورت سے زیادہ استعمال میں نہ لائی جائے۔

ان شرائط کے ساتھ ہر حرام دوا اور ناپاک کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہوگا' خواہ کھانے پینے کی ہو' یا خارجی استعمال کی ہو۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے مگر یہ ضرورت کے درجہ میں نہیں ہے' حرام کا استعمال بوقت حاجت جائز نہیں ہے البتہ اس کے لئے دوسری رعایتیں اور سہولتیں شریعت نے دی ہیں' حرام کی اجازت صرف اضطرار کی حالت میں ہے' اس میں بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ دو میں سے کسی ایک کو مضطر اختیار کر سکتا ہے۔

ایک مضطر ہے اس کے سامنے میتہ مردار بھی ہے اور غیر کا مال بھی ہے جس کا کھانا شرعاً ناجائز ہے مگر اجازت دینے والا نہیں ہے تو اس صورت میں بعض کہتے ہیں مردار کھا کر جان بچائے دوسرے کا مال بغیر اجازت نہ کھائے' دوسرے کہتے ہیں اس وقت میں مردار کھانا جائز نہیں ہے دوسرے کا مال کھا کر جان بچالے' بعض کہتے ہیں مردار کھانے سے بہتر ہے کہ دوسرے کا جائز مال زبردستی لے کر کھائے اور جان بچائے' مردار نہ کھائے۔

لو اضطر و عنده ميتة و مال الغير فله ياكل الميتة و عن بعض اصحابنا من وجد طعام الغير لا تباح له الميتة و عن ابن سماعة الغصب اولى من الميتة و به اخذ الطحاوي وغيره و خيره الكرخي (الاشباه)

اگر کوئی اضطرار کی حالت میں ہو اور اس کے پاس مردار ہو اور دوسرے کا مال بھی ہو تو وہ مردار کھا کر جان بچائے گا اور ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں جب وہاں غیر کا مال موجود ہو تو اس کے لئے مردار کھانا مباح نہ ہوگا' اور ابن سماعہ سے روایت ہے کہ میتہ کھانے سے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کا مال غصباً کھالے مگر مردار نہ کھائے' امام طحاوی وغیرہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور امام کرخی اس کو اختیار دیتے ہیں جس کو چاہے پسند کرے۔

کتاب الاکراہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص سے کہا گیا کہ تم آگ میں کود جاؤ' یا پہاڑ سے چھلانگ لگاؤ' ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا' موت دونوں صورتوں میں ہے' بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو وہ کیا کرے گا' فقہاء لکھتے ہیں :

فله الخيار ان شاء فعل ذلك و ان شاء لم يفعل و صبر حتى يقتل عند ابي حنيفة لانه ابتلى ببليتين فيختار ما هو الاهون في زعمه و عندهما يصبر ولا يفعل ذلك لان مباشرة الفعل سعي في اهلاك نفسه (الاشباه صفحه ١٣٧)

اس کو اختیار ہے کہ بات مان کر آگ میں کود کر یا پہاڑ سے گر کر جان دے یا صبر کرے اور اس کے ہاتھ قتل ہو' امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں' دو مصیبتیں ہیں اس کے خیال میں جو آسان معلوم ہو اس کو اختیار کرے' اور صاحبین کہتے ہیں صبر کرے خود اقدام نہ کرے' اس لئے کہ خود کرنا اپنے کو ہلاک کرنا ہے۔

اس سلسلہ میں صاحبین کی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے کہ خود ایسا فعل اختیار نہ کرے جس سے خودکشی کی صورت بنتی ہو' اس طرح کی بہت ساری مثالیں فقہ کی کتابوں میں دی گئی ہیں۔

حاجت میں ضرورت شدیدہ اور تکلیف کے پیش نظر فقہاء نے بیع سلم کی اجازت دی ہے کہ روپے تو آج نقد دیئے گئے اور غلہ چار ماہ بعد موسم پر لے گا' یا کسی ٹھیکیدار سے کام کرانے کو کہا' پیسے دے دیئے اور وہ کام بعد میں کرے گا۔

و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس و منها جواز الاستصناع للحاجۃ و منها بصحۃ بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری و هکذا بمصر و قد سموه بیع الامانۃ(الاشباہ صفحہ ۱۳۹)

اسی قبیل سے بیع سلم کا مفلسوں کی ضرورت کے لئے جائز کیا جانا ہے جو خلاف قیاس ہے' اور معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں' اور اسی قبیل سے کام کرانے کا حکم دینا ہے کہ ضرورتاً اس کو جائز کیا گیا' اسی قبیل سے بیع الوفا کا بخاری وغیرہ میں جائز قرار دینا ہے جب لوگوں پر قرض بہت بڑھ گئے تھے' اور یہی صورت مصر میں پیش آئی اور وہاں کے علماء نے اسے بیع الامانہ قرار دیا۔

اور اسی سلسلہ میں یہ جزئیہ قنیہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے۔

و فی القنیۃ والبغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (ایضا)

کہ محتاج کے لئے نفع دے کر قرض لینا جائز ہے جس کو سودی قرض کہتے ہیں۔

وذلک نحو ان یقرض عشرۃ دنانیر مثلا و یجعل لربها شیئا معلوما فی کل یوم ربحا (ایضا)

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی نے دس اشرفی مثلاً قرض لیا اور مال والے کو ہر دن اس پر ایک متعین رقم نفع میں دیا۔

یہ رعایتیں ضرورت کی وجہ سے نہیں دی گئی ہیں بلکہ حاجت شدیدہ کی وجہ سے فقہاء نے دی ہے' آج بھی انتہائی مجبوری میں حکومت کے بینک سے روپے لے کر کاروبار کی اجازت دی جاتی ہے مگر اسکو جس کے پاس اپنا کوئی سرمایہ نہ ہو اور نہ کوئی اسے غیر سودی قرض دینے پر آمادہ ہو' بیع الوفاء کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے' ہمارے علماء اسے جائز نہیں کہتے ہیں۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت سے متعلق مقالہ

از---سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی
شیخ الحدیث و مفتی دار العلوم بڑودہ۔ (گجرات)

حاجت: وہ چیز کہ انسان اس کا محتاج تو ہو مگر اس کی زندگی کی بقا اس پر موقوف نہ ہو " **ما يفتقر اليه الانسان مع انه يبقى بدونه** "۔

حاجت اصلیہ : انسان کو حقیقتاً یا تقدیراً ہلاکت سے بچانے والی چیز حاجت اصلیہ کہلاتی ہے۔

هى مايدفع الهلاک عن الانسان تحقيقا كالنفقة و دور السكنى و الات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر و البرد او تقديرا كالدين فان المديون محتاج الى قضائه بما فى يده من النصاب دفعا عن نفسه الحبس الذى هو كالهلاک۔

ضرورت کی تعریف : اپنی جان کے یقینی طور پر یا گمان غالب کے طور پر ہلاک ہونے کا خوف اور اندیشہ۔ ایسے شخص پر قریب الرگ ہونے تک صبر کرنا شرط نہیں " **هى الخوف على النفس من الهلاک علما (اى قطعا) او ظنا فلا يشترط ان يصبر حتى يشرف على الموت۔** "

ضرورت بہت سے احکام شرعیہ پر مشتمل ہے۔ ضرورت پر اباحت محظور اور ترک واجب وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ضرورت کا حکم : مذاہب اربعہ میں بہ حالت ضرورت مضطر کے لئے بقدر سد رمق (جان بچانے کی مقدار) محرمات شرعیہ مثلاً میتہ وغیرہ کو کھانا واجب ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے " **فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم** " (سورہ مائدہ) یعنی جو شخص شدت بھوک کی وجہ سے بیتاب ہو جائے اور اس وجہ سے درج بالا حرام اشیاء کو کھالے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے اور رحم کرنے والے ہیں۔

آخر آیت میں "**فمن اضطر**" کا تعلق ان جانوروں سے ہے جن کی حرمت کا بیان شروع آیت میں آیا ہے اور اس جملہ کا مطلب ایک خاص حالت کو عام قاعدہ سے مستثنیٰ کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک کی شدت سے بیتاب ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو جائے ایسی حالت میں اگر وہ مذکورہ بالا حرام جانوروں میں سے کچھ کھالیوے بشرطیکہ پیٹ بھرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ صرف اضطرار کی کیفیت کو رفع کرنا مقصود ہو تو اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے۔ آخر آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ محرمات اس وقت بھی اپنی جگہ حرام و ناجائز ہی ہیں، صرف اس شخص کو اضطرار کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے۔ " **و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة** " (سورہ بقرہ) اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ " **و لا تقتلوا انفسكم** " (سورہ نساء) اپنے آپ کو قتل مت کرو۔ ان آیات کی بناء پر اپنی جان بچانا

لازم اور ضروری ہے۔ (مبسوط 'بدائع جلد ۷ صفحہ ۱۷۶' درمختار و رد المحتار صفحہ ۹۵' المغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۶)

مضطر کو اگر حلال شئی میسر نہ ہوئی اور اس نے اکل حرام سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ شخص حق تعالیٰ شانہ کا نافرمان اور گنہگار ہو گا۔

مضطر پر علاج و دوا لازم نہیں : مضطر نے بہ حالت اضطرار علاج و دوا سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ ترک دوا و علاج کی بناء پر گنہگار نہ ہو گا کیونکہ دوا کا موجب شفا ہونا قطعی اور یقینی نہیں (الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۳ صفحہ ۵۱۵)

ضرورت کی شروط۔۔۔اصول و ضوابط:

ہر وہ شخص جو ضرورت کا مدعی بن کر اپنے آپ کو مضطر کہے تو صرف اس کے دعوی ضرورت کی بنا پر اس کے لئے کوئی محرم و محظور شرعی مباح نہیں ہو گا۔ بلکہ اضطرار اور ضرورت کے تحقق کے لئے کچھ شروط 'اصول و ضوابط ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ضرورت و مجبوری کا فی الحال موجود ہونا ضروری ہے مستقبل میں اس کے وقوع کا خطرہ و اندیشہ شرعاً معتبر نہیں۔ یعنی سابق تجربات کی روشنی میں فی الحال اپنی جان یا مال کی ہلاکت کا ظن غالب ہو۔ اور اس سلسلہ میں ظن غالب ہی کافی ہے جیسے کہ **"اکراہ علی اکل المحرم"** میں ظن غالب ہی کافی ہے یہاں پر یقین اور قریب المرگ ہو جانا شرط نہیں۔

(۲) مضطر پر ارتکاب محظور شرعی کا متعین ہو جانا : ۔۔یعنی تناول حرام کے بغیر کسی مباح شرعی کے ذریعہ اس خطرہ کے ازالہ کی کوئی شکل ممکن نہ ہو کیونکہ بہ حالت اضطرار حلال غذا میسر نہ ہونے کی بناء پر ضرورت تغذی ہی محرمات کے استعمال کا سبب ہے۔

(۳) اقدام علی الحرام اور ارتکاب حرام کے عذر کا متوافر ہونا' جیسے کہ جان یا کسی عضو بدن کی حفاظت۔ چنانچہ بھوک کی بناء پر خوف ہلاکت ترک اکل کی وجہ سے چلنے پھرنے سے عاجز ہو جانے یا رفقاء سفر سے انقطاع اور بچھڑ جانے کی وجہ سے خوف ہلاکت 'یا سواری پر سوار ہونے سے عاجز ہو جانے سے خوف ہلاکت 'ان سب امور پر تناول حرام اور محظور شرعی کا ارتکاب مباح و جائز ہو جاتا ہے۔

(۴) مضطر مبادی اسلام کی مخالفت نہیں کر سکتا چنانچہ وہ محرمات شرعیہ جن کی حرمت لعینہ ہے اور ان میں فساد لذاتہ ہے' وہ کسی حال میں بھی مضطر کے لئے حلال نہیں ہوتے۔ زنا' قتل' کفر' غصب وغیرہ امور مضطر کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ ہاں قلب کے ایمان و اسلام پر بالکل مطمئن ہونے کی صورت میں مضطر کے لئے صرف کفر باللسان کی رخصت ہے۔

اباحت و رخصت کا باہمی فرق:

درج بالا تفصیل سے اباحت و رخصت کا باہمی فرق واضح ہو جاتا ہے کہ اباحت کسی فعل حرام کی صفت حرمت کو زائل کر کے حرام کو حلال بنا دیتی ہے اور رخصت صفت حرمت کو زائل نہیں کرتی بلکہ اس فعل کے اندر صفت حرمت باقی رہنے کے باوجود رخصت

کی وجہ سے صرف اس فعل کا گناہ نہیں ہوتا' لہٰذا رخصت صرف رافع ومانع اثم ہے۔

(۵) جمہور فقہاء کی رائے میں اکل حرام اور ارتکاب محظور شرعی میں حد ادنیٰ یا مقدار لازم لدفع الضرر پر اکتفاء کرنا مضطر پر لازم اور ضروری ہے کیونکہ اباحت حرام ضرورت پر مبنی ہے اور شئی ضروری بقدر ضرورت متقدر ہوا کرتی ہے' مقدار ضرورت سے اس کا تعدیہ جائز نہیں۔

(۶) مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار تداوی بالمحرم کی رخصت' ایسے عادل طبیب کی تجویز پر موقوف ہے جو اپنے دین وعلم میں ثقہ ہو اور اس مرض کے لئے حرام دوا کے بدل کے طور پر کوئی حلال دوا وعلاج میسر نہ ہو۔

اختلاف اشخاص کی بناء پر اضطرار کسی مخصوص زمانہ کے ساتھ مقید ومخصوص نہیں۔

ضرورت۔حالت سفر وحضر دونوں کو شامل ہے:

سفر اور حضر دونوں میں مقیم ومسافر کے لئے بہ حالت اضطرار محرمات شرعیہ کی اباحت شرعاً ثابت ہے کیونکہ آیت ضرورت " **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ** " مطلق ہے اور اس میں سفر وحضر کی کوئی قید نہیں۔ علاوہ ازیں سبب اباحت حفاظت جان کی بناء پر ہے اور یہ دونوں حالتوں (سفر اور حضر) کو عام ہے۔ اور یہ مذاہب اربعہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے (مغنی جلد۔۸ صفحہ۔۵۹۶' کشاف القناع جلد۔۶ صفحہ۔۱۹۴ وغیرہ) احناف کے یہاں وہ سفر جس کا مقصد اصلی معصیت ہو اور وہ سفر مباح کہ جس میں کسی معصیت کا صدور ہو جائے' اباحت محرمات میں یکساں ہیں ان میں باہمی کوئی فرق نہیں۔ حنابلہ کا بھی راجح مذہب یہی ہے (توضیح جلد ۲ صفحہ ۱۹۴' مسلم الثبوت صفحہ ۱۱۳' احکام الجصاص جلد ا صفحہ ۱۴۷ وغیرہ)

مالکیہ (بقول مشہور) اور شافعیہ وحنابلہ نے **معصیۃ بالسفر** اور **معصیۃ فی السفر** (اثناء سفر) میں فرق کیا ہے چنانچہ کسی نے ایسا سفر کیا جو معصیت فی ذاتہ ہے جیسے کہ ناشزہ عورت۔ قاطع طریق (ڈاکو)' لوگوں پر ظلم وغیرہ کے ارادہ سے سفر کرنے والا تو ایسے مسافروں کے لئے بہ حالت اضطرار اکل میتہ یا دیگر شرعی رخصتوں کا استعمال جائز نہیں کیونکہ رخصتیں معاصی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتیں۔ علاوہ ازیں ارشاد خداوندی " **فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ** " کی تفسیر میں حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں **غیر باغ علی المسلمین ولاعاد علیھم** اور جس شخص نے کوئی سفر مباح کیا اور اثنائے سفر کسی گناہ کا ارتکاب کیا' مثلاً شراب نوشی وغیرہ تو یہ شخص عاصی فی السفر ہے اس کے لئے شرعی رخصتیں مباح ہیں کیونکہ رخص شرعیہ سفر کے ساتھ وابستہ ہیں اور نفس سفر نہ معصیت ہے اور نہ اس میں کوئی گناہ ہے۔ (الاشباہ و **النظائر** للسیوطی صفحہ ۱۲۴' مغنی جلد ۸ صفحہ ۲۹۷ وغیرہ)

ضرورت کی بناء پر اشیاء مباحہ کی جنس:

مذاہب اربعہ میں بہ حالت اضطرار بھوک وپیاس دور کرنے والی ہر چیز مباح ہو جاتی ہے' جیسے کہ ہر مردار جانور' خنزیر' دوسرے

کا مملوک طعام وغیرہ (القوانین الفقہیہ صفحہ ۱۷۳، درمختار وردالمحتار جلد ۵ صفحہ ۲۳۸، مغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۸ وغیرہ)

حنابلہ نے اس میں سے زہر وغیرہ مضر اشیا کو مستثنیٰ کیا ہے۔

مالکیہ نے آدمی، خون، سور، ناپاک مطعومات و ناپاک مشروبات کو مستثنیٰ قرار دیا ان کے نزدیک بھوک و پیاس کی وجہ سے یہ اشیاء مباح نہیں کیونکہ ان سے بھوک و پیاس کا ازالہ نہیں ہوتا۔

ضرورت کی بناء پر اشیاء ذیل مباح نہیں :

ائمہ مذاہب اس پر متفق ہیں کہ مضطر کے لئے کسی مسلمان یا معصوم کافر یا کسی عضو کو ضرورت اکل کی بناء پر تلف کرنا مباح و جائز نہیں کیونکہ یہ مثلہ ہے، لہٰذا اس کو تلف کرکے اپنی جان بچانا جائز نہیں۔

شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار کسی مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز نہیں کیونکہ ارشاد نبویؐ ہے " **کسر عظم المیت ککسرہ حیا** " (رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ) مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی کو توڑنے جیسا ہی ہے، اور ابن ماجہ میں ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا " **کسر عظم المیت ککسرہ حیا فی الاثم** "

اگر کسی شخص نے مضطر کو خود پیش کش کی کہ میرا ہاتھ قطع کرکے کھالے، تو ایسا کرنا جائز نہیں کیونکہ انسان کا گوشت اس کی شرافت و کرامت کے پیش نظر بہ حالت اضطرار بھی حلال نہیں۔

شوافع کے یہاں مردہ انسان کے علاوہ اور کوئی میتہ میسر نہ ہو تو مضطر کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز ہے کیونکہ زندہ انسان کی تعظیم و تکریم انسان میت کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ مگر یہ کہ انسان میت نبی ہو تو اس کا کھانا قطعاً جائز نہیں، یا میت مسلمان اور مضطر کافر ہو تو اس صورت میں کافر مضطر کے لئے شرافت اسلام کی بناء پر مسلمان میت کو کھانا جائز نہیں ہے۔

خطیب شربینی شارح منہاج فرماتے ہیں کہ مضطر مسلمان کے لئے بھی مردہ مسلمان کو کھانا جائز نہیں۔ مذکورہ بالا استثناءات سے شوافع کا مسلک بھی جمہور فقہاء کے قریب قریب ہو گیا (مغنی المحتاج جلد ۴ صفحہ ۳۰۷)

شافعیہ اور حنابلہ نے مضطر کے لئے کافر حربی و مرتد و زانی محصن وغیرہ کو قتل کرنا اور کھانا جائز قرار دیا ہے (لیکن اس کے کسی عضو کو کاٹنا جائز نہیں) کیونکہ یہ لوگ بہ حالت قتل غیر معصوم ہیں اس لئے کہ ان کا احترام نہ ہونے کی وجہ سے ان کو قتل کرنا مباح ہے اور مضطر کے لئے بعد موت ان کو کھانا بھی جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک زانی محصن، قاطع طریق اور من علیہ القصاص کو امام و حاکم وقت کی اجازت کے بغیر بھی قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے کیونکہ ان کا قتل مستحق یعنی ثابت ہے اور غیر حالت ضرورت اذن امام اس کی رعایت و لحاظ ادب کی وجہ سے ہے، اور بہ حالت ضرورت رعایت ادب نہیں۔

مضطر کے لئے کسی ذمی، مستامن، معاہد کو قتل کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان کا قتل حرام ہے۔ اصح قول کے مطابق صبی حربی اور حربی

عورت کو قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے کیونکہ یہ معصوم الدم نہیں اور غیرحالت ضرورت میں ان کے قتل کی ممانعت ان کی وجہ سے نہیں بلکہ غانمین کے حق کی بناء پر ہے۔

مطعومات ضرورت میں باہمی ترتیب افضلیت:

مضطر کو بہ حالت اضطرار میتہ' طعام غیر' غیرمذبوح ماکول یا محرم کو صید میسر ہو تو ان میں سے کسی بھی چیز کو مضطر استعمال کرسکتا ہے یا ان کے استعمال میں کوئی ترتیب شرعاً ملحوظ ہے' اس سلسلہ میں فقہائے کرام کی دو رائے ہیں:

(۱) جمہور فقہاء (حنفیہ حنابلہ اور یہ قول معتمد شافعیہ) فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سے مضطر میتہ کو کھاوے کیونکہ اکل میتہ ثابت بالنص ہے اور طعام غیر یا اباحت صید ثابت بالاجتہاد ہے لہٰذا منصوص کو اختیار کرنا افضل و بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اکل میتہ میں حق اللہ میں کوتاہی ہے اور حقوق اللہ میں وسعت و گنجائش ہے اور طعام غیر کو کھانے میں حق العبد میں کوتاہی ہے اور حقوق العباد کی بناء شدت و سختی پر ہے لہٰذا میتہ کو کھانا طعام الغیر کھانے کی بہ نسبت اخف ہے۔

(۲) مالکیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سور کا گوشت کھانے پر اکل میتہ کو مقدم کرنا واجب ہے یعنی مضطر پر اکل میتہ ہی لازم ہے کیونکہ سور کی حرمت لعینہ ہے اور میتہ کی حرمت عارضی ہے۔

طعام غیر اکل میتہ پر استحباباً مقدم ہے نہ کہ وجوباً بشرطیکہ مضطر کو قطع عضو یا مار پیٹ کے ذریعہ اذیت کا خوف نہ ہو' کیونکہ طعام غیر پاک ہے نیز اس لئے بھی کہ عام طور پر انسان اپنا طعام مضطر پر بہ خوشی پیش کرتا ہے اس میں تنگی نہیں کرتا (الشرح الکبیر جلد ۲ صفحہ ۱۱۶' القوانین الفقہیہ ۱۷۳)

محرمات شرعیہ میں تاثیر ضرورت کی کیفیت :

محرمات شرعیہ میں ضرورت' کبھی اباحت کبھی وجوب' کبھی ترک واجب اور کبھی رفع اثم یعنی نفی گناہ کی شکل میں موثر ہوا کرتی ہے۔

وہ اشیاء کہ جن میں فساد اور حرمت لعینہ ہے' ضرورت کی بناء پر ان میں اباحت نہیں آتی بلکہ ان میں سے بعض میں رخصت بہ معنی نفی گناہ ہوا کرتی ہے۔ گاہے گاہے افراد و اشخاص کی شخصی و انفرادی حاجت (مشقت شدیدہ) کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے' اسی طرح ملت اسلامیہ کی قومی و اجتماعی حاجت (مشقت شدیدہ) کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

هذا ما عندی والصواب عند اللہ و علمہ اتم و احکم۔

ضرورت سے متعلق جوابات

از---جناب مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
رامپور-یوپی

(۱) ضرورت 'اضطرار' لغت میں تنگی 'ضیق شدید' جہد صعب کا نام ہے۔ فقہاء اسی کو الجاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ حاجت کا درجہ اس سے کم ہے۔ ضرورت اور حاجت میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ فقہاء کے یہاں غالب استعمال اسی طرح ہے' البتہ کبھی ضرورت پر حاجت اور حاجت پر ضرورت کا اطلاق ہوجاتا ہے' عبادات میں فقہاء عام طور سے حاجت پر ہی احکام رخصت کے جاری کردیتے ہیں۔ البتہ حرام اور عقائد میں ضرورت پر احکام جاری کرتے ہیں مثلا ایک شخص بھوکا ہے مگر قابل برداشت ہے زندگی اور موت کا ابھی سوال پیدا نہیں ہوا ہے اس کے لئے لفظ حاجت کا استعمال ہوگا' اور جب یہ حالت ناقابل برداشت ہوکر اس حد پر پہنچ جائے کہ موت سامنے آجائے جسم اور روح کے درمیان رشتہ منقطع ہونے لگے تو ضرورت اور اضطرار کا لفظ بولا جائے گا۔

(۲) حاجت کے معنی لغت میں احتیاج کے ہیں اور شریعت میں وہ امور جن سے مکلف کو مشقت ہوتی ہے' عبادات اور کبھی معاملات اور حقوق اللہ میں اس کا استعمال کثیر ہے۔ جیسے سفر کی حالت میں ماہ رمضان میں افطار کی رخصت یا نماز میں ایک حد تک نجاست کا معاف ہونا' الاشباہ والنظائر میں ہے **اذا ابتلی ببلیتین فیختار ما ھو اھون فی زعمہ** (جب دو نقصان کا سامنا ہو تو کمتر نقصان کو اپنایا جائے گا)

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان جو فرق ہے وہ نمبر ایک اور دو کی تصریح سے واضح ہوگیا اور ان کا باہمی تعلق بھی معلوم ہوگیا کہ حاجت عام ہے اور ضرورت کا ابتدائی حصہ ہے اور فقہی مسائل میں عام طور سے رخصتوں کی بناء حاجت ہی پر ہوتی ہے' ضرورت اس کی انتہاء کا نام ہے جس میں الجاء ضروری ہے۔ ہلاکت نفس اور ہلاکت عضو کے موقع پر ضرورت سے کام لیا جاتا ہے۔

(۴) شریعت مطہرہ میں یہ ایک اہم اصول ہے' قرآن کریم میں ہے " **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج** " اور فقہ کا کلیہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**"

(۵) قرآن کریم میں ہے " **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** " - " **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا** " پس جب اضطرار اور ضرورت پیش آجائے تو محرمات شرعیہ سے حرمت اس شخص کے لئے اٹھ جاتی ہے اور اباحت کا بلکہ بہت سے مقامات پر وجوب کا حکم آجاتا ہے مثلاً اضطرار کی حالت میں میتہ یا لحم خنزیر یا کوئی اور ایسا محرم جس سے جان بچائی جاسکتی ہے استعمال نہیں کیا اور مرگیا تو گنہگار ہوگا۔ البتہ توحید کے مسئلہ میں اطمینان قلب کی حالت میں کلمہ کفر کا اجراء رخصت ہوگا عزیمت

نہیں۔

(۶) اس کا جواب نمبر پانچ کے اندر آگیا' تفصیل اس کی یہ ہے کہ باب عقائد میں عقیدہ کی پختگی کی حالت میں اس کا حکم رخصت کا ہے کہ اگر کلمہ کفر کا اجراء نہیں کیا اور جان دے دی تو ثواب اور ماجور ہوگا' اور ہلاکت نفس اگر مخمصہ یا غص لقمہ کی وجہ سے ہو اور خمر یا بول یا میتہ باوجود قدرت کے استعمال نہیں کیا تو گنہگار رہوگا' اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باب عقائد میں یہ تاثر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے اور دوسرے مقامات پر رفع حرمت کی حد تک ہو جاتی ہے۔ نفی گناہ کی تاثیر کو ہم اجازت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور رفع حرمت کو ہم وجوب سے۔ **و الله اعلم بالصواب هذا ماظهر عندی**

(۷) ضرورت معتبرہ کی سات قسمیں ہیں (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل (۶) عسر (۷) عموم بلویٰ۔ فقہاء نے مکلفین کی سہولت کے لئے اس کے مسائل و شرائط بیان کئے ہیں مگر اس میں مکلفین کے حالات و کیفیات علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اس لئے مبتلی بہ اس کا صحیح فیصلہ کر سکتا ہے کہ ضرورت جو معتبر ہے کس وقت اس کو لاحق ہو رہی ہے میرے خیال میں دفع ضرر سے بھی ضرورت پیدا ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے۔

(۸) ضرورت کی بناء پر جو احکام جاری ہوتے ہیں وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم رکھتے ہیں چنانچہ جب ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو ضرورت پر مبنی حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔

(۹) اللہ تعالیٰ نے اس امت کو دین حنیف **سمحۃ** اور **سہلۃ** عطا فرمایا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے " **احب الدین الی الله تعالی الحنیفیة السمحۃ** " (اللہ تعالیٰ کو سب سے پسندیدہ دین آسان دین حنیفی ہے)'

(۱) پس ہلاکت نفس کا خوف **کما قیل فی حدیث الهدی ارکبها ثم کرر رسول الله صلی الله علیه وسلم ارکبها ویلک قال بعض الشراح ان الرجل اشرف علی هلاکة النفس** (جیسا کہ قربانی کے جانور کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ پھر دوبارہ فرمایا کہ تمہارا برا ہو سوار ہو جاؤ' بعض شارحین کہتے ہیں کہ وہ شخص مرنے کے قریب تھا)

(۲) کسی عضو کے تلف ہونے کا ظن غالب (۳) مشقت شدیدہ جو ہلاکت کا سبب بھی بن سکتی ہے (۴) دفع ضرر اور وہ سات اسباب جو میں پہلے ذکر کر چکا۔

(۱۰) عادت' عرف اور عموم بلویٰ یہ مستقل اصول و دلائل ہیں' البتہ بعض مقامات پر عموم بلویٰ میں ضرورت بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

(۱۱) میری تحقیق یہ ہے کہ ضرورت سے اباحت رخصت کسی مرتبہ کی بھی ہو تمام محرمات کے لئے ہوتی ہے مگر ہر نوع کے مواقع اور شرائط الگ الگ ہیں مثلاً" باب توحید میں اجراء کلمہ کفر اسی وقت درست ہوگا جب قلب توحید سے لبریز ہو اور اس کی حالت اطمینان کی ہو۔ عبادات میں عقائد کے مقابلہ میں ضرورت کا اعتبار سہل ہے معاملات اور حقوق العباد میں توحید سے کم اور عبادات سے زائد مشقت کا اعتبار ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بناء پر اباحت اور رخصت حاصل ہوتی ہے جیسے جاء رجل عند رسول الله صلی الله علیه وسلم و قال ان ابی یاخذ مالی عند غیبوبتی و بلا اذنی۔ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم انت و مالک لابیک' (ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرے والد صاحب میرے غائبانہ میں میری اجازت کے بغیر میرا مال لے لیتے ہیں' آپ نے فرمایا کہ تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے والد کی ملکیت ہیں)

و کما ورد فی الصحیحین حدیث هندة - وهو لا یخفی علی اولی العلم۔

(۱۳) کبھی کبھی حاجت بھی جب مشقت شدیدہ کی باعث ہو تو ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے کما ذکر فی الاشباه والنظائر " ان الاجارة جوزت للحاجة و قال ایضا " و فی القنیة والبغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (اشباہ و نظائر میں ہے کہ اجارہ کو حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے اور فرمایا اور قنیہ اور بغیہ کتابوں میں بھی ہے کہ ضرورت مند کے لئے سودی قرض لینا جائز ہے) انسان جب اس قدر محتاج ہو کہ ضروریات زندگی بھی پوری نہ کر سکے اور بغیر نفع دیئے قرض بھی نہ ملتا ہو تو اس کو نفع دے کر قرض لینا جائز ہے۔

(۱۴) اس کا جواب نمبر ۱۳ میں موجود ہے۔

(۱۵) انسان کی زندگی ہر چیز سے اہم ہے۔ اس لئے لو کان احدهما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف فمن ذلک الاجبار علی قضاء الدین و النفقات الواجبة۔ اس قاعدہ کے تحت علاج کے باب میں حاجت شدیدہ کو بمنزلہ ضرورت کے قرار دے کر فقہاء نے علاج میں رخصت دے دی۔

(۱۶) ضرورت کے لئے الجاء کا ہونا اور حاجت کے لئے مشقت شدیدہ کا ہونا لازم ہے' یہی قاعدہ کلیہ ہے' نیز اسباب تخفیف میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ سات ہیں اور ان کے نام بھی میں نے تحریر کئے ہیں۔ میرے نزدیک رائے مبتلی بہ اس میں فیصلہ کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اشخاص اور افراد کے حالات مختلف ہوتے ہیں' ایک کمزور آدمی جاڑے کے موسم میں ٹھنڈے پانی سے وضو کرلے گا تو نمونیہ یا عضو تلف ہونے کا خطرہ ہے اس کے لئے تیمم کی اجازت ہوگی۔ دوسرا شخص جوان اور قوی ہے اس کے لئے ٹھنڈے پانی سے کوئی مضرت نہیں ہے تو اس کے لئے تیمم کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۱۷) زینت جو حد اسراف تک نہ پہنچے اور کسی امر غیر شرعی پر مبنی نہ ہو وہ مباح ہے' حصول منفعت بھی جب ہی جائز ہے جب کسی امر شرعی سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو' اگر اس میں امر شرعی محظور کی اباحت یا کسی امر جائز کی ممانعت پیدا ہو تو وہ منفعت جائز ہے' باقی آپ کا یہ سوال بڑا مبہم ہے پتہ نہیں چلتا کہ اس سے آپ کیا کہنا چاہتے ہیں۔

(۱۸) یہ ضرورت افراد و اشخاص کے ہی ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام امت کی مشقت افراد کے مقابلہ میں کہیں زائد ہے۔ اجتماعی ضرورتوں کا درجہ انفرادی ضرورتوں سے یقیناً زائد ہوتا ہے اس واسطے اجتماعی ضرورتوں میں بھی ان قواعد کو جاری کرنا چاہیے۔ بحمد اللہ تعالی علماء ملت جب ضرورت دیکھتے ہیں تو ان کو جاری کرتے ہیں لیکن یہ کام انہیں علماء کا ہے جو علم وافر'

عقل سلیم' خوف الٰہی اپنے سینوں کے اندر رکھتے ہوں اس کے ساتھ ساتھ اخلاص نیت بھی بہت ضروری ہے' سطحی نظر رکھنے والے قرآن و حدیث کا گہرا ورک نہ رکھنے والے' اخلاص و خشیت الٰہی سے ان کے دل خالی' حب مال اور حصول جاہ ان کا مقصد زندگی' ہرگز ہرگز ان قواعد کے استعمال کی انہیں اجازت نہیں دی جاتی۔ **فقط هذا ما سنح لی و العلم الحقیقی عند اللہ**

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت کی فقہی حیثیت

مولانا مفتی محمد صدر الحسن ندوی مدنی
جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم اورنگ آباد، مہاراشٹر

فقہائے کرام نے استثنائی احکام کے سلسلہ میں حالات کی رعایت کرتے ہوئے ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول پانچ صورتیں لکھی ہیں جن میں ضرورت اور حاجت کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ اس لئے قدرے تفصیل کے ساتھ ان پر بحث کی ضرورت ہے۔

۱۔ ضرورت کا مفہوم لغت میں:

الضر ضد النفع او بالفتح مصدر و بالضم اسم، ضره و به و اضره و ضاره مضارة و ضرارا و الضاروراء القحط و الشدة و الضرو سوء الحال۔ ج اضراء و الاسم الضرة و الضرورة الحاجة۔ (قاموس المحيط : ۲/۷۵)

ضرورت کا مفہوم شرع میں :

الضروريه معناها انه لا بد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامه بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الاخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين۔ (الموافقات للشاطبي: ۲/۱۰)

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوزی ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

ضرورت کی قسمیں :

ضرورت کے اس شرعی مفہوم کی وضاحت کے بعد امام شاطبی نے ضروریات کی پانچ قسمیں کی ہیں :

و الضروريات خمسة، هي حفظ الدين و النفس و النسل و المال و العقل۔ (الموافقات : ۲/۲)

اطلاق کے اعتبار سے ضروریات کی پانچ قسمیں ہیں۔ دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

ضروریات کی درج بالا تقسیم کے بعد امام شاطبی نے اس بات کو واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ ضروریات کا تعلق جس طرح

عبادات سے ہے اسی طرح ضروریات کا تعلق عادات سے بھی ہے اور عادات و عبادات کی طرح اس کا تعلق معاملات اور جنایات سے بھی ہے۔

و هی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات۔ (الموافقات ۲ / ۸)

ضروریات کا تعلق عبادات 'عادات 'معاملات 'اور جنایات سبھوں سے ہے۔

(۱) ففی اصول العبادات مثل الایمان و النطق بالشہادتین و الصلوۃ و الصیام لحفظ الدین۔ (الموافقات ۲ / ۹)

عبادات میں ایمان 'نطق با شہادتین 'نماز اور روزہ کی فرضیت 'دین کی حفاظت کی خاطر ہے۔

(۲) و فی اصول العادات کاصل تناول الماکولات و الملبوسات و المسکونات و اما اشبہ ذلک لحفظ النسل و العقل۔

عادات میں ضرورت کا تعلق ماکولات 'ملبوسات 'مسکونات اور ان جیسی چیزوں سے ہے تاکہ نسل انسان اور عقل کی حفاظت ہو سکے۔

(۳) و فی اصول المعاملات کاصل النکاح و البیع و ما ذلک لحفظ النسل و المال۔

اصول معاملات میں جیسے نکاح 'خرید و فروخت اور اس طرح کے دوسرے معاملات 'نسل اور مال کی حفاظت کے لئے۔

(۴) و فی اصول الجنایات کحد القتل للمرتد لحفظ الدین و القصاص و الدیات لحفظ النفس و حد الشرب لحفظ العقل و حد الزنا لحفظ النسل و القطع و التضمین لحفظ المال۔

اصول جنایات میں جیسے مرتد کو حد کے طور پر قتل کرنا دین کی حفاظت کے لئے 'قصاص اور دیت کا وجوب جان کی حفاظت کے لئے 'شراب نوشی پر حد کا جاری کرنا عقل کی حفاظت کے لئے 'اور زنا پر حد کا نفاذ نسل کی حفاظت کے لئے 'اور چوری کی صورت میں ہاتھ کا کاٹا جانا 'اسی طرح ضمان کا واجب کرنا مال کی حفاظت کے لئے۔

امام شاطبی نے ضرورت کی یہ تعریف بیان فرمائی کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح صورت میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد پیدا ہو جائے اور پھر ضروریات کی متعین پانچ صورتیں بیان فرمائیں۔

(الف) دین کی حفاظت

(ب) نسل کی حفاظت

(ج) جان کی حفاظت

(د) مال کی حفاظت

(ھ) عقل کی حفاظت

امام شاطبی اور دیگر فقہاء عظام کی تصریحات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ضرورت کا اطلاق مذکورہ

پانچ امور پر ہوگا۔

قرآن کریم میں اضطرار اور ضرورت کا استعمال :

قرآن کریم میں اضطرار کا استعمال متعدد مواقع پر کیا گیا ہے۔

(الف) - انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم۔ (سورۃ البقرہ : ۱۷۳)

اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو مقصد تقرب سے غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ قدر حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ واقعی اللہ تعالیٰ ہیں بڑے ہی غفور رحیم۔

(ب) و ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه۔ (الانعام - ۱۲۰)

اور تم کو کون سا امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔

(ج) انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل لغیر الله به فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان الله غفور رحیم۔ (النحل - ۱۱۵)

تم پر تو صرف مردار کو حرام کیا ہے اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور جس چیز کو غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے۔

قرآن پاک کی درج بالا آیات میں مجبوری کی حالت میں جب کہ جان کے لالے پڑ رہے ہوں اشیاء محرمہ کے استعمال کی اجازت بطور اکل دی ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء کرام کے نزدیک حالت اضطرار میں اگر نہ کھائے پئے اور شدت بھوک کی وجہ سے اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل کیا جائے گا کیونکہ اس نے قرآن پاک کے حکم پر عمل نہیں کیا۔

مسئلہ اضطرار اور فقہاء کرام :

عن مسروق التابعی من اضطر الی میتہ او لحم خنزیر او دم و لم یاکل و لم یشرب دخل النار۔ (شامی - ۵ / ۸۳)

فقہاء کرام نے آیات قرآنی سے مسئلہ مستنبط کرتے ہوئے فرمایا:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتہ عند المخمصہ و اساغہ اللقمہ بالخمر و التلفظ بکلمہ الکفر و کذا اتلاف مال غیرہ۔ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۰۸)

ضرورتیں اشیاء ممنوعہ کو حلال کردیتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ شدت بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلوگیر لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا' اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا اور مال غیر کا ضائع کرنا ضرورت کے پیش نظر جائز ہیں۔

قد یکون تناول المیتہ واجبا فی بعض الاحیان و ھو ما اذا خاف علی نفسہ و لم یجد غیرھا۔ (تفسیر ابن کثیر۔ ۲ر ۲۲)

میتہ (مردار) کا کھانا بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے جبکہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہو۔

علامہ احمد بن محمد حموی شارح الاشباہ رقمطراز ہیں :

فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب و ھذا یبیح تناول الحرام۔ (الاشباہ و النظائر۔ ۱۰۸)

ضرورت نام ہے اس کا اس حد تک پہونچ جانا کہ اگر شی ممنوع استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہونچ جائے اور یہ حالت حرام کو حلال کردیتی ہے۔

نوع یوجب الالجاء و الاضطرار طبعا کالقتل و القطع و الضرب الذی یخاف منہ تلف النفس او العضو۔ (البدائع۔ ۴ر۱۷۵)

اکراہ کی بعض قسمیں جو طبعی طور پر موجب اضطرار ہوتی ہیں' جیسے قتل' قطع و برید یا ضرب شدید جس سے جان یا اعضاء کے تلف ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو۔

۲۔ حاجت کا مفہوم لغت میں :

الحوج السلامہ حوجا لک ای سلامہ و الاحتیاج و قد حاج و احتاج و احوج و احوجتہ بالضم الفقر و الحاجہ کالحوجاء و تحوج طلبھا ج حاج و حاجات و حوج و حوائج۔ (القاموس۔ ۱ر ۱۸۴)

حاجت کا مفہوم شرع میں :

الحاجہ و ھی التی یحتاج الیھا الناس لرفع المشقہ و دفع الحرج عنھم و اذا فقدت لا تختل بفقدھا حیاتھم بل یصیبھم من فقدھا حرج و مشقہ لا یبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کاباحہ السلم و الاستصناع و المزارعہ و المساقاۃ۔ (الموافقات۔ ۲ر ۱۰)

حاجت یہ ہے کہ جس کی حاجت لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی' بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی جتنی ضرورت کے فقدان کی وجہ سے ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع اور مزارعت و مساقات کی اباحت۔

ضرورت اور حاجت کی تعریف و مثال کے بعد اب ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جاسکتا ہے؟

تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جا سکتا ہے۔ الاشباہ والنظائر میں علامہ جلال الدین سیوطی تحریر فرماتے ہیں:

الحاجہ تنزل منزلہ الضرورۃ عامہ کانت او خاصہ (الاشباہ و النظائر-١٨٠)

یعنی حاجت، ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص۔ اسی طرح اس عبارت الحاجہ اذا عمت کانت کالضرورۃ (الاشباہ و النظائر للسیوطی-١٧٩) سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے کہ اگر حاجت عام ہو جائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔ ابن نجیم نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے۔ و یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ و النظائر لابن نجیم ١/٢٩٤)

حاجت کی صورت میں بعض امور کی حلت کے سلسلہ میں کتب فقہ میں جو مثالیں ہیں ان میں سے چند ذکر کی جارہی ہیں :

(١) بیع الوفاء:

علماء کرام نے اہل بخارا کی حاجت کی بناء پر بیع وفاء کے جواز کا فتوی دیا۔ الاشباہ و النظائر کی یہ عبارت ملاحظہ ہو :

و منها الافتاء بصحۃ بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری و قد سموه بیع الامانه (١/٢٩٤)

یعنی جب اہل بخارا پر دین کی کثرت ہو گئی تو علماء کرام نے بیع وفاء کے صحیح ہونے کا فتوی صادر کیا۔

(٢) استصناع :

استصناع کے جواز کا فتوی لوگوں کی حاجت کو پیش نظر رکھ کر ہی دیا گیا ہے کیونکہ اگر اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کو یک گونہ مشقت ہوگی۔ حالانکہ اس کے جواز پر ضروریات خمسہ کے تحقق کا دارومدار نہیں ہے۔

انما جاز الاستصناع فیما للناس فیہ تعامل اذا بین وصفا علی وجہ یحصل التعریف۔ (قاضی خان ١/٣٣٩)

(٣) سورہ فاتحہ کی تعلیم :

عورت کا عام حالات میں غیر محرم کے سامنے آنا جائز نہیں ہے۔ لیکن کیا تعلیم کی غرض سے عورت غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے یہ ایک مسئلہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ عورت تعلیم کی غرض سے غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے۔ یعنی حاجت تعلیم کے سبب ایک ناجائز امر کو امام نووی نے جائز قرار دیا ہے اور علامہ سبکی کا قول نقل کیا ہے:

قد کشفت کتب المذاهب فلما یظهر منها جواز النظر للتعلیم فیما یجب تعلمه و تعلیمه کالفاتحہ (الاشباہ و النظائر للسیوطی-١٨١)

کتب مذاہب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں کی تعلیم و تعلم کے لئے جو واجب ہیں جیسے سورہ فاتحہ، غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے۔

(۴) ضمان درک :

بعض فقہاء نے حاجت کے پیش نظر خلاف قیاس ضمان درک کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی۔۱۸۰)

فقہی اصطلاح میں ضمان درک کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری بائع سے مبیع کے علاوہ مزید ضمانت حاصل کرے کہ اگر فروخت کردہ شئی پر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ کیا تو وہ اس سامان کی قیمت وصول کرلے گا۔

۳۔ منفعت:

منفعت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا استعمال بدن انسانی کے لئے تقویت کا باعث ہو لیکن عدم استعمال کی صورت میں ہلاکت یا کسی سخت تکلیف کا اندیشہ نہ ہو۔

۴۔ زینت :

زینت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے بدن انسانی کو کوئی خاص تقویت نہیں پہونچتی بلکہ اس کا استعمال وہ محض تفریح طبع کے طور پر کرے۔

۵۔ فضول:

انسان جب زینت کی حد سے بڑھ جائے تو اس پر فضول کا اطلاق ہوگا۔

درج بالا تصریحات سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شریعت مطہرہ نے ضرورت اور حاجت دونوں کا اعتبار کیا ہے اور ضرورت و حاجت کے وقت بعض ایسی چیزوں کی اجازت دی ہے جن کی عام حالات میں اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ حرام ہیں چونکہ شریعت کا مقصد مصالح کی تکمیل ہے اس لئے اجازت دی گئی ہے۔

ان الشریعہ جاءت لتحصیل المصالح و تکمیلھا و تعطیل المفاسد و تقلیلھا۔ (فتاوی ابن تیمیہ ۲۰، ۴۸)

شریعت اس لئے بھیجی گئی ہے کہ اس سے مصالح کی تحصیل و تکمیل ہو اور مفاسد کی تقلیل اور ان کی بیخ کنی ہو۔

شریعت مطہرہ نے کتنی آسانی پیدا کردی ہے کہ اضطرار و مجبوری اور ضرورت کی صورت میں شئی حرام سے ضرورت کی تکمیل ہو رہی ہے لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں کوئی مواخذہ نہیں۔

عام علماء کرام نے ضرورت و اضطرار کی صورت میں حرام شئے کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن اگر کوئی شخص حرام شئے کا استعمال نہ کرے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دیدے تو وہ شخص قابل مواخذہ نہیں ہوگا کیونکہ اس پر عمل کرنا رخصت ہے عزیمت نہیں ہے، لیکن حضرت مسروق تابعی کے نزدیک وہ شخص گنہگار ہوگا اور جہنم کا مستحق ہوگا۔

من اضطر فلم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار۔ (تفسیر ابن کثیر ۱ / ۲۰۷)

جو شخص مضطر ہو اور نہ کھائے اور نہ پئے اور اسی حال میں اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

اسی طرح بعض علماء و فقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں کہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہو اور ہلاکت کا قوی اندیشہ ہو تناول میتہ واجب ہوگا۔

قد یکون تناول المیتہ واجبا فی بعض الاحیان و ھو ما اذا خاف علی نفسہ و لم یجد غیرھا۔ (تفسیر ابن کثیر ۲ / ۲۲)

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر۔۔۔ بل یفترض علیہ لیتناول اذا کان فی غالب رایہ انہ ان لم یتناول یقتل۔ (فتاوی عالمگیری ۳ / ۵۹۱)

بادشاہ نے اگر کسی شخص کو پکڑ لیا اور کہا کہ یہ شراب پیو ورنہ میں تجھے قتل کردوں گا تو اس کے لئے پینے کی گنجائش ہے اور اگر اس کو ظن غالب ہو کہ اگر میں نہ پیوں تو قتل کردیا جاؤں گا تو ایسی صورت میں پینا واجب ہے۔

قرآن پاک کی تصریح اور علمائے کرام کے اقوال سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ کوئی شئے حرام اس وقت حلال ہوگی جب اس میں تین شرطیں پائی جائیں :

(الف) اضطرار کی حالت ہو کہ عدم استعمال کی صورت میں جان کا خطرہ درپیش ہو۔

(ب) خطرہ یقینی ہو، موہوم نہ ہو۔

(ج) حرام کے استعمال سے جان کا بچنا یقینی ہو موہوم نہ ہو۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ضرورت پر مبنی حکم صرف ضرورت کے ساتھ خاص ہے۔ اگر ضرورت نہ ہو تو اس حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر عمل کا تعلق نصوص و شرعی قواعد کی استثنائی صورتوں سے ہے۔

کتب فقہ کی تصریحات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تعامل و رواج اور عموم بلوی بھی حاجت کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔

انما جاز الاستصناع فیما للناس فیہ تعامل اذا بین وصفا علی وجہ یحصل التعریف و اما فیما لا تعامل فیہ ۔۔۔ لم یجز۔ (قاضی خان ۱ / ۳۹۹)

استصناع کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو اور اس طور پر اس کا وصف بیان کردیا جائے کہ اس کی صورت واضح ہو جائے۔ ہاں جن چیزوں کا تعامل نہ ہو اس میں استصناع جائز نہ ہوگا۔

و منها الافتاء بصحة بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری (الاشباہ لابن نجیم ا ر ۲۹۴)

بیع الوفاء هو ان یبیع شیئا بکذا او بدین علیه بشرط ان البائع متی رد الثمن الی المشتری او اداء الدین الذی له علیه یرد له العین المبیع وفاء (مرشد الحیران الی معرفة احوال الانسان- ۴۷)

بیع وفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو متعینہ قیمت یا دین کے بدلہ اس شرط پر بیچے کہ بیچنے والا جب قیمت لوٹا دے یا اس پر جو دین ہے وہ ادا کردے تو خریدار یہ چیز واپس کردے۔

بائع مشتری سے کہتا ہے کہ تمہارا جو قرض میرے ذمہ ہے۔ اس کے بدلہ یہ چیز بیچتا ہوں اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں گا تو یہ چیز میری ہو جائے گی۔ (البحرالرائق ۶ر۸)

بائع مشتری سے کہتا ہے کہ میں تم سے یہ چیز اس قرض کے بدلہ بیچتا ہوں جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں تو یہ چیز میری ہو جائے گی۔ (رد المحتار مطلب فی بیع الوفاء صفحہ ۳۸۱)

علامہ شامی نے بیع الوفاء کی وجہ تسمیہ ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ان فیه عهدا بالوفاء من المشتری بان یرد المبیع علی البائع حین رد الثمن (ردالمحتار صفحه ۳۸۱)

اس بیع میں چونکہ خریدار کی طرف سے وعدہ پورا کرنے کا عہد پایا جاتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کو واپس کردے جب بیچنے والا قیمت لوٹائے اس بناء پر اس کو بیع وفاء کہتے ہیں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بھی بیع الوفاء کے جواز کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دفعہ ۳۹۶: کما ان للبائع وفاء له ان یرد الثمن و یاخذ المبیع کذلک للمشتری ان یرد المبیع و یسترد الثمن۔

بائع اور مشتری دونوں کے لئے وفاء عہد ضروری ہے۔ بائع قیمت لوٹا کر مبیع لے لے اور مشتری مبیع لوٹا کر قیمت واپس لے لے۔

(مجلۃ الاحکام العدلیہ: اس مجلہ کو ۱۲۸۶ھ مطابق ۱۸۸۳ء میں منتخب علماء کی بورڈ نے مرتب کیا اور ۱۲۹۳ھ میں ایک فرمان کے ذریعہ پوری مملکت ترکیہ کا قانون قرار دیا گیا۔)

بعض معاصر علماء نے اس کی صحت پر فقہاء حنفیہ کا اجماع نقل کیا ہے:

لیس ابن نجیم وحده الذی نقل صحته بل استقر علی صحته اجماع فقهاء المذهب الحنفی منذ القرن السادس الهجری۔

(عقد التامین صفحه ۷۶ مصطفی الزرقاء)

تنہا ابن نجیم سے ہی بیع الوفاء کی صحت منقول نہیں ہے بلکہ چھٹی صدی ہجری سے اس کی صحت پر حنفی فقہاء کا اجماع ہے۔

گذشتہ سطور میں جن امور پر بحث کی گئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد اور اشخاص کی شخصی ضرورتوں تک محدود رکھا جائے یا امت کی

اجتماعی حاجات بھی اس میں شامل کی جاسکتی ہیں تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ جس طرح اشخاص و افراد کے سلسلہ میں مشقت کی بناء پر حکم میں نرمی برتی گئی ہے اسی طرح اگر امت کی اجتماعی حاجت ہوں تو عموم بلوی کے سبب ضرورت عامہ کو سامنے رکھتے ہوئے حکم میں نرمی برتی جائے گی۔

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة۔ (الأشباه والنظائر صفحه ۱۸۰)

حاجت ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص۔

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة۔ (الأشباه للسيوطي ۱۷۹)

حاجت اگر عام ہو جائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔

مشقت اور حاجت کا پیمانہ کیا ہو' اس کا انحصار مقام' حالات' عادات اور مختلف علاقوں کے رواج و تعامل پر ہوگا۔ مشقت و حاجت کا کوئی ایسا پیمانہ نہیں بنایا جاسکتا ہے جس کا یکساں طور پر ہر ایک پر اطلاق کیا جاسکے۔

(واللہ اعلم بالصواب و علمہ اکمل واتم)

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت سے متعلق مسائل

از--- جناب مفتی محی الدین صاحب
دار العلوم فلاح دارین، گجرات

ہر دور میں علماء دین نے اپنے شانوں پر بار امانت کی عظمت و ذمہ داری کا احساس رکھتے ہوئے حفاظت دین کی ہر ممکن سعی پر لبیک کہا ہے اور پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے مجالس شوریٰ اور اجتماع کا طریق اختیار کیا ہے اجماع امت اس بات پر حجت ہے۔

آج کے دور میں معاشرت و تمدن کے انداز جدید نے کچھ نئی شکلوں اور حیثیات کو جنم دیا ہے لیکن کیفیات و اشکال کے تغیر سے حقائق تبدیل نہیں ہوا کرتے' اور ہمارے فطری دین اسلام نے حقائق کو اس طرح واضح کردیا ہے اور احکام کو حقائق کے ساتھ اس طرح وابستہ کردیا ہے کہ حقیقت خواہ کسی پیرائے اور لباس میں آجائے علمائے وقت کی نگاہیں اس کو تاڑ لیتی ہیں اور حقیقت کا حکم اس پر منطبق کردیتی ہیں کوئی بھی وقوع پذیر حقیقت حکم شرع سے خالی نہیں ہے۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا--- فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفورالرحیم۔

آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین پورا کردیا اور اپنا فضل تم پر تمام کردیا اور اسلام کے کامل و دائم دین ہونے پر اپنی خوشی کا اعلان کردیا۔

آیت کریمہ زیر بحث مسائل کے سیاق و سباق میں رکھی گئی ہے' حرم کے شکار اور اسلام کے آخری رکن حج بیت اللہ کی قربانیوں اور عام ذبائح کی حلت و حرمت اور مضطر کے احکام کی آیات کے بیچ اس آیت کریمہ کا مقام بتلا رہا ہے کہ دین کا کمال یہ ہے کہ عزائم و رخص کا مجموعہ ہو اگر عزائم ہی عزائم ہوں تو انسان کی طاقت کو اس کی تاب نہیں ہے' اور صرف رخص ہوں تو بلند عزائم اور فراخ حوصلہ والوں کے لئے بشارت کا موقع نہ رہے گا' اس لئے کمال اعتدال میں ہے۔ (واللہ اعلم)

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم

پس جو شخص مجبور و بے قرار ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں در آنحا لیکہ گناہ (نافرمانی) کی طرف مائل نہ ہو (اور ان محرمات کا استعمال طاعت حکم الٰہی میں کرے) تو بالیقین اللہ تعالیٰ بہت ہی بخشنے والے اور نہایت مہربان ہیں۔

یہی وہ آیت کریمہ ہے جس سے ضرورت کی حقیقت اور اس کی تعریف سمجھ میں آتی ہے۔

ضرورت کی تعریف :

الضرورة - اصطلاحا مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مد فع له و ایضا ما لا یفتقر الی نظر و استدلال حیث تعلمه العامه (قواعدالفقه صفحه ۳۵)

ضرورت یہ لفظ ضرر سے مشتق ہے' اصطلاحا ضرورت اس نازلہ کو کہتے ہیں جس کا دفعیہ نہ ہو سکے' اور ضرورت ایک دوسرے معنی میں بھی مستعمل ہے یعنی بدیہی چیز جس کو عام آدمی بھی سمجھ لے اور اس کے سمجھنے سمجھانے میں کسی غور و فکر اور دلیل ڈھونڈنے کی ضرورت نہ ہو۔

الحاجہ اصطلاحا ما یفتقر الانسان الیه مع انه یبقی بدونه و الضرورة ما لابد له فی بقائه و الفضول بخلافها (قواعدالفقه صفحه ۲۵)

حاجت اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج ہو لیکن اس کے بغیر باقی رہ سکتا ہے' اور ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری ہو اور فضول اس کے خلاف ہے۔

اور علامہ حموی نے ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں فتح القدیر سے یوں تشریح نقل کی ہے :

فرماتے ہیں اس مقام پر پانچ درجے ہیں۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت اور فضول' ضرورت۔ انسان کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اگر ممنوعہ کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے گا جب کہ وہ ہلاکت کے قریب پہنچ بھی چکا ہو اور یہ حالت حرام کے استعمال کو جائز کردیتی ہے۔ اور حاجت کی مثال وہ بھوکا آدمی ہے جو کھانے کی چیز نہ پاسکے تو ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن سخت محنت و تکلیف جھیلنا پڑے گی اور یہ (حالت) حرام کو جائز نہیں کرتی۔ ہاں روزہ کو توڑنے کی اجازت دیتی ہے' اور منفعت جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی کی اور بکری کے گوشت کی خواہش رکھتا ہو اور مرغن غذاؤں کی خواہش کرے۔ اور زینت جیسے کہ مٹھائی اور شکر کا خواہشمند۔ اور فضول حرام و مشتبہ اشیاء کو کھا پی لینے میں جری ہو جانا اور گنجائش نکال لینا (حاشیہ حموی الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۷۷)

ضرورت کی عام فہم تعریف :

ظاہر بات ہے کہ مذکورہ تعریفات میں کچھ تشنگی اور ایجاز محسوس ہوتا ہے اس لئے حضرت علامہ حموی کی پیش کردہ تعریف اور آیات کریمہ سے ماخوذ مفہوم کو عام فہم انداز میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت ایسی حالت ہے جو مکلف شخص کو درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے منہیات کے ارتکاب پر جان لیوا مشقت واقعی فی الحال کی بناء پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ احکام شرع میں سہولت و رخصت کو چاہتی ہے اور حرام قطعی اور دیگر محظورات کو مباح کردیتی ہے۔

حاجت ایک حالت ہے کہ انسان مکلف پر طاری ہو کر حکم شرعی کو بجالانے سے مانع بن جاتی ہے' مشقت شدیدہ غیر مہلکہ فی الحال کی

وجہ ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ سہولت و رخصت کو چاہتی ہے اور ممنوعات شرعیہ کو مباح کردیتی ہے' جیسے رمضان مبارک کا روزہ شدید بھوک میں جو جان لیوا نہ ہو توڑ دینا۔

منفعت اس حالت کو کہتے ہیں کہ انسان مقوی عمدہ غذاؤں اور بیش بہا لباس کی خواہش کرے' اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل جائز ہے۔

زینت وہ حالت جس میں انسان من چاہی لذیذ ماکولات و میوہ جات اور آرائش کے لباس اور زیورات کی خواہش کرے جو ضروری غذاؤں اور ملابس سے زائد ہوں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ عند الشرع ناپسندیدہ ہے۔ اس کے مطابق عمل مکروہ تنزیہی ہے۔

فضول۔ وہ حالت ہے جس میں انسان راحت کے اسباب کو اختیار کرنے میں حرام اور مشتبہ چیزوں سے بے پرواہ ہو کر پھیل پڑتا ہے' یہ حالت عند الشرع بری اور قابل مذمت ہے اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ضرورت کی حقیقت :

مذکورہ تعریفات سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کی حالت میں اصل موثر مشقت ہے' جس قدر مشقت شدید ہوگی اسی قدر تخفیف و ترخیص بھی زیادہ ہوگی' اور اسی بنیاد پر حاجت وغیرہ کے درجات اور اس کے بقدر تیسیر اپنے مواقع میں ثابت ہوتی ہے' کیونکہ شریعت اسلامیہ میں یسر کو ملحوظ رکھا گیا ہے' اسی کے پیش نظر یہ اصول مستنبط ہوئے ہیں۔ **المشقة تجلب التيسير - والضرر يزال' والحرج مطلوع**۔ مشقت تسہیل اور یسر کے حصول کا سبب ہے' ضرر اور نقصان کا ازالہ مطلوب ہے' حرج اور ضیق و تنگی کا دفعیہ منظور ہے۔

ان مذکورہ بالا دو اصول سے ایک تیسرا اصول متخرج ہوا ہے وہ یہ ہے'' **الضرورات تبيح المحظورات**'' مجبوریاں ممنوعات شرعیہ کی اجازت دے دیتی ہیں۔

اقسام مشقت اور ان کے نتائج :

مشقتوں سے رخصتیں اور سہولت عبادات اور غیر عبادات میں حاصل ہوتی ہیں' مشقت کی تین قسمیں ہیں : مشقت عظیمہ مشقت متوسط' مشقت ادنیٰ۔

پھر عبادات و غیر عبادات میں ان تینوں اقسام میں بھی کچھ درجات متفاوتہ قائم ہوتے ہیں۔

مشقت عظیمہ۔ وہ مشقت جس میں جان کا خطرہ یا اعضاء جسمانی یا اس کے منافع کے تلف و ضیاع کا خطرہ ہو۔

مشقت متوسطہ۔ جس میں زیادت مرض یا شفاء میں دیر لگنے کا خطرہ ہو۔

مشقت ادنی۔ جس میں مذکورہ بالا خطرہ نہ ہو محض تکلیف اور مزاج کا تغیر ہو۔

مشقت ادنی' اور اصل مشقت (جو عبادات میں رہتی ہیں عبادات جن سے خالی نہیں رہتی ہیں) کسی تخفیف و رخصت کا سبب نہیں ہے' مشقت ادنی عارضی جیسے بخار' سر کا درد' بدن میں معمولی درد و تکلیف سے فرائض و واجبات میں تخفیف نہیں ہوتی ہے' اسی طرح ہر عبادت کی اصل مشقت جیسے غسل و وضو میں سردی لگنا (ٹھنڈک) گرمی میں روزہ کی شدت' حج و جہاد میں مشقت سفر کہ عام طور پر حج و جہاد کے لئے مشقت سفر برداشت کرنا ہوتی ہے' لیکن یہ مشقت حج وجہاد کے اندر کسی تخفیف کا سبب نہیں ہے' اسی طرح حد جرم کی تکلیف' زنا میں رجم' مختلف مجرموں کو قتل کی سزا' یہ مشقتوں سے خالی نہیں ہے بلکہ ان میں مشقت مطلوب ہے اس لئے نفس مشقت ان مواقع میں تخفیف کا سبب نہیں ہے۔

اسباب تخفیف :

جن مواقع میں مشقت عظیمہ یا متوسط کا وجود ہوتا ہے ان مواقع کو اسباب تخفیف کہا جاتا ہے' اسباب تخفیف سات ہیں :

پہلا سبب' سفر ہے جو خود مشقت کے قائم مقام ہے۔ سفر کی دو قسمیں ہیں' پہلا وہ سفر شرعی جو تین دن تین رات اور آج کل ۷۷ کلو میٹر کا ہوتا ہے' سفر شرعی کے ساتھ جو تخفیفات متعلق ہوتی ہیں وہ یہ ہیں :

قصر صلوۃ' افطار روزہ (روزہ نہ رکھنا) ایک دن اور رات سے زائد موزوں پر مسح کی اجازت۔ اور قربانی کا سقوط وغیرہ۔

دوسرا وہ سفر جو شرعی مسافت سے کم ہو' مسافت طویلہ جس میں نہ ہو' اس کے ساتھ بھی بقدر مشقت کچھ تخفیفات متعلق ہیں اگرچہ یہ مشقت متوسط کا اعلی درجہ نہیں ہے پھر بھی موجب تخفیف ہے' جیسے عیدین اور جمعہ و جماعت کا ترک' سواری پر نفل کی اجازت' تیمیم کا جائز ہونا' سفر میں معیت کے لئے بین الازواج قرعہ اندازی کرنا۔

دوسرا سبب : تخفیف مرض ہے جس کے تحت متعدد تخفیفات ہیں جیسے جان یا عضو کی ہلاکت یا مرض میں اضافہ اور شفاء میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو تیمم کا جواز۔ بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز' رمضان مبارک میں شیخ فانی کے لئے روزہ کے بجائے فدیہ کا کافی ہونا۔ محظورات احرام کی فدیہ کے ساتھ اباحت' دچھو لگ جائے تو لقمہ کو بذریعہ شراب اتارنے کا جواز' طبیب کے لئے مستور اعضاء پر نظر کا جواز' اور تداوی بالنجاسات وبالخمر کا جواز علی اختلاف القولین۔

یہ سب تخفیفات مشقت عظیمہ اور متوسط کے متفاوت درجات کے تحت آتی ہیں اور طہارت' عبادت' نماز' روزہ' حج سے متعلق ہیں اور تداوی سے متعلق بھی ہیں' بعض ضرورت کی بنیاد پر اور بعض حاجت کی بنیاد پر حاصل ہو رہی ہیں۔

تیسرا سبب : اکراہ ہے جس کی تفاصیل مشہور ہیں اور آئندہ کچھ اہم مسائل کا تذکرہ آئے گا انشاء اللہ

چوتھا سبب : نسیان ہے ضرورت کے وقت کسی چیز کا ذہن میں نہ آنا۔ عبادات میں نسیان کی وجہ سے تخفیف آتی ہے۔ حقوق اللہ میں کم از کم گناہ ساقط ہو جاتا ہے' حقوق العباد میں نسیان کو عذر قرار نہیں دیا گیا ہے اگر بھول سے کسی کا مال ضائع کر دیا تو ضمان لازم

ہوتا ہے۔

حقوق اللہ میں نسیان کہیں مسقط حکم ہوتا ہے کہیں مسقط حکم نہیں ہوتا' جیسے نمازی کھانا کھانے لگے تو نماز فاسد ہو جائے گی اگرچہ نسیان ہو کیونکہ ایسی حالت میں نسیان کا کوئی سبب نہیں بلکہ نماز کی ہیئت کذائی مذکر ہے کہ نماز پڑھ رہا ہے ہاں قعدہ اولی میں سلام پھیردینا مفسد نہیں ہے' اس لئے کہ قعدہ کی ہیئت سلام کا موقع ہے تو نسیان کا داعی موجود ہے' جیسے روزہ دار کا بھول سے کھا پی لینا روزہ کے لئے مفسد نہیں ہے حکم ساقط ہو جاتا ہے' اور ذبیحہ پر تسمیہ اگر نسیاناً چھوٹ جائے تو حکم ساقط ہو جاتا ہے اور ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے کیونکہ حالت ذبح خلاف مزاج اور ہیبت و خوف کی حالت ہے' طبیعت اس سے گھبرائی ہے' دل مرعوب ہوتا ہے تو غفلت ہو جاتی ہے۔

چند مسائل ایسے ہیں عبادات میں کہ جہاں نسیان عفو نہیں ہے۔

اگر محدث بعض اعضاء کا دھونا بھول جائے' فرض نماز میں بھول سے خود کو قیام سے عاجز سمجھ کر بیٹھ کر نماز پڑھی حالانکہ قیام سے عاجز نہ رہا تھا تو نماز درست نہ ہوگی۔ کفارہ میں رقبہ کو بھول کر روزہ رکھ لئے پھر یاد آیا کہ رقبہ ہے تو کفارہ ادا نہ ہوا۔ اگر ناپاک پانی سے بھول کر وضو کرلیا تو معاف نہیں ہے' ایسے ہی محظورات احرام کو نسیان میں کرلیا تو جنایت کا صدقہ یا ہدی وغیرہ ساقط نہ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب (حاشیہ حموی الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۲۳۵)

پانچواں سبب : جہالت ہے' جہالت کی وجہ سے بھی کچھ تخفیفات حاصل ہوتی ہیں۔

چھٹا سبب : عسر اور عموم بلوی ہے' عام ابتلاء جو غیر اختیاری اسباب کے ماتحت پیش آجائے اس کی بنیاد پر کثیر تخفیفات ہیں اور دین کے ہر شعبہ میں ہیں' چند مثالیں پیش ہیں۔

راستہ کا کیچڑ : **و الصحیح انه ان کان فیه من النجاسة فهو نجس والا فلا کما فی السراج۔ و فی البزازیة مشی فی طین فاصابه لا یجب فی الحکم غسله مالم یتبین فیه اثر النجاسة والاحتیاط فی الصلاة غسله (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۲۸)**

بچوں کا منہ۔ پاک ہے (بچوں کو تے بھی ہوتی ہے' بچہ کوئی بھی چیز منہ میں رکھ لیتا ہے۔ نجاست نظر نہیں آتی)۔

گوبر کا غبار (اڑ کر کپڑوں پر' فرش پر' جسم پر لگ جاتا ہے پھر پانی لگ جانے سے تر ہو کر محل غبار ناپاک ہو جانا چاہئے لیکن عام ابتلاء کی وجہ سے معفو عنہ قرار دیا گیا) بچوں کے لئے قرآن کریم کو بے وضو چھونا تعلیم کی حاجت کی بناء پر جائز ہے۔ مشقت نزع سے بچنے کے لئے حالت اقامت میں موزہ پر مسح جائز ہے' یہ طہارت کے سلسلہ کی تخفیفات ہیں۔

شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے' موسم گرما میں ظہر کے لئے ابراد کا حکم۔ سخت بارش کی وجہ سے جماعت کا ترک اور اعذار مشہورہ کیچڑ وغیرہ کی وجہ سے جمعہ کی نماز چھوڑ دینا جائز ہے' یہ عبادات کے سلسلہ کی تخفیفات ہیں۔

اکل میتہ اور **اکل مال غیر مع ضمان البدل** بھی عسر کی تخفیفات میں شامل ہیں۔

ساتواں سبب : نقص ہے' عقل میں نقصان بھی سبب تخفیف ہے۔ بچہ مکلف نہیں ہے' مجنون مکلف نہیں ہے' عورتوں پر

جہاد' جماعت و جمعہ اور جزیہ عائد نہیں ہوتا' ریشمی لباس اور سونا چاندی کے زیورات ان کے لئے جائز ہیں ۔ (الاشباہ والنظائر)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں احکام شرع کے مقابلہ میں مکلفین پر مشقت یا ضعف طاری ہوتا ہے وہاں کسی نہ کسی درجہ میں تخفیف آتی ہے' خواہ مشقت بدرجہ ضرورت ہو یا بدرجہ حاجت۔ اور پھر حاجت کے جس درجہ میں بقدر درجہ رخصت حاصل ہوتی ہے۔

عموم بلویٰ :

جیسے کہ اسباب تخفیف کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ عموم بلوی بھی اسباب تخفیف میں شامل ہے اور حاجت ہی کے درجات میں اس کا شمار ہے' وہ جدا مستقل کوئی سبب نہیں ہے۔

تعریف : کسی ممنوع چیز کے لئے ایسے غیر اختیاری اسباب و حالات کا پیدا ہو جانا جس سے اس شئی ممنوع میں ابتلاء عام ہو جائے اور اس سے احتراز میں مشقت عظیم ہو عموم بلوی کہلاتا ہے' جیسے ضرورت مشقت شدیدہ کا متقتضی ہے' ایسے ہی عموم بلوی بھی مشقت ہی کا متقتضی ہے' اس لئے ضرورت و حاجت سے الگ جنس نہیں ہے بلکہ حاجت ہی کی ایک نوع ہے۔

جیسے معذور کی نجاست کہ جب بھی وضو کرتا ہے پھر خارج ہوتی ہے تو ایسی مشقت شدیدہ کی بناء پر اسی حالت میں نماز کی اباحت ثابت ہو جاتی ہے' کپڑوں میں پسوؤں اور کھٹملوں کا خون اگرچہ کثیر ہو جائے' بلی کا پیشاب پانی کے برتنوں کے سوا (کپڑوں' فرش وغیرہ) میں معاف ہے' پانی کے برتنوں کو ڈھانپ کر رکھنے کی عادت ہے اور کوئی دقت بھی نہیں ہے اسی طرح چمگادڑ کے پیشاب کو معاف رکھا گیا ہے' نجاست کی بھاپ کو معاف رکھا گیا ہے' راستہ پر پانی کا چھڑکاؤ ہوا جب تک یقین نجاست نہیں ہے پاک ہے۔

سواری سے قبل سواری کے جانور کو نہلانا ضروری نہیں ہے' وغیرہ مختلف امثلہ ہیں جس سے عموم بلوی اور حاجت میں مناسبت معلوم ہوتی ہے۔

حاجت :

حاجت میں مشقت اگرچہ ضرورت کے مقابلہ میں کم ہے اور بعض مواقع میں تو مشقت بہت کم ہوتی ہے پھر بھی تخفیف آجاتی ہے' جیسے گذشتہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے' سخت بارش اور کیچڑ وغیرہ اعذار مشہورہ سے ترک جمعہ و جماعت جائز ہے۔

ضرورت میں درجہ اضطرار ہوتا ہے لیکن حاجت کہیں ضرورت کے درجہ میں آکر ضرورت کے حکم و تخفیف کو ثابت کردیتی ہے اگرچہ اضطرار کی کیفیات نہ ہو' انفرادی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں اور اجتماعی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔

حمام میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے حالانکہ پانی کے استعمال اور وقت کی جہالت مانع ہے پھر بھی عمومی حاجت کی وجہ سے بیوع کے عام اصول سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

اہل بخارا پر کثرت دیون کی وجہ سے ان کے لئے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا گیا' عامۃ الناس کی حاجت کو پیش نظر رکھا گیا' اسی طرح محتاج کے لئے ربح کی ادائیگی کے ساتھ قرض کو جائز قرار دیا گیا اگر چہ حاجت درجہ اضطرار میں نہیں ہے' اس کی صورت یہ ہے کہ مثلا دس روپے قرض دیئے اور مقترض کے لئے ہر دن کچھ نفع مقرر کردیا گیا (الاشباہ) ایسے ہی غرباء کی عمومی حاجت کے لئے بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے' خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا' استصناع کو بھی حاجت ہی جائز قرار دیا گیا ہے۔

مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا ایک عموی حاجت ہے اضطرار کے درجہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن خلاف قیاس ہونے کے باوجود جائز قرار دیا گیا ہے' اسی لئے گھر کے بدلہ گھر کا اجارہ جائز نہیں ہے کیونکہ دونوں کی منفعت ہم جنس ہونے کی وجہ سے تبادلہ منفعت کی حاجت نہیں ہے۔ (الاشباہ)

ضرورت وحاجت کا اعتبار :

ضرورت و حاجت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کوئی بھی موقع پر ثابت و ظاہر ہو سکتی ہے اس کے لئے کوئی تحدید نہیں ہے۔ جیسے کہ گذشتہ تشریحات و امثلہ سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہر شعبہ میں ہوا ہے جہاں بھی ضرورت و حاجت متحقق ہوگی' اس کی تاثیر ظاہر ہوگی یہ تاثیر کہیں رفع اثم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے کہیں رفع حکم کی صورت میں' کہیں منہی عنہ کی اباحت کی صورت میں اور کہیں ارتکاب منہی عنہ کے وجوب یا استحباب کی صورت میں' کہیں رخصت کی صورت میں اباحت ہوتی ہے اور کہیں عزیمت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو امثلہ گذشتہ میں غور کرنے سے اور آئندہ ابحاث سے معلوم وواضح ہوتا ہے۔

حقوق العباد و حقوق اللہ میں بھی حاجت کا اعتبار ہوا ہے انفرادی یا اجتماعی دونوں صورتوں میں۔ چنانچہ مظلوم کے لئے ظالم کی غیبت' معاملات میں دفع ظلم کے لئے یا استیفاء حق کے لئے رشوت دینا من وجہ انفرادی حاجت ہے' اپنے نفقہ واجبہ کو شوہر کے مال سے بلا اجازت وصول کرلینا جب کہ شوہر مانع یا بخیل ہو جائز ہے' اپنے حق کی جنس پر قدرت ہو تو حق وصول کرلینے کا اختیار ملتا ہے وغیرہ۔

اس لئے ضرورت کا اعتبار جہاں بھی اضطرار متحقق ہو جائے کیا جاسکتا ہے' چنانچہ حضرت باری عزاسمہ کا ارشاد ہے **"فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم"** جو شخص مجبور ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں اور حال یہ ہو کہ گناہ کی طرف اس کا جھکاؤ نہیں ہے (بہانہ اضطرار نہیں ہے) تو ان محرمات کے استعمال کی اجازت ہے۔ تو اللہ تعالی بہت بخشش والے مہربان ہیں' اور ارشاد باری ہے **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه"** (**سورہ بقرہ پ۲**) پس جو مجبور ہو جائے (ان محرمات کے استعمال پر) در آنحالیکہ طالب لذت نہ ہو اور حد سے متجاوز نہ ہو تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ اور ارشاد باری تعالی ہے **"وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه"** (**سورہ انعام پ۸**) اور اللہ تعالے نے تم پر محرمات کی تفصیل کردی مگر جن محرمات کے استعمال پر تم مجبور ہو جاؤ تو وہ جائز ہے۔

حضرت ابوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ علیہ ان آیات کریمہ کے ماتحت تحریر فرماتے ہیں :

اللہ تعالی نے ان آیات کریمہ میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں وجود ضرورت پر اباحت کا حکم مطلقا بلا کسی شرط و

صف کے دیا ہے" وہ آیت یہ ہے "وقد فصل لکم" --- تو اس اطلاق کا تقاضہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت متحقق ہو جائے ہر حال میں اباحت کا حکم ثابت ہو گا۔ (احکام القرآن جلد ا صفحہ ۱۴۹)

ضرورت کے وقت اکل میتہ کا حکم :

ضرورت میں اضطرار کی حالت ہوتی ہے' اس لئے محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے' کیونکہ آیات کریمہ میں استثناء آیا ہے اور استثناء میں اصل اتصال ہے اس لئے جب حرمت سے استثناء ہوتا ہے تو اباحت ثابت ہوتی ہے چنانچہ حالت اضطرار میں اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے اور اس کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کیونکہ حرمت مرتفع ہوگئی ہے تو میتہ ایسی حالت میں بمنزلہ طعام حلال ہے' مخمصہ کی حالت میں استعمال لازم ہے یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

البتہ اکراہ ملجی (کامل) کی صورت میں جہاں اضطرار متحقق ہو جاتا ہے تو اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے یا صرف رخصت ثابت ہوتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے' حضرت امام ابویوسف کا ایک قول ہے کہ نہ کھاکر جان دے دینا عزیمت ہے اور کھالینا رخصت ہے' عزیمت پر عمل کرنے میں ماجور ہو گا' حضرت عطا کا بھی یہی قول ہے لیکن جمہور احناف کا قول یہ ہے کہ اکراہ علی العینہ کی صورت میں بھی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت ثابت ہو جاتی ہے اور جہاں بھی ضرورت کا تحقق ہو جائے گا تو حرمت مرتفع ہو جائے گی' جیسے حضرت علامہ جصاص رازی علیہ الرحمہ کے حوالہ سے واضح ہوا ہے اس لئے نہ کھاکر جان دینے سے گنہ گار ہو گا۔ اور خودکشی کا مرتکب ہو گا کیونکہ ارشاد باری ہے "لا تقتلوا انفسکم" (سورہ نساء) اور آیت کریمہ "الا ما اضطررتم الیہ" میں تحریم سے استثناء ہوا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہے۔

لیکن اکراہ کی صورت میں کفر کی اباحت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنے کی (بولنے) کی رخصت ملتی ہے بشرطیکہ قلب ایمان پر برقرار ہو۔ اکراہ علی ا لکفر کی صورت میں مکرہ کلمہ کفر کہنے پر مصر رہا تو عزیمت پر عامل ہو گا اس لئے ماجور ہو گا اور یہ افضل ہے' اگر زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو رخصت پر عامل ہو گا۔

رہی یہ بات کہ اجراء کلمہ کفر کی صورت میں رفع اثم ہو گا یا نہیں' اس بارے میں حتمی فیصلہ تو نہیں ہے لیکن "کتاب السیر" میں حضرت امام محمد رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں "خفت ان یاثم" مجھے اندیشہ ہے کہ گنہ گار ہو گا۔

فرماتے ہیں :

ہم یوں کہتے ہیں کہ حرمت' ضرورت کے وقت زائل ہو جاتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے موضع ضرورت کو مستثنیٰ رکھا ہے اپنے اس ارشاد میں "الا ما اضطررتم الیہ" اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور حرمت کے زوال کے بعد میتہ طعام حلال و شراب حلال کے حکم میں آجاتا ہے' تو اگر اس کو کھانے سے باز رہے گا اور مرجائے گا تو گنہ گار ہو گا بخلاف کفر کے' اس لئے کہ وہاں حرمت ختم نہیں ہوتی بلکہ صرف رخصت ہے کلمہ کفر کے اجراء کی زبان پر قلب کے ایمان پر برقرار رہنے کے ساتھ' اس لئے اجراء سے باز رہ کر وہ

عزیمت پر عامل ہوگا اور اجراء کی صورت میں رخصت پر عامل ہوگا اور عزیمت کو اختیار کرنا افضل ہے۔

رخصت پر عمل کی صورت میں اجراء کلمۃ الکفر سے گنہ گار ہوگا یا نہیں' اس بارے میں حضرت علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد نے کتاب میں عامل بالرخصۃ کو مطلقاً گنہ گار تو قرار نہیں دیا لیکن یوں فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ گنہ گار ہوگا۔

فرماتے ہیں کہ مبتلی بالمخمصہ اور مکرہ میں فرق ہے۔ اس لئے کہ مبتلی بالمخمصہ میں جو عذر پیش آیا ہے اس میں بندوں کے فعل کا دخل نہیں ہے' اور اکراہ کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ فعل عباد کی وجہ سے پیدا ہوا ہے' اور حقوق اللہ میں وہ حالت جس میں فعل عباد کو دخل ہو' اس حالت کے برابر نہیں ہوسکتی جس میں فعل عباد کو دخل نہ ہو۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ اجراء کلمہ کفرنہ کرکے دین میں ثابت قدمی اور استقلال کا ثبوت ہوتا ہے اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے (جس میں دین کی حمایت اور عظمت ظاہر ہوتی ہے) اس لئے باعث اجر ہوتا ہے' اور مخمصہ کی حالت میں یہ بات نہیں ہوتی (بلکہ اپنے نفس پر زیادتی ہوتی ہے) اس لئے اکراہ کی صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس لئے اجراء کلمہ کفر کرنے سے اندیشہ گناہ رہتا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ ابن عابدین شامی نے اس فرق کی وضاحت یوں فرمائی ہے :

صاحب درمختار نے لفظ محرم لکھ کر یہ بتلایا کہ مکرہ علی اکل المیتہ اور مکرہ علی الکفر میں فرق ہے۔ مکرہ علی الکفر کے لئے اجراء کلمہ کفر حرام ہے اگر زبان کو اس نے کلمہ کفریہ سے پاک رکھا اور جان دیدی تو اجر ملے گا' اور اکراہ علی اکل المیتہ کی صورت میں میتہ مباح ہوجاتا ہے اس لئے ترک اکل میتہ میں جان دی تو گنہ گار ہوگا۔

علامہ شامی دونوں میں فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر یہ اشکال ہو کہ حالت ضرورت میں جس طرح استثناء ہوا ہے اسی طرح حالت اکراہ میں بھی استثناء موجود ہے' پھر دونوں کا حکم کیوں یکساں نہیں ہے' تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ **"الا ما اضطررتم"** میں استثناء حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے' رخصت نہیں ہے۔

اور اکراہ علی الکفر کے بارے میں آیت کریمہ میں استثناء حرمت سے نہیں ہوا لفظ غضب سے استثناء ہوا ہے' اور غضب کے انتفاء سے حرمت کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے رخصت ثابت ہوگی' اباحت نہیں ہوگی۔

جس کی تشریح یہ ہے کہ **علامہ زمخشری** نے تفسیر کشاف میں فرمایا ہے:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله۔
(سورة النحل پ۔ ۱۴)

من كفر بالله من بعد ايمانه۔ جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی جزاء خبر محذوف ہے **فعليهم غضب من الله۔** یعنی جو شخص اللہ عزوجل پر ایمان لانے کے بعد کافر ہوا اس پر اللہ تعالی کا غضب ہے' اور **الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان' فليس عليه غضب'** مگر وہ شخص جس پر کفر کے لئے جبر ہوا تو اس پر غضب نہیں۔ "من اکرہ الخ" دوسرا جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف " فلیس علیہ" غضب ہے' جو پہلے شرطیہ کی خبر سے استثناء کی صورت میں مفہوم ہوتی ہے اور **و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله۔**

استدراک ہے' اور من شرح بالکفر صدرا کی خبر' کیونکہ **"من کفر باللہ"** کی خبر پر قرینہ ہے اور دال ہے۔ اس لئے "من کفر" کی خبر کو محذوف کردیا گیا ہے۔ (رد المحتار جلد ۱ صفحہ ۱۳۵)

خلاصہ یہ ہے کہ مخمصہ کے اضطرار میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور استثناء بھی حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اکل میتہ واجب ہو جاتا ہے اور **"اکراہ علی اکل المیتہ"** کی صورت میں اضطرار بواسطہ فعل عباد طاری ہوتا ہے' اور آیت کریمہ میں بھی استثناء غضب سے ہو رہا ہے تو اضطرار میں خفت کی وجہ سے کلمہ کفر کی رخصت ثابت ہوتی ہے حرمت کی نفی نہیں ہوتی' اس لئے کلمہ کفر کا اجراء واجب نہیں بلکہ ترک اجراء میں اجر ہے۔ واللہ اعلم'

مکرہ علی اکل المیتہ کے لئے میتہ کھانا واجب نہیں ہے :

مکرہ علی الکفر اور مکرہ علی المیتہ میں جو فرق ابھی بیان کیا گیا ہے وہ حتمی نہیں ہے' بلکہ علامہ سرخسی نے فرق کی جو بنیاد مکرہ علی الکفر کے بارے میں بتلائی ہے کہ کلمہ کفر کا ترک ضروری نہیں ہے کیونکہ اس میں ثبات فی الدین اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے' یہی بنیاد مشرکین کی طرف سے اکراہ علی المیتہ کی صورت میں بھی ترک میتہ کی رخصت کا باعث بن جاتی ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار نے یہ بات لکھی ہے کہ کفار کو تاؤ پیچ ولانے کے غرض سے اگر میتہ کو نہ کھا کر جان دی تو گنہگار نہ ہوگا۔

حضرت علامہ شامی نے اس کے تحت لکھا ہے کہ صاحب درمختار نے اس کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا ہے اور تلاش بسیار کے باوجود فروع و اصول کی کتب میں یہ جزئیہ نہ ملا۔ پھر ایک عرصہ کے بعد صاحب ہدایہ کی کتاب النوازل میں یہ جزئیہ ملا۔ الحمد اللہ (شامی جلد ۶ صفحہ ۱۳۴)

حنابلہ کے یہاں بھی اکل میتہ کی رخصت ہے۔ اکراہ کی حالت میں اکل میتہ واجب نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی کتاب "المغنی" میں اس پر بحث فرمائی ہے بلکہ حنابلہ کے یہاں ایک قول مطلقاً مضطر پر اکل میتہ واجب نہ ہونے کا ہے اور ابن قدامہ کا رجحان اسی طرف ہے' فرماتے ہیں :

دوسرا قول یہ ہے کہ مضطر پر اکل میتہ لازم نہیں ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن حذافہ السہمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی سے مروی ہے کہ روم کے سردار نے ان کو ایک گھر میں قید کردیا اور ان کے پاس پانی میں شراب کی آمیزش کردی اور خنزیر کا گوشت لٹکادیا' تین دن تک یہ حالت رہی مگر آپ نے کچھ نہ کھایا' پیا' یہاں تک کہ آپ کا سر بھوک و پیاس سے جھک گیا اور ان لوگوں کو آپ کی موت کا اندیشہ ہوگیا تو قید خانہ سے نکالا تو حضرت عبداللہؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی وجہ سے یہ میرے لئے حلال کردیا تھا۔ لیکن میں تجھے دین اسلام کی ہنسی اڑانے کا موقع دینا نہیں چاہتا تھا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اکل میتہ کی اباحت بھی رخصت ہے' اس لئے دیگر رخصتوں کی طرح مضطر پر واجب نہیں ہے' اور اس بناء پر بھی اس کا مقصد ناپاک شی سے احتراز اور عزیمت پر عمل ہے اور کبھی دل میتہ کے کھانے پر راضی نہیں ہوتا۔ اس لئے اصل

طعام حلال سے میتہ کی شان جدا ہے۔ (اس لئے طعام حلال کو چھوڑنے کی صورت میں خودکشی کا مرتکب ہوگا اس صورت میں نہیں ہوگا) بہرحال احناف ان دلائل کے پیش نظر مشرکین کو صرف غیظ دلانے کی غرض سے ترک میتہ کی رخصت کے قائل ہوں تو بجا ہے۔ (المغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۶)

تداوی (علاج) کے لئے اور حاجت کے لئے اکل میتہ کا حکم :

یہ اصول تو مسلمہ ہے کہ "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر ضرورت کا حکم لے لیتی ہے۔ یعنی اضطرار کی حالت نہ ہوتے ہوئے بھی۔ وہ تخفیفات جو اضطراری حالت کے ساتھ مخصوص ہیں حاجت کے درجہ میں ثابت ہو جاتی ہیں جس کی امثلہ پہلے گزری ہیں، جیسے محتاج کے لئے ربح مقرر پر قرض لینا مشقت شدیدہ کی صورت میں، اور اجارہ، بیع سلم، بیع الوفاء، بیع الاستصناع اور دخول حمام وغیرہ کا جواز حاجت کے پیش نظر ہے۔

لیکن حاجت علاج کے لئے اکل میتہ کا جواز مختلف فیہ ہے، حضرت علامہ ابن رشد "بدایۃ المجتہد" میں رقمطراز ہیں:

استعمال محرمات کی اباحت کا ایک سبب تو تغذی ہے کہ جب کوئی بھی شی حلال میسر نہ ہو تو غذاء کے طور پر حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا سبب طلب شفاء ہے۔ طلب شفاء کے لئے محرمات کے استعمال میں اختلاف ہوا ہے، جنہوں نے جائز کہا ہے انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے لئے خارش کی بناء پر ریشم کی اباحت سے استدلال کیا ہے؟ اور جنہوں نے اختلاف کیا ہے انہوں نے نبی کریمؐ کے ارشاد گرامی "ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھا" سے استدلال کیا ہے، پھر فرماتے ہیں جو بھی اشیاء محرم مباح ٹھہرتی ہیں خواہ ضرورۃ یا حاجۃ ان میں فرق نہیں ہے، خواہ میتہ ہو یا دوسری محرمات ہوں۔ (بدایۃ المجتہد جلد ۱ صفحہ ۴۷۶)

اس بارے میں حضرت علامہ فخرالدین رازی علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر کبیر میں بحث فرمائی ہے:

حاجت کی بنیاد پر اکل میتہ کی اجازت دوا کے لئے مختلف فیہ ہے خواہ مستقل میتہ کا استعمال ہو یا دیگر دواؤں کے ساتھ مرکب ہو۔ بعض لوگوں نے اجازت دی ہے اور مباح کہا ہے ان کا استدلال نصاً بھی ہے اور معناً بھی ہے۔ نص کے طور پر حدیث عرنیین کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں ابوال ابل اور ان کے دودھ کی اجازت علاج کے لئے دی گئی ہے۔

اور معناً چند وجوہ سے استدلال ہوا ہے۔ اول تریاق، جس میں زہریلے سانپوں کا گوشت استعمال ہوتا ہے طیب سمجھا گیا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ "احل لکم الطیبات" کے بموجب حلال ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے جب قدر درہم نجاست کو حاجت کی بنیاد پر معاف قرار دیا ہے اور حضرت امام شافعی نے دم البراغیث کو معاف، تو پھر علاج کی صورت میں معافی کا حکم کیوں نہیں دیتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکل میتہ کی اجازت جان کی اصلاح و حفاظت کے لئے دی ہے تو علاج بھی جان کی حفاظت کے

لئے ہی ہوتا ہے تو اس موقعہ پر اجازت ہونا چاہیے' اور کچھ لوگوں نے اکل میتہ کو دواء کے لئے بھی ناجائز کہا ہے ان کا استدلال حضور علیہ السلام کے ارشاد "ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھم" سے ہے۔

پہلے گروہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے گروہ ثانی کا استدلال اس وقت تمام ہو سکتا ہے جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ مریض پر بھی ان اشیاء کا تناول حرام ہے' اور نزاع تو اسی میں ہے کہ مریض کے لئے ان کا استعمال دواء جائز ہے یا نہیں ہے۔

اختلفوا اذا کانت المیتۃ یحتاج الی تناولھا للعلاج۔ اما بانفرادھا او بوقوعھا فی بعض الادویۃ المرکبۃ فاباحہ بعضھم للنص و المعنیٰ! اما النص فھو انہ اباح للعرنیین شرب ابوال الابل و البانھا للتداوی' و اما المعنی فمن وجوہ الاول ان التریاق الذی جعل فیہ لحوم الافاعی مستطاب فوجب ان یحل لقولہ تعالی "احل لکم الطیبات'' غایہ ما فی ھذا الباب ان ھذا العموم مخصوص و لکن لا یقدح فی کونہ حجۃ۔ الثانی ان ابا حنیفۃ لما عفا عن قدر الدرھم من النجاسۃ لاجل الحاجۃ' و الشافعی عن دم البراغیث للحاجۃ فلم لا یحکمان بالعفو فی ھذہ الصورۃ للحاجۃ۔ الثالث ان اللہ اباح اکل المیتۃ لمصلحۃ النفس لکذا ھھنا و من الناس من حرمہ و احتج لقولہ علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھم و اجاب الاولون بان التمسک بھذا الخبر انما یتم لو ثبت انہ یحرم علیہ تناولہ و النزاع لیس الا فیہ۔ (تفسیر کبیر جلد۔ ۵ صفحہ۔ ۲۷)

امام رازی علیہ الرحمۃ کا رجحان یہ ہے کہ حاجت کے پیش نظر محرمات سے تداوی کی اجازت ہونا چاہیے کیونکہ ابتلاء عام ہے' جس طرح نجاست میں ابتلاء عام کی وجہ سے قدر درہم معفوعنہ ہے اور جس طرح تداوی کے لئے نجاست کا استعمال جائز ہے' اسی طرح میتہ اور لحم خنزیر کا استعمال بھی جائز ہونا چاہئے' چنانچہ انہوں نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ اضطرار کی حالت میں میتہ' دم اور لحم خنزیر کا حکم ایک ہی ہے اور حرمت میں سب برابر کا درجہ رکھتے ہیں' جیسے کہ ابن رشد علیہ الرحمۃ سے بھی اس کی صراحت گزر چکی ہے تو اسی طرح حاجت میں بھی سب کا حکم یکساں ہی رہنا چاہیے۔

البتہ احناف کے یہاں اگر مریض اضطرار کی حالت میں ہے کہ ان محرمات کے استعمال کے بغیر اس کی جان محفوظ نہیں رہ سکتی یا کسی عضو کے ناکارہ ہونے کا اندیشہ ہو' اور ان محرمات کے استعمال کے سوا چارہ نہ ہو' کوئی دیگر علاج نہیں ہے' اور اطباء حاذقین فرماتے ہوں کہ فلاں محرم میں اس کی شفاء ہے' تو اگر شفاء محرم میں متعین ہو جاتی ہے تو ان محرمات کی رخصت ثابت ہوتی ہے۔ اس موقعہ پر علامہ شامی نے حموی سے نقل کیا ہے کہ اگر لحم خنزیر شفاء کے لئے متعین ہو جائے تب بھی دواء کے طور پر اس کا استعمال جائز نہیں ہے' لیکن "تقریرات رافعی'' میں شیخ عبدالقادر رافعی فرماتے ہیں کہ شامی نے حموی کا یہ قول حضرت امام صاحب کی حرمت والی روایت کے پیش نظر بیان کیا ہے' ورنہ ضرورت کے موقعہ پر جواز کے قول کے لحاظ سے کسی محرم میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے۔ (تقریرات رافعی جلد ا صفحہ ۳۶)

تداوی بالمحرم عندالاحناف :

رافعی کا یہ کہنا کہ حرمت والی روایت کے پیش نظریہ قول ہے۔ ظاہر ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں ضرورت کے درجہ میں بھی مریض کے لئے محرمات کا استعمال دواء مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ صاحب در مختار فرماتے ہیں:

تداوی بالمحرم کے بارے میں اختلاف ہے۔ ظاہر مذہب میں ممانعت ہے' جیسے کہ "البحر" کی کتاب الرضاع میں ہے' لیکن مصنف نے وہاں اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ رخصت ہے جبکہ شفاء کا یقین (غالب گمان) ہو اور دوسری دواء معلوم نہ ہو' جیسے پیاسے کے لئے شراب کی رخصت ہے اور فتوی اسی روایت پر ہے۔

علامہ شامی رقمطراز ہیں: بول ماکول اللحم اگرچہ حضرت امام ابویوسف کے یہاں نجس ہے "استنزھوامن البول" (حدیث) کی وجہ سے لیکن تداوی کے لئے اس کا پینا جائز ہے کیونکہ عرنیین کی روایت میں اجازت دی گئی ہے' اور امام محمد کے یہاں تو بول ماکول اللحم پاک ہے اس لئے جائز ہے' حضرت امام ابوحنیفہ کی جانب سے یہ جواب ہے کہ نبی کریمؐ کو بذریعہ وحی یہ علم تھا کہ عرنیین کی شفاء اس بول میں ہے' اس لئے اجازت دی۔ لیکن دوسروں کے لئے دوسروں کو شفاء کا یقین حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مدار اطباء کے قول پر ہے اور اطباء کا قول حجت شرعیہ نہیں ہے' ہاں اگر ہلاکت سے بچانے کے لئے حرام بالیقین (قطعی) متعین ہو جائے تو اجازت ہے' جیسے ضرورت کے وقت میتہ اور خمر کی اجازت ہے۔ (شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

بظاہر اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اطباء کے قول کو حجت شرعیہ اور یقین کا سبب نہیں مانتے اس لئے اجازت نہیں دیتے۔ البتہ اگر یقین قطعی حاصل ہو جائے تو اجازت ہے' لیکن ظاہر بات ہے کہ یقین قطعی تو کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔ مخمصہ کی حالت میں تو بھوک پیاس کا طعام و شراب سے منا ایک سبب قطعی ہے مگر دواء میں شفاء مریض کی قطعیت کا فیصلہ تو ہو ہی نہیں سکتا' اور جب بھی اطباء حذاق کوئی فیصلہ کریں گے تو اس سے ظن غالب ہی حاصل ہو گا۔ اس لئے فقہائے کرام نے اس ظن غالب کو یقین ہی کے درجہ میں رکھا ہے۔ چنانچہ فقہائے کرام کی تصریحات اس پر دال ہیں' خود حضرت علامہ شامی آگے لکھتے ہیں:

نہایہ میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے "اگر دوسری دوا معلوم نہ ہو اور حرام میں شفاء کا علم ہو تو علاج جائز ہے" اور بخاری شریف کی روایت "ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کے بارے میں خانیہ میں کہا گیا ہے کہ جس میں شفاء ہو تو اس میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ شراب پیاسے کے لئے ضرورت کے موقعہ پر حلال ہو جاتی ہے۔ صاحب الہدایہ نے بھی تجنیس میں اسی کو مختار کہا ہے' چنانچہ فرماتے ہیں اگر نکسیر پھوٹ جائے اور خون سے سورہ فاتحہ پیشانی اور ناک پر لکھی جائے تو برائے شفاء جائز ہے اور پیشاب سے لکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اگر اس میں شفاء معلوم ہو لیکن یہ منقول نہیں ہے' اور یہ جواز اس لئے کہ حرمت استشفاء کے موقعہ پر ساقط ہو جاتی ہے' جیسے کہ خمر اور میتہ بھوکے پیاسے کے لئے مباح ہو جاتی ہے۔ (شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

حاوی قدسی میں ہے :

جب کسی شخص کی ناک سے خون جاری ہو جائے اور بند نہ ہوتا ہو یہاں تک کہ موت کا اندیشہ ہو جائے اور یہ بات معلوم ہو کہ

سورہ فاتحہ یا سورہ اخلاص اس نکسیر کے خون سے پیشانی پر لکھ دیا جائے تو خون بند ہو جائے گا تو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی' اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اجازت دیدی جائے گی' جس طرح شراب پینے اور میتہ کھانے کی اجازت حالت مخمصہ میں دیدی جاتی ہے اور یہی فتویٰ ہے۔ (شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

ظاہر بات ہے کہ اطباء کے قول سے اور مذکورہ صورتوں میں شفاء کا ظن غالب ہی حاصل ہو سکتا ہے اور غلبہ ظن کی صورت میں رخصت ملتی ہے۔

تو خلاصہ یہی نکلا ہے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہو تو درجہ ضرورت میں اطباء کے قول سے غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو میتہ کے استعمال کی اجازت مل سکتی ہے۔ اس لئے ضرورت کے درجہ میں تو تداوی کے لئے محرمات کا استعمال شفاء کے گمان غالب کی بنیاد پر ہمارے فقہاء کرام میں متفق علیہ کہا جا سکتا ہے۔

البتہ اگر دوسری دوا نہ ہو اور محرمات سے استشفاء میں غلبہ ظن بھی حاصل نہ ہو صرف احتمال قوی ہو تو رخصت مختلف فیہ ہو جائے گی۔ صرف حضرت امام ابویوسف کے قول پر ایسی حالت میں رخصت رہے گی۔ واللہ اعلم۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات تو واضح ہوئی کہ مشقت شدیدہ خطرۂ جان یا ہلاکت عضو کی صورت میں ضرورت کے درجہ میں تداوی بالمحرم جائز ہے۔

التداوی بالمحرم عند الحاجۃ :

لیکن صرف مشقت کی صورت میں جبکہ خطرۂ جان و ہلاکت عضو وغیرہ نہ ہو' حاجت کے درجہ میں جلد طلب شفاء کے لئے یا سہولت کے لئے تداوی بالمحرم کی رخصت ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علامہ ابن عابدین نے ردالمحتار میں صرف اس قدر لکھا ہے تہذیب سے نقل کرتے ہوئے: **وان قال الطبیب یتعجل شفاء ک' فیہ وجہان** (شامی جلد ۵ صفحہ ۲۸۸)

(اگر طبیب یہ کہے کہ حرام شی سے شفاء جلد ہوگی تو اس میں دو وجہ ہیں) تو دوسری وجہ کے لحاظ سے حاجت کے درجہ میں بھی تداوی بالمحرم کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ ایسے ہی مشقت شدیدہ غیر مہلکہ میں بھی حاجت کے درجہ میں استشفاء بالحرام کی رخصت معلوم ہوتی ہے۔ جیسے کہ معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عبدالرحمن ابن عوفؓ کو خارش کی وجہ سے اور قتال کے موقعہ پر ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت نبی کریمؐ نے مرحمت فرمائی ہے اور علامہ ابن نجیم نے بھی حاجت کے تحت خارش اور قتال کے موقعہ پر ریشم کی اجازت کا ذکر کیا ہے (الاشباہ جلد ا صفحہ ۲۵۶)

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجت اور عموم بلوی کا لحاظ تخفیفات کے لئے کیا گیا ہے۔ انفرادی ضرورتوں میں بھی' اور اجتماعی ضرورتوں میں بھی' جیسے کہ گذشتہ امثلہ سے معلوم ہوا۔

چند ضروری اصول :

لیکن عموم بلوی اور حاجت کے پیش نظر ترنیس کے اثبات میں چند ضروری اصول پیش نظر رہنا لازمی ہیں :

(۱) **المشقۃ و الحرج انما یعتبر ان فی موضع لا نص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا۔ و لذا قال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالی بحرمۃ رعی حشیش الحرم و قطعہ الا الاذخر۔ و جوز ابویوسف رحمہ اللہ علیہ رعیہ للحرج۔**

مشقت و حرج کا لحاظ اس مقام پر ترنیس کے لئے ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو اگر نص موجود ہو نہی کے لئے تو مشقت و حرج کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہ نے اذخر کے سوا حرم کی گھاس کو کاٹنے اور چرانے کو حرام کہا ہے اگرچہ حرج ہوتا ہو یا سخت ضرورت ہو۔ حضرت امام ابویوسف نے جائز کہا ہے چرانے کو حرج کے موقعہ پر۔ (الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۷۲)

(۲) **الضرورۃ تتقدر بقدرھا۔** (ضرورت کی حد تک ہی رخصت حاصل ہوگی)۔

(۳) **یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع ضرر العام۔ و درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔**

ضرر عام کی مدافعت میں ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا اور مفاسد کو دور کرنا مصالح کی تحصیل سے اولی ہے یعنی مقدم ہے۔ پس جبکہ مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو مفسدہ کو دفع کرنا مقدم ہوتا ہے' اکثر طور پر اس لئے کہ شریعت نے ماموراۃ سے زیادہ ممنوعات کو قابل توجہ سمجھا ہے۔ اسی لئے نبی کریمؐ کا ارشاد ہے : جب میں تمہیں کوئی حکم کروں تو تم اپنی استطاعت کے مطابق اس کو بجالاؤ اور جب میں تم کو کسی چیز سے روک دوں تو بس رک جاؤ۔ اور کشف میں ایک حدیث بیان کی ہے' اللہ تعالی کی ممنوعات میں سے ایک ذرہ کو چھوڑنا عبادت ثقلین سے زیادہ فضیلت والا عمل ہے۔ اسی بناء پر دفع مشقت میں ترک واجب تو جائز ہے لیکن ممنوعات کی طرف قدم بڑھانے کو درگزر نہیں کیا جاتا' خصوصاً کبائر سے چشم پوشی نہیں ہوتی ہے۔ (الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۹۰)

خلاصہ مقالہ:

ضرورت : درجہ اضطرار کی حالت

حاجت : اضطرار سے کم درجے کی مشقت جس کے درجات متفاوت ہیں۔

ضرورت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ کہیں حرمت رفع ہوجاتی ہے اور اباحت و حلت کی بناء پر محرم کا استعمال واجب ہوجاتا ہے۔ جیسے مخمصہ میں اکل میتہ' امام ابویوسف کے نزدیک اس صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے۔ عزیمت عدم اکل ہے خصوصاً جبکہ اکراہ مشرکین کی حالت ہو۔ رفع اثم ہوتا ہے۔

اور اجراء کلمہ کفر میں بالاتفاق رخصت ثابت ہوتی ہے۔ رفع اثم ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اندیشہ اثم غالب ہے۔

حاجت میں رخصت ثابت ہوتی ہے۔ حاجت کے درجات متفاوت ہیں۔ عموم بلوی بھی حاجت ہی کی نوع ہے' عرف ایک مستقل بنیاد ہے۔ استثنائی صورت نہیں ہے۔

مشقت و حرج ضرورت و حاجت کے داعی ہیں۔

ضرورت و حاجت، دین کے جملہ شعبوں میں موثر ہیں' ضرورت میں اضطرار کی حالت معتبر ہے' اور اس حاجت مشقت کے درجات کم و بیش کے لحاظ سے توسع ہے۔

معاملات میں حاجت کا اعتبار ہوا ہے۔ بیع سلم' اجارہ' استصناع' اور بیع الوفاء کی رخصت حاجت کی وجہ سے ملی ہے۔

حاجت حرام قطعی کے لئے مبیح نہیں ہے' ضرورت حرام قطعی کے لئے بھی مبیح ہے' ہاں کبھی حاجت حرام و ممنوع کے لئے مرخص بن جاتی ہے۔

حاجت انفرادی و اجتماعی مشقتوں میں مرخص بنتی ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت سے متعلق جواب

از---جناب مولانا مفتی عبدالقیوم پالن پوری صاحب
جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا' یہی صورت اضطرار کی ہے' اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال بقدر ضرورت تین شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے۔

اول شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً" یقینی جیسا ہو۔

تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً" یقینی ہو' اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً" ایک شخص کسی کو مجبور کردے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو' ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں' کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچا لینا جائز ہے' کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔ **(الاشباہ والنظائر) جواہر الفقہ ۲٫ ۲۸-۳۰-۳۱)**

حاجت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہو گی' یہ صورت اضطرار کی نہیں' اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (جواہرا لفقہ ۲٫ ۲۸)

کیا ایسے حالات میں شرعاً" حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟.... تو اس مسئلہ میں فقہاء امت میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں' مباحات ہی سے علاج کیا جاوے'.... لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے۔ جب کہ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو' شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے' اور کوئی جائز دواء اس کا بدل نہیں ہو سکتی' اور اس دواء کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو۔ (جواہرا لفقہ ۲٫ ۳۳)

☆ ☆ ☆

جواب متعلق ضرورت

از---جناب مولانا محمد آدم پالن پوری صاحب
جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

"ضرورت" کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا' یہی اضطرار کی صورت ہے' اسی حالت میں حرام اور ممنوع چیز کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے' اور وہ شرائط یہ ہیں۔
(۱) حرام چیز کا استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو--(۲) یہ خطرہ موہوم نہ ہو بلکہ یقینی ہو---(۳) اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔

اس اضطرار کی حالت میں جس میں تینوں شرطیں پائی جاویں باتفاق فقہاء امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے بشرطیکہ استعمال بقدر ضرورت ہو' لیکن بعض حرام ایسے اضطرار کی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردوں گا تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں' کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے۔ البتہ اگر دوسرے کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جاوے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے' کیونکہ مال کا بدلہ بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔

"حاجت" کی تعریف یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا' مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں' ایسی حالت میں نماز' روزے کے احکام میں تخفیف کی گئی ہے لیکن حرام کے استعمال کی اجازت مختلف فیہ ہے' بعض علماء اجازت نہیں دیتے' اور جمہور فقہاء نے دوا اور علاج کے باب میں بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے' جس کی شرطیں یہ بیان کی ہیں :

(۱) حرام کے سوا دوسرا کوئی جائز علاج نہ ہو۔
(۲) کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جاوے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے
(۳) اس حرام دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا فنی طور پر یقینی ہو۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

از:-- مولانا محمد عزیر اختر
محمود العلوم دملہ، کمتول، مدھوبنی

۱-"ضرورت" لغت میں نیاز، حاجت اور باعتبار ماخذ اشتقاق **الضر بالفتح و الضم** سے بنی ہے، باب نصر سے نقصان دینا، اور **بصلۃالی** مجبور کرنا، **الضرورۃ و الضاورۃ** حاجت اور ضرر (مصباح)، جس کے بغیر کام نہ چلے حاجت (کشوری)، قواعد الفقہ میں لکھا ہے ضرورت کا **ماخذ** اشتقاق ضرر ہے، اور ضرورت کے معنی وہ مصیبت اور پریشانی جس سے نجات کی کوئی سبیل نہ ہو، اس کتاب میں دوسری جگہ تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت ایسی شی کو کہا جاتا ہے جو بقاء انسانی کے لئے ضروری ہو۔ (صفحہ ۳۵۷)

ضرورت اصطلاح شرع میں مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت میں ہو جانا کہ اس کی جان، مال عزت و آبرو اور دین کے ضائع ہو جانے کا خطرہ یقینی ہو جائے، الموافقات میں علامہ شاطبی ضرورت کی باوضاحت اس طرح تعریف کرتے ہیں : ضرورت کے معنی یہ ہیں کہ مکلف کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو دینی اور دنیوی مصالح کے قیام میں، اس طرح کہ اگر وہ فوت ہو جائے تو دنیوی اور دینی مصلحتیں صحیح طریقہ سے پوری نہ ہو سکیں، بلکہ فساد، تنگی اور انعدام زندگی واقع ہو جائے اور آخرت میں نجات اور نعمتیں فوت ہو جائیں اور واضح خسارہ کے ساتھ لوٹے (**الموافقات جلد ۲/۸**) **الاشباہ والنظائر** میں لکھا ہے : مکلف کا ایسی حد کو پہنچ جانا کہ اگر وہ حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب ہو جائے (الحموی صفحہ ۱۲۲)

فقہاء کے یہاں مواقع استعمال : -اس کی وضاحت سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کی ان پانچ قسموں کو بیان کیا جائے جو فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ علامہ شاطبی نے الموافقات میں تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت پانچ قسم کی ہے (۱) دین کی حفاظت (۲) نفس کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

والضرورۃ خمسۃ هی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل (جلد ۲ صفحہ ۱۰)

فقہاء کرام کے یہاں ان پانچوں قسموں کی حفاظت کے لئے ضرورت کا استعمال کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ پانچ قسموں میں سے کسی قسم کی حفاظت کے لئے اگر حلال چیز یا حلال طریقہ ممکن نہ ہو تو حرام کے ارتکاب کے ذریعہ سے حفاظت کی جائے گی، مثلاً **اعلاء کلمۃ اللہ** اور حفاظت دین کی خاطر اگر قتال کی نوبت آئے تو ضرورت کے پیش نظر کیا جائے گا۔ اگرچہ قتال کی وجہ سے مخلوقات میں سے اشرف ترین مخلوق یعنی انسان کو موت کے گھاٹ اتارنا پڑتا ہے، خود ایماندار حضرات بھی جام شہادت نوش فرماتے ہیں، چنانچہ نقشہ جہاد کی منظر کشی قرآن کریم نے کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ مسلمان کافر کو قتل کرتے ہیں اور کافر مسلمان کو قتل کرتے ہیں۔

فیقتلون و یقتلون، علی ہذا القیاس۔ حفاظت نفس کی وجہ سے حرام چیزوں کا استعمال جائز ہو جاتا ہے، قرآن میں ہے

"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ'' پھر بھی اس میں اتنی آسانی رکھی گئی ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت و حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حفاظت نفس کی خاطر اگر حلال چیز یا حلال طریقہ ممکن نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال کیا جائے گا لیکن مطلقاً نہیں بلکہ چند شرطوں کے ساتھ' چنانچہ مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے معارف القرآن (جلد ا صفحہ ۳۲۶) میں تحریر فرمایا ہے کہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں (ا) یہ کہ جان بچانا مقصود ہو کھانے کی لذت حاصل کرنا نہ ہو (۲) یہ کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو پیٹ بھر کر کھانا یا قدر ضرورت سے زائد کھانا اس وقت بھی حرام ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فقہاء کرام نے ضرورت کے استعمال کو فقہ کے کسی خاص باب کے ساتھ خاص نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں اس قدر تعمیم فرمائی ہے کہ ضرورت کا استعمال جس طرح عبادات میں درست ہے' جیسے کوئی معذور ہو وضو کرنے پر قادر نہ ہو یا اتنا کمزور ہو کہ نماز کی حالت میں قیام پر قدرت نہ ہو تو ضرورت کی بناپر تیمم کرلے اور بیٹھ کر نماز پڑھ لے' اسی طرح عادات' معاملات اور جنایات میں بھی اس کا پورا پورا لحاظ اور خیال رکھا گیا ہے' چنانچہ علامہ شاطبی نے یوں بیان فرمایا ہے کہ عبادات میں ایمان مطلق اور تلفظ با شہادتین' روزہ اور نماز کی فرضیت حفاظت دین کی خاطر ہے' اور عادات میں ماکولات' ملبوسات' اور مسکونات سے ضرورت کا تعلق ہے اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور عقل کی حفاظت کے لئے' اور معاملات میں نکاح' بیع اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ہے' اور جنایات میں مرتد کا قتل دین کی حفاظت کے لئے اور قصاص و دیت جان کی حفاظت کے لئے ہے' اور شراب نوشی پر حد کا نفاذ عقل کی حفاظت کے لئے' اور زنا کی حد نسل کی حفاظت کے لئے ہے' اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور ضامن ہونا مال کی حفاظت کے لئے ہے۔ اس تفصیل سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ فقہاء کے یہاں ضرورت کا اعتبار ان مذکورہ پانچ اشیاء پر کیا گیا ہے' یعنی یہ پانچ چیزیں ضرورت کے مواقع استعمال ہیں (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰)

ضرورت کا مصداق :

خاتم المحققین علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے' ضرورت کے پانچ درجے ہیں : اضطرار' حاجت' منفعت' زینت اور فضول۔ ان قسموں میں سے وہ صورت کہ جس صورت میں فقہاء کرام کے یہاں حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں وہ صرف ضرورت بمعنی اضطرار ہی ہے کہ اس صورت میں حرام چیزیں مباح ہوتی ہیں اس کے علاوہ باقی قسموں میں حرام چیزیں مباح نہیں ہوتی ہیں "گویا کہ ضرورت کا مصداق صرف پہلی قسم ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے "بوادر النوادر'' میں اس سوال کے جواب میں کہ غیر مسلم حکومت کی ماتحتی میں عدالتی عہدے قبول کرنا از روئے شرع کیا ہے' جواب تحریر فرماتے ہوئے آگے لکھتے ہیں کہ "البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسم ہے' ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ' سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض قوت ولذت

کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دواء حرام کا استعمال جب کہ حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدوں اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ضرورت کا مصداق فقہاء کرام کے یہاں وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو کیونکہ بقول حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ یہی ضرورت شرعیہ ہے اور اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔

۲۔ حاجت باعتبار لغت' خواہش' آرزو:

شرعی اصطلاحات میں حاجت کی حقیقت اس طرح بیان کی جاتی ہے۔ **ما یدفع منہ الھلاک تحقیقا کثیابہ او تقدیرا کلبنہ** (در مختار) اور شامی قیمہ نے بوضاحت یوں تعریف بیان فرمائی ہے۔ **ھی ما یدفع الھلاک عن الانسان تحقیقا کالنفقۃ و دورالسکنی و آلات الحرب والثیاب المحتاج الیھا لدفع الحر والبرد او تقدیرا کالدین فان المدیون محتاج الی قضائہ دفعاعن نفسہ کالھلاک** (یعنی وہ انسانی تقاضے کہ جس کو اگر نہ پورا کیا جائے تو انسان ہلاک ہو جائے) یعنی حاجت وہ شی ہے جو انسان کی ہلاکت کو دفع کرے تحقیقی اور ظاہری طور پر' جیسے نفقہ (کھانے پینے کا سامان)' رہنے کے لئے مکان' آلات حرب (جو ناگزیر ہوں)' اتنے کپڑے کہ جن سے سردی گرمی میں حفاظت ہو' یا تقدیری طور پر' جیسے قرض کیونکہ مدیون ادائیگی قرض کے بقدر نقد رقم کا محتاج ہے۔ (یا وہ مدیون بقدر دین شی کا محتاج ہے جو اس نے قرض لیا ہے) تاکہ وہ اپنی عزت و آبرو بچا سکے (رد المحتار جلد ۲ صفحہ ۶) علامہ احمد حموی نے **الاشباہ والنظائر** کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ **الحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد مایاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ**' یعنی حاجت جیسے کہ وہ بھوکا کہ اگر وہ کوئی ایسی شی نہ پائے جس کو وہ کھائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر سخت مشقت اور پریشانی میں گرفتار ہو جائے (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۳۲) مطلب یہ ہے کہ حاجت ایسے تقاضہ کو کہتے ہیں کہ اگر وہ پورا نہ کیا جائے تو ہلاکت تو نہ ہو مگر شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے' علامہ شاطبی نے **الموافقات** میں تحریر فرمایا ہے کہ حاجت یہ ہے کہ جس کی لوگوں کو حاجت' مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہ ہوتی ہو بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہو' اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی کہ جتنی ضرورت کے فقدان سے ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اباحت' عبارت ملاحظہ ہو :

الحاجۃ ھی التی یحتاج الیھا الناس لرفع المشقۃ و رفع الحرج عنھم و اذا فقدت لاتختل بفقدھا حیاتھم بل یصیبھم بفقدھا حرج و مشقۃ لایبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کاباحۃ السلم والاستصناع والمزارعۃ والمساقات (جلد ۲ صفحہ ۱۰۸) قواعد الفقہ میں ایک مختصر مگر جامع تعریف یہ بیان کی گئی ہے' **الحاجۃ مایفتقر الانسان مع انہ یبقی بدونہ** (صفحہ ۲۵)

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت وہ شی ہے جو مکلف کے لئے لابدی تو ہو لیکن ایسا نہ ہو کہ اس کے بغیر انسان ہلاک ہو جائے گویا کہ حاجت

ضرورت سے فروتر اور نیچے درجہ کی چیز ہے۔

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال :

فقہاء عظام نے حاجت کے مواقع استعمال کی یوں تحدید فرمائی ہے کہ ہروہ حالت کہ جس حالت میں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن انسان سخت پریشانی اور مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو ایسی حالت میں حرام چیزیں حلال تو نہیں کی جاتی ہیں البتہ کچھ رخصتیں حاصل ہو جاتی ہیں' جیسے کوئی شخص سفر میں ہو تو اس کے لئے روزہ میں یوں تخفیف ہو جاتی ہے کہ روزہ نہ رکھے بلکہ افطار کرلے' یعنی حاجت کی وجہ سے وقتی طور پر فرائض موخر کئے جاسکتے ہیں کیونکہ وہ مشقت اور تنگی جو تیسیر کا سبب بنتی ہے اولا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عموماً جس سے کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی (۲) جو عبادتوں میں عموماً نہیں پائی جاتی ہے' تو پہلی قسم اسقاط حکم میں قطعاً غیر موثر ہے یعنی اس کی وجہ سے کوئی تخفیف نہ ہوگی' دوسری قسم کی تین صورتیں ہیں (۱) مشقت عظیمہ : یعنی جس میں جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یقینی خطرہ ہو' اس صورت میں بہرحال اصل حکم میں تخفیف ہو جائے گی' کیونکہ جان کی حفاظت' اسی طرح اعضاء کی حفاظت مقدم ہے جو ضرورت کے تحت آچکی ہے۔(۲) مشقت خفیفہ : یعنی جس میں کوئی خاص مشقت و دشواری نہ ہو' مثلاً انگلی میں غیر معمولی درد ہو تو اس کی وجہ سے شرعی حکم میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔ (۳) مشقت متوسط : یعنی جو نہ عظیمہ جیسی مہلک ہو اور نہ خفیفہ جیسی معمولی ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مشقت عظیمہ سے اقرب ہو تو موجب تخفیف ہے اور اگر خفیفہ سے اقرب ہو تو اصل حکم میں تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ حاجت کا استعمال فقہ میں ان تمام جگہوں میں کیا جائے گا جہاں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن سخت مشقت اور تنگی میں مبتلا ہونے کا خطرہ یقینی ہو' اور اس جگہ رفع مشقت کے لئے کوئی نص صریح نہ ہو' جیسے کہ علامہ ابن نجیم نے الاشباہ میں تحریر فرمایا ہے **المشقة والحرج انما يعتبر ان في موضع لانص فيه و اما مع النص فلا** (صفحہ ۸۳) نیز جیسے ضرورت کے اندر یہ عموم تھا کہ اس کا استعمال عبادات' عادات' معاملات اور جنایات وغیرہ میں ہو سکتا ہے لیکن حاجت کے استعمال میں یہ عموم نہ ہوگا بلکہ اس کا استعمال تاخیر عبادات میں ہوگا' اور اسی طرح معاملات میں اس کا استعمال کیا جائے گا' عبادت کی مثال' جیسے روزہ میں سفر کی وجہ سے تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے کہ حالت سفر میں افطار کر سکتا ہے' اسی طرح سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات جیسے معاملات کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ اس کی وجہ سے ہلاکت جان کا خطرہ تو نہیں ہے لیکن انسان تنگی اور دشواری میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ بھی مطلقاً حاجت کی وجہ سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ مشہور فقہی قاعدہ **"الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة"** کی وجہ سے ہے۔

حاجت کا مصداق :

علامہ ابن نجیم کے **الاشباہ والنظائر** کی شرح مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے کی جس میں انہوں نے محقق ابن ہمام سے نقل

کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں پانچ مرتبے ہیں : ضرورت ' حاجت 'منفعت ' زینت اور فضول۔ پھر اس کے بعد ہر ایک کی تعریف بھی تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت نام ہے ایسی صورت کا جس میں ہلاک ہو جانے یا قریب بہ ہلاکت پہنچ جانے کا یقینی خطرہ ہو اگر ممنوع شئی استعمال نہ کرے ' اس صورت میں حرام حلال ہو جاتا ہے۔ حاجت کہتے ہیں اس سے کم درجہ کی مجبوری کو جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہو تا مگر سخت پریشانی اور مصیبت میں مبتلا ہونے کا گمان ہو تا ہے ' حاجت کی وجہ سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی ہے ' البتہ روزہ (رمضان میں) نہ رکھنے کی اجازت ہو جاتی ہے ' یعنی اس کی وجہ سے فرائض وقتی طور پر موخر ہو جاتے ہیں۔ منفعت : جیسے کسی کو گیہوں کی روٹی کی خواہش ہو یا بکرے کے گوشت یا چربیلے کھانے کی۔ زینت جیسے کوئی میٹھا یا حلوا پسند کرے۔ فضول یعنی مشتبہ اور حرام کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرے۔ آخر کی تینوں قسمیں میں شرعی طور پر کوئی تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت کا مصداق مذکورہ بالا صورتوں میں سے دوسری صورت ہے کہ جس میں حرام حلال تو نہیں ہو تا البتہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت ہوتی ہے (ھذا عندی واللہ اعلم بالصواب)۔

۳— ضرورت و حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں اور حاجت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال نہیں ہو تیں ' جیسا کہ ما قبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ ضرورت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے ایسی صورت میں حرام چیز حلال ہو جاتی ہے ' اور حاجت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے جس کا انسان محتاج ہو تنگی و مشقت کو دفع کرنے کے لئے ' اور جب یہ فوت ہو جائے تو انسان ہلاک تو نہ ہو بلکہ سخت تنگی اور مصیبت میں مبتلا ہو جائے ' اور حاجت کی وجہ سے کوئی حرام حلال نہیں ہو تا بلکہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت دی جاتی ہے ' ضرورت اعلیٰ ہے اور حاجت اس سے کم تر درجہ کی چیز ہے۔

ضرورت اور حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ دونوں بعض جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور بعض جگہ ایک صورت ہوتی ہے تو دوسری نہیں اور بعض جگہ دوسری صورت ہوتی ہے پہلی نہیں۔ جیسے علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے :

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (صفحہ ۹۱)۔

لہٰذا یہاں ضرورت ، حاجت دونوں جمع ہو جائے گی ' مثلاً اجارہ ' سلم ' ضمان درک اور استصناع وغیرہ کا جواز ضرورت اور حاجت دونوں وجہ سے ہے ' اور حفاظت نفس کی وجہ سے اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جاتی ہے ' جیسے کوئی مخمصہ کی حالت میں ہو کہ اگر وہ مردار شئی نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے گا تو یہ ضرورت کی وجہ سے ہو گا حاجت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے ' **فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم** '' اور فقہ کا مشہور قاعدہ ہے ' **الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة** (**الاشباہ صفحہ ۸**) اس لئے ضرورت کی وجہ سے مردار کا استعمال جائز ہو جائے گا لیکن حاجت اس جگہ نہیں پائی جاتی

ہے ورنہ حرام حلال نہ ہو گا جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے' اور حالت سفر میں تنگی اور دشواری کے پیش آنے کی وجہ سے روزہ کو وقتی طور پر موخر کرنے کی اجازت دی گئی جو حاجت ہی کی وجہ سے ہو گی ضرورت شرعی کا اس جگہ وجود نہ ہو گا' جیسے کہ کسی شخص کو مجبور کیا جائے اکل میتہ کے لئے بایں طور کہ اگر نہیں کھائے گا تو اسے قتل کر دے گا اور اسباب قتل بھی موجود ہے نیز دفاع کی کوئی صورت نہیں ہے' ایسی صورت میں اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جائے گی اور اگر یہ مردار نہ کھائے اور قتل کر دیا جائے تو یہ مقتول عند اللہ گنہ گار ہو گا' اس لئے کہا جائے گا کہ تاخیر روزہ کی اجازت صرف حاجت کی وجہ سے ہے یہاں ضرورت کا وجود نہیں ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت سفر میں مشقت برداشت کرلے اور روزہ رکھ لے تو اچھا ہو گا گنہ گار نہ ہو گا' جیسے کہ صاحب منار نے لکھا ہے۔ **ان الاخذ بالعزیمۃ اولی (نورالانوار صفحہ ۱۷)**

۴۔ شریعت مطہرہ میں انسانی ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے' یہی وجہ ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا "**فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم**" اس حکم میں اتنی آسانی کر دی گئی ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھا لینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہ ہو گا اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں' نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر ضرورت کا تحقق ہو جائے تو چند شرطوں کے ساتھ حرام چیزوں کا استعمال حلال ہو جاتا ہے' مثلاً جان بچانے کے لئے دواء حرام کا استعمال کر سکتا ہے' لیکن حرام کے حلال ہونے کی پانچ شرطیں ہیں (۱) ضرورت شرعی متحقق ہو یعنی ایسی حالت ہو جس میں جان جانے کا خطرہ ہو معمولی تکلیف نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے (۲) حرام دوا کے علاوہ دوسری حلال چیزوں کا موثر نہ ہونا یا موجود نہ ہونا یقینی طور پر ثابت ہو چکا ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثنائی حکم اسی وقت ہے جب کہ دوسری حلال غذا موجود و مقدور نہ ہو۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام دوا سے جان کا بچ جانا یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھا لینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ (۴) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' جیسے منفعت اور زینت کی صورت میں ہوتا ہے (۵) اور قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ آیت (۳) میں ارشاد فرمایا "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" یعنی جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا جو حرام ہیں کو کھا لے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو (یعنی نہ قدر ضرورت سے زیادہ کھاوے اور نہ لذت مقصود ہو) تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں اور رحمت والے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو شدت بھوک کی وجہ سے بے تابی لاحق ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو تو وہ شخص ممنوع اشیاء میں سے رفع اضطرار کے لئے کچھ استعمال کر لے تو ایسے شخص کو کوئی گناہ نہ ہو گا' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں ضرورت کا مکمل خیال و اعتبار کیا گیا ہے۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت شرعی کی بناء پر حرام چیزوں کا استعمال فرض قرار دیا ہے' نیز اسی اہمیت کے پیش نظر قرآن کریم کی متعدد آیتوں میں بطور استثناء اس کو بیان کیا گیا ہے' مثلاً سورہ مائدہ کی آیت نمبر۳ کے آخر میں فرمایا گیا **"فمن اضطر فی مخمصة"** یعنی اگر کوئی شخص شدت بھوک کی وجہ سے بے تاب ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو جائے تو ایسی حالت میں اگر وہ ممنوع اشیاء مذکورہ میں سے کچھ کھالے تو کوئی گناہ نہیں ہوگا اور سورہ انعام میں ہے **"وقد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ"** حالانکہ اللہ تعالی نے ان سب جانوروں کی تفصیل دوسری آیت میں بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا گیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے۔ مختصر یہ کہ ضرورت کا محرمات شرعیہ کی اباحت میں پورا پورا دخل ہے' اور رہی یہ تفصیل کہ کہاں اباحت ہوگی یا نہیں؟ تو ملاحظہ ہو کہ حکم کی دو قسمیں ہیں' ایک اصلی دوسرے عارضی' یعنی کبھی تو کسی شی کی ذات پر نظر کرکے احکام مرتب ہوتے ہیں اور کبھی عوارض پر نظر کرکے' اور دونوں کے احکام باہم مختلف بھی ہو جاتے ہیں' اول کا نام عزیمت اور دوسرے کا نام رخصت ہے۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں' فرض' واجب' سنت اور نفل' اور رخصت کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) وہ رخصت جو محرم اور حکم یعنی حرمت کے باوجود مباح کیا گیا ہو (۲) وہ رخصت ہے جو صرف سبب کی موجودگی میں مباح ہو اور حکم اصلی موجود نہ ہو بلکہ کسی وجہ سے موخر کر دیا گیا ہو (۳) وہ رخصت ہے جو ہم سے ساقط کردی گئی جیسے سابقہ امتوں کے اعمال شاقہ میں سے کوئی ہمارے لئے مشروع ہی نہیں ہوئے ہیں (۴) وہ رخصت ہے جو عبادتوں کی مشروعیت کے باجود ہم سے ساقط کردیئے گئے ہیں۔ تو عزیمت کی مذکورہ تمام قسموں میں سے جس کا کرنا ضروری اور نہ کرنا حرام ہے' جیسے فرائض میں سے ایمان باللہ ضروری اور انکار حرام ہے لیکن اگر کسی کو انکار کی ضرورت شرعی پیش آجائے تو کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا مباح ہو جاتا ہے' اسی طرح ارکان اربعہ کا بجالانا ضروری اور ترک حرام ہے' لیکن اگر کسی کو ضرورت شرعی لاحق ہو جائے تو ترک مباح ہو جاتا ہے' **علی ھذا القیاس** واجب بھی ہے۔

اسی طرح وہ افعال کہ جس کا ترک ضروری اور کرنا حرام ہے وہ فرض میں داخل ہے' لہذا اس کا بھی ضرورت شرعی کی بنا پر کرنا مباح ہو جائے گا۔ **والحرام داخل فی الفرض باعتبار الترک** (نور الانوار صفحہ ۱۶۶)

پھر ضرورت شرعی کی ایک صورت اکراہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ ہے کہ انسان کا اختیار اور اس کی رضا دونوں ختم ہو جائے جسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے' کیونکہ اس میں ہلاک ہونے یا کسی عضو انسانی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ممنوع اشیاء کا استعمال ضروری اور ترک حرام ہو جاتا ہے' اور اگر کوئی شخص حرام کے استعمال سے رکا رہے اور قتل کردیا جائے تو گنہ گار ہوگا۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ مکرہ کی رضامندی نہ ہو لیکن اختیار باقی رہے' جیسے کسی کو لمبی مدت تک قید کردیئے جانے یا ایسی سخت پٹائی کی دھمکی دی جائے جس سے جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ رضامندی اور اختیار دونوں باطل نہ ہو' جیسے کسی کو یہ دھمکی دی جائے کہ تیری بیوی کو یا بیٹے کو قید کردوں گا' یہ دونوں قسمیں اکراہ غیر ملجی کہلاتے ہیں' پھر اکراہ کی یہ تینوں قسمیں فرض' ممنوع' مباح اور رخصت کے درمیان دائر ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں : **ففی بعض المقام العمل بہ فرض**

كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك و لو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة اور بعض جگہ ممنوع کام کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہوتا ہے' جیسے کہ کسی کو زنا کرنے یا معصوم جان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس جگہ اس فعل حرام کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہے۔ **و فی بعضه العمل به حرام كالزنا و قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجى۔** اور بعض جگہ فعل حرام کا کرنا مباح ہو جاتا ہے' جیسے رمضان کا روزہ توڑنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو ایسے شخص کے لئے روزہ توڑنا مباح ہو جاتا ہے۔ **و فی بعضه العمل به مباح كا لا فطار فى الصوم۔ و انه متردد بين فرض و حظر و اباحة و رخصة (نور الانوار صفحه ۳۱۱)** اور بعض جگہ حرام کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے' جیسے کلمہ کفر کے اجراء پر کسی کو مجبور کیا جائے تو ایسے شخص کو کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت ہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو۔ **و فی بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه۔**

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت شرعی کی وجہ سے محرمات شرعیہ خواہ وہ اعتقاد کے قبیل سے ہو یا عبادات کے قبیل سے اور خواہ وہ معاملات کے قبیل سے ہو یا جنایات کے قبیل سے بہت حد تک متاثر ہو جاتی ہیں حتی کہ بعض حالات میں صرف اباحت ہی حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ ممنوع اشیاء کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کہ اگر انسان ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے اور ہلاک ہو جائے تو عند اللہ سزا کا مستحق ہو گا' واللہ اعلم۔

۶۔ محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کا حکم یہ ہے کہ بعض جگہ حرام کا استعمال فرض' بعض جگہ حرام' بعض جگہ مباح اور بعض جگہ رخصت یعنی صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ افعال کہ جن کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہے اس کی تین قسمیں ہیں' (۱) یہ ہے کہ اس فعل حرام سے کسی صورت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے اور نہ اس میں کوئی رخصت دی جاتی ہے' جیسے نفس معصومہ کا قتل یا کسی عضو کا اتلاف یا زنا وغیرہ (۲) یہ ہے کہ حرمت فعل بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے' جیسے خنزیر اور مردار کا کھانا اور شراب کا پینا (۳) یہ ہے کہ حرمت فعل تو ختم نہیں ہوتی البتہ رخصت حاصل ہو جاتی ہے' تو پھر اس کی دو قسم ہیں' اس لئے کہ یہ حرمت حقوق اللہ سے متعلق ہو گی یا حقوق العباد سے' پھر جو حرمت حقوق اللہ سے متعلق ہے وہ دو قسم کی ہے' بعض حرمت وہ ہے جو کسی حال میں ساقط نہیں ہوتی اور نہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو' جیسے ایمان۔ دوسری قسم یہ ہے کہ کسی حال میں ساقط تو نہیں ہوتی ہے لیکن ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کہ نماز۔ تو محرمات کی ان مذکورہ اقسام میں سے پہلی قسم میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہو گا یعنی اگر کسی کو نفس معصومہ کے قتل نہ کرنے یا زنا وغیرہ کے نہ کرنے کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ یقینی ہو تو اس صورت کا کوئی اثر نہ ہو گا بلکہ یہ حرام چیزیں حرام ہی رہیں گی' اور نہ اس میں کوئی رخصت ہی حاصل ہو گی' اور دوسری قسم میں ضرورت کا اثر یہ ہو گا کہ اس فعل حرام کا کرنا مباح ہو جائے گا کیونکہ قرآن کریم نے بیان کیا ہے "**وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه**" (یعنی جو چیزیں حرام ہیں اسے تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے مگر ان محرمات کا بحالت اضطرار استعمال حلال کر دیا گیا ہے) جس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ حالت اضطرار میں حرام شی مباح

ہو جاتی ہے' اور اضطرار کی ایک قسم جیسے مخمصہ ہے اسی طرح ایک قسم اکراہ ملجی بھی ہے' اس حرام کا استعمال حالت مخمصہ میں مباح ہو گا' اور اکراہ ملجی کی حالت میں حرام کا استعمال کرنا فرض اور نہ کرنا حرام ہو گا' چنانچہ اگر کسی کو مردار کے کھانے پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کھائے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کو قتل کر دیا جانا یقینی ہو بایں طور کہ آلہ قتل موجود ہو' تنہائی کا مقام ہو کہ وہ مرے سے مدد بھی حاصل نہیں کر سکتا ہے پھر اس مکرہ کی یہ حالت ہو کہ دفاع بھی نہیں کر سکتا ہو تو ایسی حالت میں مردار کا کھانا فرض ہو جائے گا' چنانچہ ایسا شخص اگر مردار نہ کھائے اور قتل کر دیا جائے تو عند اللہ گنہ گار ہو گا' صاحب تلویح نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکرہ کو یہ معلوم بھی ہو کہ اگر ایسی حالت میں مردار نہ کھائے تو گنہ گار ہو گا' تب تو ترک کی صورت میں گنہ گار ہو گا' اور اگر مکرہ کو یہ معلوم نہ ہو تو بحوالہ مبسوط لکھتے ہیں کہ امید ہے کہ گنہ گار نہ ہو گا (صفحہ ۵۱۳) اور تیسری قسم جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے وہ کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوتی ہے جیسے ایمان' تو اگر کوئی شخص کلمہ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا جائے اور جان جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔ قرآن میں "**الامن اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان**" یعنی ایسی صورت میں اگر مذکورہ شرط کے ساتھ کلمہ کفر کو زبان سے ادا کرے تو یہ مباح نہ ہو گا بلکہ اس کے لئے رخصت حاصل ہو گی' یعنی ایسے شخص کو کلمہ کفر کے کہنے کا گناہ نہ ہو گا' حرمت باقی رہے گی حتی کہ اگر صبر کرے اور قتل کر دیا جائے تو عزیمت پر عمل کرنے والا شمار کیا جائے گا اور عند اللہ ثواب کا مستحق ہو گا' جیسے کہ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حضرت حبیب بن عدی کو مشرکین نے کلمہ کفر نہ کہنے کی وجہ سے قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **هو افضل الشهداء**' نیز فرمایا **هو رفيقى فى الجنة** (حاشیہ چلپی بر تلویح صفحہ ۵۱۳) اور حقوق اللہ سے متعلق احکام کی دوسری وہ صورت جو بعض احوال میں ساقط ہو جاتی ہے' جیسے نماز' روزہ اور حج' تو اگر کوئی شخص نماز وغیرہ کے نہ کرنے پر مجبور کیا جائے اور قتل یا اتلاف عضو کی دھمکی دی جائے تو ایسی صورت میں رخصت حاصل ہو جائے گی یعنی اس کے لئے نماز وغیرہ کو ایسی حالت میں ترک کرنا مباح ہو جائے گا اور اس شخص کو نماز و روزہ وغیرہ کے چھوڑنے کا گناہ نہ ہو گا اور اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی بلکہ حرمت ختم ہو جائے گی یہ اور بات ہے قضا لازم ہو گی' صاحب نور الانوار لکھتے ہیں : **وفى بعضه العمل بمباح كالافطار فى الصوم**۔

اور قسم ثالث کی دوسری قسم کہ جس کی حرمت سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور حقوق العباد سے متعلق ہے' جیسے غیر کے مال کو ہلاک کرنا یا بلا اجازت کے استعمال کرنا' تو حالت اضطرار میں رخصت حاصل ہو گی بایں معنی کہ بلا اجازت غیر کے مال کا استعمال کرنے یا مسلم کے مال کو ہلاک کرنے کا جو گناہ ہوتا وہ ایسے مضطر شخص سے ختم کر دیا جائے گا لیکن حرمت بدستور باقی رہے گی حتی کہ اگر یہ شخص قتل کر دیا جائے تو شہید شمار کیا جائے گا۔ (توضیح وتلویح صفحہ ۵۱۳) اور ہلاک کر دیگا تو گنہ گار تو نہ ہو گا لیکن ضمان واجب ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہی ہوتی ہے' اور بعض جگہ صرف اباحت یعنی نفی گناہ ہی نہیں بلکہ رفع حرمت بھی ہوتی ہے' اور بعض جگہ ضرورت کا اثر ممنوع اشیاء کے استعمال کو فرض بنا دیتا ہے' اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ جیسے قبل سے وہ شی حرام تھی ضرورت کے لاحق ہونے کے بعد بھی بدستور حرام رہے گی اور کوئی تخفیف بھی نہیں

ہوگی' جیسے کہ زنا' جو عام حالت میں تو حرام ہے ہی اور اگر کسی شخص پر زنا کرنے کے لئے جبرواکراہ کیا جائے تو بھی اس کی حرمت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا' واللہ اعلم۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط :

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات پورے طور پر واضح ہو چکی ہے کہ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط کیا ہیں' مختصر یہ ہے کہ انسان کی وہ حالت کہ جس میں اگر وہ ممنوع اشیاء کا استعمال نہ کرے تو وہ خود ہلاک ہو جائے یا نسل کے ضیاع کا خطرہ ہو' یا مال کے تلف ہونے یا دین یا عقل کے ختم ہو جانے کا خطرہ ہو تو ان تمام حالات میں ضرورت معتبرہ کی کم سے کم حد یہ ہے کہ ممنوع و حرام شئی کے استعمال کی رخصت حاصل ہو جائے گی اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ حرام اشیاء کا استعمال فرض اور ترک حرام ہو جاتا ہے' مگر بعض احوال میں کہ اس وقت حرام چیزیں ہی رہتی ہیں اور ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس لئے ایسی بعض مستثنیٰ صورتوں میں ضرورت معتبرہ کی حد مقرر نہیں کی جاسکتی ہے' دوسری بات یہ ہے کہ ضرورت کی بناء پر حلال ہونے والی شئی بقدر ضرورت ہی استعمال کرنا جائز ہوگی اس سے زائد نہیں کیونکہ مشہور فقہی قاعدہ ہے **ماابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا**۔

ضرورت معتبرہ کی شرطیں : حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف کی پہلی جلد میں آیت کریمہ **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد** کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس شخص کی جان کا خطرہ ہو تو وہ شخص جان بچانے کے لئے حرام چیزیں استعمال کر سکتا ہے (جیسا کہ آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے) مگر آیت مذکورہ ہی کے اشارہ سے اس میں چند شرطیں معلوم ہوتی ہیں :

اول یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو' جان جانے کا خطرہ ہو کیونکہ معمولی تکلیف اور بیماری کا یہ حکم نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز علاج و دوا (اور ازالہ ضرر و حرج) کے لئے موثر نہ ہو یا مقدور نہ ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء اسی وقت ہے جب کہ کوئی حلال غذا موجود نہ ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام شئی کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ چنانچہ اگر کوئی دوا حرام ایسی ہو کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں' تو ایسی دواء حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ دو شرطیں منصوص طور پر ثابت ہیں جو اسی مذکورہ آیت کے بعد ذکر کی گئیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' دوسری شرط یہ ذکر کی گئی ہے کہ قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

لیکن چونکہ یہ زمانہ انتہائی فتنہ و فساد' بے عمل و فاسد تاویلات اور شرالقرون والا زمانہ ہے' ایسے پر فتن دور میں ہر کس و ناکس غیر ضرورت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کو حلال بنانے کی فکر میں تگ و دو شروع کر دے گا' اس لئے راقم الحروف کی ناقص عقل و فہم میں اگر ایک اور شرط کا اضافہ کر دیا جائے تو بے جانہ ہوگا' وہ یہ ہے کہ وہ ضرورت جس کی وجہ سے حرام شئی میں کم از کم رخصت اصل ہوتی ہے' کسی دیندار' متقی اور پابند شرع عالم یا دیندار ڈاکٹر یا دیندار ماہر نفسیات کے قول سے ضرورت ہونا ثابت ہوا ہو کہ اگر

ایسا شخص حرام شی کا استعمال نہ کرے گا تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا اور اس ثابت شدہ ضرورت کا اعتبار کر کے قاضی نے یا مفتی نے یہ فیصلہ یا فتوی دیا ہو کہ یہ شخص حرام چیز کا استعمال کر سکتا ہے تب تو ایسی ضرورت معتبر بھی ہو گی اور اس کے ذریعہ اباحت حاصل ہو گی' ورنہ بہت ممکن ہے کہ غیر متدین اشخاص جب اس کو ثابت کریں تو شریعت ایک مذاق کی چیز ہو جائے کیونکہ ایسا شخص جس کے دل میں خوف خدا نہ ہو وہ ادنیٰ سی مشقت و مصیبت کو ضرورت کا درجہ دے کر تمام حرام اشیاء کو مباح کر دے گا۔

ضرورت معتبرہ کے قواعد و ضوابط : ما قبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عموماً انسان کو پانچ چیزوں کے حفاظت کی ضرورت پیش آتی ہے کیونکہ جان' مال' نسل' عقل' اور دین کی حفاظت ہر انسان کے لئے از حد ضروری ہے' چنانچہ اگر ان میں سے کوئی چیز خطرہ میں ایسے طریقہ سے پڑ جائے کہ بغیر حرام شی کے استعمال کے اس خطرہ سے نجات مشکل ہو تو ایسی ضرورت کو شریعت کی نگاہ میں ضرورت معتبرہ کہا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے حرام چیزوں کے استعمال کی کم از کم رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ضرورت کی وجہ سے کونسی حرام شی مباح ہوتی ہے اور کونسی حرام شی مباح نہیں ہوتی ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ وہ شی کہ جس کا کرنا شریعت کی نگاہ میں ممنوع ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ ہے کہ نہ اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے (۲) یہ ہے کہ حرمت ختم ہو جاتی ہے (۳) یہ ہے کہ حرمت ختم تو نہیں ہوتی البتہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۳)

تو پہلی قسم میں ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہ ہو گا' جیسے کہ کوئی شخص زنا پر مجبور کیا جائے یا کسی مسلم کو ناحق قتل کرنے پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہو گا اور یہ حرام چیزیں کبھی بھی حلال نہ ہوں گی اور نہ اس کی رخصت حاصل ہو گی' دوسری قسم میں بلا اختلاف اباحت حاصل ہو جائے گی' جیسے اکل میتہ حالت مخمصہ میں اور اساغۃ لقمہ غاصہ کے لئے شراب کا پینا جائز ہو جاتا ہے' اور یہی نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شی کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص حالت مخمصہ یا حالت اکراہ میں میتہ نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عند اللہ گنہ گار ہو گا۔

اور تیسری قسم کی دو قسم ہے' ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو' جیسے ایمان باللہ' تو یہ کسی بھی حالت میں مباح نہ ہو گا کہ انسان اللہ کا انکار کر دے' ہاں صرف اسقدر اجازت ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرے بشرطیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ' کیوں کہ قرآن میں ارشاد فرمایا گیا "**الامن اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان**" جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی وجہ سے گناہ نہ ہو گا' اور حقوق اللہ ہی سے متعلق دوسری صورت عبادات کی ہے کہ اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے ادا نہ کرنے کی حرمت ساقط نہیں ہو گی البتہ کچھ تخفیف حاصل ہو گی' پھر تخفیف کی چند قسمیں ہیں (کمافی الاشباہ)

لہذا مذکورہ تیسری قسم کی صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل نہ ہو گی۔

اور حقوق العباد سے متعلق محرمات میں ضرورت کا حکم وہی ہے جو اوپر کی دو قسموں کا حکم ذکر کیا گیا ہے' اگر کسی کو مجبور کیا جائے اکراہ ملجی کے ساتھ تو ایسے شخص کے لئے ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہو گی یعنی حرمت ختم نہ ہو گی' یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا شخص کسی

کے مال کو ہلاک کردے تو اس کی رخصت حاصل ہے اکراہ ملجی کی بنا پر اس کا ضمان بھی دینا پڑے گا صرف اسی وجہ سے کہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوئی تھی' واللہ اعلم۔

۸۔ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے' جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحب کے قول (تفسیر معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۴) سے واضح ہوتا ہے' اور علامہ احمد احموی کے قول (حاشیہ اشباہ لابن نجیم) سے بھی ثابت ہوتا ہے' کیونکہ انہوں نے محقق ابن ہمام کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استثنائی احکام کے سلسلے میں فقہاء عظام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ صورتوں کا پتہ چلتا ہے' مطلب یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کوئی مستقل دلیل نہیں ہے کہ جب کسی شی کو ایک مرتبہ ضرورت کی وجہ سے مباح کردیا جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے مباح ہوجائے اور کبھی اس کی اباحت ختم نہ ہو' بلکہ ایسے احکام غیر مستقل اور عارضی ہوا کرتے ہیں' لہٰذا جب ضرورت کا عارضہ کسی انسان کو لاحق ہو اس وقت حرام شی اپنی شرطوں کے ساتھ مباح رہے گی اور جب یہ عارض ختم ہوجائے تو وہ حرام شی اپنی اصل حالت پر لوٹ آئے گی' چنانچہ **الاشباہ لابن نجیم** میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "**ماجاز لعذر بطل بزوالہ**" کہ جو شی کسی عذر کی بنا پر مباح ہو وہ زوال عذر کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے۔ اور ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے اسی وجہ سے یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر وہ شی جو ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی "**ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا**" (**الاشباہ**) چنانچہ اس کی ایک مثال لکھا کہ دارالحرب میں جہاد کرتے ہوئے مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی اور مال غنیمت ہاتھ آیا تو صاحب ضرورت کو اس مال غنیمت میں سے تقسیم سے قبل لے کر استعمال کرنے کی اجازت ہے لیکن جب ضرورت ختم ہوجائے اور غنیمت سے لیا ہوا مال باقی رہ جائے تو اب باقی ماندہ مال کو غنیمت میں واپس کردیا جائے گا۔

اسی طرح یہ مسئلہ لکھا ہے کہ جھوٹ بولنا بہت بڑا گناہ ہے اور کسی بھی حالت میں جھوٹ بولنا جائز نہیں لیکن جب ضرورت شرعی لاحق ہوجائے تو جھوٹ بولنا بھی مباح ہوجاتا ہے' چنانچہ الاشباہ میں لکھا ہے "**الکذب مفسدۃ محرمۃ وھی متی تضمن جلب مصلحۃ تربو علیھا جاز الکذب للاصلاح بین الناس**" مطلب یہ ہے کہ کذب حرام ہے گناہ کا کام ہے لیکن جب یہی کذب کسی ایسی مصلحت پر مبنی ہو جو اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے تو اس حالت میں کذب یعنی دروغ گوئی مباح ہوجاتی ہے' جیسے اصلاح بین الناس کی مصلحت سے جھوٹ بولنا' لیکن عام حالات میں اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت مستقل اور دائمی نہیں بلکہ استثنائی اور عارضی ہوتی ہے' لہٰذا جب تک عارض ہے اباحت ہوگی اور جب عارض ختم اباحت ختم۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہے مستقل نہیں ہے۔

۹۔ ضرورت کے وہ اسباب جو داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کیا جائے اور اس کی وجہ سے حرام شی کی اباحت کا حکم دیا جائے پانچ

ہیں اور ان پانچ چیزوں کی حفاظت ضروری ہے اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک بھی خطرہ میں پڑ جائے تو یا تو دنیوی مصالح فاسد ہو جائیں یا آخرت کے مصالح فاسد ہو جائیں حالانکہ دنیوی و اخروی دونوں قسم کے مصالح کی حفاظت ضروری ہے' لہذا کہا جائے گا وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ پانچ قسم کی حفاظت ہے' جان' مال' نسل' عقل اور دین کی حفاظت۔ چنانچہ صاحب موافقات کے حوالہ سے مجلّہ فقہ اسلامی میں یہ لکھا ہے کہ **الضروریات خمسۃ وھی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل**' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جو اس بات کے داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کرکے شی ممنوع کی اباحت کا حکم دیا جائے' چنانچہ انہیں پانچ چیزوں کی رعایت کرتے ہوئے عادات' عبادات' معاملات اور جنایات میں ضرورت کا اعتبار کرکے حرام چیزوں کو مباح کردیا جاتا ہے' لیکن تفسیر احکام القرآن میں ضرورت کے دو اسباب کا تذکرہ ملتا ہے' چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ **للضرورۃ سببان الجوع والاکراہ**' اور حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا پانچوں چیزوں کو انہی دو وجہوں سے خطرہ لاحق ہوتا ہے اس لئے اب تحقیق ویقین کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ گرچہ تفصیلی طور پر پانچ ذکر کئے گئے ہیں لیکن حقیقت کے اعتبار سے صرف دو ہیں' الجوع والاکراہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی ہیں یا ہوسکتے ہیں وہ دو ہیں (۱) جوع' اور (۲) اکراہ' **کمابینہ الجصاص فی تفسیر احکام القرآن**۔

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے اور یہ مستقل دلیل و مستقل اصل ہے اور اس کی وجہ سے بھی محرمات شرعیہ میں رخصت حاصل ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ عرف اور شرع کا تعارض ہونا معتبر مانا گیا ہے' اور بوقت تعارض عرف کو شرع پر مقدم مانا گیا ہے' چنانچہ الاشباہ میں لکھا ہے **اذا تعارضا قدم عرف الخ (صفحہ۹۶)** چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فراش پر نہ بیٹھے گا' تو زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا' حالانکہ قرآن نے زمین کو بھی فراش کہا ہے لیکن عرف میں فراش زمین کو نہیں کہا جاتا ہے' اس لئے عرف کو مقدم مانتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا' اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو ایسا شخص مچھلی کھانے کی وجہ سے اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن نے مچھلی کو بھی گوشت کہا ہے "**لتاکلوا منہ لحما طریا**" لیکن عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے اس لئے عرف کو مقدم رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ ایسی قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔ علی ھذا القیاس کسی نے یہ قسم کھائی کہ سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا۔ تو اگر یہ شخص سورج سے روشنی حاصل کرے تو اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن میں سورج کو سراج کہا گیا ہے "**وجعل الشمس سراجا**" لیکن عرف میں سورج کو سراج نہیں کہا جاتا اس لئے ایسی قسم کھانے والا شخص بذریعہ سورج روشنی حاصل کرنے کے سبب اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا (الاشباہ صفحہ ۹۶) لہذا مذکورہ صورتوں میں قسم کھانے کی وجہ سے مذکورہ چیزیں ممنوع الاستعمال ہوگئی تھیں لیکن عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ مذکورہ چیزیں ممنوع نہ ہوں گی' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عرف کی ایک مستقل حیثیت ہے' نیز تعارض

کے لفظ ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح قرآن و حدیث وغیرہ مستقل اصل اور دلیل ہیں اسی طرح عرف بھی ایک مستقل دلیل ہے۔

اسی طرح عموم بلوی بھی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر ریح تر پائجامہ کو پہنچ جائے تو پائجامہ ناپاک نہ ہوگا' اور اس کے علاوہ بہت سے مسائل لکھے ہیں کہ جس میں عموم بلوی کی وجہ سے تخفیف حاصل ہو جاتی ہے' جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے ضرورت کا اس کے اعتبار کرنے میں کوئی دخل واثر نہیں ہے۔

چنانچہ صاحب نور الانوار ملا جیون نے منار کی شرح میں اس کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں' اور خود صاحب منار نے بھی لکھا ہے کہ عرف کی وجہ سے بہت سے الفاظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور عرفی معنی مراد لیا جاتا ہے' جیسے کوئی شخص صلوۃ اور حج کی نذر مانے تو اس نذر میں ان دونوں الفاظ کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ صلوۃ کے معنی باعتبار لغت دعا کے ہیں اور حج کے معنی قصد و ارادہ کے ہیں تو دلالت عرف و رعایت کی وجہ سے صرف دعا اور محض قصد و ارادہ مراد نہ لیا جائے گا بلکہ ایسے شخص کے لئے نماز اور بیت اللہ شریف کا حج و زیارت مراد لیا جائے گا' جس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے۔

نیز علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل و دلیل ہے' یہ فرماتے ہیں : **اعلم ان اعتبار العادة والعرف یرجع الیه فی الفقه فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذلک اصلا**۔ نیز عبد اللہ ابن مسعود کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے : **ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الاشباہ صفحہ ۹۳)** ان مذکورہ تصریحات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل اور دلیل ہے۔

عموم بلوی بھی ایک مستقل دلیل ہے' چنانچہ صاحب اشباہ نے لکھا ہے کہ اسباب تخفیف سات چیزیں ہیں' ان میں سے ایک سبب عرف اور عموم بلوی ہے' اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ شی جو کسی شی کا سبب ہے وہ بذات خود مستقل ہوتی ہے لہٰذا عموم بلوی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے' نیز عرف اور عموم بلوی میں تساوی کی نسبت پائی جاتی ہے' لہٰذا جب ماقبل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرف ایک مستقل اصل ہے تو عموم بلوی بھی مستقل اصل ہوگا۔

یہ اور بات ہے کہ کبھی کبھی ضرورت' عرف اور عموم بلوی ایک جگہ ہو جاتے ہیں تو اشیاء کی اباحت تینوں وجوں سے حاصل ہوتی ہے' جیسے بلی کا پیشاب' جب عروض استعمالیہ میں لگ جائے تو اس کا معاف ہونا عرف و عموم بلوی کی بنا پر بھی ہے اور ضرورت کی بنا پر بھی۔ جیسے کہ الاشباہ میں تخفیف کا چھٹا سبب ذکر کرنے بعد لکھتے ہیں : **وبول سنور فی غیر اوانی الماء وعلیه الفتوی**۔ کیونکہ یہاں عموم بلوی پایا جاتا ہے اور اگر استعمالی کپڑوں میں بلی کا پیشاب لگ جائے تو ضرورت کی بنا پر معاف ہے' تو اس صورت میں ضرورت کا وجود ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ عرف اور عموم بلوی ایک مستقل اصل اور مستقل دلیل ہے' ضرورت کا اس میں کوئی دخل واثر نہیں ہے' اور کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور نہ عرف و عموم بلوی کا' تو وہاں اباحت کا بھی کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا' جیسے کہ پانی کے برتن' اس لئے کہ اس میں اگر بلی کا پیشاب پہنچ جائے تو نہ ضرورت داعی ہے اس کے معاف ہونے کا اور نہ عموم بلوی ہے۔ بلکہ عادت عامہ یہ ہے کہ پانی کے برتنوں کو ڈھانک کر رکھا جاتا ہے۔

مذکورہ باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت اور عرف و عموم بلوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے'

اور دو چیزوں کے درمیان نسبت کا پایا جانا اس کے استقلال کی دلیل ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ لکھا ہے کہ نسبت دو کلیوں کے درمیان ہوتی ہے اور کلی ایک مستقل چیز ہے اس لئے جن دو چیزوں کے درمیان کوئی نسبت ہوگی وہ دونوں چیزیں بھی کلی ہوں گی جزئی اور تابع نہ ہوں گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل اصل اور دلیل ہیں اور اس کے اور ضرورت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۱– ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' کیونکہ قاعدہ ہے **"الضرورات تبیح المحظورات"** (الاشباہ **صفحہ ۸۵**) اس میں **المحظورات** جمع کے صیغہ پر الف لام داخل کرکے اس کی جمعیت کو باطل کردیا گیا ہے' کیونکہ قاعدہ ہے کہ الف لام جب صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تو جمعیت باطل ہوکر جنسیت ثابت ہوجاتی ہے' نورالانوار میں اس طرح لکھا ہے **"و کذا اذا دخلت لام التعریف فیما لا تحتمل التعریف بمعنی العھد او جبت العموم حتی یسقط اعتبار الجمعیۃ اذا دخلت علی الجمع"** اس کے بعد ملا جیون علیہ الرحمہ لکھتے ہیں **"فیجب ان یحمل علی الجنس لیکون ما دون الثلث معمولا للجنس و ما فوقہ للجمع"** (صفحہ ۸۱) اور جنس ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔ اس لئے کہا جائے گا کہ اباحت و رخصت ضرورت کی بنا پر تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' نیز علامہ شاطبی صاحب موافقات کے حوالہ سے ماقبل میں نقل کیا گیا ہے کہ ضروریات عبادات' عادات' معاملات' اور جنایات سب میں جاری ہوتی ہے (جلد ۲ صفحہ ۱۰-۸) بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی)

اور اسی طرح احکام القرآن للجصاص میں لکھا ہے کہ ضرورت کے وقت اللہ تعالی نے مباح فرمایا ہے ان تمام محرمات کا استعمال جس کی حرمت نص سے ثابت ہے' عبارت اس طرح ہے **"فاباح اللہ تعالی عند الضرورۃ اکل جمیع ما نص علی تحریمہ"** اور اسی طرح امام رازی صاحب تفسیر کبیر نے فرمایا' **ان الضرورۃ تبیح تناول مال الغیر من دون الرضاء بل علی سبیل القھر (صفحہ ۲۲ جلد ۳)** یعنی ضرورت مال غیر کے استعمال کو بلا اجازت مباح کردیتی ہے بلکہ جبرا بھی مال غیر کا استعمال ایسی صورت میں مباح ہوجاتا ہے' اس سے مختصر یہ ہے کہ ضرورت تمام محرمات کی اباحت میں موثر ہوگی۔

مگر اس ضابطہ کلیہ سے فقہ کی چند جزئیات مستثنیٰ ہیں۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصولی تحدید کی جائے' تو عرض یہ ہے کہ صاحب بدائع صنائع نے لکھا ہے کہ وہ صورت جس میں اکراہ کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی وہ مسلمان کا ناحق قتل کرنا ہے اور اسی طرح اس کے اعضاء میں سے کسی عضو کا کاٹنا' اگرچہ مکرہ علیہ مکرہ کو قتل کرنے یا کاٹنے کی اجازت دیدے بایں طور کہ مکرہ علیہ مکرہ سے یوں کہے کہ جس کے لئے تم کو مجبور کیا جارہا ہے تو وہ کر' تب بھی اس مکرہ کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ (جلد ۷ صفحہ ۱۷۷) عبارت اس طرح ہے **"اما النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فھو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما و کذا قطع عضو من اعضائہ و لو اذن لہ المکرہ علیہ فقال لمکرہ افعل لا یباح لہ ان یفعل"** اور صاحب اشباہ نے یہ

قاعدہ لکھا "**الضرر لا یزال بالضرر**" (**صفحہ ۸**)' مطلب یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شئی کی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی کہ اس کی وجہ سے کوئی دوسری ضرورت پیدا ہو جائے' مثلاً ایک مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے مضطر کے پاس جو بقدر سد رمق حرام چیز موجود ہے اس سے لے کر استعمال کرلے۔ اسی لئے شافعیہ کا قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ ضرورت اخف اور حرام شئی اعلیٰ و اشد نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مضطر غیرنبی ہو اور میت نبی ہو تو ایسے مضطر کے لئے بقدر سد رمق نبی میت کا گوشت استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ ضرر خاص کی وجہ سے ایسی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی کہ لوگ ضرر عام میں گرفتار ہو جائیں' مثلاً کفار میدان جہاد میں مسلم بچوں کو بطور ڈھال استعمال کریں تو ان مسلم بچوں کی وجہ سے جہاد سے گریز جائز نہ ہوگا بلکہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے جہاد جاری رکھا جائے گا چاہے یہ مسلم بچے ہی کیوں نہ شہید ہو جائیں۔ (الاشباہ صفحہ ۸) البتہ بوقت تیراندازی یہ ضروری ہوگا کہ نیت کافروں کو مارنے کی کی جائے مسلم بچوں کی نہیں تو اگر تیر مسلم بچوں کو پہونچ جائے تو بھی تیرانداز کو کوئی گناہ نہ ہوگا' کیونکہ قاعدہ ہے "الامور بمقاصدھا" نیز جہاد مامور بھی ہے اور حالات کے اعتبار سے ضروری بھی ہے۔

اصول الشاشی میں لکھا ہے کہ رخصت کی دو قسم ہے۔ ایک یہ ہے کہ حرمت باقی ہو اور رخصت دی جائے' جیسے اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا اور اکراہ کی وجہ سے کسی مسلم کا ناحق قتل کرنا' تو اس صورت کا حکم یہ ہے کہ مکرہ نے اگر اقدام علی ارتکاب الحرام نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اگر اقدام کیا تو عنداللہ حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ یہی وجہ ہے صاحب فصول الحواشی نے لکھا ہے کہ مسلم کا قتل کرنا کسی صورت میں جائز نہیں مگر تین صورتوں میں۔ رجم' قصاص' ارتداد کی صورت میں مسلم کا قتل کرنا جائز ہے' لہٰذا مطلب یہ ہے کہ رخصت کی اس قسم میں کوئی رخصت واباحت حاصل نہ ہوگی' اور صاحب نور الانوار نے لکھا ہے کہ افعال محرمہ کی چار قسم ہے (۱) یہ ہے کسی وجہ سے بھی اس فعل کی حرمت نہ ختم ہوتی ہے اور نہ کوئی اباحت و رخصت حاصل ہوگی' اور اس کی مثال زنا اور قتل مسلم کو ذکر کیا ہے' اور اس کے بعد لکھتے ہیں کہ ان دونوں چیزوں کی حرمت اکراہ کی بناء پر کبھی بھی ختم نہ ہوگی' اور اس کے علاوہ تمام صورتوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی لیکن اس سلسلے میں ، زیادہ واضح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو صاحب تلویح نے نقل کی ہے' چنانچہ لکھتے ہیں حرمات کی چند قسمیں ہیں (۱) یہ کہ نہ وہ حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس صورت میں اباحت و رخصت کبھی حاصل نہ ہوگی' کیونکہ رخصت کی وجہ ضرورت ہے' مثلاً کسی شخص کو مجبور کیا جائے کسی مسلم کے قتل پر ایسے طریقے سے کہ اگر مکرہ نے مکرہ علیہ کو قتل نہ کیا تو مکرہ کی جان جانے کا خطرہ ہے لہٰذا اس صورت میں دونوں کی ہلاکت برابر ہوئی' اور قاعدہ ہے کہ جب قاتل و مقتول دونوں کی حیثیت برابر ہو تو مکرہ کے لئے غیر کو قتل کرکے اپنی جان بچانا جائز نہ ہوگا' اسی طرح عالمگیری میں ایک مسئلہ لکھا ہے:

"**مضطر لایجد میتۃ و خاف الھلاک فقال رجل اقطع یدی و کلھا او قال اقطع منی قطعۃ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذلک کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل**"

یعنی اگر کوئی مضطر سد رمق کے لئے کوئی مردار نہ پائے اور ہلاک ہونا یقینی ہو جائے اور دوسرا شخص اس سے یہ کہے کہ میرا ہاتھ

کاٹ لو یا میرے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھالو اور اپنی جان بچاؤ' اور اسی طرح مضطر جان بچانے کے لئے کوئی حرام چیز نہ پائے اور اپنے ہی بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھائے اور اپنی جان بچائے تو ایسے مضطر کے لئے یہ تمام صورتیں حرام ہوں گی جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح قاعدہ لکھا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں حلال ہوں گی وہ اسی وقت تک مباح ہوں گی جب تک عذر قائم رہے اور ضرورت دائم ہے۔ لہٰذا ضرورت جیسے ہی ختم ہوگی ویسے ہی اس حرام شئی کی حرمت لوٹ آئے گی' الاشباہ میں ہے " **ما جاز لعذر بطل بزوالہ** ''

دوسری قسم یہ ہے کہ حرمت ہی ختم ہو جاتی ہو' جیسے مردار کا کھانا۔ تو اگر کوئی شخص اکراہ ملجی کے ذریعہ مجبور کیا جائے یا خود مضطر ہو تو ایسی حالت میں اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جائے گی' چنانچہ اگر کوئی شخص ان حالات کے پیش آنے کے بعد بھی نہ کھائے اور مرجائے تو گنہ گار ہوگا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ صرف رخصت حاصل ہوتی ہے حرمت ختم نہیں ہوتی تو اس کی دو قسم ہے' ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو' دوسرے یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اگر حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو اس میں حرمت ختم نہیں ہوگی' کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر حرمت جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے وہ ابدی ہے' کسی حال ساقط نہیں ہوتی (تلویح صفحہ ۵۱۳)' اور وہ حرمت جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اکراہ ملجی ہو تو رخصت حاصل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اتلاف مال غیر پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اس شخص کے لئے اس کی رخصت حاصل ہوگی لیکن حرمت باقی ہونے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا۔ (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ اصول و ضوابط کے تحت جتنی صورتیں آسکتی ہیں ان سب صورتوں میں ضرورت کی بنا پر رخصت و اباحت حاصل ہوگی سوائے چند صورتوں کے جس میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو چونکہ اس کی حرمت مئوبدہ ہے اس لئے اس میں کوئی اباحت حاصل نہ ہوگی' بعض صورتوں میں صرف رخصت حاصل ہوگی اور بعض صورتوں میں رخصت بھی حاصل نہ ہوگی' جیسے **اکراہ علی الزنا و علی قتل المسلم بغیر حق** کی صورت میں' اور حقوق العباد میں سے جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے اس میں ضرورت کا اثر ہوگا مگر بشرط ضمان' اور جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے سے بھی اباحت نہیں حاصل ہوتی اس میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا۔

اور یہ سب تفصیلات مندرجہ ذیل چند قاعدوں کے تحت آتی ہیں: پہلا قاعدہ " **الضرورات تبیح المحظورات بشرط عدم نقصانھا** ''۔ دوسرا قاعدہ " **ماجاز لعذر بطل بزوالہ** ''۔ تیسرا قاعدہ " **الضرر لایزال بالضرر** ''۔ چوتھا قاعدہ " **الضرر العام لایتحمل لضرر خاص** ''۔ پانچواں قاعدہ " **اذا تعارض المفسدتان لا یتحمل احدھما لاجل دفع الاخر** '' اور چھٹا قاعدہ " **درء المفاسد اولی من جلب المنافع** '' وغیرہ۔ یہ سب وہ قاعدے ہیں کہ جن کے تحت آنے والی تمام صورتوں میں ضرورت کی وجہ کر اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی باقی تمام صورتوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔ خواہ وہ عبادت سے متعلق ہو یا معاملات سے یا عقوبات سے متعلق ہوں' واللہ اعلم۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی وجہ سے رخصت و اباحت حاصل ہوتی ہے۔ حقوق العباد کے مسائل میں سے ایک مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنا غلہ جمع کئے ہوئے ہے خواہ وہ مال اس کی زمین سے حاصل ہو یا خرید کر رکھا ہو تو یہ اس شخص کے لئے جائز اور مباح ہے لیکن جب عوام کو ضرورت شدیدہ ہو اور مذکورہ شخص غلہ بیچنے پر تیار نہ ہو تو ضرورت کی بنا پر جائز ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر جمع شدہ غلہ کو بیچ دیا جائے حالانکہ مال غیر میں بلا اس کی اجازت کے تصرف حرام تھا لیکن دفع ضرر کے لئے مباح ہو گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کسی جگہ میت کو بلا غسل، بلا کفن اور بغیر نماز جنازہ کے دفن کر دیا گیا حالانکہ یہ اس کا حق تھا زندہ مسلمانوں پر، مگر اس کے باوجود ادا نہیں کیا گیا تو کیا اس کے حق کی ادائیگی کے لئے اس کی قبر کو کھودا جائے گا؟؟ تو مسئلہ لکھا ہے کہ حقوق میت کو ادا کرنے کے لئے اس کی قبر نہیں کھودی جائے گی کیونکہ اس کی وجہ سے ایک دوسری ضرورت پیدا ہو جائے گی، اور قاعدہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں لہٰذا صورت مذکورہ میں ایک ضرورت کی وجہ سے دفن کئے ہوئے مردہ کی قبر نہ کھودی جائے گی گویا کہ ادائیگی حق میت جو واجب تھی ضرورت کی وجہ سے مباح ہو گئی کہ حق ادا نہ کیا جائے۔

معاملات کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا قرض ادا نہ کرتا ہو یا بیوی بچوں کا خرچ ادا نہ کرتا ہو تو ضرورت کی بنا پر ایسے شخص پر جبر کیا جائے گا، اور اسی طرح اگر اپنے ولد صغیر کا نفقہ نہ دیتا ہو تو اس کو قید کیا جائے گا۔ (الاشباہ) اور سب سے واضح بات وہ ہے جو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ " و هي جارية في العبادات و العادات و المعاملات و الجنايات" (الموافقات جلد۲ صفحہ ۱-۸) یعنی ضرورت کی وجہ سے اباحت کا اثر عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب میں ہوتا ہے۔

مختصر بات یہ ہے کہ اگر اس ضابطہ کو مد نظر رکھا جائے تو ضرورت کی بناء پر حقوق العباد میں ہونے والی اباحت و رخصت کا احاطہ ممکن ہو گا۔ وہ یہ ہے کہ ہر وہ حقوق العباد جس کی اجازت صاحب حق دیدے تو وہ شئی مباح ہو جائے، جیسے مال و اسباب کا استعمال کہ اگر صاحب مال اجازت دیدے تو مال کا استعمال جائز ہو گا۔ لہٰذا ایسے حقوق العباد میں ضرورت موثر ہو گی اور ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل ہو گی اور وہ حقوق العباد ضرورت کی وجہ سے مباح ہوں گے۔ جیسے کسی عضو کا کاٹنا کہ اگر کسی مضطر کو کوئی شخص یہ اجازت دیدے کہ میرے ہاتھ کو کاٹ کر تم کھا لو تو اس مضطر کے لئے جائز نہیں، لہٰذا اس حقوق العباد میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہو گا اور نہ ایسے حقوق العباد میں ضرورت کی وجہ سے کوئی اباحت حاصل ہو گی، اور معاملات میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل ہو گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معاملات کے ابواب میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل ہو گی اور حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے سے مباح ہو جاتا ہے اس میں ضرورت بھی موثر ہو گی اور جس میں اجازت کی وجہ سے اباحت حاصل نہیں ہوتی تو ضرورت کی وجہ سے بھی اباحت و رخصت حاصل نہ ہو گی۔

۱۳- ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت مذکورہ تفصیل کے مطابق تو ہوتی ہی ہے لیکن بعض جگہ حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت حاصل ہوتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے اباحت بلا اختلاف ائمہ حاصل ہوتی ہے لیکن حاجت کی وجہ سے جو اباحت حاصل ہوتی ہے اس میں اختلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تداوی بالحرام متقدمین فقہاء کرام کے یہاں بغیر حالت اضطرار کے جائز نہیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کے لئے کسی حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے (بخاری) لیکن متاخرین فقہاء کے یہاں بغیر حالت اضطرار کے تداوی بالحرام چند وجوہ کی بناء پر جائز ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے کہ حرام چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنے میں اختلاف ہے اور ظاہر مذہب میں اس کی ممانعت آئی ہے (درمختار جلد ۱ صفحہ ۱۹۳) ہاں اگر اضطرار کی حالت پیش آجائے اور ساتھ ہی شرائط مذکورہ بھی پائے جائیں تو تداوی بالحرام جائز ہے۔ جیسا کہ ردالمحتار میں ہے کہ حرام دوا کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس حرام سے شفا یقینی ہو اور دوسری کوئی دوا اس مرض کے لئے معلوم یا موجود نہ ہو' عبارت اس طرح ہے:

فی النهایه عن الذخیرة یجوز ان علم فیه شفاء و لم یعلم دواء اخر (ردالمحتار جلد ۱ صفحہ ۱۹۳)

بعض دوسرے فقہاء عظام نے تداوی بالحرام بغیر حالت اضطرار کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے اپنے دعویٰ کی دلیل اس واقعہ کو بنایا ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دیا۔ اسی وجہ سے حضرت امام ابو یوسف کا یہی خیال ہے کہ بطور دوا پیشاب کا استعمال کیا جا سکتا ہے اور صاحب ہدایہ کا قول ردالمحتار میں یہی نقل کیا گیا ہے: **و کذا اختاره صاحب الهدایة فی التجنیس فقال لو رعف و کتب الفاتحة بالدم علی جبهته و انفه جاز للاستشفاء و بالبول ایضا ان علم فیه شفاء لا باس به و هذا لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء کحل الخمر المیتة للعطشان و الجائع۔** (ردالمحتار جلد ۱ صفحہ ۱۹۳) مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی نکسیر پھوٹی پھر اسی خون سے اس کی پیشانی اور ناک پر سورہ فاتحہ لکھ دی گئی تو حصول شفاء کے لئے جائز ہے' اور اگر پیشاب سے شفایابی کا علم ہو تو اس سے بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ طلب شفا کی وجہ سے اس کی حرمت ختم ہو گئی' جیسے بھوکے کے لئے مردار اور پیاسے کے لئے شراب بقدر ضرورت جائز ہو جاتی ہے۔

علی ہذا القیاس حضرت مفتی شفیع صاحب نے معارف القرآن میں تحریر فرمایا کہ موجودہ زمانہ میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت' ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کر کے فقہاء متاخرین نے بغیر حالت اضطرار کے حرام دواؤں کے استعمال کی اجازت دی ہے' بشرطیکہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر یا موجود و مقدور نہ ہو اور کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ حرام دوا ہی اس مرض کا مکمل علاج ہے اور کوئی حلال دوا اس کا بدل نہیں اور قطعی طور پر اس دواء حرام کا اس مرض کے ازالہ کے لئے موثر و مفید ہونا بھی ثابت ہو جائے۔

اسی وجہ سے کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام حاجت کو قرار دیا جاتا ہے اور ایسی حاجت کو مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے۔ علامہ مصطفیٰ الزرقاء نے فرمایا کہ ہر وہ شخص جس کی حالات زمانہ پر تھوڑی بہت نگاہ ہے اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ بینکوں میں روپیہ جمع کرنا عام انسانی حاجت ہو گئی ہے کیونکہ گھروں اور کوٹھیوں میں مال جمع کرنا گویا خطرہ مول لینا ہے اور دفینوں میں مال کو محفوظ کرنا اس سے

بھی زیادہ خطرناک ہے۔ لہذا اب بینکوں میں روپیہ جمع کرنا لوگوں کی حاجت لازمہ بن گئی ہے اگرچہ ضرورت لازمہ نہیں ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف نے فرمایا کہ ایسی صورت میں حاجت کو ضرورت کا مقام تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن بایں ہمہ ان دونوں میں فرق کو برقرار رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت سے ممنوعات شرعیہ کی صرف اباحت حاصل ہوگی واجب الاستعمال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص مشقت برداشت کیا اور ڈاکوؤں کے ذریعہ ہلاک کردیا گیا تو عنداللہ گنہگار نہ ہوگا اور ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی مضطر مردار نہ کھائے اور ہلاک ہوجائے تو ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے کہ ایسا شخص عنداللہ گنہگار ہوگا۔ عبارت اس طرح ہے "اما الحاجة التی تنزل منزلة الضرورة فی الترخص فانها تبیح و لا توجب فلوصبر المکلف علی الحاجة و تحمل الضیق و المشقة لایکون عاصیا انتھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ میں حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ محرمات کی اباحت کبھی کبھی ہی سہی حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ میں ضرورت کی وجہ سے اباحت بالاتفاق ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی وجہ سے اباحت کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ جیسے موجودہ دور میں حرام دواؤں کا استعمال متقدمین فقہاء کی رائے کے مطابق بغیر حالت اضطرار کے جائز نہیں لیکن متاخرین کے نزدیک جائز ہے' اسی طرح بعض حالات میں ضرورت کی بنا پر حرام چیزوں کا استعمال صرف مباح ہی نہیں ہوتا بلکہ واجب ہو جاتا ہے لیکن جب حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرکے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا تو اس کی وجہ سے جن صورتوں میں اباحت حاصل ہو سکتی ہے ان میں صرف اور صرف اباحت ہی حاصل ہوگی وہ شی واجب الاستعمال نہ ہوگی چنانچہ اگر صاحب حاجت مشقت برداشت کرکے ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار نہ ہوگا اور صاحب ضرورت مردار نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۱۳۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' لیکن عام حالات میں نہیں بلکہ بعض احوال میں' جیسے علامہ سیوطی نے الاشباہ میں تحریر فرمایا کہ الحاجة اذا عمت کانت کالضرورة (صفحہ ۱۷۹) یعنی جب کبھی حاجت درجہ عموم کو پہونچ جاتی ہے تو حکم میں ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے اور ضرورت کی طرح مبیح محظورات ہوتی ہے' جیسے بینکنگ سسٹم ایک انسانی حاجت ہے کیونکہ بینک اس زمانہ میں بہت سے فرائض کی ادائیگی کے لئے لازم و ضروری ہو گیا ہے چنانچہ حج کی ادائیگی کے لئے کرایہ جہاز وغیرہ بذریعہ بینک ہی وصول و ادا کئے جاتے ہیں' اور تجارت و معاملات میں بھی رقم عموماً بذریعہ بینک ہی ادا و وصول کئے جاتے ہیں نیز بذریعہ بینک ادائیگی اور وصول یابی میں سہولت بھی ہے کیونکہ نقد ادا کرنے میں بہت ساری دشواریوں کے ساتھ خطرہ جان جانے کا بھی ہے حالانکہ بینک کے ذریعہ رقم کی ادائیگی اور وصولی بہر صورت ربوا سے خالی نہیں ہے اور ربوا کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے مگر بایں ہمہ جب اس حاجت انسانی نے عموم کا درجہ اختیار کرلیا تو اس حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جائے گا اور اس حاجت کی وجہ سے بینک کے ذریعہ رقوم کی ادائیگی اور وصولی کو ربوا کے باوجود جائز و مباح قرار دیا جائے گا لیکن یہ اباحت صرف اباحت ہی کی حد تک رہے گی وجوب کا درجہ کبھی حاصل نہ کر سکے گی۔

لیکن اس کے برخلاف علامہ ابن نجیم نے فرمایا: " الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة " ۔ (صفحہ ۹۱)

یعنی حاجت عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' جیسے اجارہ کی اباحت ایسی ہی حاجت کی بناء پر خلاف قیاس ثابت ہے علی ھذا القیاس سلم' استصناع اور استقراض بالربح کی اباحت دفع حاجت ہی کی وجہ سے ہے اب سوال یہ ہے کہ کن حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے۔

حضرت تھانوی اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی قانون سے حرام ہیں لیکن شریعت نے ضرورت کے وقت اس کی اجازت دی ہے خواہ نصا ہو یا اجتہادا۔ جیسے اکل میتہ' تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ میں' البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت عرفی کی دو قسمیں ہیں: ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی' دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لئے ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلا تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک۔ اور دفع مضرت کے لئے جائز ہے جب کہ وہ ضرورت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلا دفع مرض کے لئے دواء حرام کا استعمال جب کہ دوسری دفع کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا تفصیلی بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دفع ضرر و دفع حرج کے لئے شریعت نے حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور یہیں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی جگہ ضرورت شرعیہ کا تحقق نہ ہو صرف حاجت شرعی ہی پائی جائے تو عبادات میں تو رخصت حاصل ہوگی لیکن دیگر ابواب فقہ میں اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی' لیکن اگر ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہے اور دفع مشقت کے لئے کوئی حلال چیز یا حلال طریقہ میسر و مقدور نہیں ہے اور اشیاء حرام کے لئے ذریعہ مشقت شدیدہ سے نجات حاصل ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت خواہ خاصہ ہو یا عامہ ضرورت کے قائم مقام ہوکر مبیح محظورات قرار دی جائے گی۔ جیسے حج کرنے کا صرف دریائی راستہ ہی ہو اور دریائی راستہ میں سلامتی کم اور ہلاکت اکثر ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے اور اس حاجت کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (الاشباہ-۹۱) علی ھذا القیاس جب انسان بیماری کی وجہ سے مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو اور حرام دواؤں کے علاوہ کوئی حلال دواء میسر اور مقدور نہ اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض میں دواء حرام ہی مفید ہے تو ایسے حالات میں گرچہ ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہوتا لیکن حاجت کا تحقق ضرور ہے' لہذا اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرکے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا اور ایسے مریض کے لئے حرام دواء کا استعمال مباح ہوگا۔ جیسا کہ ماقبل میں بحوالہ درمختار نقل کرچکا ہوں کہ متاخرین فقہاء کرام کے نزدیک بغیر حالت اضطرار کے دواء حرام کا استعمال جائز ہے کیونکہ اگرچہ ضرورت شرعی کا تحفظ نہیں ہوتا صرف حاجت ہی ہوتی ہے مگر اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام حالات حاضرہ کی بناپر کرتے ہوئے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا کیونکہ موجودہ دور میں حرام وناپاک دواؤں کی کثرت ابتلائے عام اور عوام کے ضعف کی وجہ سے ایسے حالات پیدا ہوگئے کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوگیا اور اس مشقت شدیدہ سے نجات کے لئے کوئی حلال چیز مقدور نہیں' لہذا اس کے سوا کوئی حلال دوا یا حلال طریقہ کے مطابق نہ ہونے اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم کے اطلاع دینے کی وجہ

ہے کہ حرام دواء ہی اس کے لئے مفید ہے' کی بنا پر حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرتے ہوئے تمام امور میں مبیح محظورات مانا جائے گا البتہ یہ خیال رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت کی وجہ سے اباحت ہی حاصل ہوگی حرام اشیاء کا استعمال فرض نہ ہوگا جیسا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض احوال میں بعض حرام چیزوں کا استعمال فرض ہوجاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے جب ایسے احوال پیدا ہوجائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجائے اور اس مشقت شدیدہ سے نجات سوائے حرام اشیاء کے اور کسی طرح ممکن نہ ہو اور حرام شی کا دافع مشقت شدیدہ ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو اور مفید ہونے کا ثبوت کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم یا کسی دین دار اور پابند شرع انسان نے دیا ہو تو ایسی صورت حال میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوکر مبیح محظورات ہوجاتی ہے اور جس طرح ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام چیزوں میں حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس حاجت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام چیزوں میں حاصل ہوگی جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' البتہ فرق کا لحاظ یوں رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت سے صرف اباحت ہی حاصل ہوگی کسی صورت میں واجب الاستعمال نہ ہوگا بخلاف ضرورت کے' اس کی وجہ سے بعض احوال میں بعض چیزیں واجب الاستعمال ہوجاتی ہیں۔

۱۵۔ چونکہ محرمات کی اباحت و رخصت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ وہ حاجت کسی وجہ سے ضرورت کے قائم مقام ہوجائے' یہ اور بات ہے کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت و رخصت کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہیں ہے' لیکن حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے جیسا ماقبل میں ذکر کیا گیا' اس لئے جب اباحت و رخصت کا ثبوت ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے تو علاج و معالجہ کے باب میں جو کچھ رخصتیں ملتی ہیں کہ جہاں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں صرف حاجت ہی پائی جاتی ہے تو تطبیق کی کوئی ضرورت ہی نہیں کیونکہ اوپر ثابت کیا گیا ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے تو اب کوئی تعارض ہی نہیں ہے کہ تطبیق دی جائے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کے بیان کے تحت چند چیزیں آتی ہیں' (۱) ضرورت اور حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا نہیں۔ (۲) اگر ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت حاصل ہوتی ہے تو دائمی ہوتی ہے یا ضرورت کے قیام تک ہی ہوتی ہے اور ضرورت کے ختم ہوتے ہی اباحت بھی ختم ہوجائے گی۔ (۳) ضرورت کی وجہ سے کسی چیز میں اباحت' کس چیز میں صرف رخصت حاصل ہوتی اور کہاں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ (۴) اگر حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے تو کن حالات میں۔ (۵) اگر حاجت ضرورت کی طرح کسی چیز کی اباحت میں موثر نہیں تو علاج و معالجہ میں فقہاء کرام کی تصریحات کے درمیان تطبیق کیسے ہوگی' تو ان تمام قاعدوں کی تفصیل سوال (۲) سے لے کر سوال (۱۳) اور (۱۴) کے جوابات میں آچکی ہے' وہاں دیکھا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت کے قواعد کے تحت یہ چیزیں بھی آتی ہیں' (۱) ضرورت کی وجہ سے جس چیز کی اباحت حاصل ہوتی ہے تو کیا وہ

صرف مباح ہی ہوتی ہے یا اِس کا استعمال کبھی فرض بھی ہوتا ہے' (۲) ضرورت کی وجہ سے اباحت کا اثر تمام ابواب فقہ' حقوق العباد و معاملات وغیرہ میں ہوتا ہے یا صرف چند ابواب فقہ ہی میں یہ منحصر ہوتا ہے' (۳) جب دو قسم کی ضرورتیں جمع ہو جائیں اور اس میں سے ایک اباحت کا تقاضا کر رہی ہو اور دوسری ضرورت حرمت کا تو اس جگہ عمل کس طرح کیا جائے گا۔

اسی طرح حاجت کے قواعد کے تحت یہ چند چیزیں بھی آتی ہیں۔ (۱) حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت حاصل ہوگی یا صرف رخصت ہی حاصل ہوگی' (۲) حاجت کے ذریعے جو اباحت کبھی کبھی ہی سہی حاصل ہوتی ہے' وہ تمام ابواب فقہ میں یا صرف چند ابواب فقہ میں منحصر ہے' (۳) حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں' (۴) اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں' (۵) جب حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو ایسی حاجت اور ضرورت کے درمیان حکم کے اعتبار سے کچھ فرق ہوگا یا نہیں وغیرہ چیزیں حاجت کے قواعد کے تحت آتی ہیں' ان سب کا حل مذکورہ بالا جوابات کے ذیل میں آچکا ہے۔

مثلاً ضرورت کے متعلق یہ بات کہ تمام ابواب فقہ میں اباحت حاصل ہوگی یا نہیں تو اس کا بیان سوال (۱۲) کے جواب میں تفصیل سے آچکا ہے۔ اسی طرح حاجت کے متعلق یہ بیان کہ اس کی وجہ سے تمام ابواب فقہ میں رخصت حاصل ہوگی یا چند ابواب فقہ ہی میں منحصر ہے تو اس کا جواب مواقع استعمال کے ضمن میں تفصیل سے آچکا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جملہ قواعد و ضوابط جو ضرورت سے متعلق ہے یا حاجت سے متعلق ہے اس کی تحدید ماقبل کے بیان میں تفصیل سے کر دی گئی ہے۔ واللہ اعلم بما ھو مراد السائل۔

۷ا۔ فقہاء کرام سے استثنائی احکام کے متعلق حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ مراتب کا تذکرہ ملتا ہے جیسا کہ سوال میں تحریر کیا گیا ہے۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت اور فضول' چنانچہ مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں محقق ابن ہمام کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور ہر ایک کی تعریف اور حکم بھی ذکر کیا ہے' چنانچہ لکھتے ہیں کہ ضرورت یہ ہے کہ انسان مجبوری کی اس حالت کو پہونچ جائے کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے تو ضرورت کا حکم یہ ہے کہ ایسی حالت میں حرام اشیاء کا استعمال مباح ہو جاتا ہے' قطع نظر اس بات سے کہ صرف اباحت ہی ہوتی ہے یا واجب الاستعمال ہو جاتا ہے۔ اور حاجت کی تعریف بطور تشبیہ یوں بیان فرمایا کہ جیسے کوئی بھوکا کھانے کی کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو البتہ مصیبت و پریشانی میں مبتلا ہو جائے تو اس حالت کی وجہ سے حرام اشیاء کا استعمال مباح تو نہیں ہوتا البتہ عبادات میں کچھ رخصت حاصل ہو جاتی ہے' جیسے روزہ کی حالت میں حاجت کی وجہ سے افطار جائز ہو جاتا ہے لیکن اس کی قضاء ضروری ہوگی۔ اور منفعت کی تعریف بھی بطور تشبیہ یوں بیان فرمایا کہ جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی' بکری کا گوشت اور مرغن کھانے کا خواہش مند ہو۔ اور زینت جیسے کوئی شخص حلوا یا میٹھا پسند کرتا ہو۔ اور فضول یہ ہے کہ کوئی شخص حرام و حلال کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرنا چاہے تو مؤخر الذکر تینوں صورتوں میں نہ کسی طرح کی کوئی اباحت حاصل ہوگی اور نہ تخفیف' اور یہ تینوں قسمیں نہ اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا۔

(حاشیہ حموی بر الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۱۲۲ مطبوعہ رحیمیہ)

۱۸—وہ حاجت جو ضرورت کا درجہ حاصل کرتی ہے جیسا کہ قاعدہ لکھا ہے "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ"۔ (الاشباہ صفحہ ۹۱ مطبوعہ بیروت) وہ افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ جس طرح مخصی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرتی ہے اسی طرح اجتماعی حاجات میں بھی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے' جیسے الاشباہ لابن نجیم میں ہی مذکورہ قاعدہ کے بعد لکھا ہے "خاصۃ کانت او عامۃ" جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کی قائم مقام ہوتی ہے وہ صرف مخصی اور انفرادی حاجتوں تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اجتماعی حاجات بھی کبھی کبھی ہی سہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ چنانچہ اوپر درمختار کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ متاخرین نے تداوی بالحرام کی اجازت دی ہے تو وہ اس بنا پر کہ حاجت خواہ مخصی ہو یا اجتماعی' ضرورت کے مقام کو حاصل کرکے مبیح محظورات ہوجاتی ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ حاجت خواہ مخصی ہو یا اجتماعی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ سلم' استصناع اور استقراض بالربح کی اجازت اجتماعی ضرورت کی بنا پر دی گئی ہے (الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۹۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے وہ خواہ مخصی ہو یا اجتماعی دونوں صورتوں میں ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ مخصی و انفرادی حاجت تک محدود نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ضرورت سے متعلق تمام سوالوں کے جواب کا خلاصہ :

(۱)---- ضرورت باعتبار لغت حاجت اور ضرر کو کہتے ہیں۔ باب نصر سے استعمال ہوتا ہے نقصان دینا' اور بمعنی الی: مجبور کرنا۔

ضرورت باعتبار شرع: مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت کو پہونچ جانا کہ اگر ممنوع چیزوں کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے۔

مواقع استعمال: ضرورت کا استعمال کسی خاص فقہ کے باب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ ضرورت کے مواقع استعمال ہیں اور تمام ابواب فقہ میں ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔

ضرورت کا مصداق: وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو کیونکہ اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

(۲)---- حاجت باعتبار لغت خواہش۔ آرزو'

حاجت باعتبار شرع: وہ شئی ہے کہ انسان اس کا محتاج تو ہو لیکن اس کے نہ ہونے کی وجہ سے انسان ہلاک نہ ہو بلکہ سخت مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہوجائے۔

مواقع استعمال: عمومی حالت میں حاجت کا استعمال عبادات میں ہوگا کہ حاجت کی وجہ سے عبادات میں کچھ رخصتیں حاصل ہوجائیں گی اور اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجائے تو ایسی حالت میں بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں حاجت کا اثر

ہوگا۔

حاجت کا مصداق: حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلے میں فقہاء کرام سے جو پانچ چیزوں کا ثبوت ملتا ہے اس میں سے دوسری چیز حاجت کا مصداق ہے کہ اس کی وجہ سے عام حالات میں کوئی حرام شی حلال نہیں ہوتی البتہ کچھ رخصتیں عبادات میں حاصل ہوجاتی ہیں۔

(۳)--- ضرورت و حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کا اثر اباحت و رخصت کے سلسلے میں تمام ابواب فقہ میں ہوتا ہے اور حاجت کا اثر عام حالات میں تمام ابواب فقہ میں نہیں ہوتا ہے۔

ضرورت و حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اس کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے کہ بعض حالات میں صرف ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور بعض جگہ صرف حاجت کا اور کبھی دونوں کا ایک ساتھ وجود ہوجاتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے تو دونوں کے درمیان تساوی ہوجاتا ہے لیکن پھر دونوں میں فرق ملحوظ ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزیں واجب الاستعمال ہوجاتی ہیں لیکن حاجت کی وجہ سے کوئی چیز واجب الاستعمال کبھی نہیں ہوتی۔

(۴)--- شریعت میں ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے اور یہ اعتبار صرف چند ابواب فقہ ہی میں نہیں بلکہ بعض مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں ضرورت کا اعتبار کرکے حرام و ممنوع چیزوں میں اباحت و رخصت کو ثابت کیا جاتا ہے اور بہت سی صورتوں کی تفصیل بصورت اصول کلیہ قرآن و حدیث میں بھی ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میتہ کا حرام ہونا ثابت کرنے کے بعد حالت مخمصہ میں حلال کردیا اور مردوں کے لئے سونے کا استعمال حرام ہونے کے باوجود حضرت عرفجہؓ کے لئے سونے کی ناک بنوانے کا جواز خود قرآن و حدیث سے ثابت ہے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ شریعت نے بہت حد تک ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔

(۵)--- محرمات کی صاحب توضیح و تلویح کے بیان کے مطابق اولاً تین قسمیں ہیں، اس میں سے پہلی قسم کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل و اثر نہ ہوگا، اور قسم ثالث جو دو قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم یعنی جو حقوق اللہ سے متعلق ہو اس میں اباحت ضرورت وغیرہ کی وجہ سے ثابت نہ ہوگی ہاں اس میں کچھ رخصتیں حاصل ہوجائیں گی، اور قسم دوم یعنی وہ حقوق جس کا تعلق بندوں سے ہے تو اگر وہ حق صاحب حق کی اجازت سے غیر کے لئے مباح الاستعمال ہوجاتا ہے تو اس میں ضرورت کا بھی اثر ہوگا کہ ضرورت کی وجہ سے مباح ہوجائیں گی، اور وہ حق جو صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح الاستعمال نہیں ہوتا اس کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل و اثر نہ ہوگا، اور محرمات کی دوسری قسم میں پوری طرح ضرورت کا دخل و اثر ہوگا۔

(۶)--- ضرورت کے اعتبار کا حکم محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں یہ ہے کہ محرمات کی قسم ثانی کا استعمال حالت اکراہ میں واجب ہوجاتا ہے کہ اگر حالت اکراہ میں محرمات کی قسم ثانی کا استعمال نہ کرے اور ہلاک ہوجائے تو عنداللہ گنہگار ہوگا، اور حالت مخمصہ میں میتہ کا استعمال مباح ہوجاتا ہے کہ اگر استعمال کرلے تو کوئی گناہ نہ ہوگا، اور اگر کسی شخص کو اجراء کلمہ کفریا ترک نماز وغیرہ پر الجاء کی حد تک مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں رخصت حاصل ہوگی کہ اجراء کلمہ کفر وغیرہ کی حرمت تو ختم نہیں ہوگی البتہ اگر ایسی حالت میں

کلمہ کفر کو زبان سے جاری کرے بشرطیکہ دل مطمئن ہو یا نماز و روزہ ترک کردے تو گناہ نہ ہوگا لیکن اس کی قضا لازم ہوگی۔

(۷)--- ضرورت معتبرہ کی پانچ شرطیں ہیں: (۱) اضطرار کی حالت کا ہونا' (۲) حرام چیزوں کے علاوہ کسی حلال چیز کا موثر نہ ہونا' (۳) حرام شی سے ضرر کا ازالہ یقینی طور پر ثابت ہونا' (۴) حرام اشیاء کے استعمال سے حصول لذت مقصود نہ ہونا' (۵) قدر ضرورت سے زائد کا استعمال نہ کرنا' اور ایک شرط کا اضافہ کردیا جائے تو بہتر ہوگا وہ یہ کہ ضرورت کا ضرورت ہونا کسی دیندار' پابند شرع اور متقی شخص کے قول سے ثابت ہوا ہو اور اس کا اعتبار کرکے کسی قاضی یا مفتی نے فیصلہ کیا ہو یا فتویٰ دیا ہو۔

ضرورت معتبرہ کے لئے چند ضابطے ہیں: (۱) ضرورت کی وجہ سے ممنوع اشیاء کی اباحت حاصل ہوگی' (۲) یہ ضرورت کی بنا پر حاصل شدہ اباحت دائمی نہ ہوگی' (۳) ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں میں اباحت' بعض میں رخصت حاصل ہوگی اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا' جیسے کہ کسی شخص کو زنا کرنے پر مجبور کیا جائے تو کسی طرح زنا جائز نہ ہوگا' (۴) ضرورت کی وجہ سے بعض اشیاء کا استعمال واجب ہوجاتا ہے' (۵) ضرورت کا مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں اثر ہوتا ہے' (۶) جب دو قسم کی ضرورت جمع ہوجائے تو اعلیٰ کا اعتبار کیا جائے گا' (۷) یہ ہے کہ دفع مضرت جلب منفعت سے اولیٰ اور بہتر ہے وغیرہ ضرورت معتبرہ کے لئے یہ ضابطے بیان کئے جاتے ہیں۔

ضرورت معتبرہ کے حدود: اس کی حد کم سے کم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے رخصت حاصل ہوجاتی ہے' اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں کا استعمال واجب اور ترک باعث گناہ ہوجاتا ہے لیکن بعض چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں اباحت کا کوئی اثر ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا لہٰذا اس میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جاسکتی ہے۔

(۸)--- ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

(۹)--- ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں وہ بقول امام جصاص دو ہیں: (۱) الجوع' (۲) الاکراہ۔

(۱۰)--- عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور عرف اور عموم بلویٰ ایک مستقل اصل ہے جیسا کہ الاشباہ کی عبارت "**حتی جعلوا فلک اصلا**" سے سمجھ میں آرہا ہے۔

(۱۱)--- صاحب توضیح و تلویح کی بیان کردہ تفصیل و تقسیم کے مطابق قسم اول یعنی جو محرمات کی تین قسمیں ہیں ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا' اور قسم ثالث کی صورت اول میں رخصت حاصل ہوگی قضا کی شرط کے ساتھ' اور قسم ثالث کی صورت ثانی میں اگر صاحب حق کی اجازت سے وہ حق غیر کے لئے مباح ہوجاتا ہے تو اس میں ضرورت کا اثر ہوگا اور اگر صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح نہ ہوتا ہو تو ضرورت کا بھی کوئی دخل و اثر نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ باقی تمام محرمات کے حق میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوگی' چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل نہیں ہیں۔ اور مذکورہ بالا بیان سے اس کی اصولی تحدید بھی ہوجاتی ہے کہ کس حرام شی پر ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت کا اثر ہوگا اور کہاں کوئی اثر نہ ہوگا۔

(۱۲)--- حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں تو اس کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہوگا' اور وہ حق کہ جس کو اگر صاحب حق مباح کر بھی دے تب بھی اباحت حاصل نہیں ہوتی تو اس جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اور معاملات کے مسائل میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔

(۱۳)---- وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے بعض صورتوں اور قسموں کے علاوہ تمام محرمات متاثر ہوتی ہیں مگر اس لحاظ کے ساتھ کہ ایسی حاجت سے جو اباحت حاصل ہوگی وہ صرف مباح ہی رہے گی کبھی بھی واجب نہ ہوگی لیکن اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ بعض وقت ضرورت کی بنا پر حرام اشیاء کا استعمال واجب اور ترک حرام ہو جاتا ہے۔ اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لحاظ مذکور کے ساتھ۔

(۱۴)--- جب ایسے احوال پیدا ہو جائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو جائے اور حرام اشیاء کے علاوہ کے ذریعہ اس مشقت شدیدہ سے نجات ممکن نہ ہو' حرام شی کا دافع مشقت ہونا یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

لہذا جہاں جہاں اباحت و رخصت ضرورت کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان تمام جگہوں میں ایسی حاجت سے بھی اباحت و رخصت حاصل ہوگی اور جہاں ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہو وہاں ایسی حاجت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا البتہ دونوں کی درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کا لحاظ ضرور ہوگا۔

(۱۵)--- چونکہ اباحت و رخصت جیسے ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے ایسے ہی حاجت سے بھی اباحت و رخصت ثابت ہوتی ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں' اس لئے فقہاء کرام کی تصریحات تداوی بالحرام فی غیر موضع الاضطرار کے جواز کی جو ملتی ہیں ان کو تطبیق دینے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ تطبیق تو وہاں دی جاتی ہے جہاں تعارض ہو اور یہاں کوئی تعارض نہیں لہذا کسی تطبیق کی ضرورت نہیں۔

(۱۶)--- ضرورت سے متعلق قواعد و ضوابط کا بیان یہ ہے (۱) **الضرورات تبیح المحظورات**' (۲) **ما جاز لعذر بطل بزوالہ**' (۳) **اذا تعارض المفسدتان روعی اعظمھما**' وغیرہ جس کی تفصیل سوال نمبر ایک سے بارہویں سوال کے جواب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کا بیان یہ ہے: (۱) حاجت عبادات کی رخصت میں موثر ہے دوسری چیزوں میں نہیں' (۲) حاجت کی وجہ سے عبادات کے ترک پر گناہ نہ ہوگا لیکن اس کی حرمت باقی رہے گی اس لئے اس کی قضا لازم ہوگی' (۳) حاجت کبھی کبھی ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے تو مبیح محظورات ہو جاتی ہے۔

(۱۷)--- فقہاء کرام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلہ میں صورتوں کا پتہ ملتا ہے' ان میں سے پہلی قسم مبیح محظورات ہوتی ہے' دوسری قسم کی وجہ سے صرف عبادات میں رخصت ملتی ہے اور آخر کی تین قسمیں نہ کسی اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا سبب بنتی ہیں۔

(۱۸)--- حاجت جو کبھی کبھی ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے وہ شخصی و انفرادی حاجتوں تک ہی منحصر نہیں بلکہ امت کی اجتماعی حاجت بھی ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے۔ اور جب امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے۔

ضرورت سے متعلق سوالات کے جوابات

از ـــ مولانا محمد طاہر مدنی صاحب،
استاد جامعۃ الفلاح

۱۔ "ضرورت" کی لغوی تشریح صاحب "لسان العرب" نے ان الفاظ میں کی ہے :

" و الضرورۃ الضرۃ (شدۃ الحال) یقول اللیث : الضرورۃ اسم لمصدر الاضطرار، تقول: حملتنی الضرورۃ علی کذا و کذا، و قد اضطر فلان الی کذا و کذا، و قولہ عزوجل: " فمن اضطر غیر باغ ولا عاد " ای فمن الجئی الی اکل المیتۃ و ما حرم و ضیق علیہ الامر بالجوع، واصلہ من الضرر و ھو الضیق (لسان العرب)

اور "المعجم الوسیط" میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ "الضرورۃ: الحاجۃ والشدۃ لامدفع لھا والمشقۃ، ج ضرائر۔

اصطلاحی تعریف: **ھی الخوف علی النفس من الھلاک علما او ظنا۔ (الفقہ الاسلامی و ادلتہ)**

یعنی ضرورت یقینی یا ظنی طور پر ہلاک ہونے کے اندیشہ کا نام ہے۔

ابن قدامہ نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

ان الضرورۃ المبیحۃ ھی التی یخاف التلف بھا ان ترک الاکل، قال احمد : اذا کان یخشی علی نفسہ سواء کان من جوع او یخاف ان ترک الاکل عجز عن المشی و انقطع عن الرفقۃ فھلک او یعجز عن الرکوب فیھلک و لا یتقید ذلک بزمن محصور (المغنی لابن قدامہ)

ضرورت کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے:

ما یترتب علی عصیانھا خطر کما فی الاکراہ الملجی و خشیۃ الھلاک جوعا (المدخل الفقھی العام)

مذکورہ تعریفات میں اگرچہ ہلاک ہونے کے اندیشہ کا ذکر ہے تاہم فقہاء نے اسے اضطرار کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے، ذیل کی عبارت سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ **ولا یشترط تحقق الھلاک بالامتناع عن المحظور بل یکفی ان یکون الامتناع مفضیا الی وھن لا یحتمل او اکد صحیہ۔ (المدخل الفقھی العام)۔**

اس سے یہ معلوم ہوا کہ شدید کمزوری اور جسمانی معذوری کا اندیشہ بھی اضطرار کی سرحد میں داخل کرنے کے لئے کافی ہے۔

فقہاء نے ضرورت و اضطرار کی وجہ سے حرام اشیاء کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ڈاکٹر کے سامنے علاج کی غرض سے کشف عورۃ جائز ہے، بھوک اور پیاس کی ناقابل برداشت شدت ہو اور کوئی حلال چیز میسر نہ ہو تو مردار، خنزیر اور شراب کا استعمال جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

" فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم"

قرآن کریم میں محرمات کے ذکر کے ساتھ یہ استثناء متعدد مقامات پر مذکور ہے' انہیں آیات کی روشنی میں فقہاء نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے۔

"الضرورات تبیح المحظورات"

۲۔ صاحب لسان العرب نے حاجت کی لغوی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :

" الحاجۃ و الحائجۃ: المآربۃ معروفۃ و قولہ تعالیٰ: " و لتبلغوا علیھا حاجۃ فی صدورکم" قال ثعلبۃ: یعنی الاسفار' و جمع الحاجۃ حاج و حوج۔ (لسان العرب)

المعجم الوسیط میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

" الحاجۃ و الحائجۃ: ما یفتقر الیہ الانسان و یطلبہ" (المعجم الوسیط)

ان دونوں تشریحات سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ لغوی اعتبار سے حاجت مطلق ضرورت کو کہتے ہیں۔ انسانی زندگی میں پیش آنے والی عام ضرورت کی چیزیں حوائج میں داخل ہیں۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

" ھی ما یترتب علی عدم الاستجابۃ الیھا عسر و صعوبۃ" ۔ (المدخل الفقہی العام)

یعنی حاجت وہ چیز ہے جس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے دشواری اور تنگی ہو۔

فقہاء نے شرعی اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ وضع کیا ہے:

" الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ "

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے اضطرار کی طرح حاجت بھی کافی ہو جاتی ہے عمومی حاجت ہو یا کسی گروہ خاص کی۔

اس قاعدے کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت میں جو استثنائی سہولتیں دی گئی ہیں وہ صرف اضطراری احوال کے لئے ہی خاص نہیں ہیں بلکہ اس سے کم درجے کی ضروریات بھی ان کے جواز کے لئے کافی ہیں۔ مثال کے طور پر بیع سلم کی اجازت ہے حالانکہ وہ بیع معدوم میں داخل ہے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح ضرورت کے پیش نظر نزول الحمام بالاجرۃ جائز ہے حالانکہ مدت اور استعمال ہونے والے پانی کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔ زمانے کے تغیر کی وجہ سے احکام میں تبدیلی اور عرف کی رعایت بھی اسی قبیل کی چیز ہے۔

۳۔ ضرورت حالت اضطرار اور مجبوری کی انتہائی کیفیت کا نام ہے جب کہ حاجت سے مراد سخت دشواری اور تنگی کی کیفیت ہے۔ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے کیونکہ اضطرار کی حالت میں دشواری اور تنگی تو موجود ہوتی ہی ہے۔ سبھی محرمات

ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں دو اہم فروق پائے جاتے ہیں۔

۱۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے چاہے یہ اضطرار جماعت کو در پیش ہو یا کسی فرد خاص کو' برخلاف حاجت کے کہ وہ مبیح محظورات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ ایک جماعت کو در پیش ہو' کیونکہ ہر شخص کی حاجات جدا جدا ہوتی ہیں اور تمام لوگوں کے لئے الگ قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ البتہ اضطرار چونکہ ایک نادرالوقوع چیز ہے اور اس کا دباؤ بڑا سخت ہوتا ہے اس لئے وہ مطلقاً موثر ہے۔

۲۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ حالت اضطرار اور شخص مضطر کے ساتھ خاص ہوتی ہے جونہی حالت اضطرار ختم ہوئی اباحت ختم ہو جاتی ہے' لیکن لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جو چیز مباح ہوتی ہے اس کی اباحت تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے اور دائمی ہوتی ہے۔

۵'۴۔۔ شریعت نے ضرورت و اضطرار کی وجہ سے محرمات کو مباح قرار دیا ہے۔ قرآن مجید میں محرمات کے ذکر کے ساتھ مجبوری کی حالت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے البتہ اس کے ساتھ "غیرباغ ولا عاد" کی قید بھی لگائی ہے یعنی حالت واقعی مجبوری کی ہو' لذت طلبی محرک نہ ہو اور بقدر ضرورت ہی اس اباحت سے فائدہ اٹھایا جائے۔ چنانچہ فقہاء نے اسی کی روشنی میں "الضرورۃ تقدر بقدرھا" کا اصول مقرر کیا ہے۔ مجبوری کی حالت میں انسان محرمات کو استعمال تو کر سکتا ہے لیکن ناگزیر ضرورت کی حد کے اندر رہتے ہوئے محرمات شرعیہ کی اباحت میں اضطرار کا دخل واثر ایک مسلمہ امر ہے۔

۶۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے جو تاثیر ہوتی ہے وہ نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے' اور یہ تاثیر اجازت کی قبیل کی ہے نہ کہ وجوب کی' کیونکہ اضطرار کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اجازت ایک رخصت ہے اگر کوئی عزیمت پر عمل کرنا چاہے تو کر سکتا ہے' جس طرح سے شریعت کی عام رخصتیں واجب نہیں ہیں اسی طرح یہ بھی ہے۔

۷۔۔۔ ضرورت معتبرہ کے شرائط و ضوابط حسب ذیل ہیں:

الف:۔ ضرورت و اضطرار کی حالت بالفعل موجود ہو' متوقع ہونے کی وجہ سے اباحت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

ب:۔ استعمال محرم کے علاوہ اور کوئی راستہ مضطر کے لئے نہ ہو۔

ج:۔ استعمال محرم کا محرک بالکل واضح ہو یعنی نفس کے ہلاک یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ۔

د:۔ بعض محرمات کسی حال میں مباح نہیں ہو سکتے' مثلاً زنا' قتل' اور کفر۔

ھ:۔ مضطر بقدر ضرورت ہی حرام چیز کا استعمال کرے۔

و:- علاج کی صورت میں قابل اعتماد ڈاکٹر کی تجویز ہی پر حرام شی کا استعمال مباح ہو سکتا ہے۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ)

۸--- ضرورت واضطرار پر مبنی حکم کی حیثیت ایک استثنائی صورت ہوتی ہے۔

۹--- ضرورت کے اسباب یہ امور ہیں' ہلاک ہونے کا اندیشہ یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ڈر یا شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ' اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ استعمال حرام سے اجتناب کی صورت میں جب استعمال حرام سے زیادہ سنگین صورت پیدا ہو رہی ہو تو حرام کا استعمال مباح ہو جائے گا' جان کی حفاظت اکل خنزیر کی رعایت سے زیادہ اہم چیز ہے۔ البتہ تین محرمات ایسے ہیں جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتے یعنی کفر' قتل اور زنا۔

۱۰--- "عرف" اور "عموم بلویٰ" کی بنا پر رخصت واباحت کا حکم "حاجت" کے تحت ہے' لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اس کی روشنی میں رخصت حاصل ہوتی ہے۔

۱۱--- ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے لئے ہے بجز تین چیزوں کے اور وہ یہ ہیں: کفر' زنا اور قتل۔

" ومن المحظورات مالا يباح بحال' و ان كان الاضطرار يخفف اثم بعضها و هى ثلاثة : الكفر والقتل والزنى"
(المدخل الفقهى العام)

۱۲--- حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت رفع گناہ کی حد تک ہوتی ہے' مسقط ضمان نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اصول یہ ہے کہ: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" اب اگر کوئی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے شخص کا کھانا مجبوراً کھالیتا ہے تو اسے قیمت ادا کرنی ہوگی۔

۱۳- ۱۴--- حاجت بھی محرمات کی اباحت میں موثر ہوتی ہے اور فقہاء نے اسے ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے' چنانچہ اس ضمن میں اصول یہ ہے :

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة" (المدخل الفقهى)

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے حاجت بھی ضرورت کی طرح موثر ہوتی ہے' پوری امت کی حاجت ہو یا کسی خاص گروہ کی۔ جس طرح "ضرورت" کی وجہ سے شرعی سہولتیں حاصل ہوتی ہیں اسی طرح "حاجت" بھی ان کی اباحت میں موثر ہے۔ جیسے بیع سلم کی اجازت' نزول الحملم بالاجرة کی اجازت' اور عرف کی وجہ سے جو رعایت ہوتی ہے وہ بھی حاجت ہی کے تحت ہے۔

۱۵---یہ تاثیر "ضرورت" کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۱۶---بنیادی قواعد فقہیہ میں ایک اہم قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے یعنی مشقت کی وجہ سے آسانی حاصل ہوتی ہے۔ اسلامی شریعت کی بنا یسر اور سہولت پر ہے' اس لئے جب شدید مشقت ہوگی تو آسانی پیدا کی جائے گی۔ اس قاعدے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" "و ما جعل عليكم في الدين من حرج"

البتہ مشقت معتبرہ وہ ہے جو عام حدود سے متجاوز ہو کیونکہ طبعی مشقت تو کچھ نہ کچھ واجبات دینیہ میں موجود ہے۔

مذکورہ بنیادی قاعدے سے یہ اصول ماخوذ ہے "الضرورات تبيح المحظورات" البتہ اس کے ساتھ دو اصولی قیود ہیں' "الضرورة تقدر بقدرها" اور "الضرورة لا تبطل حق الغير۔"

مذکورہ بنیادی قاعدے ہی سے یہ اصول بھی متفرع ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"۔

۱۸---امت کی اجتماعی حاجات اگر مشقت شدیدہ کے درجے میں پہونچ جائیں تو وہ یقیناً مبیح محظورات ہیں کیونکہ حاجت کے سلسلے میں فقہاء نے جو قاعدہ مقرر کیا ہے وہ یہ ہے:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"

اس قاعدے میں امت کی عمومی حاجت کا صراحتاً ذکر ہے' اور خاصہ سے مراد مخصوص جماعت کی حاجت ہے' ظاہر ہے جب کسی مخصوص جماعت کی حاجت مبیح محظورات بن سکتی ہے تو امت کی عام حاجت تو بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت

از -- جناب مولانا ابو سفیان مفتاحی صاحب
مفتاح العلوم، مئو

ضرورت باعتبار لغت حاجت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۰۸)

حضرات فقہاء رضی اللہ عنہم کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال و مصداق :

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے انسانی جان کو بہت معظم و مکرم بنایا ہے وہ در حقیقت اللہ تعالی کی ایک مقدس امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے اسی لئے اس کے ضائع کرنے کی ضرورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے، اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے سامان تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان کے استعمال کو نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ اس کا حکم فرمایا ہے۔ ایک بیمار کے پاس اگر کوئی ایسی دوا یا تدبیر علاج موجود ہے جس کے استعمال سے اس کی جان یقینی طور سے بچ سکتی ہے تو اس کا استعمال ضروری قرار دیا ہے۔

حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کی دوا نہ پیدا کی ہو، تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ہر خطے اور ہر طبقے کے انسان میں جس طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسی خطہ میں اس کی دوائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں جن موسموں میں خاص امراض رونما ہوتے ہیں انہیں موسموں میں ازالہ مرض کی غذائیں اور دوائیں بھی حق تعالی پیدا فرماتے ہیں۔

انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں خاص شرائط کے ساتھ بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کر دی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں، کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کر دیا جائے کہ اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی بھی اجازت دی گئی ہے جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

قال اللہ تعالی: " من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان " (سورہ نحل) جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط و حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ لازم کر دیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے خود قرآن حکیم کا ارشاد ہے بشرطیکہ اضطراری حالت ہو اور قدر

ضرورت سے زیادہ نہ کھائے' قرآن حکیم کی آیت ذیل کا یہی مطلب ہے " فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ" (سورہ بقرہ) پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں۔

فی ایتہ اخری فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم" (سورۃ المائدۃ) دوسری آیت میں ہے پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے رحمت کرنے والا ہے' قرآن کریم کی آیت مذکورہ میں جس طرح کی ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت واشارہ کی رو سے یہ ہیں۔

(الف)۔ جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے۔

(ب)۔ ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے لیکن اس معاملہ میں ان شرائط و قیود کی پوری پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم کا یہ فیصلہ ہے۔

اضطراری حالت کی مزید تفصیل:

لفظ ضرورت ہی اضطرار سے ماخوذ ہے' ضرورت کے اصطلاحی معنی ابھی معلوم ہو چکے ہیں کہ خطرہ جان کے لئے مخصوص ہے' جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو وہ ضرورت اضطرار میں داخل نہیں۔

خطرہ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم کے ان الفاظ سے ثابت ہے' جن مواقع میں قرآن نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔

جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو' اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں' یہ شخص تنہا ہے' کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان نہیں بچا سکتا ہے تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کر سکتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہئے' قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے۔ اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہے جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان

بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہو گا۔

اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کر کے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے' فقہاء رضی اللہ عنہم کی تصریحات دیکھئے۔ مندرجہ ذیل کتابوں میں: شرح السیر الکبیر صفحہ ۲۶۹' ج ۳۔ فتاویٰ عالمگیری صفحہ ۳۵۵ جلد ۵' رد المحتار صفحہ ۲۹۸ جلد ۴۔ تکملہ بحرالرائق صفحہ ۲۳۳ جلد ۸۔ الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۱۲۔ در مختار و رد المحتار صفحہ ۱۹۴ جلد ۱۔ شرح المہذب للنووی صفحہ ۳۱ جلد ۹۔ المغنی لابن قدامہ صفحہ ۵۹۶ جلد ۸۔ (کذا فی جواہر الفقہ صفحہ ۲۶ تا ۳۲ جلد ۲)۔

خلاصہ بحث:

مذکورہ بالا تصریحات سے بنص قرآن و باجماع امت اضطراری حالات میں حرام چیزوں کا بقدر ضرورت استعمال کر کے جان بچالینے کا جائز ہونا ثابت ہوا۔

حاجت:

باعتبار لغت اس کا اطلاق نفس احتیاج پر ہوتا ہے اور شئی محتاج الیہ پر بھی ہوتا ہے اور شیخ ابوھلال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاجت مقدار مطلوب سے کمی اور قصور کو کہتے ہیں' (تاج العروس صفحہ ۲۹۵ جلد ۵)

اصطلاح شرع میں حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت و تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے فقہ میں روزے' نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی' (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۰۸)

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام و ناجائز دوا کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' کیا ایسے حالات میں شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز اور روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن و حدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں اور ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ نماز بیٹھ کر لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کر دی گئی ہے' روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دی گئی ہے' لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں' اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے

اس کے تحت میں یہ صورت آتی نہیں اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا اس لئے فقہاء امت رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں' مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے' ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے: " **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیھم** " یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہیں' لیکن جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطراری ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ ہو' ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جا سکتا ہے مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تھی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے' (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی مسندہ) اس حدیث کو فقہاء و محدثین رضی اللہ عنہم نے معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے' چنانچہ حضرت علی' ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر اس طرح تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا' اور فرمایا: " **ھذان محرمان علی ذکور امتی و حلال لاناثھم** " (**اخرجہ ابوداؤد و النسائی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان**) (نصب الرایہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۴) کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔ حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے دوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا۔

خلاصہ بحث:

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ ناجائز دوا ہی اس کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو' حضرات فقہاء رضی اللہ عنہم کی تصریحات اور شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے! (در مختار و رد المحتار صفحہ ۱۹۴ جلد ۱) کذا فی جواہر الفقہ صفحہ ۳۲ تا ۳۵ جلد ۲۔

ضرورت وحاجت کے درمیان فرق:

چونکہ بہت سے لوگ غلط فہمی کا شکار ہو کر ہر انسانی حاجت کو وہ ضرورت و اضطرار کا درجہ دے دیتے ہیں حالانکہ اصطلاح قرآن میں ان دونوں میں بڑا فرق ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا یہی ضرورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت و تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز' طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآن کے تحت حلال نہیں ہوں گی (جواہرالفقہ صفحہ ۲۸ جلد ۲)۔

خلاصہ بحث:

ضرورت و اضطرار میں حرام و نجس چیزوں کا استعمال جائز ہو جاتا ہے اور حاجت میں ناجائز' جائز نہیں ہوتا بلکہ رعایت اور سہولتیں مل جاتی ہیں۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

امام جصاص رازی رحمتہ اللہ علیہ "احکام القرآن" میں لکھتے ہیں کہ آیت کریمہ میں ضرورت کا معنی حرام نہ کھانے کی صورت میں جان پر یا بعض اعضاء پر اندیشہ ضرر ہے اور اس کے تحت میں دو معنی ہیں (۱) یہ ضرورت و اضطرار کی حالت ایسے مقام میں پائی جائے جہاں پر مردہ اور حرام کے سوا کوئی جائز چیز میسر نہ ہو (۲) اس مقام میں دوسری جائز چیز میسر تو ہے لیکن اس مردہ اور حرام کھانے پر بایں طور مجبور کیا گیا کہ دھمکی دی گئی کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت جان کا یا بعض اعضاء کے ہلاکت کا اندیشہ ہوگا' اور یہ دونوں معنی آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کی مراد ہیں' حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ کی تاویل ضرورت اکراہ سے کی ہے اور اس وجہ سے کہ جب جان بچانے کے لئے مردہ کی ضرورت کے معنی مراد لے کر مردہ کھانا جائز ہوا تو یہی جان بچانا ضرورت اکراہ میں بھی ہے تو جو حکم مردہ کی ضرورت کی صورت میں ہوگا وہی ضرورت اکراہ کی صورت میں بھی ہوگا' لہٰذا دونوں حالتوں میں مردہ کھا کر جان بچانے کا حکم ہوگا اسی لئے علماء رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ جس شخص کو مردہ کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے نہ کھایا' بنابریں قتل کردیا گیا تو وہ شخص گنہگار ہوگا' علامہ ابن قدامہ رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ ضرورت جو مردہ و حرام کھانے کو جائز کرنے والی ہے وہ ایسی ضرورت ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں ہلاکت جان کا اندیشہ ہو۔ امام احمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب جان کا خطرہ ہو چاہے بھوک کی وجہ سے ہو یا یہ اندیشہ ہے کہ اگر مردہ نہ کھائے گا تو چلنے سے عاجز رہے گا اور ساتھیوں اور قافلہ سے کٹ جانے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے گا تو مردہ کھانا جائز

ہے۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں سبب محلل اور شئی محلل کی جنس اور اس کی مقدار کے بارے میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔

(۱) سبب محلل: وہ کھانے کی ضرورت ہے یعنی جب کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے تو اب مردہ و حرام حلال ہے اور یہ متفق علیہ ہے۔ تکلیف اور بیماری سے شفا کے واسطے مردہ اور حرام کھانے کے سلسلہ میں علماء امت رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے تو جن لوگوں نے اس مقصد کے لئے مردہ و حرام کھانے کی اجازت دی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے لئے کھجلی کے مرض کے ازالہ کے واسطے ریشم کے کپڑے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی' اور جو لوگ ناجائز کہتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے۔

(۲) شئی محلل کی جنس : وہ ہر حرام چیز ہے' جیسے مردہ اور اس کے مثل۔

(۳) حرام کھانے کی مقدار: علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ حالت اختیار میں مردہ کی تحریم پر علماء رحمہم اللہ کا اجماع ہے۔ اور حالت اضطرار میں کھانے کی اجازت پر اجماع ہے' اور دلیل اللہ تعالیٰ کا قول " انما حرم علیکم المیتہ " ۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر ... کو حرام قرار دیا ہے' اور حالت اضطرار میں مردہ اور حرام اتنی ہی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو جان کو بچا سکے اور موت سے امن رہے اس پر اجماع ہے' اور اجماع امت ہے کہ آسودگی کی مقدار سے زائد کھانا حرام ہے' اور بقدر آسودگی کھانے کے باب میں دو روایات ہیں :

(۱) اظہر یہ ہے کہ جائز نہیں ہے' یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے' اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ایک قول ہے' حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں کھا سکتا ہے جو اس کو کھڑا رکھ سکے کیونکہ آیت کریمہ نے مردہ کی حرمت پر دلالت کیا ہے اور حالت اضطرار کو اس سے مستثنیٰ کردیا ہے تو جب جان بچانے کی ضرورت پوری ہو جائے تو اتنی مقدار سے زائد کھانا اس کے لئے حلال نہیں ہوگا' اور اس وجہ سے بھی کہ جان بچ جانے کے بعد اب وہ مضطر نہیں رہا' لہٰذا اس کے لئے کھانا حلال نہیں ہے۔

(۲) بقدر آسودگی کھانا مباح ہے اس کو شیخ ابوبکر رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے لیکن یہ مرجوح ہے (اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱ جلد ۴)۔

خلاصہ بحث:

شریعت نے انسانی جان کے بچانے کے لئے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چونکہ انسانی جان اللہ تعالیٰ کی ایک مقدس امانت ہے جو

انسان کے سپرد ہوئی ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے' اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے اسباب تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان حرام دمہ وغیرہ کے استعمال کا حکم فرمایا ہے اور ضروری قرار دیا ہے۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل:

جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ اس پر لازم کر دیا گیا ہے' ایسی حالت میں شراب' خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے خود قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے بشرطیکہ حالت اضطرار کی ہو اور قدر ضرورت سے زیادہ نہ کھائے' اللہ رب العزت کا فرمان ہے "**فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ**" (**سورہ بقرہ**) پھر جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ دوسری آیت میں ہے "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" (**سورہ مائدہ**) جو شخص شدت بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں رحمت کرنے والے ہیں۔

خلاصہ بحث:

قرآن کریم نے جس ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت و اشارہ سے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے (۲) ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ اور یہ محرکات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

ضرورت و اضطرار کے وقت محرمات شرعیہ پر اثر انداز ہونے کے لئے جان بچانے کے لئے ضرورت کے اعتبار سے مردہ و حرام کھانے پینے کو شریعت اسلام نے ضروری قرار دیا ہے۔ اور نور الانوار احکام مشروعہ کی بحث میں مذکور ہے کہ مضطر و مکرہ کے حق میں شراب اور مردہ کی حرمت ساقط ہے لہٰذا اگر مضطر و مکرہ شخص اضطرار و اکراہ کی حالت میں مردار جانور اور شراب نہ کھائے اور نہ پیئے' بنابریں مرجائے تو وہ گنہگار مرے گا' اور آیت کریمہ "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" میں مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ جو اضطرار حرام کھانے کی اجازت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے ہوتا ہے اور ممکن ہے حرام کھانا پینا

قدر ضرورت سے زائد ہو جائے بغیر اختیار کے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر بغیر اختیار زائد کھا لی لے تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا رحم کرے گا' علمائے امت رحمہم اللہ کے درمیان اس میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ اضطرار کی حالت میں حرام کھانا پینا واجب ہے یا مباح؟ اس باب میں علامہ ابن قدامہ رحمتہ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ کیا مضطر شخص کے لئے حالت اضطرار میں مردہ کھانا واجب ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے چنانچہ حضرت مسروق رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واجب ہے لہٰذا اگر مضطر مردہ نہیں کھائے اور نہ پئے اور مرجائے تو جہنم رسید ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: " **ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ** " کہ اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور اس حالت میں کھانے کے ممکن ہونے کے باوجود نہ کھانے میں اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "**ولا تقتلوا انفسکم**" اور اپنے کو قتل نہ کرو' اور اس لئے کہ وہ اپنی جان بچانے پر قادر ہے وہ چیز کھا کر جو اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے تو اس کو اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو حرام کھانا پینا لازم نہیں کیونکہ عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کو رومیوں نے ایک کمرہ میں قید کر کے ان کے پاس پانی میں ملی شراب اور خنزیر کا گوشت بھنا ہوا رکھ دیا تھا لیکن انہوں نے نہ کھایا اور نہ پیا' یہاں تک کہ بھوک و پیاس کی وجہ سے ان کا سر ٹیڑھا ہو گیا اور رومیوں کو ان کی موت کا خطرہ ہو گیا تو ان کو قید سے نکالا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو میرے لئے مضطر ہونے کی وجہ سے حلال کر دیا تھا لیکن میں تم کو دین اسلام کی مصیبت پر خوش کرنا نہیں چاہتا تھا' اور اس لئے بھی کہ حرام کھانے پینے کی اجازت رخصت کے درجہ میں ہے لہٰذا واجب و لازم نہیں' اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ جب کسی شخص کو بھوک کی وجہ سے اپنے مرجانے کا خطرہ ہو اور اس کے دوست کے ساتھ کھانا ہو تو روضہ میں مذکور ہے کہ دوست سے اتنی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو بھوک دور کر سکے اور پھر ضمان ادا کر دے گا' اور اگر اکراہ کی وجہ سے قیمت سے نہ لے بلکہ بھوک پر صبر کر لے یہاں تک کہ مرجائے بھوکا تو ثواب دیا جائے گا' اور شرح اقناع میں بھی اس حالت اضطرار میں کھانے کے وجوب کی تصریح کی ہے' اور علامہ بجیری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہی یعنی کھانے کا وجوب اصح ہے' اور عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا جواب یوں ہو گا کہ ان کا یہ عمل کفار کو غصہ دلانے کے لئے ہوا تھا اور اس غصہ دلانے میں کوئی حرج نہیں لہٰذا اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم و واجب ہو گا (اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱' ۲۰۲ جلد ۴)

خلاصہ بحث:

محرمات پہ اثرانداز ہونے کے لئے شریعت نے ضرورت کے اعتبار کو ضروری قرار دیا ہے۔ ضرورت کی یہ تاثیر رفع حرمت تک ہے' اور حرام کھانا پینا حالت اضطرار میں وجوب و لزوم کی حد تک ہے۔

کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔ یہ سب شرائط قرآن کریم ہی کے ارشادات سے مستفاد ہیں۔

خلاصہ بحث:

ان تین شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہاء امت رضی اللہ عنہم استعمال حرام جائز ہو جاتا ہے۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۳۰، جلد ۲)۔ نیز یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ حرام کھانے پینے سے لذت اور مزہ لینے کا ارادہ نہ رکھے اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم نے بصورت استثنا ہی بیان کیا ہے "**الا ما اضطررتم الیہ**" الایۃ جیسا کہ صاحب نور الانوار رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ صرف اضطرار و اکراہ کے وقت میں شراب اور مردہ جانور کی حرمت باقی نہیں رہتی بلکہ ساقط ہو جاتی ہے اور ان دونوں حالتوں کے علاوہ حرمت علی حالہا باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی (صفحہ ۱۷۳)

خلاصہ بحث:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے۔

ضرورت کے اسباب:

وہ اسباب اور امور جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں :

جن مواقع میں قرآن کریم نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ لہٰذا جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی وجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالت و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو، مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی

اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کرتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہئے۔

قرآن ہی کہ الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔(جواہر الفقہ صفحہ ۲۹'۳۰ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے' ناجائز و حرام کے استعمال سے جان بچنا یقینی ہو تو اس حالت میں ضرورت حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

عرف اور عموم بلوی:

علامہ شامی رحمتہ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ عرف پر احکام مبنی ہوتے ہیں لہذا ہر ملک اور ہر زمانے میں وہاں کے لوگوں کا عرف معتبر ہوگا (صفحہ ۲۱۱ جلد ۴) اور عموم بلوی کے سبب بھی نجس اور حرام چیزوں کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے کہ ابتلاء عام کی وجہ سے مسلمانوں کا اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے کہ بغیر اس کے کاروبار و تجارت تعطل کا شکار ہو جاتی ہے جیسے ہمارے ملک ہندوستان اور اس طرح کے غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں سودی کاروبار' خواہی نخواہی کاروباری دنیا میں سود دینا پڑتا ہے' نہ دینے کی صورت میں غیر مسلم خود ہی اتنی رقم وضع کرلیتا ہے بنابریں مسلمان مجبور ہو جاتے ہیں چونکہ نہ کرنے میں حرج عظیم ہے اور شریعت نے حرج کو معاف کردیا ہے اور ضرر کو حتی المقدور دفع کرنا چاہئے۔

خلاصہ بحث:

عرف و عموم بلوی فقہ کے مستقل اصول و دلائل ہیں اور تحلیل و تحریم میں عرف و عموم بلوی کا ہندوستان جیسے غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں اعتبار ہونا چاہئے۔

ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول :

علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الاشباہ والنظائر میں علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی فتح القدیر سے نقل کیا ہے کہ یہاں پانچ درجے ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول۔

ضرورت: یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا یہی صورت اضطرار کی ہے، اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت: یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی۔ یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیز نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔

منفعت: یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو فائدہ پہونچے گا لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں، جیسے عمدہ قسم کے کھانے اور مقوی غذائیں، اس حالت کے لئے نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے نہ روزہ کا افطار جائزہ ہوتا ہے، مباح اور جائز طریقوں سے یہ چیزیں حاصل ہوسکیں تو استعمال کرے اور نہ حاصل ہوسکیں تو صبر کرے۔

زینت: جس سے بدن کو کوئی خاص تقویت نہ پہونچے، محض تفریح کی خواہش ہو، ظاہر ہے اس کام کے لئے کسی ناجائز چیز کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

فضول: وہ ہے جو زینت مباح کے دائرے سے بھی آگے محض ہوس ہو، اس کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کے لئے احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے اس فضول کی مخالفت احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۰۸، اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱ جلد ۴، جواہر الفقہ صفحہ ۲۸-۲۹ جلد ۲)

ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کلیہ:

ضرورت: اگر کوئی ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاکت یا قریب الموت ہو جائے گا یہی صورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے یعنی انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کردی جاتی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں۔

کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کردیا جائے کہ اگر کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کردیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مررہا ہو تو اس کے لئے حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ اس

پر لازم کردیا گیا ہے' ایسی حالت میں شراب خنزیر اور مردار جانور تک کھاکر جان بچانے کے لئے قرآن کریم نے اجازت دی ہے اس شرط کے ساتھ کہ حالت اضطراری ہو اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

حاجت: اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوگی (کذائی جواہر الفقہ)

خلاصہ بحث:

ضرورت کے اندر قاعدہ کلیہ ہے کہ انسانی جان بچانے کے لئے حرام و مردہ کھانے پینے کی اجازت دی جائے گی۔

حاجت کے اندر قاعدہ کلیہ ہے کہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرنے سے تکلیف شدید ہو جائے گی تو اس کے لئے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں دی جائیں گی۔

جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہے:

علاج و معالجہ کے باب میں جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہو تو تطبیق کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے اور اسی پر مسئلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے چونکہ وہاں بقول معتمد علیہ ڈاکٹر کے اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت ہی نہیں ہوتی لہذا وہاں اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہوتا کہ حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جائے۔

خلاصہ بحث:

اصطلاحی ضرورت متحقق نہ ہونے کی صورت میں تطبیق کے لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے۔

اگر حاجت قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں:

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اس حالت میں جب کہ اضطرار کی حالت نہ ہو لیکن تکلیف شدید ہو تو ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو جیسے حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور یہ ظاہر ہے کہ یہ علاج و دوا کے درجہ میں تھی اور یہ بھی واضح ہے کہ یہاں کوئی اضطرار کی حالت نہ تھی کہ جس میں جان کا خطرہ ہو تا لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز چیز ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز چیز اس کا بدل نہیں بن سکتی اور اس ناجائز چیز کا اس بیماری کے

ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو۔

خلاصہ بحث:

تکلیف شدید میں غیر اضطراری حالت میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اور بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت ہو جاتی ہے جب کہ بقول معتمد علیہ ڈاکٹر اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہیں ہے۔

محرمات کی اباحت صرف ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا حاجت کی وجہ سے بھی:

قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام اور ناجائز دوا وغیرہ کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' کیا ایسی حالت میں بھی شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز' روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن و حدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں کہ نماز بیٹھ کر' لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کر دی گئی ہے' روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دے دی گئی۔

لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے اس کے تحت میں یہ صورت نہیں آئی اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا اس لئے فقہائے امت رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز کا استعمال جائز نہیں مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے' ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے" **ان الله لم يجعل شفاء كم فى ملحوم عليكم**'' ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کر دی گئی ہے' لیکن جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی۔

مگر واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ رہا ہو۔ ان حالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جا سکتا مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہوتی تھی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے' (اخرجہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی مسندہ) فقہاء محدثین رضی اللہ عنہم نے اس کو معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے چنانچہ حضرت علی اور ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمرو غیر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا دوسرے میں سونا اور ارشاد فرمایا : **ھذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثھم۔ اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان (نصب الرایہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۴)**

حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے کہ علاج و دوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت میں نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا (جواہر الفقہ ۳۳-۳۴ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی صورت نہ ہو، شرط یہ کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو، واضح ہو گیا کہ حاجت کو بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت:

اس اضطراری حالت میں بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کرو ورنہ میں تم کو قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطراری ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے۔ البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے (نورالانوار صفحہ ۱۷۰-۱۷۱) معاملات کے باب میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ مضطر اور مکرہ شخص کی بیع فاسد ہے (صفحہ ۹۰ جلد ۴) یعنی کسی شخص کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اگر تم یہ زمین نہ بیچو گے تو میں قتل کردوں گا تو اس نے اپنی جان بچانے کے واسطے زمین بیچ دی تو یہ بیچنا فاسد ہوگا کیونکہ رضامندی جو شرط تھی وہ یہاں مفقود ہے۔

خلاصہ بحث:

حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا اعتبار نہیں اور معاملات میں جان بچانے کی خاطر ضرورت کا اعتبار کرسکتے ہیں وہ معاملہ شرعاً صحیح نہ ہوگا۔

ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت:

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے تو جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی درجہ ۔ں ہو وہ حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالت و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ تو جان کا خطرہ ہر شخص محسوس کرسکتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہیے۔ قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچنے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۲۹'۳۰ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید تین چیزوں کے ساتھ ہے (۱) ہلاکت جان کا خطرہ یقینی ہو (۲) مرض کے سبب جان کا خطرہ کسی ماہر فن حکیم کے بقول' (۳) استعمال حرام سے ہی جان بچ سکتی ہے اور کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں۔

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ:

افراد و اشخاص کے لئے کبھی کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جانا جائز ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات اگر اس درجہ کو پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ ے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے اور قرار دینا چاہئے اور اس باب میں انہیں دلائل سے استدلال کیا جانا چاہئے جن سے استدلال کرکے افراد و اشخاص کے لئے حاجت ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے کیونکہ ان دلائل میں خصوص پر کوئی دلیل نہیں لہذا انہیں عام رکھنا چاہئے۔

خلاصہ بحث:

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حالت کو ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

ضرورت

از -- جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب
جامعہ امجدیہ رضویہ - گھوسی، مئو

ضرورت و حاجت کی بنا پر قابل اباحت اور متحمل رخصت ممنوعات میں شریعت طاہرہ کی جانب سے "اباحت" و "رخصت" اور تخفیف و تیسیر کا ملنا ایک طے شدہ امر ہے، جن مواقع اور مواضع میں حکم امتناعی کی وجہ سے ہلاکت یا حرج بین اور مشقت شدیدہ میں پڑنا ناگزیر ہو جائے تو ان جگہوں میں شریعت ہمیں اباحت و رخصت عطا فرماتی ہے، شریعت اسلامیہ بندوں کے ساتھ آسانی چاہتی ہے، دشواری و تنگی نہیں چاہتی، قرآن فرماتا ہے:

- و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (پ ۱۷ ر ۱۶)

  اور تم پر دین میں تنگی نہ رکھی۔

- یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (پ ۲ ر ۶)

  اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔

حدیث میں فرمایا گیا:

- لا ضرر و لا ضرار ---

  نہ ضرر لو نہ ضرر دو

ایک اور دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

- لو لا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک

  اگر میری امت پر شاق نہ گذرتا تو میں انہیں مسواک کا حکم دے دیتا۔

انہیں وجوہات کی بنا پر فقہائے احناف نے مسلمہ ضابطہ مقرر فرمایا۔ **الضرورات تبیح المحظورات**، ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں۔

المشقۃ تجلب التیسیر۔ مشقت آسانی لاتی ہے۔ (اشباہ ونظائر ص ۱۴۰)

فقہ کے یہ وہ اصول و قواعد ہیں جن کے گرد سیکڑوں جزئیات گردش کرتے ہیں۔ جن کی قدرے تفصیل آنے والے جوابات کے ذیل میں ہم پیش کریں گے۔

"جوابات"

(ا) "ضرورت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال اور مصداق؟

ضرورت کا لغوی معنی حاجت، احتیاج، ناچاری وغیرہ ہے۔ (مصباح اللغات، فرہنگ آصفیہ) اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جس کے بغیر گذر نہ ہوسکے، بلفظ دیگر دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی کسی فعل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہوجائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہوجائے گا، علامہ سید احمد ابن محمد حموی حنفی "غمز العیون" میں علامہ ابن ہمام سے ناقل ہیں:

الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب (الاشباه و النظائر ص۱۴۰)

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال میں وہ تمام مواقع و مواضع داخل ہیں جو ضرورت کے معنی مذکور کا مصداق اور کسی بھی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوجاتے ہوں۔

الجواب (۲) حاجت کا مفہوم لغوی و شرعی؟

ارباب لغت کے نزدیک حاجت کا معنی ضرورت، غرض، مطلب وغیرہ ہے، اور اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتا ہے، یعنی جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج، یا مشقت لاحق ہو، اس کے مواقع استعمال و مصداق میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کے ترک پر یا تو ضرر لاحق ہو جیسے گرمی، جاڑے اور برسات کی تکلیفوں سے بچنے کے لائق مکان کہ اگر آدمی کے پاس اتنا مکان بھی نہ تو ضرور باعث ضرر ہے۔ یا اس کا ترک حرج و مشقت کا باعث ہو جیسے بھوک اتنی ہو کہ اگر کھانا نہ کھائے تو جان تو نہ جائے گی مگر حرج و مشقت میں پڑ جائے گا تو ایسے بھوکے شخص کے لئے اتنا کھانا جس سے اس کا جہد و مشقت جاتا رہے اس کی حاجت میں داخل ہے۔ "غمز العیون" میں علامہ سید حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

الحاجة كالجائع لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة (اشباہ و نظائر صفحہ ۱۴)

حاجت اس کی مثال اس بھوکے شخص کی ہے جو کھانے کی چیز نہ پانے کی صورت میں ہلاک تو نہ ہو، البتہ مشقت و پریشانی میں مبتلا ہوجائے۔

الجواب (۳) ضرورت و حاجت کے درمیان بنیادی فرق اور اس کا باہمی تعلق؟

ضرورت اور حاجت کی اصطلاحی تعریفوں سے ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق بخوبی واضح ہوجاتا ہے، ضرورت کے دائرہ مفہوم

میں صرف وہ چیزیں داخل ہیں جو دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں کسی کا موقوف علیہ ہو کہ بے اس کے یا تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، جب کہ حاجت کا دائرہ مفہوم اتنا تنگ و تاریک نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر قدرے وسعت ہوتی ہے، حاجت کے مفہوم میں ہلاک ہونے یا قریب بہلاک ہونے کی قید نہیں ہوتی، اس کے مفہوم میں وہ تمام مواقع اور مواضع داخل ہیں جن میں صرف باعث مشقت و حرج اور لحوق ضرر کے عناصر پائے جاتے ہوں۔ بالفظ دیگر ضرورت و حاجت کا باہمی تعلق اور دونوں کا بنیادی و منطقی فرق یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت خاص ہے اور حاجت عام ہے، ہر ضرورت کے اندر حاجت کا مفہوم داخل ہے لیکن ہر حاجت کے اندر ضرورت کے عناصر نہیں پائے جاتے۔ ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت کا اعتبار مواضع نص میں بھی ہوتا ہے اور اس کی صورت نصوص سے استثنائی ہوتی ہے جب کہ نصوص میں حاجت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اشباہ ونظائر میں ہے۔ – "المشقة والحرج انما یعتبر فی موضع لانص فیه و اما مع النص بخلافه فلا" (صفحہ ۱۳)

(مشقت و حرج کا اعتبار امور غیر منصوصہ میں ہوتا ہے، اور مواضع نص میں اگر حاجت نص کے متصادم ہو تو حاجت کا اعتبار نہ ہوگا)

الجواب(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار :

شریعت طاہرہ نے "ضرورت" کا اعتبار کیا ہے۔ ضرورت کی بناء پر اکثر ممنوعات میں شریعت اباحت یا رخصت عطا فرماتی ہے۔۔۔ ہم ذیل میں چند جزئیات پیش کرتے ہیں جن سے اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت ہو جائے گی۔

(۱) مردار کے گوشت کھانے کی حرمت نص سے ثابت ہے، لیکن اگر بھوک سے کسی کی جان جارہی ہو اور سوائے مردار کے گوشت کے کوئی چیز میسر نہ ہو، ایسے شخص کے لئے مردار کا گوشت کھانا بقدر ضرورت جائز ہے۔ یونہی پیاس کی شدت سے جان جانے کا خوف صحیح ہو، اور شراب کے علاوہ کچھ میسر نہیں تو ایسے مضطر کے لئے بقدر ضرورت شراب پینا جائز ہے، اسی طرح اگر کلمہ کفر کے تلفظ نہ کرنے میں جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو تو جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر کلمہ کفر کے تلفظ کی رخصت ہے بشرطیکہ دل میں ایمان و تصدیق باقی رہے۔ الاشباہ والنظائر میں "الضرورات تبیح المحظورات" کے ذیل میں ہے:

و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بکلمة الکفر للاکراہ (صفحہ ۱۴ الفن الاول)

مخمصہ کے وقت مردار کھانے اور لقمہ شراب لینے کا جواز، نیز بوقت اکراہ کلمہ کفر کے تلفظ کا جواز، اسی فقہی ضابطہ سے ماخوذ ہے۔

ہدایہ میں ہے۔۔

و ان اکرہ علی ان یاکل المیتة او یشرب الخمر فاکرہ علی ذلک بحبس او بضرب او قید لم یحل له الا ان یکرہ بما یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضاءہ فاذا خاف علی ذلک و سعه ان یقدم علی ما اکرہ علیه و کذا علی هذا الدم و لحم الخنزیر لان تناول

هذه المحرمات انما تباح عند الضرورة کما فی حالة المخمصة لقيام المحرم فيما وراء ها و لا ضرورة الا اذا خاف على النفس او على العضو'' (ہدایہ ج۳ صفحہ ۳۴۸ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ہوا۔ اگر یہ اکراہ حبس یا مار پیٹ یا قید کرنے کی تخویف سے ہے تو ان چیزوں کا استعمال حلال نہ ہوگا۔ ہاں اگر اکراہ سے جان جانے یا کسی عضو بدن کے تلف ہو جانے کا خوف صحیح ہو' تو ایسی صورت میں مکرہ اشیاء پر اقدام درست ہے۔ خون اور خنزیر کے گوشت کے سلسلہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ ان کے ماسوا میں محرم پائے جانے کے باوجود ان حرام اشیاء کا کھانا پینا مخمصہ وغیرہ کی حالت میں بوقت ضرورت ہی مباح ہوتا ہے' اور ضرورت کا تحقق اسی وقت ہوگا جب جان جانے یا عضو کے تلف ہونے کا صحیح اندیشہ ہو۔

درمختار میں ہے:

ان اکره على اكل ميتة او دم او لحم خنزير او شرب خمر باكراه ملجی بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض۔ (درمختار جلد۵ صفحہ ۹۲ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے' یا خون پینے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ملجی ہوا' مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے یا ضرب کاری لگانے کی دھمکی دی گئی تو ان اشیاء کا استعمال نہ صرف جائز بلکہ فرض ہو جائے گا۔

یونہی جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر پڑھے اور جو بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکے وہ لیٹ کر پڑھے اور اگر لیٹ کر بھی نہ پڑھ سکے تو اشارہ سے پڑھے ان احکامات کی بنا ضرورت ہے۔

الجواب(۵)

بعض محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت دخیل و موثر ہوتی ہے اور یہ وہ محرمات ہیں جو کسی نہ کسی حال میں اباحت یا رخصت کے حامل ہوتے ہیں' رہے وہ محرمات شرعیہ جو کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت نہیں ہوتے' ضرورت ان میں دخیل و موثر نہیں ہو سکتی---جس کی قدرے تفصیل ہم سوال نمبر۱۱ کے ذیل میں پیش کریں گے۔

الجواب(۶)

ضرورت محرمات پر کہیں تو رفع حرمت تک اثر انداز ہوتی ہے اور کہیں صرف نفی گناہ کی حد تک--اسی طرح کبھی تو صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور کبھی وجوب کی حد تک--ذیل میں ہر ایک کو مثالوں سے واضح کیا جاتا ہے:

(۱)وہ محرمات جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت بھی ہوتی ہے اور ان کا استعمال واجب بھی:

مثلاً بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں بقدر ضرورت مردار یا سور کا گوشت کھانا' اور پیاس کی شدت کے وقت شراب پینا (جب کہ ان کے علاوہ جان بچانے کے لئے دوسری حلال چیز موجود نہ ہو) شریعت نے مباح قرار دیا ہے -- یونہی اکراہ ملجی کے وقت بھی ان چیزوں کو شریعت نے حلال و مباح قرار دیا ہے' ضرورت کے وقت ان چیزوں کے استعمال سے نہ صرف یہ کہ گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایسے وقت میں حرمت بھی اٹھالی جاتی ہے۔ یونہی ان چیزوں کے کھانے پینے کی محض اجازت نہیں ہوتی بلکہ ان حالات میں ان کا کھانا پینا فرض ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص "اضطرار و مخمصے" کے وقت یا اکراہ ملجی کے وقت صبر و شکیب کا دامن تھامے رہے' اور ان چیزوں کو نہ کھائے پئے اور مرجائے تو گنہگار ہوگا۔ تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتہ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر باکراہ غیر ملجی بحبس او ضرب او قید لم یحل۔ اذ لا ضرورۃ فی اکراہ غیر ملجی و ان اکرہ بملجی بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض فان صبر فقتل اثم کما فی المخمصۃ (جلد ۵ صفحہ ۹۲ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے' یا خون پینے یا سور کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر' حبس کرنے' مارنے یا قید کرنے کی تخویف سے اکراہ غیر ملجی ہوا تو ان چیزوں کا کھانا پینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں "ضرورت" نہیں پائی جاتی' اور اگر قتل یا قطع عضو یا کاری زخم کی تخویف سے اکراہ ملجی پایا گیا تو ان چیزوں کا استعمال جائز بلکہ فرض ہوگا۔ اور اگر مکرہ نے صبر کیا اور مار ڈالا" گیا تو گنہگار ہوگا' جیسا کہ مخمصہ کی صورت میں حکم ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قال فی المبسوط ذکر عن مسروق من اضطر الی میتہ او لحم خنزیر او دم و لم یاکل و لم یشرب فمات دخل النار۔

مسروق کے حوالے سے مبسوط میں ہے' کسی شخص کو مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے یا خون پینے پر مجبور کیا گیا' اور اس نے کچھ کھایا پیا نہیں اور مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

جھوٹ بولنا حرام ہے' لیکن اگر نبی کی عصمت یا نبی کو کسی سفاک ظالم کے چنگل سے چھڑانا جھوٹ بولنے پر موقوف ہو تو جھوٹ بولنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہو جاتا ہے۔ فواتح الرحموت میں ہے:

ان الکذب یجب لعصمۃ نبی عن ید ظالم و انقاذ بری عن سفاک (ج ۱ ص ۳۱)

(۲)وہ محرمات جہاں ضرورت کی وجہ سے صرف نفی گناہ ہوتا ہے:

جن محرمات میں ضرورت کی بنا پر صرف نفی گناہ ہوتا ہے وہاں بالعموم ان کے استعمال کرنے کی صرف اجازت ہوتی ہے' فقہاء کرام نے کتاب الاکراہ میں اس تعلق سے چند جزئیات بیان فرمائے ہیں۔ مثلاً "کفر کرنے پر کسی کو مجبور کیا گیا اور مار ڈالنے اور عضو کاٹ

ڈالنے کی دھمکی دی گئی تو ایسے شخص کو شریعت اجازت و رخصت عطا فرماتی ہے کہ وہ اپنی جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر محض بظاہر کلمہ کفر کا تلفظ کرے یا ظاہری طور پر کفر کا ارتکاب کر ڈالے گا۔ مگر دل میں ایمان و تصدیق علی حالہ باقی رہے۔ یا رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے پر مجبور کیا گیا تو محض ظاہری طور پر اس کے کرنے کی اجازت و رخصت ہے یعنی رفع اثم ہوتا ہے' کفر کرنے یا گستاخی کرنے کی حرمت ختم نہیں ہو جاتی۔ جان بچانے یا عضو محفوظ رکھنے کی ضرورت کے پیش نظر مکرہ کے حق میں صرف نفی گناہ ہے جو محض اجازت کی حد تک محدود ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص صبر کرے' کفریہ یا گستاخانہ کلمات زبان سے نہ نکالے اور مار ڈالا جائے تو ایسا شخص شرعا اجر کا مستحق ہوگا۔ درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی الکفر باللہ تعالی او سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقطع او قتل رخص لہ ان یظھر ما امر بہ علی لسانہ و یوری و قلبہ ثمہ مطمئن بالایمان و یوجر لو صبر لترکہ الاجراء المحرم (جلد۵ صفحہ۹۳)

اگر کفر کرنے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر قطع عضو' یا قتل کی تخویف سے اکراہ ہوا تو ایسے شخص کے لئے صرف زبان سے ان چیزوں کے اظہار کی رخصت دی گئی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ توریہ سے کام لے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو' اور اگر صبر کرے تو اجر پائے گا کیونکہ ارتکاب حرام سے وہ باز رہا ہے۔

علامہ شامی ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

(قولہ لترکہ الاجراء المحرم) اتی بلفظ المحرم لیفید الفرق بینہ و بین ما قبلہ فان ذاک زالت حرمتہ فلذا یاثم لو صبر۔

لفظ محرم لانے کا مفاد' مسئلہ دائرہ اور ماسبق والے مسئلہ کے درمیان بیان فرق ہے' کیونکہ مسئلہ اولی میں حرمت زائل ہو چکی ہے' اگر صبر کرنے کی وجہ سے مار ڈالا جائے تو گنہگار ہوگا۔

الجواب(۷) ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط؟

ضرورت معتبرہ پانچ چیزوں کے گھیرے میں ہے (۱) دین (۲) عقل (۳) نفس (۴) نسب (۵) مال۔

ضرورت معتبرہ کی چند شرطیں ہیں : (۱) ضرورت کے متبادل کوئی حلال اور جائز چیز موجود نہ ہو (۲) اگر موقوف علیہ کو نہ اپنائے تو جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو (۳) ضرورت کا وجود فی الحال ہو (۴) بقدر ضرورت استعمال ہو (۵) موقوف علیہ (حرام) کے استعمال سے جان یا عضو کا بچ جانا اور صحیح سالم رہنا یقینی یا مظنون بظن غالب ہو (۶) موقوف علیہ کے ارتکاب سے کسی ایسے امر کا ارتکاب نہ کرنا پڑے جس کا فساد شئی موقوف کے برابر یا اس سے زائد ہو۔

الجواب(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بعض صورتوں میں استثناء کی ہوتی ہے اور یہ وہ صورتیں ہیں جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت

ہوتا ہے' لہٰذا ان صورتوں کو نصوص اور قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے' صاحب ہدایہ مردار کھانے پر اکراہ کے تحت فرماتے ہیں:

حالۃ الاضطرار مستثنی بالنص و ہو تکلم بالنص بعد الثنیا فلا محرم لکان اباحۃ لا رخصۃ

(ہدایہ جلد۳ صفحہ ۳۴۸ کتاب الاکراہ)

نص قرآنی میں استثناء کی صراحت موجود ہے ارشاد ہے:

و ما لکم ان لا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (پ۸ ر ۱)

اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا اور وہ تم سے مفصل بیان کرچکا وہ جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمہیں اس سے مجبوری ہو۔

رہی وہ ضرورت' جہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے تو ان پر بنی حکم کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی' یہی وجہ ہے کہ کفر پر اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان پر جاری نہ کرنا اور مار ڈالا جانا شرعاً باعث اجر ہے' اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہی بیان فرمائی ہے کہ یہاں حرمت باقی رہتی ہے' استثناء کی صورت نہیں ہوتی' وہ رقمطراز ہیں:

لان الحرمۃ باقیۃ و الامتناع لاعزاز الدین عزیمۃ بخلاف ما تقدم للاستثناء (جلد۳ صفحہ ۳۴۹)

یعنی صورت مذکورہ میں حرمت باقی ہے اور دین کے اعزاز کی خاطر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کرنا عزیمت پر عمل کرنا ہے۔

ماسبق والی صورت (مردار کھانے اور شراب کھانے پر اکراہ) کے برخلاف کہ وہاں نص سے استثنائی صورت ہے' درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتۃ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر بقتل او قطع حل الفعل۔

ردالمحتار میں ہے:

(حل الفعل) لان ہذہ الاشیاء مستثناۃ عن الحرمۃ فی حال الضرورۃ و الاستثناء عن الحرمۃ حل۔ (جلد۵ صفحہ ۹۲)

الجواب(۹) ضرورت کے اسباب:

پانچ امور ہیں جو ضرورت کے اسباب کے داعی بنتے ہیں۔ (۱) حفظ دین (۲) حفظ عقل (۳) حفظ نسب (۴) حفظ نفس (۵) حفظ مال۔ کتب فقہ و اصول میں اس کی تصریح نہیں ملی' تاہم فقہاء کرام کے جزئیات سے پتہ چلتا ہے کہ ضرورت انہیں پانچ اسباب و امور میں دائر ہے' ماضی قریب کے ایک عبقری فقیہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ فرماتے ہیں' پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع آئیں ہے دین و عقل و نسب و نفس و مال عبث محض کے سوا تمام افعال انہیں میں دورہ کرتے ہیں۔ (فتاوی رضویہ دہم نصف آخر صفحہ ۱۹۹)

الجواب(۱۰):

عرف اور عموم بلویٰ مستقل اصول و دلائل ہیں۔ ان کا درجہ "ضرورت" سے کم ہے۔ ان پر مبنی احکام کو اسباب ستہ مشہورہ میں دوسرے سبب (دفع حرج) میں شامل کیا جاتا ہے۔ عرف پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت کے تحت اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ:

(الف) عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا' اشباہ ونظائر میں ہے: **انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ۔**

(ب) عرف اگر نص کے معارض ہو تو نا قابل قبول ہوتا ہے' اور عموم بلویٰ مختلف فیہ مسائل میں باعث تخفیف ہوتا ہے' البتہ متفق علیہ امور میں سے صرف باب طہارت و نجاست میں فقہاء نے باعث تخفیف مانا ہے اور ضرورت ان سب سے بالاتر ہے' وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے۔

الجواب(۱۱):

ضرورت کی بنا پر تمام محرمات میں "اباحت یا رخصت" حاصل نہیں ہوتی بلکہ ضرورت بعض محرمات پر تو اثر انداز ہی نہیں ہوتی۔ اور بعض پر ہوتی ہے جس کی دو شکلیں ہیں (۱) اباحت (۲) رخصت۔۔ جس کے چند مخصوص ابواب ہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی نے محرمات پر اکراہ کی جو چند انواع بیان فرمائی ہیں' ان سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کس نوع میں شریعت اسلامیہ نے "ضرورت" کا کس حد تک اعتبار کیا ہے:

(۱) ایک نوع تو ان محرمات کی ہے جنہیں اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کے پیش نظر شریعت نے کرنے کی رخصت عطا فرمائی ہے' جیسے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں مغلظات بکنا' نماز چھوڑنا۔

(۲) دوسری قسم ان محرمات کی ہے کہ سخت ضرورت پیش آنے پر بھی جن کا کرنا حرام و گناہ ہے' جیسے کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنا یا انہیں سخت مار مارنا اور زنا کرنا۔

(۳) ان محرمات کی ہے جن کا کرنا مباح (بلکہ واجب) اور نہ کرنا گناہ' جیسے اکراہ یا مخمصہ کی صورت میں شراب نوشی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

الاکراہ علی المعاصی انواع' نوع یرخص لہ فعلہ و یثاب علی ترکہ کاجراء کلمۃ الکفر و شتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ترک الصلوۃ و کل ما ثبت بالکتاب' و قسم یحرم فعلہ و یاثم باتیانہ کقتل مسلم او قطع عضوہ او ضربہ ضربا متلفا او شتمہ او اذیتہ و الزنا' و قسم یباح فعلہ و یاثم بترکہ کالخمر (رد المحتار جلد ۵ صفحہ ۹۲)

گناہ پر اکراہ کی چند صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ارتکاب معصیت کی رخصت ہوتی ہے اور ترک پر ثواب ملتا ہے' جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے' نبی کو گالی دینے اور نماز چھوڑنے پر اکراہ کی صورت میں' نیز ہر اس شئی کے اکراہ پر جو کتاب اللہ سے ثابت

ہے۔ دوسری قسم یہ کہ کرنا حرام اور ارتکاب پر گناہ' جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنے یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنے یا اسے کاری ضرب لگانے یا گالی دینے یا تکلیف پہنچانے یا زنا کرنے پر اکراہ کی صورت میں۔ تیسری قسم یہ کہ ارتکاب مباح اور ترک پر گناہ' جیسے شراب نوشی پر اکراہ کی صورت میں۔

اصولی نقطہ نظر سے ان کی تحدید و تفصیل کچھ اس طرح ہوگی' واضح رہے کہ اکراہ ملجی کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اگر مکرہ اس فعل کو انجام نہ دے تو یا تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا۔ علمائے اصولیین نے محرمات کی چار انواع بیان فرمائی ہیں' اور ان میں اکراہ کی بھی چار صورتیں نکل آتی ہیں:

پہلی نوع۔ اکراہ خطر:

وہ محرمات ہیں جن کی نہ تو حرمت ہی ساقط ہوتی ہے اور نہ ہی اکراہ کی صورت میں رخصت ملتی ہے' گویا یہاں ضرورت اثرانداز ہوتی ہی نہیں۔ اسے اکراہ خطر کہا جاتا ہے' جیسے کسی عورت سے زنا کرنے یا کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنے کی حرمت کہ یہ اکراہ (جان بچانے یا عضو بچانے) کے عذر سے بھی حلال نہیں ہو سکتی۔

دوسری نوع۔۔ اکراہ فرض:

وہ محرمات ہیں جن کی حرمت بالکلیہ ہو جاتی ہے' اور اضطرار یا اکراہ ملجی کے وقت ان کا استعمال نہ صرف حلال بلکہ فرض ہو جاتا ہے جیسے شراب' مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' کہ یہاں ضرورت محرمات پر اثرانداز ہو کر مباح کر دیتی ہے کہ سرے سے ان کی حرمت ہی باقی نہیں رہتی۔

تیسری نوع۔۔ اکراہ رخصت (الف):

وہ محرمات جن کی حرمت تو ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کفریہ کلمہ کا زبان پر جاری کرنا' کہ یہ فی حد ذاتہ قبیح ہے اور اس کی حرمت کسی حال میں ساقط بھی نہیں ہوتی' تاہم اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر شریعت رخصت دیتی ہے۔

چوتھی نوع۔۔ اکراہ رخصت (ب):

وہ محرمات جن کی حرمت سقوط کا احتمال تو رکھتی ہے لیکن اکراہ کا عذر ان کی حرمت کو ساقط نہیں کرتا' تاہم رخصت مل جاتی ہے' اس نوع میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے' جیسے غیر کا مال کھا جانا' کہ عام حالت میں حرام ہے مگر اجازت کی صورت میں اس کی حرمت باقی

نہیں رہتی' لیکن اگر کوئی شخص کسی غیر کے مال کو کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس سے اس مال کی حرمت اس شخص کے حق میں ختم نہ ہوگی' ہاں شرعاً مکرہ کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ اپنی جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر غیر کا مال کھالے پھر مالک کو ضمان دیدے۔

اصول فقہ کی مشہور و متداول کتاب "نورالانوار" میں ہے:

و الحرمات انواع' حرمۃ لا تنکشف و لا تدخلها رخصۃ کالزنا بالمراۃ فانہ لایحل بعذر الاکراہ قط -- و ھو داخل فی الاکراہ الخطر' و قتل المسلم فان حرمتہ لاتنکشف' و حرمۃ تحتمل السقوط اصلا بعذر الاکراہ و غیرہ و تصیر حلال الاستعمال فھو داخل فی الاکراہ الفرض کحرمۃ الخمر و المیتہ و لحم الخنزیر فان حرمۃ ھذہ الاشیاء انما تثبت بالنص حالۃ الاختیار لاحالۃ الاضطرار' و حرمۃ لا تحتمل السقوط لکنها تحتمل الرخصۃ کاجراء کلمۃ الکفر فانہ قبیح لذاتہ و حرمتہ غیر ساقط لکنہ یترخص فی حالۃ الاکراہ باجرائها فھو داخل فی قسم الرخصہ و حرمۃ تحتمل السقوط لکنها لم تسقط بعذر الاکراہ و ان احتملت الرخصۃ ایضا کتناول مال الغیر فانہ حرام بالنص یحتمل سقوط حرمتہ وقت الاذن و لکنها لم تسقط بعذر الاکراہ و یترخص فیہ لدفع الشر و یعامل معاملۃ المباح

(ص ۳۱۸ مبحث الاھلیہ)

حرمت کی مختلف صورتیں ہیں' (۱) اکراہ کی صورت میں حرمت ختم نہ ہو اور رخصت بھی نہ ملے' جیسے عورت سے زنا۔ کیونکہ یہ اکراہ کے عذر سے بھی کبھی حلال نہیں' اور یہ صورت اکراہ خطر میں داخل ہے' اور مسلمان کو قتل کرنا' کہ اس کی حرمت بھی ختم نہیں ہوتی۔ (۲) دوسری وہ حرمت جو اکراہ اور اس قسم کے عذر سے بالکلیہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور اس کا استعمال مباح ہو جاتا ہے' یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے' جیسے شراب' مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' کیونکہ ان چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہے جبکہ اختیاری حالت ہو' اضطراری نہیں۔ (۳) تیسری وہ حرمت جو ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا' کیونکہ یہ قبیح لذاتہ ہے جس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی' البتہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت مل جاتی ہے' تو یہ نوع رخصت میں داخل ہے۔ (۴) چوتھی وہ حرمت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی اگرچہ رخصت کا بھی احتمال رکھتی ہے جیسے غیر کا مال کھانا کہ یہ از روئے نص حرام ہے' لیکن مالک سے اجازت مل جانے کی صورت میں حرمت کے ساقط ہو جانے کا احتمال رکھتی ہے' ہاں اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی' البتہ دفع شر کے لئے رخصت مل جاتی ہے اور اس کا حکم مباح کی طرح ہو جاتا ہے۔

فائدہ --- اباحت و رخصت کے درمیان فرق:

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت ختم نہیں ہوتی' صرف "رفع اثم" ہوتا ہے جبکہ اباحت میں حرام شی کی حرمت ہی ختم ہو جاتی ہے' نورالانوار میں ہے:

و الفرق بین الاباحۃ و الرخصۃ ان فی الرخصۃ لاتباح ذلک الفعل بان ترتفع الحرمۃ بل یعامل معاملۃ المباح فی رفع الاثم و

فی الاباحۃ ترتفع الحرمۃ۔ (ص ۳۱۵ بحث الاباحۃ)

اباحت ورخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام شی مباح نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے' ہاں گناہ نہ ہونے میں مباح کی طرح ہوجاتی ہے' اور اباحت میں حرمت باقی نہیں رہتی۔

الجواب(۱۲):

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر بسااوقات رخصت تو ملتی ہے لیکن اس سے اباحت حاصل نہیں ہوتی۔

الجواب(۱۳):

حرج و مشقت میں شدت کی بنا پر کبھی "حاجت" کو "ضرورت" کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے' اس لئے بعض حالات میں محرمات کی اباحت یا رخصت میں ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوا کرتی ہے' جس کی طرف علمائے اصولیین کا بیان کردہ ضابطہ رہنمائی کرتا ہے: الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ (اشباہ و نظائر صفحہ ۱۴۹) اس قاعدے کے تحت علامہ ابن نجیم مصری نے جو جزئیات نقل فرمائے ہیں وہ گوکہ حاجت کے دائرہ میں آتی ہیں' لیکن شدت مشقت و حرج کی بنا پر وہ حاجتیں ضرورت بن گئی ہیں اور انہیں ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ مثلاً (۱) شرعی حاجت کے وقت نفع کے ساتھ قرض لینا' قنیہ اور بغیہ کے حوالے سے اشباہ میں ہے: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ غمز العیون میں علامہ حموی لکھتے ہیں:

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح و ذلک نحو ان یقرض عشرۃ دنانیر مثلا و یجعل لربھا شیئا معلوما فی کل یوم ربحہ۔ (حموی ص۱۴۹)

سودی قرض لینا محتاج کے لئے جائز ہے۔ مثلاً دس دینار کسی سے قرض لے اور مقروض کے لئے یومیہ بطور سود کچھ مال متعین کردے۔

(۲) بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود غریبوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے خلاف قیاس اس بیع میں رخصت کا ملنا۔

(۳) مصر و بخاری میں حاجت شدید واقع ہونے پر "بیع وفا" کے جواز کا فتوی دیا جانا' اسی میں ہے:

و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس (اشباہ صفحہ ۱۴۹)

بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود جواز کا حکم خلاف قیاس' مفلسوں کی حاجت دور کرنے کے لئے ہے۔

(۴) بیمار کا مردار یا پیشاب پینا' جبکہ مسلمان طبیب یہ بتائے کہ مریض کی شفا اسی میں ہے' غمزالعیون میں ہے:

قال التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر نقلا عن التھذیب یجوز للعلیل اکل المیتۃ و شرب الدم و البول اذا اخبرہ طبیب

مسلم ان شفاءہ فیہ و لم یجد من المباح ما یقوم مقامہ (صفحہ ۱۴۰)

تمرتاشی نے شرح جامع صغیر میں تہذیب سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مریض کے لئے مردار کھانا' خون پینا' پیشاب پینا جائز ہے' جب کہ مریض کو کسی مسلمان طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض کی شفا فلاں حرام چیز کے استعمال میں ہے' نیز حرام چیز کے قائم مقام کوئی حلال چیز نہ ہو۔

الجواب(۱۴):

اس کا مدار حرج و مشقت کی شدت پر ہے' اگر حرج و مشقت اتنا شدید ہے کہ ضرورت کے قریب پہنچ چکا ہے' تو ایسی حالت میں اسے ضرورت کا قائم مقام کردیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو قرض کی شرعی حاجت درپیش ہے' اگر وہ قرض نہ لے تو ظاہر ہے کہ وہ ہلاک یا ہلاکت کے قریب نہیں پہنچ جائے گا' لیکن اگر اس کی یہ حاجت اتنی شدید ہو کہ بے قرض لئے شدید مشقت و حرج کا باعث بن جائے گا' تو اسے ہلاکت کے مرادف قرار دے کر ضرورت کا درجہ دے دیا جائے گا اور محرمات میں اباحت یا رخصت مل جائے گی۔

الجواب(۱۵):

جب یہ تاثیر اس لحاظ سے ضرورت کے ساتھ خاص نہیں کہ حاجت کو بھی بسا اوقات اس کے قائم مقام قرار دے کر محرمات کی اباحت یا رخصت میں موثر مانا جاتا ہے' خواہ معاملات ہوں یا علاج و معالجہ' تو عدم تطبیق کی شکل ہی پیدا نہ ہوگی کہ اعتراض وارد ہو۔

الجواب(۱۶):

ضرورت سے تین مشہور و معروف قواعد کلیہ متعلق ہیں:

(۱) الضرورات تبیح المحذورات۔ ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں۔

(۲) **ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا۔** جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ جیسے اضطرار کی حالت میں مردار کھانا یا شراب پینا اتنا ہی جائز ہے جتنے سے جان بچ جائے' اس سے زیادہ جائز نہیں۔ طبیب کو علاج معالجہ کی سلسلہ میں بوقت ضرورت ستر کی جگہوں کا صرف وہ حصہ دیکھنا جائز ہے جس کے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(۳) **ما جاز بعذر بطل بزوالہ۔** جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار پاتی ہے اگر عذر زائل ہوجائے تو اس کا جواب بھی ختم ہوجاتا ہے۔ مثلاً اگر پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم جائز ہے' لیکن جب قادر ہوگیا تو تیمم باطل ہوگیا۔

الجواب(۱۷):

ظاہر ہے کہ جب فقہاء کرام نے مشقت شدیدہ کی صورت میں افراد و اشخاص کی بھی حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دیا ہے اور اسے "مبیح محذورات" قرار دیا ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات مشقت شدیدہ کا روپ اختیار کرلیں تو ایسی صورت میں بدرجہ اولی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محذورات قرار دیا جائے گا۔ علمائے اصولیین نے **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ** کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا ہے "**عامۃ کانت او خاصۃ**" جس میں دونوں صورتیں داخل ہیں۔

ھذا ما ظھر لی الآن لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا

☆ ☆ ☆

ضرورت

از-- جناب مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب

۱- ہروہ چیز جس کے بغیر آدمی ضرر میں مبتلا ہو جائے اسی کی تعبیر ضرورت سے کی جاتی ہے' اصطلاح شریعت میں ضرورت اور اضطرار استعمال کے اعتبار سے تقریباً یکساں ہیں' ہروہ حالت جس میں ممنوع چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو اصطلاح میں اسی کو کہیں ضرورت اور کہیں اضطرار سے تعبیر کیا گیا ہے۔

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قاربه و هذا يبيح تناول الحرام (الاشباه و النظائر جلد ۱' صفحه ۲۷۷)

ضرورت انسان کا اس حد کو پہنچنا ہے کہ وہ شی ممنوع کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور انسان کی یہ حالت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے۔

حضرات فقہاء کے یہاں اس اصل کلی پر متفرع ہونے والی بہت سی جزئیات تفصیل کے ساتھ کتب متداولہ میں موجود ہیں' مثلاً حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کنواں جنگل میں ہو اور اس کے اردگرد حصار نہ ہو تو اس میں مینگنی کا گرنا موجب نجاست نہیں' بخلاف آبادی کے کنویں کے' چونکہ وہاں پر عموماً حصار ہوتا ہے اور اس سے بچنا بھی ممکن ہے اس لئے ضرورر .کی بنیاد پر کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

و فرق كثير من المشائخ في البعر بين آبار الفلوات فيعفى عن قليله للضرورة لانه ليس لها رؤوس حاجزة و الابل تبعر حولها و بين آبار الامصار لعدم الضرورة (الاشباه و النظائر جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

اور بہت سے مشائخ نے جنگلی میدان اور آبادی کے کنویں میں گرنے والی مینگنی میں فرق کیا ہے' جنگل میں جو کنویں ہوتے ہیں اس میں اگر تھوڑی بہت مینگنی گر جائے تو ضرورت کے تحت معاف ہے' چونکہ جنگل کے کنویں کے اردگرد چہار دیواری نہیں ہوتی اور اونٹ کنویں کے اردگرد پاخانہ بھی کردیتے ہیں بخلاف آبادی کے کنویں کے' وہاں عموماً چہار دیواری ہوتی ہے' اس لئے ضرورت کے تحت عفو کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

۲- ہروہ چیز جس کا آدمی محتاج ہو اسی کی تعبیر حاجت سے کی جاتی ہے' ہروہ حالت کہ جس میں شی ممنوع سے احتراز کرنے کی صورت میں انسان شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے۔

و الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلک غير انه يكون فى جهد و مشقة (حموی جلد ۱ صفحه ۲۷۷)

اور حاجت جیسے ایسا بھوکا شخص جس کو کچھ کھانے کو نہ ملے تو وہ مرے گا تو نہیں البتہ وہ مشقت اور پریشانی میں پڑ جائے گا۔

اسی کی تعبیر حاجت سے اصطلاح میں کی جاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کے بھی مواقع استعمال پر گفتگو کی ہے' اور بہت سی تصریحات صراحۃً موجود ہیں' مثلاً روزہ کی حالت میں کسی روزہ دار پر ایسی کیفیت طاری ہوگئی کہ افطار ناگزیر ہوگیا تو حضرات فقہاء حاجت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہوئے افطار کی اجازت دیتے ہیں' (و یبیح الفطر فی الصوم حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے درجہ میں منصوص محرمات بقدر ضرورت قابل استعمال ہوتے ہیں اور حاجت کے درجہ میں منصوص محرمات اباحت کا درجہ بقدر ضرورت بھی نہیں لے پاتے یعنی ضرورت مبیح حرام ہے اور حاجت مبیح حرام نہیں۔

وھنا ای الضرورۃ یبیح تناول الحرام وھنا ای الحاجۃ لا یبیح الحرام۔ (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

اور یہ یعنی ضرورت حرام کے استعمال کو مباح بنا دیتی ہے اور یہ یعنی حاجت حرام کو مباح نہیں بناتی۔

ضرورت و حاجت کے درمیان نسب اربعہ میں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے' نہ تساوی ہے نہ تباین' نہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے' لیکن وہی ضرورت معتبر ہے جس کا معتبر قابل اعتبار ہو' یعنی ہر کس و ناکس کو یہ حق نہیں کہ اپنی ہر منفعت یا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر منصوص محرمات سے شریعت کی دبیز ردائے حرمت اٹھا کر اباحت کی چادر ڈال دے۔ چونکہ ضرورت مبیح محرمات ہے اور کسی حرام قطعی کو مبیح بنانے والی واضح و قطعی ہی دلیل کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ گو ضرورت بھی **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد"** کے تحت دلیل قطعی ہے لیکن اس کا انطباق بجد علمی گہرائی و گیرائی' تبحر و مہارت تامہ' ورع و خشیت جیسی صفات عالیہ و غالیہ کی متقاضی ہے' اگر مذکورہ بالا حدود و قیود کی رعایت انطباق ضرورت میں ملحوظ نہیں رکھی گئی تو حظوظ لذوذ کی نوبت پہنچ جائے گی۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی بقدر ضرورت اباحت میں یقیناً ضرورت دخیل و موثر ہے جس کی شہادت جزئیات فقہیہ سے ملتی ہے' مثلاً مخمصہ کی حالت میں بقدر ضرورت اکل میتہ کا جواز' اور اکراہ کی حالت میں اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا تلفظ وغیرہ جزئیات سے ضرورت کی دخل اندازی محرمات شرعیہ میں ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ان ملحوظات کا لحاظ یقیناً رکھنا ہوگا جن کا تذکرہ سوال ۴ میں آچکا ہے۔

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کی تاثیر بعض وجوہ سے صرف نفی گناہ کی حد تک مفہوم ہوتی ہے گو کہ تعلیلات

وتصریحات سے رفع حرمت تک کی تاثیر معلوم ہوتی ہے۔

و هذا لان الحرمة تسقط عند الاستشفاء (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۵)

اور یہ حکم اس لئے ہے چونکہ حرمت استشفاء کے وقت ساقط ہو جاتی ہے۔

تداوی بالمحرم پر بحث کے دوران علت بیان کرتے ہوئے استشفاء کے تحت ضرورت کو مسقط حرمت قرار دیا ہے' لیکن ناکارہ کا رجحان صرف نفی گناہ کی حد تک ہے' نیز ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے وجوب کی حد تک نہیں۔

لاتفاقهم على الجواز للضرورة (شامی جلد ۱ صفحہ ۱۴۰) **و ايضا فى الحموى ناقلا عن النوازل الا ترى ان العطشان يرخص له شرب الخمر و للجائع الميتة۔** (حموی جلد ۱' صفحہ ۲۷۵)

چونکہ حضرات فقہاء کا ضرورت کے تحت حرام کے جواز پر اتفاق ہے' نیز حموی میں نوازل سے منقول ہے کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اور بھوکے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے۔

لہٰذا اگر ضرورت کے تحت بھی محرم منصوص سے جتلا یہ محترز رہا تو انشاء اللہ ماجور ہوگا' مازور نہیں۔

۷— ضرورت معتبرہ جو تحلیل حرام میں موثر ہے اس کی تین شرطیں ہیں (۱) جان کی ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ شدیدہ ہو' **ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب** (حموی صفحہ ۲)' (۲) اندیشہ وہمیہ نہ ہو بلکہ متیقن ہو۔ **لذا قال و النفى فى شرح الدرر ان قوله لا للتداوى محمول على المظنون و الا فجوازه باليقين اتفاقى كما صرح فى المصفى** (شامی جلد ۱ صفحہ ۱۴۰)' (۳) محرم منصوص کے استعمال کے بعد جان کی حفاظت بھی کسی ماہر مسلمان ڈاکٹر یا حکیم کے تجربہ کی روشنی میں یقینی ہو اور کوئی شی مباح جو اس کے قائم مقام ہو موجود نہ ہو۔

يجوز للعليل اكل الميتة و شرب الدم و البول اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه الشفاء و لم يجد من المباح ما يقوم مقامه (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۵)

بیمار کے لئے مردار کا کھانا اور خون و پیشاب کا پینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی مسلمان ڈاکٹر یا حکیم یہ کہے کہ شی حرام ہی اس بیماری کی دوا ہے اور اس کی جگہ پر کوئی مباح شی نہ ہو۔

۸— ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بھی حکم کی ہوتی ہے البتہ وہ حکم وجوبی نہیں ہوتا بلکہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں نصوص سے استثنائی صورت میں رخصت پر مبنی حکم حکم اباحت ہوتا ہے۔

۹— جان کا ضیاع یا ہلاکت یا قرب ہلاکت جیسے وہ اہم امور ہیں جو ضرورت کے اعتبار لے داعی بنتے ہیں۔

۱۰۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضرورت کی ذیلی شاخیں نہیں ہیں بلکہ ان کی مستقل حیثیت ہے' چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

و العرف فی الشرع لہ اعتبار' لذا علیہ الحکم قد یدار (رسم المفتی)

عرف کا شریعت میں اعتبار ہے' اسی وجہ سے اس پر بعض احکام کا مدار ہے۔

عرف کا شریعت میں مستقل اعتبار ہے' اسی وجہ سے اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے' لیکن کبھی کبھار ضرورت کے لئے بطور دلیل کے بھی عرف و عموم بلوی کو استعمال کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت جملہ محرمات کے حق میں ہے' چونکہ ایمان سے اعلیٰ و ارفع کوئی شی نہیں لیکن ضرورت و اضطرار کی حالت میں **"الامن اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان"** کے تحت کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت جب منصوص ہے تو دوسری چیزیں اس کی کم درجہ کی ہیں' یعنی جب ضرورت اعلیٰ میں اثر انداز ہے تو ادنیٰ میں بدرجہ اولیٰ اثر انداز ہوگی' البتہ جزئیات فقہیہ سے معاملات کے باب میں کچھ استثنائی شکلیں ملتی ہیں۔ مثلاً **قتل نفس لاحیاء نفس لا یجوز** (البحرالرائق) اسی طرح (**الاشباہ و النظائر**) میں بھی معاملات کی کچھ مثالیں ایسی ہیں جن سے معاملات کی بعض صورتوں کا ضرورت سے استثناء مفہوم ہوتا ہے' قدر مشترک اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورت صرف وہیں تک اثر انداز ہے جہاں دوسرے کی جان اور حق واجب محفوظ اور باقی رہے۔ اس طرح اصولی طور پر قدر مشترک ضرورت کی تاثیر کی تحدید ہو جاتی ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کلی طور پر حاصل نہیں ہوتی' البتہ جزئی طور پر حاصل ہوتی ہے' چونکہ **"الضرورات تبیح المحظورات"** کے تحت جہاں **الضرر یزال** ہے وہیں **الضرر لا یزال بالضرر** بھی ہے' لہٰذا اگر کسی ایک کی ضرورت کی تکمیل میں دوسرے کا ضرر یا حرج عظیم ہو تو اس وقت اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ صرف ایک پر نظر رکھتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کردی جائے اور دوسرے کو ضرر میں مبتلا کردیا جائے۔ اس کی نظیر شریکین میں سے ایک کو تعمیر پر مجبور نہ کرنا ہے (**الاشباہ والنظائر جلد ا صفحہ ۲۷۸**)

۱۳۔ ضرورت مبیح محرمات منصوصہ ہے بخلاف حاجت کے یہ مبیح محرمات منصوصہ نہیں' لہٰذا حاجت اپنے مفہوم کے اعتبار سے محرمات کی اباحت میں موثر نہیں الا یہ کہ حاجت کا مفہوم ہی بدل جائے اور ضرورت کا مفہوم اس پر صادق آجائے تب اس کو حاجت کہنا ہی درست نہ ہوگا بلکہ اس کو ضرورت کہیں گے' الحاصل حاجت محرمات کی اباحت میں اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ موثر نہیں ضرورت

کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔

۱۴۔ چونکہ حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کر سکتی اس لئے اصولی تحدید کی ضرورت نہیں۔

۱۵۔ علاج و معالجہ کے باب میں جن رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت متحقق ہے بباطن وہ اصطلاحی ضرورت ہی ہے' بصورت دیگر علاج و معالجہ کے بارے میں بھی حاجت کی بنیاد پر محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں' چنانچہ تداوی بالمحرم کا مسئلہ ہو یا تبادلہ خون کا' اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ ہو یا گردے اور جگر کے تبادلے کا' تمام ہی صورت میں ضرورت ہی معتبر ہے۔

"۱۶۔ ضرورت اور حاجت کی جو تشریح حضرات اسلاف نے کی ہے اس سے ہٹ کر نئی تعبیر و تشریح اور نئی تحقیق و تحدید سے جن مفاسد کا دروازہ کھلے گا اس کا سدباب متعذر ہو جائے گا اس لئے اسلاف کی تحقیقات کو ہی باقی رکھتے ہوئے ان پر مسائل کا انطباق انسب و احوط ہے۔

۱۷'۱۸۔ جن مواقع میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اور جہاں اس کی اصولی بحث موجود ہے وہیں یہ تصریح بھی ہے "عامۃ کانت او خاصۃ" جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت خاصہ ہو یا عامہ' بہرنوع معتبر ہے' یعنی شخصی ضرورت ہو یا اجتماعی' ہاں البتہ اجتماعی ضرورت کے اعتبار کے لئے رائے عامہ اور اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے اور عام سے بھی عمومی افراد مراد نہیں بلکہ وہ خصوصی افراد مراد ہیں جن کے اندر افتاء و تفقہ فی الدین کی ساری شرطیں علی وجہ الاتم موجود ہوں۔

☆ ☆ ☆

ضرورت

از--جناب مولانا محمد مصلح صاحب
دارالعلوم بہادر گنج، کشن گنج

اصطلاح شرع میں ضرورت کا مفہوم ہے، کسی چیز کے استعمال نہ کرنے سے ہلاک ہونا یا ہلاکت کے قریب ہو جانا یقینی ہو، ایسی حالت میں اس حرام شئی کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔

و فی فتح القدیر ھنا خمسۃ مراتب : ضرورۃ و حاجۃ و منفعۃ و زینۃ و فضول فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام، والحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ و ھذا لایبیح الحرام، ویبیح الفطر فی الصوم والمنفعۃ کالذی یشتھی خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزینۃ کالمشتھی للحلوی والسکر، والفضول التوسع باکل الحرام والشبہ (غمزعیون البصائر علی الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۱۹۹)

اصول فقہ کا قاعدہ ہے، "**الضرورات تبیح المحظورات**" فقہاء نے اس قاعدہ کے متعلق لکھا ہے کہ "مارنے والی بھوک" کی حالت میں کوئی حلال چیز نہ ملے تو مردار کھانا جائز ہے، اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جانے پر پانی نہ ہو تو شراب پی کر لقمہ اتارنا مباح ہے، اسی طرح کسی مسلمان کو قتل کی دھمکی دے کر کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے، تو اس مکرہ کو چار شرطوں کے تحقق پر کلمہ کفر بولنے کی رخصت ہے۔

(۱) اکراہ کرنے والے کو مارڈالنے کی فوری قدرت ہو کہ وہ طاقتور ہے اور ہتھیار بھی ساتھ ہے۔

(۲) مکرہ کو اس کا خوف ہو کہ اس کے کہنے پر عمل نہ کرنے پر ابھی مارڈالے گا۔

(۳) دھمکی جان سے مارنے یا عضو تلف کرنے کی ہو۔

(۴) جس امر پر دھمکی دی جارہی ہے اس سے قبل مکرہ اپنے یا غیر یا شریعت کے حق کی وجہ سے کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔

و من ثم جاز اکل المیتۃ لـ المخمصۃ اواساغۃ اللقمۃ بالخمر، والتلفظ بکلمۃ الکفر للکراہ (الاشباہ صفحہ ۱۹ ۱۱۸ جلد ۱)

و شرطہ اربعۃ امور قدرۃ المکرہ علی ایقاع ما ھددبہ الخ، والثانی خوف المکرہ بالفتح ایقاعہ ای ایقاع ماھددبہ فی الحال [illegible] ظنہ لیصیر ملجأ، الثالث کون الشیئ المکرہ بہ متلفا نفسا او عضوا او موجبا غما یعدم الرضا وھذا ادنی مراتبہ الخ، والرابع کون المکرہ ممتنعا عما اکرہ علیہ قبلہ اما لحقہ کبیع مالہ اولحق شخص آخر کا تلاف مال الغیر او لحق الشرع کشرب الخمر والزنا۔ (درمختار جلد ۶ صفحہ ۱۲۹)۔

لیکن اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کردو ورنہ ابھی تم کو قتل کردوں گا تو اس قاعدہ **"اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما"**۔ **(الاشباہ صفحہ ۱۲۳)** کی وجہ سے مکرہ کو اس کے قتل کرنے کی اجازت نہ ہوگی' اگر اپنی جان بچانے کے لئے اس کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا۔ **لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص له فان قتله اثم۔ (الاشباہ صفحہ ۱۱۹)** اضطرار کی حالت میں گرچہ مردار کھانا جائز ہے لیکن نبی کا گوشت کھانا جائز نہیں کیونکہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی حرمت مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔

قالوا لیخرج سالو کان المیت نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر۔ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۹)

ایک قاعدہ **"الضرر لایزال بالضرر وهی مقیدة لقولهم' الضرر یزال ای لا بضرر"** کے تحت تفریع کی گئی ہے کہ کسی مضطر کا کھانا دوسرے مضطر کے لئے ناجائز نہیں' اور نہ مضطر کے بدن کا گوشت کھانا جائز ہے۔ **ولایاکل المضطر طعام مضطر آخر ولا شیئا من بدنه۔ (الاشباہ صفحہ ۱۲۱)**

ایک قاعدہ **"ما ابیح للضرورة بقدر بقدرها"** یعنی ضرورت کی کوئی چیز مباح ہو تو بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی زیادہ نہیں۔ زندہ رہنے کے لئے مردار کا جتنا حصہ کھانا ضروری ہو کہ اس سے کم سے جان نہیں بچے گی' اتنا ہی مباح ہوگا' اسی طرح شراب میں **"ومن فروعه المضطر لایاکل من المیتة الاقدر سد الرمق"** **(الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۹)**۔

اصطلاح شرع میں حاجت کے یہ معنی ہیں کہ محتاج الیہ' شی کو استعمال نہ کرنے سے ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجائے گا' حاجت سے حرام کا ارتکاب مباح نہیں ہوتا لیکن تخفیف ہوجاتی ہے' جیسے روزہ کے بجائے افطار کرنا' یعنی مشقت سفر یا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنا' مباح ہوجاتا ہے' روزہ رکھ کر توڑنا نہیں بلکہ یہ ضرورت ہی پر مباح ہوتا ہے۔

الحاجه کالجائع الذی لولم یجد ما یا کله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه وهذا لایبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم (غمز عیون البصائر صفحہ ۱ صفحہ ۱۱۹)۔

عبادات وغیرہ میں حاجت کے باعث سات اسباب سے تخفیف آئی ہے وہ یہ ہیں سفر' مرض' اکراہ۔ نسیان' جہل' عسر و عموم بلوی' ب' یہ تفصیلات الاشباہ والنظائر میں صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۵ قاعدہ **"المشقة تجلب التیسیر"** کے تحت مذکور ہیں۔

تعریفوں سے واضح ہوگیا کہ حرام شی کے نہ استعمال کرنے پر ہلاک یا قرب ہلاک کا اندیشہ ہو تو حاجت کہتے ہیں' دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے' حاجت عام اور ضرورت خاص ہے' شریعت نے ضرورت کا اعتبار کرکے اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی رخصت دی ہے' حرمت ختم نہیں کی اور شدید بھوک و پیاس کے وقت یا حلق سے لقمہ اتارنے کے لئے جان بچانے کی خاطر نہ صرف میتہ' دم اور شراب کی حرمت ختم کردی بلکہ حرام شی کو کھاکر جان بچانا ضروری ہے۔

قرآن میں ہے :

فمن کفر بالله من بعد ایمانه الامن اکره و قلبه مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من الله ولهم

عذاب عظیم (نحل ۱۰٦) انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم (بقرہ ۱۷۳) فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم (مائدہ ۳)

ضرورت کی حالت میں محرمات شرعیہ کا ارتکاب کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی حرام، کبھی اباحت، کبھی رخصت، تفصیل آگے آرہی ہے، ضرورت کی بنا پر محرمات شرعیہ کا حکم یکساں نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی تین چار صورتیں ہیں، بعض مواقع میں رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ اس حرام کا ارتکاب ضروری ہوتا ہے، جیسے شدید بھوک و پیاس کی حالت میں جب کوئی حلال چیز نہ مل سکے تو مردار، خون اور سور کا گوشت کھاکر شراب پی کر، جان بچانا فرض ہے، اسی طرح حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو اتارنے کے لئے شراب پینا، کہ جان بچ جائے حتی کہ اگر نہیں کھایا پیا اور اسی وجہ سے مرگیا تو گنہگار ہوا۔ اور بعض مواقع میں "شی منہی عنہ" کے ارتکاب کی صرف اجازت اور رخصت ہوتی ہے کہ ایسا کرسکتا ہے، لیکن "منہی عنہ" کی حرمت مرتفع نہیں ہوتی ہے، محض مواخذہ اٹھا دیا جاتا ہے کہ ارتکاب کرنے سے مواخذہ اور عذاب نہیں ہوگا، جیسے اجراء کلمۂ کفر، شتم نبی (العیاذ باللہ) اور شتم مسلم وغیرہ، چونکہ ان کی حرمت ختم نہیں ہوتی، اس لئے اگر ایسا نہیں کیا اور مار دیا گیا تو ماجور ہوگا اور بعض مواقع میں نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت، ضرورت کے باوجود بحالہ حرام باقی رہتا ہے، جیسے بغیر حق کسی مسلمان کو قتل کرنا، اکراہ کیسا ہی ہو، چونکہ بغیر حق قتل مسلم کسی حال میں مباح نہیں، اسی طرح اس کے کسی عضو کو کاٹنا اور ایسا مارنا کہ مرجائے، اسی طرح والدین کو مارنا، زنا کرنا۔

اما النوع الذی هو مباح، فاکل المیتة والدم و لحم الخنزیر وشرب الخمر اذا کان الاکراہ الخ، فیباح له التناول بل لا یباح الامتناع عنه ولو امتنع عنه حتی قتل لو اخذ به کما فی حالة المخمصة الخ، و اما النوع الذی هو مرخص، فهو اجراء کلمة الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب بالا یمان اذا کان الاکراہ تاما، و هو محرم فی نفسه مع ثبوت الرخصة، فاثر الرخصة فی تغییر حکم الفعل و هو المواخذة، لافی تغییر وصفه و هو الحرمة لان کلمة الکفر مما لا یحتمل الاباحة بحال، فکانت الحرمة قائمة الا انه سقطت المواخذة لعذر الاکراہ والامتناع عنه افضل من الاقدام علیه حتی لو امتنع فقتل کان ماجورا لانه جاد بنفسه فی سبیل الله تعالی فیرجو ان یکون له ثواب المجاهدین بالنفس هنا، و کذلک التکلم بشتم النبی صلی الله علیه وسلم مع اطمینان القلب بالایمان (الی ان قال) و من هذا النوع شتم المسلم لان عرض المسلم حرام التعرض فی کل حال (الی ان قال) الا انه رخص له لعذر الاکراہ و اثر الرخصة فی سقوط المواخذة دون الحرمة، والامتناع عنه حفظا لحرمة المسلم وایثارا له علی نفسه افضل، و من هذا النوع اتلاف مال المسلم، الا انه رخص له الاتلاف بعذر الاکراہ حال المخمصة علی ما نذکر، و لو امتنع حتی قتل لا یاثم، بل یثاب، و کذلک اتلاف مال نفسه رخص بالاکراہ. و اما النوع الذی لا یباح ولا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما، لان قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحة بحال۔ و کذا قطع عضو من اعضاء والضرب المهلک و کذلک ضرب الوالدین قل او کثر۔ - - فلا یرخص الاقدام علیه ولو اقدم یاثم۔ - - و کذلک الزنا من هذا القبیل انه لا یباح، ولا یرخص للرجل بالاکراہ و ان کان تاما ولو فعل یأثم۔ (بدائع الصنائع جلد ۷ صفحہ ۱۷۷-۱۷٦)

حرام شی کے مباح ہونے کے لئے ضرورت کا اعتبار ہے' اس کے حدود شرائط یہ ہیں :

(۱) اضطرار کی حالت ہو اور حرام شی استعمال نہ کرنے پر جان جانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(۲) خطرہ کا صرف واہمہ نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر عادۃً یقینی جیسا ہو۔

(۳) اس شی حرام کے استعمال سے جان بچنا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے سے یقینی ہو' اضطرار کے باوجود بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ مباح نہیں ہوتی ہیں' جن کا ذکر "نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت" کے عنوان کے تحت گذرا۔

ضرورت پر مبنی حکم استثنائی ہوتا ہے' پھر کبھی رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ ارتکاب حرام واجب ہوتا ہے' جیسے جان بچانے کے لئے میتہ وغیرہ کھانا۔ اور کبھی ختم نہیں ہوتی محض رخصت ہوتی ہے جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر وغیرہ زبان پر لانا' کہ اس کے ارتکاب سے مواخذہ نہیں ہوگا اور کبھی اصل حکم حرمت باقی رہتا ہے' نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت جیسے قتل مسلم و زنا وغیرہ۔

ضرورت و اضطرار کسی طرح ہو' جیسے جان جانے کے خطرہ سے روزہ توڑنا' شدید بھوک پیاس کی حالت میں مردہ' دم مسفوح وغیرہ کھانا' لقمہ حلق میں اٹک جائے اور پانی یا کوئی حلال چیز نہ ملنے پر شراب پی کر لقمہ اتارنا اور اکراہ کے باعث کلمہ کفر بولنا' حملہ آور سے اپنی جان بچانا خواہ قتل کے ذریعہ ہو۔ بلا کفن و غسل مردہ کو دفن کرنے کے بعد کفن و غسل کے لئے مردہ کو نہ نکالنا' مردہ ماں کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو ماں کا پیٹ چیر کر نکالنا' کسی کی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک جائے تو مالک کی اجازت کے بغیر توڑنا۔ مفتی ماجن وطبیب جاہل اور مکار مفلس پر عام لوگوں کو نقصان اور دھوکا دینے کی وجہ سے حجر کرنا' دین ادا نہ کرنے والے کا مال بلا اذن لے لینا وغیرہ جب کہ ان میں جان جانے کا خطرہ ہو اور ان کے عتاب سے جان بچ جانا یقینی ہو۔ ان حالات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اور یہی ضرورت کے دواعی ہوں گے۔ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۲-۱۱۸)

عرف و رواج کو براہ راست ضرورت یا حاجت سے تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق عادۃ الناس اور زبان و محاورہ سے ہے' عموم بلوی میں ضرورت یا حاجت کے باوجود کسی چیز سے احتراز نا ممکن ہوتا ہے تو ضرورت یا حاجت کی وجہ سے غیر ممکن احتراز شی کو معاف کردیا جاتا ہے جیسے چھینٹ شارع بول ھرہ وغیرہ' عرف اور عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہیں' عموم بلوی میں ضرورت اصطلاحی نہیں بلکہ حاجت پائی جاتی ہے۔

ضرورت و اضطرار اور اکراہ کے سبب تمام محرمات شرعیہ مباح نہیں ہوتے ہیں بلکہ جیسا کہ بیان کیا گیا قتل مسلم' زنا' ضرب والدین میں نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت صرف چند ابواب میں اباحت رخصت ہوتی ہے' بلکہ محرمات جن کا ارتکاب مرخص ہے لیکن نہ کرنا باعث ثواب ہے جیسے کلمہ کفر وغیرہ کا زبان سے جاری کرنا حالت اکراہ میں۔ اسی طرح شتم نبی صلی اللہ علیہ وسلم ترک صلوۃ (۳) جن کا کرنا مباح اور نہ کرنا باعث گناہ ہے جیسے ضرورت میں میتہ' خون اور لحم خنزیر وغیرہ کھانا اور شراب پینا' لیکن قاعدہ "اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمہما ضررا بارتکاب اخفہما" کی وجہ سے قتل مسلم بغیر حق۔ یا اس کا کوئی عضو کاٹنا اس کو اس طرح مارنا کہ مرجائے' اس کو گالی دینا اذیت پہنچانا' سفر کا ارتکاب ہر حال میں ممنوع ہے اگر مجبوری میں کرلیا تو گنہگار ہوگا و قسم یحرم فعلہ و یاثم بإتیانه کقتل

مسلم او قطع عضوه او ضربه ضربا متلفا او شتمه او افتته والزنا۔ (ردالمحتار جلد - صفحہ ۱۴۳)

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۶ میں ہے۔

و بنتی علی هذه القاعدة کثیر من ابواب الفقه فمن ذلک الرد بالعیب و جمیع انواع الخیارات و الحجر بسائر انواعه علی المفتی به والشفعة فانها للشریک لرفع ضرر القسمة و للجار لدفع ضرر الجار السوء بجبرا لها والطبیب بنظر العورة بقدر الحاجة (صفحہ ۱۱۹) ومنها جواز الحجر علی البالغ العاقل الحر عند ابی حنیفة فی ثلث المفتی الماجن والطبیب الجاهل و المکار المفلس دفعاللضرر العام و منها ، ان المدیون المحبوس منعهما لقضاء دینه دفعا للضرر عن الغرماء و هو المعتمد (صفحہ ۱۲۱)۔

اس قسم کے جزئیات سے ثابت ہوتا ہے کہ حقوق و معاملات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کے علاوہ حقوق و معاملات میں حاجت کی بنا پر بہت سے مسائل میں تخفیف ہوتی ہے جو الاشباہ صفحہ ۱۱۲ میں مذکور ہیں۔ تو ضرورت جس میں زیادہ ہوتی ہے بدرجہ اولی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ایک قاعدہ ہے "**الحاجه تنزل بمنزلة الضرورة عامه کانت او خاصه**" معلوم ہوا کہ حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اور جس طرح ضرورت سے محرمات مباح ہوتے ہیں حاجت سے بھی ہوتے ہیں، لیکن کبھی کبھی اس کی مثال جواز اجارہ ہے، حاجت کی وجہ سے قیاس کا تقاضا منافع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم جواز کا تھا اسی طرح جواز استصناع اور محتاج کا ربح کی شرط قرض لینا جو ربوا حرام ہے لیکن حاجت کی وجہ سے جائز کیا گیا ہے الاشباہ صفحہ ۱۲۶ میں ہے۔

و لهذا جوزت الاجارة علی خلاف القیاس للحاجه انها جواز الاستصناع للحاجه و یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔

حاجت ضرورت کے قائم مقام بھی ہوتی ہے۔ اس کی مثالیں جواز اجارہ و سلم و استصناع و استعمال حمام باجرۃ بلا تعین مدت، استعمال و مقدار پانی، محتاج کے لئے ربح پر قرض لینا۔ حرام دواؤں سے علاج۔ یہ مشقت شدیدہ کے وقت ہوتا ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے۔

حرام اور نجس دواؤں کے استعمال کو بوقت اضطرار میتہ، دم اور شراب کی طرح مباح قرار دیا ہے، غیر اضطراری حالت میں حرام اور ... تا ہے، لیکن جمہور فقہا نے اس شرط پر کہ کوئی دوسری حلال دوا نہ ہو اور حرام دوا میں شفا یقینی ہو تو اس کا استعمال جائز کہا ہے انہوں نے حدیث عرنیین، اور واقعہ عرفجہ بن اسعد صحابی سے استدلال کیا ہے، اول حدیث سے استدلال قوی نہیں ہے چونکہ احتمال ہے کہ ان لوگوں کی حالت اضطرار کی ہے (۲) یا خارجی طور پر پیشاب لگانے کا حکم دیا ہو پینے کا نہیں، ایسی حالت میں قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ غیر اضطراری حالت میں پیشاب پینے کا حکم دیا تھا، دوسرا استدلال حضرت عرفجہؓ کی ناک ایک جہاد میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، اس میں بدبو ہو گئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے، اس میں جان جانے کا خطرہ بھی نہیں تھا کہ اضطرار کی حالت ہو، تو معلوم ہوا کہ حاجت کے وقت حرام سے علاج کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا کوئی دوسری دوا نہ ہو اور معتمد طبیب کا فیصلہ ہو کہ اس میں حرام شی کے استعمال ہی سے شفا

ہو سکتی ہے' کوئی حلال اور جائز دوا اس کا بدل نہیں ہے تو دوا یا محرم کو اس حدیث کی وجہ سے جائز قرار دیا ورنہ اصل میں جائز نہیں۔

وفی الدر المختار قبیل فصل البیر اختلف فی التداوی بالمحرم' فظاہر المذہب المنع کما فی رضاع البحر و لکن نقل المصنف ثم وھھنا عن الحاوی قیل اذا علم فیہ الشفاء ولم یعلم دواء آخر۔ (شامی جلد ۱ صفحہ ۲۱۰)

حاجت اور ضرورت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضابطے یہ ہیں "**المشقۃ تجلب التیسر**" شریعت میں تمام رخصتیں اور **تخفیفات** اسی قاعدے سے نکلتی ہیں عبادات وغیرہ میں اسباب تخفیف سات ہیں جس کو جواب (۲) میں ذکر کیا گیا ہے اس کے ضمن میں ایک قاعدہ یا قاعدہ ہے کہ :

المشقۃ والحرج انما یعتبر فی موضع لانص فیہ' واما مع النص فلا۔ (الاشباہ صفحہ ۱۱۷ جلد ۱)

دوسرا قاعدہ ہے :

الضرر یزال اس کی تحدید کے لئے یہ قواعد ممدو معاون ہیں۔ **الضرورات تبیح المحظورات--- ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا --- ماجاز لعذر بطل بزوالہ-- الضرر' یزال بالضرر-- اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمہما ضررا بارتکاب اخفہما۔ درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔ (الاشباہ صفحہ ۱۲۵-۱۰۵ جلد ۱)**

سوال (۱) کے جواب میں "غمزعیون البصائر" سے ان پانچوں درجوں کو نقل کر دیا ہے جو انھوں نے فتح القدیر سے نقل کئے ہیں لیکن فتح القدیر میں نہ مل سکا۔

قاعدہ ہے' **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۲۶)**۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے حاجت مخصی ہو یا اجتماعی' اسی سے ہے "**جواز اجارۃ وسلم واستصناع و دخول حمام اور قرض بالربح**" اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے جو معدوم ہے' اسی طرح سلم میں مسلم فیہ معدوم ہے' استصناع میں بھی یہی حال ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع موجود ہو وہی اصل مقصود ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں معقود علیہ معدوم ہے' دخول حمام میں نہانے سے اور کتنا پانی استعمال کرے گا دونوں مجہول ہیں' پھر بھی قوموں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر ان کو جائز قرار دیا گیا ہے اور یہ امت کی عمومی حاجتیں ہیں کسی خاص شخص کے لئے ان کا جواز مقید نہیں ہے اور اضافہ پر قرض لینا ربوا ہے جو حرام ہے لیکن شخصی ضرورت شدیدہ کی وجہ سے استحسانا جائز کہا گیا۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت سے متعلق

چند اہم فقہی سوالوں کے جوابات

از۔۔۔مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی
جامعہ مظہرالعلوم' بنارس

سوال : ضرورت لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال و مصداق؟

الجواب : "ضرورت" لغت میں :

ضرورۃ اور ضارورۃ یہ دونوں ہم معنی لفظ ہیں' الضارورۃ لغۃ فی الضرورۃ' ضرورت ہی کے معنی میں ایک لغت ضارورۃ بھی ہے **(نہایہ ابن الاثیر)** اور ضارورۃ بمعنی ضرر کے آتا ہے' الضارورۃ : الضرر' (منجد) اور ضرر کے معنی ہیں نقصان' تنگی' سختی' بدحالی کے' **والضرر : ج اضرار' ضد النفع الشدۃ والضیق' وسوء الحال والنقصان' (منجد)** لہذا ضرورت کے معنی تنگی' سختی' بدحالی کے ہوئے۔

علامہ جرجانی کی "**کتاب التعریفات**" میں ہے **الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و ھو النازل مما لا مدفع لہ**' یعنی لفظ ضرورت جو ضرر سے مشتق ہے ایسی سخت مصیبت اور تنگی کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو۔ ضرورت کا لفظ حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے۔ الضرورۃ الحاجۃ' (قاموس للفیروز آبادی) المعجم الوسیط میں ہے کہ ضرورت : حاجت' مشقت اور اس شدت کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو اسی سے ضرورت شعری بھی ہے جس میں شعر کے اندر ناگزیر حالت کے باعث ایسی بات کا ارتکاب کرلیا جاتا ہے جس کا ارتکاب نثر میں جائز نہیں ہوتا۔ **الضرورۃ : الحاجۃ والشدۃ لا مدفع لہا والمشقۃ' و فی الشعر الحالۃ الداعیۃ الی ان یرتکب فیہ مالا یرتکب فی النثر۔**

المنجد میں ہے کہ ضرورت حاجت کو کہتے ہیں' اسی سے فقہ کا مشہور قاعدہ الضرورات تبیح المحظورات بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شدید بیقراری اور بیتابی کی حالتیں ممنوعات شرعیہ کو مباح بنادیتی ہیں یعنی ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی چیز کا اتنا شدید محتاج ہوجائے کہ یہ احتیاج اس کو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب کی طرف مضطر و مجبور کرکے لے جائے' **الضرورۃ والضارورۃ والضاروراء : الحاجۃ و منہ الضرورات تبیح المحظورات ای ان حاجۃ المرء الی امر من الامور تدفعہ الی ان یفعل ما ھو ممنوع علیہ۔** علامہ فیومی کی **المصباح المنیر** میں ہے **الضرورۃ اسم من الاضطرار**' یعنی مجبوری' بے قراری اور بیتابی کی حالت کو ضرورت کہتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ضرورت اور اضطرار دونوں ایک ہی حالت کی دو تعبیریں ہیں اور اصطلاح شرع میں ضرورت اضطرار ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ محدث ابن اثیر نے ضرورۃ اور ضارورۃ کی تفسیر اضطرار ہی سے فرمائی ہے۔

النہایہ میں لکھتے ہیں : **و فی حدیث سمرۃ لایجزی من الضارورۃ صبوح او غبوق' الضارورۃ لغۃ فی الضرورۃ ای انما یحل للمضطر من المیتۃ ان یاکل منہا ما یسد الرمق غداء او عشاء و لیس لہ ان یجمع بینہما۔** حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ "بیتابی و بیقراری کی حد تک ضرورو تنگی میں مبتلا انسان کے لئے محرمات میں سے صبح یا شام کا کھانا پینا کافی ہے اور حدیث میں لفظ ضارورت ضرورت ہی کے معنی میں ہے' مطلب حدیث کا یہ ہے کہ مردار کی طرف مضطر اور بیقرار انسان کے لئے بقدر قوت لایموت یعنی اتنی ہی مقدار کی اجازت ہے جو زندگی کی آخری سانس کو باقی رکھ سکے' اب اتنی مقدار خواہ صبح کو کھا پی لے خواہ شام کو' دونوں وقت جمع کرنا جائز نہیں۔ (نہایہ صفحہ ۸۳ جلد ۳)

ضرورت اصطلاح شرع میں :

مالا بد منہ فی بقائہ۔ (التعریفات الفقہیہ للشیخ محمد عمیم الاحسان المجددی) جس کے بغیر آدمی کی بقاء مشکل ہو اسے ضرورت کہتے ہیں۔

الضرورۃ : بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام (شرح الاشباہ و النظائر للعلامۃ السید احمد بن محمد الحموی الحنفی صفحہ ۱۰۸) آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الموت ہو جائے' اس سے معلوم ہوا کہ ہر انسانی حاجت کو ضرورت و اضطرار کا درجہ دینا صحیح نہیں ہے۔

الضرورۃ ھی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ (احکام القران للجصاص الرازی صفحہ ۱۳۰ جلد۱) ضرورت یہ ہے کہ نہ کھانے پینے کی وجہ سے آدمی کی جان پر بن آئے یا اس کے کسی عضو پر ضرر کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں لکھتے ہیں :

المضطر شرعا انما ھوا لخائف علی نفسہ فلا یلحق بہ الامن عو مثلہ لامن ھو دونہ (اعلاء السنن صفحہ ۲۰۶ جلد۱۴) مضطر اور صاحب ضرورت شرعا وہ شخص ہے جس کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔ لہذا مضطر کے حکم میں وہی آئے گا جس کا یہ حال ہو اس سے کم درجہ کی حالت میں مضطر قرار نہیں دیا جائے گا۔

شیخ احمد الزرقاء شرح القواعد الفقیہ میں لکھتے ہیں :

ثم الضرورۃ ھی الحالۃ الملجئۃ الی مالا بد منہ۔ ضرورت اس حالت کو کہتے ہیں جو آدمی کو ایسی چیز کی طرف مجبور و بیقرار کردے جس کے بنا کوئی چارہ نہ ہو۔ (شرح القواعد الفقہیۃ للشیخ بن الشیخ محمد الزرقاء)۔

مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی لغات القرآن میں لکھتے ہیں :

"اضطرار کے معنی اصل میں انسان کو کسی ضرر رساں چیز پر مجبور کرنے کے ہیں عام طور پر اس کا استعمال انسان کو کسی ایسے امر پر مجبور کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ جس کو وہ ناپسند کرتا ہو۔ اضطرار کی دو شکلیں ہیں' ایک یہ کہ کسی خارجی سبب کی بنا پر ہو' پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں : اول یہ کہ انسان کو کسی امر پر اس طور سے مجبور کیا جائے کہ اس امر کے نہ ہونے کی صورت میں اس کو قتل کیا جائے یا قتل کی دھمکی دی جائے یا اس کا کوئی عضو بیکار کرنے کی دھمکی دی جائے۔ دوم یہ کہ زبردستی پکڑ کر اس سے کام لیا جائے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اضطرار کسی داخلی سبب کی بنا پر ہو یعنی ایسی قوت کے غلبہ کی وجہ سے کہ اگر اس کی مدافعت نہ کی جائے تو ہلاکت واقع ہو جیسے بھوک سے بیتاب ہو کر کسی حرام چیز کے کھانے پر مجبور ہونا' آیت شریفہ "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ**" (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں) اس میں دونوں طرح کا اضطرار داخل ہے۔ یعنی یہ کہ انسان کسی ایسی جگہ ہو جہاں اس کو بجز کسی حرام چیز کے کچھ کھانے پینے کو نہ مل سکے اور وہ بھوک یا پیاس کی شدت سے قریب ہلاکت ہو' یا یہ کہ رزق حلال موجود ہے مگر وہ حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اس لئے مجبور ہے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو اس کو ہلاک کر دیا جائے گا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا جائے گا۔ (لغات القرآن صفحہ ۱۵۵ جلد ۱)

فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال و مصداق :

فقہاء نے ان مواقع پر ضرورت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مثلاً بھوک کی شدت سے بیتاب ہو کر مردار کھالینا' حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کی گھونٹ سے اتارنا' اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے کہنا' جن مواقع میں ضرورت کی بنا پر فقہاء نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ الاشباہ والنظائر میں ہے و **من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ واساغۃ اللقمۃ بالخمر والتلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ (الاشباہ و النظائر مع شرح الحموی صفحہ ۱۰۸)** اسی طرح ضرورت کی وجہ سے شدت کی بھوک میں مردار کھالینا' اور حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتار لینا' اور اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہدینا جائز ہے۔

سوال : حاجت لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال و مصداق؟

الجواب :

حاجت لغت میں :

الحاجۃ : **ما یفتقر الیہ الانسان و یطلبہ (المعجم الوسیط)** جس کی طرف انسان کی طلب اور احتیاط ہو اسے حاجت کہتے ہیں۔

حاجت شرع میں :

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ (التعریفات الفقہیہ للمجددی) حاجت شرع میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج تو ہو لیکن اس کے بغیر وہ ہلاک نہ ہو اور اس کی بقا خطرے میں نہ پڑے۔

شرح الاشباہ والنظائر میں ہے۔

الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یہلک غیر انہ یکون فی جہد و مشقۃ و ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم۔ یعنی حاجت اسے کہتے ہیں کہ آدمی اگر اسے نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے گا جیسے کوئی بھوکا ہو تو ایسی صورت میں حرام چیز حلال نہیں ہوگی۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز' طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (رسالہ تنشیط الاذہان صفحہ ۲۸)

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

الحاجۃ ھی الحالۃ التی تستدعی تیسیرا او تسہیلا لاجل الحصول علی المقصود فہی دون الضرورۃ من ھذہ الجہۃ۔ یعنی حاجت اس حالت کو کہتے ہیں جو مقصود شرع کے حصول کے لئے سہولت اور آسانی کی متقاضی ہو اس حیثیت سے یہ حالت ضرورت سے کمتر درجے کی ہے۔ (شرح القواعد الفقہیۃ صفحہ ۲۱۰)

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال و مصداق:

مشقت اور تکلیف شدید کے مواقع ہیں جواز روئے شرع عبادات وغیرہ میں موجب تخفیف ہوتے ہیں' مبیح محذورات نہیں ہوتے۔ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یہلک غیر انہ یکون فی جہد و مشقۃ (شرح الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۰۸) جیسے وہ بھوکا آدمی جو کھانا نہ ملنے کی وجہ سے ہلاک تو نہ ہو مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے۔ الا یہ کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں آجائے تو مبیح محذورات بھی ہوگی۔ جیسے بیع الوفاء۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء لکھتے ہیں :

کما فی بیع الوفاء فان مقتضاہ عدم الجواز' لانہ اما من قبیل الربا لانہ انتفاع بالعین بمقابلۃ الدین او صفقۃ مشروطۃ فی صفقۃ کانہ قال بعتہ منک بشرط ان تبیعہ منی اذا جئتک بالثمن' وکلاھما غیر جائز و لکن لما مست الحاجۃ الیہ فی بخاری بسبب کثرۃ الدیون علی اھلہا جوز علی وجہ انہ رھن ابیح الانتفاع بمنزالہ و الرھن علی ھذہ الکیفیۃ جائز۔

جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے اس لئے کہ اس کا متقضا عدم جواز ہے یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلہ میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملہ کی شرط لگائی جاتی ہے گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کردی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن واپس لے کر آؤں تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت کردینا اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعاً ناجائز ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رھن قرار دیا گیا جس کے اندر شی مرہون[1] کے منافع اور ثمرات سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو گویا بربناء حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعاً رہن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے (شرح القواعد الفقہیۃ صفحہ ۲۱۰)

حاجت سے متعلق تیسیر و تخفیف کے مسائل **المشقۃ تجلب التیسیر** (مشقت آسانی لاتی ہے) کے تحت آتے ہیں جس کو **الاشباہ والنظائر** میں **القاعدۃ الرابعۃ** (قاعدہ چہارم) کے تحت ذکر فرمایا گیا ہے اور اس قاعدہ کے لئے مندرجہ ذیل نصوص اصل و اساس کے طور پر ذکر کی گئی ہیں:

قولہ تعالیٰ (یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر) (سورہ بقرہ آیت ۱۸۵) اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ (احکام میں) آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری کرنا منظور نہیں۔

قولہ تعالیٰ **(و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)** (سورہ حج آیت ۷۸) اور اس نے تم پر دین کے احکام میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

و فی الحدیث "احب الدین الی اللہ الحنیفیۃ السمحۃ" (حدیث) سب دینوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پیارا دین سہل اور آسان دین ہے۔

قال العلماء یتخرج علی ھذہ القاعدۃ جمیع رخص الشرع و تخفیفاتہ علماء نے فرمایا ہے کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور آسانیاں اسی قاعدہ کی بنا پر ہیں (**الاشباہ والنظائر** صفحہ ۹۵)

سوال : ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق؟

الجواب :

ضرورت اور حاجت دونوں کے اندر مشقت پائی جاتی ہے لیکن مشقۃ دون مشقۃ (**ایک مشقت دوسری مشقت** کی غیر ہوتی ہے) کے اعتبار سے دونوں دو چیزیں قرار دی گئیں پھر مثبت حکم کی حیثیت سے بھی دونوں میں اشتراک ہے لیکن چونکہ حاجت کا حکم مستمر ہوتا ہے اور ضرورت کا حکم قیام ضرورت کی مدت کے ساتھ موقت ہوتا ہے اس اعتبار سے دونوں میں افتراق پایا جاتا ہے۔

و ان كان الحكم الثابت لاجلها مستمرا والثابت بالضرورة موقتا اى بمدة قيام الضرورة اذا الضرورة تقدر بقدرها

اگرچہ حاجت کی وجہ سے ثابت شدہ حکم مستمر اور دائمی ہوتا ہے اور بربنائے ضرورت ثابت شدہ حکم موقت اور محدود وقت تک کے لئے ہوتا ہے یعنی جب تک ضرورت باقی رہتی ہے حکم باقی رہتا ہے اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے جو حکم پایا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت ہی باقی رہتا ہے۔ (شرح القواعد الفقہیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء صفحہ ۲۰۹) پھر یہ کہ حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے' اور ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں یہ امور ملحوظ نہیں ہوتے۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء فرماتے ہیں:

والظاهر ان ما يجوز للحاجة انما يجوز فيما ورد فيه نص يجوزه' او تعامل ' او لم يرد فيه شي منهما و لكن لم يرد فيه نص يمنعه بخصوصه و كان له نظير في الشرع يمكن الحاقه به و جعل ما ورد في نظيره واردا فيه كما في بيع الوفاء فان مقتضاه عدم الجواز' لانه اما من قبيل الربا لانه انتفاع بالعين بمقابلة الدين او صفقة مشروطة في صفقة كانه قال: بعته منك بشرط ان تبيعه منى اذا جئتك بالثمن' وكلاهما غير جائز و لكن لما مست الحاجه اليه في بخارى بسبب كثرة الديون على اهلها جوز على وجه انه رهن ابيح الانتفاع بغزاله' و الرهن على هذه الكيفية جائز' او كان لم يرد فيه نص يجوزه او تعامل' و لم يرد فيه نص يمنعه ولم يكن له نظير جائز في الشرع يمكن الحاقه به' و لكن كان فيه نفع و مصلحة كما وقع في الصدر الاول من تدوين الدواوين' و ضرب الدراهم' و العهد بالخلافة' و غير ذلك مما مالم يامر به الشرع و لم ينه عنه و لم يكن له نظير قبل فانه دعت اليه الحاجة و سوغته المصلحة' بخلاف الضرورة فان ما يجوز لاجلها لايعتمد شيئا من ذلك' اما لم يرد فيه نص يسوغه' و لا تعاملت عليه الامه' و لم يكن له نظير في الشرع يمكن الحاقه به' و ليس فيه مصلحة عملية ظاهرة فان الذى يظهر عندئذ عدم جوازه جريا على ظواهر الشرع' لان ما يتصور فيه انه حاجة و الحالة هذه يكون غير -نطبق على مقاصد الشرع' وقد ذكر ابن الهمام ان نفى المدرك الشرعى يكفى كنفى الحكم الشرعى (فتح القدير فى باب شروط الصلوة)

و اما ما ورد فيه نص يمنعه بخصوصه فعدم الجواز فيه واضح و لو ظنت فيه مصلحة لانها حينئذ وهم۔

حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے۔

(۱) یہ کہ کوئی مجوز (جائز کرنے والی) نص آئی ہو۔ (۲) یا تعامل پایا جائے (۳) یا نص مجوز اور تعامل میں سے کوئی امر تو نہ پایا جائے اور جواز سے مانع کوئی نص بھی موجود نہ ہو لیکن نظائر شرعیہ میں اس کی کوئی ایسی نظیر موجود ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہو تو ایسی صورت میں اس کی نظیر ملحق بہ میں جو کچھ وارد ہوا ہوگا وہ سب اس ملحق میں بھی وارد مانا جائے گا جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے' اس لئے کہ اس کا مقتضا عدم جواز ہے یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلے میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملے کی شرط لگائی جاتی ہے گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے "میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز بیع دی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن لے کر آؤں گا تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت

کردیا" اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعاً ناجائز ہیں لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے جب لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رہن قرار دیا گیا جس کے اندر شئی مرھون کے منافع سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو گویا بربنائے حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعاً" رھن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے۔

(۴) نصف مجوز بھی نہ ہو' تعامل بھی نہ ہو اور نص مانع بھی نہ ہو' اور نظائر شرعیہ کے اندر کوئی ایسی نظیر بھی نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے' لیکن اس حاجت میں نفع اور مصلحت پائی جائے' جیسے صدر اول میں دواوین کی تدوین ہوئی' دراہم پر ٹھپے لگائے گئے اور خلافت کی وصیت وغیرہ یہ سب باتیں ایسی تھیں کہ نہ تو ان کے بارے میں کوئی حکم شرع وارد ہوا تھا اور نہ ہی شرع میں ان سے منع کیا گیا تھا اور پہلے سے ان کی کوئی نظیر بھی نہیں تھی لیکن حاجت اور مصلحت کی بناء پر ایسا کرنا پڑا۔

الحاصل : حاجت کے مثبت حکم ہونے کے لئے امور مذکورہ کا ملحوظ ہونا ضروری ہے برخلاف ضرورت کے کہ اس کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں ان مذکورہ باتوں میں سے کسی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا۔

(۵) وہ حاجت جس کے مجوز ہونے کے بارے میں کوئی نص نہ آئی ہو اور نہ ہی امت کا تعامل موجود ہو اور کوئی ایسی نظیر شرعی بھی موجود نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے اور اس میں کوئی کھلی ہوئی عملی مصلحت و منفعت بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ظواہر شرع کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا عدم جواز ہی بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جو حاجت اس پوزیشن میں ہو وہ مقاصد شرع پر منطبق نہیں ہو سکتی' علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ حکم شرعی کی نفی کے لئے مدرک شرعی (دلیل شرعی) کی نفی کافی ہے۔

(۶) جس موقع میں خاص طور پر کوئی نص مانع وارد ہو گئی ہو تو اس موقع میں عدم جواز بالکل واضح ہے' خواہ اس میں کتنی ہی مصلحت سمجھ میں آئے سبکو وہم قرار دیتے ہوئے ناقابل اعتبار قرار دیا جائے گا۔

(شرح القواعد الفقهیۃ صفحہ ۲۱۰ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء المتوفی ۱۳۵۷ھ' دارالقلم دمشق' الطبعہ الاولی ۱۴۰۹ھ)

سوال : شریعت میں ضرورت کا اعتبار؟

الجواب :

شریعت اسلام کا سب سے نمایاں عنصر اور اس کی سب سے بڑی خصوصیت یسر و سہولت ہے جس کی وجہ سے اس کا ایک لقب "السمحہ" بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ السمحہ وہ دین ہے جس کی تعلیم میں رہبانیت اور ناقابل برداشت مجاہدات نہ ہوں اور اس میں ایسی رخصتیں بھی موجود ہوں جو بوقت ضرورت بشری ضعف کو نبھالیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۲۸)

چونکہ ہماری شریعت "السمحہ" ہے اس لئے اس میں ضرورت کا اعتبار ناگزیر تھا' ضرورت کے اعتبار کے لئے قرآن و حدیث سے مندرجہ ذیل نصوص ملاحظہ ہوں :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ" (سورۃ بقرہ آیت ۱۷۳)

جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

"و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" (سورۃ انعام آیت ۱۲۰)۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

"فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم" (سورۃ مائدۃ آیت ۳)

پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔

حدیث نبوی :

"عن ابی واقد اللیثی انھم قالوا یا رسول اللہ! انا بارض تصیبنا بھا المخمصۃ فمتی تحل لنا بھا المیتۃ؟ فقال: اذا لم تصطبحوا، و لم تغتبقوا، و لم تحتفئوا بھا بقلا" فشانکم بھا" تفردبہ احمد من ھذا الوجہ و ھوا سناد صحیح علی شرط الصحیحین۔

حضرت ابوواقد اللیثیؓ سے مروی ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم ایسی جگہ رہتے ہیں کہ وہاں ہمیں فقروفاقہ کی نوبت آجاتی ہے تو ہمارے لئے مردار کا کھالینا کب جائز ہوجاتا ہے؟ آپ نے فرمایا جب صبح وشام کھانا نہ ملے اور نہ کوئی سبزی ملے تو تمہیں اختیار ہے۔ (ابن کثیر صفحہ ۱۴ جلد ۲)

حدیث نبوی:

"ان رجلا" من الاعراب اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستفتیہ فی الذی حرم اللہ علیہ و الذی احل لہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یحل لک الطیبات و یحرم علیک الخبائث الا ان تفتقر الی طعام لک فتاکل منہ حتی تستغنی عنہ"۔

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال و حرام کا سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ کل پاکیزہ چیزیں حلال اور کل خبیث چیزیں حرام، ہاں جب کہ ان کا محتاج ہوجائے تو انہیں کھا سکتا ہے جب تک کہ تو ان سے غنی نہ ہوجائے۔ (ابن کثیر صفحہ ۱۴ جلد ۲)

سوال : محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر؟

الجواب :

محرمات شرعیہ کے اندر ضرورت کا اثر و دخل ثابت ہے **کمالا یخفی**' لیکن یہ اثر و دخل کہیں وجوب کی شکل میں ہوتا ہے اور کہیں اباحت و رخصت کی شکل میں۔ اس سلسلہ میں ابن امیر الحاج نے **"التقریر والتحبیر"** کے اندر مبسوط خواہرزادہ کے حوالہ سے ایک قاعدہ نقل کیا ہے اس کا ترجمہ یہاں نقل کیا جاتا ہے' آئندہ سوال کے جواب میں انشاءاللہ وہ عبارت مع ترجمہ آجائے گی۔

فرماتے ہیں کہ غیر اضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کردیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ ان کی اباحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا' مردار کھانا' شراب پینا' رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا' تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے' بناء علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کردیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے' جس میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا' لہٰذا جو شخص اپنی جان کو بدون اعزاز دین گنوائے گا وہ گنہگار ہوگا اور جو چیزیں غیر اضطراری حالت میں نص سے حرام ہوں اور نص ہی نے اضطراری حالت میں اس کی رخصت بھی دی ہو اور ان کی اباحت شریعت میں ناممکن ہو جیسے کفرباللہ اور مظالم عباد' تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب رخصت اور اباحت کے طور پر رہے گا وجوب اور عزیمت کے طور پر نہیں رہے گا۔ بناء علیہ اگر کوئی شخص بحالت اکراہ و اضطرار ان کے ارتکاب سے باز رہا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل واقع ہوگیا تو وہ عنداللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی جان خدا کے دین کے اعزاز واحترام میں قربان کی ہے۔ یہاں اس کا تورع چونکہ ارتکاب حرام سے ہے اس لئے باعث اجر ہے' اسی کے مانند ان چیزوں کا بھی حکم سمجھنا چاہیے جن کی حرمت نص سے ثابت ہو اور اضطراری حالت میں کوئی نص ان کی اباحت کے سلسلہ میں نہ آئی ہو مثلاً وقت کے اندر ترک صلوۃ پر مجبور کیا جانا اور تندرست مقیم کا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کے لئے مجبور کیا جانا یہ سب موجب رخصت ہے عزیمت نہیں لہٰذا عزیمت کو اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ بناء علیہ اگر کوئی تورع اور امتناع اختیار کرلے اور قتل کردیا جائے تو وہ عنداللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی متاع جان کو دین کے اعزاز واحترام میں قربان کیا ہے۔ اکراہ کی صورت میں محرم کے لئے قتل صید کا بھی یہی حکم ہے۔
(التقریر والتحبیر صفحہ ۱۴۷' جلد ۲)

سوال: محرمات پر اثرانداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا کیا حکم ہے؟ یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

الجواب:

اصول السرخسی جلد ۲، صفحہ ۱۸۷ میں ہے:

"وقد ظهر تاثير الضرورة في اسقاط حكم الحرمة اصلاً" بالنص"

سخت ضرورت کے وقت حرام چیز کی حرمت کا حکم ساقط کردینے میں نص کی بناء پر ضرورت کی تاثیر بالکل ظاہر ہے۔ (اصول السرخسی، جلد ۲، صفحہ ۱۸۷)

تفسیر قرطبی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳ میں ہے:

"ان الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحا"۔

سخت ضرورت کی وجہ سے حرمت اٹھ جاتی ہے اور چیز مباح ہو جاتی ہے (تفسیر قرطبی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳)

حجۃ الاسلام ابوبکر جصاص رازی حنفی (متوفی ۳۷۰ھ) احکام القرآن صفحہ ۱۲۶ جلد ۱ میں لکھتے ہیں:

قال الله تعالى: "فمن اضطر غير باغ و لاعاد فلا اثم عليه" و قال في به اخرى: "و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" و قال: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم" فقد ذكر الله الضرورة في هذه الآيات و اطلق الاباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط و لا صفة و هو قوله: "و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" فاقتضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها"۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ (سورہ بقرہ۔ آیت ۱۷۳)

ایک دوسری آیت میں یوں ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔ (سورۃ انعام آیت ۱۲۰)

پھر یہ بھی ارشاد باری ہے: پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔ (سورۃ مائدہ آیت ۳)

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان فرمایا ہے اور ان میں سے آیت (وقد فصل لکم) میں ضرورت پائے جانے کی وجہ سے بدون کسی شرط و صفت کے اباحت کا اطلاق فرمایا ہے، بناء علیہ یہ آیت اس بات کو مقتضی ہوئی کہ جب بھی ضرورت پائی جائے گی اباحت ضرور پائی جائے گی۔

اور صفحہ ۱۴۷ جلد ۱ میں لکھتے ہیں:

"الميتة عند الضرورة بمنزلة المزكي في حال الامكان والسعة"

اضطرار اور بیتابی کی حالت میں مردار کا کھانا ایسے ہی حلال ہوتا ہے جس طرح اختیار اور آسانی کی صورت میں ذبیحہ، یعنی مردار

ایسی حالت میں ذبیحہ کے درجہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح مزید لکھتے ہیں: **الا تری انہ لو امتنع من اکل المباح من الطعام معہ حتی مات کان عاصیا للہ تعالی** "
دیکھو پاس میں مباح کھانے کی موجودگی میں اگر کوئی بھوک سے تڑپ تڑپ کر مرجائے تو ایسا شخص اللہ تعالی کا نافرمان ہو کر مرے گا۔

یہ سب عبارتیں رفع تحریم اور وجود اباحت پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ تفسیر معارف القرآن میں لکھتے ہیں کہ "یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ **(لا اثم علیہ)** فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کردیا گیا۔ حلال ہو جانے اور گناہ معاف کردینے میں بڑا فرق ہے۔ اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کردینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کردینا کافی تھا مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفاء کردینے کے بجائے **(لا اثم علیہ)** کا اضافہ فرما کر اس نکتہ کی طرف اشارہ کردیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کردیا گیا۔ (دیکھئے تفسیر معارف القرآن صفحہ ۴۲۵ جلد ۱)

اب رہا یہ سوال کہ ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ تاثیر نہ تو صرف اجازت کی حد تک ہے، نہ وجوب کی حد تک بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت و اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب و عزیمت کی حد تک بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت و اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب و عزیمت کی حد تک، اپنے اپنے موقع میں دونوں ہی چیزیں ثابت ہیں۔

علامہ ابن امیر الحاج رحمتہ اللہ علیہ نے "**التقریر و التحبیر**" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے، فرماتے ہیں:

و فی مبسوط خواھر زادۃ الاصل فی تخریج ھذہ المسائل ان ما حرمہ النص حالۃ الاختیار ثم ابیح حالہ الاضطرار و ھو مما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ کاکل المیتہ، و لحم الخنزیر، و شرب الخمر، و اباحہ الفطر فی رمضان للمسافر والمریض اذا امتنع من ذلک حتی قتل کان اثما لانہ اتلف نفسہ لا لاعزاز دین اللہ اذ لیس فی التورع عن المباح اعزاز دین اللہ و من اتلف نفسہ لا لاعزاز دین اللہ کان اثما و ... رمہ النص حالۃ الاختیار و خص فیہ حالۃ الاضطرار و ھو لیس مما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ کالکفر باللہ و مظالم العباد اذا امتنع فقتل کان ماجورا لانہ بذل مھجتہ لا عزاز دین اللہ حیث تورع عن ارتکاب المحرم و کذا ماثبت حرمہ بالنص و لم یرد نص باباحہ حالہ الضرورۃ کالاکراہ علی ترک الصلوۃ فی الوقت و علی الفطر فی رمضان للمقیم الصحیح اذا امتنع عن ذلک فقتل کان ماجورا لانہ بذل مھجتہ لاعزاز دین اللہ و قتل الصید للمحرم کذلک۔

یعنی مبسوط خواہرزادہ میں ان مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ غیراضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت

نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کردیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ آیا ان کی اباحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ہا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا' مردار کھانا' شراب پینا' رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے' بناء علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کردیا گیا تو وہ گناہگار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص اپنی جان کو بدون اعزاز دین گنوائے گا وہ گناہگار ہوگا' اور جو چیزیں غیر اضطراری حالت میں نص سے حرام ہوں اور نص ہی نے اضطراری حالت میں اس کی رخصت بھی دی ہو اور ان کی اباحت شریعت میں ناممکن ہو جیسے کفر باللہ اور مظالم عباد تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب رخصت اور اباحت کے طور پر رہے گا' وجوب اور عزیمت کے طور پر نہیں رہے گا۔ بناء علیہ اگر کوئی شخص بحالت اکراہ و اضطرار ان کے ارتکاب سے باز رہا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل واقع ہوگیا تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی جان خدا کے دین کے اعزاز و احترام میں قربان کی ہے۔ یہاں اس کا تورع چونکہ ارتکاب حرام سے ہے اس لئے باعث اجر ہے' اسی کے مانند ان چیزوں کا حکم بھی سمجھنا چاہئے جن کی حرمت نص سے ثابت ہو اور اضطراری حالت میں کوئی نص ان کی اباحت کے سلسلہ میں نہ آئی ہو مثلاً وقت کے اندر ترک صلوۃ پر مجبور کیا جانا' اور تندرست مقیم کا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کے لئے مجبور کیا جانا یہ سب موجب رخصت ہے عزیمت نہیں' لہٰذا عزیمت کو اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ بناء علیہ اگر کوئی تورع اور امتناع اختیار کرے اور قتل کردیا جائے تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی متاع جان کو دین کے اعزاز و احترام میں قربان کیا ہے' اکراہ کی صورت میں محرم کے لئے قتل صید کا بھی یہی حکم ہے۔ (**التقریر والتحبیر صفحہ ۱۷۴ جلد ۲**)

سوال : ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط؟

الجواب :

کسی حرام چیز کا حلال ہونا مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ مشروط ہے :

(۱) حالت اضطرار کی ہو یعنی جان کا خطرہ ہو اور یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ یقینی ہو' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان بچا نہیں سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہدینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

(۲) اس حرام سے جان بچ جانا تجربتاً و عادتاً یقینی ہو۔

(۳) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

(۴) قدر ضرورت سے زائد اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

ان مسائل کی تخریج کے لئے مندرجہ ذیل قواعد کو سامنے رکھنا ہوگا:

الف۔ "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف"

شدید ضرر کا دفعیہ خفیف ضرر کے ذریعہ کیا جائے۔

ب۔ "الضرر یزال بمثلہ"

ایک ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے کیا جا سکتا ہے۔

ج۔ "الضرر یدفع بقدر الامکان"

حتی الامکان ضرر کو دفع کیا جائے۔

د۔ "الضرر یزال"

ضرر کا ازلہ کیا جائے۔

ھ۔ "الضرورات تبیح المحذورات"

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں۔

و۔ "الضرورة تقدر بقدرھا"

شدید ضرورت کی بناء پر ثابت شدہ حکم بقدر ضرورت ہی رہے گا۔

ز۔ "اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما"۔

جب آدمی دو مفسدوں سے دوچار ہو تو ان دونوں میں ہلکے ضرر والے مفسدہ کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر والے مفسدہ سے بچے۔

ح۔ **" من ابتلی ببلیتین و ھما متساویتان یاخذ بایتھما شاء و ان اختلفتا یختار اھونھما لان مباشرۃ الحرام لاتجوز الا للضرورۃ و لا ضرورۃ فی حق الزیادۃ "۔**

اگر آدمی دو ایسے مفسدوں سے دوچار ہو جو ضرر کے اعتبار سے مساوی ہوں تو ان میں سے بوقت ضرورت کسی کا بھی ارتکاب کر سکتا ہے لیکن اگر دونوں ضرر کے اعتبار سے کم و بیش ہوں تو بوقت ضرورت خفیف ضرر والے مفسدہ ہی کو اختیار کرنا ہوگا اس لئے نہ حرام کا ارتکاب بدون ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہوتا اور ابھی بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی ضرورت نہیں پائی گئی۔ (دیکھئے **الاشباہ و النظائر و شرحہ للحموی و شرح القواعد الفقھیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء**)

ط : " التحریم المخفف اولی ان یقتحم من التحریم المثقل کما لو اکرہ ان یطا اختہ او اجنبیہ وطئی الاجنبیہ لانہا تحل لہ بحال و ھذا ھو الضابط لھذہ الاحکام"۔

بوقت ضرورت تحریم غلیظ کی بہ نسبت تحریم خفیفہ کا ارتکاب زیادہ قابل ترجیح ہے' مثلاً اگر کسی کو کسی اجنبیہ یا بہن سے وطی پر مجبور کیا جائے تو اجنبیہ کی وطی کا ارتکاب کرلے اس لئے کہ اجنبیہ تو بعض حالت (نکاح وغیرہ) میں جائز بھی ہو جاتی ہے لیکن بہن تو کسی بھی حال میں جائز نہیں' ان احکامات کے سلسلہ میں یہی شرعی ضابطہ ہے۔ (تفسیر قرطبی' جلد ۲ صفحہ ۱۴۵)

الاشباہ والنظائر میں ہے :

" الضرورات تبیح المحذورات' و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذلک اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل ولو ادی الی قتلہ۔ و زاد الشافعیہ علی ھذہ القاعدۃ بشرط عدم نقصانھا' قالوا : لیخرج مالو کان المیت نبیا فانہ لایحل اکلہ للمضطر لان حرمتہ اعظم فی نظر الشرع من مھجۃ المضطر"۔

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں مندرجہ ذیل چیزوں کی اباحت اسی قاعدہ کی بناء پر ہے: مردار کھانے کا جواز' اسی طرح حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کا شراب سے اتارنا' اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے نکالنا' اور کسی کے مال کو تلف کرنا' دین کی ادائیگی سے انکار کرنے والے کا مال بدون اس کی اجازت کے لے لینا' حملہ آور کو دھکا دے کر دفع کرنا خواہ اس سے اس کا قتل ہی کیوں نہ واقع ہو جائے۔ شوافع نے اضطرار کی صورت میں مردار کے مباح ہونے کے لئے "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ میت نبی نہ ہو اس لئے کہ نبی کی لاش کو اضطرار کی حالت میں بھی کھانا جائز نہیں اس لئے کہ شریعت میں نبی کے لاش کی حرمت مضطر کی جان سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ (صفحہ ۱۰۸ مع ہندیہ مع شرح الحموی)

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے رسالہ "تنشیط الاذھان فی الترقیع باعضاء الانسان" میں لکھتے ہیں:

مسئلہ: اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردیتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ فقہاء رحمہم اللہ کی تصریحات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں :

(۱) ان المسلم لایحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ کما لو اکرہ بوعید القتل علی ان یقتل مسلما۔

کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسے شخص کی جان لے جو حرمت میں اس کی جان کے مساوی ہو یعنی مسلمان ہو' مثلاً اگر یہ دھمکی دی گئی کہ فلاں مسلمان کو قتل کرو ورنہ تمہیں قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں مسلمان کا قتل جائز

نہیں۔ (شرح السیر الکبیر صفحہ ۶۲۹ جلد ۳ مطبوعہ دکن)

(۲) فتاوی عالمگیری جلد ۵ صفحہ ۳۵۵ طبع مصری :

و یجوز للعلیل شرب الدم والبول و اکل المیتۃ للتداوی اذا اخبرہ طبیب ان شفاءہ فیہ و لم یجد فی المباح ما یقوم مقامہ و ان قال الطبیب یتعجل شفاء ک فیہ وجھان.. و مثلہ فی کتاب البیوع من رد المحتار مبحث بیع الحیات (صفحہ ۲۹۸ جلد ۴)

اگر کسی مریض سے طبیب حاذق یہ کہہ دے کہ تمہاری شفاء اس میں ہے کہ تم خون اور پیشاب پی لو اور مردار کھالو اور ان چیزوں کی متبادل چیزیں علاج کے لئے نہ مل سکیں تو مریض کے لئے خون' پیشاب' مردار کا کھانا پینا جائز ہے۔ لیکن اگر طبیب یہ کہے کہ ان چیزوں سے شفا جلد حاصل ہو جائے گی تو اس میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

(۳) و فی تکملہ البحر الرائق من الحظر والا باحۃ' و فی النوادر: امراۃ حامل اعترض الولد فی بطنھا و لا یمکن الا بقطعۃ اربابا و لو لم یفعل ذلک یخاف علی امہ من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا بأس بہ و ان کان حیا لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس لم یرد الشرع۔ و فیہ بعد ذلک امراۃ حامل ماتت فاضطرب الولد فی بطنھا فان کان اکبر رایہ انہ حی یشق بطنھا لان ذلک تسبب فی احیاء نفس محترمہ بترک تعظیم المیت فالاحیاء اولی" (بحر صفحہ ۲۳۳ جلد ۸)

حاملہ عورت کے پیٹ میں بچہ پھنس گیا اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نہ نکالا گیا تو ماں کی جان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں اگر بچہ مردہ ہے تب تو اس کے ٹکڑے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر بچہ زندہ ہے تو اس کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں خواہ ماں کی جان بچے یا جائے' اس لئے کہ ایک جان لے کر دوسری جان بچانا شریعت کا قانون نہیں' اور اسی کتاب (تکملہ بحرالرائق) میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ مضطرب ہو کر حرکت کر رہا ہو تو اگر گمان غالب اس بات کا ہو کہ واقعی بچہ زندہ ہے تو ماں کا پیٹ چاک کر دیا جائے اس لئے کہ اس میں اگرچہ میت کی تعظیم کے منافی کام ہو رہا ہے لیکن ایک محترم جان کو ہلاکت سے بچانا یہ اس تعظیم سے کہیں زیادہ اہم ہے۔

(۴) و من فقہ الشافعیۃ: قال فی شرح المھذب للنووی: ان اضطر ولم یجد شیئا فھل یجوزلہ ان یقطع شیا من بدنہ و یاکلہ؟ فیہ وجھان: قال ابواسحاق یجوز لانہ احیاء نفس بعضو فجاز کما یجوز ان یقطع عضوا اذا وقعت فیہ الاکلۃ لاحیاء نفسہ (شرح المہذب' جلد ۹' ص ۴۱)

اگر کوئی بھوک سے بیتاب ہو جائے اور کھانے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھا سکتا ہے؟ اس میں دو قول ہیں: ابواسحاق فرماتے ہیں کہ جائز ہے' اس لئے کہ ایک عضو کی حرمت کے مقابلے میں جان بچانے کی اہمیت زیادہ ہے جیسے کسی عضو میں عضو کو سڑا دینے والی بیماری پیدا ہو جانے کی صورت میں جان بچانے کے لئے اس عضو کا کاٹ کر جسم سے الگ کر دینا جائز ہے۔

(۵) و من فقہ الحنابلۃ: قال ابن قدامۃ و سبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الھلاک لکون ھذہ المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات و الصیانۃ عن تناول المستخبثات۔

اباحت کا سبب ہلاکت سے جان کے تحفظ کا مسئلہ اور اس کی مصلحت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مصلحت نجاسات سے اجتناب اور حرام و خبیث چیزوں کے کھانے پینے سے تحفظ و صیانت کی مصلحت سے مقدم اور اہم ہے۔ (المغنی لابن قدامہ جلد ۸، ص ۵۹۶)

سوال: ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ کیا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

الجواب:

شریعت کے عام اصول الگ ہوتے ہیں، اور استثنائی احکام الگ ہوتے ہیں، ضرورت بھی استثنائی احکامات میں سے ہے، لہذا اس کی وجہ سے ثابت شدہ حکم کی حیثیت بھی استثنائی ہی ہوگی۔

سوال: ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

الجواب:

شریعت میں ضرورت کے اعتبار کا داعی فقط ایک امر ہے اور وہ ہے حفظ النفس عن الھلاک۔

سوال: عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول و دلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

الجواب:

اگر سوال عرف کے بارے میں ہے تو عرض ہے کہ اس کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں وہ خود ایک مستقل قاعدہ ہے۔ اس لئے کہ ضرورت، منصوص میں معتبر ہوتی ہے جب کہ عرف منصوص میں غیر معتبر ہے۔ **انما العرف غیر معتبر فی المنصوص والتعامل بخلاف النص لایعتبر**۔ یعنی امر منصوص میں عرف غیر معتبر ہے اسی طرح وہ تعامل بھی غیر معتبر ہے جو نص کے برخلاف ہو۔ **(الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۱۷ مع شرح الحموی)**

اور اگر سوال "عسر" کے بارے میں ہے جو "یسر" کی ضد ہے اور سوال میں غلطی سے عرف چھپ گیا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ سوال عسر و عموم بلوی کے بارے میں ہوگا اس لئے کہ فقہاء عموم بلوی کے ساتھ عسر کا لفظ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ **الاشباہ و النظائر** میں ہے "السادس العسر و عموم البلوی" تو عرض ہے کہ عموم بلوی کا تعلق بھی ضرورت سے نہیں اس لئے کہ ضرورت کا اعتبار حفظ

النفس عن الہلاک کے لئے ہوتا ہے اور عموم بلوی کا تعلق صرف طہارت و نجاست کے مسائل سے ہوتا ہے اور بس' جیسا کہ الاشباہ و النظائر میں ہے:

السادس العسر و عموم البلوی کالصلوۃ مع النجاسۃ المعفو عنہا کما دون ربع الثوب من مخففۃ و قدر الدرہم من المغلظۃ و نجاسۃ المعذور التی تصیب ثیابہ و کان کلما غسلہا خرجت" (الاشباہ و النظائر صفحہ۹۶)

چھٹی چیز عسر اور عموم بلوی ہے' جیسے نجاست غلیظ میں سے ایک درہم سے کم اور نجاست خفیہ میں سے ربع ثواب سے کم معاف شدہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا۔ اسی طرح اس معذور کی نجاست کا بھی مسئلہ ہے جو اس کے کپڑے میں لگی رہتی ہے کہ ادھر وہ دھوتا ہے ادھر وہ خارج ہوتی ہے۔

اور اس لئے بھی عموم بلوی کا تعلق ضرورت سے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بارے میں **الاشباہ و النظائر** کے اندر یہ صراحت موجود ہے کہ **"و لا اعتبار عندہ بالبلوی فی موضع النص"**۔

امام صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک موضع نص میں بلوی کا اعتبار نہیں جب کہ ضرورت کا اعتبار نص میں ہوتا ہے۔

پھر یہی وجہ بھی عموم بلوی ضرورت سے الگ ہے کہ ضرورت مسقط حرمت ہوتی ہے اور عموم بلوی موجب تخفیف ہوتا ہے' جیسا کہ **الاشباہ و النظائر** میں ہے **"و ما عمت بلیتہ' خفت قضیتہ"** جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے اس کا مسئلہ ہلکا اور آسان ہوتا ہے۔ (الاشباہ صفحہ ۱۰۷)

مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمتہ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

سوال: جہاں ہزاروں مسلمان سود کھاتے ہیں وہاں عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حلت کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟

جواب :

احادیث میں مطلقاً سود کی حرمت وارد ہوئی ہے اور عموم بلوی طہارت اور نجاست میں اثر کرتا ہے نہ کہ حلت اور حرمت میں (مجموعۃ الفتاوی صفحہ ۱۵۳ جلد ۲)

سوال: ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں' جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہیے۔؟

الجواب: ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ مندرجہ ذیل چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں' یعنی یہ

چیزیں ضرورت کی وجہ سے بھی مباح نہیں ہوتیں۔

علامہ شامی ردالمحتار میں لکھتے ہیں:

و قسم یحرم فعلہ و یاثم باتیانہ کقتل مسلم او قطع عضوہ او ضرب ضربا متلفا اوشتمہ و اذیتہ والزنا۔

اور معاصی کی ایک قسم وہ ہے کہ ضرورت، اکراہ کی حالت میں بھی ان کا کرنا حرام ہے۔ ضرورت کی حالت میں بھی جوان کا ارتکاب کرے گا گناہگار ہوگا' جیسے مسلمان کا قتل' اس کے کسی عضو کا قطع' اس کو جان لیوا مار مارنا' یا اس کو سب و شتم کرنا(۲)سب و شتم اور افتراء مسلم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے۔ شامی میں ہے۔ **(قولہ اوسبہ) مخالف کما القہستانی عن المضمرات من انہ بالملجی یرخص شتم المسلم و انہ لو اکرہ الافتراء علی مسلم یرجی ان یسعہ کما فی الظہیریہ (ردالمحتار' صفحہ ۱۱۶' جلد ۵)** اور اذیت پہونچانا' اور زنا کرنا۔ (ردالمحتار کتاب الاکراہ صفحہ ۱۱۳ جلد ۵)

لہٰذا ان مستثنیات کے علاوہ جتنے ابواب فقہ از قبیل حقوق و معاملات وغیرہ ہیں وہ سب ضرورت کی تاثیر کا محل بن سکتے ہیں۔

سوال: حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

الجواب:

"**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" کے تحت حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے' **الاشباہ و النظائر** میں ہے:

من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس۔

بیع سلم کا جواز ابواب بیع کے اصول و قواعد کے برخلاف یعنی مبیع کے معدوم ہونے کے باوجود محض غریبوں کی حاجت روائی کے خیال سے اسی یعنی حاجت کے بمنزلہ ضرورت تسلیم کرلئے جانے کی بنا پر ہے۔

و منها جواز الاستصناع للحاجۃ۔

آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا یعنی بننے سے پہلے اس چیز کی بیع کا جواز دفع حاجت کے لئے ہے۔

و منها الافتاء بصحۃ بیع الوفاء (۳) حین کثر الدین علی اهل بخاری و هکذا بمصر۔

اور اسی کی بنیاد پر اہل بخاری اور اسی طرح مصر والوں پر جب دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بیع الوفاء کی صحت کا فتوی دینا پڑا۔

و فی القنیۃ و البغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۵)

اور قنیہ و بغیہ میں اسی بنیاد پر محتاج کو سود پر قرض لینے کی اجازت دی گئی ہے۔

سوال: ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے ہوتی ہے یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی سہی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟

الجواب:

الاشباہ والنظائر میں **قنیہ** اور **بغیہ** کے حوالہ سے مندرجہ ذیل جزئیہ موجود ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کی اباحت اس حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جس کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ درحقیقت ایسی حاجت بس نام کی حاجت رہتی ہے حقیقت اور معنی کے اعتبار سے وہ ضرورت ہی کے معنی میں یا اس سے قریب تر ہوتی ہے۔

و فی البغیۃ و القنیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۱۵)

قنیہ اور **بغیہ** میں ہے کہ سخت محتاج کو سود پر قرض لینا جائز ہے۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

سوال : زید کو روپیہ کی اشد ضرورت پیش آئی اور اس نے بہ مجبوری اپنی جائیداد رہن رکھ کر سود پر روپیہ قرض لے لیا ایسی حالت میں جب کہ سخت مجبوری کی حالت میں سود پر روپیہ لیا جائے تو اس کے لئے کیا حکم ہے اور کیا زید بحالت مجبوری اس فعل سے گناہ گار ہوگا یا نہیں؟

جواب : سود دینا حرام ہے، ایسے شخص پر حدیث شریف میں لعنت وارد ہوئی ہے، حرام کا ارتکاب اضطرار کی حالت میں معاف ہے، پس اگر جان کا قوی خطرہ ہے یا عزت کا قوی خطرہ ہے نیز اور کوئی صورت اس سے بچنے کی نہیں، مثلاً نہ جائیداد فروخت ہو سکتی ہے نہ روپیہ بغیر سود کے مل سکتا ہے تو ایسی حالت میں زید شرعاً معذور ہے، اور اگر ایسی ضرورت نہیں بلکہ کسی اور دنیوی کاروبار کے لئے ضرورت ہے یا روپیہ بغیر سود کے مل سکتا ہے یا جائداد فروخت ہو سکتی ہے تو پھر سود پر قرض لینا جائز نہیں، گناہ کبیرہ ہے۔ (فتاوی محمودیہ صفحہ ۳۰۷ جلد ۶)

اور فتاوی محمودیہ صفحہ ۳۲۳ جلد ۱۲ میں ہے:

سود لینا اور سود دینا حرام ہے، اگر گزارہ کی کوئی صورت نہ ہو تو محتاج کے لئے بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی گنجائش ہے۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے : "اضطرار اور حد درجہ کی مجبوری کی حالت میں جب کہ ہلاکت نفس کا خوف ہو جس طرح بقدر ضرورت مردار کھا کر اپنی جان بچانے کی اجازت ہے اسی طرح فقہاء نے اضطرار اور حد درجہ کی احتیاج اور شدید مجبوری کی صورت میں جب کہ

قرض وغیرہ ملنے کی بھی امید نہ ہو بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے ضرورت سے زیادہ لینا درست نہیں۔ **الاشباہ والنظائر** میں ہے:

و فی القنیۃ والبغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۵) (البحرالرائق صفحہ ۱۲۶ جلد ۶ باب الربوا)

اس موقع پر یہ بات مکمل طور پر پیش نظر رہنا چاہئے کہ سودی قرض لینے کی اجازت حد درجہ مجبوری اور شدید احتیاج کی صورت میں ہے زیب و زینت اور اپنی خواہش پوری کرنے کو ضرورت اور احتیاج کا عنوان دینا سخت دھوکہ دہی اور بے ہودہ تاویل ہے۔ **(فتاوی رحیمیہ صفحہ ۳۶۱ جلد ۶)**

سوال: اگر "حاجت" قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ چند مثالوں اور اصول کے ساتھ تحدید کی جائے۔

الجواب:

جس حاجت کا مفضی الی الحرج والضرورۃ ہونا یقینی ہو اور اس میں تلذذ' مثلاً نفس' زیب و زینت' اور جلب منفعت کا پہلو نہ ہو بلکہ مقصود دفع مضرت ہو اور اس کی مشقت شدیدہ ان حاجات معتبرہ فی الشرع کی مشقت و مضرت کے مساوی یا زائد ہو جن کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

شریعت میں بیع سلم اور استصناع کا جواز حاجت ہی کی بنا پر ہے اور یہ حاجات بالاتفاق نصوص شرع کی روشنی میں مبیح محظورات ہیں' لہٰذا جو حاجات ان کے مانند ہوں گی کہ اگر ان کا لحاظ نہیں کیا گیا تو امت حرج اور تنگی میں پڑ جائے گی تو ان حاجات کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجت اور مصلحت کی بنا پر بعض غزوات میں حضرت زبیر بن عوام اور حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالی عنہما کو خارش کی بنا پر ریشمی لباس (جو مردوں کے لئے حرام ہے) پہننے کی اجازت اور رخصت دی۔

و عن انس قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر و عبدالرحمن بن عوف فی لبس الحریر لحکۃ بھما (متفق علیہ) (مشکوۃ شریف کتاب اللباس)

حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر اور عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما کو خارش کی بنا پر ریشمی پیراہن پہننے کی رخصت دی۔

مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی اشعۃ اللمعات میں لکھتے ہیں:

ازیں حدیث مفہوم میگردد کہ لبس حریر حرام است الا برائے حاجتے و مصلحتے مثل جرب و قمل و حر و برد و ایں مذہب شافعی است و نزد مالک جائز نیست اصلا و در ہدایہ میگوید لاباس بہ است بلبس حریر و دیبا در حرب عند ہما زیرا کہ آں دافع است مرسختی سلاح را و مہیب تر است در چشم عدو و نزد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکروہ است از جہت اطلاق نہی و ضرورت مندفع است بمخلوط و صاحبیہ گویند کہ حریر خالص دافع تر است۔ (اشعۃ اللمعات صفحہ ۵۴۱ جلد ۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ (مردوں کے لئے) ریشمی لباس پہننا حرام ہے' مگر حاجت اور مصلحت کی بنا پر جائز ہے' جیسے خارش' جوں' گرمی' سردی کی وجہ سے اور یہ مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے' اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قطعاً جائز نہیں' اور ہدایہ میں ہے کہ صاحبین کے نزدیک جنگ کے اندر ریشم اور دیبا پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ ریشم' اسلحہ کی سختی اور خشونت کو دفع کرتا ہے اور دشمن کی نظر میں بہت ہیبتناک معلوم ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہی کے اطلاق کی بنا پر مکروہ ہے' امام صاحب فرماتے ہیں کہ ضرورت تو ریشم وغیر ریشم کے مخلوط لباس سے دفع ہو سکتی ہے' صاحبین فرماتے ہیں کہ خالص ریشم اس مقصد کے لئے زیادہ مفید اور کار آمد ہے۔

سوال: اگر یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص قرار دی جاتی ہے تو علاج معالجہ کے باب میں کچھ رخصتیں ایسی بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضرورت بظاہر متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

الجواب:

تطبیق کی ضرورت تو عندالتعارض پیش آتی ہے اور یہاں تعارض ہی نہیں اس لئے کہ یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض حاجات میں بھی یہ تاثیر پائی جاتی ہے' مزید یہ کہ جب بعض حاجتیں بقاعدہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کے ضرورت کے درجہ میں تسلیم کرلی گئیں تو علاج و معالجہ کے باب میں جو رخصتیں ملتی ہیں وہ ضرورت یا قائم مقام ضرورت کے تحت آگئیں' اب وہ حاجتیں حاجت کے درجہ میں نہیں رہیں بلکہ ان سے اوپر کی سطح میں پہنچ گئیں۔ علاج معالجہ کا مسئلہ بقول علامہ ابن حزم ضرورت کے درجہ میں آتا ہے' فرماتے ہیں۔ "التداوی منزلۃ ضرورۃ" یعنی علاج و معالجہ بمنزلہ ضرورت کے ہے' البتہ ضرورت حقیقیہ اور قائم مقام ضرورت میں وہی فرق رہے گا جو قطعی اور ظنی کے اندر ہوتا ہے' اور اس فرق کو ملحوظ رکھنا بہت ضروری ہے۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنے فتاوی میں عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کے حوالہ سے علامہ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے علاج و معالجہ کو بمنزلہ ضرورت قرار دیا ہے۔

قال ابن حزم صح یقینا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم انما امرھم بذلک علی سبیل التداوی من السقم الذی کان اصابھم و التداوی منزلۃ ضرورۃ (مجموعہ فتاوی صفحہ ۱۸۳ جلد ۲ کتاب الحظر و الاباحۃ)

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ حضور سرورعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (عرینہ والوں) کو اس کا حکم اس غرض سے دیا تھا کہ جو مرض ان کو ہو گیا تھا اس کا علاج ہو جائے اور علاج بمنزلہ ضرورت کے ہے۔

مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ "اگر کوئی شخص جم غفیر علماء کے فتوے کے موافق .ضرورت اشیائے محرمہ کا استعمال کرے گا تو مواخذہ نہ ہوگا۔ (حوالہ بالا)

مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھا ہے کہ "اصل حکم تو یہی ہے کہ عام بیماریوں میں جب تک شرائط اضطرار مذکور نہ ہوں حرام دوا کا استعمال جائز نہیں، لیکن فقہائے متاخرین نے موجودہ زمانے میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلائے عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرکے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجود نہ ہو۔ (معارف القرآن صفحہ ۴۲۶ جلد ا سورہ بقرہ)

سوال: ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط کے بھی بیان اور تحقیق و تحدید کی ضرورت ہے۔

الجواب:

بیشک -- ماسبق میں وہ قواعد و ضوابط لکھے جا چکے ہیں۔

سوال: کیا حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد و اشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے؟

الجواب:

شخصی اور اجتماعی دونوں حاجتوں کا حکم ایک ہے۔

الحاجۃ تنزل فیما یحظرہ ظاھر الشرع منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (شرح القواعد الفقھیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء صفحہ ۲۰)

حاجت محظورات شرعیہ کے اندر ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' خواہ شخصی ہو یا اجتماعی۔ دونوں کی مثالیں ماسبق میں ذکر کی گئیں ہیں۔

ھذا ما ظھر لی -- واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

حواشی

(۱) شئی مرہون سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں' لا یحل لہ ان ینتفع بشیئی منہ بوجہ من الوجوہ وان اذن لہ الراھن (شامی نعمانیہ صفحہ ۳۱۰ جلد ۵) صحیح بات یہ ہے کہ اس کو بیع مانا جائے اور بیع کے اندر کوئی شرط نہ لگائی جائے ایجاب و قبول کے بعد شرط لگائی جائے تو اس صورت میں بیع قطعی ہو گئی اور یہ اقرار نامہ علیحدہ ہے اس کا پورا کرنا دیانۃ ضروری ہے۔ علامہ شامی نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

(۲) اس پر اختلافی نوٹ لکھا جا چکا ہے' سبق میں ملاحظہ فرمایا جائے۔

(۳) سب و شتم اور افتراء کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے۔ شامی میں ہے (قولہ والسب) مخالف کما فی القہستانی عن المضمرات من انہ بالملجی یرخص شتم المسلم وانہ لو اکرہ علی الافتراء علی مسلم یرجی ان یسعہ کما فی الظھیریۃ (رد المحتار صفحہ ۱۶۶ جلد ۵)

(۴) بیع الوفاء کو بیع الامانت' بیع الرھن وغیرہ بھی کہتے ہیں۔ اس کی صورت صاحب بحر کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہدے کہ میں تمہارے ہاتھ مثلاً یہ دوکان' زمین جائداد وغیرہ بیچتا ہوں اس قرض کے عوض جو تیرا میرے ذمہ لازم ہے اس شرط پر کہ جب میں تمہارا قرض ادا کروں گا تو وہ شئی میری ہو جائے گی' یا یوں کہدے کہ یہ چیز اتنے عوض میں اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہوں کہ جب میں ثمن واپس دے دوں گا تب تم وہ چیز مجھے واپس کر دینا۔

فقہ اسلامی پر ضرورت وحاجت

از--جناب مولانا اختر امام عادل صاحب
دار العلوم حیدر آباد

اسلامی قانون ہی وہ واحد قانون ہے جو انسان کی تمام بنیادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہے' اس کی کوئی دفعہ ایسی نہیں جس میں لوگوں کی اجتماعی یا انفرادی مفادات کو نظرانداز کردیا گیا ہو' اسلام نے جس چیز کی لوگوں کو اجازت دی اور جس سے انسان کو منع کیا ہر ایک میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ملحوظ رکھی گئی ہے اور جن چیزوں سے روکا گیا ان کو بھی بعض مجبوری کے حالات میں کرنے کی اجازت دی ہے۔ فقہاء نے اس لحاظ سے شریعت کی مباحات کو پانچ شعبوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱)ضرورت (۲)حاجت (۳)منفعت(۴)زینت (۵)فضول

ضرورت:

انسان کی اس اضطراری حالت کا نام ہے کہ ممنوع چیز کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک یا قریب الموت ہوجائے' ایسی حالت میں شریعت نے چند شرائط کے ساتھ حرام و ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

حاجت:

اس پریشانی اور مجبوری والی کیفیت کو کہتے ہیں جس میں ممنوع چیز کا استعمال اس حد تک تو ضروری نہ ہو کہ اس کے بغیر موت واقع ہوجائے' البتہ پریشانی اور مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ضرور ہو' ایسی حالت میں وہ محرمات تو حلال نہیں ہوتے جو حرام لذاتہ ہیں' البتہ حرام لغیرہ کے قبیل کی چیزیں اس کے لئے مباح کردی جاتی ہیں' اور اس کے لئے بہت سی وہ رعایتیں اور سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں جو عام حالات میں نہیں دی جاسکتی ہیں۔

منفعت:

یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو قوت وطاقت حاصل ہو' لیکن نہ کرنے سے کسی ہلاکت یا تکلیف شدید کا اندیشہ نہ ہو۔ مثلاً گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت وغیرہ استعمال کرنا۔

زینت:

اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کا استعمال تقویت جسم کے لئے نہیں بلکہ محض تفریح طبع کے لئے کیا جائے۔ مثلاً کسی میٹھی یا مسکر چیز کا شوق۔

فضول:

اس بے جا اسراف کا نام ہے جس میں حرام و حلال اور مشتبہ اور غیر مشتبہ کی تمیز اٹھ جاتی ہے' اگر یہ حد اعتدال میں ہو اور حرام و حلال کے قوانین کا پاس و لحاظ کیا جائے تو ٹھیک ہے ورنہ غلط۔

(حاشیہ الحموی علی الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

یہ آخر کی تین شکلیں فقہی نقطہ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں' نہ وہ حلت و حرمت کا بنیادی مدار بن سکتی ہیں اور نہ ان کے لئے کسی حرام و ناجائز چیز کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

البتہ ضرورت و حاجت دو ایسے بنیادی اصول ہیں جن پر شریعت کے بہت سے احکام کا مدار ہے' بلکہ ایسے موقع پر حدود و شرائط کی رعایت کے ساتھ بعض ناجائز اور حرام چیزوں کی بھی اجازت ہو جاتی ہے' اس لئے ہم اپنی توجہ اس مقالہ میں انہیں دو بنیادوں پر مرکوز رکھیں گے' ہم اپنے مباحث کو اس طرح تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلے حصے میں:

(۱) ضرورت کا مفہوم اور اس کا شریعت میں اعتبار

(۲) حدود و شرائط

(۳) دائرۂ اثر

دوسرے حصے میں ہماری بحث اس طور پر منقسم ہوگی:

(۱) شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام (۲) حدود و شرائط (۳) ضرورت و حاجت کا باہمی رشتہ (۴) حاجت کی قسمیں (۵) دائرہ اثر (۶) اسلامی فقہ میں ضرورت و حاجت کی قانونی حیثیت۔

حصہ اول

ضرورت کی بحث

ضرورت کا مفہوم اور شریعت میں اس کا اعتبار:

اسلامی شریعت کی بنیاد یسر پر ہے ' عسر پر نہیں ' قرآن مجید نے جگہ جگہ اس حقیقت کا اعلان کیا ہے:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ)

اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی کا ارادہ رکھتے ہیں مشقت میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج)

اللہ نے دین کے مسائل میں تمہارے اوپر کوئی تنگی مسلط نہیں کی ہے۔

اسی آیت سے فقہاء نے یہ فقہی اصول اخذ کیا ہے:

المشقۃ تجلب التیسیر۔ مشقت آسانی پیدا کردیتی ہے۔ (روح المعانی صفحہ ۲۱۰ جلد ۷)

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خیر دینکم الیسر اور **ان الدین یسر** یعنی دین اسلام کی بنیادی خوبی آسانی ہے '

(معارف القرآن صفحہ ۳۲۵ جلد ۱)

اسی بنا پر حضورؐ جب بھی اپنے مبلغین اور عاملین مدینہ سے باہر دیگر علاقوں میں بھیجتے تو یہ تاکید ضرور فرماتے تھے کہ **انما بعثتم میسرین و لم تبعثوا معسرین (بخاری و مسلم)** تم کو آسانی پیدا کرنے والا بنایا گیا ہے ' لوگوں کو مشکلات میں ڈالنے والا نہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں آسان چیز کو اختیار کیا۔ (بخاری ' مسلم ابوداؤد ' موطا امام مالک)

فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ پس جو بالکل مجبور ہوجائے اور نافرمانی کرنے اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔

یہ تمام آیات و احادیث ضرورت کے فقہی اصول کے لئے مضبوط بنیادیں فراہم کرتی ہیں ' ضرورت کی بنا پر ایک طرف اسلامی شریعت نے مناسب اور آسان احکام صادر کئے ' دوسری طرف یہ احکام بھی اگر بعض حالات میں بندوں کے لئے مشکل ہوگئے تو ان میں بہت حد تک رخصت دے دی۔

ضرورت کا مفہوم:

لغت میں ضرورت و اضطرار دونوں ہم معنی استعمال ہوتے ہیں یعنی ایسی بیچارگی اور مجبوری کی حالت جس سے چارۂ کار نہ ہو۔ (مصباح المنیر' معجم الدروس)

اور اصطلاح شرع میں ضرورت اس شدید ترین حالت کا نام ہے جس میں فرد کے جان' مال' یا اس کے اعضاء کے ضائع ہو جانے اور ملک و قوم کے اجتماعی مفادات کو زبردست صدمہ پہونچنے کا خطرہ ہو' ایسی حالت میں فرد کے جان و مال' اور قوم کے دینی' اقتصادی' سماجی اور نسلی مصرات سے تحفظ کے لئے ان محرمات کو استعمال کرنے کی بھی اجازت ہے' جن کو قرآن و حدیث کی تصریحات نے حرام قرار دیا ہے۔ (المستصفی للغزالی ۲/۲۸۸ و اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۲۹۱)

شخصی ضرورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی بھوک سے اس حد تک لاچار ہو جائے کہ موت واقع ہو سکتی ہو اور اس کے پاس سوائے شراب یا مردار کے کوئی چیز میسر نہ ہو تو اس کو بقدر ضرورت اس میں سے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اس مسئلہ کو خود قرآن ہی نے بیان کیا ہے:

فمن اضطر فی مخمصہ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔

پھر جو شخص مخمصہ کی حالت میں گرفتار ہو جائے اور وہ گناہ کی طرف میلان نہ رکھتا ہو تو اللہ معاف کرنے والا اور مہربان ہے۔

اسی طرح حدیث میں حضرت عمار بن یاسر کا واقعہ منقول ہے کہ کفار نے جب ان کو گرفتار کر لیا تو ان کو شرکیہ کلمات کہنے پر مجبور کیا یہاں تک کہ پانی میں غوطہ دے دے کر ان پر جبر کیا' اس وقت انہوں نے اپنی جان کے تحفظ کے لئے چند شرکیہ کلمات اپنی زبان سے کہہ دیئے' اور ان کو کفار کے پنجے سے رہائی مل گئی۔ یہ واقعہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا تو آپ نے اس کی اجازت دی کہ جان کی حفاظت کے لئے دل کے اندر اگر اطمینان ہو تو شرکیہ کلمات کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(المغنی ۸/۲۶۰ والشرح الکبیر ۸/۲۳۰)

اور اجتماعی ضرورت کی مثال وہ مصالحہ عامہ ہیں جو فرد واحد کے بجائے پوری قوم کے مفادات و مقتضیات کا تحفظ کرتے ہیں' مثلاً ایسا کافر جو کافرانہ عقائد کی تبلیغ اس طور پر کرتا ہو کہ مسلمانوں کے عقائد اس سے متاثر ہوتے ہیں اور معاشرے میں ضلالت و تشکیک کی فضا قائم ہو رہی ہو تو اگرچہ حریت افکار اور مذہبی آزادی کا عمومی تقاضہ یہ ہے کہ کسی کافر و مشرک کا قتل نہ کیا جائے' اگر وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مبتلا نہ ہو لیکن معاشرے کے دینی تحفظ کی ضرورت کی بنا پر عمومی اصول سے الگ ہو کر اس کے قتل کرنے کی اجازت ہوگی۔ (المستصفی للغزالی جلد ۲/۲۸۸)

یہی ضرورت مرتد کے قتل میں بھی کارفرما ہوتی ہے۔ قرآن نے اجتماعی ضرورت ہی کی بنیاد پر ایسے مفسد عناصر کو ختم کرنے کا حکم دیا ہے۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم و ارجلھم من خلاف او

ينفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخرۃ عذاب الیم (مائدہ ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ مول لیتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کردیا جائے یا تختہ دار پر لٹکا دیا جائے' یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کردیئے جائیں' ذلت و رسوائی تو ان کے لئے ہے ہی اور آخرت میں ان کے لئے اس سے بھی بڑی سزا ہے۔

امام بخاری نے حضرت سعید ابن المسیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس آیت میں مرتد اور فتنہ پرست عناصر کی سزاؤں کو بیان کیا گیا ہے' ظاہر ہے کہ یہ وہ ضرر ہے جو ضرر خاص نہیں بلکہ ضرر عام ہے جس کی لپیٹ میں کوئی ایک فرد نہیں بلکہ پوری کی پوری قوم آسکتی ہے اس لئے ان کے استیصال کا حکم دیا گیا۔

(جواہر الفقہ حصہ اول' رسالہ اسلام میں مرتد کی سزا)

حدود و شرائط:

ضرورت ایک مخفی بنیاد ہے جس کا احساس اہل بصیرت علماء و فقہاء ہی کرسکتے ہیں' ہر آدمی جس چیز کی ضرورت محسوس کرے وہ ضرورت نہیں بن سکتی' اسی طرح ضرورت کی بنا پر محرمات کی بھی اجازت ہو جاتی ہے' اس لئے ضرورت ہے کہ اس کے کچھ معین حدود و شرائط ہوں جن کی روشنی میں واقعی اور غیر واقعی ضرورتوں میں امتیاز کرنا آسان ہو۔

فقہاء کرام نے قران و حدیث کے اشارات سے کئی حدود و شرائط کی تعیین کی ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) حالت واقعی اضطرار کی ہو جس میں جان یا کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۳۰ جلد ۱' التشریع الجنائی الاسلامی صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

یہ شرط تو خود قرآنی لفظ "غیر باغ" ہی سے ماخوذ ہے' حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس لفظ کا مطلب بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے' نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے۔"

(فوائد عثمانی برحاشیہ ترجمہ شیخ الہند)

ایک حدیث سے تو صراحت کے ساتھ اضطرار کی اس حقیقت کا ثبوت ملتا ہے:

حضرت حسان بن عطیہ اللیثی کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم ایک ایسے دیار میں رہتے ہیں جہاں کھانے پینے کا بڑا قحط ہوتا ہے اور ہمیں اکثر مخمصہ (شدید فاقہ) سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو ہمارے لئے مردار حلال ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضورؐ نے جواب دیا کہ جب تم کو صبح و شام ایک پیالہ بھی جائز چیز میسر نہ ہوسکے تو تم مردار استعمال کرسکتے ہو۔

(طبرانی' مجمع الزوائد ۵/۵۰' مشکوۃ ص ۳۷۰)

(۲) حالت اضطرار قائم و موجود ہو متوقع و منتظر نہ ہو' اگر بھوک تو محسوس ہو رہی ہو مگر اتنی شدید نہ ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو' البتہ آئندہ اس کا خطرہ ہو کہ بھوک اتنی بڑھ جائے گی کہ حالت اضطرار پیدا ہو جائے گی تو اس متوقع حالت کے دفاع کے لئے پہلے ہی مردار یا حرام چیز کا استعمال کر لینا درست نہیں۔

(التشریع الجنائی الاسلامی ص ۵۷۷ جلد-۱)

البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ وہ کسی بے آب و گیاہ صحرا میں سفر کر رہا ہو اور آئندہ کسی مردار یا کھانے کی کوئی حرام چیز بھی ملنے کی توقع نہ ہو تو اس وقت اس کو اجازت ہوگی کہ وہ مال حرام اتنی مقدار اپنے پاس رکھ لے کہ جب اس کو حالت اضطرار کا سامنا ہو اس سے اپنی ضرورت پوری کر سکے۔

(احکام القرآن للجصاص ص ۱۳۰' رسی المطالب ص ۲۵۰ جلد ا' المغنی ص ۷۳ جلد ۱۱)

(۳) ضرورت کی تکمیل کے لئے حرام کے سوا کوئی مباح تدبیر موجود نہ ہو' ورنہ تدبیر مشکل سہی لیکن اسی کو اختیار کرنا ضروری ہوگا' حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت نہ ہوگی' مثلاً مضطر کے پاس کھانے پینے کی کوئی حلال چیز تو نہ ہو لیکن وہاں کسی کے پاس کھانے پینے کی پاک چیز موجود ہے اور مضطر اس کو خریدنے کی طاقت بھی رکھتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ خرید کر اپنی بھوک مٹائے' حرام چیز کا استعمال اس کے لئے درست نہیں' الا یہ کہ سامان والا اس کی زیادہ قیمت طلب کرے جس قیمت میں خریدنا اس کے بس سے باہر ہو۔

(المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۸۰' مواہب الجلیل ۳/ ۲۳)

البتہ ایسی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ سامان والے سے لڑ کر کھانے کا سامان حاصل کر سکتا ہے' مگر لڑائی میں صرف ہاتھ کا استعمال ہو کسی ہتھیار کا استعمال نہ ہو۔ (فتاوی شامی ۵/ ۲۹۶)

(۴) ضرورت کے وقت جس چیز کے استعمال کی اجازت دی جا رہی ہے اس سے لذت و آسودگی مقصود نہ ہو بلکہ صرف بھوک مٹانا اور جان بچانا مطلوب ہو' اس لئے صرف بقدر ضرورت کھانے کی اسے اجازت ہوگی اس سے زیادہ نہیں۔ (الاشباہ والنظائر ا/ ۲۷۶' و اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۹۴)

البتہ حضرت امام مالک کے نزدیک بھوک سے بڑھ کر آسودگی حاصل کرنے کی بھی اجازت ہے' مگر امام موصوف کا یہ قول جمہور کے بھی خلاف ہے اور خود مزاج شریعت اور اشارہ قرآنی سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ قرآن نے "ولا عاد" کی قید کا اضافہ کیا ہے' جس سے مفسرین نے یہ معنی نکالے ہیں کہ کھانے میں وہ حد سے تجاوز نہ کرے یعنی بھوک سے آگے آسودگی کی منزل تک پہونچنے کی کوشش نہ کرے' اور یوں بھی یہ بات قرین قیاس معلوم نہیں پڑتی کہ اگر اس کے پاس حرام کے علاوہ بقدر ضرورت حلال چیز موجود ہو تو اگرچہ اس سے آسودگی حاصل نہ ہو سکتی ہو مگر اس پر لازم ہے کہ وہ حلال ہی کو استعمال کرے حرام کو نہیں۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ بقا کے مرحلے میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ (تفسیر کبیر ۲/ ۸۸' احکام القرآن ظفر احمد عثانی ا/ ۱۲۳)

(۵) اور مہلک مرض کی صورت میں کسی حرام دوا کا استعمال اسی وقت جائز ہو گا جب کہ ماہر ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق اس دوا سے مرض کا شفا پانا عادۃً یقینی ہو اور اس کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو۔

(الاشباہ والنظائر ار ۲۷۵' معارف القرآن ار ۳۷)

رہی یہ بات کہ جائز دوائیں دوسری بھی موجود ہیں مگر اس حرام دوا کے استعمال سے مریض کو جلد افاقہ ہو جائے گا تو اس کا تعلق ضرورت سے نہیں بلکہ حاجت سے ہے' وہ ہم حاجت کی بحث میں بیان کریں گے۔

(۶) اگر کسی معاملہ میں دو ضرر کا اجتماع ہو جائے اور دونوں قوت و تاثیر کے لحاظ سے برابر ہوں تو ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء نے "الضرر لا یزال بالضرر" کے عنوان سے بیان کیا ہے۔

اس قاعدے کے مطابق مضطر کے لئے اس کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے ہی طرح کے دوسرے مضطر کا کھانا چھین کر کھائے۔ اسی طرح کسی مجبور انسان کے لئے جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنی زمین بچانے کے لئے دوسرے کی زمین تباہ کردے۔ اور اپنے مال کی حفاظت کے لئے دوسرے کا مال ضائع کردے اس لئے کہ ان تمام شکلوں میں دونوں طرف ضرر برابر ہے۔

(الاشباہ ار ۲۷۶' المغنی ۱۱ر ۸۰' مواہب الجلیل ۶ر ۲۴۰' التشریع الجنائی الاسلامی ار ۵۷۵)

(۷) اسی طرح فقہاء نے یہ قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ:

لو کان احدھما اعظم ضرر من الاخر فان الاشد یزال بالاخف

اگر ایک طرف بڑا ضرر ہو اور دوسری طرف چھوٹا' تو بڑے کو دور کرنے کے لئے چھوٹا اختیار کرلیا جائے گا۔

(الاشباہ ار ۲۸۳ وکذالک فی اصول الفقہ لابی زہرہ ۱۹۹)

اس قاعدے کی رو سے کسی مضطر کے لئے جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنی بھوک مٹانے کے لئے کسی نبی کی لاش (اگر بالفرض کہیں سے مل جائے تو) سے گوشت کاٹ کر کھائے' اس لئے کہ نبی کے جسم کی حرمت اس کی جان کی حرمت سے ہزار ہا درجہ زیادہ ہے۔ (الاشباہ ار ۲۷۶' **والتشریع الجنائی ار ۵۷۵)**

اسی کے تحت وہ اصول بھی آجاتا ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارہ کیا جاسکتا ہے اور اس کے برعکس نہیں۔ **(الاشباہ ار ۲۸۰)**

دائرہ اثر

ضرورت انسانی زندگی میں کن کن ابواب میں اثر انداز ہوتی ہے ان کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل اس سوال کو حل کرلینا ضروری ہے کہ کیا ضرورت مذکورہ تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں تمام محرمات میں اثر انداز ہوتی ہے یا اس کا دائرہ صرف چند

محرمات تک محدود ہے؟

ضرورت تمام محرمات میں موثر:

تو اس کے متعلق فقہ اور تفسیر کی کتابوں میں علماء و فقہاء کے اختلاف کی طویل تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، میں صرف ان کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔

جمہور علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ شرائط مذکورہ موجود ہونے کی صورت میں ضرورت تمام محرمات پر اثرانداز ہوتی ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور سعید ابن جبیر کا مسلک بھی یہی ہے۔

مگر حضرت امام مالک اور امام شافعی نے شراب کا استثناء کیا ہے خواہ کیسا ہی اضطرار کا عالم ہو ان حضرات کے نزدیک شراب پی کر بھوک مٹانے کی اجازت نہیں ہے۔ (المہذب ۲ر۲۴۰، مواہب الجلیل ۵ر۳۱۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ شراب پینے سے بھوک اور پیاس مٹنے کے بجائے بڑھ جاتی ہے اور نشہ کی علت مزید برآں ہے۔

لیکن اس دلیل میں کوئی واقعیت نظر نہیں آتی، اس لئے کہ نشہ کثیر مقدار میں پینے میں آتا ہے نہ کہ قلیل مقدار میں، جب کہ یہاں گفتگو قلیل مقدار میں ہے، اور بھوک و پیاس نہ مٹانے والی بات کو امام رازی نے خلاف واقعہ قرار دیا ہے۔ (تفسیر کبیر ۲ر۲۸)

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد** کہہ کر صرف مردار کے گوشت کا استثناء کیا ہے شراب کا نہیں۔ اس لئے شراب کی حرمت اپنی جگہ پر قائم رہے گی۔

لیکن جمہور علماء نے شراب اور دیگر تمام محرمات کا استثناء قرآن مجید کی اس آیت سے سمجھا ہے "**و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ**"

اس آیت میں ان تمام محرمات کا استثناء اضطراری حالات میں کر دیا گیا ہے جن کی تفصیل قرآن نے بیان کی ہے اور اس ذیل میں شراب بھی داخل ہے۔

جمہور کی بات یوں بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جان کے تحفظ کے لئے جب میتہ کی اجازت دی جاسکتی ہے تو شراب کی اجازت دینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ شراب پینے میں جو ضرر ہے اس سے کہیں زیادہ ضرر جان ضائع کرنے میں ہے۔ (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار ۱۲۷، احکام القرآن للجصاص ار ۱۲۹)

تاثیر ضرورت کی اصولی تحدید:

ضرورت جن ابواب میں موثر ہوتی ہے ان کو ہم بنیادی طور پر دو قسموں میں منقسم کرسکتے ہیں۔ (۱) شخصی ضرورت (۲) اور اجتماعی

ضرورت۔

شخصی ضرورت کے اقسام:

شخصی ضرورت میں ملک و قوم اور ملت و معاشرہ کے بجائے فرد کی ذات (جان و مال وغیرہ) ملحوظ ہوتی ہے' اور اسی دائرے میں اس کے اثرات محدود ہوتے ہیں اس کے لئے کسی بڑے اقدام کی ضرورت نہیں ہوتی' محدود قدم اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

پھر شخصی ضرورت کی بھی فقہاء نے دو مرکزی قسمیں کی ہیں:

(۱) یہ ضرورت افعال حسیہ کے بارے میں پیش آئی ہو جن کا معنی اور مصداق سمجھنا شریعت کے بتانے پر موقوف نہ ہو۔

(۲) یا افعال شرعیہ کے ذیل میں' جن کے معنی اور مفہوم کی تعیین خود شریعت نے کی ہو' دونوں کے احکام و آثار جداگانہ ہیں۔

افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آنے والی ضروریات:

جو ضرورت افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آتی ہے ان کو عام طور پر فقہاء نے تین شعبوں میں تقسیم کیا ہے۔ مگر یہ تقسیم شی کے نوع کے لحاظ سے نہیں بلکہ احکام کے ترتب کے اعتبار سے ہے؟

(۱) پہلی قسم ان چیزوں کی جن میں ضرورت اثرانداز نہیں ہوتی (۲) دوسری قسم ایسی چیزوں کی جن میں ضرورت موثر ہوتی ہے' اور ان کی حرمت ختم کرکے اباحت پیدا کردیتی ہے۔ (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ ضرورت' اباحت تو پیدا نہیں کرتی' البتہ عقوبت و گناہ کا پہلو ختم کردیتی ہے۔ (تحفۃ الفقہاء ۳/۳۶۰ و التشریع الجنائی ا/۵۶۸)

لیکن غور کیا جائے تو یہاں صرف آخری دو قسمیں معتبر ہیں' پہلی قسم تو ضرورت معتبرہ کے حدود میں آتی ہی نہیں' اس لئے اس میں وہی چیزیں شمار کی گئی ہیں جن میں اعتبار ضرورت کے شرائط مفقود ہیں' مثلاً اپنی جان کے بچاؤ کے لئے دوسرے کی جان لے لینا وغیرہ کہ یہ "**الضرر لا یزال بمثلہ**" کے قاعدے کی رو سے درست نہیں۔ اس لئے صرف آخری دو قسمیں رہ جاتی ہیں۔

(۱) اباحت پیدا کرنے والی ضروریات:

پہلی قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت وہ چیزیں مباح ہوجاتی ہیں' صرف گناہ ہی مشتنیٰ نہیں ہوتا بلکہ حرمت بھی ختم ہوجاتی ہے' فقہاء نے اس ذیل میں جو مثالیں دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن میں دو باتیں پائی جاتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ ان کا تعلق مضطر کی اپنی ذات سے ہوتا ہے کسی غیر کی حق تلفی اس میں نہیں ہوتی۔ نہ حق اللہ کی اور نہ حق العبد کی۔ حق اللہ سے البتہ اس حد تک اس کا تعلق ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے عمومی قانون کی خلاف ورزی ہے لیکن خدا کی عظمت و حرمت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا۔

(۳) دوسرے یہ کہ ضرورت کی یہ قسم مطعومات و مشروبات کے ساتھ خاص ہوتی ہے' دوسری چیزوں میں یہ قسم جاری نہیں ہو سکتی۔

اس کی مثال وہ احکام ہیں جو خود قرآن میں مذکور ہیں یعنی شدید بھوک کے وقت جان کے تحفظ کے لئے میتہ' خون اور دوسری محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس میں شریعت کی اس تخفیف اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہے' اگر کوئی مذکورہ محرمات کو استعمال نہ کرے اور مرجائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا' اس لئے کہ اس نے کسی مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان کی حفاظت نہیں کی۔ (بدائع الصنائع ۱۷۶/۷' المہذب ۲۴۵/۲)

(۲) نفی گناہ کرنے والی ضرورت:

دوسری قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت حرام چیز کی صرف اجازت ہوتی ہے یعنی گناہ نہیں ہوتا مگر وہ چیز مضطر کے لئے مباح نہیں ہوجاتی' اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے' اور جب تک دلیل حرمت قائم ہو شئی محرم مباح نہیں بن سکتی۔

۱۔ اس میں مطعومات و مشروبات کے علاوہ تمام چیزیں داخل ہیں۔

۲۔ اسی طرح اس میں حق غیر وابستہ ہوتا ہے' کبھی بندے کی حق تلفی ہوتی ہے تو کبھی "عظمت الہی" پر حرف آتا ہے۔

اس نوع کی مثال بھی قرآن میں موجود ہے:

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان (النحل ۱۰۶)

جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر وہ جو مجبور ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو'

اس آیت میں مجبور و مضطر انسان کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے باوجودیکہ کفریہ کلمات کہنا بہر صورت حرام ہے لیکن مضطر کو گناہ نہیں ہوگا۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنا باوجودیکہ ہر حال میں حرام اور کفر ہے لیکن اضطرار کی صورت میں گناہ نہیں ہوگا۔ اسی ذیل میں کسی دوسرے کو گالی دینا' تہمت لگانا' کسی کا مال چوری کرنا' یا ضائع کردینا بھی آتا ہے کہ ان سب میں غیر کا حق وابستہ ہے اور حدیث پاک کی روشنی میں یہ تمام چیزیں حرام ہیں' حضورؐ نے فرمایا:

" کل المسلم علی المسلم حرام دمہ و عرضہ و مالہ " (التشریع الجنائی ۱/ ۵۷۳)

ہر مسلمان پر مسلمان کا خون اس کا مال اور عزت و آبرو حرام ہے۔

لیکن اس دلیل حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اضطرار کی صورت میں ان کی اجازت دی گئی' مگر مباح نہیں قرار دیا گیا۔

یہی وہ قسم ہے جس میں رخصت پر عمل کرنا محض جائز ہوتا ہے واجب نہیں' اگر کوئی شخص عزیمت پر عمل کرکے شہید ہوجائے تو

اس کو گناہ نہیں بلکہ ثواب ملے گا۔ (تحفتہ الفقہاء ۳؍۲۶۱، اصول الشاشی ۱۰۵)

افعال شرعیہ کے باب میں پیش آنے والی ضروریات:

افعال شرعیہ ان افعال کو کہتے ہیں جن کی تعیین و تشخیص شریعت نے کی ہو، مثلاً بیع، اقرار، نکاح، طلاق، یمین، نذر وغیرہ۔

افعال شرعیہ کو بھی ہم دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں (۱) ان افعال سے مستقبل میں کسی نئے کام کا آغاز مقصود ہو، جس کو شریعت میں "انشاء افعال" کہا جاتا ہے، مثلاً بیع کرنے سے ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور نکاح کرنے سے عورت مرد کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔ یہ ایسے افعال ہیں جن سے نئی چیز وجود میں آتی ہے۔

(۲) دوسرے وہ افعال ہیں جن کا تعلق مستقبل یا حال سے نہ ہو بلکہ ماضی سے ہو، مثلاً کسی سے یہ اقرار لینا کہ میرے تمہارے اوپر دس ہزار روپے واجب ہیں۔

پھر پہلی قسم کے افعال جن سے ایک نیا تصرف وجود میں آتا ہے ان کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایک یہ ہے کہ وہ تصرف لازم نہ ہو بلکہ فسخ کا احتمال رکھتا ہو، مثلاً خرید و فروخت، اجارہ وغیرہ ان کے کرنے پر اگر کوئی مضطر ہو جائے اور کر گذرے تو یہ تصرف فاسد ہوگا اور بغیر قبضہ کے مفید ملک نہ ہوگا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تصرف لازم ہو اور وجود میں آجانے کے بعد فسخ نہ ہو سکتا ہو، مثلاً بیوی کو طلاق دینا، غلام آزاد کرنا، اور قسم کھانا وغیرہ، ایسے تصرف پر اگر کوئی مجبور ہو جائے اور جان بچانے کے لئے وہ یہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک یہ تصور نافذ ہو جائے گا اور اضطرار اس پر اثر انداز نہ ہوگا، البتہ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت موثر ہوگی اور اس کے تصرفات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا،

دوسری قسم افعال جن کا تعلق ماضی سے ہو، مثلاً طلاق، عتاق، یا مال وغیرہ کا اقرار کرلینا، ایسے تصرف کا حکم یہ ہے کہ اگر اقرار برضا و رغبت ہو رہا ہو تو معتبر ہے اور اگر حالت اضطرار میں ہوا ہو تو غیر معتبر ہے، اس کی بنا پر اقرار کرنے والے پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ (تحفتہ الفقہاء ۳؍۲۶۴ تا ۳۶۷)

اجتماعی ضرورت کی شکلیں:

اجتماعی ضرورت میں وہ مصالح عامہ آتے ہیں جن کا تعلق فرد سے نہیں بلکہ ملک و ملت کے تمام افراد سے ہوتا ہے۔ فقہاء اسلام نے ضرورت کو ان اجتماعی امور میں بھی موثر قرار دیا ہے جن سے پوری سوسائٹی کے مفادات وابستہ ہوں اور اگر وہاں ضرورت کے اصول کے تحت مخصوص احکام صادر نہ کئے جائیں تو پوری جماعت کا مفاد خطرہ میں پڑ سکتا ہو۔

فقہاء نے ضرورت کے تحت آنے والے مصالح عامہ کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) تحفظ دین (۲) تحفظ جان (۳) تحفظ عقل و

شعور (۴) تحفظ نسب (۵) تحفظ مال۔

تحفظ دین:

عموی اصول کے مطابق ملک میں رہنے والے تمام شہریوں کو مکمل مذہبی اور فطری آزادی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی اسلام دشمن کافر یا گمراہ بدعتی اس عموی آزادی سے غلط فائدہ اٹھاکر مسلم ملک میں خود مسلمانوں کے اندر تشکیک والحاد پیدا کرنے لگے اور اپنے مذہب اور نظریات کی تبلیغ شروع کردے' تو اسلامی حکومت کو اجازت ہوگی کہ وہ آزادی کے عموی دستور سے الگ ہوکر ایسے مفسد عناصر کو قتل کرنے کا حکم صادر کردے' اور یہ اجازت اس ضرورت کی بناپر ہوگی کہ کہیں پورا معاشرہ کفروضلالت کی لپیٹ میں آکر اپنا دین وایمان نہ تباہ کرلے۔

تحفظ جان:

اسلامی حکومت میں ہر انسان کو حرکت و عمل کی آزادی ہوتی ہے' لیکن کوئی ایک یا چند افراد اس کی آڑ میں ملک میں خونریزی و دہشت گردی شروع کردیں تو حکومت کے لئے جائز بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ ایسے لوگوں پر قصاص جاری کرے اور ان کے خلاف سخت کارروائی کرکے عام لوگوں کی حفاظت جان کا انتظام کرے۔

تحفظ عقل وشعور:

اس دنیا میں ہر انسان کو کھانے پینے کی آزادی ہے' یہ ایک عموی قاعدہ ہے جس سے ملک وقوم کا ہر فرد مستفید ہوسکتا ہے' مگر کوئی اس آزادی کا غلط استعمال کرے اور شراب' ہیروئن یا دیگر منشیات کا استعمال شروع کردے تو ایسے شخص پر حد خمر نافذ کرنے کی اجازت ہوگی' اور اس طرح کی کسی بھی چیز کے کاروبار پر پابندی لگانے کا حکومت کو اختیار ہوگا' اس لئے کہ اگر یہ تادیبی کارروائی نہ کی جائے تو پورا معاشرہ نشہ کا ایسا عادی ہوجائے گا کہ ملک و جماعت کا سارا وہ نظام درہم برہم ہوجائے جس میں اچھے عقل و شعور اور گہرے ادراک وتمیزوالے لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

تحفظ نسب:

جنسی معاملات میں باہمی رضامندی سے کوئی بھی مشروط عقد و پیمان انسان کرسکتا ہے' لیکن اگر کوئی اس باب میں بے راہ روی کا مرتکب ہو اور غیر شرعی طریقوں میں جنسی تسکین کا سامان تلاش کرے تو حکومت کے لئے اجازت ہوگی کہ وہ ایسے لوگوں پر حد زنا جاری کرکے انسانی نسل کا تحفظ کرے ورنہ حلالی و حرامی نسل میں تمیز مشکل ہوجائے گی۔

تحفظ مال:

دولت کمانے کی بھی ہر انسان کو پوری آزادی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس میں غلط راستہ اختیار کرے' مثلاً لوٹ' مار' چوری' ڈکیتی کے راستے سے دولت کمانے کی کوشش کرے تو ایسے تمام لوگوں کے خلاف شرعی تادیبی کارروائی کرنا حتیٰ کہ ثبوت مل جانے پر حدود نافذ کرنے سے بھی دریغ نہ کرنا اسلامی حکومت کے لئے ضروری ہوگا ورنہ پورا ملک اقتصادی بحران کا شکار ہو جائے گا۔

یہ وہ اجتماعی امور ہیں جن میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے (**المستصفی** للغزالی ۲/۲۸۸)' اسی ذیل میں وہ مسئلہ بھی آتا ہے جو فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کفار میدان جنگ میں اپنے آگے مسلمان قیدیوں کو صف بستہ کردیں کہ مسلمان اپنے ہم قوم لوگوں کو دیکھ کر حملہ نہ کریں گے' ایسی صورت میں اسلامی لشکر کو اجازت ہوگی کہ وہ کافروں کے لشکر پر حملہ کرے چاہے اس کی زد میں مسلمان بچے یا قیدی بھی آجائیں۔۔۔اس مسئلہ میں بھی وہی اجتماعی ضرورت کام کررہی ہے کہ اگرچہ مسلمان بچوں یا قیدیوں پر خود مسلمانوں کو حملہ کرنا جائز نہیں ہے' لیکن اس ضرورت کی بنا پر کہ اگر یہ حملہ نہ کیا جائے تو پورا اسلامی لشکر یا ملک کافروں کی زد میں آسکتا ہے' اس لئے اس موقع پر مسلمانوں پر حملہ کرنے کی بھی اجازت دے دی گئی۔

حصہ دوم

حاجت کی بحث

شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام:

ضرورت کی طرح حاجت بھی اسلامی قانون میں کافی اہمیت رکھتی ہے اور اسلامی بہت سے احکام کی بنیاد اس پر ہے۔

لغوی اعتبار سے ضرورت و حاجت میں کوئی خاص فرق نہیں' لیکن فقہ میں ان کا استعمال جداگانہ اصطلاحات کے طور پر ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف :

اصطلاح شرع میں حاجت انسانی مجبوری کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں اگر ممنوع چیز استعمال نہ کی جائے تو انفرادی یا اجتماعی تحفظات تو خطرے میں نہیں پڑتی لیکن مشقت شدیدہ' حرج و تنگی یا کم از کم بے احتیاطی ضرور لازم آتی ہو' اس لئے ایسے موقع پر حرج و مشقت اور بے احتیاطی کے برے نتائج سے بچنے کے لئے انسان ممنوع چیز کا استعمال کرسکتا ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ/۲۹۵)

انفرادی تحفظ سے میری مراد فرد کے جان و مال کا شخصی تحفظ ہے' اور اجتماعی تحفظات سے وہ پانچ عمومی بنیادیں ہیں' جن کے تحفظ کا اسلام میں خصوصی اہتمام کیا گیا ہے یعنی دین' جان' عقل' نسب اور مال کی حفاظت کے لئے شریعت محرمات کے استعمال کی بھی

اجازت دیتی ہے اور بعض چیزوں پر پابندی بھی لگاتی ہے' مثلاً کسی عورت کا جسم دیکھنا شریعت میں ممنوع ہے لیکن علاج و معالجہ کی غرض سے حکیم و ڈاکٹر کے لئے دیکھنے کی اجازت ہے' اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جائے گا'
(الاشباہ والنظائر ۷۴'۷۳ اصول الفقہ لابی زہرہ صفحہ ۳۰۵)

حاجت کی شرعی حیثیت :

یہاں رک کر ہمیں تھوڑی دیر کے لئے حاجت کی شرعی حیثیت کے بارے میں اس اصولی مسئلہ کو حل کرلینا چاہیے کہ کیا ضرورت کے علاوہ حاجت بھی شریعت میں معتبر ہے؟

ضرورت کی صورت میں حرام کے حلال ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے' اس لئے کہ اس کا ذکر خود قرآن میں صریح طور پر آیا ہے' البتہ حاجت کی صورت میں ممنوع کی اجازت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ حاجت کے لئے کسی ناجائز چیز کا استعمال درست نہیں' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ماحرم علیکم** (بخاری شریف)

"بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی"

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت ممنوعات کے استعمال کی اجازت ہے اور اس کا ثبوت خود عہد نبوی میں ملتا ہے' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی' حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے' اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس سے فی الجملہ اس کا ثبوت ملتا ہے (نصب الرایہ ۴/۲۵۵)

ایک دوسرا واقعہ جو عہد نبوت میں پیش آیا' وہ حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کا ہے' جن کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی' مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا' کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے۔

(ابوداؤد' ترمذی' نسائی' مسند احمد)

حالانکہ سونا استعمال کرنا مردوں کے لئے حرام ہے لیکن ایک حاجت کے تحت اس کی اجازت دی گئی' جب کہ حالت اضطراری نہیں تھی' محض حاجت کی تھی مگر دفع مشقت کے لئے سونا استعمال کرنے کی اجازت دی گئی۔

اس طرح کی روایات سے فقہاء نے حاجت کی صورت میں بعض ناجائز چیزوں کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

حدودو شرائط :

البتہ فقہاء نے اس کے لئے کچھ حدود و شرائط مقرر کئے ہیں جن کی رعایت کے ساتھ ہی حاجت موثر ہو سکتی ہے :

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو حرام لذاتہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو۔ حرام لذاتہ او حرام لغیرہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حرام لذاتہ اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہوا ہے' جیسے مردار کھانا' شراب پینا وغیرہ۔

لیکن حرام لغیرہ اپنی ذات سے حرام نہیں ہوتا' بلکہ اس میں حرمت و قباحت دوسرے کسی خارجی سبب کی بناء پر پیدا ہوتی ہے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے لیکن اس میں ممانعت خارجی سبب سے پیدا ہوئی ہے' وہ ہے سعی الی الجمعہ کا فوت ہونا' اسی طرح شراب کی خرید و فروخت اپنی ذات سے حرام نہیں ہے' اس لئے کہ اس میں بائع شراب کا خود استعمال نہیں کرتا' لیکن اس میں خرابی اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ اس سے ملک میں شراب کے کاروبار کو فروغ ہوگا' اور رفتہ رفتہ یہ بھی ممکن ہے کہ لوگ شراب پینے بھی لگ جائیں۔ عورت کا جسم دیکھنا یا چھونا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے' اپنی ذات سے ممنوع زنا ہے' مگر یہ دیکھنا اور چھونا مفضی الی الزنا ہے' اس لئے دیکھنے اور چھونے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

غرض حاجت کے وقت جس حرام کی اجازت ہوتی ہے وہ حرام لذاتہ کی نہیں' بلکہ حرام لغیرہ کی' حرام لذاتہ کی صرف اضطراری صورت میں اجازت ہوتی ہے (اصول الفقہ صفحہ ۳۵)

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو' مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا' سخت گرمی میں روزہ رکھنا یا حج و جہاد کے لئے مشقت اٹھانا' ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے' لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوجاتا ہے' اس لئے ان معمولی مشقتوں کی بناء پر رخصت نہیں دی جاسکتی اور ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ (الاشباہ ۱/ ۲۶۷)

(۳) البتہ اگر ایسی حاجت ہو کہ ان چیزوں کے استعمال سے انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوسکتا ہو' مثلاً پانی میسر ہو مگر پانی کے استعمال سے مرض بڑھ جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں وضو کے بجائے تیمم کرنے کی اجازت ہے' (الاشباہ ۱/ ۲۶۹)

(۴) مرض کی صورت میں دوا کے طور پر کسی ممنوع چیز کا استعمال صرف اس وقت جائز ہے جبکہ کسی ماہر ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق اس دوا کے استعمال سے شفا حاصل ہونے کا غالب گمان ہو' یقین کا درجہ حاصل ہونا ضروری نہیں۔

(رد المختار قبیل فصل البئر ۱/ ۱۹۳)

(۵) اسی طرح اس ممنوع دوا کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو' رہی یہ بات کہ جائز دوا تو موجود ہو مگر اس میں شفا جلد حاصل نہ ہو اور ممنوع دوا کے استعمال سے جلد شفا حاصل ہوسکتی ہو تو اس کے اندر فقہاء کا اختلاف ہوا ہے' ایک قول جواز کا ہے' دوسرا عدم جواز کا۔ احتیاط اسی میں ہے کہ اگر شفاء میں دیر ہونے سے دوسری جانب کوئی اور نقصان نہ ہوتا ہو تو عدم جواز کا قول ہی اختیار کرنا چاہیے اور اگر دیر ہونے سے دوسری جانب بھی کوئی نقصان ہوتا ہو تو جواز کا قول اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

(ردالمحتار کتاب البیوع ۴ر۲۹۸)

(۶) یا ایسی حاجت ہو جس میں ابتلا عام ہو اور اگر اس حاجت کا لحاظ نہ کیا جائے تو لوگ پریشانی میں مبتلا ہو جائیں گے' مثلاً جس کنواں پر منڈیر نہ ہو اس میں چند مینگنیوں سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا' جب کہ قاعدہ میں ناپاک ہو جانا چاہئے لیکن اس سے بچنا عام طور پر لوگوں کے لئے مشکل ہے' اس لئے اتنی مقدار معارف کردی گئی' یہی حال راستہ کی کیچڑ والی مٹی کا بھی ہے جس پر ہر طرح کے لوگ اور جانور چلتے ہیں مگر اس کی چھینٹ پڑ جانے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔ (الاشباہ ار ۲۷۷)

حاجت و ضرورت کا باہمی رشتہ :

یہیں سے حاجت و ضرورت کے درمیان باہمی فرق بھی واضح ہو جاتا ہے۔

(۱) بنیادی فرق تو خود حقیقت ہی کے لحاظ سے ہے کہ ضرورت میں شخصی یا اجتماعی تحفظ کو خطرہ ہوتا ہے' جبکہ حاجت میں تحفظ کو خطرہ نہیں ہوتا صرف مشکلات درپیش ہوتی ہیں۔

(۲) اور حکم کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ ضرورت حرام لذاتہ اور حرام بغیرہ دونوں میں موثر ہوتی ہے' جب کہ حاجت صرف حرام بغیرہ میں موثر ہوتی ہے۔

(۳) ایک فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت میں ضرر کا یقینی ہونا ضروری ہے' جب کہ حاجت میں ظن غالب بھی کافی ہے۔

(۴) محرمات میں ضرورت کا موثر ہونا قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے اسی لئے اس کے بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں' لیکن محرمات میں حاجت کے موثر ہونے کا ذکر قران کریم میں صراحت کے ساتھ نہیں' صرف احادیث میں ان کا ذکر آیا ہے' ان میں بھی بعض احادیث حاجت کے مفہوم میں قطعی الدلالۃ نہیں ہیں' اسی لئے محرمات کے اندر حاجت کے موثر ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

ان چند نقطہ ہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت و حاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں' زندگی کے تمام ابواب میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے' اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی جتنیں ضرورت کی طرح حاجت میں بھی پائی جاتی ہیں' اور جس طرح ضرورت بہت سے اصولی قوانین و احکام کے لئے بنیاد بنتی ہے' اسی طرح حاجت پر بھی کئی اصولی قوانین کی بنیاد ہے۔

یہاں تک کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً تداوی بالمحرم جس کا جواز اصلاً ضرورت کی بنیاد پر تھا' ایک قول کے مطابق حاجت کی صورت میں بھی اس کا جواز ہے۔

اسی طرح اجارہ قاعدے میں ایک معدوم چیز پر معاملہ ہے' مگر لوگوں کی حاجات کی بناء پر اس کی اجازت دی گئی' بیع سلم بھی دراصل معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں ہونا چاہئے' لیکن لوگوں کی حاجت کی بناء پر اس کو جائز قرار دیا گیا ہے' سودی قرض لینا درست نہیں لیکن محتاج کے لئے اس کی بھی اجازت دی گئی' یہ ساری مثالیں اس قدر مشترک کو بتاتی ہیں جو حاجت و ضرورت کے درمیان پائی

جاتی ہے۔ (الاشباہ ار ۲۹۳۔ ۹۴)

البتہ حاجت کے ضرورت کی طرح موثر ہونے کے لئے وہی شرائط ہیں جن کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے' اگر ان حدود سے تجاوز نہ ہو اور نہ مقاصد شرع سے تصادم ہوتا ہو تو حاجت بھی ضرورت ہی کی طرح موثر ہوتی ہے۔

حاجت کی قسمیں :

اس ذیل میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تخفیفات کا مختصر تذکرہ کردیا جائے جو حاجت کی بناء پر انسان کو حاصل ہوتی ہیں' حاجت کی بناء پر انسان کو سات قسم کی تخفیفات حاصل ہوتی ہیں :

(۱) تخفیف اسقاط: اس کے تحت عذر کے وقت بعض عبادات ساقط ہو جاتی ہیں' مثلاً حیض و نفاس اور جنون کی حالت میں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

(۲) تخفیف تنقیص: اس میں حاجت کی بنیاد پر عبادات میں کمی کردی جاتی ہے' مثلاً سفر میں نماز قصر کرنے کی اجازت دی گئی' (اس قول کے مطابق جس میں اتمام کو اصل قرار دیا گیا ہے)۔

(۳) تخفیف ابدال: اس میں ایک وظیفہ کی جگہ دوسرا وظیفہ سہولت کے لئے مقرر کردیا جاتا ہے' مثلاً پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں وضو اور غسل کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی۔

(۴) تخفیف تقدیم: اس میں بضرورت مقررہ وظیفہ کو وقت سے پہلے ادا کرنے کی اجازت دی جاتی ہے' مثلاً زکوۃ حولان حول سے پہلے بھی ادا کرنے کی اجازت ہے اور عرفات میں عصر کی نماز وقت سے پہلے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔

(۵) تخفیف تاخیر: اس میں حاجت کی بناء پر وظیفہ کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کی اجازت دی جاتی ہے' مثلاً مزدلفہ میں مغرب کی نماز مؤخر پڑھنے کا حکم دیا گیا' مسافر اور مریض کو رمضان کا روزہ مؤخر کرنے کی اجازت دی گئی۔

(۶) تخفیف ترخیص: اس میں موانع پائے جانے کے باوجود ان کو معدوم فرض کرکے احکامات جاری کئے جاتے ہیں' مثلاً پتھر اور ڈھیلے سے استنجاء کی اجازت دی گئی اور باوجودیکہ نجاست کے بعض اجزاء اس کے جسم پر موجود رہ جاتے ہیں جو مانع صلوۃ ہیں مگر پھر بھی اس حالت میں وضو کرکے نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی۔

(۷) تخفیف تغییر: اس میں ضرورت کی بناء پر اصل شی تو تبدیل نہیں ہوتی جیسا کہ تخفیف ابدال میں ہوتی ہے مگر صفت و کیفیت میں تبدیلی ضرور کردی جاتی ہے' مثلاً خوف کی حالت میں نماز پڑھنے کا طریقہ عام طریقہ صلوۃ سے مختلف مقرر کیا گیا۔ (الاشباہ ار ۲۷۰ تا ۲۷۱)

یہ وہ مخصوص ابواب ہیں جن میں حاجت کی تاثیر ظاہر ہوتی ہے' اور کہنا چاہئے کہ حاجت کی تاثیر جب بھی ظاہر ہوگی انہی ابواب میں سے کسی باب کے تحت ظاہر ہوگی۔

دائرۂ اثر :

حاجت کے تحت جو تخفیفات حاصل ہوتی ہیں' ان کا دائرۂ اثر زندگی کے تقریباً سارے ہی ابواب ہیں' خواہ وہ شخصی حاجات ہوں یا اجتماعی حاجات' اور چاہے حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہو یا مثبت صورت میں' اب تک جو مثالیں گزری ہیں ان میں اکثر شخصی نوعیت کی تھیں' اب چند مثالیں اجتماعی نوعیت کی پیش کی جاتی ہیں' جن میں کبھی حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہوگا تو کبھی مثبت صورت میں

حاجت کا اثر مثبت صورت میں :

مزارعت' مساقات' سلم' مرابحہ اور تولیہ عام شرعی قوانین کے تحت جائز نہیں ہونے چاہئیں' لیکن معاملات و عقود میں عام طور پر لوگوں کو ان قسموں کے معاملات کی ضرورت پڑتی رہتی ہے' اس بناء پر ان کی اجازت دی گئی' تو یہاں حاجت کی بنیاد پر ان چند چیزوں کو جائز قرار دیا گیا۔ مثبت صورت میں اثر کے ظاہر ہونے سے ہماری مراد یہی ہے۔

حاجت کا اثر منفی صورت میں :

(۱) شراب کی بیع فی نفسہ جائز ہونی چاہیے' اس لئے کہ اس میں بائع شراب کو خود استعمال نہیں کرتا' لیکن اس حاجت کے تحت کہ اگر اس کے خرید و فروخت کی اجازت دے دی جائے تو بعید نہیں کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس کی حرمت کے بارے میں کوئی نرم پہلو پیدا ہو جائے اور رفتہ رفتہ وہ شراب پینے بھی لگیں' اس حاجت کے تحت شراب کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اسی طرح عورت کی شرمگاہ دیکھنا بذاتہ بری چیز نہیں ہے' اس لئے کہ اصل بری چیز زنا ہے اور محض دیکھنا زنا نہیں' لیکن اس حاجت کی بنیاد پر کہ یہی دیکھنا انسان کو زنا تک پہونچا دے گا اس لئے دیکھنے کو بھی حرام قرار دیا گیا۔

(۳) ارض مغصوب میں نماز پڑھنا فی نفسہ حرام نہیں ہے' اس لئے کہ ساری زمین خدا کی مسجد ہے نماز ہر جگہ پڑھی جا سکتی ہے' مگر اس حاجت کی بناء پر کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس بہانے دوسرے کے اموال و حقوق غصب کرنے کے تعلق سے غلط تصور پیدا ہو جائے گا' ارض مغصوب میں نماز پڑھنے کو ممنوع قرار دیا گیا۔

(۴) احتکار یعنی غلہ خرید کر جمع کرنا تاکہ مہنگائی کے وقت اس کو فروخت کر کے زیادہ سے زیادہ نفع اٹھایا جاسکے' یہ فی نفسہ ممنوع نہیں ہے' انسان اپنے پیسے سے بازار سے یا لوگوں سے سامان خرید کر محفوظ کرتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ لیکن چونکہ عام لوگوں کی پریشانی کا سبب بن سکتا ہے' اس بناء پر اس کو ناجائز قرار دیا گیا۔ (**المستصفی للغزالی ۲ر۲۸۸**)

اسلامی فقہ میں ضرورت و حاجت کی قانونی حیثیت :

ضرورت و حاجت کا تعلق اگرچہ زندگی کے عمومی حالات سے نہیں ہے بلکہ یہ حالات کبھی کبھی پیش آتے ہیں' لیکن اس کے باوجود ان کی بنیاد پر جو احکام دیئے گئے ہیں وہ اصولی اہمیت کے حامل ہیں' اس پر دو انداز سے نگاہ ڈالی جاسکتی ہے' ایک عمومی انداز میں' دوسرے مخصوص حنفی نقطہ نظر سے۔

عمومی جائزہ :

اگر ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت محض استثنائی ہوتی تو یہ چند شکلوں سے متجاوز نہیں ہوتی' اور ان پر کسی مثبت اور اساسی قانون کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی تھی' جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضرورت پر مستقل کئی ایسے اصولوں کی بنیاد ہے جو فقہ اسلامی کے بڑے حصے پر چھائے ہوئے ہیں' مثلاً استحسان' رخصت' مصالح مرسلہ اور عرف وغیرہ۔

استحسان :

استحسان کی فقہاء نے چار قسمیں کی ہیں: استحسان بالسنۃ' استحسان بالاجماع' استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالضرورۃ۔

ان چار قسموں میں سے آخر کی دو قسمیں استحسان کی ہیں' استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالضرورۃ کی بنیاد ہی ضرورت پر ہے----استحسان بالضرورۃ تو واضح ہے کہ ضرورت ہی کی بناء پر عمومی قاعدے سے الگ حکم لگایا جاتا ہے' مثلاً حوض اور کنواں ناپاک ہوجائیں تو فقہاء کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں پانی نکال دو تو کنواں پاک ہوجائے گا' حالانکہ قاعدے کے مطابق پاک نہیں ہونا چاہئے لیکن اس کے سوا چونکہ کوئی دوسری متبادل آسان شکل موجود نہیں ہے اور اس میں اصلی قاعدہ برتنے میں لوگوں کے لئے بڑے مشکل پیدا ہوجائے گی' اس لئے ضرورت عامہ اور عموم بلوی کی بناء پر کنواں اور حوض کو پاک قرار دیا گیا۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ صفحہ ۲۱۱)

اسی طرح استحسان بالقیاس الخفی کا بھی ضرورت کے ساتھ بڑا گہرا ربط ہے' اس لئے کہ اس میں قیاس جلی کو قیاس خفی کے مقابلہ میں ترک کیا جاتا ہے' اور قیاس خفی میں جس علت خفیہ کی بنا پر قوت تاثیر حاصل ہوتی ہے اس قوت تاثیر کی بنیاد بھی " تیسیر اور رفع حرج " ہے' اس طرح استحسان قیاسی کی بنیاد ہی رفع حرج قرار پاتی ہے' اسی لئے امام سرخسی نے مبسوط میں استحسان کی تعریف اور اس کی قسموں کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

حاصل هذه العبارات انه ترك العسر لليسر و هو اصل في الدين قال تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و قال صلى الله عليه وسلم خير دينكم اليسر (مبسوط ۱۰/ ۱۴۵)

یعنی ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ آسانی حاصل کرنے کے لئے مشکل پہلو کو چھوڑ دیا گیا ہے' جو دین میں ایک بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے' اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے' مشکل نہیں چاہتا' اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی

ارشاد فرمایا کہ تمہارا دین آسان دین ہے۔

اسی طرح فقہاء نے قیاس خفی کی جو مثال دی ہے' اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد ضرورت پر ہی ہے' مثال یہ دی جاتی ہے کہ ڈاکٹر اور حکیم کے لئے عورت کا جسم دیکھنے کی اجازت ہے' حالانکہ بظاہر اس میں خوف فتنہ ہے' مگر عورت کے علاج اور اس کو مصیبت سے بچانے کے لئے بضرورت اس کی اجازت دی گئی۔

مصالح مرسلہ :

یہی حال مصالح مرسلہ کا بھی ہے' مصالح مرسلہ میں بھی اساسی اہمیت لوگوں کی ضروریات و حاجات ہی کو حاصل ہے۔

حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جو مصالح مرسلہ کی قانونی اہمیت محسوس کرنے کے سلسلہ میں کافی شہرت رکھتے ہیں' انہوں نے مصالح معتبرہ کے لئے جو تین شرائط مقرر کئے ہیں' ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ:

وہ مسئلہ ایسا ہو جس میں مصلحت اختیار کرلینے کی صورت میں حرج لازم ختم ہو جاتا ہو' اور اگر مصلحت کے پہلو کو نظرانداز کردیا جائے تو لوگ حرج و تنگی میں مبتلا ہو سکتے ہوں تو ایسی صورت میں مصلحت پر عمل کرنا درست ہوگا' اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں :

"ماجعل علیکم فی الدین من حرج" (الاعتصام للشاطبی ۳/۳۰۷)

رخصت :

اسی طرح رخصت کے جہاں بہت سے اسباب ہیں' وہیں ایک بنیادی سبب ضرورت' حاجت اور دفع حرج و مشقت بھی ہے' رمضان میں مسافر کے لئے افطار کی رخصت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ/۳۰)

موانع :

یہی حال موانع کا ہے' سبب و علت کے پائے جانے کی صورت میں حکم کا وجود ہو جانا ہی عام قاعدہ ہے' لیکن کسی مانع کی بنیاد پر وہ حکم ظہور میں نہیں آتا اور دیکھا جائے تو ان موانع میں اکثر موانع وہ ہیں جن کا تعلق انسانی ضروریات و حاجات سے ہے' اس کی مثال میں فقہاء نے لکھا ہے کہ کلمہ کفر بولنا انسان کو کافر بنادیتا ہے' لیکن حالت اضطرار اس پر حکم کفر لگانے سے مانع ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ/۵۰)

عرف اور عموم بلوی :

اسی طرح عرف و عادت کو فقہ اسلامی میں اگرچہ مستقل اہمیت حاصل ہے اور قرآن و حدیث کے کئی نصوص اس کے لئے شاہد

ہیں' اسی لئے علامہ ابن عابدین نے مفتی کے لئے عرف سے واقفیت کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ (رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۱۲۶٫۲)

لیکن غور کیا جائے تو اس کے اندر بھی ضرورت و حاجت کا بڑا دخل ہے' خود قرآن و حدیث کی جن نصوص سے عرف کی حجیت و اعتباریت ثابت کی جاتی ہے' ان میں سے کئی نصوص میں اس روح کی جانب اشارہ موجود ہے' جو ضرورت و حاجت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قرآن مجید میں آیت استیذان کو اس باب میں خصوصی اہمیت حاصل ہے :

یایها الذین امنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم و الذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاۃ الفجر و حین تضعون ثیابکم من الظهیرۃ و من بعد صلاۃ العشاء ثلاث عورات لکم لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض کذلک یبین اللہ لکم الایات و اللہ علیم حکیم (نور - ۵۸)

اس آیت کریمہ میں جن تین اوقات میں اجازت لے کر گھر میں جانے کا حکم دیا گیا' وہ ایسے اوقات ہیں جن میں عموماً لوگ گھر میں بے تکلفی کے ساتھ رہتے ہیں' اس لیے ان اوقات میں بلا اجازت اندر جانے میں بے حجابی کا خوف ہے' جو اہل خانہ کے لئے پریشانی اور ضرر کا باعث ہے۔

اسی طرح حضرت حمنہ بن جحش کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جن کو استحاضہ کی شکایت تھی' ان کو حضور نے حکم دیا کہ :

تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما یحیض النساء و کما یطهرن لمیقات حیضهن و طهرهن (رواہ الترمذی و صححہ الحاکم)

تم چھ یا سات دن اللہ کے علم میں حیض شمار کرو جس طرح کہ دوسری عورتیں شمار کرتی ہیں اور جس طرح وہ اپنے حیض و طہر کے مقررہ اوقات پر پاک ہوتی ہیں (تم بھی اپنے ساتھ وہی رویہ اختیار کرو)۔

اس میں عورتوں کی عام عادت "چھ یا سات دن" پر حکم کی بنیاد اس بناء پر رکھی گئی کہ مستحاضہ خاتون ضرر میں مبتلا نہ ہو۔

اسی بناء پر ہم فقہاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عرف و عادت میں ضرورت و احتیاج کی روح کے قائل ہیں' ہر مسلک کے فقہاء کے یہاں اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ عرف و عادت کے خلاف حکم صادر کرنے میں لوگ حرج و تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے' اس لئے مفتی کو اس سے عدول درست نہیں' دیکھئے (الموافقات للشاطبی' ۲٫۷۱-۲۸۸' اصول الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ عبدالمحسن ترکی صفحہ ۵۴۴' رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲٫۱۲۶)

جو مسائل اس کے ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں' وہ بھی ضرورت' احتیاج' ضرر عام کی روح اپنے اندر لئے ہوئے ہیں' مثلاً کوئی شخص اجرت پر حمام میں غسل کرے تو اگرچہ یہ بات معلوم نہیں کہ کتنا پانی وہ اپنے غسل میں خرچ کرے گا' اس لئے ظاہری قاعدے کے مطابق یہ اجارہ فاسدہ ہونا چاہئے' مگر عرف عام میں اس طرح کا اجارہ ہوتا ہے' اور اس میں کسی قسم کی تحدید و تعیین کی جانے لگے تو تنگی و

پریشانی کا باعث ہوگی' اس بناء پر فقہاء نے اس کی اجازت دیدی ہے۔ (اعلام الموقعین ۲ر۲۹:۳)

حنفیہ کے مخصوص نقطہ نظر سے :

دراصل ضرورت کے بارے میں استثنائی نوعیت کا تخیل قرآن کی ان آیات سے پیدا ہوتا ہے' جن میں ضرورت پر مبنی احکام کو "الا" حرف استثناء کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے' لیکن حنفیہ کے نقطہ نظر سے مستثنیٰ منہ کا الگ اور مستثنیٰ کا الگ تکلم واقع نہیں ہوتا' بلکہ استثناء کے بعد جو صورت حال باقی بچتی ہے' اس کے بارے میں نص کے اندر حکم لگانا مقصود ہوتا ہے' تو گویا یہاں مثبت سے منفی یا منفی سے مثبت بنانا مقصود ہی نہیں ہوتا' استثناء کے بعد پورا کا پورا مستقل طور پر مقصود ہوتا ہے (اصول الشاشی صفحہ ۷۰)

یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اضطرار کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر انسان اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانے اور خون پینے پر مجبور ہو جائے تو اس پر لازم ہے کہ ان کو استعمال کر کے اپنی جان بچائے ورنہ گنہ گار ہوگا' مگر حضرت امام ابویوسف رحمتہ اللہ علیہ کو گناہ کی حد تک اختلاف ہے؛ ان کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ محض رخصت ہے۔۔۔ اس کے جواب میں صاحب ہدایہ نے جو بنیاد استعمال کی ہے' وہ حنفیہ کا وہی مشہور موقف ہے جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا' بہت مختصر الفاظ میں اپنی بات کہہ گئے ہیں :

قلنا حالہ الاضطرار مستثنی بالنص و ھو تکلم بالحاصل بعد الثنیا فلا محرم فکان الاباحہ لا رخصہ (ہدایہ جلد۳ صفحہ ۴۴۳)

یعنی استثناء کی صورت میں خلاصہ کلام کا تکلم ہوتا ہے' اس لئے اضطرار کی صورت میں حرمت قائم رہتے ہوئے محض وقتی رخصت نہیں دی گئی ہے' بلکہ اس صورت میں اب یہی مستقل حکم ہے کہ وہ شی اس کے لئے مباح ہے اور مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان برباد کرنا جائز نہیں۔

اس پر عموماً قرآن مجید کی اس آیت سے شبہ کیا جاتا ہے جس میں حالت اضطرار میں کلمہ کفر زبان پر لانے کی اجازت استثناء کے ساتھ دی گئی ہے' **الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان**' کہ اس صورت میں محض وقتی طور پر رخصت ملتی ہے' مستقل اباحت حاصل نہیں ہوتی' اس لئے اگر کوئی کلمہ کفر نہ کہے اور جان دے دے تو ثواب ملتا ہے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استثناء دفع عذاب کے مقابلے میں کیا گیا ہے' اس لئے استثناء کے بعد خلاصہ کلام یہ نکلے گا کہ اس پر عذاب نہ ہوگا اور عذاب نہ ہونے سے کسی شی کا اصلاً مباح و حلال ہو جانا لازم نہیں۔ (**فتح القدیر مع الکفایہ ۸ر۱۷۶**)

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ استثناء کی بناء پر ضرورت کی قانونی اصولیت متاثر نہیں ہوتی' اور اس پر مبنی احکام محض وقتی نہیں بلکہ مستقل احکام کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں۔

خلاصہ جوابات

(۱) ضرورت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب کئے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ اجتماعی اور انفرادی دونوں ابواب میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۲) حاجت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب نہ کرنے سے مشقت شدیدہ پیش آجائے۔ یہ بھی محرمات لغیرہ کی حد تک زندگی کے تمام مراحل میں اثرانداز ہوتی ہے۔

(۳) ضرورت و حاجت کے درمیان تاثیر فی المحرمات میں تو اشتراک ہے' باقی شرائط و حدود اور لذاتہ و لغیرہ کی تفصیلات میں فرق ہے۔ تفصیلی جواب مضمون کے اندر ہے۔

(۴) شریعت میں بلاشبہ ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے' قرآن و حدیث کی کئی نصوص اس کے لئے حجت ہیں۔

(۵) جمہور کے نزدیک تمام محرمات میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے۔

(۶) بعض شکلوں میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے اور انہی صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا واجب نہیں بلکہ صرف جائز رہتا ہے اور بعض شکلوں میں یہ تاثیر اباحت پیدا کر دیتی ہے' اس وقت رخصت پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ (تفصیل مقالہ میں ملاحظہ ہو)

(۷) ضرورت کی تاثیر یقینی ہو۔ خطرۂ جان و مال بھی یقینی ہو' اور اس کے لئے کوئی مباح صورت موجود نہ ہو' تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت میں مستقل شرعی اصول کی ہے۔

(۹) انفرادی اور اجتماعی تحفظات ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں۔

(۱۰) عرف اور عموم بلویٰ مستقل اصول ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا ٹکراؤ رہا ہے۔

(۱۱) نمبر ۵ کے تحت جواب ہو چکا' تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرائط کے پائے جانے کی صورت میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے' مثالیں مقالہ کے اندر موجود ہیں۔

(۱۳) ضرورت اور حاجت کے مابین اصطلاحی اعتبار سے فرق ضرور ہے' مگر تاثیر کے لحاظ سے کبھی حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

(۱۴) تخفیفات سبعہ کی شکل میں حاجت کی تاثیر کا ظہور ہوتا ہے' بس بنیادی شرط یہی ہے کہ حرام لذاتہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو' مزید شرائط و امثلہ مقالہ میں موجود ہیں۔

(۱۵) اب اس سوال کی کوئی حاجت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔

(۱۶) اس کا جواب گزشتہ جوابات میں آچکا ہے۔

(۱۷-۱۸) اگر امت کی اجتماعی حاجات بھی اس درجہ میں پہونچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے، مگر شرائط و حدود کی رعایت کے ساتھ، تفصیلات مقالہ میں موجود ہیں۔

☆ ☆ ☆

مسئلہ ضرورت و حاجت

از--جناب مولانا مفتی شبیراحمد صاحب
دارالافتاء مدرسہ شاہی، مراد آباد (یوپی)

عدول عن المذہب کا مسئلہ ضرورت سے متعلق ہے اس لئے ضرورت کے بارے میں بھی چند مسائل واضح کردینا لازم ہے اور ہم یہاں پر ضرورت سے متعلق اہمیت کے ساتھ چھ بحثیں پیش کریں گے:

۱- ضرورت، ۲- حاجت، ۳- عموم بلوی، ۴- ضرورت کے اقسام، ۵- ضرورت اور حاجت کے مابین فرق، ۶- ضرورت عامہ اور ضرورت خاصہ میں فرق-

ضرورت کی لغوی تعریف:

لغت کے اندر ضرورت کے معنی ایسی شدید ترین مشقت جس کے ازالہ کے لئے کوئی سہارا نہ ہو، صاحب لغت الفقہاء نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

الضرورة الحاجة الشديدة و المشقة و الشدة التى لامدفع لها(۱)

ضرورت نام ہے حاجت شدیدہ کا اور ایسی مشقت و پریشانی جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو-

اور صاحب القاموس الفقہی نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

الضرورة الشدة لامدفع لها(۲)

ضرورت ایسی شدید مجبوری کا نام ہے جس کی مدافعت کے لئے کوئی سہارا نہ ہو-

اور صاحب قواعد الفقہ نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے کہ ضرورت ضرر سے مشتق ہے اس کے معنی ایسی معیبت اور پریشانی میں مبتلا ہوجانا جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو-

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له(۳)

ضرورت مشتق ہے ضرر سے اور وہ ایسی مشقت اور پریشانی کا نام ہے جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو-

اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آدمی شدت مشقت اور معیبت کی اس حد کو پہنچ جائے کہ حرام اور

ممنوع چیز کو اختیار نہ کیا جائے تو ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

علامہ حموی نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے:

الضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب (۴)

ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ پر پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے۔

اور علامہ محمد الامین شنقیطی نے تفسیر اضواء البیان میں ضرورت کی تعریف اس طرح بیان فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہونچ جائے کہ اس کے لئے ہلاکت کا یقین یا ظن غالب کی وجہ سے اکل میتہ مباح ہو جائے۔

حد الاضطرار المبیح لاکل المیتہ الخوف من الھلاک علما او ظنا (۵)

اضطرار کی حد جو تناول میتہ کی اباحت کا سبب ہے یہ ہے کہ یقینی طور سے یا ظنی طور سے ہلاکت کا اندیشہ ہو جائے۔

اور صاحب اضواء البیان نے حنفیہ کی طرف منسوب کر کے اس طرح تعریف فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہنچ جائے کہ اسے اپنی جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو۔

وحد الاضطرار عند الحنفیہ ھو ان یخاف علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ یقینا کان او ظنا (۶)

اور اضطرار کی حد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ یقینی یا ظنی طور سے اپنے نفس یا اعضاء میں سے کسی عضو کے ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

اور صاحب القاموس الفقہی نے ضرورت کی اصطلاحی حقیقت ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

الضرورۃ المشقہ المبیحہ لاکل المیتہ و نحوھا . . . (۷)

ضرورت ایسی شدید مشقت اور مجبوری کو کہتے ہیں کہ جس سے مردار شی کا کھالینا مباح ہو جاتا ہے۔

اور امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن کے اندر ضرورت کی حقیقت اس طرح بیان فرمائی ہے کہ نہ کھانے کی وجہ سے بھوک کی اس حد تک پہونچ جائے کہ اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہو۔

الضرورۃ ھی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسہ او عضو من اعضاءہ (۸)

ضرورت یہ ہے کہ ترک اکل سے اپنے نفس یا اعضاء میں سے کسی عضو پر ضرر کا خوف کرنا۔

ضرورت کی ان تمام تعریفات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ در حقیقت ضرورت ایسی مجبوری کو کہا جاتا ہے جس میں اضطرار کی شکل پیش آجاتی ہے۔

ضرورت کے مراتب خمسہ:

ضرورت کا لفظ پانچ مواقع اور معانی کے لئے مستعمل ہوتا ہے:

۱۔ ضرورت بمعنی اضطرار ۲۔ ضرورت بمعنی حاجت ۳۔ ضرورت بمعنی منفعت ۴۔ ضرورت بمعنی زینت ۵۔ ضرورت

بمعنی فضول۔

و فی فتح المدبر(۹) ههنا خمسه مراتب، ضرورة و حاجه و منفعه وزینه و فضول(۱۰)

اور فتح المدبر میں ہے یہاں ضرورت کے پانچ مراتب ہیں '۱۔ ضرورت '۲۔ حاجت '۳۔ منفعت '۴۔ زینت '۵۔ فضول۔

۱۔ ضرورت بمعنی اضطرار: یعنی ایسی شدید مجبوری اور مصیبت میں مبتلا ہو جانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور کا اختیار کرلینا جائز اور مباح ہو جاتا ہے جن کی حرمت قطعی الثبوت قطعی الدلالت(۱۱) نصوص سے ثابت ہے 'مثلاً اکل میتہ 'اکل ربوا 'شرب خمر 'اور کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرلینا اور ان تمام امور کی حرمت نص قرآنی سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہے 'اضطراری ضرورت میں مباح ہو جاتے ہیں اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب و هذا یبیح تناول الحرام(۱۲)

ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ کو پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے اور یہ (حد) حرام کے استعمال کو جائز کردیتی ہے۔

اور اضطراری ضرورت کی وضاحت ما قبل میں مثالوں اور دلیلوں کے ساتھ کی جاچکی ہے۔

۲۔ ضرورت بمعنی حاجت: یعنی ایسی مجبوری اور پریشانی میں مبتلا ہو جانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہے مگر سخت مشقت اور دشوار کن حالات سے دوچار ہونا پڑے گا 'تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور اختیار کرنا جائز نہیں ہوتا ہے جن کی حرمت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے 'لہٰذا ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے اکل میتہ 'شرب خمر 'کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرنا اور ان جیسے حرام امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و الحاجه کالجائع لو لم یجد ما یاکله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه و هذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم(۱۳)

اور ضرورت بمعنی حاجت جیسا کہ بھوکا آدمی اگر کھانے کو نہ پائے گا تو ہلاک بھی نہ ہوگا البتہ یہ بات ہے کہ وہ تکلیف اور مشقت میں رہے گا 'اور اس درجہ کی ضرورت قطعی حرام چیز کو مباح نہیں کرسکتی البتہ روزہ دار کے لئے افطار کرنے اور روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

البتہ ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے جو مشقت پیش آتی ہے اس کو رفع کرنے کے لئے ایسے ممنوع امور کا اختیار کرلینا جائز ہے جن کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ صرف دلیل ظنی سے ثابت ہو جیسا کہ روزہ توڑ دینے اور اس کی وجہ سے وجوب کفارہ کا حکم دلیل ظنی یعنی حدیث سے ثابت ہے 'اس لئے ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے روزہ توڑ دینا مباح اور جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ

حموی کی عبارت "و تبیح الفطر فی الصوم" سے واضح ہوتا ہے' اور بخاری و مسلم میں روزہ توڑ دینے والی روایت ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم فرمایا کہ ایک غلام آزاد کرکے یا پے در پے ساٹھ روزے رکھ کر یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کردے' تو اس شخص نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ نہیں ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ٹوکرا آیا جس میں کھجوریں تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو لے کر صدقہ کردو تو اس شخص نے کہا کہ میں اپنے سے زیادہ اس کا محتاج کسی کو نہیں پاتا ہوں' اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہنسی آگئی حتی کہ آپؐ کے دندان مبارک ظاہر ہوگئے پھر آپؐ نے فرمایا اس کو کھالو(۱۴)

۳۔ ضرورت بمعنی منفعت: اس کی وجہ سے کسی قسم کے حرام یا مکروہ تحریمی امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف مباح امور کا اختیار کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی عمدہ غذا کی خواہش ہو تو عمدہ غذا کھالینا جائز ہے۔

و المنفعة كالذى يشتهى خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم(۱۵)

اور ضرورت بمعنی منفعت جیسا کہ کوئی شخص گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت اور روغن دار کھانے کی خواہش کرتا ہے۔

۴۔ ضرورت بمعنی زینت: مثلاً حلوا اور مٹھائی وغیرہ یا عمدہ کپڑے کی خواہش ہونا" **والزينة كالمشتهى بحلوى والسكر**"(۱٦)

۵۔ ضرورت بمعنی فضول: یعنی حرام اور مشتبہ چیزیں کھانا یا پیٹ بھرجانے کے بعد بھی کھاتے رہنا جس سے سانس لینا بھی دشوار ہو جائے۔

و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة (حوالہ سابق)

اور فضول کا مطلب یہ ہے کہ حرام اور مشتبہ چیزوں کو کھانے میں توسع پیدا کرنا۔

ضرورت کے ان پانچوں مراتب میں سے ہم صرف اول الذکر دو درجوں سے بحث کریں گے۔ (ان دونوں کی بحث اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمائیں)

اضطراری ضرورت کا حکم:

اگر ایسی شدید اضطراری شکل پیش آجائے کہ اگر شی حرام اختیار نہ کی جائے تو اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں حرام اشیاء استعمال کرکے اپنی جان یا اعضاء کی حفاظت کرلینے کی اجازت ہے اور اس کو اللہ تعالی نے قرآن حکیم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه (۱۷)

جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے اور وہ طالب لذت نہ ہو اور نہ ہی ضرورت حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو

اس پر بقدر ضرورت کھانے میں کوئی گناہ نہیں۔

اور علامہ حموی الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں:

و ھذا یبیح تناول الحرام(۱۸) اور یہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے

اور علامہ شامی ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

فلو خاف الھلاک عطشا و عندہ خمر له شربه قدر ما یدفع العطش (۱۹)

چنانچہ اگر اس کے پاس شراب موجود ہو اور پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو تو دفع پیاس کے بقدر شراب پینے کی اجازت ہوگی۔

امام ابو بکر جصاص احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

لان اکل المیتہ مباح فی حال الضرورۃ کسائر الاطعمہ فی غیر حال الضرورۃ (۲۰)۔

کیونکہ بوقت ضرورت میتہ کا کھانا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ حالت ضرورت کے علاوہ میں تمام مطعومات جائز ہیں۔

اور امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن میں نقل فرمایا ہے کہ جو شخص حالت اضطراری میں اکل میتہ وغیرہ کے ذریعہ جان کی حفاظت نہ کرے اور اسی حالت میں مر گئے تو وہ جہنمی ہوگا۔

من اضطر الی اکل المیتہ فلم یاکل منھا حتی مات دخل النار (۲۱)

جو شخص میتہ کھانے پر مجبور ہو گیا اور اس کا استعمال نہیں کیا حتی کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ مستحق نار ہوگا۔

امور محرمہ کی اباحت کے شرائط و اصول:

ضرورت اور اضطرار کے وقت حرام اشیاء کے استعمال کے دائرہ جواز میں آنے کے لئے دو اصول شرطوں کی رعایت مشروط ہے:

اصول (ا):

الضرورات تبیح المحظورات(۲۲)

ضرورت ممنوع اور حرام اشیاء کو مباح کر دیتی ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اصول میں ضرورت سے کیا مراد ہے؟ تو حضرات فقہاء نے جہاں بھی اس اصول کا ذکر فرمایا ہے وہاں پر مثال میں جن امور محرمہ کے استعمال کے جواز کا ذکر کیا ہے وہ سب ایسے امور ہیں جو صرف حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی میں جواز اور اباحت کے دائرہ میں آسکتے ہیں۔ لہذا جن اشیاء کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے ان کی اباحت کے لئے جہاں پر ضرورت کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں ضرورت سے حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی مراد ہوتی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے مذکورہ

اصول کے ذیل میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ (۲۳)

اور اس وجہ سے حالت مخمصہ میں میتہ کا کھانا اور شراب سے لقمہ کا اندر کرنا اور زبردستی کی وجہ سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے' اور اسی طرح دوسرے کے مال کا تلف کرنا اور ادائیگی دین میں ٹال مٹول کرنے والے شخص کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے لے لینا جائز ہے اور (حرم کے لئے) حملہ کرنے والے کے حملہ کو دفع کرنا گو اس کے قتل کا باعث کیوں نہ ہو (ضرورت کی وجہ سے جائز ہے)

حضرات فقہاء نے قرآن و حدیث کی نصوص سے یہی مطلب واضح فرمایا ہے اور نصوص شرعیہ کا منشاء سمجھنے کی جو لیاقت اور صلاحیت اللہ تعالیٰ نے حضرات فقہاء کو عطا فرمائی ہے وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی۔

الفقہاء و ھم اعلم بمعانی الحدیث (۲۰)

حضرات فقہاء ہی حدیث نبویؐ کے اسرار و رموز کو زیادہ جانتے ہیں۔

اصول (۲):

ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا (۲۵) (جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت مباح ہوتی ہے) اس اصول کے ہر پہلو پر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ شدت مجبوری میں جب حرام اشیاء کا استعمال مباح ہو جاتا ہے تو کس قدر اور کس مقدار میں مباح ہوتا ہے' صرف اتنی ہی مقدار مباح ہوتی ہے جتنی سے مشقت کی شدت رفع ہو جائے اس سے زائد استعمال کی اجازت نہیں ہوتی' اس کو امام ابوبکر جصاص حنفی نے احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

حتی اکل بمقدار ما یزول عنہ الخوف من الضرورۃ و لا اعتبار فی ذلک بسد الجوعۃ (۲۶)

جب اتنی مقدار کا استعمال کر لے کہ اس وقت شدت ضرورت کی وجہ سے پیش آنے والی ہلاکت کا خوف زائل ہو جائے تو ضرورت ختم ہو جائے گی اور اس میں بھوک کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اور دوسری جگہ نقل فرمایا ہے کہ مضطر کے لئے صرف اتنی مقدار کھانے کی اجازت ہے جس سے اس کی رمق اور جان بچ جائے اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے۔

لا یاکل المضطر من المیتۃ الا مقدار ما یمسک بہ رمقہ (۲۷)

مضطر صرف اتنی ہی مقدار میں میتہ کا استعمال کرے گا کہ جس سے اس کی رمق باقی رہ سکے۔

ضرورت کے اسباب:

ضرورت کے اسباب جن کی وجہ سے امر حرام مباح ہو جاتا ہے صاحب تفسیر خازن نے تین نقل فرمایا ہے:

۱۔ جبر و اکراہ: اگر کسی شخص کے اوپر قتل وغیرہ کے ذریعہ سے اسی طرح اسباب ہلاکت کے ذریعہ سے حرام امر کے اختیار کرنے پر زور و زبردستی کرتا ہے تو ایسی صورت میں امر حرام اختیار کر کے اپنی حفاظت جائز ہے۔

۲۔ اس قدر شدید بھوک و پیاس میں مبتلا ہو جائے کہ اگر حرام چیز کھائی نہ لیا جائے تو جان کی ہلاکت کا شدید خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بھی حرام اشیاء استعمال کر کے جان کی حفاظت کر لینا جائز ہے بلکہ بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے۔

۳۔ فقر: ایسا فقر و فاقہ کا عالم کہ جس میں کھانے پینے کے لئے کوئی چیز میسر نہ ہو سوا حرام اشیاء میسر ہیں اور مخمصہ کی حالت نہیں ہے البتہ شدید محتاجی کا عالم ہے تو ایسی صورت میں بھی امر ممنوع اختیار کر لینے کی گنجائش ہے جیسا کہ حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے:

المضطر على ثلثة اقسام اما باكراه او بجوع في مخمصة او بفقر لا يجد شيئا البتة فالتحريم يرتفع مع وجود هذه الاقسام بحكم الاستثناء في قوله تعالى فلا اثم عليه و تباح الميتة(۲۸)

مضطر کی تین قسمیں ہیں۔ اکراہ۔۔۔ یا مخمصہ کی حالت تک پہونچا دینے والی بھوک یا ایسا فقر جس میں یقینی طور پر کھانے پینے کی کوئی چیز میسر نہ ہو تو ان قسموں کی موجودگی میں اللہ تعالی کے قول فلا اثم علیہ میں استثناء کے حکم سے حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور میتہ مباح ہو جاتا ہے۔

اور صاحب تفسیر کبیر نے امر حرام کے جائز ہونے کے لئے اسباب علت دو بیان فرمائے ہیں:

(۱) سخت بھوک جس میں کھانے کے لئے حلال چیز بالکل میسر نہ ہو جس کے ذریعہ جان بچ سکے تو ایسے وقت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا اور اس کے لئے حرام چیز کا استعمال جائز ہو جائے گا۔

(۲) امر حرام کے اختیار کرنے پر مجبور اور زور زبردستی کیا جائے تو ایسی صورت میں امر حرام کا اختیار کر لینا جائز ہے۔

و هذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد ان لا يجد ماكولا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله(۲۹)

اور اس ضرورت کے دو اسباب ہیں' (۱) ایسی شدید بھوک جس میں سد رمق کے لئے کوئی اشیاء ماکولہ میسر نہ ہو سکے تو اس وقت ایسا شخص مضطر ہو جاتا ہے' (۲) جب اس کو امر حرام کے اختیار کرنے پر کوئی مکرہ اکراہ و زبردستی کرے تو اسکے لئے امر حرام اختیار کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

اضطراری ضرورت کے اقسام اور امر حرام کا اختیار کرنا صرف جائز ہے یا واجب؟

اضطراری ضرورت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) اضطراری ضرورت میں شئے کی حرمت کا تعلق اللہ کے ساتھ ہو اور جان کی حفاظت سے متعلق ہو'(۲) حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور ایمان و کفر سے متعلق ہو'(۳) حقوق العباد میں سے حقوق مالی کے ساتھ ہو'(۴) حقوق العباد میں سے حقوق جانی کے ساتھ ہو۔

اب ہر ایک کی تفصیل الگ الگ طور پر مثالوں کے ساتھ واضح کی جاتی ہے جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ ضرورت کی وجہ سے اشیاء محرمہ کا اختیار کرنا ایسا نہیں ہے کہ ہر جگہ صرف اجازت ہی ہوتی ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ ہر جگہ واجب ہو جاتا ہے بلکہ بعض مواقع میں اجازت کے درجہ میں رہتا ہے اور بعض مواقع میں واجب کے درجہ میں ہو جاتا ہے' اب ہر ایک کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

۱۔ حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور جان کی حفاظت سے متعلق ہو:

کوئی شخص بھوک و پیاس کی وجہ سے اس حد تک مجبور ہو جائے کہ اگر اشیاء محرمہ کا استعمال نہیں کرے گا تو ہلاکت کا خطرہ ہے' مثلاً اگر اکل میتہ یا اکل خنزیر یا شرب خمر کو اختیار نہیں کرے گا تو ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بقدر ضرورت مذکورہ اشیاء محرمہ کو اختیار کر کے جان کی حفاظت کر لینا واجب ہے اور اگر اختیار نہ کر کے مر جائے گا تو سخت گنہگار ہو گا' اس کو امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جس شخص کو میتہ کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کو نہیں کھایا یہاں تک کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کا نافرمان ہو گا' اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کوئی شخص خود میتہ کھانے پر مجبور ہو جائے بایں طور کہ اس کے پاس بجز اس کے ماکولات میں سے کچھ بھی موجود نہ ہو اور پھر بھی وہ میتہ نہ کھائے اور اسی حالت میں مر جائے تو وہ گنہگار ہو گا(۳۰)

اور امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن کے اندر ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

جو شخص میتہ کھانے پر مجبور ہو گیا اور اس کا استعمال نہیں کیا حتیٰ کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ مستحق نار ہو گا(۳۱)

۲۔ حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور ایمان و کفر سے متعلق ہو:

ضرورت کی وجہ سے امر محرمہ کے اختیار کرنے میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہے مگر ایمان و کفر سے متعلق ہے' مثلاً کسی شخص کو کلمہ کفریہ کے استعمال کرنے پر یا سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قتل کے ذریعہ سے یا قطع اعضاء کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ یا سب نبی کو اختیار کر کے جان کی حفاظت کر لینا جائز تو ہے مگر واجب نہیں ہے' نیز اگر ایسی حالت میں کلمہ کفریہ اور سب نبی کو زبان پر

جاری کئے بغیر جان کو خطرے میں ڈال دیتا ہے تو گنہگار نہ ہوگا بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا' اس کو فتاویٰ عالمگیری کے اندر ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے:

اور اگر کلمہ کفر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر بذریعہ قتل یا قطع اعضاء مجبور کیا گیا تو اس کو کلمہ کفر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی کا اظہار (زبان کے ذریعہ) کرنے کی اجازت ہے' چنانچہ اگر اس نے ان چیزوں کا اظہار کر دیا حالانکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے تو گنہگار نہیں ہوگا اور اگر اس نے برداشت کر لیا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا۔(۳۲)

۳۔ حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق مال کے ساتھ ہو:

اضطراری ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے شئی محرم کے اختیار کرنے میں حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق مالیہ کے ساتھ ہو' مثلاً اگر اپنے پاس جان بچانے کے لئے کوئی چیز کھانے کو نہیں ہے اور غیر کا مال موجود ہے تو ایسی صورت میں غیر کا مال استعمال کرکے اپنی جان کی حفاظت کر لینے کی اجازت ہے واجب نہیں ہے' اس طریقہ سے دوسرا آدمی غیر کے مال کے ہلاک کرنے پر قتل کے ذریعہ سے دھمکی دے رہا ہے تو غیر کا مال تلف کر کے اپنی جان کی حفاظت کر لینا جائز ہے واجب نہیں' لہٰذا اگر غیر کا مال تلف نہ کر کے ہلاکت اور قتل کی مشقت پر صبر کرتے ہوئے مر جاتا ہے تو عند اللہ مستحق اجر ہوگا' اور اگر غیر کے مال کو تلف کر کے جان کی حفاظت کر لیتا ہے تو تلف شدہ مال کا تاوان ادا کرنا ظالم پر لازم ہوگا اس پر نہیں ہوگا' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و رخص له اتلاف مال مسلم بقتل او قطع و يوجر له لو صبر و ضمن مال رب المال المكره (۳۳)

اور اس کے لئے مسلمان کا مال تلف کر دینا جائز ہے جبکہ قتل یا قطع کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے اور اگر صبر کرے تو وہ مستحق اجر ہوگا اور اس ظالم پر مسلمان کے مال کا تاوان ادا کرنا بعد میں لازم ہوگا۔

۴۔ حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق جانی کے ساتھ ہو:

اضطراری کی وجہ سے امر حرام کے اختیار کرنے میں حقوق العباد میں ۔ حقوق جان سے متعلق ہو' مثلاً غیر کو قتل کرنے پر قتل کے ذریعہ مجبور کیا جائے یا قطع اعضاء کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے تو ایسی صورت میں غیر کو قتل کر کے اپنی جان بچانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اپنی جان مارے جانے کے مقابلے میں غیر کی جان مارنے میں فساد و بگاڑ زیادہ ہے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غيره (۳۴)

اگر کوئی شخص قتل کے ذریعہ غیر کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی اجازت نہیں' چنانچہ اگر اس نے غیر کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا' کیونکہ اپنی ذات کے قتل کرنے کا مفسدہ غیر کے قتل کرنے کے مفسدہ سے آسان اور ہلکا ہے۔

اور اس کو علامہ زین الدین ابن نجیم مصری نے البحرالرائق میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و لو اکرہ علی قتل غیرہ من قتل لا یرخص لہ لاحیاء نفسہ (۳۵)

اور اگر دوسرے کے قتل پر بذریعہ قتل مجبور کیا گیا تو اس کے لئے اپنی جان بچانے کی خاطر اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

ضرورت کی تاثیر نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے امر حرام کا اختیار کرنا جائز ہے تو کیا ضرورت شدیدہ کی وجہ سے امر حرام میں سے حرمت مرتفع ہو کر حلت آجاتی ہے یا حرمت بحالہ باقی رہتی ہے اور صرف اس کے استعمال میں گناہ مرتفع ہو جاتا ہے، تو اس سلسلے میں اساطین علماء کے دو فریق ہو گئے ہیں۔

فریق اول: صاحب تفسیر احمدی، صاحب تفسیر کبیر، صاحب روح المعانی، صاحب تفسیر ابن کثیر صاحب تفسیر خازن، صاحب البحرالرائق، صاحب عنایہ اور علامہ شامی وغیرہ زوال حرمت کے قائل ہیں اور ان حضرات نے اپنی اپنی کتابوں میں اس قسم کی عبارتیں نقل فرمائی ہیں:

یرتفع الحرمۃ اصلا حتی لو صبر و مات یموت اثما (۳۶) لان ھذہ الاشیاء مستثناۃ عن الحرمۃ فی حال الضرورۃ و الاستثناء عن الحرمۃ حل (۳۷)

اور حرمت بالکلیہ مرتفع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر صبر سے کام لے اور جاں بحق ہو جائے تو حالت گناہ میں موت واقع ہوگی، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں بوقت ضرورت حرمت سے مستثنیٰ ہیں اور حرمت سے استثناء شدہ شی حلال ہوتی ہے۔

فریق ثانی: صاحب التفسیر الوسیط، صاحب تفسیر عزیزی، ترجمہ شیخ الہند، تفسیر معارف القرآن، تفسیر حقانی، روائع البیان وغیرہ میں رفع حرمت کا انکار کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ بقاء حرمت کے ساتھ ساتھ صرف رفع گناہ ہے حرمت زائل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حلال و حرام کا قانون مکمل ہو چکا ہے اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا " ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید "، مگر جو شخص اضطراری حالت میں مبتلا ہو جائے تو اس کو حرام چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے مگر وہ چیز اپنی جگہ حرام ہی رہتی ہے اور استعمال کرنے والا خدا کے نزدیک صرف مجرم نہیں ٹھہرے گا، اس مضمون کو ان حضرات نے ایک قسم کی عبارت سے واضح فرمایا ہے:

بان الحرمۃ باقیۃ الا انہ تعالی اسقط الاثم عن المضطر و غفرلہ لاضطرارہ۔ (۳۸)

حرمت علی حالہ باقی ہے البتہ خدائے عزوجل نے مضطر سے گناہ ساقط فرما دیا ہے اور بوجہ اضطرار حرمت کے اختیار کرنے کو معاف فرمایا ہے۔

کیا ضرورت پر مبنی احکام قانون شرعی سے مستثنیٰ ہوتے ہیں؟

جو امور قواعد شرعیہ اور قانون شرعی کی روشنی میں حرام اور ناجائز ہیں اور ان کا اختیار کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہے مگر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ان امور کا بقدر ضرورت وقتی طور پر اختیار کرلینا بالاتفاق جائز ہے' لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو امر حرام اختیار کرنا مباح ہو جاتا ہے یہ قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم کی حیثیت رکھتا ہے یا خود یہ حکم بھی قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے' تو اس سلسلہ میں رفع حرمت اور بقاء حرمت سے متعلق جو دو فریق اوپر بیان کئے گئے ہیں وہی دو فریق یہاں بھی ثابت ہوں گے' چنانچہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حرمت مرتفع ہو جاتی ہے ان کے نزدیک ضرورت پر مبنی حکم قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہے اور وہ لوگ سورہ بقرہ کی آیت کریمہ **" انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم ''**... (۲۹) سے استدلال کرتے ہیں اور جو لوگ ارتفاع حرمت کے قائل نہیں ہیں بلکہ بقاء حرمت کے قائل ہیں وہ لوگ ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ کے دائرہ سے خارج اور مستثنیٰ مانتے ہیں اور یہ لوگ استدلال میں سورہ انعام کی آیت کریمہ **" و ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ "** (۳۰) کو پیش کرتے ہیں۔

بہرحال ان لوگوں کی بات زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے جنہوں نے ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ سے استثنائی احکام قرار دیا ہے' ترجمہ شیخ الہند کے حاشیہ پر حضرت علامہ عثمانی نے اس کو بہت واضح انداز سے نقل فرمایا ہے اور علامہ عثمانی کی عبارت ملاحظہ فرمایئے:

"یعنی حلال و حرام کا قانون تو مکمل ہو چکا اس میں اب تغیر اور تبدل نہیں ہو سکتا البتہ مضطر جو بھوک پیاس کی شدت سے بیتاب اور لاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھاپی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیر باغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا' گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی مگر اسے کھاپی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا' یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے۔"(۳۱)

اور حضرات فقہاء نے بعض امور میں قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ تسلیم کیا ہے اور بعض امور میں مستثنیٰ تسلیم نہیں کیا ہے جو البحرالرائق اور شامی کی عبارت سے واضح ہو سکتا ہے(۳۲)

"الحاجہ تنزل منزلہ الضرورة" کا مطلب:

حضرات فقہاء کی اس عبارت کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار کر جس طرح ضرورت شدیدہ کی وجہ سے قطعی حرام امر کا اختیار کرلینا جائز ہوتا ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی قطعی حرام چیز کا اختیار کرلینا جائز ہو جاتا ہو؟ بلکہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ حاجت اور ضرورت دونوں فی الجملہ امر ممنوع کے مباح ہونے میں تو موثر ہو جاتی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق مراتب بحالہ باقی رہتا ہے کہ ضرورت شدیدہ قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے' مگر حاجت قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر نہیں ہوتی بلکہ ایسے امر ممنوع کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے جن کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہے' جیسا کہ سونے کی ناک لگانے اور طبیب کا موضع عورت کو دیکھنے اور محرم کا جوں کی وجہ سے حلق راس کرنے اور مرد کا خارش کی وجہ سے حریر و ریشم کا استعمال کرنے کے مسائل ہیں کہ ان تمام امور کی ممانعت حدیث (دلیل ظنی) سے ثابت ہے۔ گر ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہیں' ہاں البتہ کبھی حاجت خاصہ میں محتاج بمعنی مضطر بھی ہوتا ہے' جیسا کہ الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں ہے۔

ضرورت کی تاثیر تمام محرمات میں ہوتی ہے یا چند ابواب میں:

ضرورت کا تعلق تمام محرمات میں نہیں ہوتا بلکہ بعض محرمات میں ہوتا ہے' مثال کے طور پر حالت مخمصہ میں اکل میتہ' اکل خنزیر اور شرب خمر میں ضرورت کی تاثیر ہوتی ہے' اسی طریقہ سے قتل کے ذریعہ سے مذکورہ اشیاء کے کھانے پر مجبور کیا جائے یا کلمہ کفریہ زبان پر جاری کرنے اور سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مجبور کیا جائے تو ضرورت کی تاثیر ان میں بھی ہو جاتی ہے' لیکن اگر قتل کے ذریعہ سے غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو ضرورت غیر کے قتل کی حلت پر اثر نہیں کرے گی' جیسا کہ اضطراری ضرورت کے اقسام کے تحت قسم نمبر ۴ میں مثالوں سے واضح کیا جا چکا ہے۔

حقوق العباد میں ضرورت کی وجہ سے اباحت آتی ہے یا نہیں؟

ضرورت عامہ کی وجہ سے حقوق العباد میں اباحت نہیں آتی بلکہ ضرورت خاصہ اور ضرورت شدیدہ کی وجہ سے حقوق العباد میں سے حقوق مالی میں اباحت آتی ہے مگر حقوق جانی میں اباحت نہیں آتی ہے' مثلاً اگر غیر کے مال کو ضائع کرنے یا ہلاک کرنے پر قتل یا قطع اعضاء کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ہلاک کر کے یا استعمال کر کے اپنی حفاظت کر لینا جائز ہے' اسی طریقہ سے شدت بھوک کی حالت میں غیر کا کھانا اور غیر کے مملوکہ شی کو استعمال کر لینا بھی جائز ہو جاتا ہے' یہ بات الگ ہے کہ اکراہ کی صورت میں مکرہ کے اوپر اس کا تاوان واجب ہوتا ہے اور بھوک کے مسئلہ میں صاحب ضرورت کو بعد میں اس کا عوض دینا پڑتا ہے' اور اس کے برخلاف حقوق جانی میں ضرورت کی وجہ سے اباحت نہیں آتی ہے' مثال کے طور پر اگر غیر کو قتل کرنے پر قتل کے ذریعہ مجبور کیا جائے گا تو اپنی جان بچانے کے لئے غیر کی جان مارنا جائز نہیں ہوگا' اس کی تفصیل بھی ماقبل میں اقسام ضرورت کے تحت آ چکی ہے۔

ضرورت بمعنی اضطرار کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اب اضطراری ضرورت کے مواقع استعمال کو مثالوں سے واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے' چنانچہ اس کے متعلق یہاں پر ہم

بطور نظیر چار مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے میتہ، دم مسفوح اور لحم خنزیر کو حرام فرمایا اور اس حکم کا ثبوت اور دلالت دونوں قطعی ہیں مگر ضرورت ، یعنی اضطرار کی وجہ سے بقدر ضرورت استعمال کی اجازت دی گئی اور حرمت اور معصیت کا حکم ساقط کردیا ہے، اسی کو قرآن کریم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ(۴۳)

اور اللہ نے تم پر مردار جانور اور بہتا ہوا خون اور خنزیر کا گوشت اور اس جانور کو حرام کردیا ہے جو غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خمر کو حرام فرمایا ہے اور یہ حکم بھی انما الخمر -- قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت سے ثابت ہے، مگر اضطراری ضرورت میں حرمت کا حکم ساقط ہوجاتا ہے اور بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہے اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فلو خاف الھلاک عطشا و عندہ خمر لہ شربہ قدر ما یدفع العطش(۴۴)

اگر وہ بھوک کی وجہ سے ہلاکت کا خوف محسوس کرتا ہے اور اس کے پاس شراب موجود ہے تو پیاس بجھانے کے بقدر شراب پینا اس کو جائز ہے۔

اسی طرح اگر کھانا کھاتے وقت گلے میں پھندا لگ جائے اور موت کا خطرہ ہے اور اپنے پاس پانی نہیں ہے بلکہ شراب ہے تو شراب کے ذریعہ سے لقمہ کو نیچے اتارلینا جائز ہے، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و اساغۃ اللقمۃ بالخمر (۴۵) اور لقمہ شراب کے ذریعہ نیچے اتارنا جائز ہے۔

اعضاء انسانی اور دم انسانی کا حکم:

۳۔ دم مسفوح کی خرید و فروخت حرام ہے نص قرآنی قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے " **حرمت علیکم المیتۃ و الدم**" (۴۶) **و قولہ تعالیٰ " الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا"** -- (۴۷)

لیکن اگر انسان کے خون چڑھائے بغیر کسی کی جان کی حفاظت خطرہ میں ہے اور بغیر خریدے خون مل بھی نہیں رہا ہے تو اضطراری ضرورت کی وجہ سے انسان کا خون خرید کر چڑھانے کی اجازت ہوجاتی ہے مگر فروخت کرنے والے کے لئے خون کا پیسہ حرام ہی ہوگا اس لئے کہ خون کا پیسہ حاصل کرنے کے لئے کوئی اضطراری ضرورت نہیں ہے مگر انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جو اعضاء لئے جائیں اور جس میں لگائے جائیں دونوں انسان احترام میں یکساں ہیں اور ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں ہے لہٰذا ایک جز لے کر دوسرے میں لگانا ہرگز جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و الآدمی محترم بعد موته علی ما کان علیه فی حیاته لکما لایجوز التداوی بشئی من الآدمی الحی اکراما له فکذلک لا یجوز التداوی بعظم المیت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کسر عظم المیت ککسر عظم الحی(۴۸)

اور آدمی مرنے کے بعد بھی اسی طرح محترم ہے جس طرح اپنی زندگی میں ہوتا ہے' لہٰذا جس طرح زندہ آدمی کے کسی عضو کو اس کے احترام کی وجہ سے علاج و معالجہ میں لانا جائز نہیں ہے اسی طرح مردہ کی ہڈی کو علاج ودواء کے طور پر استعمال کرنا بھی ناجائز ہے' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے۔

یجوز استرقاق الحربی و بیعه و شراءه و ان اسلم بعد الاسترقاق الا ان یجاب بان المراد تکریم صورته و خلقته (۴۹)

اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حربی کو غلام بنانا اور اس کی خرید و فروخت کرنا جائز ہے' اگرچہ وہ بعد الاسترقاق اسلام قبول کرلیتا ہو' مگر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مراد اس کی صورت اور خلقت کا ہی تکرم ہوتا ہے۔

اور اشباہ و نظائر کی اس عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حالت اضطرار میں بھی انسانی اعضاء کا استعمال ہرگز جائز نہیں' و **لا یاکل المضطر طعام مضطر اخر و لا شیئا من بدنه(۵۰)** اور کوئی مضطر کسی دوسرے مضطر انسان کا کھانا نہیں کھا سکتا اور نہ اس کے بدن میں سے کسی عضو کا استعمال کرسکتا ہے۔

مردہ عورت کا پیٹ چیر کر بچہ نکالنا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب حاملہ عورت کا انتقال ہو جائے اور پیٹ میں بچہ کے زندہ ہونے کا ظن غالب ہو تو ایسی صورت میں بچہ کی جان کی حفاظت کے لئے ماں کا پیٹ چیرنے کی اجازت ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و جوّز شق بطن المیته لاخراج الولد اذا کانت ترجی حیاته و قد امر به ابوحنیفه فعاش الولد(۵۱)

اور مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنا بچہ نکالنے کے لئے جائز ہے جب کہ بچہ کے زندہ ہونے کی امید ہو اور حضرت امام ابو حنیفہ نے اس کا حکم فرمایا تھا پھر نکالا ہوا بچہ زندہ رہا ہے۔

نیز اسی طرح اگر حاکم یا ظالم کسی کو اس طرح مجبور کردے کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ دو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں اس مجبور شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا ہاتھ کاٹنے کی گنجائش ہو جاتی ہے البتہ دوسرے کی جان مارنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

قال له السلطان اقطع ید فلان و الا لاقتلنک وسعه ان یقطع و علی الآمر القصاص عندهما و لا روایه عن ابی یوسف(۵۲)

کسی بادشاہ نے ایک آدمی سے کہا کہ فلاں شخص کا ہاتھ کاٹو ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا تو ایسے شخص کے لئے اس کے ہاتھ کاٹنے کی اجازت ہوگی اور طرفین کے نزدیک آمر پر اس کا قصاص ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف سے اس سلسلہ میں کوئی روایت نہیں ہے۔

اشکال:

اب اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ جب کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کا پیٹ چیرنے اور ہاتھ کاٹنے کی اجازت ہو جاتی تو کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کے اعضاء کاٹ کر لگانے کی اجازت کیوں نہیں ہوتی؟

اس کا جواب کہ کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کے پیٹ چیرنے اور اعضاء کاٹنے کی تو اجازت ہے لیکن دوسرے کے اعضاء کے استعمال کی اجازت کہیں نہیں ہے۔ مذکورہ اشکال میں کاٹنے کی بات تو ہے مگر استعمال کی بات نہیں ہے اور ضرورت کی وجہ سے انسانی اعضاء کو کاٹنے کی تو اجازت ہے مگر اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح محترم بنایا ہے کہ اس کا کوئی عضو استعمال کے دائرہ میں لانا جائز نہیں ہے اور اعضاء کو کاٹنے اور استعمال کرنے دونوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔

دم انسانی:

انسانی خون اور انسانی اعضاء کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کے اندر دو قسم کے اجزاء ہیں (۱) وہ اجزاء جن پر انسان کی ساخت اور خلقت، صورت و شکل کا مدار ہے، ایسے اجزاء میں اضطراری ضرورت میں تصرف جائز نہیں ہے، اور اعضاء انہیں میں سے ہیں جن پر ساخت اور خلقت اور صورت و شکل کا مدار ہے۔ (۲) وہ اجزاء جن پر خلقت اور ساخت کا دارومدار نہیں ہے بلکہ وہ اجزاء عارضی اور اضافی ہیں ان میں کمی زیادتی کی وجہ سے ساخت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے تو ایسے اجزاء میں اضطراری ضرورت میں تصرف کی گنجائش ہے اور خون ایسے ہی اجزاء عارضہ میں سے ہے اس لئے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہے (۵۳)

۴۔ آیت ربا اور الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کا مطلب:

احل اللہ البیع وحرم الربوا (۵۴) یہ آیت کریمہ قطعی الثبوت ہے اور اس کے ثبوت کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر اس کی دلالت سے متعلق غور کرنے کی ضرورت ہے اور اس آیت کے قطعی الدلالت ہونے اور نہ ہونے میں مفسرین اور اصولیین کے درمیان قدرے اختلاف ہے، چنانچہ مفسرین میں سے علامہ محی الدین ابن العربی نے اپنی تصنیف احکام القرآن اور امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر اور امام علاء الدین علی ابن محمد خازن نے تفسیر خازن اور حضرت تھانوی نے احکام القرآن اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے تفسیر معارف القرآن میں اس آیت کے مجمل ہونے کا انکار فرمایا ہے، اور ان حضرات نے اس آیت کریمہ کو قطعی الثبوت قطعی الدلالت ثابت فرمایا ہے (۵۵)، امام محی الدین ابن العربی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان من زعم ان هذه الآیة مجملة فلم یفهم مقاطع الشریعة فان الله تعالی ارسل رسوله الی قوم هو منهم بلغتهم و انزل علیه کتابه تیسیرا منه بلسانه و لسانهم و الربوا فی اللغة الزیادة و المراد به فی الآیة کل زیادة لا یقابلها عوض (۵۶)

یعنی جس نے یہ کہا کہ یہ آیت مجمل ہے اس نے شریعت کی تصریحات کو نہیں سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ایسی قوم کی

طرف بھیجا کہ وہ خود اسی قوم میں سے تھے ان ہی کی زبان میں بھیجا ان پر اپنی کتاب کو آسانی کے لئے ان ہی کی زبان میں نازل فرمایا اور لفظ ربا کے معنی ان کی زبان میں زیادتی کے ہیں اور مراد آیت میں وہ زیادتی ہے جس کے مقابلے میں مال نہیں بلکہ میعاد ہے۔"

اور صاحب تفسیر کبیر اور صاحب تفسیر خازن نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ان تحریم الربوا قد ثبت بالنص و لا یجب ان یکون حکم جمیع التکالیف معلومہ للخلق فوجب القطع بحرمہ الربوا و ان کنا لا نعلم الوجہ فیہ (۵۷)

سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور تمام مسائل کے حکم کا جاننا انسان کے لئے ضروری نہیں' چنانچہ ربوا کی حرمت کے قطعی ہونے کا اعتقاد واجب و ضروری ہے اگرچہ ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہوسکے۔

اگر ان لوگوں کی بات تسلیم کرلی جائے اور آیت کریمہ واضح قطعی الدلالت ہے تو ربوا کی حرمت قطعی ہوگی اور ایسی صورت میں اضطراری ضرورت کے بغیر ربا کا کوئی جز ہرگز مباح نہیں ہوسکتا' اور اضطراری ضرورت کی مثل یہ ہے کہ کوئی شخص بھوکا پیاسا ہو اور اضطرار و مخمصہ کی حالت پیدا ہوگئی ہو اور کوئی شخص بغیر سود کے قرض نہیں دے رہا ہے تو ایسی صورت میں اپنی اور اپنے بال بچوں کی جان کی حفاظت کے لئے اتنی مقدار سودی قرض لینا جائز ہے جتنی سے اس کا اور اس کے بال بچوں کا پیٹ بھر جائے' مگر سودی قرض دینے والے کے لئے سود کا کوئی بھی جز مباح اور جائز نہیں ہوسکتا' ان کے حق میں حرام ہی رہے گا اور ایسی صورت میں اشباہ و نظائر کا جزئیہ "**یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح**" کے اندر محتاج بمعنی مضطر کے ہوگا اور مضطر کے لئے بقدر ضرورت ربا جائز ہے' اور مضطر اور اضطراری ضرورت کی تفصیل ماقبل میں اضطراری ضرورت کی بحث کے تحت گزر چکی ہے' اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جس اہمیت کے ساتھ حرمت ربا کو بیان فرمایا ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ربا اور سود قطعی طور پر حرام ہو اگرچہ اس حرمت کی حکمت اور سبب ہم کو سمجھ میں نہ آتا ہو۔(۵۸)

لہذا ربا کو قطعی حرام ہی کہنا ہوگا' اور جو لوگ اشباہ و نظائر کے مذکورہ جزئیہ کے ذریعہ استدلال کرکے بینک سے سودی قرض لینے کی اجازت دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ضرورت کی وجہ سے سودی معاملہ مباح ہوجاتا ہے یہ بہت بڑی ناقابل تلافی غلطی ہے' یہ نہ تو "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے اصول سے جواز کے دائرہ میں آسکتا ہے اس لئے کہ اس اصول میں ضرورت سے اضطرار مراد ہے جس کی تفصیل ضرورت کی بحث کے تحت گذر چکی ہے اور نہ ہی الاشباہ کا جزئیہ **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح** کے تحت داخل ہوکر جائز ہوسکتا ہے۔

اور حضرات اصولیین میں سے فخرالاسلام بزدوی شمس الائمہ سرخسی' صاحب نورالانوار' صاحب تفسیر کبیر وغیرہ نے آیت ربا کو مجمل ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے' لیکن یہ آیت کریمہ اگرچہ بعض وجوہ سے مجمل ہے جیسا کہ اصولیین اپنی اپنی کتابوں میں اس کی صراحت کرتے ہیں مگر اس آیت کریمہ کے مضمون کی تائید میں اور بھی بہت سی آیتیں سود کی لعنت و حرمت سے متعلق نازل ہوچکی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" **یمحق اللہ الربوا و یربی الصدقات**" (۵۹) دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ اگر تم ربا کے معاملے کو ترک

نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اللہ کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کردو' چنانچہ فرماتے ہیں" " فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ" ۔ (۶۰) اور تیسری جگہ فرمایا جو لوگ سود کھاتے ہیں اور سودی کاروبار کرتے ہیں ان کو اللہ تعالٰی قیامت کے دن ان لوگوں کی طرح اٹھائیں گے جن کو شیطان نے خبطی بنا رکھا ہے فرماتے ہیں " الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس" (۶۱) اور چوتھی جگہ ایمان والوں کو مخاطب کرکے فرمایا " یاایھا الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ" (۶۲) ان تمام آیات قرآنیہ سے نفس ربا کی حرمت کا قطعی ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور بے شمار احادیث شریفہ میں بھی سود کی لعنت آئی ہے' ایک حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے والے دینے والے' اس کے شاہد بننے والے' اس کا معاہدہ لکھنے والے' سب پر لعنت فرمائی ہے:

عن جابر قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل الربوا و موکلہ و کاتبہ و شاھدیہ قال ھم سواء (۶۳)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے' کھلانے والے' اس کا معاہدہ لکھنے والے' اس پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ سارے لوگ ایک حکم میں ہیں۔

اور دوسری حدیث شریف میں فرمایا کہ سود کھانا اور سودی معاملہ کرنا گناہ عظیم ہے اور فرمایا کہ ایک درہم کے بقدر سود کھانا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بھی زیادہ بدتر ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درھم ربوا یاکلہ الرجل و ھو یعلم اشد من ستہ و ثلاثین زنیۃ (۶۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سود کی حرمت کو جانتے ہوئے اس کے ایک درھم کو کھانے والا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بدتر ہے۔

اب ان تمام نصوص قرآنیہ اور نصوص حدیثیہ کے ذریعہ سے سود کی حرمت کا قطعی ہونا واضح ہے' لہٰذا آیت ربوا اگرچہ مجمل ہے مگر ان تمام تائیدات کی وجہ سے اس کی حرمت میں پوری طرح قطعیت آگئی ہے' نیز احکام القرآن تھانوی میں آیت ربوا پر کافی طویل بحث کرنے کے بعد آیت ربوا کو مجمل بتلانے والوں کے قول کو باطل قرار دیا ہے۔

و بذلک کلہ ظھر بطلان قول القائل بان ایۃ الربوا مجملۃ (۶۵)

ان تمام باتوں سے آیت ربا کو مجمل کہنے والے کے قول کا بطلان روز روشن کی طرح ظاہر ہوگیا۔

اس لئے اضطراری ضرورت اور حالت مخمصہ کے بغیر سود کا کوئی جز مباح نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اضطراری ضرورت کے بغیر سودی کاروبار جائز ہو سکتا ہے لہٰذا تجارت' ایکسپورٹ' امپورٹ' فیکٹری' کمپنی فرم وغیرہ ضرورت کے لئے سود پر قرض لینا اور دینا ہرگز جائز نہیں ہوگا۔

حدیث "اشدالناس عذاباالمصورون" سے حرمت کا اشکال:

یہاں سوال یہ پیدا ہو گا کہ آیت ربا کے مجمل ہونے کے باوجود اس کے بارے میں تو آپ دوسری آیت قرآنیہ اور احادیث شریفہ کی تائید کی وجہ سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ آیت ربا اگرچہ فی نفسہ مجمل ہے مگر دوسری آیات اور احادیث کی وجہ سے ربا کی حرمت مجمل نہیں رہتی بلکہ قطعی ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث تصویر کی تائید بھی تو بے شمار احادیث شریفہ سے ہوتی ہے لہٰذا تصویر کشی کی حرمت بھی تو دوسری احادیث شریفہ کی تائید کی وجہ سے قطعی ہونی چاہیئے؟ آپ بجائے قطعیت کے ظنیت کیوں تسلیم کرتے ہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ربا کے قطعی الثبوت ہونے میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ قرآن کریم سے ثابت ہے مگر حدیث تصویر کے متواتر ہو کر قطعی الثبوت ہونے میں علماء کا اتفاق نہیں بلکہ اس کے قطعی الثبوت ہونے میں تردد ہے اور آیت ربا کی دلالت میں جو اجمال تھا وہ دوسرے قطعی الثبوت دلائل یعنی دوسری آیتوں اور احادیث شریفہ کی وجہ سے ختم ہو گیا اس لئے ربا کی حرمت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کے برخلاف حدیث تصویر کو اگرچہ متواتر مان کر قطعی الثبوت کہہ دیا جائے مگر اس کی دلالت اور مفہوم میں دو احتمال ہیں۔

۱۔ مجسمہ:

تصویر سے مراد وہ تصویر ہے جو ہاتھ یا اوزار سے بنائی جاتی ہے جیسا کہ لکڑی، دھات، مٹی وغیرہ کا مجسمہ جو مراد آباد وغیرہ میں بنایا جاتا ہے، حدیث تصویر کے دائرہ میں ایسی تصویر اور مجسمہ کے داخل ہونے میں دلالت قطعی ہوگی، لہٰذا مجسمہ بنانے کی حرمت بھی قطعی ہو جائے گی۔

۲۔ کیمرہ کی تصویر:

حدیث تصویر سے ایسی تصویر مراد ہونے کا علماء عرب انکار کرتے ہیں جو کیمرے سے کھینچ کر لی جاتی ہے، لہٰذا کیمرے کی تصویر میں حدیث شریف کا مفہوم اور دلالت قطعی نہ ہوگی بلکہ ظنی ہوگی۔ اس لئے کیمرے کی تصویر کی حرمت بھی قطعی نہ ہوگی بلکہ ظنی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا کیمرے کی تصویر کی حرمت کراہت تحریمی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گی اس لئے ضرورت، حتمی حاجت کی وجہ سے کیمرے کی تصویر کھنچوانا مباح ہو جائے گا، لہٰذا کیمرے کی تصویر شناختی کارڈ کے لئے کھنچوانا جائز ہو جائے گا۔

تجارت، فرم، کمپنی کے لئے سودی قرض:

فرم، کمپنی، فیکٹری، ایکسپورٹ، امپورٹ، تجارت وغیرہ کو فروغ دینے کے لئے سودی قرض لینا جائز نہیں ہے کیونکہ سودی قرض ایسے شخص کو لینے کی اجازت ہوتی ہے جو بھوک کے مارے ہلاکت کے خطرہ میں پہنچ چکا ہے اور وہ بھی سد رمق اور جان بچانے کے بقدر لینے کی اجازت ہے اس سے زیادہ نہیں، اور مذکورہ کاروبار کے لئے سودی قرض لینے میں اپنے یا اپنے بال بچوں کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے ان کاروبار کے لئے پیسوں کی جو ضرورت ہوتی ہے وہ سب ضرورت بمعنی منفعت کے دائرہ میں داخل ہے اور ایسی ضرورت کے لئے امر حرام اور امر مکروہ اختیار کرنے کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے، اور الاشباہ والنظائر کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں محتاج کے معنی مضطر کے ہیں اور ایسا کثرت کے ساتھ ہوتا ہے کہ لفظ حاجت کبھی اضطرار کے معنی میں اور لفظ ضرورت کبھی حاجت کے معنی میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔ صاحب اعلاء السنن نے ابن نجیم کی اس عبارت کا یہی مطلب بیان کیا ہے کہ محتاج بمعنی مضطر کے ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح و نحو ذلک (الی قولہ) معناہ عندی ان من اضطر و لا یجد ما یحی بہ نفسہ من حلال او حرام کالمیتہ او ما یتحصل من المال بلہ ـ ال یجوز لہ الاستقراض بالربح لیستبقی بہ نفسہ و الا فلا۔ (۶۶)

اور یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ جو شخص مضطر ہو جائے اور اشیاء محرمہ جیسے مردار یا مباح میں سے کوئی چیز بقاء نفس کے لئے موجود نہ ہو نیز لوگوں کے سامنے دست درازی کرکے حصول مال میسر نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں زندگی بحال رکھنے کے لئے سودی قرض لینے کی اجازت ہوگی ورنہ نہیں۔

سودی قرض سے گاڑی خریدنا:

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر سواری کی اشیاء کو انسان کے لئے شان و شوکت اور زینت کی چیز بتلایا ہے، جیسا کہ آیت کریمہ "**و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوھا و زینۃ**" (سورہ نحل۔ ۸) سے واضح ہوتا ہے، اس آیت کریمہ سے واضح ہو چکا ہے کہ عام حالات میں سواری کے اسباب کو خریدنا نہ اضطراری ضرورت میں داخل ہے اور نہ ہی ضرورت بمعنی حاجت کے دائرے میں آسکتا ہے، بلکہ ضرورت بمعنی منفعت یعنی ترقیاتی زندگی یا ضرورت بمعنی زینت کے دائرے میں داخل ہو سکتا ہے، اور اس قسم کی ضروریات کے لئے سودی قرض کی حرمت اور لعنت کو اختیار کرنا ہرگز جائز نہیں ہوگا، نیز اگر یہ امور ضرورت بمعنی حاجت کے دائرے میں داخل سمجھے جائیں تب بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حاجت کے درجے کی ضرورت کے لئے قطعی حرام چیز مباح نہیں ہوتی ہے چاہے سواری کی چیز کار، اسکوٹر، ٹرک اور بس وغیرہ کی شکل میں ہو یا کاشت کار کے ٹریکٹر کی شکل میں، ان میں سے کسی بھی امر کے لئے جائز نہیں ہے۔ اس طرح کاشتکار کے لئے سود پر کھاد خریدنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عام مارکیٹ سے خریدا جا سکتا ہے، محض مہنگا ہونے کی وجہ سے سودی معاملہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، نیز اگر کاشت کار کے پاس کھاد کے لئے پیسہ نہیں ہے تو بیع سلم کا معاملہ کرکے رقم حاصل کر سکتا

ہے' اور بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ سواری کی گاڑی کا خریدنا ایک اہم ضرورت کے دائرے میں داخل ہے ورنہ بار بار سفر کرنے کے لئے کس کے دروازے پر جاکر گاڑی کی خوشامد کرے گا' تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ گاڑی خریدنے کی ہمت کرتے ہیں تو ان کے پاس گاڑی کا کرایہ ادا کرنے کے لئے اور ٹکٹ خریدنے کے لئے پیسوں کی کوئی کمی نہیں ہوتی ہے بلکہ ضرورت مند تو وہ لوگ ہیں کہ جن کے پاس سفر خرچ بھی نہیں ہوتا ہے' اس لئے سودی معاملہ سے محفوظ رہ کر اگر گاڑی خریدی جاسکتی ہے تو خریدے ورنہ کرایہ کا سفر کرتا رہے' سودی معاملہ سے محفوظ رہ کر گاڑی کی خریداری کی متبادل دو شکلیں ہم نے ایضاح النوادر جلد ا صفحہ ۱۰۸ میں نقل کردی ہیں- وہاں کی مراجعت مفید ثابت ہوسکتی ہے-

حاجت کی حقیقت:

لغت میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا امر کہ جس کے بغیر انسانی زندگی سخت دشواری سے گذرتی ہو' صاحب لغۃ الفقہاء نے حاجت کی حقیقت ان الفاظ سے نقل فرمائی ہے:

الحاجۃ ما تکون حیاۃ الانسان دونھا عسرۃ شدیدۃ (۶۷)

حاجت وہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کی زندگی سخت تنگی کے ساتھ گذر سکتی ہو-

اور صاحب قواعد الفقہ نے حاجت کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ امر جس کا انسان محتاج ہوتا ہے مگر اس کے بغیر بھی بقاء انسانی ممکن ہوسکتی ہے:

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ (۶۸)

حاجت وہ ہے جس کا انسان سخت محتاج ہوتا ہے تاہم انسان کی بقاء اس کے بغیر بھی ہوسکتی ہے-

صاحب المنجد نے حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الحاجۃ ما یحتاج الیہ السؤال (۶۹)

حاجت وہ ہے جس کی وجہ سے انسان دست سوال کا محتاج ہوجاتا ہے-

حاجت کی اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء ممنوعہ جن کی ضرورت پیش آتی ہے ان کے اختیار نہ کرنے سے جان یا اعضاء کے تلف ہوجانے کا خطرہ تو نہیں ہے البتہ ان اشیاء کے اختیار نہ کرنے کی وجہ سے مشقت اور پریشانی میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے' مثال کے طور پر اگر شوہر اپنی بیوی کا نفقہ اور نفقہ ادا نہیں کرتا ہے تو دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی مشقت پیش آسکتی ہے' اور اسی طرح جنگی اثاثہ نہ ہونے میں دشمن کے مقابلہ میں دشواری پیش آسکتی ہے' اسی طرح سردی اور گرمی کے کپڑے نہ ہونے

کی وجہ سے مشقت میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے' اسی طرح اگر کوئی شخص شدت بھوک میں مبتلا ہے مگر ہلاکت کا خطرہ نہیں ہے تو اس قسم کے حالات میں اشیاء محرمہ اور امور محرمہ کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس قسم کی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اشیاء مکروہہ کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے' اس کو صاحب قواعد الفقہ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

الحاجة هي ما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا كالنفقة و الدور السكنى والات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر و البرد او تقديرا كالدين فان المديون محتاج الى قضائه بما في يده من النصاب دفعا عن نفسه الحبس الذى هو كالهلاك۔ (۷۰)

حاجت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعہ سے انسان یا تو حقیقتاً ہلاکت سے بچ جائے' جیسے نفقہ (ضروری خرچ) اور رہائش کے گھر اور سامان جنگ اور گرمی اور سردی سے بچاؤ کے لئے ضروری کپڑے' یا حکماً (ہلاکت سے بچ جائے) جیسے قرضہ' اس لئے کہ مقروض اپنے پاس موجود نصاب کے ذریعہ اس قرضہ کو ادا کرنے کا محتاج ہے اپنے اوپر آنے والی اس گرفتاری کو دور کرنے کے لئے جو ہلاکت کے قائم مقام ہے۔

اور علامہ سید احمد حموی نے غمز عیون البصائر میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

الحاجة كالجائع لولم يجد ما ياكل لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام (۷۱)

حاجت' جیسے بھوکا آدمی کہ اگر وہ کھانے کے لئے کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہوگا مگر پریشانی اور مشقت میں پڑ جائے گا' اور یہ حرام کو مباح نہیں کرتی۔

اور فتاوی عالمگیری اور در مختار وغیرہ میں حاجت سے متعلق حکم کو ایک جزئیہ کے تحت اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر قید اور گرفتار کرنے یا مارنے کے ذریعہ سے کلمہ کفر اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ اور سب نبیؐ کی اجازت نہیں ہے' چاہے قید و گرفتاری' مار پیٹ سے دوچار ہونا پڑے اس لئے کہ حاجت کے درجے کی مشقت کی وجہ سے ایسے امر حرام کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے' اور کلمہ کفر اور سب رسولؐ کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔

و ان اكره على الكفر و السب بقيد او حبس او ضرب لم يكن ذلك اكراها (۷۲) و لم يرخص بغيرهما اى بغير القطع و القتل۔ (۷۳)

اور اگر کلمہ کفر یا گالی پر قید یا گرفتاری یا پٹائی کے ذریعہ مجبور کیا گیا تو یہ اکراہ نہیں کہلائے گا اور ان دونوں یعنی قطع اعضاء اور قتل کے بغیر اس کو اجازت نہیں دی جائے گی۔

ضرورت اور حاجت کا فرق:

ماقبل میں ضرورت کے جو پانچ مراتب اور اقسام بیان کئے گئے تھے ان میں سے صرف ضرورت ۔ بمعنی اضطرار اور ضرورت ۔ بمعنی حاجت سے متعلق بحث کر کے ہمیں حکم شرعی تلاش کرنا ہے' اس لئے کہ یہی دو قسمیں ایسی ضرورت ہیں جن کی وجہ سے امر حرام اور امر ممنوع کے اختیار کرلینے کی اجازت ہو جاتی ہے' اور اس وقت ہمارے سامنے معرکۃ الآرا مسئلہ یہی ہے کہ قطعی حرام شی کو مباح قرار دینے کے لئے علت اور سبب کے مقام میں حضرات فقہاء جس طرح لفظ ضرورت کو استعمال کرتے ہیں اور عندالضرورۃ یا للضرورۃ جیسے الفاظ استعمال فرماتے ہیں' اسی طرح جو امر مکروہ تحریمی ہوتا ہے یا اس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کی اباحت کے مقام میں بھی لفظ ضرورت سے علت اباحت بیان فرماتے ہیں اس لئے یہ مقام نہایت اہمیت کا حامل ہے' ظاہر بات ہے کہ دونوں ضرورتیں یکساں نہیں ہوسکتیں بلکہ اول الذکر ضرورت ۔ بمعنی اضطرار اور موخر الذکر ضرورت ۔ بمعنی حاجت ہی ہوسکتی ہے' اس لئے ضرورت کی ان دونوں قسموں کے درمیان جو فرق ہے اس کو نصوص شرعیہ اور مثالوں سے خوب اچھی طرح واضح کرنے کی ضرورت ہے' اور ہم ان دونوں کے فرق کو واضح کرنے کے لئے سب سے پہلے نصوص شرعیہ کے اقسام اربعہ سے متعلق اس عبارت کو نقل کریں گے جس کو اس رسالہ کے شروع میں اقسام نصوص کے تحت نقل کیا جاچکا ہے۔ اس کے بعد مزید چھ اصولوں سے فرق کو ثابت کریں گے' پھر الگ الگ مثالوں کے ذریعہ ہر ایک کو واضح کریں گے' عبارت حسب ذیل ہے:

ان الادلہ السمعیہ اربعہ الاول قطعی الثبوت والدلالہ کنصوص القران المفسرۃ او المحکمہ و السنہ المتواترۃ التی مفہومہا قطعی' الثانی قطعی الثبوت ظنی الدلالہ کالایات المؤولہ' الثالث عکسہ کالخبار الاحاد التی مفہومہا قطعی' الرابع ظنیہما کالخبار الاحاد التی مفہومہا ظنی فبالاول یثبت الافتراض و التحریم و بالثانی والثالث الایجاب وکراھہ التحریم وبالرابع تثبت الـ ـالاستحباب (۴۷)

ادلہ سمـ چار ہیں: (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالت' جیسا کہ قرآن کریم کے نصوص مفسرہ اور نصوص محکمہ اور وہ احادیث متواترہ جن کا مفہوم قطعی ہو' (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت' جیسا کہ وہ آیات قرآنیہ جن میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے' (۳) اس کے برعکس وہ اخبار آحاد جن کی دلالت قطعی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش نہ ہو' (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت' جیسا کہ وہ اخبار آحاد جن کا مفہوم ظنی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش رکھتا ہو' اول سے فرضیت اور حرمت ثابت ہوتی ہے' ثانی اور ثالث سے وجوب اور کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے' اور رابع سے سنت یا مستحب ثابت ہوتا ہے۔

اب اس عبارت پر غور کیجئے تو نصوص شرعیہ چار قسموں پر نظر آئیں گی (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالت (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت' ان چاروں میں سے قسم اول وہ ہے جس کا ثبوت قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش بھی نہیں ہوتی' اور قسم ثانی وہ ہے جس کا ثبوت قرآن کریم سے ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے' اور قسم ثالث وہ ہے جس کا ثبوت حدیث مشہور یا خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی

گنجائش نہیں ہوتی' قسم رابع وہ ہے جس کا ثبوت خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے' اور قسم اول سے فرض یا حرام کا ثبوت ہوتا ہے' اسی کو "فبالاول یثبت الافتراض و التحریم" کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔ قسم ثانی اور قسم ثالث سے واجب یا کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اسی کو "و بالثانی و الثالث الایجاب و کراھۃ التحریم" سے ذکر فرمایا ہے۔ قسم رابع سے سنت اور مستحب یا کراہت تنزیہی اور خلاف اولی کا ثبوت ہوتا ہے' اسی کو "و بالرابع تثبت السنیۃ و الاستحباب" سے ذکر فرمایا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ حرام کے ثبوت کے لئے ایسی آیت قرآنی یا خبر متواتر کا ہونا لازم ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو' لہذا جو حکم قرآن کریم سے ثابت ہو مگر آیت قرآنی میں تاویل کی گنجائش بھی ہو یا حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے تو اس سے حرام کا ثبوت نہیں ہو سکتا بلکہ مکروہ تحریمی ہی کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ بالفرض اگر کوئی مجتہد اس کو حرام کہہ بھی دے گا تو دوسرا مجتہد اس کے حرام ہونے کا انکار بھی کردے گا' اور جس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کے اوپر قطعی حرام ہونے کا حکم نہیں لگ سکتا۔

ضرورت و حاجت میں فرق کے لئے اصول ستہ:

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لئے چھ اصولوں کا سمجھنا لازم ہے:

اصول (۱) تحریمی سے کراہت تحریمی مراد:

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن شیبانی کے نزدیک لفظ تحریم ہمیشہ اپنے معنی حقیقی (حرمت قطعیہ) کے لئے مستعمل نہیں ہوتا بلکہ معنی مجازی یعنی مکروہ تحریمی کے لئے بھی کثرت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے' اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

صحۃ اطلاق التحریم علی قول کل من الامام و محمد علی التجوز لاالحقیقۃ۔ (۵ ۷)

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد دونوں میں سے ہر ایک کے قول میں لفظ تحریم کا اطلاق معنی مجازی (کراہت تحریمی) پر محمول ہوتا ہے معنی حقیقی پر محمول نہیں ہوتا۔

اصول (۲) دلیل ظنی کا حکم:

اگر کسی امر کی ممانعت دلیل قطعی یعنی آیت مفسرہ اور آیت محکمہ یا خبر متواتر سے ہوتی ہے تو اس سے حرمت قطعی مراد ہوتی ہے اور جب کسی امر کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ دلیل ظنی یعنی آیت غیر مفسرہ اور غیر محکمہ یا حدیث سے ثابت ہوتی ہے تو اس سے مراد حرام نہیں ہوتا ہے بلکہ کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے' اگرچہ اس کو حضرات فقہاء نے لفظ حرام یا تحریم سے ہی تعبیر کیوں نہ فرمایا ہو' لہذا جس کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہو اور فقہ کی کتابوں میں حرمت یا حرام یا تحریم کے الفاظ سے حکم بیان کیا گیا ہو تو اس میں

محض لفظ حرام اور تحریم کو دیکھ کر حرمت قطعی کا فیصلہ کرلینا مناسب نہیں ہے بلکہ حرمت کی ایک قسم مکروہ تحریمی بھی تو ہے جو حقیقت میں حرام نہیں ہے بلکہ حرام سے قریب کا ایک حکم ہے' اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بظني مكروه تحريماً (٧٦)

کسی فعل کی ممانعت جب دلیل قطعی سے ہوتی ہے تو اس سے حرام مراد ہوتا ہے اور جب دلیل ظنی سے ہوتی ہے تو اس سے مکروہ تحریمی مراد ہوتی ہے۔

لہذا خبر واحد یا خبر مشہور سے جب کسی امر کی ممانعت وارد ہو جائے تو اس سے ہرگز حرام مراد نہیں ہوتا بلکہ مکروہ تحریمی ہی مراد ہوتا ہے۔

اصول (۳) مکروہ کے لئے لفظ حرام کا استعمال:

کبھی مکروہ تحریمی کو حرام کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ حرام سے تعبیر کردیا جاتا ہے اور اسی طرح واجب کو کبھی فرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ فرض سے تعبیر کردیتے ہیں' اور مکروہ تحریمی حرام عملی ہوتا ہے اعتقادی نہیں ہوتا' اور واجب فرض عملی ہوتا ہے اعتقادی نہیں ہوتا' اس لئے مکروہ تحریمی کو کبھی حرام سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی مکروہ سے' اسی طرح واجب کو کبھی فرض سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی واجب سے' اس لئے اکثر و بیشتر مکروہ تحریمی کو لفظ حرام اور واجب کو لفظ فرض سے بھی تعبیر کرتے ہیں' اسی کو فقہاء ان الفاظ سے واضح کرتے ہیں:

فالمكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فيثبت بما يثبت به الواجب يعني بظني الثبوت و يأثم بارتكابه كما يأثم بترك الواجب۔ (٧٧)

مکروہ تحریمی کی حرام کی طرف نسبت ایسی ہے جیسے واجب کی نسبت فرض کی طرف ہوتی ہے' لہذا مکروہ تحریمی کا ثبوت اسی سے ہوگا جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے یعنی ظنی الثبوت دلیل سے' اور مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے ایسا گناہ ہوگا جیسا کہ ترک واجب کی وجہ سے ہوتا ہے۔

نیز واجب کے لئے فرض کا لفظ اور فرض کے لئے واجب کا لفظ کتب فقہ میں کثرت کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے' امام زیلعی نے "تبیین الحقائق" میں اس کو اس طرح نقل فرماتے ہیں:

لان الواجب فرض في حق العمل دون الاعتقاد (٧٨)

اس لئے کہ واجب عمل کے حق میں فرض ہے اعتقاد کے لئے نہیں۔

اور علامہ ابن عابدین شامی نے رد المحتار میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما

و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر۔ (٧٩)

یعنی لفظ فرض کا استعمال ظنی الثبوت میں اور واجب کا استعمال قطعی الثبوت میں شائع ذائع ہے' لہذا لفظ واجب کبھی فرض عملی و اعتقادی پر ہوتا ہے جیسا کہ صلوۃ فجر' اور دلیل ظنی میں واجب کا استعمال فرض کی جگہ میں صرف عملی کے حق میں ہے جیسا کہ صلوۃ وتر۔

اصول (۴) کراہت تحریمی کے لئے لفظ کراہت کا استعمال:

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کراہت تحریمی کے لئے صرف لفظ کراہت بول دیتے ہیں' امام شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط سرخسی میں اکل خیل کی ممانعت کے تحت بحث کرتے ہوئے حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا ایک مکالمہ نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہ سے دریافت فرمایا کہ جب آپ کسی حکم کو لفظ کراہت سے تعبیر فرماتے ہیں تو اس سے آپ کی مراد کیا ہوتی ہے تو حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ میری مراد تحریم ہوتی ہے یعنی مکروہ تحریمی مراد ہوتی ہے' اس کو امام شمس الائمہ سرخسی نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان ابا يوسف قال لابي حنيفه اذا قلت في شيئ اكرهه فما رايك فيه قال التحريم الخ۔ (٨٠)

حضرت امام ابویوسف نے حضرت امام ابوحنیفہ سے دریافت فرمایا کہ جب آپ کسی شئی کے بارے میں یہ کہہ دیتے ہیں کہ میں مکروہ سمجھتا ہوں تو اس سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے تو امام صاحب نے فرمایا کہ میری مراد کراہت تحریمی ہوتی ہے۔

اصول (۵) اخف المفسدتین:

جب دو حکم نص قطعی سے ثابت ہو جائیں تو دونوں کی فرضیت مسلم ہے اور دونوں میں سے کسی کو بھی ترک کردینا امر مقید ہے' اور اصول یہ ہے کہ جب اس طرح دو امر مفسد جمع ہو جائیں تو غلبہ مصلحت کی رعایت میں اخف مفسدہ کو برداشت کر کے اشد مفسدہ کو ترک کردینے کا حکم ہے' اسی کو علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمها ضررا بارتكاب اخفهما۔ (٨١)

جب دو امر مفسد کا آپس میں تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں ان دونوں میں سے اخف مفسد کا ارتکاب کر کے اعظم ضرر مفسد کے ترک کرنے میں رعایت کی جائے گی۔

اور علامہ ابن نجیم نے دوسری جگہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو كان احدهما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد يزال بالاخف (٨٢)

اگر دو امر مفسد میں سے ایک کا ضرر دوسرے سے زائد بڑھا ہوا ہو تو اخف ضرر کو برداشت کر کے اشد ضرر کو ختم کردیا جاتا ہے۔

اور اس اصول کے تحت حضرات فقہاء نے بیشمار جزئیات کا استخراج فرمایا ہے' اس کے متعلق دو جزئیہ بطور نظیر ہم یہاں پر پیش

کر رہے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ سورہ حج کی اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے:

"**واجتنبوا قول الزور**" (۸۳) جھوٹی باتوں سے بچتے رہو۔

اس آیت کریمہ سے جھوٹ کا قطعی حرام ہونا واضح ہوگیا لہٰذا جھوٹ بولنا بہت بڑا مفسدہ ہوگا' اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر قطعی طور پر اس حکم کی بھی تاکید فرمائی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو فریق میں لڑائی جھگڑا اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو ان کے درمیان صلح کرا دیا کریں' اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینھما۔ (۸۴)

اور اگر دو فریق مسلمانوں کے آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرادو۔

دوسری آیت میں ارشاد فرمایا:

انما المومنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم (۸۵)

مسلمان تو سب بھائی ہیں اس لئے اپنے دو بھائیوں میں اصلاح کردیا کرو۔

تیسری جگہ ارشاد فرمایا:

فاتقوا اللہ و اصلحوا ذات بینکم (۸۶)

اللہ سے ڈرو اور اپنے باہمی تعلقات کی اصلاح کرو۔

ان تینوں آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے دو فریق کے درمیان صلح کرنے کا حکم فرمایا ہے' اور آیت زور میں جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے' لہٰذا جھوٹ بولنا بھی مفسدہ ہوگا اور دونوں فریق کے درمیان صلح کرنے کی قدرت ہوتے ہوئے صلح نہ کرنا بھی مفسدہ ہے لیکن صلح نہ کرنے کا مفسدہ جھوٹ کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے اس لئے دو فریق کے درمیان صلح کی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر اگر جھوٹ کی ضرورت پیش آجائے تو جھوٹ بولنا جائز ہو جائے گا۔

اسی کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الکذب مفسدۃ محرمۃ و ھی متی تضمن جلب مصلحۃ تربو علیہ جاز کالکذب للاصلاح بین الناس و علی الزوجۃ لاصلاحھا و ھذا النوع راجع الی ارتکاب اخف المفسدتین فی الحقیقۃ عامۃ کانت او خاصۃ (۸۷)

جھوٹ مفسدہ محرمہ ہے اور جب وہ ایسی مصلحت پر شامل ہو جائے جو جھوٹ سے بڑھا ہوا ہو تو ایسی صورت میں وہ جائز ہو جاتا ہے' مثلاً لوگوں کے مابین اصلاح کرنے کی غرض سے' اسی طرح بیوی کی اصلاح کی وجہ سے (تو جائز ہے) اور یہ قسم درحقیقت دو مفسدوں میں سے اخف کے ارتکاب کی طرف راجع ہے خواہ عام ہو یا خاص۔

۲۔ نماز کے اندر ستر عورت شرط ہے اور اس کا حکم قرآن سے ثابت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یا بنی ادم خذوا زینتکم عند کل مسجد (۸۸)

اے اولاد آدم تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت (نماز کے لئے ہو یا طواف کے لئے) اپنا لباس پہن لیا کرو۔

اور اسی طرح نماز کے لئے استقبال قبلہ شرط ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

فول وجھک شطر المسجد الحرام (۸۹)

اب سے اپنا چہرہ نماز میں مسجد حرام کی طرف کیا کیجئے۔

اور اسی طرح نماز کے لئے طہارت ثیاب بھی شرط ہے' اس کو اللہ تعالیٰ نے قران کریم میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ثیابک فطھر (۹۰)

اپنے کپڑے کو پاک رکھئے۔

اسی طرح نماز کے لئے وضو بھی شرط ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آیت وضو میں ارشاد فرمایا ہے:

یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم (۹۱)

اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ۔

اور دوسری طرف نماز کو اپنے وقت میں پابندی کے ساتھ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے: جس کو اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ "**و اقیموا الصلوۃ**" کے الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے لہذا ستر عورت' استقبال قبلہ' اور طہارت کے بغیر نماز پڑھنا ایک مفسدہ ہے اور نماز کو اپنے وقت میں نہ پڑھنا دوسرا مفسدہ ہے اور ترک صلوۃ کا مفسدہ ترک شرائط کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے' اس لئے ترک صلوۃ کے مفسدہ کی رعایت کرتے ہوئے ترک شرائط کے مفسدہ کو برداشت کرلیا جائے گا اور مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہو جانے کی حالت میں بھی نماز پڑھنے کا حکم ہوگا' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و قد تراعی المصلحۃ لغلبتھا علی المفسدۃ فمن ذلک الصلوۃ مع اختلال شرط من شروطھا من الطھارۃ و الستر و الاستقبال فان فی کل ذلک مفسدۃ لمافیہ من الاخلال بجلال اللہ تعالی فی ان لا یناجی الا علی اکمل الاحوال و متی تعذر علیہ شیئ من ذلک جازت الصلوۃ بدونہ تقدیما لمصلحۃ الصلوۃ علی ھذہ المفسدۃ (۹۲)

اور کبھی مفسدہ کے مقابلہ میں غلبہ مصلحت کی رعایت کی جاتی ہے' چنانچہ اسی قبیل سے وہ نماز ہے جو اپنی شرائط' مثلاً طہارت' ستر عورت' استقبال قبلہ میں سے کسی شرط کے خلل (مفقود) ہونے کے ساتھ پڑھی جائے تو اس میں عظمت خداوندی میں کوتاہی پیدا ہو جانے کی وجہ سے مفسدہ موجود ہے کیونکہ اللہ سے سرگوشی اور مناجاۃ حالت کمال میں کی جاتی ہے' مگر جب ان شرائط میں سے کسی شرط کی ادائیگی متعذر ہو جائے تو اس شرط کے بغیر نماز جائز ہو جاتی ہے' اس شرط کے فوت ہو جانے کے مفسدہ پر مصلحت صلوۃ کو ترجیح دینے اور مقدم رکھنے کے لئے۔

اصول(٦) رکن اصلی اور رکن زائد:

مامور بہ جو قطعی فرض ہوتا ہے اس کے ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں ا۔ رکن اصلی ۲۔ رکن زائد

رکن اصلی:

کسی شی کے رکن اصلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس رکن کے بغیر شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا ہے 'لہذا اگر رکن اصلی پر قدرت نہ ہو تو ضرورت ۔ معنی اضطرار کی وجہ سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ فرض بھی ساقط ہو جاتا ہے 'اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الركن الاصلى ملا يسقط الا بضرورة (٩٣)

جیساکہ نماز کے اندر رکوع اور سجدہ فی الجملہ ان کا وجود صحت صلوۃ کے لئے ہر حال میں لازم ہے 'اگر اپنی ہیئت پر نہ ہو سکے تو کم از کم اشارہ سے رکوع سجدہ ادا کرلینا لازم ہوتا ہے 'اور اگر اشارہ کی بھی صلاحیت نہ رہے تو شی کی فرضیت ہی ساقط ہو جاتی ہے 'لہذا رکن اصلی کے ساقط ہونے سے اصل شی کا بھی ساقط ہونا لازمی آئے گا اور ضرورت ۔ معنی اضطرار کی وجہ سے اصل فرضیت جو دلیل قطعی سے ثابت ہے ساقط ہو جاتی ہے 'صاحب نور الابصار نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ان تعذر الايماء براسه سقط القضاء عنه (٩٤)

اور اگر سر سے اشارہ کرنا متعذر ہو جائے تو اس سے قضا ساقط ہو جائے گی۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و اعلم ان الشئى قد يجعل ركنا بسبب يشبه المنهب الطبيعى و قد يجعل بسبب طارى فالاول ان تكون الطاعة لاتقوم ولا تفيد فائدتها الا به كالركوع والسجود فى الصلوة والامساك عن الاكل والشرب والجماع فى الصوم۔ (٩٥)

اور تم جان لو کہ یقیناً بہت سی چیزیں کسی ایسی سبب کی وجہ سے رکن قرار پاتی ہیں جو طبعی طریقہ کے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی سبب عارضی کی وجہ سے رکن قرار پاتی ہیں تو پہلی قسم اس رکن کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر عبادت کا قیام اور فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا 'مثلاً نماز میں رکوع اور سجود ہے اور روزہ میں کھانے پینے اور جماع سے رکے رہنا ہے۔

اب اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ رکن اصلی اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر ضرورت ۔ معنی حاجت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

رکن زائد:

کسی شی کے رکن زائد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے اگر ادا نہ کرسکے تو وہ رکن ساقط ہوجاتا ہے اور اصلی شی اپنی جگہ صحیح ہوکر باقی رہ جاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ان الرکن الزائد و ما یسقط فی بعض صور من غیر تحقق ضرورۃ (۹۱)

رکن زائد وہ ہے جو **تحقق** ضرورت کے بغیر بعض صورتوں میں ساقط ہوجائے۔

مثال کے طور پر نماز میں قیام' قراءت' یہ سب ارکان زوائد ہیں' ان کا حکم اگرچہ نص قرآنی سے ثابت ہے مگر ان کے مفہوم میں تاویل کی گنجائش ہونے کی وجہ سے رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہی ہوں گے' کیونکہ قرآن کریم سے جب کسی امر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے پھر حدیث غیر متواتر سے اس کی تخصیص کی جاتی ہے تو اس کی قطعیت میں کمی ہوکر اس میں ظنیت آجاتی ہے' اس لئے بجائے رکن اصلی کے رکن زائد بن جاتا ہے اور رکن زائد کبھی فرائض میں اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے' اور نوافل میں بلا ضرورت اور بلا عذر ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ نماز میں قیام کا حکم ہے' اور کبھی رکنیت کا فریضہ بدل اور ضامن کی طرف منتقل ہوجاتا ہے' جیسا کہ جماعت کی نماز میں مقتدی سے فریضہ قراءت امام کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے **"من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ"** (۹۷)

حاجت کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اس مقام پر اکثر مغالطہ ہوتا ہے کہ جب کسی کو حاجت کے درجہ کی ضرورت اور مشقت پیش آجاتی تو **"الضرورات تبیح المحظورات"** کے اصول بتلا کر قطعی حرام چیز کو جائز اور مباح قرار دیا جاتا ہے' ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہوچکا ہے کہ اضطراری ضرورت کے بغیر قطعی حرام امر کو مباح قرار دینا جائز نہیں ہے ہاں البتہ صرف کراہت تحریمی یا اس سے نیچے کے درجات کے امور کو مباح قرار دینے کی گنجائش ہوجاتی ہے' اس کو ہم سات مثالوں سے واضح کریں گے۔

(ا) ریشم کا حکم:

حریر اور ریشم کا پہننا مرد کے لئے ناجائز اور ممنوع ہے اور دلیل ظنی یعنی حدیث شریف سے اس کی ممانعت ثابت ہے' اور دلیل ظنی سے جس کی حرمت یا ممانعت ثابت ہوتی ہے اس سے کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے قطعی حرام کا ثبوت اس سے نہیں ہوتا ہے اور ماقبل سے معلوم ہوگیا تھا کہ ضرورت 'بمعنی حاجت کی وجہ سے کراہت تحریمی کی حرمت و ممانعت ساقط ہوجاتی ہے' مثال کے طور پر خارش اور کھجلی کی وجہ سے نہ جان کا خطرہ ہوتا ہے اور نہ ہی اعضاء کی ہلاکت کا' البتہ صرف پریشانی اور مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مگر اس سے حفاظت کے لئے حریر اور ریشم کا استعمال مرد کے لئے جائز اور مباح ہوجائے گا' اس کو حدیث شریف میں ان الفاظ سے نقل

فرمایا گیا ہے:

عن انس ان الزبیر و عبدالرحمن بن عوف شکوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القمل فرخص لھما فی قمیص الحریر فی غزاۃ لھما (۹۸)

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضرت زبیر اور عبدالرحمن بن عوفؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت جوں کی شکایت کی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں حضرات کو اپنے غزوہ میں ریشمی قمیص پہننے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

فلا بأس لہ لان ذلک دواء کما اباح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر بن العوام و عبدالرحمن بن عوف لبس الحریر من الحکۃ التی کانت بھما کذلک مصائب الحریر ان کانت علاجا للجرح (۹۹) و ان لم یکن علاجا (الی قولہ) فھی مکروھۃ (۱۰۰)

و انما یکرہ الملبس اذا لم تقع الحاجۃ فی لبس فلو کان بہ جرب او حکۃ کثیرا ولا یجد غیرہ لا یکرہ لبسہ (۱۰۱)

چنانچہ اس کے استعمال میں کوئی حرج کی بات نہیں کیونکہ یہ دواء تھا جس طرح سے زبیر بن عوام اور عبدالرحمن بن عوف کھجلی کے مرض میں مبتلا ہوگئے تھے تو نبی کریمؐ نے ان دونوں حضرات کو ریشمی کپڑے استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی' اسی طرح ریشمی کپڑا سے علاج کے طریقہ پر پٹی وغیرہ باندھنا بھی جائز و درست ہے۔ لیکن اگر بلا علاج وغیرہ کے استعمال کرے تو یہ مکروہ ہوگا۔

اور یقیناً ریشمی لباس بغیر کسی ضرورت کے مکروہ ہے چنانچہ اگر کسی کو کھجلی وغیرہ بہت زائد لاحق ہو اور دیگر مباح چیز اس کے دفعیہ کے لئے موجود نہ ہوں تو ایسے شخص کے لئے ریشمی کپڑا درست ہے۔

(۲) محرم کا حلق راس :

حالت احرام میں حلق راس ناجائز اور ممنوع ہے اور حلق یا قصر نہ کرنا واجب ہے' یہ حکم دلیل ظنی سے ثابت ہے لیکن اگر کسی کے سر میں جوں پڑ جائے تو ہلاکت کا خطرہ نہیں مگر حاجت کے درجہ کی مشقت ہے اور اس قسم کی مشقت سے حفاظت کے لئے حلق راس کی اجازت ہو جاتی ہے اس لئے کہ دلیل ظنی سے ثابت ہونے کی وجہ سے حلق راس قطعی حرام نہیں ہے بلکہ حرام سے قریب کراہت تحریمی ہے' مسند امام احمد ابن حنبل' مسلم شریف' ترمذی' نسائی شریف' میں اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے :

عن کعب بن عجرۃ انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاذاہ القمل فی راسہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحلق راسہ (۱۰۲)

حضرت کعب ابن عجرہ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے تو ان کے سر میں جوں نے اذیت رسانی شروع کر دی تو نبی کریمؐ نے انہیں سر منڈانے کی اجازت مرحمت فرما دی۔

(۳) سونے کا استعمال :

مرد کے لئے سونے کا استعمال ناجائز اور ممنوع ہے اور یہ دلیل ظنی (حدیث) سے ثابت ہے اور جہاں سونے کے استعمال کی ممانعت کو حرام یا تحریم کے لحاظ سے بیان کیا گیا ہے وہاں پر حرام سے قریب کراہت تحریمی مراد ہے'اس لئے ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے سونے کا استعمال مرد کے لئے بقدر ضرورت جائز ہو جائے گا' مثال۔ طور پر کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کٹ جائے اور اس میں پلاسٹک یا چاندی کا عضو لگوانے سے بدبو آتی ہے اور سونے سے نہیں آتی ہے تو سونے کا عضو لگوانے میں اضطراری ضرورت نہیں ہے بلکہ ضرورت بمعنی حاجت ہی ہو سکتی ہے مگر ممانعت دلیل سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے ایسے حالات میں سونے کا عضو لگوانے کی گنجائش ہو جاتی ہے'جیسا کہ ترمذی'ابوداؤد'نسائی'طحاوی وغیرہ کتب میں حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی اور انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی مگر اس سے بدبو آنے لگی تو حضور نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

عن عرفجه بن اسعد اصيب انفه يوم الكلاب في الجاهلية فاتخذ انفا من ورق فانتن عليه فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يتخذ انفا من ذهب (۱۰۳)

حضرت عرفجہ ابن اسعد روایت کرتے ہیں کہ عہد جاہلیت میں جنگ کلاب کے موقع پر ان کی ناک کٹ گئی تھی'انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی لیکن اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

(۴) ھدی کے جانور پر سوار ہونا :

ھدی کے جانور پر سوار ہونا ممنوع اور ناجائز ہے اور یہ ممانعت دلیل ظنی (حدیث) سے ثابت ہے'لہذا سوار ہونا قطعی حرام نہ ہو گا بلکہ کراہت تحریمی ہی ہو سکتی ہے'لہذا پیدل چلنے میں اگر مشقت پیش آ جائے جو کہ ضرورت بمعنی حاجت کے درجہ میں ہے تو اس کی وجہ سے سوار ہو جانے کی اجازت ہو جائے گی'اس کو حدیث شریف میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا گیا : "

عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنه و قد جهده المشي قال اركبها قال انها بدنه قال اركبها و ان كانت بدنه (۱۰۴)

حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ نبی کریمؐ نے ایک شخص کو اس حالت میں ھدی کا جانور لے جاتے ہوئے دیکھا کہ وہ شخص پیادہ چلنے کی وجہ سے بالکل تھک چکا تھا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس پر سوار ہو جاؤ تو اس شخص نے جواب دیا (حضرت) یہ ھدی کا جانور ہے (حضرت انس نے دوبار) فرمایا کہ اگرچہ یہ ھدی کا جانور ہے اس پر سوار ہو جاؤ۔

ان هذا حكم الهدى من طريق الاثلاثه تركب للضرورات و تترك لارتفاع الضرورات الخ (۱۰۵)

یقیناً بطریقہ نظر ھدی کے اس حکم سے یہ پتہ چلا کہ ضرورت کے وقت سوار ہوا جا سکتا ہے اور ضرورت کے ختم ہو جانے سے چھوڑ دیا جائے گا (یعنی سواری کو کام میں نہیں لایا جائے گا)۔

(۵)۔ تصویر کا حکم :

حدیث دوم "اشد الناس عذابا یوم القیامۃ المصورون" (۱۰۶) اس کے بارے میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے یہ ثابت فرمایا کہ یہ حدیث شریف تواتر اسانید سے ثابت ہے اور انہوں نے تصویر سے متعلق اکتیس (۳۱) روایات نقل فرمائی ہیں جن میں سے بیس (۲۰) روایات تصویر کشی کی حرمت سے متعلق ہیں' لہذا اگر اس حدیث شریف کے متواتر ہونے کی بات ثابت ہو جاتی ہے تو یہ حدیث شریف قطعی الثبوت ہوگی۔

اب اس کی دلالت سے متعلق بات ہے اور حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دلالت اور مفہوم بھی قطعی ہے' تو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تصویر کشی مطلقاً حرام ہوگی' لہذا اس کی اباحت کے لئے اضطراری ضرورت کا ثبوت بھی لازم ہوگا اس کے بعد محض حاجت کی وجہ سے تصویر بنانا یا بنوانا ہرگز جائز نہیں ہوگا' اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ میں اسی کو ثابت فرمایا ہے (۱۰۷) اب اس حدیث شریف کے مضمون کے بارے میں کچھ تفصیل کی ضرورت ہے کہ حدیث تصویر کے اندر جانوروں کا وہ مجسمہ جو ہاتھ اوزار سے بنایا جاتا ہے اس کے مراد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ تمام امت کا اتفاق اس بات پر ہے کہ حدیث تصویر کے ذریعہ سے ایسے مجسموں کی حرمت متعین ہے' لہذا جانوروں کے [illegible] کے متعلق حدیث شریف قطعی الدلالت ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے اس سے مراد اگر یہی تصویر اور مجسمہ ہے تو اس کی حرمت کے قطعی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے' لیکن کیمرے کی تصویر کے بارے میں علماء عرب حدیث شریف میں تاویل کرتے ہیں کہ حدیث تصویر میں کیمرہ کی تصویر مراد نہیں' اور جس میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے وہ اگرچہ قطعی الثبوت ہو مگر اس کی دلالت ظنی ہونے کی وجہ سے اس سے حرمت قطعی کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ حرام سے قریب کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اور کراہت تحریمی ضرورت یعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہے' لہذا ایسی صورت میں اسکولوں' کالجوں' کمپنیوں' فرموں' سرکاری محکموں اور مدارس کے افراد کے لئے شناختی کارڈ وغیرہ کے لئے بھی تصویر کھنچوانا جائز اور مباح ہو جائے گا' اور اس کی تفصیل صفحہ ۸۷ میں آیت ربوا کی بحث کے تحت موجود ہے۔

(٦) ران ستر عورت ہے :

ران ستر عورت کے دائرہ میں داخل ہے اور کشف عورت کی ممانعت دلیل ظنی یعنی حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے۔

عن علی قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تبرز فخذک ولا تنظر لفخذ حی و لا میت (۱۰۸)

حضرت علی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے کہا تھا کہ تم اپنے ران کو مت کھولو اور مردہ زندہ کسی کے بھی ران کو مت دیکھو۔

اس لئے کشف عورت کی ممانعت کے لئے کتب فقہ میں لفظ حرام یا تحریم جو استعمال ہوتا ہے اس سے مراد حرام سے قریب کراہت

تحریمی ہے اور ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے کراہت تحریمی کی حرمت ساقط ہوکر مباح ہو جاتی ہے' لہذا طبیب ڈاکٹر کے لئے بقدر ضرورت ستر میں سے مقام مرض کو دیکھنا جائز اور مباح ہوگا' اور اسی طرح اجنبیہ عورت کے ستر میں سے بھی بقدر ضرورت دیکھنا جائز ہوگا' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

والطبیب انما ینظر من العورة بقدر الحاجه (۱۰۹)

اور معالج ستر بقدر ضرورت دیکھ سکتا ہے۔

(۷) رشوت کا حکم :

رشوت کی ممانعت دلیل ظنی حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے کہ رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے' لہذا یہ ممانعت قطعی حرام کے دائرہ میں داخل نہ ہوگی' البتہ حرام سے قریب کراہت تحریمی کے دائرہ میں داخل ہوجائے گی اور ایسی حرمت ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے ساقط ہوکر مباح ہو جاتی ہے' اور حدیث پاک میں اس کو ان الفاظ سے بیان فرمایا گیا ہے :

لعن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی (۱۱۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

اس حدیث شریف سے واضح ہو چکا کہ رشوت دینا لینا دونوں ناجائز ہیں' اور لینے والے کے حق میں ہمیشہ ہر حال میں ناجائز ہی رہے گی اس کے لئے رشوت لینے میں کوئی عذر شدید درپیش نہیں ہے' ہاں البتہ دینے والے کے حق میں دفع ظلم کی وجہ سے رشوت دے کر ظلم کی مدافعت کرلینا جائز ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه و ماله ولا ستخراج حق له لیس برشوة فی حق الدافع (۱۱۱)

اپنی جان و مال سے دفع ظلم اور اپنے حق کی وصولیابی کی غرض سے ظالم بادشاہ کو مال دینا دینے والے کے حق میں رشوت نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ اصول سمجھ میں آجاتا ہے کہ رشوت دینا دو طرح سے ہو سکتا ہے: (۱) جلب منفعت اور حصول منافع کے لئے (۲) دفع مضرت اور دفع ظلم کے لئے' اور چونکہ جلب منفعت میں ایسی ضرورت درپیش نہیں ہوتی جس کی وجہ سے سخت مشقت اٹھانی پڑے اور دفع مضرت میں ایسی ضرورت درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے سخت مشقت کا شکار ہونا پڑتا ہے' اس لئے دفع ضرر اور دفع ظلم کے لئے رشوت دینا جائز ہے مگر جلب منفعت کے لئے دینا جائز نہیں ہے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

المفاسد اولی من جلب المصالح فاذا تعارضت مفسدة و مصلحه قدم دفع المفسد غالبا (۱۱۲)

مفاسد کی رعایت جلب مصالح کے مقابلہ میں اولی ہوتی ہے اور جب مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو اکثر دفع مفسدہ کو ترجیح

دی جاتی ہے۔

عموم بلوی :

عموم بلوی سے متعلق ہمیں تین باتیں عرض کرنی ہیں (۱) عموم بلوی کی تعریف (۲) عموم بلوی کا حکم (۳) عموم بلوی کی مثالیں۔

عموم بلوی کی تعریف :

عموم بلوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی امر لوگوں کے درمیان معلومات یا معمولات کے اعتبار سے مشہور اور شائع و ذائع ہو جائے اور لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مجبور ہو جائیں' اور اسی وجہ سے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے درمیان کوئی امر متعارف اور معمول بہا ہو جائے اور اس امر کے اختیار کرنے میں عام لوگ مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی خبر واحد اس امر کے خلاف وارد ہو جائے تو عموم بلوی کے مقابلہ میں حدیث کو معمول بہا قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ عام لوگوں کے مبتلا ہونے کی وجہ سے وہ امر موجب رخصت قرار پائے گا' اس کو صاحب لغۃ الفقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے :

عموم البلوی شیوع الامر وانتشاره علما و عملا مع الاضطرار الیہ و منہ قول الحنفیہ حدیث الاحاد لا یعمل بہ فیما تعم بہ البلوی (وقولہ) عموم البلوی موجب للرخصہ (۱۱۳)

عموم بلوی نام ہے کسی امر کے لوگوں کے مابین علمی یا عملی اعتبار سے اس طرح شائع اور ذائع ہو جانے کا کہ لوگ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوں اور اسی سے حنفیہ کا قول ہے کہ خبر واحد پر ان چیزوں میں عمل نہیں کیا جائے گا جس میں عموم بلوی ہو اور عموم بلوی رخصت کو ثابت کرنے والا ہے۔

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ عموم بلوی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امر ممنوع لوگوں کے درمیان اس طرح عام ہو جائے کہ اس سے اپنے آپ کی حفاظت اور کنارہ کشی اختیار کرنا آدمی کے لئے بہت مشکل اور دشوار کن ہو جائے۔

عموم البلوی شیوع المحظور شیوعا یعسر علی المکلف معہ تحاشیہ (۱۱۴)

عموم بلوی نام ہے ممنوعات کے اس طرح شائع ذائع ہو جانے کا کہ اس کے عدم استعمال سے مکلف دشواری پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔

عموم بلوی کا حکم :

عموم بلوی کا شرعی حکم یہی ہے کہ جب کوئی امر محظور امت کے درمیان عام ہو جائے اور اس امر سے بچنا دشوار گذار ہو جائے اور اکثر و بیشتر لوگ اس امر میں مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس میں تخفیف آجاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کو اس طرح واضح فرمایا

ہے کہ جب کوئی امر اپنی اصل کے اعتبار سے حرام ہو تو عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے اور حکم میں تخفیف ہو کر کبھی کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے' جیسا کہ بلی اقسام درندہ میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا گوشت اور لعاب دونوں نجس اور حرمت کے دائرہ میں داخل ہیں مگر بلی کے جھوٹے سے حفاظت مشکل ہوجانے کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہو کر سور ھرہ کراہت تنزیہی کے درجہ میں اتر جاتا ہے' اور کبھی عموم بلوی کی وجہ سے کراہت تنزیہی بھی باقی نہیں رہتی ہے بلکہ بلا کراہت جائز اور مباح ہوجاتا ہے جو آئندہ آنے والی مثالوں سے واضح ہوجائے گا' اور اگر اصل کے اعتبار سے وہ امر ممنوع اور حرمت کے دائرہ میں داخل ہے اور عام لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مبتلا اور مجبور نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اس کے حکم میں تخفیف نہیں ہوتی ہے اور اس کی مخالفت اپنی جگہ بحالہ باقی رہتی ہے' جیسا کہ لحم حمار کہ اس کے کھانے میں عام لوگ مبتلا نہیں ہیں اس لئے اس کی ممانعت اپنی جگہ بعینہ باقی رہے گی' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل کیا فرمایا ہے :

و ان كان الاصل فيه الحرمه لكن سقطت بعموم البلوى لتنزيه كسور الهرة والا فتحريم كلحم الحمار (۱۱۵)

اور اگر اصل کے اعتبار سے اس میں حرمت موجود ہو تو عموم بلوی کی وجہ سے ساقط ہو کر کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے' جیسے بلی کا جھوٹا' اور اگر عموم بلوی نہ ہو تو علی حالہ باقی رہتا ہے' جیسے گدھے کا گوشت۔

اور عموم بلوی کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے میں اگر کوئی خبر واحد معارض ہوجائے تو خبر واحد کو معمول بہا قرار نہ دے کر ابتلائے عام کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے کی اجازت ہوجاتی ہے اور عموم بلوی موجب رخصت ہوجاتا ہے' اس کو صاحب نفحہ الفقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و منه قول الحنفيه حديث الاحاد و لم يعمل به فيما تعم به البلوى و قولهم عموم البلوى موجب للرخصه (۱۱۶)

اور اسی سے حنفیہ کا قول کہ احادیث پر عموم بلوی کے مقام میں عمل نہیں کیا جائے گا اور ان کا قول عموم بلوی موجب رخصت ہے۔

عموم بلوی کی وضاحتی مثالیں :

مسائل عموم بلوی کو واضح کرنے کے لئے ہم یہاں بطور نظیر سات مثالیں پیش کرتے ہیں :

۱۔ غسالہ میت :

میت کا غسالہ اپنی جگہ ناپاک ہے مگر میت کو غسل دینے والے پر غسالہ میت کی چھینٹیں پڑ جاتی ہیں اس کی وجہ سے غسل دینے والے کا بدن اور کپڑے عموم بلوی کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوں گے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے :

و ما ترشش على الغاسل من غساله الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه مادام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى (۱۱۷)

اور غسالہ میت سے غسل دینے والے پر جو چھینٹیں آپڑتی ہیں اس سے احتراز ممکن نہیں' چنانچہ جب تک وہ غسل وغیرہ دینے

میں مشغول رہے گا اس کی چھینٹیں عموم بلوی کی وجہ سے ناپاکی کا باعث نہیں بن سکتیں۔

۲- گوبر کی راکھ :

گوبر اور انسان کی گندگی نجس ہے' وہ اگر جل کر راکھ ہو جائے تو اس کو پاک قرار دیا جاتا ہے اُس لئے کہ عام لوگوں میں گوبر کے اوپلے سے روٹی بنانے کا رواج ہے اور عامۃ المسلمین اس میں مبتلا ہیں' اور گوبر کی راکھ روٹی میں لگ جاتی ہے' اگر اس کو ناپاک قرار دیا جائے گا تو لوگ سخت مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے اس لئے آگ کو عموم بلوی کی وجہ سے گوبر وغیرہ کے لئے آلہ طہارت قرار دیا گیا ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و من ذلک قولنا بان النار مطهرة للروث والعذرة فقلنا بطهارة رمادها تيسيرا (۱۱۸)

اور اسی قبیل سے ہے ہمارا قول آخر گوبر اور گندگی کے لئے سبب طہارت ہے' چنانچہ ہم اس کی راکھ پر بغرض آسانی طہارت کا حکم لگاتے ہیں۔

۳- پیشاب کی چھینٹیں :

پیشاب کا ایک ایک قطرہ نجس و ناپاک ہے لیکن پیشاب کرتے وقت بسا اوقات بدن اور کپڑے پر سوئی کی نوک کی طرح چھینٹیں پڑ جاتی ہیں اور اس سے بچنا بہت مشکل ہے اس لئے شریعت نے عام لوگوں کی ابتلاء کی وجہ سے اس کو معفو عنہ قرار دیا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل کیا فرمایا ہے :

و بول ترشش على الثوب قدر رووس الابر (۱۱۹)

سوئی کے ناکہ کے بقدر کپڑے پر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں تو وہ معاف ہے۔

اور صاحب نور الایضاح و صاحب مراقی نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و على رشاش بول و لو مخلظا كرووس الابر و لو محل ادخال الخيط للضرورة (۱۲۰)

اور پیشاب کی چھینٹیں اگرچہ وہ مغلظ ہو سوئی کے ناکہ کے برابر معاف ہے اور اگر سوئی میں دھاگہ داخل کرنے کے مقام کے بقدر ہو تو وہ بھی ضرورت کی وجہ سے معاف ہے۔

اور صاحب ہدایہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں :

فان انتضح عليه البول مثل رووس الابر فذلک ليس بشئی لانه لا يستطاع الامتناع عنه (۱۲۱)

چنانچہ اگر اس پر سوئی کے ناکہ کے بقدر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس سے محفوظ رہنے کی قدرت نہیں۔

۴- ناپاک چربی :

صابون وغیرہ چربیوں سے بنایا جاتا ہے لیکن اگر اس میں مردار اور غیر ماکول اللحم جانوروں کی چربی شامل کرلی جائے تو اس کی ماہیت میں تغیر ہونے کی وجہ سے حضرت امام محمد حسن شیبانی کے نزدیک پاک ہو جاتا ہے اور ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے' اس کو علامہ شامی نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير يطهر عند محمد و به يفتى للبلوى۔ (۱۴۲)

صابون میں ناپاک تیل ملا دیا جائے تو بھی اس کی طہارت کا فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ اس کی ماہیت بدل گئی اور تبدیل ماہیت سے حضرت امام محمد کے نزدیک شئے پاک ہو جاتی ہے اور عموم بلویٰ کی وجہ سے اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

۵- بیع الوفاء :

بیع کے اندر شرط فاسد مفسد عقد ہے' لہٰذا اس طرح بیع کرنا جائز نہیں ہو سکتا' خریدار سے کہدیا جائے کہ جتنے میں میں تیرے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں اتنے ہی میں میں جب چاہوں گا خریدلوں گا اور تو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا' ایسے عقد کو فقہاء کی اصطلاح میں بیع الوفاء اور بیع الامانت سے موسوم کیا جاتا ہے' یہ عقد اصول شریعت کے مطابق فاسد ہونا چاہئے مگر عام لوگوں کے ایسے معاملات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مصلحت عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے مشائخ بخارا اور مشائخ بلخ و سمرقند نے مفلسین و حاجت مندوں کی ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و من هذا القبيل بيع الامانة المسمى بيع الوفاء جوزه مشائخ بلخ و بخارا توسعة (۱۴۳)

اور اسی قبیل سے امانت کی بیع ہے جس کو بیع الوفاء سے پکارا جاتا ہے' مشائخ بلخ و بخارا نے وسعت فراہم کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے۔

۶- استنجاء بالحجر :

پتھر سے استنجاء کرنے سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی ہے' اس لئے استنجاء بالاحجار اصولاً جائز نہیں ہونا چاہئے' اسی وجہ سے جس نے بھی استنجاء بالاحجار کیا ہے وہ اگر پانی میں اتر جائے اور مقام استنجاء پانی میں لگ جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے' مگر ابتلاء عام کی وجہ سے استنجاء بالاحجار کو بلاکراہت جائز قرار دیا گیا ہے اور نجاست کا جو حصہ مقام پر باقی رہ جاتا ہے اس کو معفو عنہ قرار دیا جاتا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

مشروعية الاستنجاء بالحجر مع انه ليس بمزيل حتى لو نزل المستنجي به في ماء نجسه (۱۴۴)

پتھروں سے استنجاء کرنے کی مشروعیت بھی اسی قبیل سے ہے باوجودیکہ ازالہ نجاست کی اس میں بالکلیہ صلاحیت نہیں یہاں تک کہ اگر پتھروں سے استنجاء کرنے والا پانی میں اتر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۷۔ ترنجاست سے جوتے کی پاکی :

ترنجاست اگر جوتے یا چمڑے کے موزہ پر لگ جائے تو جمہور کے نزدیک زمین پر رگڑنے سے پاک نہیں ہوگا' اس لئے کہ نجاست زمین پر رگڑ دینے سے اور زیادہ پھیل جاتی ہے جس کی وجہ سے جوتے وغیرہ اور زیادہ ملوث ہو جائیں گے' لیکن حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک جوتا پاک ہو جاتا ہے' صاحب ہدایہ اس کو ان الفاظ میں نقل فرماتے ہیں :

و فی الرطب لا یجوز حتی یغسلہ لان المسح بالارض یکثرہ ولا یطہرہ و عن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی (۱۲۵)

ترنجاست کو صرف رگڑ دینا جائز نہیں جب تک کہ اس کو دھونہ لیا جائے کیونکہ زمین پر رگڑنے سے نجاست اور بڑھ جاتی ہے اس کو پاک نہیں کرتی' اور حضرت امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب اس کو زمین میں اس طور سے رگڑ دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں باقی نہ رہے تو عموم بلوی کی وجہ سے وہ پاک ہو جائے گا۔

صاحب فتح القدیر اور صاحب عنایہ اور علامہ شامی نقل فرماتے ہیں کہ عموم بلوی اور ابتلائے عام کی وجہ سے حضرت امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہے اور جمہور مشائخ کا اتفاق بھی اسی پر ہے۔

و علی قول ابی یوسف اکثر المشائخ و ہو الاصح المختار و علیہ الفتوی لعموم البلوی۔ (۱۲۶)

اور حضرت امام ابو یوسف کے قول کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول عموم بلوی کی وجہ سے زیادہ صحیح اور مفتی بہ ہے۔

عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق؟

یہ جو سوال کیا جاتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے' میرے نزدیک یہ سوال ہی قابل ترمیم ہے کیونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں ایک چیز ہے اس کو ضرورت سے مقابلہ کیا جارہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے' کیونکہ عرف الگ چیز ہے اور عموم بلوی الگ سے دوسری چیز ہے کیونکہ بہت سے امور ایسے ہیں جو عموم بلوی کے دائرہ میں تو آتے ہیں مگر عرف کے دائرہ میں نہیں آتے' مثلاً طین شارع کا مسئلہ' گوبر کی راکھ کا مسئلہ' پیشاب کی چھینٹوں کا مسئلہ' غسالہ میت کا مسئلہ' ناپاک چربی سے صابن بنانے کا مسئلہ' ترنجاست سے جوتے کی پاکی کا مسئلہ' ان تمام مسائل کا تعلق عموم بلوی سے تو ہے مگر عرف سے نہیں ہے' بعض جزئیات ایسے بھی ہیں جن کا تعلق کبھی عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہو جاتا ہے مگر بہت قلیل درجہ میں ہے' مثال کے طور پر بیع الوفاء کا

مسئلہ ہے کہ اس کا تعلق عرف سے بھی اور عموم بلوی سے بھی ہے' اسی طریقہ سے نسج الحائک کی اجرت اور پولیوں کو کاشتکار کی کھیتی کی کٹائی کی اجرت میں دینے کا مسئلہ' یہ چند مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہوسکتے ہیں' ہاں البتہ یہ سوال درست ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں الگ الگ مستقل اصول ہیں یا ضرورت کے تحت داخل ہیں' اس کے بعد اب اصل سوال کا جواب یہ ہے کہ ضرورت عامہ کا تعلق عموم بلوی سے بھی ہوتا ہے اور عرف سے بھی ہوتا ہے' کیونکہ ضرورت کا معنی اور مفہوم ان دونوں کے اندر داخل ہے مگر ضرورت بمعنی اضطرار کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ضرورت بمعنی حاجت ہی کے ہیں جو عموم بلوی کے ذیل میں پیش کئے گئے مثالوں سے واضح ہوسکتا ہے' نیز عموم بلوی تو ضرورت عامہ سے الگ ہوکر کے مستقل اصول نہیں ہے بلکہ شئی واحد ہے مگر عرف ضرورت عامہ سے الگ ہوکر ایک الگ مستقل اصول ہے جو رسم المفتی کی اس عبارت سے واضح ہوسکتا ہے :

اعلم ان اعتبار العادة والعرف رجع اليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقالوا تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة (۱۲۷)

معلوم ہونا چاہئے کہ عرف وعادت کا بہت سارے مسائل میں اعتبار ہوتا ہے حتی کہ اصولیین نے اس کو مستقل اصل کی حیثیت دیتے ہوئے فرمایا کہ عادت واستعمال کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

ضرورت عامہ وضرورت خاصہ کا فرق :

ضرورت عامہ :

ضرورت عامہ تو وہ ہے جس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہوتا ہے اور عام یا اکثر لوگ اس امر میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں اور عام لوگوں کو اس امر سے بچنے کے لئے چارہ کار نہیں ہوتا ہے' جیسا کہ عقد مزارعت' عقد اجارہ' عقد مضاربت وغیرہ کے مسائل ہیں' ان تمام مسائل میں منافع کی جہالت کی وجہ سے اصولا جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن ضرورت عامہ اور حاجت عامہ کی وجہ سے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔

ضرورت خاصہ :

ضرورت خاصہ اس کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق ہر فرد کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ فرد واحد یا مخصوص افراد کے ساتھ خاص ہوتا ہے' جیسا کہ محرم کا ضرورت کی بنا پر ہدی کے جانور پر سوار ہونا' اور خارش کھجلی کی وجہ سے ریشم کا کپڑا پہن لینا' اور نابالغ لڑکی یا لڑکا کا نکاح ولی ابعد کے کردینے کے بعد بوقت بلوغ خیار بلوغ کا حاصل ہوجانا' اور باندی کو آزادگی کے بعد خیار عتق کا حاصل ہوجانا' اور غیر کفو میں بالغ لڑکی کے نکاح کرنے سے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوجانا وغیرہ' ان سب مسائل کا تعلق ضرورت خاصہ سے ہے ضرورت عامہ سے نہیں۔

حوالہ جات

(۱) نخبۃ الفتاویٰ صفحہ ۲۸۳' (۲) القاموس الفقہی صفحہ ۲۲۳' (۳) قواعد الفقہ صفحہ ۳۵۸' (۴) حموی علی حاشیہ الاشباہ مطبع دیوبند - ار۱۳۰' حموی علی حاشیہ الاشباہ مطبع کراچی - ار۱۱۹' (۵) تفسیر اضواء البیان - ار۱۷۱' (۶) تفسیر اضواء البیان - ار۱۷۶' (۷) القاموس الفقہی صفحہ ۲۲۴' (۸) احکام القرآن للجصاص - ار۱۳۰' احکام القرآن للشیخ تھانوی - ار۸۷' (۹) حموی صفحہ ۱۴۰' اسی رسالہ کے صفحہ ۲ پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت کی تفصیل دیکھئے' (۱۰) حموی علی حاشیہ الاشباہ - ار۱۴۰' (۱۱) فتح المدبر' اس کتاب کا پورا نام یہ ہے "فتح المدبر للعاجز المعتبر'' یہ کتاب حضرت علامہ محمد بن ابراہیم بن احمد السمدیسی متوفی (۹۲۱ھ) کی ہے اور حموی کے بعض نسخوں میں فتح القدیر اور بعض میں فتح المدیر کے الفاظ ہیں مگر یہ سب نسخوں کی غلطی ہے اور صحیح نام فتح المدبر ہے اور الاعلام اور کشف الظنون میں اس کی وضاحت دیکھ لی جائے' (۱۲) حموی علی حاشیہ الاشباہ - صفحہ ۱۴۱' (۱۳) طحاوی شریف - ار۳۲۸' بخاری - ار۲۵۹' مسلم شریف جلد ا' (۱۴) حموی صفحہ ۱۴۱' (۱۵) حموی صفحہ ۱۴۱' (۱۶) سورہ بقرہ صفحہ ۱۷۳' (۱۷) حموی علی حاشیہ الاشباہ - ار۱۴۰' (۱۸) شامی کراچی - ۶ر۳۳۸' (۱۹) احکام القرآن جصاص - ار۱۲۹' (۲۰) تفسیر خازن - ار۱۰۶' ھکذا فی احکام القرآن للجصاص - ار۱۲۹' (۲۱) الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۴۰' (۲۲) الاشباہ صفحہ ۱۴۰' (۲۳) ترمذی - ار۱۹۳' مع العرف الشذی' (۲۴) الاشباہ ھندی - ار۱۴۰' (۲۵) احکام القرآن جصاص - ار۱۳۰' (۲۶) احکام القران جصاص - ار۱۳۰' احکام القرآن تھانوی - ار۸۷' (۲۷) تفسیر خازن - ار۱۰۶' (۲۸) تفسیر کبیر - ۲ر۱۲۱' (۲۹) احکام القرآن جصاص - ار۱۲۹' (۳۰) تفسیر خازن - ار۱۰۶' (۳۱) ہندیہ کراچی - ۵ر۳۸' (۳۲) در مختار علی الشامی کراچی - ۶ر۱۳۵' (۳۳) الاشباہ و النظائر'' - ار۱۱۹' (۳۴) البحر الرائق - ۹ر۴۷' (۳۵) تفسیرات احمدیہ - ار۳۰' ار۳۰' (۳۶) شامی کراچی ۶ر۱۳۳' تفسیر کبیر - ۲ر۱۲۲' شیخ زادہ - ار۴۸۱' روح المعانی - ۲ر۴۲' تفسیر ابن کثیر - ار۲۲' تفسیر خازن - ار۱۰۶' البحر الرائق - ۸ر۴۷' عنایہ علی فتح القدیر - ۹ر۲۴۰' (۳۷) التفسیر الوسیط - ۳ر۲۹۴' تفسیر عزیزی - ار۶۱۲' ترجمہ شیخ الہند - صفحہ ۱۳۱' معارف القرآن جلد - ار۳۶۹' تفسیر حقانی - ۳ر۲۶' روائع البیان - ار۱۵۶' (۳۸) سورہ بقرہ - ۱۷۳' (۳۹) سورہ انعام آیت ۱۱۹' (۴۰) ترجمہ شیخ الہند صفحہ ۱۳۲' (۴۱) البحر الرائق - ۸ر۴۷' شامی - ۶ر۱۳۵' (۴۲) الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۳۹' (۴۳) سورہ بقرہ آیت - ۱۷۳' (۴۴) شامی کراچی - ۶ر۳۳۸' (۴۵) الاشباہ صفحہ ۱۴۰' (۴۶) سورہ بقرہ - ۱۷۳' (۴۷) سورہ انعام - ۱۳۵' (۴۸) شرح سیر الکبیر - ار۸۹' (۴۹) شامی کراچی ۵ر۵۸' (۵۰) الاشباہ و النظائر - ۱۴۲' (۵۱) الاشباہ - ۱۴۴' (۵۲) شامی کراچی - ۶ر۱۳۶' (۵۳) ایضاح النوادر - ار۱۳۳' (۵۴) سورہ بقرہ - ۲۷۵' (۵۵) معارف القرآن - ار۶۰۶' (۵۶) احکام القرآن ابن العربی بحوالہ معارف القرآن - ار۲۰۲' احکام القرآن تھانوی - ار۴۷۳' (۵۷) تفسیر کبیر - ۷ر۹۴' (۵۸) تفسیر خازن - ار۲۰۲ (۵۹) مستفاد احسن الفتاوی - ار۲۹۳' (۶۰) سورہ بقرہ - ۲۷۶' (۶۱) سورہ بقرہ - ۲۷۹' (۶۲) سورہ بقرہ - ۲۷۵' (۶۳) سورہ آل عمران - ۱۳۰' (۶۴) مسلم شریف - ۲ر۲۷' (۶۵) مشکوٰۃ شریف - ار۴۳۶' (۶۶) ایضاح النوادر - ۱۵۵' (۶۷) احکام القرآن تھانوی - ار۱۷۶' (۶۸) اعلاء السنن - ۱۴ر۳۵۰' (۶۹) نخبۃ الفتاویٰ - ۱۷۱' (۷۰) قواعد الفقہ - ۲۵۷' (۷۱) المنجد - ۱۵۵' (۷۲) قواعد الفقہ - ۲۵۷' (۷۳) غمز عیون البصائر للحموی علی حاشیہ الاشباہ کراچی - ار۱۱۹' و ہندی - ۱۳۱'

(۷۴)فتاوی عالمگیری-۵؍۳۸، (۷۵)در مختار کراچی-۶؍۱۳۵، (۷۶)شامی کراچی-۱؍۹۵، و ۶؍۳۳۷، (۷۷)تقریرات رافعی خطر و اباحہ-۶؍۳۰۵، (۷۸)شامی کراچی(۶؍۳۳۸، (۷۹)در مختار کراچی-۶؍۳۳۷، (۸۰)تبیین الحقائق-۱؍۱۶۹، (۸۱)شامی کراچی-۱؍۹۵، (۸۲)مبسوط سرخسی-۱۱؍۲۳۳، و شامی کراچی-۶؍۳۳۷، (۸۳)الاشباہ-۱۳۵، (۸۴)الاشباہ-۱۴۳، (۸۵)سورہ حج-۳۰، (۸۶)سورہ حجرات-۹، (۸۷)سورہ حجرات-۱۰، (۸۸)سورہ انفال-۱، (۸۹)الاشباہ-۱۳۹، (۹۰)سورہ اعراف-۳۱، (۹۱)سورہ بقرہ-۵۰، (۹۲)سورہ مدثر-۴، (۹۳)سورہ المائدہ-۶، (۹۴)الاشباہ-۱۳۸، (۹۵)شامی کراچی-۱؍۳۳۶، (۹۶)تنویر الابصار مع الدر المختار کراچی-۲؍۹۹، و ھکذا فی مراقی الفلاح-۲۳۶، (۹۷)حجۃ اللہ البالغہ-۱؍۹۵، (۹۸)شامی کراچی-۱؍۳۳۶، (۹۹)طحاوی شریف-۱۲۸، (۱۰۰)طحاوی شریف-۱؍۶۵، (۱۰۱)طحاوی شریف-۲؍۳۳۹، (۱۰۲)طحاوی-۲؍۳۳۹، (۱۰۳)البحر الرائق-۸؍۱۹۰، (۱۰۴)مسند امام احمد بن حنبل-۴؍۲۲۱، نسائی ۲؍۲۷، مسلم-۱؍۳۸۲، ترمذی-۱؍۱۹۰، تفسیر خازن-۱؍۱۲۷، احکام القرآن للجصاص-۱؍۲۸۱، (۱۰۵)مسند امام احمد بن حنبل-۴؍۱۴۲، و ۵؍۲۳، ترمذی-۱؍۳۰۶، ابوداؤد-۲؍۵۸۱، نسائی-۲؍۲۸۵، طحاوی-۲؍۳۳۹، نصب الرایہ-۴-۲۳۵، شامی کراچی-۶؍۳۶۲، ہدایہ-۴؍۴۲۱، زیلعی-۶؍۱۶، بدائع-۵؍۱۳۲، (۱۰۶)نسائی-۲؍۲۲، (۱۰۷)طحاوی-۱؍۳۸۳، (۱۰۸)جواہر الفقہ-۳؍۳۰۰، و مشکوۃ-۲؍۳۸۵، بخاری-۲؍۸۸۰، مسلم-۲؍۲۰۱، (۱۰۹)جواہر الفقہ-۳؍۳۰۰، (۱۱۰)ابن ماجہ شریف-۱۰۶، و ابوداؤد شریف-۲؍۹۴، (۱۱۱)الاشباہ-۱۳۱، (۱۱۲)ابوداؤد شریف-۲؍۱۳۸، (۱۱۳)شامی کراچی-۶؍۴۲۳، (۱۱۴)الاشباہ-۱۴۷، (۱۱۵)تحفہ الفقہاء-۱۱۰، (۱۱۶)تحفہ الفقہاء-۳۲۲، (۱۱۷)شامی کراچی-۶؍۳۳۶، (۱۱۸)شامی کراچی-۱؍۳۲۵، (۱۱۹)الاشباہ والنظائر-۱؍۱۲۷ (۱۲۰)الاشباہ-۱۲۶، (۱۲۱)مراقی الفلاح-۸۳،۸۵، (۱۲۲)ہدایہ-۱؍۶۰، (۱۲۳)شامی کراچی-۱؍۳۱۶، (۱۲۴)الاشباہ-۱۳۰، ۱۳۹، ۱۶۱، (۱۲۵)الاشباہ و النظائر-۱۲۸، (۱۲۶)ہدایہ-۱؍۵۶، (۱۲۷)شامی-۳۱۰، وفتح القدیر-۱؍۱۹۶، و عنایہ-۱؍۱۹۶، (۱۲۸)رسم المفتی-۹۵،

ضرورت وحاجت اور مواقع استعمال

از---جناب مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
اشرف العلوم کنہواں، سیتا مڑھی (بہار)

متقدین فقہاء نے قرآن و حدیث کے ذخیرہ کو سامنے رکھ کر بڑی جانفشانی اور کد وکاوش کے ساتھ کچھ فقہی اصول اور ضابطے مستخرج کئے ہیں جو ہر زمانے کے پیدا شدہ نئے مسائل کے حل کرنے میں رہنما ثابت ہو چکے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔

یہ مستخرج اصول فقہاء کرام کی نئی پیداوار، قرآن و حدیث سے الگ ہٹ کر نہیں بلکہ یہ اصول اور ضابطے بعینہ وہ قرآن واحادیث ہی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فقہاء کرام نے اپنی خداداد ذہانت و ذکاوت کی بنیاد پر ان متفرق اصول کو اخذ کرکے نئے انداز سے کتابی شکل میں ترتیب دے دی ہے۔

اسی طرح متاخرین فقہاء نے اسی عملی مشغلہ میں اپنی عمر عزیز اس نیت سے ختم کردی کہ شاید یہ خدمت ذخیرہ آخرت ہو سکے اور نجات اخروی کا ذریعہ بن سکے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

انہیں اصول اور ضابطوں میں سے اہم فقہی ضابطہ ضرورت و حاجت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس دور کے پیدا شدہ مسائل کو بغور دیکھا جائے۔ ضرورت و حاجت کے مصداق کے ماتحت کون سے مسائل آتے ہیں اور کون سے مسائل خارج ہیں۔ ضرورت و حاجت کے حدود اور ان کی شرطیں کیا ہیں؟ یہ وہ امور ہیں جو بحث اور غور طلب ہیں۔

ضرورت کی لغوی اور شرعی تعریف:

الضَر والضُّر والضرر- نقصان، تنگی، سختی بد حالی، جمع اضرار۔

الضراء- سختی، قحط، جانی و مالی نقصان۔

الضَّرة- جانی و مالی نقصان۔

حرام چیز استعمال نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت و اتلاف یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تو اسے باصطلاح شرع ضرورت کہتے ہیں جس کی متعدد شکلیں ہیں:

ضرورت کے اقسام مع احکام:

پہلی شکل یہ ہے کہ حلال رزق میسر نہ ہونے پر نفس موت کی دہلیز پر آجائے، یعنی حلال رزق کا اس وقت کوئی نظم و انتظام نہیں،

اور اندیشہ ہے کہ اگر اشیائے محرمہ کا استعمال نہ کیا جائے تو قیمتی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ ایسی حالت کو مخمصہ اور اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کا حکم یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت کے لئے بقدر ضرورت حرام چیز کھانا اور استعمال کرنا ضروری ہے بصورت دیگر گنہگار اور مرتکب معصیت ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان **"فمن اضطر"** کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مردار اور اس کے علاوہ خنزیر اور شراب کھانے پینے کے لئے بے بس ہو جائے تو بالاجماع اس کے لئے تمام چیزوں کا کھانا حلال ہے' خواہ یہ بے بسی بھوک و پیاس کی شدت کی وجہ سے ہو یا اکراہ یا اس کے علاوہ کی وجہ سے ہو۔ امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے موقع پر اشیاء محرمہ کا کھانا مبتلی بہ پر لازم و ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ اللہ کا فرمان **"قد فصل لکم.."** کی وجہ سے' یعنی اللہ نے حرام چیزوں کو کھول کھول کر بیان کردیا ہے مگر یہ کہ تم حرام چیزوں کے استعمال پر مجبور ہو جاؤ۔ اس لئے کہ **"ما اضطررتم الیہ"** کو محرمات سے مستثنیٰ فرمایا ہے لہذا مستثنیٰ اپنے اصل پر مباح ہو کر باقی رہا (اور قاعدہ ہے) کہ ہلاکت کے وقت مباح کا کھانا واجب ہے اور مباح کو بطور مجاز کے رخصت بھی کیا گیا ہے۔ (تفسیر مظہری ج ا ص ۱۷۱' ہدایہ ج ۳ ص ۳۳۲)

نیز شامی جلد ۵ صفحہ ۹۲ میں مذکور ہے کہ سخت بھوک و پیاس کے وقت اس نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور صبر کیا تو وہ شخص گنہگار ہے' اس سے اللہ کا فرمان **"الا ما اضطررتم"** کی طرف اشارہ ہے' جو صورت اکراہ ملجی کو شامل ہے۔ کیونکہ اکراہ ملجی کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے اگرچہ نص مخمصہ کے ساتھ مخصوص ہے پھر بھی اکراہ کی صورت بطریق دلالت **النص** ثابت ہے۔

ضرورت کی دوسری شکل یہ ہے کہ نفس یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ اس طور پر لاحق ہو کہ حلال رزق میسر ہونے کے باوجود بادشاہ وقت یا چور ڈاکو حرام چیز کے کھانے پر جبرو اکراہ کرے۔ جسے باصطلاح شرع "اکراہ ملجی" کہتے ہیں۔ جس کا حکم یہ ہے کہ جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر حرام چیز کا کھانا ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔

مبسوط میں امام مسروق کے حوالہ سے منقول ہے' انہوں نے فرمایا کہ کوئی شخص مردار یا لحم خنزیر کا گوشت یا خون کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے پھر بھی استعمال نہ کرے اور مرجائے تو جہنمی ہے۔

حسامی جلد ثانی کی شرح نامی جلد ۲ صفحہ ۱۳۹ پر مذکور ہے کہ جس طرح جب قتل کے ذریعہ مردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس وقت اس پر اس کا کھانا فرض ہے اور اگر صبر کرکے جان دے دی تو گنہگار ہوگا کیونکہ اللہ کا فرمان **"الا ما اضطررتم الیہ"** کی وجہ سے اس کا کھانا مباح ہے لہذا اباحت بطریق استثناء ثابت ہوا' اور جس شخص کو مباح پر مجبور کیا جائے تو اس پر اس کا کر گذرنا فرض ہے۔

ضرورت کی تیسری شکل یہ ہے کہ مکرہ ایسے افعال پر جبرو اکراہ کرے جس میں دوسرے کی جان یا عزت و آبرو سے کھیلنا لازم آتا ہو۔ مثلاً مکرہ شخص یہ کہے کہ تو فلاں کو قتل کر' یا یہ کہے کہ فلاں عورت سے زنا کر' ورنہ تجھے یا تیرے عضو کو ہلاک کردوں گا۔ یہ بھی اکراہ ملجی ہی کی صورت ہے' لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کی خاطر دوسرے کی جان یا عزت سے کھیلنا جائز نہیں' یہ افعال ویسے ہی حرام ہیں جیسے اکراہ سے پہلے حرام تھے۔

اور اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی رخصت نہیں دی جائے گی' اور نور الانوار میں ہے کہ اکراہ میں بعض عمل حرام ہے جیسے زنا' اور بے گناہ نفس کا قتل کرنا' کیونکہ یہ سبھی افعال اکراہ ملجی میں حرام ہیں(نور الانوار صفحہ ۳۱۱)

ضرورت کی چوتھی شکل یہ ہے کہ کلمات کفریہ شرکیہ کے اقرار پر شرکشوں کی طرف سے اس قدر جبرو اکراہ ہے کہ کلمات کفریہ نہ بولنے پر جان یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ لاحق ہے۔ یہ بھی اکراہ ملجی میں داخل ہے۔ لیکن حکم یہ ہے کہ ایسے مجبور و بے بس شخص کے لئے یہ اختیار ہے کہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کی خاطر کلمات کفریہ استعمال کرلے تو شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں بشرطیکہ کلمات کفریہ استعمال کرتے وقت قلب کی دنیا ایمان سے مطمئن ہو۔ اور اگر کلمات کفریہ استعمال نہ کرے تو بھی کوئی مواخذہ نہیں بلکہ عند اللہ ثواب عظیم کا مستحق ہوگا۔

اور اگر مکرہ نے اللہ کے انکار پر اور آپ صلعم کو گالی دینے پر قتل اور عضو کی ہلاکت کے ذریعہ مجبور کیا تو اس کے لئے یہ حرام کے ارتکاب کرنے کی اجازت ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قلب ایمان سے مطمئن' ہو' اگر محرمات کے ارتکاب پر اقدام کرنے سے صبر کیا تو اجر سے نوازا جائے گا' سارے ہی حقوق اللہ کا یہی حال ہے جیسے افساد صوم و صلوۃ اور حرم شریف کے شکار کو قتل کرنا یا حالت احرام میں شکار کرنا' اور ہر وہ چیز (کا یہی حکم ہے) جس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے(در مختار ج ۵ ص ۹۲)

ضرورت کی پانچویں شکل یہ ہے کہ اگر مکرہ دوسرے کے مال کو تلف اور ضائع نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت متیقن ہے تو ایسی صورت میں مکرہ کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کے مال کو بغیر اجازت استعمال نہ کرے گرچہ جان چلی جائے تو عند الشرع کوئی مواخذہ نہیں۔ اور یہ بھی اختیار ہے کہ حفاظت نفس یا عضو کے واسطے دوسرے کے مال کو برباد کردے۔

اور اگر مکرہ مال مسلم ضائع کرنے پر ایسے امر سے مجبور کرے جس سے نفس یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال ضائع کردیوے' کیونکہ بربنائے ضرورت غیر کا مال مباح ہے جس طرح مخمصہ یعنی بھوک و پیاس کی شدت میں دوسرے کا مال مباح ہے اور صاحب مال ضائع شدہ مال کا ضمان مکرہ کو ٹھہرائے' کیونکہ مکرہ' مکرہ کے لئے ایسا آلہ ہے جو آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے(ہدایہ ج ۳ ص ۳۳۳)

مذکورہ بالا ضرورت کے اقسام اور مثالوں کو مد نظر رکھ کر یہ بات واضح ہو چکی کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے چار حصوں یعنی فرض' حظر' رخصت اور اباحت میں منقسم ہے "انہ متردد بین فرض و حظر و اباحۃ و رخصۃ" جیسا کہ ہر ایک کو ضرورت کے حکم میں بیان کیا جاچکا۔

یہ مانا کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے متعدد ہے لیکن ضرورت کی تمام قسموں میں یہ بات مشترک ہے کہ ضرورت نام ہے ایسے لاحق شدہ اور درپیش مجبوری کا جس میں اگر ممنوعات و محظورات شرعیہ کو استعمال نہ کیا جائے تو نفس یا عضو کے تلف یا شدید قسم کی ایذائے جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو۔

مباح اور رخصت کے مابین فرق:

ضرورت کی پہلی اور دوسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز ہو کر ہوا ہے' اور تیسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال نفس یا عضو کی ہلاکت کے باوجود ناجائز رہا۔ اور چوتھی شکل میں حرام چیز کا استعمال رخصت ہو کر ہوا ہے' اور پانچویں شکل میں دوسرے کے سامان کی ہلاکت اباحت کے درجہ میں رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ مباح اور رخصت کے درمیان کیا فرق ہے؟

رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مباح میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور رخصت میں حرمت باقی رہتی ہے صرف گناہ ختم ہو جاتا ہے(الشامی ج۲ص۱۳۹)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت باقی رہتی ہے' صرف حرام چیز کا گناہ اٹھ جایا کرتا ہے' اور مباح میں حرام چیز کی حرمت اثم کے ساتھ ختم ہو جایا کرتی ہے۔

ضرورت کے سبھی قسموں کے شرائط:

حالت مخمصہ---- کسی حرام چیز کا استعمال چار شرط کے ساتھ مشروط ہے:

(۱) یہ کہ حالت اضطرار کی ہو' حرام چیز استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا خطرہ ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے پر عادۃً یقینی جیسا ہو۔

(۳) تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادۃً یقینی ہو۔

(۴) چوتھے یہ کہ حرام چیز اتنا ہی استعمال کرے جس سے جان بچ جائے اس سے زائد ہرگز استعمال نہ کرے۔

اکراہ ملجی---- چار شرط کے ساتھ حرام کا استعمال کرنا جائز ہے:

(۱) مکرہ نفس کے ہلاک کرنے پر قدرت رکھے۔

(۲) مکرہ کو یہ غلبہ ظن ہو کہ جس چیز سے دھمکایا جارہا ہے وہ فی الحال چور یا ڈاکو واقع کردے۔

(۳) مکرہ کے نفس یا عضو یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی کا اندیشہ ہو۔

(۴) مکرہ اکراہ سے قبل حرام کے استعمال سے رو کا ہوا تھا۔

اکراہ ملجی کی چار شرطیں ہیں: (۱) مکرہ اس چیز کے واقع کرنے پر قدرت رکھے جس سے دھمکایا جارہا ہے خواہ مکرہ بادشاہ وقت ہو یا چور' یا اس کے علاوہ دوسری شرط یہ ہے کہ مکرہ کو فی الحال غلبہ ظن ہو کہ جس سے ڈرایا جارہا ہے وہ اسے واقع کرسکتا ہے تاکہ مکرہ ملجی ہو سکے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مکرہ کے نفس یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو یا وہ حملہ ایسا ہے جو غم پیدا کرنے والا ہے جس میں رضا

معدوم ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ مکرہ اکراہ سے قبل اس حرام کے ارتکاب سے رکا ہوا تھا (درمختار ج۵ ص۸۹)

ضرورت محض ایک استثنائی صورت:

جب شریعت کے احکام فرائض محرمات' محظورات کی طرف نظر اٹھاتے ہیں تو شریعت کے عمومی احکام جو ہر انسان پر لازم ہے اس کا تارک فاسق و فاجر کی فہرست میں آتا ہے یا وہ احکام جو حرام لعینہ ہونے کی وجہ سے اس کا ترک لازم ہے جس کا مرتکب بھی فاسق و فاجر کی فہرست میں آتا ہے۔

غرض کہ شریعت کے جو بھی احکام عمومی طور سے ہر ایک مسلمان پر ضروری ہے ان سبھی احکام میں بعض خاص خاص صورتوں اور ناگزیر حالتوں میں استثنائی طور پر سے وہ حرام حلال و مباح ہو جایا کرتا ہے اور اس خاص موقع میں فریضہ کا ترک صحیح اور درست ہو جایا کرتا ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو ضروری اور لازمی ہو جاتا ہے شریعت نے انسانی کمزوری کو ملحوظ رکھ کر اپنے سبھی احکامات میں کسی نہ کسی مقام پر لچک ضرور رکھی ہے۔

پیچھے ہم نے ضرورت کی پانچ قسمیں بیان کیں' جس کا اجمالی خاکہ اور مختصر جامع انداز میں یوں تعبیر اور تصویر کشی کر سکتے ہیں جس کا خلاصہ یہ کہ احکام شرعیہ کی بنیادی اعتبار سے دو قسم ہیں: مامورات' منہیات۔

(الف) مامورات شرعیہ جیسے ایمان' نطق با شہادتین' صلوۃ و صوم' کو بوقت ضرورت ترک کرنے کی رخصت یعنی اجراء کلمہ کفر' فساد صوم و صلوۃ' قتل صید فی الحرم یا فی الاحرام وغیرہ ملا کرتی ہے' ویسے عزیمت یہی ہے کہ ایسے مامورات کے ترک پر اقدام نہ کرنا ہی اولی ہے۔

(ب) منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ ہی سے متعلق ہے' جیسے لحم خنزیر' میتہ اور دم وغیرہ کو بوقت ضرورت استعمال کرنا ہی عزیمت ہے' یہ محرمات بوقت ضرورت حلال و مباح ہیں' ورنہ تلف نفس یا عضو پر قصوروار اور عندالشرع مجرم ہے۔

جس وقت انسان حرام کے استعمال پر بے بس اور بے قابو ہو جائے تو وہ حرام اپنے اصل پر مباح ہو کر باقی رہتا ہے اور مباح کا استعمال ہلاکت کے وقت واجب ہے (مظہری ج ۱ ص ۱۷۱)

(ج) اور اگر منہیات شرعیہ ایسے ہوں جو صرف حقیقتاً اور حکماً حق العبد ہی سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول نہیں تو ایسے افعال کو کرنے کی اجازت بوقت ضرورت ہرگز نہیں دی جائے گی' جیسے قتل نفس معصوم اور زنا وغیرہ۔

(د) اور اگر منہیات شرعیہ صرف حقیقتاً حق العبد سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول ہے' جیسے اتلاف مال غیر۔ تو بمقام ضرورت اس منہیات شرعیہ کے ارتکاب کی اجازت دی جائے گی۔

حقوق العباد میں ضرورت کا اثر:

سوال یہ ہے کہ کیا حقوق اللہ کی طرح حقوق العباد میں بھی ضرورت کا دخل و اثر ہے یا نہیں؟ اس سوال کو حل کرنے سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ ضرورت کے داعی اور اس کے اسباب کیا کیا ہیں۔ فقہاء کی عبارت سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے داعی اور اس کے اسباب پانچ ہیں:

(۱) حفاظت دین' (۲) حفاظت نفس' (۳) حفاظت نسل' (۴) حفاظت مال' (۵) حفاظت عقل جو مقاصد خمسہ شرعیہ کہلاتے ہیں۔

ان میں سے بعض کا تعلق حق العبد خواہ حقیقتاً و حکماً یا صرف حقیقتاً ہو' سے ہے اور بعض کا تعلق حق اللہ سے ہے۔ انہی امور کی طرف علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معروف کتاب الموافقات میں اشارہ فرمایا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

اور ضرورت' عبادات' عادات' معاملات' جنایات' سبھی میں جاری ہے پس اصول عبادات جیسے ایمان' توحید اور رسالت کا اقرار' نماز اور روزہ میں (ضرورت) حفاظت دین کے لئے ہے اور ضرورت کا تعلق اصول عادات میں جیسے کھانے پینے' پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے اور اس جیسی چیزیں نفس اور عقل کی حفاظت کے لئے ہے' اور ضرورت کا تعلق اصول جنایات میں جیسے مرتد کو قتل کرنے کی حد' حفاظت دین کے لئے ہے اور قصاص اور دیات' نفس اور عضو کی حفاظت کے لئے ہے' اور ضمان نافذ کرنا حفاظت مال کے لئے ہے (الموافقات ج ۱ ص ۱۰)

ضرورت کی تیسری شکل جسے ہم بیان کرکے آرہے ہیں وہ حقوق العباد ہی سے متعلق ہے' مثلاً نفس یا عضو کی ہلاکت اس طور پر کہ مکرہ مال مسلم کے اتلاف پر مجبور کرے' یا اپنی بیوی کو طلاق اور غلام کی آزادی پر مجبور کرے' یا بائع کو مال فروخت کرنے پر مجبور کرے تو ان تمام صورتوں میں نفس یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کے لئے حقوق العباد میں تصرف کرسکتے ہیں' ملاحظہ ہو فقہاء کی عبارت:

(الف) اور اگر مکرہ مسلمان کے مال ضائع کرنے پر ایسی چیز سے مجبور کیا کہ نفس یا کوئی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس مجبور و بے بس شخص کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال مسلم کو ضائع کردے کیونکہ مال غیر مقام ضرورت میں اسی طرح مباح ہے جس طرح حالت مخمصہ میں (ہدایہ ج ۳ ص ۳۴۳)

(ب) اور اگر مکرہ مکرہ کو اپنی بیوی کے طلاق دینے پر یا اپنے غلام آزاد کرنے پر مجبور کرے اور مکرہ نے ایسا کر بھی لیا تو بیوی کو طلاق اور غلام کو آزادی حاصل ہوجائے گی (ہدایہ ج ۳ ص ۳۴۴)

(ج) اور اگر مکرہ بائع کو بیچ کرنے پر نہ کہ مشتری کو مجبور کرے اور مبیع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو مکرہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کی وجہ سے بائع کے لئے مبیع کی قیمت کا ضامن ہوگا' اور بائع مکرہ کو یہ حق ہے کہ مکرہ اور مشتری میں سے جس کو چاہے ضامن ٹھہرائے۔ (در مختار جلد ۵ ص ۹۱-۹۲)

ان تینوں روایت اور ماقبل کی گفتگو کا دخل و اثر عند الشرع معتبر ہے "هو ظاهر لا خلاف فيه"۔

عرف، عموم بلویٰ اور ضرورت:

(۱) مبسوط کے حوالہ سے شرح بیری میں ہے کہ عرف سے ثابت شدہ چیز ایسی ہے جیسے کہ نص سے ثابت ہو (شامی ج ۳ ص ۳۱۰)۔

(۲) شارع کے خطاب میں "**تخصیص الشیٔ بالذکر نفی الحکم عما عداہ**" پر دال نہیں۔ لیکن عوام کے تفاہم اور عرف و ماحول میں اور معاملات اور عقلیات میں تخصیص الشی بالذکر نفی الحکم عما عداہ پر دال ہے (شامی جلد ۳ ص ۴۵۶)

مذکورہ بالا دونوں روایتوں سے عرف کا قابل اعتبار و استدلال ہونا معلوم ہوا۔

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام، (۲) عرف خاص۔ عرف عام میں تعامل کی حیثیت زمان و مکان میں عمومی طور سے اور عرف خاص میں تعامل کی حیثیت زماں و مکان میں خصوصی طور سے ہوا کرتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں کون سا عرف قابل اعتبار ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارت سے یہ بات بالکل واضح اور متفق علیہ ہے کہ عرف عام قابل اعتبار اور قابل استدلال ہے، عرف خاص کے قابل اعتبار ہونے میں فقہاء سے مختلف روایت ہے:

اس لئے کہ تعامل کسی شہر میں اس وقت تک جواز پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ صدر اول سے استمرار نہ ہو (اگر صدر اول سے استمرار ہے) تو وہ ان لوگوں کے لئے تقریر نبی پر دلیل اور حجت ہے، لہذا وہ تعامل از قبیل شرع ہے اور جب ایسا نہ ہو تو ان لوگوں کا فعل حجت نہیں، مگر یہ کہ تعامل سارے ہی شہروں میں تمام لوگوں کی طرف سے ہو تو وہ اجماع ہے اور اجماع حجت ہے (شامی ج ۶ ص ۱۶)

کیا بنائے احکام میں عرف عام یا مطلق عرف معتبر ہے گرچہ عرف خاص ہو، پہلا مذہب امام بخاری کی طرف منسوب ہو کر بزازیہ میں منقول ہے کہ حکم عام، عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور کہا گیا ہے کہ ثابت ہوگا (اشباہ ص ۱۰۲)

حاصل کلام یہ ہے کہ مذہب یہی ہے کہ عرف خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے مشائخ نے عرف خاص کا اعتبار کر کے فتویٰ دیا ہے (اشباہ ۱۰۳)

اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ عرف عام اور خاص دونوں کو قابل حجت تسلیم کر لیا جائے، عرف عام کو عام حکم کے حق میں اور عرف خاص کو اسی عرف والے کے یہاں خاص حکم کے حق میں قابل حجت بنا لیا جاوے، اس طرح دونوں اپنے اپنے حدود میں بغیر کسی خرابی کے قابل حجت بن سکتے ہیں اور فقہاء کی مختلف رایوں میں مناسب تطبیق بھی ہو سکتی ہے۔

عرف اور نص میں تعارض ہوتے وقت ترجیح نص کو دیں گے کیونکہ نص عرف کے مقابلہ میں اقوی ہے، اور عرف کا قابل اعتبار ہونا وہ نص "**ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن**" ہی سے ثابت ہے تو پھر تعارض کے وقت عرف کی ترجیح معکوس ہوگی، فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فتح القدیر میں ہے کہ نص بمقابلہ عرف اقوی ہے کیونکہ عرف میں احتمال ہے کہ عرف باطل چیزوں پر ہو، جیسے ہمارے زمانہ کا عرف، عید کی راتوں میں قبرستان میں شمع اور چراغ روشن کرنا، اور نص اپنے ثبوت کے بعد یہ احتمال نہیں رکھتا کہ باطل پر ہو، اور اس لئے کہ عرف کا قابل حجت ہونا ان لوگوں پر ہے جو اسے جانتے پہچانتے ہوں اور ان لوگوں نے اس کو لازم پکڑا ہو، اور نص تو مطلق ہر

ایک پر حجت ہے' لہٰذا نص عرف کے مقابلہ میں اقوی ہے' اور اس لئے کہ عرف نص یعنی آپ صلعم کا فرمان "**مارآہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن**" کے ذریعہ قابل حجت ہے (شامی ج ۴ ص ۳۰۲)

جس خدا نے انسان کی ہدایت کے لئے اور زندگی گذارنے کے لئے ضابطہ اور حدود مقرر کیا وہی خدا انسانی کمزوری سے اچھی طرح واقف ہے' انسانی کمزوری کا لحاظ کر کے عمومی ضابطہ سے بعض مسائل میں مخصوص حالتوں میں یسر کا معاملہ فرمایا ہے' اس سلسلہ کی مثالیں شرع میں بہت زیادہ ہیں۔

خدا کا فرمان "**یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر**" اور "**و ما جعل علیکم فی الدین من حرج**" شریعت میں رخصت اور احکامات میں تخفیف کے لئے واضح دلیل ہے' اسی قسم کی آیتوں سے فقہاء نے "**المشقۃ تجلب التیسیر**" کا اصول مستنبط کیا ہے۔

صاحب الاشباہ و النظائر نے "**المشقۃ تجلب التیسیر**" کے پیش نظر **تخفیفات فی الشرع** کے اسباب سات بتلائے ہیں' ہر سبب پر مثالوں سے الگ الگ گفتگو کی ہے' وہ سات اسباب یہ ہیں:

(۱) سفر' (۲) مرض' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) عسر اور عموم بلوی' (۷) نقص۔

علماء نے فرمایا ہے اس قاعدہ (**المشقۃ تجلب التیسیر**) پر شرع کی تمام رخصتیں اور **تخفیفات** نکلتے ہیں اور اسباب تخفیف عبادات اور غیر عبادات میں سات ہیں: پہلا سفر' دوسرا مرض' تیسرا اکراہ' چوتھا نسیان' پانچواں جہل' چھٹا عسر اور عموم بلوی اور ساتواں سبب نقص ہے (الاشباہ ص ۷۵)

چھٹے قسم عموم بلوی کے سلسلے میں صاحب الاشباہ نے جس قسم کی گفتگو کی ہے اس سے واضح اندازہ یہی ہوتا ہے کہ عموم بلوی کا تعلق نجاست و طہارت سے ہے' کونسی نجاست کب اور کس صورت میں معاف ہے اور کس صورت میں معاف نہیں' عموم بلوی کا تعلق کسی چیز کی حلت و حرمت سے نہیں' اور پچھلے صفحات سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ حلت اور حرمت کا تعلق صرف "ضرورت" سے استثنائی طور سے ہے' اس لحاظ سے عموم بلوی کا "ضرورت" سے کوئی رشتہ نہیں۔ عموم بلوی **تخفیفات** شرع کے اسباب میں سے ہے تو اس لحاظ سے عموم بلوی کا ضرورت سے صرف علاقہ سببیت اور مسببیت کا تعلق اور رشتہ ہونا معلوم ہوتا ہے "اور بس"۔

حاجت:

ممنوعات شرعیہ کو استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ تو نہیں لیکن مشقت شدیدہ یا معمولی ایذاء جسمانی یا بقدر مال قلیل کے ضیاع کا ظن غالب ہو جائے اسے اصطلاح میں حاجت کہتے ہیں۔

حاجت اسے کہتے ہیں جس کی طرف لوگوں کی مشقت اور تنگی دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے' حاجت ختم ہونے سے لوگوں کی زندگی مفقود تو نہ ہو بلکہ اس کے فقدان سے حرج اور مشقت لاحق ہو' لیکن یہ حرج اور مشقت اس اعلیٰ پیمانہ کا نہ ہو جو ضرورت کے فقدان میں فساد متوقع ہوتے ہیں' حاجت کی مثال جیسے بیع سلم' استصناع' مزارعت' اور مساقات کی اباحت (بربنائے حاجت ہے نہ کہ

ضرورت) (الموافقات ج ۳ ص ۸-۱۰)

علماء کرام کے اقوال کی روشنی میں حاجت کا اطلاق ان چیزوں پر ہوگا جن کی لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ضرورت ہو' اور جن کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی بلکہ ان کے فقدان سے ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اسی کے پیش نظر شریعت نے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اجازت دی ہے۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق:

۱- پہلا فرق یہ ہے کہ ضرورت میں حرام لعینہ کی اجازت مل جاتی ہے اور حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت ملتی ہے'' وما حرم لذاته يباح للضرورة'' وما حرم سداً للذريعة يباح للحاجة''

۲- دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا وقوع عموم معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے' اور جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ میں ہوا کرتا ہے۔

اس کی اصل یہ ہے کہ بالاجماع کافر کی خبر معاملات میں مقبول ہے کیونکہ وہ خبر صاحب عقل سے صادر ہے اور ایسے دین کی طرف سے جو جھوٹ بولنے سے مانع ہے اور کیونکہ کثرت معاملہ کی وجہ سے اس کی خبر کو قبول کرنے کی حاجت درپیش ہے اور اس وجہ سے کہ وہ کافر فی الجملہ اہل شہادت میں سے ہے (علی هامش الکنز ۳۶۷)

اور کوئی شخص اپنے نوکر مجوسی یا خادم کو بھیجا' وہ نوکر گوشت خرید کر لایا اور کہا کہ یہ گوشت میں نے یہودی یا نصرانی یا مسلم سے خریدا ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرکے اس گوشت کو کھانے کی گنجائش ہے کیونکہ کافر کا قول معاملات میں مقبول ہے اس لئے کہ وہ خبر عقل سے صادر ہونے کی وجہ سے صحیح ہے اور ایسے دین کی طرف سے جس دین میں جھوٹ کی حرمت کا اعتقاد ہے (ہدایہ ج ۴ ص ۴۳۷- درمختار ص ۴۲)

محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل واثر:

حالت اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال بلا کسی شبہ کے بالاتفاق جائز و صحیح ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ اضطرار سے نیچے ایک درجہ "حاجت'' کا ہے' کیا بوقت حاجت اشیائے محرمہ کا استعمال درست ہوگا؟

حرام چیز استعمال نہ کرنے پر مشقت شدیدہ' تکالیف عظیمہ لاحق ہو' نفس اور عضو کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو اسے "حاجت'' کہتے ہیں' مثلاً مریض کے شفاء کے لئے دو قسم کی دواء ہے' ایک حرام نجس دوا' دوسرے حلال پاک دوا' ان دونوں دوا میں فرق یہ ہے کہ حرام دوا شفاء میں جلد موثر ثابت ہوکر مریض کو تکلیف اور درد سے نجات دے سکتی ہے' اور حلال پاک دوا آہستہ آہستہ دیر سے شفاء کے لئے مفید ثابت ہوسکتی ہے' یا یہ کہ حرام دوا سے بقول ماہر مسلم حکیم و ڈاکٹر شفا متیقن یا کالمتیقن ہے اور حلال پاک دواء سے شفاء

موہوم اور مظنون کے درجہ میں ہے۔

اب ایسے مواقع میں اگر شریعت حرام دواء استعمال کرنے کی اجازت نہ دے' اور حلال دواء ہی کے ذریعہ علاج و معالجہ کو جائز قرار دے' تو ایسی صورت میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیچارا مریض محض شفایابی کی امید میں ناقابل برداشت درد اور مصیبت کو جھیلتا رہے' اور **"لایموت ولایحیی"** کا مصداق بنا رہے' اس لئے ایسے مواقع پر اگر حاجت کو بمنزلہ ضرورت مان کر حرام دواء کی اجازت دی جائے تو کسی قسم کا مضائقہ نہیں ہونا چاہئے' فقہاء لکھتے ہیں:

تداوی بالمحرم میں اختلاف ہے' ظاہر مذہب عدم جواز ہے اور غیر ظاہر مذہب میں رخصت ہے' لیکن شرط یہ ہے کہ اس حرام دواء میں شفاء کا علم ہو' اور دوسری شرط یہ کہ حلال دوا کا علم نہ ہو جس طرح کہ پیاسے شخص کو شراب پینے کی رخصت ہے (درمختار ج ۱ ص ۱۵۴)

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے ردمختار جلد ۴ میں **"مطلب فی التداوی بالمحرم"** کے تحت لمبی گفتگو کی ہے' اشیائے محرمہ سے علاج و معالجہ کی صحت و عدم صحت کے بارے میں دو قسم کے قول نقل کئے ہیں' جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ساری گفتگو محل حاجت میں ہے نہ کہ محل ضرورت میں؟ کیونکہ محل ضرورت میں بغیر کسی اختلاف کے حرام لعینہ حلال ہوجاتا ہے۔

جب مسلمان ڈاکٹر یہ بتلاوے کہ اس مرض سے شفا فلاں حرام دواء ہی سے ہوگی تو اس وقت اس حرام کا استعمال اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ اس حرام دواء کے علاوہ مباح چیز میں شفا نہ ہو' یا اگر ڈاکٹریوں کہے کہ حرام دواء استعمال کرنے سے شفا جلد ملے گی بمقابلہ دواء کے تو اس صورت میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کے قول ہیں۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ **"ان الاستشفاء بالحرام حرام"** کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ حرمت علی الاطلاق نہیں بلکہ اگر یہ معلوم ہو کہ شفایابی کے لئے حرام دواء کے علاوہ کوئی پاک حلال دواء نہیں تو حرام نجس دواء کا استعمال صحیح و درست ہے' اور اگر یہ معلوم ہو کہ پتہ نہیں حرام و نجس دواء سے شفا ملتی ہے کہ نہیں تو ایسی صورت میں حرام دوا کا استعمال صحیح نہیں' ملاحظہ ہو علامہ شامی کی پوری عبارت:

نہایہ اور تہذیب میں ہے کہ بطور دواء کے مریض کے لئے پیشاب اور خون کا پینا اور مردار کا کھانا اس وقت جائز ہے جب کہ مسلمان ڈاکٹر یہ بتلائے کہ تیری شفاء اسی میں ہے اور اس حال میں کہ حرام دواء کے قائم مقام کوئی مباح اور پاک دواء مریض کو میسر نہ ہو' اور اگر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس حرام دواء سے شفاء جلد ملے گی تو اس میں دو وجہیں ہیں۔ اور کیا مریض کے لئے پیشاب کا پینا بطور تداوی کے جائز ہے تو اس میں دو وجہیں ہیں جیسا کہ اسے امام تمرتاشی نے ذکر کیا ہے اور ذخیرہ میں ایسا ہی ہے' اور **"ان الاستشفاء بالحرام حرام"** جو کہا گیا ہے وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے' استشفاء بالحرام اس وقت ناجائز ہے جب کہ اس میں شفاء کا علم نہ ہو بہرحال جب کہ اس میں شفا کا علم ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دواء نہیں ہے تو استشفاء بالحرام جائز ہے۔ حضرت ابن مسعود کا قول "لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کا مطلب یہ ہے کہ یہ قول اس کا احتمال رکھتا ہے کہ انہوں نے یہ ارشاد اس (خاص) مرض کے بارے میں فرمایا جس کے لئے حلال اور پاک دواء میسر اور مشہور ہو' لہٰذا ایسے وقت میں حلال دواء مل جانے پر حرام دواء کی ضرورت نہیں رہتی (شامی ج ۴ ص ۲۳۹)

گذشتہ بالا عبارتوں سے علاج و معالجہ کے باب میں بعض صورتوں میں ضرورت شرعی متحقق ہوئے بغیر بوقت حاجت حرام کو حلال کہا گیا---- سوال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں کیا اصول ہے کہ حاجت کو ضرورت کے محل میں استعمال کیا جائے' اس سلسلہ میں کچھ حدود ہیں یا نہیں؟

۱- سب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ "حاجت" کلی مشکک ہے' اس کے درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ حرج اور مشقت شدیدہ اس انداز سے ہے کہ اس سے آگے مشقت کا اندازہ نہ کیا جائے اور انسان اس مشقت میں اس طرح جکڑ جائے کہ وہ حقیقتاً موت یا تلف عضو کا شکار نہ ہو' لیکن کالموت ضرور ہو یا فی المال موت یا تلف عضو کا شکار ہو سکتا ہو تو صرف اس قسم کی حاجت اشیائے محرمہ کی حلت میں ضرورت کے حکم میں ہے۔

(الف) مثلاً محتاج شخص اگر سودی قرضے نہ لے تو جینا دوبھر ہو جائے اور سود کے بغیر قرض دینے کے لئے کوئی تیار نہیں' اس لئے "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" بمنزلہ ضرورت کے ہے۔

(ب) ایسا ہی عورت کے ان اعضاء کا دیکھنا جس کا تستر ضروری ہے' اگر ایسے مواضع میں زخم یا کوئی مرض پیدا ہو جائے جسے بغیر دیکھے علاج نہیں کرایا جاسکتا تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر بقدر ضرورت دیکھنے کی فقہاء نے اجازت دی ہے' ملاحظہ ہو فقہاء کی عبارت:

ڈاکٹر کے لئے یہ جائز ہے کہ بربنائے ضرورت مقام ستر کو دیکھے (ج ۴ ص ۴۴۳)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

ڈاکٹر دیکھے' پھر اپنی نگاہ قدرت کے بقدر پست کرلے کیونکہ ضرورت بقدر ضرورت متحقق ہوتی ہے' یہ ہوگیا ایسا ہی جیسا کہ خافضہ کی نظر (خافضہ' ختنہ کرنے والی عورت)

۲- حاجت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ جس کے ترک سے مشقت شدیدہ پیدا تو ہو لیکن یہ مشقت پہلے مشقت سے نیچے ہو' نہ تو فی الحال اور نہ فی المال کسی صورت میں موت کا پیغام دے اور نہ اعضاء پر کسی قسم کا ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

حاجت کی یہ صورت بھی ضرورت تو نہیں لیکن بمنزلہ ضرورت ہے جس کا تعلق اکثر و بیشتر معاملات و عقود سے ہے' مذکورہ بالا امور کی توثیق و تائید الاشباہ والنظائر کی مذکورہ عبارت سے ہوتی ہے:

حاجت کو ضرورت کی جگہ میں رکھا جاتا ہے خواہ حاجت عام ہو یا خاص' اسی لئے بربنائے حاجت خلاف قیاس اجارہ کو جائز قرار دیا گیا' اور اسی میں سے درک (۱) کا ضمان ہے جسے خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا' اور اسی میں سے خلاف قیاس بیع سلم کا جواز ہے کیونکہ بیع سلم ایسا بیع ہے جو معدوم ہے (پھر بھی جائز ہے) مفلسوں کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے' اور اسی میں سے استصناع کا جواز بربنائے ضرورت ہی ہے (الاشباہ-۹۱)

میرے ناقص خیال میں مذکورہ بالا حاجت کی دونوں قسموں کو علاج و معالجہ کے باب میں ضرورت کا درجہ دے کر محرمات و

محظورات ادویہ استعمال کرنے کی اجازت دی جائے تو عین حق ہو گا کیونکہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" مسلمہ قاعدہ ہے۔

خلاصہ جواب

۱۔ رخصت میں حرام کی حرمت باقی رہتی ہے صرف رفع اثم ہوا کرتا ہے اور مباح میں رفع اثم کے ساتھ رفع حرمت ہو کر وہ چیز مباح اور حلال ہو جاتی ہے۔

۲۔ مامورات شرعیہ جیسے ایمان، صلوۃ و صوم وغیرہ کے ترک کی اجازت مقام ضرورت میں بطریق رخصت ملتی ہے ویسے عزیمت یہی ہے کہ ترک مامورات پر اقدام نہ کرے۔

۳۔ منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ سے وابستہ ہے، جیسے اکل لحم خنزیر، میتہ، دم وغیرہ تو مقام ضرورت میں اس کا استعمال کرنا ضروری اور عزیمت ہے ورنہ گنہگار ہو گا۔

۴۔ اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول نہیں، جیسے زنا، قتل نفس معصوم، تو مقام ضرورت کے باوجود نہ کرنا ہی ضروری ہے۔

۵۔ اور اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول ہے، جیسے اتلاف مال غیر وغیرہ تو مقام ضرورت میں اقدام کی اجازت ہے، ویسے عزیمت یہی ہے کہ اقدام نہ کرے۔

۶۔ مسائل ضروریہ پر مبنی احکام وہ صرف استثنائی صورت ہوتی ہے

۷۔ حقوق العباد میں بھی حقوق اللہ کی طرح ضرورت کا دخل و اثر عند الشرع معتبر ہے۔

۸۔ موضع حلت و حرمت میں عرف کا ضرورت سے کوئی رشتہ نہیں ہاں عرف کا ضرورت سے بیعت اور مبیت کا تعلق ہے۔

۹۔ ضرورت میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے اور جب کہ حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت۔

۱۰۔ علاج و معالجہ کے باب میں مقام حاجت میں بھی حرام لعینہ کی اجازت عند الفقہاء ثابت امر ہے۔

۱۱۔ مقاصد شرعیہ خمسہ کی حفاظت کے لئے مقا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کے ارتکاب کی گنجائش ملنی چاہئے۔

☆ ☆ ☆

(۱) مشتری کو بائع کی طرف سے فروخت کی جانے والی چیز کی ملکیت یا ملکیت کا شبہ ہونے پر خریدنے سے ہچکچا رہا ہے تو ایسے موقع پر تیسرا آدمی اس کی کا ضامن بنے۔

ضرورت و حاجت

از -- مولانا محمد اظہار الحق صاحب

ضرورت اور حاجت دونوں لغت کی رو سے مترادف ہیں البتہ اصطلاح شریعت اور فقہاء کے یہاں دونوں کے مواقع استعمال اور مصداق الگ الگ ہیں۔ ضرورت کا استعمال فقہاء کے یہاں اس خاص صورت میں ہوتا ہے کہ انسان کے نفس یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، جیسے اکراہ کامل، اکراہ ملجی سے تعبیر کرتے ہیں، اور حاجت کا استعمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں کہ سخت تکلیف مشقت شدید کا اندیشہ ہو نفس یا کسی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اس کو اصول فقہ میں اکراہ قاصر اور اکراہ غیر ملجی سے موسوم کرتے ہیں۔

اس مقام میں اس امر کی وضاحت کافی معاون ہوگی کہ اضطراری حال جس کو قرآن پاک نے مستثنیٰ کیا ہے وہ جامع لفظ ہے جو جنس کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہلاکت نفس، تلف عضو کا خطرہ ہے تو اگر وہ بخت و اتفاق کی شکل میں ہے اسے مخمصہ کہا جاتا ہے، اگر قسر قاسر کی وجہ سے ہے تو وہ اکراہ ملجی ہے جو ضرورت کا درجہ ہے، اگر بلا قسر قاسر ہے تو اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت کا درجہ ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل سے ضرورت و حاجت کا درمیانی تعلق اور فرق بھی واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ دونوں ایک ہی جنس کے انواع ہیں۔ احکام شرعیہ میں ضرورت کا اعتبار ہے اور ان میں ضرورت موثر ہوا کرتی ہے، جیسے کسی شئی کو فرض بنانے اور ممنوع بنانے یا کسی شئی کی اباحت و رخصت ثابت کرنے بلکہ ثواب و عقاب کو مرتب کرنے میں بھی اس کی تاثیر ہو جایا کرتی ہے جیسا کہ اگلی تفصیلات سے معلوم ہو جائے گا۔

محرمات شرعیہ دو قسموں پر ہیں۔ لعینہ، لغیرہ، پھر محرمات لعینہ دو قسموں پر ہیں، حق اللہ، حق العبد، اور لغیرہ کی بھی دو قسم ہیں۔ حق اللہ، حق العبد، یہ کل چار قسمیں ہوئیں جن کے احکام یہ ہیں:

(۱) حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل، جرح، زنا وغیرہ، اس میں اکراہ ملجی جو ضرورت اصطلاحیہ اور اکراہ غیر ملجی جو حاجت مسطورہ ہے بہردو صورت اس کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی۔ مکرہ کو رخصت نہیں دی جائے گی کہ قتل، جرح، زنا کا ارتکاب کر بیٹھے، حتی کہ اگر اس صورت میں اس نے صبر کیا اور مارا گیا تو شہید ہو کر ماجور عند اللہ ہوگا۔

(۲)-(الف) حرام لعینہ از قبیل حق اللہ مثلاً اکل میتہ، خنزیر، شرب خمر وغیرہ، اگر اکراہ ملجی ہوا جو ضرورت کا درجہ ہے تو اس صورت میں حفاظت نفس و عضو کی خاطر ان اشیاء محرمہ کو استعمال کرنا فرض ہوگا۔ مکرہ نے استعمال نہیں کیا اور مارا گیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ بحالت اضطرار یہ چیزیں "**الا ما اضطررتم**" کی وجہ سے مباح ہو گئیں، اور فقہاء کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ " **من اکرہ علی مباح یفترض علیہ فعلہ**" گویا تارک فرض ہوا اس لئے عاصی و آثم ٹھہرے گا۔ البتہ گنہگار اس وقت ہوگا جبکہ اضطراری حالت میں ان محظورات کے مباح ہو جانے کا علم رکھتا ہو ورنہ جہل کی وجہ سے معذور قرار پائے گا اور مواخذہ اخروی سے بچ جائے گا، **الا انہ انما یأثم اذا علم بالاباحۃ فی ھذہ الحالۃ** (ہدایہ جلد ۳ صفحہ ۴۲۳)

فائدہ : ماقبل میں رخصت اور اباحت کا تذکرہ آیا ہے۔ دونوں میں فرق ہے' رخصت کی صورت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے' صرف گناہ اٹھ جاتا ہے جبکہ اباحت کے اندر حرمت ہی ختم ہوجایا کرتی ہے۔

(ب) اگر اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت اصطلاحی کا درجہ ہے تو ان اشیاء مذکورہ ممنوعہ کا استعمال مباح نہ ہوگا' **لان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة** ۔ (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۲۳) ۔ ہاں اگر حبس و ضروب کے ذریعہ اکراہ ہو مگر اس سے نفس و عضو کے تلف ہوجانے کا ظن غالب ہو تو یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوکر ان اشیاء کی حرمت اٹھ جائے گی۔ **لو خيف على ذلك بالضرب الشديد و غلب على ظنه ذلك يباح له ذلك**۔ (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۲۳)

(۳) حرام لغیرہ از قبیل حق العبد مثلاً اتلاف مال الغیر وغیرہ (الف) اکراہ ملجی کی صورت میں مال غیر کا تلف کرنا مباح ہوگا۔ **لان مال الغير يستباح للضرورة و قد تحققت**۔ (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۲۳) **رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل له اتلف هذا و الا اتلك** (شامی شرح حسامی صفحہ ۱۴۰)۔ ہدایہ کی عبارت سے اباحت اور شامی کی عبارت سے رخصت ہی ہے اس کو اباحت سے تعبیر کردیا گیا ہے' گویا اباحت بمعنی اجازت ہے اصطلاحی اباحت نہیں۔

(ب) اس صورت میں اکراہ ملجی ہو جو کہ حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہیں ہوگی۔

(۴) **حرام لغیرہ ازقبیل حق الله مثلا قتل صيد الحرم**۔ **قتل الصيد في الاحرام اجراء كلمة الكفر فساد الصلوة والصوم وغيره**۔ (الف) اکراہ ملجی کی صورت میں ان اشیاء کے ارتکاب کی رخصت ہوگی ان کی اباحت نہ ہوگی یعنی ان اشیاء کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی البتہ دفعاً للحرج ارتکاب کی رخصت مل جائے گی مگر اس صورت میں صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور و مثاب ہوگا۔

(ب) صورت بالا میں اگر اکراہ غیر ملجی ہو جو حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ صورت اولی میں نہ اباحت ہوگی نہ رخصت بلکہ علی حالہ ممنوع ہوگا۔ صورت ثانیہ (الف) میں اباحت ہی نہیں بلکہ اقدام فرض ہوگا اور (ب) میں بشکل ظن غالب تلف نفس و عضو اباحت ہوگی صورت ثالثہ اور رابعہ کے (الف) میں رخصت ہوجائے گی جبکہ دونوں شکلوں کی (ب) میں رخصت بھی نہ ہوگی۔

مندرجہ ذیل اصول و قواعد پر مذکورہ بالا صورتیں متفرع و منطبق ہوتی چلی جائیں گی۔ **الضرورات تبيح المحظورات' الحرج مدفوع' الضرر يزال** وغیرہ۔

ضرورت معتبرہ' حدود و شرائط:

ضرورت معتبرہ عند الفقہاء جو اضطرار کا نام ہے یہ ہے کہ اگر انسان ممنوع و محرم کو استعمال میں نہ لاوے تو اس کی جان چلی جائے گی یا کوئی عضو تلف ہوجاوے گا' اس اضطراری حالت میں اشیاء ممنوعہ کا استعمال چند شرطوں کے ساتھ جائز ہوجاتا ہے جن کا بیان آگے آرہا ہے۔ **فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام**۔ (اشباہ صفحہ ۱۰۸) ضرورت

کے پیچھے چار چیزیں اور ہیں ان کی تعریف و وضاحت بھی ضروری ہے۔ حاجت یہ ہے کہ کسی شی محرم کو استعمال نہ کرنے سے ہلاکت تو نہیں ہوگی البتہ مشقت شدیدہ اور سخت تکلیف پہونچے گی عموماً اس سے اوامر میں رعایت و سہولت ملا کرتی ہے۔ ہاں ممنوع میں بھی اس کی تاثیر ہوتی ہے اس لئے فرمایا گیا " الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة ''۔ منفعت یہ ہے کہ کسی شی کا استعمال بدن انسان کو مفید تو ہو لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہ ہو' جیسے اطعمہ لذیذہ اور مقویات' اس کا اثر نہ ممنوعات میں ہوتا ہے اور نہ ماموارت میں' اگر اس قسم کی اشیاء جائز طریقوں سے میسر ہو جائیں تو استعمال کرے ورنہ صبر سے کام لے۔ زینت' وہ امور جن سے بدن انسان کو کوئی تقویت نہ ملے بلکہ محض تفریح کے درجہ میں ہوں' اس کا اثر کسی بھی درجہ میں احکام شرعیہ کے اندر نہیں پڑتا ہے۔ فضول وہ امر جو مباح اور زینت کی حد سے خارج محض ہوا و ہوس ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کی رعایت احکام شرعیہ میں کیا ہوتی اس سے احادیث میں ممانعت موجود ہے' من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه'' وغیرہ۔

شرائط : کسی حرام شی کا استعمال کرنا شرعاً تین شرطوں کے ساتھ درست ہے:

(۱) مستعمل کی حالت اضطرار کی ہو اس طرح کہ شی حرام کے استعمال نہ کرنے سے جان کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ حالات و اسباب کے تحت خطرہ ہلاکت یقینی ہو یا مظنون بظن غالب۔

(۳) اس حرام کو استعمال کرنے سے جان کا محفوظ رہ جانا عادۃً یقینی ہو۔

یہ تینوں شرطیں حسب تصریح مفسرین آیات اضطرار سے مستفاد ہیں۔

ضرورت پر مبنی احکام درحقیقت وہ نصوص و شرعی قواعد سے استثنائی شکلیں ہوا کرتی ہیں جو مقاصد شرع خمسہ کے تحت وجود میں آیا کرتی ہیں کیونکہ دین' جان' مال' عقل و نسل کی حفاظت ہی احکام مشروع کئے جانے سے مطلوب و مقصود ہے۔ چنانچہ جان جب خطرہ میں پڑ جاتی ہے محض وہمی نہیں بلکہ یقینی طور پر تو مردار' خنزیر' شرب دم و خمر وغیرہ تک مباح ہو جاتا ہے۔ الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بکلمة الکفر للاکراہ (اشباہ صفحہ ۸۵) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح بنا دیتی ہیں۔ اسی وجہ سے شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلے میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتار لینا اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کو زبان پر لے آنا جائز ہے' اور قانون قصاص کی تشریع بھی حفاظت جان کی خاطر ہوئی ہے' علی ہذا القیاس دین و مال' عقل و نسل کی حفاظت پر احکام شرعیہ دائر ہیں' اور یہ بات عیاں ہے کہ احکام مشروعہ میں مصالح ضرورت' مصالح حاجت' مصالح منفعت کارفرما ہوا کرتے ہیں اور تمام ہی احکام ان مصالح ثلاثہ کے گرد گھومتے ہیں' گویا یہ مقاصد شریعت کی روح اور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۱) ضروری مصالح جو مقاصد خمسہ مذکورہ بالا کا مجموعہ ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی' دنیوی زندگی کا دارومدار ہے۔ ان میں خلل واقع ہونے سے نہ صرف دنیوی زندگی میں فساد و انتشار پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اخروی زندگی بھی بگڑ جاتی ہے۔ ثواب و راحت کے بجائے عذاب و مصیبت آ جاتی ہے۔ بہرحال ان پانچ چیزوں کی حفاظت سے ہی دنیوی زندگی کی سلامتی اور آخرت کی نجات و سعادت

وابستہ ہے۔

(۲) حاجی مصالح وہ امور جن پر انسان کی دینی و دنیوی زندگی موقوف تو نہیں ہے لیکن دفع حرج و مشقت کے لئے ان کی رعایت ضروری ہے۔ خواہ وہ حرج و مشقت عبادات میں ہو یا عادات میں یا معاملات میں یا جنایات میں۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

چنانچہ عبادات میں اس کی مثال وہ رخصتیں ہیں جو مشقت لاحق ہونے کے اندیشہ سے دی گئی ہیں جو مرض یا سفر کی وجہ سے پیش آتی ہیں' اور عادات میں شکار کا حلال ہونا' پاکیزہ اور حلال چیزوں کے استعمال کی اجازت شامل ہے خواہ اس کا تعلق کھانے پینے کی چیزوں سے ہو یا لباس و مسکن اور سواری وغیرہ سے' اور معاملات میں اس کی مثال مضاربت' مساقات اور سلم وغیرہ کی اجازت ہے' اور جنایات میں قسامت اور عاقلہ پر دیت کا وجوب' اور صنعت والے پر ضائع شدہ مال کی ضمانت وغیرہ اس کی مثال ہیں۔ (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۷۵)

(۳) تحسینی مصالح وہ جس کی رعایت پر نہ تو زندگی موقوف ہو اور نہ عدم رعایت سے حرج و مشقت ہی کا اندیشہ ہو بلکہ ان کا تعلق آداب زندگی' اخلاق و عادات سے ہو۔ انسانی مروت و عقل ان کے مستحسن ہونے کی متقاضی ہو اور فطرت سلیمہ کا تقاضا ہو کہ وہ خصلتیں انسانی معاشرہ میں پائی جائیں اور انسان ان خوبیوں سے آراستہ ہو۔ **اما التحسينيات فمعناها الاخذ بما يليق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التي تانفها العقول الراجحات و يجمع ذلك قسم مكارم الاخلاق۔** رہے تحسینیات تو اس سے مراد اچھی عادتوں کا اختیار کرنا اور ان امور و احوال سے اجتناب ہے جن کو عقل سلیم ناپسند کرتی ہو اور ان سب کے مجموعہ کو مکارم اخلاق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

في العبادات كازالة النجاسة و الطهارة كلها و ستر العورة و اخذ الزينة و التقرب بالنوافل الخيرات من الصدقات و القربات و اشباه ذلك و في العادات كآداب الاكل و الشرب و مجانبة المآكل النجسات و المشارب المستخبثات و الاسراف و الاقتار في المتناولات و في المعاملات كالمنع من بيع النجاسات و فضل الماء و الكلاء و في الجنايات كمنع قتل النساء و الصبيان و الرهبان في الجهاد۔

عبادات میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ اور طہارت و پاکیزگی کا حصول ہے۔ ستر عورت' زینت و آرائش اور نفلی عبادتوں اور صدقات کے ذریعہ خدا کا قرب حاصل کرنے کی کوشش وغیرہ۔ عادات میں کھانے پینے کے آداب۔ ناپاک اور خبیث چیزوں سے اجتناب' اسراف اور بخل سے پرہیز' معاملات میں ناپاک چیزوں کی خرید و فروخت کی ممانعت' پانی اور چارہ کی زائد مقدار کی فروخت' اور جنایات میں عورتوں اور راہبوں کے جہاد کے دوران قتل کی ممانعت وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

عرف وعادات:

عرف:۔ **العرف ماتعارفه جمهور الناس و ساروا عليه سواء كان قولا او فعلا او تركا۔**

عرف وہ شئی ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عملدرآمد کرنے لگیں خواہ قول ہو یا فعل ہو یا ترک۔ (المدخل صفحہ ۲۶۰)

علامہ شامی نے یوں تعریف فرمائی ہے:

العرف و العادۃ ما استقر فی النفوس من جہۃ العقول و تلقتہ الطباع السلیمۃ بالقبول۔

عرف و عادت وہ امر ہے جو ذہنوں میں جم جائے جسے فطرت سلیمہ قبول کرلے (رسائل ابن عابدین جلد ۲ صفحہ ۱۱۴) اس کو تعامل استعمال الناس بھی کہا جاتا ہے۔

چونکہ اسلامی احکام کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف و رواج کو مٹاکر صحیح عرف قائم کرنا ہے اس لئے اسلام نے محض کسی شئی کے رواج پاجانے کو بنیاد نہیں بنایا البتہ وہ عادتیں جو اچھی تھیں ان کو برقرار بھی رکھا ہے اور اصلاح کی ضرورت تھی تو اصلاح و ترمیم بھی کی گئی ہے' یہی وجہ ہے کہ عرف و عادت کو مستقل دلیل شرعی نہیں مانا گیا بلکہ وہ مصلحت دفع مشقت سے متعلق جو اصول شرع ہیں انہی کا ایک حصہ ہے' چنانچہ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

ان العرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و ہو فی الغالب مراعاۃ المصلحۃ ۔

ازروئے تحقیق عرف کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ اکثر و بیشتر مصلحت کی رعایت ہوا کرتی ہے۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شرعی نصوص کی توضیح' مطلق کی تقیید عام کی تخصیص میں عرف و عادت کی رعایت برتی جاتی ہے اور عرف کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

و ہو یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام و یقید بہ المطلق و قد یترک القیاس بالعرف و لہذا صح عقد الاستصناع لجریان العرف بہ وان کان قیاسا لا یصح لانہ عقد فی معدوم۔

یعنی عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر' عام کی تخصیص' مطلق کی تقیید میں کیا جاتا ہے اور کبھی اس کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے' چنانچہ عقد استصناع کے جواز کا حکم عرف ہی کی بنا پر دیا گیا ہے ورنہ قیاساً معدوم کی بیع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہئے۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱)

و للعرف فی الشرع اعتبار و علیہ حکم قد یدار۔

یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار ہے اور واقعی عرف پر حکم کو دائر کیا جاتا ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کی چار شرطیں ملتی ہیں (۱) عرف عام ہو یعنی لوگ اپنی زندگی کے معاملات میں اس کا لحاظ کرتے ہوں ایسا نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا اور کبھی چھوڑ دیا (۲) بوقت انعقاد معاملہ وہ عرف قائم ہو' عرف متاخر جسے عرف طاری کہتے ہیں اس کا اعتبار نہ ہوگا (۳) عرف تصریح کے خلاف نہ ہو' ورنہ عرف کا اعتبار نہ ہوگا (۴) وہ عرف کسی نص شرعی کی نفی کرنے والا اور اس کا معطل کرنے والا نہ

ہو' ورنہ وہ عرف فاسد کہلائے گا جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

و انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ (اشباہ صفحہ ۹۳)

عرف اور عموم بلوی کا شرعا اعتبار ہے اور ضرورت و حاجت سے اس کا تعلق ہیت و سببیت کا اس طرح ہے کہ اس کے ذریعہ حرج کو دفع کیا جاتا ہے۔ "**والحرج مدفوع**" اور اس سے مشقت کا ازالہ کرکے سہولت لائی جاتی ہے "**والمشقۃ تجلب التیسیر**"۔ "**والضرر یزال**" جیسا کہ عرف اور تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دیا گیا ورنہ عقلا بیع معدوم ہونے کی بنا پر ناجائز ہونا چاہئے' اور یہ ظاہر ہے کہ استصناع کی لوگوں کو حاجت ہے' عدم جواز کی صورت میں مشقت میں پڑ جائیں گے۔

کما قال الشامی کثیر من الاحکام تختلف بحیث باختلاف الزمان لتغیر عرف اھلہ او لحدوث ضرورۃ او لفساد اھل الزمان بحیث لوبقی الحکم علی ما کان علیہ اولا للزم منہ المشقۃ و الضرر بالناس و لخالف قواعد الشرعیۃ المبنیۃ علی التخفیف والتیسیر و دفع الضرر والفساد۔

یعنی زمانہ کے اختلاف سے بہت سے احکام بدل جایا کرتے ہیں' لوگوں کا عرف بدل جانے سے یا ضرورت پیش آجانے یا اہل زمانہ میں فساد پھیل جانے کی وجہ سے' کیونکہ ان امور میں تبدیلی کے باوجود حکم کو پہلی ہی حالت پر باقی رکھا جائے تو لوگوں کو اس کی وجہ سے مشقت و ضرر پیش آجائے گا اور شریعت کے ان قواعد کے خلاف ہو جائے گا جو تخفیف و تیسیر اور دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد ۲ صفحہ ۱۲۵)

چنانچہ عسر و عموم بلوی کی وجہ سے بھی بہت سے احکام شرعیہ میں سہولت آجاتی ہے' مثلاً نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم مقدار میں لگ جاوے یا غلیظہ درہم کی مقدار سے کم لگ جاوے تو عسر کی وجہ سے معاف ہے' اور ایسے کپڑے میں نماز صحیح ہے' اس قسم کی بیسیوں مثالیں کتب فقہ میں موجود ہیں۔

اباحت و رخصت در محرمات:

حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل' جرح' زنا وغیرہ' اس مقام میں ضرورت کی بنا پر اباحت تو کیا ہوتی رخصت بھی نہیں ہوتی ہے' اس صورت میں صبر کر جاوے اور مارا جائے تو ماجور عند اللہ ہوگا۔

فانھم قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من مفسدۃ قتل غیرہ۔ (اشباہ صفحہ ۸)

فقہاء نے کہا ہے کہ کوئی شخص اگر دوسرے کے قتل پر قتل کی دھمکی دے کر مجبور کر دیا گیا تو قتل غیر کی رخصت نہیں ملے گی' پس اگر اس نے غیر کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا اس لئے کہ اس کی اپنی جان کے قتل کا فساد دوسرے کے قتل کے فساد سے زیادہ خفیف ہے۔

من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما' اس اصل پر بھی دسیوں جزئیات متفرع ہیں **کما فی کتب الفقہ**' مذکورہ حرام لعینہ از قبیل حق

العبد کے علاوہ دیگر محرمات میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت ہوتی ہے' ضرورت اصطلاحی جو اضطرار کی حالت ہے یہ اپنے حدود و شرائط کے ساتھ جہاں بھی متحقق ہوگی وہاں اباحت و رخصت بھی پائی جائے گی' کیونکہ حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے یہی ان کی اصولی تحدید ہوگی' گویا "الضرورات تبیح المحظورات" یہ قاعدہ اکثریہ اغلبیہ ہے کلیہ نہیں ہے' اس سے محرمات لعینہ از قبیل حق العبد مستثنیٰ ہیں جیساکہ اوپر گذرا۔

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت و حاجت کی بنا پر شرعاً اباحت و رخصت ملتی ہے اس کی جزئیات بکثرت ہیں

و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنه و دفع الصائل و لو ادی الی قتله۔

ایسا ہی اکراہ کی وجہ سے مال غیر کو ہلاک کر دینا اور مدیون کا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لینا جب کہ وہ دین کی ادائیگی نہ کر رہا ہو' حملہ آور شخص کو دفع کرنا اگرچہ یہ دفاع اس کے قتل تک منتہی ہو جائے گا' (اشباہ صفحہ ۸۵)۔

و الفتو بالعفو عن بول السنور فی الثیاب دون الاوانی لانه لا ضرورة فی الاوانی لجریان العادة بتخمیرها۔

یعنی بلی کپڑوں میں پیشاب کر دے تو فقہاء نے اس کے معاف ہونے کا فتویٰ دیا ہے نہ کہ برتن میں' کیونکہ کپڑوں میں حرج ہے اور برتنوں میں نہیں کہ کہ عادۃً لوگ برتنوں کو ڈھانپ لیتے ہیں (اشباہ صفحہ ۷۶)

ایسا ہی بکثرت مشائخ نے فرمایا ہے کہ جنگلی کنوؤں میں پڑی ہوئی مینگنیاں اگر قلیل ہوں تو معاف ہیں ضرورت و حاجت کی بنا پر اور کثیر معاف نہیں۔

لانه لیس لها رؤوس حاجزة و الابل تبعر حولها (اشباہ صفحہ ۷۶) و الطبیب انما ینظر من العورة بقدر الحاجة۔

ڈاکٹر ستر کا حصہ بقدر ضرورت دیکھ سکتا ہے' اس کی مثال تداوی بالمحرم بھی ہے جو تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے **کماھو مصرح فی کتب الفقه و الفتاوی۔**

ضرورت اضطرار کی خاص صورت ہے جس میں تلف نفس و عضو کا خطرہ ہوتا ہے اور حاجت جو اس سے کم تر درجہ ہے اس میں نفس و عضو کے تلف کا خوف تو نہیں مگر شدید تکلیف و مشقت کا اندیشہ ضرور ہوتا ہے' یہ دونوں اپنے حدود و قیود کی روشنی میں گو جداگانہ ہیں' اور محرمات کی اباحت کی وجہ سے بھی اباحت و رخصت محرمات میں دی جاتی ہے' گویا حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے' چنانچہ فقہاء کے یہاں قاعدہ مشہور ہے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" اس کی متعدد مثالیں کتب فقہ و اصول میں موجود ہیں' علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة**" یعنی حاجت ضرورت کے درجے میں اتار دیا جاتا ہے خواہ عام ہو یا خاص (اشباہ) حاجت ہی کی وجہ سے خلاف قیاس اجارہ کو اور بیع سلم کو اور استصناع کو جائز قرار دیا گیا ہے ورنہ لوگ تکلیف و مشقت شدیدہ کے شکار ہو جائیں گے جو "**ماجعل علیکم فی الدین من حرج**" کے خلاف ہے۔ **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔**

یعنی حاجت اصطلاحی والا شخص نفع دے کر قرض لے سکتا ہے جو کہ سود ہے مگر حاجت کی وجہ سے جائز ہے (اشباہ)

مثلاً حبس و ضرب سے اکراہ واقع ہوا جو کہ اکراہ غیر ملجی ہے اور حاجت کا درجہ ہے مگر اس سے ظن غالب نفس و عضو کے تلف کا ہو تو میتہ' خنزیر وغیرہ محرمات کی اباحت ہو جائے گی' جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

لو خیف علی ذلک بالضرب الشدید و غلب علی ظنہ ذلک یباح لہ ذلک (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲ ۳ ۲) گویا یہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

محرمات و معاصی میں اباحت و رخصت پیدا کر دینا یہ ضرورت ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت اصطلاحی سے بھی یہ تاثیر ہو جایا کرتی ہے' مثلاً کذب جو کہ ممنوع ہے دفع ضرر کی خاطر مباح ہے' اصلاح بین الناس' حرب' زوجہ' ان تین مواقع میں فقہاء نے کذب کی اجازت دی ہے جو اضطراری حالت نہیں ہے۔ محض دفع ضرر مقصود ہے' اسی طرح اپنے حق کی وصولیابی اور دفع ضرر کی خاطر رشوت کی شرعاً اجازت دی گئی ہے' کماھو مصرح فی کتب الفقہ' اس طرح کی جزئیات میں ضرورت اصطلاحی نہیں ہے بلکہ حاجت ہی ہے۔

الضرر یزال' المشقۃ تجلب التیسیر' الحرج مدفوع۔ وغیرہ قواعد و ضوابط پر وہ سب جزئیات متفرع ہوں گی جہاں صرف حاجت پائی جاتی ہو' البتہ دفع ضرر مقصود نہ ہو بلکہ جلب منفعت ہو تو پھر محظورات شرعیہ کے ارتکاب کی گنجائش نہیں ہوگی۔

علاج و معالجہ کے باب میں بہت سے امراض ایسے ہیں جن میں جان یا عضو کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے جو ضرورت و اضطرار کا درجہ ہے' یہاں حسب شرائط ثلاثہ جو تداوی بالمحرم کے لئے ہیں علاج معالجہ کی رخصت مل جائے گی کیونکہ جان کی حفاظت مقاصد شرع میں سے ہے' اگر محرمات سے شفاء یقینی ہو یہ معتبر طبیب اپنے تجربات کی بنیاد پر کہتا ہو یا محرمات سے شفاء جلدی ہوگی حلال دواؤں سے بدیر صحت ہوگی جس میں جان کا بھی خطرہ ہو سکتا ہے اس لئے یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر ان محرمات کے استعمال کی شرعاً اجازت مل جائے گی' جیسا کہ المشقۃ تجلب التیسیر وغیرہ اصول ہے۔

اب رہا یہ امر کہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" وغیرہ اصول کے پیش نظر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو کیا یہ افراد و اشخاص کی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات کو بھی شامل ہیں' علامہ ابن نجیم نے تصریح فرمائی ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے وہ عام ہو یا خاص' اور ظاہر ہے کہ اجارہ کو حاجت عامہ کی وجہ سے' بیع سلم کا جواز حاجت مفالیس کے باعث' استصناع کا جواز حاجۃ الناس کی بنا پر ہوا ہے' اس جیسی جزئیات فقیہ سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امت کی اجتماعی حالت اس درجہ پہنچ جاوے کہ بغیر محرمات کے ارتکاب کے پوری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو اصول و فروع کی روشنی میں محرمات کی اباحت و اجازت ہو جائے گی۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت کا تناظر فقہ اسلامی کی روشنی میں

از --- جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتاح العلوم . بھیونڈی ' مہاراشٹر

اسلام آسان مذہب ہے جس میں ہر طرح کی سہولتیں آسانیاں فراہم ہیں یہاں تک کہ بہت سی ایسی چیزیں جس کو اسلام نے قطعی طور پر حرام اور ناجائز قرار دیا ہے ' ضرورت شدیدہ کے وقت کسی بھی فرد بشر کے لئے جائز اور مباح قرار دیتا ہے ۔ جس کا بھی اسلام سے رشتہ ہے اور حاجت کے وقت خصوصی طور پر جماعت کے لئے جائز و مباح کا حل تلاش کیا ہے ۔ آج ہم جن بحثوں کو موضوع سخن بنا رہے ہیں اس کی دو اہم کڑی ہیں باقی چیزیں ذیلی اور ضمنی ہیں ۔

۱۔ ضرورت ' حاجت ۔ دونوں میں بنیادی فرق اور دونوں کے مصداق ۔

۲۔ مشتق ذبیحہ وغیرہ ۔ اول مرحلہ میں ہم ضرورت کی شرعی حیثیت کتاب اللہ کی روشنی میں پیش کریں گے ۔ ثانیاً حدیث شریف ' جس موقع پر بھی حضورؐ کا ایسا عمل ہو گا ثابت کرنے کی کوشش کریں گے ۔ تیسرے نمبر پر ہم فقہاء کرام کے آراء جو دراصل ان ہی دو ماخذوں سے مستخرج ہیں ' بیان کریں گے ۔ قرآن میں ضرورت کی وضاحت --- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (سورہ بقرہ ۔ ۱۷۳)

اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور (اسی طرح اس کے سب اجزاء کو بھی) اور ایسے جانور کو جو (بقصد تقرب) غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو ۔ پھر بھی جو شخص (بھوک سے) بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا ہے ۔ واقعی اللہ تعالیٰ بڑے غفور الرحیم ہیں ۔ (ق)

اس آیت کریمہ کے تحت تقریباً پندرہ مسائل ذکر فرمادیا ہے جن میں سے ہم صرف اس مسئلے کو بیان کریں گے جو ہمارے بحث کا موضوع ہے ۔ اس سے قبل ہم اضطرار کے معنی بیان کر دینا چاہتے ہیں ۔ اضطرار باب **افتعال** سے ہے ضرر اصل مادہ ہے ۔ علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ضرر نام ہے **نقیض النفع** کا اور نفع وہ ہے **الذی لا ضرر فیہ** (جس میں کوئی ضرر نہ ہو) تو اضطرار کے معنی ہوئے مجبور اور بے بس ہونا ۔ اس کا تعلق کبھی اثبات سے ہوتا ہے اور کبھی نفی سے ۔ یعنی کبھی ایک چیز نہ کرنے کی تھی اس کے کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور ایک چیز کرنے کی ہے ان کو نہ کرنے پر مجبور کرتا ہے ۔ اول صورت تو آیت کریمہ سے متعلق ہے ' اور ثانی صورت ہر مسلمان کے لئے ہر آن اسلام کا قلادہ کا لٹکانا ضروری ہو گا ' بصورت دیگر دخول جہنم کا باعث بنے گا ' لیکن اکراہ کے وقت جب کہ جان کا خطرہ ہو اس وقت

کلمہ کفر کا تلفظ اور بظاہر انکار اسلام سے کوئی گناہ نہ ہوگا' آیت کریمہ میں اضطر کا لفظ ہے جو مضطر کے معنی میں ہے۔ علامہ ابن العربی نے مضطر کا دو معنی ذکر فرمایا ہے:

لغت میں مضطر دو معنی میں مستعمل ہے (۱) حصول ضرر' (۲) دفع حصول ضرر' جس کی وضاحت یہ ہے کہ بادشاہ اور حکومت نے اپنی رعیت میں سے کسی کو ان کے مکان اور کوٹھیاں بیچنے پر مجبور کیا تو بادشاہ تو حصول ضرر کرنے والا ہے اور رعیت اپنی کوٹھیاں بیچ کر ضرر کو دور کرنے والی ہے' کیونکہ عدم بیع اور منع کی صورت میں بڑے خطرے کا اندیشہ ہے۔ مذکورہ آیت میں یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں کہ یہ مضطر جو بھوک کی تکلیف سے دوچار ہے اور ضرر و پریشانی میں مبتلا ہے اس کا قلع قمع کرنے کے لئے میتہ کے کھانے کی اجازت دی (یہ اول معنی کی وضاحت ہے) باقی رہا دوسرا معنی تو یہ شخص اس میں مامور ہے (لہٰذا اگر حکم نہیں مانا اور جان چلی گئی تو مواخذہ کی زد میں آجائے گا جو اس سے بھاری اور سخت تر ہوگا)۔ (احکام القرآن لابن العربی صفحہ ۵۵ جلد ۱)

آیت کریمہ کے دو رخ:

۱- میتہ (مردار)' خون (دم مسفوح)' خنزیر کا گوشت' اسی طرح غیراللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت۔

۲- دوسرا رخ استثنائی صورت کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہ حرام چیزیں حالت مجبوری میں حلال ہیں۔

ان دونوں مضمون سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ مذکورہ محرمہ اشیاء کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے لیکن بعد میں استثنائی صورت ذکر کرکے یہ فرمادیا اور یہ وضاحت کردی کہ ضرورت کے وقت "ضرورت" "حرمت" کو دفع کرکے "حلت" میں تبدیل کردے گی جو ایک وقت خاص تک محدود رہے گا' کیونکہ حرمت کی اباحت ضرورتاً ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا "تقدر بقدر الضرورۃ" کے ساتھ ثابت ہوگا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن لابن العربی)۔

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں اللہ نے ضرورت اور ضرورت کی حدبندی بہت ہی واضح انداز میں فرمادیا ہے۔

دوسری بات آیت کریمہ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ حکم ہر فرد بشر کے لئے ہے جس کا بھی اسلام سے رشتہ اور تعلق ہے۔ باقی تمام بشر اجتماعی طور پر اس حکم میں شامل ہیں' الگ الگ بھی ہر فرد بشر بصورت اضطرار اس رخصت کے مجاز ہوں گے۔

من کے عموم سے کسی کو دھوکا نہ لگنا چاہیے کہ من صیغہ عموم کے لئے آتا ہے لہٰذا اس میں انتظام اور شمول کی قید ہوگی تب ہی رخصت کا حکم جاری ہوگا تو جاننا چاہیے کہ ایسا نہیں ہے' اور اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ آگے "فلا اثم علیہ" موجود ہے جو ضمیر مفرد ہے' جو صیغہ "من" کی طرف راجع ہے نیز صیغہ "من" میں عموم اور شمول ہے اپنی جگہ مسلم ہے لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ مفرد ہے لہٰذا ہر ہر فرد جس کو بھی یہ صورت لاحق ہو اس رخصت کے مجاز ہوں گے۔ باقی لفظ "من" اور صیغہ "من" کی پوری تحقیق کشف الاسرار علی اصول البزدوی جلد ۲ صفحہ ۱۱ پر دیکھئے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کو کس قسم میں شمار کیا جائے خاص کی قسم میں یا کوئی اور قسم میں۔ ہم نے غور و فکر کیا تو اس

نتیجہ پر پہنچے کہ یہ (من اضطر) امر ہے خاص کی قسم ہے۔ باقی رہا امر کے لئے صیغہ امر کا ہونا تو اس بارے میں واضح بات یہ ہے کہ امر کی دو قسم ہیں۔ امر مطلق اور امر غیر مطلق۔ آخر الذکر کے لئے صیغہ امر کا ہونا ضروری ہے باقی اول الذکر کے لئے صیغہ امر کا ہونا ضروری نہیں ہے' مثلاً اللہ تعالٰی کا قول "**ولا تقربا ھذہ الشجرۃ**" آدم و حوا سے خطاب کرتے ہوئے جس میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن صحیح ترین بات اس بارے میں یہ ہے کہ ایسے امر کا موجب بھی وجوب ہی ہے الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آجائے جو اس کے خلاف ثابت کرے تو اس وقت اس کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (اصول الشاشی' نور الانوار)

ہم نے مذکورہ تحت **العنوان** آیت کو اس امر مطلق میں شمار کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو ظاہر ہے کہ اس میں صیغہ امر نہیں ہے۔ دوسری وجہ جو وجوب سے متعلق ہے وہ بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح پر کہ اگر صورت مخمصہ کی ہے اور اللہ کی رخصت پر عمل نہیں کرتا ہے تو آثم اور گنہگار ہوگا' کیونکہ امر تام ہے امتثال امر کا (حکم بجالانے کا) جو طاعت و عبادت ہے' اور اس وجہ سے بھی کہ جان عزیز اللہ کی ملکیت اور امانت ہے اگر اس رخصت پر عمل نہ کیا اور جان رخصت ہوگئی تو یہ خود قتل نفس کا مرادف ہوگا جبکہ قتل نفس کی ممانعت واضح طور پر آچکی ہے۔

اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے:

لا تقتلوا انفسکم (النساء۔ ۲۹) و لا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ (بقرہ۔ ۱۹۵)

غرض کہ ضرورت کی یہ صورت جو اضطرار کی صورت میں ثابت ہوتی ہے اس میں ہر ہر فرد علاحدہ علاحدہ شامل ہے۔ اجتماعی صورت کے ساتھ بھی اس کا تعلق ممکن ہے۔ (ایسا ہو سکتا ہے کہ تمام افراد ایسی صورت میں مبتلا ہو جائیں لیکن ایسا ہوتا نہیں ہے) مزید اس بارے میں آئندہ صفحات میں ضرورت اور حاجت کے تحت واضح ہو جائے گی۔

مضطر کے دو معنی ہیں' حقیقی اور مجازی۔

مضطر کے دو معنی لغت کے اعتبار سے ماقبل میں مذکور ہوئے۔ یہاں دوسرے دو معنی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے بتلانا مقصود ہے۔ احکام القرآن میں ہے:

ہمارے علماء کے یہاں مضطر دو معنی میں مستعمل ہے۔ حقیقی اور مجازی' حقیقی معنی اس وقت ہوتا ہے جبکہ مضطر کو ملجا (مجبور) کے معنی میں لیا جائے اور مجازی معنی اس وقت ہوتا ہے جبکہ مضطر محتاج کے معنی میں ہو۔ (جلد ا صفحہ ۵۵)

مذکورہ دونوں معنی جو لفظ مضطر کے درج کئے گئے ہیں ان دونوں سے حاجت اور ضرورت کے معنی مستفاد ہوتے ہیں۔ لہٰذا جس طرح ضرورت کی بنیاد پر حرمت میں اباحت آجاتی ہے' حاجت کی بنیاد پر بھی یہ صورت اباحت کی ہوگی' لیکن ضرورت حقیقی معنی سے تعلق رکھتا ہے اور حاجت مجازی معنی سے تعلق رکھتا ہے۔ حاجت اور ضرورت سے متعلق مزید آئندہ آئے گا۔ نیز تنگی اور پریشانی کے وقت یسر کا حکم' ارشاد باری ہے " **یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر** "۔ خلاصہ یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ہر ایک کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے۔

حدیث نبویؐ سے ضرورت و حاجت کا ثبوت:

حدیث شریف میں ہے " ان خیر دینکم ایسرہ" اور ارشاد نبوی ہے انما اراد لھذہ الامۃ الیسر و لا یرید بھم العسر " اور بھی بہت سی روایتیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عسر اور تنگی کے وقت ایسی صورت کی تلاش کی جائے گی جو یسر اور سہولت پر مبنی ہو۔

نوٹ: اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے یہ اصل بحث کے لئے مقدمہ اور تمہید کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اصل بحث "ضرورت" سے شروع ہوتی ہے۔

اصل گفتگو :

۱--- ضرورت ضرر سے مشتق ہے۔ ضرر کے معنی ماقبل میں گزر چکے ہیں' نیز ضرورت کے معنی کتاب التعریفات میں اس طرح مذکور ہے:

الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و ھو النازل مما لا مدفع لہ -

ضرر ایسے پیش آنے والے حادثہ پر بولا جاتا ہے جس کے سد راہ کا کوئی طریق نہیں ہوتا ہے۔ (قواعد الفقہ کتاب التعریفات صفحہ ۳۵۸)

فقہاء اور شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کی حقیقت "کتاب التعریفات کی زبانی سنئے:

الضرورۃ ما لابد لہ فی بقائہ (کتاب التعریفات رسالہ واحدۃ من قواعد الفقہ)

ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ انسانی زندگی کی بقا اس کے بغیر دشوار سے دشوار تر ہو۔

حاجت:

۲--- حاجت کے لغوی معنی ما یحتاج الیہ (جن چیزوں سے انسانی ضرورتیں وابستہ ہوں)

حاجت شریعت کی اصطلاح میں :

الحاجۃ ما یفتقر الیہ الانسان مع انہ یبقی بدونہ (کتاب التعریفات رسالہ واحدۃ من قواعد الفقہ) -

حاجت کا اطلاق ایسی چیزوں پر ہوتا ہے جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے اور انسان اس کا محتاج ہوتا ہے۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ اس کے حصول کے بغیر بھی انسانی زندگی باقی رہ سکتی ہے گو کچھ دشواریوں ہی کا سامنا کرنا پڑے۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کا باہمی تعلق اور فرق:

اس دفعہ ۳ میں دو چیزیں مطلوب اور مقصود ہیں۔ اول مرحلہ میں ہم ضرورت 'اور حاجت میں تعلق کیا ہے 'اس کی وضاحت کریں گے۔ ثانیاً دونوں (ضرورت اور حاجت) میں کیا فرق ہے؟ اس پر روشنی ڈالیں گے۔

ا۔ ضرورت اور حاجت میں باہمی ربط کیا ہے۔ فقہاء کرام نے "المشقة تجلب التیسیر" کے تحت میں جو فقہ کے ان قواعد سے تعلق رکھتا ہے جو اساس دین میں سے ہے۔ اس اصول کے علاوہ چار قواعد اور ہیں گویا مجموعی طور پر پانچ ہیں۔ علامہ ابن نجیم نے ایک اور کا اضافہ کیا ہے گویا اب کل چھ ہوئے 'ان قواعد کو اساس اور بنیاد کا مقام حاصل ہے۔ مصطفیٰ زرقاء مشہور فقیہ ہیں' فرماتے ہیں:

قواعد اساسیة کالارکان فی المذاهب هی ستة قواعد (قواعد کلیة ماخوذة من المدخل الفقهی العام صفحہ۱۲)

بنیادی قواعد و اصول سب کو مذاہب فقہ میں ارکان کا مقام حاصل ہے وہ چھ ہیں۔

وہ پانچ قواعد جو علام ابن نجیم حنفی سے قبل وضع کئے گئے ہیں' ان قواعد کی مقام اساسیت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

بنی الاسلام علی خمس' و الفقة علی خمس۔ (الاشباه و النظائر للسیوطی صفحہ۸)

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اور فقہ کی بنیاد بھی پانچ چیزوں پر ہے' علامہ ابن نجیم نے جس قاعدہ کا اضافہ فرمایا ہے وہ ہے "**لا ثواب الا بالنیہ**" دیکھئے الاشباہ و النظائر علامہ ابن نجیم حنفی صفحہ ۲۹۔

من جملہ ان چھ قواعد میں قاعد "**المشقة تجلب التیسیر**" بھی ہے۔ اس قاعدے سے بہت سارے قاعدے متفرع ہوتے ہیں جس کو ہم موقع مناسب بیان کریں گے۔ من جملہ قواعد متفرعہ ایک "**الحاجه تنزل منزله الضرورة عامه کانت او خاصه**" ۔

کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ اور مقام دے دیا جاتا ہے۔ حاجت خواہ عمومی درجہ کا ہو یا خصوصی درجہ کا۔

حاجت اور ضرورت میں باہمی ربط کیا ہے اور حاجت ضرورت کے مقام و مرتبہ میں اتار دیا جاتا ہے' وہ حاجت کی وضاحت کیا ہے خصوصی حاجت یا عمومی حاجت' ان جملہ پہلو پر غور کرنے سے قبل حاجت اور ضرورت کی مزید تشریح ملاحظہ فرمایئے۔

فقیہ مصطفیٰ زرقاء مدخل فقہی عام میں فرماتے ہیں:

الضرورة اشد دافعا من الحاجة فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر۔ كما في الاكراه الملجى و خشية الهلاك جوعا۔ (قواعد کلیة مع شرح ماخوذه من مدخل فقهی علم صفحہ۳۵)

ضرورت کو دفع کرنے کی زیادہ ضرورت ہے حاجت کے مقابلے میں' کیونکہ ضرورت کے عدم دفع پر خطرہ کا اندیشہ ہے جیسا کہ ملجی کے اکراہ کے وقت بھوک کی وجہ سے ہلاک کا جبکہ خوف ہو۔

حاجت: **فهی ما يترتب علی عدم الاستجابة اليها عسر و صعوبة۔** حاجت وہ ہے جس کے عدم تکمیل پر مشکوں اور تنگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

حاجت کی دو قسم ہے حاجت عمومی اور حاجتِ خصوصی'

دونوں کی وضاحت مصطفیٰ زرقاء کی زبانی سنئے' فرمایا:

عمومی حاجت سے مراد یہ ہے کہ احتیاج میں تمام امت شامل ہو۔ اور خصوصی حاجت سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایک جماعت اس احتیاج میں شریک ہو' خواہ وہ کسی شہر کے باشندے ہوں یا کسی صنعت و حرفت سے تعلق رکھتی ہوں-- یہاں پر یہ یاد رہے کہ خصوصی حاجت سے شخص واحد کی حاجت مراد نہیں ہے- (حوالہ سابق)

خصوصی اور عمومی حاجت کا بیان آئندہ کے دفعہ میں مزید آئے گا۔

حاجت کی دونوں قسموں کا حاصل:

یہ ہے کہ حاجت خواہ عمومی ہو یا خصوصی دونوں ضرورت کی طرح ہیں۔ یعنی جس طرح ضرورت کی بناء پر بہت سی حرام چیزیں حلال اور بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہو جاتی ہیں اسی طرح حاجت عمومی یا خصوصی کے پیش نظر بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

اب ہم حاجت عمومی کی جو مقام و رتبہ میں ضروری کی طرح ہیں چند مثال بیان کرتے ہیں:

۱--- اجارہ کی مشروعیت' اجارہ میں منفعت کی بیع ہوتی ہے' قیاس کے نقطہ نظر سے عقد اجارہ درست نہ ہونی چاہئے کیونکہ منفعت معدوم ہے اور شی معدوم کی بیع نہیں ہوا کرتی' لیکن قیاس خفی اور استحسان کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے' کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقود کی مشروعیت بندہ کی حاجت دفع کرنے کے لئے کی ہے اور بندے کی حاجت اور ضرورتیں جہاں اور چیزوں سے وابستہ ہیں من جملہ حاجت کے اجارہ اور کرایہ داری بھی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ تمام بنی آدم کے اقتصادی حالات یکساں نہیں ہیں بلکہ کسی کے لئے تو تمام ضروریات زندگی فراہم ہیں اور وافر مقدار میں موجود ہیں اور کسی کے لئے اس کا عشر عشیر بھی نہیں بلکہ یہ کہا جائے "یکے بر سریر یکے بر حصیر"۔

نہ رہنے کا گھر نہ زمین و جائداد اور نہ آمد و رفت کے لئے سواری ہی ہوتے ہیں' ایسے حالات میں اگر اجارہ کا جواز نہ ہوتا تو امت مسلمہ کے لئے یہ اہم ترین مسئلہ بن جاتا اور زندگی کا مزہ کرکرا بن کر رہ جاتا ہے۔ اس لئے شریعت بیضاء نے جو ہمیشہ یسر اور سہولتوں کی راہ تلاش کرتی ہے اجارہ کو جائز قرار دیا' جیساکہ سلم میں ہے۔(بدائع الصنائع جلد ۳ صفحہ ۱۷۴)

۲--- جعالہ' کسی کو کسی کام کے کرنے کے لئے متعین کیا اور وقت کی تعیین نہیں کی۔ جہالت کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن حاجت ناس کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

۳--- علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں:

اس کو بھی شریعت نے جائز قرار دیا ہے حاجت ناس کی وجہ سے۔

عمومی حاجت کی بناء پر جو چیزیں مشروع قرار دی گئیں ہیں وہ اجارہ' جعالہ' حوالہ وغیرہ ہیں۔ خلاف قیاس ان چیزوں کی مشروعیت

عمل میں آئی ہے کیونکہ اول صورت (اجارہ) میں عقد کا ورود منافع معدومہ پر ہے اور دوسری صورت (جعالہ) میں جہالت پر مبنی ہے' اور تیسری صورت (حوالہ) دین کی بیع دین کے عوض پر مشتمل ہے (جو ناجائز ہے) لیکن حاجت کے عام ہونے کی بناء پر جائز قرار دیا گیا۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۸) کیونکہ " **و الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة** '' حاجت جب عام ہو جاتی ہے تو اس کو ضرورت کا رتبہ اور مقام حاصل ہو جاتا ہے' اور ضرورت کی بناء پر محظور مباح ہو جاتا ہے۔

خلاصہ: ان تین دفعات میں عمومی حاجت کا ضرورت سے کیا رشتہ اور تعلق ہے۔ بیان کیا گیا ہے اب ہم خصوصی حاجت کا ضرورت کا کیا رشتہ ہے اس کی وضاحت سے قبل درمیان میں قاعدہ مذکورہ کا معنی بیان کریں گے۔ پھر خصوصی حاجت کو فقہاء نے ضرورت کا مقام دے کر جو تفریعات پیش کی ہیں بیان کریں گے۔

مذکورہ قاعدہ کا معنی فقیہ مصطفیٰ زرقاء کی زبانی سنئے فرماتے ہیں:

مذکورہ قاعدہ کی وضاحت یہ ہے کہ تسہیلات شرعیہ جو استثنائی شکل میں پائی جاتی ہے یہ ضرورات ملجئہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق جماعت کی حاجتوں سے بھی ہے جس کا درجہ ضرورت کے مقابل اور برابر کا نہیں ہے بلکہ ضرورت سے کم ہے' جیسا کہ آنے والی تفریعات سے بات واضح ہو جائے گی۔

باقی رہا حاجت عامہ تو یہ بھی ضرورت کے درجہ میں اور تسہیلات شرعیہ استثنائیہ میں شامل ہوگی۔ جیسا کہ ابھی الاشباہ والنظائر سے گزرا۔

تفریعات :

خصوصی حاجت مقام ضرورت میں:

شیخ علامہ مصطفیٰ زرقاء فرماتے ہیں۔۔ حاجت اور ضرورت ہی کی بناء پر شریعت اسلامیہ میں عام قواعد سے ہٹ کر استثنائی احکام مشروع ہوتے ہیں۔ ان ہی کی زبانی چند تفریع ملاحظہ فرمائیے:

۱۔۔ حدیث شریف میں وارد ہے کہ نبی کریمؐ نے ایسی چیزوں کے بیچنے کی ممانعت فرمائی ہے جو انسان کے پاس نہ پائی جائے۔ لیکن اس کے باوجود شریعت نے بیع سلم کی اجازت دی باوجودیکہ یہ بیع معدوم ہے جس کی ممانعت نص عام سے ثابت ہے۔ لیکن حاجت ناس کے پیش نظر جائز قرار دیا اور رخصت سے نوازا۔ جو من جملہ تخفیفات شرع میں سے ایک ہے۔

۲۔۔۔ اسی بنیاد پر فقہاء کرام نے اجتہادی احکام میں ایسے پھلوں میں جس کا کچھ حصہ نمودار ہو چکا ہے اور آفتوں سے مامون ہو چکا ہے بیع کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ پھل کا اکثر حصہ پردۂ عدم میں ہے اور منصہ شہود پر نہیں آیا ہے لیکن حاجت ناس کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے۔

۳۔۔۔ اسی طرح فقہاء کرام نے دخول حمام کو اجرت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ غسل خانہ میں غسل کرنے کی مدت مجہول ہے

جبکہ مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ اسی طرح غسل کرنے میں کتنا پانی استعمال کرے گا یہ بھی معلوم نہیں جبکہ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام پانی ختم کردے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود جس کو باب اجارہ میں ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ شریعت نے حاجت ناس کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

۴۔۔۔اسی طرح بیع وفاء کو شریعت نے عام قاعدہ سے استثناء قرار دے کر حاجت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

بیع وفاء: مستقل عنوان اور اہم موضوع ہے۔ ہم مختصرا آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے مقصود حل ہو جائے۔

بیع الوفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب بائع (فروخت کنندہ) ثمن مشتری (خریدار) کو لوٹا دے گا تو اس کو مبیع واپس کردی جائے گی۔

مجلہ عثمانیہ (۱۸) میں ہے:

بیع الوفاء یہ ہے کہ مال کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ بائع جب ثمن واپس کردے گا تو مشتری اسے مبیع لوٹا دے گا۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے لکھا ہے:

"بیع الوفاء کی صورت یہ ہے کہ روپے کا ضرورت مند عقار (غیر منقولہ) جائیداد اس شرط پر فروخت کرے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے وہ جائداد واپس کردی جائے گی"۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء کے نزدیک بیع الوفا عقار (غیر منقولہ) اشیاء کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا منقول کے اندر بیع الوفاء کی صورت اس سے خارج ہوگی۔ اسی طرح بیع الوفاء کی صورت میں یہ قید لگانا کہ بائع نقد کا محتاج ہو' بیع الوفاء کے جواز کی لازمی شرط نہیں ہے۔ (ماخوذ بحث ونظر شمارہ ۱۲)

۵۔۔۔ اسی طرح ایسے بہت سارے احکام ہیں جن میں فقہاء کرام نے حالات زمانہ میں تغیرات و تبدیلیاں ہونے کی بناء پر ترمیم و تبدیل کیا ہے اور احکام جدیدہ بیان فرمایا حاجت ناس کی بناء پر یہ سب ترمیم و تبدیل عمل میں آئی ہے' مثلاً قرن اول میں "اجرت علی التعلیم" ناجائز تھی بعد میں حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے' اور بھی بہت سی صورتیں اور مثالیں ہیں۔

۶۔۔۔ **عرف کا اعتبار۔** عرف خواہ عام ہو یا خاص حاجت ناس کی بناء پر جائز قرار دیا گیا اور مقام ضرورت میں اتار دیا گیا ہے۔

(یاد رہے کہ عرف کا اعتبار خواہ خاص ہو یا عام' یہ جب معتبر اور مستند ہوگا جب کہ عرف کے معتبر ہونے کی جو شرطیں ہیں وہ بھی پائی جائیں)۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی زبانی چھ تفریع کا بیان ماقبل میں گزرا۔ آخری اور چھٹی تفریع عرف سے متعلق تھی کہ عرف کی بناء پر حاجت ناس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیتے ہیں۔ کون سا عرف قابل قبول ہے اس کے ضمن میں ہم نے عرف کے دلائل و شرائط ضمنی طور پر بیان کئے جس کا تمام حصہ بحث و نظر سے ماخوذ ہے۔

اب ہم خصوصی حاجت جس کو ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے مزید بیان کرتے ہیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

حاجت کا دوسرا درجہ حاجت خصوصی ہے۔ مثلاً چاندی کے ذریعہ برتن کو جوڑنا' حاجت کی بناء پر فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور

غیر فضہ سے جز کا اعتبار نہیں کیا ہے' کیونکہ دونوں نقدین (سونا- چاندی) سے برتنوں کا جڑنا بالاصل مباح ہے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے' لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ تضبیب سے غرض تزئین نہ ہو بلکہ تزئین کے علاوہ ہو' مثلاً ٹوٹے حصہ کا اصلاح' اسی طرح برتن کی مضبوطی اور پختگی مقصود ہو تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور حاجت کی بناء پر جائز ہے۔

اسی طرح سے دارالحرب میں بلا تقسیم کے مال غنیمت سے کھانا حاجت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے' نیز یہاں یہ یاد رہے کہ مال غنیمت میں سے کھانے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور بھی کھانے والا ہو۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۸)

لہٰذا حاجت خاص کی جو صورت بیان کی گئی ہے وہ اپنی جگہ درست ہے اس آخری صورت سے اس کی تردید نہیں ہوتی ہے بلکہ یہاں تو یہ ذکر کیا گیا ہے غیر کی شرکت شرط نہیں ہے البتہ اگر شرکت غیر بھی ہو جائے یہاں تک کہ جماعت کو ضرورت پڑے کھانے کی تو اس میں گنجائش نکلتی ہے۔ یاد رہے کہ یہ صورت جو مال غنیمت سے کھانے کی بتلائی گئی ہے یہ اضطراری بھی نہیں ہے جیسا کہ عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

یہ ساری تفصیلات جو گزری ہیں اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ حاجت اور ضرورت میں کیا رشتہ ہے۔ مذکورہ بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے مقام اور رتبہ میں بھی مستعمل ہے اور حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے' خواہ حاجت عام ہو یا خاص۔

حاجت اور ضرورت کا فرق:

حاجت اور ضرورت میں دو اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں:

۱- ضرورت کی بناء پر جو محظورات مباح قرار دے دئے جاتے ہیں اس میں یہ عموم ہوتا ہے کہ خواہ یہ اضطراری ضرورت فرد واحد کے لئے ہو یا کسی جماعت کے لئے ہو۔ ہر ایک کے لئے ان محظورات سے جو مباح قرار دیا گیا ہے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

برخلاف حاجت کے کہ اس میں استثنائی صورت اسی وقت موثر ہوگی جبکہ حاجت کا تعلق جماعت سے ہو کیونکہ ہر ہر فرد کی حاجت مختلف ہوتی ہے اور شریعت کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم نافذ کرے۔ رہا ضرورت میں ہر ہر فرد کے لئے اباحت تو نادر اور شاذ کی بناء پر ہے اس کا وقوع کم ہوتا ہے۔ بایں وجہ اس میں ہر ہر فرد کے بارے میں رخصت کا حکم مذکور نافذ فرمایا۔

۲- حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اور محظور کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے' یہ اسی وقت تک ہے جب تک ضرورت اور مانع درپیش ہے۔ **واذازال المانع عادالممنوع** (اور جب مانع زائل ہو جائے تو ممنوع لوٹ آئے گا) یعنی اضطراری کیفیت کے زائل ہونے کے بعد محظور اشیاء کی محظوریت اباحت کے بعد لوٹ آئے گی اور اس رخصت سے صرف مضطر ہی فائدہ اٹھائے گا۔ برخلاف حاجت کے۔ حاجت کی بناء پر جو چیز ثابت ہوتی ہے اس سے محتاج اور غیر محتاج دونوں کے لئے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

دوسری بات حاجت میں یہ ہے کہ حاجت گرچہ نص کے مخالف اور متصادم نہیں ہوتا ہے لیکن قواعد عامہ اور قیاس سے

ہوتا ہے' اور مزید یہ کہ حاجت کی بناء پر جو رخصت عمل میں آتی ہے وہ دائمی ہوتی ہے خواہ حاجت ہو یا نہ ہو۔ (قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل الفقہی العام صفحہ ۵۴)۔

مذکورہ بیان سے حاجت اور ضرورت میں فرق واضح ہوگیا۔ نیز مذکورہ تفصیل سے ایک تیسری بات معلوم ہوئی۔ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں:

حاجت خاصہ اور عرف خاص میں فرق ہوگیا کیونکہ عرف خاص اہل عرف ہی پر منحصر ہوتا ہے۔ (حوالہ بالا)۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت اسلامیہ میں دنیا بھر کی تمام ضروریات کا حل موجود ہے۔ یہ بات دیگر ہے کہ انسانی عقل قرآن کے تمام گوشوں میں پہنچنے سے قاصر اور عاجز ہے۔ (الاشباہ و النظائر للسیوطی) مزید وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے میتہ اور خون اور گوشت خنزیر کو حرام قرار دیا ہے اگرچہ خون اور مردار میں تفصیل ہے جو یہاں مقصود نہیں ہے۔

اللہ تبارک تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں مذکورہ اشیاء کی حرمت بیان کرتے ہوئے کلمہ "انما" کا استعمال فرمایا ہے جو حصر کے لئے آتا ہے جو نفی اور اثبات کے معنیٰ کو ثابت کرتا ہے اور یہاں پر حصر سے مراد محرم اور حرام کردہ چیزوں کا حصر ہے اور اس کا پتہ خاص طور سے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے اس کو آیت حلت کے بعد بیان کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

یا ایھا الذین امنوا کلوا من طیبات مارزقناکم۔ جو علی الاطلاق اباحت کا فائدہ دیتی ہے۔ غرض کہ مذکورہ سابقہ آیت میں اللہ نے چار چیز کی حرمت بیان فرمائی ہے۔

۱---- مردار کا استعمال حرام ہے۔

۲---- خون کا استعمال حرام ہے۔

۳---- خنزیر کا گوشت حرام ہے۔

۴---- غیراللہ کے نام کا ذبیحہ حرام ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ایک شخص ایسے مقام میں ہے جہاں کھانے پینے اور خورد و نوش کا کوئی انتظام نہیں ہے اور مذکورہ اشیاء میں سے تمام یا کچھ موجود ہے اور بھوک کی شدت ہے کہ جان سے ہاتھ دھولینے کا خطرہ ہے۔ جان بچانا یہ خود بہت بڑی ضرورت ہے' میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اس سے بڑی کون ضرورت ہی نہیں ہے تو ایسے موقع پر کیا کیا جائے۔ شریعت نے کہا کہ اس اہم ضرورت کی تکمیل کے لئے

یہ حرام چیزیں تمہارے لئے حلال ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ میں ہر پیش آئندہ ضرورت کا اعتبار ہے۔ لیکن چونکہ حرمت والی اشیاء بدرجہ مجبوری مباح کی گئی ہیں' اور شرعی اصول یہ ہے کہ **"الضرورات تتقدر بقدر الضرورة"** کہ جو چیزیں ضرورتاً ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں لہٰذا ان حرام اشیاء کا استعمال زندگی باقی رہنے کے بقدر ہی کی جاسکتی ہے' جیسا کہ قرآن کریم کے لفظ **"غیرباغ ولا عاد"** سے سمجھ میں آتا ہے۔ مزید تفصیل آئندہ کے دفعات میں ذکر کئے جائیں گے۔

۵- محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

پورے طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان دفعہ ۴ میں گزرا۔

۶- باقی محرمات میں اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے' تو اس بارے میں بھی تمام باتیں دفعہ ۴ کے تحت آچکی ہیں۔ محرمات اور حرام کردہ چیزیں جس کی ضرورت کی بناء پر اباحت ثابت ہوتی ہے تو **المحظورات** کے مباح ہونے کے بارے میں جو اصول اور ضابطہ ہے **"الضرورات تبیح المحظورات"** اس سے ثابت ہے۔ البتہ کس قدر' تو اس بارے میں دوسرا اصول **"الضرورات تتقدر بقدر الضرورة"** کہ جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے' اور بقدر ضرورت کی مقدار کیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف تفسیر مظہری میں صراحت کی ہے' قدر سد رمق جس سے جان باقی رہے اور روح پرواز نہ کرے۔ آگے قاضی صاحب نے صراحت کیا ہے کہ مذکورہ مقدار سے زیادہ تناول جائز نہیں ہے۔ (دیکھئے تفسیر مظہری جلد اول صفحہ ۱۷۱)

نیز محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل و اثر یہ نفی گناہ کی حد تک ہے۔ رفع حرمت تک نہیں ہے' جیسا کہ "فلا اثم" سے ظاہر ہے۔ باقی یہ اباحت جواز کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک ہے۔ اس بارے میں حنفیہ کا رجحان وجوب کا ہے۔ (ایسی صورت میں اباحت سے فائدہ نہ اٹھانے والا گنہگار ہوگا) حضرت امام شافعی جائز کہتے ہیں۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی حالت میں اپنے بندے کو محرمات کے کھانے کی اجازت اور رخصت عنایت فرمایا۔ یہ اس بات کی طرف دال ہے کہ اگر بصورت اضطرار رخصت سے شرفیاب نہ ہوا اور جان دے دی تو اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا کیونکہ اضطرار کے وقت محرمات کا مباح ہونا یہ اللہ کی جانب سے رخصت ہے اور رخصت وجوبی امر نہیں ہے لہٰذا گناہ نہیں ہوگا۔ یہ بات امام شافعی کے اصح ترین قول میں سے شمار ہوتی ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کھانا واجب ہے۔

بصورت دیگر (نہ کھانے کی صورت میں) گنہگار ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری ہے **و قد فصل لکم ما حرم علیکم** (اور تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے صاف صاف واضح کردیا تمہارے لئے ان چیزوں کو جو تم پر حرام کی گئیں ہیں مگر وہ چیزیں جس کے کھانے کی طرف مجبور ہوجاؤ۔ مباح قرار دیا گیا ہے) اس میں "ما اضطررتم الیہ" کو مستثنیٰ قرار دیا گیا اور مستثنیٰ منہ محرمات مذکور ہیں۔ پس اصل کے لحاظ سے مباح پر باقی رہا اور مباح چیزوں کا استعمال اور کھانا بلکہ ہلاکت کا خطرہ ہو تو واجب ہوجاتا ہے۔ باقی فقہ احناف میں اس اباحت کو جو

رخصت کا نام دیا گیا ہے یہ مجازاً ہے۔ (تفسیر مظہری جلد ا صفحہ ۱۷۱)

قاضی صاحب کی عبارت میں دو بات مزید تفصیل و تحقیق کی متقضی ہیں۔ (۱) مباح کا شرعی حکم کیا ہے جائز یا واجب' (۲) اس حالت میں اباحت کی صورت کو رخصت کا نام دیا گیا مجازاً دوسرے محقق کی نظر میں اس کی حقیقت کیا ہے۔ متفق ہیں یا مختلف۔ اولاً ہم مباح کی حقیقت اور شرعی حکم بیان کرتے ہیں۔ ثانیاً رخصت کے اقسام اور تخفیفات شرع کے ضمن میں مذکورہ بحث کا رخصت مجازی ہونا بیان کریں گے۔

امام المنطق و الفقہ فخر العلماء ملا محب اللہ بہاری اپنی مشہور و معروف تصنیف مسلم الثبوت میں مباح کی حقیقت بیان فرماتے ہیں:

مباح یہ واجب کی جنس نہیں ہے کیونکہ واجب اور مباح دونوں حکم میں متبائن ہیں۔ (اس لئے کہ مباح تو وہ ہے جس میں شریعت نے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دے دیا ہو' اور واجب وہ ہے جس کے کرنے کو لازم کیا گیا ہو۔ لہٰذا دونوں الگ الگ دو حکم ہوئے تو پھر ایک دوسرے کے جنس سے نہیں ہو سکتے) بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ مباح واجب کی جنس سے ہے۔ وہ دلیل میں یہ پیش کرتے ہیں کہ مباح ماذون فی الفعل (جس کے کرنے کی شرعاً اجازت دی جاتی ہے) ہوتا ہے اور یہ (ماذون فی الفعل) حقیقت واجب کا جزء ہوتا ہے۔ ہم نے کہا کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ یہ (ماذون فی الفعل) بعینہ مباح کی حقیقت و ماہیت ہے بلکہ یہ (مباح) فعل اور ترک میں برابر ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اختلاف نزاع لفظی پر مبنی ہو۔ (مسلم الثبوت صفحہ ۴۶)

حضرت موصوف کے بیان سے یہ معلوم ہوا کہ مباح واجب نہیں ہے اور نہ ہی جنس واجب ہے۔ بلکہ مباح جائز کے معنی میں کبھی کبھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ احسن الشارحین نے واضح کیا ہے۔ مزید آگے حضرت العلام مباح کی حقیقت بیان کرتے ہیں اور اس میں کعبی کا اختلاف ہے اس کو بیان کرتے ہیں۔ حضرت العلام فرماتے ہیں:

المباح ليس بواجب خلافا للكعبي۔

مباح واجب نہیں ہے کعبی کا اس بارے میں اختلاف ہے (مسلم الثبوت صفحہ ۴۶)

کعبی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہر مباح حرام کا ترک کرنا ہے اور حرام کا ترک کرنا واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار دیا گیا ہو۔ (حرام کی ضد واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار دیا گیا ہو۔ کعبی کا "ولو مخیرا ذکرنا" اس میں حرف شرط لو سے یہ اشارہ ہے کہ اگر حرام کی ضد واجب ہے تو وہ واجب ہی ہے اور اگر حرام کی ضد متعدد اکی قید کے ساتھ ہے تو بھی واجب ہے لیکن اس میں اختیار ہے۔ لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ ہر مباح واجب ہے اگرچہ تخیری کیوں نہ ہو

حضرت موصوف فرماتے ہیں کہ صغریٰ ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ (کعبی کا یہ کہنا کہ ہر مباح ترک حرام ہے یہ تسلیم نہیں ہے) لہٰذا جب صغریٰ تسلیم نہیں تو محض کبریٰ سے مدعا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اب کعبی کی دلیل اور حضرت موصوف کا انکار حضرت موصوف ہی کی زبانی سنئے فرماتے ہیں:

و احتج بان کل مباح ترک حرام و کل ترک حرام واجب و لو سلمنا فلنا الصغری ممنوعۃ (حوالہ سابق)

کسی نے یہ حجت پیش کی ہے کہ ہر مباح حرام کا ترک کرنا ہے اور ہر ترک حرام واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار نہ ہو۔ ہم نے کہا کہ صغری ممنوع ہے۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب مباح واجب نہیں ہوتا ہے تو پھر قاضی صاحب نے خوف ہلاکت کے وقت کیوں مباح کے واجب کا حکم جاری کیا۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مباح کی ذات میں وجوب نہیں ثابت کیا ہے بلکہ مباح کو وجوب عارض ہوا ہے اور وہ ہلاک کا خوف ہے۔ حضرت قاضی صاحب نے جو مباح کو مذکورہ بحث میں واجب قرار دیا ہے تو جاننا چاہئے کہ کبھی کبھی مباح احناف کے یہاں واجب ہو جاتا ہے۔ (عوارض کی وجہ سے)

ملا محب اللہ بہاری فرماتے ہیں:

المباح قد یصیر واجبا عندنا کالنفل بالشروع خلافا للشافعی۔ حنفیہ کے نزدیک مباح کبھی واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ نفل (جو مباح ہے) شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے۔ (مباح کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے واجب نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کا تارک اور اور نہ کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن شروع کرنے سے واجب ہو گیا۔ لہٰذا اگر فاسد کردیا تو اس کی قضا اس کے ذمہ لازم رہے گی تاکہ مومن کا عمل ضائع اور برباد نہ ہو۔ (حوالہ سابق)

انواع محرمات:

ماقبل میں یہ بات تفصیل سے آچکی ہے کہ محرمات میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے لیکن محرمات کی کون سی نوع اور قسم ضرورت سے اثرانداز ہوتی ہے یہ واضح نہ ہو سکا اور محرمات کی کون سی صورت حرمت کے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔ اب ہم اسی کی تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔ پھر اس کے ذیل میں رخصت مجازی' اور رخصت حقیقی اور **تخفیفات** شرع کی وضاحت کریں گے۔ جو من جملہ ضروریات میں سے ہے جس کے ذکر کا ہم نے پچھلے صفحہ میں وعدہ بھی کیا ہے۔ قدرے انتظار کی ضرورت ہے۔ صاحب نورالانوار نے محرمات کی چند قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱۔ وہ حرمت ہے جس میں رخصت کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے' مثلاً زنا بالمراۃ' یہ عذر اکراہ کی صورت میں حلال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا انجام فراش کو پراگندہ اور نسب کو ضائع و برباد کرنا ہے اور ولد الزنا کے لئے ہمیشہ کے لئے خسارہ اور نقصان ہے کیونکہ ماں پر اس کا نفقہ زانی پر اس کی تربیت واجب نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس اکراہ کو اکراہ فی الفظ (وہ اکراہ جس میں نقصان ہی نقصان ہو) داخل مانا ہے۔

۲۔ وہ حرمت ہے جو علی الاطلاق سقوط کی گنجائش رکھتی ہے خواہ اکراہ کا عذر ہو خواہ اکراہ کا عذر نہ ہو۔ مثلاً شراب اور خمر کی حرمت' اسی طرح مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' ان چیزوں کی حرمت حالت اختیار میں تو ثابت ہوتی ہیں لیکن حالت اضطرار میں

اللہ تعالیٰ کے قول " و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" کی وجہ سے دو حالتوں میں (حالت مخمصہ اور اکراہ) میں مذکورہ حکم سے یہ مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ یاد رہے کہ حرمت کی اس دوسری قسم کی مکمل تفصیل قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی عبارت مذکورہ میں آچکی ہے۔

۳۔ حرمت کی وہ صورت ہے جو سقوط کا احتمال تو نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال ضرور رکھتی ہے۔ مثلاً کلمہ کفر کا اجراء لذاتہ قبیح ہے اور اجراء کی حرمت ساقط نہیں ہے لیکن بحالت اکراہ جبکہ دل مطمئن ہو ایسی صورتوں میں کلمہ کفر کے اجراء کی شریعت نے رخصت دی ہے۔ اس بناء پر یہ رخصت کی قسم میں داخل ہو جاتی ہے۔

۴۔ حرمت کی یہ صورت سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے گو رخصت کا احتمال رکھتی ہے۔ مثلاً غیر کے اموال کا تناول اور نوش کرنا نص کی بنیاد پر حرام اور ناجائز ہے لیکن اجازت مل جانے کے بعد حرمت کے سقوط کا احتمال ہے' لیکن عذر اکراہ کی وجہ سے سقوط حرمت نہ ہوگا۔ ہاں اگر مجبور کیا ہے تو شرور سے بچنے کی خاطر اس کا یہ فعل درست ہے صورۃ مباح جیسا معاملہ ہے' لیکن اکراہ کے زائل ہونے کے بعد قیمت کا ضمان لازم ہوگا تاکہ غیر کا حق بھی ضائع نہ ہو اور اس کی جان بھی بچ جائے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ **الاضطرار لا یبطل حق الغیر** (نور الانوار صفحہ ۳۱۳)

رخصت کے اقسام:

رخصت کی مختلف لوگوں نے مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ حضرت العلام ملا محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ نے چار قسم اور علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے سات قسم اور علامہ ابن نجیم نے بھی سات قسمیں اور سات سبب ذکر فرمائے ہیں۔ ہم ہر ایک کو بیان کریں گے۔ اول مرحلہ میں ہم مسلم الثبوت۔ ثانیاً الاشباہ والنظائر للسیوطی اور ثالثاً الاشباہ والنظائر علامہ ابن نجیم حنفی کی ذکر کردہ صورتیں ذکر کریں گے۔

ملا محب اللہ بہاری مسلم ثبوت میں چار قسم رخصت کی ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

رخصت یہ ہے کہ عذر کی بناء پر عسر اور تنگی کو یسر اور آسانی سے بدل دے۔

۱۔ رخصت یہ ہے کہ حرمت اور حرمت کا حکم باقی رہنے کے باوجود مباح قرار دیا جائے' مثلاً کلمہ کفر کا زبان پر اکراہ کے وقت جاری کرنا' لیکن اس رخصت میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اور اگر موت ہو جائے تو ماجور ہو گا۔

۲۔ حکم عذر کے زائل ہونے تک موخر ہو جائے۔ عذر زائل ہونے کے بعد حکم پھر لوٹ آئے۔ جیسے مریض اور مسافر کا رمضان شریف کے مہینہ میں افطار کرنا۔ اگرچہ اس میں بھی اصل پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے جبکہ ضرر کا اندیشہ نہ ہو لیکن اگر ضرر کے اندیشہ کے باوجود عزیمت پر عمل کرتا ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے تو گنہگار ہو گا۔

۳۔ یہ ہے کہ وہ احکام جو پہلی امتوں پر نافذ کی گئیں تھیں امت محمدیہ سے **تخفیفاً** ہٹا لئے گئے' بالفاظ دیگر وہ احکام منسوخ کر دیئے

گئے ہیں۔ مثلاً موضع نجاست کا کاٹنا (بنی اسرائیل پر اللہ تعالیٰ نے یہ حکم لاگو کردیا تھا کہ اگر نجاست کپڑا یا بدن پر لگ جائے تو اس کے پاک ہونے کا ایک طریقہ ہے اور بس' اور وہ یہ ہے کہ موضع نجاست کو کاٹ ڈالو)

جائزہ: لیکن ہم موضع نجاست کے کاٹنے میں جو بدن سے متعلق ہے اتفاق نہیں رکھتے ہیں' کیونکہ بدن کے جس حصہ پر نجاست لگ جائے اس کے کاٹنے کا حکم جاری کیا جائے تو ذرا غور کیا جائے جن اعضاء سے نجاست کا خروج ہوتا ہے تو کیا اس عضو کو بھی کاٹ لیا جائے گا۔ خصوصاً احتلام اور جماع کے وقت عضو مخصوص کا اکثر حصہ نجاست سے آلودہ ہوجاتا ہے تو کیا ذکر کو کاٹ ڈالا جائے گا۔ عام طور پر کتابوں میں ایسی ہی بات ملتی ہے جو حضرت موصوف نے ذکر فرمایا اور محشی نے تشریح کی ہے۔ باقی حدیث شریف میں جو جلد کاٹنے کا تذکرہ ملتا ہے تو جلد کے معنی کھال کے ہیں یہ لوگ اکثر کھالوں کو ہی لباس کی جگہ استعمال کرتے تھے اور ہم جو کام کپڑا سے لیتے تھے وہ کھالوں سے لیا کرتے تھے۔ یہ مقام قابل غور ہے۔ علماء کو اس کی تحقیق کرنی چاہئے۔

۴۔ حرمت کی مشروعیت فی الجملہ باقی ہو لیکن عذر کی بناء پر ساقط ہوگیا۔ اس قسم کا نام رخصت اسقاط رکھتے ہیں۔ مثلاً میتہ کی حرمت کا ساقط ہونا مضطر کے لئے۔

علماء نے اخیر دو قسموں کو رخصت مجازی کہا ہے۔ (دونوں قسموں میں ذات ہی میں تغیر ہوگیا ہے) (مسلم الثبوت صفحہ ۴۷)

علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ تخفیفات شرع سات ہیں:

۱۔ تخفیف اسقاط' مثلاً جمعہ' حج' عمرہ اور جہاد کا ساقط ہونا عذر کی وجہ سے۔

۲۔ تخفیف تنقیص' مثلاً قصر۔

۳۔ تخفیف ابدال' مثلاً وضو اور غسل کا بدل تیمم' اور قیام فی الصلوۃ کا بدل قعود اور اضطجاع۔

۴۔ تخفیف تقدیم۔ مثلاً جمع بین الصلاتین ایام حج میں' اور زکوۃ کا سال گزرنے سے قبل ادا کرنا' اور صدقہ فطر کا رمضان ہی میں ادا کردینا۔

۵۔ تخفیف تاخیر' مثلاً جمع بین الصلاتین' جمع تاخیر کے ساتھ ایام حج میں' اور رمضان کا موخر ہوجانا مریض اور مسافر کے لئے۔

۶۔ تخفیف ترخیص' مثلاً شراب کا پینا لقمہ اتارنے کے لئے' اور نجاست کا کھانا دوائی کے لئے۔

۷۔ تخفیف تغیر۔ مثلاً نماز کا مشہور و معروف طریقہ کا بدل جانا حالت خوف میں۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی صفحہ ۸۲)

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

اسباب تخفیف سات ہیں خواہ اس کا تعلق عبادت سے ہو خواہ غیر عبادت سے ہو۔

۱۔ سفر ہے' پھر سفر کی دو قسم ہے۔ ایک قسم کا تعلق طول سے ہے جس کی مقدار تین دن اور تین رات ہے۔ اس میں نمازوں میں قصر ہے۔ ایام رمضان میں فطر ہے اور ایک دن و رات سے زیادہ مدت مسح ہے اور قربانی کا ساقط ہونا ہے جیسا کہ غایت البیان میں درج ہے۔ (اسی طرح یہ مسئلہ سراج' اور نہایہ میں بھی ہے) اور دوسری قسم وہ ہے جو طول کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اس سے مراد مطلق

خروج ہے۔ خواہ شہر سے ہو (یا گاؤں سے) جس کی وجہ سے جمعہ' عیدین اور جماعت کے ترک کی رخصت مل جاتی ہے اور تنفل علی الدابہ اور تیمم جائز ہو جاتا ہے اور قرعہ اندازی اپنی بیگمات کے لئے مستحب ہو جاتا ہے اور مسافر کے لئے قصر عند الاحناف رخصت اسقاط ہے جو عزیمت کے معنی میں ہے یعنی اتمام' چار رکعت پڑھنا مشروع نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ایسا کیا تو گنہگار ہو گا اور کسی نے چار رکعت مکمل پڑھی اور دو رکعت پر نہیں بیٹھا اور اقامت کی نیت بھی تیسری رکعت کے سجدے سے نہیں کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

۲۔ مرض ہے۔ بحالت مرض بکثرت رخصتوں کا وقوع ہوتا ہے۔ نفس پر خوف کا اندیشہ ہے یا عضو کے شل ہو جانے کا خطرہ ہے یا مرض کے بڑھ جانے کا خطرہ ہے تو تیمم جائز ہے' اسی طرح فرض نماز بیٹھ کر' چت لیٹ کر' اشارہ کے ذریعہ پڑھنا جائز ہے۔ جماعت کا ترک کرنا جبکہ فضیلت جماعت سے بھی محروم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح رمضان شریف میں شیخ فانی کے لئے افطار کی اجازت وجوب فدیہ کے ساتھ' صوم سے طعام کی طرف منتقل ہونا کفارہ ظہار میں' اور رمضان شریف میں افطار کی اجازت' اور اعتکاف سے اٹھنا اور حج میں نائب اور قائم بنانا' اسی طرح رمی جمار میں' حالت احرام میں محظورات کا مباح ہونا اگرچہ فدیہ بھی لازم ہے' اور نجاستوں کا دوائی کے طور پر استعمال کرنا' اسی طرح خمر کو دوائی کے طور پر استعمال کرنا دو قولوں میں سے ایک قول کی بناء پر لیکن قاضی خاں نے خمر کو دوائی کے طور پر بھی استعمال کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح لقمہ اتارنے کے لئے جب لقمہ گلا میں اٹک جائے شراب کا استعمال بالاتفاق جائز ہے' اور ڈاکٹرز اور حکیموں کے لئے ستر عورت کا دیکھنا مباح قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ شرمگاہ کے دیکھنے کی بھی اجازت دی گئی ہے۔

۳۔ اکراہ' جن چیزوں کا اجراء غیر اکراہ کی صورت میں ناجائز ہے اکراہ کی صورت میں جائز ہے' جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

۴۔ نسیان ہے' کیونکہ خطاء اور نسیان امت سے رفع کر دیا گیا ہے۔

۵۔ جہل ہے۔ مزید تفصیل اس بارے میں آئندہ صفحات میں آئے گی۔

۶۔ عسر اور عموم بلویٰ' مثلاً اتنی مقدار نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا جس کو شریعت نے عفو کا درجہ قرار دیا ہے' جیسا کہ نجاست خفیفہ میں ربع ثوب سے کم اور نجاست غلیظہ میں قدر درہم کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے' اور معذور کی نجاست جس سے معذور کا کپڑا ملوث ہوتا رہتا ہے اور جب بھی نجاست کو زائل کرتا ہے تو پھر نجاست نکل پڑتی ہے (اس عسر کی بناء پر اسی صورت کے ساتھ نماز کی اجازت دے دی گئی) اسی طرح کپڑے کا پسو اور مکھی کے خون سے آلودہ ہو جانا' اور سوئی کی نوک اور سر کے برابر کپڑے پر پیشاب کی چھینٹ پڑ جانا' اسی طرح کیچڑ کا پڑ جانا اور نجاست کا اثر کپڑے پر اس طرح جم جانا کہ اس کا زائل کرنا دشوار سے دشوار تر ہو' اور بلی نے پیشاب کر دینا پانی والے برتن کے علاوہ کسی دوسرے برتن میں' اور اسی پر فتویٰ ہے' اور کچھ لوگوں نے یہ قید نہیں لگائی ہے بلکہ عام رکھا ہے۔ خواہ وہ بلی ہو یا چوہا پانی والے برتن ہوں یا دوسرا' اور کبوتر اور گوریا کی بیٹ اگرچہ کثیر کیوں نہ ہوں (معاف ہے) اور ایسے پرندے کی بیٹ جس کا کھانا حرام ہے ایک روایت میں یہ (بھی رخصت کے حکم میں ہے) اسی طرح ایسا جانور جس کے لئے دم سائل نہ ہو' اور سونے والے کا تھوک' مفتی بہ قول کے مطابق' اور بچوں کا منہ اور گوبر کا غبار اور معمولی ناپاک دھواں اور مستعمل پانی اور تر پاجامہ کو جب ریح اور پھسکی لگ جائے' اسی طرح تر مقعد جب ریح اور پھسکی سے ملوث ہو جائے جو کہ ناپاک ہے۔ عفو کر دیا گیا ہے یہی قول مفتی

بہ ہے۔ حضرت امام حلوانی اپنے پاجامہ میں نماز نہیں پڑھتے تھے جس کا واحد مقصد اختلاف سے بچنا تھا۔ اسی وجہ سے ہمارا قول یہ ہے کہ آگ گوبر اور پاخانہ وغیرہ کو جلانے کے بعد پاک بنا دیتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کی راکھ پر پاکی کا حکم جاری کیا ہے۔ بمقصد سہولت اور یسر ہے۔ اور روئی کی ناپاکی اکثر شہروں میں لازم نہیں آتی۔ اور اسی تیسیر ہی کی بنیاد پر چمگادڑ کا پیشاب پاک ہے' اسی طرح اس کا بیٹ بھی۔ (جامع نے کتاب البیان اور منیۃ المفتی میں یہ ذکر کیا ہے کہ خفاش اور چمگادڑ کے پیشاب اور بیٹ سے پانی ناپاک اور خراب نہیں ہوتا ہے' اور مجمع الفتاوی میں ذکر کیا ہے کہ خفاش کا پیشاب اگر ایک درہم کے بقدر ہے تو وہ نجاست میں موثر نہیں ہوگا' نیز یہ بھی ذکر کیا ہے کہ تمام پرندوں میں صرف اسی پرندہ کو پیشاب آتا ہے۔ نیز یہ بھی مان لیا جائے کہ صرف اسی پرندہ کو پرندوں میں حیض آتا ہے اور آدمی کی طرح بچہ دیتا ہے)

اور مینگنی جب دودھ کے برتن میں گر جائے اور دودھ میں اثر انداز ہونے سے پہلے ہی پھینک دی جائے' اور حضرات صاحبین کے نزدیک گوبر وغیرہ جیسے نجاسات کا منجمد ہونا اور نجاسات کے بخارات سے کپڑے کا آلودہ ہونا۔ صحیح قول کے مطابق' اور جانور کے رہنے کی جگہ سے جو چیز بہہ جائے جب تک غالب رائے اس کے نجاست کے بارے میں نہ ہوگا ناپاک نہ ہوگا۔ اسی طرح ماء طالق استحسانا اور اس کی صورت یہ ہے کہ نجاسات کو کسی مقام پر جلایا گیا پس پکی اینٹ سے نکلا ہوا پانی کسی انسان کو آلودہ کر دیا تو استحسانا ناپاک قرار نہیں دیا جائے (اسی طرح اور بہت سی صورتیں ہیں جو عسر اور عموم بلوی کی بناء پر جس میں تخفیف کی گئی ہے' پوری تفصیل الاشباہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)۔

۷۔ نقص ہے۔ مشقت کے من جملہ اقسام میں نقص اور کمی بھی ہے اور شرعی قاعدہ یہ ہے کہ (المشقۃ تجلب التیسیر) اسی وجہ سے بچہ اور مجنون کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے اور ان کے معاملے کو ان کے ولی کی جانب سونپ دیئے گئے ہیں اور ان کے حضانت و تربیت کو عورتوں کے حوالے کر دیا ہے' اور حضانت کے بارے میں عورتوں پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا جس کا مقصد ان پر تیسیر اور نرمی کا معاملہ کرنا ہے' اور اس کے علاوہ بھی عورتیں مردوں کے مقابلے میں بہت کم احکام شرع کی مکلف بنائی گئیں ہیں۔ مثلاً مردوں پر جمعہ' جہاد اور جزیہ وغیرہ ہے جو عورتوں پر نہیں ہے' اور تفصیل اصل کتاب ہی میں دیکھئے۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

وہ ضرورت جو شریعت میں معتبر ہیں اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے۔ باقی اس کے شرائط اور ضوابط کیا ہیں یہ بھی تقریباً بانحصار مذکور ہو چکے ہیں۔

۱۔ شریعت میں جو چیزیں ضرورت میں ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں' لہٰذا بقدر ضرورت سے تجاوز کی اجازت نہ ہوگی ورنہ گنہگار ہوگا' جیسا کہ قرآن کریم کے "ولا عاد" کے لفظ سے سمجھ میں آتا ہے جو ایک فقہی اصول کی تائید کرتا ہے۔ الضرورات تقدر بقدر الضرورۃ۔

۲- جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے اور جس کی بناء پر محظور مباح ہو جاتا ہے اس میں غیر کا حق تلف نہ ہو لہٰذا اگر غیر کا حق تلف ہو گیا ہو تو ضمان لازم ہے۔ **الاضطرار لا یبطل حق الغیر۔** خواہ اضطرار کی صورت میں ہو یا اکراہ کی صورت میں۔ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے دونوں بات پیش کی ہیں۔ (دیکھئے قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل فقہی العام)۔

۳- جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔ اس کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس امر میں تمام ناس یا کوئی جماعت یا کوئی شہر کے افراد مبتلا ہوں تو اس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ شرعی اصول "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۴- ضرورت وہ معتبر ہوگی جبکہ اس امر میں تنگی دشواریاں اور مشقتیں پیش آئیں تو اس وقت معاملہ میں وسعت ہوتی ہے۔ بصورت دیگر اس کو ضرورت ہی شمار نہیں کیا جائے گا۔ شرعی اصول "**الامر اذا ضاق اتسع**"۔ اسی بات کی رہنمائی کر رہا ہے۔ (مجموعہ قواعد الفقہ)۔

حاصل کلام وہ ضرورت جس کو شریعت نے ضرورت شمار کیا ہے اس ضرورت کی تکمیل مذکورہ چار شرطوں کے تحت رہ کر کی جائے گی۔ مذکورہ اصول و ضوابط سے ہٹ کر جو ضرورت کی تکمیل کرنے والا ہوگا وہ دراصل شریعت کے سہولت کا غلط استعمال کرنے والا ہوگا اور آثم ہوگا۔

۸- ضرورت پر مبنی حکم دراصل نصوص اور شریعت سے استثنائی صورت ہی کے ساتھ خاص ہوتی ہیں۔ اس کا تفصیلی بیان ما قبل میں گزرا۔

۹- لوگوں کا حرج اور تنگی میں مبتلا ہو جانا اور ایسی تنگی کہ جان جانے کا خطرہ ہو خواہ اضطراری صورت کے ساتھ ہو یا اکراہ کی صورت ہو۔ اس کا بیان بھی ما قبل میں گزرا۔ یا حاجت کو دفع نہ کیا جائے تو انسان معاشی تنگی میں الجھ کر رہ جائے اور خدا کی عبادت سے بھی غافل ہو جائے تو شریعت نے ضرورت کا درجہ دیا ہے جس کا تفصیلی بیان ما قبل میں گزر چکا ہے۔

۱۰- عرف اور عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے اور دونوں کا مقام و مرتبہ:

عرف اور عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے کیا ہے؟ اس سے قبل ہم عرف اور عموم بلویٰ کے معنی کی وضاحت کر دینا مناسب سمجھتے ہیں نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ عرف اور عادت کے معنی تقریباً ایک ہی جیسے ہیں۔ اس لئے ایک کی تشریح و توضیح دوسرے کی توضیح ہو لی۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

عرف اور عادت:

العادة عبادة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة (الاشباه و النظائر صفحہ ۱۵)

عادت نام ہے ایسے امور منکرہ کا جو انسانی نفوس میں مستقر اور پیوست ہو جائے اور یہ پاکیزہ ذوق سلیم الطبع کے نزدیک محبوب و مقبول بھی ہوں۔

کتاب التعریفات میں ہے:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطبائع السليمة بالقبول۔

عرف یہ ہے کہ انسانی نفوس میں وہ جم جائے اور صاحب عقل و فہم اس پر شاہد ہوں اور پاکیزہ ذوق بھی اس کو قبول کرتا ہو۔

عموم بلوی:

عموم بلوی کی تعریف و توضیح کیا ہے۔ جستجو اور تلاش کے بعد بھی نہ پاسکا۔ اس بارے میں ہم اپنے ایک استاذ جو موجودہ دور کے ماہر اور مقبول استاذ شمار کئے جاتے ہیں وہ ہیں حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب دامت برکاتہم محدث دارالعلوم دیوبند۔ انہوں نے ابوداؤد شریف کی بحث میں جو اوائل کتاب میں ہے دوران درس "عموم بلوی" کی وضاحت یوں فرمائی کہ جس میں تمام فرد بشر سہیم و شریک ہوں۔ مثال سے وضاحت فرماتے ہوئے فرمایا کہ مثلاً سنڈاس (قضاء حاجت) وغیرہ اس کو تمام کے تمام ضروریات و حاجتوں کا اہم جزء شمار کرتے ہیں جس سے کسی کو مفر اور چھٹکارا نہیں۔" بعد میں عموم بلوی کے متعلق یہ بات ملی کشف الاسرار علی اصول البزدوی میں کہ عموم بلوی وہ ہے جس کی حقیقت ہر خاص و عام پر واضح ہوتی ہے۔ مثلاً زنا کی حرمت' ربوا کی حرمت اور محرم الامہات۔ (کشف الاسرار جلد ۳ صفحہ ۲۲)

عرف اور عموم بلوی:

ان دونوں کا تعلق ضرورت سے کیا ہے اول مرحلہ میں' ہم عموم بلوی کے سلسلے میں وضاحت کردینا چاہتے ہیں کہ اس کا تعلق ضرورت سے کیا ہے' تو یہ واضح رہے کہ ضرورت کی بناء خود تیسیر پر ہے اور تخفیف پر ہے اور عموم بلوی کی بناء پر جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں اس میں بھی تیسیر و تخفیف ہی مقصود ہوتی ہیں' اسی وجہ سے علامہ ابن نجیم حنفی' الاشباہ و النظائر میں المشقة تجلب التيسير کے تحت اسباب تخفیف سات ذکر فرمائی ہیں۔ جس میں نمبر ۶ پر عسر اور عموم بلوی کا تذکرہ کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلوی کا تعلق ضرورت سے تیسیر و تخفیف کی بنیاد پر ہے۔ باقی رہا عرف کا تعلق ضرورت سے' اس بارے میں مزید انتظار کیجئے۔

عرف اور ضرورت:

عرف کا تعلق ضرورت سے کیا اسی بنیاد پر ہے جس بنیاد پر عموم بلوی کا تعلق ضرورت سے ہے' یا کیا صورت حال ہے۔ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف مستقل اصول ہے جیساکہ آئندہ آئے گا لیکن باوجود اس کے اس کا تعلق ضرورت سے ہے یا نہیں۔ اس بارے میں فخرالاسلام علامہ بزدوی کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں جو انہوں نے "باب ما تترک بہ الحقیقۃ" میں بیان فرمایا ہے۔

ما یترک به الحقیقة و هو خمسة انواع قد تترک بدلالة الاستعمال و العادة و قد تترک بدلالة اللفظ فی نفسه و قد تترک بدلالة سیاق النظم و قد تترک بدلالة ترجع الی المتکلم و قد تترک بدلالة محل الکلام۔ اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالی و صل علیهم ای ادع۔ ثم بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذکر۔ - - حتی صارت الحقیقة المجهودة و انما صار هذا دلالة علی ترک الحقیقة لان الکلام موضوع لاستعمال الناس و حاجتهم فیصیر المجاز باستعمالهم کالحقیقة و مثاله ما قال علماء نا رحمهم الله فیمن نذر صلوة او حجا او المشی الی بیت الله۔ ان ذلک ینصرف الی المجاز المتعارف و مثاله کثیر۔ (کشف الاسرار جلد۲ صفحه ۹)

جن چیزوں کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے وہ پانچ قسموں پر مشتمل ہے۔

۱۔۔ کبھی عادت اور استعمال کی دلالت کی بناء پر حقیقت سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

۲۔۔۔ اور کبھی حقیقت سے صرف نظر اور ترک کرنے کی وجہ فی نفسہ لفظ کی دلالت ہوتی ہے۔

۳۔۔۔ کبھی حقیقت سے صرف نظر اور ترک کرنے کی وجہ سیاق (آئندہ) کلام ہوتا ہے۔

۴۔۔۔۔ کبھی حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جس کا تعلق بذات خود متکلم سے ہوتا ہے۔

۵۔۔۔ اور کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

یہ پانچ قسمیں مکمل ہوئیں۔ اول قسم کی وضاحت سنئے:

اول کی وضاحت مثلاً نماز ہے جس کے لئے شریعت میں صلاۃ کا لفظ آتا ہے' صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں لیکن بعد میں عبادت مخصوص اور ارکان خمسہ میں سے ایک خاص رکن کے لئے خاص کرلیا گیا۔ کیونکہ مناسبت اور قرینہ موجود ہے کیونکہ نماز بھی ذکر و دعا پر مشتمل ہے اور صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں۔ قرآن میں بھی اس کا تذکرہ ہے۔ ارشاد باری ہے صل علیھم جو ادع کے معنی میں ہے اور صلاۃ دوسرے معنی میں اس قدر جاری و ساری ہوا کہ اول معنی (ذکر' دعاء) بالکل نسیا منسیا (مجہول) ہوگیا۔ غرض کہ یہ آخری معنی میں ترک حقیقت پر دلالت موجود ہے (عادت اور استعمال) کیونکہ کلام کا استعمال لوگوں کی حاجت اور ضرورت کی تکمیل کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس بناء پر مجاز لوگوں کے استعمال کی بناء پر حقیقت کی طرح شمار ہوتا ہے اور علماء احناف اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص نماز یا حج بیت اللہ کی نذر مانتا ہے' اسی طرح ایک شخص خانہ کعبہ چلنے کی نذر مانتا ہے' مثلاً یوں کہتا ہے **لو فعلت کذا فعلی المشی الی بیت الله'** تو ایسی صورتوں کو مجاز متعارف کی طرف پھیردی جائے گی۔ اور اس کی بکثرت مثالیں ہیں (جس میں مجاز متعارف کی طرف اصل

حقیقت کو پھیر دیا جاتا ہے اور حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

مذکورہ بیان سے یہ مستفاد ہوتا ہے' عادت اور استعمال کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے' گویا عرف عام کو حقیقت کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی ہے' مثلاً مشی الی بیت اللہ ہی کی نذر کو لے لیجئے اس کو اگر حقیقت میں شمار کیا جائے تو یہ ایک شاق اور دشوار ترین امر بن جائے گا اس لئے اس سے متعارف معنی حج بیت اللہ مراد لیا جاتا ہے۔

دوسری بات علامہ بزدوی نے یہ فرمائی کہ "کلام کی وضع عمل میں آنے کا مقصد لوگوں کے حاجات و ضروریات کی تکمیل کرنی ہے اور یہ اسی کلام کے ذریعہ ہو سکتا ہے جو لوگوں میں متعارف ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیزیں ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہیں اس کا مقصد بھی لوگوں سے حرج اور تنگی کو دور کرکے تیسیر اور سہولت کی راہ پر گامزن کرنا ہوتا ہے۔ عرف کے اعتبار اور ذوق سلیم اور پاکیزہ طبیعت رکھنے والے جن چیزوں کا اعتبار کرتے ہیں ظاہر ہے کہ وہ عسر اور تنگی پر مبنی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ذوق سلیم اور پاکیزہ ذوق عسر اور تنگی کو اپنے خانہ قلب اور مرکز فکر و ادراک میں جگہ دے ہی نہیں سکتا۔

غرض کہ ہمارا مقصد مذکورہ تحریر سے یہ ہے کہ عرف اگرچہ مستقل دلیل ہے اور ضرورت کے تحت نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اس کے باوجود دونوں کا تعلق یسر اور تخفیف ہی سے ہے' اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ دونوں کی اصولی حیثیت جب جداگانہ ہے تو نفس تخفیف و تیسیر میں دونوں شریک و سہیم کیونکر ہو سکتے ہیں' کیونکہ ہر ایک کے اعتبار بدلے ہوئے ہیں۔ دونوں میں جداگانہ رشتہ الگ نوع کا ہے اور سماحت و شرکت کا رشتہ الگ نوع کا ہے۔ **لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ۔**

آخری بات :

اس بارے میں یہ کہ عرف جس قاعدہ سے متفرع ہے وہ خود اسی اصلیت کے اعتبار سے ایک دوسرے قاعدہ سے ثابت ہے۔ اس عرف کے حجت ہونے کے بارے میں قاعدہ ہے **استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا۔** (لوگوں کا عمل حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے) یہ قاعدہ فقہیہ مذکورہ متفرع ہے قاعدہ خاصہ "العادۃ محکمۃ" سے اور اس میں عادت عرف کے معنی میں ہے (مدخل) اور خود اس قاعدہ کی اصلیت حدیث شریف ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ کی جائے:

ما راہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن' جس کو مسلمان اور اہل اسلام اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہی ہے۔

اس حدیث شریف کے بارے میں علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے الاشباہ و **النظائر** میں اسی طرح علامہ ابن نجیم حنفی نے الاشباہ میں علامہ علائی کا قول نقل کیا ہے کہ علامہ علائی نے کہا یہ حدیث مرفوعا ثابت نہیں ہے' اس سے آگے بڑھ کر انہوں نے کہا کہ سند ضعیف سے بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ضرور ہے۔ (الاشباہ للسیوطی صفحہ ۸۹' الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۱۵۰)

غرض کہ موقوفا ہو یا مرفوعا۔ یہ حدیث شریف عرف اور عادت کے بارے میں اصولی حیثیت رکھتی ہے' ہمیں یہ عرض کرنا ہے کہ حدیث شریف میں حسن کا لفظ آیا ہے۔ فقہی نقطہ نظر سے حسن کس کو کہتے ہیں' ویسے اصول فقہ میں حسن کا استعمال حسن لذاتہ اور حسن

وغیرہ دونوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ دونوں کا حاصل خوبیوں پر مشتمل کسی چیز کا ہونا۔ خواہ خوبیاں ذاتی ہوں یا غیر کی وجہ سے ہوں۔

کتاب التعریفات میں حسن کی تعریف "کسی چیز کا موافق طبع رونما ہونا" سے کیا ہے' جیسے فرحت و مسرت' یا ایک شی کا صفت کمال کے ساتھ متصف ہونا' یا حسن نام ہے ایسی چیزوں کا جو مدح سے تعلق رکھتا ہو۔ ان تمام تفصیلات کا حاصل حسن سے یسر اور سہولت کا معنی ثابت کرنا ہے' لہٰذا اس وجہ سے بھی عرف کا تعلق ضرورت سے یسر کی بناء پر ثابت ہوتا ہے۔ مزید آئندہ آئے گا۔

عرف اور عموم بلوی میں فرق مراتب:

عرف و عادت مستقل اصول کی حیثیت سے ہے۔ ضرورت کے تحت اس کا وقوع نہیں ہے' جیسا کہ ماقبل کے بیان سے تفصیلا معلوم ہوا۔ باقی رہا عموم بلوی تو اس بارے میں بات گذر چکی ہے۔ مختصرا یہ ہے کہ علامہ ابن نجیم نے اسباب تخفیف کے چھٹے نمبر پر عسر اور عموم بلوی ہی کا تذکرہ کیا ہے اور اسباب تخفیف کو المشقۃ تجلب التیسیر کے تحت ذکر فرمایا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلوی مستقل دلیل کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ ضرورت ہی کے تحت ہو کر پایا جاتا ہے۔

۱۱۔ محرمات میں ضرورت کا اثر اور دخل:

گزشتہ تحریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محرمات میں ضرورت کا اثر اور دخل ہوتا ہے لیکن یہ سوال کہ محرمات کی کون سی قسم میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ تو اس بارے میں تفصیلی بیان گزشتہ بیان میں آچکا ہے۔ مختصرا یہ ہے کہ اسی مقالہ کے صفحہ ۱۹ پر انواع محرمات کے تحت محرمات کی چار قسموں کا تذکرہ گزرا ہے۔ جن میں تین کا تعلق ضرورت کے اثر انداز نہ ہونے سے ہے۔ باقی محرمات کی قسم میں ضرورت کا دخل اور اثر ہوتا ہے۔ باقی محرمات کی وہ قسمیں جس میں ضرورت اثر انداز اور دخیل ہوتی ہے انکی تحدید و تعریف یہ بھی مذکورہ صفحہ ۱۹ پر گزر چکا ہے۔ دوبارہ ذکر مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ باقی تین قسم جس میں اباحت بالکل اثر انداز نہیں ہوتی ہے کیا ہے' شیخ مصطفیٰ زرقاء نے فرمایا وہ محظورات جو کسی حالت میں مباح نہیں ہوتے ہیں' اگرچہ اضطرار کی وجہ سے اس کے گناہ میں تخفیف ہو جائے یہ تین ہمارے فقہاء کے یہاں کفر' قتل اور زنا ہیں (مدخل فقہی العام صفحہ ۵۱)

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت کا دخل:

مثلاً بیع سلم' عقد اجارہ وغیرہ ہے جو ضرورت کی بناء پر مباح قرار دیئے گئے ہیں۔ اس کا تفصیلی بیان "حالت مقام ضرورت میں اتار دیا جاتا ہے" کے بیان میں گزرا۔ جہاں مزید حاجت عام اور خاص کی بھی خاصی وضاحت کی گئی ہے۔ بالکل اثر انداز نہیں ہوتی۔ کیا ہیں شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے فرمایا وہ محظورات جو کسی حالت میں مباح نہیں ہوتے ہیں اگرچہ اضطرار کی وجہ سے اس کے گناہ میں تخفیف ہو جائے۔ یہ تین ہمارے فقہاء کے یہاں کفر' قتل اور زنا ہیں۔

۱۳۔ محرمات شرعیہ کی اباحت' ضرورت کی طرح حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے:

جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے' ضرورت کی بناء پر یہی محظور مباح قرار دیئے جاتے ہیں' جیسا کہ تفصیلاً مذکور ہوا۔ اسی طرح اباحت کی بناء پر بھی ان چیزوں کو جن کو شریعت نے ممنوع و محظور قرار دیا ہے مباح ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ شریعت نے معدوم کی بیع' اسی طرح منفعت کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے' لیکن اس کے باوجود بیع سلم اور اجارہ وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے اور حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر ان محظور چیزوں کو مباح قرار دیا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔

۱۴۔ چند صورتوں میں حاجت' ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

ان چند صورتوں کی وضاحت سے قبل اس بارے میں جو اصل ہے اس کا ذکر اول مرحلہ میں اولی اور انسب ہے۔ اس بارے میں اصول یہ ہے **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة**۔

اس بارے میں ساری تفصیل اور مثالیں دفعہ ۳ کے تحت گزر چکیں۔ حاجت عام' اور حاجت خاص پر ایک کو فرادی فرادی تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

۱۵۔ محرمات میں اباحت کا اثر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت میں بھی پایا جاتا ہے۔ علاج معالجہ کا تعلق حاجت سے ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ کشف عورت حرام اور ناجائز قرار دیا ہے تو قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ حرمت کا حکم ہر وقت رہے خواہ کوئی بھی صورت ہو۔ لیکن قیاس خفی اور استحسان کی بنیاد پر علاج معالجہ کے موقع پر کشف عورت کو جائز قرار دیتا ہے۔ لہٰذا عدم تطبیق کا شبہ تو تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جبکہ محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل اور اثر نہ مانا جائے جبکہ ہم دونوں کے لئے محرمات شرعیہ میں باب اباحت میں دخیل مانتے ہیں:

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط:

ضرورت سے متعلق سب سے اہم اصل اور قاعدہ "**المشقة تجلب التيسير**" ہے۔ باقی اس کے علاوہ جو قواعد ہیں سب کے سب اسی سے متفرع ہیں' اس کا معتبر و مستند ہونے پر دلیل۔ قرآن کریم اور حدیث نبوی شاہد ہیں۔ قرآن کریم میں اللہ جل مجدہ کا ارشاد ہے "**يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر**"۔ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ یسر اور نرمی کا برتاؤ کرنا چاہتا ہے اور سختی اور تنگی کو پسند نہیں کرتا ہے' اور فرمایا "**و ما جعل عليكم في الدين من حرج**" اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کو آسان بنا کر پیش کیا ہے۔ مشکل بنا کر پیش نہیں کیا ہے' اور ارشاد نبوی ہے "**ان الله تعالى وضع عن امتي الخطا و النسيان و ما استكرهوا عليه**"۔ اللہ کے رسول نے فرمایا اللہ نے

میری امت سے خطا اور بھول چوک کو درگزر فرمادیا ہے اور ان چیزوں کو بھی جس پر وہ مجبور کئے جائیں۔

اب قاعدہ مذکورہ "**المشقة تجلب التيسير**" کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسی مشقت کا شکار ہو جائے جو نصوص کے خلاف ترئیس و تخفیف کا داعی ہو۔ گویا وہ مشقت حدود عادیہ سے متجاوز ہو۔ جس کا برداشت کرنا انسان کے لئے مشکل سے مشکل ترین ہو۔ عام مشقت مراد نہیں ہے جو زندگی کو خوش گوار بنانے کے لئے عبادات کے ادا کرنے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے کیونکہ اس قدر مشقت کا جدا ہونا تو ممکن بھی نہیں ہو سکتا۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ مشقت جو حدود عادیہ سے تجاوز کر جائے تو اس میں تسہیل و تخفیف ہو جاتی ہے۔ اسی بنیاد پر حالت مرض میں اور حالت سفر میں رخصت اور یسر کا حکم نافذ فرمایا۔ چنانچہ بعض چیزوں کو بالکل ساقط کردیا۔ مثلاً نماز جمعہ' اور بعض چیز کو موخر کردیا' مثلاً روزہ' کیونکہ سفر میں غیر معمولی مشقتوں اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر تخفیف و ترئیس نہ ہو تو حرج عظیم لازم آئے گا اور حرج شرعاً مدفوع و مرفوع ہے۔ نیز بکثرت مقامات اور مواضع میں عرف کا معتبر ہونا اسی قاعدہ کی بنیاد پر ہے' لیکن یہ جب ہے کہ یہ عرف نصوص سے متصادم نہ ہو' اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہ کرنے میں حرج عظیم کا سامنا کرنا پڑے گا جو شرع میں محبوب نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ قاعدہ صرف اضطراری حالت میں یسر اور سہولت ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مذکورہ قاعدہ کا تعلق حرج اور عسر سے بھی ہے۔ اسی وجہ سے اس قاعدہ سے جو قاعدے متفرع ہیں ان میں ایک وہ قاعدہ بھی ہے جو عسر اور تنگی اور حاجت کو ضرورت کے قائم مقام ثابت کرتا ہے (**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**) ماخوذ (مدخل فقہی العام)

قواعد متفرعہ:

ضرورت سے متعلق کچھ قاعدے وہ ہیں جو مذکورہ قاعدہ (**المشقة تجلب التيسير**) سے متفرع ہیں جو تقریباً پانچ ہیں۔

ا۔ "**الامر اذا ضاق اتسع**" ایسا ہی "**اذا اتسع ضاق**" جب کسی فرد یا جماعت کو کوئی ایسا امر عارض اور پیش آجائے جس سے مکلفین کو دشواریوں اور مشقتوں کا سامنا کرنا پڑے تو شریعت نے ایسے سنگین اور نازک حالات میں جب تک حالت کی سنگینت باقی رہے تسہیل و تخفیف اور امر میں توسع کی اجازت دی ہے' اور جب دشواریاں معدوم ہو جائیں اور حالات سازگار ہو جائیں تو حکم اصلی لوٹ آتا ہے "**اذا اتسع الامر ضاق**" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۲۔ "**الضرورات تبيح المحظورات**" یہ قاعدہ قرآن کریم کی استثنائی صورت "**الا ما اضطررتم**" سے مستفاد ہے جو حالات ضروریہ کی وجہ سے نافذ کئے گئے ہیں اور وہ حالات ضروریہ اضطرار' اکراہ' اسی طرح علاج معالجہ کے لئے کشف عورت وغیرہ' اسی وجہ سے جن چیزوں کی حرمت ثابت ہو چکی ہے' مثلاً میتہ اور مردار کا استعمال' خنزیر کا گوشت' شراب وغیرہ' ایسی صورت میں جبکہ کھانے اور پینے کا سامان نہ ہو' اور بھوک اور پیاس کی شدت بھی اس درجہ کی ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہے' ایسی صورت میں شریعت نے مردار اور

خنزیر کے گوشت کو' اسی طرح شراب کو مباح قرار دیا۔ لیکن یہ مستقل سوال ہے کہ اضطرار اور ضرورت کے وقت جب محظورات مباح ہو جاتے ہیں تو کیا تمام محظورات مباح ہو جاتے ہیں۔ اس بارے میں یہ بات گزر چکی ہے کہ تین قسم کے محظورات ہیں جن میں اباحت کو کوئی دخل اور اثر نہیں ہے گو بعض میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔

(۱) کفر' (۲) قتل' (۳) زنا۔

(۱) کفر' مثلاً ایک شخص کو کفر پر مجبور کیا جا رہا ہے اور قتل کی دھمکی دی جا رہی ہے (یعنی اگر کلمات کفر کا تلفظ نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا) ایسی صورت میں مکرہ کو معذور نہیں شمار کیا جائے گا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر اس کا قلب مطمئن ہے تو کلمہ کفریہ کا اظہار مباح ہے' لیکن افضل یہ ہے کہ قتل کو منظور کر لے تاکہ اعدائے اسلام کی نگاہ میں قوت اسلام اچھی طرح واضح ہو جائے' اور اسلام کے پاسبان کی یہی شان ہونی چاہئے۔

(۲) قتل' ایک شخص کو اس بات پر مجبور کیا جا رہا ہے کہ وہ فلاں کو قتل کر ڈالے بصورت دیگر اس کا کام تمام کر دیا جائے گا تو مکرہ کے لئے قتل مباح نہ ہو گا۔ ہاں اتنی تخفیف ضرور ہے کہ اگر اس نے قتل کر ہی ڈالا تو حکم قصاص مکرہ پر نافذ نہ ہو گا بلکہ مکرہ پر لازم ہو گا۔

(۳) زنا' زنا پر کسی کو مجبور کیا جائے اور نہ کرنے پر قتل کی دھمکی سنائی جائے تو مکرہ کے لئے اس صورت میں بھی مباح نہیں ہے' ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر قہراً جبراً زنا کر ہی لیا تو عقوبت حد کی زد میں نہیں آئے گا اور وجہ عدم مباح ہونے کی کیا ہے۔ ماقبل میں گزرا۔

۳- "**الضرورات تقدر بقدر الضرورة**" یہ قاعدہ سابق قاعدہ کے لئے قید ہے' سابق قاعدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ محرمات و محظورات ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر مباح قرار دیئے جاتے ہیں' اس قاعدہ سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ جو چیز ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور استرسال اور توسع جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مضطر حالت مخمصہ میں شکم سیر ہو کر محرمات کے استعمال کا مجاز نہ ہو گا ورنہ آثم اور گستاخ شمار کیا جائے گا۔ اسی طرح طبیب عورت کا کشف اسی قدر کر سکتا ہے جتنی مقدار کی ضرورت اور حاجت ہے۔

۴- "**الاضطرار لا یبطل حق الغیر**"۔ عذر اضطرار کی وجہ سے گناہ تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن حق غیر ساقط نہیں ہوتا' اسی وجہ سے مضطر کے لئے غیر کا مال کھانا جائز نہیں ہے اور اگر استعمال کر لیتا ہے تو ضمان لازم ہے اور غیر کے مال کا تلف بصورت اکراہ عمل میں آیا ہے تو ضمان مباشر اور مکرہ پر ہو گا۔

۵- **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة**" اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ محرمات شرعیہ جس طرح ضرورت کی بنیاد پر مباح قرار دیئے جاتے ہیں اسی طرح حاجت کی بناء پر بھی مباح قرار دئے جاتے ہیں اور صورت یہ ہوتی ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام و مرتبہ دے کر ضرورت کے احکام اس پر جاری کئے جاتے ہیں پھر حاجت کا تعلق خواہ عام ہو یا خاص ہر صورت کو شامل ہے' اس قاعدہ پر تفصیلی بحث گزشتہ صفحات میں مرقوم ہے۔ (قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل مفقہی العام)

۱۸،۱۷- حاجت شدیدہ مقام ضرورت میں:

اس میں کوئی شک نہیں کہ حاجت شدیدہ کو ضرورت کا مقام و مرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اس یسر میں یا تو تمام افراد آئیں گے یا کوئی جماعت یا کسی شہر والے۔ حاجت کی خصوصی فہرست میں اسی صورت کو فقہاء نے شمار کیا ہے۔ خاص اور حاجت خاص سے مراد ہر ہر فرد کے لئے علاحدہ علاحدہ یسر ہو ایسا نہیں ہے، کیونکہ ہر فرد کی حاجت جداگانہ ہے۔ غرض کہ حاجت کا تعلق اجتماعی صورت کے ساتھ خواہ تمام افراد ہوں یا کوئی مخصوص جماعت۔ "انفرادی حاجت کو ضرورت کا مقام و مرتبہ نہیں دیا جاسکتا" تفصیلی بیان ما قبل میں گزرا۔ (مدخل فقہی عام)

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت اور اس کے مواقع استعمال

از --- مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری
جامعہ مظہر سعادت ' ہانسوٹ ' گجرات

اسلام ایک کامل و مکمل دین ہے جس کو دیگر ادیان کے مقابلہ میں بہت سے امتیازات حاصل ہیں۔ منجملہ ان میں سے ایک امتیاز یہ ہے کہ اسلام میں ایسے اصول و ضوابط ' مبادیات و روایات کو پیش نظر رکھا گیا جو ہر دور میں ہر ایک کے لئے موجب سعادت ہے۔ ان مبادیات و ضوابط کو...

علامہ ابو اسحاق شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات جلد دوم صفحہ ۸ پر **تکالیف الشریعۃ ترجع الی حفظ مقاصدھا فی الخلق ثلاثۃ اقسام احدھا " الضروریۃ " و الثانیۃ " الحاجیۃ " و الثالث " التحسینیۃ "** سے احکام کے درجات اور ان کی رعایت کے حدود پر مفصل گفتگو فرماتے ہوئے فرمایا کہ شریعت کے مقاصد مخلوق کے حق میں پانچ ہیں۔ دین ' جان ' عقل ' نفس ' مال کی حفاظت..... پھر ان میں سے ہر ایک کے تین درجات ہیں۔ (۱) ضروریات (۲) حاجات (۳) تحسینیات۔ چونکہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ **انما یرید اللہ بکم الیسر** -- اسی طرح... **ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج** -- اور ارشاد ربانی... **یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا**۔ اسی طرح **و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم** اور **ما جعل علیکم فی الدین من حرج**۔ وغیرہ آیات کا مقتضی یہ ہے کہ تنگی کے بجائے آسانی اور سہولت مطلوب ہے تاکہ عمل میں کوئی دشواری نہ ہو۔ لہٰذا مسائل جدیدہ کے حل کے لئے ان بنیادوں پر نظر رکھنا ہوگا جن کا اعتبار فقہاء نے فرمایا۔

من جملہ ان میں سے "ضرورت" ہے بلکہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "**یسروا و لا تعسروا** " **ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما ما لم یکن اثما** " سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آسانی مطلوب ہے۔ اسی لئے فقہاء نے یہ اصول مقرر فرمائے ہیں کہ **الحرج مرفوع**... **و الضرر یزال**... **و کلما ضاق اتسع**۔ **و الضرورۃ تبیح المحظورات**... چونکہ "ضرورت" ضرر سے مشتق ہے اور اصطلاح میں بھی " **ھو النازل مما لا مدفع لہ** " ۔ یعنی وہ مصیبت جس کو دفع کرنے کی کوئی شکل نہ ہو۔ اسی لئے فقہاء نے ان قواعد کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمود جس کی تخریج امام ابوداؤد نے مرفوعاً اور حضرت امام مالک نے موطا میں مرسلاً فرمائی ہے کہ " **لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام** " کو ان قواعد کے لئے بنیاد بنایا۔ معلوم ہوا کہ ہر زمانہ میں تسہیل احکام اور دین کی فطری سہولت کو برقرار رکھنے کے لئے عرف و مصلحت ہی کی طرح ضرورت بھی مقاصد تشریع کی حفاظت کا موقع فراہم کرتی ہے۔

البتہ یہاں فقہاء نے دو مراحل تجویز کئے ہیں (۱) ضرورت (۲) حاجت ' اور صاحب فتح القدیر نے پانچ مراحل ذکر فرمائے ہیں (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول...

ممنوع کے ارتکاب نہ کرنے پر ہلاکت کا یقین ہو تو یہ ضرورت ہے۔ اور اگر یقین نہ ہو تو حاجت ہے۔ الغرض مزاج شریعت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت کا خیال رکھا جائے کہ اگر ضرورت پر عمل نہ کیا گیا تو ضرر لازم آئے گا اور ضرر و حرج شریعت میں مدفوع ہیں۔ اس لئے **"الضرر یدفع بقدر الامکان"** و **"الضرر یزال"** جیسے قواعد مرتب فرمائے اور حاجت چونکہ ضرورت سے قریب ہے اس لئے **"الحاجة تنزل منزلة الضرورة"** کا قاعدہ مقرر فرمایا۔ جن مواقع میں اجازت ضرورت کی وجہ سے ہے وہاں یہ بھی ہے کہ جب ضرورت ختم ہو جائے گی تو اجازت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ **"ما جاز بعذر بطل بزواله"**۔ البتہ ضرورت کا استعمال زیادہ تر حقوق اللہ میں کیا گیا۔ حقوق اللہ میں اس وقت گنجائش ہے جبکہ غیر کا حق باطل نہ ہو رہا ہو۔ اسی لئے یہ قاعدہ بھی ہے **"الاضطرار لا یبطل حق الغیر"** بلکہ اسی ضرورت ہی کے تحت سہولت اور تخفیف جو نفس مشقت کے موقع پر مطلوب ہے 'جس کے لئے قاعدہ **"المشقة تجلب التیسیر"** مرتب کیا گیا۔

اس لئے یہ کہنا قرین قیاس ہے کہ عموم بلوی حاجت ہی کی طرح ضرورت کے قریب ہے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہل' نقصان اور عموم بلوی کو عوارضات میں شمار کیا گیا ہے' اور ان عوارضات ہی کی وجہ سے علماء نے تخفیف کی بھی سات انواع (۱) اسقاط (۲) تنقیص (۳) ابدال (۴) تقدیم (۵) تاخیر (۶) تغییر (۷) ترخیص' بیان فرمائی ہیں۔

الغرض ضرورت' حاجت اور عموم بلوی وغیرہ کو شریعت نے متعدد عوارضات کے موقع پر رفع حرج اور جلب تیسیر کے لئے بنیاد بنایا' اور بہت سے فروع اور جزئیات کے لئے ضرورت اور حاجت کو دلیل قرار دیا۔ جیسے احکام المعذورین' نجاست غلیظہ و خفیفہ کی مخصوص مقدار کا معاف ہونا۔ پانی کے مسائل میں مبتلی بہ کا اعتبار وغیرہ ضرورت ہی کے پیش نظر ہے۔ اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری نے اشباہ ونظائر میں فرمایا کہ ابواب فقہ کا غالب حصہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے۔ البتہ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یسر کا مطلوب ہونا اور حرج کا مدفوع ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے' اور ضرورت کی اجازت بھی دفع حرج ہی کے لئے دی گئی' تو گویا ضرورت کی مستقل دلیل ماننے کے بجائے کتاب اللہ ہی کے تحت شامل کیا جائے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ضرورت و حاجت کو بنیاد بنا کر دین کو کھلونا بنا دیا جائے۔ جیسے موجودہ زمانہ کے بعض مغربی ذہنیت رکھنے والے متجددین کا حال ہے کہ اپنی ہر خواہش کے لئے اس کو معیار بنایا ہے۔

اسی ضرورت کو بنیاد بناتے ہوئے ہمارے فقہاء اور اکابرین نے اپنے فقہ کو چھوڑ کر دوسرے فقہ کی طرف عدول کیا ہے۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ضرورت شدیدہ اور ابتلاء عام کے وقت حنفیہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مذہب کو اختیار کر کے اس پر فتوی دینا بھی جائز ہے' لیکن یہ ضروری ہے کہ اس زمانہ کے محقق اور متدین علماء اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق تسلیم کریں' گویا ضرورت وہی معتبر ہے جس کو اہل بصیرت علماء ضرورت سمجھیں' اور معاملات میں تو فقہاء کرام نے ہمیشہ عرف اور تعامل کی بنیاد پر توسع اختیار فرمایا ہے کہ موجودہ زمانہ میں جدید اور پیچیدہ مسائل کے حل کے لئے ضرورت کو بنیاد بنانا وقت کا تقاضا ہے۔ اسی لئے فقہاء نے ابواب طہارۃ میں محض ضرورت دفع حرج کی خاطر طین شارع کو طاہر قرار دیا۔

البتہ فقہاء کے یہاں ضرورت کے دو مفہوم ملتے ہیں:

(۱) ایک تو ضرورت سے اصطلاحی ضرورت جس کو ضرورت شدیدہ سے تعبیر کیا گیا جو اکل میتہ اور شرب خمر کے لئے درکار ہوتی ہے۔ یہ ضرورت کا ایک خاص مفہوم ہے۔

(۲) دوسرا مفہوم یہ ہے کہ حاجت عامہ کو بھی ضرورت کے قائم مقام بنایا جائے۔ معاملات میں اسی وسیع مفہوم کو اختیار کیا گیا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ او کانت خاصۃ و لھذا جوزت الاستصناع للحاجۃ** صاحب اشباہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خاصہ بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جایا کرتی ہے' اور ضرورت کی بنا پر تخفیف کے احکام اس حاجت خاصہ سے منسلک ہو جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ حاجت خاصہ کی وجہ سے توسع اختیار کیا جائے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے مسافر اور مہمان کے لئے فتور شہوت کے بعد امام ابو یوسف نے خروج منی کو موجب غسل قرار نہیں دیا۔ علامہ شامی نے **"و ذلک من مواضع الضرورۃ"** فرما کر گویا اشارہ فرمایا کہ اس قسم کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

اسی لئے علامہ شامی نے معراج سے نقل کرتے ہوئے فرمایا۔ **" لو افتی مفتی بشئی من ھذہ الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا "** اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصطلاحی شدید ضرورت مراد نہیں بلکہ یہاں ضرورت عامہ مراد ہے' اور وہ ایسی ضرورت کہ حاجت عامہ اور خاصہ بھی اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے بلکہ مطلق رفع حرج اور دفع مشقت بھی اس ضرورت میں شامل ہے۔ بشرطیکہ وہ حرج و مشقت نص کے خلاف نہ ہو۔

ماقبل کی تفصیل سے ضرورت کا مفہوم واضح ہو گیا کہ وہ مخصوص حالات یا وہ مجبوری کہ جس میں عام حالات کے احکام پر عمل کرنے کی صورت میں ضیاع جان کا یقین ہو یا غالب گمان... اور ضرورت و حاجت کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ ضروریات کا مبنی موجودہ حالات' اور حاجت کا مبنی موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات ہیں جبکہ موجودہ حالات کے حق میں گمان غالب ہو کہ مستقبل میں ضرورت کے مرحلہ میں داخل ہو جائیں گے تو شریعت جیسے ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ویسے حاجت کے مرحلہ میں بھی رخصت دے گی۔

مجبور کے لئے مردار کا کھانا ضرورت ہے اور علاج کے لئے ستر کا دیکھنا دکھانا حاجت ہے' تو گویا ضرورت میں انسانی معاشرہ اور انسان کی زندگی کے بقاء کی خاطر کسی بھی طرح صرف نظر ممکن نہ ہو' اور حاجت جس میں ایک درجہ کی مشقت اور صرف نظر ممکن ہو۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں ضرورت سے مراد وہ معروف صورت نہیں جس کو اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔

جہاں تک یہ بات کہ عموم بلویٰ کا ضرورت سے کیا تعلق ہے تو یہ قریب المعنی ہے یا دو علاحدہ صورت کے لئے مستعمل ہے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ البتہ یہ تو متعین ہے کہ ابتلاء عام کی صورت میں ضرورت پائی جاتی ہے لیکن ہر ضرورت ابتلاء عام نہیں۔ اس لئے کہ ضرورت کبھی شخصی و انفرادی بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

حضرت تھانوی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں حلت و حرمت میں ابتلاء عام کا اعتبار نہیں۔ البتہ نجاست و طہارت میں اعتبار ہے' اور عموم بلویٰ کا اعتبار بھی ان مسائل میں زیادہ ہے جن میں اسلاف کا اختلاف رہا ہو۔ حضرت تھانوی

نے رعایت کے حدود پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ جہاں اصل پر عمل کرنے کی ضرورت قوی ہو وہاں عوام کی رعایت کی جائے اور جہاں رعایت کرنے میں دین کا نقصان ہو وہاں رعایت نہ کی جائے' اور ان دونوں باتوں کو حضرت زینب کے نکاح اور واقعہ حطیم کی مثال سے سمجھایا کہ' اول میں رعایت نہیں کی اور ثانی میں رعایت کی.... البتہ ضرورت عامہ اور ابتلاء عام مستقل دلیل نہیں بلکہ اس کو کسی کلیہ شرعیہ کے تحت داخل کیا جائے۔

غرض حضرت تھانوی عموم بلوی اور ضرورت عامہ کی بنا پر توسع فی المسائل کے قائل ہیں۔ البتہ حضرت تھانوی کا یہ توسع صرف معاملات کی حد تک ہے' عبادات و دیانات میں نہیں' چونکہ اس میں کچھ اضرار نہیں۔

حضرت تھانوی نے کلمتہ الحق میں مثال دیتے ہوئے فرمایا کہ اسی لئے جمعہ فی القری میں ابتلاء عام کے باوجود توسع نہیں۔ حضرت فرماتے ہیں جمعہ فی القری کے باب میں احتیاط حنفی مذہب میں ہے' کیونکہ جس مقام کے مصر اور قریہ ہونے میں اختلاف ہو اگر وہ مصر ہی ہو اور اس میں کوئی ظہر پڑھے تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا گو کراہت ہوگی' اور اگر وہ قریہ ہے اور وہاں جمعہ پڑھا تو جمعہ بھی نہ ہوا اور ظہر بھی ساقط نہ ہوئی۔

اس لئے ایسے مقام میں احتیاط ترک جمعہ ہی میں ہے۔ دوسرے یہ کہ ابتلاء بھی بدرجہ اضطرار نہیں کیونکہ لوگ چھوڑ سکتے ہیں' اگر جمعہ نہ پڑھی تو کوئی تکلیف نہ ہوگی بلکہ اور زیادہ آرام ہوگا۔ اذان بھی زائد نہیں اور خطبہ بھی نہیں۔ بلکہ یہ اضطرار سے کم درجہ کی حالت ہے' جس کی وجہ سے آدمی سخت مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے اگرچہ جان یا عضو جانے کا خطرہ نہیں ہوتا۔ ایسی حالت کو حکم ضرورت کا دے دیا جاتا ہے۔

یہی وہ کیفیت ہے جس کو صاحب الاشباہ و النظائر نے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کے قاعدہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہی وہ حال ہے جس کا علاج و معالجہ اور بہت سے معاملات میں اعتبار کیا گیا۔

البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک ضرورت شخصی ہے اور ایک ضرورت اجتماعی۔ معاملات میں اجتماعی ضرورت مراد ہے۔ البتہ مذہب غیر پر فتوی و اجازت میں ضرورت شخصی کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔

☆ ☆ ☆

اصطلاحی ضرورت وحاجت اوران کے احکام

از-جناب مفتی عبداللہ خالد صاحب
مدرسہ عزیزیہ' بہار شریف

۱- ضرورت لغت کے اعتبار سے ضرر سے ماخوذ ہے جس کے معنی نقصان کے ہیں جو کہ نفع کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔

الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له۔

ضرورت ضرر سے مشتق ہے اور ضرورت ایسے حالات کے پیش آنے کا نام ہے جس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔

"ضرورت لغت کے اعتبار سے ضر سے ماخوذ ہے جو نفع کے خلاف (استعمال ہوتا) ہے۔ ازہری نے کہا ہے کہ فقرو احتیاج اور جسم کا سختی و تنگی کی وجہ سے پراگندہ حال (اور پریشان) ہونے کو ضر (بالضم) کہتے ہیں' بہرحال نفع کی ضد ضرپس وہ ضاد کے فتحہ کے ساتھ ہے۔" (الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷)

مختلف علماء نے ضرورت کی تعریف الگ الگ کی ہے لیکن غور وفکر سے پتہ چلتا ہے کہ نتیجہ سب کا ایک ہی ہے' الفاظ کا صرف فرق ہے۔ البتہ بعض تعریفات انسان کی غذائی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہیں اس لئے وہ تعریفات ہر قسم کی ضرورت کو جامع نہیں ہیں۔ تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ ضروریات وہ امور ہیں جن پر عام لوگوں کے دینی و دنیوی مصالح اس طرح موقوف ہوں کہ اگر وہ امور مفقود ہو جائیں تو زندگی مختل ہو جائے اور اس دنیا میں زندہ رہنا سخت مشکل ہو جائے اور آخرت میں عذاب اور جنت سے محرومی کا سبب بن جائے۔ اور ضرورت میں پانچ چیزوں کی محافظت کا خیال رکھا جائے گا۔ دین' نفس' عقل' نسل اور مال۔ (الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ صفحہ ۴۸)

بعض نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے النازل مما لا مدفع له (الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷) ایسی حالت کا پیش آنا جس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

ضرورت کے فقہاء کے یہاں دو معنی ہیں اور ضرورت دونوں میں فقہاء کے یہاں مستعمل ہے۔ (۱) ضرورت بمعنی اضطرار' (۲) ضرورت بمعنی ضیق۔ ضرورت عام معنی کے لحاظ سے ہر اس حالت کو شامل ہے جو احکام میں تخفیف کا سبب ہوتا ہے۔ ان حالات کی اہمیت کے اعتبار سے علماء نے چودہ حالات بیان کئے ہیں جن میں ضرورت کی بنا پر تخفیف ہوتی ہے (۱) غذا کی ضرورت' (۲) دوا' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) حرج یا تنگی' (۷) عموم بلوی' (۸) سفر' (۹) مرض' (۱۰) نقص طبعی' (۱۱) استحسان' (۱۲) مصالح مرسلہ' (۱۳) عرف' (۱۴) سد ذرائع۔ ضرورت کی ان حالتوں میں سے جب بھی کوئی حالت پائی جائے تو ممنوع کا ارتکاب جائز اور واجب کا ترک کرنا درست ہوتا ہے۔

۲- حاجت کے معنی لغت میں اس چیز کے ہیں جس کی احتیاج ہو۔

الحاجة تطلق على الافتقار و على ما يفتقر اليه (الموسوعة الفقهية جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷ بحوالہ لسان العرب و تاج العروس)

حاجت بولا جاتا ہے احتیاج پر اور اس چیز پر جس کی احتیاج پائی جاتی ہو'

حاجت اصطلاح شرع میں ان چیزوں کو کہتے ہیں جس کی احتیاج عام لوگوں کو مشقت و حرج کو دور کرنے اور توسع پیدا کرنے کے لئے ہو۔ حاجت کا اعتبار کرنے سے وسعت اور آسانی پیدا ہوتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے فی الجملہ حرج اور تنگی میں انسان پڑجاتا ہے۔ البتہ اس طرح کا فساد واقع نہیں ہوتا جیساکہ ضرورت کا اعتبار نہ کرنے پر ہوتا ہے۔

"حاجیات اور ہم مراد لیتے ہیں اس سے وہ اشیاء جس کے عام لوگ حصول وسعت اور دفع حرج و مشقت کے لئے محتاج ہوں اور جس کی رعایت رکھنے میں وسعت و آسانی اور رعایت نہ رکھنے سے مکلف لوگوں پر فی الجملہ تنگی و حرج واقع ہو ایسا فساد نہ واقع ہو جو ضروریات کے ترک پر واقع ہوتا ہے"۔ (الاجتہاد فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۴۹)

یہی تعریف الموسوعہ الفقہیہ (۱۶/ ۲۴۷) میں بھی حاجت کی نقل کی گئی ہے صرف الفاظ کا فرق ہے۔

۳- ضرورت اور حاجت دونوں کی تعریفات ہی سے ان دونوں کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا کہ ضرورت میں نفس' عضو' مال وغیرہ کی ہلاکت یا زندگی کے مختل ہوجانے کا قوی گمان ہوتا ہے جب کہ حاجت میں محض مشقت و تنگی اور حرج و ضیق میں پڑجانے کا گمان غالب ہوتا ہے' اسی لئے احکام کے تغیر و تبدل اور جواز و عدم جواز کے سلسلے میں ضرورت کا مرتبہ حاجت سے اعلیٰ ہے' اسی لئے عام حالات میں حاجت کی وجہ سے حرام شئی حلال نہیں ہوتی نہ ہی ترک واجب درست ہوتا ہے بخلاف ضرورت کے۔ البتہ عموماً حاجیات ضروریات کے لئے اور **تحسینیات** حاجیات کے لئے مکمل ہوا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصل مقدم ہوتا ہے مکمل پر' اس لئے اگر کسی جگہ ضرورت و حاجت میں تعارض ہو تو ضرورت اور اگر حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت مقدم ہوگا اپنے مکمل پر۔

"پس جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب جاننا چاہئے کہ ضروری مقدم ہے حاجی پر ان دونوں کے تعارض کے وقت۔ اور تعارض کے وقت حاجی **تحسینی** پر مقدم ہوگا' اس کے معنی یہ ہیں کہ (ضروری و حاجی کے تعارض کی صورت میں) ہم اس حاجی کو جس کی ضرورت اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے نہیں ہے ترک کردیں گے۔ (اور حاجی و تحسینی کے تعارض کے وقت) ہم اس **تحسینی** کو جس کی اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے کوئی حاجت نہیں ہے ترک کردیں گے'' ور تعارض کے وقت ان تینوں میں سے ہر ایک اپنے مکمل پر مقدم ہوگا''۔ (ضوابط المصلحۃ فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۲۵۱)

"اور حاجیات اگرچہ ضروریات سے کم درجے کا ہے چونکہ ضروریات ہی اصل ہیں لیکن حاجیات مکمل ہیں ضروریات کے لئے'

اور حاجیات کی محافظت ذریعہ ہے ضروریات کی محافظت کا' جیسا کہ حاجیات کا ترک مال کار کے لحاظ سے ضروریات کے ترک تک مفضی ہوجاتا ہے"۔ (الموسوعہ ۱۶ر ۲۴۹)

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا ثبوت آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بکثرت ملتا ہے' اسی وجہ کر جمہور علماء و ائمہ میں سے کوئی بھی ضرورت کے اعتبار کا منکر نہیں ہے' قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

"اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردار جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی کا پھر جب کوئی بے اختیار ہوجائے نہ تو نافرمانی کرے نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں"۔ (ترجمہ حضرت شیخ الہند)

سورہ مائدہ کی (آیت ۳) میں اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں کی تفصیل بتانے کے بعد ارشاد فرمایا ہے:

"پھر جو کوئی لاچار ہوجائے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے"۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اور سورہ نحل (آیت نمبر ۱۱۵) میں ارشاد باری ہے:

"اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی کا پھر جو کوئی ناچار ہوجائے نہ زور کرتا ہو نہ زیادتی تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے"۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اور سورہ انعام آیت نمبر ۱۱۹ میں ارشاد ہے:

"اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہوجائے اس کے کھانے پر"۔

(ترجمہ شیخ الہند)

ان تمام آیات میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار کی حالت میں دم' میتہ' لحم خنزیر وغیرہ کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

ضرورت کا اعتبار کیا جانا حدیثوں سے بھی معلوم ہوتا ہے' ابوداؤد قریشی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں:

"میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ایسی جگہ پہونچ جاتے ہیں جہاں ہمیں مخمصہ (اضطرار) کی حالت واقع ہوجاتی ہے تو کیا ہمارے لئے مردار حلال ہے' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم کوئی ایسی چیز نہ پاؤ جس سے صبح کا ناشتہ کرسکو نہ ایسی کوئی چیز پاؤ جس سے رات کا کھانا کھاسکو نہ ہی کھجور (یا کوئی سبزی) وغیرہ پاؤ تو تمہارے لئے مردار حلال ہے"۔ (رواہ احمد)

"جابر بن سمرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل بیت مقام حرہ میں حالت احتیاج (اضطرار) میں تھے' راوی کہتے ہیں کہ ان کا یا کسی اور کا ایک اونٹ مرگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرمادی' روای کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو بقیہ موسم سرما یا باقی سال تک محفوظ رکھا (اور استعمال کیا)"۔ (رواہ احمد)

ان دونوں حدیثوں میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں مردار کھانے کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

(۳) کلب معلم یا باز وغیرہ سے شکار کو جب کہ قواعد شرعیہ کے مطابق ہو جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ ابوداؤد شریف کی حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے' علماء نے لکھا ہے کہ یہ بھی ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ہی جائز قرار دیا گیا ہے' اسی طرح تیر کے شکار کو بھی صحاح ستہ کی حدیثوں میں جائز قرار دیا گیا ہے' یہ بھی ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کا لحاظ فرماتے ہوئے احکام میں تغیر و تبدل فرما کر عام حالات سے ضرورت کی حالت کو مستثنیٰ فرمایا ہے' اسی وجہ کر ہر زمانہ میں فقہاء و علماء نے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے مسائل مستنبط فرمائے ہیں۔

۵۔ محرمات شرعیہ میں ضرورت اثر انداز ہوتا ہے' اس کی دلیل خود قرآن کریم میں موجود ہے' حکم قرآنی کے مطابق اکل میتہ' شرب دم' لحم خنزیر' شرب خمر وغیرہ حرام ہیں لیکن مضطر کے لئے ضرورتاً استثناء کرتے ہوئے ان کو جائز قرار دیا گیا ہے' سورہ انعام آیت ۱۱۹ میں قاعدہ کلیہ بتادیا گیا کہ:

" و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔ "

اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر'

(ترجمہ شیخ الہند)

علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں تحریر فرمایا ہے:

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور ان میں سے بعض آیات میں ضرورت پائے جانے پر مطلقاً بغیر کسی شرط و صفت کے جواز کو بیان کیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "و قد فصل...." پس یہ آیت تقاضہ کرتی ہے اباحت کے واجب ہونے کی ان میں سے بعض میں ہر اس حالت میں جس میں ضرورت پائی جائے۔

مذاہب اربعہ کے فقہ کی کتب اس کے نظائر سے بھری پڑی ہیں۔ حالت اکراہ' حالت نسیان' حالت اضطرار وغیرہ کے جتنے احکام ہیں جن میں قواعد شرعیہ کے مطابق بظاہر یہ معاملہ درست نہیں ہونا چاہئے لیکن فقہاء نے انہیں جائز قرار دیا ہے یہ سب ضروریات ہی کی بنا پر ہیں۔

۶۔ اس اعتبار سے محرمات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) پہلی قسم میں تو وہ معاملات ہیں جو اصل اسلام سے متعلق ہوں یا اس میں دوسرے کسی شخص کی حق تلفی ہوتی ہو' ان دونوں صورتوں میں تو ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ضرورت پر عمل کرنا رخصت اور اس کے خلاف پر عمل کرنا عزیمت ہے' یعنی پہلی قسم میں ضرورت پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہے واجب نہیں ہے' (۲) دوسری قسم وہ چیزیں ہیں

جو نہ تو اصل اسلام سے متعلق ہوں نہ ہی اس کے ساتھ کسی غیر کا حق متعلق ہو' مثلاً حرام اشیاء مثل میتہ' دم' لحم خنزیر' خمر وغیرہ کے استعمال کی شرعی ضرورت متحقق ہو تو اس صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے' اس میں دو قول ہے: اصحاب ظواہر' امام ابویوسف' ابو اسحاق شیرازی اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت کا اعتبار کرنا مباح ہے واجب نہیں۔ دوسرا قول احناف کا ظاہر روایت کے مطابق' مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق شافعیہ کا' اور حنابلہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ضرورت کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اتنی مقدار حرام کا استعمال کرنا جس سے نفس و عضو ہلاکت سے محفوظ رہ سکے شرعاً ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں رخصت پر عمل کرنا اباحت۔ کے درجہ میں ہے اور اس صورت میں احکام میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ تک نہیں بلکہ رفع حرمت تک ہوتی ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۸۵ تا ۲۸۷)

۸۔۔ جی ہاں ضرورت پر مبنی حکم نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے۔

و علی ھذا فان حالۃ الضرورۃ مستثناۃ بالنص فلا یبقی عندئذ حرمۃ لکان الامر اباحۃ لا رخصۃ (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۲۸)

اور اسی بنا پر ضروت کی حالت نص سے استثناء کی ہوتی ہے اسی لئے ضرورت کے وقت حرمت باقی نہیں رہتی پس معاملہ اباحت کا ہوجاتا ہے نہ کہ رخصت کا۔

۹۔ ضرورت کے اسباب چودہ ہیں جوکہ جواب نمبر(۱) میں ذکر کئے جاچکے ہیں۔

۱۰۔ ان پر بھی احکام کی بنا ضرورت ہی کی بنا پر ہوتی ہے جیساکہ اسباب ضرورت کے سلسلہ جواب نمبر(۱) میں ذکر کیاگیا ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے البتہ حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت حاصل نہیں ہوتی' نیز گرچہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد کا تلف یا غیرلوگوں کی چیزوں کا استعمال درست ہوجاتا ہے لیکن اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا' مثلاً اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں کسی دوسرے کی چیز کھالیتا ہے تو گرچہ اس کا کھانا جائز ہے اور اس پر مواخذہ بھی نہیں ہوگا لیکن شخص مضطر پر ضمان واجب ولازم ہوگا۔

اضطرار دوسرے کا حق باطل نہیں کرتا۔ یہ قاعدہ مقید کرتا ہے پہلے قاعدہ کو جس میں کہا گیا ہے کہ ضرورت ناجائز کو مباح کردیتا ہے' اور اس کے معنی یہ ہیں کہ حالت اضطرار اگرچہ کسی فعل کے مباح ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے جیساکہ میتہ کے کھانے' خون اور شراب کے استعمال کی صورت میں' یا گناہ کے مواخذہ و سوال نہ ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے' جیساکہ

اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ۔ البتہ اضطرار دوسرے انسان کے حق کو ساقط نہیں کرتا... اس لئے کہ لوگوں کے حقوق کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور (یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ) ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا۔ (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۵۹)

۱۳ تا ۱۸۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو کر ضرورت ہی کے درجے کو پہنچ جاتی ہے عام طور پر فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ" (الاشباہ) حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے۔

اس میں حاجت عام ہے خواہ عمومی حاجت ہو یا خصوصی، شخصی حاجت ہو یا اجتماعی، دونوں قسم کی حاجتیں احکام کے تغیر میں موثر ہیں اور کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتی ہیں، اور ضرورت کے قائم مقام ہونے کی بنا پر ضرورت ہی کی طرح اس قسم کی حاجتیں بھی ممنوعات و محرمات کے جواز اور واجب کے ترک کے جواز کا سبب بنتی ہیں۔

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے... اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کی طرح (اس کے احکام) ہوتے ہیں۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی صفحہ ۱۷۹)

فقہی قواعد میں سے یہ قاعدہ ہے جس کا ذکر ابن نجیم، سیوطی اور زرکشی نے کیا ہے اور یہ دونوں قواعد (یعنی یہ قاعدہ اور اس سے قبل ذکر کردہ قاعدہ) مجلۃ الاحکام میں موجود ہیں۔ (قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ) حاجت عمومی ہو یا خصوصی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے، اور حاجت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام لوگ اس کے محتاج ہوں جس کی ان کو عام مصالح تجارت و زراعت، صنعت و سیاست وغیرہ میں ضرورت پڑتی ہو.... اور خاص حاجت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی حاجت کسی ایک پر یا محدود افراد یا خاص طبقہ کو ہو۔ جیسا کہ کسی خاص پیشہ کے لوگ۔ اور حاجت کے ضرورت کے قائم مقام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حاجت بھی احکام میں موثر ہوگا، پس ممنوعات کو مباح اور واجب کے ترک کرنے کو جائز کردے گا، اور اس کے علاوہ وہ سب چیزیں جو اصلی قاعدے سے مستثنیٰ ہوتے ہیں.... اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے مثل ہو جاتا ہے پس اس حاجت پر حقیقی ضرورت غالب آجاتی ہے۔ (الموسوعۃ الفقہیہ)

اور الاشباہ والنظائر میں ہے:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ مع شرح حموی)

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے خواہ حاجت عام ہو یا خاص۔

حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیئے جانے کی بیشمار مثالیں شریعت میں موجود ہیں، نمونہ کے طور پر چند لکھی جاتی ہیں:

(۱) بیع سلم میں عقد نامعلوم شی کا ہوا کرتا ہے اس لئے قواعد کے مطابق اسے ناجائز ہونا چاہئے اس جگہ اصطلاحی ضرورت بھی نہیں پائی جاتی، ہاں حاجت اصطلاحی پائی جاتی ہے اور حاجت ہی کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اجارہ بھی بظاہر درست نہیں ہونا چاہیے، اس لئے کہ اس میں منافع معلوم نہیں ہے لیکن اس مقام پر بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۳) مضاربت۔

(۴) مساقات، ان کو بھی خلاف قاعدہ جائز قرار دیا گیا ہے، ان سب کی عام لوگوں کو حاجت ہے، ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگ تنگی اور مشقت میں پڑ جائیں گے اس لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت اور ان سے متعلق اصول واحکام

از--جناب مولانا محمد ابوبکر صاحب
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواره، دربھنگہ (بہار)

شریعت کے بہت سے احکام و مسائل کا تعلق ضرورت و حاجت سے ہے اس لئے ضرورت و حاجت سے متعلق احکام واصول کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ضرورت و حاجت اور ان کے مواقع استعمال کو ذکر کیا جاتا ہے، بعدہ ان اصول کو بیان کیا جائے گا جن کی روشنی میں فقہاء کرام نے ضرورت و حاجت سے متعلق احکام و مسائل کی تخریج کی ہے، اور انہی اصول کے ضمن میں ضرورت و حاجت سے متعلق احکام و مسائل کا ذکر ہوگا۔

۱۔ ضرورت کی تعریف اور مواقع استعمال :

ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہا جاتا ہے کہ جسے دور نہ کیا جاسکے، چنانچہ لغت کی مشہور کتاب المعجم الوسیط میں ہے :

الضرورة شدة مالا مدفع لها (معجم وسيط صفحه ۵۳۸)

ایسی دشواری جس کو دفع نہ کیا جاسکے۔

اور شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جس کے بغیر دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے :

الضرورة ما لابد له في بقائه (قواعد الفقه صفحه ۳۵۷)

ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، یعنی جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، قواعد الفقہ ہی میں ایک دوسری جگہ ضرورت کی تشریح یوں کی گئی ہے :

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لامدفع له (قواعد الفقه صفحه ۳۵۸)

ضرورت ضرر سے مشتق ہے ضرورت ایسے حادثہ کو کہتے ہیں جس کو دفع نہ کیا جاسکے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکۃ الاراء کتاب الموافقات میں ضرورت کے سلسلہ میں بڑی اچھی بحث کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں :

الضرورة معناها انه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم والرجوع بالخسران المبين۔

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ایسا ضروری ہو کہ اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد و بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوز ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمۃ نے ضرورت کی اس جامع مانع تعریف کرنے کے بعد اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں :

والضروريات خمسة هى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل۔

ضرورت پانچ ہیں' دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

ضرورتوں کی تقسیم کرنے کے بعد آگے موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ ان کا تعلق عبادت سے بھی ہے اور عادت سے بھی' معاملات سے بھی ہے اور جنایات سے بھی' چنانچہ لکھتے ہیں :

و هى جارية فى العبادات والعادات و المعاملات والجنايات ففى اصول العبادات مثل الايمان والنطق بالشهادتين و الصلوة والصيام لحفظ الدين۔ و فى اصول العادات كاصل تناول الماكولات والملبوسات والمسكونات وما اشبه ذلك لحفظ النسل و العقل' و فى اصول المعاملات كاصل النكاح والبيع و مااشبه ذلك لحفظ النسل و المال' و فى اصول الجنايات كحد القتل للمرتد لحفظ الدين و القصاص والديات لحفظ النفس و حد الشرب لحفظ العقل و حد الزنا لحفظ النسل والقطع والتضمين لحفظ المال' (الموافقات جلد٢ صفحہ٨ - ١٠)

ضرورتوں کا تعلق عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب سے ہے' عبادات میں ایمان' شہادتین کا تکلم' نماز اور روزہ کی فرضیت دین کی حفاظت کے پیش نظر ہے۔ اور عادات میں ماکولات' ملبوسات' اور مسکونات اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور عقل کی حفاظت کے لئے ہے۔ اور معاملات میں نکاح' بیع اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ہے۔ اور جنایات میں مرتد کا قتل دین کی حفاظت کے لئے' اور قصاص و دیت جان کی حفاظت کے لئے ہے' اور شراب نوشی پر حد کا نفاذ عقل کی حفاظت کے لئے' اور زنا کی حد نسل کی حفاظت کے لئے اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور ضامن بنانا مال کی حفاظت کے لئے ہے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کی مذکورہ تصریحات سے ضرورت کی تعریف اور اس کی قسموں کا علم ہوا' مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے۔ ضرورتیں پانچ قسم کی ہیں :

(١) دین کی حفاظت (٢) جان کی حفاظت (٣) نسل کی حفاظت (٤) مال کی حفاظت (٥) عقل کی حفاظت۔

علامہ شاطبی اور دیگر فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے ضرورت کا اطلاق مذکورہ پانچ چیزوں پر کیا ہے

(ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر' اصول الفقہ خلاف' اصول الفقہ خضری' بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی صفحہ ١٨١' سیمینار نمبر ٤)

دیگر بعض فقہاء نے ضرورت کے پانچ درجات کا ذکر دوسری طرح کیا ہے' چنانچہ علامہ حموی نے شرح الاشباہ والنظائر میں

بحوالہ فتح القدیر نقل کیا ہے کہ ضرورت کے پانچ درجات ہیں۔ (۱) ضرورت بمعنی اضطرار (۲) ضرورت بمعنی حاجت (۳) ضرورت بمعنی منفعت (۴) ضرورت بمعنی زینت (۵) ضرورت بمعنی فضول۔

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے التبلیغ (جلد ۴ صفحہ ۱۶۶) میں ضرورت کی تعریف کرنے کے بعد ضرورت کے صرف چار درجات کا ذکر فرمایا ہے اور التبلیغ النعم المرغوبۃ (صفحہ ۲۶) میں ضرورت کے مذکورہ چاروں درجات کا ذکر اس طرح فرمایا ہے (۱) ضرورت (۲) آسائش (۳) آرائش (۴) نمائش (بحوالہ فقہ حنفی کے اصول وضوابط صفحہ ۱۹۶' از محمد زید مظاہری 'ندوی)

راقم سطور کا خیال ہے کہ لغت اور تصریحات فقہاء کے حوالہ سے ضرورت کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے ضرورت کی صرف وہ تقسیم صحیح معلوم ہوتی ہے جو علامہ شاطبی اور دیگر فقہاء نے ذکر فرمائی ہے' بلکہ خود حضرت مولانا اشرف علی رحمۃ اللہ علیہ نے ضرورت کی جو یہ تعریف کی ہے کہ ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ بدون اس کے کوئی ضرر لاحق ہونے لگے اور ضرر سے مراد حرج اور تنگی اور مشقت ہے (فقہ حنفی کے اصول صفحہ ۱۹۶) اس تعریف کی رو سے بھی ضرورت کی وہی تقسیم درست معلوم ہوتی ہے جو علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے درج کی ہے ---- البتہ جس طرح ضرورت کا دائرہ وسیع ہے اسی طرح عوام الناس کے نزدیک ضرورت کے مفہوم میں بھی وسعت ہے' عام لوگ اپنے ہر کام کو ضرورت کا درجہ دے دیتے ہیں خواہ وہ صحیح ہو یا غلط ہو' اس لئے علامہ حموی وغیرہ نے عام انسانی ذہنوں کا لحاظ کر کے ضرورت کی اصل حقیقت سے قطع کر کے ضرورت کے پانچ یا چار درجات کا ذکر فرمایا ہے' پھر ہر ایک کے رں احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے' بعدہ جس ضرورت کو مبیح محرمات قرار دیا ہے وہ صرف ضرورت بمعنی اضطرار ہے' اور ضرورت بمعنی اضطرار سے مراد ایسی ضرورت و پریشانی ہے کہ اگر حرام کا ارتکاب نہ کیا جائے تو جان کی ہلاکت کا سخت خطرہ ہو' تو ایسی پریشانی کی حالت میں بقدر ضرورت حرام کا ارتکاب کر کے جان بچانے کی اجازت اور حکم ہے' اور مشہور فقہی قاعدہ "الضرورات تبیح المحذورات" میں ضرورت سے مراد یہی ضرورت ہے۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۴۰ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی' سیمینار ۴ جلد ۴ صفحہ ۳۶۴)

مطلب یہ ہے کہ ایسی ضرورت و پریشانی لاحق ہو جائے کہ اگر ممنوع و حرام چیز کو استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہو جائے یا قریب المرگ ہو جائے تو ایسی پریشانی کی حالت کو اضطرار کہا جاتا ہے اور اسی اضطرار کی حالت میں حرام و ممنوع اور محذور شرعی چیزوں کا استعمال چند ضروری و بنیادی شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے' چنانچہ خود باری تعالیٰ نے حالت اضطرار میں میتہ (مردار) کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمائی ہے (ملاحظہ ہو سورہ بقرہ آیت ۱۷۳)

مندرجہ بالا تصریحات علماء و فقہاء سے جہاں ضرورت کی تعریف لغوی اور حقیقت شرعی کا علم ہوا وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال کیا ہیں نیز ضرورت کا مصداق کیا ہے' اسی ضمن میں ضرورت کی تقسیم اور اس کے درجات کا بھی علم ہو گیا۔ هذا من عندی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ حاجت کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور مواقع استعمال:

حاجت لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر انسان پریشان ہو' چنانچہ لغت کی مشہور کتاب منجد میں ہے۔

الحاجة ما يحتاج اليه (منجد صفحہ ۱۵۵) حاجت وہ چیز ہے جس کی طرف (انسان کو) احتیاج ہو' اور فقہاء کے نزدیک حاجت ضرورت بمعنی اضطرار سے فروتر ہے' یعنی ایسی حالت جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن آدمی کسی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو اور وہ تکلیف کسی ممنوع و حرام چیز کے استعمال سے دور ہو سکتی ہو۔ قواعد الفقہ میں ہے :

الحاجة ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه (قواعد الفقہ صفحہ ۲۵۷)

حاجت یہ ہے کہ انسان کسی چیز کا ضرورت مند ہو مگر اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو۔

حضرت علامہ شاطبی نے الموافقات میں حاجت کی شرعی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

الحاجة و هي التي يحتاج اليها الناس للنفع المشقة و رفع الحرج عنهم و اذا فقدت لا تختل بفقدها حياتهم بل يصيبهم من فقدها حرج و مشقة لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقع في فقدان الضروريات كاباحة السلم والاستصناع والمزارعة والمساقات۔

حاجت وہ ہے جس کی انسان کو ضرورت ہو' تنگی اور مشقت کو دور کرنے کے لئے اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی بالکل ختم تو نہ ہو البتہ ان کو مشقت و پریشانی لاحق ہو' لیکن یہ پریشانی اس حد تک نہ ہو جس کی توقع ضرورتوں کے فقدان کی صورت میں ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع' مزارعت' مساقات کی اباحت۔ (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۱۸۲)

علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کے مذکورہ ارشاد کی روشنی میں حاجت کا اطلاق ان چیزوں پر ہو گا جن کی لوگوں کو مشقت اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ضرورت ہو اور جن کے ختم ہونے سے ان کی زندگی ختم تو نہیں ہوتی ہاں ان کے فقدان سے ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے' اسی حاجت ہی کے پیش نظر شریعت مطہرہ نے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اجازت دی ہے (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۱۸۲)

مجلہ فقہ اسلامی میں ایک دوسری جگہ لکھا ہے کہ :

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہو گی' یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے' اس لئے اس کے واسطے نماز' طہارت' وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئیں ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۴۵۶)

مذکورہ سطور میں حاجت کا جو مفہوم عرض کیا گیا احادیث نبویہ میں بھی حاجت کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' چنانچہ مسلم شریف کتاب الصید والذبائح میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ایک حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے :

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الحمار الاهلى يوم خيبر و كان الناس احتاجوا اليها (مسلم شریف جلد ۲ صفحہ ۱۴۹)

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن گھر میں رہنے والے گدھے کے کھانے سے منع فرمایا اور لوگوں کو اس کی حاجت تھی۔

اس حدیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حاجت کا لفظ مشقت و دشواری اور پریشانی کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے، یعنی لوگوں کو کھانے کے سلسلہ میں کچھ پریشانی و تنگی درپیش تھی لیکن اس کے باوجود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گدھا کے کھانے سے منع فرمایا، اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ گدھا کے کھانے کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا۔

عن ابی ثعلبة قال حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحوم الحمر الاھلیة (مسلم شریف جلد۲ صفحہ ۱۴۹) مذکورہ حدیث نبوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کا لفظ حدیث پاک میں کس مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حاجت کی بنیاد پر محرمات کی اباحت نہیں ہوتی، اور ابوداؤد شریف کی جس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو گدھے کے کھانے کی اجازت دی تھی، تو اولا تو وہ حدیث سند کے اعتبار سے مضطرب ہے، ثانیا وہ حالت اضطرار پر محمول ہے، چنانچہ خود الفاظ حدیث میں غور کرنے سے اس کی تائید ہوتی ہے (ملاحظہ ہو حاشیہ مسلم شریف للنووی جلد ۲ صفحہ ۱۴۹) یاد رہے کہ جمہور کا مسلک تو یہی ہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی، البتہ بعض احادیث نبویہ سے بوقت حاجت بھی محرمات کے استعمال کی اباحت معلوم ہوتی ہے جس کی بنیاد پر بعض حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اباحت نہیں ہوتی، ہاں دفع مضرت کی خاطر بطور دوا وغیرہ کے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہو سکتی ہے۔ (ملاحظہ ہو جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۴، فقہ حنفی کے اصول و ضوابط صفحہ ۱۹۴)

مذکورہ بالا تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اباحت ہوتی ہے یا نہیں وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا، لغت اور اصطلاح شرع میں حاجت کا کیا مفہوم ہے، اور فقہ و حدیث میں اس کے مواقع استعمال و مصداق کیا ہیں۔

۳۔ ضرورت و حاجت کے درمیان فرق :

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے بغیر دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن و محال ہو جاتا ہے، اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح بگڑ جاتے ہیں اور اپنی صحیح شکل میں باقی نہیں رہ پاتے، اور آخرت میں انسان نجات اور نعمتوں سے محروم ہو جاتا ہے اور صریح گھاٹے میں پڑ جاتا ہے، اس کے برعکس حاجت ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر انسان پریشان اور تکلیف میں تو ضرور مبتلا ہو جاتا ہے لیکن اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہیں ہو جاتا اور نہ حیات انسانی ہلاکت کا شکار ہو جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حاجت کی وجہ سے حرام کو حلال تو نہیں کیا جاتا البتہ بہت سے احکام میں سہولت اور رعایت دے دی جاتی ہے۔۔ قواعد الفقہ میں حاجت و ضرورت کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں غور کرنے سے حاجت و ضرورت کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، قواعد الفقہ کی عبارت یہ ہے :

الحاجة ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه والضرورة مالابد له في بقائه (قواعد الفقه صفحه ۲۵۷)

حاجت یہ ہے کہ انسان جس کا محتاج ہو مگر اس کے بغیر باقی رہے' اور ضرورت یہ ہے کہ انسان اپنی بقاء میں اس کا محتاج ہو (بغیر اس کے باقی نہ رہ سکے)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسانی پریشانی کا آخری مرحلہ جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو ضرورت ہے' اسی طرح جس چیز کے بغیر دنیاوی و دینی مصالح کا قیام محال ہو جائے وہ ضرورت ہے' اور جو درجہ اس سے کمتر ہو جس میں انسان پریشان تو ہو لیکن جان کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہ ہو' یا دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہ ہو تو ایسی صورت کو حاجت کہا جاتا ہے۔

۴۔ کیا شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے :

شریعت اسلامیہ نے انسانی ضرورتوں کا اعتبار کیا ہے' علامہ شاطبی علیہ الرحمۃ کے بقول انسان کو پانچ قسم کی ضرورتوں سے سابقہ پڑتا ہے (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔۔۔ شریعت اسلامیہ نے مذکورہ پانچوں قسم کی ضرورتوں کے لئے علیحدہ علیحدہ قوانین وضع کئے ہیں اور انسان کی ہر قسم کی ضرورتوں کا لحاظ کیا ہے اور جس قسم کی ضرورتوں کے لئے جیسے قانون کی ضرورت تھی اس کو وضع کیا' بلکہ اگر کہیں انسانی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے حرام تک استعمال کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی تو اس کی بھی اجازت دی گئی' چنانچہ حالت مخمصہ میں مردار کھانے کی اجازت اور اس سے متعلقہ آیات اس کی واضح نظیریں ہیں بلکہ شریعت اسلامیہ کا نزول ہی انسانی ضرورت کی تکمیل کے پیش نظر ہے' جو ضرورت دائمی تھی اس کے لئے دائمی حکم' اور جو عارضی تھی اس کے لئے عارضی حکم جاری کیا گیا' حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے لحاظ سے دستور سازی بھی کی گئی ہے۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر :

جو ضرورت اضطرار کے درجہ کی ہو اس کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں ظاہر ہوتا ہے' البتہ کبھی صرف مضطر کے لئے محرمات کی حرمت ختم ہو جاتی ہے لیکن دوسروں کے لئے حرمت باقی رہتی ہے' اور کبھی مضطر کے لئے بھی محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے صرف اس سے گناہ اٹھالیا جاتا ہے' اور عارضی طور پر محرمات کے استعمال کی اجازت دے دی جاتی ہے اور وہ بھی بقدر ضرورت ہی' یہی وجہ ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں جہاں یہ اصول درج ہوتا ہے کہ الضرورات تبیح المحذورات (الاشباہ صفحہ) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں' وہیں یہ اصول بھی مندرج ہوتا ہے کہ الضرورات تتقدر بقدرها (الاشباہ صفحہ) کہ ضرورتیں بقدر ضرورت ہی تسلیم کی جائیں گی' یعنی محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورتوں کا لحاظ بقدر ضرورت ہی ہوگا' چنانچہ حالت مخمصہ (شدت بھوک) میں مردار کھانے کی اجازت بقدر ضرورت ہی ہے یعنی جتنی مقدار کھانے سے انسان زندہ رہ سکتا ہے بس اتنی ہی مقدار کھانے کی اجازت ہے
:

اس سے زائد نہیں۔ ورنہ گنہ گار ہوگا اور عند اللہ وہ شخص مجرم شمار ہوگا۔ چنانچہ جہاں قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے کہ :

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم (الانعام- ۱۱۹)۔

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو تم پر حرام قرار دیا ہے ان کی تفصیل بیان کردی گئی ہے مگر جب تم مجبور ہو جاؤ یعنی حالت اضطرار میں حرام چیزوں کو تم استعمال کرسکتے ہو۔ وہیں دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے :

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم (النحل- ۱۱۵)

جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا اور نہایت مہربانی کرنے والا ہے۔

سورہ مائدہ میں حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے :

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدہ- ۳)

جو شخص شدت کی بھوک میں بے تاب ہو جائے (اس کے لئے مردار کے استعمال کرنے کی اجازت ہے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو۔

حالت اضطرار میں محرمات کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں سب سے زیادہ تفصیل سبحانہ و تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں بیان فرمائی ہے :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (البقرہ- ۱۷۳)

تم پر حرام کیا ہے' مردار' خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو' جو شخص مجبور ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کوئی گناہ نہیں بلاشبہ اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت کی تفسیر میں "اضطرار و مجبوری کے احکام" کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ میں چار چیزوں کو حرام قرار دینے کے بعد ایک حکم استثنائی مذکور ہے :

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔

اس حکم میں اتنی آسانی کردی گئی ہے کہ جو بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھالینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ بے شک اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں۔ اس میں مضطر کے لئے جان بچانے کے واسطے دو شرطوں کے ساتھ ان حرام چیزوں کے کھالینے سے بھی گناہ اٹھا دیا گیا ہے' مضطر شرعی اصطلاح میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی جان خطرہ میں ہو' معمولی تکلیف یا ضرورت سے مضطر نہیں کہا جاسکتا' تو جو شخص بھوک سے ایسی حالت پر پہنچ گیا کہ اگر کچھ نہ کھائے تو جان جاتی رہے گی اس کے لئے دو شرطوں کے ساتھ یہ حرام چیزیں کھالینے

کی گنجائش دی گئی ہے' ایک شرط یہ ہے کہ مقصود جان بچانا ہو' کھانے کی لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو' پیٹ بھر کر کھانا یا قدر زائد سے کھانا اس وقت بھی حرام ہے۔

اہم فائدہ :

یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ "لااثم علیہ" فرمایا' جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں' مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کردیا گیا' حلال ہو جانے اور گناہ معاف کردینے میں بڑا فرق ہے' اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کردینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کردینا کافی ہوتا' مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفا کردینے کے بجائے "لااثم علیہ" کا اضافہ فرماکر اس نکتہ کی طرف اشارہ کردیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کردیا گیا۔ (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۵ مطبوعہ مکتبہ مصطفائیہ دیوبند)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں تو ضرور ہوتا ہے مگر بقدر ضرورت ہی' نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ حالت اضطرار میں بھی محرمات کی حرمت ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ اس کے استعمال سے مضطر کو کوئی گناہ نہ ہوگا بلکہ معاف کردیا جائے گا' اب یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ سطور میں جو یہ ذکر کیا گیا کہ محرمات کی حرمت حالت اضطرار میں بھی ختم نہیں ہوتی تو کیا فقہاء کرام کا یہ متفقہ قول ہے یا اس میں تفصیل ہے' تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی تصریحات نیز خود حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی دوسری کتابوں کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مضطر کے حق میں تو یقیناً حرمت باقی رہتی ہے' رہا مضطر کے حق میں تو اس سلسلہ میں تفصیل ہے کبھی مضطر کے حق میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور وہ حرام چیز اس کے لئے مباح ہو جاتی ہے بلکہ مضطر پر بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے کہ حرام چیز کو استعمال کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے جواہر الفقہ جلد دوم میں ایک جگہ لکھا ہے' جو شخص پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ اس پر لازم کردیا گیا ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۲۷)

ہاں بعض حالات میں مضطر پر حرام چیزوں کا ارتکاب مباح تو ہو جاتا ہے لیکن محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اس اباحت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا' جیسے کہ حالت اکراہ میں زبان سے کلمہ کفر کا تکلم جائز تو ہے لیکن اگر کوئی اس سے بچتا رہے اور تکلم نہ کرے اور قتل ہو جائے تو اسے ثواب ملے گا (اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵' حسامی صفحہ ۶۰) اور بعض حالتوں میں تو حرام چیزوں کا ارتکاب حالت اضطرار میں بھی حلال نہیں ہوتا' چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں کو قتل کردو' ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا' تو یہ حالت اگرچہ اضطرار ہی کی ہے مگر اپنی جان بچانے کی خاطر دوسرے کی جان لینا اور اس کو

قتل کر دینا حلال نہیں ہے (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۰' فصول الحواشی شرح اصول الشاشی صفحہ ۳۶۲)

مذکورہ تصریحات سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف حا[illegible] ضرورت کے اثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

۶۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کی نوعیت :

جیسا کہ عرض کیا گیا محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے اور مذہب اسلام نے اسے معتبر مانا ہے لیکن کہیں یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے' جیسا کہ حالت اکراہ کامل میں کلمہ کفر کا تکلم کہ اگر کوئی کرلے تو جائز ہے گنہ گار نہیں ہوگا' لیکن نہ کرے تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اس کا یہ فعل قابل ستائش اور محمود ہوگا' لیکن کلمہ کفر کے تکلم کی حرمت حالت اکراہ میں بھی باقی رہتی ہے' اور فقہاء نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ جس طرح کوئی جنایت معاف ہوجائے' تو جنایت تو بہرحال جنایت ہی ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی ہی رہتی ہے لیکن معاف کردینے کی وجہ سے اس جنایت کے ارتکاب کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا' اصول فقہ کی مشہور و معروف کتاب اصول الشاشی کے اندر رخصت کی بحث میں ہے :

احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات و ذلك نحواجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب عند الاكراه و سب النبي و اتلاف مال المسلم و حكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ما جورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع (اصول الشاشي صفحه ۱۰۵)

رخصت کی ایک قسم یہ ہے کہ حرمت باقی رہے اور فعل حرام کے کرنے کی اجازت ہوجائے اور یہ جنایت کے باب میں معافی کے درجہ میں ہے' اور یہ جیسے کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنا' اکراہ کے وقت اطمینان قلب کے باوجود اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا' اور مسلمان کے مال کو ضائع کرنا' اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو ثواب پائے گا حرام سے رکنے' اور شارع کے نہی کی تعظیم کرنے کی وجہ سے۔

اصول الشاشی کی اس تفصیلی عبارت سے معلوم ہوا کہ اضطرار و اکراہ کے وقت کبھی فعل حرام کا کرنا حرام تو ہوجاتا ہے لیکن اس کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے--- اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حالت اکراہ میں بھی فعل حرام کی نہ حرمت ہی ختم ہوتی ہے اور نہ ہی اباحت ہوتی ہے بلکہ اس کا مرتکب گنہ گار ہوتا ہے' چنانچہ حالت اکراہ ہی میں اگر کسی نے مجبور کیا کہ ایک بے قصور مسلمان کو قتل کردو تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں بلکہ حرام و ناجائز ہے' لیکن اگر قتل کردیا تو اس قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا' حالانکہ اگر یہی شخص کسی بے قصور مسلمان کو بغیر حالت اکراہ کے قتل کردیتا تو اس سے قصاص لیا جاتا اور اس کے قصاص میں اسے قتل کردیا جاتا' لیکن حالت اکراہ میں اس کے کسی بے قصور مسلمان کو قتل کردینے سے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا' البتہ یہ شخص گنہ گار ہوگا۔ چنانچہ اصول الشاشی کی شرح الحواشی میں ہے :

واما قتل المسلم فان حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكن عذر في قتله للضرورة فلا يوخذ بالقصاص لكن لم يسعه ان يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان آثما فان قتل المسلم مما لا يستباح بوجه الا لمعان ثلاث و هي الرجم والقود و الارتداد و فيما نحن فيها ليس منها (فصول الحواشي مطبوعه مکتبه رحیمیه دیوبند صفحه ۳۶۲)

بہرحال مسلمان کو قتل کرنا تو یقیناً اس کے قتل کی حرمت باقی ہے' اس لئے کہ وہ محفوظ الدم ہے اپنے ایمان کی وجہ سے' لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں قاتل کو معذور قرار دیا جائے گا' پس اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اس کے قتل کرنے میں پیش قدمی کرنا جائز نہیں بلکہ مکرہ کو چاہئے کہ صبر کرے یہاں تک کہ وہ قتل کردیا جائے پس اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس (معصوم الدم مسلمان) کو قتل کردیا تو یہ قاتل گنہ گار ہوگا' کیونکہ کسی مسلمان کو قتل کرنا سوائے تین صورتوں کے کسی صورت میں جائز نہیں ہے (اور صورت بالا اس میں سے نہیں ہے)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی بعض صورتوں میں مثلاً حالت اکراہ میں بھی کبھی نہ فعل حرام کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ اس کی اباحت ہوتی ہے' ہاں اگر مضطر و مکرہ شخص اس فعل حرام کا ارتکاب کرلے تو باوجودیکہ گنہگار ہوگا لیکن اس کے مضطر ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ کچھ نرمی برتی جائے گی' اور اضطرار کی بعض حالتوں میں صرف مضطر کے لئے فعل حرام کی حرمت ختم ہوجاتی ہے اور اس پر ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ اس فعل حرام کا ارتکاب ضرور کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' چنانچہ اصول الشاشی میں ہے :

والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة و ذلك نحو الاكراه على اكل الميتة و شرب الخمر و حكمه انه امتنع عن تناوله حتى قتل يكون آثما بامتناعه عن المباح و صار كالقاتل نفسه (اصول الشاشي صفحه ۱۰۵)۔

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ فعل حرام کی صفت بدل جائے بایں طور کہ وہ اس (مکرہ و مضطر) کے حق میں مباح ہوجائے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ' جو بھوک کی حالت میں بے تاب ہوجائے' اور یہ جیسے مردار کھانے اور شراب پینے پر اکراہ' اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس حرام شی کے استعمال سے رکا رہا یہاں تک کہ قتل کردیا گیا تو گنہ گار ہوگا فعل مباح سے رکنے کی وجہ سے' اور یہ خودکشی کے مانند ہوگا۔

اصول الشاشی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض موقع پر حرام چیز کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے اور فعل حرام کا ارتکاب مضطر کے لئے مباح ہوجاتا ہے' یاد رہے کہ یہاں پر مباح سے مراد واجب ہے یعنی مضطر پر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ فعل حرام کو کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' ہاں بعض موقع پر فعل حرام کا ارتکاب واجب تو نہیں ہوتا البتہ صرف مباح رہتا ہے' چنانچہ حالت اکراہ میں دوسرے کسی شخص کے مال کو استعمال کرنا ادائیگی تاوان کی شرط کے ساتھ صرف جائز ہے واجب نہیں ہے' چنانچہ الاشباہ والنظائر کے حاشیہ پر علامہ محمد علی رافعی نے بحوالہ فتح القدیر لکھا ہے :

قال في الفتح المذهب عندنا في المضطر انه لا يجب عليه اكل مال الغير مع الضمان۔

فتح القدیر میں کہا ہے کہ ہمارا مذہب مضطر کے سلسلہ میں یہ ہے کہ تاوان کے ساتھ اس پر غیر کا مال کھانا واجب نہیں ہے (حاشیہ الاشباہ صفحہ ۳۵)

فقہاء کرام کی مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات شرعیہ کی جو اباحت ہوتی ہے تو کہیں محرمات کے استعمال سے گناہ نہیں ہوتا لیکن حرمت باقی رہتی ہے' کہیں رفع حرمت ہو جاتا ہے اور محرمات کا استعمال جائز ہوتا ہے' اور کہیں جواز سے بڑھ کر محرمات کا استعمال واجب ہو جاتا ہے' کہیں نہ حرمت ہی رفع ہوتی ہے اور نہ گناہ ہی رفع ہوتا ہے' البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے' مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے قرآن پاک کی سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کی تفسیر میں جو مطلقاً لکھا ہے کہ حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے' البتہ مضطر کو اس کے استعمال سے کوئی گناہ نہ ہوگا تو یہ صحیح نہیں ہے' نیز حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت کی بقا پر "لا اثم علیہ" کے لفظ سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ بھی درست نہیں ہے' کیونکہ ذکر حرمت کے بعد حالت اضطرار میں اباحت اکل کی تصریح رفع حرمت پر صاف دال ہے' اور آیت اضطرار میں لفظ "لا اثم علیہ" آیت سعی میں واقع لفظ "لا جناح" کے مثل ہے۔ یعنی جس طرح لفظ "لا جناح" وجوب سعی بین الصفا والمروہ کے منافی نہیں' اسی طرح لفظ "لا اثم" رفع حرمت محرمات کے منافی نہیں' بلکہ دراصل "لا اثم" کا لفظ ایک شبہ کو دور کرنے کے لئے لایا گیا ہے' اور وہ شبہ یہ ہے کہ مضطر کے لئے جب محرمات کی اباحت کا اعلان کیا گیا تو ممکن ہے کہ کسی صاحب ایمان کے دل میں یہ خیال گذرے کہ ٹھیک ہے اللہ تعالی نے بندہ کی پریشانی کا لحاظ فرما کر محرمات کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادی' لیکن جب وہ محرم چیزیں اصلا موجب گناہ ہیں تو ممکن ہے کہ حالت اضطرار میں بھی ان کے کھانے سے گناہ لازم آئے تو اللہ تعالی نے بندوں کو یہ کہہ کر تسلی دی کہ شبہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جس ذات نے تم کو حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کرنے کی اجازت دی اسی نے اضطراری حالت میں محرمات کے کھانے سے گناہ کو اٹھالیا ہے' لہذا تم اس حالت میں بقدر ضرورت حرام چیزوں کو بے فکر ہو کر کھا سکتے ہو۔ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ لفظ "لا اثم" حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت کی بقاء پر ہرگز دال نہیں' **هذا ما الهمت من كلام الفقهاء**۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط :

جیسا کہ شروع میں علامہ شاطبی کے حوالہ سے عرض کیا گیا ہے کہ انسانوں کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے۔ (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت ۔۔۔۔۔ اگر مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت جائز و مشروع طریقے سے ہو جاتی ہے تو بہتر ہے' اور اگر حفاظت کا کوئی جائز طریقہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں بسا اوقات مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت کے لئے محرمات کی اباحت بھی ہو جاتی ہے' مثلاً جان کی حفاظت ایک اہم ضرورت ہے' اگر کسی شخص کے پاس کوئی حلال چیز نہ ہو کہ جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے تو ایسے موقع پر شریعت نے اس شخص کو محرمات کا استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت دی ہے' اسی طرح قصاص کی مشروعیت بھی حفاظت جان کے پیش نظر ہے' نیز ضعیف راویوں کی غیبت کی اجازت حفاظت دین کی خاطر

ہے' نیز مرتد کو قتل کر دینے کا حکم حفاظت دین کے پیش نظر ہے' اور زنا کی سزا میں مجرم کو کوڑا مارنا یا سنگسار کرنا حفاظت نسل کے پیش نظر ہے۔ مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مذہب اسلام میں اباحت محرمات کے لئے ضرورت معتبرہ کے حدود کیا ہیں اور کس قسم کی ضرورتوں پر مذہب اسلام میں محرمات کی اباحت ہوتی ہے' اب رہی یہ بات کہ محرمات کا استعمال کن شرطوں کے ساتھ جائز ہے تو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آیت اضطرار کی تفسیر میں بحالت اضطرار حرام دواؤں کے استعمال کی بابت مفصل بحث کی ہے اور اسی ذیل میں محرمات کی اباحت کی شرطوں کو ذکر فرمایا ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ حرام چیزوں کے استعمال کی پانچ شرطوں کے ساتھ اجازت ہے (۱) حالت اضطرار کی ہو یعنی جان جانے کا خطرہ ہو (۲) دوسری کوئی حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو (۳) اس حرام چیز سے مذکورہ ضرورت کا پورا ہو جانا یقینی ہو یا ظن غالب ہو (۴) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' (۵) قدر ضرورت سے زائد اس کو استعمال نہ کیا جائے۔ (مستفاد از معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۶)

مذکورہ پانچ شرطوں کے علاوہ احقر کی رائے میں ایک چھٹی شرط کا اضافہ بھی ضروری ہے' اور وہ یہ ہے کہ اس حرام کے استعمال کی اجازت نیک و صالح' متقی و پرہیزگار' معتمد و ماہر اور جانکار اشخاص نے دیا ہو' جیسا کہ حرام دواؤں کے استعمال کے سلسلہ میں خود فقہاء کرام نے کسی معتمد ماہر ڈاکٹر اور حکیم کی تجویز کو شرط قرار دیا ہے' اس آخری شرط کا اضافہ اس لئے ضروری ہے کہ کسی حرام چیز کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں مذکورہ شرائط و قیود کی پوری پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم نے حرام چیزوں کے استعمال کا فیصلہ و اعلان کیا ہے' دور حاضر میں عوام تو عوام بلکہ بہت سے پڑھے لکھے لوگ بھی اس معاملہ میں اکثر غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ ہر انسانی مجبوری کو اگرچہ اس کا تعلق منفعت' زینت اور فضول ہی سے کیوں نہ ہو اس کو ضرورت شرعیہ اور اضطرار حقیقی یا حاجت شدیدہ کا درجہ دے دیتے ہیں اور حرام چیزوں کے استعمال کو جائز قرار دے دیتے ہیں جب کہ شریعت میں ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے' یہی وجہ ہے کہ ایک موقع پر جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے سلسلہ میں فرما تھا کہ **"اجمعوا له الفقهاء العابدين من أمتي و اجعلوا شورى بينكم و لاتقضوا برأي واحد" رواه الطبراني في معجمه.** اس لئے حدیث مذکور کی روشنی میں احقر کی رائے یہ ہے کہ محرمات کے استعمال کی اباحت کے سلسلہ میں مذکورہ پانچوں شرطوں کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ اس سلسلہ میں متقی و پرہیزگار اور ماہر و جانکار قسم کے لوگوں سے مشورہ کر لینا بھی ضروری ہے۔۔۔۔ مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ محرمات کی اباحت میں ضرورت معتبرہ کی حدود پانچ ہیں' لیکن چونکہ جان کی حفاظت کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے اس لئے فقہاء نے عموماً جان ہی کی حفاظت کی ضرورت کے لئے محرمات کی اباحت کی شرطوں کو تفصیل سے بیان کیا' لیکن اس میں غور کر کے دیگر قسم کی ضرورتوں کے لئے بھی محرمات کی اباحت کی شرطوں کو جانا جا سکتا ہے۔

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی شرعی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عموماً عارضی حکم کی ہوتی ہے (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۲ صفحہ ۳۶۴) اسے دوسرے لفظوں میں نصوص

اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت سمجھنا چاہئے' چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ میں واقع آیت اضطرار کی تفسیر میں محرمات کی اباحت والے حکم کو استثنائی حکم قرار دیا ہے' (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۴) اور خود الفاظ قرآنی سے اس کی تائید ہوتی ہے' لیکن کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضرورت دائمی ہوتی ہے تو اس ضرورت کی تکمیل کے لئے جو احکام و قوانین نافذ کئے جاتے ہیں وہ دائمی حیثیت رکھتے ہیں' ذیل کی بحثوں سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۹- ضرورت کے اسباب و دواعی:

بنیادی طور پر انسان کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے' (۱) دین و عزت کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت ۔۔۔ اس لئے مذہب اسلام میں جتنے بھی احکام ہیں' وہ انہیں مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت سے متعلق ہیں اور یہی مذکورہ چیزیں ضرورت کے اعتبار کی داعی اور سبب کا درجہ رکھتی ہیں' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے اسباب پانچ ہیں اور انہی پانچوں اسباب کی وجہ سے نظام شریعت کے نفاذ کی ضرورت پڑی' اور بہت سی ممنوع چیزوں کو گوارا کیا گیا' مثلاً کسی کو قتل کرنا سخت گناہ کا باعث ہے' لیکن حفاظت دین کی خاطر جہاد کو مشروع کیا گیا جس میں بہت سے لوگ کام آتے ہیں اور درجہ شہادت حاصل کرتے ہیں' اور بہت سے لوگ حفاظت دین میں رکاوٹ بننے کی وجہ سے قتل کئے جاتے ہیں' اسی طرح حفاظت جان کی خاطر قصاص کا حکم جاری کیا گیا' کون نہیں جانتا کہ کسی کی غیبت کرنا مذہب اسلام میں سخت ممنوع ہے' لیکن حفاظت دین کے پیش نظر حدیث کے صحت و ضعف کو جاننے کے لئے راویوں کی جرح اور ان کی غیبت کی اجازت دی گئی اور اسے نصیحت کہا گیا' اسی طرح مردار کا کھانا حرام و ناجائز ہے' لیکن حفاظت جان کی خاطر حالت اضطرار میں مضطر کے لئے جبکہ کھانے کی کوئی مباح چیز نہ ہو مردار کے کھانے کو مباح کیا گیا بلکہ اس کے کھانے کو لازم و واجب قرار دیا گیا' اگر کوئی جان بوجھ کر حالت اضطرار میں نہ کھائے اور مرجائے تو گنہگار ہوگا:

قال فی المغنی لابن قدامہ (جلد ۸ صفحہ ۵۹۶) و سبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الهلاک لکون هذه المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات و الصیانۃ عن تناول المستخبثات (بحوالہ جواہر الفقہ ۲ ر ۳۲) اسی طرح کسی کا ہاتھ کاٹنا' کسی کو کوڑا مارنا یا کسی کو پتھر مار کر ہلاک کردینا سخت ناجائز ہے اور موجب سزا ہے' لیکن حفاظت مال اور حفاظت نسل کی خاطر چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو کوڑا مارنے اور سنگسار کرنے کی اجازت دی گئی' اسی طرح حفاظت عقل کے پیش نظر شراب پینے والے کو کوڑا مارنے کا قانون جاری کیا گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں اسباب کی بنا پر مذہب اسلام نے بہت سی ایسی چیزوں کو بعض خاص حالات میں مشروع قرار دیا ہے جن کا ارتکاب بغیر ان اسباب کے ہرگز درست نہیں' مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ضرورت کے اسباب کیا ہیں' اور کن دواعی کی بنیاد پر ضرورت کا اعتبار کرکے محرمات شرعیہ کو مباح قرار دیا جاتا ہے۔

۱۰۔ عرف و عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟:

عرف اور عموم بلویٰ کی شریعت میں ایک مستقل حیثیت ہے' بغیر ضرورت کے بھی بسا اوقات عرف اور عموم بلویٰ کی وجہ سے شریعت کے بہت سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں' اسی طرح ضرورت کی بھی ایک مستقل حیثیت ہے' جس کی وجہ سے بہت سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے' باوجودیکہ اس کے سلسلہ میں نہ کوئی عرف ہوتا ہے اور نہ عموم بلویٰ' ہاں بعض احکام کے ثبوت میں عرف و عموم بلویٰ اور ضرورت سب کا اجتماع ہو جاتا ہے' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے' من شاء التفصیل فلیطالع القاعدۃ الخامسۃ و السادسۃ من الاشباہ و النظائر لابن نجیم۔

۱۱۔ بربنائے ضرورت اباحت محرمات کے مواقع کی تعیین:

ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ ان محرمات کے حق میں ہوتی ہے جن کا تعلق یا تو حق اللہ سے ہو یا ایسے حق العبد سے جو مال سے متعلق ہو' جان سے نہیں' ہاں اگر خود شریعت نے کسی جگہ منصوص طریقے سے جان کے سلسلہ میں وضاحت کر دی ہے تو پھر وہاں جان سے متعلق بھی اباحت ثابت ہوتی ہے' ورنہ نہیں' نیز مال کے سلسلہ میں بھی اباحت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ خود صاحب مال مضطر نہ ہو' ورنہ نہیں' نیز مال غیر کی اباحت ضمان کی شرط کے ساتھ ہوتی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ضرورت اباحت محرمات میں کن مواقع میں اثرانداز ہوتی ہے' مزید تفصیل و تائید کے لئے عبارات ذیل ملاحظہ ہو' فقہ کی مشہور کتاب بدائع الصنائع میں ہے:

اما النوع الذی لایباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فھو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما و کذا قطع عضو من اعضائہ و لو اذن لہ المکرہ علیہ فقال للمکرہ افعل لایباح لہ ان یفعل۔ (بدائع الصنائع ۷ / ۱۷۷)

اسی طرح اصول الشاشی کی مشہور شرح فصول الحواشی میں ہے:

اما قتل المسلم (فی حالۃ الاکراہ) فان حرمۃ قتلہ باقیۃ لانہ معصوم الدم بایمانہ (الی قولہ) فان قتلہ کان آثما فان قتل المسلم مما لایستباح بوجہ الا لمعان ثلاث (و ھی الرجم و القود و الارتداد) (فصول الحواشی صفحہ ۳۶۲ مطبوعہ رحیمیہ دیوبند)

آیت اضطرار کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں رقم فرمایا ہے:

فاباح اللہ عند الضرورۃ اکل جمیع ما نص علی تحریمہ (فی آیۃ الاضطرار) (احکام القرآن للجصاص ۲ / ۳۱۱)

تفسیر کبیر میں حضرت امام رازی علیہ الرحمہ نے رقم فرمایا ہے:

ان الضرورۃ تبیح تناول طعام الغیر من دون الرضا بل علی سبیل القھر۔ (تفسیر کبیر للرازی ۳ / ۲۴)

فتاوی بزازیہ کی کتاب الاکراہ میں ہے: مال الغیر یباح عند المخمصۃ (فتاوی بزازیہ علی حامش الہندیہ ۶ / ۱۳۱)

اور فتاوی عالمگیری میں ہے:

مضطر لم یجد میتۃ و خاف الھلاک فقال لہ رجل اقطع یدی و کلھا او قال اقطع منی قطعۃ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذلک و لا یصح امرہ بہ کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل کذا فی فتاوی قاضی خان و فتاوی عالمگیری۔ ۵ / ۳۳۸، باب ۱۱ (بحوالہ جواھر الفقہ ۲ / ۳۹)

اور شرح سیر کبیر میں ہے: **الا تری انہ لو ابتلی بمخمصۃ لم یحل لہ ان یتناول احدا من اطفال المسلمین لدفع الھلاک عن نفسہ۔ (شرح سیر کبیر ۳ / ۲۶۹-۲۷۰ مطبوعہ دکن) بحوالہ جواہر الفقہ ۲ / ۳۹) و لہ ایضا ان المسلم لا یحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ کما لو اکرہ بوعید القتل علی ان یقتل مسلما، (شرح السیر الکبیر ۳ / ۳۶۹ بحوالہ جواہر الفقہ ۲ / ۳۱)** اور تکملہ البحر الرائق کی کتاب الحظر و الاباحۃ میں ہے کہ **و فی النوادر امرأۃ حامل اعترض الولد فی بطنھا و لا یمکن الا بقطعہ ارباعا و لو لم یفعل ذلک یخاف علی امہ من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا باس بہ و ان کان حیا لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس أخری لم یرد فی الشرع، (تکملہ بحر ۸ / ۲۰۳ بحوالہ جواہر الفقہ ۲ / ۳۱) واللہ اعلم**

۱۲۔ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد و معاملات میں محرمات کی اباحت:

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرعا محرمات کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے، **قال فی اکراہ البزازیۃ مال الغیر یباح عند المخمصۃ، (فتاوی بزازیہ علی ھامش الھندیہ ۲ / ۱۳۱) و قال فی الاشباہ و النظائر لابن نجیم تحت القاعدۃ الخامسۃ، لو اضطر و عندہ میتۃ و مال الغیر فانہ یاکل المیتہ و عن بعض اصحابنا رحمھم اللہ من وجد طعام الغیر لا تباح لہ المیتۃ و عن ابن سماعۃ الغصب اولی من المیتۃ و بہ اخذ الطحاوی وغیرہ (الاشباہ لابن نجیم مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی صفحہ ۴) جوزت الاجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ (الی قولہ) جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس، و منھا جواز الاستصناع للحاجۃ (الی قولہ) و فی القنیۃ و البغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۳۶)**

۱۳۔ کیا بوقت حاجت بھی محرمات کی اباحت ہوتی ہے؟

ضرورت کی بناء پر محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں تو علماء کا اتفاق ہے کیونکہ یہ مسئلہ خود قرآن پاک میں مذکور ہے، البتہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء اس صورت میں محرمات کی اباحت کے قائل نہیں ہیں، یعنی محرمات کے استعمال کرنے کو جائز نہیں کہتے، ہاں بعض دوسرے فقہاء اس کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ بغیر اضطراری حالت کے عام بیماریوں میں حرام و ناپاک دواء کے استعمال کرنے کے سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے تو یہی ہے کہ جائز نہیں ہے، لیکن فقہائے متاخرین

نے موجودہ زمانہ میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرتے ہوئے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجودہ نہ ہو' چنانچہ فصل البیر سے قبل درمختار میں مذکور ہے کہ:

اختلف فی التداوی بالمحرم و ظاهر المذهب المنع کما فی رضاع البحر لکن نقل المصنف ثمة و هنا عن الحاوی و قیل یرخص اذا علم فیه الشفاء و لم یعلم دواء اخر کما رخص الخمر للعطشان و علیه الفتوی (الدر المختار علی هامش رد المحتار ۱ / ۱۵۴)

حرام چیزوں کے ذریعہ دوا کرنے کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے' ظاہر مذہب میں ممانعت ہے' جیسا کہ بحر کی کتاب الرضاع میں ہے' لیکن مصنف نے وہاں پر اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس کی رخصت دی گئی ہے' جبکہ شفاء کا علم ہو (یا غلبہ ظن ہو) اور دوسری دوا کی جانکاری نہ ہو جیسا کہ پیاسے کو شراب پینے کی رخصت دی گئی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت بعض فقہاء کے یہاں بطور دوا کے محرمات کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے لیکن احتیاط تو بہرحال احتیاط ہے' خصوصاً جبکہ کوئی شدید ضرورت بھی نہ ہو' خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں فقہاء کا اتفاق ہے' لیکن حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں علماء و فقہاء کا اتفاق نہیں ہے بلکہ اختلاف ہے' البتہ مفتی بہ قول کے مطابق بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہے' مگر تحرز و احتیاط اولیٰ اور بہتر ہے۔ یاد رہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں جو علماء کا اختلاف ہوا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اس سلسلہ میں کچھ مذکور نہیں ہے' البتہ بعض روایات حدیث میں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا ذکر ہے' چنانچہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بطور دوا کے اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا جبکہ عام حالات میں اونٹ یا کسی جاندار کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے' اسی طرح حضور پاکؐ نے حضرت عرفجہ صحابی کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی تھی جبکہ سونا مردوں کے لئے حرام قطعی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت محرمات کی اباحت ہو جاتی ہے' لیکن مسلم شریف کتاب الصید والذبائح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک حدیث ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ حاجت کے باوجود بھی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے گھریلو گدھے کے کھانے کی اجازت نہیں دی بلکہ حرام قرار دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' یہ دو قسم کی روایتیں ہیں جو بظاہر متعارض معلوم ہو رہی ہیں اور حاجت کے وقت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں کوئی دوٹوک فیصلہ نہیں ہو پا رہا ہے اس لئے اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہو گیا' لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری روایت کا تعلق جلب منفعت سے ہے اور ابتدائی روایات کا تعلق دفع مضرت سے ہے' مطلب یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے تو بوقت حاجت محرمات کی اباحت نہیں ہوتی البتہ دفع مضرت کے لئے ہو جاتی ہے' چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمتہ اللہ علیہ نے بوقت حاجت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں یہی تفصیل درج فرمائی ہے' اس تفصیل سے جہاں روایات حدیث میں تطبیق ہو جاتی ہے وہیں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

۱۴۔ کن حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

گزشتہ بحث سے یہ بات تو عیاں ہو چکی ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت ہو جاتی ہے' لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حکم کس نوع کی حاجت کا ہے نیز کیا حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' اگر ہوتی ہے تو کن حالات میں' نیز کیا اجتماعی حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا انفرادی حاجت کی صورت میں بھی' تو علامہ سیوطی شافعی علیہ الرحمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ حکم عمومی و اجتماعی حاجت کا ہے' یعنی جب عموی و اجتماعی قسم کی حاجت ہو تو اس صورت میں حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محرمات ہوتی ہے' چنانچہ الاشباہ و النظائر للسیوطی میں ہے کہ:

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (کتب مذکورہ صفحہ ۹۷ا) یعنی جب حاجت عام ہو جائے تو وہ ضرورت کے مانند ہو جاتی ہے' لیکن علامہ ابن نجیم مصری کی تصریحات اور قواعد الفقہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خواہ اجتماعی قسم کی ہو یا انفرادی قسم کی بہر صورت کبھی کبھی وہ ضرورت کے مانند ہو جاتی ہے' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ و النظائر کے قاعدہ خامسہ کے آخر میں تحریر فرمایا ہے' **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة** (الاشباہ صفحہ ۴۶) حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو' بعینہ یہی عبارت قواعد الفقہ کے صفحہ ۷۵ پر قاعدہ ۱۰۸ کے تحت درج ہے۔

راقم السطور نے یہاں پر ایک بات عرض کر دینا مناسب بلکہ ضروری سمجھا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اگرچہ اپنی جگہ درست ہے لیکن اپنے ظاہر کے اعتبار سے علمائے ظاہر کے لئے موجب فتنہ ہے کیونکہ وہ اس قاعدہ سے جہاں چاہیں گے استدلال کرنا شروع کر دیں گے' حالانکہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے' اس لئے اس کی مختصر توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

دراصل احکام شرعیہ دو طرح کے ہیں' ایک کو اصلی اور دوسرے کو عارضی کہنا چاہیے۔ اصلی حکم تو کسی شئی کی ذات پر نظر کر کے دیا جاتا ہے اور عارضی حکم ضرورت کے وقت دیا جاتا ہے' چنانچہ شریعت کے اندر بہت سی چیزیں ہیں جو حکم اصلی کے اعتبار سے ممنوع و ناجائز ہیں' لیکن عوارض اور ضرورت کے وقت وہی چیزیں جائز قرار دی گئی ہیں' چنانچہ اسی حقیقت کی طرف شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے اور اس کی ایک مثال تحریر فرمائی ہے کہ:

الفصد فهو جرح لا يجوز الاقدام عليه من غير حاجة و عند الحاجة يكون دواء (مبسوط سرخسی ۱۳ ر ۱۲۱)

فصد کھلوانا (آپریشن) اصلاً تو زخم لگانا ہے اس لئے بغیر حاجت کے اس پر پیش قدمی کرنا جائز نہیں ہے' ہاں حاجت کے وقت وہ دواء ہے' (لہذا جائز ہے)

اسی طرح جھوٹ بولنا' رشوت دینا وغیرہ شریعت میں سخت ناجائز و حرام ہے' لیکن عارضی طور پر دفع مضرت کی خاطر یا اپنا حق حاصل کرنے کے لئے بعض موقع پر خود شریعت نے جھوٹ بولنے اور رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اسلام ایک آسان مذہب ہے' خالق کائنات نے اس میں فطرت انسانی کے مطابق لچک رکھی ہے اور بندوں سے حرج و تنگی کو اٹھایا ہے'

یہی وجہ ہے کہ جب انسان تنگی میں پڑتا ہے اور کوئی ضرر اس کو لاحق ہوتا ہے تو شریعت نے اس سے تنگی کو اٹھاتے ہوئے دفع ضرر کے لئے بعض ممنوع چیزوں کی اجازت دی ہے' البتہ دفع ضرر کے علاوہ محض حصول نفع کی خاطر محظورات کے ارتکاب کی شریعت نے ہرگز اجازت نہیں دی ہے' چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے "بوادر النوادر" میں رقم فرمایا ہے کہ:

"بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں' لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً' خواہ اجتہاداً' جیسے اکل میتہ' تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغہ لقمہ غاصہ میں... البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں' ایک تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے' جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دواء کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو' کیونکہ بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا۔" (بوادر النوادر ۲/۷۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۴/۲۶۷)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کے مذکورہ بالا ارشاد اور اوپر کی تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرکے مبیح محرمات اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس سے مقصود دفع مضرت ہو اور اگر دفع مضرت کے بجائے تحصیل منفعت مقصود ہو تو پھر اس وقت حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محظورات نہیں ہو سکتی' دور حاضر میں اس کی واضح نظیر بیمہ ہے کہ بعض علماء نے دفع مضرت ہی کی بنا پر اس کے جواز کا قول کیا (اگرچہ احقر کو اس میں کلام ہے) لیکن بہت سے لوگوں نے اس جواز پر عمل تحصیل منفعت کی نیت سے شروع کر دیا ہے' جس کا نتیجہ یہ سامنے آیا اور آرہا ہے کہ وہ لوگ اپنی نادانی کی وجہ سے اپنی اصل رقم سے بھی محروم ہو گئے کیونکہ بیمہ کمپنی کی شرائط کے مطابق وہ لوگ روپیہ صحیح طریقے سے قسط وار جمع نہیں کر سکے' بعض قسطیں جمع کیں اور بعض قسطیں مدت مقررہ میں جمع نہ کر سکے' جس کے سبب اپنی اصل رقم سے بھی انہیں ہاتھ دھونا پڑا اور اس طرح خسر الدنیا والآخرۃ کے مصداق ٹھہرے' **اللهم احفظنا منه**' اسی لئے فقہاء کرام نے بہت درست فرمایا ہے کہ **درء المفاسد اولی من جلب المنافع (الاشباہ والنظائر صفحہ ۴۵)** یعنی نفع حاصل کرنے کے مقابلہ میں مفاسد کو دور کرنا زیادہ بہتر ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی ضرورت کے درجہ میں ہو کر دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہو سکتی ہے' جلب منفعت کے لئے نہیں' واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۵- بوقت حاجت محرمات سے علاج:

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے شریعت نے حاجت کو بھی ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے' لہذا دفع مرض کے لئے حرام دوا کا استعمال جبکہ دوسری حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو جائزہ ہے'

كما صرح العلامة الحصكفي في الدر المختار قبيل فصل البئر ' اختلف في التداوي بالمحرم و ظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر لكن نقل المصنف ثمة و هنا عن الحاوي و قيل يرخص اذا علم فيه الشفاء و لم يعلم دواء آخر كما رخص الخمر للعطشان و عليه الفتوى - قال في ردالمحتار لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر و الميتة للعطشان و الجائع من البحر افاد سيدي عبدالغني انه لايظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة - قلت الاختلاف محمول على المظنون و الا فجوازه باليقين اتفاق كما صرح به في المصفى و ما قال في الدر المختار في التداوي بالمحرم ظاهر المذهب المنع فهو محمول على المظنون' و الفتوى على خلافه. و نقل الحموي ان لحم الخنزير لا يجوز التداوي به و ان تعين (هذا كله ملخوذ من رد المحتار قبيل فصل البئر ١ / ١٥٤)
والله اعلم.

١١- ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کی تحقیق و تحدید:

گزشتہ صفحات میں عرض کیا جاچکا ہے کہ ضرورت و حاجت سے متعلق مسائل و ضوابط قرآن و سنت ہی کی تصریحات سے ماخوذ ہیں لیکن یاد رہے کہ ضرورت و حاجت سے متعلق جو قواعد و ضوابط مشہور ہیں وہ عام نہیں ہیں بلکہ فقہاء کرام نے ان کی تحقیق و تحدید فرمائی ہے' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں جہاں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" اور پھر اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں' وہیں آگے چل کر اس قاعدہ کی یہ تحدید فرمائی ہے کہ "**ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها**" یعنی جو چیز ضرورۃً مباح قرار دی گئی ہو تو اس کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور پھر اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں کہ حالت اضطرار میں اکل میتہ کی اجازت جان بچانے کے لئے صرف اس مقدار میں دی گئی ہے کہ جس سے جان بچ جائے' اس سے زائد جائز نہیں' اسی طرح جھوٹی قسم کھانے کی جو بعض خاص موقع پر اجازت دی گئی ہے' اگر تعریض سے کام چل جائے تو صراحۃً جھوٹی قسم کھانی جائز نہ ہوگی' اسی طرح ڈاکٹر علاج کے لئے مریض کی شرمگاہ کو صرف اس مقدار میں دیکھ سکتا ہے جتنے کو دیکھ کر وہ علاج کردے اور اس سے زائد کو دیکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ بوقت علاج ضروری ہوگا کہ موضع علاج کے علاوہ شرمگاہ کے دیگر حصہ کو کپڑا وغیرہ سے چھپادے۔

اسی طرح جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے جب ضرورت پوری ہوجائے تو پھر اس کی اباحت ختم ہوجائے گی اور اس کی سابق حرمت لوٹ آئے گی' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری علیہ الرحمۃ نے اس بات کو اپنے الفاظ میں اسے یوں ذکر کیا ہے' **ماجاز لعذر بطل بزواله**(الاشباہ صفحہ ۴۳) جو چیز عذر کی وجہ سے جائز ہو جب عذر زائل ہوجائے وہ چیز باطل ہوجائے گی' مثلاً کوئی شخص مریض ہے' اس کو مرض کی وجہ سے وضو کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی لیکن جب اس کا مرض زائل ہوگیا یعنی وہ ٹھیک ہوگیا تو اب اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا' بلکہ اس پر ضروری ہوگا کہ وضو کرے'۔۔۔ اسی طرح ضرر کو ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانے کی اجازت دی گئی تو اس شخص کے لئے اس حالت میں اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانا یقیناً جائز ہے' لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرا مجبور شخص جو اسی درجہ کا ہے اگر اس نے اپنی جان بچانے کے لئے کچھ مردار وغیرہ کھانے

کی چیز رکھ رکھا ہے تو اس کو اس سے لے کر کھالے' **لا یاکل المضطر طعام مضطر آخر** (**الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳**) ایک طرح ایک شخص مکرہ ہے' اس کو مجبور کیا گیا کہ تم دوسرے کو قتل کردو ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی جان بچانے کی خاطر دوسرے کو قتل کردے اور اس کو ہلاک کردے' **قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من مفسدۃ قتل غیرہ** -- (**الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳**)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرر کو دور تو کیا جائے گا لیکن دوسرے کو ضرر پہونچا کر نہیں۔ اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں یہ قاعدہ ذکر کیا کہ **الضرر یزال** وہیں اس کی تحدید کی **الضرر لا یزال بالضرر** (کتاب مذکور صفحہ ۴۳) ہاں ایک ضرر عام ہے اور دوسرا ضرر خاص ہے تو اس صورت میں ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے اور ضرر خاص کے ذریعے ضرر عام کو دور کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ **یتحمل الضرر الخاص لاجل الضرر العام** (**الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳**) ۔ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اسی قاعدہ کے پیش نظر اگر کسی جگہ کافروں سے لڑائی ہو رہی تھی' اسی دوران کافروں نے کچھ مسلمانوں کو یا ان کے بچوں کو آگے کرکے آڑ بنالیا' تاکہ اگر مسلمانوں کی گولی لگے تو مسلمانوں ہی کو لگے کسی کافر کو نہ لگے' تو ایسی صورت میں فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گولی چلانے سے نہ رکیں بلکہ گولی چلاتے ہی رہیں' لیکن گولی چلانے کا مقصد کافروں کو مارنا ہو' مسلمانوں کو مارنے کی نیت سے نہیں۔ اب اگر اس گولی سے مسلمان ہی کیوں نہ مرجائیں لیکن گولی چلانے والا مسلمان گنہ گار نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو ضرر جمع ہیں' ایک ضرر ہے چند مسلمانوں کا یا ان کے بچوں کا مرجانا جو ایک خاص قسم کا ضرر ہے' اور دوسرا ضرر یہ ہے کہ اسلامی لشکر چند مسلمانوں کا خیال کرکے گولی نہ چلائے تو اسلامی فوج کی جان ہلاک ہو اور اسلامی فوج شکست کھاجائے' ظاہر ہے کہ یہ ضرر پہلے ضرر کے مقابلہ میں عام ہے' اس لئے اس ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو برداشت کیا گیا: **قال فی البحر و اما جواز رمیھم و ان تترسوا ببعضنا فلان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام** (**البحر الرائق ۵ ، ۷٦**)

اسی طرح اگر کوئی تاجر گراں فروشی کرتا ہے' تو حاکم ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر اس تاجر کو گراں فروشی سے روک سکتا ہے اور سامان کی قیمت مقرر کرسکتا ہے' اسی طرح ایک شخص کے گھر کی دیوار شارع عام (عام سڑک) کی طرف مائل ہوگئی ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر اس دیوار کو اس کے گرنے سے پہلے توڑ دینا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع کرنا اگر دونوں برابر درجہ کا ہو درست نہیں ہے' ہاں اگر ایک ضرر خاص قسم کا ہے اور دوسرا ضرر عام ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء نے "**الضرر لا یزال بمثلہ**" والے قاعدہ کو مذکورہ قاعدہ کے ساتھ مقید کیا اور اسی مذکورہ قاعدہ کے ہم معنی یہ قاعدہ بھی ہے جو علامہ ابن نجیم مصری علیہ الرحمہ نے **الاشباہ و النظائر** میں ذکر کیا ہے کہ:

ان الاشد یزال بالاخف۔ (کتاب مذکور صفحہ ۴۴) ضرر اشد کو ضرر اخف کے ذریعہ دور کیا جائے گا۔

مثلاً کسی شخص نے کوئی زمین غصب کرکے اس پر مکان بنالیا یا اس میں پودا لگالیا اب اگر زمین کی قیمت زیادہ ہے تو مکان کو توڑا ئے گا اور پودے کو اکھیڑ دیا جائے گا اور زمین مالک کے حوالہ کردی جائے گی اور اگر مکان یا پودے کی قیمت زیادہ ہوگی تو ایسی صورت ں مکان بنانے والا اور پودا لگانے والا زمین کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت مالک زمین کے حوالہ کرے گا' مطلب یہ ہے کہ دو رروں میں جو ضرر ہلکا ہو اس کے ذریعے بھاری ضرر کو دور کیا جائے گا۔ اسلامی حدود و قصاص میں چور کا ہاتھ کاٹنا' زانی محصن کو سنگسار رنا' شرابی اور زانی غیر محصن کو کوڑے لگانا' قاتل کو اس کے جرم میں قتل کرنا بھی اسی قبیل سے ہے' کیونکہ جن جرائم کی بنیاد پر یہ زائیں جاری کی جاتی ہیں ان جرائم کا ضرر ان کی سزاؤں کے بالمقابل زیادہ ہے اور راشد ہے' اسی طرح جہاد میں قتل و قتال کا جواز بھی رر اشد ہی کو دفع کرنے کی خاطر ہے کیونکہ ضرر الکفر اعظم من ضرر قتل النفس' (فتاوی ابن تیمیہ ۲ ر ۵۲)

مذکورہ قاعدہ ہی سے نکلا ہوا اور اسی سے مشابہ قاعدہ یہ بھی ہے:

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۴)

جب دو مفسدوں یعنی فساد کی دو بنیادوں میں تعارض ہو تو اخف کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر کا لحاظ کیا جائے گا۔

ی قاعدے سے ملتا جلتا یہ قاعدہ ہے:

من ابتلی ببلیتین و ھما متساویتان یاخذ بایتھما شاء و ان اختلفا یختار اھونھما (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۴)

جو شخص دو تکلیفوں کے ذریعہ آزمایا جائے اور وہ دونوں برابر درجہ کی ہوں تو ان میں جن کو چاہے اختیار کرے اور اگر مختلف رجہ کی ہوں تو اھون (زیادہ آسان) کو اختیار کرے' مثلاً ایک شخص مضطر ہے اور اس کے پاس مردار اور مال غیر دونوں ہے لیکن مال غیر ا تاوان دینے کی اس کو صلاحیت نہیں تو مردار کھاکر جان بچائے۔

ہ کورہ قاعدہ ہی کی نظیر یہ قاعدہ بھی ہے:

درء المفسد اولی من جلب المنافع۔ (الاشباہ صفحہ ۴۵)

منافع حاصل کرنے سے بڑھ کر مفاسد کو دور کرنا ہے۔

مثلاً ایک عورت پر غسل واجب ہے لیکن پردہ کی کوئی جگہ نہیں ہے تو اسے چاہیے کہ غسل کرنے کو موخر کرے' کیونکہ غسل کرنا جلب منفعت ہے لیکن بے پردہ ہونا مضرت ہے اور ایک بڑا مفسدہ ہے اور مضرت کو دفع کرنا جلب منفعت کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے' اس لئے غسل کرنے کو موخر کرے' لیکن اس کے لئے بے پردہ نہ ہو' ہاں (اگر کوئی کام ایسا ہو کہ اس کا نفع اس کے نقصان سے زیادہ ہو تو وہاں نفع والے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ضروری ہے کہ اس نفع والے پہلو کو اختیار کرے' مثلاً نماز ہے کہ اس کا نفع زیادہ ہے لیکن اس کی کوئی شرط فوت ہورہی ہے' مثلاً ستر عورت یا استقبال قبلہ' بحالت اکراہ تو یہ جائز نہیں ہے کہ نماز ہی کو چھوڑ دے بلکہ اس وقت بھی ضروری ہے کہ ستر عورت کے فوت ہونے کے باوجود نماز کو ادا کرے نہ یہ کہ ستر عورت یا کسی اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے نماز ہی کو چھوڑ دے۔

مذکورہ بالا قواعد کے ذیل میں علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو' مذکورہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے دفع مضرت ہی کی بنیاد پر حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے' جلب منفعت کے لئے نہیں' لہذا حصول نفع و زیادتی طاقت کے لئے حرام چیزوں اور دواؤں کا استعمال جائز نہیں' ہاں دفع مضرت کے لئے یا دفع مرض کے لئے حرام و ممنوع دواؤں کا استعمال جائز ہے' جن فقہاء نے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا انہوں نے دفع مضرت ہی کے پیش نظر جائز کہا' اسی طرح جن حضرات فقہاء نے محتاج کے لئے سودی قرض لینے کو جائز قرار دیا ہے' وہ دفع مضرت ہی کے لئے' ورنہ بہت سے مالدار قسم کے لوگ جو اپنے کو محتاج ظاہر کرکے جلب منفعت کے لئے سودی قرض لیتے ہیں تو یہ ان کے لئے ہرگز جائز نہیں ہے۔ ھذا من عندی واللہ اعلم۔

۱۷- ضرورت کی پانچ صورتیں اور ان کے احکام:

عام انسان اپنے جن پیش آمدہ مسائل و معاملات اور حالات کو اپنی ضرورتوں میں شمار کرتا ہے' اس کے اعتبار سے فقہاء کرام نے ضرورت کی پانچ صورتیں لکھی ہیں (۱) ضرورت بمعنی اضطرار (۲) ضرورت بمعنی حاجت (۳) ضرورت بمعنی منفعت (۴) ضرورت بمعنی زینت (۵) ضرورت بمعنی فضول (مجلہ فقہ اسلامی ۴؍ ۳۶۴)

ضرورت کی مذکورہ پانچوں صورتوں کی مختصر تعریف و توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(۱) ضرورت بمعنی اضطرار کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت ہو جائے کہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو ایسی پریشانی میں بقدر ضرورت محرمات کا ارتکاب کرکے جان بچانے کی اجازت ہے۔

(۲) ضرورت بمعنی حاجت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو' لیکن آدمی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو' تو ایسی صورت میں حرام چیزوں کے ارتکاب کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے' لیکن احقر کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں دفع مضرت اور دفع مرض کی خاطر حرام چیزوں کا استعمال بقدر حاجت جائز ہے' ہاں جلب منفعت کے لئے محرمات کا ارتکاب جائز نہیں' نیز قرآن و حدیث کی تصریحات کی روشنی میں شریعت نے نماز و روزہ اور طہارت وغیرہ کے بہت سے مسائل و معاملات میں حاجت کی وجہ سے سہولتیں دی ہیں۔

(۳) منفعت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی بالکل ٹھیک ہو' نہ اس کی جان کو ہلاکت کا کوئی خطرہ ہو اور نہ ہی وہ کسی پریشانی میں مبتلا ہو بلکہ اس کی حالت بالکل درست ہو' البتہ وہ بدن کی تقویت کے لئے عمدہ قسم کی غذائیں کھائے یا مقوی دوائیں پئے تو ایسی حالت میں نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے اور نہ ہی روزہ افطار کرنا جائز ہے' بلکہ مباح و جائز طریقے سے انسان اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائے تو بہتر ہے ورنہ صبر کرے۔

(۴) زینت کا مطلب یہ ہے کہ جس سے بدن کو تقویت پہونچانا مقصود نہ ہو' بلکہ محض نفس کو خوش کرنا مقصود ہو' ظاہر ہے کہ اس

صورت میں کوئی ناجائز چیز جائز نہیں ہو سکتی' ہاں مباح طریقے سے بشرط وسعت انسان اپنی اس خواہش کی تکمیل کر سکتا ہے۔

(۵) فضول کا مطلب یہ ہے کہ جو زینت کے دائرہ سے گزر کر اس درجہ کو پہونچ جائے کہ نہ اس میں دین کا کوئی فائدہ ہو اور نہ ہی دنیا کا' بلکہ دوسروں کو دکھانے اور ان کی نظر میں بڑا بننے کے لئے اپنی ہوس کی تکمیل کی جائے' تو ایسی حالت میں نہ محرمات ہی کی اباحت ہوتی ہے اور نہ ہی حلال مال خرچ کرنے کی شریعت میں اجازت ہوتی ہے' بلکہ ایسی حالت میں مال خرچ کرنے کو شریعت نے اسراف سے تعبیر کیا ہے اور اس میں مشغول ہونے والے کو شیطان کا بھائی قرار دیا ہے' اور خود خالق کائنات نے ایسے لوگوں سے اپنی ناراضگی کا اظہار فرمایا ہے' نیز بہت سی احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے' اس لئے ایسی صورت میں احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے شریعت نے مال خرچ کرنے کو حرام قرار دیا ہے' (مستفاد از جواہر الفقہ ۲ر۲۸-۲۹ و مجلّہ فقہ اسلامی ۳ر۳۵۵-۳۵۶)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمتہ اللہ علیہ نے ضرورت کے چار درجات کا ذکر فرمایا ہے (۱) ضرورت (۲) آسائش (۳) آرائش (۴) نمائش' پہلے کے تین درجے تو مباح ہیں بلکہ پہلا درجہ واجب ہے اور چوتھا درجہ حرمت کا ہے' (فقہ حنفی کے اصول و ضوابط ملخصاً صفحہ ۱۹۶) واللہ اعلم۔

۱۸۔ کیا انفرادی و اجتماعی ہر حال میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے:

فقہاء کرام نے دفع مضرت کی خاطر حاجت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا ہے' اس میں بظاہر تعمیم ہے' یعنی خواہ وہ حاجت افراد و اشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہو' یا امت کی اجتماعی حاجت سے اس کا تعلق ہو ہر دو صورت میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے' چنانچہ قواعد الفقہ اور الاشباہ والنظائر کی یہ عبارت اس کی واضح دلیل ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة۔ (قواعد الفقه' الاشباه و النظائر صفحه ۲۶)

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ہو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔

لیکن یاد رہے کہ حاجت کو خواہ شخصی حا[illegible]ں خواہ اجتماعی حاجت میں ضرورت کا درجہ دیا جائے' مگر محض دفع مضرت ہی کی خاطر ہونا چاہئے نہ کہ جلب منفعت کے لئے' ورنہ اس ہوس رانی کے دور میں اسلامی شریعت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور محرمات کا استعمال عام ہو جائے گا جس کے ذمہ دار ہمارے سادہ لوح علماء ہوں گے۔

مذکورہ قاعدہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث ۱۴ کے تحت گزر چکی ہے۔

خلاصہ جوابات بابت ضرورت و حاجت

۱) ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہتے ہیں جسے دور نہ کیا جا سکے' اور اصطلاح شرع میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر دینی و دنیاوی

مصالح کا قیام محال ہو یا ایسے حادثہ کو کہا جاتا ہے جس کو دور نہ کیا جاسکے' فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں' لیکن ضرورت بمعنی اضطرار ضرورت کا حقیقی معنی ہے۔

(۲) حاجت لغت میں ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے لئے انسان پریشان ہو' اور فقہ میں حاجت کا استعمال مشقت شدیدہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے' یا اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا قیام محال ہو جاتا ہے' لیکن حاجت میں نہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے نہ اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا فقدان محال ہوتا ہے' ہاں اس میں سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے' دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کا انسان اپنی بقا کے لئے محتاج ہو اور حاجت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کے بغیر بھی آدمی زندہ رہ سکے۔

(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے' جیسی ضرورت ہو اسی کے مطابق دستور سازی کی گئی ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہوتا ہے' البتہ اس اثر کی نوعیت مختلف احکام میں مختلف ہوتی ہے'

(۶) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کبھی نفی گناہ تک ہوتی ہے' کبھی رفع حرمت تک' اور کبھی صرف اباحت ہوتی ہے اور کبھی محرمات کے استعمال کا وجوب ہو جاتا ہے' اور کبھی اباحت بھی نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے۔

(۷) جس ضرورت کو شریعت نے مبیح محرمات کے لئے معتبر مانا ہے' اس کی چھ شرطیں ہیں (۱) جان جانے کا خطرہ ہو' (۲) دوسری حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو' (۳) اس حرام چیز سے ضرورت کا پورا ہو جانا یقینی یا کم از کم ظن غالب ہو' (۴) لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو (۵) قدر ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کیا جائے' (۶) کسی نیک و صالح اور جانکار و ماہر شخص نے اس ضرورت کو تسلیم کر کے محرمات کے استعمال کی اجازت دی ہو۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عارضی یا استثنائی حکم کی ہوتی ہے' ہاں اگر ضرورت دائمی ہو تو اس پر مبنی حکم کی حیثیت بھی دائمی ہوگی۔

(۹) ضرورت کے اعتبار کے اسباب و دواعی پانچ ہیں جن کا حاصل مصالح دین و دنیا کی حفاظت ہے۔

(۱۰) عرف اور عموم بلوی کی ایک مستقل حیثیت ہے اور کبھی ضرورت کے ساتھ ان دونوں کا اجتماع بھی ہو جاتا ہے' اس طرح ضرورت اور عرف و عموم بلوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بناء پر محرمات کی اباحت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ حق اللہ میں یا ایسے حق العبد میں جس کا تعلق مال سے ہو' ضمان کی شرط کے ساتھ' اور جس حق العبد کا تعلق جان سے ہو اس میں اباحت نہیں ہوتی۔

(۱۲) حقوق العباد کے مالی معاملات میں ضرورت کی بنا پر محرمات کے استعمال کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اتفاق ہے' اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے' لیکن مفتی بہ

قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے بقدر ضرورت محرمات کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے' اگرچہ یقین کے بجائے ظن غالب ہی کیوں نہ ہو۔

(۱۴) حاجت دفع مضرت کے لئے ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' جیسے ازالہ مرض کے لئے حرام دواؤں کا استعمال جبکہ حلال دوائیں تجربہ کی روشنی میں مفید نہ ہوں' اور حرام دواؤں سے ازالہ مرض کا کم از کم ظن غالب ہو۔

(۱۵) محرمات کی اباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ احادیث نبویہ کی رو سے حاجت کو بھی شامل ہے جبکہ دفع ضرر مقصود ہو' ہاں قرآن پاک سے صرف بوقت ضرورت محرمات کی اباحت مفہوم ہوتی ہے لیکن دفع ضرر کے لئے بوقت حاجت محرمات کی اباحت اس پر محمول و مقیس بہ ہو سکتی ہے۔

(۱۶) ضرورت و حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت قرآن و سنت کی تصریحات سے ماخوذ ہے لیکن یاد رہے کہ محرمات کی اباحت مطلقاً نہیں ہوتی بلکہ اس میں کچھ تحدید ہے' مثلاً یہ کہ محرمات کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی نیز مضطر کے لئے جو مال غیر کی اباحت ہوتی ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ غیر مضطر نہ ہو' نیز حالت اضطرار میں جو اباحت ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی ضرر کو اس کے مثل ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا' ہاں ضرر اخف کے ذریعہ ضرر اشد کو دور کیا جا سکتا ہے' اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی جو اباحت ہوتی ہے وہ دفع مضرت کی خاطر ہوتی ہے' نہ کہ جلب منفعت کے لئے۔

(۱۷) فقہاء نے ضرورت کی پانچ صورتیں جو لکھی ہیں اس میں ضرورت مبیح محظورات ہے' حاجت موجب تخفیفات ہے اور کبھی مبیح محظورات بھی' منفعت و زینت کی تکمیل جائز چیزوں کے ذریعہ مباح ہے' اور فضول اسراف میں داخل ہو کر ناجائز ہے۔

(۱۸) حاجت شدیدہ کو دفع ضرر کے لئے جو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اس میں تعمیم ہے' یعنی انفرادی و اجتماعی دونوں صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت

از۔۔ نعیم اختر قاسمی ندوی، تخصص فی الفقہ
دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

ضرورت:

لغۃً: ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے، ازہری فرماتے ہیں کہ اگر اس کا تعلق انسانی بدن سے ہو تو بضم الضاد ہے اور اگر نفع کی ضد ہو تو بفتح الضاد۔

الضرورۃ فی اللغۃ: من الضر خلاف النفع، قال الازہری: کل ما کان سوء حال و فقر و شدۃ فی بدن فھو ضر بالضم و ما کان ضد النفع فھو بفتحھا۔ (۱)

ضرورت لغت میں ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے۔ ازہری کے بقول ہر قسم کی بدحالی، فقر اور تکلیف جس کا تعلق بدن سے ہو تو وہ ضر بضم الضاد ہے اور اگر نفع کی ضد ہو تو بفتح الضاد۔

اصطلاحاً: وہ امور جن کی حیثیت یہ ہو کہ اگر وہ فوت ہو جائیں تو اس سے مصالح خمسہ یعنی دین، عقل، نفس، مال اور نسل کا فقدان بھی لازم آئے۔

فاما الضروریۃ فمعناھا انھا لابد منھا فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامۃ بل علی فساد و تھارج و فوت حیاۃ و فی الآخرۃ فوت النجاۃ و النعیم و الرجوع بالخسران المبین (۲)

ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ مصالح دین و دنیا کا قیام اس کے بغیر ممکن نہ ہو یعنی اس کے مفقود ہونے کی صورت میں دنیاوی مصلحتیں راہ استقامت پر نہ ہوں بلکہ اس کی جگہ خلل وفساد اور بدامنی لے لے اور آخرت میں نجات اور انعام باری سے محرومی اور خسارہ کے ساتھ لوٹنے کا باعث ہو۔

چنانچہ گمراہ کرنے والے کافر کے قتل کی ضرورت حفاظت دین کے لئے، وجوب قصاص کا حکم تحفظ نفس کے لئے، حد شرب کی ضرورت تحفظ عقل کے لئے، حد زنا کی ضرورت تحفظ نسل کے لئے، اور قطع ید کی ضرورت تحفظ مال کے لئے ہے۔

ھذہ المصالح الخمس حفظھا واقع فی رتبۃ الضروریات فھی اقوی المراتب فی المصالح و مثالہ قضاء الشرع بقتل الکافر المضل و عقوبۃ المبتدع الداعی الی بدعتہ، لان ھذا یفوت علی الخلق دینھم و قضاءہ بایجاب القصاص اذ بہ حفظ النفوس و ایجاب حد الشرب اذ بہ حفظ العقول التی ھی ملاک التکلیف و ایجاب حد الزانی اذ بہ حفظ النسب و ایجاب زجر الغصاب و السراق اذ بہ یحصل حفظ الاموال التی ھی معاش الناس و ھم مضطرون الیھا (۳)

ان مصالح خمسہ کی حفاظت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے' لہٰذا مصالح کے اندر یہ سب سے قوی درجہ ہے۔ اسکی مثال جیسے گمراہ کن کافر کے قتل کا فیصلہ کرنا اور اس بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ کرنا جو اپنی بدعت کی طرف لوگوں کو مائل کرتا ہو' کیونکہ یہ چیز مخلوق کے دین میں بگاڑ پیدا کرنے والی ہے۔ اسی طرح وجوب قصاص کا حکم کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی جانیں محفوظ ہوتی ہیں' اور شراب پینے پر حد کا واجب ہونا کیونکہ اس سے عقل انسانی کی حفاظت مقصود ہے جو مدار تکلیف ہے' اسی طرح زانی پر حد کا وجوب کہ اس سے نسب محفوظ رہتا ہے' اور غاصب اور چور کو سزا دینے کا وجوب کہ یہ ان اموال کی حفاظت کا ضامن ہے' جو زندگی کا سفینہ چلانے کا ذریعہ اور مخلوق کی ضروریات زندگی سے متعلق ہیں۔

حاجت:

لغۃ: حاجت کا اطلاق محتاجی پر ہوتا ہے اور اس چیز پر بھی جس کا انسان محتاج ہوتا ہے۔ چنانچہ لسان العرب' تاج العروس وغیرہ میں ہے: **الحاجۃ تطلق علی الافتقار و علی ما یفتقر الیہ(۴)**

اصطلاحاً: وہ امور جن کی انسان کو حاجت ہو بایں طور کہ اگر اس سے صرف نظر کی جائے تو انسان کو حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑے لیکن ضرورت کی طرح کسی مصلحت کے بالکلیہ فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ چنانچہ علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

و اما الحاجیات فمعناھا انھا مفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملۃ الحرج و المشقۃ' و لکنہ لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامۃ(۵)

حاجت کا معنی یہ ہے کہ اس کی ضرورت بایں معنی ہو کہ تھوڑی وسعت پیدا کرکے اس تنگی کو دور کیا جائے' جس سے اکثر حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتی ہے' لہٰذا اگر اس سے چشم پوشی کی جائے تو لوگوں پر فی الجملہ حرج و تنگی لاحق ہو لیکن (اس کی رعایت نہ کرنے میں) پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کی رعایت نہ کرنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔

یہی تعریف امام ابوزہرہ نے بھی کی ہے' فرماتے ہیں:

مرتبۃ الحاجی و ھو الذی لایکون الحکم الشرعی فیہ لحمایۃ اصل من الاصول الخمسۃ بل یقصد رفع المشقۃ او الحرج او الاحتیاط لھذہ الامور الخمسۃ(۶)

حاجت کا درجہ یہ ہے کہ اس سے متعلق حکم شرعی مصالح خمسہ میں سے کسی مصلحت کی حفاظت کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مصالح خمسہ کو جس حرج و مشقت کا سامنا ہو اسے دور کردیا جائے۔

موسوعہ فقہ عمر بن الخطاب میں اس کی تعریف یوں ہے:

الحاجة ما يفتقر اليه الانسان مع انه يبقى بدونها (۷)

حاجت یہ ہے کہ اس کا انسان محتاج ہو البتہ اس کے بغیر بھی باقی رہے۔

دونوں کے مابین فرق اور باہمی ربط:

دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ حرام لعینہ ضرورت کی بنا پر مباح ہوتا ہے نہ کہ حاجت کی بنا پر' اور حرام لغیرہ حاجت کی بنا پر مباح ہوتا ہے نہ کہ ضرورت کی بنا پر۔ امام ابو زہرہ لکھتے ہیں:

ان المحرم لذاته لايباح الا للضرورة . . . . و اما المحرم لغيره فانه يباح للحاجة لا للضرورة (۸)

حرام لعینہ ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے اور حرام لغیرہ حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے نہ کہ ضرورت کی وجہ سے۔

دوسرا فرق جیسا کہ دونوں کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ اگر اس سے صرف نظر کرنے میں مصالح دنیوی و اخروی کا فقدان لازم آئے تو وہ ضرورت ہے' اور حاجت کے اندر ان کا فقدان تو نہیں ہوتا البتہ حرج و مشقت لاحق ہوتی ہے' تو گویا ضرورت اعلیٰ اور حاجت اس سے کمتر درجہ کی ہوتی ہے۔

والفرق بين الحاجة والضرورة ان الحاجة و ان كانت حالة جهد و مشقة فهي دون الضرورة و مرتبتها ادنى منها و لا يتاتى بفقدها الهلاك (۹)

حاجت و ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت میں بھی گو مشقت و تنگی ہو تاہم ضرورت کی بنسبت کم ہو' اور حاجت کا درجہ ضرورت سے کمتر ہے اور حاجت کے فقدان سے اصل شئی مفقود نہیں ہوتی۔

اور جہاں تک دونوں کے مابین تعلق کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا' اور اسی طرح تحسین تکملہ ہے حاجت کا' یعنی ضرورت دونوں (حاجت و تحسین) کی اصل ہے' لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو لازمی طور پر اس کا اثر حاجت و تحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا' لہٰذا حاجت کے اوپر مداومت ضرورت پر مداومت کا ذریعہ بنے گی۔(۱۰)

و الحاجيات و ان كانت ادنى رتبة من الضروريات باعتبار ان الضروريات هي الاصل الا ان الحاجيات مكملة لها و المحافظة عليها وسيلة للمحافظة على الضروريات (۱۱)

حاجت کا درجہ اگرچہ اس اعتبار سے "ضرورت" سے کمتر ہے کہ ضرورت کی حیثیت اصل کی ہے تاہم حاجت ضرورت کی تکمیل کرتی ہے اور حاجت پر پابندی اور مداومت ضرورت پر مداومت کا ذریعہ ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

احکام شرعیہ میں ضرورت معتبر ہے' اس کا ثبوت قرآن' حدیث' اجماع امت اور قیاس سے ہے۔

قرآن: قرآن پاک میں ارشاد ربانی ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" آیت کریمہ سے صراحۃ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ میں ضرورت معتبر ہے۔

حدیث: حدیث شریف میں حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے:

ان رجلا سال النبیؐ فقال انا نکون بالارض تصیبنا المخمصۃ فمتی تحل لنا المیتۃ قال متی مالم تصطبحوا او تغتبقوا او تحتفوا لھا بقلا فشانکم (۱۲)

ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر ہم کسی سرزمین میں ہوں اور شدت کی بھوک محسوس کریں تو ہمارے لئے میتہ کب حلال ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ جب تک تمہیں صبح و شام دودھ ملے یا اس سرزمین میں گھاس موجود ہو اس وقت تک حلال نہیں اور اگر یہ بھی دستیاب نہ ہو تو اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ ضرورت معتبر ہے۔

اجماع: علمائے امت کا اس کے اعتبار پر اجماع ہے' چنانچہ آج تک کسی نے اسے غیر معتبر قرار نہیں دیا۔

قیاس: جب یہ بات مسلم ہے کہ احکام شرعیہ کے مقاصد حفظ امور خمسہ ہیں لہٰذا ان کی حفاظت بہر صورت واجب ہوگی لیکن ان کی حفاظت کی راہ میں بعض مرتبہ رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے لہٰذا اس رکاوٹ کو دور کر کے **اصل** مقصد کی حفاظت کی جائے گی۔

اب فقہائے کرام کے ارشادات ملاحظہ فرمائیں۔ "الفقہ الاسلامی وادلتہ" میں ہے:

الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب (۱۳)

ضرورت ایک کامل نظریہ ہے جو تمام احکام شرع کو محیط ہے جس کی وجہ سے کوئی ممنوع چیز مباح ہو جاتی ہے اور کوئی واجب چھوڑ دیا جاتا ہے۔

"الموسوعۃ الفقہیہ" میں ہے:

و ھی مسالۃ لا یرتاب فی ثبوتھا شرعا احد ممن ینتمی الی الاجتھاد من اھل الشرع و ان اعتبارھا مقصود للشرع و دلیل ذلک استقراء الشریعۃ و النظر فی ادلتھا الکلیۃ و الجزئیۃ و ما انطوت علیہ من ھذہ الامور العامۃ (۱۴)

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے شرعی ثبوت میں کسی شرعی مجتہد کے لئے شک کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ اس بات میں شک ہو سکتا ہے کہ ضرورت کا معتبر ہونا شریعت کا مقصود ہے' دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام اصول شرع کا بغور جائزہ لیا گیا اور اس کے کلی و جزئی دلائل اور جن عام مصالح پر یہ مشتمل ہیں ان کے اندر غور و خوض کیا گیا۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

مندرجہ بالا عبارات سے یہ بات منقح ہو کر منظر عام پر آ گئی کہ محرمات شرعیہ کے اندر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے جس کی بنا پر

ایک حرام چیز مباح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک فقہی قاعدہ ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" اس کی بنا پر مردار، شراب، کلمہ کفر کا تلفظ باللسان وغیرہ جو حرام ہیں ضرورت کے وقت جائز ہو جاتے ہیں۔ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰) اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "الاشباہ و النظائر" کے اندر رقمطراز ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ (۱۵)

ضرورت ممنوع شی کو مباح کر دیتی ہے، چنانچہ سخت بھوک کے وقت میتہ کا کھانا اور لقمہ پھنس جانے کی صورت میں شراب کے ذریعہ اسے اتارنا، اکراہ اور مال برباد کرنے کی دھمکی کے وقت کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ، قرض نہ ادا کرنے والے کا مال بغیر اس کی اجازت کے لینا، حملہ آور کا دفاع کرنا اگرچہ نتیجتہً حملہ آور قتل ہو جائے یہ تمام چیزیں جائز ہیں۔

ضرورت کے اعتبار کا حکم:

اس سلسلے میں دو چیزیں ہیں، ایک ہے عزیمت اور دوسرے رخصت، اگر حالت اضطرار میں حرام شی مباح نہ ہو بلکہ صرف رفع اثم ہو تو یہ عزیمت ہے، یعنی اگر اس نے اس حرام شی سے فائدہ نہ اٹھایا اور ضرر لاحق ہوا تو عند اللہ ماجور ہوگا، جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کا تلفظ جو کہ حلال نہیں اگر اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھ کر جان دیدے تو ماجور ہوگا۔

اور اگر وہ شی حرام مباح ہو جاتی ہو تو یہ رخصت ہے، یعنی اس سے انتفاع ضروری ہے، اگر عدم انتفاع کی صورت میں ضرر لاحق ہوا تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ شی اس کے حق میں مباح ہو گئی تھی۔ اس کی مثال جیسے حالت اضطرار میں میتہ کا کھانا، لیکن واضح رہے کہ اس میں مفسرین کا اختلاف ہے کہ اس صورت میں میتہ مباح ہو جائے گا یا صرف رفع اثم ہوگا۔ قرآنی آیات میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ دونوں ہی نقطہ نظر کے حاملین ان سے استدلال کرتے ہیں(۱۶)

صاحب ہدایہ نے اباحت کو ترجیح دی ہے جب کہ امام ابو یوسف کا قول رفع اثم کا ہے، چنانچہ ہدایہ میں تحریر فرماتے ہیں:

لان تناول ھذہ المحرمات انما یباح عند الضرورۃ کما فی حالۃ المخمصۃ لقیام المحرم فیما وراء ھا و لا یسعہ ان یصبر علی ما توعد بہ فان صبر حتی اوقعوا بہ و لم یاکل فھو اثم . . . و عن ابی یوسف انہ لا یاثم لانہ رخصۃ اذ الحرمۃ قائمۃ فکان اخذا بالعزیمۃ (۱۷)

اس لئے کہ ان حرام چیزوں کا استعمال ضرورت کے وقت مباح ہوا تھا جیسا کہ سخت بھوک لگنے کی حالت میں (میتہ کی اباحت) کیونکہ ضرورت نہ ہونے کے وقت حرمت اپنی حالت پر باقی ہے، اور مضطر کے لئے درست نہیں کہ وہ دھمکی پر صبر کرے چنانچہ اگر صبر کیا اور ہلاک کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ رخصت ہے کیونکہ حرمت باقی ہے لہٰذا اس نے عزیمت کو اختیار کیا۔

ضرورت معتبرہ کے حدوداور شرائط وضوابط:

(۱) ضرورت کا وجود فی الحال ہو نہ کہ مستقبل میں متوقع ہو' یعنی فی الحال جان و مال کی حفاظت کا ظن غالب ہو کہ اگر اس کا استعمال نہ کرے تو جان پر بن آئے یا کوئی عضو تلف ہو جائے یا مال ہلاک ہو جائے۔

(۲) اس حرام شی کے استعمال کے بغیر اور کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۳) ایسا عذر بھرپور پایا جائے جو حرام پر اقدام کو مباح کردے' جیسے جان یا کسی عضو کی حفاظت مقصود ہو' یا اندیشہ ہو کہ راستہ چلنے پر قادر نہ ہوگا اور قافلہ سے بچھڑ کر ہلاک ہو جائے گا۔

(۴) ضروریات دین کی خلاف ورزی لازم نہ آئے' چنانچہ زنا' قتل' کفر' غصب کسی صورت میں جائز نہ ہوں گے کیونکہ یہ بذاتہ فاسد ہیں' ہاں کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ کرنے کی گنجائش ہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو۔

(۵) ضرورت سے زائد استعمال کی اجازت نہیں اس لئے کہ حرام کی اباحت ضرورت کی وجہ سے تھی' لہذا جب ضرورت پوری ہوگئی تو حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔

(۶) حالت علاج میں شی حرام کا نسخہ ایسا حکیم تجویز کرے جو عادل و دیانتدار اور علم کے اندر قابل اعتبار اور حاذق ہو' اور اس کے علاوہ دوسرا علاج ممکن نہ ہو (۱۸)

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

قرآن کریم میں ضرورت کی بنا پر بعض چیزوں کا استثناء کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی قواعد سے استثناء کی ہوگی۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

" و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ' ' استثناء من التحریم' و الاستثناء من التحریم حل او اباحہ کما یقررہ الاصولیون(۱۹)

اللہ نے تم پر حرام کی ہوئی چیزوں کی تفصیل بیان کردی مگر جس کی طرف تم مضطر ہو جاؤ' حرمت سے استثناء ہے اور حرمت سے استثناء حلت یا اباحت ثابت کرتی ہے جیسا کہ اہل اصول کی رائے ہے۔

اسباب ضرورت:

اس میں عرف' عموم بلوی' اکراہ' عضو و جان کی ہلاکت کا خوف' نسیان' جہل وغیرہ داخل ہوں گے۔

عرف اور عموم بلوئی:

عرف کی دو قسمیں ہیں۔ صحیح اور فاسد' عرف صحیح یہ ہے کہ وہ کسی نص قطعی کے خلاف نہ ہو' اور عرف فاسد یہ ہے کہ اس سے کسی نص قطعی کا مطلق اہمال لازم آئے۔

شریعت میں عرف صحیح ایک اصل ہے جس کی بناء پر بہت سارے مسائل میں قیاس کو ترک کرکے عرف کو پیش نظر رکھا جاتا ہے' اسی لئے عرف کی تبدیلی سے حکم کے اندر بھی اثر پڑتا ہے' اسی تغیر عرف کی بنا پر بہت سارے مسائل میں متقدین اور متاخرین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ عرف کے اصل ہونے کی دلیل حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے: " ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ امر حسن" اور فقہاء کا قول "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" (۲۰)

عرف اور عموم بلوئی کا اعتبار "ضرورت" ہی کے تحت ہے' یعنی یہ اصول تو ہیں مگر مستقل نہیں' چنانچہ عرف کے تغیر سے احکام بھی متغیر ہوتے ہیں' لہٰذا معلوم ہوا کہ جب اس کی ضرورت تھی تو حکم کچھ اور تھا اور جب عرف میں تبدیلی سے ضرورت مندفع ہوگئی تو حکم بھی بدل گیا۔ علامہ عبدالوہاب خلاف "علم اصول فقہ" میں لکھتے ہیں:

" والعرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و ھو فی الغالب من مراعاۃ المصلحۃ المرسلۃ و ھو کما یراعی فی تشریع الاحکام یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام و یقید بہ المطلق (۲۱)

تحقیق کے بعد جو بات منظر عام پر آتی ہے وہ یہ ہے کہ عرف مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ عام طور پر مصلحت مرسلہ ہی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے' اور یہ جس طرح تشریع احکام میں معتبر ہے اسی طرح آیات کی تفسیر میں بھی اس کا اعتبار ہے' لہٰذا اس سے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقید کی جاسکتی ہے۔

کن ابواب میں ضرورت موثر ہوتی ہے:

ان تمام محرمات کے اندر ضرورت موثر ہوگی جن میں اساسیات دین کی مخالفت نہ لازم آئے لیکن اگر اساسیات دین کی خلاف ورزی لازم آئے جیسے قتل' زنا' غصب' کفر وغیرہ تو ان محرمات کے اندر ضرورت موثر نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیں :

ان لا یخالف المضطر مبادی الاسلام فلا یحل الزنا والقتل والکفر والغصب بای حال لانھا مفسد فی ذاتھا (۲۲)

مضطر اسلام کے اصول کی خلاف ورزی نہ کرے' لہٰذا زنا' قتل' اور غصب کسی بھی صورت میں مباح نہیں کیونکہ فساد ان کی ذات میں ہے۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کا اثر:

معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے کیونکہ جب حاجت کی بنا پر ان مسائل میں اباحت و

رخصت ثابت ہوتی ہے تو ضرورت کے اندر تو بدرجہ اولی ثابت ہوگی۔

" الحاجة تراعى في العبادات والمعاملات و العادات والجنايات (۲۳)

حاجت عبادات' معاملات' عرف اور جنایات میں معتبر ہے۔

اور جہاں تک حقوق العباد کے مسائل کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ فی الجملہ حقوق العباد کے مسائل میں ضرورت موثر ہوتی ہے جب کہ اس قاعدہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ " لو كان احدهما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد يزال بالاخف'' (اگر ایک ضرر دوسرے ضرر سے بڑا ہو تو چھوٹے ضرر کو برداشت کرکے بڑے ضرر کو دور کیا جائے گا)۔ چنانچہ حالت اضطرار میں دوسرے کا قتل اور زنا جائز نہ ہوگا' اسی طرح دوسرے مضطر کا مال جبراً لینا بھی جائز نہیں کیونکہ یہاں اشد کو اس سے زیادہ اشد سے زائل کیا جارہا ہے' اسی طرح اس قاعدہ کی رعایت میں " يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام'' (ضرر خاص کو برداشت کرکے ضرر عام کو دور کیا جائے گا)۔

حقوق عباد میں ضرورت موثر ہوگی اس کے چند نظائر پیش خدمت ہیں:

(۱) وجوب نقض حائط مملوک مال الی طریق العامة علی مالکها دفعا للضرر العام۔

اگر کوئی مملوکہ دیوار عام شاہراہ کی جانب جھکی ہوئی ہو تو ضرر عام کو دور کرنے کے لئے اسے توڑنا واجب ہوگا۔

(۲) جواز الحجر على السفيه عندهما و عليه الفتوى۔

صاحبین کے نزدیک کم عقل پر پابندی اسی لئے جائز ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے۔

(۳) بیع مال المدیون المحبوس عندهما لقضاء دينه۔

گرفتار قرض دار کے مال کی بیع دین چکانے کے لئے صاحبین کے نزدیک۔

(۴) التسعير عند تعدى ارباب الطعام في بيعه بغبن فاحش۔

بازار والوں کا غبن فاحش کے ساتھ غلہ بیچنے کی صورت میں غلہ کا نرخ مقرر کرنا۔

(۵) بیع طعام المحتكر جبرا عليه عند الحاجة و امتناعه من البيع(۲۴)

ذخیرہ اندوزی کرنے والے کے غلہ کو جبراً فروخت کرنا جب کہ اس کی ضرورت ہو اور وہ فروخت کرنے سے انکار کرے۔

والی غیر ذلک من نظائر لا تحصی ولا تعد۔

حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

ضرورت و حاجت دونوں کے میدان عمل علیحدہ علیحدہ ہیں لیکن کبھی کبھی کسی مصلحت کی بنا پر حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس کی نظیر شریعت کا اجارہ کو جائز قرار دینا ہے' اسی طرح استصناع کا مسئلہ بھی ہے۔ علامہ شیخ عبدالوہاب مصری نے اس

قاعدہ کو مفصل بیان کیا ہے:

و مما يتفرع على هذا المبدا حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فانه اذا قام البرهان الصحيح و دل الاستقراء التام على ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجة للناس بحيث ينالهم الحرج والضيق اذا حرم عليهم هذا النوع من التعامل ابيح لهم قدر ما يرفع الحرج عنه و لو كان محظورا مما فيه من الربا او شبهة بناء على ان الحاجيات تبيح المحظورات و تقدر بقدرها كالضرورات(۳۵)

اس اصل پر بہت سارے احکام متفرع ہیں یعنی معاملات کا عقد اور شرکت کی مختلف انواع جو لوگوں کے درمیان رائج ہیں اور تجارت ان کی متقاضی ہے' چنانچہ جب پختہ دلیل قائم ہو جائے اور استقراء تام اس امر پر دال ہو کہ عقد و معاملہ کی یہ قسم لوگوں کے حق میں حاجت کا درجہ رکھتی ہے بایں معنی کہ اگر تعامل کی اس قسم کو ناجائز قرار دیا جائے' لوگوں کو حرج و مشقت سے دوچار ہونا پڑے تو ان کی حاجت کے بقدر اسے مباح قرار دیا جائے گا گو وہ حرام ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے اندر ربا یا شبہہ ربا ہے۔

بریں بنائے ایں کہ حاجت بھی محظور و ممنوع شی کو مباح کر دیتی ہے اور حاجت ہی کے بقدر وہ مباح ہوتی ہے جس طرح ضرورت کے اندر۔

ضرورت و حاجت' قواعد کلیہ و ضوابط۔ تحقیق و تحدید:

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ان کی اصولی تحقیق و تحدید تو بڑا پتہ مار کام ہے پھر بھی فقہائے کرام نے حتی الامکان اس گتھی کو سلجھانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

ضرورت:

اس سلسلے میں ہم علامہ ابن نجیم مصری کی مایہ ناز تالیف الاشباہ والنظائر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(۱) الضرورات تبيح المحظورات۔

ضرورت ممنوع کو مباح کر دیتی ہے۔

(۲) ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها۔

جو چیز بربنائے ضرورت مباح قرار دی گئی ہو وہ ضرورت ہی کے بقدر مباح ہوگی۔

(۳) الضرر لا يزال بالضرر۔

ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا۔

(۴) يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام۔

ضرر خاص کو برداشت کر لیا جائے گا جب کہ ضرر عام کا ازالہ مقصود ہو۔

(۵) درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔

مفسدہ کو دور کرنا تحصیل مصلحت سے اولی ہے۔

(۲) الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ (۲۶)

حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

حاجت:

اس سے متعلق "الموسوعہ الفقہیہ" میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

شروط الحاجہ:

(۱) ان لا یعود اعتبار ھا علی الاصل بالابطال۔

یہ ہے کہ اس کا اعتبار کرنے میں اصل شرعی کا ابطال لازم نہ آئے۔

(۲) ان تکون الحاجۃ قائمۃ لا منتظرۃ۔

حاجت فی الحال موجود ہو آئندہ اس کا اندیشہ نہ ہو۔

(۳) ان لا یکون الاخذ بمقتضی الحاجۃ مخالفا لقصد الشارع۔

مقتضائے حاجت کے اختیار کرنے میں شارع کے مقصد کی مخالفت نہ ہو۔

الحدود:

الحاجۃ تقدر بقدرھا۔

حاجت کا اعتبار بقدر حاجت ہی ہوگا۔

الحاجات غیر المحدودۃ لا ترتب فی الذمۃ۔

حاجات غیر محدودہ ذمہ میں مرتب نہ ہوں گی۔

تقدیم الحوائج بعضھا علی بعض۔

بعض حاجات کو بعض پر مقدم کرنا۔

اثر الحاجہ:

الاستثناء من القواعد الشرعیۃ۔

قواعد شرعیہ سے استثناء۔

الاخذ بالاعراف و العادات۔

عرف و عادت کا اعتبار۔

اباحۃ المحظور للحاجۃ و کذلک ما حرم سدا للذریعۃ۔

حاجت کی وجہ سے ممنوع چیز کی اباحت اور ایسے ہی وہ چیز جو بطور سد ذریعہ حرام کی گئی ہو۔

اعتبار الشبہات فی درء الحدود(۲۷)

حدود کے دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار۔

مراتب خمسہ:

علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ یہاں پانچ مراتب ہیں۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' اور فضول۔

ضرورت:

جو اس حد کو پہنچ جائے کہ اگر حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاکت یقینی ہو اور یہ مبیح حرام ہوتی ہے۔

حاجت:

جیسے بھوکا آدمی اگر کھانا نہ پائے تو وہ زندہ تو رہ سکتا ہے مگر پریشانی اور مشقت لاحق ہوگی۔ یہ مبیح حرام نہیں البتہ حالت صوم میں مبیح فطر ہوتی ہے۔

منفعت

جیسے گیہوں کی روٹی اور بکرے کے گوشت کی خواہش۔

زینت:

جیسے حلوا اور مٹھائی کی خواہش۔

فضول:

جیسے حرام اور مشتبہ چیز کا استعمال' یہ حرام ہے(۲۸)

حاجت خاصہ و عامہ:

حاجت کبھی تو بعض افراد یا ایک گروہ یا بعض قوم تک محدود ہوتی ہے' مثلاً ایک معین پیشہ والے' اس کو اصطلاح اصول میں

حاجت خاصہ سے تعبیر کرتے ہیں' یا وہ حاجت پوری نوع انسانی کو عام ہو اور عام مصلحتوں مثلاً کاشتکاری' صناعت' سیاست عادلہ وغیرہ سے متعلق ہو اس کو حاجت عامہ کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کونسی حاجت ہے جو کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے عامہ یا خاصہ یا دونوں۔

اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ دونوں ہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ خاصہ کی مثال جیسے مجاہدین کے لئے دارالحرب میں رہتے ہوئے بقدر ضرورت مال غنیمت کے استعمال کا جواز۔ اسی طرح خارش دور کرنے کے لئے ریشم کا استعمال۔ اور عامہ کی مثال جیسے اجارہ کی مشروعیت جب کہ معقود علیہ یعنی نفع معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح صلح کی مشروعیت جب کہ اس کے اندر غیر کے مال کو غیر مشروع طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے(۲۹)

واللہ سبحانہ و تعالی اعلم بالصواب و علمہ اتم

خلاصہ الجوابات

(۱) لغۃ: ماخوذ ہے ضرر سے جو نفع کی ضد ہے۔ اصطلاحا: وہ امور جن پر مصالح خمسہ کا مدار ہو۔

(۲) لغۃ: اس کا اطلاق محتاجی اور محتاج الیہ پر ہوتا ہے' اصطلاحا: وہ امور جو مصالح خمسہ کے معاون ہوں۔

(۳) فرق: ضرورت حرام لعینہ کے اندر اور حاجت حرام لغیرہ کے اندر موثر ہوتی ہے' اور ضرورت کے فقدان سے مصالح خمسہ فوت ہوتے ہیں اور حاجت کے فقدان سے ضرر و مشقت لاحق ہوتی ہے۔ ربط: حاجت ضرورت کا تکملہ ہے۔

(۴) ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔

(۶) تاثیر اباحت و رخصت کی حد تک ہوتی ہے۔

(۷) ضرورت کا وجود فی الحال ہو' حرام کے استعمال کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو' عذر بھرپور ہو' اساسیات دین کی خلاف ورزی نہ ہو' ضرورت سے زیادہ استعمال نہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) عرف' عموم بلوی' اکراہ' جہل' نسیان' سفر' نقص وغیرہ۔

(۱۰) اصول ہیں مگر مستقل نہیں۔

(۱۱) اساسیات دین کے علاوہ تمام محرمات کے اندر موثر ہوتی ہے۔

(۱۲) اکثر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

(۱۴) جب کہ اس کے اندر کوئی مصلحت ہو۔ مثال: اجارہ، سلم، استصناع۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں۔

(۱۶) ملاحظہ فرمائیں صفحہ ۹۔

(۱۷) صحیح ہے۔

(۱۸) حاجت خاصہ و عامہ دونوں کا حکم ایک ہے۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۴۷

(۲) الموافقات للشاطبی ۲ر ۴، اصول الفقہ للامام محمد ابی زھرۃ صفحہ ۳۴۸

(۳) المستصفی ۲ر ۲۸۸

(۴) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات مادہ (حوج)

(۵) الموافقات للشاطبی ۲ر ۵

(۶) اصول الفقہ للامام محمد ابی زہرہ۔ ۳۴۸

(۷) موسوعہ فقہ عمر بن الخطاب۔ ۳۷

(۸) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ۳۰

(۹) الموسوعہ الفقہیہ۔ ۱۶ر ۲۴۷

(۱۰) دیکھئے الموافقات للشاطبی ۲ر ۹

(۱۱) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۴۹

(۱۲) احکام القرآن للجصاص ار ۱۳۰۔ ط۔ دار الکتب العربیہ

(۱۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۴

(۱۴) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۴۹

(۱۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم صفحہ ۸۵۔ والسیوطی صفحہ ۱۷۳

(۱۶) دیکھئے "روح المعانی" ۲ر ۴۲

(۱۷) ھدایہ ۳ر ۳۴۸

(۱۸) دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۶۔ ۵۱۸

(۱۹) حوالہ سابق ۳ر ۵۱۶

(۲۰) دیکھئے اصول الفقہ للامام ابی زہرہ ۲۵۴-۲۵۷

(۲۱) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ۹۱

(۲۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۷

(۲۳) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۵۰

(۲۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۷

(۲۵) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ۲۱۰

(۲۶) الاشباہ والنظائر لابن نجیم۔ بحث: الضرر یزال۔

(۲۷) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۱۶، بحث: الحاجہ

(۲۸) غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر لابن نجیم ار ۲۷۶-۲۷۷

(۲۹) ھذا کلہ فی الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۵۶-۲۵۷

ضرورت و حاجت

از- مولانا فضل الرحمٰن رشادی
اننت پور، آندھرا پردیش

ضرورت :

" فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام۔ "

کوئی شخص شدت بھوک یا پیاس کی وجہ سے اس حالت کو پہنچ جائے (اور حلال چیز موجود نہ ہو) کہ اگر وہ حرام چیز نہیں کھائے گا تو یقینی طور پر ہلاک ہو جائے گا، یا خطرہ کی اس منزل تک پہونچ جائے گا جس کے بعد موت یقینی ہے ایسی صورت میں حرام اشیاء کا استعمال اس کے لئے مباح ہوگا، اسی طرح ایک آدمی کو کھاتے ہوئے نوالہ حلق میں اٹک گیا اور پانی قریب میں موجود نہیں ہے یا پانی کے پہنچنے سے پہلے اس کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو اس شخص کو سامنے رکھی ہوئی شراب پی کر لقمہ پیٹ سے اتارنا جائز ہے۔ سمندر میں کشتی چل رہی ہے اور سامان اس کثرت سے ہیں کہ ان کے بوجھ سے کشتی کے ڈوبنے اور سارے لوگوں کے غرقاب ہونے کا اندیشہ ہو تو کشتی کے وزنی اشیاء سمندر میں ڈال کر (کشتی ہلکا کر کے) جان کی حفاظت کر سکتے ہیں۔

حاجت :

" الحاجة كالجائع لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر في الصوم " ۔

حاجت کی مثال سخت بھوکے آدمی کی طرح ہے، کھانا نہ ملنے کی صورت میں ہلاک ہو جانے کا خطرہ تو نہیں ہے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو جائے گا، حاجت کی وجہ سے حرام چیز حلال تو نہیں ہوتی مگر شرعاً کچھ سہولتیں ملتی ہیں، نماز کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکنے کی صورت میں بیٹھ کر، اور یہ بھی نہ ہو سکنے کی صورت میں لیٹ کر پڑھنے کی اجازت ہے اور رمضان میں مشقت شدیدہ ہی کی خاطر روزہ افطار کرنے کی سہولت ملتی ہے۔

ضرورت اور حاجت دونوں میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے، فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کا خطرہ یقینی ہے اور حاجت میں ہلاکت کا خطرہ نہیں، ضرورت کی بنا پر محرمات میں اباحت ہوتی ہے، اور حاجت میں یہ حکم نہیں۔ ہاں بعض صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے، فقہی اصول ہے "**الضرورات تبيح المحظورات**" اسی لئے اگر کسی شخص کو اکل میتہ اور شراب پینے پر مجبور کر دیا گیا اور اسے دھمکی دی گئی کہ عمل نہ کرنے کی صورت میں

نظر بند یا قید کر دیئے جاؤ گے یا تمہیں سخت مارا جائے گا تو اس کے لئے ممنوعات کا استعمال جائز نہ ہو گا' ہاں اگر جان کا خطرہ ہو یا اپنے کسی جزء بدن کے کاٹ دئے جانے کا اندیشہ ہو تو ممنوع کا استعمال اس کے لئے مباح ہو گا۔

و ان اکره علی ان یاکل المیتة او یشرب الخمر فاکره علی ذلک بحبس او بضرب او قید لم یحل له الا ان یکره بما یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه فاذا خاف ذلک وسعه۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کے احکام حسب ذیل ہیں:

۱۔ ضرورت سے صرف گناہ کی نفی ہوتی ہے' اور حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔

۲۔ ضرورت سے کبھی حرمت زائل ہو جاتی ہے۔

۳۔ بعض صورتوں میں صرف اجازت کی حد تک ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔

۴۔ بعض صورتوں میں وجوب کی حد تک ضرورت کی تاثیر ثابت ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

۱۔ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو'

۲۔ دوسرے یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو'

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو' ان تینوں شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہائے امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ثانی صفحہ ۳۰)

۱۰۔۔۔ عرف اور عموم بلوی الگ الگ اصول ہیں ان کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے' نص صریح کی موجودگی میں عموم بلویٰ کا کوئی اعتبار نہیں' ہاں البتہ اس کی وجہ سے تخفیف وہاں ہوتی ہے جہاں کوئی نص شرعی نہ ہو۔

نجاست غلیظہ بقدر درہم اور نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم ہو تو اس کے ساتھ نماز کی اجازت عموم بلوی ہی کی وجہ سے ہے' اسی طرح شرع میں عرف کا بھی اعتبار ہے' منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں' ہاں جہاں شرعی نص نہ ہو عرف معتبر ہو گا۔

"**و انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه**" عمل کثیر مفسد صلوۃ ہے' شریعت میں عمل کثیر کی تعین نہیں ہے' لہٰذا اسے عرف کے حوالہ کیا گیا' اگر دیکھنے والا نمازی کی حرکت کو دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ نماز نہیں پڑھ رہا ہے تو اس کی نماز فاسد ہے۔

ان الکثیر ما یستکثره الناظر و من ذلک العمل المفسد للصلوۃ مفوض الی العرف لو کان بحیث لو راه راه یظن انه خارج الصلوۃ (الاشباه)

اموال ربویہ کے کیلی یا وزنی ہونے میں جہاں شرعی صراحت نہ ہو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ جہاں کسی چیز کے ناپے جانے والی یا

تو لے جانے والی ہونے کا واضح ثبوت شریعت میں موجود ہو تو وہاں عرف نظرانداز کردیا جائے گا۔

۱۱۔۔ اصولی اعتبار سے ضرورت کی بناپر تمام محرمات میں اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے مگر ان میں سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔ عیب کی وجہ سے خرید کردہ چیز کی واپسی' خیار بیع اور حجر مع اپنے سارے انواع و فروع کے' حق شفعہ' اجارہ' بیع سلم ان سب میں شریعت کی عطاکردہ سہولت و رخصت پائی جاتی ہے۔

اصولی اعتبار سے محرمات کی اباحت تو صرف ضرورت ہی میں ہوتی ہے البتہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حاجت ہی کے پیش نظر اجارہ کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے' بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے' غریبوں کی حاجت اور ان سے تنگی دور کرنے کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے۔

آرڈر دے کر جو چیزیں بنائی جاتی ہیں اور اس کے لئے پہلے ہی قیمت مقرر کردی جاتی ہے' یہ بھی دراصل غیر موجود پر عقد بیع ہے چونکہ لوگوں کو اکثر حاجت رہتی ہے۔ عدم جواز کی صورت میں حرج و تکلیف ہے' ازالہ ضرر اور کثرت حاجت کے پیش نظر ہی اس کے جواز کا حکم لگایا گیا ہے۔

ایک شخص کو قرض ملنا مشکل ہے اور کوئی دینے پر آمادہ نہیں ہے' تو وہ صاحب المال سے اس وعدہ پر قرض لے سکتا ہے کہ میں ہردن نفع کا کچھ حصہ آپ کو ادا کرتا رہوں گا اور آپ کا قرض بھی واپس کردیا جائے گا' تو یہ شکل اگرچہ کہ ناجائز ہے مگر مشقت شدیدہ کے پیش نظر استقراض بالربح کی علماء نے اجازت دی ہے۔

الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة'

جوزت الاجارة على خلاف القياس'

جواز السلم لكونه بيع المعدوم دفعا لحاجة المفاليس'

جواز الاستصناع للحاجة'

و يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح' (الاشباه والنظائر)

ہاں جہاں مصلحت مفسدہ پر غالب ہو۔

مجمع فتاوی میں مذکور ہے کہ اپنا جائز حق حاصل کرنے اور اپنے اوپر آنے والے ظلم کو روکنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے جیسے حق

شفعہ میں شرکت رکھنے والا آدمی رات میں طے شدہ خرید و فروخت پر واقفیت کے باوجود صبح سویرے گواہی دیتے ہوئے کہتا ہے کہ بیع کا علم تو مجھے اب ہوا ہے۔ ورنہ عین ممکن ہے کہ اس کا حق مارا جائے۔

اسی طرح وہ لڑکی جس کا نکاح غیرولی نے کیا ہو' درمیان رات میں اچانک بالغ ہو گئی اور چونکہ طے شدہ نکاح کے فسخ کا اسے اختیار (خیار بلوغ) حاصل ہے' صبح کو کہتی ہے کہ خون تو میں اب دیکھ رہی ہوں۔ (حموی علی الاشباہ)

حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک کے لئے ہی محدود نہیں ہے بلکہ امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے۔ بیع بالوفا جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی جائداد غیرمنقولہ و مکانات اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہے کہ جائیداد مذکورہ مقررہ مدت تک مشتری کی سمجھی جائے گی۔ مشتری اس سے منتفع ہو سکتا ہے۔ مدت معینہ گزرنے پر بائع قیمت اول بعینہ لوٹا کر اپنی جائیداد پر قبضہ کرلے گا۔ یہ رہن کی ایک صورت ہے' جسے مرتہن کسی بھی صورت میں استعمال نہیں کر سکتا اور اس سے فائدہ اٹھانا سود کی ایک شکل ہے' ان سارے مفاسد کے پیش نظر علماء نے اسے ناجائز قرار دیا تھا۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

البیع الذی تعارف اھل زمننا احتیالا للربا و سموہ بیع الوفاء ھو فی الحقیقۃ رھن الخ۔ جب اہل بخاری زیادہ مقروض ہو کر افلاس و تنگ دستی کا شکار ہو گئے تو ان کی مشقت شدیدہ کو دور کرنے کے لئے علماء نے بیع بالوفاء کی اجازت دی اور اسی طرح اہل مصر بھی اس سہولت سے فیض پاتے رہے'

الافتاء بصحۃ بیع الوفاء حین کثرالدین علی اھل بخاری و ھکذا بمصر۔ (الاشباہ)

خلاصہ کلام

ضرورت کے موقعہ پر حرام و ناجائز اشیاء کا استعمال اس وقت جائز ہے جبکہ:

۱۔ جان بچانے کے لئے کوئی حلال چیز دستیاب نہ ہو۔

۲۔ حرام چیز کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی ہو۔

۳۔ ضرورت کی بنا پر جو چیزیں مباح قرار دی گئیں وہ بقدر ضرورت ہی استعمال کی جائیں۔

۴۔ ضرورت کے ٹل جانے پر حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔

۵۔ ضرورت ایک استثنائی صورت ہے۔

٦۔ حالت مخمصہ میں شریعت کی دی ہوئی سہولت کو اپنانا لازم ہے ورنہ اسی حالت میں اگر موت آگئی تو آثم ہو گا۔

۷۔ جلب مصلحت کے مقابلہ میں برائیوں کا ازالہ ضروری ہے۔

۸- مضطر کا طعام جبکہ بقدر سد رمق ہو' دوسرے مضطر کے لئے غیر جائز ہے۔

۹- عبادات و معاملات میں بھی ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۰- عموم بلوی و عرف منصوص علیہ کی غیر موجودگی میں معتبر ہیں۔

۱۱- حاجت یعنی مشقت شدیدہ میں عبادات وغیرہ میں شرعی سہولتیں ملتی ہیں۔

۱۲- حاجت بھی ضرورت کا قائم مقام ہوتی ہے۔

۱۳- امت کے اجتماعی حاجات بھی مبیح محظورات بن سکتے ہیں۔

۱۴- علاج معالجہ کے باب میں جبکہ مرض شدید ہو اور صحت یابی کے لئے کوئی جائز دوا کارگر نہ ہو تو معتمد حکیم کے کہنے پر بشرطیکہ اس حرام چیز سے شفا عادتاً یقینی ہو' جائز ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت

محمد عارف مظہری (تخصص فی الفقہ)
دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

ضرورت کا لغوی معنی:

ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جو نقصان کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ ازہری نے کہا ہے کہ ہر بری حالت، احتیاج اور تکلیف دہ بات "ضر" (بالضم) سے ہے اور "ضر" بالفتح کا معنی نقصان ہے، چنانچہ القاموس المحیط میں ہے :

الضرورة لغة من الضر خلاف النفع قال الازهري كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو بالضم و ما كان ضد النفع فهو بفتحه۔ (۱)

ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی نقصان کے ہیں۔ ازہری فرماتے ہیں کہ ضر (پیش کے ساتھ) کے معنی بد حالی، فقر اور بدن کی تکلیف کے ہیں، اور ضر (زبر کے ساتھ) کے معنی نقصان کے ہیں۔

اس کی تعریف "جرجانی" نے کچھ اس طرح کی ہے:

عرفها الجرجاني بانها النازل مما لا مدفع له۔ (۲) وہ درپیش معاملہ جس سے راہ خلاصی نہ ہو۔

حاجت کا لغوی معنی:

لغت میں حاجت کا اطلاق خود محتاجی پر بھی ہوتا ہے اور اس چیز پر بھی جس کا آدمی محتاج ہو، چنانچہ تاج العروس میں ہے: **الحاجة تطلق على الافتقار و على ما يفتقر اليه۔ (۳)**

ضرورت اصطلاح شرع میں:

شریعت میں "ضرورت" کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر مصالح دینی و دنیوی کا قیام ہی ممکن نہ ہوسکے اور اس کے فوت ہونے سے مصالح کا بقا متحقق نہ ہو جس سے دنیا کی بربادی یقینی ہو یا آخرت میں نجات و نعیم کا فقدان، چنانچہ "الموافقات" میں ہے:

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها من قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدين على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الأخرة فوت النجاة والنعيم۔ (۴)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتبار دینی و دنیوی مصلحت کے لئے ناگزیر ہو کہ اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو مصالح دنیوی

درست نہ رہ سکے' بلکہ بگاڑ' انتشار اور تنگی حیات پیدا ہو جائے اور آخرت میں نجات و نعیم سے محرومی ہو جائے۔

اور امام ابو زہرہ نے اس کو مزید وضاحت سے کہا ہے:

فمعنی الضرورة الخشية على الحياة اذا لم يتناول المحظور او يخشى ضياع ماله كلها (۵)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر حرام و ممنوع کا استعمال نہ کرے تو زندگی کا خطرہ' یا تمام مال کے ضیاع کا خوف درپیش ہو۔

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ممنوع شی کا استعمال نہ کرے تو زندگی سے ہی ہاتھ دھو بیٹھنے یا پورے مال کے ضائع ہو جانے کا قوی تر خطرہ درپیش ہو۔ ضرورت جن امور میں معتبر ہے وہ پانچ ہیں:

حفظ دین' نفس (جان)' نسل' مال اور عقل اور اس کی رعایت اور اس کا اعتبار ہر ملت و مذہب میں ہے' چنانچہ موافقات میں ہے:

و مجموع الضروريات خمسة و هي حفظ الدين والنفس و النسل و المال و العقل و قد قالوا انها مراعاة في كل ملة (۶)

ضرورت پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے اور وہ پانچ چیزیں دین' جان' مال' عقل و نسل کی حفاظت ہیں' فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ رعایت تمام مذاہب میں ہے۔

حاجت اصطلاح شرع میں:

شریعت میں حاجت کا مطلب ہے کہ آدمی اس کا اس طرح محتاج ہو کہ اگر وہ اس کا استعمال نہ کرے تو حرج اور مشقت میں گرفتار ہو جائے لیکن اس سے کسی مصلحت کے بالکلیہ فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو' چنانچہ موافقات میں ہے:

و اما الحاجيات فمعناها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدي في الغالب الى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج و المشقة و لكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة و هي جارية في العبادات والمعاملات والجنايات (۷)

شریعت میں حاجت کا مطلب یہ ہے کہ توسع اور تنگی کو ختم کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے جو مطلوب کے فوت ہونے سے اکثر حرج و مشقت میں ڈال دیتے ہیں' اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو تمام لوگوں کو حرج و مشقت سے دوچار ہونا پڑے' لیکن اس عام فساد کی حد تک رسائی نہ ہو سکے جس کی توقع عام مصلحتوں میں کی جاتی ہے اور یہ عبادات' معاملات اور جنایات میں جاری ہوتی ہیں۔

ضرورت و حاجت کا مصداق و مواقع استعمال:

پس ضرورت کا استعمال اور اس کا محل فقہاء ایسی حالت کو قرار دیتے ہیں کہ اس کے ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں جان کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' عام طور پر یہ کیفیت حالت اضطرار و اکراہ میں پیدا ہوتی ہے' فقہاء نے عام طور پر ضرورت کے تحت اسی کیفیت کا

ذکر کیا ہے' چنانچہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰) لکھتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر والتلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ(۸)

ضرورتیں ممنوع اشیاء کو مباح قرار دیتی ہیں اسی سبب جان کنی کے وقت مردار کھانا اور پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ حلق سے اتارنا اور اکراہ کے حلے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے۔

اور حاجت کا استعمال فقہاء ایسی مشقت و تنگی کے مواقع پر کرتے ہیں جس جگہ نص موجود نہ ہو' چنانچہ اشباہ لابن نجیم میں ہے:

المشقۃ الحرج انما یعتبران فی موضع لا نص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا(۹)

مشقت و حرج کا اعتبار ان مقام میں ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو' رہا نص کے خلاف تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

ضرورت و حاجت کا فرق:

ان دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ محرم لذاتہ کی اباحت ضرورت کی حد تک ہے اور حاجت سے محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے' چنانچہ امام ابو زہرہ اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

و اما الحاجۃ التی تبیح المحرم لغیرہ او لعارض لذاتہ ان یترتب علی الترک ضیق و حرج اذا المحرم لذاتہ لا تباح الا للضرورۃ .... و اما المحرم لغیرہ فانہ یباح للحاجۃ لا للضرورۃ (۱۰)

وہ حاجت جو کسی عارضی یا غیر کی وجہ سے حرام کو مباح کر دیتی ہے یہ ہے کہ اس کے ترک پر حرج و تنگی لاحق ہوتی ہے کیونکہ حرام لعینہ ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے۔... رہا حرام لغیرہ، صرف حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے۔

اور سیوطی اشباہ میں لکھتے ہیں:

فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناولہ الممنوع ھلک او قارب و ھذا یبیح الحرام ... والحاجۃ الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ و ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم(۱۱)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر وہ شئی ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا ہلاکت کے قریب ہو جائے اور اس حد تک کی ضرورت حرام کو مباح کر دیتی ہے' اور حاجت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی کھائی جانے والی چیز نہ پائے تو ہلاکت تو نہ ہو لیکن مشقت و تنگی میں گھر جائے اور یہ حاجت حرام کو مباح نہیں کرتی لیکن رمضان میں افطار کو مباح کرتی ہے۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ایک دوسرا فرق اس طرح مذکور ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم ہوتا ہے اور حاجت کے فقدان سے ہلاکت سے دوچار نہیں ہونا پڑتا:

و الفرق بین الحاجۃ و الضرورۃ ان الحاجۃ و ان کانت حالۃ جھد و مشقۃ فھی دون الضرورۃ و مرتبتھا ادنی ..ھا و لا یتأتی

بفقدھا الھلاک (۱۲)

حاجت و ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت میں گو کیفیت مشقت و تنگی کی ہی ہوتی ہے لیکن وہ ضرورت سے کم درجہ رکھتی ہے اور اس کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے اور حاجت کے فقدان سے ہلاکت سے دوچار نہیں ہونا پڑتا۔

ضرورت کا دخل واثر:

جہاں تک محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل واثر کی بات ہے تو یہ ضرورت کا احکام میں موثر ہونا ایسی حقیقت ہے جس سے مفر کی گنجائش نہیں۔ ارشاد خداوندی ہے **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد"** نیز فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: **"لاضرر ولا ضرار"** اور ان کی روشنی میں مستنبط فقہاء کے قاعدے **" الضرورات تبیح المحظورات"** اور **" المشقة تجلب التیسیر"** سے ضرورت و حاجت کے اعتبار کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ ان تمام میں اسی ضرورت و حاجت کا ہی اعتبار کر کے تخفیف کی گئی ہے اور اس کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

چنانچہ زحیلی فرماتے ہیں:

الضرورة نظریة متکاملة تشتمل جمیع احکام الشرع بترتب اباحة المحظور و ترک الواجب (۱۳)

ضرورت ایک ایسا کامل نظریہ ہے جو تمام احکام شرعیہ پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے ایک ممنوع شی مباح اور کسی واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

ضرورت کا اثر مختلف محظورات میں جداگانہ ہے' کہیں رفع اثم اور نفی اثم یا رفع حرمت ہے' اور کہیں اباحت مطلقہ اور اس کے ارتکاب کے وجوب کی حد تک ہے کہ اگر اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو گنہگار اور عند اللہ قابل مواخذہ ہوگا' اس سلسلہ میں مختلف مفسرین اور اصولیین کی عبارتیں نقل کی جارہی ہیں:

(فلا اثم علیہ) ای فی تناولہ بل ربما یاثم بترک التناول (ان اللہ غفور رحیم) لھذا اسقط الحرمة فی تناولہ و رخص و قیل الحرمة باقیة الا انہ سقط الاثم عن المضطر (۱۴)

اس پر کوئی گناہ نہیں یعنی اس کے استعمال میں' بلکہ بسا اوقات استعمال نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا' **ان اللہ غفور رحیم**' بلاشبہ اللہ مغفرت کرنے والے بڑے رحیم ہیں' چنانچہ اسی سبب سے اس کے استعمال کی حرمت کو ختم کر کے رخصت مرحمت فرمائی۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ مضطر سے گناہ ساقط کر دیا جاتا ہے۔

فان اللہ غفور رحیم' ان یغفر المعاصی فلاولی الا یاخذ بما رخص فیہ و من رحمتہ انہ رخص (۱۵)

بیشک اللہ مغفرت والے بڑے رحم والے ہیں کہ گناہوں کو معاف فرما دیا تو یہ خدا کی رحمت ہے کہ اس نے رخصت عطا کی اور رحمت کی شایان شان یہ ہے کہ وہ اپنی رخصتوں کے سلسلے میں مواخذہ نہ کرے۔

فان التحریم یرتفع ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا (١٦)

کیونکہ حرمت اس کو استثناء کے طور پر زائل کر دیتی ہے اور وہ شی مباح ہو جاتی ہے۔

نیز خلاف اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

لمن اضطر فی مخمصۃ الی میتۃ او دم او ای محرم فلا اثم علیہ فی تناولہا (١٧)

جو شخص میتہ' خون یا کسی حرام شی کے استعمال میں مجبور ہو تو اس کے استعمال میں کوئی گناہ نہیں۔

اور در مختار علی الرد میں ہے:

الاکل للغذاء و الشرب للعطش و لو من حرام او میتۃ او مال غیرہ و ان ضمنہ فرض یثاب علیہ بحکم الحدیث . . ان اللہ لیوجر فی کل شئی حتی اللقمۃ یرفعہا العبد الی فیہ فان ترک الاکل و الشرب حتی ہلک فقد عصی لان فیہ القاء النفس الی التہلکۃ و انہ منہی عنہ فی حکم التنزیل (١٨)

بھوک پیاس کے وقت کھانا پینا اگرچہ حرام مال سے یا میتہ یا غیر کے مال سے ہو اور اس کے کھانے سے وہ ضامن ہو فرض ہے اور اس پر ثواب ملے گا' کیونکہ حدیث شریف میں اسی کا حکم ہے' بلاشبہ اللہ اجر دیتے ہیں' تمام چیزوں میں حتی کہ اس لقمہ میں بھی جس کو انسان اپنے منہ تک لے جاتا ہے' اس کے باوجود اگر کوئی کھانا پینا ترک کر کے ہلاک ہو جائے تو گنہگار ہو گا' کیونکہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا' اور آیت کریمہ میں اس کے متعلق ممانعت وارد ہے۔

ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط:

ضرورت معتبر ہونے کے شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو محض مستقبل میں اس میں گرفتار ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

(۲) اس کے لئے محظور شرعی کے ارتکاب کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۳) ایسا عذر بھرپور پایا جائے جو حرام پر اقدام کو مباح کر دے۔

(۴) ضرورت کے تحت وہی کام کیا جا سکتا ہے جس کی حرمت ضروریات دین اور اساسیات دین میں سے نہ ہو۔ جیسے زنا و قتل وغیرہ۔

(۵) دفع ضرر کے لئے جو کم سے کم مقدار مطلوب ہے اس پر اکتفا کرے۔

(٦) اگر مسئلہ علاج کا ہو تو کسی حاذق ڈاکٹر نے تشخیص کیا ہو (۱۹)

اور اس کے حدود میں مندرجہ ذیل باتیں قابل ذکر ہیں:

(۱) جو شی ضرورۃً مباح کی گئی ہو وہ ضرورت کے بقدر ہی جائز ہو گی۔

(۲) جو شی کسی عذر کے سبب جائز ہو عذر کے ختم ہو جانے پر وہ باطل ہو جائے گی۔

(۳) ایک ضرر کو دوسرے اسی درجہ کے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔

(۴) ضرر خاص کو ضرر عام دور کرنے کے لئے برداشت کیا جائے گا۔

(۵) دو عظیم ضرر میں سے اشد کا ازالہ اخف کے ذریعہ کیا جائے گا۔

(۶) دفع مضرت کو جلب منفعت سے مقدم رکھا جائے گا(۲۰)

ضرورت کے معتبر ہونے کی حدود کو جاننے کے لئے فقہاء کی اسی تقسیم کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ضرورت کے تین درجات ہیں: مباح' مرخص اور حرام۔ چنانچہ بدائع میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے:

النوع الذی ھو مباح فاکل المیتۃ و الدم ... اذا کان الاکراہ تاما بان کان بوعید تلف۔

ضرورت کی وہ قسم جو مباح ہے وہ میتہ اور دم (خون) کا کھانا ہے... یہ اس صورت میں روا ہے جب اکراہ پورے طور پر ہو کہ ہلاک کرنے کی دھمکی دی جائے۔

النوع الذی ھو مرخص فھو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب بالایمان۔

ایک قسم مباح ہے جیسے 'دلی اطمینان کے ساتھ کلمہ کفر ادا کرنا (زبان پر لانا)۔

النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فھو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما(۲۱)

ایک تیسری قسم جو نہ مباح ہے اور نہ اس کی اکراہ کے پائے جانے کے باوجود رخصت ہے' جیسے مسلمان کا ناحق خون کرنا' خواہ اکراہ کامل ہو یا ناقص ہو۔

عرف و عموم بلوئی:

عرف کا اعتبار علماء حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مسلم ہے اور انہوں نے حضور کے فرمان "**ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ امر حسن**" سے اس کا ثبوت حاصل کیا ہے' اسی لئے علماء مالکیہ و حنفیہ نے کہا کہ "**ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی**" اور سرخسی المبسوط میں فرماتے ہیں: "**الثابت بالعرف کالثابت بالنص**" پس عرف اصول استنباط میں سے ایک اصل ہے اور جو عرف کتاب و سنت کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہو جانے کو مستلزم ہو' جیسے شرب خمر اور اکل ربا پر عرف قائم کرلیتا تو اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا(۲۲) اسی وجہ سے خصوصا حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل میں عرف کی تبدیلی کی بنا پر مختلف علاقوں اور زمانوں میں الگ الگ احکام لگائے جاتے ہیں بلکہ خود امام صاحب اور صاحبین کے درمیان بہت سے اختلافات عرف و رواج ہی کی تبدیلی کا نتیجہ ہیں' عموم بلوئی کے معتبر ہونے کی بھی روح وہی ہے جو عرف کے معتبر ہونے کی ہے کہ جب کسی چیز پر ابتلاء عام ہو جائے تو اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے' مالکیہ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں۔

ضرورت کے موثر ہونے کے مواقع:

ضرورت کی بنا پر اباحت اور رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی بلکہ اگر وہ محرم شئی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی ہو تو اس وقت ضرورت کو ترک کر کے اس کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے قتل پر مضطر ہو تو اس کو اپنی جان گنوا دینا اس کے قتل سے بہتر ہے اور یہاں اس کی ضرورت کا لحاظ نہ ہوگا، چنانچہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم کی یہ عبارتیں اسی کی طرف مشیر ہیں:

و زاد الشافعی علی هذه القاعدة (ان الضرورات تبيح المحظورات) بشرط عدم نقصانها' قالوا: ليخرج ما لو كان الميت نبيا فانه لا يحل اكله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر و لكن ذكر اصحابنا رحمهم الله ما يفيده فانهم قالوا لو اكره علی قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم' لان مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غيره . . . و قالوا: لو دفن بلا غسل و اهيل عليه التراب صلی علی قبره و لا يخرج (۲۳)

امام شافعی نے "الضرورات تبيح المحظورات" قاعدہ پر عدم نقصان کی شرط کا اضافہ کیا ہے، چنانچہ اگر میت نبی ہے تو مضطر کے لئے اس کا کھانا حلال نہ ہوگا کیونکہ نبی کی ذات کا محترم ہونا شرعی نقطہ نظر سے مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب (حنفیہ) نے ایسی ہی باتیں ذکر کی ہیں جو ما قبل باتوں کا فائدہ دیتی ہیں کہ اگر کسی کو خود اس کی جان کے بدلے دوسرے کو قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس کا قتل گناہ ہے اور اپنی ذات کو قربان کر دینے کا مفسدہ دوسرے کی جان لینے سے ہلکا ہے (زیادہ خفیف ہے) نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر میت بلا غسل دفن کر دی جائے تو قبر پر نماز پڑھی جائے گی اور اس کو نکالا نہیں جائے گا۔

جن مقامات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید مذکورہ عبارت کو مد نظر رکھ کر یہ کی جاسکتی ہے کہ وہ مقامات جہاں ایک ضرورت کی تکمیل میں اس سے شدید ضرر کا ارتکاب کرنا پڑتا ہو وہاں اس کا اعتبار نہ ہوگا اور نہ اس پر عمل کرنا روا ہوگا۔

اسباب ضرورت:

ضرورت کے اسباب و محرکات میں مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے حارج تمام چیزیں شامل ہوں گی، فقہاء نے ان میں خصوصیت سے سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:

سفر، مرض، اکراہ، نسیان، عسر و عموم بلوی، جہالت اور نقص (۲۴)

حقوق العباد و معاملات میں اباحت کا حصول اور ضرورت و حاجت کا مقام:

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ اضطرار میں غیر کے مال کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور معاملات میں تو ضرورت ہی نہیں بلکہ حاجت جو ضرورت سے ادنی درجہ رکھتا ہے اس کا بھی اعتبار کرتے ہوئے

بہ قرار دیا گیا ہے اور وہ حاجت اس حد تک ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' چنانچہ علم اصول الفقہ لخلاف میں ہے:

و مما يتفرع على هذا المبدأ حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فقد اذا قام البرهان الصحيح و دل الاستقراء التام على ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجيا للناس بحيث ينال الحرج و الضيق اذا حرم عليهم هذا النوع من التعامل ابيح لهم قدر ما يرفع الحرج منه و لو كان محظورا لما فيه من الربا او شبهه بناء على ان الحاجات تبيح المحظورات كالضرورات و تقدر بقدرها كالضرورات(۲۵)

اس اصل پر بہت سارے معاملات کے عقد اور مختلف قسم کی ان شرکتوں کے احکام متفرع ہیں جو لوگوں کے درمیان رائج ہیں اور ان کی تجارت اس بات کی متقاضی ہے' کیونکہ جب قطعی دلیل قائم اور مکمل تفتیش اس بات پر دلالت کرے تو عقود یا تصرفات کی یہ قسم لوگوں کی حاجات میں داخل ہے یعنی اسے حرام قرار دینے میں لوگوں کو تعامل کے سبب حرج و تنگی سے دوچار ہونا پڑے تو ان کے لئے اتنی مقدار مباح قرار دی گئی جو ان کی تنگی کو دور کر دے اگرچہ وہ ممنوع ہو کیونکہ اس کے اندر ربا یا شبہ ربا ہے جو اس بات پر مبنی ہے کہ حاجتیں ممنوع اشیاء کو ضرورتوں کی طرح اسی کے بقدر مباح قرار دیتی ہیں۔

توجب حاجت کے تئیں معاملات میں یہ رعایت ہو تو ضرورت میں تو بدرجہ اولی یہ جائز ہوگا' چنانچہ اشباہ میں ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة و لهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس للحاجة(۲۶)

حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتا ہے خواہ عام ہو یا خاص' اور اسی سبب سے حاجت کے تحت اجارہ خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے۔

اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ حاجت معاملات میں بھی ضرورت کے درجہ میں اور اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے' وہ حاجت عام ہو یا خاص۔

انفرادی و اجتماعی حاجت:

حاجت اور ضرورت کبھی خاص ہوتی ہے اور اس کا تعلق کسی خاص فرد یا طبقہ سے ہوتا ہے اور کبھی یہ عام ہوتی ہے' چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

الحاجة قد تكون عامة بمعنى ان الناس جميعا يحتاجون اليها فيما يمس مصالحهم العامة كالحاجة الى الزراعة و الصناعة و التجارة و السياسة العادلة و الحكم الصالح.. و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون و ذلك مثل الحاجة الى تضبيب الاناء بالفضة... و اباحة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين و التبختر بين الصفين في الحرب(۲۷)

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ سبھی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں' جیسے زراعت' سیاست' تجارت اور صنعت کی حاجت وغیرہ' اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ ایک یا چند مخصوص افراد محتاج ہوتے ہیں' جیسے برتنوں پر چاندی کے قبضہ' اور

آلات حرب کو زیور سے آراستہ کرنا' دشمنوں کو غصہ دلانے اور میدان جنگ میں دشمنوں کی صف میں اترا کے چلنے کی اباحت۔

فقہاء کے یہاں ایسی صراحتیں موجود ہیں کہ افراد و اشخاص کے لئے بھی حاجت معتبر ہے' ایسی صورت میں عمومی حاجت کا اعتبار ظاہر ہے کہ بڑھ کر ہوگا' اس لئے کہ "الضرر العام یدفع بالضرر الخاص" یعنی ضرر عام تو ضرر خاص کے تحقق کے باوجود معتبر ہوتا ہے تو عام حالات میں اس کا معتبر ہونا ظاہر ہے۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب

خلاصہ

(۱) ضرورت کا لغوی معنی ضرر و نقصان کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ایسے شدید خطرہ کو کہتے ہیں جس کی موجودگی میں مصالح کا بقا متحقق نہ ہو' فقہاء عام طور پر اس کا استعمال حالت اضطرار و اکراہ کے مواقع پر کرتے ہیں۔

(۲) حاجت کا لغوی معنی محتاجی ہے' اور اصطلاح شرع میں اس محتاجی کو کہتے ہیں کہ اگر وہ اس کا استعمال نہ کرے تو مشقت اور حرج میں پڑجائے' اس کا استعمال عام طور پر ایسی مشقت اور تنگی کے موقع پر ہوتا ہے جہاں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو۔

(۳) ضرورت میں محرم لذاتہ اور حاجت میں محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے' دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا درجہ اباحت میں ضرورت سے کم ہوتا ہے' ضرورت میں شی محرم کے عدم استعمال سے ہلاکت اور حاجت میں تنگی میں گرفتاری ہوتی ہے۔

(۴) ضرورت کا اعتبار شریعت میں ہوتا ہے۔

(۵) محرمات کی اباحت میں ضرورت موثر ہوتی ہے جس کا ثبوت آیت قرآنیہ' حدیث نبوی اور قواعد فقہاء سے مشہور و معروف ہے۔

(۶) کبھی وجوب کی حد تک اور کبھی رفع اثم کی حد تک ہے۔

(۷) با تفصیل مذکور ہیں۔

(۸) جی ہاں' استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) سات ہیں' اکراہ' سفر' مرض' نسیان' عسر و عموم بلوی' جہالت اور نقص۔

(۱۰) عرف و عموم بلوی مستقل اصول ہیں۔

(۱۱) رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی بلکہ ان میں ہوتی ہے جہاں محرم شی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی نہ ہو۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) محرمات کی اباحت حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

(۱۴) جب کسی معاملہ میں شدید حرج لاحق ہوجائے۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض حاجات ضرورت بن جاتے ہیں۔

(۱۷) ان دونوں کے قواعد کلیہ کی مکمل تحدید ممکن نہیں، ضروری قواعد لکھ دیے گئے ہیں۔

(۱۸) یہ تاثیر انفرادی و اجتماعی دونوں حالتوں میں معتبر ہوتی ہے۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) القاموس المحیط ر۵۵۰

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱۶ر۲۴۷

(۳) تاج العروس ۲ر۲۵

(۴) الموافقات للشاطبی ۲ر۴

(۵) اصول الفقہ لابی زہرہ ر۴۰

(۶) الموافقات للشاطبی ۲ر۵

(۷) الموافقات ۲ر۵

(۸) الاشباہ والنظائر ر۸۵ بیروت

(۹) الاشباہ والنظائر ر۸۳ بیروت

(۱۰) اصول الفقہ ر۴۰

(۱۱) الاشباہ والنظائر ر۱۷۶

(۱۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ر۲۴۸

(۱۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۳، دار الفکر، دمشق

(۱۴) روح المعانی ۲ر۴۲، احیاء التراث العربی

(۱۵) احکام القرآن للقرطبی ۲ر۳۴۴

(۱۶) احکام القرآن لابن العربی ۱ر۵۵

(۱۷) اصول الفقہ ر۲۰۸

(۱۸) الدر المختار علی حاشیہ الرد ۵ر۲۱۵

(۱۹) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۱۸-۵۱۶

(۲۰) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر۹۱-۸۳

(۲۱) بدائع الصنائع ۷ر۷۷-۱۷۶

(۲۲) اصول الفقہ لابی زہرہ ر۲۵۵

(۲۳) الاشباہ والنظائر ر۸۶-۸۵

(۲۴) الاشباہ والنظائر ر۸۱-۷۵

(۲۵) علم اصول الفقہ لخلاف ر۲۱۰

(۲۶) الاشباہ والنظائر ر۹۲

(۲۷) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹ر۵۱-۲۵۰

ضرورت سے متعلق مرسلہ سوالات کے مختصر جوابات

از--- جناب مولانا محمد اقبال قاسمی صاحب
اسلامک فقہ اکیڈمی، پھلواری شریف پٹنہ

۱- ضرورت کا لغوی مفہوم:

مشقت، حاجت، سخت پریشانی جس کو دفع نہ کیا جا سکے، سخت تنگی، اہل عرب بولتے ہیں: رجل ذو ضارورة و ضرورة ای ذو حاجة، اور اس کے ہم معنی اضطرار ہے، بولا جاتا ہے: اضطره الیه ای امر احوجه و الجأه، ایک چیز نے اس کو مجبور اور محتاج بنا دیا (۱)

ضرورت کا شرعی مفہوم:

"نظریہ الضرورۃ الشرعیہ" میں شارح اشباہ علامہ حموی کے حوالہ سے لکھا ہے:

" بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك" (۲)

کسی شخص کی حالت کا اس حد تک پہونچ جانا کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرے گا تو ہلاک ہو جائے گا۔

اور بعض حضرات نے تعریف بایں الفاظ کی ہے:

هى حالة يخاف على من تعتريه من النفس الموت باليقين او مقاربة الموت لاجل تلك الحالة اذا كلف صاحبها بالعمل بالحكم العام (۳)

وہ ایسی حالت ہے کہ جس شخص کو وہ پیش آجاتی ہے تو اس پر یقینی طور پر موت یا قریب الموت ہونے کا اندیشہ ہونے لگتا ہے، اگر اس کو عام حکم پر عمل کرنے کا مکلف بنایا جائے۔

اور زیادہ جامع تعریف وہ ہے جس کو علامہ وہبہ الزحیلی نے نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ میں قلم بند کیا ہے:

"کسی بھی شخص پر خطرہ یا انتہائی مشقت کی ایسی حالت کا آجانا کہ جس سے جان، عضو، عزت، عقل، مال اور دین نیز ان سب کے توابع پر ضرر شدید کا اندیشہ ہو اور اس وقت حرام کا ارتکاب یا واجب میں تاخیر یا ترک واجب متعین یا مباح ہو جائے" (۴)

فقہاء ضرورت کے لفظ کو کبھی کبھی حاجت کی جگہ اپنے معنی کے اعتبار سے کر لیتے ہیں

۲- حاجت کا لغوی مفہوم:

حاج حوجا، محتاج ہونا ضرورت مند ہونا، حاجت جمع حاج و حاجات و حوائج، احوج الیہ، افتقر، و جعلہ محتاجا، محتاج بنانا (۵)

حاجت کا شرعی مفہوم:

الموافقات میں ہے:

"حاجت وہ چیز کہلاتی ہے جس کی طرف احتیاج وسعت پیدا کرنے اور حرج و تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو مصلحت کو فوت ہونے کی صورت میں عموماً حرج اور مشقت کا سبب بنتی ہے اور اس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے مکلف کوئی الجملہ تنگی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے"۔(٦)

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

(الف) ضرورت کی بنیاد ایسے امور پر ہوتی ہے جس کو کرنا ذمہ داری سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے ضروری اور لازم ہے، ترک فعل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، جب کہ حاجت کی بنیاد توسع اور تسہیل پر ہوتی ہے جس کو ترک کرنے کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔

(ب) وہ استثنائی احکام جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں، وہ عموماً ایک متعین وقت تک کے لئے مباح ہوتے ہیں۔ اور وہ نص صریح کے بالکل متصادم اور مخالف ہوتے ہیں، اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ عموماً دوام اور استقرار کی صفت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں، محتاج اور غیر محتاج سب اس سے مستفید ہوتے ہیں، نیز نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ عام شرعی قواعد کے مخالف ہوتے ہیں، اسی طرح احکام شرعیہ میں سے اکثر حکم جو خلاف قیاس جائز ہوتے ہیں ان کی بنیاد حاجت پر ہی ہوتی ہے۔

(ج) ضرورت کا رتبہ اور درجہ اعلیٰ اور ارفع اور حاجت کا درجہ اس سے ادنیٰ اور نیچے ہے۔

ان دونوں کا باہمی ربط اور تعلق یہ ہے کہ ضرورت کا لفظ حاجت کی جگہ استعمال کرلیتے ہیں نیز کبھی کبھی وہ احکام جو حاجت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ ان احکام کے مماثل ہوتے ہیں جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں اور اس سے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے نیز تاخیر واجب اور ترک واجب کی اجازت ہو جاتی ہے۔(۷)

اصول الفقہ میں ہے: "الحاجۃ قد تنزل منزلۃ الضرورۃ"۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اسکی بنا پر بہت سے احکام شرعیہ میں رخصتیں دی جاتی ہیں۔

آیات قرآنیہ:

(ا) انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر... فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ(۸)

(۲) حرمت علیکم المیتۃ والدم... فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم(۹)

(۳) و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ(۱۰)

(۴) قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتۃ۔ ۔ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان ربک غفور رحیم۔ (۱۱)

ان تمام آیات میں محرمات سے حالت اضطرار کا استثناء کیا گیا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہوا کرتا ہے اس لئے کہ کلام سے مقصود مستثنیٰ کے علاوہ ہے اور یہ سب چیزیں تحریم سے قبل مباح تھیں' لہٰذا حالت ضرورت میں بھی اسی اباحت پر باقی رہے گی اور یہاں اجمالا اباحت کا مقصد رفع اثم اور آخرت میں مواخذہ کا نہ ہونا ہے۔(۱۲)

احادیث:

(۱) عن ابی واقد اللیثی قال : قلت یا رسول اللہ انا بارض تصیبنا مخمصۃ فما یحل لنا من المیتۃ فقال اذا لم تصطبحوا و لم تغتبقوا و لم تحتفئوا بھا بقلا فشانکم بھا (احمد)

ابو واقد لیثی سے مروی ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ ہم لوگ ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں بھوک کی وجہ سے ہماری حالت مخمصہ اور اضطرار تک پہنچ جاتی ہے تو کیا ہمارے لئے میتہ حلال ہے؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم لوگوں کو صبح و شام کھانے پینے کی کوئی چیز نہ ملے اور نہ ہی کھجور پاؤ تو تم میتہ کھا سکتے ہو۔"

(۲) عن جابر بن سمرۃ ان اھل بیت کانوا بالحرۃ محتاجین قال: فماتت عندھم ناقۃ لھم او لغیرھم فرخص لھم رسول اللہ فی اکلھا (احمد)

حضرت جابر سے روایت ہے کہ ایک گھر والے مقام حرہ میں مقیم تھے اور وہ بہت ہی نادار اور حاجت مند تھے' ان لوگوں کی یا کسی دوسرے کی اونٹنی مرگئی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اونٹنی کے استعمال کی اجازت دے دی۔

(۳) من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید (اصحاب السنن)

حضورؐ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے دین' جان اور مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔

مذکورہ بالا احادیث میں سے بعض میتہ اور بعض جان' مال اور دین سے دفاع کے متعلق مروی ہے۔

۴'۵- اسباب ضرورت کی تحدید کرتے ہوئے علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

" الاضطرار لا یخلو اما ان یکون باکراہ من ظالم او بجوع فی مخمصۃ" ' (۱۳)

اضطرار کا وقوع یا تو کسی ظالم کی جانب سے اکراہ کی وجہ سے ہوتا ہے یا حالت مخمصہ میں سخت بھوک کی وجہ سے۔

امام فخرالدین رازی کے نزدیک بھی یہی دونوں اسباب ضرورت ہیں اور ضرورت انہی دونوں میں منحصر ہے۔(۱۴)

خلاصہ یہ ہے کہ اسباب ضرورت دو ہیں (۱) غذا' اور اس میں بھوک اور پیاس نیز دواء بھی داخل ہے' (۲) اکراہ۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت سے چار احکام متعلق ہوتے ہیں۔

(۱) فعل حرام کی اباحت، جیسے مردار، خون، شراب اور خنزیر کے گوشت کے استعمال کی اجازت، یہ سخت بھوک، پیاس اور اکراہ ملجی، (جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی) کے وقت جائز ہے اس لئے ان اشیاء کی حرمت نصوص شرعیہ سے حالت اختیار میں ثابت ہے اور حالت ضرورت میں حرمت سے استثناء ہے اور حرمت سے استثناء اباحت ہوا کرتا ہے، ارشاد باری ہے:

" و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه " ۔

چنانچہ اگر کوئی شخص اس حال میں اباحت کا علم رکھتے ہوئے میتہ وغیرہ کے استعمال سے رکا اور اس کی جان چلی گئی تو وہ گنہگار ہوگا، آیت سے مضطر کا حکم معلوم ہوا اور یہی حکم مستکرہ کا بھی ہے، اکراہ غیر ملجی کی صورت میں مذکورہ رخصت نہیں۔

(۲) رخصت مع حرمۃ الفعل، یعنی فعل حرام مباح نہیں ہوتا ہے، ہاں فی الجملہ رخصت اور اجازت مل جاتی ہے، اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے، مثلاً دوسرے کے مال کو تلف کرنا، مضطر کا بغیر اجازت کے دوسرے کا مال استعمال کرنا، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کے مال کو لینے یا تلف کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی حالت ضرورت کی حد تک پہنچ جائے، یا کوئی شخص دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر اکراہ کرے اور قتل کرنے کی دھمکی دے تو دوسرے کے مال کو استعمال کرنا فی نفسہ ظلم ہے، اور ضرورت یا اکراہ کی وجہ سے مال کا احترام صاحب مال کے حق میں زائل نہیں ہوتا لہذا مال کا اتلاف رخصت کے ساتھ ساتھ حرمت پر باقی رہے گا، لہذا اگر مستکرہ یا مضطر صبر کرلے اور اس کی وجہ سے جان چلی جائے تو وہ شہید شمار ہوگا اس لئے کہ دفع ظلم کے لئے اس نے جان دی ہے۔ اسی بناء حرمت اور عدم اباحت کی طرف نظر کرتے ہوئے احناف اور حنابلہ مکرہ اور مضطر پر تلف شدہ اشیاء کی ضمان کو واجب قرار دیتے ہیں۔۔۔ لیکن یہ حرمت کبھی کبھی صاحب مال کے تصرف کی اجازت دینے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(۳) رخصت فعل، یعنی اکراہ کی وجہ سے وہ حرام فعل جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی حرمت موبدہ ہے لیکن گناہ اور اخروی مواخذہ اس سے ساقط ہو جائے گا، مثلاً اکراہ ملجی کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ، اگر کوئی شخص صبر کرلے اور قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہوگا، اسی لئے احناف اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ کلمہ کفر کا تلفظ نہ کرے۔

دوسری اور تیسری صورت نتیجہ اور اکراہ کے اثر کے اعتبار سے ایک ہے مگر دوسری صورت کی حرمت کبھی کبھی ساقط ہو جاتی ہے اور تیسری صورت کی حرمت کبھی بھی ختم نہیں ہوتی ہے، اور دوسری صورت کے تحت اللہ کے وہ حقوق بھی آئیں گے جو دنیا میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے عبادات، اکراہ ملجی کی وجہ سے اس کا ترک جائز ہوگا۔

(۴) حرمت فعل من غیر رخصۃ، یعنی اس فعل کی کبھی بھی رخصت نہیں دی جاسکتی ہے، جیسے ناحق قتل، زنا وغیرہ، یہ امور اکراہ کی وجہ سے کبھی بھی جائز نہیں ہوتے ہیں، ہاں اکراہ ملجی ہو تو حد ساقط ہو جائے گا۔ (۱۵)

۷- ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو بالقوۃ ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں' یا یوں کہا جائے کہ واقعتاً جان یا مال کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ تعبیر ثالث یہ ہے کہ ضروریات خمسہ (دین' نفس' عقل' نسل اور مال) میں سے کسی ایک پر خطرہ متحقق ہو جن کی حفاظت تمام ہی شرائع اور ادیان سماویہ نے کی ہے' لہٰذا اس وقت خطرہ سے بچنے کے لئے احکام استثنائیہ پر عمل کرنا مباح ہو گا اگرچہ اس سے ضمناً دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ جائے۔

(۲) ضرر کو دور کرنے کے لئے کوئی جائز وسیلہ اور ذریعہ نہ ہو اور جان کو بچانے کے لئے اور امور شرعیہ یا نواہی کی مخالفت کے سوا کوئی مفر نہ ہو' مثلاً کوئی شخص ایسی جگہ پر ہے جہاں حرام ہی حرام اشیاء دستیاب ہیں مباح اور حلال اشیاء نایاب ہیں۔

(۳) ضرورت ملجی ہو' بایں طور پر کہ جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اگرچہ مباح چیزیں بڑی کثرت سے اس کے پاس موجود ہوں' مثلاً کسی شخص پر اکراہ کیا گیا کہ وہ میتہ یا خنزیر کا گوشت کھائے ورنہ قتل کر دیا جائے گا حالانکہ طیب اور حلال کھانا اس کے پاس ہے۔

(۴) ضرورت کے مقتضی پر عمل شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد (حقوق العباد کی حفاظت' عدل و مساوات کا قیام' عزت و جان کی حفاظت اسلامی عقائد وغیرہ کے خلاف نہ ہو' لہٰذا زنا' قتل' کفر اور غصب کسی بھی حال میں جائز نہ ہو گا اس لئے کہ یہ سب چیزیں اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہیں۔

(۵) ضرورت علاج کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک ماہر حاذق مسلم ڈاکٹر یہ کہے کہ اس بیماری کی شفا حرام دواء میں ہے کوئی جائز دواء یا تدبیر اس کے قائم مقام نہیں ہے۔

جب یہ شرطیں پائی جائیں گی تو محظورات بقدر ضرورت اس کے لئے جائز قرار دیا جائے گا اس لئے کہ حرام کی اباحت ضرورت ہے "والضرورة تقدر بقدرها"(۱۶)

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت یہ ہے کہ وہ نصوص شرعیہ اور مشہور قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے(۱۷)

الرخص الشرعیہ میں ہے:

"احکام رخصت احکام اصلیہ نہیں ہیں بلکہ وہ ایسے احکام ہیں جن کو شارع نے مکلف پر تخفیف' حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے وضع کیا ہے گویا رخصت شارع کی جانب سے مکلف پر تسہیل و تیسیر ہے"(۱۸)

رہا یہ سوال کہ کیا مقتضاء ضرورت پر عمل واجب ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ وہ تمام چیزیں جن کا تعلق حرام فعل کی اباحت سے ہے' مثلاً مردار' خون' شراب اور خنزیر کا گوشت وغیرہ تو ان کا استعمال مضطر یا مکرہ کے لئے احناف کی ظاہر روایت مالکیہ شافعیہ کی اصح روایت اور حنابلہ کا مسلک مختار کے مطابق شرعاً واجب اور ضروری ہے' اور استعمال نہ کرنے کی وجہ سے اگر جان چلی گئی تو وہ عنداللہ

گنہگار ہوگا اس لئے کہ خود اس نے اپنی جان ہلاکت میں ڈال دیا ہے' حالانکہ ارشاد باری ہے:

" ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة "

"تم اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو"

ولا تقتلوا انفسكم" تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو"۔

اور ظاہریہ' ابویوسف' ابواسحاق' شیرازی شافعی اور حنابلہ سے ایک روایت ہے کہ استعمال صرف مباح اور جائز ہے' لہٰذا اگر کوئی شخص اباحت کو جانتے ہوئے استعمال کرنے سے رکا اور موت واقع ہوگئی تو کوئی گناہ نہیں اس لئے کہ مذکورہ اشیاء پر اقدام رخصت ہے اور بچنا عزیمت ہے۔

اور وہ چیزیں جن کا تعلق اصل اسلام سے ہو (جیسے کلمہ کفر کا تلفظ) یا اس میں دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہو یا عزت لٹتی ہو جیسے دوسروں کے مال کو تلف کرنا' قتل اور زنا وغیرہ' تو یہاں پر [illegible] واجب نہیں ہاں رخصت ہے اور اس کی وجہ سے آخرت کا مواخذہ ساقط ہو جائے گا۔(۱۹)

۹۔ اسباب ضرورت اپنے معنی خاص (تعریف [illegible]) میں اختلاف الروایات دو یا تین ہیں: (۱)اکراہ' (۲)جوع' (۳)فقر' اور اپنے معنی عام کے اعتبار سے جو ہر اس چیز کو شامل ہے جو لوگوں پر تخفیف کا متقاضی ہو تقریباً چودہ ہیں: (۱)غذا' دواء' (۲)اکراہ' (۳)نسیان' (۴)جہل' (۵)عسر' عموم بلوی' (۶)مرض' (۷)نقص طبعی' (۸)دفاع شرعی' (۹)سفر' (۱۰)استحسان ضرورت' حاجت' (۱۱)مصالح مرسلہ لضرورۃ او حاجۃ' (۱۲)عرف' (۱۳)سد ذرائع' (۱۴)ظفر بالحق(۲۰)

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی کوئی مستقل دلیل اور اصول نہیں ہیں بلکہ ضرورت کے اسباب ہیں اس لئے کہ عرف کی بنیاد دفع حرج' ضرورت' حاجت اور مصلحت پر ہوتی ہے' چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

" العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا " (۲۱)

"عرف و عادات کا اعتبار شرعاً ضروری ہے"۔

چنانچہ عرف کی وجہ سے نص کو چھوڑ دیا جاتا ہے' نص میں تخصیص کرلی جاتی ہے' ضرورت' حاجت کبھی عرف کو وجود میں لانے کا سبب بن جاتے ہیں' اسی وجہ سے بہت سی جگہوں پر عرف کی بنیاد وہ مشقت ہے جو حکم شرعی میں تخفیف اور تیسیر کا متقاضی ہوتا ہے' اور ایسے وقت عرف کو تغییر حکم یا اباحت فعل کے اسباب میں ایک سبب شمار کیا جائے گا' اس لئے کہ عرف کے اعتبار نہ کرنے میں اس وقت حرج عظیم ہے' علامہ ابن قیم لکھتے ہیں:

" و هذا فصل عظيم النفع جدا و قد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة او جب من الحرج و المشقة و تكليف

مالا سبیل الیہ'' ۔ (۲۲)

یہ بڑا ہی عظیم و مفید باب ہے اور اس سے ناواقف رہنے کی وجہ سے شریعت کے سلسلہ میں بہت بڑی غلطی یا ایک قسم کی پریشانی اور مشقت لاحق ہو جاتی ہے اور ایسی چیز کا مکلف بنایا جاتا ہے جس کی طرف کوئی سبیل اور راہ نہیں ہوتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"بہت سے فقہی مسائل ایسے ہیں جن کی بنیاد مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر رکھتا ہے بایں طور کہ اگر وہ عرف حادث کے زمانہ میں ہوتا تو وہ مجتہد بھی اس کے خلاف کہتا جو پہلے کہا ہے' اسی وجہ سے علماء نے مجتہد کے لئے لوگوں کے عرف و عادات سے واقف ہونا شرط قرار دیا ہے کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں' اہل زمانہ کے عرف بدلنے یا کسی درپیش ضرورت کی وجہ سے یا لوگوں میں فساد یا خرابی پیدا ہو جانے کی وجہ سے' اس طرح کہ اگر پہلا حکم باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑے اور ان قواعد شرعیہ کی مخالفت لازم آئے جو تخفیف' تیسیر اور دفع حرج پر مبنی ہیں' یہی وجہ ہے کہ اگر آپ مشائخ مذہب کی کتابوں کا مطالعہ کریں گے تو بہت سے ان مسائل میں جن کی بنیاد ان کے امام زمانہ کے عرف پر تھا ان میں اپنے امام کی مخالفت کی اور ان کے خلاف فتویٰ دیا کیونکہ وہ مشائخ اس سے بخوبی واقف تھے کہ اگر امام بھی اس زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی وہی فتویٰ دیتا جو ان مشائخ نے دیا ہے کیونکہ وہ فتویٰ بھی امام کے مذہب کے قواعد سے ماخوذ ہے۔(۲۳)

اور عموم بلویٰ یعنی کسی بھی بلا اور پریشانی کا اس طرح شائع اور عام ہونا کہ آدمی کے لئے اس سے دور رہنا اور بچنا بہت مشکل ہو جائے یہ بھی اسباب تخفیف میں سے ایک سبب ہے' خصوصا عبادات اور طہارت میں' اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں (۱) معفو عنہا' نجاست کے ساتھ صحت نماز' (۲) استنجا بالاحجار کا جواز حالانکہ پتھر اور ڈھیلے سے مکمل نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے۔

۱۱'۱۲۔ فقہاء عبادات' معاملات اور عقوبات ان تینوں سے بحث کرتے ہیں اور ان تینوں میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے' عبادات کی مثال (۱) صلاۃ الخوف کا جواز جب مسلمان اور دشمنوں کے درمیان سخت جنگ ہو رہی ہو' (۲) افطار کی اجازت جب قتل یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' اسی طرح حاملہ' مرضعہ کے لئے افطار کا جواز اگر جنین یا بچہ کی ہلاکت کا خطرہ ہو' اسی طرح زکوۃ' حج وغیرہ بوقت ضرورت ترک کی اجازت ہے۔

معاملات اور حقوق العباد کی مثال مسکرہ اور مضطر کے لئے دوسرے کے مال کو تلف کرنا' دوسرے کے مال کا استعمال کرنا جائز ہے اگرچہ متلف اور متناول پر ضمان واجب ہوگا۔

عقوبات و حدود کی مثال' قحط سالی کے زمانہ میں چوری کرنے پر حد سرقہ کا واجب نہ ہونا' شراب بوقت ضرورت یا بوقت اکراہ پی لینے پر کسی بھی امام کے نزدیک حد شرب خمر لازم نہیں ہے۔(۲۴)

۱۳۔ حاجت کا مفہوم ضرورت سے زیادہ عام ہے' اس لئے کہ حاجت کی رعایت نہ کرنے پر تنگی اور مشقت اور حرج کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ضرورت کی عدم رعایت پر جان یا عضو کو خطرہ اور سخت ضرر لاحق ہوجاتا ہے' اسی لئے ضرورت حکم شرعی کی مخالفت پر زیادہ ابھارنے والا ہے اور اس کا درجہ حاجت سے بہت زیادہ اعلیٰ وارفع ہے مگر اس کے باوجود ضرورت ہی کی طرح حاجت بھی احکام کے بدلنے اور رخصت ملنے میں موثر ہے' لہٰذا حاجت کی وجہ سے ایک ناجائز چیز جائز ہوجائے گی اور واجب کو چھوڑنا نیز واجب میں تاخیر جائز ہوگا چاہے وہ حاجت عام ہو یا خاص' اصول فقہ کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے:

الحاجة العامة او الخاصة تنزل منزلة الضرورة (۲۵)

حاجت عامہ: وہ اشیاء ہیں جن کے تمام ہی لوگ اپنے اپنے مصالح عامہ (زراعت' صنعت' تجارت اور سیاست) میں محتاج ہوں' جیسے سلم' اجارہ' وصیت' جعالہ' حوالہ' کفالہ' شرکت' مضاربت' قرض وغیرہ۔

حاجت خاصہ: وہ اشیاء ہیں جن کی طرف احتیاج عام لوگوں کی نہ ہو بلکہ ایک شہر' ایک متعین حرفت وصنعت والے یا چند متعین افراد یا فرد واحد اس کے محتاج ہوں جیسے جنگ اور جہاد میں ریشم کو پہننا' تداوی کی غرض سے ستر کو دیکھنا' یا گواہی دیتے وقت' منگنی کرتے وقت پڑھنے اور پڑھانے کے وقت چہرہ کا کھولنا وغیرہ'

۱۴۔ حاجت کے شروط و ضوابط:

(۱) حاجت کو معتبر قرار دینے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے' مثلاً جان اور روح کی حفاظت ضرورت ہے اور عزت ووقار کی حفاظت حاجت ہے' اسی وجہ سے نجاست کا استعمال حرام ہے' لیکن اگر ضرورت جان کو بچانے کے لئے ناپاک چیز استعمال کرنے کی طرف داعی ہو تو حاجت کا اعتبار کئے بغیر ضرورت کی وجہ سے نجاست کا استعمال جائز ہوگا' یا جہاد ایک ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا ضروری ہے اور حاکم میں عدالت' دین داری' تقویٰ حاجت ہے جو ضرورت کے لئے ایک تکمل کی حیثیت رکھتی ہے اور تکمل (عدالت) کی وجہ سے اگر ضرورت (جہاد) کا ابطال لازم آئے تو تکمل کو غیر معتبر قرار دے کر ضرورت کو پورا کیا جائے گا' لہٰذا فاسق' غیر دیندار حاکم کے ساتھ مل کر جہاد کرنا جائز ہوگا اسی لئے حدیث پاک میں ہر نیک وبد حاکم کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کا حکم آیا ہے۔

(۲) حاجت فی الحال موجود ہو' آئندہ حاجت کا انتظار نہ ہو' مثلاً سفر ان اعذار میں سے ہے جس کی وجہ سے نماز میں قصر جائز ہوجاتا ہے' لہٰذا جب تک سفر شروع نہ کیا جائے قصر جائز نہ ہوگا۔

(۳) مقتضاء حاجت پر عمل شارع کے قصد کے خلاف نہ ہو' مثلاً اجارہ کی مشروعیت عوام کی حاجت کی وجہ سے ہے' لہٰذا ایسے امور سے اجتناب ضروری ہوگا جن سے شریعت نے منع کیا ہے' چنانچہ نوحہ' گانا' ظلم اور ہر وہ چیز جس کی منفعت حرام ہے اس پر اجرت

لینا جائز نہ ہوگا' اسی طرح کوئی شخص سفر اس لئے کرے کہ نماز میں قصر یا رمضان میں کھانے پینے کی اجازت مل جائے گی ناجائز اور حرام ہے(۲۶) اگرچہ قصر اور افطار کی رخصت مل جائے گی۔

(۴) عام اور اصلی حکم شرعی کی مخالفت پر ابھارنے والا امر حرج اور غیر معتاد مشقت کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو۔

(۵) حاجت متعین ہو' یعنی مقصود حاصل کرنے کے لئے حکم اصلی کی مخالفت کے علاوہ کوئی جائز اور مشروع طریقہ نہ ہو۔

(۶) حکم استثنائی کو اختیار کرنے میں اوسط درجہ کے شخص کا اعتبار ہو۔

مذکورہ شرائط جب پائے جائیں گے تو ایک ناجائز چیز بھی جائز ہو جائے گی لیکن جو صرف حاجت کی وجہ سے جائز ہوگی وہ بقدر حاجت ہی جائز رہے گی اور حاجت سے تجاوز جائز نہ ہوگا(۲۷)

۱۵- حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہی' حاجت عام ہو یا خاص' اور علاج معالجہ کا تعلق حاجت ہی سے ہے لہذا شارع نے علاج معالجہ کے باب میں بھی شرعی رخصت دی ہے۔

۱۶- ضرورت اور سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط:

(۱) مشقت آسانی کو کھینچ کر لاتی ہے' (۲) جب کسی امر میں تنگی ہو جاتی ہے تو پھر وسعت اور گنجائش نکل آتی ہے' (۳) ضرورت ناجائز چیز کو جائز کر دیتی ہے' (۴) جو چیز ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت جائز رہتی ہے۔ (۵) اضطرار دوسروں کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے (۶) جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوتی ہے عذر کے زائل ہونے سے اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے۔ (۷) حاجت عامہ یا خاصہ کو کبھی کبھی ضرورت کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے۔

۱۷- حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے وہ افراد و اشخاص کی مخصوص حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ امت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بیع' اجارہ' مضاربت' مساقات' کفالہ' حوالہ' سلم' جعالہ' اور وصیت وغیرہ(۲۸)

اسی طرح اگر حرام کسی ملک میں عام ہو جائے اور حلال چیزیں بہت کم دستیاب ہوتی ہوں تو وہاں کے باشندگان کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ بقدر حاجت حرام چیز کا استعمال کریں اور ضرورت کی مقدار پر توقف نہ کریں' اس لئے کہ اگر ضرورت کی مقدار پر توقف کیا جائے گا تو اس شکل میں لوگوں میں کمزوری اور ضعف پیدا ہو جائے گا' کفار کا اسلامی ملک پر تسلط اور قبضہ ہو جائے گا اور لوگ حرفت و صنعت

اور ان اسباب سے محروم ہو جائیں گے جن پر مخلوق کے مصالح موقوف ہیں، لیکن اس طرح کشادگی اور وسعت بھی نہیں دی جائے گی جس طرح حلال مال میں وسعت، کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ (۲۹)

واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) المعجم الوسیط ار ۵۳۷-۵۳۸
(۲) نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ر ۶۷
(۳) الموجز لاصول الفقہ ر ۲۳۲
(۴) نظریہ ر ۶۷
(۵) المنجد صفحہ ۱۶۰، بیروت
(۶) الموافقات ۲ر ۱۰-۱۱
(۷) نظریۃ الضروریہ الشرعیہ ر ۲۷۳-۲۷۴
(۸) بقرہ آیت ر ۱۷۳
(۹) مائدہ آیت ۳
(۱۰) انعام آیت ۱۱۹
(۱۱) انعام آیت ۱۴۵
(۱۲) کشف الاسرار ۴ر ۱۵۱۸
(۱۳) الجامع لاحکام القرآن ۲ر ۲۲۵
(۱۴) التفسیر الکبیر ۲ر ۲۰۷
(۱۵) یہ احکام نظریہ الضرورۃ الشرعیہ ر ۲۸۰ تا ۲۸۲ میں ہے
(۱۶) نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ر ۶۹ تا ۷۱
(۱۷) ایضاً ر ۲۷۹
(۱۸) الرخص الشرعیہ ر ۴۲
(۱۹) نظریۃ الضرورہ ر ۲۸۵-۲۸۷
(۲۰) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۷۳-۷۴
(۲۱) الموافقات ۲ر ۲۸۶
(۲۲) اعلام الموقعین ۳ر ۱۴
(۲۳) رسائل ابن عابدین ۲ر ۱۲۵
(۲۴) موسوعہ الفقہی الاسلامی ۱۳ر ۶۳ تا ۱۰۵
(۲۵) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۲۶۱
(۲۶) الموسوعہ الفقیہ ۱۶ر ۲۵۲-۲۵۴
(۲۷) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۲۷۵
(۲۸) الموسوعہ الفقیہ ۱۶ر ۲۵۰
(۲۹) ایضاً ۱۶ر ۲۵۸

ضرورت وحاجت

از--جناب مولانا محمد شہباز عالم ندوی
تخصص فی الفقہ، دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

ضرورت کی تعریف : ضرور۔ لغت میں ہر طرح کی بدحالی، محتاجی اور جسمانی تکلیف کو کہتے ہیں، ضرورت "ضر" سے ماخوذ ہے، یہ نفع کی ضد ہے۔ بہ قول جرجانی: ایسی ابتلاء کا نام ہے جس کا کوئی مداوا نہ ہو سکے، چنانچہ القاموس میں ہے:

الضرورة لغة من الضر، خلاف النفع، كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو ضر بالضم، و ما كان ضد النفع فهو بفتحها (۱) و عرفها الجرجاني بأنها النازل مما لا مدفع له (۲)

ضرورت لغت میں "ضر" سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے کہ وہ بدحالی جو انسانی بدن کو محسوس ہو فقروفاقہ اور شدت تکلیف میں سے، تو وہ "ضر" ضمہ کے ساتھ ہے اور جو نفع کا برعکس ہے وہ بالفتح پڑھا گیا ہے۔ اور جرجانی کی تعریف کہ ایسی مصیبت جسے دفع نہ کیا جاسکے۔

اصطلاحی ضرورت: اصطلاح فقہ میں ضرورت ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جو انسانوں کی زندگی کو برقرار رکھنے اور دنیا و آخرت میں فلاح اور کامیابی کے لئے لازمی ہوں، اس کی حیثیت انسانی زندگی کی بقا کے لئے لازمی ہوتی ہے، ورنہ زندگی دشوار گزار ہو جائے اور مقصد حیات یکسر فوت ہو جائے اور آخرت میں ناکامی اور نعمت خداوندی سے محرومی کا سبب ہو۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على تهارج وفوت حياة و في الأخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين۔ (۳)

ضرورت کا معنی یہ ہے کہ دین و دنیا کی مصلحتوں کی رعایت اور اس کا لحاظ اس طور پر رکھی گئی ہو کہ جب وہ مفقود ہو جائیں تو دنیوی مصالح اپنی صحیح حالت پر باقی نہ رہ سکیں، بلکہ فساد و خرافات کا سامنا کرنا پڑے اور آخرت میں نعمت و کامیابی کا خاتمہ ہو جائے اور کھلے گھاٹے کا سامنا کرنا پڑے۔

حاجت کی تعریف: حاجت لغت میں محتاجی کو کہتے ہیں، اسی طرح اس چیز کو بھی حاجت کہہ دیا جاتا ہے جس کی احتیاج ہو۔ جیسا کہ تاج العروس میں ہے:

"ان الحاجة تطلق على نفس الافتقار و على الشىء الذى يفتقر اليه۔ (۴)

حاجت محض محتاجی کو کہتے ہیں اور اس چیز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کی احتیاج ہو۔

اصطلاحی حاجت: اصطلاح میں حاجت اس تنگی کو دور کرنے کا نام ہے جس سے انسانی زندگی میں مشقت اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے' اور یہ صورت مشقت کی حد تک رہے' ناگزیر نہ ہو کہ جس کے بغیر زندگی گزارنا محال ہو جائے۔ جیسا کہ موسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

الحاجۃ اصطلاحا ما یفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ اللاحقۃ بفوت المصلحۃ (٥)

اصطلاح فقہ میں حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس کی وسعت و فراخی میں احتیاج ہو جس کے بغیر عام طور پر حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

ضرورت سے مراد: ضرورت کا استعمال فقہاء کے ہاں اکراہ کی یا ایسی کوئی صورت حال درپیش ہو کہ اسے کم از کم غالب گمان ہو جائے کہ مصالح خمسہ' یعنی اپنا دین و عقل' اور مال و عزت و آبرو میں سے کوئی بھی خطرہ میں پڑ جائے یا اس کی اصلیت یکسر مفقود ہو جائے تو حرام چیز مباح اور جائز ہو جاتی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

انہ ان صبر الی تلک الحالۃ لما ازیل عنہ الاکراہ یباح ان یتناولھا للحال' دل ان العبرۃ لغالب الرای و اکثر الظن دون صورۃ الایعاد۔ (٦)

اگر وہ اسی حالت پر صبر کرتا رہے تو اس سے اکراہ کی صورت ختم نہ ہو تو اس کے لئے فوراً کھالینا درست ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار پختہ رائے اور غالب گمان پر ہے نہ کہ دھمکی کی صورت کا۔

ضرورت شرعی جس کی بنا پر "محظورات" کی اجازت دی جاتی ہے وہ یہی ہے کہ انسانی نظام حیات مختل ہو جانے کا خطرہ ہو' جیسے مخمصہ کی حالت ہے' ہندیہ میں ہے:

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر کان فی سعۃ تناولہ بل یفترض علیہ التناول اذا کان فی غالب رایہ انہ لو لم یتناول یقتل فانہ لم یتناول حتی قتل کان اثما۔ (٧)

حاکم وقت نے کسی کو گرفتار کیا یہ کہہ کر کہ یا تو اس شراب کو پی لو ورنہ تمہیں قتل کر دیا جائے گا۔ اب اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ اسے استعمال اس وقت کرے جبکہ ظن غالب ہو کہ اگر استعمال نہ کیا تو قتل کر دیا جائے گا' اگر اس نے استعمال نہ کیا حتیٰ کہ قتل کر دیا گیا تو وہ گنہ گار ہوگا۔

حاجت سے مراد: حاجت سے مراد یہ ہے کہ جو امور فوت ہو رہے ہیں ان سے انسان مشقت و پریشانی میں تو مبتلا ہو لیکن اس سے نظام حیات مختل اور بالکلیہ فوت نہ ہو' مثلاً سونا چاندی سے ٹوٹے ہوئے دانتوں کے خلا کو پر کرنا کہ اگر آدمی دانت نہ بھی بنوائے پھر بھی کام چل سکتا ہے لیکن مشقت و حرج کا سامنا کرنا پڑے گا چنانچہ حاجت کی بنا پر سونے سے بھی دانت بنوانا درست ہو گیا۔ جیسا کہ مجمع الانہر میں ہے:

التحلی بالذهب و الفضة لا یجوز للرجل الاشد السن... قال فی التبیین عند الامام ابی یوسف لان المحرم لا یباح الا للضرورة و هی تندفع بالفضة و قال محمد یجوز بالذهب ایضا۔ (۸)

مرد کے لئے سونے چاندی کے زیور حرام ہیں' دانت درست کرنے کے علاوہ۔ تبیین میں ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اس لئے کہ حرام اشیاء ضرورت کے سوا مباح نہیں ہوتے اور یہاں چاندی ہی سے ضرورت پوری ہو رہی ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ سونے سے بھی درست ہے۔

حاجت اور ضرورت میں فرق: حاجت اور ضرورت کے مابین جو امتیازی فرق ہے وہ یہ کہ ضرورت میں ہلاکت کا اندیشہ قوی ہوتا ہے اور اس کے اسباب سامنے موجود ہوتے ہیں اس کے برخلاف حاجت میں محض مشقت شدیدہ کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ موسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی و لایتأتی بفقدها الهلاک۔ (۹)

حاجت و ضرورت کے مابین فرق یہ ہے کہ حاجت اگر مشقت و پریشانی میں مبتلا کرنے والی ہو تو یہ ضرورت سے کم درجہ کی چیز ہوئی' اور ضرورت میں ابتدائی درجہ یہ ہے کہ اس کے نہ ہونے کی وجہ سے ہلاکت یقینی ہوتی ہے۔

ضرورت کا اعتبار: ضرورت کا اعتبار ان مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے کیا جاتا ہے جن کی رعایت احکام شرعیہ کا اصل مقصود ہے' اور اس کی تکمیل اس وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو اور اس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ یہ کیفیت درجہ یقین یا کم از کم ظن غالب تک پہونچ جائے' ایسے وقت ضرورت کا اعتبار کرکے محرمات کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ ورنہ ضرورت کا اعتبار نہیں۔ بدائع میں ہے:

ان کان فی اکثر رایه انه ان صبر الی تلک الحالة لما ازیل عنه الاکراه یباح ان یتناولها للحال دل ان العبرة لغالب الرائی۔ (۱۰)

مبتلا بہ کی غالب رائے یہ ہو کہ اگر اس نے اسی حالت پر صبر اختیار کیا تو یہ حالت اکراہ دور نہیں ہوگی تو اسے فی الفور کھالینا

درست ہے' اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار غالب رائے کا ہے۔

ضرورت مواقع کے اعتبار سے مختلف ہوگی: "ضرورت حیات" یہ ہے کہ اس کے بغیر زندگی کا قیام و بقا ناممکن ہو جائے' "ضرورت مال" یہ ہے کہ اس کی رعایت کے بغیر اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ "نسل و نسب" کی ضرورت یہ ہے کہ اولاد کا تحفظ یا نسلی شناخت ممکن نہ رہے' "عقل" کی ضرورت یہ ہے کہ ایسی اشیاء استعمال میں نہ لائی جائے جو عقل کو مفلوج کر دیتی ہیں۔ ابو زہرہ نے امام غزالی کی صراحت نقل کی ہے:

هذه المصالح الخمس حفظها واقع في رتبة الضرورة ' فهي اقوى المراتب في المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الداعي الى بدعته لان هذا يفوت على الخلق دينهم و قضاؤه بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف و ايجاب حد الزنى اذ به حفظ النسب و ايجاب زجر الغصاب و السراق' اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش و هم مضطرون اليها۔ (١١)

ان پانچ مصلحتوں کی حفاظت حقیقت میں ضرورت کے درجہ میں ہے اور تمام مصلحتوں میں سب پر فائق ہیں۔ اس کی مثال شریعت کا گمراہ کرنے والے کافر کو قتل کرنے کا فیصلہ کرنا' اس بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ جو داعی الی البدعت ہو کیونکہ وہ لوگوں کے دین کو بگاڑنے والا ہے' اور قصاص جاری کرنا کہ اس سے انسانی جانوں کی حفاظت ہوتی ہے' شراب پینے پر حد جاری کرنا کہ اس سے عقل کی حفاظت ہوتی ہے جو مکلف ہونے کا مدار ہے' اسی طرح زنا کی حد جاری کرنا جس سے نسب کا تحفظ ہوتا ہے۔ اسی طرح غصاب و چوری پر تعزیر جاری کرنا کہ اس سے مال کی حفاظت مقصود ہے جو معاش کا ذریعہ ہے اور لوگ اس کی جانب بے حد محتاج ہوتے ہیں۔

ضرورت کا اثر: محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر کی کئی صورتیں ہیں' بعض صورتوں میں استعمال کی اجازت ہوتی ہے' کبھی صرف اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور کبھی رفع اثم کی حد تک ضرورت کارگر ہوتی ہے' لیکن کبھی استعمال کو واجب قرار دیتی ہے۔

رفع اثم یا رفع حرمت: حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کا ذکر اور رفع اثم کا تذکرہ خود قرآن کریم میں واضح الفاظ میں موجود ہے:

انما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم۔ (١٢)

اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور' اور لہو' اور گوشت سور کا' اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

فقہی جزئیات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں "ضرورت" سے فائدہ نہ اٹھانے کی صورت میں گنہ گار بھی قرار دیا جاتا ہے' بعض اوقات اس کی حرمت ہی کو ختم کردیا جاتا ہے جیسا کہ احکام القرآن میں ہے:

"اباحۃ المیتۃ رخصۃ للمضطر و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر"۔ (۱۳)

مردار کا کھانا مجبور کے لئے درست اس لئے ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا فرض ہے۔

اس کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: **"و قد فصل علیکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ"** یہاں آیت کریمہ میں حرمت سے اضطرار کا استثناء کیا ہے۔ ابن عربی لکھتے ہیں:

"فان التحریم یرتفع ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحاً" (۱۴)

حرمت حکم استثنائی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور مباح ہو جاتا ہے۔

ضرورت۔اباحت کی حد تک: ضرورت و حاجت کی بنا پر بعض امور صرف مباح ہوتے ہیں' چنانچہ خلاف لکھتے ہیں:

و دل الاستقراء التام علی ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجیا للناس بحیث ینالهم الحرج و الضیق اذا حرم علیهم هذا النوع من التعامل ابیح لهم قدر ما یرفع الحرج منه و لو کان محظورا لما فیه من الربا او شبهته بناء علی ان الحاجات تبیح المحظورات کالضرورات و تقدر بقدرها کالضرورات(۱۵)

تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان عقود و معاملات میں سے بعض لوگوں کی حاجت بن چکی ہیں کہ جب ان پر حرام قرار دیا جائے گا تو اس طرح کے معاملات بقدر حرج جس سے دفع حرج ہو جائے درست قرار دیا جائے گا خواہ وہ ممنوع معاملہ ربا یا شبہ ربا میں سے ہی ہو' اس وجہ سے کہ حاجت بھی ضرورت کی طرح محظورات کو جائز قرار دیتی ہے اسی طرح ضرورت بھروہ درست قرار پائے گا یعنی حاجت بھی اسی اندازہ کے مطابق درست ہے جب اس کی تکمیل ہو ضرورت کی طرح۔

ضرورت۔ فرض کی حد تک: اضطرار کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ اگر اس نے حرام چیز کا استعمال نہ کیا تو گنہ گار ہوگا۔ ایسے وقت فقہاء حرام اشیاء کو استعمال میں لانا فرض قرار دیتے ہیں' جیسا کہ مفسر جصاص لکھتے ہیں:

اباحۃ المیتۃ رخصۃ للمضطر و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر و الاضطرار یزیل الحظر۔ (۱٦)

مضطر کے لئے مردار درست قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مردار کا کھالینا مضطر کے لئے فرض ہے اور ضرورت ممانعت کو زائل کردیتی ہے۔

اسی طرح علامہ شامی مزید وضاحت کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں:

الاکل للغذاء' و الشرب للعطش و لو من حرام او میتۃ او مال غیرہ و ان ضمنہ فرض یثاب علیہ بحکم الحدیث' قولہ

الحدیث " قال صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لیوجر فی کل شئی حتی للقمۃ یرفعھا العبد الی فیہ فان ترک الاکل و الشرب حتی ھلک فقد عصی لان فیہ القاء النفس الی التھلکۃ و انہ منھی عنہ فی حکم التنزیل۔ (۱۷)

غذا کے طور پر کھانا اور پیاس بجھانے کے لئے پینا خواہ حرام چیز یا مردار ہی سے کیوں نہ ہو فرض ہے بلکہ حدیث کی وجہ سے اسے ثواب ملے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی ہر چیز میں ثواب عطا کرتا ہے حتی کہ اس لقمہ پر بھی جس کو انسان اپنے منہ میں ڈالتا ہے۔ اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مرگیا تو وہ گناہ کا مستحق ہوگا چونکہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا ہے اور یہ قرآنی نص سے حرام ہے۔

ضرورت کی حدیں: اگر کسی شخص کے سامنے ہلاکت جان یا عضو کا خطرہ موجود ہو یا بھوک کی کیفیت میں مبتلا ہو اور ظن غالب ہو کہ اب یہ حالت دور نہیں ہو سکتی ہے یا تو وہ بھوکوں مرجائے یا استعمال کرے، ایسی حالت میں محرمات کی اجازت دی جائے گی اور اس کو رخصت و مباح قرار دیا جائے گا، لیکن اگر اس ضرر کا ازالہ اسی درجہ کے ضرر سے کیا جارہا ہو تو اسے صبر کرنا ضروری ہوگا اور محرمات کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی، جن صورتوں میں مباح یا رخصت قرار دیا گیا ہے وہ "اکل میتہ" اور "کلمہ کفر" کہنا ہے۔ بدائع میں ہے:

التصرفات الحسیۃ التی تقع علیھا الاکراہ فی حق احکام الآخرۃ ثلاثۃ انواع، نوع ھو مباح، و نوع ھو مرخص، و نوع ھو حرام لیس بمباح و لا مرخص، اما النوع الذی ھو مباح فاکل المیتۃ و الدم .. و اما النوع الذی ھو مرخص فھو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب۔ (۱۸)

وہ حسی تصرفات احکام آخرت میں سے جس پر اکراہ متحقق ہو سکتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں، ایک مباح، دوسری رخصت، اور تیسری حرام کی قسم ہے جو نہ تو مباح ہے اور نہ رخصت میں سے ہے، جو اشیاء مباح ہیں وہ ہیں مردار اور خون کا استعمال، اور رخصت کی مثال کلمہ کفر کا اپنی زبان پر لانا جبکہ اس کا دل مطمئن ہو۔

یہاں دو صورتیں قابل غور ہیں، ایک یہ کہ "اکل میتہ" کو مباح قرار دیا ہے اور رخصت کے ذیل میں "کلمہ کفر" کا تلفظ مذکور ہے، ان دونوں صورتوں میں رخصت و اباحت کے نتیجہ میں محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اس صورت میں بلا کسی تامل و بلا تفصیل اجازت ہے، چونکہ ان شکلوں میں مصالح کی رعایت اور تکمیل مقصود ہے، کسی کے لئے ضرر یا کسی بھی حیثیت سے مفاسد نہیں پائے جاتے ہیں۔

لیکن ایک تیسری صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک پہلو اس میں جلب منفعت کا ہے تو دوسرا مضرت کا اندیشہ جس کی وجہ سے اس عمل درست نہیں ہے۔

ضرورت کے باوجود حرمت: فقہ میں ایک مسلم قاعدہ ہے "الضرر لا یزال بالضرر" یعنی کسی پر اکراہ تام ہو لیکن اس اکراہ کے نتیجہ میں دوسروں پر اس ضرر کا اثر مرتب ہوتا ہو اور اس ضرر کا ازالہ اسی وقت ممکن ہو جبکہ دوسروں کو اس ضرر کا سامنا کرنا پڑے تو ایسے وقت مضطر کے لئے حرام ہوگا کہ وہ سہولت اختیار کرے اور اس ضرر کو دوسرے کی جانب پھیر دے بلکہ اسے صبر کرنا لازم ہوگا۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحة بحال قال الله تعالی " و لا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق " ... فکانت الحرمة قائمة بحکمها فلا یرخص الاقدام علیه و لو اقدم یاثم۔ (۱۹)

وہ پہلو کہ نہ تو مباح ہے اور نہ ہی رخصت کے ذیل میں ہے کہ اکراہ کی وجہ سے اس میں رخصت پیدا ہو جائے وہ ہے ناحق کسی مسلم کو قتل کرنا یہ کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا' اللہ تعالی کا فرمان ہے "اور ناحق کسی بھی جان کو قتل مت کرو" اس حکم کی بنا پر حرمت موجود ہوگی' لہٰذا اس پر پیش قدمی کی اجازت نہ ہوگی اگر کسی نے کر گزرا تو وہ گنہ گار ہوگا۔

اسی حکم کے دائرہ میں زنا بھی داخل ہے کہ اگر کسی کو مجبور کیا گیا تب بھی زنا کر لینا درست نہیں ہوگا' اگر اس کا ارتکاب کر لیا خواہ شبہ کی بنا پر تو حد جاری تو نہیں ہوگی لیکن عقر لازم ہوگا' اسی طرح دوسرے کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ورنہ تمہیں قتل کر دیا جائے گا' اس نے اگر قتل کر کے اپنے کو بچا لیا تو چونکہ خوف کا شبہ تھا اس لئے دیت ادا کرنا لازمی ہے خواہ قصاص نہ لیا جائے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

فیمنع وجوب الحد و لکن یجب العقر علی المکرہ لان الزنا فی دار السلام لا یخلو عن احدی الغرامتین ... و لو اکرہ علی القتل ... لا یرخص له ان یفعل احدهما و لو امتنع عنهما لا یاثم۔ (۲۰)

حد لازم نہ ہوگی لیکن مجبور شخص کو تاوان ادا کرنا ہوگا اس لئے کہ دارالسلام میں زنا کی وجہ سے دو تاوانوں میں کا ایک ضروری ہے۔ اور اگر قتل اور زنا پر مجبور کیا گیا تو پھر انہیں اجازت نہ ہوگی وہ کسی کا بھی ارتکاب نہیں کر سکتا اور اگر صبر کر کے دونوں سے رکا رہا ، وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

ضرورت کی شرطیں: ضرورت کے تحقق کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

(ا) ضرورت کا وجود یقینی ہو چاہے جانی ہلاکت کا مسئلہ ہو یا مالی ہلاکت کا احساس خطرہ یقین یا ظن غالب کے درجہ تک پہونچ گیا ہو' اگر مستقبل میں اس کے پائے جانے کا اندیشہ ہو تو اسے اضطرار کا درجہ حاصل نہ ہوگا۔ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

ان تکون الضرورة قائمة لا منتظرة فی المستقبل الی ان یحصل فی الواقع خوف الهلاک علی النفس او المال بغلبه الظن حسب التجارب۔ (۲۱)

ضرورت بینہ متیقن ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو' یعنی یقیناً ہلاکت جان کا خوف لاحق ہو یا تجربہ سے مال کے ضائع ہونے کا خوف

غالب گمان ہو۔

(۲) محرمات سے بچاؤ کا کوئی دوسرا راستہ نہ ہو' اگر کسی مباح شی کا سہارا لینا چاہے تو اسے یہ اختیار حاصل نہ ہو بلکہ محظور کا ارتکاب لابدی ہو۔

ان يتعين على المضطر ارتكاب المحظور الشرعي اى الا يكون هناك وسيلة اخرى من المباحات لدفع الحظر الا تناول الحرام لان سبب استعمال المحرمات في حال الاضطرار هو ضرورة الغذاء اعني اذا لم يجد شيئا حلالا يتغذى به و هذا لا خلاف فيه۔ (۲۲)

مجبور شخص کے لئے شرعی ممنوعات کا ارتکاب متعین ہو یعنی اس موقع سے کوئی دوسرا ذریعہ اس ممنوع فعل کے دفع کا موجود نہ ہو' سوائے فعل حرام کے استعمال کے۔ اس لئے کہ فعل حرام کے استعمال کی وجہ اضطرار پایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حلال شی نہ ہو تو اسے استعمال کرلے' اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

(۳) ایسی صورت حال درپیش ہو جو حرمت پر اقدام کا جواز پیدا کرتی ہو' مثلاً چلنے سے عاجز ہو جائے یا بیماری بڑھ جانے کا اندیشہ ہو یا بے عزتی کا خوف ہو تو ان صورتوں میں محرمات کا استعمال درست ہو جاتا ہے۔

ان يتوافر عذر يبيح الاقدام على الحرام' كالحفاظ على النفس او العضو بان خاف التلف اما من جوع او خوف ان ترك الاكل عجز عن المشي و انقطع عن الرفقة فيهلك يبيح تناول الحرام او ارتكاب المحظور فيعتبر خوف حصول الشين في عضو ظاهر كخوف طول المرض كل منهما يبيح الاكل من المحرمات۔ (۲۳)

حرام کی طرف پیش قدمی کا عذر پوری طرح موجود ہو' جیسے جان یا عضو کی ہلاکت اس طرح کہ تلف ہونے کا خطرہ ہو یا تو بھوک کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اگر کھانا چھوڑ دیا تو چلنے سے مجبور ہو جائے گا یا ہم سفر سے جدا ہو جائے تو ایسے شخص کے لئے حرام یا ممنوع چیز کا کھانا درست ہوتا ہے' ظاہری عضو مفلوج ہونے کے خوف کا بھی اعتبار ہے' جیسے مرض طول پکڑلے' ان میں سے ہر چیز حرام شی کے کھانے کو جائز قرار دیتی ہے۔

(۴) حالت اضطرار میں کسی دوسرے کے لئے ذاتی مفسدہ عظیم نہ پایا جاتا ہو' جیسے زنا اور قتل نفس کہ فی نفسہ ان محرمات کے ارتکاب میں مفسدہ پایا جاتا ہے' لہذا یہ درست نہیں ہوگا۔

الا يخالف المضطر مبادئ الاسلام فلا يحل الزنا و القتل و الكفر و الغصب باى حال لانها مفاسد في ذاتها۔ (۲۴)

مضطر شخص اسلامی بنیادوں کی مخالفت نہ کرتا ہو' لہذا زنا' قتل' کفر اور غصب کسی بھی حال میں درست نہیں ہے' اس لئے کہ فی نفسہ خود اس کے اندر فساد موجود ہے۔

(۵) ضرورت جس حد تک ختم ہو جائے اور اس کی تکمیل ہو جائے اسی حد تک محرمات کا استعمال درست ہوگا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہوگی۔

ان يقتصر في راى الجمهور على الحد الادنى او القدر اللازم لدفع الضرر' لان الضرورة تقدر بقدرها۔ (۲۵)
جمہور کی رائے میں ادنی مقدار یا لازمی مقدار ہی کو ضرورت کو دفع کرنے کے لئے استعمال کرے اس لئے کہ ضرورت اسی مقدار میں درست ہوتی ہے۔

(۶) طبیب حاذق و عادل دوا کے طور پر حرام اشیاء کے استعمال کا مشورہ دے۔

ان يصف المحرم في حال ضرورة الدواء طبيب عدل ثقة في دينه و علمه و لا يوجد من غير المحرم علاج اخر يقوم مقامه۔ (۲۶)

دوا کے استعمال میں ضرورت یہ ہے کہ ایسا حکیم اس کے استعمال کی اجازت دے جو عادل' دین و علم میں قابل بھروسہ ہو اور وہاں اس کے قائم مقام حرام چیز کے علاوہ دوسری چیز نہ ہو۔

استثنائی صورت : حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال محض رخصت پر مبنی نہیں ہے بلکہ عام حالات میں اباحت بھی پائی جاتی ہے' چونکہ محرمات سے حالت اضطراری کا استثناء کیا گیا ہے اس اعتبار سے یہ صرف اتفاقی چیز نہیں ہوتی' بلکہ شریعت میں اس کی حیثیت مستقل ہے۔ ہدایہ میں ہے:

فلنا حالة الاضطرار مستثنى بالنص و هو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم فكان اباحة لا رخصة۔ (۲۷)
حالت اضطرار نص سے مستثنیٰ ہے یعنی استثناء کے بعد حکم دینا ہے لہٰذا اس سے حرمت باقی نہیں رہے گی۔
خود آیت کا سیاق بھی اس پر دال ہے کہ یہ ایک استثنائی صورت ہوتی ہے' جیسا کہ القواعد الفقہیہ میں ہے:

الا ما اضطررتم اليه(انعام-۱۱۹) بعد تعداد جملة من المحرمات فالقاعدة مستفادة من استثناء القرآن كريم حالة الاضطرار في ظروف استثنائية خاصة۔ (۲۸)

مگر جن چیزوں کی جانب تم مجبور ہو جاؤ۔ اس کو قرآن کریم نے جملہ محرمات کے ذکر کے بعد بیان کیا ہے' لہٰذا یہ قاعدہ قرآن کے استثناء سے ماخوذ ہے کہ حالت اضطرار خاص کر محل استثناء سے متعلق ہے۔

ضرورت کے اسباب : ضرورت کے اسباب و محرکات میں وہ تمام چیزیں شامل ہوں گی جو مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے خارج ہوتے ہیں' فقہاء نے ان میں خاص طور پر سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:
سفر' مرض' اکراہ' نسیان' عسر اور ابتلائے عام' جہالت اور ساتویں قسم "نقص" اس کی بنا پر بھی مشقت پیدا ہوتی ہے اور ضرر کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے اسے بھی مستقل حیثیت دی گئی ہے۔

عرف مستقل دلیل ہے: عرف و عادت بھی مستقل دلیل شرعی ہے گو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی وجہ سے فقہاء نے تخفیف کا حکم رکھا ہے، ابوزہرۃ لکھتے ہیں:

" و لذلک قال العلماء فی المذهب الحنفی و المالکی ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی۔ (۲۹)

اسی وجہ سے حنفی و مالکی علماء کی رائے ہے کہ جو کچھ عرف صحیح سے ثابت ہو گویا وہ دلیل شرعی سے ثابت ہے الا یہ کہ عرف فاسد ہو۔

عرفی حاجات کے احکام میں موثر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے وکالہ، کفالہ اور مساقات کو عام قیاس کے خلاف جائز قرار دیا ہے۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

الوکالۃ و الاجارۃ و المزارعۃ و المساقات علی قولهما المفتی به للحاجۃ۔ (۳۰)

وکیل بنانا، اجرت کا معاملہ کرنا، کھیتی بٹائی پر معاملہ کرنا اور سیراب کرنے کا معاملہ حاجت کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔

چنانچہ امام ابوزہرہ عرف کے اعتبار کرنے کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و ان مخالفۃ العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج و ضیق، و لقد قال تعالی " ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج۔ (۳۱)

اس عرف کی مخالفت جسے لوگ درست جانتے ہیں اور اسے انجام دیتے ہیں اس کی مخالفت سے حرج و تنگی پیدا ہو جائے گی جب کہ ارشاد باری ہے "اللہ نے دین میں کسی قسم کا حرج نہیں رکھا"۔

لیکن عرف کا اعتبار اسی صورت میں ہے اور دلیل شرعی اسی وقت بن سکتا ہے جب کہ صحیح عرف ہو اگر نصوص قطعیہ سے ٹکراؤ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ خلاف لکھتے ہیں:

اما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته معارضه دلیل شرعی و ابطال حکم شرعی فاذا تعارف الناس عقدا من العقود الفاسدۃ کعقد ربوی او عقد فیه غرر و خطر فلا یکون لهذا العرف اثرا فی اباحۃ هذا العقد۔ (۳۲)

اور عرف فاسد کی رعایت ضروری نہیں ہے اس رعایت کی بنا پر شرعی ادلہ کا تعارض اور شرعی حکم کا ابطال لازم آتا ہے، تو جب لوگوں میں اس طرح کے معاملات مروج ہو جائیں مثلاً ربا کا یا جن میں دھوکہ دہی اور علی الخطر ہو یعنی خطرہ ہی پر معاملہ کی بنیاد رکھی جائے تو پھر اس طرح کے معاملہ کو درست قرار دینے میں عرف کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

مستثنیٰ ابواب: ضرورت کی بنا پر ہر طرح کے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی ہے بلکہ حقوق العباد سے جن مسائل کا تعلق ہو ان میں محرمات کی اجازت نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے ضرورت کی بنا پر اجازت تو دی ہے، لیکن "عدم نقصان" کی قید لگادی ہے کہ ضرورت کی تکمیل میں اس نقصان سے بڑھ کر اگر کوئی دوسرا نقصان ہو تو ایسے موقع پر ضرورت کی تکمیل کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ صبر

کرنا لازم ہوگا۔ علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة... و زاد الشافعی علی هذه القاعدة بشرط عدم نقصانها' قالوا لیخرج ما لو کان المیتة نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجته المضطر۔ (۳۲)

ضرورتیں ممنوعات کو درست قرار دیتی ہیں اسی وجہ سے مخمصہ میں مردار کھانا درست ہے' شوافع نے اس قاعدہ میں عدم نقصان کی شرط لگائی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ اگر نبی کی ذات میت ہو تو ایسے وقت مضطر کے لئے اس کا کھانا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی عظمت مضطر کی کیفیت سے زیادہ محترم ہے۔

ضرورت سے متعلق قواعد : ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے فقہاء نے ایسی تحدید کی ہے کہ آدمی حد ضرورت سے آگے قدم نہ بڑھائے اور معمولی ضرر سے بچنے کے لئے اس سے بڑھ کر ضرر کا ارتکاب نہ کرے' چنانچہ اساسی قاعدہ جو فقہاء کے یہاں مسلم ہے "الضرر یزال" کے تحت ذیل میں چند قواعد تحدید کو پیش کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

(۱) "الضرر لا یزال بالضرر" یعنی کسی ایک ضرر کو اسی کے مثل دوسرے ضرر کے ارتکاب سے دور کرنا۔ اس میں غیر پر تعدی کا امکان ہے اس لئے ممنوع ہے۔

(۲) "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" مضرت عامہ کی رعایت میں مخصوص مضرتوں کو برداشت کیا جائے گا۔

(۳) "یرتکب اخف الضررین لاتقاء اشدهما" اشد کے مقابلہ میں اس سے کم تر ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

(۴) "دفع المضار مقدم علی جلب المنافع" مضرتوں کا دور کرنا مقدم ہے حصول منافع پر۔

(۵) "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورتیں ممنوع کو مباح قرار دیتی ہیں۔

(۶) "الضرورات تقدر بقدرها" (۳۳) کوئی بھی شئی ضرورت بھر ہی درست ہوتی ہے۔

حقوق العباد و معاملات : انسانی ضرورت کی بنا پر معاملات میں بھی محرمات کی اجازت ہو سکتی ہے' خلاف نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجیا للناس بحیث ینالهم الحرج و الضیق اذا احرم علیهم هذا النوع من التعامل (۳۵)

کچھ معاملات و تصرفات لوگوں کے لئے حاجت کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ جب اسے قرار دیا جائے تو اس نوع کے معاملہ میں انہیں کافی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

لیکن حقوق العباد میں یہ موقع لوگوں کے لئے اباحت کا درجہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ شامی میں ہے:

و ان ضمنه لان الاباحه للاضطرار لا تنافي الضمان۔ (۳٦)

اگرچہ وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ اضطرار کی بنا پر مباح قرار دینا ضمانت کے منافی نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

النوع الذي لا يباح و لا يرخص بالاکراه اصلا فهو قتل المسلم بغير حق سواء کان الاکراه ناقصا او تاما لان قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الاباحه بحال۔ (۳۷)

وہ مثال جس میں اکراہ کی وجہ سے رخصت حاصل نہیں ہوتی ہے وہ کسی مسلم کا ناحق خون کرنا خواہ مجبوری کامل درجہ میں موجود ہو یا نہ ہو' اس لئے کہ مسلم کا ناحق خون کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

حاجت' ضرورت کے قائم مقام : حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ضرورت کی بنا پر محظورات کو مباح کردیا جاتا ہے اور ترک واجب کی اجازت دیدی جاتی ہے' اسی طرح حاجت کی بنا پر بھی اس کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے' خواہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ سے اس کا تعلق ہو۔ سیوطی لکھتے ہیں کہ حاجت عام ہو جانے پر ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے۔

عمومی حاجت : جس سے کوئی مخصوص فرد یا گروہ مبتلا نہ ہوتا ہو بلکہ عموماً انسانوں کو درپیش ہو' اور ممانعت کی صورت میں تنگی اور مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہو اور اجتماعی مشکلات اور اجتماعی تنگی کا درپیش ہونا ناگزیر ہو تو ایسے موقع سے رعایت درست ہے' خلاف لکھتے ہیں:

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة من فروعه الترخيص في السلم و بيع الوفا و الاستصناع . . .

. . . و مما يتفرع على هذا المبدا حکم کثير من عقود المعاملات و ضروب الشرکات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فانه اذا قام البرهان و دل الاستقراء التام . . ابيح لهم فيه ما يرفع الحرج منه و لو کان محظورا لما فيه من الربا او شبهته۔ (۳۸)

حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' اس کی مثال یہ ہے کہ بیع سلم میں رخصت حاصل ہونا' اسی طرح بیع بالوفا میں اور استصناع میں۔ اسی بنیاد پر بہت سارے احکام عقود و معاملات میں سے اور شرکت کی قسموں میں سے متفرع ہوتے ہیں جو لوگوں میں رواج پذیر ہو گئے ہیں اور ان کی تجارت کے لئے لازم ہے' جب دلائل اور مکمل تحقیق سامنے آجائے تو ضرورت کے ختم ہونے تک اس کو جائز قرار دیا جائے گا' خواہ شی ممنوع رہا یا شبہ رباہی میں سے کیوں نہ ہو۔

خصوصی حاجت : حاجت خاصہ یہ ہے کہ جس میں فرد خاص یا چند مخصوص افراد' اسی طرح مخصوص طبقہ یا پیشہ کے لوگ مبتلا

ہوں، جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون و ذلك مثل الحاجة الى تضبيب الاناء بالفضة و مثل الحاجة الى الاكل من الغنيمة فى دار الحرب، و الحاجة الى لبس الحرير للرجل لمرض كالجرب و الحكة . . . و تختلف الحاجة من شخص الى شخص و مما يكون حاجة لشخص قد لايكون حاجة لغيره- (۳۹)

اور کبھی حاجت فرد واحد یا چند افراد تک محدود ہوتی ہے، جیسے کسی برتن میں چاندی کی قلعی کرنا، اسی طرح دار الحرب میں مال غنیمت میں سے کھالینا بھی حاجت میں داخل ہے، اسی طرح مردوں کا ریشمی لباس استعمال کرنا حاجت میں سے ہے کسی مرض کی بنا پر جیسے کھجلی ہے، اور بسا اوقات فرد کے بدلنے سے حاجت بھی مختلف ہو جاتی ہے، کبھی ایک ہی شئی ایک شخص کے لئے حاجت ہے لیکن دوسرے کے لئے حاجت نہیں ہے۔

فقہاء کے نظائر سے اس کی صحیح تحدید اور اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اجتماعی حاجت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، لیکن اعتبار خصوصی حاجت کا بھی کرتے ہیں۔

ضرورت و حاجت کے ضوابط اور تحدید:

مکمل طریقہ سے اس کی حد بندی تو مشکل ہے، چونکہ حاجت انسانی زمان و مکان کی تبدیلی سے بدلتے رہتے ہیں جہاں تک ممکن ہوا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، حاجت کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے جبکہ عام ہو جائے، اسی طرح مشقت آسانی پیدا کرتی ہے جیسا کہ فقہاء بیان کرتے ہیں۔

---- **الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة** - حاجت عام ہو جانے پر ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے۔

---- **المشقة تجلب التيسير**- دشواری آسانی پیدا کرتی ہے۔

---- **الحرج شرعا مرفوع**- حرج شرعاً قابل رفع ہے۔

---- **اذا ضاق الامر اتسع**- (۴۰)- جب معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے وسعت دی جاتی ہے۔

--- **و اذا اتسع الامر ضاق** اور جب وسعت پیدا ہو جائے تنگی آجاتی ہے۔

اسی طرح "ضرورت" کے باب کے جو ضابطے ہیں وہ بعنوان "ضرورت سے متعلق قواعد" کے تحت تحریر میں آچکے ہیں۔

خلاصہ بحث

(۱) لغت میں نفع کی ضد ہے، اصطلاح میں وہ چیزیں کہ جن پر شریعت کے مقاصد خمسہ کا بقا منحصر ہو۔

(۲) "حاجت" کے لغوی معنی حاجت ہی کے ہے، وہ امور جن کی اجازت نہ ہو تو مشقت کا اندیشہ ہو۔

(۳) نظام حیات مختل ہو تو ضرورت ہے 'مشقت شدید ہو تو حاجت 'ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ اور حاجت کی وجہ سے لغیرہ جائز ہوتا ہے۔

(۴) مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے ضرورت معتبر ہے۔

(۵-۶) کبھی رفع اثم 'کبھی رفع حرمت 'کبھی اباحت و فرضیت بھی۔

(۷) ہلاکت یقینی یا ظن غالب ہو 'ضرر متعدی نہ ہو 'اقدام پر ہلاکت کا غالب گمان آمادہ کرے 'طبیب حاذق کا مشورہ اور دوسروں کا عدم نقصان۔

(۸) مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم مستقل حیثیت کا حامل ہو گیا۔

(۹) دفع مشقت اور دوسرے اسباب تخفیف '

(۱۰) مستقل اصول و دلائل ہیں۔

(۱۱) محرمات میں سے کچھ ابواب مستثنیٰ ہیں 'حد ضرورت سے آگے نہ بڑھے اور معمولی ضرر سے بچنے کے لئے اس سے بڑھ کر ضرر کا ارتکاب نہ کرے۔

(۱۲) ضرورت 'عام معاملات میں اثر انداز ہوتی ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔

(۱۳) حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔

(۱۴) عمومی و خصوصی دونوں طرح کی حاجتیں ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

(۱۵) قائم مقام ہے۔

(۱۶) "تحدید" امکانی حد تک عموم پیدا ہونا 'حرج لاحق ہونا اور مشقت ہونا یہ ہیں ضابطے۔

(۱۷) جی ہاں۔

(۱۸) محدود نہیں ہے عمومی خصوصی ہر طرح کی حاجتیں شامل ہیں۔ واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) القاموس المحیط 'ص ۵۵۰

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ '۱۶/۲۴۷' وزارۃ الاوقاف (الکویت)

(۳) الموافقات للشاطبی - ۲/۵

(۴) تاج العروس '۲/۲۵

(۵) الموسوعۃ الفقہیہ '۱۶/۲۴۷'

(۶) بدائع الصنائع '۳/۵۹۱

(۷) ہندیہ' ۳ر۵۹۱

(۸) مجمع الانہر' ۲ر۵۳۶

(۹) الموسوعۃ الفقہیہ' ۱۶ر۲۳۷

(۱۰) بدائع الصنائع' ۷ر۱۷۶

(۱۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ' ۳۳۷

(۱۲) احکام القرآن للجصاص' ۱ر۱۳۸

(۱۳) سورۃ البقرہ' ۱ر۱۷۳

(۱۴) احکام القرآن لابن العربی' ۱ر۵۵ (دار الفکر)

(۱۵) اصول الفقہ للخلاف۔ ۲۱۰

(۱۶) احکام القرآن للجصاص' ۱ر۱۳۸

(۱۷) در المختار علی الرد ۵ر۲۱۵

(۱۸) بدائع الصنائع' ۷ر۱۷۶

(۱۹) بدائع الصنائع ۷ر۱۷۷

(۲۰) بدائع الصنائع ۷ر۱۸۱-۱۸۰

(۲۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۲۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ' ۳ر۵۱۶

(۲۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۲۴) مذکورہ حوالہ

(۲۵) مذکورہ حوالہ

(۲۶) مذکورہ حوالہ

(۲۷) ہدایہ ۳ر۳۳۸

(۲۸) القواعد الفقہیہ ۱۷۲' ط دار القلم' دمشق

(۲۹) اصول الفقہ لابی زہرہ' ۲۵۵

(۳۰) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸' دار الفکر دمشق

(۳۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ ۲۵۵

(۳۲) علم اصول الفقہ للخلاف-۰۰

(۳۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم- ۸۵

(۳۴) علم اصول الفقہ للخلاف ۲۰۸-۲۰۷

(۳۵) علم اصول الفقہ للخلاف' ۲۱۰

(۳۶) شامی ۵ر۳۳۸

(۳۷) بدائع الصنائع ۷ر۱۱۷

(۳۸) علم اصول الفقہ للخلاف- ۲۱۰

(۳۹) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ر۲۵۱

(۴۰) علم اصول الفقہ للخلاف ۲۱۰

ضرورت اور حاجت

مولانا سید اسرار الحق سبیلی (ایم اے)
تخصص فی الفقہ، دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

لغوی تعریف:

ضرورت کے لغوی معنی مشقت، شدت اور حاجت کے ہیں، چنانچہ المعجم الوسیط میں ہے۔ الضرورۃ: الحاجۃ والشدۃ لامدفع لھا والمشقۃ۔(۱)

حاجت کے لغوی معنی الفقر و احتیاج اور ایسی چیز کے ہیں جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے، تاج العروس میں ہے:

ان الحاجۃ تطلق علی نفس الافتقار و علی الشیٔ الذی یفتقر الیہ (۲)

اصطلاحی تعریف:

علامہ شاطبی (ف ۷۹۰ھ) نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے:

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ دینی و دنیوی مصلحت کے قیام میں اس کے بغیر چارہ نہ ہو، اگر وہ فوت ہو جائے تو دنیوی مصلحت قائم نہ رہ سکے، بلکہ دنیوی مصلحت، فتنہ و فساد اور تنگی حیات پر مشتمل ہو جائے اور آخرت میں نجات و نعمت سے محروی ہوگی اور بڑے گھاٹے کا سامنا کرنا پڑے گا۔(۳)

شیخ ابو زہرہ نے اس کی مختصر تعریف کی ہے:

ضرورت کا معنی یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو جان خطرہ میں ہو یا تمام مال کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو۔(۴)

حاجت کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے:

حاجت یہ ہے کہ توسع اور تنگی کو ختم کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے جو اکثر حرج اور مشقت میں ڈال دیتے ہیں، اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو بڑی تنگی اور دشواری کا سامنا کرنا پڑے۔(۵)

ضرورت کے مصداق و مواقع استعمال:

فقہاء کے یہاں ضرورت کا مصداق ایسی حالت ہوتی ہے جس میں جان کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو اور عموماً فقہاء اس کا استعمال حالت اضطرار اور حالت اکراہ وغیرہ میں کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیم (۹۲۶-۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات' و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر' و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ (٦)

حاجت کے مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کے نزدیک حاجت کا مصداق ایسے امور ہوتے ہیں جن میں تنگی' حرج اور مشقت واقع ہو' لیکن فقہاء اس کا استعمال و اعتبار ان ہی جگہوں میں کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو' چنانچہ اشباہ میں ہے:

المشقۃ و الحرج' انما یعتبران فی موضع لا نص فیہ' و اما مع النص بخلافہ فلا۔ (۷)

ضرورت اور حاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان ایک فرق یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرم لذاتہ مباح ہو جاتا ہے اور صرف حاجت کی بنا پر محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے (۸)

دوسری بات یہ ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے' حاجت میں تنگی اور مشقت ہوتی ہے اور اس کی عدم رعایت سے ہلاکت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے' جب کہ ضرورت کا خیال نہ کیا جائے تو ہلاکت واقع ہو سکتی ہے (۹)

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت اسلامی نے تمام ہی مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا ہے' چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

" الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب۔ (۱۰)

نیز اصول الفقہ میں ہے:

و قد شد الشارع الاسلامی فی حمایتہ و اعطاہ فضلا من التاکید۔ (۱۱)

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

ضرورت کی بنا پر تمام حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں' البتہ حنابلہ زہر اور دوسری مضر چیزوں کا استثناء کرتے ہیں اور مالکیہ انسان' خون' خنزیر' اور ناپاک اشیاء کا استثناء کرتے ہیں (۱۲)

ضرورت کی بنا پر حرام چیزوں کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے۔

الاکل للغذاء و الشرب للعطش و لو من حرام او میتۃ او مال غیرہ و ان ضمنہ فرض یثاب علیہ (۱۳)

لہٰذا ان کا استعمال نہ کرے اور اس کی جان چلی جائے تو گنہ گار ہوگا:

و لا يسعه ان يصبر على ما توعد به، فان صبر حتى اوقعوا به و لم ياكل فهو آثم، لانه لما ابيح كان بالامتناع معاونا لغيره على اهلاک نفسه فياثم كما في حالة المخمصة و عن ابي يوسف انه لا ياثم، لانه رخصة اذ الحرمة قائمة لكان اخذا بالعزيمة، قلنا حالة الاضطرار مستثنى بالنص و هو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم، لكان اباحة لا رخصة(١٤)

مشہور مفسر ابن العربی (۵۴۳-۴۶۸ھ) کی رائے اس سلسلہ میں اباحت ہی کی ہے، چنانچہ " فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه، ان الله غفور رحيم" کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں:

فان التحريم يرتفع ذلک بحكم الاستثناء و يكون مباحا۔ (١٥)

البتہ اگر کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو صرف زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت و رخصت ہے، اگر کلمہ کفر کا تلفظ نہ کرے اور قتل ہو جائے تو ثواب کا مستحق ہوگا:

فان صبر حتى قتل و لم يظهر الكفر كان ماجورا... لان الحرمة باقية و الامتناع لاعزاز الدين عزيمة بخلاف ما تقدم للاستثناء(١٦)

نیز الفقہ الاسلامی میں ہے:

فلا يحل الزنا و القتل و الكفر... و ان كان يرخص في الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالاسلام(١٧)

رفع اثم اور رفع حرمت:

یہیں سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ جن چیزوں کا استعمال مباح ہو جاتا ہے وہ چیزیں مضطر کے حق میں حلال ہو جاتی ہیں اور اس سے رفع حرمت ہو جاتا ہے، اور جن چیزوں میں رخصت ہے ان میں رفع اثم ہو جاتا ہے اور فعل حرام ہی رہتا ہے:

و به يظهر ان الاباحة تختلف عن الرخصة، لان الاباحة تقلب الفعل حلالا و تزيل عنه الحرمة، و اما الرخصة فتمنع الاثم و يظل الفعل حراما(١٨)

ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

ضرورت کے حدود و شرائط درج ذیل ہیں:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو، نہ کہ آئندہ اس کا انتظار ہو:

ان تكون الضرورة قائمة لا منتظرة في المستقبل(١٩)

(۲) مضطر کے پاس دفع ضرر کے واسطے حرام کے علاوہ کوئی دوسری مباح چیز نہ ہو:

ان يتعين على المضطر ارتكاب المحظور الشرعي اى الا يكون هناک وسيلة من المباحات لدفع الخطر الا تناول الحرام(۲۰)

(۳) ایسا عذر ہو جو ہلاکت کا سبب بن جائے اور حرام کے استعمال کو مباح کر دے:

ان يتوافر عذر يبيح الاقدام على الحرام كالحفاظ على النفس او العضو بان خاف التلف اما من جوع او يخاف ان ترک الاکل عجز عن المشى و انقطع عن الرفقة فيهلک او يعجز عن الركوب فيركب(۲۱)

(۴) ضرورت پر عمل کرنے کی وجہ سے اساسیات دین پر عمل فوت نہ ہوتا ہو:

الا يخالف المضطر مبادئ الاسلام، فلا يحل الزنا و القتل و الكفر و الغصب باى حال، لانها مفاسد فى ذاتها، و ان يرخص فى الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالاسلام كما يرخص بأخذ طعام الغير و لو قهرا اذا لم يكن هو ايضا مضطرا(۲۲)

(۵) جمہور علماء کے نزدیک مضطر دفع ضرر کے لئے کم سے کم اور ناگزیر مقدار ہی پر اکتفا کرے گا:

ان يقتصر فى رأى الجمهور على الحد الادنى او القدر اللازم لدفع الضرر، لان اباحة الحرام ضرورة و الضرورة تقدر بقدرها(۲۳)

(۶) اگر علاج کی ناگزیر ضرورت ہو تو ماہر اور عادل طبیب کے مشورہ سے ہو، اور حرام کے علاوہ کسی دوسری چیز سے علاج ممکن نہ ہو:

ان يصف المحرم فى حال ضرورة الدواء طبيب عدل ثقة فى دينه و علمه، و الا يوجد من غير المحرم علاج آخر، يقوم مقامه(۲۴)

حکم ضرورت از قبیل استثناء:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی ہوتی ہے، چنانچہ خود قرآن پاک نے اس کا استثناء کیا ہے:

و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه(۲۵)

اور عنایہ میں ہے:

لا نسلم ان الحرمة قائمة لان الله تعالى استثنى حالة الاضطرار فقال و قد فصل لكم.. (۲۶)

الفقہ الاسلامی میں ہے:

لان قوله تعالى و قد فصل لكم.. استثناء من التحريم و الاستثناء من التحريم حل او اباحة كما يقرر الاصوليون۔ (۲۷)

نیز قرآن پاک نے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنے کو استثنائی صورت میں بیان کیا ہے:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان۔ (۲۸)

اسباب ضرورت:

ضرورت کے مندرجہ ذیل اسباب ہوسکتے ہیں جو ضرورت کے اعتبار کرنے کے متقاضی ہوتے ہیں:

(۱)---اکراہ: یعنی کوئی جابر شخص اشیاء محرمہ کے کھانے پر یا کلمہ کفر وغیرہ کہنے پر مجبور کرے اور جان یا بعض اعضاء کے اتلاف کی دھمکی دے۔

(۲)---خوف ہلاکت: یعنی بھوک' پیاس سے انسان کی ایسی حالت ہو جائے کہ اس کی جان کی ہلاکت کا خوف یا اس کا یقین ہو۔

(۳)---عرف: جیسے ضمان درک اور استصناع وغیرہ کی مشروعیت(۲۹)

عرف اور عموم بلوی:

احناف اور مالکیہ کے نزدیک عرف ایک مستقل اصل اور دلیل شرعی ہے' چنانچہ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں:

هذا اصل اخذ به الحنفية و المالكية فى غير موضع النص و هذا يعد اصلا من اصول الفقه(۳۰)

اور ڈاکٹر وھبہ زحیلی لکھتے ہیں:

و على اساس ما سبق اعتبر الفقهاء و بخاصة الحنفية و المالكية العرف دليلا شرعيا و اصلا من اصول الاستنباط(۳۲)

عرف اور عموم بلوٰی کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ اگر عرف فاسد ہو جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہو جانے کو مستلزم ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا' چنانچہ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

و اما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته لان في مراعاته معارضة دليل شرعي او ابطال حكم شرعي' فاذا تعارف الناس عقدا من العقود الفاسدة كعقد ربوا او عقد غرر و خطر فلا يكون لهذا العرف اثر في اباحة هذا العقد(۳۲)

اباحت سے استثناء:

قواعد فقہ میں ایک قاعدہ یہ ہے:

الضرورات تبيح المحظورات۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام ہی محظورات مباح سمجھے جائیں گے لیکن اس کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے "**الضرر لا يزال بالضرر**" ایک ضرر کو خواہ وہ کتنا ہی اہم ہو دوسرے ضرر سے دفع نہیں کیا جائے گا۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ضرورت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ وہ ضرورت مبادی اسلام کے مخالف نہ ہو: **ان لا يخالف المضطر مبادى الاسلام** (۳۳) لہٰذا مضطر کے لئے دوسرے مضطر کا کھانا کھانا(۳۴) اور قتل' زنا وغیرہ حلال نہیں ہوگا(۳۵)

حقوق العباد و معاملات میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت:

ضرورت کی بنا پر حقوق العباد اور معاملات میں بھی رخصت و اباحت پیدا ہو جاتی ہے' چنانچہ عبد الوہاب خلاف لکھتے ہیں:

و مما یتفرع علی ھذا المبدا حکم کثیر من عقود المعاملات و ضروب الشرکات التی تحدث بین الناس و تقتضیھا تجاراتھم(۳۶)

البتہ حالت اضطرار میں بھی حقوق العباد معاف نہ ہوں گے' ضمان اور ادائیگی لازم ہوگی:

او مال غیرہ و ان ضمنہ' لان الاباحۃ للاضطرار لا تنافی الضمان(۳۷)

حاجت کو ضرورت کا درجہ:

محرمات کی اباحت جس طرح ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے' اسی طرح بعض دفعہ حاجت کی وجہ سے بھی بعض ممنوع اشیاء جائز ہو جاتی ہیں' چنانچہ قاعدہ ہے:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ(۳۸)

عموماً حاجت کو ضرورت کا درجہ مورد نص میں دیا جاتا ہے' جیسے بیع سلم' اجارہ اور استصناع وغیرہ کو خلاف قیاس نص کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے' لیکن بعض جگہ ایسے معاملات میں بھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے دیا جاتا ہے کہ اگر ضرورت کا درجہ دے کر ان کو جائز قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کو بہت مشقت اور حرج و تنگی کا سامنا کرنا پڑے' چنانچہ اشباہ میں ہے:

و لھذا جوزت الاجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ و لذا قلنا لا تجوز اجارۃ بیع نافع لاتحاد جنس المنفعۃ فلا حاجۃ بخلاف ما اذا اختلف' و منھا ضمان الدرک جوز علی خلاف القیاس و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس' و منھا جواز الاستصناع للحاجۃ و دخول الحمام مع جھالۃ مکثہ فیھا. . (۳۹)

قواعد کلیہ بابت ضرورت و حاجت:

چھ قواعد ہیں جو قاعدہ اساسی "الضرر یزال" کے تحت آتے ہیں:

(۱) الضرورات تبیح المحظورات -

ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے۔

(۲) ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا -

جو چیزیں ضرورت کی بنا پر مباح ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ہی مباح رہتی ہیں۔

(۳) الضرر لا یزال بالضرر -

ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔

(۴) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما -

جب دو مفاسد جمع ہو جائیں تو ان میں سے بڑے کی رعایت کی جائے گی۔

(۵) درء المفاسد اولی من جلب المصالح -

مفاسد کو ختم کرنا مصلحت کے حصول سے بہتر ہے۔

(۶) الحاجة تنزل منزلة الضرورة (۳۰)

بعض اوقات حاجت ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے۔

حاجت سے متعلق اساسی قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے، اس قاعدہ سے تمام رخصت شرعی متخرج ہوتی ہیں جن میں سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر اور عموم بلوی، نقص وغیرہ شامل ہیں (۳۱)

انفرادی و اجتماعی حاجت:

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ سب ہی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے زراعت، تجارت اور منفعت کی حاجت تمام لوگوں کو شامل ہے:

الحاجة قد تكون عامة بمعنى ان الناس جميعا يحتاجون اليها فيما يمس مصالحهم العامة كالحاجة الى الزراعة و الصناعة و التجارة و السياسة العادلة (۳۲)

اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ چند لوگ ہی اس کے محتاج ہوتے ہیں: جیسے خارش کی وجہ سے یا جنگ کے وقت مردوں کو ریشم پہنے کی حاجت:

و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون، و ذلك مثل الحاجة الى الاكل من الغنيمة في دارالحرب و الحاجة الى لبس الحرير للرجل كالجرب و الحكة و لحاجة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين و التبختر بين الصفين في الحرب (۳۳)

و تختلف الحاجة من شخص الى شخص فيما يكون حاجة لشخص قد لا يكون حاجة لغيره، فالخادم قد يكون حاجة شخص فقير كان يكون من اهل البيوتات لا يتعاطى خدمة نفسه بيده فيفرض على من عليه نفقة ان ياتي له بخادم، اما الشخص العادى الذى يخدم نفسه فليس في حاجة الى الخادم (۳۴)

والله سبحانه و تعالى اعلم و علمه اتم

جوابات کا خلاصہ:

(۱) ضرورت کے لغوی معنی مشقت' شدت اور حاجت کے ہیں' اصطلاحی معنی جان و مال پر ہلاک کا خوف شدید ہے' اور اس کا استعمال عموماً فقہاء حالت اکراہ اور حالت اضطرار میں کرتے ہیں۔

(۲) حاجت کے لغوی معنی افتقار و احتیاج کے ہیں اور اصطلاحی معنی ایسی چیز کے ہیں جس کو چھوڑنے میں مشقت اور تنگی واقع ہو' فقہاء اس کا استعمال ایسی جگہ کرتے ہیں جہاں نص موجود نہ ہو۔

(۳) ضرورت کا درجہ اعلیٰ ہے اور حاجت کا ادنیٰ' ضرورت کی رعایت نہ کرنے سے ہلاکت ہو سکتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے مشقت پیدا ہوتی ہے' ضرورت سے حرام لعینہ میں بھی جواز پیدا ہو جاتا ہے اور حاجت سے صرف حرام لغیرہ کا۔ دونوں لغوی معنی کے اعتبار سے متحد ہیں' بعض حاجت بھی ضرورت کا درجہ پا جاتی ہے۔

(۴) تمام ہی احکام میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

(۵) ضرورت کی بنا پر تمام ممنوع چیزیں حلال ہو جاتی ہیں' البتہ حنابلہ زہر اور نقصان دہ اشیاء کا اور مالکیہ انسان' خون' خنزیر اور ناپاک اشیاء کا استثناء کرتے ہیں۔

(۶) حالت اضطرار و اکراہ میں حرام چیزوں کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور اس صورت میں رفع حرمت ہو جاتی ہے' حالت اکراہ میں صرف زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے میں رخصت ہے اور اس صورت میں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

(۷) چھ شرطیں بیان کی گئی ہیں ملاحظہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) اکراہ' اضطرار' عرف وغیرہ اسباب ضرورت ہیں۔

(۱۰) عرف مستقل اصل اور دلیل شرعی ہے' عرف فاسد سے اگر نص کا اہمال ہو جاتا ہو تو غیر معتبر ہے۔

(۱۱) تمام معاملات کے حق میں اباحت و رخصت پیدا ہوتی ہے۔

(۱۲) دونوں میں ہوتی ہے' البتہ حقوق العباد میں ضمان لازم آتا ہے۔

(۱۳) بعض دفعہ حاجت بھی ضرورت کا مقام پا جاتی ہے۔

(۱۴) جب کسی معاملہ میں بہت زیادہ مشقت و تنگی ہونے لگے۔

(۱۵) بعض مرتبہ ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔

(۱۶) تفصیلی جواب میں ملاحظہ ہو۔

(۱۷) سوال نہیں کیا گیا ہے۔

(۱۸) اجتماعی و انفرادی دونوں حاجتوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔

حوالہ جات

(۱) المعجم الوسیط-۸-۵۳۸، ط: حسینیہ دیوبند، القاموس المحیط-۵۵۰ (۲) تاج العروس ۲ر۳۵، ط: بیروت لبنان

(۳) الموافقات ۲ر۶-۵، ط: ازہر، قاہرہ (۴) اصول الفقہ لابی زہرہ-۳۰، ط: دارالفکر العربی قاہرہ

(۵) الموافقات للشافعی ۲ر۵ (۶) الاشباہ والنظائر لابن نجیم-۸۵، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت

(۷) الاشباہ والنظائر ۸۳ (۸) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۰

(۹) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر۲۳۸، ط: کویت وزارۃ الاوقاف والشون (۱۰) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۳، ط: دارالفکر دمشق

(۱۱) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۳۸ (۱۲) الفقہ الاسلامی ۳ر۵۱۹

(۱۳) درمختار علی ھامش ردالمحتار ۵ر۲۳۸، ط: رشیدیہ کوئٹہ پاکستان، نیز دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۵

(۱۴) ہدایہ ۳ر۳۳۸، ط: جیسور، ہند (۱۵) احکام القرآن لابن العربی ار۵۵

(۱۶) ہدایہ ۳ر۳۳۹ (۱۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۱۵۷

(۱۸) حوالہ سابق (۱۹) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۶

(۲۰) کتاب مذکور ۳ر۱۷-۵۱۶ (۲۱) حوالہ مذکور ۳ر۵۱۷

(۲۲) ایضا (۲۳) ایضا

(۲۴) کتاب مذکور ۳ر۵۱۸ (۲۵) سورہ انعام-۱۲۰

(۲۶) العنایہ مع الفتح ۹ر۲۴۰، ط: دارالفکر بیروت (۲۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۶

(۲۸) سورۃ النحل-۱۰۶ (۲۹) الاشباہ والنظائر للسیوطی-۸۰-۱۷۹، اصول الفقہ لابی زہرہ-۲۵۵

(۳۰) اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۵۷ (۳۱) اصول الفقہ الاسلامی ۲ر۱۸۳، ط: دارالفکر دمشق

(۳۲) علم اصول الفقہ لخلاف ۹۰ط: دارالقلم کویت (۳۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۳۴) الاشباہ للسیوطی ۱۷۷ (۳۵) الفقہ الاسلامی ۳ر۵۱۷، بدائع الصنائع ۷ر۱۷۷، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت

(۳۶) علم اصول الفقہ لخلاف ۲۱۰ (۳۷) حوالہ سابق

(۳۸) الاشباہ لابن نجیم ۹۱، الاشباہ للسیوطی ۱۷۹ (۳۹) الاشباہ والنظائر ۹۲-۹۱

(۴۰) کتاب مذکور ۹۱-۸۵ (۴۱) الاشباہ للسیوطی ۶۷-۱۶۰

(۴۲) الموسوعہ للفقہیہ ۱۶ر۲۵۰ (۴۳) الموسوعہ للفقہیہ ۱۶ر۵۱-۲۵۰ بحوالہ اشباہ للسیوطی-۹۸

(۴۴) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر۲۵۱ بحوالہ رسالہ ابن عابدین ۲ر۶۸۲

ضرورت وحاجت

ضرورت و حاجت کی حقیقت، ان دونوں کے مابین فرق،
ضرورت کا شریعت میں اعتبار، اس کے حدود و شرائط،
(سوال ۱ تا ۸)

مولانا نسیم الدین قاسمی
شعبہ دارالافتاء دارالعلوم حیدر آباد

اسباب ضرورت، عرف و عموم بلوی،
[illegible] کن ابواب میں مؤثر ہے۔
(سوال ۹ تا ۱۲)

مولانا امیر عالم قاسمی
شعبہ دارالافتاء دارالعلوم حیدر آباد

ضرورت و حاجت کا حکم پر اثر، دونوں کے حدود،
قواعد و ضوابط ضرورت۔
(سوال ۱۳ تا ۱۸)

مولانا محمد عابد الرحمٰن قاسمی۔
شعبہ دارالافتاء، دارالعلوم حیدر آباد

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

از--جناب مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب

۱- ضرورت لغت میں:

صاحب مصباح المنیر نے لکھا ہے کہ ضرورت اضطرار ہی کا دوسرا نام ہے۔
اور صاحب معجم الدروس نے لکھا ہے کہ:
"**الضرورۃ الشدیدۃ لا مدفع لھا**" ضرورت نام ایسی حالت کا جس کو دور نہ کیا جاسکتا ہو۔

ضرورت اصطلاح شرع میں:

حضرت مفتی شفیع صاحب مرحوم قدس سرہ نے جواہر الفقہ میں تحریر فرمایا ہے کہ:
ضرورت نام ہے ایسی حالت کا کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال کرے تو وہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے۔ (جواہر الفقہ ۲؍۲۸)
شارح اشباہ ونظائر علامہ حموی نے تحریر فرمایا ہے کہ:

الضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب و ھذا یبیح تناول الحرام۔

ضرورت نام ہے ایسی حالت میں مبتلا ہونے کا کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو آدمی ہلاک ہو جائے اور یہ حرام کو مباح کردیتا ہے۔ (حاشیہ الاشباہ والنظائر ۱؍۲۷۷)
امام جصاص اور علامہ ظفر احمد العثمانی نے فرمایا کہ:

الضرورۃ و ذلک کمن یکون فی حالۃ مخمصۃ و یخشی علی نفسہ من الموت و لا یجد ما یاکلہ الا المیتۃ فقد یکون لہ اکلھا بل یکون علیھا ان یاکلھا۔

ضرورت نام ہے ایسی حالت کا کہ آدمی مخمصہ کی حالت میں پہنچ جائے اور جس سے کو اپنی جان کا خطرہ ہو اور سوائے میتہ کے کوئی چیز اسے میسر نہ ہو جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچائے۔ (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ۱؍۱۲۵، احکام القرآن للجصاص ۱؍۱۳۰)

مواقع استعمال ومصداق:

فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں جن کے تحفظ وبقا کی خاطر ضرورت کا استعمال کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں یہ ہیں:

دین، جان، نسل، عقل اور مال۔

قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الى بدعته فان هذا يفوت على الخلق دينهم و قضاء ه بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس، و ايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التى هى ملاك التكليف، و ايجاب حد الزنا اذ به حفظ النسب، و ايجاب زجر الغصاب و السراق اذ به يحصل حفظ الاموال التى هى معاش الناس و هم مضطرون اليها۔ (اصول الفقه ابوزهره صفحه ۲۹۵، المستصفى للغزالى ۱ / ۲۸۷)

شریعت نے دین کی حفاظت کی خاطر کافر مضل اور ایسے بتدع کے قتل کرنے کا فیصلہ کیا ہے جو لوگوں کو اپنی بدعتوں کی دعوت دیتا ہو، اسی طرح جان کی حفاظت کے لئے قصاص کو واجب کیا، اور عقل کی حفاظت کی خاطر شراب کی حد جاری کرنے کا حکم دیا، اور نسل کی حفاظت کے لئے زانی پر حد زنا جاری کیا، اور مال کی حفاظت کے لئے چوروں اور غاصبوں کے ہاتھ کاٹ دینے کا فیصلہ سنایا۔

ہم ان مثالوں کی تھوڑی سی وضاحت کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

تحفظ دین: تحفظ دین کی مثال جہاد ہے،

اسلام نے دین کی حفاظت کی خاطر دشمنان اسلام سے جہاد کرنے کی اجازت دی کیونکہ اسلام پر مستقیم رہنا اور اس کے تقاضوں کی تکمیل کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کسی کافر مضل یا مبتدع سے دین اسلام کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسے موقع پر ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ ایسے برے لوگوں سے جہاد کرکے اللہ کی زمین کو کفر و شرک سے پاک کیا جائے۔

تحفظ جان: تحفظ جان کی مثال قصاص ہے،

جان اللہ کی ایک امانت ہے جسے اللہ اپنے بندوں کے سپرد کیا ہے، لیکن کوئی انسان ایسا ہے کہ اس کے نزدیک انسانی جان کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور وہ انسانی جان ضائع کرتا ہو تو ایسے موقع پر ضرورت متقاضی ہے کہ ایسا کرنے والے پر قصاص جاری کیا جا تاکہ انسانی جان کا تحفظ ہو سکے اور اس شخص سے دوسرے لوگ عبرت حاصل کر سکیں۔

تحفظ نسل: تحفظ نسل کی مثال حد زنا ہے،

زنا ایک بدترین لعنت ہے جس سے مقصد نکاح متاثر ہوتا ہے، نسل انسانی کی سالمیت خطرے میں پڑجاتی ہے اور رفتہ رفتہ پورا معاشرہ اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے اس لئے نسل انسانی کی سالمیت کے لئے ضروری ہے کہ حد زنا جاری کیا جائے تاکہ لوگ اس فعل قبیح سے باز آجائیں۔

تحفظ عقل: تحفظ عقل کی مثال حد خمر ہے'

یعنی عقل بھی اللہ کی ایک بڑی دولت ہے کیونکہ اس کے مفقود ہو جانے سے شریعت کی نگاہ میں وہ غیر مکلف ہو جاتا ہے تو ہر وہ چیز جو اس نعمت کے زوال کا سبب ہو جیسے شراب کا پینا وغیرہ ممنوع قرار دی گئی ہے' اس کے باوجود اگر کوئی شخص شراب پیتا ہے تو وہ مجرم ہے اور حد خمر کا مستوجب ہے۔

تحفظ مال: تحفظ مال کی مثال حد سرقہ کی مشروعیت ہے'

مال بھی انسانی زندگی اطمینان و سکون کے ساتھ گزارنے کے واسطے ایک اہم چیز ہے' اگر کوئی شخص اسے ضائع کرتا ہے یا ناجائز طریقے سے اسے حاصل کرتا ہے تو لوگوں کے اموال کے تحفظ کے لئے ضروری ہے کہ ایسے شرپسند عناصر پر حد جاری کی جائے۔

۲- حاجت لغت میں:

صاحب مختار الصحاح اور صاحب قاموس کے بقول حاجت لغت میں فقر کا نام ہے۔

حاجت اصطلاح شرع میں:

حاجت اصطلاح شرع میں یہ ہے کہ اگر مکلف ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے۔ (جواہر الفقہ ۲٫۲۸)

شارح اشباہ علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلک غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم۔

حاجت کی مثال ایسے بھوکے آدمی کی ہے جسے اگر کھانے کے لئے نہ ملے تو وہ ہلاک نہیں ہوگا البتہ مشقت اور تکلیف برداشت کرنا ہوگی' اس حالت میں حرام چیز مباح نہیں ہوتی البتہ حاجت صوم میں افطار کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ (حاشیہ الاشباہ والنظائر ار۲۷۷)

شیخ امام ابو زہرہ فرماتے ہیں:

الحاجة و هو الذى لا يكون الحكم الشرعى فيه لحماية اصل من اصول الخمسه بل بقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة لتحريم بيع الخمر لكى لا يسهل تناولها و تحريم روية عورة المراة و تحريم الصلوة فى الارض المغصوبة و تحريم تلقى السلع و تحريم الاحتكار و من ذلک فى المباحات اباحة كثير من العقود التى تحتاج اليها الناس كالمزارعة و المساقاة و السلم و المرابحة و التولية۔ (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۹۵)

حاجت ایسی چیز کا نام ہے کہ اس میں حکم شرعی اصول خمسہ میں سے کسی بھی اصل کی حمایت کے واسطے نہیں ہوتی ہے بلکہ ان اصول خمسہ سے دفع مشقت' رفع حرج' یا احتیاج برتنا مقصود ہوتا ہے' جیسے شراب کی بیع اور عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے کی حرمت' یہ تمام مثالیں احتیاط کی ہیں کہ ایسے فعل سے احتیاط کیا جائے تاکہ کبھی برے کاموں میں نہ پڑ جائے۔

اسی طرح تلقی سلع اور احتکار کا حرام ہونا وغیرہ' ان کے علاوہ بہت سارے بیوع و معاملات مباح قرار دیئے گئے ہیں جس کی لوگوں کو حاجت ہوتی ہے' جیسے مزارعت' مساقات' بیع سلم' مواجعہ' تولیہ وغیرہ' یہ سب بیوع بھی صورتاً ناجائز معلوم دیتی ہیں مگر لوگوں کی حاجت کو مدنظر رکھتے ہوئے جائز قرار دی گئیں۔

اس پوری عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ حاجت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے (۱) دفع حرج و مشقت (۲) احتیاطی تدابیر۔

(۱) دفع حرج کی مثال:

بیع تلقی سلع اور احتکار حرام ہے۔

تلقی سلع کا مطلب یہ ہے کہ گاؤں یا دیہات کے لوگ کوئی سامان فروخت کرنے کے لئے بازار لائیں ہیں اور کوئی شخص راستے میں اس سے مل کر مارکیٹ ریٹ سے بہت ہی کمتر خرید لے اور شہر میں لاکر زیادہ قیمت میں اس کو بیچ دے' یہ بیع ممنوع قرار دی گئی کیونکہ اس میں اہل شہر اور اہل دیہات کا دونوں کا نقصان ہے۔

تحریم احتکار: احتکار' اسٹاک' جمع کرنا'

یعنی یہ کہ کوئی شخص غلہ کے موسم میں غلہ خرید کر جمع کرکے رکھ لیتا ہے تاکہ جب منگائی کا زمانہ آئے گا تو اسے فروخت کرے گا' اس قسم کے معاملہ کی حرمت بھی مبنی ہے دفع حرج و مشقت پر۔ کیونکہ اس سے عوام و خواص سب کو پریشانی ہوتی ہے۔

(۲) احتیاط کی مثال:

جیسے خمر کی بیع حرام قرار دی گئی' اس لئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ اگر اس کی بیع و شراء کریں تو ہوسکتا ہے کہ نوبت یہاں تک آجائے کہ اس کو استعمال ہی کر بیٹھیں۔

اسی طرح عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے کی حرمت اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے کی حرمت کا معاملہ بھی ہوگا۔

مواقع استعمال:

فقہاء کرام کے نزدیک اس کے مواقع استعمال تین ہیں: (۱) مالی تنگی کو دور کرنا (۲) فرائض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت

سے حفاظت (۳) معاملات میں آسانی اور سہولت پیدا کرنا۔

○ فرائض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت سے حفاظت:

جیسے حالت مرض اور حالت سفر میں روزہ کی رخصت کی اجازت۔

○ معاملات میں آسانی و سہولت:

جیسے بیع سلم' بیع استصناع' مزارعت' مساقات وغیرہ۔ بیعوں کی اجازت یہ محض اس پر مبنی ہے کہ لوگوں کے معاملات میں آسانی و سہولت پیدا ہو۔

○ مالی تنگی دور کرنے کی مثال:

جیسے حیلہ کا درست ہونا' کیونکہ اس سے اصلاً مقصود مالی تنگی دور کرنا ہوتا ہے۔

(۳) شریعت میں ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

شریعت میں ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے اندر خطرۂ جان یقینی ہوتا ہے اور حاجت میں خطرۂ جان یقینی نہیں ہوتا۔

اور خطرۂ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم ہی کے الفاظ سے ثابت ہے' جن مواقع میں قرآن نے استعمال کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے اور جس صورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ ضرورت میں داخل نہیں ہے بلکہ وہ حاجت میں داخل ہے۔

جیسے کسی شخص کو اس کا دشمن قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے تو محض اتنی بات سے یہ مضطر نہ کہلائے گا جب تک کہ حالات قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جس سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' جیسے اس شخص کا تنہا ہونا' دوسرے کی امداد کا احتمال نہ ہونا' تو اس صورت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا' لیکن اگر دشمن سے بچ کر نکلنا ممکن ہو بایں طور یہ شخص تنہا نہ ہو یا یہ کہ دوسرے کی امداد کا احتمال ہو تو اس صورت میں یہ حاجت میں داخل ہوگا۔

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق:

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق یہ ہے کہ ضرورت کا مبنی موجودہ حالات ہوتے ہیں اور حاجت کا موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات۔

شریعت جس طرح ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ایسے ہی حاجت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے۔ البتہ ضرورت میں حرام چیزوں کا استعمال درست ہوجاتا ہے' جیسے حالت اکراہ میں شراب یا مردار کے کھانے کی اجازت' اور حاجت میں حرام چیزوں کا

استعمال درست نہیں ہوتا ہے' جیسے عورت کا دیکھنا طبیب کے لئے' (الاشباہ والنظائر ۲۷/۱' جواہر الفقہ ۲/۲۹' اصول الفقہ عبیداللہ اسعدی صفحہ ۲۳۹)

(۴) ضرورت کا اعتبار شریعت میں:

شریعت اسلامیہ ایک ایسی شریعت ہے کہ اللہ نے اس میں تنگی نہیں رکھی ہے جس سے بندے کو دشواری اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشادات ہیں :

۱- **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج-** (سورہ حج)

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی- (بیان القرآن)

۲- **یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر-** (سورہ بقرہ)

اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں- (بیان القرآن)

۳- **ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج-** (سورہ مائدہ)

اللہ تعالیٰ کو یہ منظور نہیں کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے- (بیان القرآن)

۴- **یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا-** (سورہ نساء)

اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے اور آدمی کمزور پیدا کیا گیا ہے- (بیان القرآن)

۵- **و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم-** (سورہ نساء)

اور ان لوگوں پر جو بوجھ اور طوق تھے ان کو دور کرتے ہیں- (بیان القران)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خیر دینکم الیسر- تمہارے دین میں بھلی چیز آسانی ہے-

دوسری حدیث میں فرمایا:

الدین یسر- یعنی یہ کہ دین اسلام آسان دین ہے-

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما- (رواہ البخاری)

جب بھی مجھ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو میں نے ان دونوں میں سے زیادہ آسان کو اختیار کیا' جب تک کہ وہ گناہ کے دائرہ میں نہ پہونچے-

مذکورہ بالا آیات و احادیث کی روشنی میں فقہاء نے اصول مقرر فرمائے کہ " **الحرج مدفوع** " (حرج قابل ازالہ چیز ہے)

" المشقة تجلب التيسير" - (مشقت آسانیاں پیدا کرتی ہے)" الضرورات تبیح المحظورات" (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنا دیتی ہیں)۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دین اسلام ایک سہل اور آسان دین ہے جس میں بندوں کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے لیکن ضرورت کا اعتبار بھی بقدر ضرورت ہے' جیساکہ مضطر کے بارے میں قرآن نے یہ حکم دیا ہے کہ اگر اسے شدید بھوک ہو' اس کے پاس کوئی چیز نہ جسے کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے' اور اسے یقین کامل ہو تو ایسی صورت میں ایسے آدمی کے لئے حرام کا کھانا اور شراب کا پینا بھی حلال ہو جاتا ہے اور یہ کوئی ایک چیز نہیں ہی بلکہ اسلام کا مزاج ہی یہ ہے کہ وہ بندوں کے لئے سہولت و آسانی پیدا کرنا چاہتا ہے' اس کا کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے جس میں حرج اور تنگی کا کوئی شائبہ ملتا ہو' یہاں نہ اتنی نرمی و ڈھیل ہے جو ہم دین عیسوی میں دیکھتے ہیں اور نہ اس قدر سختی اور شدت ہے جو ہم دین موسوی میں دیکھتے ہیں' یہ بین بین کی وہ حقیقی راہ اعتدال ہے جس کو نبی کریمؐ نے انسانیت کے لئے ایک نظام کامل کی شکل میں پیش کیا۔ (معارف القرآن ار ۴۲۵' ۲۸۹/۶' روح المعانی ۲۱۰/۷)

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل واثر ہے اور وہ اس وجہ سے کہ انسانی جان کو اللہ تعالی نے بہت ہی مکرم و معظم بنایا ہے' وہ درحقیقت اللہ کی ایک امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے' اس لئے اس کے ضائع کرنے کو ایک سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے۔

چنانچہ جان بچانے کے لئے اور تکلیف دور کرنے کے لئے نہ یہ کہ صرف حرام چیز کو جائز قرار دیا ہے بلکہ یہ حکم دیا ہے کہ ایسے وقت میں تمہارے اوپر لازم ہے کہ حرام چیز کو استعمال کرکے اپنی جان بچاؤ اور ایسا نہ کرنے والا خودکشی کی وعید کا مصداق ہے۔

عن مسروق قال من اضطر الی المیتة والدم و لحم الخنزیر و ترکه تقذرا و لم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار۔ (الدر المنثور- ۱۶۸' احکام القران ظفر احمد عثمانی ار ۱۱۸)

مسروق سے مروی ہے کہ جو شخص مردار' خون اور خنزیر کے گوشت پر مجبور ہو جائے اور پھر وہ اسے نفرت کی بنا پر چھوڑ دے اور اسے نہ کھائے پھر جان بحق ہو جائے تو وہ شخص جہنم میں داخل ہوگا۔

اللہ تعالی نے فرمایا: فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه (سورہ بقرہ)

پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

و قال فی اية اخری " فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم۔" فقد ذکر الله تعالی الضرورة فی هذه الآيات و اطلق الاباحه فی بعضها بوجود الضرورة من غیر شرط و لا صفة و هو قوله تعالی " و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم اليه" فاقتضی ذلک وجود الاباحه بوجود الضرورة فی کل حال وجدت الضرورة (احکام القران للجصاص- ار ۱۲۶)

دوسری آیت میں ہے' پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ

تعالیٰ معاف کرنے والے رحم کرنے والے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان کیا ہے اور ایک دوسری آیت میں اباحت کو ضرورت کے پائے جانے کے وقت مطلق بیان کیا ہے بغیر کسی شرط اور صفت کی قید لگائے اور وہ آیت کریمہ یہ ہے' تحقیق کہ صاف صاف بیان کیا اللہ نے تمہارے لئے وہ چیز جو تمہارے اوپر حرام قرار دی گئی ہے مگر جب تم اس کی طرف مجبور کئے جاؤ۔

ان قرآنی آیات وتفاسیر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ واقعی ضرورت کے پائے جانے کے وقت اشیاء محرمہ کی بھی اجازت ہے' کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم اور گناہ شریعت اسلامیہ میں نہیں ہے' اگر کوئی شخص کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے اور اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی اجازت دی گئی جبکہ دل اسلام وایمان پر مطمئن ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان۔ (سورہ نحل)

جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔

قال في الاشباه " الضرورات تبيح المحظورات" و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بكلمة الكفر للاكراه۔

علامہ ابن نجیم مصری تحریر فرماتے ہیں کہ ضروریات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں' اسی وجہ سے تو حالت مخمصہ میں میتہ کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ نگلنا اور اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ کرنا اور ایسے ہی اکراہ کے وقت غیر کے مال کو تلف کرنا یہ سب جائز ہو جاتا ہے۔

چنانچہ ان قرآنی آیات اور اقوال صحابہ کی روشنی میں یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ضرورت کے پائے جانے کے وقت محرمات شرعیہ پر ضرورت کا دخل واثر صرف اباحت کی ہی حد تک نہیں رہتی ہے بلکہ اگر صورت اضطرار کی ہو تو محرمات شرعیہ کا استعمال کرنا واجب اور ضروری بھی ہو جاتا ہے۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۶ جلد ۲' الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی صفحہ ۱۸۹ جلد ۱)

(۲) محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کی مختلف صورتیں ہیں' بندوں کے اعذار کے اعتبار سے کبھی تو یہ رخصت نفی گناہ تک محدود رہتی ہے اور کبھی رفع حرمت تک پھیل جاتی ہے' اسی طرح کبھی صرف اجازت کی حد تک بات ہوتی ہے اور کبھی وجوب کے دائرے میں پہنچ جاتی ہے' اس کی تفصیل رخصت کی مختلف اقسام پر نگاہ ڈالنے سے آتی ہے۔

(الف) پہلی شکل یہ ہے کہ حرمت باقی رہنے کے باوجود اجازت دی جاتی ہے یعنی حرمت ختم نہیں ہوتی اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے' جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اس کے باوجود وقتی طور پر اس کی اجازت مبتلی بہ کو دی جاتی ہے۔

اس اصل کی بنیاد حضرت عمار ابن یاسر اور حضرت خبیب رضی اللہ عنہما کے واقعہ میں ملتی ہے کہ ایک مرتبہ یہ دونوں حضرات کفار کے ہاتھوں کلمہ کفر زبان سے نکالنے پر مجبور کئے گئے تو حضرت عمار ابن یاسر رخصت پر عمل کرکے کلمہ کفر زبان پر لے آئے مگر حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے عزیمت پر عمل کیا اور شہید ہوگئے' جب اس واقعہ کی اطلاع حضورؐ کو ملی تو حضورؐ نے اس وقت عمار سے پوچھا کہ اے عمار تم نے اس وقت اپنے دل کو کیسا پایا تھا؟ تو حضرت عمار نے فرمایا کہ یا رسول اللہ ہم نے اپنے دل کو ایمان پر مطمئن پایا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بھی کفار و مشرکین تمہارے ساتھ ایسا معاملہ کریں تو تم بھی ان کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ فرمایا کرو اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خبیب کے بارے میں فرمایا وہ افضل الشہید ہیں اور وہ میرے رفیق ہوں گے جنت میں۔

وقد نطق عمار ابن یاسر بکلمۃ الکفر تحت تاثیر العذاب الشدید و قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد سالہ ماوراءک یا عمار فقال شر' ما ترکونی حتی نلت منک و ذکرت الھتھم بخیر' قال کیف وجدت قلبک قال مطمئنا قال علیہ الصلوۃ والسلام فان عاد فعد۔

و لقد بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلین ھدد ھما المشرکون بالقتل فامتنع احدھما عن النطق بالکفر و نطق الاخر' فقال علیہ الصلوۃ والسلام فیمن امتنع ھو افضل الشھداء و ھو رفیقی فی الجنۃ۔

فدل ھذا علی ان العزیمۃ حکمھا باق والرخصۃ ثابتۃ و ھی صدقۃ تصدق اللہ تعالی بھا علی عبادہ المضطرین۔ (اصول الفقہ للعلامہ ابی زہرہ صفحہ ۴۱)

حضرت عمار بن یاسر نے سخت عذاب کے خوف سے کلمہ کفر کہا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار بن یاسر سے سوال کرتے ہوئے کہا کہ اس کے بعد کیا ہوا اے عمار؟ تو انہوں نے کہا "بہت خراب" ان لوگوں نے مجھ کو نہیں چھوڑا جب تک میں نے آپ کی گالی نہ دی اور میں نے ان کے معبودوں کا نام خیر و بھلائی کے ساتھ ذکر کیا' تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تم نے اس وقت اپنے دل کو کیسا پایا۔ حضرت عمار نے کہا ایمان پر مطمئن' تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اگر وہ پھر بھی تمہارے ساتھ ایسی حرکت کریں تو تم بھی ایسا ہی کیا کرو۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی کہ دو آدمیوں کو مشرکین نے قتل کی دھمکی دی تو ان میں سے ایک نے کلمہ کفر زبان سے نکالنے سے انکار کیا اور دوسرے نے کہہ دیا' تو حضور نے اس کے بارے میں فرمایا جو کلمہ کفر زبان سے نکالنے سے رک گئے وہ افضل الشہداء ہیں اور وہ جنت میں میرے دوست ہیں۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عزیمت کا حکم باقی ہے اور رخصت کا حکم ثابت ہے اور یہ گویا کہ ایک عطیہ و صدقہ ہے جو کہ اللہ تعالی نے اپنے مضطر و مجبور بندوں کو عنایت کیا ہے۔

حکم :

اس قسم کی رخصت کا حکم یہ ہے کہ بندہ اگر رخصت پر عمل کرے تو اس کی اجازت ہے اور اس پر بجائے حرمت کے باوجود گناہ نہیں ہوتا لیکن اگر کوئی عزیمت پر عمل کرے اور جان، جان آفریں کے سپرد کردے تو اس عمل کرنے کی وجہ سے عند اللہ ماجور ہوگا، اور اسی ذیل میں آتا ہے مسافر و مریض کا ماہ رمضان میں روزہ رکھنا۔

جو کتاب اللہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ رمضان کے مہینے میں ان کو افطار کی اجازت ہے۔

و من کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر (سورہ بقرہ)

اور جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام کا شمار کرنا ہے۔ (بیان القرآن)

لیکن اگر کوئی رخصت کے باوجود عزیمت پر عمل کرے یعنی حالت سفر اور حالت مرض میں بھی روزہ رکھے تو یہ بہتر ہے۔

(ب) دوسری قسم کی رخصت یہ ہے کہ صفت فعل ہی تبدیل ہو جاتی ہے اور مکلف کے حق میں مباح ہو جاتی ہے پھر گناہ ہونے کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، جیسے اکراہ کے وقت یا حالت اضطرار میں مردار کھانا شراب پینا وغیرہ۔

حکم :

اس رخصت کا حکم یہ ہے کہ ان حرام چیزوں کو استعمال نہ کرے اور مقتول ہو جائے یا جان دے دے تو وہ خودکشی کرنے والا سمجھا جائے گا گویا کہ یہاں مکلف کے حق میں رخصت پر عمل کرنا واجب ہے، یہاں بات صرف جواز تک نہیں رہتی ہے بلکہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کے لئے رخصت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور عزیمت پر عمل کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ جب وہ چیز مباح ہوگئی تو اپنی جان بچانے کے لئے مباح چیز کا استعمال فرض ہے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام جلد ۱، فواتح الرحموت صفحہ ۱۱۶ جلد ۱، اصول الفقہ علامہ ابوزہرہ صفحہ ۴۰، اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵، مکتبہ یا سرندیم اینڈ کمپنی)

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط و ضوابط :

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اللہ تعالی نے زمین و آسمان کی تمام تر عظیم الشان مخلوقات میں انسان کو ایک خاص شرف بخشا ہے اس لئے جن چیزوں کو اللہ نے حرام و ممنوع قرار دیا ہے وہ پوری انسانیت کے مفاد کی خاطر اور بڑی حکمت پر مبنی ہے کیونکہ حق تعالی علیم و خبیر اور حکیم ہے ان کا کوئی حکم بے فائدہ نہیں ہو سکتا وہ چیز انسان اور انسانیت کے لئے ضرر رساں ہیں اس وجہ سے حرام قرار دی گئیں۔

یہ چیزیں کبھی اس کے جسم کے لئے مضطر ہوتی ہیں کبھی روح کے لئے کبھی دونوں کے لئے کیونکہ انسانی زندگی ایسے پہیے کے مانند ہے جو ہروقت گھومتا رہتا ہے اور انہیں ہرایسے موڑ سے گذرنا پڑتا ہے جس میں کبھی آسانیاں بھی ہوتی ہیں کبھی مشقت بھی اور کبھی یہ حالت اضطرار کی حد تک بھی پہنچ جاتی ہے۔

تو اس وقت اللہ تعالی نے انسانی جان کو بچانے کی خاطر ہروہ حرام چیز جو اس کے لئے ضرر رساں ہے بقدر ضرورت استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت ہی نہیں بلکہ لازم اور فرض قرار دیا ہے کیونکہ انسانی جان ہرچیز پر مقدم ہے اور اس کے لئے کچھ حدود و شرائط و ضوابط ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ضرورت کا استحقاق ہو چکا ہے۔

حدود :

ضرورت معتبرہ جس کو قرآن اضطرار کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے اس کی حد قرآنی اشارات کی روشنی میں فقہاء کرام نے یہ متعین کی ہے کہ بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے' یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج' اگرچہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو' یہ صورتیں اضطرار کی حد میں داخل ہیں۔ صاحب نیل الاوطار کے بیان کے مطابق بعض مالکیہ کے نزدیک تین دن تک اگر بھوک یا مرض کی حالت میں زندہ رہ سکتا ہو تو اتنے دنوں میں انتظار کرنے کے بعد ہی محرمات کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

ان الحالة التی یصح فیها الوصف بالا ضطرار و یباح عندها الاکل فذهب الجمهور الی انها الحالة التی یصل به الجوع الی حد الهلاک او الی مرض یفضی الیه و عن بعض المالکیة تحدید ذلک بثلاثة ایام کما فی نیل الاوطار- عون المعبود صفحه ۱۳۱ جلد ۳' احکام القرآن ظفر احمد عثمانی صفحه ۳۲۳ جلد ۱)

بلاشبہ وہ حالت جسے اضطرار سے موصوف کیا جائے اور جس کی وجہ سے حرام کا کھانا مباح ہوجاتا ہے جمہور علماء نے فرمایا کہ آدمی کا بھوک کی ایسی حالت کو پہنچ جانا جو ہلاکت کا ذریعہ بنے یا ایسے مرض کی طرف پہنچادے جو ہلاکت کا سبب بنے۔ اور بعض مالکیہ نے اس کی تین دن سے تحدید کی ہے۔

شرائط و ضوابط :

ضرورت معتبرہ کے پانچ شرائط و ضوابط ہیں جب یہ پائے جائیں گے تو سمجھا جائے گا کہ واقعی ضرورت یہاں پر متحقق ہے اور یہ ہیں :

۱- اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو' خطرہ جان جانے کا ہو' معمولی تکلیف و بیماری کا یہ حکم نہیں ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز متبادل موجود نہ ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء

اسی وقت ہے جب کہ کوئی دوسری حلال موجود و مقدور نہ ہو۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یا اس ضروری کام کا ہو جانا عادتاً یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے اگر کوئی دوا ایسی ہے کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں تو اس دوائے حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہیں ہوگا۔

اس کے ساتھ مزید دو شرطیں قرآن مجید میں اور مذکور ہیں :

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

۵۔ اور وہ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے (معارف القرآن صفحہ ۳۰۷ جلد ۱)

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حقیقت :

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت استثنائی نہیں ہوتی بلکہ شرعی اصول اور قواعد شرعیہ کی روشنی ہی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک فرد اضطرار بھی ہے' اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن کریم نے واضح کردیا ہے کہ اس صورت میں حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے' اس مضمون کے ساتھ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ارشادات آئی ہیں :

انما حرم علیکم المیتہ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ (سورہ بقرہ)

اللہ تعالی نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کردیا گیا ہو پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ (بیان القرآن)

فمن اضطر فی مخمصہ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (سورہ مائدہ)

پھر جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالی معاف کرنے والے ہیں رحمت کرنے والے ہیں۔

وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم (سورہ انعام)

مذکورہ بالا آیات سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حالت اضطرار میں شریعت نے حرام چیز کے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

لیکن غیر اضطراری حالات میں حرام و ناجائز چیزوں کے استعمال کا حکم اس صراحت و وضاحت کے ساتھ قرآن کریم میں موجود نہیں ہے' نیز روایات حدیث سے بھی اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا' اس وجہ سے فقہاء امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا۔

مثلاً آپ "علاج" ہی کو لے لیجئے اس مسئلہ میں بعض بزرگوں کی رائے یہ ہے کہ بغیر اضطرار کے خواہ کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں۔ مباح ہی سے علاج کرانا ضروری ہے۔

ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے :

ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔

یعنی اللہ نے مسلمانوں کی شفاء اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہے۔

لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جب انسان ضرورت کا شکار ہو جاتا ہے تو حرام اس کے لئے حرام رہ ہی نہیں جاتا ہے بلکہ وہ مباح ہو جاتا ہے اس لئے وہ حدیث کا مصداق نہیں بن سکتا' وہ اس مسئلہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کئے ہیں جو کہ حدیث کی معتبر کتابوں میں موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی تھی۔

مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' جیسے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو' یہ بھی ممکن ہے کہ حضور نے انہیں پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو اگرچہ ایک احتمال وہ بھی ہے۔

دوسرا مستدل جمہور فقہاء کا اس سلسلے میں جو ہے وہ عرفجہ ابن اسعد رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے جو کہ انہیں کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا' ان کی ناک کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگوائی' مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تھی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ وہ سڑتا نہیں ہے (اخ د م ، احمد' ابوداؤد' ترمذی' نسائی)

فقہاء و محدثین نے اس حدیث کو معتبر تسلیم کیا ہے حالانکہ سونے کا استعمال رسول اللہ نے مردوں کے لئے حرام فرمایا ہے۔

ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا اور فرمایا :

ھذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثھم (اخرجہ نسائی' ابن ماجہ' احمد' ابن حبان' تخریج ھدایۃ للزیلعی جلد ۴ صفحہ ۵۵)

یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔

حضرت عرفجہ کے اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اضطراری حالت میں جب کہ تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے بھی استعمال کی اجازت ہے۔

چنانچہ یہ حکم شریعت کے اصولی قواعد الضرورات تبیح المحظورات (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنا دیتی ہیں) کے قبیل سے ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی احکام قواعد اور نصوص سے استثنائی نہیں ہوتی ہے بلکہ مخصوص حالات میں ضرورت کے احکام خود مستقل اور اصولی حیثیت رکھتے ہیں۔

یوں بھی حضرت امام ابوحنیفہ کے اصول کے مطابق اگر غور کیا جائے تو آیت کریمہ "الا ما اضطررتم" کا ٹکڑا ضروری حالات میں خود اصالت کی حیثیت رکھے گا نہ کہ محض استثناء کی' اس لئے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک استثناء میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا

تلفظ نہیں ہوتا بلکہ استثناء کے بعد جس قدر مستثنیٰ منہ میں باقی رہ جاتا ہے صرف اس مقدار کا تلفظ ہوتا ہے' تو جب قرآن حکیم نے حرمت کے احکام کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اضطرار کا استثناء کیا تو استثناء کے اصول کے مطابق اضطراری حالت خود بخود اس سے خارج ہو کر اباحت کے ذیل میں مستقل درجہ حاصل کر گئی' اس طرح ضرورت سے متعلق مسائل استثناء کے ذیل میں آنے کے باوجود بھی مستقل اہمیت' کلیت اور اپنے فروع رکھتے ہیں۔(حسامی صفحہ ۸۳)

خلاصہ جوابات :

(۱) ضرورت لغت میں: اضطرار ہی کا دوسرا نام ہے اور شرعاً ایسی حالت کا اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو وہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے۔

اس کے مواقع استعمال پانچ چیزیں ہیں (دین' جان' نسل' عقل' مال) جن کی بقاء و تحفظ کی خاطر ضرورت کا استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) حاجت لغت میں نام ہے فقر کا' شرعاً... اگر مکلف ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہو گا البتہ مشقت اور تکلیف شدید میں مبتلا ہو جائے گا۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے اندر خطرہ جان یقینی ہوتا ہے اور حاجت میں خطرہ جان یقینی نہیں ہوتا۔

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق یہ ہے کہ شریعت جس طرح ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے حاجت شدیدہ کے مرحلہ میں بھی رخصت دیتی ہے البتہ ضرورت میں حرام چیزوں کا استعمال درست ہو جاتا ہے اور حاجت میں حرام چیزوں کا استعمال درست نہیں ہوتا۔

(۴) ان آیات و احادیث پر جو کہ دین اسلام اور شریعت محمدی کے بارے میں وارد ہوئی ہیں نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت محمدی میں بندوں کے حرج و تنگی کے پیش نظر ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے :

ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔

اور اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما۔

جب بھی مجھ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو میں نے ان دونوں میں سے زیادہ آسان کو اختیار کیا۔
اس کی واضح مثال حالت سفر میں ترک صیام کی اجازت ہے۔

(۵) اللہ کے تمام مخلوقات میں سب سے مکرم و معظم مخلوق انسان ہے اور اسی انسان کی خاطر دنیا کی ساری چیزیں اللہ تعالی نے پیدا فرمائی ہیں۔ چنانچہ اللہ کے رسول ؐ نے فرمایا فان الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للآخرۃ (دنیا تمہارے لئے پیدا کی گئی ہے تم دنیا کے واسطے پیدا نہیں کئے گئے ہو) جن میں سے بعض اچھی بھی ہیں' خراب بھی' حلال بھی ہیں حرام بھی' حسن بھی' قبیح بھی' اس میں سے صرف اچھی اور حسن اور حلال چیزوں کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے' لیکن اگر کبھی انسانی جان پر ایسا خطرہ آجائے کہ بغیر حرام کے استعمال کے جان نہیں بچ سکتی تو ایسے مرحلہ میں شریعت حرام اشیاء کے استعمال کرنے کی نہ صرف اجازت بلکہ حکم دیتی ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔

اللہ تعالی نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو' پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو' اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے پائے جانے کے وقت محرمات شرعیہ پر ضرورت کا دخل واثر ہے۔

(۶) چونکہ انسان ضعیف و کمزور پیدا کیا گیا ہے اور اسلام دین فطرت ہے اور بسا اوقات وہ مشقتوں کو برداشت نہیں کرپاتا اور اللہ تعالی طاقتور' تندرست' بیمار' قادر اور معذور کو اچھی طرح جانتا ہے اور دین فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف حالات کی رعایت کی جائے اور ہر حال میں ایسا حکم دیا جائے جو اس کے مناسب ہو اور مکلف اس کا تحمل و برداشت کر سکے۔ چنانچہ اس بناء پر اللہ تعالی نے بندوں کے اعذار کے اعتبار سے انہیں احکام بھی دیئے ہیں جو کہ رخصت کے مختلف اقسام پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے۔

۱۔ کبھی تو یہ رخصت صرف نفی گناہ تک محدود ہوتی ہے' جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر زبان پر لانا اور نبی اکرم ؐ کو گالی دینا۔

۲۔ اور کبھی یہ رخصت رفع حرمت تک پھیل جاتی ہے اور وجوب کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے' جیسے قصر صلوۃ مسافر کے لئے' مردار کا کھانا مجبور و مضطر کے لئے۔

۳۔ اور کبھی یہ رخصت صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے' جیسے مریض و مسافر کے حق میں روزہ' رمضان فرضیت کا سبب موجود ہوتا ہے مگر ان کے حق میں عذر سفر و مرض کی وجہ سے فرض موخر ہو جاتا ہے۔

الغرض ان اقسام رخصت پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کی صورت حالات کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔

(۷) ضرورت معتبرہ کے حدود جس کو قرآن نے اضطرار کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے دو چیزیں ہیں :

(۱) بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے۔ (۲) یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج ضروری ہو اگرچہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو۔

شرائط و ضوابط باتفاق فقہاء امت پانچ چیزیں ہیں :

۱۔ حالت اضطراری ہو۔

۲۔ دوسری کوئی دوا موجود نہ ہو یا کارگر نہ ہو۔

۳۔ اس دوا سے مرض کا ازالہ یقینی ہو۔

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

۵۔ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد و اصول سے استثنائی نہیں ہوتی ہے بلکہ شرعی اصول اور قواعد ہی کی روشنی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک فرد اضطرار بھی ہے۔

اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن نے صراحت کردی ہے کہ حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔

اللہ تعالی نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیراللہ کے نام زد کردیا گیا ہو' پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اس آیت کریمہ سے واضح ہے کہ جب صورت اضطراری ہو تو حرام کے استعمال کی اجازت ہے' جہاں تک غیراضطراری صورت کی بات ہے اس سلسلہ میں بھی حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صورت غیراضطراری ہو اور تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی بھی اجازت ہے۔ چنانچہ یہ حکم شرعی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے قبیل سے ہے۔

چنانچہ اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی قواعد اور نصوص سے محض استثنائی نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

از — جناب امیر عالم القاسمی صاحب
متعلم شعبہ افتاء دار العلوم، حیدر آباد

(۹) ضرورت کے اسباب و دواعی

ضرورت کا مفہوم :

کسی واقعی مضرت و تنگی کے ازالہ اور تخفیف کی وہ صورت جو شریعت اسلامیہ میں جائز قرار دی گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ امت مسلمہ کو حرج و تنگی سے بچایا جاسکے اسے ضرورت کہتے ہیں۔

ضرورت کی نوعیت و حیثیت :

ضرورت کی دو قسمیں ہیں (۱) عمومی و اجتماعی (۲) شخصی و انفرادی،

عمومی و اجتماعی ضرورت :

وہ امور ہیں جن سے صرف نظر انسانی زندگی کی بقا اور معاشرے کی صلاح کے نقطہ نظر سے ممکن نہ ہو۔

اس کے تحت پانچ چیزوں جان، مال، دین، عقل، نسل کی حفاظت آتی ہے، اور یہی وہ امور ہیں جن کی خاطر اصول ضرورت پر عمل کرکے امت مسلمہ کو حرج و تنگی سے بچایا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی دین محمدی میں کوئی حرج و تنگی نہیں ہے۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

قلنا ان المصلحة الاسلامية التي تحققها الاحكام الاسلامية و تثبتها النصوص الدينية هي المصلحة الحقيقية و هي ترجع الى المحافظة على امور خمسة الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل، وذلك لان الدنيا التي يعيش فيها الانسان تقوم على هذه الامور الخمسة و لا تتوافر الحياة الانسانية الرفيعة الابها و لذلك كان تكريم الانسان في المحافظة عليها. (اصول فقہ علامہ ابو زہرہ صفحہ ۲۹۱ اصول مذہب احمد بن حنبل صفحہ ۳۳۸)

ہم کہتے ہیں کہ اسلام میں وہ مصلحت جس کی بنا پر احکام اسلامیہ وجود میں آتے ہیں اور جس کا اثبات نصوص دینیہ سے ہوتا ہے اس سے مراد حقیقی مصلحت ہے (نہ کہ فرضی و غیر واقعی مصلحت) اور اس کا مدار پانچ چیزوں کی حفاظت پر موقوف ہے، دین، جان، مال، عقل، نسل، اور یہ اس لئے کہ دنیا میں انسانی زندگی انہیں پانچ چیزوں سے قائم ہے۔

مثالیں :

تحفظ دین : مثلاً جہاد، دین کی حفاظت کے لئے ہے اور دین کی حفاظت ضروری ہے اگر دین محفوظ نہ رہے گا تو انسان مختلف مفسدات میں پڑ سکتا ہے، مثلاً ظلم و زیادتی، قتل و غارت گری، جس کی وجہ سے نظام زندگی کے درہم برہم ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے شریعت اسلامیہ نے جہاد کو ضروری قرار دیا تاکہ کفار و مشرکین سے خدا کی زمین پاک ہو جائے اور انسان کو خوشگوار زندگی مل سکے، حالانکہ بظاہر انسانی جانوں کا ضیاع اچھی بات نہیں ہے لیکن دینی تحفظ کے نقطہ نظر سے اس ناپسندیدہ عمل کو بھی نہ صرف جائز بلکہ بعض حالات میں واجب اور فرض بھی قرار دیا گیا۔ اسی طرح کافر حربی اور داعی بدعت کو قتل کرنے کا حکم شریعت نے دیا ہے تاکہ اس کا مفسدہ پھیل کر مسلم معاشرہ تک نہ پہنچے اور ضیاع دین کا سبب نہ ہو۔

تحفظ جان : تحفظ جان کی مثال "قصاص" ہے "قصاص" کو جان کی حفاظت کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے، تاکہ حیات انسانی کا نظام درہم برہم نہ ہو کیونکہ جب قاتل سے قصاص لے لیا جائے گا تو پھر کسی دوسرے کی جرات نہ ہوگی کہ وہ کسی دوسرے کو قتل کرے اور اس طرح جانیں محفوظ رہیں گی، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا **"ولکم فی القصاص حیوۃ یاولی الالباب"** یعنی اے عقل و دانش رکھنے والو! قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے۔

تحفظ عقل :

تحفظ عقل کی مثال "شراب کی حد" ہے۔ "شراب کی حد" عقل کی حفاظت کے لئے ضروری قرار دی گئی ہے تاکہ شراب پینے کی وجہ سے انسان کی عقل ماؤف نہ ہو جائے اور اس کے نتیجے میں شر و فساد کا وقوع نہ ہو اور معاشرے کا امن و سکون تباہ نہ ہو اور انسان اس کے مضرات سے بچ سکے۔

تحفظ نسب : مثلاً زنا کی حد ہے۔ یہ نسل و نسب کی حفاظت کے لئے ضروری ہے تاکہ آدمی زنا سے بچا رہے اور اسلام کے نظام نکاح کے ذریعہ توالد و تناسل کا سلسلہ قائم و دائم رہے۔

تحفظ مال : تحفظ مال کی مثال "غاصبوں اور چوروں کو سزا دینا ہے۔" ان لوگوں کو سزا دینا مال کی حفاظت کے لئے ہے کیونکہ ان لوگوں کو اگر کوئی سزا اور حد نہ لگائی جائے تو انسان کا مال محفوظ نہ رہ پائے گا، معاشرے میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور انسانی زندگی بے کیف ہو جائے گی۔

صاحب مستصفی اپنی کتاب میں فرماتے ہیں :

و هذه الاصول الخمسة حفظها واقع فی رتبة الضرورات فهی اقوی المراتب فی المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الکافر المضل و عقوبة المبتدع الداعی الی البدع فان هذا یفوت علی الخلق دینهم و قضاء بایجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ایجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التی هی ملاک التکلیف و ایجاب حد الزنا اذ به یحصل حفظ النسل والانساب وایجاب زجر الغصاب و السراق اذ به یحصل حفظ الاموال التی معاش الخلق و هم مضطرون الیها (مستصفی صفحہ ۲۸۷' اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۹۱' اصول الفقہ مولانا عبیداللہ اسعدی صفحہ ۲۳۱)

یہ پانچوں ایسی بنیادی چیزیں ہیں جن کی حفاظت ضرورت کے درجہ میں ہے اور قوی ترین مصالح کی حیثیت رکھتی ہیں' مثلاً شریعت نے کافر مضل کو قتل کرنے اور داعی بدعت کو سزا دینے کا فیصلہ کیا ہے اس لئے کہ ان کی وجہ سے دین کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے' نیز شریعت نے قصاص کو واجب قرار دیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ جانیں محفوظ رہ سکیں' اور شرابی کو حد لگانے کا فیصلہ کیا ہے تاکہ اس کی وجہ سے عقل محفوظ رہ سکے کیونکہ عقل ہی مدار تکلیف ہے' اور زانیوں کو زنا کی حد لگانے کا فیصلہ کیا ہے تاکہ نسل و نسب محفوظ رہے' غاصبوں اور چوروں کو سزا دینے کا حکم دیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہ سکیں' اور لوگوں کو ان امور کی سخت ضرورت ہے۔

یہ ضرورت کی وہ شکلیں ہیں جن کا تعلق کسی فرد خاص سے نہیں بلکہ عمومی و اجتماعی حاجات سے ہے۔ مگر ضرورت کی ایک قسم وہ ہوتی ہے جو کسی فرد خاص سے متعلق ہوتی ہے جس کی تعریف فقہاء نے مندرجہ ذیل لفظوں میں کی ہے :

شخصی و انفرادی ضرورت : .

هی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسه او علی عضو من اعضائه۔

یعنی جس کے نہ کھانے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ (احکام القرآن للعلامہ ظفر احمد عثمانی صفحہ ۱۲۵)

علامہ حموی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں :

بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب۔

یعنی ضرورت کی حد یہ ہے کہ اگر شئی ممنوع کے موجود رہتے ہوئے استعمال نہ کرے تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔

ظاہر ہے کہ ضرورت کے اس مفہوم کے مطابق اس پر عمل کے لئے داعی حالت اضطرار ہے' قرآن مجید میں لایا گیا ہے :

" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم " (سورہ بقرہ)

آیت کریمہ میں اس سے پہلے محرمات کو بیان کیا گیا ہے' مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت اضطرار کی وجہ سے اتنی مقدار کھالے جس سے سد رمق ہو سکے تو مباح ہے اور اس پر اس کے استعمال سے کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

حالت اضطرار کا مصداق :

ذهب الجمهور الى انها الحالة التى يصل به الجوع الى حد الهلاک ' او الى مرض يفضى اليه۔ (احکام القرآن لعلامہ ظفر عثمانی صفحہ ۱۲۶ جلد ۱)

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اضطرار ایسی حالت کو کہتے ہیں جس میں بھوک ہلاکت یا مرض شدت کی حد تک پہنچ جائے۔

قرآن کریم نے بھی محرمات کے استعمال کی اجازت انہیں حالات میں دی ہے جہاں جان کا خطرہ یقینی ہو۔ جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ غیر یقینی یا موہوم ہو وہ حالت اضطرار نہیں ' مثلاً ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے' اول یہ کہ "حالت" اضطرار کی ہو' دوسرے یہ کہ وہ خطرہ موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق عادۃً یقینی ہو۔

مرض میں حالت اضطرار کا فیصلہ :

مرض میں حالت اضطرار کا فیصلہ ماہر فن ڈاکٹر یا حکیم ہی کرے گا ہر کس و ناکس کا فیصلہ اس باب میں معتبر نہیں ہے' اگر ماہر فن معتمد ڈاکٹر یہ کہدے کہ اس شئی محرم کے استعمال کے بغیر جان نہیں بچ سکتی تو اس کے قول کا اعتبار کر کے شئی محرم کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔

و يجوز للعليل شرب الدم و البول و اكل الميتة للتداوى اذا اخبره طبيب ان شفاءه فيه و لم يجد فى المباح ما يقوم مقامه و ان قال الطبيب يتعجل شفائک فيه وجهان (فتاوی ھندیہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۵ طبع مصری)

بیمار شخص کے لئے دواء خون اور پیشاب اور میتہ کھانے کی اجازت اس وقت ہے جب کوئی ماہر معتمد ڈاکٹر بتلادے کہ مرض سے شفا انہیں چیزوں سے حاصل ہو سکتی ہے اور کوئی مباح چیز اس کے قائم مقام موجود نہیں ہے' اور اگر ڈاکٹر یہ کہے کہ ان چیزوں سے تمہیں فوری شفا ہو سکتی ہے تو اس بارے میں (جواز و عدم جواز) میں علماء کے دو قول ہیں (ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے' دوسرا یہ ہے کہ جائز نہیں)

۱۰۔ شریعت میں عرف عام و عموم بلوی کا مقام :

عرف عام اور عموم بلوی مستقل شرعی اصول ہیں' جیسا کہ فقہاء واصولین کے حسب ذیل عبارتوں سے اس کا پتہ چلتا ہے۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و ان العلماء الذین یقررون ان العرف اصل من اصول الاستنباط یقررون انہ دلیل حیث لا یوجد نص من کتاب اوسنۃ .(اصول الفقہ ابو زہرہ صفحہ ۲۱۶)

وہ علماء جو اس بات کے قائل ہیں کہ عرف اصول استنباط سے ایک ہے، وہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف ایسے مقام پر دلیل بنتا ہے جہاں کوئی نص کتاب اللہ اور سنت میں موجود نہ ہو۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں :

العادۃ محکمۃ واصلها قوله علیہ السلام ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن (الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۹۵)

عادت و عرف ایک مضبوط دلیل ہے اور اسکی بنیاد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ مسلمان جس کو بہتر سمجھتے ہوں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

" و یقول السرخسی فی المبسوط" الثابت بالعرف کالثابت بالنص" (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۱۶)

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کی طرح ہے۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ عرف اور عموم بلویٰ مستقل دلیل شرعی ہیں، اسی لئے فقہاء کرام نے عرف عام کو مدنظر رکھ کر بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے، مثلاً عقد استصناع کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ معدوم کی بیع ناجائز ہے مگر عرف عام پر عمل کرتے ہوئے : " ماجعل اللہ فی الدین من حرج" کے بموجب دفع حرج کی خاطر جواز کے قائل ہوئے اور قیاس کو ترک کر دیا۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

لقد وجدنا الفقہاء یعللون ترک القیاس فی عقد الاستصناع بقولھم ان القیاس عدم جوازہ لکنا ترکنا القیاس بالتعامل بہ من غیر نکیر من احد من الصحابۃ ولا من التابعین ولا من العلماء کل عصر و ھذا حجۃ یترک بھا القیاس۔ (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۱۷)

ہم نے فقہاء کرام کو پایا ہے کہ وہ عقد استصناع میں قیاس کے ترک کی یہ علت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ قیاس اس کے عدم جواز کی متقاضی ہے مگر اس پر تعامل کے سبب قیاس کو ترک کر دیا ہے اور اس پر صحابہ، تابعین اور کسی زمانے کے علماء نے انکار نہیں کیا اور یہ ایک حجت ہے اس کے ذریعہ قیاس متروک ہو جاتا ہے۔

عرف کا ضرورت سے تعلق :

گر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت ہی سے جاملتا ہے کیونکہ عرف حسن کی مخالفت میں حرج اور تنگی لازم پیش

آئے گی جو منشاء شریعت کے خلاف ہے' جس طرح کے بوقت ضرورت اصول ضرورت پر عمل کر کے اباحت و رخصت پر عمل نہ کرنا منشاء شریعت کے خلاف ہے۔

اسی لئے دونوں مواقع میں رخصت دی جاتی ہے' اس سے معلوم ہوا کہ عرف کا ضرورت سے تعلق ضرور ہے۔ **واللہ اعلم۔(الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۵ جلد ۱)**

۱۱۔ ضرورت کا اثر تمام محرمات پر :

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' جب کبھی اضطراری حالت پائی جائے گی اصول ضرورت پر عمل کرتے ہوئے محرمات کو قابل استعمال سمجھ کر بقدر ضرورت فائدہ اٹھایا جائے گا' اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ(سورہ انعام)

اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضہ کرتا ہے' چنانچہ علامہ ظفر احمد عثانی نے احکام القرآن میں اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک کا قول ذکر کیا ہے :

والضرورۃ المذکورۃ فی الایۃ منتظمۃ لسائر المحرمات و ذکرہ لہا فی المیتۃ و ما عطف علیہا غیر مانع من عموم الایۃ الاخری فی سائر المحرمات و من جہۃ اخری انہ اذا کان المعنی فی اباحۃ المیتۃ احیاء نفسہ باکلہا و خوف التلف فی ترکہا و ذلک موجودۃ فی سائر المحرمات وجب ان یکون حکمہا (احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۲۹ جلد ۱' احکام القرآن ظفر احمد عثانی جلد ۱ صفحہ ۱۲۷)

اس آیت کے اندر ضرورت تمام محرمات کو شامل ہے اللہ تعالیٰ کا ضرورت کو میتہ کے لئے اور جس پر اس کو عطف کیا گیا ہے اس کے لئے ذکر کرنا دوسری آیت میں تمام محرمات کے لئے مانع نہیں ہے' اور اس اعتبار سے بھی کہ جب میتہ کے کھانے کی اباحت بقائے نفس اور خوف ہلاکت کی بنا پر ہے تو یہ علت تمام محرمات کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے اس میں بھی یہی حکم ثابت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محرمات میں خواہ شراب ہو یا ادویہ' خواہ پورا کا پورا حرام ہو یا شی محرم کے اجزا اس میں ملے ہوئے ہوں' اضطرار کے وقت ان کا استعمال بھی بقدر ضرورت درست ہے کیونکہ علت مشترکہ "ضرورت" اور مصلحت حقیقیہ "حفاظت جان" اس میں بھی موجود ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :

یہاں اس شبہ کو دور کر دینا بھی ضروری ہے جو "**ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیہم**" جیسی احادیث سے پیدا ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے' لیکن فقہاء نے اس شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ ضرورت کے وقت اس کا

محرم ہونا ہی مسلم نہیں بلکہ وہ تو مباح ہوجاتا ہے اسی طرح "اشربوا من ابوالھا و البانھا" والی حدیث بھی اس کی اباحت کی متقاضی ہے جمہور علماء کا مسلک بھی یہی ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں :

اختلفوا اذا کانت المیتۃ و نحوھا من المحرمات یحتاج الی تناولھا للعلاج اما بانفرادھا او بوقوعھا فی بعض الادویۃ المرکبۃ فاباحہ بعضھم للنص والمعنی اما النص انہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح للعرنیین شرب ابوال الابل والبانھا للتداوی (متفق علیہ) و اما المعنی فمن وجوہ' منھا انہ تعالی اباح اکل المیتۃ لمصلحۃ النفس فکذا ھنا و من الناس من حرمہ واحتج بقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھم و اجاب الاولون بان التمسک بھذا الخبر انما یتم لوثبت انہ علیھم تناولہ عند الضرورۃ والنزاع لیس الا فیہ۔ (احکام القرآن لعلامہ ظفر احمد عثمانی صفحہ ۱۳۳ جلد ۱)

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ میتہ اور اسی طرح محرمات کا استعمال علاج کے لئے ضرورت کے وقت انفرادا یا کسی دواء میں ملا کر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں۔ تو بعض حضرات نے نص اور علت کی وجہ سے اس کو مباح قرار دیا ہے' نص تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کے لئے اونٹ کے پیشاب اور دودھ کو دواء استعمال کرنے کی اجازت دی تھی (متفق علیہ)

اسی طرح علت کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ یہ جائز ہو' اس لئے کہ اس کی متعدد علتوں میں سے ایک علت "تحفظ جان" ہے اور وہ یہاں پر بھی موجود ہے' اور بعض لوگوں نے حرام قرار دیا ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی گئی ہے' مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا جب کہ یہ بات طے نہ ہو کہ اس کا استعمال ضرورت کے وقت بھی حرام رہتا ہے جب کہ بحث ضرورت کے وقت استعمال کرنے میں ہے۔

ضروری انتباہ :

یہ ملحوظ رہے کہ ضرورت کی بنا پر اپنی جان و مال کے تحفظ کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں' اسی طرح کسی ایسے محترم چیز کی حرمت و عظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلے میں خود اس مبتلی بہ کی جان و مال کی کوئی حقیقت نہ ہو' مثلا بھوک سے بچنے کے لئے یا کسی کے جبر و اکراہ کرنے کے وقت کسی نبی کی لاش سے گوشت کھانا' یا اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں' ضرورت کا دائرہ وہاں جاکر ختم ہوجاتا ہے جہاں سے بندوں کے حقوق شروع ہوجاتے ہیں' اور جہاں سے مذہبی عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں۔

علامہ ابن نجیم مصری نے اشباہ و نظائر میں اس مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے :

و زاد علی ھذہ القاعدۃ ' بشرط عدم نقصانھا قالوا لیخرج ما لو کان المیت نبیا فانہ لایحل اکلہ للمضطر لان حرمتہ اعظم فی نظر الشارع من مھجۃ المضطر و ھکذا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من

مفسدة قتل غيره (الاشباه والنظائر صفحه ۱۸۶ جلد ۱)

ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید :

اباحت و رخصت حقیقی ضرورت کی بنیاد پر دی گئی ہے' لہٰذا جس مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے گی اس سے تجاوز "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" کے تحت جائز نہیں' جیسے حضرت امام ابو حنیفہ و امام شافعی رحمہما اللہ نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے زندگی کی آخری سانس' رمق' باقی رہ سکے' امام مالک رحمتہ اللہ علیہ اگرچہ یہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار کھا سکتا ہے' جس سے بھوک دور ہو جائے بلکہ بطور توشہ بھی رکھ سکتا ہے مگر صاحب احکام القرآن امام ابو حنیفہ و امام شافعی کے مسلک کو ان الفاظ میں راجح قرار دیتے ہیں :

والاقرب فی دلالة الآیة ما ذکرناه اولا لان سبب الرخصة اذا کان الالجاء فمتی ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة کما لو وجد الحلال - (احکام القرآن لعلامہ ظفر احمد عثمانی جلد ۱ صفحہ ۱۲۴)

پہلا قول (امام ابو حنیفہ و امام شافعی کا) جس کو ہم نے ذکر کیا ہے آیت کا مفہوم اس کے زیادہ قریب ہے' اس لئے کہ رخصت کا سبب مجبوری ہے' جیسے شئی حلال موجود ہو تو میتہ کا کھانا جائز نہیں کیونکہ حلال چیز کی موجودگی میں میتہ کھانے کی مجبوری درپیش نہیں' اسی طرح جس مقدار سے آخری سانس باقی رہ سکے اس سے زیادہ مجبوری نہ ہونے کے سبب سے جائز نہیں (اذا فات الشرط فات المشروط)

قرآن کریم میں "غیر باغ ولا عاد الخ" اسی طرح "غیر متجانف لاثم" کی قید اسی لطیف نکتے اور مصلحت کی خاطر لگائی گئی ہے کہ مقدار ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کرے ورنہ ارتکاب معاصی سے چھٹکارا ممکن نہیں۔

۱۲۔ حقوق العباد و معاملات میں ضرورت کا دخل :

باہمی حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنیاد پر اباحت و رخصت دی جاتی ہے' جیسے عرف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" خریدے تو عمارت کے ساتھ ساتھ جو چیز اس سے ملی ہوئی ہے وہ بھی بیع کے تابع ہو کر داخل ہو جاتی ہے اگرچہ بائع نے اس کا ذکر نہ کیا ہو اور مشتری اس کے لینے سے منع بھی نہیں کرتا۔ مگر استحسان بالضرورۃ کی وجہ سے قیاس متروک ہو گیا۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں :

فالاصل ان ما کان فی الدار من البناء او کان متصلا به يدخل فی بيعها من غير ذكر بطريق التبعية و ما لا فلا الا اذا كان شيئا جرى العرف فيه فيما بين الناس ان البائع لا يمنعه عن المشترى فحينئذ يدخل و ان لم يذكره فی البيع (رسائل ابن عابدين صفحه ۱۳۶)

ضابطہ یہ ہے کہ جو عمارت دار میں ہے یا جو چیز اس دار سے ملی ہوئی ہے اگرچہ اس کا ذکر خرید و فروخت کے وقت نہ کیا ہو پھر بھی

"دار" کے تابع ہو کر بیع میں شامل ہو جائے گی اور جو چیز لی ہوئی نہ ہو لیکن اس پر عرف جاری ہو کہ بائع اس سے مشتری کو نہ روکتا ہو تو وہ بھی داخل ہو جائے گی اگرچہ بیع کے وقت اس کا تذکرہ نہ کیا ہو۔

غور کیجئے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور عمارت کے علاوہ ساری چیزیں بائع کا حق ہے اس کے باوجود بعض چیزیں عرف میں استحسان کی بنا پر بیع میں داخل مان لی گئیں۔

معلوم ہوا کہ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد و معاملات میں بھی اباحت و رخصت دی جاتی ہے، علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و ان مخالفة العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج و ضیق (اصول الفقه ابو زهرة ص۲۱٦) ۔

یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

و ما جعل علیکم فی الدین من حرج"

اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے دین میں حرج نہیں رکھا ہے۔

اور چونکہ ضرورت کے اندر بھی یہی معنی متحقق ہے اس لئے عرف کی طرح ضرورت میں بھی حقوق العباد و معاملات میں رخصت دینی چاہئے۔

خلاصہ جوابات

(۹)۔۔ ضرورت کے اسباب دو قسم کے ہیں، ایک عمومی و اجتماعی نقطہ نظر سے، دوسرے انفرادی حیثیت سے، عمومی حیثیت میں دین، جان، مال، عقل، نسل کی حفاظت آتی ہے، یہ اگرچہ فی الحقیقت مصالح حقیقیہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان چیزوں کو ضرورت کا مقام حاصل ہے، مثلاً دین کی حفاظت کے لئے جہاد کرنا فرض ہو جاتا ہے تاکہ عام انسان بالخصوص مسلمان کفار و مشرکین ظالمین کے شر و فساد سے بچ کر خوشگوار زندگی گذار سکیں اور اپنے مذہب پر فارغ دلی کے ساتھ قائم رہ سکیں، اس کے تقاضوں کی تکمیل کر سکیں۔

لہذا عمومی حیثیت سے ان کے تحفظ کی خاطر ضرورۃ اس پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی۔ انفرادی حیثیت سے اگر ضرورت کو دیکھا جائے تو اس کے مقتضی پر عمل کے لئے داعی حالت اضطرار ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا :

" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد الخ"

یعنی اگر حالت اضطرار پیش آجائے تو اکل میتہ وغیرہ کی اجازت ہے۔

ضرورت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی دونوں صورتوں میں شریعت اسلامیہ نے شی محرم کے استعمال کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کی مقررشدہ حد سے تجاوز نہ کیا جائے۔

(۱۰)---- فقہاء عظام کے اقوال "العادۃ محکمۃ" "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" وغیرہ کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عرف و عموم بلوی مستقل شرعی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں' لیکن غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت سے جا ملتا ہے کیونکہ دونوں کی بنیاد حرج و تنگی سے امت مسلمہ کو بچانا ہی ہے چنانچہ علامہ ابوزہرہ فرماتے ہیں :

وان مخالفۃ العرف الذی یعدہ الناس حسنا یکون فیہ حرج و ضیق (اصول الفقہ ابو زہرہ صفحہ ۲۱۶)

یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے۔

(۱۱)---- ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام ہی محرمات کے حق میں ہوتی ہے' جیسا کہ قرآن کریم کی آیت "قدفصل لکم ما حرم علیکم الاما اضطررتم الیہ" سے ثابت ہوتا ہے' لیکن شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو' خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ یقینی یا گمان غالب ہو' اور شی محرم سے جان بچا جانا بھی عادتا یقینی ہو' آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضہ کرتا ہے۔

لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ ضرورت کا دائرہ وہاں جاکر ختم ہوجاتا ہے جہاں کسی دوسرے انسان کی جان خطرے میں پڑ جاتی ہیں' اور جہاں سے مذہبی عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں' مثلا اپنی جان و مال بچانے کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں' اسی طرح ایسی محترم چیز کی حرمت و عظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلے میں خود مبتلی بہ کی جان و مال کی کوئی حقیقت نہ ہو' مثلا بھوک سے بچنے کے لئے نبی کی لاش سے (بالفرض اگر مل جائے) گوشت کھانا جائز نہیں' اسی طرح اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں۔ اصولیین کے اس قاعدے "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" سے ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید کا اشارہ ملتا ہے یعنی ضرورت کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے اباحت و رخصت اتنی ہی مقدار میں حاصل ہوگی جس مقدار سے ضرورت پوری ہوجائے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ و امام شافعی رحمتہ اللہ نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے فقط سد رمق ہوسکے' کیونکہ جان بچانے کی ضرورت اسی مقدار سے پوری ہوجاتی ہے' اور "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد" والی آیت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے' کیونکہ رخصت کا سبب اضطرار و مجبوری ہے' لہٰذا جب مجبوری مقدار مذکور سے پوری ہوگئی' تو رخصت بھی ختم ہوگئی اگرچہ امام مالک رحمہ اللہ توسعا اتنی مقدار کھانے کی بھی اجازت دیتے ہیں جس سے بھوک دور ہوجائے اور توشہ بھی جمع کرلے۔

ممکن ہے کہ ان کے پیش نظر مقدار مذکورہ ضرورت میں داخل ہو جس کے سبب انہوں نے مذکورہ حکم بیان فرمایا ہو۔

(۱۲)--- حقوق العباد و معاملات دونوں ہی میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے' استحسان بالضرورۃ کی یہ مثال اس کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" کا خریدار ہو تو اس کی ملکیت میں وہ تمام چیزیں آجاتی ہیں جو اس دار سے ملی ہوئی ہوں' حالانکہ دار کے

علاوہ ساری چیزیں اصولاً بائع کی ہونی چاہئیں مگر عرف عام میں چونکہ یہ چیزیں ضمناً داخل ہوتی ہیں عقد براہ راست ان پر واقع نہیں ہوتا، اس لئے عرف عام کی اس ضرورت کی بنا پر وہ چیزیں مبیع کے تحت داخل مان لی گئیں۔

نیز علامہ ابن نجیم مصری اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں "الضرورات تبیح المحظورات" کا اصول بیان کرنے کے بعد تفریع کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "وکذا اتلاف المال الخ"

شارح الاشباہ والنظائر علامہ حموی اس کی مثال دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

کما اذا خافوا غرق السفینۃ لکثرۃ حملھا فلہ یباح اتلاف المال (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۶ جلد ۱)

یعنی جب لوگوں کو یہ اندیشہ ہو کہ سامان کے بوجھ سے کشتی غرق ہو جائے گی تو اس سامان کا تلف کردینا (ندی میں ڈال دینا) مباح ہے تاکہ کشتی غرق ہونے سے بچ جائے اور لوگوں کی جانیں بچ سکیں۔

از---جناب محمد عابد الرحمن قاسمی صاحب
متعلم شعبہ افتاء دار العلوم، حیدر آباد

۱۳۔ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے :

محرمات کی اباحت میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے، اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و منھا ای من اسباب الرخصۃ دفع الحرج والمشقۃ (اصول الفقہ صفحہ ۴۰)

رخصت و اباحت کے اسباب میں سے ایک سبب دفع حرج اور دفع مشقت شدیدہ بھی ہے اور اسی حرج و مشقت کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

والمرتبۃ الثانیۃ مرتبۃ الحاجی و ھو الذی لا یکون الحکم الشرعی فیہ لحمایۃ اصل من اصول الخمسۃ بل بقصد دفع المشقۃ او الحرج او الاحتیاط لھذہ الامور الخمسۃ (اصول الفقہ علامہ ابو زہرہ صفحہ ۲۹۵)

دوسرا مرتبہ حاجیات کا ہے، اور حاجیات ایسے احکام ہیں جس میں حکم شرعی دین، نفس، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت کی غرض سے نہ ہو، بلکہ دفع حرج یا دفع مشقت یا ان امور خمسہ میں احتیاط برتنے کے مقصد سے ہو۔

علامہ ابن نجیم مصری ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

۱- المشقۃ تجلب التیسیر (یعنی مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو کھینچتی ہے) (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۴۵ جلد ۱)

۲- الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۳ جلد ۱) حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے

یہاں یہ بات بھی نہ بھولنی چاہئے کہ عبادات مثلاً نماز، روزہ وغیرہ میں مشقت شدیدہ کی وجہ سے رخصت و اباحت کا حکم دینا تو قرآن و حدیث سے واضح طور پر ثابت ہے لیکن مشقت شدیدہ کو دفع کرنے کے لئے حرام چیزوں کو استعمال کرنے کی جمہور اس وقت اجازت دیتے ہیں جب کہ طبیب حاذق یا ماہر و مجرب آدمی یہ تجویز کرے کہ اس مشقت کو دفع کرنے کے لئے فلاں حرام چیز کو استعمال کرنے کے سوا دوسرا کوئی چارہ کار نہیں اور اس استعمال حرام سے مشقت کا دفع ہونا یقینی ہو۔

۱۴۔ چند مثالیں :

اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں :

۱۔ رمضان المبارک میں مسافر و مریض کو افطار کی رخصت دی گئی ہے۔

۲۔ اسی طرح ڈاکٹر کے لئے حاجت کے وقت عورت کے ناقابل دید حصے کو دیکھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ان دونوں مثالوں کو علامہ ابو زہرہ نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

کرخصہ الافطار و رویہ الطبیب عورۃ المراۃ لعلاجھا (اصول الفقہ صفحہ ۴۳)

جیسا کہ افطار کی رخصت رمضان میں اور طبیب کو علاج کے لئے عورت کی شرمگاہ دیکھنے کی رخصت دی گئی ہے۔

دوسری جگہ علامہ ابو زہرہ تحریر فرماتے ہیں :

و من الحاجۃ رویۃ الطبیب عورۃ المراۃ کما ذکرنا فان الحرج والمشقۃ یدفعان الی ھذہ الرویۃ و ھی محل نھی محرم۔

طبیب کے لئے عورت کی شرمگاہ کو دیکھنا حاجت کے قبیل سے ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، پس حرج و مشقت اس رویت کا سبب ہے حالانکہ اصل کے لحاظ سے یہ حرام تھا۔

۳۔ اسی طرح جب عورت کو روزہ رکھنے سے اپنے آپ پر یا اولاد پر خطرہ ہو تو افطار کی اجازت دفع حرج کے لئے دی گئی ہے (ہدایہ صفحہ ۲۲۲ جلد ۱)

۴۔ معاملات میں سے مزارعت، مساقات، بیع سلم، مرابحہ اور تولیہ کی اباحت کا حکم دیا گیا، باوجودیکہ قیاس کے موافق ان کی حرمت کا حکم ہونا چاہئے لیکن حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و من ذلک فی المباحات ابلحہ کثیر من العقود التی یحتاج الناس الیھا کالزارعۃ والمساقاۃ والسلم والمرابحۃ والتولیۃ۔
(اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۹۵)

معاملات میں بھی حاجت کی بنا پر رخصت دی گئی، مثلاً بہت سے ایسے عقود جن کی لوگوں کو بہرحال ضرورت پیش آتی ہے ان کی اجازت دی گئی، مثلاً مزارعت، مساقات، بیع سلم، بیع مرابحہ، اور بیع تولیہ وغیرہ۔

صاحب ہدایہ نے بھی ان بیوع کی علت اباحت دوسرے علل کے ساتھ ساتھ حاجت کی بھی قرار دیا ہے۔

۵۔ ایسا ہی ماہر ڈاکٹر کی نظر میں انسان کا خون دیئے بغیر صحت کا اگر امکان نہ ہو تو اس وقت خون دینا بھی جائز ہے (جواہر الفقہ صفحہ ۳۸ جلد ۲)

۱۵۔ علماء کرام کی تصریحات اور ہمارے دعویٰ میں کوئی تعارض نہیں :

مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوگیا کہ تاثیر فی الاباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت کو بھی اس میں دخل ہے پس علاج و معالجہ میں جہاں ضرورت متحقق نہیں صرف حاجت متحقق ہے پھر بھی علماء کرام نے وہاں رخصت کی صراحت کی ہے' اس تفصیل سے اس کا راز بھی معلوم ہو گیا کہ انہوں نے حاجت ہی کی بناپر سہولت کا فتویٰ دیا ہے اور علماء کرام کے اس فتویٰ سے ہمارے مدعا میں نہ کوئی نقص و تعارض واقع ہوتا ہے نہ تطبیق کی ضرورت پیش آئے گی کیونکہ ہمارا مدعا یہ ہے کہ حاجت بھی موثر فی الاباحت ہوتی ہے اور انہوں نے بھی حاجت ہی کی بناپر سہولت کا فتویٰ دیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط :

ضرورت و حاجت سے متعلق اصولیین کرام نے جو قواعد و ضوابط بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

۱ - الضرورات تبیح المحظورات (اصول الفقہ صفحہ ۲۹۹' الاشباہ صفحہ ۷۵ ۲ جلد ۱)

ضرورت ممنوعات کو مباح کر دیتی ہے۔

۲ - ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا (الاشباہ والنظائر صفحہ ۶ ۷ ۲ جلد ۱)

ضرورت کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہوتی ہے اس سے زائد جائز نہیں۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ ہے :

ما جاز لعذر بطل بزوالہ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸ ۷ ۲ جلد ۱)

عذر کی وجہ سے جو چیز جائز ہوتی ہے عذر زائل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ جواز بھی ختم ہو جاتا ہے۔

۳ - الضرر یزال (الاشباہ والنظائر صفحہ ۴ ۷ ۲ جلد ۱)

ضرورت و مشقت کو دور کیا جاتا ہے

۴ - الضرر لا یزال بالضرر (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸ ۷ ۲ جلد ۱)

ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جاتا۔

۵ - یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۸۰ جلد ۱)

ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ بھی ہے :

الضرر الکبیر یدفع بالضرر الیسیر (اصول الفقہ صفحہ ۱۹۹)

بڑا ضرر رفع کرنے کے لئے ہلکا ضرر گوارہ کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ : یہ قاعدہ پانچویں قاعدہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ ضرر کبیر اور ضرر یسیر دونوں ایک ہی آدمی میں جمع ہو سکتا ہے نہ کہ قاعدہ خاص والا ضرر۔

۶ - **اذا تعارض المفسد تان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۸۶ جلد ۱)**

جب دو مفسدے متعارض ہو جائیں تو ضرر اعظم کا لحاظ کیا جائے گا اور اس کو دفع کرنے کے لئے ضرر اخف کو اختیار کیا جائے گا۔

۷ - **درء المفاسد اولی من جلب المصالح (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۰ جلد ۱)**

دفع مفاسد مقدم ہے جلب منفعت پر۔

۸ - **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۳ جلد ۱)**

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص۔

۹ - **المشقة تجلب التیسیر - (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۴۵ جلد ۱)**

مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو کھینچتی ہے یعنی مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی ہوتی ہے۔

۱۰ - **المشقة والحرج انما یعتبر ان فی موضع لا نص فیه - (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۱ جلد ۱)**

مشقت اور حرج اس جگہ قابل لحاظ ہوتے ہیں جہاں کوئی نص موجود نہ ہو۔

۱۷۔ حاجت ' ضرورت ' منفعت وغیرہ کا حکم :

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم کی جواہر الفقہ میں حاجت ' ضرورت ' منفعت وغیرہ کی جو تعریف اور درجہ بندی کی گئی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت مبیح محظورات ہے ' حاجت مشقت شدیدہ میں تخفیف پیدا کرتی ہے ' زینت مباح ہے ' اور فضول ناجائز ہے (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۲۸)

۱۸۔ امت کی اجتماعی حاجت بھی اباحت میں موثر ہے :

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کے ذیل میں ہم بیان کرکے آئے ہیں کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص' اس قاعدہ کی رو سے اگر امت اجتماعی طور پر مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس وقت اس اجتماعی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اباحت کا حکم دینا چاہئے۔

پس اجتماعی مشقت بھی مبیح محظورات ہوتی ہے کیونکہ جب شخصی حاجات شریعت میں قابل لحاظ ہیں تو امت کی عموی حاجات تو بدرجہ اولی قابل لحاظ ہونی چاہئیں ---واللہ اعلم بالصواب۔

☆ ☆

ضرورت وحاجت سے متعلق تجاویز

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانہ یا ملک و قوم تک محدود نہیں ہے بلکہ قیامت تک آنے والے تمام مسلمانوں کے لئے اسلامی شریعت پر عمل کرنا واجب ہے' اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر مسلم ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے لئے بھی لازم العمل ہے۔

دور حاضر میں حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں قانون سازی منصوبہ بندی اور نگرانی حکومت اپنا فرض اور حق سمجھتی ہے' مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان (خصوصا غیر مسلم ممالک کے مسلمان) سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں' بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے حکومت کے قوانین کی وجہ سے دشوار تر ہو گیا' اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے۔ آخرت میں بازپرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام کی کامل پابندی کرتے ہیں تو انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں' زندگی کے بہت سے میدانوں سے انہیں دستکش ہونا پڑتا ہے۔

ان حالات میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ شریعت کے رفع حرج' دفع ضرر' ضرورت و اضطرار کے اصول کی روشنی میں ان بنیادی رہنما خطوط کی نشاندہی کردی جائے جن کی بنیاد پر علماء اور اصحاب افتاء دور حاضر کے عمومی ابتلاء اور حاجت کے مسائل کے بارے میں صحیح فیصلہ کرسکیں تاکہ شرعی اصول و قواعد کی روشنی میں جن مسائل میں شرعی جواز اور گنجائش موجود ہو ان کے بارے میں امت مسلمہ کو غیر معمولی ضیق و حرج سے نکالا جائے' شریعت کے دائرے میں مسلمانوں کے لئے یسر و سہولت پیدا کی جائے اور اصول ضرورت و حاجت کے بے محابا استعمال سے اباحیت اور ہوا پرستی کا جو سنگین خطرہ درپیش ہے اس کا سد باب بھی کیا جاسکے۔

اس تجویز میں شرکائے سیمینار بہ اتفاق آراء درج ذیل تجاویز منظور کرتے ہیں۔

تجویز تعزیت

آج جب کہ یہاں گجرات کے اس قدیم و تاریخی شہر بھروچ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار میں ہم جمع ہیں۔ ہماری دلی تمنا و خواہش تھی کہ گجرات کی مایہ ناز اور مرجع عوام و خواص بزرگ شخصیت مخدوم العلماء حضرت اقدس مولانا محمد رضا اجمیری صاحب نور اللہ مرقدہ' بھی اس افتتاحی مجلس میں تشریف فرما ہوتے لیکن تقدیر کے فیصلے اٹل ہوتے ہیں اس مجلس سے پہلے ہی حضرت نور اللہ مرقدہ' ہم سے رخصت ہوگئے۔ ہم آپ کی اس اچانک وفات پر دلی رنج و غم کا اظہار کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالی حضرت نور اللہ مرقدہ' کی دینی و علمی و ملی خدمات کو حسن قبول عطا فرماکر آپ کو جنت الفردوس میں درجات عالیہ سے نوازے' اور آپ کے نسبی روحانی پسماندگان کو صبر جمیل اور اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

پہلی تجویز

۱---بنیادی طور پر پانچ مصالح ہیں' جن کا حصول احکام شرعیہ کا مقصود ہے یعنی' حیات و زندگی (بشمول عزت و آبرو) نسل' عقل اور مال کا تحفظ' جو امور ان مصالح کے حصول کے لئے اس قدر ناگزیر ہو جائیں کہ ان کے فقدان کی وجہ سے ان مصالح کے فوت ہو جانے کا یقین یا ظن غالب ہو وہ ضرورت ہیں' ضرورت فقہاء کے یہاں ایک مستقل اصطلاح ہے جس میں "اضطرار" بھی داخل ہے۔ تاہم یہ اصطلاح بمقابلہ اضطرار کے عام اور وسیع مفہوم کی حامل ہے۔

۲---حاجت ایسی کیفیت ہے جس میں انسان ان مصالح پنجگانہ کے حاصل کرنے میں ایسے قابل لحاظ مشقت و حرج میں مبتلا ہو جائے جن سے بچانا شریعت کا مقصود ہے' البتہ فقہاء کے یہاں کبھی ضرورت پر حاجت اور کبھی حاجت پر ضرورت کا اطلاق کردیا جاتا ہے۔

۳----ضرورت و حاجت دونوں کا تعلق بنیادی طور پر مشقت سے ہے' مشقت کا ایک درجہ وہ ہے جو تمام ہی احکام شرعیہ میں لازم ہوتا ہے' اس کا اعتبار تبدیلی احکام میں نہیں ہے اور مشقت کبھی اس درجہ شدید ہو جاتی ہے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو ضرر شدید لاحق ہو جانے کا یقین یا غالب گمان ہو یہ ضرورت ہے' کبھی اس سے کم درجہ کی مشقت ہوتی ہے' لیکن شریعت نے جس طرح کی مشقتوں کا انسان کو پابند کیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں غیر معمولی ہوتی ہے یہ کیفیت حاجت ہے' پس ضرورت و حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی و زیادتی کا ہے۔

۴---ضرورت و حاجت کے احکام میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت کے ذریعہ ایسے منصوص احکام سے استثناء کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ممانعت قطعی ہو اور جو بذات خود ممنوع ہوں' حاجت اگر عمومی نوعیت کی نہ ہو تو اس کے ذریعہ ان ہی احکام میں استثناء کی گنجائش پیدا ہوتی ہے جن کی ممانعت بذات خود مقصود نہ ہو بلکہ دوسری محرمات کے سدباب کے لئے ان سے منع کیا جاتا ہے۔

۵---حاجت اگر عمومی نوعیت کی ہو اور لوگ عام طور پر اس میں مبتلا ہوں تو یہ ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے اور اس سے نصوص میں تخصیص واستثناء کی گنجائش ہو جاتی ہے۔

۶---ضرورت و حاجت کی بنیاد مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے اس لئے ضرورت و حاجت کی تعین میں علاقہ و مقام' احوال زمان' لوگوں کی قوت برداشت' مسلم اکثریتی ممالک اور ان ممالک کے لحاظ سے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں فرق واقع ہو سکتا ہے' اس لئے ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں مسلمان اس موقف میں نہیں ہیں کہ قانون سازی کے کام میں موثر کردار ادا کر سکیں' ضرورت و حاجت کی تعین میں اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۷---کسی امر کے بارے میں یہ متعین کرنا کہ وہ موجود حالات میں ضرورت یا حاجت کا درجہ رکھتا ہے' یہ نہایت نازک

احتیاط اور وقت نظر کا متقاضی ہے' اس لئے ہر عہد کے علماء' ارباب افتاء کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر طے کریں کہ اب کون سے امور ہیں جو ضرورت و حاجت کے درجہ میں آگئے ہیں اور ان کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہو سکتی ہے' نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ایسے نازک مسئلہ میں افراد و اشخاص کے بجائے علماء کی ایک معتدر جماعت ہی فیصلہ کرے' تاکہ دفع حرج کے نام پر اباحت کا راستہ کھلنے نہ پائے۔

۸---محرمات کی کسی خاص صورت کو نص کے ذریعہ صراحتاً یا دلالۃً حرمت سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں حرمت باقی نہیں رہتی ہے اور اس صورت سے فائدہ اٹھانا واجب ہے' اس کے علاوہ جن صورتوں میں نص کے ذریعہ یا فقہاء کے اجتہاد کے ذریعہ رخصت و سہولت ثابت ہوتی ہے وہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

۹---ضرورت و حاجت کی بنا پر جو سہولت دی جاتی ہے اصولی طور پر ان کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

دوسری تجویز

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا حکم حرام بعینہٖ از قبیل حق العبد قتل نفس اور زنا کے ماسوا حقوق العباد' معاملات اور تمام ابواب فقہیہ پر اثر انداز ہوگا اور اس کی تاثیر کے حدود درجہ ذیل تفصیلات کے مطابق مختلف ہوں گے :

۱---احکام اگر مامورات کے قبیل سے ہوں اور ان کے عدم امتثال سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو' جیسے کلمہ کفر وغیرہ تو حالت اضطرار میں فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی ان امور کے ارتکاب کی رخصت ہوگی' یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔

۲---اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ' لحم خنزیر' شرب خمر وغیرہ تو بحالت اضطرار یہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں' یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتے ہیں' اور محظور پر عمل واجب ہوگا۔

۳---اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے حق العبد متاثر ہوتا ہو' جیسے ناحق قتل' زنا' اتلاف مال مسلم' تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

الف---اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو جیسے اتلاف مال مسلم کہ اس کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ رخصت ہوگی۔

ب---لیکن اگر تلف شدہ حق العبد کی تلافی ممکن نہ ہو جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت بصورت اضطرار بھی حاصل نہ ہوگی' اور اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

تیسری تجویز

محرمات کی اباحت میں ضرورت کی طرح کبھی کبھی حاجت بھی موثر ہوتی ہے اور بعض حالات میں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے' البتہ اس کے لئے کچھ حدود و قیود ہیں جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

الف--حاجت کے وقت محرمات کی اباحت میں دفع مضرت مقصود ہو' جلب منفعت مقصود نہ ہو' محض جلب منفعت کی غرض سے کسی حرام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ب--حاجت کی بنا پر غیر عادی مشقت کو دفع کرنا مطلوب ہو' وہ مشقت حاجت معتبرہ کے حدود میں نہیں آتی جو عام طور پر انسانی اعمال اور شرعی احکام میں پائی جاتی ہے۔

ج--مقصد کے حصول کے لئے کوئی جائز متبادل طریقہ موجود نہ ہو' یا موجود تو ہو مگر مشقت شدیدہ سے خالی نہ ہو۔

د--حاجت کی بنا پر جو حکم ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا' اس سے زیادہ اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

ہ--کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آئے۔

و--حاجت واقعی ہو' محض موہوم نہ ہو۔

چوتھی تجویز

اباحت محظورات کے سلسلہ میں ضرورت معتبرہ کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے :

۱--ضرورت بالفعل موجود ہو' مستقبل میں پیش آنے والی ضرورتوں کا اندیشہ و خطرہ معتبر نہیں۔

۲--کوئی جائز مقدور متبادل نہ ہو۔

۳--ہلاکت وضیاع کا خطرہ یقینی ہو یا مظنون بظن غالب ہو۔

۴--محرمات کے استعمال یا ارتکاب سے ضرر شدید کا ازالہ یقینی اور نہ استعمال کرنے کی صورت میں اس کا وقوع یقینی ہو۔

۵--بقدر ضرورت استعمال کیا جائے۔

۶--اس کا ارتکاب اس کے مساوی یا اس سے کسی بڑے مفسدہ کا سبب نہ بنے۔

پانچویں تجویز

۱---"ضرورت و حاجت" جس کی وجہ سے شریعت بہت سے احکام میں رخصت و سہولت دیتی ہے اس کے پیچھے متعدد اسباب ہوتے ہیں' یہ وہ اسباب ہیں جن کو فقہاء و علماء "اسباب رخصت" اور "اسباب تخفیف" کے عنوان سے ذکر کیا کرتے ہیں۔

معروف قول کے مطابق یہ اسباب سات ہیں :

سفر' مرض 'اکراہ' نسیان' جہل' عسرو عموم بلوی اور نقص۔

۲۔۔۔"عرف و عموم بلوی" پر مبنی ہونے والے احکام میں اکثرو بیشتر "ضرورت و حاجت اور رفع حرج" ملحوظ ہوتا ہے' اگرچہ فقہی طور پر "عرف و عموم بلوی" اور اس پر مبنی ہونے والے احکام کا دائرہ کچھ وسیع ہے۔

چھٹی تجویز

۱۔۔۔شرکاء سیمینار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معاملہ میں عمومی حرج و تنگی اور حاجت عامہ پیدا ہونے کی صورت میں بعض اوقات اسے ضرورت و اضطرار کا درجہ دے دیا جاتا ہے اور سماج کو غیر معمولی ضرر اور تنگی لاحق ہونے کی صورت میں ممنوع و حرام چیز مباح قرار پاتی ہے۔

۲۔۔جن چیزوں کی حرمت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے اگر ان میں سے کسی کے بارے میں حاجت عامہ اور عمومی حرج و ضیق پیدا ہو تو انہیں ضرورت کا درجہ دے کر منصوص حرمت سے استثناء بہت ہی نازک اور ذمہ داری کا کام ہے' تمام اجتماعی اور ملی حاجات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں' ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے' اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے۔

۳۔۔جب کوئی اجتماعی حاجت اس درجہ اہمیت حاصل کرلے کہ اس سے لوگوں کا بچنا انتہائی دشوار ہو اور اس کا کوئی جائز قابل عمل متبادل موجود نہ ہو یا قانونی جبر کی وجہ سے اس سے چارہ کار نہ ہو تو اس کی بنا پر منصوص حرمت پائے جانے کے باوجود اجتماعی حاجت موجود رہنے تک جواز کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔

۴۔۔۔کسی اجتماعی حاجت کے بارے میں اس طرح کا فیصلہ کرنے سے پہلے اس کا انتہائی گہرا اور عمیق جائزہ ضروری ہے' اس جائزے میں حسب ضرورت ماہرین قانون' ماہرین سماجیات وغیرہ سے مدد لی جائے' اجتماعی حاجت جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے اس سے تعلق رکھنے والے افراد سے ضروری معلومات حاصل کرنے کے بعد ہی مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے خدا ترس اصحاب بصیرت علماء اور فقہاء اس بات کا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو پہنچ گئی ہے کہ اسے نظرانداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں ملت کو غیر معمولی ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے لہٰذا اس کے جواز کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

۵۔۔۔جن معاملات میں اجتماعی حاجت کی بنیاد پر نصوص میں تخصیص یا استثناء کا مرحلہ درپیش ہے ان کا فیصلہ علماء اور اصحاب افتاء انفرادی طور پر نہ کریں بلکہ علماء اور فقہاء کی معتدبہ تعداد پورے غور و خوض کے بعد مقاصد شریعت' احکام شریعت' فقہی اصول و قواعد کی روشنی میں باہمی مشورہ سے اس کا فیصلہ کریں' اجتماعی فیصلہ ہی ایسے نازک معاملات میں محتاط اور قابل اطمینان ہوتا ہے۔

نوٹ : مفتی شبیر احمد صاحب مراد آباد کو حرمت منصوص قطعی کی صورت میں حاجت عامہ کی وجہ سے گنجائش کے بارے میں اختلاف ہے۔

☆ ☆ ☆

عبادات و معاملات سے متعلق

بنیادی فقہی احکام

اردو ترجمہ

التسهیل الضروری لمسائل القدوری

تالیف

حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی صاحب بلند شہری مہاجر مدنی مدظلہ

مترجم

حضرت مولانا عبدالغنی طارق صاحب

فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور، استاذ جامعہ قادریہ رحیم یار خان

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

جدید فقہی مباحث

جدید تجارتی شکلیں

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد ۔ ۱۵

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

..................جملہ حقوق محفوظ ہیں..................

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امر و لا نهي فما ذا تامرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آ جائے، ایسا قضیہ سامنے آ جائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء، عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء، عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء، عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

جدید تجارتی شکلیں

فہرست مقالات

☆☆☆☆☆☆


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

تجارت، لین دین اور باہمی معاہدہ کی مختلف دور میں مختلف صورتیں رائج رہی ہیں، بہت سے عقود اور معاملات بنیادی طور پر قدیم زمانہ میں بھی رائج تھے اور عہد جدید میں ان کی ترقی یافتہ صورتیں رائج ہوگئیں ہیں، کہیں جو پہلے مطلق تھا اب مقید ہوگیا ہے اور کچھ جو پہلے مقید تھا اب مطلق ہوگیا ہے، آج کے دور میں زیادہ سے زیادہ فائدہ کی طلب مقصود ہوتی ہے، معاملات میں عدل وقسط کی رعایت کم سے کم یا معدوم ہے، اور غرر اور دھوکہ عام ہے، نہ ذہنوں میں خدا کا تصور ہے نہ آخرت کی جواب دہی کی فکر، اس لئے تجارت کے رائج طریقوں میں صرف مادی اور نقد نفع مطلوب رہ گیا ہے، ایسے نازک موقع پر ایک مسلمان کے لئے بہت سی دشواریاں کھڑی ہوجاتی ہیں، ظاہر ہے کہ وہ تجارت کی دنیا میں جلاوطن نہیں ہوسکتا اور نہ محرمات اور ظلم کا مرتکب ہوسکتا ہے، اس لئے وہ صحیح احکام شرعی کو جاننے کے لئے بے چین ہے۔

علماء وفقہاء اسلام نے عبادات میں اصل حرمت اور حظر کو قرار دیا ہے، اور معاملات میں حلت واباحت کو، یعنی معاملہ اور عقد کی ہر وہ صورت جائز ہوگی جو نصوص میں کتاب وسنت اور قواعد شرع سے متعارض نہ ہو، عام طور پر ہمارے فقہاء نے معاملات میں سہولت کو پیش نظر رکھا ہے، اور مسائل اجتہاد میں دفع حرج اور رفع ضرر کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ایک امام مجتہد کے قول سے دوسرے امام مجتہد کے قول کی طرف رجوع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس طرح کے تجارتی مسائل میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا خریدی ہوئی شی پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے یا نہیں اور اس کا منافع حاصل کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ آج قبضہ کے عنوان سے بہت سارے مسائل پیدا ہورہے ہیں، مثلاً صرف کے وہ تمام عقود جن میں تقابض بدلین کا مجلس واحد میں ہونا ضروری ہے، کیا چیک، ڈرافٹ، کریڈٹ کارڈ یا دوسری سندات مالی کو قبضہ تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ادائیگی کو فوری قبضہ تسلیم کیا جائے یا نہیں؟ بین الاقوامی تجارت میں جو آج زیادہ تر فون، فیکس اور ای میل کے ذریعہ انجام پارہے ہیں، کروڑہا کروڑ روپئے کے معاملات اور لین دین طے ہوجاتے ہیں جب کہ ہر دو فریق ہزارہا میل کی دوری پر ہے، اسی طرح ایک ملک کا تاجر دوسرے ملک میں LC (سند اعتماد) کھلوا کر کاروبار کرتا ہے، دوسرے ملک کا تاجر مال کا شپمنٹ (Shipment) کرتا ہے اور قبل اس کے کہ مال خریدار تک پہونچے خریدار محسوس کرتے ہوئے کہ بازار میں

تیزی آچکی ہے اگر میں ابھی اس مال کوفروخت کرڈالوں تو مجھے زیادہ نفع ملے گا، اس لئے وہ اس مال کو اپنے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی جبکہ مال راستہ میں ہے فروخت کرڈالتا ہے تجارت کی یہ صورتیں کئی سوالات کھڑا کرتی ہیں۔

۱- اتحاد مجلس کی صورتیں: کیا ٹیلیفون، فیکس اور ای میل کی صورت میں بائع اور خریدار کی مجلس متحد قرار پائے گی اور وہ ایجاب وقبول جس میں اتحاد مجلس ضروری ہے اس صورت میں اس ضروری شرط کے پورا ہونے کی کیا صورت ہے؟

۲- اسی طرح دوسرا سوال یہ ہے کہ قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ اور اشیاء کی نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے کیا قبضہ کی نوعیت بھی مختلف ہوجائے گی، چیک یا ڈرافٹ پر قبضہ اصل نقد پر قبضہ تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

۳- اس مسئلہ میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ اگر وہ شی جوخریدی گئی ہے درمیان میں ضائع ہوجائے تو اصل بائع پر اس کی ضمان ہوگی یا درمیان والے اس خریدار پر ضمان ہوگی جس نے اس کو تیسری پارٹی کے ہاتھ فروخت کیا ہے، یا اس تیسری پارٹی کو اس نقصان کو بھگتنا پڑے گا، پس بیع مالم یقبض کے ذیل میں ربح مالم یضمن کا سوال پیدا ہوجاتا ہے، یعنی ایسا تونہیں کہ کوئی شخص ایسی چیز سے فائدہ اٹھارہا ہے جس کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کے خسارہ اور نقصان کو اسے نہ بھگتنا پڑے۔

مشہور قاعدہ فقہیہ ''الخراج بالضمان'' اور ''الغنم بالغرم'' کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کے نقصان کا ذمہ دار نہیں تو اس سے حاصل ہونے والے فائدہ کا بھی وہ ذمہ دار نہیں۔

یہ اور اس طرح کے کئی وہ سوالات ہیں جن کا حل عہد حاضر کے بہت سے تجارتی مسائل، مشکلات اور دشواریوں کو حل کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی لئے مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے اس اصولی مسئلہ کو نویں فقہی سمینار میں موضوع بحث بنایا کہ بیع قبل القبض کا کیا حکم ہے، اور اس کے ذیل میں جو دیگر مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کا کیا حل ہے؟

مجھے خوشی ہے کہ علماء نے اس پر بہت باریک بینی کے ساتھ اپنی بحثیں تیار کیں اور سنجیدہ مذاکرہ کے بعد تجاویز طے کیں جن کی حیثیت اصولی ہے، اور اس طرح کے تجارتی احکام ومسائل کو حل کرنے میں مفید ومعاون ہیں۔

آج جب ہم ان مباحث کے مجموعہ کو شائع کرنے جارہے ہیں تو اللہ تعالی کے لئے بہت زیادہ شکرگذاری کا جذبہ اپنے قلب میں محسوس کرتے ہیں کہ اس نے اس کی توفیق عطا فرمائی، جولوگ علمی کام کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ اس طرح کی بحث علمی اور مباحثات ومذاکرے کی تصحیح وترتیب کتنا مشکل کام ہے۔ میں اکیڈمی میں کام کرنے والے اپنے رفقاء کے لئے دل سے دعا گوہوں جنہوں نے بہت خاموشی اور سنجیدہ محنت کے ذریعہ اس اہم کام کو انجام دیا۔ جزاھم اللہ أحسن الجزاء، وتقبل اللہ منھم ومن العلماء الباحثین۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
سکریٹری جنرل

سوالنامہ :

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

قبضہ سے پہلے کسی چیز کوفروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض مطلق ہیں، بعض مقید۔ احادیث وروایات کے اختلاف کی بنیاد پر بیع قبل القبض کے مختلف مسائل میں فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی ہوا جن کی تفصیل کتب فقہ اور شروح حدیث میں موجود ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، ادھر دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایسی بہت سی شکلیں مروج ہیں جن کے بارے میں بیع قبل القبض کے دائرے میں شامل ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے بیع قبل القبض کی حقیقت، احکام اور اس سے وابستہ جدید مسائل ومعاملات کے بارے میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے، کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کردی ہے یا اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہوگی؟

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں یا نہیں، اگر معلول بالعلۃ ہیں تو علت نہی کیا ہے؟

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں، اس بابت مختلف ائمہ کی آراء اور ان کے وجوہ ودلائل تحریر کئے جائیں۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کردیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگر فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص

کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ''ربح مالم یضمن'' (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے، سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، کیا یہ صورت شرعاً جائز ہوگی؟

☆☆☆☆☆

تلخیص مقالات

مفتی محمد فہیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

کے موضوع پر موصول ہونے والے ۵۴ مقالات

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے بارے میں رسول
احادیث مروی ہیں، بعض احادیث میں بعض مخصوص سامانوں کا نام لے کر قبضہ
گیا ہے، جب کہ دیگر احادیث میں یہ حکم ممانعت کسی سامان کی صراحت کے بغ
مجتہدین کے درمیان قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مختلف مسائل میں اختلا
سوالات یہاں اٹھائے گئے تھے، مقالہ نگار حضرات علماء کرام نے ان پر تفصیل
متعدد نکات کے تعلق سے ان کی آراء میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چند نکات کی
ان سوالات سے متعلق مقالہ نگار حضرات کے جوابات بالترتیب درج کئے جار

۱۔ بیع قبل القبض کی حیثیت :

تقریباً تمام حضرات نے کتب فقہ کی مختلف جزئیات کے حوالہ سے
اسے فاسد بتایا ہے، بعض حضرات کا رجحان جواز کی جانب بھی ہے، چنانچہ:

۱۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب نے موجودہ کاروباری طریقوں میں
اندیشہ نہ ہونے کے برابر ہے اور بائع کی طرف سے ضمانت بھی ہے

۲۔ مولانا زبیر قاسمی صاحب کا خیال ہے کہ فساد کا حکم محض قضاء ہے، لہٰ
صحت اور نفاذ ولزوم ہی کا فتویٰ دیانۃً دیا جانا چاہئے۔

۳۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا شکیل احمد سیتاپوری کی را
فقہ حنبلی کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت :

تمام مقالہ نگار حضرات کا خیال ہے کہ قرآن وسنت میں قبضہ کی کوئ
احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کا ذکر ہے، حضرت عبد اللہ بن عمر کی ایک روای

مفہوم میں داخل قبضہ حقیقی اور قبضہ حکمی کے وسیع دائرہ میں ہ
دور کے عرف ورواج اور ہر شیٔ کے حسب حال قبضہ کی نوعیت

۴۔ ممانعت کی علت :

تمام مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں ک
ہیں، چند مقالات میں امام مالک کی صرف ایک روایت یہ نق
متعدد حضرات نے مسالک اربعہ میں اس مما
کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

☆ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اس کی علت
جواب مذکور ہے "الا تراهم يتبايعون

☆ حضرت ابو ہریرہؓ نے بھی اسے ربا ہی قرار دیا
فقال ما فعلت فقال أبو هريرة ، أحل
بيع الطعام حتى يستوفى۔ (صحیح مسلم)

☆ مالکیہ کے نزدیک علت ممانعت ربا وسود ہے
گیا ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

☆ احناف کے نزدیک اس کی علت غرر ہے، فتح
اعتبار الهلاک۔

☆ شوافع اور حنابلہ نے بھی غرر کو ہی ممانعت کی
ابواسحاق شیرازی رقمطراز ہیں:
ولأن ملكه عليه غير مستقر ، لأن
حاجة فلم يجز.
اور ابن قدامہ لکھتے ہیں:
ما يتوهم فيه غرر الانفساخ بهلا
من الضرر ، وما لا يتوهم فيه ذلك الغرر ، انت

☆ بعض حضرات نے ایک مزید علت "ربح ما
کا بھی ذکر کیا ہے۔

مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب نے فتح ا
علت بتایا ہے، اور مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے "

۵۔ممانعت عام یا مخصوص :

بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کے الفاظ میں باہم فرق ہے اور اسی فرق کی بنیاد پر فقہاء کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک یہ ممانعت تمام اشیاء میں عام ہے، جبکہ دیگر فقہاء نے حکم ممانعت کو مختلف اشیاء کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے۔

فقہاء کی آراء ذکر کرنے سے پہلے بعض وہ احادیث بیان کی جارہی ہیں جن میں مختلف الفاظ میں قبضہ سے خرید وفروخت کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

إن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه (بخاری)۔

حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ:

من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد)۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ ہیں:

من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم)

حضرت حکیم بن حزام سے روایت ہے کہ:

قلت يا رسول الله، إني اشترى بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: فإذا اشتريت فلا تبعه حتى تقبضه (مسند احمد)۔

اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ:

إن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (ابوداؤد)

انہیں صحابہ کرامؓ سے الفاظ کے تھوڑے بہت فرق کے ساتھ کچھ اور روایات بھی مروی ہیں، مذکورہ روایات میں کہیں قید کے ساتھ ممانعت اور کہیں علی الاطلاق ممانعت کے پیش نظر فقہاء مجتہدین کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جارہی ہیں:

☆ حکم ممانعت عام ہے، کسی بھی سامان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، یہ رائے حضرت امام شافعی، امام محمد بن حسن شیبانی اور امام زفر کی ہے۔

لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لا بإذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب)۔

ابن عقیل کی ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ان حضرات نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام اور حضرت زید بن ثابت کی ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے، جن میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مسلم نے حضرت عبداللہ بن

عباسؓ کی روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے" وأحسب کل شئ مثلہ" یعنی میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔

☆ یہ ممانعت صرف اشیاء خورد ونوش کے ساتھ خاص ہے، دوسری اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، یہ رائے حضرت امام احمد بن حنبل کی ہے۔

ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

نقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (المغنی)۔

ان کا مستدل حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایات ہیں جن میں صراحت ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی۔

☆ مالکیہ کے نزدیک یہ ممانعت صرف خوردنی اشیاء جو ناپ کر، تول کر، یا گن کر خریدی گئی ہوں، کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ اگر خوردنی اشیاء بھی بلاتعیین مقدار، مجموعہ (جزافا) خریدی گئی ہوں تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ حنبلی امام مالک کا قول نقل کرتے ہیں:

فإنه قال: ما بيع من الطعام مكيلة أو موازنة لم يجز بيعه قبل قبضه ، وما بيع مجازفة أو بيع من غير الطعام مكايلة أو موازنة جاز بيعه قبل قبضه (المغنی)۔

مالکیہ کے پیش نظر وہی روایات ہیں جن میں ممانعت صرف طعام کے ساتھ مخصوص بیان ہوئی ہے، ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء ہی میں ممانعت مخصوص کرنے کی دلیل غالباً مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمر کی وہ روایت ہے، جس میں ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مالکیہ کے نزدیک بلا کیل و وزن خرید وفروخت کی صورت میں نفس عقد ہی سے مبیع خریدار کے ضمان میں آجاتی ہے اور تصرف کرنا جائز ہوجاتا ہے۔

صالح عبدالسمیع الابی لکھتے ہیں:

بخلاف الجزاف وهو بيع الشئ بلا كيل ولا وزن ولا عدد، فإن بيعه قبل قبضه جائز على المشهود لأنه ملكه بالعقد ولذا لو تلف قبل قبضه كان ضمانه من المشتری (الثمر الدانی)۔

☆ احناف کے نزدیک حکم ممانعت صرف اشیاء منقول کے ساتھ مخصوص ہے، جو اشیاء منتقل نہیں کی جاسکتی ہیں، جیسے زمین ومکان وغیرہ، ان کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے، یہ رائے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی ہے۔

احناف کے پیش نظر گرچہ وہی روایات ہیں جن میں حکم ممانعت عام ہے، لیکن انہوں نے روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع ہوجائے، یہی وجہ ہے کہ اگر اموال غیر منقولہ میں بھی یہ اندیشہ پیدا ہوجائے، مثلاً زمین ومکان دریا کے کنارے واقع ہوں اور سیلاب کی زد میں آجانے کا خطرہ ہو، یا صحرائی علاقہ میں ریت میں ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو

ایسی صورت میں مکان وزمین کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

قبضہ سے پہلے زمین کی فروختگی کا جواز حضرت عثمانؓ سے عملاً ثابت بھی ہے۔

پس قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ میں سب سے زیادہ تنگی حضرات شوافع کے یہاں ہے اور اس کے برعکس سب سے زیادہ وسعت مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کرتے ہوئے غیر منقولہ میں جواز اور منقولہ اشیاء میں عدم جواز کی رائے اپنائی ہے۔

☆ ابن حزم کے نزدیک یہ ممانعت صرف گندم کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ طعام سے مراد ان کے نزدیک صرف گندم ہی ہے۔

☆ عثمان البتی سے مطلقاً جواز کی رائے منقول ہے، ابن حزم نے عطا کی بھی یہی رائے نقل کی ہے، لیکن یہ ایک قول شاذ وغیر معتبر ہے۔

هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام (تکملہ فتح الملہم)۔

٦۔ فیکٹری سے خریداری کے بعد قبضہ سے پہلے فروختگی:

فیکٹری سے مال کی خریداری کے بعد اسے قبضہ میں لئے بغیر دوسرے کے ہاتھ فروخت کرکے فیکٹری ہی سے اپنی ضمانت پر مال ترسیل کرائی جائے تو مال پر قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، یا ضمانت کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھتے ہوئے حکم جواز دیا جائے گا، اس بابت شرکائے گرامی کی آراء میں اختلاف ہے۔

بیشتر حضرات علماء کرام نے اس صورت معاملہ کو جائز قرار دیا ہے، مجوزین حضرات میں سے اکثریت کی رائے میں خریدار اول کے ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام، بائع کو خریدار کا وکیل قرار دیتے ہوئے بائع کے تصرف کو خریدار کے لئے قبضہ حکمی اور ضمان کو قبضہ حکمی مان کر اس صورت معاملہ میں جواز کا فتویٰ دیا جائے گا، یہ استدلال درج ذیل حضرات کا ہے:

۱۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی
۲۔ جناب مولانا اشتیاق احمد اعظمی
۳۔ جناب مفتی انور علی
۴۔ جناب مولانا محبوب علی وجیہی
۵۔ جناب مولانا شاہین جمالی
۶۔ جناب مولانا تنویر عالم قاسمی
۷۔ جناب مفتی شکیل احمد سیتاپوری
۸۔ جناب مولانا سمیع اللہ قاسمی
۹۔ جناب مولانا منظور عالم قاسمی
۱۰۔ جناب مولانا اختر امام عادل
۱۱۔ جناب مولانا احمد دیولوی
۱۲۔ جناب مولانا شمشاد احمد نادر
۱۳۔ جناب مولانا ایوب سہیلی
۱۴۔ جناب مولانا شاہد قاسمی
۱۵۔ جناب مولانا قمر الزماں ندوی
۱۶۔ جناب مولانا نور عالم قاسمی
۱۷۔ جناب مولانا مسعود احمد
۱۸۔ جناب مولانا خورشید احمد اعظمی

۱۹۔ جناب مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی　　۲۰ جناب مولانا ابوالحسن علی
۲۱۔ جناب مولانا ابوبکر قاسمی　　۲۲۔ جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی
۲۳۔ جناب مولانا ظفر عالم ندوی　　۲۴۔ جناب مولانا شمس پیرزادہ
۲۵۔ جناب مولانا عبدالعظیم اصلاحی　　۲۶۔ جناب مولانا ظفرالاسلام اعظمی
۲۷۔ جناب مولانا جمیل احمد نذیری　　۲۸۔ جناب مولانا ثناءالہدیٰ قاسمی
۲۹۔ جناب مولانا ارشاد قاسمی　　۳۰۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۳۱۔ جناب مولانا قمر عالم　　۳۲۔ جناب مولانا ابرار احمد خاں ندوی
۳۳۔ جناب مولانا شہزاد اکرام

☆ درج ذیل حضرات نے اس مسئلہ میں مسلک مالکی کو اختیار کرتے ہوئے فتویٰ جواز دینے کی رائے دی ہے:

۱۔ جناب مولانا عبدالجلیل قاسمی　　۲۔ جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
۳۔ جناب مولانا اقبال احمد قاسمی　　۴۔ جناب مولانا عزیر اختر قاسمی
۵۔ جناب مولانا عبدالرشید　　۶۔ جناب مولانا طاہر مظاہری

☆ درج ذیل علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ اگر فیکٹری میں خریدار کا مال علاحدہ کردیا جائے یا اس پر نشان وغیرہ لگاکر کسی طرح ممیز کردیا جائے تاکہ تخلیہ کی کوئی صورت پائی جاسکے تو یہ صورت معاملہ درست ہوجائے گی:

۱۔ جناب مولانا نسیم احمد قاسمی　　۲۔ جناب مولانا عبیداللہ اسعدی
۳۔ جناب مولانا ابوجندل قاسمی

☆ مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے میں رسید پر قبضہ کے بعد فروختگی درست ہے۔

☆ دوسری رائے عدم جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین کا استدلال ہے کہ ضمان کا وجود قبضہ پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے ضمان درست نہیں، نیز نقصان کا ضامن ہوجانا قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں ہے، لہذا چونکہ قبضہ حسی موجود نہیں، یہ صورت معاملہ ناجائز ہوگی۔

۱۔ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی　　۲۔ جناب مولانا رضوان القاسمی
۳۔ جناب مولانا عبداللطیف پالنپوری　　۴۔ جناب مولانا ابراہیم بن محمد
۵۔ جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی　　۶۔ جناب مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۷۔ جناب مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری　　۸۔ جناب مولانا عبدالرحیم
۹۔ جناب مولانا محمد زید ندوی　　۱۰۔ جناب مولانا حنیف ملی

☆ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی وجہ صرف ''ربح مالم یضمن'' نہیں بلکہ انفساخ عقد کا احتمال، غرر، ملک غیر کی بیع بغیر اجازت مالک، سبھی ہیں، لہذا ایک وجہ کے ارتفاع سے

حکم ممانعت ختم نہیں ہوگا۔

۷۔ایک سامان پر قبضہ سے پہلے متعدد خرید وفروخت:

بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد فروخت کنندہ کی ذمہ داری ختم ہوکر خریدار کی ضمانت میں مال آجاتا ہے، اور مال جہاز پر سمندر میں ہوتے ہوئے پہلا خریدار دوسرے شخص کے ہاتھ اسے فروخت کرکے اپنی ضمانت سے فارغ ہوجاتا ہے، اس صورت مسئلہ کی بابت بھی مقالہ نگار علماء کرام کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، کچھ حضرات نے جواز کی رائے دی ہے جبکہ بیشتر حضرات نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے پہلی خریداری اور دوسری خریداری کے احکام میں فرق بھی کیا ہے، یہ مختلف نقطہائے نظر اور ان کے مستدلات درج ذیل ہیں:

☆ عدم جواز کی رائے اپنانے والے علمائے کرام کے نزدیک یہ صورت مسئلہ قبضہ سے پہلے فروختگی اور فروخت کنندہ کی جانب سے عدم ضمان کی وجہ سے ناجائز ہے۔

۱۔ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۲۔ جناب مولانا اختر امام عادل
۳۔ جناب مولانا ابوالحسن
۴۔ جناب مولانا خورشید احمد اعظمی
۵۔ جناب مولانا برہان الدین سنبھلی
۶۔ جناب مولانا رضوان القاسمی
۷۔ جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی
۸۔ جناب مولانا ابوجندل قاسمی
۹۔ جناب مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۱۰۔ جناب مولانا مجیب الغفار اسعد
۱۱۔ جناب مولانا احمد دیولوی
۱۲۔ جناب مولانا عبداللطیف
۱۳۔ جناب مولانا ابراہیم بن محمد
۱۴۔ جناب مولانا جمیل احمد نذیری
۱۵۔ جناب مولانا عبدالرشید
۱۶۔ جناب مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی
۱۷۔ جناب مولانا شمشاد احمد
۱۸۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۱۹۔ جناب مولانا قمر عالم
۲۰۔ جناب مولانا قمر الزماں ندوی
۲۱۔ جناب مولانا ابرار خاں ندوی
۲۲۔ جناب مولانا شہزاد اکرم
۲۳۔ جناب مولانا ظفر عالم ندوی
۲۴۔ جناب مولانا سعود احمد
۲۵۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۲۶۔ جناب مولانا عبدالرحیم

☆ دوسری رائے جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین میں سے درج ذیل حضرات کے نزدیک خریدار اول، اسی طرح دوسرے خریدار کا قبضہ حکمی بھی پایا جارہا ہے، اور ساتھ میں ضمان بھی، اس لئے یہ صورت درست ہے۔

۱۔ جناب مولانا شمس پیرزادہ
۲۔ جناب مولانا عبیداللہ اسعدی
۳۔ جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی
۴۔ جناب مولانا محبوب علی وجیہی
۵۔ جناب مولانا سمیع اللہ قاسمی
۶۔ جناب مولانا نور قاسمی

۷۔ جناب مولانا نعیم رشیدی قاسمی ۸۔ جناب مولانا ظفرالاسلام

۹۔ جناب مولانا شکیل احمد سیتاپوری

☆ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک جہاز کا عملہ خریدار کے اجیر کی حیثیت رکھتا ہے، لہذا اجیر کا قبضہ مستاجر کا قبضہ ہوگا، اسی طرح جب دوسری خریداری عمل میں آتی ہے تو عملہ دوسرے خریدار کا اجیر ہو جاتا ہے اور قبضہ حکمی دوسرے خریدار کو حاصل ہو جاتا ہے، اس بنیاد پر یہ صورت مسئلہ درست ہے۔

۱۔ جناب مولانا نسیم احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا عبدالجلیل قاسمی

۳۔ جناب مولانا عزیز اختر ۴۔ جناب مولانا ابوبکر قاسمی

۵۔ جناب مولانا ایوب سبیلی

☆ درج ذیل حضرات نے موجودہ حالت میں مسلک مالکی پر عمل کرتے ہوئے فتویٰ جواز دیئے جانے کی رائے دی ہے:

۱۔ جناب مولانا محمد زید صاحب ۲۔ جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی

۳۔ جناب مولانا اقبال قاسمی ۴۔ جناب مولانا شاہد قاسمی

۵۔ جناب مولانا مجاہدالاسلام

☆ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب اور مولانا نعیم اختر قاسمی نے بالترتیب دستاویز اور رسید پر قبضہ کے بعد اس صورت کو بکراہت جائز اور درست بتایا ہے۔

☆ تیسری رائے ان علمائے کرام کی ہے جنہوں نے اس صورت مسئلہ میں پہلی خریداری کو تو درست قرار دیا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے سے خریدار اول کا قبضہ حکمی پایا گیا اور مال اس کی ضمانت میں بھی آ گیا، لیکن اب جبکہ مال سمندر میں ہے خریدار اول اس مال کی حوالگی پر قادر نہیں ہے، نیز دوسرے خریدار تک مال کی وصولی تک وہ مال کی ضمانت بھی نہیں لے رہا ہے، اس لئے مال کی وصولیابی سے پہلے خریدار اول کے لئے اس کی فروختگی جائز نہیں ہوگی۔

۱۔ جناب مولانا اشتیاق احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا انور علی

۳۔ جناب مولانا شاہین جمالی ۴۔ جناب مولانا حنیف ملی

☆ درج ذیل تین علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ چونکہ خریدار اول کا مال پر قبضہ حکمی پایا گیا، لہذا وہ دوسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت تو کر سکتا ہے، لیکن وصولی سے پہلے اگر مال ضائع ہو جائے تو اس کا ضمان خریدار اول ہی پر ہوگا، خریدار ثانی کا اس مال پر نہ تو قبضہ پایا گیا ہے اور نہ ہی خریدار اول کی جانب سے حمل ونقل یا تخلیہ وغیرہ کوئی عمل صادر ہوا ہے، لہذا اگرچہ زبانی معاہدہ بھی ہو جائے اس مال کو خریدار ثانی کے ضمان میں داخل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۱۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا تنویر عالم قاسمی

۳۔ جناب مولانا منظور احمد قاسمی

☆☆☆☆☆

مقالات

بابت جدید تجارتی شکلیں

قبضہ سے پہلے بیع کی شرعی حیثیت

مولانا برہان الدین سنبھلی

۱۔ یہ شکل ناجائز ہے اور یہ بیع فاسد ہوگی (جیسا کہ بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، عبارتیں آگے آرہی ہیں)۔

۲۔ 'قبضہ' کے بارے میں کتب فقہ کے اندر جو تعریفیں اور شکلیں ملتی ہیں ان سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ کا مدار 'عرف' پر ہے، جس چیز کے قبضہ کا جو عرف ہے اس چیز کیلئے شرعاً بھی وہی عمل 'قبضہ' کہلائے گا، چنانچہ بدائع الصنائع (۱۴۸/۵) کی عبارت "معنی القبض هو التمکین و التخلی و ارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقیقة " سے یہی مستفاد ہوتا ہے، نیز درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار (۴۲/۴، ۱۲۳، ۱۶۳) کے مطالعہ سے 'قبضہ' کی بہت سی صورتیں سامنے آتی ہیں، اسی طرح باب "بیع الفاسد"، "حبس المبیع لقبض الثمن" کے مطالعہ سے بھی، اسی میں ایک عبارت یہ ہے: هل التخلیة قبض ؟ صح فی الخانیة أنها قبض و طحن البائع الحنطة بأمر المشتری قبض ..... لو أمر البائع بذبح الشاة (المشتراة فذبحها) فیصیر المشتری قابضا اقتضاء (شامی ۱۲۶/۴)۔

قبضہ کی ایک شکل کا ذکر سوال (۷) کے ذیل میں آرہا ہے۔

۳۔ اس سوال کا جواب مذکورہ بالا سوال (۲) کے جواب سے نکل آتا ہے۔

۴۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کی کئی وجہیں شراح حدیث وفقہاء کے کلام سے معلوم ہوتی ہیں،: (۱) غرر (۲) انفساخِ عقد کا احتمال (۳) ملکِ غیر کی بیع، بغیر اجازت مالک۔

اس پر حسب ذیل کتب کی یہ عبارتیں دال ہیں:

أن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک (غرر انفساخ العقد الأول علی تقدیر هلاک المبیع فی ید البائع) ..... و الغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد و الحدیث معلول به (ای معلول بغرر انفساخ العقد فیما قبل القبض بهلاک المعقود علیه) ... اشتماله علی ربح مالم یضمن ..... و الربح علی ما لم یضمن منهی عنه شرعاً (ہدایہ ثالث مع حاشیہ ۵۸-۵۹)۔

والنهي يوجب فساد المنهي عنه و لأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه لأنه إذا هلک المعقود عليه قبل القبض يبطل الأول فينفسخ الثاني (بدائع ۱۸۰/۵)۔

بنایۃ شرح ہدایۃ للعینی میں ہے:" **علی اعتبار الهلاک " هلاک المبیع قبل القبض فتبین أنه باع ملک الغیر بغیر إذنه و ذلک مفسد العقد** (۱۳۷/۳)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت اکثر فقہاء کے نزدیک عام ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء (جائداد، زمین) اس سے مستثنیٰ ہیں، اور امام مالک کے نزدیک صرف غلہ کی بیع قبل القبض ممنوع ہے، بقیہ کی جائز ہے، اور امام احمد کے یہاں تمام مکیل، موزون اور معدود چیزوں کا یہی حکم ہے۔

جیسا کہ حسب ذیل کتب میں ہے:

ہدایۃ: **یجوز بیع العقار قبل القبض عند أبي حنیفة و أبي یوسف و قال محمد لا یجوز** (۵۸/۳)۔

علامہ عینی نے اس پر اضافہ کیا ہے: **و به قال الشافعي و زفر و أحمد و أبو حنیفة أولاً** (البنایۃ ۳/۱۳۷)۔

فتح القدیر : قال مالک یجوز جمیع التصرفات من بیع و غیره قبل القبض إلا في طعام (۲۶۴/۵)۔

وقال أحمد و إن کان المبیع مکیلا أو موزونا أومعدودا لم یجز بیعه قبل القبض وفي غیره یجوز (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۳۷ طبع نولکشور لکھنؤ)۔

مذکورہ بالا کتب میں ان اقوال کے دلائل بھی مذکور ہیں، تطویل سے بچنے کیلئے یہاں ذکر نہیں کئے جارہے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ممانعت (بیع قبل القبض) کی وجہ، حدیث رسولؐ ہے، چونکہ بعض روایات میں صرف طعام کا ذکر ہے اس لئے امام مالک ممانعت کو اسی کے ساتھ مختص کرتے ہیں، لیکن دوسرے ائمہ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات حدیث میں (بالخصوص حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں، اوران کا فتویٰ بھی یہی ہے) "بیع مالم یقبض" عام آیا ہے، اسلئے ممانعت عام ہے، جو ائمہ عقار کا استثناء کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ "قبل القبض" بیع کی ممانعت کا سبب مبیع کے ہلاک ہوجانے کا خطرہ ہے، جس سے بیع اول ہی فسخ ہوجائے گی (اور نتیجۃً بیع ثانی بھی) لیکن عقار میں یہ خطرہ نادر ہے۔

جنھوں نے اس ممانعت کو مکیل، موزون اور معدود کے ساتھ مخصوص رکھا ہے انہوں نے، طعام، والی روایت پر قیاس کیا ہے۔

۶۔ دوسرے شخص کے ہاتھ بیع کو ناجائز قرار دیا جائے گا، کیونکہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی وجہ تنہا "ربح مالم یضمن" نہیں ہے (تفصیل اوپر گذر چکی ہے) بلکہ اس کی کئی وجوہ ہیں، مشہور قاعدہ ہے کہ "کئی وجوہ میں سے صرف

ایک وجہ کے مرتفع ہوجانے سے حکم مرتفع نہیں ہوتا'' (جب تک تمام وجوہ مرتفع نہ ہوں حکم برقرار رہتا ہے) بلکہ 'ہلاک مبیع' سے تو اس احتمال کا وقوع ہوگیا جس کی وجہ سے یہ عقد (بیع ثانی) ممنوع کیا گیا تھا، مقام غور ہے کہ جس وجہ کا احتمال موجب فساد تھا تو اس کا وقوع موجب فساد کیوں نہ ہوگا؟

ہاں! درمختار اور اس کی شرح ردمحتار کی ایک عبارت ''منه (من القبض) مالو اشترى (هنا و دفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض و كذا بغيبته فى الأصح و كذا كل موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيها بأمره'' (۴۲/۴) سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر وہ جہاز جس پر سامان لادا گیا ہے (بعد میں سامان ہلاک ہوگیا) مشتری نے اسے مہیا کیا تھا تو اس صورت میں 'مبیع' پر مشتری کا قبضہ ہوگیا، لہذا اس کا بیع ثانی کرنا شرعاً درست ہوا، لیکن چونکہ بائع ثانی کے قبضہ (یعنی مشتری اول کے قبضہ) میں ہی وہ سامان ہلاک ہوگیا، لہذا اس کا ذمہ دار مشتری اول ہی ہوا، مشتری ثانی یا فیکٹری ذمہ دار نہ ہوگی۔

۷۔ تیسرے شخص کے ہاتھ بیع (تیسری بیع) تو بلاشبہ۔ اور غالباً بلا اختلاف۔ ناجائز ہوگی، بلکہ منعقد ہی نہ ہوگی، دوسری بیع یا دوسرے شخص کے ہاتھ بیع (قبل القبض) کا حکم تو اوپر بالتفصیل مذکور ہی ہو چکا ہے کہ ناجائز ہے، باوجود اس کے اگر بیع کی تو یہ بیع فاسد ہوگی جس کے دلائل اوپر گذر چکے ہیں، مزید ایک عبارت ردالمحتار کی پیش کی جاتی ہے، جس سے اس بیع کا فاسد ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے: ولو اشترى ثوبا أو حنطة فقال للبائع بعه قال الإمام الفضلى إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخا وإن لم يقل البائع نعم ... وإن قال بعه لى اى كن وكيلا فى الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخا (۴۲/۴)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا نذیر احمد قاسمی

عنوان بالا کے تحت سوالوں کے جوابات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

۱۔ کسی مبیع پر قبضہ کئے بغیر اس میں ہبہ، صدقہ، اجارہ اور بیع وغیرہ جیسا کوئی بھی تملیکی تصرف کرنا شرعاً ناجائز ہے، گو یہ عاقد ثانی جو مشتری اول ہے سابق شراء صحیح کے سبب اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے، مگر قبل القبض اس کیلئے وہ مبیع غیر مقدور التسلیم ہے، اسلئے اس کا یہ دوسرا تصرف بیع وغیرہ تصرف فاسد کہلائے گا "لفوات شرط من شرائط الصحة". باطل نہیں ہوگا، لوجود شرائط انعقاد العقد من الأهلية والمحلية.

۲۔ لا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين و التخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة وحقيقة (بدائع ۱۴۸/۵، پاکستان) وقوله (بلا مانع) بأن يكون مفرزاً غير مشغول بحق غيره، و في الملتقط ولو باع دارا وسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا و فيها زرع (شامی ۴۳/۴، بیروت)۔

مذکورہ بالا فقہی نصوص سے واضح ہے کہ قبضہ کے تحقق کیلئے ہاتھ میں لینا کوئی ضروری شرط نہیں صرف مبیع و مشتری کے درمیان تخلیہ اور تمام موانع کو اسطرح اٹھا دینا کافی ہے جس کے بعد ہاتھ میں لینے سے کوئی چیز، یا کوئی شخص اسے روک نہ سکے، اگر بلا ہاتھ میں لئے کسی خاص قسم کے استیلاء اور عمل و دخل اور عہد و معاہدہ کے سبب وہ شئی مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ ہلاکت مبیع کے بعد بوجہ معاہدہ اس کا ضمان مشتری پر لازم آتا ہے، اور عرفاً، عادۃً اس طرح کے داخل فی الضمان ہونے کو قبضہ سمجھا جاتا ہے تو "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" کے مدنظر اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۳۔ اشیاء مبیعہ، خواہ منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ دونوں میں اس طرح کا تخلیہ کہ وہ حق غیر میں مشغول بھی نہیں ہوں اور بلا تکلف بلا کسی کی مدد و تعاون کے اس پر قبضہ بالبراجم ممکن ہو جائے تو بس شرعاً قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔

لو باع دارا و سلمها إلى المشتري وفيها متاع لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة و كذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴۳/۴) ولو اشترى طيرا وفرساً في بيت و أمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلاعون كان قبضا، و تمامه في البحر و حاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة (ایضاً)۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی) سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور وہ علت غرر وخطر ہے، کیونکہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو پہلا ہی عقد بیع فسخ ہو جائے گا اور نتیجتاً اس پر مبنی دوسرا عقد بھی فسخ ہوگا، اس طرح قبل القبض بیع ثانی جب ہوگی تو مشتری ثانی کیلئے غرر بھی ہوگا اور اس کی ملکیت متردد بین القرار والزوال بھی ہوگی۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں: فلا یصح بیعه قبل القبض قد نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما لم يقبض .... لأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه و قد نهى عنه الخ (بدائع ۵/۱۸۰)۔

۵۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی چیز پر کسی شخص کی ملکیت کا ثبوت مختلف عقود وتصرفات اور متعدد اسباب کے نتیجے میں ہوا کرتا ہے، مثلاً بیع، شراء، ہدیہ، صدقہ، قرض، نکاح، خلع، وصیت وراثت وغیرہ، یہ سارے ہی کے سارے اسباب ملک ہیں، اب اگر سوال کا اصل مقصد صرف اتنا ہے کہ محض عقد بیع وشراء کے ذریعہ جو چیز کسی کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے، اس کی بیع قبل القبض، یا اس میں دیگر تملیکی تصرف بھی، مثلاً ہدیہ، ہبہ قرض، رہن وغیرہ جو شرعاً قبل القبض ممنوع ہیں تو یہ ممانعت عام ہے، یا اس میں استثناءات وتخصیصات بھی ہیں؟ تو اس کا جواب بڑا مختصر ہوسکتا ہے کہ یہ ممانعت خاص ہے اشیاء منقولہ کے ساتھ عند الشیخین، باقی غیر منقولہ میں یہ سارے تصرفات قبل القبض بھی جائز ہیں اور ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، لعدم امکان الغرر۔

لیکن امام محمد، زفر اور امام شافعی علیہم الرحمۃ اس ممانعت کو عام ہی رکھتے ہیں، چونکہ احادیث نہی میں "مالم یقبض" مطلق وعام ہے، اس مسئلے سے متعلق فریقین کے تفصیلی دلائل اور جوابات کیلئے دیکھا جائے (بدائع ۵/۱۸۱) اور دیگر کتب متداولہ۔

پھر حضرات شیخین تو صرف معقود علیہ کے منقول وغیر منقول ہونے پر نظر رکھتے ہوئے حکم ممانعت میں تخصیص پیدا کرتے ہیں، جب کہ امام محمد علیہ الرحمہ تصرف ثانی کی نوعیت پر بعض وقت نظر رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معقود علیہ، خواہ منقول ہو، یا غیر منقول اگر قبل القبض ایسے تصرفات کئے جائیں جو "لاتتم بدون القبض" کے قبیل سے ہوں، مثلاً ہبہ، صدقہ، قرض، رہن وغیرہ تو پھر یہ سارے تصرفات تملیکی جائز ہوں گے اور یہ حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہی ہوں، تفصیلات کیلئے دیکھا جائے (شامی ۴/۱۶۲۔۱۶۳)۔

لیکن اگر سوال کا مقصد اس سے وسیع تر ہے تو ظاہر ہے کہ پھر مستثنیات کی حدیں اور تعداد اس سے زائد بھی ہوسکتی ہے، کیونکہ تصرفات قبل القبض کی ممانعت اور اس کے اندر استثناء وتخصیص میں بھی اسباب ملک کے تنوع و اختلاف کو دخل ہوتا ہے، تو کبھی خود تصرف کی نوعیت کو اور کبھی عوض ومعقود علیہ کی نوعیت کو، کمافی المنقول وغیر المنقول جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مثلاً اسباب ملک میں سے بعض عقد معاوضہ ہلاکت عوض کے وقت قابل فسخ وانفساخ ہوتے ہیں، جیسے بیع وشراء ہے، اس عقد کے ذریعہ جو عاقدین عوضین کے مالک بنتے ہیں ان عوض پر قبل القبض تصرف کی ممانعت اور ان میں استثناء وتخصیص کی تفصیلات، مع اختلاف ائمہ احناف اور مع دلائل ابھی اوپر مذکور ہوا ہے کہ حضرات

شیخین سارے تصرفات کو (بیع، ہبہ، ہدیہ، صدقہ، رہن، قرض وغیرہ) کو ناجائز کہتے ہیں، استثناء صرف غیر منقولہ کا کرتے ہیں، جبکہ امام زفر اور امام شافعی غیر منقولہ کا بھی استثناء نہیں کرتے، ہاں امام محمد حکم ممانعت سے ان تصرفات کا ضرور استثناء کرتے ہیں جو بدون القبض تام ہی نہیں ہوا کرتا، کما مر (ایضاً)۔

(ب) بعض اسباب ملک ایسے عقد معاوضہ ہوتے ہیں جو ہلاکت عوض کے باوجود فسخ وانفساخ کو قبول نہیں کیا کرتے، مثلاً نکاح، خلع، عتق علی المال، صلح عن دم العمد، ان عقود میں عورت مہر کی، شوہر بدل خلع کا، مولی بدل عتق کا، اور مقتول کا وارث بدل صلح کا مالک بنا کرتا ہے، اور یہ ایسے عقود ہیں کہ ہلاکت عوض (مہر، بدل خلع، بدل عتق، بدل صلح) کے باوجود فسخ نہیں ہوا کرتے، اب یہ سارے عوض اگر از قبیل اعیان ہوں نہ کہ از دیون، تو ان عوضوں پر قبضہ کئے بغیر سارے تصرفات تملیکی (بیع، ہبہ، صدقہ، قرض، رہن وغیرہ) جائز ہیں، گو انعقاد تصرف اور صحت تصرف ہی کی حد تک، نہ کہ نفاذ ولزوم تصرف کی حد تک، گویا اس صورت میں یہ بھی تصرفات باتفاق ابی یوسف ومحمد حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔

(ج) اسی طرح بعض سبب ملک ایسے ہوتے ہیں جو عقد معاوضہ کے قبیل سے نہیں بلکہ مالک اول کی نیابت وخلافت کے طور پر اس کا کوئی مالک بن جاتا ہے، جیسے ارث وصیت، کہ وارث نیابۃ وخلافۃ عن المورث ترکہ میں سے بقدر حق شرعی مال کا مالک ہوجاتا ہے، اور موصی لہ بقدر وصیت موصی کے مال موصی بہ کا مالک ہوجاتا ہے، اب یہ وارث وموصی لہ اپنے میراث اور مال موصی بہ میں قبل القبض سارا تصرف کرسکتا ہے" لأن معنى الغرر لا يتقرر فيه لأن الوارث خلف الميت في ملك الموروث الخ (بدائع ۱۸۱/۵)

شق الف وب میں درج تفصیلات کے دلائل دیکھے جائیں (شامی ۱۶۲/۴-۱۶۳ میں)۔

(د) اسی طرح بعض تصرفات جو قبل القبض کئے جاتے ہیں وہ خود تصرف ہی ناقابل فسخ ہوتے ہیں، مثلاً اعتاق وتدبیر وغیرہ، ایسے تصرفات بھی باتفاق علماء احناف حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک بنے، خواہ اس عقد کے ذریعہ جو قابل فسخ ہوتے ہیں (بیع وشرا)، یا اس عقد کے ذریعہ جو قابل فسخ ہی نہیں ہوا کرتے (مثلاً نکاح، خلع وغیرہ) تمام صورتوں میں قبل القبض اس غلام کے اندر مالک کا تصرف اعتاق وتدبیر جائز ہی ہوجاتا ہے، (شامی ایضاً) واضح ہو کہ تصرفات قبل القبض کی اجازت وممانعت کے متعلق ائمہ احناف کے علاوہ دیگر حضرات ائمہ رحمہم اللہ کے مذہب ومسلک کی تفصیلات کی ہمیں کوئی تحقیق اور علم نہیں، واللہ اعلم۔

۶۔ حرم الربوا، الخراج بالضمان، اور "الغنم بالغرم"، جیسے نصوص قطعیہ وشرعیہ اور قواعد فقہیہ کی روشنی میں میرا ایک عرصہ سے یہی خیال ہے کہ دراصل شریعت اسلامیہ ان منافع وفوائد کو جائز نہیں کہتی جو بلا کسی ادنی رسک کے اور کسی بھی نقصان کی کوئی ذمہ داری قبول کئے بغیر حاصل کئے جائیں۔

بعد القبض مبیع سے منافع حاصل کرنا اسی لئے شرعاً جائز ہوتا ہے کہ وہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے، گویا قبضہ کرکے وہ مشتری قابض ایک رسک لے لیتا ہے، اسی طرح بظاہر قبضہ حسی نہ ہو مگر بائع ومشتری کے درمیان یہ معاہدہ ہوجائے کہ مبیع کے حمل ونقل اور ارسال کے بعد وہ مشتری کے ضمان میں داخل سمجھی جائے گی تو یہ مشتری

مال کی ہلاکت کے نقصان کا رسک لے لیتا ہے تو اسے حکماً مقبوضہ ہی کہنا چاہئے، کیونکہ اصل مقصد قبضہ حسی کا وہی دخول فی الضمان ہی ہے، جو مبیع کے ارسال وتخلیہ اور حمل ونقل کے بعد اس معاہدہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

اسلئے ایسی صورت میں اس کی بیع وشراء کو بعد القبض ہی قرار دینا چاہئے اور منافع کو جائز ہی ہونا چاہئے، کیونکہ یہ ربح مال مضمون ہوگا نہ کہ ربح مالم یضمن۔

اس کے علاوہ عرصہ سے میرا یہ بھی خیال ہے کہ مبیع غیر مقبوضہ کی بیع وشراء کا حکم جو فساد عقد سے بیان کیا جاتا ہے، یہ حکم محض قضاء ہے جو کسی بھی سبب سے باہمی نزاع کے "مرافعہ الی القاضی" کے نتیجے میں اس بیع غیر مقبوضہ کے متعلق قاضی شریعت کا حکم وفیصلہ ہوگا۔

لیکن اگر بیع قبل القبض کے باوجود عاقدین میں کوئی نزاع نہیں ہوا دونوں اپنی اپنی جگہ معاملہ کی اس نوعیت پر راضی ومطمئن رہے اور بالآخر اپنے اپنے حق تک پہونچ گئے تو ایسے معاملہ کے جواز وصحت اور نفاذ ولزوم ہی کا فتوی دیانۃً دیا جانا چاہئے۔

ساتھ ہی ساتھ کتب فقہ میں جو عموماً احکام قضاء ہی پر مشتمل ہیں جب بعض عقود کے متعلق بعض صورتوں میں اولاً فساد، پھر وجوہ فساد کے زوال کے بعد صحت وجواز کا حکم لگاتے ہوئے یوں بھی لکھا ہوا ملتا ہے کہ "انعقد فاسداً وانقلب جائزاً" تو اس سے بھی ہمارے خیال کی تائید ہو رہی ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا قرائن وشواہد پر ہماری رائے یہی ہے کہ اگر کوئی شخص بذریعہ فون وفیکس، یا بالمشاہدہ کسی فیکٹری سے مال کی خریداری کرے اور یہ معاہدہ ہو جائے، جب فیکٹری مال کے نقل وحمل اور روانگی کا کام انجام دیدے گی تو اس کے بعد وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل سمجھا جائے گا، پھر اس کے بعد وہی مال براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کے پاس بھجواتا ہے تو اس معاملہ کو بھی جائز اور خریدار (۱) کے منافع کو بھی حلال ہونا چاہئے، کیونکہ مال کی روانگی کے بعد ہی وہ خریدار (۱) کے ضمان میں داخل ہو گیا اور بجائے خریدار (۱) کے خریدار (۲) کے پاس اس کے پتے اور راستے سے بھیجنا یہ فیکٹری کا عمل من جانب خریدار (۱) توکیلاً یا تبرعاً ہوا۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کا معروف اصول وضابطہ، یا تاجروں کے درمیان مشروط معاہدہ یہی ہو کہ جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد وہ مال بائع کے قبضہ وضمان سے نکل کر مشتری کے قبضہ وضمان میں داخل سمجھا جائے گا، تو یہ مال حکماً خریدار اول کا مقبوضہ بن گیا، اس کا کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنا تو صحیح ہوگا، لیکن مال سمندر ہی میں اگر ضائع ہو جائے تو اسے خریدار (۱) ہی کے ضمان میں ہلاک شدہ سمجھا جائے گا۔

خریدار (۲) کے ضمان میں داخل ماننے کی کوئی وجہ اور بنیاد نہیں، اگر زبانی معاہدہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے، تاہم اس معاہدہ کے بعد خریدار (۱) کی طرف سے مال کے حمل ونقل تخلیہ ورفع موانع وغیرہ کے قبیل کا کوئی عمل صادر نہیں ہوا ہے، اس طرح اس مال کو جہاز کے اندر رہتے ہوئے خریدار (۲) کے ضمان میں داخل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی۔ باندہ

۱۔ شرع اسلامی کی رو سے خرید کردہ چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کرنا منع ہے، اور یہ ممانعت ''بیع فاسد'' کے درجہ کی ہے، نہ کہ بیع باطل، اگرچہ بعض حضرات کی صراحت یا الفاظ اس انداز سے ضرور ہیں (درمختار مع الشامی ۵/۱۴۸)۔

امام محمد نے اس کے متعلق فرمایا ہے: **ان هذا مردود لایجوز** (المبسوط ۵/۹۱)۔

لیکن ترجیح فساد کو ہے، لا یجوز وغیرہ جیسے الفاظ کے مفہوم میں وسعت ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:
والظاهر الثانی (أی الفساد) لأن علة الفساد الغرر کما مع وجود رکنی البیع وکثیرا ما یطلق الباطل علی الفاسد (شامی ۵/۱۴۸-۱۴۹) فساد کی وجہ یہ ہے کہ علت غرر اور دھوکہ ہے جس کی وجہ سے فساد کا ہی حکم لگا کرتا ہے یعنی عموماً، فتح القدیر میں بھی فساد کا ذکر ہے (۶/۱۳۷) پھر یہ کہ اس ممانعت کی بنیادی وجہ احادیث میں وارد ہونے والی نہی وممانعت ہے جو کہ حنفیہ کے اصول کی رو سے فساد کا ہی فائدہ دیتی ہے بطلان کا نہیں، امام محمدؒ نے بھی (الجامع الصغیر/۳۳۵) میں " **فالبیع فاسد**" فرمایا ہے۔

۲۔ یوں تو اس بابت وارد ہونے والی روایات میں ممانعت مختلف لفظ وانداز میں آئی ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۶، اعلاء السنن ۱۴/۲۴۳-۲۴۴، نیل الاوطار- الجزء الخامس) لیکن بظاہر روایات میں قبضہ کی حقیقت وصورت کی کوئی تعیین نہیں آئی ہے، اس سے نیز فقہاء محققین کی تصریح وتفصیل سے بھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں توسع ہے اور عرف و معاملہ کا اعتبار ہوگا، اور اس بنا پر موقع ومحل اور اشیاء کے اختلاف وفرق کی وجہ سے قبضہ کی صورت وحقیقت میں بھی فرق ہوگا، اس سلسلہ کی بعض روایات میں آنے والی تفصیل بھی صورت قبضہ کے مختلف ہونے کو بتاتی ہے، مثلاً یہ کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ خرید وفروخت کی جگہ سے منتقل کر کے اپنے ٹھکانے پر لے جائے بغیر خریدار اول کو اس کا فروخت کرنا منع ہے (ابن حبان والحاکم وغیرہ، اعلاء ۱۴/۲۲۳) اور بعض روایات میں دو مرتبہ کی ناپ وتول کے بغیر فروخت کی ممانعت آئی ہے جس میں ایک ناپ وتول تو پہلے بیچنے والے کی طرف سے ہوگی اور دوسری خریدار کی طرف سے، اور خریدار کی تول وناپ کو قبضہ کی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے بغیر اس کے حق میں فروخت کی ممانعت کو بھی (قبضہ سے

پہلے فروخت) کے قبیل و باب سے قرار دیا گیا ہے، گویا غلہ کی خرید کے بعد اس پر قبضہ کی ایک شکل تو یہ ہے کہ اس کو دکان اور جائے خرید سے ہٹا کر اپنے ٹھکانہ پر یا ہاتھ میں لے لیا جائے، اور ایک شکل یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ناپ و تول کے بعد خریدار خود ناپ و تول کرے تو یہ ناپ و تول قبضہ ہے۔ (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۴) نیز بدائع و شامی وغیرہ میں بھی اس قسم کی بات آئی ہے)۔

بہر حال اس بابت توسع سمجھ میں آتا ہے اور اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے، لیکن ضرورت اصولی تحدید کی ہے، تا کہ اس کی روشنی میں نئی نئی شکلوں کا حکم معلوم کیا جا سکے اور مروج قدیم و جدید شکلوں کا اس پر یا اس کا ان شکلوں پر انطباق ظاہر ہو سکے۔

قبضہ کا ایک ہی دو شکلوں میں منحصر نہ ہونا، یا ایک ہی دو شکلوں میں اس کا معتبر نہ ہونا بلکہ اس میں توسع، بظاہر یہ مذاہب اربعہ کا اتفاقی حکم ہے، جیسا کہ قدیم محققین فقہاء مذاہب سے صراحت ملتی ہے، مثلاً:

فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ''النتف فی الفتاویٰ'' میں آیا ہے: **والقبض على خمسة أوجه : أحدها قبض الكرم والدار وماله غلق وباب فيما لم يسلم البائع المفتاح إلى المشترى أو يقبض المشترى بإذن البائع فليس بقبض، وإذا كان فى وسط الكرم والدار وقال البائع سلمت إليك فلا يحتاج حينئذ إلى قبض المفتاح.**

والثانى قبض الأرض فما لم يدخل فيها أو يمر على حد من حدودها ويراه فلا يكون قبضا، فإذا دخل فيها ومر على حد من حدودها فيكون قبضا عند ذلك.

والثالث قبض الحيوان وهو أن يكون فى موضع يصل إليه بيده أو إلى لجامه أو مقوده فيكون قبضا.

والرابع قبض الكيلى فإن اكتاله المشترى فى وعائه أو كاله البائع فى وعائه بمحضر منه أو من وكيله فيكون قبضا، ولو دفع الوعاء إلى البائع فكاله فيه بغير محضر منه يكون قبضا فى قول أبى حنيفة وأصحابه ولا يكون قبضا فى قول الشافعى ومالك ....

والخامس قبض العروض وهو أن يسلمها إلى المشترى بحيث تناولها يد المشترى وخلى بينه وبينها من غير حاجز ومانع (النتف فی الفتاویٰ/۴۸۰-۴۸۲)۔

یعنی قبضہ کی پانچ صورتیں ہیں: ایک تو باغ و مکان وغیرہ جس کا باقاعدہ دروازہ ہو اس پر قبضہ، تو اگر کنجی دیدی جائے یا یہ خریدار مالک و بائع کی اجازت سے تصرف کرنے لگے تو قبضہ ہو گیا، یا یہ کہ خریدار مکان و باغ کے اندر موجود ہو اور بائع کہے کہ میں نے سپرد کر دیا تو بھی کافی ہے۔

دوسرے عام زمین پر قبضہ، اس کے لئے زمین پر پہونچنا وغیرہ ضروری ہے۔ تیسرے جانور پر قبضہ، اس کی صورت یہ ہے کہ جانور ایسی جگہ و ایسے حال میں ہو کہ خریدار اس کو کام میں لا سکے۔ چوتھے ناپ و تول کی چیز کہ اگر خریدار

یا اس کے وکیل کے سامنے فروخت کنندہ نے تولا تو قبضہ ہوگیا، اور اگر غیر موجودگی میں لیکن خریدار کے تھیلے وغیرہ میں تولا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبضہ ہوگیا۔ اور پانچویں سامان (برتن وغیرہ) پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ اس کو خریدار کے سپرد کردیا جائے یا اس کو تصرف کا پورا موقع دے دیا جائے۔

ابن عبدالبر مالکی کی کتاب ''الکافی'' میں جو کہ فقہ مالکی کی معتمد کتابوں میں ہے، نیز امام رافعی شافعی کی ''شرح الوجیز'' میں، اور حنابلہ کی المغنی میں بھی اسی انداز میں تفصیل آئی ہے۔ (الکافی ۲/۶۶۱، اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱ بحوالہ شرح الوجیز ۸/۴۴۸و۴۴۹، المغنی ۴/۲۲۰)

جیسے کہ اس بابت یہ بات بھی آئی ہے: القبض قبضان ، قبض حكم و قبض رقبة (قبض حقيقي) فقبض الحكم مثاله أن يشترى عبداً ثم يقتله أو يفقأ عينه أو يكسر رجله ونحو هذا ، فقد صار قابضا للعبد بهذه الجناية ، وقبض الرقبة ما ذكرنا في الوجوه الخمسة (النتف فی الفتاویٰ ص/۴۸۲) اور البحر الرائق میں تصرف قولی وحسی یعنی قبض قولی وقبض فعلی کا تذکرہ آیا ہے (البحر الرائق)۔

نتف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قبض کی دو صورتیں ہیں: قبضہ حکمی اور قبضہ حقیقی۔ قبضہ حکمی کی مثال تو یہ ہے کہ ایک غلام خریدا اور پھر اس کو نقصان پہونچادیا مثلاً اس کو قتل کردیا، یا ہاتھ و پیر، آنکھ وغیرہ کو نقصان پہونچادیا، تو اس کی وجہ سے خریدار کا قبضہ ہوجائے گا۔ اور قبضہ حقیقی وہ ہے جس کی پانچ شکلیں پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں۔

''الفقہ الاسلامی'' میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار ہے (الفقہ الاسلامی ۴/ ۴۱۹)۔

اسی لئے ہر فقہ و مذہب کی جزئیات جو کہ قبض کے بیان میں آئی ہیں مختلف انداز کی ملتی ہیں، اور ان میں مختلف شکلوں کو قبضہ کے تحت اور قبضہ کے حکم میں یا مفید قبضہ مانا گیا ہے، فقہ حنفی میں بھی اور دوسرے مذاہب میں بھی (ملاحظہ ہو: المغنی، فتاویٰ خانیہ، شامی وغیرہ)۔

اب ان تصریحات و جزئیات اور تفصیلات کو مدنظر رکھ کر اصولی تحدید کی جائے گی، تو اس بابت فقہ حنفی کے مشہور محقق و ترجمان علامہ کاسانی کا یہ بیان ملتا ہے جس پر اعتماد بھی کیا گیا ہے:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي ، وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه ، فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (البدائع ۵/۲۴۴)۔

حنفیہ کے نزدیک قبضہ یہ ہے کہ خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہوجانے کے بعد فروخت کنندہ، خریدار اور خرید کردہ چیز کے درمیان یوں آزادی کردے کہ خریدار کے لئے حسب خواہش و ضرورت خرید کردہ چیز میں ہر قسم کا تصرف، استفادہ و انتفاع ممکن ہوجائے اور بائع کی طرف سے کوئی روک و رکاوٹ باقی نہ رہ جائے۔

یہ اصل و بنیادی بات ہے باقی جزئیات اور ''النتف'' کا بیان اس کی صورتوں کی وضاحت و بیان ہے، جس

میں عرف کے مطابق اضافہ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ مذکورہ صورتیں عرف و معاملہ پر ہی مبنی ہیں، مثلاً آج کل بعض معاملات بالخصوص زمین کے معاملات میں کاغذی اندراج، اور اس کی سرکاری کارروائی کو بڑی اہمیت حاصل ہے، لہذا اس کو بھی کافی سمجھا جائے گا، ویسے تو زمین کے معاملہ میں یوں بھی فقہ حنفی کے اندر وسعت ہے، اور فروخت کردہ سامان کے نقصان وضمان کا خریدار کی طرف منتقل ہوجانا خاص شکلوں میں۔

قبضہ کی بابت اختلاف کے باوجود جو تفصیلات محققین مذاہب نے ذکر کی ہیں جیسا کہ تذکرہ آتا ہے، احقر ان سے یہ سمجھا ہے کہ خرید وفروخت میں قبضہ بہر حال مطلوب ہے اور خریدار کے تصرف کے لئے ضروری ہے اور ہر چیز میں ضروری ہے، اختلاف اصل میں اس بابت ہوا ہے کہ قبضہ کا مفہوم مختلف اشیاء وصورتوں کے اعتبار سے کیا ہے، مثلاً یہ کہ آیا زمین وغیر منقولات میں بھی قبضہ بایں معنی ضروری ہے کہ خریدار استعمال وانتفاع شروع کردے یا یہ کہ بائع کی طرف سے اس کو موقع حاصل ہوجائے، کتب مذاہب کی جزئیات اس توافق واتفاق کے ساتھ مذکورہ جزئی وضمنی اختلاف کو بتاتے ہیں۔

البتہ فقہاء احناف نے اس کے ساتھ یہ بحث کی ہے کہ ایک نفس قبضہ ہے اور ایک قبض تام، تخلیہ جو ذکر کیا گیا اس سے نفس قبضہ حاصل ہوتا ہے، لیکن قبض تام کے حاصل ہونے میں اختلاف ہے، اس اختلاف کی اہمیت یہ ہے کہ بالخصوص خرید وفروخت پر اس کا اثر پڑے گا، بعض حضرات ناپ وتول والی چیزوں میں ناپ وتول کے بغیر قبض تام کو نہیں مانتے، اور کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ان اشیاء کی خرید وفروخت منع ہے، اگر چہ ایک بڑی جماعت اصل قبضہ اور نفس تخلیہ کو دوسری اشیاء کی طرح اس میں بھی کافی مانتی ہے (البدائع ۲۴۴/۵)۔

جو لوگ قبض تام کو الگ مانتے ہیں ان کے نزدیک اس کے حصول کے مختلف ذرائع ہیں، مثلاً: (۱) اتلاف کہ مشتری (خریدار) خرید کردہ شئے کو تلف وضائع کردے یا نقصان پہونچادے، (۲) خرید کردہ شئے فروخت کنندہ کی طرف سے خریدار کو بطور امانت وغیرہ دیدی جائے، (۳) جو شخص خرید کردہ شئے کو کچھ نقصان پہونچائے خریدار اس سے ضمان لے لے، (۴) سابق قبضہ یعنی خرید لے سے پہلے شئے کا خریدار کے پاس موجود ہونا بشرطیکہ جہت ایسی ہو کہ اس پر ضمان لازم آتا ہو، (۵) اور تخلیہ بھی، اگر چہ ہر جگہ نہ ہو (الفقہ الاسلامی ۲۱۸/۴ تا ۲۲۲)۔

اور اس ضمن میں پھر یہ گفتگو بھی آتی ہے کہ خریدار کے حق میں فروخت کی اجازت وصحت کے لئے مال کا خریدار کے ضمان میں آجانا ہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے باوجود ممانعت رہتی ہے، اس لئے کہ ضمان تو نفس تخلیہ ونفس قبض سے ثابت ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ بدائع وغیرہ میں بھی آیا ہے: وإن بـاع مكـايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشترى وكذلك لا خلاف في أنه لا يجوز للمشترى بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۲۴۴/۵)۔

۳۔ سوال نمبر (۲) کے جواب کے تحت جو تفصیل آئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اشیاء کے فرق کی وجہ سے قبضہ کی

نوعیت بھی بدل جاتی ہے، اگرچہ اصولی طور پر ''تخلیہ'' بنیادی چیز ہے اور اصل قبضہ ہے، پھر بھی منقولات میں نقل مکانی وغیرہ جیسی صورتیں مطلوب اور معتبر ہوتی ہیں، جبکہ غیر منقولہ اشیاء میں نفس تخلیہ ہی کافی ہے، یا یہ کہ مکان ودکان کی کنجی کا مل جانا وغیرہ۔

۴۔ اکثر حضرات کا میلان ورجحان اس بات کی طرف ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وممانعت معلول ہے، اگرچہ فقہاء احناف کی ایک جماعت یا ایک بڑی جماعت اس کی قائل نہیں، جن حضرات نے تخلیہ کو ہی مکمل قبضہ اور قبض تام کی حیثیت ہر شیٔ میں دیدی ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، جیسا کہ بدائع میں نقل کیا ہے اور دوسرے حضرات نے بھی ذکر کیا ہے۔

اور اکثر حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت ''غرر انفساخ'' ہے، یا ربح مالم یضمن۔ ''غرر انفساخ'' کا مطلب یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے کسی وقت بھی خرید کردہ سامان کے ضیاع کا اندیشہ ہے، جس کی وجہ سے بیع فسخ وختم ہو جائے گی، اور چونکہ زمین کے اندر یہ اندیشہ نہیں ہوتا اسی لئے اس کا استثناء ہے۔ اور ربح مالم یضمن کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز خریدار کے ضمان میں نہیں آئی کہ وہ ضائع ہو تو خریدار کا نقصان مانا جائے اس کا نفع لینا درست نہیں ہے۔

ایک علت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی گئی ہے کہ ایسی خرید وفروخت میں ربا اور سود کا پہلو پایا جاتا ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۵ وغیرہ)۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ خریدار نے جبکہ مال خرید کر اس کی قیمت ادا کردی اور مال کو قبضہ میں نہیں لیا، اور بیچ دیا اور بیچ کر نفع کمایا تو معاملہ کا حاصل نقد بمقابلہ نقد بنا، خریدار نمبر (۱) نے جیب سے نقد دیا، اور پھر خریدار نمبر (۲) سے نقد ہی بڑھا کر حاصل کیا، درمیان میں مال کو واسطہ نہیں بنایا کہ اس پر قبضہ کرتا پھر فروخت کرتا۔

اس علت کو علامہ شوکانی نے ترجیح دی ہے جیسا کہ اعلاء السنن میں مذکور ہے اور صاحب اعلاء نے بھی اس کو پسند کیا ہے، اور احقر کی رائے میں بھی یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ غرر انفساخ والی بات درجۂ نادر میں ہے اور ضمان نفس تخلیہ کی وجہ سے مان لیا جاتا ہے، نیز صاحب اعلاء السنن نے ذکر کیا ہے کہ انتقال کی شرط تمام قبض کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ قبضہ عرفاً معلوم ہے اور یہ بات محتمل ہے، اس لئے معلوم کو مدار ومعتبر مانا جائے گا، غرر انفساخ وربح مالم یضمن کی علت امام صاحب وغیرہ نے نیز عموماً فقہاء نے مانی ہے، اور مجموعی طور پر ان سب کا اعتبار کیا جا سکتا ہے کہ علت ایک سے زائد بھی ہو سکتی ہے، چنانچہ صاحب اعلاء نے سب کا تذکرہ کیا ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت میں محل ممانعت کیا ہے، اختلاف ہے، ایک جماعت جس میں امام شافعی وامام محمد شامل ہیں، مطلقاً منع کرتی ہے یعنی ہر چیز میں، اور بقیہ سب کے یہاں تفصیل وتخصیص ہے، مختصر بات یہ ہے کہ کھانے پینے کی چیزوں کے حق میں تو یہ ممانعت اتفاقی واجماعی ہے، بقیہ میں اختلاف اور توسع ہے، کم از کم ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ وامام مالک وامام احمد کے نزدیک، اگرچہ باہم ان کے درمیان بھی اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ یہ ممانعت تمام منقولات کے حق میں مانتے ہیں اور غیر منقول کو مستثنیٰ مانتے ہیں، اصل میں بات یہ ہے کہ روایات میں

کھانے پینے کی چیز کا تذکرہ زیادہ ہے، امام ابوحنیفہ نے اسی کی تنقیح منقول سے کی ہے، اور غیر منقول کے حق میں حضرت عثمان کے فعل سے حجت پکڑتے ہیں کہ انہوں نے ایک زمین خرید کر بغیر قبضہ حسی فروخت کی تھی (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷، ۲۲۹)۔

۶۔ کسی فیکٹری سے مال خرید کر دوسرے کو فروخت کرنا اور دوسری فروخت سے قبل اس کو فیکٹری سے ٹھکانہ و مقام کی طرف منتقل نہ کرانا، یا یہ کہ قبضہ کی ظاہری کوئی شکل اختیار نہ کرنا، اس میں دو شکلیں نکلتی ہیں:

ایک تو یہ کہ فیکٹری سے مال خرید لیا، یعنی معاملہ طے کیا، قیمت دیدی، اور مال ابھی فیکٹری اور اس کے گودام میں ہے، کہ دوسرے شخص سے خریدنے کا معاملہ مکمل کیا، اور اس معاملہ کو مکمل کر کے فیکٹری کو آرڈر دیا کہ میرا خرید کردہ مال فلاں جگہ، فلاں شخص کو پہونچایا جائے، تو یہ معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا ہے جو درست معلوم نہیں ہوتا، خواہ کوئی چیز ہو، اس لئے کہ تخلیہ اور قبضہ کسی طرح کا نہیں پایا گیا۔ الا یہ کہ خریدار اول کے معاملہ کے بعد فیکٹری نے اس کے خرید کردہ مال کو گودام میں ایک طرف کر دیا ہو، یا یہ کہ نشان وغیرہ لگا کر ممتاز کر دیا، ہو تو یہ تخلیہ ہو گیا جو کہ کافی سمجھا گیا ہے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والے نے پہلے معاملہ خریدار نمبر (۲) سے کیا، پھر فیکٹری کو آرڈر دیا مال کی خریدوارسال کا، تو اس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا معاملہ تو نہیں، البتہ معدوم کی بیع وغیرہ کی خرابیاں پیدا ہوں گی، ضرورت کی وجہ سے توجیہ کر لیں تو مال جب روانہ ہوگا اور سوال میں مذکور تفصیل کے مطابق کہ درمیانی وقفہ میں ضیاع کی ذمہ داری خریدار نمبر (۱) کی ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا، اور یہ معاملہ درست ہوگا، جبکہ مذکورہ صورت میں نقل مکانی بھی پایا جارہا ہے، جس کی قبضہ میں اہمیت ہے۔

۷۔ آج کل شکلیں بہت رائج ہوگئی ہیں اور ان کا تعامل ہے۔

الف۔ جن صورتوں میں عرفاً و معاملۃً فروخت کنندہ نمبر (۱) کی طرف سے ضمان خریدار نمبر (۱) کی طرف منتقل مان لیا جاتا ہے، جبکہ مال فیکٹری وفروخت کنندہ کے ٹھکانہ سے روانہ ہو چکا ہو، ان صورتوں میں یہ معاملہ درست ہے کہ خریدار نمبر (۱) اس سامان کو تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دے، یہ فروخت بعد القبض ہوگی اس لئے کہ تخلیہ اور ضمان پایا جارہا ہے۔ (امداد الفتاوی کے بعض مندرجات سے اس کی گنجائش مترشح ہے، ۳/۱۳۵-۱۳۶)۔

ب۔ اور اس دوسری فروخت میں اگر خریدار نمبر (۱) مال کے راستہ میں رہنے کے باوجود ضمان سے بری ہو جاتا ہے اور ضمان خریدار نمبر (۲) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کو تصرفات کے تمام مواقع حاصل ہوتے ہیں تو یہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ تخلیہ اور ضمان دونوں پائے گئے اور قبضہ کی اصل حقیقت ضمان ہے۔

ج۔ فقہاء عصر کی تحریرات میں بعض رہنمائیاں اور صراحتیں ملتی ہیں جو کہ مروج معاملات میں کافی وکارآمد ہوں گی، مثلاً:

۱۔ خریدار نمبر (۱) جبکہ کسی بینک کو واسطہ بنائے اور وہ بینک اپنی شاخوں کے واسطے سے مال کے نقل وارسال و ایصال کا کام لے اور کرے تو قبضہ پالیا گیا، اور اس صورت میں بھی خریدار کی طرف سے اگلی فروخت

درست ہے۔

۲۔ خریدار نمبر (۱) کی طرف سے نقل وحمل کی کسی کمپنی کی تعیین پائی جائے تو جب مال اس کمپنی کے سپرد کیا جائے گا تو بھی اس کا قبضہ مان لیا جائے گا۔

۳۔ خریدکردہ مال کی آمد و وصولیابی کے جملہ اخراجات (کرایہ وغیرہ) اگر بذمہ خریدار نمبر (۱) ہے تو مال کی روانگی کے بعد قبضہ معتبر ہے خواہ نقل وحمل کا ذریعہ اس نے متعین کیا ہو یا نہیں (احسن الفتاویٰ ۶ر ۵۲۵۔۵۲۶)۔

ایسی صورتوں کے فقدان کی صورت میں مال کے خریدار (۱) کے قبضہ میں آنے سے پہلے فروخت کے معاملہ کو معاملہ بیع نہ مان کر وعدہ بیع قرار دے لیا جائے، اور مال آنے پر بیع ہو جس میں اختیار رہے گا تو درست ہے، بعض معاملات میں ایسی توجیہ ومشورہ احسن الفتاویٰ وامداد الفتاویٰ وغیرہ میں آیا ہے۔

قبضہ کی مذکورہ بالا صورتوں میں غلہ وغیرہ ناپی وتولی جانے والی چیزوں کا معاملہ اہم ہے، کہ خریدار نمبر (۱) کی طرف سے اگلی فروخت صرف تخلیہ وضمان کی بنیاد پر درست نہیں ہے بلکہ ناپ وتول مطلوب ہے جس کے بغیر قبض تام نہیں ہوتا، اور اگر ہو جائے تو بھی بیع درست نہیں، البتہ ایسی چیزوں کے حق میں دوسری گنجائشوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ناپ وتول کا لزوم اس وقت ہوگا جبکہ پہلی فروخت اس بنیاد پر ہو، اور اگر وہ بورے کی بنیاد پر ہو کہ اتنے بورے مال اور اتنی ویگن وغیرہ اور مال بورے کا بورا رکھا ہوا اٹھا کر دیا جائے تو یہ پابندی نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

محمد رضوان القاسمی

۱۔ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت مختلف احادیث سے ثابت ہے، بعض ان میں سے مطلق ہیں، مثلاً:

عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: ياابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، هذا إسناد حسن متصل (السنن الکبری للبیہقی: ۳۱۳/۵، وکذا فی مصنف ابن أبي شيبة: ۳۶۶/۶)۔

اوران میں سے بعض طعام یعنی خوردنی اشیاء کے ساتھ مقید ہیں، مثلاً:

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه (بخاری مع فتح الباری ۴۳۹/۴، نیز دیکھئے: مجمع الزوائد ۹۸/۴)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص اشیاء خوردنی خریدے، وہ اس کو اس وقت تک فروخت نہ کرے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔

یہ دو حدیثیں بطور مثال کے پیش کی گئی ہیں، ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جن کی بنیاد پر فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی ہوا ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں (شرح المہذب ۲۶۴/۹، بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲، الروض المربع ۲۲۳، المغنی ۸۸/۴، البحر الرائق ۱۱۶/۶، بدائع الصنائع ۱۸۰/۵، الہدایہ مع الفتح ۵۱۰/۶، بزازیہ مع الہندیہ ۳۹۶/۴)۔

غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے، اسلئے کہ رکن بیع اور محل بیع میں کوئی خلل نہیں ہے، البتہ غرر اور دھوکہ ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، ونفى الصحة يحتملهما ...... أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني العقد (ردالمحتار ۱۸۲/۴)۔

۲۔ تمام دبستان فقہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ شرع اسلامی میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸۔۲۴۴، المغنی ۴/۹۰، الشرح الکبیر بہامش حاشیہ الدسوقی ۳/۱۴۵، شرح المہذب ۹/۲۷۵)۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی یکساں صورت نہ ہوگی، بلکہ تمام مکتبہ فکر کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اشیاء غیر منقولہ میں تو تخلیہ کو قبضہ کا درجہ حاصل ہوگا، البتہ اشیاء منقولہ میں قدرے اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کا دارومدار لوگوں کا عرف ورواج ہے، یعنی جن اشیاء میں جس کیفیت کو عوام قبضہ تصور کریں وہ شرعاً بھی قبضہ شمار کیا جائے گا، اور جس کو قبضہ نہ مانیں وہ قبضہ متصور نہ ہوگا، چنانچہ علامہ دردیر مالکیؒ فرماتے ہیں:

قبض العقار وهو الأرض وما اتصل بها..... التخلية وقبض غيره أى غير العقار من عروض وأنعام ودواب بالعرف الجارى بين الناس (الشرح الکبیر بہامش حاشیہ الدسوقی ۳/۱۴۵)۔

عقار یعنی زمین اور جو زمین سے متصل ہوں، ان میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ ہوگا اور عقار کے علاوہ مثلاً سامان، جانور اور چوپائے میں قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

یہی کچھ امام نووی نے لکھا ہے (شرح المہذب ۹/۲۷۵)۔

اس سلسلہ میں احناف کا کہنا ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں تخلیہ کو قبضہ گردانا جائے گا، البتہ مبیع کے احوال کے اعتبار سے تخلیہ کی نوعیت میں فرق ہوگا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (ردالمحتار ۴/۴۷۔۴۸، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۱۸۔۴۱۹)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تخلیہ کو حکماً اس وقت قبضہ تصور کیا جائے گا جبکہ بغیر مشقت کے اس پر تصرف کرنا ممکن ہو، لیکن قبضہ کی نوعیت مبیع کی حالت کے اعتبار سے بدلتی رہے گی۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کے بارے میں تقریباً تمام ہی فقہاء اور شراح حدیث کا اتفاق ہے کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

والحديث معلول بعلة عملا بدلائل الجواز (ہدایہ مع الفتح ۶/۵۱۳)۔

فقہاء احناف نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہاں پر مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے کا غرر اور دھوکہ ہے، چنانچہ علامہ عبدالحئیؒ لکھنویؒ فرماتے ہیں:

لأن النهى معلول بغرر انفساخ العقد لخوف الهلاك (التعلیق الممجد ۳/۱۹۹، نیز دیکھئے: مجمع

الأنہر ۲/۹۷، فتح القدیر ۶/۵۱۳)۔

۵۔ بعض فقہاء کے یہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت بالکل عام ہے، جب کہ دوسرے فقہاء اس میں استثناءات اور تخصیصات کے قائل ہیں، ذیل میں ائمہ کی آراء اور ان کے وجوہ ودلائل قلمبند کئے جاتے ہیں:

شافعی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی نہی بالکل عام ہے، اس میں کوئی استثناء اور تخصیص نہیں، خواہ مبیع منقولی اشیاء ہو، یا غیر منقولی، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

أما الأحكام فمذهبنا أنه لايجوز بيع المبيع قبل قبضه عقاراً كان أو منقولا لا بإذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب ۹/۲۶۴-۲۶۵)۔

ان حضرات کی بنیادی دلیل حضرت حکیم بن حزام کی روایت ہے، جس میں آپ ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام سے فرمایا تھا کہ "بیچیے کسی چیز کو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو" (دیکھئے: السنن الکبریٰ ۵/۳۱۳، بخاری مع الفتح ۴/۴۳۹، مجمع الزوائد ۴/۹۸)۔

حنفی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ منقول اشیاء کو بغیر قبضہ کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ غیر منقول، مثلاً زمین، گھر وغیرہ کو بغیر قبضہ کئے ہوئے بھی فروخت کر سکتے ہیں (دیکھئے: البحر الرائق ۶/۱۱۶، مختصر الطحاوی ۹۴، ارشاد الساری ۴/۷۵)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت کی اصل علت غرر اور دھوکہ ہے، وہ اس طرح کہ ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے، اور یہ غرر صرف منقولی اشیاء میں متوقع ہے، نہ کہ غیر منقولی میں، اسلئے کہ غیر منقولی شئ میں ہلاک ہونے کا اندیشہ بہت کم ہے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷، البحر الرائق ۶/۱۱۶، فتح القدیر ۶/۵۱۳)

چنانچہ اگر عقار وغیرہ کے اندر بھی ہلاک ہونے کا خطرہ ہو تو وہاں بھی قبل القبض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، مثلاً وہ زمین یا گھر وغیرہ جو دریا وغیرہ کے کنارے پر واقع ہو اور اس کے دریا میں ضم ہو جانے کا خدشہ ہو (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۶/۵۱۳)۔

مالکی نقطۂ نظر:

اس سلسلہ میں یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت صرف خوردنی اشیاء کے ساتھ خاص ہے، جبکہ ان کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کیا جائے، اور خوردنی اشیاء کے علاوہ یا خوردنی اشیاء کو "تھوک" فروخت کیا جائے تو ان میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴، المغنی ۴/۸۸، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷) ان لوگوں نے ان احادیث کو اپنا مستدل بنایا ہے، جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے۔

حنبلی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ خوردنی اشیاء جو کیل، وزن یا عدد سے فروخت کی جاتی ہیں، ان میں قبل القبض تصرف کرنا درست

نہیں ہے،ان کے علاوہ تمام اشیاء قبل القبض فروخت کی جاسکتی ہیں، حتی کہ اگر خوردنی اشیاء جومجازفہ، یعنی بلا کیل ووزن بیچی گئی ہوں، ان کو بھی قبل القبض فروخت کرنا درست ہے، چنانچہ ابن قدامہ نقل فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر : الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام (المغنی ۴/۸۸)۔

ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، ابو ہریرہؓ اور جابرؓ کی روایات سے ہے، جن میں صراحت موجود ہے کہ ممانعت خوردنی اشیاء کے ساتھ مخصوص ہے، مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت یوں منقول ہے:

من اشترئ طعاماً بكيل أووزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد)۔

۶۔ اگر کوئی شخص فیکٹری وغیرہ سے مال خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے خریدار کے ہاتھوں اس شرط پر فروخت کردیتا ہے کہ اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر عائد ہوگی اور نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ میرا (خریدار (۱) کا) نقصان قرار پائے گا، ایسا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، اسلئے کہ یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں داخل ہے، جہاں تک ضمان کے قبول کرنے کا تعلق ہے، تو یہ قبضہ کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کی جو صورت رائج ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے، تیسرے شخص کے ہاتھوں فروخت کردیتا ہے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوتا ہے، یہ صورت بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ "بیع قبل القبض" کے قبیل سے ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

قبضہ کی حقیقت اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت
فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں مناسب ہوگا کہ فقہاء کے اقوال و مذاہب سے پہلے ایک نظر ان روایات پر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اس سلسلہ کی روایات عام طور پر کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ، اور حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہم سے نقل کی گئی ہیں، الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ان صحابہ سے اسی مضمون کی متعدد روایتیں منقول ہیں، یہاں چند روایات ذکر کی جاتی ہیں، جن کے الفاظ کو مختلف مکاتب فقہ نے اپنے پیش نظر رکھا ہے:

(۱) عبداللہ بن عباس سے روایت ہے:

ان رسو ل اللہ ﷺ نھی أن یبیع الرجل طعاماً حتی یستوفیہ ، قلت لابن عباس : کیف ذلک ؟ قال : ذلک درھم بدرھم و الطعام مرجأ (بخاری ۱/۲۸۶)۔

رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز وصول کرنے سے پہلے فروخت کردے، میں نے عبداللہ بن عباس سے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ درہم سے درہم کی فروخت ہے اور کھانا ادھار رہا؟

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من اشتریٰ طعاماً بکیل أو وزن فلا یبعہ حتی یقبضہ (مسند احمد ۲/۱۱۱)۔

جو کیل یا وزن سے کھانا خرید کرے وہ قبضہ میں لئے بغیر اس کو فروخت نہ کرے۔

(۳) حضرت ابو ہریرہ نے آپ ﷺ کا ارشاد ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

من اشتریٰ طعاماً فلا یبعہ حتی یکتالہ (مسلم ۲/۵)۔

جو کھانا خریدے وہ پیمانہ سے ناپے بغیر فروخت نہ کرے۔

(۴) حضرت جابر بن عبداللہ راوی ہیں:

کان رسول اللہ ﷺ یقول : إذا ابتعت طعاماً فلا تبعہ حتی یستوفیہ (مسلم ۲/۶)۔

رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے کہ جب کھانا خرید کرو تو وصول کرنے سے پہلے فروخت نہ کرو۔

حضرت حکیم بن حزام سے منقول ہے:

قلت یا رسول الله ﷺ إنی اشتریت بیوعاً فما یحل لی منها وما یحرم علیّ ؟ قال : فإذا اشتریت فلا تبعه حتی تقبضه (مسند احمد ۴۰۲/۳)۔

میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! میں خرید وفروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ فرمایا: جب خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو۔

فقہاء کی آراء:

ان احادیث کی روشنی میں فی الجملہ کسی چیز پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے کے ناجائز و نادرست ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور کہا جا سکتا ہے کہ تفصیلات میں اختلاف سے قطع نظر اصولی طور پر یہ ایک اجماعی رائے ہے، ابن حزم نے عطاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو مطلقاً جائز تصور کرتے تھے (المحلی ۵۲۰/۸) عثمان البتی سے بھی ایسا ہی منقول ہے (شرح نووی علی مسلم ۸/۲)۔ لیکن بقول نووی یہ ایک قول شاذ و غیر معتبر ہے (حوالہ سابق)۔ البتہ تفصیلات اور احادیث کے مصداق کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

شوافع:

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شئے جو خرید کی گئی ہو جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا درست نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شئے ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہر صورت یہ جائز نہیں۔

لا یجوز بیع المبیع قبل قبضه عقاراً کان أو منقولاً ، لا باذن البائع ولا بغیر إذنه ، لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب ۲۶۴/۹)۔

قبضہ سے پہلے بیع کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، نہ فروخت کنندہ کی اجازت سے اور نہ بلا اجازت، نہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔

امام محمد کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعی کی ہے (مختصر الطحاوی ۸۴)۔

فقہاء شوافع نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام کی روایت کو پیش نظر رکھا ہے، جس میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضور نے تو کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہوگا، واحسب کل شئ مثله (مسلم ۵/۲) خود امام شافعی نے ''کتاب الام'' میں عبد اللہ بن عباس ہی کے قول کو اپنے مستدل کی حیثیت سے ذکر کیا ہے (کتاب الأم ۶۹/۳)۔

حنابلہ:

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے، پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے

یہاں یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمد سے مختلف اقوال منقول ہیں، اور کون سا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبد البر کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئے کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں (المغنی ۴/۸۸)۔

حضرت عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابو ہریرہ اور جابر کی روایات میں صراحت موجود ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی، اور امام احمد کا وہ قول کہ ناپی و تولی جانے والی اشیاء ہی میں قبضہ ضروری ہوگا، غالباً عبداللہ بن عمر کی اس روایت پر مبنی ہے جو مسند احمد میں ان الفاظ میں منقول ہے:

من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد ۲/۱۱۱)۔

جس نے ناپ یا تول کے ذریعہ کھانا خرید کیا تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے۔

مالکیہ:

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلاتعیین مقدار مجموعہ (جزافا) خریدی گئی ہوں تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیونکہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموال ربویہ میں سے نہ ہوں یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالک کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور کے مطابق ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴، الثمر الدانی ر۴۱۹، المدونۃ الکبری ۳/۱۶۶)۔

مالکیہ نے ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ ایک ہی مضمون کی روایت ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ اس کے ساتھ کوئی قید لگائی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلق روایت میں بھی یہی قید ملحوظ ہے، اور ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء میں ہی اس بیع کی ممانعت کی وجہ غالباً مسند احمد کی وہی روایت ہے جس کا ذکر ہوا کہ عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ "اگر کسی شخص نے ناپ کر کوئی چیز خرید کی ہو تو اس کو قبضہ کے بغیر فروخت نہ کرے" (مسند احمد ۲/۱۱۱)۔

حنفیہ:

حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اشیاء جیسے زمین و مکان وغیرہ قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، منقول

اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتیں (البحر الرائق ۱۱۶/۶) امام ابو یوسف کا رجحان ابتداء اسی رائے کی طرف تھا جو امام شافعی کی ہے، مگر پھر انہوں نے امام صاحب کی رائے کی طرف رجوع کرلیا (مختصر الطحاوی ۸۴/)۔

حنفیہ نے روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہوجائے لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی (فتح القدیر ۵۱۳/۶) یہی وجہ ہے کہ اگر زمین ومکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو مثلاً مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہ ہو، یا وہ صحرائی علاقہ میں واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں زمین ومکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

غرض اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں، اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

ممانعت کی علت:

فقہاء کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی جو روایات ہیں تمام ہی فقہاء کے نزدیک علت پر مبنی ہیں، البتہ خود اس علت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، یوں تو اہل علم نے اس کی متعدد علتوں کا ذکر کیا ہے (ہامش عون المعبود ۳۸۵/۹) لیکن اصل میں فقہاء نے دو چیزوں کو علت قرار دیا ہے: غرر اور ربا۔ حنفیہ کے نزدیک اس کی علت غرر ہے یعنی جب تک مبیع پر قبضہ نہ ہوجائے اس بات کا اندیشہ ہے کہ شاید اس پر قبضہ حاصل ہی نہ ہو پائے اور اس طرح مبیع خریدار کو حوالہ نہ کی جاسکے، چنانچہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں، والحدیث معلول بہ (ہدایہ مع الفتح ۵۱۴/۶) اور داماد آفندی کا بیان ہے:

الغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (مجمع الأنہر ۷۹/۲)۔

جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی اصل علت غرر ہی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

مايتوهم فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه لم يجز بناء عقد آخر عليه تحرزاً من الضرر وما لا يتوهم فيه ذلک الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه (المغنی ۹۲/۴)۔

جس معاملہ میں بیع کے ضائع ہوجانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں، اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں اس میں مانع موجود نہیں، اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابواسحاق شیرازی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولان ملکہ علیہ غیر مستقر لانہ ربما ھلک فانفسخ العقد وذلک غرر من غیر حاجۃ فلم یجز (شرح المہذب ۲۶۴/۹)

اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے محفوظ نہیں ہے، کیونکہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہوجائے اور معاملہ فسخ ہوجانے کی نوبت آجائے، اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے لہذا یہ جائز نہیں ہوگا۔

اس طرح حالانکہ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے لیکن اس بارے میں سبھی متفق ہیں کہ اس کی علت غرر ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر اس علت کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے اور احناف نے علت کی بناپر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ممانعت کی اصل علت سود کے امکانی راستے کو بند کرنا ہے، اور اہل علم کے لئے یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ سدذرائع اور عقود ربویہ کے باب میں مالکیہ کے یہاں احتیاط سب سے زیادہ ہے، تاہم اس کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں بھی واضح اشارہ موجود ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس کی ممانعت کیوں ہے؟ تو فرمایا:

ذلک الدارھم بدراھم والطعام مرجأ (بخاری ۶۸/۲)۔

یہ درہم بہ مقابلہ درہم ہے اور کھانا ادھار رہا۔

یعنی اگر "الف" "ب" سے ایک ہزار میں گیہوں خرید کیا اور قبضہ کئے بغیر "ج" سے بارہ سو روپے میں فروخت کردیا تو گویا اس نے ایک ہزار دے کر بارہ سو روپے حاصل کیے اور درمیان میں گیہوں کا واسطہ بھی نہ ہوا، سو اس طرح گویا اس نے بالواسطہ سود حاصل کیا۔ اس لئے گویا اس حدیث کا معلول ہونا ائمہ متبعین کے درمیان متفق علیہ امر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے:

بیع کے باطل وفاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر ایجاب وقبول ایسے شخص نے کیا ہو جو اس کا اہل نہ ہو یا معاملہ کی اساس (بیع) ایسی چیز کو بنایا ہو جو شریعت کی نگاہ میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد، اس اصول پر اگر کسی حلال مال کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے تو یہ باطل نہ ہوگی اور نہ مکروہ ہی ہوگی، کیونکہ بیع مکروہ میں کراہت کسی خارجی وصف جیسے وقت یا مقام کی وجہ سے آتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہوگی، شامی کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، درمختار میں ہے:

وفسد بیع المنقول قبل قبضہ ونفی الصحۃ یحتملھما (درمختار ۱۸۲/۴)۔

مال منقول کی بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہوجائے گی، اور بیع کے صحیح ہونے کی نفی باطل ہونے کا بھی احتمال

رکھتی ہے اور فاسد ہونے کا بھی۔

اس پر شامی کا بیان ہے:

ای یحتمل البطلان والفساد والظاهر هو الثانی لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركنی العقد (ردالمحتار ۱۸۲/۴)۔

یعنی بطلان اور فساد دونوں کا اس لفظ میں احتمال ہے اور بظاہر فاسد ہونا مراد ہے، اس لئے کہ (جیسا کہ مذکور ہوا) فساد کی علت غرر ہے اور ایجاب وقبول پایا جا رہا ہے۔

اس لئے یہ ''بیع فاسد'' ہے، اور قبضہ کے بعد خریدار کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، ''بیع فاسد'' کے سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اگر بیع میں فساد حق شرع کی بنا پر پیدا ہوا ہو اور وہ کسی کار گناہ پر مشتمل ہو تو یہ بہر حال باعث گناہ ہے، اگر نزاع کے اندیشہ سے ہو اور عملاً نزاع نہ پیدا ہو تو گو قضاء بیع فاسد ہوگی لیکن دیانۃً درست وصحیح ہو جائے گی، اس سلسلہ میں مولانا انور شاہ کشمیری کی یہ تحریر چشم کشا ہے:

إن من البيوع الفاسدة ما لو أتى بها أحد جازت ديانةً وإن كانت فاسدة قضاء وذلك لأن الفساد قد يكون لحق الشرع، بأن اشتمل العقد على مأثم فلا يجوز بحال وقد يكون الفساد لمخافة التنازع، ولا يكون فيه شئ آخر يوجب الإثم فذلك إن لم يقع فيه التنازع جاز عندی ديانة وإن بقی فاسداً قضاء لارتفاع علة الفساد وهی المنازعة، ويدل عليه مسائلهم فی باب المضاربة والشركة فإنها ربما تكون فاسدة مع أن الربح يكون طيبا، وراجع "الهداية" و نبه الحافظ ابن تيمية فی رسالته على أن من البيوع مالا يقع فيه النزاع فتكون تلك جائزة، فإذا أدخلتها فی الفقه وجدتها محظورة لأن أكثر أحكام الفقه تكون من باب القضاء و الديانات فيها قليلة وإنما يصار إلى قضاء بعد النزاع فإذا لم يقع النزاع ولم يرفع الأمر إلى القاضی نزل حكم الديانة لا محالة فيبقى الجواز (فیض الباری ۲۵۸/۳)۔

بیع کے بعض فاسد معاملات وہ ہیں کہ اگر کوئی ان کو کر ہی لے تو دیانۃً جائز ہے گو قضاء فاسد ہے، اور وہ اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے، بایں طور کہ انجام دیا گیا معاملہ کسی گناہ کو شامل ہو تو یہ کسی حال میں جائز نہیں، اور کبھی معاملہ اندیشہ نزاع کے تحت فاسد ہوتا ہے اور اس میں کچھ اور باعث گناہ نہیں ہوتا تو اگر اس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو تو میرے نزدیک یہ معاملہ دیانۃً جائز ہے گرچہ یہ قضاء فاسد ہی رہے گا، کیونکہ نزاع جو علت فساد تھی وہ موجود نہیں، اور اس کی دلیل مضاربت وشرکت کے ابواب کے مسائل ہیں کہ بعض اوقات یہ معاملات فاسد ہوتے ہیں لیکن نفع حلال ہوتا ہے، اس سلسلہ میں ''ہدایہ'' سے مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز حافظ ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ جس بیع میں نزاع نہ پیدا ہو، وہ جائز ہوگی، اگر تم اس کو باب فقہ میں داخل کروگے تو ناجائز پاؤگے، کیونکہ فقہ کے اکثر احکام قضاء کے باب سے ہوتے ہیں، اور دیانت کے مسائل اس میں کم ہوتے ہیں۔ قضاء کی طرف

اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے کہ نزاع پیدا ہوگئی ہو،لہذا اگر نزاع پیدا نہیں ہوئی اور معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو لامحالہ دیانت کا حکم جاری ہوگا اور جواز باقی رہے گا۔

اس لئے یہ امر بھی غور طلب ہے کہ''قبضہ سے پہلے خرید وفروخت'' کی ممانعت از قبیل حق شرع ہے یا حق عباد ،اور یہ صرف قضاءً فاسد ہے یا دیانۃً بھی؟ راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی ممانعت حق عبد کی بنا پر ہے نہ کہ حق شرع کی بنا پر،اور اس کا فساد دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

قبضہ کے مفہوم میں عرف کا دخل:

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں قبضہ کا کوئی متعین ومحدود مصداق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کی طرف اشارہ موجود ہے،مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک روایت میں ہے کہ ہمیں حکم دیا جاتا تھا کہ مقام خریداری سے منتقل کئے بغیر دوبارہ اس کو فروخت نہ کریں،یأمرنا بانتقاله من المكان الذی ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مؤطا امام مالک ۲۶۴/۲) حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ جب تک تجار خرید کردہ مال کو اپنے کجاوے میں منتقل نہ کرلیں فروخت نہ کریں،حتی يحوزها التجار إلى رحالهم (۴۹۴/۲) حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت میں ناپ تول کو قبضہ قرار دیا گیا ہے:فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم ۵/۲)۔ظاہر ہے کہ ناپ تول،سامان کو اس کی جگہ سے ہٹانا،اور سامان کو اپنی دوکان یا سواری میں منتقل کرنے کے مفہوم ومصداق میں خاصا فرق ہے اور جن الفاظ کی شریعت نے تحدید نہ کی ہو ان کی بابت اصول ہے کہ''عرف'' ہی سے ان کی مراد متعین ہوگی،سیوطی کا بیان ہے:

كل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف ومثلوه بالحرز فى السرقة والتفرق فى البيع والقبض (الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۹۶)۔

شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کی بابت نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں،تو اس میں عرف کی طرف لوٹایا جائے گا،چوری کے مسئلہ میں حرز(حفاظت)،بیع میں تفرق نیز قبضہ سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔

اسی لئے فقہاء متفق اللسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا،علامہ علاء الدین کاسانی کہتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادةً حقيقةً (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے،اس لئے کہ قبضہ کے معنی''تمکن''و''تخلی''،اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔

علامہ ابوالبرکات دردیر قمطراز ہیں:

وقبض العقار .. بالتخلية .. وقبض غيره .... بالعرف الجاری بین الناس (الشرح الکبیر علی ہامش الدسوقی ۳/۱۴۵)۔

غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ..اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف ورواج کے مطابق ہوگا۔

امام نووی کا بیان ہے:

لأن القبض ورد به الشرع وأطلقه فحمل علی العرف ، والعرف فی ما ینقل النقل وفی مالا ینقل التخلیة (شرح المہذب ۹/۲۷۵)۔

شریعت میں قبضہ کا ذکر ہے اور مطلق ہے لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے، اور غیر منقولہ اموال میں تخلیہ۔

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

لأن القبض مطلق فی الشرع فیجب الرجوع فیه إلی العرف کالإحراز والتفرق (المغنی ۴/۹۰)۔

کیونکہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے احراز، تفرق۔

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل "تخلیہ" یعنی مالک اور اس شئے کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے، اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

قبضہ میں سامان کی نوعیت کا لحاظ:

جیسے قبضہ میں ہر عہد کے عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح ہر شئے کا قبضہ اسی کے لحاظ سے ہوگا، شامی کے الفاظ ہیں: یختلف بحسب المبیع (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں مختلف صورتوں میں الگ الگ کیفیات کو قبضہ قرار دیا گیا ہے، مثلاً چند صورتیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شئے کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے، محض تخلیہ یعنی موانع کا ہٹادینا کافی نہیں، المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لا بالتخلیة یرید بالید (البحرالرائق ۶/۱۹۴)۔

۲۔ کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئے کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو، لو اشتری مکیلا معینا ودفع المشتری الی البائع ظرفا وأمره أن یکیله فی ظرف ففعل البائع والمشتری غائب صح (البحرالرائق ۶/۱۶۸)۔

۳۔ کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئے اور اس کے خریدار کے درمیان موانع تصرف کے ختم کردینے سے تسلیم کیا

جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کردی تو جب بھی یہ اس سامان کے پاس آجائیں، قبضہ کی تکمیل ہوجائے گی، اب اگر اس کے بعد وہ سامان ضائع ہوجائے تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا۔

یصیر المشتری قابضاً بالتخلیة فإذا هلک بعد ذلک یهلک من مال المشتری (البحر الرائق ۶/۸۰)۔

خریدار تخلیہ کی وجہ سے قبضہ کرنے والا متصور ہوگا، لہذا اگر اس کے بعد مبیع ضائع ہوجائے تو یہ خریدار کے مال میں سے متصور ہوگا۔

قاضی خان لکھتے ہیں:

أجمعوا علی أن التخلیة فی البیع الجائز تکون قبضاً (فتاوی قاضیخان ۲/۴۷۴)۔

اس پر اجماع ہے کہ بیع صحیح میں تخلیہ قبضہ ہے۔

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے "تخلیہ" کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے، أن یقول خلیت بینک وبین المبیع فاقبضه (فتاوی ہندیہ ۳/۹) نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ مبیع اگر دوری پر بھی واقع ہو پھر بھی "تخلیہ" قبضہ کے لئے کافی ہوگا، إن بالتخلیة یقع القبض وإن کان المعقود علیه ببعد عنها (خلاصۃ الفتاوی ۳/۸۹) یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے تخلیہ اور مبیع کا ممتاز و مشخص ہونا کافی ہے، إن القبض فی کل شئ بالتخلیة مع التمیز (فتاوی ہندیہ ۳/۱۰)۔

۴۔ کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا ہو، ولو باع الدار وسلم المفتاح فقبض المفتاح ولم یذهب الی الدار یکون قابضا (فتاوی قاضیخاں ۴/۴۷۹)۔

عالمگیری میں ہے:

وقبض المفتاح قبض الدار إذا تهیأ له فتحها بلا کلفة (فتاوی ہندیہ ۳/۱۰)۔

اگر کنجی سے بلا تکلف مکان کھولا جاسکتا ہو تو کنجی پر قبضہ مکان پر قبضہ کے حکم میں ہے۔

۵۔ کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے فروخت کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا، تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، واذا أمر المشتری للبائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضاً (فتاوی ہندیہ ۳/۱۲)۔

۶۔ مبیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے، تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح

بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا، اور بعض حضرات کے نزدیک "وطی" کے بعد قبضہ محقق ہوگا، ومن اشتری جاریة ولم یقبضها حتی زوجها فوطیها فالنکاح جائز (ہدایہ ۳/۸۶) اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

۷۔ بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، وان کان.. فقبض المبیع نقله (المغنی ۴/۱۱۱)۔

ایک لفظی نزاع :

بہر حال فقہاء حنفیہ کے یہاں "قبضہ" تخلیہ سے عبارت ہے، البتہ اس کی کیفیت مختلف اشیاء کے لحاظ سے علاحدہ ہو سکتی ہے، خواہ اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ (ردالمحتار ۴/۴۸)۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اموال غیر منقولہ میں تو قبضہ "تخلیہ" کے ذریعہ وجود میں آتا ہے اور دوسری اشیاء میں ان کے حسب حالات، چنانچہ امام نووی نے لکڑی و غلہ جات وغیرہ میں منتقلی اور درہم و دینار میں ہاتھ یا کپڑے وغیرہ میں لے لینے کو قبضہ قرار دیا ہے (شرح المہذب ۹/۲۷۶) حنابلہ نے ان کے علاوہ ناپی، تولی اور شمار کی جانے والی اشیاء میں خریدار کے ناپ، تول اور شمار کو بھی قبضہ شمار کیا ہے (الروض المربع ۲۲۴) مالکیہ نے بھی منقولہ اشیاء میں حسب عرف ورواج قبضہ کا مفہوم متعین کیا ہے (الشرح الکبیر علی ہامش الدسوقی ۳/۱۴۵)۔

تاہم میرے خیال میں یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں بلکہ حنفیہ نے "تخلیہ" کے مفہوم میں وسعت پیدا کی ہے اور تخلیہ حقیقی و حکمی کی دو صورتیں کر کے استیلاء کی تمام صورتوں کو اس میں سمیٹ لیا ہے، اور دوسرے فقہاء نے "تخلیہ" کو تخلیہ حقیقی تک محدود کر کے اس کا دائرہ نسبۃً تنگ رکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں قبضہ کی دوسری کیفیات متعین کی ہیں، اگر تخلیہ حکمی کی کیفیات شامی وغیرہ کتب احناف میں دیکھی جائیں اور اموال منقولہ میں قبضہ کی تفصیلات دوسرے فقہاء کی کتابوں میں، تو کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوگا۔ حاصل یہی ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں ہر عہد کا عرف ورواج بھی ملحوظ ہے اور شئے مقبوض کی نوعیت بھی۔

خلاصۂ بحث:

پس قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی بابت تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ میں موجودہ حالات میں فقہ مالکی یا فقہ حنبلی کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے اور قبضہ کے بعد خریدی ہوئی شئے پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

۳۔ قبضہ کا مصداق نہ کتاب وسنت میں متعین ہے اور نہ فقہاء نے اس کا کوئی قطعی مفہوم مقرر کیا ہے بلکہ ہر دور کے عرف اور خرید کی گئی اشیاء کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے۔

۴۔ ''قبضہ سے پہلے خرید وفروخت'' کی ممانعت ''غرر'' کی بنا پر ہے، غرر کثیر سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، غرر یسیر سے فاسد نہیں ہوتا۔

۵۔ جو غرر باعث نزاع بن جائے وہ کثیر ہے، اور جو باعث نزاع نہ ہو اور عرف میں مروج ہو وہ یسیر ہے۔

۶۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل۔

۷۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا فساد حق عبد کی بنا پر ہے نہ کہ حق شرع کی بنا پر، اس لئے اس کا فاسد ہونا دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

۶۔ فیکٹری سے خریدے ہوئے مال کو منتقل کئے یا کوئی ایسا عمل کئے بغیر جو حسی طور پر قبضہ کہلائے دوسرے سے فروخت کر دینا ''بیع قبل القبض'' میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، ''نقصان کا ضامن ہو جانا'' قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص قبضہ کے بغیر اپنے اوپر ضمان کی ذمہ داری قبول بھی کر لے تو اس کا اعتبار نہیں، علامہ شامی کا بیان ہے:

اشترى بقرة مريضة وخلاها في منزل البائع قائلاً إن هلكت فمني وماتت فمن البائع لعدم القبض (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

بیمار گائے خریدی اور یہ کہہ کر فروخت کنندہ کے گھر میں چھوڑ دی کہ ہلاک ہو جائے تو میری ہلاک ہوئی اور گائے مر گئی تو یہ بائع کے مال میں سے ہلاکت متصور ہوگی کیونکہ قبضہ نہیں پایا گیا۔

اس لئے محض ہلاکت مال کا ضامن ہو جانا قبضہ نہیں۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے، اس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے اور ''ربح مالم یضمن'' بھی، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محبوب علی وجیہی

۱۔ منقولات میں قبضہ سے پہلے بیع فاسد ہے، اس لئے کہ منقولات میں قبضہ شرط ہے بیع کی حقیقت نہیں ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مشتری کا مبیع پر تصرف وقبضہ ہو جائے خواہ حقیقی ہو یا حکمی، بظاہر شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت معین نہیں کی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مبیع کی نوعیتوں میں فرق ہے، اس کے لئے کوئی صورت معین نہیں کی جاسکتی، اس لئے قبضہ کی صورتیں بھی الگ الگ ہیں، زمین بوروں اور بکسوں میں نہیں بھری جاسکتی، اس کا قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کا اس میں قفل لگوادے، اپنا سامان اگر اس میں ہو تو نکال لے، اس لئے شریعت مطہرہ نے نہ اس کی کوئی خاص صورت متعین کی اور نہ کوئی ایک طریقہ مقرر فرمایا بلکہ عرف کے مطابق ایسا عمل جو مشتری کے اس پر غلبہ کو بتائے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے میں کوئی مانع پیش نہ آئے بلکہ آزادانہ طور سے مشتری اس میں حسب منشاء تصرف کر سکے اور بائع کے اموال سے اس کو امتیاز حاصل ہو جائے اسی کو قبضہ مان لیا ہے۔

۳۔ منقول چیزوں میں قبضہ کا طور طریق غیر منقول سے جدا ہے، دونوں کی نوعیت ایک نہیں ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث معلول ہیں، بعض چیزوں میں ربا یا شبہ کے داخل ہونے سے محفوظ رکھنا ہے، اور بعض چیزوں میں غرر اور دھوکہ سے مشتری کو بچانا مقصود ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت عام نہیں ہے اسی لئے ائمہ مجتہدین اور اکابر علماء کا اس میں اختلاف ہے، بدایۃ المجتہد میں علامہ اندلسی اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

أما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته و أما الطعام الربوي فلا خلاف في مذهبه أن القبض شرط في بيعه و أما أبو حنيفة فالقبض عنده شرط في مبيع ما عدا المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول من الدور والعقار وأما الشافعي فان القبض عنده شرط في كل مبيع و به قال الثوري. اور آگے اسی میں ہے: وقال أبو عبيد و إسحاق كل شئ لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه فيتحصل في اشتراط القبض سبعة أقوال الأول في الطعام الربوي فقط، الثاني في الطعام بإطلاق، الثالث في الطعام المكيل والموزون، الرابع في كل شئي ينقل، الخامس في كل شئ، السادس في المكيل والموزون، السابع في المكيل

والموزون والمعدود .

اس سے معلوم ہوا کہ ہر چیز میں قبضہ شرط نہیں ہے بلکہ مستثنیات بھی ہیں، اس کے دلائل یہ ہیں: **لا یحل بیع و سلف و لا ربح فی ما لم یضمن و لا بیع ما لیس عندک** ، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے: **أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه.**

اس سے معلوم ہوا کہ جو مبیع مشتری کی ضمان میں داخل نہیں ہوا اس کو فروخت کر کے نفع کمانا جائز نہیں، جب اس کی ضمان میں داخل ہو جائے تب اس کا قبضہ اور اس کا تصرف صحیح ہوگا، مگر یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف منقولات میں ہے، اور غیر منقولات میں ضائع ہونے کا خطرہ نہیں ہے اس لئے حکماً مشتری کی ضمان اور قبضہ میں مان لیا جاتا ہے، کیونکہ قبضہ حسّی بھی ہوتا ہے اور حکمی بھی، امام صاحب کے نزدیک قبضہ کے لئے تخلیہ کافی ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے: **ثم التسلیم یکون بالتخلیة علی وجه یتمکن من القبض** اور ردالمحتار میں ہے: **ولو اشتری حنطة فی بیت و دفع البائع المفتاح إلیه وقال خلیت بینک وبینها فهو قبض ۔**

۶۔ میں نے یہ تحریر کیا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسّی (۲) حکمی، ضمان میں مبیع کا داخل ہونا قبضہ حکمی کے اندر داخل ہے اس لئے خریدار نمبر (۲) کے ہاتھ بیع حکماً قبضہ ہو جانے کی وجہ سے صحیح ہے، جیسے بائع مبیع کو ایک کوٹھری میں رکھ کر مشتری سے کہے کہ میں نے مبیع کو کوٹھری میں رکھ کر بند کر دیا اور میں نے مبیع اور تمہارے درمیان تخلیہ کر دیا تو مشتری کا حکماً قبضہ ہو جائے گا۔

۷۔ جب ضمان کو ہم نے حکماً قبضہ تسلیم کر لیا تو پہلے بائع نے مال جہاز پر چڑھا دیا اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد یہ مشتری جس کا مال ہے اس کا ضامن ہو گیا تو حکماً اس مال پر اس کا قبضہ ہو گیا، اور جب اس کا قبضہ ہو گیا تو اس کے فروخت کرنے کا بھی حق اس کو حاصل ہو گیا، اور جب اس نے دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا تو اس کی ضمان سے نکل کر اس کی ضمان میں داخل ہو گیا، اور ضمان میں داخل ہونے کے ساتھ قبضہ بھی حکماً تسلیم کر لیا گیا، لہٰذا یہ بیع درست ہو گئی اور یہ صورت شرعاً درست ہو گئی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی
پھلواری شریف پٹنہ

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم:

تقریباً تمام فقہاء کرام قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو کسی نہ کسی درجہ میں ناجائز کہتے ہیں۔ البتہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل اس سلسلہ میں حکم شرعی بیان کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بیع جب تک صحیح نہ ہو اس وقت تک بیع کے اثرات مرتب نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور سے کتابوں میں اس خاص مسئلہ میں جمہور کا مسلک بیان کرتے ہوئے ''ولا یجوز'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ الموسوعۃ الفقہیۃ میں ہے:

وعند الجمهور وهم لا يفرقون بين الفاسد والباطل في الجملة. هو مالم يترتب أثره عليه، فلم يثمر ولم تحصل به فائدته من حصول الملك.. (يرى جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة) انه لا فرق بين البيع الفاسد والبيع الباطل، فهما مترادفان، لأن كلا من البيع الفاسد والباطل وقع على خلاف ما طلبه الشارع، ولذلك لم يعتبره، ولم يترتب عليه الاثر الذى رتبه على البيع الصحيح من حصول الملك وحل الانتفاع (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۵۲، ۵۴)۔

البتہ فقہاء احناف بیع فاسد اور بیع باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بیع باطل وہ بیع ہے جو نہ اصلاً مشروع ہو اور نہ ہی وصفاً۔ اور بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصلاً مشروع ہو لیکن وصفاً مشروع نہ ہو۔ اصل سے مراد یہ ہے کہ بیع کے ارکان (ایجاب وقبول) میں کوئی خلل ہو مثلاً: عاقدین میں ایجاب وقبول کی اہلیت نہ ہو۔ جیسے کوئی مجنون یا کوئی لایعقل بچہ ایجاب وقبول کرلے تو یہاں پر بیع کے ارکان ایجاب وقبول ہی میں خلل ہے۔ یا محل یعنی مبیع میں کوئی خلل ہو، مثلاً: مبیع مردار یا خنزیر یا خون یا شراب ہو تو دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے۔ اور وصف سے مراد یہ ہے کہ بیع کے رکن اور محل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں خلل ہو، مثلاً: شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدی جائے، تو یہاں پر ثمن میں خلل ہے۔ یا مبیع غیر مقدور التسلیم ہو۔ یا کوئی ایسی شرط لگادی جائے جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو تو ان صورتوں میں بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

فقہاء احناف نے بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان فرق کرنے کے لئے ایک ضابطہ بیان کردیا ہے کہ... جب عوضین میں سے کوئی ایک کسی بھی دین سماوی میں مال نہ ہو تو اس کی بیع باطل ہے خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن، لہذا مردار، خون اور آزاد شخص کی بیع باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ اشیاء کسی بھی دین سماوی میں مال نہیں ہیں۔ اور اگر عوضین

میں سے کوئی ایک کسی دین سماوی میں مال ہے اور کسی میں نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر اس کو مبیع بناتے ہیں تو اس کی بیع باطل ہے، اور اگر ثمن بناتے ہیں تو اس کی بیع فاسد ہے۔ مثلاً: اگر شراب کو درہم و دنانیر یا روپے پیسے کے عوض میں فروخت کرتے ہیں تو ایسی صورت میں شراب کا مبیع ہونا متعین ہو جائے گا اور اس کی بیع باطل ہوگی، اور اگر شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدتے ہیں تو اس کی بیع فاسد ہوگی۔

"وكل ما أورث خللاً في ركن البيع فهو مبطل وما أورثه في غيره فمفسد... (در مختار) (وقوله في ركن البيع) هو الإيجاب والقبول بان كان من مجنون أوصبي لا يعقل... أو في محله أعني المبيع فان الخلل فيه مبطل بان كان المبيع ميتة أو دما أو حرا أو خمرا كما في ط عن البدائع (قوله وما أورثه في غيره) اى في غير الركن و كذا في غير المحل و ذلك بان كان في الثمن بأن يكون خمرا مثلا أو بان كان من جهة كونه غير مقدور التسليم أو فيه شرط مخالف لمقتضى العقد فيكون البيع بهذا الصفة فاسداً لا باطلا لسلامة ركنه و محله عن الخلل... وبه ظهر أن الوصف ما كان خارجا عن الركن والمحل (تنبيه) في شرح مسكين ثم الضابط في تمييز الفاسد من الباطل ان أحد العوضين إذا لم يكن مالا في دين سماوى فالبيع باطل سواء كان مبيعا أو ثمنا فبيع الميتة والدم والحر باطل و كذا البيع به وإن كان في بعض الأديان مالا دون البعض إن أمكن اعتباره ثمنا فالبيع فاسد فبيع العبد بالخمر أو الخمر بالعبد فاسد وإن تعين كونه مبيعا فالبيع باطل فبيع الخمر بالدراهم أو الدراهم بالخمر باطل" (ردالمحتار ۴/۱۰۰)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ سے قبل بیع ناجائز ہے۔ بیع صحیح کے احکام واثرات (ملکیت وانتفاع) اس پر مرتب نہیں ہوں گے۔ البتہ فقہاء احناف کے نزدیک چونکہ نہ تو بیع کے ارکان میں کوئی خلل ہے اور نہ ہی مبیع میں، بلکہ یہ خلل خارج میں ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل۔ بیع باطل میں سرے سے بیع ہوتی ہی نہیں۔ بیع کے احکام اس پر نافذ نہیں ہوتے ہیں۔ قبضہ کی وجہ سے نہ تو فروخت کرنے والا ثمن کا مالک ہوتا ہے اور نہ خریدار مبیع کا۔ البتہ بیع فاسد میں قبضہ کی وجہ سے بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہذا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں خریدار قبضہ کے بعد مبیع کا مالک ہو جائے گا اور اس کے لئے دوسروں سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے متعلق فقہاء کے اقوال:

قبضہ سے قبل کن اشیاء کی بیع جائز ہے اور کن اشیاء کی ناجائز؟ اور عدم جواز کا حکم عام ہے یا خاص؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جو درج ذیل ہیں:

ا۔ متفق علیہ قول:

اس پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ الموسوعہ میں شرح کبیر کے حوالہ سے ابن المنذر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔

اس پر اہل علم کا اجماع ہے۔

ویقول ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن من اشترى طعاما فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه(الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۷)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ الحنبلی نے المغنی میں البتی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہر چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ گویا کہ البتی کے نزدیک طعام کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز ہے۔ البتی کے اس قول کے متعلق علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول احادیث نبویہ اور متفق علیہ دلائل کی روشنی میں مردود ہے اور ایسا لگتا ہے کہ حرمت والی حدیث ''البتی'' تک نہیں پہونچی تھی۔ اس جیسے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

ولم اعلم بين أهل العلم خلافا، إلا ما حكى عن البتى أنه قال: لا بأس ببيع كل شئ قبل قبضه، وقال ابن عبد البر: وهذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام، وأظنه لم يبلغه هذا الحديث، ومثل هذا لايلتفت إليه (المغنی ۴/۱۲۷)۔

خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس میں سوائے ایک مردود اور ناقابل اعتناء قول کے کسی بھی اہل علم کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ طعام کے علاوہ دیگر اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۔ شوافع کا مسلک :

اس مسئلہ میں شوافع کا مسلک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول اور اگر چہ بائع کی اجازت دینے اور ثمن پر قبضہ کر لینے کے بعد ہو۔ امام شافعیؒ ''کتاب الام'' میں تحریر فرماتے ہیں: (قال الشافعی) وبهذا نأخذ فمن ابتاع شيئا كائنا ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه'' (کتاب الام ۳/۶۰) تحفۃ المحتاج میں ہے: ''ولا يصح بيع المبيع قبل قبضه'' اس کی شرح ''شرح منہاج'' میں ہے: ''(قوله ولا يصح بيع المبيع) قال في شرح الروض اى والمغنى وإن أذن البائع وقبض الثمن'' (تحفۃ المحتاج مع شرح المنہاج ۴/۴۰۱)۔

شوافع کے دلائل:

شوافع کے دلائل وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے قبل مبیع کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ مصنف عبد الرزاق میں حکیم ابن حزام کی روایت ہے: وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ میں چیزوں کی خرید وفروخت کرتا ہوں۔ ان میں سے کونسی چیز میرے لئے حلال ہے اور کون سی چیز حرام، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: ''يا ابن أخى! إذا اشتريت منها بيعا فلا تبعه حتى تقبضه'' یعنی جب تم کوئی چیز خریدو تو اس پر قبضہ کرنے سے قبل فروخت نہ کرو (مصنف عبدالرزاق ۸/۳۹)۔

حکیم بن حزام ہی کی روایت نسائی شریف میں ہے کہ: حضور اکرم ﷺ نے غیر موجود شئ کی بیع سے منع فرمادیا

ہے(نسائی ۲/۲۲۵)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: جو چیز اپنے ضمان میں نہ ہو اس سے نفع حاصل کرنا حلال نہیں ہے۔ یہ روایت نسائی اور ترمذی میں ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ مبیع پر قبضہ سے قبل بیع کرنا" بیع مالیس عندک" اور "ربح مالم یضمن" ہے جس کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔

شوافع کی ایک دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ قول بھی ہے جس کو امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں نقل کیا ہے۔ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں: أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباس و لا أحسب كل شيء إلا مثله (بخاری ۱/۲۸۶) یعنی حضور ﷺ نے طعام کی بیع قبضہ سے قبل کو منع فرمایا، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس طعام کی طرح ہر چیز کی بیع کو قبضہ سے قبل ناجائز سمجھتے تھے۔

شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع پر مشتری کی ملکیت کمزور ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع ختم ہوجائے گی۔ اور جب ملکیت کمزور ہے تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ در حقیقت غیر مملوک کی بیع ہوگی جس کی ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قبضہ سے قبل بیع کو جائز قرار دیتے ہیں تو شئے واحد پر دو شخصوں کا ضمان لازم آتا ہے۔ ایک تو بائع اول ضامن ہے، اور دوسرا مشتری اول، مشتری ثانی کے لئے ضامن ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہے۔

وعلته ضعف الملک لانفساخه بتلفه كما مر وقيل اجتماع الضمانين على شئ واحد إذ لو صح لضمنه المشترى ايضا للثانى قبل قبضه فيكون مضمونا له و عليه (تحفۃ المحتاج ۴/۴۰۱)۔

۳۔ مالکیہ کا مسلک:

مالکیہ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ خواہ طعام ربوی ہو جیسے گیہوں، یا غیر ربوی ہو جیسے پھل۔ طعام کے علاوہ دیگر تمام اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس کے لئے بھی دو شرطیں ہیں:

طعام کسی چیز کے عوض میں لیا گیا ہو۔ مثلاً اجارہ یا شراء یا صلح کے ذریعہ حاصل ہو۔ ایسی صورت میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اگر بغیر کسی عوض کے حاصل ہو، مثلاً: ہبہ یا وراثت میں ملا ہو تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی طعام کی بیع جائز ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ناپ کر یا تول کر یا گن کر کے طعام کو حاصل کیا ہو۔ اس صورت میں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ دوسروں کو کیل کر کے فروخت کرے یا اندازہ سے۔ اگر کیل یا وزن یا گن کر کے طعام حاصل نہیں کیا بلکہ اندازہ سے حاصل کیا تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی اس کی بیع جائز ہے، خواہ وہ دوسروں کو کیل کر کے

فروخت کرے یا اندازہ سے۔ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذہب مالکیہ کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

ومذهب المالكية ان المحرم المفسد للبيع، هو بيع الطعام دون غيره من جميع الأشياء قبل قبضه سواء أكان الطعام ربويا كالقمح أم غير ربوى كالتفاح عندهم، أما غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه... لكنهم شرطوا فساد هذا النوع من البيع شرطين:

الف: أن يكون الطعام مأخوذا بطريق المعاوضة اى فى مقابلة شئ باجارة أو شراء أو صلح أو إرش جناية....... أو غير ذلک من المعاوضات، فهذا الذى لا يجوز بيعه قبل قبضه.

أما لو صار إليه الطعام بهبة أو ميراث مما ليس أخذه بعوض فيجوز بيعه قبل قبضه.

ب: وأن تكون المعاوضة بالكيل أو الوزن أو العدد فيشتريه بكيل و يبيعه قبل قبضه سواءً باعه جزافا أم على الكيل أما لو اشتراه جزافا ثم باعه قبل قبضه فيكون بيعه جائزا سواء اباعه جزافا أم على الكيل (الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۲۶/۹)۔

مالکیہ کے دلائل:

ان کے دلائل وہ تمام روایات ہیں جن میں صراحت کے ساتھ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ممنوع قرار دی گئی ہے۔ یہ روایات بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔ بعض روایات میں قبل قبضہ اور بعض روایات میں قبل أن يستوفيه کا جملہ آیا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ "طعام" کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ طعام کے ماسوا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، ورنہ تخصیص کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی روایات بعض تو مطلق ہیں اور بعض مقید۔ شوافع نے مقید کو مطلق پر محمول کیا ہے اور مالکیہ نے مطلق کو مقید پر۔ شوافع اور مالکیہ کے مابین اختلاف کی اصل وجہ یہی معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ حنابلہ کا مسلک:

اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ سے متعدد روایتیں منقول ہیں۔ ان میں سے دو مشہور روایتیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ کسی چیز کی بھی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اس روایت کو ابن عقیل نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے اس روایت کو اظہر الروایتین قرار دیا ہے۔ علامہ ابن قدامہ المغنی میں امام احمد ابن حنبل کے مسلک کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما غير ذلک فيجوز بيعه قبل قبضه فى أظهر الروايتين...وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شئ قبل قبضه اختارها ابن عقيل (المغنی ۱۲۷/۴)۔

حنابلہ کے دلائل:

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول شوافع کے مطابق ہے، اور ایک قول مالکیہ کے مطابق ہے۔ لہذا ان کے دلائل بھی وہی ہوں گے جو شوافع اور مالکیہ کے ہیں۔

احناف کا مسلک:

اس مسئلہ میں احناف کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ وہ منقولی ہوں یا غیر منقولی۔ منقولی اشیاء کی طرح زمین و جائداد کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔

امام محمدؒ کے دلائل:

اس سلسلہ میں امام محمدؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف: قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق روایات مطلق اور عام ہیں۔ ان میں منقولی اور غیر منقولی تمام اشیاء شامل ہیں۔ نیز غیر مضمون اشیاء سے نفع حاصل کرنے کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔ اور منقول اشیاء کی طرح زمین و جائداد بھی قبضہ سے قبل غیر مضمون ہیں۔ مشتری کے ضمان میں زمین نہیں آئی ہے، لہذا مشتری کے لئے اس سے انتفاع جائز نہیں ہوگا۔

ب: عین شئے کی ملکیت عقد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اس میں تصرف کی ملکیت قبضہ کے ذریعہ۔ اور عقد کے ذریعہ عین کی ملکیت حاصل ہونے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں۔ لہذا قبضہ کے ذریعہ تصرف کی ملکیت حاصل ہونے میں بھی عقار اور منقول دونوں برابر ہوں گے۔

ج: مبیع کے جواز کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مقدور التسلیم ہو۔ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور جب غیر منقولی اشیاء قبضہ میں نہ ہوں تو بائع ان کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہوگا۔ اس لئے وہ شئے نہ تو اس کے قبضہ میں ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے قبضہ میں۔ اگر نائب کے قبضہ میں ہوتی تو بھی مشتری کے حوالہ کرسکتا تھا۔ جہاں تک بائع اول کے قبضہ کا سوال ہے تو وہ مشتری اول کا نائب نہیں ہے۔

شیخین کے دلائل:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے دلائل یہ ہیں کہ بیع کے ارکان ایجاب وقبول بھی صحیح ہیں، اس لئے کہ اپنے اہل عاقل، بالغ کی طرف سے صادر ہوئے ہیں اور ایجاب وقبول کا محل بھی صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مال مملوک ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل بھی بیع صحیح ہو۔ البتہ منقول اور عقار دونوں میں فرق یہ ہے کہ منقول اشیاء میں قبضہ سے

قبل یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ختم ہو جائے اور مشتری کو مبیع نہ مل سکے اس طرح مشتری کو دھوکہ ہوگا۔ اور روایات میں دھوکہ کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ ایسا غرر ودھوکہ ہے جس سے احتراز ممکن ہے۔ جہاں تک غیر منقول اشیاء کی بات ہے تو ان میں اس طرح کے دھوکہ کا امکان کم ہے۔ ان میں مبیع کے ہلاک ہونے کا اندیشہ شاذ و نادر ہے جسکا اعتبار نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے کہ اگر زمین ایسی جگہ میں ہو جہاں پر ضائع اور برباد ہونے کا اندیشہ غالب ہو، مثلاً دریا اور سمندر کا کنارہ ہو، پانی یا ریت کے غالب آجانے کی وجہ سے زمین کے برباد ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی جگہ میں زمین یا دیگر عقار کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اب رہا یہ اندیشہ کہ بیع کے بعد کوئی مستحق شخص نکل آئے تو اس کی وجہ سے بھی بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کو دھوکہ ہوگا تو یہ اندیشہ قبضہ کے بعد بھی ہے۔ اس طرح کے غرر اور دھوکہ سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں۔ عقار کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شفیع کو قبضہ سے قبل بھی حق شفعہ حاصل ہے اور وہ بدل دے کر خریدی ہوئی جائداد کا مالک ہو جائے گا۔ جب وہ بدل دے کر مبیع کو لے لے گا تو مشتری کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر عقار پر قبضہ سے قبل بدل کے ذریعہ اس کے مالک بنانے کا احتمال نہ ہوتا تو شفیع کو قبضہ سے قبل حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا۔

شیخین کے مسلک پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ممانعت والی روایات تو مطلق اور عام ہیں۔ ان میں منقول اور غیر منقول کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور آپ قیاس کے ذریعہ یہ فرق کر رہے ہیں جو صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات عام خص منه البعض ہیں، اس لئے کہ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں قبضہ سے قبل بھی تصرف صحیح ہے۔ مثلاً ثمن یا مہر یا بدل صلح یا بدل خلع۔ ان میں بالاتفاق قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اور احناف کے نزدیک وہ روایات جو عام خص منه البعض ہوں ان کی تخصیص قیاس کے ذریعہ بھی جائز ہے۔

دیگر فقہاء کے دلائل کے جوابات:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے جو دلائل ہیں ان کے جوابات شیخین کی جانب سے دیئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

امام مالک کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ روایات میں طعام کی تخصیص ہے۔ لہذا طعام کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی ورنہ اس تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شیئ کی تخصیص ماسوا کی نفی نہیں کرتی ہے۔ احناف کے نزدیک نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے۔ طعام والی روایات کے مقابلہ میں دوسری روایات بھی ہیں جو عام ہیں، جن کا ذکر شوافع کے دلائل کے ذیل میں ہو چکا ہے۔ جہاں تک ان عام روایات کا تعلق ہے جن سے شوافع، حنابلہ اور امام محمد نے استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات معلول بالعلۃ ہیں غرر کے ساتھ، جن جگہوں پر قبضہ سے قبل بیع کرنے میں ایسا غرر اور دھوکہ لازم آئے جس سے احتراز ممکن ہو تو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی اور جہاں پر اس طرح کا غرر شاذ و نادر ہو یا احتراز ناممکن ہو وہاں پر بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ثمن، مہر، اسی طرح بدل صلح، بدل خلع، اور میراث میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اس لئے کہ ان میں غرر اور

دھوکہ کا امکان نہیں ہے۔ اگر ثمن یا مہر یا بدلِ صلح اور بدلِ خلع متعین ہوں تو بھی ان کے ہلاک ہونے کے بعد بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ ان کی قیمت واجب الادا ہوگی۔

جہاں تک امام محمدؒ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ قبضہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے۔ اسی طرح قبضہ کے بعد ہی وہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کرسکتا ہے، اس سے قبل نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مبیع میں تصرف کی اجازت حاصل ہونے کے لئے ملکیت شرط ہے نہ کہ ضمان۔ اگر ملکیت ثابت ہے تو تصرف کی اجازت ہے گرچہ وہ شئے ضمان میں نہ آوے۔ جیسا کہ شئے موہوب پر قبضہ کر لینے کے بعد موہوب کو اس میں تصرف کی اجازت ہے حالانکہ وہ شئے اس کے ضمان میں نہیں آتی ہے۔ اسی طرح مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت دوسروں کے ذریعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ جبکہ دوسرا کوئی روکاوٹ پیدا نہ کرے (احناف کے مسلک اور ان کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: بنایہ مع ہدایہ ۶/۵۰۷، ۵۰۹، تبیین الحقائق ۴/۷۹، ۸۱، مبسوط للسرخسی ۷/۸، ۱۰)۔

قول راجح:

تمام دلائل پر غور کرنے کے بعد شیخین یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کا قول راجح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ شیخین کے دلائل اور دیگر فقہاء کرام کے دلائل کے جوابات سے واضح ہے۔

ایک ضابطہ:

کن چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے اور کن چیزوں میں جائز نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء احناف اور فقہاء حنابلہ نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ عوض جو کسی عقد کے ذریعہ حاصل ہو قبضہ سے قبل اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد ختم ہو جائے تو اس عوض میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے۔ جیسے مبیع یا اجرت جبکہ وہ متعین ہو۔ اور اگر قبضہ سے قبل اس کے فوت ہونے سے عقد ختم نہ ہو تو اس میں تصرف قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔ جیسے مہر کی رقم، یا بدل خلع، یا عتق علی مال ہے۔

وفی الإیضاح کل عوض ملک بعقد ینفسخ العقد فیه بهلاکه قبل القبض لم یجز التصرف فیه کالمبیع والأجرة إذا کانت عینا وبدل الصلح إذا کان معینا وما لا ینفسخ العقد بهلاکه فالتصرف فیه جائز قبل القبض کالمهر وبدل الخلع والعتق علی مال وبدل الصلح" (بنایہ ۶/۵۰۸، المغنی ۴/۱۲۸)۔

حنفیہ میں امام محمدؒ نے اس سلسلہ میں ایک دوسرا ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر تام و مکمل نہ ہو تو اس میں قبضہ سے قبل بھی تصرف جائز و درست ہے۔ مثلاً ہبہ، صدقہ، رہن اور قرض ہے۔ اگر مشتری مبیع پر قبضہ سے قبل ہی اس کو ہبہ کر دے یا رہن رکھدے یا کسی کو قرض دیدے یا صدقہ کر دے تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عقود بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتے۔ جب موہوب لہ قبضہ کرے گا تو وہ واہب کا (خریدار کا) نائب ہوگا۔ اس حیثیت سے وہ اولاً واہب کے لئے قبضہ کرے گا پھر اپنے لئے۔ ایسی صورت میں مشتری کا

تصرف درحقیقت قبضہ کے بعد سمجھا جائے گا۔

اور ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر بھی مکمل ہو جائے اس میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے، مثلاً بیع یا اجارہ ہے۔ ان میں قبضہ سے قبل تصرف اس لئے جائز نہیں ہے کہ مشتری ثانی کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ تصرف قبضہ پر موقوف نہیں ہے۔ اب جب مشتری اول فروخت کر رہا ہے تو گویا کہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کر رہا ہے جو جائز نہیں ہے۔

ثم قال محمد كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض فهو جائز لأنه يكون نائبا عنه ثم يصير قابضا لنفسه... لأن الهبة لما كانت لا تتم إلا بالقبض صار الموهوب له نائبا عن الواهب وهو المشترى الذى وهبه المبيع قبل قبضه ثم يصير قابضا لنفسه فتتم الهبة بعد القبض بخلاف التصرف الذى يتم قبل القبض كالبيع مثلاً فإنه لا يجوز لأنه إذا قبضه المشترى الثانى لا يكون قابضا عن الأول لعدم توقف البيع على القبض فيلزم منه تمليك المبيع قبل قبضه وهو لا يصح (شامی ۱۶۲/۴، ۱۶۳)۔

کیا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؟

اوپر کے بیان سے یہ واضح ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔ اس لئے کہ بعض چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت خود روایات سے ثابت ہے۔ مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔ اسی طرح مہر، بدل خلع اور بدل صلح میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔ اس سے واضح ہے کہ نہی والی روایات عام نہیں ہیں بلکہ نہی کی ایک علت ہے۔ اور وہ علت غرر اور دھوکہ ہے۔ جہاں قبضہ سے قبل بیع کرنے میں یہ اندیشہ ہو کہ مبیع کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بیع ختم ہو جائے گی اور مبیع مشتری ثانی کو نہیں مل سکے گی وہاں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی۔ اور جہاں غرر اور دھوکہ کا اندیشہ نہ ہو وہاں بلاشبہ قبضہ سے قبل بھی بیع جائز ہوگی اس لئے کہ صحت بیع کی جو شرطیں ہیں وہ پائی جاتی ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز"

صاحب بنایہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

(والحديث) اى الحديث المذكور (معلول به) اى بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاک المعقود عليه فيكون مخصوصا بالمنقول، ألا ترى أنه يجوز الإعتاق قبل القبض والوصية قبله (عملا بدلائل الجواز) أى جواز البيع من الكتاب والسنة والإجماع (بنایہ شرح ہدایہ ۵۰۹/۶)۔

تبیین الحقائق میں ہے: ومارواه معلول بغرر انفساخ العقد بالهلاک قبل

القبض... والدليل على أنه معلول به ان التصرف في الثمن قبل القبض جائز لأنه لا غرر فيه و كذلك التصرف في المهر ونحوه جائز قبل القبض لما أمن منه والفقه فيه أن المطلق للتصرف وهو الملك قد وجد لكن الاحتراز عن الغرر واجب ما أمكن و ذلك فيما يتصور فيه الغرر (تبیین الحقائق ۸۰/۴)۔

شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبضہ کی شرعاً کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حساب سے متصور ہے اور یہ عرف وعادت پر محمول ہے۔ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلاء اور عمل دخل لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہو وہی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا۔ اگر کیلی اور وزنی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ کیل اور وزن کے ذریعہ ہوگا۔ اگر دراہم ودنانیر اور روپے پیسے ہوں تو ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے سے ہوگا۔ اور اگر کپڑا ہو تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا۔ اگر منقولی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ ان کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا۔ اور اگر غیر منقولی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ ہوگا۔ یعنی مشتری اور مبیع کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

"وقبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا بيع كيلا أو وزنا فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعي... وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا باليد فقبضها نقلها وإن كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه... ولأن القبض مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالاحراز والتفرق، والعادة في قبض هذه الأشياء ما ذكرنا (المغنی ۱۲۵/۴، ۱۲۶)۔

احناف کے نزدیک اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ مبیع اور مشتری کے درمیان ایسا تخلیہ جس سے قبضہ پر قدرت ہوجائے اور کوئی چیز مانع اور حائل نہ ہو، یہ تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا۔ درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و حائل (درمختار)۔

علامہ شامی نے درمختار کی عبارت "على وجه يتمكن من القبض" کے تحت تفصیلی بحث کی ہے کہ تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے اور ہر چیز کا تخلیہ اس کے حساب سے ہے، مثلاً اگر کسی گھر میں گیہوں وغیرہ ہے تو اس کا تخلیہ یہ ہے کہ کنجی مشتری کے حوالہ کردی جائے اور وہ بغیر کسی کلفت و پریشانی کے مکان کھولنے پر قادر ہو۔ اگر مکان ہے تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ اس کے بند کرنے پر مشتری قادر ہوجائے۔ اگر جانور ہے تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ چراگاہ میں جانور دکھا دیا جائے اور اس کی جانب اشارہ کردیا جائے۔ اگر کپڑا ہے تو اتنا قریب ہو کہ مشتری جب ہاتھ اس کی جانب بڑھائے تو ہاتھ کپڑے تک پہنچ جائے۔

علامہ شامی اس کی پوری تفصیل بیان کرتے ہوئے البحر الرائق کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: "وحاصله أن التخلية قبض حكما أو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو

حنطة في بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مدّ يده تصل إليه قبض (ردالمحتار ۴/۴۳)۔

صاحب بدائع علامہ کاسانی قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

إن معنى القبض هو التمكين والتخلية وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

علامہ کاسانی اور علامہ شامی نے قبضہ اور اس کے ذیل میں تخلیہ کی بحث کرتے ہوئے اس کی جو تفصیل بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قبضہ کی شرعاً کوئی تعیین وتحدید نہیں ہے بلکہ ہر شئے کا قبضہ اس کے حساب سے ہے، اور یہ عرف وعادت پر محمول ہے۔ جہاں جس عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہو وہاں وہ عمل دخل اس کے حق میں قبضہ سمجھا جائے گا۔ احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔..راقم الحروف کے خیال میں بھی ہر چیز کے قبضہ کو عرف وعادت پر محمول کرنا چاہئے۔ جس جگہ جس عمل، دخل کو قبضہ تصور کیا جاتا ہو اس عمل دخل کو اس کے حق میں قبضہ تسلیم کرنا چاہئے۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق:

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہے۔ دونوں کے قبضہ کی ایک ہی صورت نہیں ہوگی۔

فیکٹری سے خرید کردہ مال کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا:

فقہاء کرام کی تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع کی بیع اس لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خریداروں کے ضمان میں نہیں آئی، اگر مبیع خریدار کے ضمان میں آجائے تو پھر اس کی بیع جائز ہے۔ گویا کہ فقہاء نے ضمان کو حسی قبضہ کے قائم مقام قرار دیا ہے، الموسوعہ میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اس پر اہل علم کا اجماع نقل کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "قالوا: ولو دخل في ضمان المشتري جاز بيعه والتصرف فيه كما جاز ذلك بعد قبضه" (الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۲۷/۹)۔

یعنی فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر طعام مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو اس کی بیع اور اس میں تصرف جائز ہے جیسا کہ قبضہ کے بعد جائز ہے۔

امام مالکؒ طعام کی بیع کو قبضہ سے قبل اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب کہ وہ کیل یا وزن کرکے یا گن کر نہ لیا گیا ہو بلکہ اندازہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آگیا۔ لہذا حکماً مقبوض ہونے کی وجہ سے اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔

والتقييد عند المالكية بغير الجزاف، لا خراج ما بيع جزافا بغير كيل ولا عد ولا وزن

من الطعام فانه يجوز بيعه قبل قبضه لد خول فی ضمان المشتری لمجرد العقد فهو مقبوض حکما (الموسوعة الفقہیۃ ۹/۱۳۰)۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء کے نزدیک مبیع کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کے حکم میں ہے، نیز فقہاء احناف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ یہ حضرات قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق روایات کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہیں۔ جب امام محمدؒ کی جانب سے ان پر اعتراض ہوا کہ عقار بھی قبضہ سے قبل مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ دیا کہ مبیع میں تصرف کی اجازت ملکیت میں آ جانے کے بعد ہو جاتی ہے۔ ضمان میں داخل ہونا شرط نہیں ہے، اور محض عقد ہی سے ملکیت میں آ جاتی ہے۔ منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل نا جائز علت غرر کی بنیاد پر ہے جو عقار میں موجود نہیں ہے، کتب فقہ حنفی کی تفصیلات کے مطابق جس جگہ غرر اور دھوکہ سے امان ہو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز ہے۔

"وما يقولون من انه يدخل فی ضمان المشتری بالقبض قلنا شرط ثبوت الملک بالتصرف فی المحل اصل الملک دون الضمان بدليل جواز التصرف فی الموهوب بعد القبض "(المبسوط للسرخسی ۷/۱۰)۔

اس مختصری وضاحت کے بعد سوال نامہ میں مذکور سوال کا جواب یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والا شخص اگر اپنا مال الگ کرالیتا ہے۔ پھر وہیں سے دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو یہ بلا شبہ بیع بعد القبض ہے جو جائز ہے، احراز کو قبضہ تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اپنا مال الگ کرائے بغیر دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو سوال میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ بائع اور مشتری کے معاہدہ کے مطابق وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتا ہے، اور ہلاک ہونے کی صورت میں نہ تو بائع اول اس کا ضامن ہوتا ہے اور نہ مشتری ثانی، بلکہ مشتری اول اس کا ضامن ہوتا ہے۔ نیز یہاں پر غرر و دھوکہ بھی نہیں ہے، لہذا ضمان کو حکماً قبضہ تسلیم کرتے ہوئے اور دھوکہ نہ ہونے کی بنیاد پر اس طرح کی خرید و فروخت جائز ہونی چاہئے۔ میری رائے میں یہ صورت جائز ہے۔

جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد مشتری کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا:

جب معاملہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد مال جہاز پر چڑھا دیا گیا اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ ضائع ہونے پر بائع پر کوئی تاوان نہیں بلکہ مشتری کا نقصان ہوگا۔ تو ایسی صورت میں مشتری کا سمندر کے اندر ہی جہاز پر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعاً جائز و درست ہوگا۔ مال کو اس کی جگہ سے منتقل کر کے جہاز پر چڑھا دینا اور اس کا مشتری کے ضمان میں داخل ہو جانا اس کے قبضہ کی دلیل ہے، یہ بیع بعد القبض سمجھی جائے گی۔ اسی طرح مشتری ثانی بھی دوسروں کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ خریداری کے بعد وہ مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی محی الدین بڑودوی

۱۔ بیع قبل القبض از قبیل فاسد ہے یا باطل؟

باطل وہ ہے جو نہ اصلاً درست ہو اور نہ وصفاً، اور فاسد وہ ہے جو وصفاً درست نہ ہو۔ ہر وہ چیز جس سے رکن بیع میں خلل آتا ہو وہ باطل ہے اور جس شی سے رکن بیع کے سوا دوسری طرح خلل آتا ہو وہ فاسد ہے، جیسے تسلیم وتسلم میں خلل آتا ہو جو بیع کی وجہ سے واجب ہو گئے ہیں، یا مبیع سے انتفاع مقصود میں خلل آتا ہو تو ایسی شی مفسد بیع ہے، یا بیع خلاف مقتضی عقد شرط سے خالی نہیں ہے اسلئے خلل واقع ہو تو ایسی بیع بھی فاسد ہے۔

والباطل هو ما لا يكون صحيحا أصلاً ووصفاً والفاسد هو ما لا يصح وصفاً و كل ما أورث خللا فى ركن البيع فهو باطل وما أورث غيره كالتسليم والتسلم الواجبين به والانتفاع المقصود منه و عدم الاطلاق عن شرط لا يقتضيه و غير ذلک فهو مفسد (عنایۃ علی الہدایۃ بہامش فتح القدیر ۶/۴۳)۔

یہ الگ بات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں فاسد کا لفظ اصطلاحی باطل اور فاسد دونوں پر بولا جاتا ہے، جہاں جہالت مبیع یا ثمن مفضی إلی النزاع ہو اس پر بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے، اور مبیع پر بائع کی ملک نہ ہونے کی صورت میں بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ عدم ملک کی صورت میں فاسد باطل کے معنی میں ہوتا ہے، اسی طرح تسلیم وتسلم سے عجز کی صورت میں بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے۔

ثم الفاسد بالمعنى الذى يعم الباطل يثبت بأسباب منها الجهالة المفضية فى المبيع والثمن وبعدم ملک المبيع للبائع والفساد بمعنى البطلان إلا فى المسلم أو مع الملک لكن قبل قبضه و منها العجز عن التسليم و التسلم (فتح القدیر ۶/۴۲)۔

دراصل بات یہ ہے کہ باطل کے بعض افراد اس قدر کمزور ہیں کہ فاسد سے ملتے جلتے ہیں اسلئے ان کو فاسد کہہ دیا جاتا ہے اور فاسد کے بعض افراد میں فساد اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ان کو باطل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ قدوری نے مدبر اور ام ولد اور مکاتب کی بیع کو فاسد کہا۔ اور صاحب ہدایہ نے باطل کہا ہے۔ ہدایہ کے باطل کہنے پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ باطل تو وہ ہے جس میں ملک ثابت نہیں ہوتی ہے، اور فاسد وہ ہے جس میں قبضہ کے بعد ملک ثابت ہو جاتی

ہے۔

اور فقہاءؒ لکھتے ہیں، مدبر یا ام ولد یا مکاتب کے ساتھ ملا کر کسی خالص غلام کو بیچا جائے تو مدبر وغیرہ میں بیع باطل ہوگی لیکن خالص غلام میں اسکے مقابل ثمن کے عوض بیع درست ہوگی، تو اگر بیع باطل ہے تو غلام میں بھی باطل ہونا چاہئے، اور فاسد ہے تو مدبر اور ام ولد پر بھی ملک ثابت ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باطل اسلئے کہا گیا کہ مدبر اور ام ولد حر کی طرح قبضہ کے بعد بھی مملوک نہیں ہوں گے، اگر اس پر فاسد کا اطلاق ہوتا تو یہ مغالطہ ہوتا کہ مدبر، ام ولد اور مکاتب بھی قبضہ کے بعد مملوک ہو سکتے ہیں۔

صرف خطرہ یہ ہے کہ بائع قبضہ دینے سے انکار کر دے تو مشتری کی ملک تام نہ ہو سکے گی، اسلئے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔

تو بیع قبل القبض فاسد کا وہ فرد قوی ہے جو باطل سے ملتا جلتا ہے لیکن درحقیقت فاسد ہے، جیسے بیع مدبر مع القن باطل کا فرد ہے جو فاسد سے ملتا جلتا ہے لیکن درحقیقت باطل ہے۔ اسلئے بیع قبل القبض میں نفس عقد سے جو ملک وجود پذیر ہوتی ہے اس کی بنیاد پر اس کو باطل سے ممتاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ قبضہ کے بعد وہ ملک مؤکد ہو جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بأمر البائع وفى العقد عوضان كل منهما مال ملك المبيع ولذمته قيمته وقال الشافعيؒ لا يملكه وإن قبضه لأنه محظور فلا ينال نعمة الملك الخ ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء فى الأهلية وركنه مبادلة المال بالمال (ہدایہ)۔

جب مشتری بیع فاسد میں مبیع پر بائع کی اجازت سے قابض ہو جائے اور عقد میں دونوں عوض مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس پر مبیع کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد بھی مشتری مالک نہ ہوگا اسلئے کہ یہ بیع شرعاً ممنوع ہے، اس وجہ سے ایسی ممنوع بیع سے نعمت ملک حاصل نہیں ہو سکتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رکن البیع (مبادلۃ المال بالمال) صادر ہو رہا ہے اس کے اہل سے، اور محل بیع میں صادر ہو رہا ہے، اس لئے بیع کے منعقد ہو جانے کا قائل ہونا واجب ہے۔ اہلیت میں خفاء نہیں ہے، اور رکن مبادلۃ المال بالمال موجود ہے، اور کلام اسی میں ہے (ہدایہ)۔

۲۔ بائع کی طرف سے مشتری کو مبیع میں تصرف پر قدرت دینے کا نام قبضہ ہے۔ جب بائع نے مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے پر آزاد چھوڑ دیا اور موانع اٹھا لئے تو مشتری مبیع پر قابض سمجھا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ تصرف پر قدرت اور تخلیہ ہر شئ، ہر ماحول ہر زمانہ کے لحاظ سے بدل سکتا ہے، اسلئے اس کی کوئی حد قطعی مقرر نہیں کی جا سکتی۔

حضرت امام فخر الدین قاضیخانؒ اپنے فتاوی میں رقمطراز ہیں:

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں مبیع ومشتری کے درمیان تخلیہ تین شرطوں پر قبضہ شمار ہوگا: اول بائع مشتری کوزبانی طور پر کہہ دے کہ میں نے تمہیں مبیع لینے کی اجازت دیدی ہے تم اسے لے لو، مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا (لے لیا) (ظاہر بات ہے کہ عقار وغیر منقول میں اس قسم کا تخلیہ کافی ہوسکتا ہے)، دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو اس طرح کہ مشتری مبیع کو لینا چاہے تو بلا کسی مانع (رکاوٹ) کے لے سکتا ہو (یہ منقولات کے بارے میں ممکن ہے)، تیسری شرط یہ ہے کہ مبیع غیر کے حق سے معمور ویر نہ ہو اور دوسرے کی ملک سے ممتاز وعلیحدہ ہو، جیسے گھر میں بائع کا اسباب، اگر دوسرے کے حق کو مبیع معمور ویر کر رہا ہو جیسے گیہوں بائع کے ظرف میں ہو یا اس جیسے کسی کو تو یہ تخلیہ میں مانع نہ ہوگا۔ (قاضی خاں ۲/۲۵۸)۔

بیع فاسد میں قبضہ کی حیثیت:

حضرت علامہ فخر الدین قاضیخانؒ فرماتے ہیں:

البائع إذا خلّى بين المبيع و بين المشترى بحيث يتمكن المشترى من قبضه يصير المشترى قابضا للمبيع حتى لو هلك قبل أن يقبضه حقيقة يهلك عليه و كذا لو خلّى المشترى بين البائع والثمن.... أجمعوا على أن التخلية فى البيع الجائز تكون قبضا وفى البيع الفاسد روايتان والصحيح انه قبض (فتاوی قاضیخان بہامش ہندیہ ۲/۲۵۷)۔

جب بائع نے مبیع اور مشتری کو چھوڑ دیا کہ مشتری مبیع کے قبضہ پر قادر ہو جائے تو ہلاکت مشتری کی ملک و قبضہ میں شمار ہوگی (بائع ضامن نہ ہوگا)، اسی طرح اگر مشتری نے بائع اور ثمن میں تخلیہ کر دیا تو بائع ثمن پر قابض شمار ہو گا...اس پر فقہاء کرامؒ کا اتفاق ہے کہ بیع جائز میں تخلیہ کو قبضہ کہیں گے، اور بیع فاسد میں تخلیہ کے قبضہ ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، صحیح روایت یہ ہے کہ بیع فاسد میں بھی تخلیہ قبضہ شمار ہوگا۔

ہر شی میں تخلیہ اور قبضہ کی صورت جدا ہوگی:

ولو باع تمرا على النخيل و خلّى بينه و بين المشترى صار قابضا (قاضیخاں)۔

اگر کھجور درخت پر بیچ ڈالی اور مشتری کو اجازت دیدی تو مشتری قابض ہو گیا۔ تو کھجور کا درخت اگر چہ بائع کا مملوک ہے مگر پھر بھی تخلیہ سے قبضہ ہو گیا۔

لیکن گھر خریدا اور بائع کا اسباب گھر میں ہے تو تخلیہ کے باوجود گھر پر قبضہ شمار نہ ہوگا کیونکہ تخلیہ کو قبضہ قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ مبیع غیر کی ملک سے معمور ومشغول نہ ہو۔

اسی طرح زبانی تخلیہ کا قبضہ شمار ہونا عقار وغیر منقول اشیاء میں متصور ہے جبکہ گھر یا جائداد قریب ہو اور حق غیر سے خالی ہو۔ لیکن گھر یا جائداد دور ہو اور مشتری اس میں داخلہ یا اسکو مقفل کرنے پر قادر نہ ہو تو صرف زبانی کہہ دینے سے مشتری قابض نہ ہوگا، بلکہ حقیقی قبضہ مطلوب ہوگا، مثلاً دوسرے ملک میں جائداد ہے کہ مشتری بلا ویزا وغیرہ کے پہنچ نہیں سکتا تو زبانی تخلیہ سے قابض نہ ہوگا جب تک کہ مشتری یا اس کا وکیل قابض نہ ہو جائے۔

آج کل جائداد وغیرہ کے دستاویز جو بواسطہ عدالت ہوتے ہیں ۔ایک ملک میں ہوں اور جائداد حق غیر میں مشغول نہ ہو، قبضہ شمار ہو سکتے ہیں ۔لیکن دوسرے ملک میں ہوں تو دستاویز کے باوجود بھی مشتری کو قابض نہ سمجھا جائے گا ۔ چنانچہ قاضیخاںؒ فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص کے ہاتھ مکان فروخت کیا اور مکان بائع ومشتری کے سامنے موجود نہیں ہے، بائع نے کہا میں نے سپرد کر دیا، مشتری نے کہا میں نے قبول کیا، تو ظاہر الروایہ میں ہے کہ مکان اور جائداد غیر منقولہ میں یہ زبانی تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا جبکہ مکان قریب ہو ۔اور نوادر روایت میں ہے کہ جب بائع مشتری سے کہتا ہے میں نے مکان سپرد کرایا اور مشتری کہہ دے کہ قبول کیا، مکان سامنے موجود نہیں ہے (مگر وہ پہلے دیکھ لیا ہو) تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشتری قابض ہو جائے گا (خواہ مکان قریب ہو یا دور ہو)، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مکان قریب ہو اور داخلہ ممکن ہے یا مشتری اس پر اپنا قفل لگا سکتا ہو تب تو زبانی تخلیہ قبضہ شمار ہوگا اور مشتری قابض کہلائے گا ورنہ نہیں، لیکن ظاہر الروایت میں قریب کا اعتبار ہے، اور صاحبین اور امامؒ صاحب کے درمیان اختلاف کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں ہے کیونکہ جب مکان قریب ہو اور حقیقی قبضہ متصور ہو تو تخلیہ حقیقی قبضہ کے قائم مقام بن سکتا ہے، اور اگر مکان دور ہو اور قبضہ حقیقی متصور نہ ہو تو تخلیہ اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا۔ ہبہ اور صدقہ میں بھی یہی حکم ہے۔ (قاضی خاں ۲/ ۲۵۷)۔

اس مذکورہ تفصیل سے قبضہ حقیقی اور حکمی کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

۳۔ مذکورہ بالا وضاحت سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت واضح ہو گئی کہ منقولہ میں اشیاء کے لحاظ سے نوعیت جدا ہو سکتی ہے اور غیر منقولہ میں نوعیت کا فرق ممکن ہے، اور یہ شریعت میں قبضہ کا ایک خاص مفہوم ہے۔

یہ علیحدہ بات ہے کہ اس کی نوعیت مقام ومواقع کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے، لوگوں کے عرف و عادت کا اعتبار تو ہوگا مگر قبضہ کے شرعی مفہوم اور تخلیہ کی شرائط کی رعایت ضروری رہے گی ۔عرف و عادت میں قبضہ اور قبضۂ شرعی میں تساوی نہیں ہے بلکہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔

۴،۵۔ احادیث متعلقہ بیع قبل القبض اور ممانعت کی نوعیت:

حضرت امام مالکؒ کے یہاں طعام مکیل وموزون کے ساتھ مخصوص ہے، اور حضرت امام احمدؒ کے یہاں بھی طعام کے ساتھ مخصوص ہے ۔دوسری اشیاء میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

حضرت امام محمد اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، نہ منقولات نہ غیر منقولات میں ۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول اول بھی یہی ہے، لیکن حضرات شیخینؒ کا قول معمول بہ یہ ہے کہ منقولات میں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اور عقار وغیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مستدل وہ احادیث ہیں جن میں خاص طعام کی بیع سے ممانعت ہے۔ جیسے حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: **قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى**

يكتاله فقلت لابن عباس لم؟ فقال ألاتراهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ ولم يقل أبو كريب مرجأ (مسلم شریف)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جوآدمی غلہ خریدے تو اسکو کیل کرنے سے قبل فروخت نہ کرے، تو میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کیوں؟ فرمایا تم (دیکھ رہے ہو) کہ لوگ سونے اور طعام (غلہ) کے عوض ادھار بیچتے ہیں۔ اور ابو کریب نے ادھار کا لفظ نہیں کہا۔

اسی طرح مختلف طرق سے یہ روایت مروی ہے جسکو مسلم نے بیان کیا ہے، اور روایت کے عام طرق میں طعام کے ساتھ ہی ممانعت کو مخصوص کیا گیا ہے۔ اس لئے حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے ممانعت کو طعام کے ساتھ ہی مخصوص مانا ہے۔ خاص طعام کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے ماسوا میں حکم اس کے خلاف ہے، ورنہ تخصیص کا فائدظاہر نہ ہوگا۔ ہم نے اس کا جواب دیا ہے کہ خاص طور پر کسی حکم کو کسی شئی کے ساتھ ذکر کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس شئی کے ماسوا میں حکم اس کے خلاف ہے۔ دیکھئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: فلا تظلموا فيهن أنفسكم ،اشہر حرام میں اپنے اوپر ظلم نہ کیا کرو۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر اشہر حرام میں ظلم کرنا چاہئے۔

دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ ایسی روایات بھی موجود ہیں جن میں مطلقا بیع قبل القبض کی ممانعت ہے اور ایسی روایات بھی موجود ہیں جن میں ممانعت کی صراحت ہے۔

ترمذی شریف میں عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے: إن رسول الله ﷺ قال لا يحل سلف ولا بيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ما ليس عندك أخرجه الترمذي في باب كراهية بيع ما ليس عنده (وقال ہذا حدیث حسن صحیح)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا قرض اور بیع جائز نہیں اور ایک بیع میں دوشرطیں جائز نہیں اور جو شئی اپنے ضمان وذمہ داری میں نہیں آئی اس کا نفع وفائدہ حلال نہیں ہے اور جو شئی اپنے پاس نہیں (جس کا مالک نہیں) اس کی بیع جائز نہیں۔

دوسری روایت حکیم بن حزامؓ کی ہے:

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال يا بن أخي لا تبيعنّ شيئا حتى تقبضه وفي رواية أبان إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه. هذا اللفظ للبيهقي في سننه وقال هذا إسناد حسن متصل و أخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه و أحمد في مسنده ٣/٤٠٢،و فيه تعميم الحكم لكل شئ.

حکیم بن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے کہا یارسول اللہ ﷺ میں یہ تجارت کررہا ہوں تو ان میں سے کون سی بیوع میرے لئے حلال اور کونسی بیوع حرام ہیں؟ نبی کریم ﷺ نے جوابا ایک ضابطہ کلیہ بیان کیا کہ کسی شئی کو قبضہ سے پہلے نہ بیچو، اور ابان کی ایک روایت میں ہے کہ جب کسی مبیع کو خریدو تو جب تک قبضہ نہ کرلو فروخت نہ کرو۔ اس

روایت میں ممانعت کا حکم ہر شی پر عام ہے۔

بیع قبل القبض کی نہی معلول بالعلۃ ہے:

گذشتہ روایات میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گذری ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے خود ایک علت بیان کی ہے: ''لوگ سونے اور غلہ کے عوض ادھار بیع کرتے ہیں''۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع منتج ہوتی ہے ''بیع الذھب بالذھب متفاضلاً'' پر۔ کیونکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے سو دینار میں ایک شی فروخت کی، ثمن ادا کر دیا مبیع بائع کے قبضہ میں ہے، اور مشتری نے قبضہ سے پہلے ہی اس شی کو ایک سو بیس دینار کے عوض فروخت کر دیا اور ایک سو بیس دینار لے لئے۔ گویا مشتری نے طعام پر قبضہ نہ کر کے بالا ہی بالا اس کی بیع کر دی تو نتیجہ یہ ہوا کہ مشتری نے بائع کو جو سو دینار دئے تھے اس کے بالمقابل اپنے مشتری سے ایک سو بیس دینار لے رہا ہے تو اس مشتری اول کو بیس دینار کا اضافہ سود کے بدلہ مل رہا ہے۔ طعام تو گویا درمیان میں رہا ہی نہیں۔

یہ علت منقولات اور غیر منقولات سب پر عام ہے کہ عقار کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہونا چاہئے منقولات کی خصوصیت نہیں ہے، لیکن یہ تعلیل حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے خلاف جارہی ہے، کیونکہ وہ عقار کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔

اسلئے دیگر حضرات نے علت ''ربح مالم یضمن'' قرار دی اور کہا کہ بیع قبل القبض میں مشتری ایک ایسی شی سے نفع اٹھا رہا ہے جس کے نقصان کا وہ ذمہ دار نہیں ہے، اسلئے یہ بیع جائز نہیں، اور عقار کی قبل القبض بیع میں ربح مالم یضمن کا تصور نہیں ہے، کیونکہ عقار کی ہلاکت متصور نہیں ہے، جب نقصان کا پہلو بیع عقار میں نہیں ہے تو ربح مالم یضمن بھی متحقق نہ ہوگا اور یہ علت حضرت عبداللہ ابن عمروؓ کی مذکورہ بالا روایت میں مذکور ہے (تکملہ فتح ۱/۲۹۲)۔

تکملہ فتح الملہم میں عبداللہ بن عمرو کی روایت کے حوالہ سے ربح مالم یضمن کے علت ہونے کے بارے میں صرف اشارہ ہے، لیکن مسئلہ وضاحت طلب ہے۔

حضرت علامہ شمس الدین سرخسیؒ نے اس مسئلہ پر مبسوط کلام کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

شیخینؒ کے نزدیک بیع عقار قبل القبض جائز ہے، اور امام محمد و شافعیؒ کے یہاں جائز نہیں ہے، حضرت امام محمدؒ و شافعیؒ اسی عبداللہ بن عمروؓ والی روایت اور بیع قبل القبض کی نہی کے بارے میں جو عمومی روایات آئی ہیں ان سے استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ بیع عقار قبل القبض میں بھی جبکہ اپنی خرید قیمت سے زیادہ میں فروخت کیا جائے تو ربح مالم یضمن کا تحقق ہوتا ہے، کیونکہ اس نے مبیع قبل القبض کی بیع کی ہے، تو جس طرح منقول میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے عقار میں بھی لازم آئے گا، اس لئے دونوں میں بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ملک عین (ذات) نفس عقد سے حاصل ہوتی ہے تو قبضہ سے ملک تصرف حاصل ہوتی ہے، اور عقار و منقول ملک عین و ملک تصرف میں برابر ہیں تو حکم میں بھی یکسانیت ہونی چاہئے۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سبب ملک بیع ہے اور بیع بلا قبضہ کئے تام نہیں ہوتی ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے عقد کے بعد مبیع میں جو اضافہ حاصل ہوتا ہے، اس کو بوقت عقد موجود مان کر مبیع میں شامل رکھا جاتا ہے، اور ملک مؤکد ہوتی ہے سبب ملک کے مؤکد ہونے سے (اور سبب ملک قبضہ سے مؤکد ہوتا ہے) اس میں منقول وغیر منقول برابر ہیں۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''قبضہ سے قبل مبیع مضمون بغیرہ ہوتی ہے، یعنی ثمن سے مضمون ہوتی ہے، (مشتری ثمن کا ذمہ دار ہوتا ہے) اگر قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح عقار کی ہلاکت متصور ہو اور قبل القبض ہلاک ہو جائے تو ثمن ساقط ہو جائے گا، جب ثمن کے ضمان میں دونوں یکساں ہیں تو پھر ربح مالم یضمن کے بارے میں بھی دونوں یکساں رہیں گے۔

ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ عقار ہو یا منقول ہو جواز بیع کے لئے قدرت علی التسلیم دونوں میں شرط ہے، قدرت علی التسلیم بذاتہ حاصل ہو یا نائب ووکیل کے واسطہ سے ہو، تو عقار جب تک بائع کے قبضہ میں ہے بائع اول کا قبضہ مشتری اول کے قبضہ کا نائب نہیں ہے، اس لئے مشتری اول کو بواسطہ نیابت قادر علی التسلیم نہیں مانا جاسکتا، اسلئے بیع عقار قبل القبض قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ بیع عقار قبل القبض کا وہی درجہ ہے جو بیع منقول قبل القبض کا درجہ ہے، لیکن تصرف کے جواز کا مدار صرف ملک پر ہے قبضہ پر نہیں ہے۔

دیکھئے اپنے مودع یا غاصب کے قبضہ میں کوئی شئ ہے اور مودع اور غاصب کو اقرار ہے کہ اس شئ کا مالک فلاں ہے، تو فلاں کیلئے اس شئ کو فروخت کرنا مودع اور غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے بھی جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ تصرف کا مدار ملک پر ہے۔

البتہ غرر جواز تصرف میں مانع بن جاتا ہے اگر ملک میں غرر درپیش ہو اور اس غرر سے احتراز ممکن بھی ہو تو غرر سے بچ کر چلا جائے اور غرر کی موجودگی میں بیع نہ کی جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے۔

منقول میں قبضہ سے پہلے ملک (مشتری) میں غرر ہے، اسلئے کہ مبیع کی ہلاکت سے بیع منفسخ ہو جائے گی اور مشتری کی ملک باطل ہو جائے گی، اور قبضہ کے بعد یہ غرر منتفی ہو جاتا ہے، اگر احتمال غرر رہتا ہے تو مبیع کے استحقاق کا رہتا ہے، اور اس قسم کے غرر سے احتراز ممکن نہیں ہے (اسلئے ایسے غرر کا اعتبار بھی نہیں اور اس کو مانع عن البیع نہیں قرار دیا جاسکتا)۔ اور عقار میں قبضہ سے پہلے استحقاق کے سوا مشتری کی ملک میں کوئی غرر متصور نہیں ہے، جس سے ہلاکت مبیع اور فسخ بیع کی نوبت آجائے (اسلئے عقار کی بیع قبل القبض جائز ہے)

علامہ شمس الدین السرخسی فرماتے ہیں:

وانتفاء الغرر لعدم تصور سببه أصلا يكون أبلغ من انتفاء الغرر إذا تصور سببه ولم

يعمل وإنما يتصور الغرر فيه من حيث الاستحقاق و ذلک لا يمکن الاحتراز عنه والدليل عليه أن التصرف في الثمن قبل القبض جائز لأنه لا غرر في الملک و کذلک التصرف في المهر قبل القبض يجوز عندنا لانعدام الغرر في الملک فإن بالهلاک لايبطل ملکها ولکن على الزوج قيمتها (المبسوط۱۳ر۱۰)۔

سبب غرر کے بالکل متصور نہ ہونے کی وجہ سے غرر نہ ہونا زیادہ موثر ہے بہ نسبت اس کے کہ سبب غرر متصور ہو اور موثر نہ ہو(کیونکہ سبب غرر کا متصور ہونا بھی شبہ کا ناشی ہے) غیر منقول میں جبکہ استحقاق کے سوا دوسرا سبب غرر متصور ہی نہیں تو مانع بیع کا شبہ ہی نہیں ہے۔ استحقاق متصور ہے لیکن احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے وہ مانع نہیں ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جواز تصرف کا مدار عدم غرر پر ہے کہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔ اسلئے کہ ثمن (نقد) کی ملک میں غرر نہیں ہوتا کیونکہ عقود میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے، اسی طرح مہر میں قبضہ سے پہلے زوجہ تصرف کرسکتی ہے کیونکہ مہر کی ملک میں غرر ہے ہی نہیں، اسلئے کہ مہر میں قبضہ سے قبل ہلاکت کی صورت میں مہر کی ملکیت باطل نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر ہلاک شدہ مہر (اگر عرض ہو) کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرات شوافع میں مہر کے قبل القبض ہلاکت کی صورت میں اختلاف ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ ہلاکت کی صورت میں تسمیہ باطل ہو جائے گا وہ قبضہ سے قبل مہر میں تصرف کے قائل نہیں ہیں" لبقاء الغرر في الملک" ملک میں غرر کی موجودگی کی وجہ سے، اور جو یوں کہتے ہیں کہ ہلاک مہر سے تسمیہ باطل نہیں ہوتا وہ قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل وہی ہے جو ہم کہتے ہیں کہ تصرف کا مدار عدم غرر پر ہے۔

فرماتے ہیں: جس تصرف سے غرر مانع نہیں ہے ایسا تصرف قبضہ سے پہلے بھی مبیع میں جائز ہوتا ہے (جیسے آبق کا حق)، چنانچہ مبیع قبل القبض میں عتق نافذ ہو جاتا ہے، اسی طرح تزویج مبیع قبل القبض میں نافذ ہو جاتی ہے۔ (مبسوط)

اسی سے حضرات شوافع کے اس استدلال کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ ملک مؤکد ہوتی ہے سبب ملک کے مؤکد ہونے سے (یعنی بیع کے مؤکد ہونے سے) اور بیع قبضہ سے مؤکد ہوتی ہے (اسلئے بلاقبض عقار کی بیع بھی جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ منقول وعقار اس سبب میں متفق ہیں تو حکم میں بھی متفق رہنا چاہئے) کیونکہ حق تاکد ملک کے تقاضہ میں محل کے اندر بیع سے بڑھکر اور مضبوط ہے۔

رہی یہ بات کہ شوافع کہتے ہیں کہ ملک تصرف مشتری کو قبضہ سے حاصل ہوتی ہے اور قبضہ سے ہی مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے، ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ محل میں تصرف کی ملک (حق) اصل ملک سے ہی ثابت ہو جاتی ہے (ضمان سے ثابت نہیں ہوتی)، اس کی دلیل یہ ہے کہ موہوب شی میں قبضہ کے بعد تصرف جائز ہے (قبضہ سے قبل موہوب میں تصرف جائز نہیں ہے) کیونکہ ہبہ میں قبضہ کے بعد ہی ملک تام ہوتی ہے۔

معلوم ہوا کہ تصرف کا مدار ملک پر ہے، اسی طرح قدرت علی التسلیم بھی ضمان سے متعلق نہیں ہے بلکہ ملک

سے متعلق ہے، چنانچہ قدرت علی التسلیم غیر کے ہاتھ سے بھی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ مالک منع نہ کرے۔

اور حضرات شوافع کا یہ کہنا کہ حدیث نہی عام ہے اسلئے منقول اور غیر منقول سب پر عام رہے گی، ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں ہے، اس میں تخصیص ہو چکی ہے، اسلئے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے اور مہر میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے۔

لہذا عام خص منہ البعض میں قیاس سے تخصیص جائز ہے، اس لئے ہم اپنی دلیل مذکور سے حدیث عام کو منقول پر محمول کرتے ہیں اور خاص سمجھتے ہیں۔

اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع کو قبل القبض ہی مل جاتا ہے، اور شفیع بدل و قیمت سے ہی جائداد کا مالک ہو سکتا ہے، تو عقار قبل القبض مملوک بننے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو شفیع کو بھی قبضہ سے پہلے اس عقار کو قبضہ سے پہلے لینے کا حق نہ ملنا چاہئے۔

لیکن حق شفیع کو قائم مقام حق مشتری کا قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ حق شفیع مشتری کے حق سے مقدم ہے، اسی لئے شفیع کے لے لینے کی وجہ سے ملک مشتری باطل ہو جاتی ہے، اور ذمہ داری بائع پر عائد ہو جاتی ہے (المبسوط سرخسی۔۱۳/۱۰)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد حنیف

ریاض العلوم، گورینی۔ جونپور

۱۔ بیع قبل القبض شریعت میں ناجائز ہے، اسکا شمار بیع فاسد میں ہوتا ہے، صح بیع عقار لا یخشی هلاكه قبل قبضه ولا يصح قبل قبضه بيع المنقول و مفسد بيع المنقول قبل قبضه (درمختار۔ ج ۴/ص ۱۶۲، ۶۳)۔

۲۔ کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، قبضہ کا مقصود بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونا ہے۔ لہذا عرف میں جس چیز سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے اس کو قبضہ سمجھا جائے گا، بہرحال کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے، اس لئے منقولہ کے قبضہ کی حقیقت میں حضرات علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت:

حضرات احنافؒ:

حضرات احناف کے نزدیک مبیع کے اعتبار سے قبضہ کی حقیقت مختلف ہوتی ہے، لیکن ان حضرات کے نزدیک اتنی بات مسلم ہے کہ اگر مبیع فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہو تو مشتری کو اطلاع کے بعد تخلیہ قبضہ حکمی ہوتا ہے، البتہ اشیاء کے مختلف ہونے کے لحاظ سے تخلیہ کی صورت بھی مختلف ہوگی، مبیع خواہ منقولہ ہو، یا غیر منقولہ اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہے، تو تخلیہ قبضہ ہے اور اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہیں تو تخلیہ قبضہ نہیں، مثلاً مبیع دور ہو، خواہ منقولہ ہو، خواہ غیر منقولہ، یہی ظاہر الروایہ ہے، بعض کتابوں میں اشیاء غیر منقولہ کے سلسلے میں حضرات صاحبین کا جو اختلاف منقول ہے وہ ضعیف ہے۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل و شرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك و بين المبيع، فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا والناس عنها غافلون، فإنهم، يشترون قربة و يقرون بالتسلم والقبض وهو لا يصح بالقبض على الصحيح (درمختار۔ ص ۴۲)۔

وفي حاشية: وحاصله أن التخلية قبض حكما ولو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت فدفع المفتاح وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر، وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين.

وقوله على الصحيح وهو ظاهر الرواية و مقابله ما فى المحيط و جامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كا ن العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبى حنيفة خلافالهما وهو ضعيف كما فى البحر (درمختار۴/۴۳)۔

بہر حال عبارات مذکورہ سے یہ واضح ہے کہ تخلیہ کی صورت مختلف ہوتی ہے، اور تخلیہ فی الحال مقدور التسلیم والتسلم اشیاء ہیں، خواہ منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ قبضہ ہے، البتہ اشیاء غیر منقولہ کے سلسلے میں جب وہ فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہ ہوں تو ایک روایت میں ہے کہ اس میں بھی اشیاء منقولہ غیر مقدور التسلم کی طرح تخلیہ قبضہ نہیں ہے، اور محیط، جامع شمس الائمہ کی روایت میں حضرات صاحبین کا اختلاف منقول ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تخلیہ قبضہ ہے، حضرات صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔

اشیاء منقولہ میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کا مدار عرف پر ہے، قبضہ کے لئے عرف میں جو چیز رائج ہوگی اس کو قبضہ متصور کیا جائے گا، مثلاً دراہم ودنانیر میں قبضہ بالبراجم، مکیلات وموزونات میں قبضہ کے لئے کیل ووزن کی شرط لگاتے ہیں۔

قال المالكية والشافعية: قبض المنقول كالأمتعة والأنعام والدواب بحيث العرف الجارى، بين الناس قال الحنابلة: قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه أى أنه يجب الرجوع فى القبض إلى العرف (الفقہ الاسلامی۴/۴۱۹)۔

اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ:

اتفق الفقهاء على أن قبض العقار يكون بالتسليم الفعلى بالتخلية أى رفع المانع من القبض أوا لتمكن من إثبات اليد بارتفاع الموانع (الفقہ الاسلامی۔۴۰۸) ثم لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال (بدائع ۵/۲۴۴)۔

اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ قبضہ ہے اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر اشیاء غیر منقولہ فی الحال مقدور التسلیم نہ ہوں تو اس میں قبضہ کے سلسلے میں حضرات احناف کا اختلاف ہے، جو کہ شروع میں گذر چکا ہے۔

قبضہ کی قسمیں: قبضہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) تام، (۲) ناقص، قبضہ تام اور ناقص، اشیاء اور ان کی بیع وشراء کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے، اس لئے اشیاء کے اقسام کو ذکر کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وضاحت بھی کردی جائیگی کہ قبضہ تام کیا ہے اور قبضہ ناقص کیا ہے۔

مقدور التسلیم اشیاء کے اقسام:

(۱) اشیاء غیر منقولہ فی الحال مقدور التسلیم

(۲) اشیاء غیر منقولہ غیر مثلیہ۔ جیسے عددیات، مزروعات، متفاوتہ دونوں قسموں میں قبضہ تام صرف تخلیہ سے متحقق ہوجائے گا، بعد تخلیہ مشتری کو اس میں ہر طرح کے تصرف کی اجازت ہوگی۔

(۳) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی ہوں ان کی بیع وشراء مجازفۃً بغیر کیل ووزن کے ہو تو اس میں بھی صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، بعد تخلیہ مشتری کو تمام تصرفات کی اجازت ہے۔

(۴) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی جس کی شراء مجازفۃً یعنی بغیر کیل ووزن کے ہو اور بیع کیل، یا وزن سے ہو تو مشتری اول کیلئے صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، اور مشتری ثانی کیلئے تخلیہ قبضہ تام نہیں ہے بلکہ قبضہ ناقص ہے۔ اس لئے اس صورت میں مشتری اول کے لئے بعد تخلیہ تمام تصرفات کی اجازت ہوگی اور مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۵) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی جس کی شراء کیل، یا وزن سے ہو اور بیع بغیر کیل کے مجازفۃً ہو تو اس صورت میں مشتری ثانی کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہوگا، اور مشتری اول کے لئے قبضہ تام نہ ہوگا۔

(۶) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی جسکی بیع وشراء دونوں کیل، یا وزن سے ہو، اس صورت میں تخلیہ کسی کے لئے بھی قبضہ تام نہ ہوگا دونوں کے لئے قبضہ ناقص ہے، کسی کے لئے بھی بغیر کیل، یا وزن کے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔

(۷) عددیات ومزروعات متقاربہ، اس میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء کیلیہ، وزنیہ کے حکم میں ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اشیاء کیلیہ، وزنیہ کے حکم میں نہیں بلکہ اشیاء غیر مثلیہ کے حکم میں ہے۔ لہذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عددیات مزروعات متقاربہ میں تخلیہ قبضہ تام نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام ہے (نوٹ) کیل اور وزن وعدد وغیرہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقی (۲) حکمی دونوں کا حکم ایک ہے۔

(۱) مشتری کا خود کیل ہو، یہ کیل حقیقی ہے۔

(۲) مشتری کے سامنے بائع کیل، یا وزن کردے، یہ کیل حکمی ہے۔ دونوں میں سے یعنی کیل حقیقی، اور حکمی میں سے کوئی بھی پالیا جائے تو قبضہ تام ہوجائے گا مشتری کی موجودگی میں بائع کا کیل مشتری کا کیل متصور ہوتا ہے مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے (۲۴۴/۵)۔

(۳) وإنما شرط الاكتيال على المشترى لكونه من تمام القبض في المكيل والموزون إذا وقع البيع مكايلة، فلا يجوز التصرف فيه بالبيع ونحوه قبل الكيل أو الوزن (تکملہ فتح الملہم ۳۵۸/۱) وفي البدائع ولو كاله البائع أو وزنه بحضرة المشترى كان ذلك كافيا لا يحتاج إعادة الكيل لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى (ص ۲۴۴)۔

خلاصہ :

یہ کہ مبیع میں قبضہ تام سے پہلے مشتری کیلئے کوئی تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اور قبضہ تام اشیاء منقولہ مثلیہ

(کیلیہ، وزنیہ) کی اگر بیع وشراء دونوں کیل، یاوزن سے ہوتو تخلیہ نہ ہوتو مشتری اول اور نہ مشتری ثانی کے حق میں قبضہ تام ہوگا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کی تمامیت کیلئے کیل، یاوزن کا پایا جانا ضروری ہے، اور اگر بیع کیلا، یا وزنا ہو اور شراء مجازفۃً بغیر کیل کے ہوتو مشتری اول کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہے، اور مشتری ثانی کے لئے قبضہ تام نہیں ہے، اور اگر شراء کیلا یا وزنا ہو اور بیع مجازفۃً ہوتو مشتری ثانی کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہے، مشتری اول کے لئے تام نہیں ہے، بلکہ اس کا کیل، یاوزن کرنا ضروری ہے، مذکورہ صورتوں کے علاوہ صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہوجاتا ہے، البتہ عددیات، مزروعات متقاربہ میں حضرت ابوحنیفہؒ کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام نہیں اور صاحبین کے نزدیک قبضہ تام ہے، قبضہ تام مشتری کے خود کیل کرنے، یا مشتری کے سامنے بائع کے کیل کرنے سے بھی متحقق ہوجاتا ہے، اسی طرح مشتری کے وکیل کے سامنے بھی کیل ووزن کرنے سے قبضہ متحقق ہوجاتا ہے۔

بیع وتصرف قبل القبض کے سلسلے میں مذاہب:

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک کسی بھی چیز میں بیع قبل القبض جائز نہیں، خواہ مطعومات، یا غیر مطعومات، منقولات وغیر منقولات ہی کی قبیل سے کیوں نہ ہو، تمام چیزوں میں ان حضرات کے نزدیک قبضہ کی تمامیت شرط ہے۔

قال الشافعي و محمد ابن الحسن من الحنيفة: يحرم بيع كل شئ قبل قبضه طعاما أو كان غيره منقولا أو كان غير منقول.

حضرت امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک صرف مطعومات میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں۔

قال ابن حنبل في المهر الرواية: إنما يختص النهي والطعام فلا يجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سوا، كما حققه ابن قدامة.

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات ومشروبات میں بیع قبل القبض جائز نہیں۔

قال مالك: إنما يمنع البيع قبل القبض في المكيل والموزون من الطعام خاصة (تکملہ ۱/۳۵۱-۵۲) يجوز كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب قاله مالك وأبوثور قال ابن المنذر: وأصح المذهب لحديث النهي عن بيع الطعام قبل أن يستوفي (اعداد السنن ۴/۲۲۱)۔

حضرات شیخینؒ کے نزدیک تمام منقولات میں قبضہ کی تمامیت سے پہلے بیع جائز نہیں، **قال أبو حنيفة وأبو يوسف: يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات، ويجوز في العقار الذي لا يخشى هلاكه (تكملة. في فتح الملهم. (۵/۳۵۰-۵۱)۔**

ائمہ کے دلائل:

(۱) نهي رسول ﷺ أن تباع السلع حيث يبتاع حتى يحوز ها التجار إلى رحالهم.

(۲) وعن حكيم ابن حزام قال: قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل

لی منها وما یحرم علی قال یا ابن أخی لا تبعن شیئا حتی تقبضها، فی روایة أبان إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه.

(۳) وعن عبدالله ابن عمرو أن رسول الله ﷺ قال لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک (تکملۃ فتح الملہم)۔

روایت مذکورہ ثلثہ بیع قبل القبض کے عدم جواز پردال ہیں، خواہ مبیع مطعومات وغیر مطعومات کے قبیل سے ہو، یہ روایات حضرات امام شافعی وامام محمد وامام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہم اللہ اجمعین کا مستدل ہے۔

دلیل احمد ابن حنبلؒ وامام مالک:

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، وفی روایة: حتی یقبضه.

روایت مذکورہ مبیع مطعومات میں قبل القبض تصرف کے عدم جواز پردال ہے، یہ روایت حضرت امام احمد ابن حنبل کا مستدل ہے۔

دلیل حضرات شیخین:

نهی رسول الله ﷺ عن ربح ما لم یضمن وما لیس عندک، ونهی رسول الله ﷺ عن بیع الحصاة وعن بیع الغرر، ونهی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی یحوز ها التجار إلی رحالهم، فقال رسول الله ﷺ یا ابن أخی لا تبیعن شیئا حتی تقبضه وفی روایة أبان: إذاا شتریت بیعافلا تبعه حتی تقبضهٗ ۔روایت مذکورہ بیع قبل القبض کے عدم جواز پردال ہے۔حضرات شوافع ،امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع قبل القبض کی علت نہی ''ربح مالم یضمن'' ہے، کیونکہ بیع قبل القبض ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہے ،جب بھی بیع قبل القبض ہوگی تو ''ربح مالم یضمن'' ہوگا،اور ''ربح مالم یضمن'' نص حدیث سے ممنوع ہے،لہذا ہر وہ بیع جو ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہوگی وہ ممنوع ہوگی،اس لئے بیع قبل القبض ناجائز ہے،جیسا کہ بہت سی احادیث شریفہ میں صراحت ہے۔خواہ بیع قبل القبض مطعومات وغیر مطعومات،منقولات،غیر منقولات جس چیز میں بھی ہو،حضرات شوافع اور امام محمد کے نزدیک ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہونے کی بنا پر ممنوع ہوگی۔

حضرات شیخین:

حضرات شیخینؒ کے نزدیک منقولات میں بیع قبل القبض ناجائز ہے۔یعنی فاسد ہے۔اور غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

ومن اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز بیعه حتی یقبضه لأنه علیه السلام نهی عن بیع مالم یقبض لأنه فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک ویجوز بیع العقار قبل القبض عند

أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول و صار كالإجارة (ہدایہ)۔

حضرات شیخین کے مسلک کی توضیح دوطرح سے ہوسکتی ہے، ایک اس طرح سے کہ اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" کوٹھہرایا جائے اور جہت کے اطلاق وعموم سے غیر منقولات کو مستثنیٰ کردیا جائے۔ کیونکہ حدیث شریف میں بیع قبل القبض کی اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" ہے اور ضمان کا تصور صرف ان ہی چیزوں میں ہوتا ہے جن میں مبیع کے ضیاع کا اندیشہ ہواور چونکہ غیر منقولات میں ضیاع وہلاکت نادر وکالعدم ہے۔ اسلئے غیر منقولات میں ضمان کا سوال ہی نہیں اور جب ضمان کا وجود نہیں تو "ربح مالم یضمن" کا وجود کیسے ہوگا جو مدار نہی ہے، لہذا قاعدہ فقہیہ: "إذا فات العلة فات الحكم" سے غیر منقولات کی بیع جائز ہے۔

دوسری تشریح یہ ہوسکتی ہے کہ علت نہی غرر انفساخ عقد کوٹھہرایا جائے کہ جس میں مبیع کے ضیاع سے عقد ختم ہو جائے تو ایسا عقد تصرف مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں اور حدیث "ربح مالم یضمن" کو مخصوص منہ البعض مانا جائے دلائل جواز پر عمل کرتے ہوئے، كما في الهداية: لهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول و الغرر منهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز أي من الكتاب والسنة (ہدایہ ص ۳۳۳)۔

حدیث "ربح مالم یضمن" میں تخصیص بالاتفاق جائز ہے، مثلاً قبضہ سے پہلے ایسی مبیع میں تصرف کرنا کہ اس سے مبیع کے ضیاع سے فسخ کا اندیشہ نہ ہوتو ایسی مبیع میں تصرف بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی "ربح مالم یضمن" موجود ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث "ربح مالم یضمن" مخصوص منہ البعض ہے، ورنہ تو اس مبیع میں بھی جس میں اس کے ضیاع سے فسخ عقد کا اندیشہ نہ ہو یہ تصرف جائز نہ ہوتا، مثلاً مہر، بدل خلع، عتق علی مال، بدل صلح من دم العمد، جب اعیان کی قبیل سے ہوں، تو ان میں قبضہ سے پہلے تمام تصرفات جائز ہیں۔ اسی طرح اخذ شفعہ "قبل قبض المبیع" بھی جائز ہے۔ تو ان سب سے معلوم ہوا کہ ایسی مبیع میں تصرفات جس میں مبیع کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض جائز ہیں۔ اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے جو حدیث ابوہریرہ: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" سے ثابت ہے، (مسلم شریف) اور اگر علت نہی "ربح مالم یضمن" ہوتی تو بیع تولیہ کو جائز ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ بیع تولیہ بھی قبل القبض جائز نہیں۔ معلوم ہوا کہ اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" نہیں بلکہ غرر انفساخ عقد ہے، تو جس طرح سے ایسی مبیع میں جس میں اس کے ضیاع سے فسخ کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، مثلاً مہر، بدل خلع، صلح عن دم العمد، اخذ شفعہ قبل القبض وغیرہ جائز ہیں۔ اسی طرح سے غیر منقولات جس میں ضیاع نادر ہے، ان میں بھی تصرف قبل القبض جائز ہوگا، کیونکہ غیر منقولات کی بیع قبل القبض کی صورت میں انفساخ عقد کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لہذا غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہوگی، اسی علت پر مدار رکھ کر حضرات فقہاء نے یہ کلیہ بیان کیا ہے، أن كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز، ومالا فجائز (عینی، درمختار ۱۶۲/۴)۔

حاصل یہ ہے کہ حضرات شیخین کے نزدیک اصل علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، اور حضرات امام شافعی و امام محمدؒ کے نزدیک علت نہی "ربح مالم یضمن" ہے۔ اور حضرات شیخین نے حدیث "ربح مالم یضمن" کومخصوص کردیا ہے ان معاملات کے ساتھ جن میں مبیع کے ضیاع سے فسخ عقد کا احتمال ہو۔

نہی عن بیع الطعام:

آپ ﷺ کے ارشاد: نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان ۔" صاع البائع و صاع المشترى " کی علت نہی مال غیر میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کرنے سے بچانا مقصود ہے۔ کیونکہ مال غیر میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے ناجائز وحرام ہے اس سے تحرز واجب ہے۔ نهى عن بيع الطعام...إلى... فيكون لصاحبه والزيادة عليه النقصان ذكره الزيلعي: في نصب الراية، وقال الحافظ: في الدراية، إسناده جيد، وهذا يدل على أن العلة في النهي عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان إنما هو امتياز حق البائع عن المشترى (تكملة (۳۵۸/۱)۔

خلاصہ:

سطور سابقہ میں ذکر کردہ مسائل واحکام کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، مبیع اولاً دو طرح کی ہوتی ہے (۱) مبیع مثلیہ، کیلیہ، یاوزنیہ مشتری بالکیل، یا بالوزن ہو (۲) مبیع اسکے علاوہ ہو یعنی مثلی نہ ہو اور اگر مثلی ہوتو کیلی، یاوزنی نہ ہو، کیلی، یاوزنی ہوتو شراء کیل، یاوزن سے نہ ہوئی ہو۔ ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں حضرات احناف کے نزدیک تخلیہ قبضہ ناقص ہے، اور قبضہ کی تمامیت کے لئے مشتری کے کیل، یاوزن کی شرط ہے کہ مشتری دوبارہ خود کیل، یاوزن کرے، یا کم از کم اس کے سامنے کیل، یاوزن کی گئی ہوتو تخلیہ قبضہ تام ہوگا، ورنہ نہیں، اور کسی چیز میں تصرف قبضہ کی تمامیت سے پہلے جائز نہیں۔ اگر عقد کرے گا تو عقد فاسد ہوگا۔ "اشترى كيلا بشرط الكيل حرم أي كره تحريما بيعه وأكله حتى يكيله وقد صرحوا بفساده" (درمختار ۱۶۳/۴) اور مبیع کی دوسری قسم میں اگر وہ فی الحال مقدور التسلیم ہے تو صرف یہ تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، لہٰذا اس میں بعد تخلیہ مشتری کو ہر طرح کے تصرف کرنے کا اختیار ہے، لیکن اگر مبیع ذراعی اور عددی متقاربہ ہو اور شراء عدد و ذراع سے ہوئی ہو تو حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، حضرات صاحبین کے نزدیک ان میں بھی تخلیہ قبضہ تام ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام نہیں، بلکہ قبضہ کی تمامیت کیلئے عدد و ذراع کی شرط ہے۔

فى البدائع أما المعدودات المتقاربة إذا بيعت عددا لا جزافا فحكمها حكم المكيلات والموزونات. عند أبى حنيفة حتى لا يجوز بيعها إلا بعد العدد و عند أبى يوسف و محمد حكم المذروعات فيجوز بيعها قبل العدد. و وجه قولهما أن العددى ليس من أموال الربوا كالذراع ولهذا لم تكن المساواة فيها شرطا لجواز العقد كما لا تشرط فى المذروعات فكان حكمه حكم المذروع (بدائع ۲۴۵/۵)۔

اور فتوی کے لئے ضرورۃ عموم بلوی کی بناء پر صاحبین کے قول کو اختیار کیا جائے گا تا کہ "یسرا ولا تعسرا" پر عمل ہو کر معاملات میں سہولت و آسانی پیدا ہو جائے اور نیز بیع قبل القبض کی مروجہ صورت میں سہولت و آسانی کیلئے بعض چیزوں میں حضرت امام مالک کا مسلک اختیار کرنے میں کوئی جرم نہیں ہے۔ اور ان کے مسلک و مذہب کے مطابق ضرورۃ فتوی دینا جائز ہے، جیسا کہ فقہاء متقدمین فقہ حنفی کے اصول "إذا ضاق الأمر اتسع، إذا عمت البلية خفت خفية، المشقة تجلب التسير" کی بنا پر ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ مثلاً شامی، طحطاوی وغیرہ نے جمع بین الصلاتین کو ضرورت کے وقت مذہب شافعی پر جائز فرمایا ہے۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں۔ دیانت میں نہیں معاملات میں ابتلاء عام ہوتا ہے، دوسرے امام کے قول پر اگر جواز کی گنجائش ہوتی ہے، تو اس پر فتوی دیدیتا ہوں، دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ میرا ارادہ تھا کہ ایک رسالہ احکام معاملات میں ایسا لکھوں جن معاملات میں عوام مبتلا ہیں، اگر وہ صورتیں کسی بھی مذہب میں جائز ہوں تو اس کی اجازت دے دوں تا کہ مسلمانوں کے افعال کسی طرح بھی جائز ہوسکیں۔ اور فرمایا کہ احتیاطا میں نے حضرت گنگوہیؒ سے اس کی اجازت لے لی تھی، حالانکہ حضرت پکے حنفی تھے (فقہ حنفی کے اصول وضوابط/۱۶۹)۔

امام مالک کا مذہب:

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات کے علاوہ تمام چیزوں میں تصرف قبل القبض جائز ہے۔ قال مالک: يجوز جميع التصرفات فيه قبل القبض في غير الطعام لأنه عليه السلام خص الطعام بالذكر عند النهي بقوله "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه" فدل على تخصيص الحكم وإلا فليس لهذا التخصيص فائدة (بنایہ ۷/۳۲۱)۔

بیوع کے چند مروجہ طریقے:

(۱) بائع کمپنی یا بڑی بڑی تھوک دوکانوں پر فون وغیرہ سے اشیاء کی قیمت معلوم کرتا ہے پھر جب اطمینان کر لیتا ہے تو بھیجنے کا آرڈر دیتا ہے۔

(۲) بائع مشتری سے اشیاء کی قیمت معلوم کر کے یہ کہتا ہے کہ ان چیزوں کو نکال کر یا تول کر رکھ دو، پھر مشتری کا ملازم جا کر وہ سامان لے آتا ہے۔

(۳) بائع لکھ کر، یا ٹیلی فون سے مشتری کو آرڈر دیتا ہے اور بائع مطلوبہ اشیاء کو مع قیمت کی فہرست کے بھیج دیتا ہے۔

(۴) ایک شخص ایجنسی وغیرہ میں فون وغیرہ سے کسی چیز کا آرڈر دیتا ہے اور ایجنسی والے اس کا پتہ وغیرہ نوٹ کر کے کمپنی میں آرڈر دیتے ہیں، فلاں پتہ پر اتنا مال روانہ کر دیا جائے۔

(۵) کوئی شخص تھوک دوکان والوں سے کسی چیز کو طلب کرتا ہے، اور ان کے پاس نہیں ہوتی ہے تو وہ ایجنسی، یا کمپنی کو آرڈر دیتے ہیں، فلاں پتہ پر اتنا مال روانہ کر دیا جائے اس کو بھی اطلاع کر دیتے ہیں کہ تمہارا مال پہونچ رہا

ہے۔

(۶) آجکل مختلف چیزیں اوزان کے ڈبوں میں اور مختلف اوزان کے سلے ہوئے بوروں، میں بنڈلوں میں، تھیلوں میں، عدد، کیل، وزن، ذراع شدہ رکھی رہتی ہیں جن پر متعینہ وزن لکھا رہتا ہے اور بعض مبیع میں مبیع کے تعارف کی پوری تفصیل درج ہوتی ہے مشتری جب ان چیزوں میں سے کوئی چیز طلب کرتا ہے تو بائع وہی پیکٹ وغیرہ جو پہلے سے کیل وغیرہ کر کے رکھا ہے، دیدیتا ہے۔

(۷) باہر ممالک سے مشتری کوئی چیز خریدتا ہے اور قبضہ سے پہلے ابھی مال جہاز ہی وغیرہ میں ہوتا ہے اس کو فروخت کر دیتا ہے دوسرا تیسرے کو، تیسرا کسی اور کو، اسی طرح سے وہ چیز قبضہ سے پہلے فروخت ہوتی رہتی ہے، ان سب مروجہ صورتوں کا کیا حکم ہے؟ کیا بغیر کیل و وزن کئے ہوئے اور بغیر قبضہ کئے ہوئے اس میں تصرف کرنا جائز ہے؟

بیع قولی وتعاطی:

مذکورہ مروجہ صورت کے حکم سے پہلے بیع بالالفاظ، بیع بالافعال (تعاطی) کو سمجھ لینا ضروری ہے، نیز قبضہ کی حقیقت ٹرانسپورٹ وغیرہ کی شرعی حیثیت کا علم ہونا ضروری ہے، کیونکہ بیع کی مروجہ صورتوں میں ان سب کا واسطہ ہوتا ہے، لہذا ان صورتوں کا حکم بیع تعاطی، قولی، قبضہ ٹرانسپورٹ وغیرہ کے بعد لکھا جائے گا، تاکہ اخذ حکم میں سہولت ہو۔

بیع قولی:

بیع بالالفاظ کی اولاً دو صورتیں ہیں۔ (۱) ایجاب وقبول دونوں لفظ ماضی یا حال سے ہوں (۲) ایجاب لفظ سے ہو قبول لفظ سے نہ ہو بلکہ فعل سے ہو۔ مثلاً زید نے عمر سے کہا کہ میں نے آپکے ہاتھ یہ چیز فروخت کی تو عمر نے اس پر قبضہ کر لیا۔ قبول کے لئے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا یہ بھی بیع بالالفاظ میں داخل ہے۔

كما في الرد؛ قلت قوله من غير لفظ لغير ما قد مناه عن الفتح من أنه لو قال بعتكه بألف فلم يقل المشترى شيأ كان قبضه قبولا وليس من التعاطى فلا لمن جعل منه ليس فيه إيجاب بل قبض بعد معرفة ثمنه (ردالمحتار۔ ج ۴ رص ۱۱)۔

(۲) دوسری قسم، یعنی ایجاب وقبول دونوں الفاظ سے ہوں، اسکی چار صورتیں ہیں، (۱) ایجاب وقبول دونوں صیغہ ماضیہ سے ہوں (۲) ایجاب وقبول دونوں صیغہ حال سے ہوں (۳) ایجاب صیغہ ماضی سے ہو، قبول صیغہ حال ہو (۴) قبول صیغہ ماضی سے ہو اور ایجاب صیغہ حال سے ہو۔

البيع ينعقد بالإيجاب والقبول إذا كانا بلفظى الماضى مثل أن يقول بعت والآخر اشتريت ولا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل وفى التنوير. وهما عبارة عن كل لفظين ينبآن عن التملك والتمليك ما ضيين أو حالين ولكن لا يحتاج الأول إلى نية بخلاف الثانى فإن توكل به الإيجاب للحال صح على الأصح وإلا لا وإذا استعمله للحال فكالماضى

كأبيعك الآن لتمحضه للحال وأما المتمحض للاستقبال فكان الأمر لا يفتح أصلا إلا إذا دل على الحال كخذه بكذا فقال أخذت أو رضيت صح بطريق الاقتضاء (تنویر مع الدرالمختار ملخصا ۴/ ۹-۱۰)۔

حاصل یہ ہے کہ بیع بالا الفاظ کی زیادہ سے زیادہ چھ صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) ایجاب لفظ سے ہو، قبول فعل سے ہو۔ (۲) ایجاب وقبول دونوں صیغۂ ماضی سے ہوں (۳) ایجاب و قبول دونوں صیغہ حال سے ہوں (۴) ایجاب ماضی سے قبول حال سے ہو (۵) ایجاب حال سے اور قبول ماضی سے ہو (۶) ایجاب صیغہ امر سے ہو تو قبول کا صیغہ ماضی سے ہونا ضروری ہے۔ صیغہ امر ایجاب کے لئے اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ امر سے اقتضاء حال کا معنی مستنبط ہو، بیع بالکتابت، اگر وہ... مرسومہ ہو تو الفاظ کے ساتھ ملحق ہے، کیونکہ کتابت الفاظ کا ترجمان اور قائم مقام ہوتی ہے (ارجع للتفصیل إلی الدر ۴/ ۸، ۱۰)۔

بیع تعاطی:

بیع تعاطی کی پانچ صورتیں ہیں (۱) ثمن طے کرنے کے بعد ثمن حوالہ کر دے، مبیع پر قبضہ بعد میں کرے۔ (۲) مبیع پر قبضہ کر لے، ثمن بعد میں دے۔ (۳) ثمن طے کرنے اور معرفت ثمن سے پہلے ہی مبیع پر قبضہ کر لے۔ (۴) ثمن کے علم ومعرفت سے پہلے ہی ثمن دیدے، اور مبیع پر قبضہ بعد میں کر لے۔ (۵) ثمن دیدے اور مبیع لے لے۔ التعاطی هو الأخذ والإعطاء وفي الرد وصورته أن يتفقا على الثمن ثم يأخذ المشترى المتاع و يذهب برضى صاحبه من غير دفع الثمن أو بدفع المشترى الثمن للبائع ثم يذهب من غير تسليم المبيع فإن البيع لازم على الصحيح ...قلت: فيها خامسة إنه ينعقد به ولو تأخرت معرفة الثمن لكون دفع الثمن قبل معرفته (ردالمحتار ۴/ ۱۱، البحرالرائق ۴/ ۱۱)۔

حاصل یہ کہ ثمن کے علم کے بعد یا ثمن کے علم سے پہلے بائع ثمن پر قبضہ کر لے یا مشتری مبیع پر قبضہ کر لے، یا دونوں ایک دوسرے پر قبضہ کر لیں، تو یہ بیع تعاطی ہے بشرطیکہ اس میں ایجاب وقبول کے وہ الفاظ جن کی تفصیل گذر چکی ہے نہ پائے جائیں۔

بیع تعاطی کا حکم:

(۱) بیع تعاطی میں جب مبیع، یا ثمن پر قبضہ ہو جائے تو بیع لازم ہو جاتی ہے

(۲) بیع تعاطی میں اشیاء کیلیہ، وزنیہ میں بھی تصرف کیلئے اعادۂ کیل اور وزن کی شرط نہیں ہے: في الدر "اشترى مكيلا بشرط الكيل حرم أى كره تحريماً بيعه وأكله حتى يكيله ومثله الموزون والمعدود غير الدراهم والدنانير لجواز التصرف فيهما بعد القبض قبل الكيل والوزن كبيع التعاطى فإنه لا يحتاج في الموزونات إلى وزن المشترى ثانيا لأنه صار تبعا بالقبض بعد الوزن، قنية وعلية الفتوى خلاصة (الدرالمختار ملخصاً ۴/ ۱۶۳-۱۶۴)۔

عبارات مذکورہ سے واضح ہے کہ بیع تعاطی میں مشتری کے اعادۂ کیل اوروزن کی شرط قبضہ کی تمامیت کیلئے نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع قول سے نہیں، بلکہ بائع، مشتری، یا ان میں سے کسی کے قبضہ سے ہوتی ہے (حاشیۃ الدر ۴/ ۱۶۴)۔

بیوع فاسدہ باطلہ کے بعد بیع تعاطی:

بیع فاسد و باطل کے بعد اگر متعاقدین سے تسلیم وتسلم پالیا جائے تو کیا یہ عقد بیع تعاطی بن کر درست ہوسکتا ہے؟

بیع فاسد و باطل کے بعد جب تک عقد اول کو فسخ نہ کردیا جائے اس وقت تک نہ تو، وہ معاملہ ایجاب وقبول سے اور نہ ہی بیع تعاطی سے درست ہوسکتا ہے، بلکہ علی حالہ فاسد و باطل ہی رہے گا۔

التعاطی لا ینعقد بعد بیع باطل أو فاسد ما لم یفسخ العقد الأول (حاشیۃ البحر ۶/ ۷۹، ۴/ ۱۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیع فاسد و باطل کے بعد جب تک عقد اول کو بالکل ختم نہ کردیا جائے اس وقت تک نہ تو دوبارہ ایجاب وقبول سے اور نہ ہی بیع تعاطی معاملہ درست ہوسکتا ہے بلکہ عقد اول کو فسخ کرنا ضروری ہے پھر اگر فسخ کے بعد لین دین ہو جائے یا دوبارہ ایجاب وقبول ہو جائے تو معاملہ درست ہوسکتا ہے لہذا اگر فی الحال غیر مقدور التسلیم والتسلم اشیاء کو خریدا تو جب تک قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر فروخت کردے گا تو بیع فاسد ہوگی اور بیع فاسد کے بعد اگر لین دین بھی ہوگا تو یہ بیع تعاطی نہیں بن سکتا بلکہ اس عقد کو ختم کرنا واجب رہے گا۔

نوٹ:

اگر وجہ فساد کو مجلس عقد ہی میں دور کردیا جائے تو بیع تعاطی ہوکر معاملہ درست ہوجائے گا، والفرق أنہ بعد المجلس تقرر الفساد من کل وجہ فلا بد من المتارکۃ، أما فی المجلس ولا یتقرر من کل وجہ متحصل المتارکۃ ضمناً فتأمل (شامی ۴/ ۱۲)۔

مثلاً "کل قفیز بدرھم" والی صورت میں اگر صبرۃ طعام کو مجلس عقد ہی میں کیل ووزن کردیا جائے تو معاملہ درست ہوجائے گا۔

فی الدر: وإن علم عدد الغنم فی المجلس لم ینقلب صحیحاً عندہ علی الأصح ولو رضیا العقد بالتعاطی ونظیرہ البیع بالرقم سراج (درمختار ۲۹)۔

عبارت مذکورہ میں " ولو رضیا العقد بالتعاطی "کو اگر "بعد المتارکۃ" یا "بعد عدد" پر محمول کیا جائے تو درست ہوسکتی ہے، ورنہ یہ عبارت خود مصنف کی سابق ذکر کردہ عبارت کے خلاف ہے، جیسا کہ مضمون ہذا میں نقل کیا گیا۔

قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی اصل روح اور حقیقت مبیع کے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونا ہے اور حضرات فقہاء احناف نے انتقال ضمان کے سلسلہ میں اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہوتو مشتری کو اطلاع دینے کے بعد تخلیہ کو حکما انتقال ضمان کیلئے، یعنی قبضہ کیلئے کافی مانا ہے، اور اگر مبیع فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہ ہوتو تخلیہ قبضہ نہیں ہوسکتا، خواہ مبیع منقولات کی قبیل سے ہو یا غیر منقولات کی قبیل سے، اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہے تو مشتری کو اطلاع دینے کے بعد تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا، لیکن یہ بھی یاد رہے کہ قبضہ میں عرف کا بہت دخل ہے، جیسا کہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبضہ کا مدار ہی عرف پر ہے، اگر عرف میں کوئی چیز ایسی رائج ہو کہ جس سے مبیع بائع کے ضمان وذمہ داری سے نکل کر مشتری کے ضمان وذمہ داری میں داخل ہو جائے تو اس کو بھی قبضہ سمجھا جائے گا، کیونکہ حضرات احناف کے نزدیک بھی عرف کا بہت اعتبار ہے۔

(۱) اشتری فی المثل حطباً فغصبه غاصب حال حمله إلى منزله فمن البائع لأن عليه التسليم في منزل الشاري بالعرف (ردمحتار ۴/۴۴)۔

عرف اگر کسی نص کے مخالف نہیں ہے تو عرف خاص ہو یا عام دونوں معتبر ہے، لہذا اگر عرف میں کوئی چیز قبضہ کیلئے رائج ہو تو اس کے پائے جانے کے بعد قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا، اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی۔

(۲) فی الدر: المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن أفتى كثير باعتباره وفي حاشية: فأفاد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخاً للنص ولا مقيداً له وإلا فقد اعتبروه في مواضع كثيرة منها مسائل الإيمان وكل عاقد وواقف وحالف يحمل كلامه على عرفه كما ذكره ابن همام عرف العام يصلح مقيدا (ردالمحتار ۱۴/۱)وفيه عبارة الأشباه أقول: على اعتباره أي اعتبار العرف الخاص ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم (ردمحتار ۱۵/۱)۔

ایک بات یہ غور کرنے کی ہے کہ حضرات فقہاء نے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ کیوں مانا ہے؟ اس میں کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) قدرت تصرف کامل (۲) انقطاع تعلق البائع من المبیع بحکم المشتری، حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی یہی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) أن التخلية تعتبر إقباضاً في العرف والشرع أما في العرف فلأنه لا يكون في العقار إلا بها فتقال هذه الدار في يد فلان فلا يفهم منه إلا التخلي وهو التمكن من التصرف (الفقہ الاسلامی ۲۰۰/۵)۔

(۳) وفی النهایة معزیا إلی الغایة: إن القبض فی العقار بالتخلیة وفی المنقول بالنقل إلی مکان لا یختص بالبائع (بحرالرائق ۵/۳۰۹)۔

عبارت مذکورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) بائع کو مکمل قدرت تصرف حاصل ہوجائے (۲) مبیع سے بائع کا تعلق، بالکل ختم ہوجائے مشتری کے حکم سے اور مشتری کے حق کے ساتھ محبوس ہوجائے، جب ان دو وجہوں میں سے کوئی وجہ پائی جاتی ہے تو حضرات فقہاء اس کو قبضہ تسلیم کرتے ہیں۔

ٹرانسپورٹ ڈاک وغیرہ کی شرعی حیثیت:

(۱) قبضہ کی حقیقت میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ اگر مشتری کے حکم کی وجہ سے بائع کا تعلق مبیع سے بالکل ختم ہوجائے تو یہ مشتری کا قبضہ ہے۔

(۲) ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کو حوالہ کردینے کے بعد مبیع بائع کے قبضہ سے نکل جاتی ہے، اور اس کا تعلق مبیع سے بالکل ختم بھی ہوجاتا ہے، لیکن اگر ان کا کرایہ بائع خود ادا کرے تو یہ بائع کے وکیل بالاجرت ہوں گے اور وکیل کا فعل مؤکل کا فعل ہوتا ہے، لہذا بائع کے ان کا کرایہ ادا کرنے کی صورت میں مبیع بائع کے وکیل کے قبضہ میں رہے گی اور وکیل کا قبضہ مؤکل کا قبضہ ہوتا ہے، لہذا مبیع سے بائع کا تعلق ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس کا تعلق علی حالہ باقی رہے گا، فرق صرف اتنا ہوگا، جیسے بائع نے مبیع کو ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل کردیا اور جب مبیع بائع کے قبضہ سے نکلے گی نہیں تو مشتری کے ضمان میں داخل بھی نہ ہوگی، اور جب ضمان میں داخل نہ ہوگی تو حقیقت قبضہ مفقود ہوگی اور اگر ان کا کرایہ بائع نہیں ادا کررہا ہے تو بائع کا تعلق مبیع سے مشتری کے حکم کی بناء پر بالکل ختم ہوجائے گا اور مبیع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا، اس لئے اگر ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا کرایہ بائع نہ ادا کرے تو مبیع کے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونے سے قبضہ کی حقیقت پائی جائے گی، اور مشتری کے ضمان میں آنے کی صورت میں اس کا قبضہ شمار ہوگا۔ قال فی الهندیة: إذا قال المشتری للبائع ابعث إلی ابنی واستأجر البائع رجلاً یحمله إلی ابنه فهذا لیس بقبض والأجر علی البائع إلا أن یقول استأجر من یحمله فقبض الأجیر یکون قبض المشتری إن صدقه أنه استأجره ودفع إلیه وإن أنکر استیجاره والدفع إلیه فالقول قوله کذا فی التاتارخانیة (عالمگیریہ ۳/۱۹ انقلا من احسن الفتاوی ۶)۔

اگر مشتری بائع سے یہ کہے کہ فلاں کے ذریعہ سامان بھیجدو اور وہ شخص صرف حمالی کا کام کرتا ہو تو یہی سمجھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کو اس کا حکم دیا ہے کہ اس شخص کو اس کی جانب سے اجیر رکھ کر سامان بھیجدیا جائے تو اگر بائع کرایہ نہ ادا کرے تو وہ شخص وکیل مشتری کا وکیل ہوگا، اسی طرح سے ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ جو بار برداری کا کام کرتے ہیں، اگر مشتری نے ان کے ذریعہ بھیجنے کا حکم دیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے کہا "استأجر من یحمله إلی" تو اگر ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا خرچ مشتری کے ذمہ آتا ہو تو بائع مشتری سے وصول کرکے ان کو کرایہ دے یا مشتری خود کرایہ

ادا کرے، بہرحال اگر ان کا کرایہ بائع نہیں ادا کررہا ہے اور یہ کہنے کی صورت میں کہ ڈاک سے بھیجو وعرف میں ان کے کرایہ کی ادائیگی مبعوث الیہ کے ذمہ آتی ہے تو ڈاک وغیرہ مشتری کے وکیل ہوں گے، لہٰذا ان کے قبضہ میں مال پہونچنے کے بعد مشتری کا قبضہ متحقق ہوجائے گا، اور مبیع بائع کے ذمہ سے نکل جائے گی۔

حاصل یہ ہے کہ ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا کرایہ اگر اپنی جیب سے نہیں ادا کرتا ہے بلکہ ان کے کرایہ کی ادائیگی مشتری کے ذمہ لازم ہوتی ہے تو یہ مشتری کے وکیل ہیں اور ان کا قبضہ مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا اور اگر ان کے کرایہ کی ادائیگی بائع کے ذمہ لازم آتی ہے اور وہ اپنی جیب سے ادا کررہا ہے پہلے، یا بعد میں مشتری سے وہ کرایہ وصول نہیں کرتا ہے تو یہ بائع کے وکیل ہیں اور ان کا قبضہ بائع کا قبضہ سمجھا جائے گا، اور مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل نہ ہوگی، جو قبضہ کی حقیقت اور روح ہے۔

بیوع کے مروجہ مذکورہ چند طریقوں کا حکم:

بیع بالالفاظ اور بیع بالافعال قبضہ ٹرانسپورٹ وغیرہ کی حقیقت واضح ہوجانے کے بعد مذکورہ صورتوں کا حکم نکالنا آسان ہے اب مذکورہ صورتوں کے احکام لکھے جارہے ہیں (۱۔۲۔۳۔۴۔۵) ان سب صورتوں کا تعلق مشتری کے بائع کو آرڈر دینے سے ہے اور آرڈر حقیقت میں صیغہ امر ہے اور وہ بھی حال کے معنی میں نہیں ہوسکتا، اس لئے یہ ایجاب لفظی نہ بنے گا اور جب بائع مبیع کو مشتری کے کہنے کے مطابق ڈاک ٹرانسپورٹ ریلوے، اور ملازم وغیرہ کو دیدیتا ہے، اور دینے کے بعد بائع کے کرایہ نہ ادا کرنے کی صورت میں مبیع سے اس کا تعلق بالکل ختم ہوجاتا ہے اور یہ چیزیں بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے وکیل کے قبضہ میں آجاتی ہیں، اور وکیل کا فعل مشتری کا شمار ہونے کی وجہ سے وہ اشیاء مشتری کے قبضہ میں داخل ہوجاتی ہیں اور جب بغیر ایجاب لفظی کے مشتری کے قبضہ میں مبیع آگئی تو یہ بیع تعاطی بنی اور بیع تعاطی کا حکم بیع کا لزوم ہے، اور اشیاء کیلیہ، وزنیہ مشتری بالکیل والوزن میں بھی قبل الکیل والوزن مشتری کو تمام تصرفات کی اجازت ہے، لہٰذا صورت مذکورہ میں اگر چہ وہ اشیاء کیلی، وزنی ہوں، یا کیلی، وزنی نہ ہوں، جب آرڈر دینے والے کے پاس پہونچ جاتی ہیں اور یہ ان پر قبضہ کرلیتا ہے تو پھر مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان بیع تعاطی کے ذریعہ سے ایک نیا عقد ہوجاتا ہے، یہ ہونے والا عقد پہلے سے نہ تو باطل تھا نہ فاسد تھا، بلکہ اس کا وجود ہی نہ تھا، اس لئے جب مشتری اول مشتری ثانی کے درمیان بیع تعاطی ہوئی تو مشتری اول کو حاصل ہونے والا نفع حلال وطیب ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، کیونکہ مشتری ثانی کے پاس مبیع مشتری اول کے وکیل یعنی ڈاک، ٹرانسپورٹ وغیرہ کے ذریعہ پہونچی ہے اور وکیل کا فعل مؤکل کا شمار ہونے کی وجہ سے حقیقت میں وہ مشتری اول کے قبضہ سے مشتری ثانی کے قبضہ میں گئی ہے، نیز اصل قبضہ اور حقیقت قبضہ ضمان میں داخل ہونا ہے، تو اگر مبیع مشتری اول کے ضمان میں آنے کے بعد وہ مشتری ثانی کے ضمان میں گئی ہے تو یہ بیع قبل القبض نہیں اور مشتری ثانی کا پہلے سے آرڈر دینا اور مشتری اول کا وعدہ کرلینا یہ بیع نہیں بنے گا، کیونکہ آرڈر امر ہے، اور امر ایجاب نہیں ہوتا ہے، اور مشتری اول کا وعدہ قبول نہیں ہوگا:

أما قول المشترى يعني يكون مساومة وطلباً والطلب أمر والإيجاب أمر آخر طلب الإيجاب

ليس بايجاب وإنما لم يذكر الشارح اللبيب برهان عدم الانعقاد على قول المشترى وهو يعنى بظهوره (حاشیۃ بنایۃ ۱۱/۷)۔

حاصل یہ کہ آرڈر ایجاب نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف بیع کا مطالبہ ہوتا ہے، لہذا جب مبیع بغیر ایجاب وقبول کے مشتری کے ضمان اور قبضہ میں داخل ہوجائے تو یہ بیع تعاطی ہوگی اور مشتری کیلئے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کی صورت میں بیع قبل القبض نہ ہوگی۔

(۶) کا حکم یعنی پیک شدہ ڈبے شیشیاں بنڈل وغیرہ جن کو آج کے موجودہ زمانہ میں برقی مشینوں کے ذریعہ سے کیل، وزن، ذراع وغیرہ کرنے کے بعد مبیع کو ڈبوں، بوروں، پیکٹوں میں سل کر بند کردیا جاتا ہے، اور بہت سی چیزوں میں پیکٹ وغیرہ پر مبیع کا پورا تعارف، وزن، قیمت تاریخ وغیرہ تمام چیزیں درج ہوتی ہیں، پھر اسی مکتوبہ وزنی، قیمت وغیرہ پر اعتبار کرکے اس کی بیع وشراء ہوتی ہے نہ تو بائع تولتا ہے اور نہ مشتری اپنے گھر لے جانے کے بعد ان چیزوں کو تولتا ہے، اور نہ بائع سے تولنے کیلئے کہتا ہے، اور اگر بالفرض پیک کو کھولنے کے بعد تول وناپ لے تو کم ہونے کی صورت میں واپسی ہوجاتی ہے لیکن اگر اسی وزن کے اعتبار سے قیمت کم کرکے بیع وشراء کرنا چاہیں، قیمت کچھ کم نہیں ہوتی، جب کہ قانون شرعی کے مطابق کم ہونے کی صورت میں قیمت کم ہونا چاہئے، نیز بائع ومشتری میں سے کوئی بھی معاملہ کرتے وقت، یا معاملہ کے بعد ان کو کیل ووزن نہیں کرتا ہے، معلوم یہ ہوا کہ جو چیزیں پیک ہوکر سلے ہوئے بوروں میں فروخت ہوتی ہیں تو ان میں کیل، وزن مقصود ہی نہیں رہ جاتا، بلکہ وہ ڈبہ، لفافہ پیکٹ وغیرہ مقصود ہوتا ہے، تو یہ چیزیں پیک ہونے کے بعد معدودات میں داخل ہوجاتی ہیں، ان کی بیع وشراء میں وزن مشروط نہ ہونے کی وجہ سے بیع مجازفۃ میں داخل ہیں اس لئے اگر چہ وہ اشیاء فی نفسہ کیلی یا وزنی ہوں مشتری نے شراء کے وقت ایک متعین کیل اور وزن کی مقدار بیان کرکے خریدا ہو تو بھی وزن مقصود نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کو قبل الکیل والوزن تصرف کرنا، بیع وشراء کرنا جائز ہے۔

(۷) جہاز وغیرہ سے بیع وشراء کا حکم یہ ہے حضرات احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت میں دو چیزیں داخل ہیں (۱) تخلیہ یعنی قدرت تصرف (۲) مبیع سے بائع کا بالکل انقطاع تعلق، لہذا اگر جہاز مال بردار کمپنی کا کرایہ مشتری ادا کررہا ہے تو اس کا قبضہ متحقق ہوجانے کی وجہ سے قبضہ حسی سے پہلے اس کیلئے بیع وشراء جائز ہے، اور مشتری ثانی کیلئے جائز نہیں، کیونکہ مبیع سے بائع کا تعلق منقطع نہیں ہوا اور نہ تخلیہ ہی ہوا۔

کمپنی کی اشیاء اوران کا حکم:

(۱) کمپنی میں تیار ہونے والی چیزیں، خواہ مطعومات ومشروبات کی قبیل سے ہوں، یا غیر مطعومات کی قبیل سے ہوں، اکثر وبیشتر وہ پیک شدہ ہوتی ہیں۔

(۲) اور اگر پیک شدہ نہ ہوں تو بھی، یا تو مشتری بالکیل والوزن نہ ہوں گی، یا عددی ذراعی ہوں گی ان تینوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے بعض چیزیں معدودات میں داخل ہیں، اور بعض میں بیع مجازفۃ ہوتی ہے، اس

لئے بائع کے تخلیہ اور اس کے مشتری کے حکم کی بناء پر مبیع سے انقطاع تعلق کے بعد قبضہ متحقق ہوجانے کی وجہ سے مشتری کیلئے ہر طرح کا تصرف جائز ہے، مگر یہ کہ مشتری ثانی کی بیع و شراء تخلیہ اور بائع کے انقطاع تعلق سے پہلے بیع قبل القبض ہونے کی بناء پر بیع فاسد ہوگی۔

نیز اگر حضرت امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو ماکولات ومشروبات کے علاوہ بقیہ تمام چیزوں میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض کے جائز ہونے کی وجہ سے سہولت وآسانی ہوجائے گی اور موجودہ دور میں ضرورت کے وقت حضرت امام مالک کے مذہب کو اختیار کر کے لوگوں کو حرج وتنگی سے بچانا ضروری ہے "لا حرج في الدين، يسرا و لا تعسرا" کا ارشاد ہے، اور فقہاء کا اصول ہے: "إذا ضاق الأمر اتسع، المشقة تجلب التيسير" وغیرہ، اس لئے حضرت امام مالک کے مذہب کو ضرورت کے وقت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

کمپنی وغیرہ سے شراء کے بعد قبضہ حسی سے پہلے بیع کا حکم:

کمپنی سے مال کی خریداری پھر اس کی بیع چار طریقوں سے ہوسکتی ہے۔

(۱) مال خریدنے کے بعد اس کو نہ دیکھا، نہ اس پر قبضہ کیا، وہ مال کمپنی ہی کے پاس تھا صرف معاملہ کرنے کے بعد اس کو فروخت کردیا۔

(۲) خریدنے کے بعد اس کو ٹرانسپورٹ وغیرہ کے حوالہ کرنے کے بعد اس کی بیع کیا اور ٹرانسپورٹ کی اجرت بائع کے ذمہ نہ ہو۔

(۳) مال خرید کر کمپنی ہی میں مشتری نے خود، یا اس کے وکیل نے اس کو الگ رکھوادیا اور کمپنی نے اس کو پوری قدرت تصرف بھی دے دی، اور وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل بھی ہوگیا کہ اگر ضائع ہوگا تو مشتری کا ضائع ہوگا۔

(۴) مال خریدنے کے بعد بائع ہی کو اس کی بیع کا وکیل بنادیا۔

پہلی صورت کا حکم:

کمپنی سے مال خرید کر اپنے، یا وکیل وغیرہ کے قبضہ وضمان میں آنے سے پہلے ہی کمپنی ہی سے اس کی بیع کردیا تو یہ بیع فاسد ہوگی اگر اس سے ربح حاصل ہوگا تو "ربح مالم یضمن" ہوگا، اگرچہ بیع کے بعد مبیع مشتری اول کے ضمان میں آجائے، کیونکہ جس وقت عقد کیا ہے اس وقت وہ مبیع غیر مقبوض تھی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع اسی عقد کی جانب منسوب ہوکر "ربح مالم یضمن" ہوگا، کیونکہ ربح اسی عقد کا نتیجہ ہے، لہذا اگر اس صورت میں بیع کے تمام ارکان وغیرہ پالئے گئے ہیں تو عقد بیع تعاطی بھی نہیں بن سکتا، عقد اول کے فاسد ہوجانے کی وجہ سے، لہذا اس ربح کا حضرات احناف کے مطابق تصدق واجب ہے، البتہ اگر ایجاب وقبول کیلئے صیغہ مستقبل استعمال کیا، مشتری نے کمپنی سے کہا بھیجدو اور کمپنی نے کہا بھیج دیا جائے گا، تو ایجاب وقبول نہ ہونے کی وجہ سے اگر مبیع یا ثمن پر بعد میں قبضہ ہوجائے تو یہ بیع تعاطی بن جائے گی۔

دوسری صورت کا حکم:

ٹرانسپورٹ وغیرہ کو حوالہ کرنے کے بعد اگر اس کی بیع کیا اور اس کی اجرت بائع نے نہ ادا کیا ہو تو وہ مال مشتری کا مقبوض سمجھا جائے گا، اور اس کی بیع درست ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع "ربح مالم یضمن" نہ ہوگا، لیکن مشتری ثانی کیلئے کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا مال کے وصول ہونے سے پہلے جائز نہیں کیونکہ جب تک وہ مال ٹرانسپورٹ وغیرہ کے قبضہ میں ہے اس وقت تک وہ مقدور التسلیم نہیں، اس لئے مشتری کا قبضہ اس پر نہیں ہوسکتا، لہذا اس کا بیع کرنا بیع قبل القبض ہوگا جو بیع فاسد ہے۔

(۳) مال خرید کر مشتری، یا اس کا وکیل کمپنی کے کسی کمرے، گودام وغیرہ میں رکھدے اور مشتری کو پوری قدرت تصرف ہو تو وہ مال کا مشتری مقبوض سمجھا جائے گا اور اس کی بیع جائز ہے، البتہ مشتری ثانی کیلئے وصول ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں۔

(۴) بائع ہی کے پاس مال خرید کر چھوڑ دیا اور قبضہ سے پہلے بائع کو فروخت کرنے کا وکیل بنا دیا تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں، اگر دیکھنے سے پہلے ہی بائع سے کہا کہ اس کو فروخت کردو تو بائع مشتری کے درمیان ہونے والے عقد کو فسخ سمجھا جائے گا، بائع نے اس کو قبول کیا ہو یا نہ قبول کیا ہو، اور اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کو میرے لئے فروخت کردو تو اس صورت میں اگر بائع قبول کرلے تو عقد فسخ سمجھا جائے گا، اور اگر بائع راضی نہ ہو تو فسخ نہ ہوگا، اور اگر قبضہ اور دیکھنے کے بعد اس سے کہا کہ اس کو فروخت کردو یا میرے لئے فروخت کردو تو یہ بیع کی وکالت ہوگی اور چونکہ قبضہ کے بعد بیع کا وکیل بنایا ہے، اس لئے بیع قبل القبض بھی نہ ہوگی۔

ولو اشترى ثوباً أو حنطة فقال للبائع ، قال الإمام الفضلي إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخاً وإن لم يقل البائع نعم لأن المشترى ينفرد بالفسخ فى خيار الرؤية وإن قال بعه لى أى كن وكيلاً فى الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخاً وكذا لو بعد القبض والرؤية لكن يكون وكيلاً بالبيع سواء قال بعه او بعه لى هكذا كله ملخص مما فى البحر (شامی ۴/۴۳)۔

تفصیل مذکور حضرات احناف کے مذہب کے مطابق کی گئی، البتہ حضرت امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا مسلک اختیار کرنے میں سہولت وآسانی ہے، ان کے نزدیک صرف مطعومات میں بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا شمس پیرزادہ، ممبئی

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعی اعتبار سے:

ترمذی کی حدیث ہے، حکیم بن حزام کہتے ہیں:

سألت رسول الله ﷺ فقلت يأتيني الرجل فيسألني من البيع ما ليس عندي ، أبتاع له من السوق ثم أبيعه قال : لا تبع ما ليس عندك (ترمذی أبواب البیوع)۔

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ میرے پاس کوئی شخص آتا ہے اور ایسی چیز کا سودا طلب کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، کیا میں اس کے لئے بازار سے خریدوں اور پھر اس کو فروخت کروں؟ فرمایا: جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے وہ نہ بیچو۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ قبضہ سے پہلے مال فروخت کرنا جائز نہیں، فقہاء بھی عام طور سے اس کو جائز نہیں قرار دیتے، بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها القبض في بيع المشترى المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰)۔

اور منقولہ مال کی بیع میں قبضہ ضروری ہے، قبضہ سے پہلے اس کی بیع صحیح نہیں۔

اور فقہ السنہ میں ہے:

أما التصرف بالبيع قبل القبض فإنه لا يجوز ، إذ يحتمل أن يكون هلك عند البائع الأول فيكون بيع غرر ، و بيع الغرر غير صحيح سواء أكان عقاراً أم منقولاً و سواء أكان مقدراً أم جزافا (فقہ السنۃ للسید سابق ۳/۶۷)۔

قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف جائز نہیں، کیونکہ اس میں بائع اول کے پاس مال کے ہلاک ہونے کا احتمال ہے اور ایسی صورت میں یہ بیع غرر ہوگی اور بیع غرر صحیح نہیں، خواہ وہ غیر منقولہ کی، بیع ہو یا منقولہ چیزوں کی اور خواہ اس کی مقدار معلوم ہو یا تخمینہ سے ہو۔

بعض فقہاء نے منقولہ اور غیر منقولہ میں تفریق کی ہے، اور غیر منقولہ کی فروخت قبضہ سے پہلے جائز قرار دی ہے:

وأما بيع المشترى العقار قبل القبض فجائز عند أبي حنيفة و أبي يوسف استحسانا (

بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

رہی خریدی ہوئی غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے بیع تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔

اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غیر منقولہ میں اس کے ہلاک ہونے کا خطرہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں غرر بھی نہیں ہوتا۔

اور مالکی مسلک میں تو اس سے زیادہ وسعت ہے:

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته (بداية المجتهد ۱۴۳/۲)۔

جہاں تک غذائی اشیاء کے ماسوا کی قبضہ سے پہلے بیع کا تعلق ہے تو امام مالک کے مسلک میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حدیث میں بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے جبکہ مال کی صفات معلوم ہوں، حالانکہ بیع سلم میں فروخت کیا جانے والا مال بائع کے پاس موجود نہیں ہوتا مگر ضرورت اور تعامل کے پیش نظر اس کی اجازت دی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے لیکن اس میں کچھ استثنائی صورتیں بھی ہیں جبکہ اس میں کوئی غرر نہ ہو، اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مروجہ کاروباری طور طریقوں میں جہاں ضرورت متقاضی ہے اور غرر کا اندیشہ نہ ہونے کے برابر ہے اور بائع کی طرف سے ضمانت بھی ہے تو ایسی صورت میں بیع قبل القبض کی اجازت ہوگی، اگر اس بیع کو ناجائز سمجھا جائے تو اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا، لیکن مالکیہ کے ہاں بعض صورتوں میں اس پر صحت کا حکم لگانے کی بھی گنجائش ہے:

وربما صح عنده بعض البيوع الفاسدة بالقبض لخفة الكراهة عنده في ذلك (بداية المجتهد ۱۸۲/۲)۔

اور بعض صورتوں میں امام مالک کے نزدیک فاسد بیع قبضہ کے بعد صحیح ہو جاتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس میں کراہت ہلکی ہے۔

۲۔ شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فالقبض مرجعه إلى عرف الناس حيث لم يكن له حد في اللغة و لا في الشرع (فتاوی ابن تیمیہ ۲۷۵/۳۰)۔

قبضہ کا مرجع عرف ہے، اس کی حد نہ لغت میں متعین ہے اور نہ شرع میں۔

لہذا عرف وعادت کے مطابق قبضہ کا جو تصور ہوگا اس کو شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا، الا یہ کہ کوئی بات کسی نص

حکم کے خلاف ہو۔

جدہ کی منظمۃ المؤتمر الاسلامی کی مجلس مجمع الفقہ الاسلامی منعقدہ مارچ ۱۹۹۰ء نے قبضہ کے سلسلہ میں نئی صورت حال کے پیش نظر جو قرارداد منظور کی ہے اس میں کہا ہے کہ:

قبض الأموال كما يكون حسيا في حالة الأخذ باليد أو الكيل أو الوزن في الطعام، أو النقل و التحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتبارا و حكما بالتخلية مع التمكن من التصرف ولو لم يوجد القبض حسا و تختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها واختلاف الأعراف فيما يكون قبضا لها.

مال کا قبضہ جس طرح حسی ہوتا ہے غذائی اشیاء میں ہاتھ سے لینے یا ناپ کر یا تول کر لینے میں یا نقل وتحویل کے ذریعہ قابض کے اختیار میں آجانے سے، اسی طرح تصرف کے اختیار کے ساتھ تخلیہ کر دینے سے اعتبارا وحکما متحقق ہوتا ہے اگر چہ حسی قبضہ نہ پایا جاتا ہو، اور اشیاء کے قبضہ کی کیفیت مختلف ہوتی ہے ان کے حال کی مناسبت سے قبضہ کے تعلق سے عرف کے مختلف ہونے کی بنا پر۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، بدائع میں ہے:

بيع المشتري العقار قبل القبض فجائز عند أبي حنيفة و أبي يوسف استحسانا.

خرید شدہ غیر منقولہ امور کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً۔

اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں:

ولأن الأصل في ركن البيع إذا صدر من الأصل في المحل هو الصحة والامتناع لعارض غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه و لا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقي بيعه على حكم الأصل (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

یہ اسلئے کہ بیع کے رکن کی اصل صحت ہے جب کہ وہ اہل بیع سے صحیح مقام پر صادر ہو، اور ممانعت اس بنا پر ہے کہ مال کے تلف ہوجانے سے عقد کے فسخ ہوجانے کا غرر (خطرہ) ہے لیکن غیر منقولہ اشیاء کے تلف ہوجانے کا اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں غرر (خطرہ) نہیں ہے لہذا ان کی بیع اصل حکم پر برقرار ہے۔

اور مالکیہ کے مسلک میں بہت وسعت ہے:

يصح للمشتري أن يتصرف في المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو أعيانا ثابتة كالأرض و النخيل و نحوهما إلا الطعام كالقمح والفاكهة فإنه لا يصح بيعه قبل قبضه (کتاب الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲۳۵/۲)۔

خریدنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے خریدے ہوئے مال میں تصرف کرے خواہ مال منقولہ اشیاء میں سے ہو یا غیر منقولہ ہو جیسے زمین اور کھجور کے درخت وغیرہ، بجز غذائی اشیاء کے مثلاً گیہوں اور پھل، کہ ایسی چیزوں کی بیع قبضہ سے پہلے صحیح نہیں۔

اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں:

لأنها بمجرد العقد تكون في ضمان المشتري فهي في حكم المقبوضة (حوالہ مذکور)۔

کیونکہ مجرد عقد سے یہ چیز خریدار کی ضمانت میں آجاتی ہے! اس لئے وہ قابض شدہ کے حکم میں ہے۔

راقم سطور کی رائے میں موجودہ زمانہ کے کاروباری عرف کو سامنے رکھنے اور قبضہ کے تصور میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور ان کی علت غرر (خطرہ) ہے، اور خاص طور سے یہ بات کہ خریدار جب مال کا ضامن نہیں ہے تو اس پر نفع کمانے کا اس کو کیا حق ہے، چنانچہ ترمذی کی حدیث میں ہے:

ولا ربح ما لم يضمن (ترمذي أبواب البيوع)

جس مال کی ضمانت نہیں لی گئی اس پر نفع حاصل کرنا درست نہیں۔

لیکن اگر موجودہ تجارتی سسٹم میں خریدار مال کا قبضہ سے پہلے ضامن بنتا ہے اور غرر کا اندیشہ نہ ہونے کے برابر رہتا ہے اور ضرورت بھی اس طرح کے معاملہ کی متقاضی ہے تو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات ہیں:

اس کا جواب اوپر گذر چکا، مزید یہ کہ فقہ السنۃ میں ہے:

ويستثنى من هذه القاعدة جواز بيع أحد النقدين بالآخر قبل القبض فقد سأل ابن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الإبل بالدنانير و أخذ الدراهم بدلا منها فأذن له (فقہ السنۃ للسید سابق ۶۸/۳)۔

اس قاعدہ سے مستثنیٰ ایک نقدی کی دوسری نقدی کے ساتھ قبضہ سے پہلے بیع ہے، چنانچہ حضرت ابن عمر نے رسول اللہؐ سے پوچھا اونٹ کو دینار کے عوض بیچنے سے اور ان کے بدل کے طور پر درہم لینے سے متعلق، تو آپ نے ان کو اس کی اجازت دی۔ معلوم ہوا کہ کچھ مستثنیٰ صورتیں بھی ہیں۔

۶۔ مال قبضہ میں آنے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جبکہ بائع اس کا ضامن ہو:

ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا

ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہِ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کردیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر (۲) پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے سے پہلے اس کی ضمان میں رہا، اسلئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ربح مالم یضمن (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے، لہذا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

جب ملکیت ہی کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا مادی ہونا ضروری نہیں تو قبضہ کا مادی یا حسی ہونا کیوں ضروری ہو، مصطفیٰ احمد الزرقاء ملکیت کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وبذلک یتبین أن الملکیة لیست مادیا ، وإنما ھی حق من الحقوق والحق نوع من الاعتبار الشرعی (المدخل الفقہی العام ۲۴۲/۱)۔

اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ ملکیت کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ حقوق میں سے ایک حق ہے، اور حق ایک ایسی نوع ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔

۷۔ مشتری کا جہاز پر چڑھائے ہوئے مال کو وصول کرنے سے پہلے فروخت کرنا:

بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا، ایسی صورت میں مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے تو یہ صورت شرعاً جائز نہیں قرار دی جاسکتی، کیونکہ رائج طریقہ کے مطابق مشتری کی ہدایت کے مطابق بائع مال جہاز کے ذریعہ بھیجتا ہے لہذا اس کی ذمہ داری جہاز پر مال چڑھانے کے بعد ختم ہوجاتی ہے، اسی طرح مشتری دوسرے خریدار کو یہ مال وصول کرنے سے پہلے فروخت کرتا ہے تو یہ بات معہود Understood) (ہوتی ہے کہ یہ دوسرا خریدار جہاز پر چڑھائے ہوئے مال کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہے اسلئے اول الذکر مشتری ضمانت سے بری ہے۔

خلاصہ یہ کہ مال کی ترسیل کے سلسلہ میں مشتری کی ہدایت کے مطابق مال جہاز وغیرہ کی تحویل میں دینے سے بائع اپنی ذمہ داری سے بری ہوجاتا ہے، اس کے بعد اگر مال تلف ہوجاتا ہے تو بائع پر اس کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، البتہ مال کی تلافی کی صورت میں معاوضہ کیلئے قانون نے انشورنس کا طریقہ رائج کیا ہے، اور یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح پوسٹل انشورنس۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ۔ اصولی مباحث

مولانا اختر امام عادل

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

مذاہب ائمہ:

بنیادی طور پر اس سلسلہ میں تین رائیں پائی جاتی ہیں:

۱۔ قبضہ سے قبل علی الاطلاق کسی بھی چیز کی بیع درست نہیں، خواہ مبیع منقول ہو یا غیر منقول، طعام ہو یا غیر طعام، یہ رائے امام شافعیؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ اور امام زفرؒ کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباس کی جانب بھی اس کی نسبت کی گئی ہے، (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۴/۲، ۲۳۵)۔

۲۔ طعام کے سوا جس چیز کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کیا گیا ہو، دوسری چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں، طعام کو بھی اگر اندازے سے فروخت کر دیا گیا اور اس کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت نہیں کیا گیا تو اس کی بیع بھی قبل القبض درست ہے، یہ رائے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۴/۲، بلوغ الامانی ۴۶/۱، مبسوط سرخسی ۸/۱۳، نووی شرح مسلم ۱۶۹/۱)۔

۳۔ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت علی الاطلاق درست نہیں، اور اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ ان کے ہلاک یا ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، مثلاً زمین، جائداد اور مکان وغیرہ، لیکن اگر زمین کسی ایسی ندی کے کنارے ہو جو موج کی طغیانی سے کٹ سکتی ہو، یا مکان ایسی پوزیشن میں ہو کہ اس کے گر جانے کا اندیشہ ہو، ایسی شکلوں میں بغیر قبضہ فروخت کرنا درست نہیں، یہ رائے امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی ہے (فتح القدیر ۶۶۶/۵، مبسوط سرخسی ۸/۱۳، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۴/۲)۔

دلائل ووجوہ:

مذہب اول: پہلی رائے جو امام شافعیؒ، امام محمدؒ اور امام زفر کی طرف منسوب ہے جس میں علی الاطلاق قبضہ سے پہلے کسی چیز کی بیع وشراء درست نہیں ہے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل وہ روایات ہیں جن میں بلا کسی قید کے قبضہ سے قبل کوئی چیز فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مثلاً: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (اخرجہ ابوداؤد ۳۵۶، بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۳۲۵/۱)۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جہاں سامان خریدا جائے وہیں سامان بیچنے سے منع فرمایا، جب تک کہ تجار اپنی حفاظت وقبضہ میں سامان کو نہ لے لیں۔

اور ابان کی روایت میں ہے کہ جب کسی چیز کو خریدو تو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ قبضہ نہ کرلو۔

في رواية أبان إذا إشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه (السنن الکبریٰ ۵/۳۱۳)۔

اس مضمون کی ایک روایت عبداللہ بن عمرو ابن العاص سے بھی منقول ہے:

ان رسول الله ﷺ قال لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك (أخرجه الترمذي في باب كراهية بيع مال ليس عندك وقال هذا حديث حسن صحيح ، بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

ان روایات میں سے کسی بھی روایت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کیلئے کوئی قید ذکر نہیں کی گئی ہے، اس لئے یہ ممانعت تمام چیزوں کیلئے یکساں رہے گی۔

(۲) دوسری دلیل اس رائے کے حاملین نے یہ دی ہے کہ تمام منقول چیزوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے (البحر الرائق ۶/۱۱۶)

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی بھی عقد کی صحت کیلئے مقدور التسلیم ہونا شرط ہے اور یہ بغیر قبضہ کے ممکن نہیں، بغیر قبضہ کے مال انسان کی مکمل ملکیت میں نہیں آتا اور جس پر مکمل ملکیت نہ ہو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

(۴) اس کے علاوہ اس میں سامان کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہوتا ہے، جس سے مشتری ثانی کو غرر ہوسکتا ہے (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/۲۳۵)۔

مذہب ثانی: دوسرا مذہب امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا ہے، ان حضرات کے نزدیک اصولی طور پر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، مگر اس عموم سے صرف ایک صورت کا استثناء ہے وہ یہ کہ طعام کی بیع اگر کیل یا وزن، یا گنتی کے ساتھ کی جائے تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں، طعام کے علاوہ تمام چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل درست ہے، اور اگر طعام کو بھی کیل یا وزن یا گنتی کے بجائے اندازہ سے بیچا جائے تو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آجاتا ہے، اس لئے کہ یہ مقبوض کے درجہ میں ہے، قبل القبض ہے ہی نہیں۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت والی متعدد روایات میں طعام کی قید مذکور ہے، بعض میں " يكتاله" کی قید کا بھی ذکر ہے، اگر یہ حکم عام ہوتا تو ان قیدوں کا فائدہ کیا تھا (مبسوط ۱۳/۸)۔

وہ روایات یہ ہیں:

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه وعن عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف ۲/۵)۔

حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کھانے کی چیز خریدے تو اس کو فروخت نہ کرے، جب تک کہ قبضہ نہ کرے۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "حتی یکتالہ" یہاں تک کہ اسے کیل سے ناپ نہ لے۔

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال من اشترىٰ طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم شریف ۲/۵)۔

اس طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے طعام اور کیل کی قید کو احترازی قرار دیا، جبکہ دوسرے علماء نے ان کو قید اتفاقی قرار دیا ہے (بلوغ الامانی ۱/۴۶)۔

مذہب ثالث: حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف جو منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت نہیں دیتے، اور غیر منقولات میں دیتے ہیں بشرطیکہ ضیاع کا اندیشہ نہ ہو۔

(۱) ان کے سامنے بھی وہی احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت آئی ہے، مگر یہ غیر منقول کا استثناء کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممانعت ایک علت کی بناپر آئی ہے، اور وہ علت ہے غرر کا امکان، مشتری اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کردے اور کسی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوسکے گی، اس طرح مشتری ثانی کو دھوکہ ہوجائے گا، اور یہ علت مستفاد ہوتی ہے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے بیع غرر اور بیع غیر مقدور التسلیم سے منع فرمایا (ترمذی شریف ۱/۱۱۳، الفتح الربانی ۱۵/۳۵)۔

اور جب یہ ممانعت کسی خاص سبب سے ہے تو جس صورت میں یہ سبب نہیں پایا جائے گا ممانعت باقی نہیں رہے گی، غیر منقول چیزیں، مثلاً زمین، مکان وغیرہ کے ضیاع کا اندیشہ عموماً نہیں ہوتا، اسلئے ان چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل بھی درست ہوگی (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰، مبسوط سرخسی ۱۳/۸)۔

(۲) ایک بات اور ان کی طرف سے کہی جاتی ہے، وہ یہ کہ جب کوئی معاملہ دو عاقل، بالغ مسلمان کے درمیان طے پائے، اور جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے وہ اس کے لائق بھی ہو تو یہ معاملہ اصولاً جائز ہونا چاہئے، ایک مبیع جو معدوم نہیں موجود ہے، اس پر بائع کی ملکیت بھی ہے، صرف قبضہ نہیں ہے، یہ محل بیع بن سکتا ہے، اور جب یہ عقد دو اہل کے درمیان طے پائے تو اس کو درست ہونا چاہئے، یہ شریعت کے اصول کلی کے تحت سمجھ میں آتا ہے، اور قرآن نے جو "أحل الله البيع" کہہ کر بیع کی اجازت دی ہے، اس کے عموم میں ہر طرح کی بیع آجاتی ہے، اب اگر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی شکل کو احادیث کی بناپر ہم خاص کرلیں تو خبر واحد سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص کرنا لازم آتا ہے، جو اصول کے مطابق درست نہیں، اس بناپر ہم اخبار آحاد کی بناپر قرآن پاک کے عموم اور شریعت کے اصول کلی کو ترک نہیں کرسکتے، زیادہ سے زیادہ حدیث پر عمل کرنے کیلئے ہم یہ کرسکتے ہیں کہ ان تمام احادیث کو جن میں بیع قبل القبض کی ممانعت آئی ہے ان کو اشیاء منقولہ پر محمول کرلیں، تاکہ کتاب اللہ اور احادیث کے درمیان تطبیق ہوجائے اور کسی کا ترک لازم نہ آئے۔

اور منقول کو کتاب اللہ کے عموم سے ہم خارج اسلئے کرتے ہیں کہ یہ بھی شریعت کے ایک اصول کلی سے ثابت ہے، وہ یہ کہ "بیع غرر" اور "ربح مالم یضمن" درست نہیں، اور یہ دونوں خرابیاں منقول کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں لازم آتی ہیں، رہا غیر منقول تو اس میں عموماً ہلاکت کا اندیشہ ہی نہیں کہ دھوکہ ہو، یا ضمان میں لینے کی

ضرورت پیش آئے (فتح القدیر ۲۶۶/۵، البحر الرائق ۱۱۶/۶، بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

بیع قبل القبض کی ممانعت والی روایت معلول بالعلۃ:

اس پوری تفصیلی گفتگو سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ائمہ اربعہ میں سے کسی بھی امام کے نزدیک مطلق جائز نہیں ہے، بعض فقہاء نے تو مطلقاً ناجائز قرار دیا اور بعض نے بعض صورتوں کا استثناء کر کے اس کو ناجائز قرار دیا، اس طرح ایک طرف فقہاء کا عمومی رجحان کم از کم منقولہ چیزوں میں عدم جواز کا معلوم ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ بعض صورتوں کا جن لوگوں نے استثناء کیا ہے ان کے ذہن میں ممانعت کی کوئی علت ہے، جس کے نہ ہونے کی صورت میں ان لوگوں نے جواز کا حکم لگایا۔

مثلاً جمہور احناف نے اعیان غیر منقولہ کو قبضہ سے قبل بیچنے کی اجازت دی ہے، اور اس کو ممانعت والے حکم کے عموم سے خارج کر دیا ہے، ان کے ذہن میں اس ممانعتی حکم کی بنیادی علت اندیشہ غرر ہے جو منقول میں پایا جاتا ہے، غیر منقول میں نہیں (فتح القدیر ۲۶۶/۵)۔

اسی طرح شافعیہ اور امام محمد نے جو عمومی ممانعت کی دلیلیں دی ہیں، ان میں بھی بنیادی اہمیت روایات کے بعد اسی اندیشہ غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونے والی بات کو حاصل ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۵/۲)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے دلائل:

ان مخصوص صورتوں کے علاوہ عام حالات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جمہور فقہاء جائز نہیں قرار دیتے، اگر مختلف ائمہ کے یہاں پھیلی ہوئی بحثوں کو اس جمہوری نقطہ نظر کیلئے سمیٹا جائے تو تمام مباحث اور دلائل کا نچوڑ یہ نکلے گا:

کہ خریدے ہوئے سامان کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا، یا اس قسم کا کوئی اور تصرف کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ مشتری کوئی ایسا تصرف کرے جو قبضہ کے مترادف سمجھا جائے، مثلاً کسی کو ہبہ کر دے، یا صدقہ کر دے، یا کسی تیسرے شخص کے پاس رہن رکھ دے، یا بطور قرض دیدے وغیرہ، تو اس قسم کے تصرفات مشتری کی جانب سے درست ہوں گے، اس معنی میں کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ حاصل کر رہا ہے یا کر چکا ہے (شامی ۱۸۱/۴، مبسوط سرخسی ۸/۱۳)۔

(۱) اور اس کیلئے دلیل ایک طرف وہ روایات ہیں جن میں حضور اکرم ﷺ نے قبضہ کرنے سے پہلے خریدے ہوئے سامان کو بیچنے سے منع فرمایا ہے، روایات ماقبل میں گذر چکی ہیں (مشکوۃ ۲۴۸، مسلم شریف باب بطلان بیع المبیع ۵/۲)۔

دوسرے عقلی دلائل ہیں جو دراصل وجوہ وعلل کا درجہ رکھتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

(۲) قبضہ کے بغیر کسی چیز پر ملکیت تام نہیں ہوتی اور جب تک مکمل ملکیت حاصل نہ ہو اس وقت تک اس کو فروخت کرنا صحیح نہیں، قبضہ میں بھی قبضہ ضمان ضروری ہے، قبضہ امانت کافی نہیں (الاشباہ والنظائر ۲۷۵/۲)۔

(۳) قبضہ سے قبل تصرف اس لئے بھی جائز نہیں کہ وہ مقدور التسلیم نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اب تک بائع کے

قبضہ میں ہے اور اس حالت میں اس کو کسی کے ہاتھ بیچنا در اصل بائع کے حق میں تصرف کرنا ہے جو درست نہیں (مبسوط سرخسی ۱۳/۸)۔

(۴) جس چیز پر مشتری کا قبضہ نہ ہوا ہو اس کو فروخت کرنے میں اندیشہ غرر ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سامان مشتری ثانی کو حوالہ کرنے سے پیشتر ہی کسی وجہ سے ضائع ہو جائے، جبکہ حضور ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے (بدائع الصنائع ۵/۱۸۵، البحر الرائق ۶/۱۱۶)۔

(۵) جس سامان پر انسان کا قبضہ نہ ہو وہ محل تملیک نہیں بن سکتا، اور وہ انسان کے ضمان میں نہیں آتا، اور حضورؐ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے ضمان میں نہ ہو، یا جو محل تملیک نہ بن سکتا ہو۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے:

یہاں ایک اہم ترین بحث یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عام حالات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کرلے تو اس کو بیع ممنوع کی تین قسموں (بیع باطل، بیع فاسد، بیع مکروہ (درمختار ۴/۱۱۱)) میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے؟

اس کا جواب فقہاء کی تصریحات اور اصولی بحثوں کے مطابق یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد کے ذیل میں آتی ہے، اسلئے کہ بیع باطل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو اپنے اصل اور وصف دونوں لحاظ سے جائز نہ ہو اور بیع فاسد کی تعریف کی گئی ہے کہ جو اپنے اصل کے اعتبار سے جائز ہو، مگر وصف کے اعتبار سے جائز نہ ہو اور بیع مکروہ کہتے ہیں: جو اپنے اصل اور وصف دونوں لحاظ سے درست ہو، مگر کسی خارجی نقص کی بنا پر اس میں کراہت آگئی ہو، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع وشراء کرنا (شامی ۴/۱۱۱)۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اپنے اصل کے لحاظ سے جائز ہے، کیونکہ یہ معاملہ ایک قابل بیع چیز پر دو عاقل بالغ مسلمانوں کے درمیان طے ہوا ہے، اور "مبادلۃ المال بالمال" کی حقیقت بھی پائی جاتی ہے، اور رکن بیع ایجاب وقبول بھی درست ہے، اسلئے اس کو اصل کے لحاظ سے غلط نہیں کہہ سکتے، البتہ غیر مقبوض، یا غیر مقدور التسلیم، یا اندیشہ غرر ہونا یہ وصف کا نقصان ہے، جس کی بنا پر اس کو بیع فاسد قرار دے سکتے ہیں، جیسا کہ بعض فقہاء کے یہاں اس کی تصریح بھی ملتی ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۳)۔

بعض کتابوں (مثلاً الجوہرۃ) میں اس کو بیع باطل کہہ دیا گیا تو شامیؒ نے اس کی وضاحت کی کہ یہ اطلاق عام معنی میں ہے اصطلاحی معنی میں نہیں ہے (شامی ۴/۱۸۲، وکذا فی الطحطاوی علی الدر المختار)۔

قبضہ کی حقیقت:

اس موضوع کی ایک خصوصی بحث قبضہ کی حقیقت ونوعیت سے متعلق ہے۔

فقہاء نے قبضہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ قبضہ حقیقی، ۲۔ قبضہ حکمی۔

قبضہ حقیقی اس قبضہ کو کہیں گے جس میں شی انسان کے واقعی تصرف میں آجائے، مثلاً کتاب خریدی تو اپنے ہاتھ میں لے لے، کوئی موٹر خریدی تو اس پر سوار ہوجائے، جانور خریدا تو اس کی باگ ڈور پکڑ لے وغیرہ۔

اور قبضہ حکمی کا مطلب یہ ہے کہ انسان کیلئے سامان اس پوزیشن میں ہوجائے کہ وہ چاہے تو اسے بآسانی اپنے تصرف میں لاسکتا ہو اور استعمال کرسکتا ہو، مثلاً کسی نے کپڑا خریدا اور بائع نے اس کے سامنے کپڑا اتنی دور پر رکھ دیا کہ وہ ہاتھ بڑھا کر اس کو بے تکلف لے سکتا ہے تو یہ قبضہ حکمی ہے (قواعد الفقہ ۴۲۲، فتاوی الفقرویہ ۱/۲۵۴، بدائع ۵/۲۴۷)۔

قبضہ حکمی کی مختلف شکلیں کتب فقہ میں ملتی ہیں، فقہاء نے متعدد امثال وعلامات ذکر کئے ہیں، جن کے پیش نظر ہر کسی چیز پر قبضہ حکمی کا حکم لگا سکتے ہیں، ویسے انہی صورتوں میں انحصار نہیں ہے، کسی فقیہ نے یہ دعوی نہیں کیا کہ قبضہ حکمی کی یہی چند شکلیں ہیں جو اس نے ذکر کی ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہوسکتی، بلکہ فقہاء نے جو کچھ لکھا اپنے استقراء اور تتبع کے لحاظ سے لکھا، اور آخر میں یہ قاعدہ کلیہ لکھدیا کہ:

لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۴/۴۷)۔

قبضہ کی کوئی ایک صورت ونوعیت متعین نہیں ہے، بلکہ وہ مبیع کی حالت وکیفیت کے لحاظ سے تبدیل ہوتی رہتی ہے، شامیؒ نے اس کو مثالوں سے واضح کیا ہے، مثلاً کمرے میں اناج رکھا ہوا ہو، تو اس پر قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب کہ اس کمرے کی چابی مشتری کو مل جائے اور وہ اسے بے تکلف کھول سکے، کسی مکان کی فروخت میں مکان پر قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب کہ اس کے بند کرنے پر مشتری قادر ہوجائے۔

چراگاہ کے جانور پر قبضہ اس وقت متصور ہوگا جب کہ وہ نگاہ کے سامنے ہو اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، کسی مکان میں بند گھوڑے اور پرندے پر قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ مشتری بغیر کسی کی مدد کے ان کو پکڑ سکے وغیرہ (شامی ۴/۴۸)۔

یہ مثالیں سمجھنے کے لئے کافی ہیں کہ قبضہ کی کوئی ایک صورت معین نہیں ہے، بلکہ مبیع کے حال کے لحاظ سے وہ تبدیل ہوتی رہتی ہے، اس کے باوجود فقہاء نے چند علامتی افعال واحوال کا ذکر کیا ہے جن سے قبضہ حکمی کا بڑی حد تک احاطہ ہوجاتا ہے، علامہ کاسانیؒ نے تو مستقل باب ہی قائم کیا ہے: "بیا ن ما یصیر به المشتری قابضا للمبیع من التصرفات وما لا یصیر به قابضا"۔

ان افعال واحوال کا ہمارے سامنے رہنا ضروری ہے، تاکہ ان کی روشنی میں آج کے حالات وظروف میں سے کسی چیز کے قبضہ کے بارے میں ہم فیصلہ کرسکیں، وہ افعال واحوال درج ذیل ہیں:

(۱) تخلیہ کو فقہاء نے قبضہ حکمی قرار دیا ہے، تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ ہونے کے بعد مبیع کو بائع مشتری کیلئے چھوڑ دے تو یہ قبضہ متصور ہوگا، بشرطیکہ تین باتیں پائی جائیں:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ بائع کہہ دے کہ یہ سامان میں نے تمہارے لئے چھوڑ دیا، اور مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کرلیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو، بایں طور کہ وہ اس کو بآسانی حاصل کرسکتا ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ مبیع کے ساتھ حق غیر اس طور پر وابستہ نہ ہو کہ یہ تابع ہو اور حق غیر اصل، لیکن اگر حق غیر کی وابستگی اس طور پر ہو کہ مبیع اصل ہو اور حق غیر تابع، مثلاً گیہوں بائع کے تھیلوں میں رکھے ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں مضائقہ نہیں (فتاوی انقرویہ ار۲۵۴، الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۸-۲۷۹، شامی ۴/۴۸)۔

(۲) مشتری یا بائع کی طرف سے ایسا فعل صادر ہو جائے جس سے پتہ چلے کہ بائع کی طرف سے مبیع پر تصرف کرنے کی اجازت ہے تو اسے بھی حکماً قبضہ قرار دیا جائے گا، مثلاً مبیع ابھی بائع کے قبضہ میں ہو اور مشتری اس کو ضائع کردے، یا اس میں کوئی ایسا تصرف کردے جو مبیع میں حقیقۃً یا حکماً کوئی نقص یا عیب پیدا کردے اور بائع اس پر کوئی اعتراض نہ کرے، تو یہ مشتری کا قبضہ ہی سمجھا جائے گا، حقیقی نقص کی مثال جیسے جانور خریدا تھا، اس کا پاؤں کاٹ دیا، یا سر یا آنکھ زخمی کردیا۔ اور حکمی نقص کی مثال: جیسے باندی تھی اس کو ام ولد بنادیا، یا غلام تھا اس کو مدبر بنادیا، یعنی ام ولد ہونے یا مدبر ہونے کا اقرار کرلیا تو اس سے غلام یا باندی میں نقص پیدا ہوگیا کہ اب اس کو فروخت نہیں کرسکتے، کسی کو ہبہ یا ہدیہ میں نہیں دے سکتے وغیرہ (بدائع الصنائع ۵/۲۴۶، شامی ۴/۴۷)۔

(۳) یا یہ کہ مبیع کو نقصان پہونچانے والے افعال مشتری کی اجازت وحکم سے خود بائع انجام دے، تو یہ بھی مشتری ہی کی طرف حکماً منسوب ہوں گے، اور اس صورت میں بھی مشتری کا قبضہ تسلیم کیا جائے گا، لیکن اگر بائع نے مشتری کے کہنے پر ایسے افعال انجام دیئے جو مبیع کو نقصان نہیں پہونچائے، مثلاً مشتری کے کہنے پر اس نے مبیع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردیا وغیرہ، تو اس صورت میں مشتری کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یہ تصرفات خود بائع ہی کی طرف منسوب ہوں گے، اور وہی تصرف کرنے والا قرار دیا جائے گا (بدائع ۵/۲۴۶، شامی ۴/۴۷)۔

(۴) مشتری کی طرف سے مبیع کے تعلق سے ایسی حرکت سرزد ہو جس سے اندازہ ہو کہ وہ اس معاملہ پر پوری طرح راضی ہے اور اسی بنا پر وہ اس کو اپنے تصرف میں لانا چاہتا ہے، مثلاً معاملہ ہونے کے بعد مشتری مبیع کسی کو بطور عاریت، یا بطور ہبہ، یا ودیعت کے دیدے، یا کوئی اور ایسا تصرف کردے جس کے وجود وانعقاد کیلئے قبضہ ضروری ہے، تو علامتی طور پر یہ مشتری کا قبضہ متصور ہوگا، بشرطیکہ اس نے یہ معاملات خود بائع سے نہ کئے ہوں، اس لئے دوسرے کے ساتھ معاملہ کرنے کی صورت میں وہ دوسرا شخص قبضہ کے باب میں مشتری کا نائب تصور کیا جائے گا کہ پہلے وہ مشتری کی طرف سے قبضہ کرے گا، پھر اپنی طرف سے، اس کے برخلاف اگر مشتری یہ معاملہ خود بائع سے کرے تو مبیع پر قبضہ کے باب میں بائع کو مشتری کا نائب قرار نہیں دیا جاسکتا، اسلئے کہ اس کا قبضہ مبیع پر بطور اصل کے قائم ہے، اسلئے اس کو نائب کی حیثیت سے قابض نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر مشتری مبیع میں ایسا تصرف کرے جس کا انعقاد قبضہ پر موقوف نہیں ہے، مثلاً کسی کے ہاتھ بیچ کردے تو اس سے بھی مشتری کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اسلئے کہ جب قبضہ اس کیلئے لازم نہیں تو مشتری ثانی کو مشتری اول کی طرف سے بطور نیابت قابض ماننے کی ضرورت نہیں ہے (بدائع الصنائع ۵/۲۴۶)۔

(۵) اگر مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور قانونی طور پر وہ اس کی ضمانت قبول کرے، تو اگرچہ حساً اس کا قبضہ اس پر نہ ہو مگر حکماً اس کا قبضہ سمجھا جائے گا، اور اگر حساً قبضہ ہو مگر قبضہ ضمان نہ ہو بلکہ مثال کے طور پر قبضۂ امانت ہو تو حساً قبضہ کے باوجود وہ قابض نہیں سمجھا جائے گا (فتح القدیر ۵/۲۶۶، الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۵)۔

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت جدا جدا:

اس تفصیل سے ایک طرف قبضہ کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے تو دوسری طرف یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک نہیں ہوگی، بلکہ خود تمام اشیاء غیر منقولہ میں بھی قبضہ کی نوعیت ایک نہیں ہوگی، مکان اور زمین دونوں اشیاء غیر منقولہ میں سے ہیں، مگر کتب فقہ میں دونوں کے قبضہ کی نوعیت الگ بتائی گئی ہے، زمین کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں کوئی زمین فروخت کی اور وہ زمین اس کے حوالہ کردی تو یہ قبضہ اس وقت مکمل ہوگا جبکہ مقام عقد سے وہ زمین قریب ہو، جس کو وہ دیکھ اور سمجھ سکتا ہو، ورنہ قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا (الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۸)۔

اور مکان کے بارے میں فقہی جزئیہ ملتا ہے کہ مکان پر قبضہ اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی چابی اس کے حوالے کردے اور مشتری اس مکان کو بند کرنے پر قادر ہو جائے ورنہ قبضہ نہیں ہوگا (عالمگیری ۳/۱۶)۔

تو جب خود اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے تو اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان قبضہ کی نوعیت میں فرق واقع ہونا طبعی ہے، اور اس کیلئے صرف ایک مثال عرض کرتا ہوں تخلیہ کی شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو، یہ اشیاء منقولہ کیلئے ہے، اشیاء غیر منقولہ میں سامنے کے بجائے قریب ہونا کافی ہے (شامی ۴/۴۷)۔

قبضہ ضمان کی ایک شکل:

اس اصولی گفتگو کی روشنی میں اس صورت مسئلہ کا جواب بآسانی دیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال بظاہر اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کردیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے، تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا، لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اسلئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ''ربح مالم یضمن'' (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے جو قبضہ حکمی کے درجہ میں ہے، اسلئے یہ صورت معاملہ شرعاً جائز معلوم ہوتی ہے۔

ایک ناجائز شکل:

البتہ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ

فارغ ہوجاتا ہے، اوراگرمشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، یہ صورت معاملہ شرعاً ناجائز ہے۔

(۱) ایک تو ''ربح مالم یضمن'' کی وجہ سے (۲) دوسرے اقتصادی بحران پیدا ہونے کے خطرہ کی وجہ سے ،اس لئے کہ ایک چیز کی جو قیمت جہاز پر چڑھاتے وقت تھی، اس کی دس گنی قیمت جہاز سے اترتے وقت تک ہوجاتی ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

خلاصہ جوابات:

اب سوالات کی ترتیب پر خلاصہ جوابات ملاحظہ ہو۔

(۱) شرع اسلامی کی رو سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور یہ بیع فاسد میں داخل ہے۔

(۲) اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی چیز پر واقعی تصرف حاصل ہوجائے، یا قدرت علی التصرف حاصل ہوجائے، اس کیلئے کتاب وسنت نے کوئی خاص صورت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔

(۳) اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق واقع ہوگا، جو اشیاء کے حسب حال عرف کے مطابق طے کیا جائے گا۔

(۴) قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث جمہور علماء کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں، اور علت بنیادی طور پر ''اندیشۂ غرر'' ہے۔

(۵) قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت جمہور احناف اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک عام نہیں ہے، بلکہ اس میں کئی تخصیصات اور استثناءات کی گئی ہیں، مثلاً حنفیہ نے اشیاء غیر منقولہ کی تخصیص کی، اور مالکیہ وحنابلہ نے اس حکم ممانعت کو صرف ایسے طعام کے ساتھ خاص کردیا جس کو کیل ووزن، یا گنتی سے فروخت کیا گیا ہو، باقی چیزوں میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو وہ جائز کہتے ہیں، شافعیہ اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک، البتہ یہ حکم عام ہے۔

(۶) فیکٹری سے مال خرید کر بھجوانے کی صورت میں جب مشتری اول ضمان لیتا ہو تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا اور بیع درست ہوگی۔

(۷) اور اگر پہلا خریدار سامان کی ضمانت نہیں لیتا تو یہ قبضہ نہیں ہوگا اور بیع درست نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی

شریعت اسلامی میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن يباع حتی يقبض قال ابن عباسؓ ولا أحسب كل شئ إلا مثله (صحیح بخاری:۱/۲۸۶)۔

وہ چیز جس سے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے وہ ایسی کھانے کی چیزیں ہیں جنہیں قبضہ سے پہلے بیچا جائے۔تاآنکہ ان پر قبضہ ہو۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے:

إن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتی يستوفيه، زاد اسماعيل من ابتاع طعاما فلا يبعه حتی يقبضه (بخاری:۱/۲۸۶)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص کھانے کی اشیاء بیچنا چاہے تو اسے اس وقت تک نہ بیچے جب تک پوری طرح قبضہ میں نہ لے لے،اسماعیل نے اپنی روایت میں "حتی يستوفيه" کی جگہ "حتی يقبضه" کا اضافہ کیا ہے۔علامہ عینی نے فرمایا ہے:

والقبض والاستيفاء سواء والذی يستفاد من الحديث أنه ﷺ نهی عن بيع الطعام إلا بعد القبض.

اور قبضہ اور استیفاء دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔اور جو کچھ حدیث سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیع طعام سے منع فرمایا ہے مگر یہ کہ قبضہ کے بعد ہو(تو درست ہے)(عمدۃ القاری:۵/۴۷۸)۔

ترمذی کی روایت میں مزید وضاحت ہے:

عن حكيم بن حزام قال سألت رسول الله ﷺ فقلت يأتينی الرجل فيسألنی من البيع ما ليس عندی . ابتاع له من السوق ثم أبيعه. قال لا تبع ما ليس عندك (ترمذی۱/۱۴۸)۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ایک شخص ایسی چیز کے بیع کا مجھ سے سوال کرتا ہے جو میرے پاس موجود نہیں ہوتی۔میں اس کے لئے بازار سے خرید کر لاتا ہوں پھر اسے فروخت کرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہ ہو اسے مت فروخت کرو۔

قبل القبض کا حکم:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہی نقطہ نظر سے بیع فاسد میں داخل ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

وقيد بالقبض لأن العقد في ذاته صحيح غير أنه لا يجب على المشترى دفع الثمن لعدم القبض (شامی ۴/۴۳)۔

قبضہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ معاملہ بیع ذاتی اعتبار سے صحیح ہے، البتہ قبضہ نہ ہونے کے سبب خریدار پر ثمن کی ادائیگی واجب نہیں۔ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

وحكم الفاسد مالا يفيده بمجرده، بل بالقبض.

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ محض معاملہ بیع سے ملک کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ قبضہ سے ملک حاصل ہوتی ہے۔ (البحر الرائق ۶/۶۹)۔

قبضہ کی حقیقت:

قرآن وحدیث میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، البتہ اشارۃ النص سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو فقہاء کی عبارتوں سے واضح ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کچھ خاص قسم کے عمل دخل کو جو لوگوں کے عرف وعادت کے مطابق قبضہ تصور کیا جاتا ہے۔ قبضہ مانا جائے گا۔ علامہ شامی نے قبضہ کی دو قسمیں قرار دی ہیں:

(۱) **قبضہ حقیقی**: جو شئے مقبوض پر قابض کے عملی تصرف کو ظاہر کرتا ہو۔

(۲) **قبضہ حکمی**: جو قابض کو صرف اس درجہ میں حاصل ہو کہ وہ قبضہ کرسکنے کی پوزیشن میں ہو یا اس کو عرف میں قبضہ مانا جاتا ہو۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل (در مختار: ۳/۲۶۳)۔

پھر سپردگی خریدار اور سامان کے درمیان ایسی تنہائی پیدا کردینے سے ہوتی ہے جس میں سامان پر قبضہ کرنے کی صورت ممکن ہو اور کوئی روکاوٹ یا آڑ نہ ہو، یعنی مبیع خریدار کے سامنے ہو اور بائع اس کو اپنی ملک سے اس طرح علیحدہ کردے کہ حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذالک يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۴/۴۳)۔

خلاصہ یہ کہ تخلیہ قبضہ حکمی ہے بشرطیکہ بلا مشقت سامان پر قدرت حاصل ہو لیکن مبیع کے حسب حال یہ مختلف ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ گھر میں گیہوں ہو تو اس کا قبضہ یہ ہے کہ بائع کمرے کی کنجی خریدار کو دے دے۔ اور خریدار بلا مشقت اس کو کھول سکے۔ اور گھر پر قبضہ یہ ہے کہ خریدار اس کا تالا لگا سکتا ہو۔ جبکہ وہ گھر شہر میں ہو۔ اور چراگاہ میں قبضہ

گائے کا یہ ہے کہ اس کو دیکھا جا سکے اور اس کی طرف اشارہ ہو سکے اور کپڑے میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری ادھر ہاتھ پھیلائے تو کپڑے تک پہنچ جائے اور گھوڑے یا پرندے پر جو کسی گھر میں ہوں قبضہ یہ ہے کہ اس مکان سے بلا کسی مدد گار کے خریدار کا ان کو پکڑ لینا ممکن ہو۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ کا حکم:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں باعتبار حکم فرق ہے۔ اشیائے غیر منقولہ میں ان حضرات کے یہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں:

ولكن أبو حنيفة قال لا بأس ببيع الدور والأرضين قبل القبض لأنها لا تنتقل ولا تحول (عمدۃ القاری ۴۷۹/۵)۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گھر اور زمین کو قبل القبض بیچنے میں کوئی حرج نہیں۔

علامہ ابن نجیمؒ نے امام ابو یوسفؒ کو اس مسئلہ میں امام صاحب کے ساتھ بتایا ہے۔

صح بيع العقار قبل قبضه أي عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

زمین کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت صحیح ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک، البتہ امام مالکؒ اور ابن المنذر کے نزدیک طعام کی قسم کی جملہ اشیاء میں جواز قسم مکیل وموزون ہوں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، مگر طعام کے علاوہ چیزوں میں جائز ہے۔

لیکن امام مالکؒ اور امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق ہر چیز میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، یہی مذہب حضرت ابن عباس، عطا بن ابی رباح اور ثوری، ابن عینیہ، ابوحنیفہ، ابو یوسف ومحمدؒ سے منقول ہے۔ (عمدۃ القاری۔ ۴۷۹/۵)۔

علتِ نہی:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر ہے۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

لا بيع المنقول أي لا يصح لنهيه ﷺ عن بيع مالم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

منقول شئے کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے قبل القبض بیع کو منع فرما دینے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ اس میں غیر مقبوض سامان کی ہلاکت کے اعتبار سے عقد بیع ٹوٹ جانے کا غرر (خطرہ) ہے۔

ممانعت عام ہے یا خاص:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے بلکہ اس سے کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ ائمہ اربعہ اور

فقہاء کے مسالک کی تفصیل پیچھے بیان کی جا چکی ہے۔ ہبہ، صدقہ، قرضہ، غلام اور باندی کا نکاح اور وصیت وغیرہ امور قبل القبض درست ہیں (البحر الرائق: ۶/ ۱۱۷)۔

ایک مخصوص صورت مسئلہ:

ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ہے۔ بلکہ براہ راست فیکٹری سے مال خرید کر خریدار نمبر ۲ کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر ۲ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ضائع ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر ۲ پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر ۱) کا نقصان قرار پاتا ہے۔ اس صورت معاملہ میں اگر چہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا۔ لیکن وہ مال خریدار نمبر ۲ تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ربح مالم یضمن (اس چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے۔

تو اس صورت معاملہ کا شرعی حکم یہ ہے کہ چونکہ خریدار اول نے اگر چہ فیکٹری کے مال پر حسی قبضہ نہیں کیا ہے لیکن چونکہ فیکٹری کے مالک، یا اس کے وکیل نے وہ مال اپنی ملک سے بحق مشتری فارغ کر دیا اور خریدار اول کے لئے بلا مشقت اس پر قبضہ کر لینا ممکن ہے، بنابریں اس پر قبضہ حکمی متحقق ہے۔ اور اس بنیاد پر خریدار اول کو یہ سامان خریدار نمبر ۲ سے بیچنا جائز ہے۔

فیکٹری کے مال کا خریدار اول کے ضمان میں رہنا بھی قبضہ حکمی کے معنی میں ہے، اس لئے اس کی بیع صحیح ہے۔

ایک فقہی جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

ومن القبض مالو أودعه المشتری عند أجنبی أو أعاره وأمر البائع بالتسليم إليه (شامی ۴/ ۴۲)۔

اور یہ بھی قبضہ کی صورت ہے کہ خریدار نے مال کو کسی اجنبی کے پاس امانت رکھنے یا اس کو ادھار دینے کو کہا اور بائع کو حکم دیا کہ یہ مبیع اس کے حوالے کر دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں جب خریدار اول فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ کو مال روانہ کر دیتا ہے تو گویا وہ بائع کو اپنی طرف سے خریدار نمبر ۲ کو سپرد کرنے کا پابند کر رہا ہے، اس صورت میں خریدار اول مبیع پر حکماً قابض ہو جاتا ہے۔ مال کا خود روانہ کرنا یا فیکٹری کے ذرائع سے روانہ کرنا اس کی دلیل ہے۔

اور ایسی شکل میں اس کا کسی دوسرے خریدار سے مال بیچنا اور اس پر نفع کمانا جائز ہے۔ مال کا اس کی ضمان میں ہونا قبضہ حکمی کے درجہ میں ہے۔

شپنگ کا حکم:

وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہو تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

اس کا حکم شرعی یہ ہے کہ شپنگ مشتری کیلئے اس شیشی یا بوری کی طرح ہے جسے بائع کے حوالے کر کے مشتری نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس میں تیل، یا غلہ وزن کر کے بھر دے۔

اب خواہ تیل وزن کرتے وقت یا غلہ بھرنے کے وقت مشتری وہاں موجود ہو یا نہ ہو، ہر دو صورت میں یہ بیع وشراء درست ہے، کیونکہ تیل یا غلہ کے لئے مشتری کا اپنی شیشی یا بوری پیش کر دینا ہی اس کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ومنه مالو اشترى دهنا ودفع قارورةً يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض وكذا بغيبته في الأصح (شامی ۴۲/۴)۔

اور قبضہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مشتری نے تیل خرید کر شیشی بائع کے سپرد کر دی کہ اس میں تیل وزن کر دے۔ پس اس نے اس میں مشتری کی موجودگی میں تیل وزن کر دیا تو یہ قبضہ مانا جائے گا، اور یہ حکم صحیح قول کے مطابق اس کی غیر موجودگی میں بھی ہے۔

یہاں مشتری اول نے بائع کو شپ کے ذریعہ مال بھیجنے کا آرڈر دے کر صورت حال اسی قسم کی بنا دی ہے جس میں کوئی خریدار اپنی خرید کردہ چیز کو قبضہ میں لینے کے لئے بوری یا شیشی پیش کر دیتا ہے، اگرچہ شپ بوری یا شیشی کی طرح اس کی ملک نہیں ہے لیکن اگر مشتری کسی دوسرے سے لے کر بائع کو مبیع بوری میں بھر دینے کا حکم دے دے تب بھی قبضہ حکمی معتبر مانا جائے گا، اسی طرح جب شپ کو مشتری نے اپنی خرید کردہ اشیاء کی منتقلی کا ذریعہ بنایا اور بائع کو ایسا کرنے کو کہا تو یہ قبضہ حکمی کے معنی میں ہو گیا۔ لہذا بائع اول اور مشتری اول کے حق میں اس بیع وشراء کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

البتہ بائع ثانی اور مشتری ثانی کے حق میں بیع وشراء کو درست قرار دینا مشکل ہے کیونکہ مال جب تک سمندر میں ہے بائع ثانی کے لئے غیر مقدور التسلیم اور مشتری ثانی کے حق میں غیر مقبوض ہے۔ اور یہ بیع غرر کے ذیل میں آتا ہے۔ جو شریعت اسلامی میں ممنوع ہے۔ لہذا مال ضائع ہو جانے کی شکل میں مشتری ثانی یعنی دوسرے نمبر کے خریدار پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔

لا يجب على المشترى دفع الثمن لعدم القبض (شامی ۴۳/۴)۔

مشتری پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں۔ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

خلاصہ بحث:

۱ بیع قبل القبض احادیث نبویہ اور تصریحات فقہیہ کے مطابق نا جائز ہے۔

۲۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع بیع کی فاسد قسم میں داخل ہے۔

۳۔ اشیاء غیر منقولہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ امام مالکؒ کے مسلک میں کھانے کی قسم کے علاوہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک نا جائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر انفساخ العقد ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ بعض چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسے امام اعظم وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ۔ اور ہبہ، صدقہ، قرضہ، وصیت، اور غلام و باندی کا نکاح۔

۶۔ فیکٹری سے مال خرید کر روانہ کر دینا خریدار اول کے ضمان میں داخل ہے جو قبضہ حکمی کی طرح ہے۔ اس پر خریدار اول کا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ مال بیچ دینا اور اس پر نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

۷۔ شپنگ کی رائج الوقت صورت معاملہ میں خریدار اول اور بائع کے درمیان کا معاملہ بیع وشراء درست ہے۔ البتہ خریدار اول کا دوسرے خریدار کو مال بیچنا جب کہ مال سمندر میں ہو غیر مقدور التسلیم اور مقبوض ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔ اگر یہ معاملہ کرلیا گیا تو خریدار ثانی پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی انور علی اعظمی

۱۔ بیع قبل القبض:

شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض درست نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہے اور احناف کے نزدیک فاسد ہے، نتیجہ اور مآل ایک ہے، اسلئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فساد اور بطلان ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

صاحب بدائع نے اس مسئلہ پر مبسوط کلام کیا ہے، ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلیم اور قبض کی تفسیر تخلیہ اور تخلی ہے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع دور کرنے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کا پورا موقع فراہم کردے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک گھر، زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ سے ہوگا اور دراہم ودنانیر میں ہاتھ میں لینے سے ہوگا، اور کپڑا وغیرہ میں منتقل کرنے سے اور ایسے ہی قبضہ غلہ میں ہوگا جبکہ وہ اندازہ سے بیچا گیا ہو اور اگر ناپ تول کر بیچا گیا ہے تو قبضہ ناپنے اور تولنے سے ہوگا، اور غلام وجانور میں ان کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا، الغرض کتاب وسنت نے اصل قبضہ کی حقیقت متعین کردی ہے، اور وہ تخلیہ ہے، لیکن تخلیہ کی نوعیت عرف وعادت پر چھوڑ دی گئی ہے، چنانچہ جہاں جس چیز کے بارے میں جس طرح استیلاء لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہوتا ہو، وہی شرعی قبضہ مانا جائے گا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

قال فی الشامی (۵۹/۴) و تمامه فی البحر وحاصله أن التخلية قبض حكما، لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففی نحو حنطة فی بيت، مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و فی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض، أی بأن تكون فی البلد فی ما يظهر، و فی نحو بقر فی مرعی فكونه بحيث يری و يشار إليه قبض، و فی نحو ثوب فكونه بحيث لومد يده تصل إليه قبض، و فی نحو فرس أو طير فی بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض، و قال فی موضع آخر لو اشتری دهنا و دفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتری فهو قبض، و كذا بغيبته فی الأصح و كذا كل مكيل و موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره (شامی ۵۸/۴)۔

ان ساری مثالوں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت کا مدار عرف وعادت ہی پر ہے۔

وقال ابن قدامه: فی "المغنی" ولأن القبض مطلق فی الشرع فیجب الرجوع فیه إلی العرف (مغنی ۲۰۰/۴)۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں احناف کے یہاں کوئی فرق نہیں، اسلئے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں تخلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قال فی البدائع، ثم لا خلاف بین أصحابنا فی أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال (۲۴۴/۵)۔

البتہ قبضہ کی تکمیل میں منقولات میں تفصیل الگ ہے اور غیر منقولہ اشیاء کی الگ۔

منقولات کی دو قسمیں ہیں: ایک مثلی، دوسرے غیر مثلی، منقولات میں تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجاتا ہے، اسی طرح مثلیات میں اگر بیع مجازفۃ ہوتو تخلیہ سے قبضہ تام ہوجائے گا، اسلئے کہ بیع مجازفۃ میں مقدار کی جانکاری کا اعتبار و لحاظ نہیں ہوتا ہے، اور اگر ان کی بیع ناپ تول کے ذریعہ سے ہوتو بائع کی ناپ تول اور تخلیہ سے مشتری کا قبضہ تام ہوگا، کیونکہ یہ بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی، غیر منقولہ اشیاء میں بھی قبضہ کی بنیاد تخلیہ ہی ہے۔

اگر وہ زمین و جائداد قریب ہے تو نفس تخلیہ سے قبضہ مکمل ہوجائیگا، اور اگر دور ہے تو تخلیہ کے ساتھ اتنی مدت گذرنا بھی ضروری ہوگا جس مدت میں وہ مکان مبیع تک پہونچ سکے۔

فی الخانیة: إذا کان قریباً (العقار) یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض أما إذا کان بعیداً لا یتصور القبض فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض .... (شامی ۵۹/۴)۔

۴۔ بیع قبل القبض سے متعلق نہی کی احادیث معلول بعلت ہیں یا نہیں؟

بیع قبل القبض سے متعلق نہی کی احادیث معلول بہ علت ہیں۔

احناف کے نزدیک علت غرر انفساخ عقد ہے، ہدایہ (۵۸/۳) میں ہے: ومن اشتری شیئا مما ینقل و یحول لم یجز بیعه حتی یقبضه لأنه نهی عن بیع ما لم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک، والغرر منهی عنه غرر انفساخ العقد والحدیث محمول به عملا بدلائل الجواز (۵۹/۳)۔

امام مالکؒ کے نزدیک منفعت عمال کا ضیاع ہے۔

وقد قیل فی علة النهی: إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله و حمله و وزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وهو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک النفعة، وقیل إنه أمر

تعبدی. (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ بیع قبل القبض سے متعلق نہی امر تعبدی ہے۔ (علت معلوم نہیں)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کے عموم وخصوص کے بارے میں ائمہ کی آراء:

جمہور احناف کے نزدیک شئی منقول کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، اور عقار کی بیع قبضہ سے پہلے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۴، ہدایہ ۳/۵۸)۔

مالکیہ کے نزدیک اس نہی کا تعلق مطعومات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ ان کے یہاں غلہ اور پھل کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۳۵)۔

شوافع کے نزدیک نہی عام ہے، قبضہ سے پہلے ان کے یہاں منقول اور غیر منقول سب کی بیع ناجائز ہے، البتہ تین صورتیں استثناء ہیں

(۱) أن يبيعه قبل قبضه لمن اشتراه بنفس الثمن الذى اشتراه بدون زيادة.

(۲) أن يتلف المبيع عند البائع فإن للمشترى أن يبيعه له بمثله بأن يعطى البائع للمشترى ثمنا مثل التالف.

(۳) أن يشترى شيئا يقبضه وكأن ثمنا دينا فى ذمته كان اشترى جملا بعشرة ولم يقبضه ولم يدفع ثمنه فإنه يصح فى هذه الحالة أن يبيعه لمن اشتراه منه بعشرة فى ذمة البائع الأول أو يشترى الجمل بعشرة و يدفعها للبائع ولم يقبض الجمل فإنه يصح أن يبيعه بعشرة فى ذمة البائع.

والبيع فى أحوال الثلاثة يكون إقالة بلفظ البيع، فليس بيعا حقيقة (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

حنابلہ کے نزدیک:

جب مبیع مکیل، موزون، یا معدود، یا مذروع نہ ہوتو قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز ہے، اور اگر مبیع مذکورہ بالا انواع سے ہوتو قبضہ سے پہلے اس میں بیع کے ذریعہ تصرف درست نہیں (مغنی ۴/۲۱۷، حوالہ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۴/۲۳۶)۔

اور مغنی میں ابن عبد اللہ سے منقول ہے کہ امام احمدؒ کے اصح قول میں نہی کا تعلق صرف طعام سے ہے (مغنی ۴/۲۱۸)۔

مالکیہ کی دلیل:

(۱) قولہ ﷺ "من ابتاع طعاما فلا بیعه حتی یستوفیه، فمفهومه إباحة بیع ماسواه قبل قبضه.

(۲) وقول ابن عمر رأیت الذین یشترون الطعام مجازفة یضربون علی عهد رسول الله ﷺ أن یبیعوه حتی یؤوه إلی رحالهم.

دلیل حنابلہ: احادیث مذکورہ۔

ووجه قول الخرقی أن الطعام المنهی عنه عن بیعه قبل قبضه لا یکاد یخلو من کونه مکیلا أوموزونا أو معدودا متعلق الحکم بذلک (مغنی ۴/۲۱۸)۔

احناف وشوافع کی دلیل:

عن حکیم ابن حزام :لاتبع ما لیس عندک (ترمذی)

قال: سألت رسول الله ﷺ فقلت یأتینی الرجل فیسألنی من البیع ما لیس عندی أبتاع له من السوق ثم أبیعه قال لا تبع ما لیس عندک (ترمذی ۱/۱۴۸)۔

ماروا ہ أبو داؤد: أن النبی ﷺ نهی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی یحوزها التجار إلی رحالهم، و ماروی ابن ماجه: أن النبی ﷺ نهی عن شراء الصدقات حتی تقبض، وروی: أن النبی ﷺ لما بعث عتاب بن أسید إلی مکة قال: إنهم عن بیع ما لم یقبضوه و عن ربح ما لم یضمنوه (مغنی ۴/۲۱۳)۔

احناف نے منقول اور غیر منقول کے درمیان جو تفریق کی ہے اس کی بنیاد احادیث مذکورہ میں نہی کی علت کو بتانا ہے، اور وہ علت " غرر انفساخ عقد علی اعتبار الهلاک " ہے، یہ علت منقولات میں قبضہ سے پہلے موجود ہوا کرتی ہے، اور غیر منقولات میں ہلاکت نادر ہے، اسی لئے ایسی زمین جو دریا اور سمندر کے کنارے پر ہے ان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوگی، اسلئے کہ وہاں ہلاکت کا خطرہ موجود ہے (عینی ۳/۱۳۷)۔

امام احمدؒ کے نزدیک غیر منقول کی بیع بھی قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، اس کی دلیل حکیم ابن حزام کی مذکورہ روایت ہے، اس میں کلمہ "ما" مذکور ہے اور وہ تعمیم پر دال ہے۔

امام محمدؒ نے بیع کو اجارہ پر قیاس کیا ہے، چونکہ عقار کا اجارہ قبل القبض درست نہیں، اسلئے بیع بھی درست نہیں ہوگی والجامع اشتمالهما علی ربح مالم یضمن فإن المقصود من المبیع الربح، والربح مالم یضمن منهی عنه شرعاً (عینی ۳/۱۳۷)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ مال فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کردیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا

ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص خریدار (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کے باوجود ضمان کو قبضۂ حسی کے قائم مقام مان کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا لیکن اس صورت میں خریدار (۱) کیلئے ضروری ہوگا کہ پہلے فیکٹری سے معاملہ طے کرے پھر اس کے بعد میں خریدار (۲) سے معاملہ کرے تاکہ "لاتبع ما لیس عندک" کا مصداق نہ بنے۔

مذکورہ صورت معاملہ کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خریدار (۱) کا مبیع پر اصل قبضہ ثابت ہے اور وہ تخلیہ ہے اور قبضہ تام بھی ہے۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ :

(جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو بائع ضامن نہیں ہوگا، اس صورت حال میں مشتری اور بائع کے درمیان بیع وشراء درست ہے، لیکن مال کے سمندر میں رہتے ہوئے مشتری اول کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا درست نہیں جبکہ وہ مال کے اپنے پاس پہونچنے تک کا ضمان قبول نہیں کرتا، اسلئے کہ وہ بیچ کر نفع تو لینا چاہتا ہے لیکن مال کے مشتری ثانی کے پاس پہونچنے تک نقصان کی ذمہ داری نہیں لینا چاہتا، لہذا اس صورت میں اس کا نفع غیر مضمون شی سے نفع ہے، اور غیر مضمون شی کا ربح منہی عنہ ہے، اور حدیث میں اس کی صراحتاً نہی موجود ہے: ذکر عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: لایحل سلف و بیع و لاشرطان فی بیع و لا ربح مالم یضمن ولاتبع ما لیس عندک (ترمذی ۱۴۸)۔

اور یہی فساد عقد کی متقاضی ہے، علامہ عینی ہدایہ کی شرح میں فرماتے ہیں: وربح مالم یضمن منهی عنه شرعاً والنهی یقتضی الفساد فیکون البیع فاسدا قبل القبض لأنه لم یدخل فی ضمانه (عینی ۱۳۷/۳)۔

لہذا جہاز پر مال کے رہتے ہوئے مشتری اول کا ضمان لئے بغیر کسی دوسرے کے ہاتھ بیچنا درست نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆

اسلام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا اعتبار

مولانا خوشید احمد اعظمی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فی الجملہ ناجائز ہے ان تفصیلات کے ساتھ جو آئندہ ائمہ کے اقوال سے نقل کی جائیں گی بسبب ان احادیث کے جو اس سلسلہ میں آنحضرت ﷺ سے منقول وثابت ہیں۔

اور بصورت عدم جواز اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا کیونکہ حقیقت بیع کا وجود پایا جارہا ہے، اور جو نقص ہے وہ وصف کی جہت سے ہے لہذا اس پر بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا، شامی میں ہے:

وهو (أى البيع الفاسد) ما كان مشروعا بأصله لا بوصفه و مرادهم من مشروعية أصله كونه مالا متقوما، لا جوازه و صحته لأن فساده يمنع صحته أو أطلقوا المشروعية عليه نظراً إلى أنه لو خلا عن الوصف لكان مشروعا (شامی ۹۹/۴، نیز البحر الرائق ۶۸/۲)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع کو دور کردے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کا پورا موقع فراہم کردے، اسی چیز کو احناف نے تخلیہ سے تعبیر کیا ہے:

فالتسليم و القبض عندنا هو التخلية و التخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع و المشترى قابضا له و كذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (البدائع ۲۴۴/۵)۔

درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل (درمختار ۴۳/۴)۔

اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کا ذکر فائدہ سے خالی نہیں ہوگا: قال كنا مع النبى ﷺ فى سفر فكنت على بكر صعب لعمر فكان يغلبنى فيتقدم أمام القوم فيزجره عمر و يرده ثم يتقدم فيزجره عمر و يرده فقال النبى ﷺ لعمر بعنيه قال هو لك يا رسول الله قال رسول الله ﷺ بعنيه فباعه من رسول الله ﷺ فقال النبى ﷺ هو لك يا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت.

حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کے تحت فرمایا: وقد احتج به للمالكية و الحنفية فى أن القبض فى جميع الأشياء بالتخلية و إليه مال البخارى (فتح الباری ۴/۳۴۴)۔

البتہ تخلیہ کی نوعیت مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوسکتی ہے، اور اس کا مدار عرف وعادت کے اوپر ہوسکتا ہے، كما فى الشامى نقلا عن البحر:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۴/۴۳)۔

ابن قدامہ نے مغنی ۴/۱۲۵ میں اس کے متعلق تفصیلات بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ولأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف .

امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قبضہ کا اعتبار تقریباً عرف کے اوپر ہی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے:

وفى صفة القبض عن الشافعىؒ تفصيل فما يتناول باليد كالدراهم و الدنانير و الثوب فقبضه بالتناول ، وما لا ينقل كالعقار و الثمر على الشجر فقبضه بالتخلية ،وما ينقل فى العادة كالأخشاب و الحبوب و الحيوان فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع به و فيه قول أنه يكفى فيه التخلية (فتح الباری ۴/۳۵۰)۔

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص نوعیت متعین نہیں کی ہے، البتہ قبضہ کی جو صورتیں مذکور ہیں وہ فی الجملہ تخلیہ کو متضمن ہیں، اسلئے تقریباً تمام ہی اشیاء میں اس کی حقیقت تخلیہ ہے، نوعیت کا مدار عرف اور عادت پر ہے، جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی شرعاً اس کے حق میں قبضہ ہوگا بشرطیکہ وہ صورت تخلیہ کو متضمن ہو۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

جیسا کہ پچھلی بحث میں گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت تخلیہ سے حاصل ہوجاتی ہے اور اس میں منقولہ وغیر منقولہ اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے: ثم لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال (البدائع ۵/۲۴۴)۔

البتہ قبضہ کے تمام ہونے کے اعتبار سے منقولات وغیر منقولات میں تفصیل ہے، ایسی اشیاء منقولہ جو غیر مثلی ہیں یا مثلی ہوں اور انہیں مجازفۃً بیچا گیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں محض تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجائے گا، البتہ اگر اشیاء منقولہ مثلیہ کو کیل یا وزن کے ذریعہ بیچا گیا ہو تو اس میں قبضہ کی تکمیل کیل یا وزن کے بعد ہی ہوگی ,و لهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لا مثل له و فيما له مثل إذا بيع مجازفة (البدائع ۵/۲۴۴)۔

اشیاء غیر منقولہ مثلاً عقار وغیرہ اگر قریب ہیں تو نفس تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجائے گا، اور اگر دور ہے تو

صرف نفس تخلیہ سے قبضہ تام نہیں ہوگا۔

والصحیح ما ذکر فی ظاهر الروایة لأنه إذا کان قریبا یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض أما إذا کان بعیدا لا یتصور القبض فی الحال فلا تقام التخلیة مقام القبض (شامی ۴۳/۴)۔

۴۔ احادیث النہی عن البیع قبل القبض اوران کی علت:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت اور نہی مختلف احادیث میں وارد ہے، ان میں سے چند ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، قال ابن عباس وأحسب کل شیء مثله (مسلم)۔

۲۔ عن ابن عمرؓ قال کنا فی زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فیبعث علینا من یأمرنا بانتقاله من المکان الذی ابتعناه فیه إلی مکان سواه قبل أن نبیعه (مسلم)۔

نیز حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابوہریرہ اور حکیم بن حزامؓ سے بھی اس مضمون کی حدیثیں مروی ہیں۔

یہ ساری احادیث جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وارد ہے، امام مالکؒ سے مروی ایک قول کے مطابق یہ نہی تعبدی ہے اس کی علت نہیں معلوم (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، چنانچہ ابن حجرؒ نے اس کی تشریح کی ہے: وفی روایة سفیان عن ابن طاؤس عند مسلم قال طاؤس قلت لابن عباس لِمَ فقال: ألا تراهم یتبایعون بالذهب و الطعام مرجأ، أی فإذا اشتری طعاما بمأة دینار مثلاً و دفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام لآخر بمائة و عشرین دیناراً و قبضها و الطعام فی ید البائع فکأنه باع مأة دینار بمائة و عشرین دیناراً (فتح الباری ۳۴۹/۴)۔

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں بھی اس کی علت کا ذکر موجود ہے، انہوں نے حضرت مروانؓ سے کہا: أحللت بیع الربا فقال ما فعلت فقال أبو هریرة أحللت بیع الصکاک و قد نهی رسول الله ﷺ عن بیع الطعام حتی یستوفی. (صحیح مسلم ۱۰/۱۷۲)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان احادیث میں نہی کی علت "ربح مالم یضمن" کا لازم آنا ہے، واحتج الشافعی بحدیث عبد الله بن عمر قال نهی رسول الله ﷺ عن ربح مالم یضمن أخرجه الترمذی (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

امام مالکؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ ان احادیث میں نہی عن البیع قبل القبض کی علت منفعت عمال کا ضیاع ہے، کیونکہ قبضہ کی صورت میں ناپنے، تولنے یا منتقل کرنے کی اجرت عمال کو ملے گی اگر قبضہ سے قبل بیع جائز

قرار دی جائے تو اس میں ان کا نقصان ہوگا، وقد قيل فی علة النهی أن فی قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله و حمله ووزنه و غير ذلک بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلک يضيع تلک المنفعة (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

احناف کے نزدیک ان احادیث کی علت غرر انفساخ عقد ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ہدایہ اور اس کی شرح فتح القدیر میں اس طرح ہے:

ومن اشترى شيئا مما ينقل و يحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض و لأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک .

اس کی شرح میں علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

ثم علل الحديث (لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار هلاک المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه با ع ملک الغير بغير إذنه، و ذلک مفسد للعقد، و فی الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/۱۳۵)۔

نیز البحر الرائق میں ہے:

والغرر المنهی غرر انفساخ العقد، والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (البحر الرائق ۶/۱۱۶)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے عموم وخصوص کے متعلق تفصیل اور ائمہ کرام کی آراء:

۱۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ نہی خاص ہے مکیلات وموزونات کے ساتھ اور وہ اشیاء جو مکیل یا موزون نہیں ہیں ان کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے۔

يجوز مطلقا إلا المكيل والموزون وهو قول الأوزاعی وأحمد وإسحق (فتح الباری ۴/۳۴۴)۔

نیز الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں مذروعات ومعدودات بھی مکیلات وموزونات کے ساتھ مذکور ہیں (۲/۲۳۶)۔

دلیل: ان کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں طعام کا ذکر موجود ہے اور اس کی وضاحت بقول صاحب مغنی اسطرح ہے کہ وہ طعام جن کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع کیا گیا ہے یا تو مکیل وموزون ہوں گے یا معدود ومذروع، اس لئے یہ نہی انہیں میں منحصر ہوگی اور ان کے علاوہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی۔

إن الطعام المنهی عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فيتعلق الحكم بذلک (المغنی ۴/۲۱۸)۔

۲۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بیع سے ممانعت عام ہے خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔

لا يجوز بيع شئ قبل قبضه مطلقا وهو قول الشافعي ؒ و محمد بن الحسن ؒ (فتح الباری ۲۳۵/۴)وقال الشافعي ؒ: لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان طعاما أو عقارا أومنقولا أو نقدا أو غيره (الامام النووی فی شرح صحیح مسلم۱۰/۱۶۹)۔

دلیل: امام شافعیؒ نے تمام ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو نہی عن البیع قبل القبض سے متعلق ہیں، نیز عبداللہ بن عباسؓ کے قول و أحسب كل شئ مثل الطعام سے، اوران احادیث سے جو "بيع ماليس عندک" اور "ربح مالم يضمن" کے متعلق ہیں، وأما عمدة الشافعي ؒ في تعميم ذلك في كل مبيع فعموم قوله عليه السلام: لا يحل بيع ولا سلف ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك وهذا من باب بيع مالم يضمن وهذا مبنى على مذهبه من أن القبض شرط في دخول المبيع في ضمان المشتری (بدایۃ المجتہد۲/۱۸۳)۔

امام شافعیؒ نے اس حکم سے تین صورتوں کا استثناء کیا ہے جو حقیقۃً بیع نہیں ہیں بلکہ ان کی صورت اقالہ کی ہے (تفصیل کیلئے دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ۲/۲۳۴)۔

۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ نہی صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا ان کے نزدیک غیر مطعومات کو قبضہ سے پہلے بیچنا درست ہے۔

يجوز مطلقا إلا المأكول والمشروب وهو قول مالک ؒ وأبي ثور و اختيار ابن المنذر (فتح الباری۴/۳۳۵)۔

وقال في البداية: وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالک في إجازته (بدایۃ المجتہد۲/۱۸۲)۔

دلیل: امام مالکؒ نے انہیں احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں نہی عن بیع الطعام قبل الاستیفاء والقبض وارد ہے، اور جن کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وہ اشیاء جو طعام کی جنس سے نہ ہوں، حکم نہی ان سے متعلق نہ ہو، اوران کا قبل القبض بیچنا درست ہو۔

أما عمدة مالک في منعه ماعدا المنصوص عليه فدليل الخطاب في الحديث المتقدم (بدایۃ المجتہد۲/۱۸۳)۔

۴۔ احناف کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں تفصیل ہے، ان کے یہاں اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، **بلکہ امام محمدؒ** کے نزدیک غیر منقول کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے، وأما أبو حنيفة ؒ فالقبض عنده شرط في كل مبيع ماعدا المبيعات التي لا تنقل ولاتحول من الدور والعقار (بدایۃ المجتہد۲/۱۸۲۔۱۸۳)۔

وقال في الكنز: صح بيع العقار قبل قبضه لا بيع المنقول (کنز مع شرح البحر۶/۱۱۶)۔

دلیل: احناف کا مستدل بھی وہی احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وارد ہے یا جن میں" نهى عن بيع ماليس عندک "یا" نهى عن بيع الغرر " وارد ہے۔

قال فی البحر : (صح بيع العقار قبل قبضه) أى عند أبى حنيفة وأبى يوسف و قال محمد لا يجوز لإطلاق الحديث وهو النهى عن بيع مالم يقبض و قياسا على المنقول و على الإجارة ، و لهما أن ركن البيع صدر من أهله فى محله ولاغرر فيه لأن الهلاک فى العقار نادر بخلاف المنقول ، والغرر المنهى غرر انفساخ العقد والحديث معلول بدلائل الجواز . .. إلى أن قال : (لا بيع المنقول) اى لا يصح لنهيه ﷺ عن البيع مالم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

یعنی احناف نے جو اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں فرق کیا ہے اس کی وجہ علت احادیث ہے، یعنی غرر انفساخ عقد کا اندیشہ، اور یہ علت منقولات میں موجود ہے جبکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس علت کا وجود نادر ہے۔

اس لئے جہاں اشیاء غیر منقولہ میں بھی اس علت کا احتمال ہوگا ، جیسے ایسی زمینیں جو دریا یا تالاب کے کنارے اور کٹاؤ پر ہوں ان زمینوں کا قبضہ سے پہلے بیچنا درست نہیں ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: البنایہ فی شرح الہدایۃ للعینی ۱۳۷/۳)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال بظاہر اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آئے گی اور نہ خریدار نمبر (۲) پر بلکہ یہ خریدار نمبر (۱) کا نقصان قرار پائے گا۔

اس صورت میں اگر چہ خریدار نمبر (۱) کا حسی قبضہ اس مال پر نہیں پایا گیا لیکن چونکہ وہ مال کے نقصان کی ذمہ داری قبول کر رہا ہے، اسلئے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے ایسی چیز سے فائدہ اٹھایا جس کا وہ ضامن نہیں ہوا، اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسی چیز بیچ رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے کیونکہ جب بائع کی طرف سے تخلیہ ہو گیا اور اس کے نقصان کا ضامن یہ ہو گیا تو یہ خریدار نمبر (۱) اس فیکٹری کے مال پر قابض مانا جائے گا اور اب اس کے بعد خریدار نمبر (۲) کو بیچنا درست ہوگا ، کیونکہ اس بیع کا عاقد خود خریدار نمبر (۱) ہے نہ کہ فیکٹری کا مالک ، بلکہ فیکٹری کا مالک اس کے امر سے اس مال کو خریدار نمبر (۲) کے پاس بھیج رہا ہے، گویا خود خریدار نمبر (۱) اس مال کا بھیجنے والا ہوا۔

وكذلک لو فعل البائع شيئا من ذلک بأمر المشترى لأن فعله بأمر المشترى بمنزلة فعل المشترى بنفسه (البدائع ۲۴۶/۵)۔

قال محمد کل تصرف يجوز من غير قبض اذا فعله المشترى قبل القبض لا يجوز

وكل ما لا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشتری قبل القبض جاز ويصير المشتری قابضا (شامی ۴/۴۲)۔

اور چونکہ صرف تخلیہ سے ہی قبضہ کا وجود ہوجاتا ہے اور مبیع مشتری کی ضمان میں داخل ہوجاتی ہے اسلئے ضامن ہونے کے بعد اس شخص کا خریدار نمبر (۲) کو بیچنا درست ہوگا (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

۷۔ ایسی صورت میں جبکہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا، اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

اس صورت میں یہ بیع درست نہیں ہے کیونکہ مشتری اول کا قبضہ نہیں پایا جارہا ہے، مال ابھی راستہ میں ہے اور اس کی بیع ایک تیسرے شخص کے ہاتھ ہورہی ہے اور مشتری اول مال کی ہلاکت کی صورت میں اس کا ضمان بھی نہیں قبول کرتا، اس لئے علت نہی عن البیع قبل القبض نیز احتمال غرر کی بنیاد پر یہ درست نہیں ہوگی۔

نیز اس صورت میں بیع میں ایک اور خرابی بھی موجود ہے جس کا ذکر مولانا تقی عثمانی صاحب نے تکملہ فتح الملہم شرح مسلم ۱/۳۵۴ میں کیا ہے کہ اس طرح سے معمولی قیمتوں کا سامان راستے میں مختلف بیوع اور کئی منافع کی وجہ سے عوام تک سیکڑوں روپے کی قیمت تک گراں ہوکر عوام تک پہونچتا ہے، لأن كل تاجر يشتريها قبل الوصول يبيعها بربح إلى غيره و تصير الأرباح كلها بأيدى تجرة معدودين و يصير الغلاء نصيب العامة۔

لہذا ان مذکورہ بالا خرابیوں کے پیش نظر بیع کی یہ صورت درست نہیں ہے۔

هذا ما عندی والله أعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام

مولانا نسیم احمد قاسمی

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے یا باطل؟

قبضہ سے پہلے کسی چیز کے فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں جناب نبی کریم ﷺ سے مختلف احادیث وروایات مروی ہیں، بعض احادیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے سامان کے فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، بعض احادیث میں کھانے کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت امام بخاریؒ نے اپنی الجامع الصحیح میں " باب بیع الطعام قبل أن یقبض وبیع ما لیس عندک " کے تحت صرف ان احادیث کا تذکرہ کیا ہے جن میں نبی کریم ﷺ سے قبضہ سے پہلے طعام کے بیع کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے:

" أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض "

راوی حدیث ابن عباس کہتے ہیں کہ " ولا أحسب کل شیٔ إلا مثله " (فتح الباری ۴/۴۳۹) یعنی میرا خیال ہے کہ ممانعت صرف بیع طعام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسری اشیاء میں بھی قبل القبض بیع درست نہیں ہوگی، دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: " من ابتاع طعاماً فلا یبعه حتی یستوفیه ".

اسماعیل کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

" من ابتاع طعاماً فلا یبعه حتی یقبضه " (حوالہ سابق)۔

یعنی کوئی شخص کھانے کی کوئی چیز خریدے تو اس پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، مختلف سندوں سے امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کی روایات ذکر کی ہیں، مسلم شریف میں ابو ہریرہ کی روایت میں ہے:

" إن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاماً فلا یبعه حتی یکتاله " (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۷)۔

اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

" إذا ابتعت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه " (ابوداؤد ۳/۲۸۳)۔

جب تم کوئی چیز خریدو تو اس کو قبضہ سے پہلے مت فروخت کرو۔

حضرت عمر فاروق کا بھی فتوی ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع جائز نہیں ہے، انہوں نے حکیم بن حزام سے فرمایا: " لا تبع طعاماً ابتعته حتی تستوفیه " (الاستذکار ۱۹/۲۶۴)۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی فتوی یہی ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع درست نہیں ہے (حوالہ بالا ۱۹/۲۵۲)۔

ان احادیث و آثار کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تمام منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، البتہ ایسی زمین وعقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبضہ سے پہلے بھی اس کی بیع جائز ہے، حضرت امام شافعی اور محمد بن الحسن شیبانی حنفی کے نزدیک ہر چیز کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، چاہے منقولات کی بیع ہو یا عقار کی اور چاہے طعام کی ہو یا غیر طعام کی، حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا حکم بیع الطعام کے ساتھ خاص ہے، حضرت امام مالک کے نزدیک طعام کی بیع کیل یا وزن کے ساتھ ہو تو اس صورت میں قبل القبض اس کی بیع ممنوع ہوگی (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰۔۳۵۱)۔

اب رہا یہ سوال کہ حنفیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے طعام یا منقولات کی بیع ناجائز ہے تو اس کا شمار ان کے نزدیک بیع کی کس قسم میں ہوگا، فاسد میں یا باطل میں؟

کتب حنفیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے اسے بیع فاسد میں شمار کیا ہے، جبکہ بعض فقہاء نے اس پر بیع باطل کا بھی اطلاق کیا ہے، چنانچہ صاحب جوہرۃ النیرہ کے حوالہ سے علامہ علاء الدین الحصکفی نے درمختار میں لکھا ہے: " بخلاف بیعه قبله فإنه باطل "

یعنی قبضہ سے پہلے بیع باطل ہے۔

مگر صاحب درمختار نے صاحب جوہرہ کی رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے، ان کا اپنا ذاتی رجحان یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے، باطل نہیں ہے، چنانچہ مواہب کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: " وفسد بیع المنقول قبل قبضه " انتهی

یعنی قبضہ سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع فاسد ہے۔

عدم جواز میں چونکہ فساد اور بطلان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، اسلئے کبھی فاسد پر باطل کا بھی اطلاق کر دیا جاتا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے فساد کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے: والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر کما مر مع وجود رکنی البیع و کثیراً ما یطلق الباطل علی الفاسد' (ردالمحتار ۷/۳۷۱) یعنی فساد کا قول زیادہ مناسب ومفتی بہ ہے، اسلئے کہ علت فساد غرر ہے، یہاں پر بیع کے دونوں رکن پائے جاتے ہیں، اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فاسد پر باطل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، علامہ سید احمد الطحطاوی حنفی نے حاشیہ در مختار میں فساد کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

وهو الظاهر لأن ركنى البيع وهما العوضان ثابتان وإنما جاء الفساد من جهة أخرى وهو الغرر أى غرر انفساخ العقد بهلاكه والغرر حرام وكثيراً ما يطلق الباطل على الفاسد (حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار ۳/۱۰۰)

علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع فاسد قرار دیا ہے چنانچہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه و ذلك مفسد للعقد وفى الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

یعنی قبضہ سے پہلے ملک غیر کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کیا جاتا ہے جو مفسد عقد ہے، اور صحاح میں نبی کریم ﷺ سے بیع غرر کی ممانعت ثابت ہے۔

قبضہ کی حقیقت:

علامہ ابن ہمام حنفی نے قبضہ کی حقیقت کے بارے میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قبضہ اور مبیع کی حوالگی وسپردگی کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری (خریدار) اور خریدے ہوئے سامان کے درمیان اسی طرح تخلیہ کردیا جائے کہ خریدار کیلئے بغیر کسی رکاوٹ اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اور یہی مفہوم ثمن کی حوالگی کا ہے''۔

اور وبری سے منقول ہے کہ اگر کسی مکان میں خریدے گئے سامان تجارت کے ساتھ بائع کے سامان کے علاوہ کسی دوسرے کا سامان ہوتو وہ قبضہ کے حق میں مانع ہوگا، پس اگر اسے قبضہ کی اجازت دے دی جائے تو قبضہ صحیح ہوجائے گا اور سامان بائع کے پاس بحکم ودیعت ہوگا، کپڑے میں قبضہ کی صورت یہ ہے کہ خریدار اسے اپنے ہاتھ میں لے لے، یا اگر کپڑا زمین پر رکھا ہوا اور بائع مشتری سے یہ کہے کہ میں نے تمہارے اور کپڑے کے درمیان تخلیہ کردیا ہے، پس اس پر قبضہ کرلو، اور خریدار نے اس کے جواب میں کہا میں نے قبضہ کرلیا تو اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی مکان میں رکھے ہوئے گندم کو خریدا گیا اور بائع نے مشتری کو اس مکان کی کنجی دیتے ہوئے کہا کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا تو اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جائے گا (فتح القدیر ۵/۴۹۶)۔

علامہ علاء الدین حصکفی صاحب درمختار نے قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''پھر قبضہ اور سامان کی سپردگی ایسے تخلیہ سے عمل میں آئے گی جس میں مشتری کیلئے مبیع پر قبضہ کرنا کسی رکاوٹ کے بغیر ممکن ہو'' (درالمختار ۴/۵۶۱۔۵۶۲)۔

علامہ شامی کی صراحت کے مطابق تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے، بشرطیکہ تخلیہ کے بعد مبیع پر کسی مانع کے بغیر قبضہ و تصرف ممکن ہو (حوالہ بالا)۔

فقیہ طاہر بن عبدالرشید نے خلاصۃ الفتاوی کی کتاب البیوع میں ایک باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے:'' فيما يكون قبضاً وفيما لا يكون '' اس باب کے تحت انہوں نے قبضہ کی حقیقت واصلیت پر روشنی ڈالتے

ہوئے لکھا ہے کہ:

"تجرید میں مبیع پر قبضہ کے باب میں لکھا ہے کہ سامان پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی صورت یہ ہے کہ بائع سامان اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ کردے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خریدار کیلئے اس پر قبضہ ممکن ہو، اور اسی طرح ثمن کی سپردگی ہوگی، اجناس میں ہے کہ سامان کی حوالگی کیلئے تین چیزیں معتبر ہیں: ۱۔ بائع خریدار سے کہے کہ میں نے سامان اور تمہارے مابین تخلیہ کردیا، ۲۔ مبیع خریدار کے پاس اس طرح ہو کہ اگر وہ اس میں کوئی تصرف کرنا چاہے تو کسی مانع کے بغیر کرسکے، ۳۔ مبیع حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا ہے اس پر قبضہ کرلو..... (خلاصۃ الفتاوی ۸۹/۳)۔

فتاوی ہندیہ میں بیع جائز میں تخلیہ کو قبضہ تسلیم کرنے پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے: "واجمعوا علی أن التخلية في البيع الجائز تكون قبضاً (فتاوی ہندیہ ۱۶/۳)۔

البتہ بیع فاسد کی صورت میں تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا یا نہیں، اس میں دو روایت ہے مگر اس میں بھی مفتی بہ قول یہی ہے کہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا۔ "والصحيح أنها قبض" (حوالہ سابق)۔

قبضہ کی حقیقت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

"سامان کی حوالگی اور قبضہ کی صورت یہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ کردیا جائے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر مشتری کیلئے اس سامان پر قبضہ ممکن ہو" (حوالہ بالا)۔

حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک چاہے منقولات کی بیع ہو یا عقار کی، ہر صورت میں تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا: "وقال أبو حنيفة رحمه الله القبض في الجميع التخلية" (حلیۃ الاولیاء ۸۲/۴)۔

ان عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ اور سامان کی حوالگی کا مطلب یہ ہے کہ خریدار اور مبیع کے درمیان ایسا تخلیہ کردیا جائے کہ اگر وہ اپنے خریدے ہوئے سامان میں کوئی تصرف کرنا چاہے تو کرسکے، اب رہا یہ سوال کہ ہر چیز کا قبضہ ایک ہی نوعیت کا ہوگا یا اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی حقیقت و نوعیت بدلتی رہے گی، تو اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے۔

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کا فرق:

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے صراحت کی ہے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا: "وقبض كل شيء بحسبه" (المغنی ۱۲۵/۴)۔

مکیلی یا موزونی اشیاء اگر کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کی جائیں تو ان میں کیل یا وزن ہی کے ذریعہ قبضہ معتبر ہوگا، حضرت امام شافعی کی یہی رائے ہے، حضرت امام ابوحنیفہ ہر چیز کی بیع میں تخلیہ کو قبضہ کے حکم میں تسلیم کرتے ہیں (المغنی لابن قدامہ ۱۲۵/۴)۔

محدث ظفر عثمانی صاحب اعلاء السنن نے شرح الوجیز کے حوالہ سے قبضہ کی حقیقت و کیفیت اور ہر چیز کی

نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی نوعیت کا فرق ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

ا۔ اگر مبیع ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے جیسے اراضی (عقار) مکانات، تو ایسی چیزوں کا قبضہ ایسے تخلیہ کے ذریعہ عمل میں آئے گا جس کے نتیجہ میں خریدار کو مبیع پر قبضہ اور تصرف کا حق حاصل ہو جائے، مثلاً بائع کہے کہ میں نے تمہارے اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا ہے تم جس قسم کا چاہو اس میں تصرف کرو، تو یہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا۔

۲۔ اور اگر مبیع منقولات کے قبیل سے ہو تو مذہب مشہور یہ ہے کہ اس میں تخلیہ کافی نہیں ہوگا بلکہ سامان کو منتقل کرنا ضروری ہوگا، امام احمد کا یہی قول ہے، حضرت امام مالک اور امام ابوحنیفہ عقار ہی کی طرح بیع منقولات میں بھی تخلیہ کو قبضہ تسلیم کرتے ہیں (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے مختلف اشیاء کے قبضہ کی نوعیت ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''ہر چیز کا قبضہ اسی کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، کیلی یا وزنی چیزیں کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کی جاتی ہیں تو ان کا قبضہ کیل یا وزن کے ذریعہ متحقق ہوگا، امام شافعی کی یہی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی بیع میں بھی تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا، ابوالخطاب نے امام احمد سے دوسری روایت یہ نقل کی ہے کہ ہر چیز کی بیع میں تخلیہ مع التمییز قبضہ کے حکم میں ہوگا'' (المغنی ۴/۱۲۵)۔

امام نووی صاحب المجموع شرح المہذب نے تحریر کیا ہے کہ:

قبضہ میں اصل عرف ہے (۹/۲۷۶) (لہذا جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا وہی شرعاً بھی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا)۔

ہر چیز کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی نوعیت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

ا۔ عقار مثلاً زمین، مکانات اور درختوں پر پھل کی بیع کی صورت میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوگا۔

۲۔ جو چیزیں عرف و عادت میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاتی ہیں، مثلاً درخت کی لکڑیاں، حبوب (اناج) مچھلیاں اور اس قسم کی دیگر چیزیں، تو ایسی چیزوں کی بیع کی صورت میں قبضہ اس وقت تسلیم کیا جائے گا جب اسے ایسی جگہ منتقل کر دیا جائے جہاں بائع کا عمل دخل نہ ہو، چاہے بائع کی ملکیت میں منتقل کر دیا جائے، یا عام راستہ یا مسجد یا کسی اور جگہ۔

۳۔ جو چیزیں ہاتھ میں لے کر قبضہ کی جاتی ہیں مثلاً درہم و دینار، کرنسی نوٹ، رومال، کپڑے، برتن، کتاب وغیرہ تو ان چیزوں میں اسی وقت قبضہ تسلیم کیا جائے گا جب بائع سے سامان مشتری اپنے ہاتھ میں لے لے (المجموع شرح المہذب ۹/۲۷۶)۔

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے لحاظ سے فرق ہوگا، اشیاء منقولہ میں نقل و تحویل کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوگا، عقار اور غیر منقولہ اشیاء میں تخلیہ ہی قبضہ قرار پائے گا، اور جو چیزیں

ہاتھ میں لے کر مقبوض سمجھی جاتی ہیں، ان میں تناول بالید کے بعد ہی قبضہ کا تحقق ہوگا، اور کیلی ووزنی اشیاء میں کیل اور وزن کے ذریعہ قبضہ متحقق ہوگا، علامہ انور شاہ کشمیری نے قبضہ کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے: " واعلم أن القبض يختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها " (انوار محمود ۲/۳۳۷)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں :

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث محدثین وفقہاء کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ مشہور حنفی عالم شیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (فتح القدیر ۶/۴۷۴)۔

یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث معلول بالعلۃ ہے کیونکہ بیع عقار دلائل کی وجہ سے جائز ہے۔

علامہ ابن الہمام نے "معلول بہ" کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: " والحديث الذي استدل (معلول به) أي بغرر الانفساخ ".

اور علت غرر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

" قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں نہی کی علت غرر انفساخ کی دلیل یہ ہے کہ وہ تصرف جس میں احتمال غرر نہ ہو وہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں نافذ ہوتا ہے، مثلاً غلام کو آزاد کرنا، والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق (حوالہ بالا)۔

اور صاحب البنایہ نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"والحديث معلول به أي بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاک العقود عليه فيكون مخصوصاً بالمنقول ألا ترى أنه يجوز الإعتاق قبل القبض والوصية " (البنایہ شرح الہدایہ ۶/۵۰۹)۔

یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث علت غرر انفساخ عقد کی وجہ سے معلول بہ ہے کیونکہ قبل القبض معقود علیہ کے ہلاک ہونے کا احتمال رہتا ہے، لہذا یہ حدیث منقول کے ساتھ خاص ہوگی، یہی وجہ ہے کہ قبل القبض اعتاق اور وصیت جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملاً بدلائل الجواز " (البحر الرائق ۶/۱۲۶)۔

یعنی وہ غرر جس کی ممانعت کی گئی ہے وہ انفساخ عقد کا غرر ہے، دلائل جواز کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ اس کی بیع میں علت غرر نہیں ہے۔

اوجز المسالک شرح موطا امام مالک میں اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

" لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد بخوف الهلاك "(۱۱/۲۰۰)۔

صاحب اعلاء السنن نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے علت کی نہی کی وجہ سے نصوص کو منقول کے ساتھ خاص کیا ہے اور علت نہی اندیشہ ہلاکت سے انفساخ عقد کا غرر ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴)۔

علامہ تقی عثمانی نے بھی تکملہ فتح الملہم میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیا ہے، چنانچہ لکھا ہے:

" والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به بدلائل الجواز (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

مذکورہ بالا اقوال وعبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، یعنی چونکہ قبضہ سے پہلے سامان خریدار کے پاس نہیں آتا ہے تو اس کا احتمال اور اندیشہ رہتا ہے کہ کسی وجہ سے سامان (مبیع) بائع کے پاس ہلاک ہوجائے، اور مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑجائے، اگر خریدار قبل القبض بیع کرتا ہے تو وہ ایسے سامان کا نفع حاصل کرتا ہے جو ابھی تک اس کے ضمان میں نہیں آیا ہے، اور حدیث میں "ربح مالم یضمن" سے ممانعت کی گئی ہے۔

منقولی اشیاء میں اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے فسخ بیع کا احتمال بلکہ ظن غالب رہتا ہے، اسلئے حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ممانعت کی احادیث بیع منقول کے ساتھ خاص ہیں، عقار (اراضی) میں اندیشۂ ہلاکت شاذ ونادر ہی رہتا ہے، اسلئے قبضہ سے پہلے بھی ان دونوں حضرات نے عقار کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اگر بیع عقار میں بھی اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد ہو تو عقار میں بھی علت نہی کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہوگی، مثلاً کوئی زمین دریا کے کنارے واقع ہو اور پانی کے بہاؤ کے نتیجہ میں اس کے دریا میں ضم ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسی زمین میں بھی قبل القبض بیع جائز نہیں ہوگی، چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

" إن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاك ، وأما العقار فلا يخشى فيه ذلك إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض " (حوالہ سابق)۔

یعنی بیع قبل القبض کی علت یہ ہے کہ ایسی صورت میں انسان ایسی چیز کا نفع حاصل کرتا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے، اور انسان اسی چیز کا ضمان قبول کرتا ہے جس میں اندیشۂ ہلاکت ہو، زمین میں شاذ ونادر ہی اندیشۂ ہلاکت رہتا ہے، پس اگر کوئی زمین لب دریا ہو یا مبیع مکان کا اوپری حصہ ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، حضرت

امام ابوحنیفہ اوران کے ممتاز شاگرد امام ابو یوسف نے علت نہی کا اعتبار کرتے ہوئے بیع منقول میں علی الاطلاق قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کوممنوع قرار دیا،عقار کی بیع میں چونکہ علت نہی نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اسے جائز قرار دیا، البتہ اگر عقار کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں بھی علت غرر موجود ہوتو وہ بھی ناجائز قرار پائے گی۔

غرر کی تعریف اور حقیقت:

جناب نبی کریم ﷺ سے بیع غرر کی ممانعت ثابت ہے'' غرر کا لغوی مفہوم، خطر، دھوکہ کسی چیز کو معرض ہلاکت میں ڈالنا ہے۔اصطلاح فقہاء میں غرر کی تعریف" ما یکون مستور العاقبة (مبسوط۱۲/۱۹۴) سے کی گئی ہے،فقہاء احناف نے غرر کی یہ تعریف کی ہے:

"الغرر ما یکون مجهول العاقبة لا یدری أیکون أم لا (تعریفات/۱۴۱) بابرتی نے غرر کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے " الغرر ما طویٰ عنک علمه " (العنایہ۵/۱۹۲) غرر وہ ہے جس کا علم تم سے پوشیدہ ہو، صاحبؒ فتح القدیر نے بھی غرر کی یہی تعریف کی ہے(۶/۱۳۶)۔

امام قرافی مالکی نے لکھا ہے:

''اصل غرر یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ حاصل ہوگی یا نہیں؟ جیسے ہوا میں اڑنے والا پرندہ یا پانی میں مچھلی، اگر کوئی شخص فضا میں پرواز کرنے والے پرندہ یا پانی میں مچھلی کی بیع کرتا ہے تو یہ بیع غرر ہے کیونکہ پرندہ یا مچھلی کا قبضہ میں آنا موہوم ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مجہول العاقبۃ سے غرر کی تعریف کی ہے،علامہ ابن القیم کے نزدیک غرر سے مراد وہ چیز ہے جس کی سپردگی اور حوالگی پر قدرت حاصل نہ ہو، چاہے وہ چیز موجود ہو یا معدوم، جیسے بھگوڑے یا سرکش اونٹ کی بیع۔

ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع غرر سے مراد وہ بیع ہے جس میں دھوکہ ہواور دھوکہ فریقین میں سے کسی کو لاحق ہو جس سے اس کے مال کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

بیع غرر کے ممنوع ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، بیع غرر کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً جانور کے تھن میں دودھ کی بیع، جانور کی پشت پر بال اور اون کی بیع، جانور کے حمل کی بیع، پانی میں مچھلی اور فضا میں اڑنے والے پرندہ کی بیع میں غرر کثیر پایا جاتا ہے،اسلئے یہ بیع جائز نہیں ہے۔

البتہ غرر یسیر کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے،حنفیہ کے نزدیک ان چیزوں کی بیع درست ہے جن میں غرر یسیر ہوتا ہے، جیسے کیلا، اخروٹ، اور باقلاء کی بیع چھلکے کے ساتھ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی غرر یسیر کی صورت میں بیع جائز ہے،غرر متوسط کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے،بعض حضرات نے اسے غرر یسیر کے ساتھ اور بعض فقہاء نے اسے غرر کثیر کے ساتھ شامل کیا ہے(الفقہ الاسلامی وادلتہ۴/۴۳۴)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں علماء کی آراء اور ان کے دلائل:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق دو قسم کی احادیث ہیں، بعض احادیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ممانعت کی گئی ہے، ان احادیث کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے چاہے بیع منقول ہو یا بیع عقار، ہر دو صورت میں مبیع پر قبضہ سے پہلے صرف طعام (کھانے کی اشیاء) کی بیع سے ممانعت کی گئی ہے، اب رہا یہ سوال کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو ممانعت پر محمول کرتے ہوئے ہر قسم کی بیع میں بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم لگایا جائے، یا مطلق احادیث کو مقید احادیث پر محمول کرتے ہوئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا حکم صرف بیع طعام کے ساتھ خاص رکھا جائے گا۔ فقہاء کی ایک جماعت نے مطلق احادیث کو مقید پر محمول کرتے ہوئے صرف بیع طعام کو قبضہ سے پہلے ممنوع قرار دیا، جبکہ بعض فقہاء نے دونوں قسم کی احادیث پر غور وفکر کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کی علت غرر انفساخ عقد ہے یعنی اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا احتمال رہتا ہے، لہٰذا جہاں بھی علت غرر پائی جائے گی وہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہوگی، اور جہاں یہ علت نہیں پائی جائے گی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی۔

قبضہ سے پہلے بیع طعام کی ممانعت کے بارے میں اہل علم کا اجماع ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے ابن المنذر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

"أجمع أهل العلم على أن من اشترى فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه" (المغنی ۴/۱۲۲)۔

بیع طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے، علامہ نووی نے المجموع شرح المہذب میں ائمہ کے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

۱۔ بیع طعام ہی کی طرح قبضہ سے پہلے کسی بھی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، حضرت امام شافعی اور حنفیہ میں سے امام محمد بن حسن شیبانی کی یہی رائے ہے۔

۲۔ مکیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع جائز ہے، حضرت عثمان بن عفان، سعید بن المسیب، حسن، حکم، حماد، اوزاعی، احمد بن حنبل اور اسحاق کا یہی مسلک ہے۔

۳۔ مکانات اور اراضی کے علاوہ قبضہ سے پہلے کسی بھی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ قبضہ سے پہلے مکانات اور اراضی کی بیع درست ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی یہی رائے ہے۔

۴۔ ماکول (کھانے کی چیزیں) اور مشروب (پینے کی چیزیں) کے علاوہ قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع درست ہے، امام مالک اور ثور کا یہی مسلک ہے، ابن المنذر نے اس رائے کو "اصح المذاہب" قرار دیا ہے (المجموع ۹/۲۷۰)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے فقیہ البتی کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع

درست ہے، مگر علامہ ابن عبد البر نے احادیث اور اجماع امت کی وجہ سے اس قول کو مردود قرار دیا ہے (المغنی ۴/۱۲۷)۔

وجوہ دلائل:

امام شافعی، محمد بن الحسن، ابن عقیل اور ان کے ہم خیال فقہاء نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کے عموم پر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۔ امام ابوداؤد نے حضرت زید بن ثابت سے یہ حدیث نقل کی ہے:

إن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۲) یعنی جناب نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ جس جگہ سے سامان خریدا جائے اسی جگہ اسے فروخت کردیا جائے، الا یہ کہ تجار اس سامان کو اپنے گھروں میں منتقل کر لے، تو پھر ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی۔

اس حدیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے سامان فروخت کرنے سے ممانعت کی گئی ہے، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو صرف بیع طعام کے ساتھ محدود نہیں رکھا گیا، امام شافعی اور ان کے ہم مسلک فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہے۔

۲۔ حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ میں نے جناب نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ میں مختلف چیزیں خریدتا ہوں تو اس میں سے میرے لئے حلال وحرام کی وضاحت فرمائیں، آپ نے فرمایا: اے بھائی کے بیٹے! قبضہ سے پہلے کسی چیز کو مت فروخت کرو، اور جب تم کوئی چیز خریدو تو اسے قبضہ سے پہلے مت بیچو (حوالہ بالا)

اس حدیث میں بھی قبضہ سے پہلے مطلقاً بیع کی ممانعت کی گئی ہے۔

۳۔ عبداللہ بن عمرو سے منقول ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

" لا يحل سلف و بيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك "

اس حدیث میں ربح مالم یضمن یعنی ایسی چیزوں پر نفع لینے سے منع کیا گیا ہے جو خریدار کے ضمان میں نہ آئی ہو، بیع مالم یقبض کے فاسد اور ممنوع ہونے کی علت یہی ہے کہ اس میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے، جس کی ممانعت کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک مبیع پر خریدار قبضہ نہ کرلے اس وقت تک مبیع اس کے ضمان میں نہیں آئے گی، اگر وہ اسے قبل القبض فروخت کردیتا ہے تو ربح مالم یضمن لازم آتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے بھی انہیں دلائل سے استدلال کیا ہے، البتہ ان حضرات نے بیع عقار کو علت نہی کے نہ ہونے کی وجہ سے نہی کے عموم سے خارج کیا ہے، کیونکہ بیع عقار کی صورت میں علت نہی غرر انفساخ عقد نہیں پائی جاتی ہے، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ کسی وجہ سے مبیع بائع کے پاس ہلاک

اور عقد کو فسخ کرنے کی نوبت آجائے، اس صورت میں اگر خریدار اس چیز کو فروخت کر کے نفع حاصل کرتا ہے، تو وہ ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے والا قرار پائے گا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی ہے، ایسی صورت کو حدیث میں ربح مالم یضمن سے تعبیر کیا گیا ہے، غور کیا جائے تو یہ علت غرر صرف بیع منقول کی صورت میں پائی جائے گی، کیونکہ منقولات میں اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد کا صرف احتمال ہی نہیں بلکہ ظن غالب رہتا ہے، عقار میں اندیشۂ ہلاکت شاذ و نادر ہی رہتا ہے، اسلئے غرر انفساخ عقد کا احتمال نہیں ہے، البتہ عقار میں بھی علت غرر کے پائے جانے کی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ ابن الہمام نے بیع عقار کے جواز کی دلیل پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

" والمانع المشير للنهي وهو غرر الانفساخ بالهلاک منتف (فإن هلاک العقار نادر) والنادر لا عبرة به ولا يبنى الفقه باعتباره فلا يمنع الجواز " (فتح القدیر ۱۳۸/۶)۔

اگر کوئی زمین لب دریا ہو اور پانی کے بہاؤ کے ساتھ اس زمین کے دریا میں شامل ہو جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں علت نہی کے پائے جانے کی وجہ سے قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، قبضہ سے پہلے بیع عقار کا جواز حضرت عثمان اور طلحہؓ سے عملاً ثابت ہے (اعلاء السنن ۲۲۹/۱۴)۔

حنابلہ نے اپنے مسلک پر حضرت ابن عباس کی حدیث "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" سے استدلال کیا ہے، اسی طرح حضرت ابن عمر کی اس حدیث سے بھی حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ: ابن عمر کہتے ہیں کہ میں بقیع میں دنانیر کے ذریعہ اونٹ فروخت کرتا تھا اور دنانیر کے عوض دراہم وصول کرتا، اسی طرح دراہم کے عوض اونٹ فروخت کرتا اور دراہم کی جگہ دنانیر وصول کرتا، میں نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: قیمت میں ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۳۵۱/۱)۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن عمر نے قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کیا اور آپؐ نے اسے جائز قرار دیا، ثمن عوضین میں سے ایک عوض ہے، جب ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے، تو مبیع میں بھی قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہئے، مگر چونکہ بیع طعام کی صورت میں قبضہ سے پہلے نہی وارد ہوئی ہے، اسلئے ہم بیع طعام کو قبل القبض جائز نہیں مانتے ہیں۔

مگر حنابلہ کا حضرت ابن عمر کی حدیث سے استدلال اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ اس حدیث میں صرف استبدال ثمن کا تذکرہ ہے قبضہ سے پہلے، ثمن کی بیع کا تذکرہ نہیں ہے، اور استبدال ثمن کے جواز میں حنفیہ کا بھی اتفاق ہے، کیونکہ اس میں اندیشہ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد نہیں پایا جاتا ہے۔

مالکیہ نے ابن عمر کی مندرجہ ذیل روایت سے استدلال کیا ہے:

" من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه "، رواہ البخاری، ان ہی سے دوسری روایت منقول ہے:

" لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافاً يعني الطعام " فضربوا أن

يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم ۔اسی طرح حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے:" أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (حوالہ سابق)۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ ان احادیث میں قبضہ سے پہلے بیع طعام کی صراحت اس بات کی دلیل ہے کہ غیر طعام کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہوگی، مالکیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بیع طعام کی نہی کی علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بسا اوقات ربا النسیئہ کا ذریعہ بن جائے گا اسلئے سدًا للذریعۃ اسے ممنوع قرار دیا گیا، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک علت نہی غرر ہے۔

۲۔قبضہ سے پہلے مال فروخت کرنا:

سوال سے واضح ہوتا ہے کہ ایک شخص کسی فیکٹری کے مالک سے مال خریدتا ہے اور اس پر قبضہ سے پہلے اور سامان کو اپنی تحویل میں لینے سے پہلے ہی اسی سامان کو کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، جس وقت اس نے اپنے خریدے ہوئے مال کا معاملہ دوسرے شخص سے طے کیا، اس وقت سامان اس کے قبضہ میں نہیں آیا تھا، اور قبضہ میں نہیں آنے کی وجہ سے اس کے ضمان میں بھی نہیں آیا بلکہ بائع اول ہی کے قبضہ وضمان میں رہا، پھر جب اس نے مشتری ثانی سے معاملہ طے کرلیا تو بائع اول فیکٹری کے مالک سے یہ کہا کہ میں نے جو سامان خریدا ہے وہ سامان براہ راست میرے پاس بھیجنے کے بجائے مشتری ثانی کے پاس روانہ کردو، تو جب سامان بائع اول کی ملکیت اور قبضہ سے نکل کر مزدور کے حوالہ یا سامان اٹھانیوالی گاڑی پر رکھا گیا، تو یہ سامان بائع اول کے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہوگیا اور جب تک مشتری ثانی اس پر قبضہ نہ کرے اسی کی ضمان میں رہے گا، ایسی صورت میں چونکہ معاملہ طے کرتے وقت "مال" مشتری اول کے قبضہ میں نہیں تھا (اگرچہ بعد میں آگیا) اسلئے یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت ہے، جس میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، لہذا میرے نزدیک یہ عقد معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے، اگر مشتری اول کی اجازت اور رضامندی سے مشتری ثانی اس پر قبضہ کرلے تو اس کا مالک قرار پائے گا، اور اس پر تصرف کرنا اس کیلئے جائز ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" وإذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع (ہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۹۲/۶)۔

البتہ اگر یہ شکل ہو کہ خریدار اول بائع اول مالک کی فیکٹری سے مال خریدلے، اور مالک فیکٹری اس کے درمیان اور مال کے درمیان تخلیہ کردے کہ وہ اپنے مال میں تصرف کرسکے، تو محض تخلیہ کی وجہ سے بھی اس کا قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا، یا قبضہ حکمی کسی اور طرح ہوجائے اس کے بعد خریدار اول دوسرے کے ہاتھ مال فروخت کرے تو یہ صورت بلا شبہ جائز ہوگی۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کی ایک مخصوص صورت:

سوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور فروخت کیا ہوا مال اس کے قبضہ اور ضمان سے نکل جاتا ہے، اس صورت میں اگر درمیان میں مشتری تک پہونچنے سے پہلے مال ضائع ہوجائے تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، گویا صورت مسئلہ یہ ہوئی کہ ایک شخص نے کسی کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کیا، سامان کی فروختگی کے بعد اس نے مشتری کی ہدایت کے مطابق مال بردار جہاز کے حوالہ سامان کردیا، لہذا اب وہ سامان اس کے قبضہ وضمان سے نکل کر مشتری کے قبضہ وضمان میں داخل ہوجائے گا، میرے نزدیک جہاز کے عملہ کا قبضہ جن کی حیثیت مشتری کے اجیر کی ہے مشتری جو مستاجر ہے، کا قبضہ قرار پائے گا، اوراس طرح سے وہ سامان مشتری اول کے قبضہ وضمان میں آجائے گا، مملوک اور مقبوض ہونے کی وجہ سے اس سامان پر مشتری اول کو تصرف کا حق حاصل ہوگا، چاہے وہ اسے فروخت کردے یا کسی کو ہبہ کردے۔

پس جب مشتری اول نے جہاز پر سوار مال کو مقبوض ومملوک ہونے کی وجہ سے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نہیں ہوگی بلکہ بیع مملوک ومقبوض ہونے کی وجہ سے جائز ودرست ہوگی، اور معاہدہ بیع کے مکمل ہوجانے کے بعد جب مشتری اول مشتری ثانی سے مال کی قیمت وصول کرکے اپنی ملک وقبضہ ختم کردے گا تو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ جہاز کا عملہ مشتری ثانی کے اجیر ہوگئے اور اب ان کی اجرت کی ادائیگی مشتری ثانی کے ذمہ واجب ہوگی، اور جہاز کے عملہ کا اس مال پر قبضہ مشتری ثانی کا قبضہ تصور کیا جائے گا اور جب مشتری ثانی کا قبضہ اس پر تسلیم کرلیا گیا تو مال بھی اس کے ضمان میں آگیا، لہذا اگر مشتری ثانی کے مال وصول کرنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو مشتری ثانی کا مال ضائع ہوگا، نہ کہ مشتری اول کا، فتاوی ہندیہ میں اجیر کے قبضہ کو مستاجر کا قبضہ تسلیم کیا گیا ہے۔

"إلا أن يقول استاجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى" (فتاوی ہندیہ ۱۹/۳)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کا حکم

مولانا محمد زید مظاہری ندوی

۱۔ احادیث صحیحہ (مصنف عبد الرزاق ۸/۳۹، مسلم شریف، ابوداؤد وغیرہ) کی وجہ سے تمام ائمہ اور اہل علم اس پر متفق ہیں کہ مشتری کیلئے قبضہ سے پہلے اس کی بیع ناجائز ہے، اور یہ ایک ایسا اجماعی مسئلہ ہے کہ صحابہ اور اہل علم میں سے کسی کا بھی اس میں اختلاف نہیں، البتہ عثمان بتی سے اس کا جواز منقول ہے لیکن تمام علماء نے ان کے قول کو مردود قرار دیا ہے۔

لا يجوز للمشترى بيع أى شئ كائنا ما كان حتى يقبضه وهو قول جابر ولا يعرف مخالف فى الصحابة ولا خلاف فيه بين أهل العلم إلا ما حكى عثمان البتى من جواز البيع كل شئ قبل قبضه وهو قول مردود (موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱/۱۸۳)۔

ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ قول سنت اور اجماعی مسئلہ کی دلیل سے بالکل مردود ہے، ایسے قول کی طرف نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھا جائے گا۔

قال ابن عبد البر هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ومثل هذا لم يلتفت (المغنی ۴/۱۱۳، تکملۃ فتح الملہم شرح مسلم)۔

اب رہی یہ بات کہ قبل القبض بیع بیع فاسد ہے یا باطل؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو بیع فاسد و باطل میں کوئی فرق ہی نہیں ان کے نزدیک دونوں ایک ہیں، البتہ احناف کے نزدیک قبل القبض بیع بیع فاسد ہے نہ کہ باطل، کیونکہ فاسد و باطل کے مابین امتیازی فرق یہی ہے کہ بیع باطل اس کو کہتے ہیں جس میں عوضین بیع کے قابل یعنی مال نہ ہوں، اور اگر عوضین مال تو ہوں لیکن بیع کی عدم صحت کے دوسرے اسباب مثلاً شرط فاسد، کسی نص کی مخالفت، ربا وغیرہ لازم آئے تب بیع فاسد ہوتی ہے، ملا علی قاری اور دوسرے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

والباطل والفاسد عند الشافعية واحد وتحرير مذهب الحنفية أن العوضين إن لم يكونا قابلين للبيع فهو باطل وإن كانا قابلين لكن اشتملا على مقتضى عدم الصحة كالربا ففاسد ويفيد بالقبض الملك الخبيث (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۷۶)۔

اور قبل القبض بیع میں مبیع میں بائع ثانی کی ملک تو محض عقد سے ثابت ہو جاتی ہے گو قبضہ نہیں ہوتا (إن ملك التصرف يستفاد بالقبض كما أن ملك العين يستفاد بالعقد) (مبسوط ۹/۱۳) اسلئے یہ بیع بیع

فاسد ہوگی اوراس میں بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ عنایہ شرح ہدایہ میں قبل القبض بیع کے بیع فاسد ہونے کی صراحت موجود ہے۔ والنھی یقتضی الفساد فیکون البیع فاسدا قبل القبض (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱۳۷/۶)۔

۳،۲۔ قبضہ کی حقیقت اوراشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کا فرق:

قبضہ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ کوئی شئ کسی کے حرز وضمان میں آجائے یعنی اس کے زیر اثر وزیر تصرف ہوجائے کہ وہ اس میں جو چاہے تصرف کرے، کوئی نقصان وتاوان ہوگا تو وہ بھی اسی کا ہوگا، قبضہ کی اصل حقیقت یہی ہے، باقی تفصیلات وہ سب اسی حقیقت کی علامات ہیں۔

أما القبض فهو أن يأتي بالشئ في حرزه وضمانه كذا يظهر من كلام الحافظ في الفتح (تکملۃ فتح الملہم للشیخ تقی عثمانی ۳۵۰/۱، فتح الباری ۳۳۹/۴)۔

کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی البتہ فقہاء کرام نے اپنے اجتہاد سے اشیاء کے منقولہ وغیر منقولہ ہونے کے اعتبار سے قبضہ کی خاص صورتوں کی تعیین کی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر شئ کا قبضہ اس کی شان کے مطابق ہوتا ہے، چونکہ شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی اسلئے اس کا مدار عرف پر ہے۔

قال ابن قدامة قبض كل شئ بحسابه... لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق (المغنی ۱۲۵/۴۔۱۲۶)۔

اشیاء غیر منقولہ میں تو صرف تخلیہ کافی ہے (یعنی زمین ومکان سے اپنا قبضہ وتصرف ہٹا کر اس کو خالی کردینا) کیونکہ عرف میں تخلیہ ہی سے زمین پر قبضہ سمجھا جاتا ہے اور اشیاء منقولہ میں حمل ونقل کے ذریعہ اور لینے دینے کی چیزوں میں ہاتھ میں لینے سے قبضہ سمجھا جائے گا۔

قبضہ کی یہ تعریف وتفصیل امام احمد وامام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ابن قدامہ نے المغنی میں اور امام نوویؒ نے شرح مہذب میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل فرمائی ہے:

قال النووي قد ذكرنا أن مذهبنا أن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي المتناول باليد المتناول وبه قال أحمد (شرح مہذب للنووی ۲۸۳/۹)۔

وقال الحافظ في الفتح وفي صفة القبض عن الشافعي تفصيل فما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والثوب فقبضه بالتناول (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

۲۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں ہی میں تخلیہ کافی ہے، یعنی یہ کہ بائع اپنا قبضہ ہٹا کر مشتری کیلئے راستہ چھوڑ دے کہ اگر وہ قبضہ کرنا چاہے تو کرسکے۔

وقال مالك وأبو حنيفة القبض في جميع الأشياء بالتخلية قياسا على العقار (شرح

مہذب للنووی ۹/۲۸۳)۔

امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ اشیاء غیر منقولہ میں تو قبضہ کا مدار تخلیہ پر ہے اور اشیاء منقولہ میں قبضہ کا مدار عرف پر ہے یعنی عرف میں جس صورت میں قبضہ سمجھا جاتا ہو بس وہی کافی ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۴۱۹)۔

فقہاء احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وتوسع:

قبضہ کے مفہوم میں سب سے زائد توسع فقہاء احناف کے یہاں پایا جاتا ہے، چنانچہ مبسوط سرخسی، بدائع الصنائع، فتح القدیر، البحر الرائق وغیرہ میں تصریح ہے کہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ سب میں قبضہ کی حقیقت تسلیم وتخلیہ ہے یعنی بائع مشتری کو مبیع کے حق میں اس طرح کردے کہ مشتری اگر اس پر قبضہ کرنا چاہے تو درمیان میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو جو حقیقت یا عرف وعادت کے اعتبار سے قبضہ کیلئے مانع ہو، یعنی بائع کی جانب سے تسلیم واختیار اور مشتری کی جانب سے قدرت، بس یہ حاصل ہے قبضہ کا، قبضہ کی اس حقیقت کے پائے جانے کے بعد بھی اگر مبیع بائع کے پاس موجود رہے تو وہ بطور امانت ہوگی۔

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقةً وقال: فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما والمشترى قابضاً (بدائع ۵/۱۴۸۔۲۴۱، فتح القدیر ۵/۴۹۶، البحر ۵/۳۰۸)۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ قبضہ کی اس حقیقت کے تحقق کیلئے بھی مشتری یا اس کے نائب کا قریب میں حاضر ہونا ضروری ہے حتی کہ اگر زمین جائداد بھی خریدی جائے اس میں فقہاء نے مشتری کی حاضری کو ضروری قرار دیا ہے۔

إذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشترى إن كان يقرب منها يصير قابضا وإن كان بعيد لا يصير قابضا... المعتبر فيها القرب الذى يتصور معه حقيقة القبض (رد المحتار ۴/۴۳)۔

ابن ہمام اور ابن نجیم نے اجناس کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قبضہ اور تسلیم کے معتبر اور صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان راستہ چھوڑ دیا یعنی مبیع سے اپنا قبضہ ہٹا کر تمہارے حوالہ کیا، دوسری شرط یہ کہ مشتری اس وقت موجود ہو کہ قبضہ کرنے سے اس کو کوئی مانع نہ ہو، تیسری شرط یہ کہ وہ شئی علیحدہ ہو یعنی غیر کا حق اس سے متعلق نہ ہو۔

وفى الأجناس يعتبر فى صحة التسليم ثلاثة معان أن يقول خليت بينک وبين المبيع وأن يكون بحضرة المشترى على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع وأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره (البحر ۵/۳۰۸، فتح القدیر، مجمع الانہر)۔

الغرض قبضہ کیلئے بائع کی جانب سے تخلیہ وتسلیم، اور مشتری کی موجودگی اور مبیع پر بغیر کسی رکاوٹ کے قبضہ کی قدرت، بس یہی حاصل ہے قبضہ کا۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ قبضہ پر قدرت کی کیفیت مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہوگی، چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے مثلاً کسی گودام میں بھرے ہوئے غلہ کی بیع کی تو بائع کا گودام کی چابی مشتری کے حوالہ کر دینا جس سے کہ وہ بلا تکلف دروازہ کھول سکے بس قبضہ کے لئے اتنی بات کافی ہے، کسی جانور مثلاً گائے وغیرہ پر قبضہ کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ مشتری کو دکھلا دیا یا اشارہ کر دیا کہ وہ گائے موجود ہے چراگاہ میں، کپڑوں وغیرہ میں قبضہ اس طرح ہوگا کہ اگر ہاتھ پھیلا کر لینا چاہے تو لے سکے۔

إن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض ... إلى قوله وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض (شامی ۴۳/۴)۔

قبضہ کی دو قسمیں:

۱۔ حقیقی، ۲۔ حکمی۔

فقہاء احناف نے قبضہ کی دو قسمیں فرمائی ہیں: قبضہ حقیقی، قبضہ حکمی۔

حقیقی قبضہ تو یہی ہے کہ کسی شی کو ہاتھ سے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے (لأن حقيقة القبض التسلم باليد حاشیہ البحر ۳۰۸/۵) اس کو قبضہ حسی بھی کہتے ہیں، فقہاء کی تصریح کے مطابق قبضہ حسی کی طرح قبضہ معنوی و حکمی بھی ہوتا ہے بلکہ ''تخلیہ'' کی حقیقت بھی قبضہ حکمی ہی ہے۔ وحاصله أن التخلية قبض حكما (ردالمحتار ۴۳/۴)۔

قبضہ معنوی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، فقہاء کے کلام میں تتبع کرنے، اصول و جزئیات پر نظر کرنے سے بنیادی طور پر دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن سے قبضہ حکمی کا تحقق ہوتا ہے:

۱۔ ایک تو یہ کہ مشتری مبیع میں ایسا کوئی اقدام یا ایسا کوئی تصرف کرے جس سے مبیع تلف یا عیب دار ہو جائے، یا اس کی ملک سے خارج ہو کر دوسرے کی ملک میں منتقل ہو جائے، یہ تصرف اور یہ اقدام قبضہ حکمی ہے جس سے کہ مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہو کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے۔

وأما الثاني فالمشتري إذا أتلف المبيع أو أحدث عيبا قبل القبض يصير قابضا (البحر ۳۰۷/۵)۔

کیونکہ جب تخلیہ و تمکین کو قبضہ کہا گیا ہے (جس کا حاصل قدرت علی التصرف ہے) تو نفس تصرف جو قدرت علی التصرف سے بڑھ کر ہے بدرجہ اولی قبضہ کہنا چاہئے۔

لأنه صار قابضا بالتخلية فبالإتلاف أولى لأن التخلية تمكين من التصرف في المبيع والإتلاف تصرف فيه حقيقةً (بدائع ۲۴۲/۵)۔

البتہ ان تصرفات میں کچھ تفصیل ہے ہر تصرف کو قبضہ کیلئے کافی نہیں سمجھا گیا، اصولی طور پر تصرفات کی دو

قسمیں ہیں: ایک تو وہ تصرفات کہ قبضہ کے بغیر جن کی تکمیل نہیں ہوتی مثلاً ہبہ، عاریت، ودیعت وغیرہ، کہ جب تک قبضہ کامل نہ ہو یہ تصرفات ناقص رہتے ہیں، دوسرے وہ تصرفات کہ قبضہ کے بغیر بھی درست ہوجاتے ہیں مثلاً بیع وغیرہ، تو پہلی قسم کے تصرفات سے تو مشتری مبیع پر قابض سمجھا جائے گا اور دوسری قسم کے تصرفات میں مشتری مبیع پر قابض نہ سمجھا جائے گا، یعنی پہلی قسم کے تصرفات قبضہ حکمی میں داخل ہیں اور دوسری صورت کے نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل بحر، عنایہ، فتح القدیر، خانیہ وغیرہ میں امام محمدؒ کے حوالے سے منقول ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۶/۱۳۷، عنایہ شرح ہدایہ ۶/۱۳۶، بحر ۵/۳۰۷، شامی ۴/۴۲)۔

اس تفصیل کے پیش نظر مشتری نے اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے بیع کردی تو درست نہیں، البتہ اگر قبضہ سے پہلے ہبہ کردیا تو درست ہے، چنانچہ فتاویٰ بزازیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

لا يصح بيع المنقول قبل قبضه من البائع أو الأجنبي (بزازیہ ۴/۳۹۶)۔

۲۔ قبضہ حکمی ومعنوی کا دوسرا معیار یہ ہے کہ انعقاد بیع کے بعد خود مشتری یا اس کا نائب ووکیل ایسی کوئی بھی صورت اختیار کرے جس سے کہ عرف میں وہ بیع مشتری کیلئے نامزد، مخصوص ومتعین اور زیر اثر وتصرف سمجھی جائے بس اسی سے مشتری کو قابض سمجھا جائے گا، گو مبیع بائع کے پاس موجود ہو، مثال کے طور پر فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ کسی شخص نے سرکہ یا اس جیسی کوئی شئی خریدی جو ابھی بائع کی دکان یا اس کے گھر میں موجود ہے اور اسی حال میں بائع نے مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے کا اختیار دیا، اور مشتری نے مبیع پر مہر یا ایسی کوئی علامت لگادی جس سے وہ مبیع متعین اور نامزد ہوگئی گویا مشتری نے اس کو اپنے زیر اثر وتصرف کرلیا، اس صورت کے متعلق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ مشتری کو مبیع پر قابض سمجھا جائے گا اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی گو ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہے۔

ولو باع خلاً ونحوه في دنّ وخلى بينه وبين المشتري في دار نفسه وختم المشتري على الدنّ فهو قبض (كذا في فتح القدير ۵/۴۹۷)۔

اسی طرح فقہاء نے اور بھی جزئیات تحریر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری کا بائع سے ایسی کوئی بات کہنا یا ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے کہ عرف میں مبیع مشتری کے حرز وضمان میں سمجھی جاتی ہو اور اسی کے زیر اثر وتصرف ہوجاتی ہو قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر کسی شخص نے غلہ خرید کر بائع سے یوں کہا کہ اس کو چکی میں پیس دو، یا غلہ خرید کر یوں کہا کہ اس کو اس بورے میں بھر دو، اتنا کہنے سے مشتری کو مبیع پر قابض سمجھا جائے گا، اس کے بعد اب بائع جو تصرف کرے گا یعنی بورے میں غلہ بھرنا، آٹا پیسنا یہ سب مشتری کی نیابت اور وکالت میں ہوگا اور اب بائع کا قبضہ مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا، اب ایسی صورت میں اگر بائع مشتری کے حکم سے مبیع کسی دوسری جگہ بھیجے گا تو وہ مشتری کی نیابت ہی میں بھیجے گا، یہ وہ تفصیل ہے جو علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں تحریر فرمائی ہے:

ولو اشترى من إنسان كرّا بعينه ودفع غرائره وأمره بان يكيل ففعل صار قابضا سواء

كان المشترى حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره وصار البائع وكيلا له وصارت يده يد المشترى وكذلك الطحن إذا طحن البائع بأمر المشترى صار قابضا (بدائع ۵/۲۴۷)۔

اس تفصیل کے پیش نظر اگر کوئی شخص مثلاً کسی فیکٹری یا کمپنی سے مال خریدتا ہے اور کمپنی سے فروخت شدہ مال کو دوسری جگہ اپنے مشتری کے پاس بھیجنے کو کہتا ہے، ایسی صورت میں مشتری کا اپنے مخصوص و متعین مال کو دوسری جگہ بھیجنے کیلئے کہنا ہی قبضہ کے قائم مقام سمجھنا چاہئے جیسا کہ غلہ خرید کر آٹا پینے کا حکم دینے کو قبضہ کے قائم مقام کیا گیا۔

لیکن چونکہ یہ کہنا اور دوسری جگہ بھیجنے کا حکم دینا ہی قبضہ کے قائم مقام ہے لہذا اس حکم سے پہلے اگر دوسری جگہ اس مال کی بیع کر چکا ہے پھر بھیجنے کا حکم دیا تو یہ صورت بیع قبل القبض کی ہوگی اور ناجائز ہوگی، البتہ بھیجنے کا حکم پہلے دے کر پھر اپنے مشتری سے معاملہ کیا جائے تو یہ صورت بعد القبض بیع کی ہوگی اور درست ہوگی۔

ولو أودعه أو أعاره أجنبيا صار قابضا لأن الإعارة والإيداع صحيح (بدائع ۵/۲۴۶)۔

قبل القبض بیع کی ممانعت کی علت:

بیع قبل القبض کی ممانعت متعدد احادیث میں وارد ہوئی ہے، ائمہ مجتہدین نے ان احادیث کو معلول بالعلت قرار دیا ہے، اگر علت پائی جائے گی تو ممانعت کا حکم باقی رہے گا ورنہ نہیں۔

ائمہ مجتہدین کے کلام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل القبض بیع کی ممانعت کی تین علتیں ہیں اور وہ علتیں ایسی ہیں جو خود بھی مستقلاً حدیث سے ثابت ہیں، اور وہ یہ ہیں:

(۱) احتمال غرر، (۲) ربح مالم یضمن، (۳) احتمال ربا النسیہ۔

پہلی علت:

پہلی علت یعنی "احتمال غرر" اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قبل القبض بیع کرنے میں اس بات کا خطرہ اور احتمال ہے کہ شاید قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے اور فسخ عقد کی نوبت آجائے کیونکہ مشتری خود نہیں جانتا کہ قبضہ سے پہلے مبیع باقی رہے گی یا ہلاک ہو جائے گی؟ اور اسی حال میں بیع کر رہا ہے یہ صورت بلاشبہ غرر و خطر کی ہے، اور غرر حرام ہے، بکثرت احادیث و آثار صحابہ میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، الغرض چونکہ قبل القبض بیع میں غرر کا احتمال ہے جس کی ممانعت منصوص ہے اس علت کے پیش نظر قبل القبض بیع ممنوع ہے۔

لا يجوز بيع المنقول قبل القبض لأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك قبل القبض لأنه إذا هلك المبيع قبل القبض ينفسخ العقد فيتبين أنه باع ما لا يملك والغرر حرام لما روينا أى أنه يحتمل الهلاك فلا يدرى المشترى هل يبقى المبيع أو يهلك قبل القبض (تبیین الحقائق ۴/۸۰، فتح القدیر ۶/۱۳۶، الفقه الإسلامی وأدلته ۴/۴۷۴)۔

اس علت کا فقہاء احناف نے خاص طور پر ذکر فرمایا ہے، اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء غیر

منقولہ جائداد وغیرہ کی قبل القبض بھی بیع جائز ہے کیونکہ ممانعت کی علت یعنی مبیع کی ہلاکت کا احتمال اور غرر کا خطرہ اس میں نہیں ہے، اور اگر اس میں بھی ہو تو پھر اس کا بھی یہی حکم ہے، امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ شوافع وحنابلہ نے بھی اس علت کو اختیار فرمایا ہے (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۴/۴۷۴۔۴۷۵)۔

دوسری علت:

قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی دوسری علت ''ربح مالم یضمن'' ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ بیع سے مقصود ربح یعنی نفع حاصل کرنا ہے اور ''ربح مالم یضمن'' یعنی مشتری کا ایسی شی سے نفع حاصل کرنا جو ابھی اس کے ضمان میں نہ آئی ہو شرعاً منہی عنہ ہے، حضور ﷺ نے صراحۃً اس سے منع فرمایا ہے۔

أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن عمرو بن شعيب عن أبيه نهى رسول الله ﷺ عن سلف وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم تضمن. (مصنف عبدالرزاق ۸/۳۹)۔

اور قبل القبض بیع ربح مالم یضمن کو مستلزم ہے، لہٰذا جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک اس کی بیع درست نہ ہوگی، اور ضمان میں آنے کی شکل صرف قبضہ ہے نہ کہ شرط ضمان، اسی وجہ سے امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ سے حدیث کے الفاظ مالم یضمن کی تفسیر مالم یقبض سے فرمائی ہے۔

قوله لم تضمن فسره أحمد بقوله ما لم تقبض ذكره الترمذي (حوالہ سابق)۔

ممانعت کی اس علت کو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے اختیار فرمایا ہے، اور اس علت ہی کی وجہ سے اپنے استاد وامام کے مسلک کے خلاف اشیاء غیر منقولہ کی بیع کو بھی قبضہ سے پہلے ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اگر چہ اس میں ہلاکت کا خطرہ نہ ہونے کی وجہ غرر کا احتمال نہیں لیکن ''ربح مالم یضمن'' کی علت تو موجود ہے کہ ایک شی کے ضمان میں داخل ہوئے بغیر اس سے نفع اٹھا رہا ہے اور یہ منہی عنہ ہے۔

وقال صاحباه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففي بيعه قبل القبض ربح ما لم يضمن وهو منهي عنه (إعلاء السنن ۱۴/۲۲۵، مبسوط ۹/۳، عنایہ علی الہامش ۶/۱۳۷)۔

تیسری علت:

قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی تیسری علت ''احتمال ربا النسیئہ'' ہے، اس کو صرف مالکیہ نے اختیار کیا ہے اور بطور حکمت کے ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن (۵/۱۳۷) میں ذکر فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قبل القبض بیع ربا النسیئہ کا ذریعہ ہے اس لئے سدّ ذرائع کے طور پر اس کی ممانعت کی گئی، اور وہ اس طرح کہ مثلاً ایک شخص نے سو روپے کا غلہ خریدا اور غلہ پر قبضہ کئے بغیر اس مشتری نے دوسرے کے ہاتھ ایک سو بیس روپے میں فروخت کر دیا تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے سو روپے کے عوض سو روپے دیئے اور یہ بیس روپے سود کے ہو گئے کیونکہ مشتری نے مبیع میں کچھ بھی تصرف نہیں کیا، یہ تفصیل اسی مثال کے ساتھ علامہ شوکانی نے تحریر فرمائی ہے جس کو مولانا ظفر احمد نے نقل

فرمایا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۲۱،اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۵)۔

چونکہ یہ صورت ربانسیہ کے مشابہ ہے اسلئے سدّ ذرائع کے طور پر اس کی ممانعت کی گئی، اور چونکہ اس کی علت ربانسیہ ہے اسی وجہ سے امام مالکؒ کے نزدیک اس کی ممانعت صرف مطعومات یعنی کھانے پینے کی چیزوں میں ہوگی وہ بھی اس وقت جبکہ کیل ووزن کے ساتھ اس کی بیع ہو، اور اگر اس کے بغیر ہو تو ارتفاع علت کی وجہ سے یہ ممانعت بھی نہ ہوگی بلکہ قبل القبض بھی اس کی بیع (جزافا) جائز ہوگی (دیکھئے: الفقہ الاسلامی ۴/ ۴۷۴)۔

ممانعت کی یہ علت حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، علامہ شوکانی نے اس کی تحسین فرمائی ہے:

وسئل ابن عباس عن سبب هذا النهي فقال الدراهم بالدراهم والطعام ربا الخ (نیل الأوطار ۵/ ۲۱، إعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۵)۔

اور بعض علماء کے فرمان کے مطابق قبل القبض بیع کی ممانعت معلول بالعلت نہیں بلکہ یہ امر تعبدی ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۳۵)۔

الغرض قبل القبض بیع کی ممانعت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں گو علتوں میں فرق ہے، اور قبل القبض ممانعت کی بیع اتنی شدید ہے کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں قبل القبض بیع کرنے پر ضرب وتادیب کا ذکر آیا ہے (مسلم شریف حدیث نمبر ۳۰۳۷، تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۳۵۷)

بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام ہے یا مخصوص:

جن احادیث میں قبل القبض بیع کی ممانعت آئی ہے وہ مطلق ہیں اور عام ہیں جس کا مقتضی یہ تھا کہ یہ حکم اشیاء منقولہ وغیر منقولہ سب کو عام ہوتا لیکن ائمہ مجتہدین نے حدیث کی علت کے پیش نظر اس حکم میں تخصیص فرمائی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) حضرت امام شافعی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منقولات، غیر منقولات، مکیلات وموزونات، مذروعات وعددیات سب کو عام ہے، کسی بھی مبیع کی بیع قبل القبض درست نہیں، ان حضرات کے نزدیک دلیل اس کی یہی ہے کہ حدیث " نهي عن بيع مالم يقبض " عام ہے، لہذا اس کا حکم بھی عام رہے گا، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع کی صحت کے واسطے چونکہ مبیع پر قدرت علی التسلیم شرط ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ مبیع مقبوض ہو، غیر مقبوض پر قدرت علی التسلیم کا تحقق نہیں ہوتا (المہذب ۱/ ۲۶۴، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/ ۴۷۵، إعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۴)۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبل القبض بیع کی ممانعت کا حکم اشیاء منقولہ کے ساتھ خاص ہے۔

إن أبا حنيفة خص النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (إعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۴)۔

اشیاء غیر منقولہ اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ اس کی علت مبیع کی ہلاکت کا خطرہ اور اس کے نتیجہ میں فسخ عقد کا احتمال ہے جو غرر کی صورت ہے اور یہ علت اشیاء غیر منقولہ میں نہیں پائی جاتی، علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے

معلول یعنی ممانعت کا حکم بھی نہ پایا جائے گا، اور بالفرض اگر اشیاء غیر منقولہ میں بھی یہ احتمال موجود ہو مثلاً یہ کہ زمین وغیرہ ایسے موقع پر ہوں جس میں کہ ضیاع وہلاکت کا خطرہ ہو، ایسی صورت میں ممانعت کا حکم اشیاء غیر منقولہ کو بھی شامل ہوگا، زیلعی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حتی لو تصور هلاكه قبل القبض لا يجوز بيعه وذلك بأن كان على شط النهر ونحوه (فتح القدیر ۶/۱۳۷، تبیین الحقائق ۴/۸۰)۔

(۳) امام احمد اور امام مالکؒ کے نزدیک قبل القبض بیع کی ممانعت کا حکم طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ خاص ہے وہ بھی اس وقت جب کہ ان کی بیع کیل یا وزن کے ساتھ ہو، غیر مطعومات اور وہ مطعومات جن کی بیع بغیر کیل ووزن کے ہو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں یعنی ان کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے۔

امام احمد اور امام مالک کا یہ مسلک ان کے مذہب کی اصل کتابوں میں اسی طرح منقول ہے اور دلیل اس کی یہ لکھی ہے کہ حدیث میں حضورؐ نے صرف طعام کی بیع کو قبل القبض منع فرمایا ہے جس کا مفہوم یہ نکلا کہ اس کے ماسوا کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

قال ابن قدامة: وقال الأثرم سألت أبا عبد الله عن قوله نهى عن ربح ما لم يضمن قال هذا في الطعام وما أشبهه من مأكول أو مشروب فلا يبيعه حتى يقبضه، قال ابن عبد البر الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه وهو الطعام و ذلك لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل القبض (المغنی ۴/۱۲۲)۔

وفي المدونة قلت لم وسع مالك في أن أبيع ما اشتريت قبل أن أقبضه من جميع الأشياء كلها الطعام والشراب إذا كان جزافا وأبى أن يجيز لي أن أبيع ما اشتريت مما يؤكل ويشرب كيلا أو وزنا قليلا أو كثيرا حتى أقبضه؟ قال لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى وهو عندنا على الكيل والوزن وكل شئ ما خلا الطعام و الشراب فهو جائز أن تبيعه قبل أن تستوفيه إن كنت اشتريته كيلا أو وزنا أو جزافا فهو سواء لأن الحديث إنما جاء في الطعام وحده (المدونۃ فی الفقہ المالکی ۴/۸۸)۔

فیکٹری اور کمپنی سے خریدا ہوا مال قبضہ سے پہلے دوسرے کو فروخت کرنا:

فیکٹری سے خریدا ہوا مال جس پر کہ ابھی مشتری نے قبضہ بھی نہیں کیا اور معاملہ اس شرط کے ساتھ ہوا کہ نقصان ہونے کی صورت میں بائع کا نہیں بلکہ مشتری کا نقصان ہوگا، ایسی صورت میں بغیر قبضہ کے مبیع فروخت کرنا درست ہوگا یا نہیں؟

(۱) ظاہر بات ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک صورت مسئولہ میں جب قبضہ حسی یا معنوی نہیں پایا گیا تو بلا شبہ یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے اور مشتری پر ضمان کی شرط عائد کرنے کے باوجود مبیع بائع کے ضمان سے خارج نہ ہوگی

کیونکہ مبیع کے بائع کے ضمان سے خارج ہونے کیلئے قبضہ شرط ہے اور قبضہ یہاں پایا نہیں گیا لہذا مبیع ابھی مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی، اور نفس ضمان کی شرط قبضہ کے تحقق کیلئے کافی نہیں کیونکہ ضمان کا انتقال خود قبضہ پر موقوف ہے اور قبضہ ضمان کا موقوف علیہ ہے، ایک ہی شئ موقوف اور وہی موقوف علیہ ہو یہ کیسے ممکن ہے، اور اقتضاءً قبضہ بھی نہیں کہا جاسکتا ورنہ پھر قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی کوئی بھی صورت نہ ہوگی، اور اس مضمون کی احادیث بے معنیٰ ہوکر رہ جائیں گی، یہ گفتگو احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔

(۲) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مبیع کے مشتری کے ضمان میں داخل ہونے کیلئے قبضہ شرط ہے اس کے بغیر ضمان منتقل نہ ہوگا، ابن رشد مالکی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

وعند الشافعي أن القبض شرط في دخول المبيع في ضمان المشتري (بدایۃ المجتہد ۱۰۹/۲)۔

قال الشافعي كل مبيع من ضمان البائع حتى يقبضه المشتري (المغنی ۱۲۴/۴)۔

(۳) امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات کیلیہ ووزنیہ میں انتقال ضمان کیلئے قبضہ شرط ہے اس کے علاوہ دیگر مبیعات میں نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وعمدة المالكية أن الجزاف ليس فيه حق توفية فهو عندهم من ضمان المشتري بنفس العقد (بدایۃ المجتہد ۱۱۰/۲)۔

(۴) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کے علاوہ جملہ مبیعات میں قبضہ کے بغیر نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

ما عدا المكيل والموزون والمعدود فإنه يدخل في ضمان المشتري قبل قبضه (المغنی ۱۲۴/۴)۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک پر ایک مسئلہ کے ضمن میں تفریع کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ اگر مبیع متعین ہو تو نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وفرع بعضهم على ذلك أن المبيع إذا كان معينا دخل في ضمان المشتري بمجرد العقد ولو لم يقبض بخلاف ما يكون في الذمة فإنه لا يكون من ضمان المشتري إلا بعد القبض (فتح الباری باب ۵۷: ۳۵۲/۴)۔

مذکورہ بالا مذاہب کی تفصیل کے پیش نظر کسی مسلک کی رو سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ محض یہ شرط لگادینے سے کہ ''نقصان ہونے کی صورت میں بائع پر اس کا ضمان نہ ہوگا'' اتنا کہہ دینے سے مبیع بائع کے ضمان سے خارج نہ ہوگی۔

بالفرض اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ صورت مسئولہ میں مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی تب بھی ربح مالم

یضمن کے علاوہ ممانعت وعدم جواز کی دوسری علت ''قبل القبض'' کی موجود ہے، اور ضمان کی شرط لگا دینے سے قبضہ کا تحقق کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں، البتہ جن ائمہ کے یہاں جن صورتوں میں بیع قبل القبض کی اجازت ہے ان صورتوں میں جواز ہوگا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

جواز اور گنجائش کی صورتیں:

(۱) فیکٹریوں اور کمپنیوں کے توسط سے تجارت کرنے میں جس میں کہ مشتری اول مبیع پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کر دیتا ہے اور اسی کے حکم سے کمپنی مشتری کے مشتری اول کو مال روانہ کر دیتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت قبل القبض بیع کی ہے جو احناف وشوافع کے نزدیک تو ناجائز ہے، لیکن مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک بلاشبہ جائز ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک صرف طعام یعنی کھانے پینے کی چیزیں جو کیل یا وزن سے فروخت کی جائیں ان کی بیع تو قبل القبض، جائز ہے اس کے علاوہ جملہ اشیاء کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، کیونکہ نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے، اسلئے موجودہ حالات میں کوئی حرج نہیں کہ ضرورت عامہ کے پیش نظر مسلک حنفی سے عدول کر کے مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا حکم لگایا جائے۔

اس سلسلہ میں محقق تھانوی کا فرمان بار بار غور سے پڑھنے کے قابل ہے، وہ فرماتے ہیں:

''میں نے چاہا تھا کہ تمام اہل معاملہ اپنے اپنے معاملات کو سوالات کی صورت میں جمع کر کے مجھ کو دیں خواہ وہ تجارت پیشہ ہوں یا زراعت پیشہ ہوں یا ملازمت پیشہ، میں کوشش کر کے ان کے متعلق روایتیں جمع کر دوں گا اور احکام بتلا دوں گا، اگر کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر جواز نہ نکلتا تو میں نے یہ طے کیا تھا کہ امام شافعی کے مذہب پر فتویٰ دوں گا، امام مالکؒ کے مذہب پر فتویٰ دوں گا، امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب پر فتویٰ دوں گا، اور ان سے بھی کوئی صورت نہ نکلے گی تو ان کی سہل تدابیر بتلاؤں گا کہ یوں کر لیا کرو، جس صورت سے جواز نکل آتا، اور اگر کوئی بات سمجھ سے باہر ہوتی تو اس کا علاج نہیں معذوری ہے، لیکن اب اتنے بڑے کام کی ضعف کی وجہ سے ہمت نہیں (ملفوظات حکیم الامت ۲۱۳/۳)۔

الغرض زیر بحث مسئلہ میں طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ میں مسئلہ آسان ہے کہ مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا فتویٰ دیا جائے اور چونکہ نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی لہذا ضمان کی شرط لگائے بغیر بھی مشتری ہی پر ضمان ہوگا بلکہ اس کے خلاف شرط لگانے کی صورت میں بھی مشتری ہی پر ضمان ہونا چاہئے۔

(۲) البتہ طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کی تجارت میں پھر بھی مسئلہ محل غور ہے، کیونکہ مطعومات کی بیع قبل القبض کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور ضمان کی شرط عائد کر دینے سے قبضہ کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، نیز دونوں علتیں مستقل ہیں، ضمان کی شرط کے باوجود قبل القبض بیع کی خرابی لازم آئے گی، اسلئے اس کے جواز کی آسان صورت یہی ہے کہ حنفی مسلک کے مطابق مشتری اگر حسی قبضہ پر قادر نہ ہو تو خود جا کر یا اپنے وکیل کو بھیج کر کم از کم قبضہ حکمی ومعنوی

کر لے جس سے کہ مبیع اس کے ضمان میں داخل ہو جائے، قبضہ معنوی کی صورتیں ماقبل میں گذر چکیں۔

(۳) جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ کمپنی یا فیکٹری جس ذریعہ اور واسطہ سے مشتری کا مال دوسری جگہ بھیجتی ہے یہ مشتری اس ذریعہ اور واسطہ کو اپنا وکیل ہمیشہ کیلئے بنادے خواہ وہ ایک ہوں یا متعدد، مثلاً یہ کہہ دے کہ فلاں کمپنی سے میرا مال آیا کرے گا اس کو اپنے قبضہ میں لے کر حسب ہدایت پہنچادیا کرنا، اس صورت میں وہ واسطہ مشتری کا وکیل سمجھا جائے گا اور مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہو کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی۔

(۴) جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ ابھی بیع کا معاملہ نہ کرے بلکہ وعدہ بیع کرے، جب مال مشتری ثانی کے پاس پہونچ جائے تب بیع کا معاملہ کرے اور اگر پہلے کر بھی چکا ہے تو مال پہنچنے کے بعد پھر سے بیع کرے تا کہ یہ معاملہ درست ہو جائے، اخیر کی دونوں صورتوں کا تذکرہ مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاویٰ میں کیا ہے (احسن الفتاوی ششم)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے فروختگی

مولانا جمیل احمد نذیری

۱۔ قبضہ سے پہلے بیع کا حکم:

قبضہ سے پہلے بیع کی دوصورتیں ہیں:

الف: ملکیت میں نہ ہونا، لہذا اگر شخص ایسی چیز کو فروخت کرے جو اس کی ملکیت میں نہ ہو، تو یہ بیع باطل ہے۔

بیع مالیس فی ملکہ باطل (ردالمحتار ۱۱۹/۴) اس چیز کی بیع جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو باطل ہے۔

مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

أن يبيع منه متاعاً لا يملكه ثم يشتريه من مالكه و يدفعه إليه وهذا باطل لأنه باع ما ليس في ملكه وقت البيع وهذا معنى قوله قال (لا تبع ما ليس عندك) أي شيئاً ليس في ملكك حال العقد (مرقاۃ المفاتیح ۸۱/۴)۔

خریدار کو ایسا سامان فروخت کیا جس کا مالک نہیں، پھر اسے مالک سے خریدے اور خریدار کو دے، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو بیع کے وقت اس کی ملکیت نہیں، یہی مطلب ہے حضورؐ کے اس فرمان کا کہ جو تمہارے پاس نہ ہو اسے مت فروخت کرو یعنی جو چیز عقد کے وقت تمہاری ملکیت میں نہ ہو اسے مت بیچو۔

ب: ملکیت میں ہو لیکن قبضہ میں نہ ہو، ایسی چیز کو فروخت کرنا بیع فاسد ہے۔

و في معنى ما ليس عنده في الفساد بيع العبد الآبق و بيع المبيع قبل القبض و في معناه بيع مال غيره بغير إذنه لأنه لا يدري هل يجيز مالكه أم لا (حوالہ سابق)۔

جو چیز بائع کے پاس نہیں اس کی بیع کے فاسد ہونے میں وہ صورت بھی داخل ہے جب بھاگا ہوا غلام فروخت کرے یا قبضہ سے پہلے مبیع فروخت کرے، اور اسی کے معنی میں وہ صورت بھی ہے جب غیر کے مال کو غیر کی اجازت کے بغیر فروخت کرے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا مالک اجازت دے گا یا نہیں۔

یہ آخری صورت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد ہے، امام مالک، امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے (حوالہ سابق)۔

ومن البيع الفاسد أن يتصرف المشتري ما اشتراه قبل قبضه (الفقہ علی المذاہب

الأربعة ۲/ ۲۳۳)۔

بیع فاسد میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت ''تخلیہ'' ہے، درمختار میں ہے:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل و شرط فى الأجناس شرطاً ثالثاً وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضا (درمختار ۴/ ۴۷، ۴۸)۔

حوالگی ''تخلیہ'' یعنی مشتری اور مبیع کے اکٹھا ہونے کی حالت میں اس طرح آزاد چھوڑ دینے سے ہوتی ہے کہ مشتری مبیع پر بغیر مانع وبغیر حائل کے قبضہ پر قادر ہوجائے، اجناس میں ایک اور شرط بھی لگائی گئی ہے وہ یہ کہ کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کیا، پس اگر یہ نہ کہے، یا مبیع دور ہو تو قابض نہ ہوگا۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

ترجمہ: (اس طرح آزاد چھوڑ دینا کہ قبضہ پر قادر ہوجانے کا) نتیجہ یہ ہے کہ اگر گندم خریدے کسی گھر میں اور بائع مشتری کو اس گھر کی کنجی دے کر کہے میں نے تمہارے اور گندم کے درمیان تخلیہ کیا تو یہ قبضہ مانا جائے گا، اور اگر کچھ نہیں کہا تو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور اگر ایسے گھر کو جو وہاں موجود نہیں ہے پس بائع نے کہا میں نے وہ گھر تمہارے سپرد کیا، مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ کرلیا تو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور اگر قریب ہو تو قبضہ مانا جائے گا، قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اس پر تالا لگانے پر قادر ہو اور اگر تالا لگانے پر قادر نہ ہو تو دور مانا جائے گا، جمع النوازل میں ہے کہ گھر کی بیع میں کنجی دیدینا قبضہ وحوالگی ہے جب وہ اسے بلا کلفت ومشقت کھول دینے کیلئے مستعد ہو، اور اگر گائے کو گھر کے صحن میں خریدا، بائع نے کہا جاؤ قبضہ کرلو، پس اگر وہ اس طرح دکھائی دے کہ اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن ہو تو قبضہ مانا جائے گا، اور اگر کپڑا خریدا، بائع نے کہا کہ اس پر قبضہ کرلو، مشتری نے قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ اس کپڑے کو کسی دوسرے نے لے لیا، تو جب بائع نے قبضہ کرنے کا حکم دیا تھا، اگر مشتری کیلئے بغیر کھڑے قبضہ کرنا ممکن تھا تو حوالگی صحیح ہوگئی (گویا دوسرے کے لے لینے سے نقصان مشتری کا ہوا، بائع کی ذمہ داری نہیں ہے) اور اگر بغیر کھڑے ہوئے قبضہ ممکن نہیں تھا تو حوالگی صحیح نہیں ہوگی (دوسرے کے لینے سے نقصان بائع کا ہوا) اور اگر کوئی چڑیا یا کوئی گھوڑا کسی گھر میں خریدا، بائع نے قبضہ کرنے کا حکم دیا، مشتری نے دروازہ کھولا، گھر میں گیا، تو اگر کسی مددگار کے بغیر پکڑنا ممکن ہو تو قبضہ مانا جائے گا، یہ ساری بحث البحر الرائق میں ہے، خلاصہ یہ کہ ''تخلیہ'' اس وقت حکماً قبضہ ہے جب بغیر کلفت و پریشانی کے اس پر قدرت ہو، لیکن یہ چیز مبیع کے حال کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، مثلاً گھر میں گندم فروخت کیا ہو تو کنجی کا دیدینا اس وقت قبضہ ہوگا جب گھر کو بلا کلفت کھولنا ممکن ہو، اور گھر کی بیع میں قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب تالا بند کرنا ممکن ہو، اس سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ گھر اسی شہر میں ہو، چراگاہ میں گائے کی فروختگی میں قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب وہ دکھائی دے اور اس کی جانب اشارہ کیا جاسکتا ہو، کپڑے میں ''تخلیہ'' کو قبضہ اس وقت قرار دیا

جائے گا کہ ہاتھ بڑھانے سے ہاتھ کپڑے تک پہونچ جائے، گھوڑے اور چڑیا میں ''تخلیہ'' قبضہ اس وقت ہے، جب اس گھر میں جا کر بلا معین ومددگار کے اس کو پکڑنا ممکن ہو (ردالمحتار ۴؍۴۷)۔

صاحب درمختار کے قول بلامانع ولاحائل کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره فلو كان المبيع شاغلاً كالحنطة في جوالق البائع لم يمنعه بحر و في الملتقط ولو باع دارا أو سلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا و فيها زروع......... (قوله ولاحائل) بأن يكون في حضرته الخ.

بلامانع کا مطلب یہ ہے کہ وہ خالص وعلیحدہ ہو، حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو، پس اگر مبیع شاغل ہو، مثلاً گندم بائع کے بوروں میں ہو تو قبضہ سے مانع نہ ہوگا (البحر الرائق)، اور ملتقط میں ہے کہ اگر کوئی گھر بیچا یا گھر مشتری کے حوالہ کیا اور اس میں بائع کا سامان ہے، کم ہو یا زیادہ، تو یہ حوالگی نہیں مانی جائے گی یہاں تک کہ خالی کر کے دے، ایسے ہی اگر زمین بیچے اور اس میں پیداوار ہو تو جب تک خالی کر کے نہیں دے گا قبضہ اور حوالگی نہ ہوگی...... اور بغیر حائل کا مطلب یہ ہے کہ حوالگی اور تخلیہ مشتری کی موجودگی میں ہو۔

محض قبضہ وتسلیم کے اقرار سے شرعاً قبضہ نہیں مانا جائے گا، درمختار میں ہے:

فإنهم يشترون قرية و يقرون بالتسليم والقبض وهو لا يصح به القبض على الصحيح.

لوگ گاؤں خریدتے ہیں، حوالگی اور قبضہ کا اقرار کرتے ہیں، لیکن صحیح مذہب کے مطابق اس سے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔

ردالمحتار میں عبارت بالا کی شرح میں ہے:

ترجمہ: اگر گھر دور ہو تو اگر چہ بائع کہے کہ میں نے تخلیہ کیا، قبضہ نہ ہوگا، دور سے مراد یہ ہے کہ بلاکلفت اس پر قبضہ کرنے پر قادر نہ ہو، اور یہ مبیع کے بدلنے سے بدلتا ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، یا اس سے مراد حقیقۃً دور ہونا ہے اور جو اس کے مشابہ ہو اس کو اسی پر قیاس کیا جائے گا، محض اقرار سے قبضہ صحیح نہ ہوگا اور قبضہ کے ساتھ مقید اس لئے کیا ہے کیونکہ بیع فی ذاتہ صحیح ہے، لیکن مشتری پر قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے قیمت کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، صاحب درمختار کے قول علی الصحیح کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر الروایہ یہی ہے، اس کے مقابلے میں وہ ہے جو محیط میں ہے، اور جامع شمس الائمہ میں ہے کہ محض ''تخلیہ'' سے قبضہ صحیح ہو جاتا ہے اگر چہ عقار (جائداد غیر منقولہ) دور ہو اور بائع اور مشتری سے غائب ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، محیط وغیرہ کی یہ بات ضعیف ہے جیسا کہ البحر الرائق اور فتاوی قاضی خاں میں ہے، اور صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں بیان کیا گیا ہے، کیونکہ جب جائداد غیر منقولہ قریب ہوگی تو فی الحال بھی اس پر قبضہ حقیقی متصور ہوگا، لہذا ''تخلیہ'' قبضہ کے قائم مقام ہو جائے گا، اور جب دور ہوگی تو فی الحال قبضہ متصور نہ ہوگا، لہذا ''تخلیہ'' قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا (ردالمحتار ۴؍۴۸)۔

عبارات بالا کا خلاصہ یہ ہے کہ ''تخلیہ'' جسے قبضہ قرار دیا گیا ہے اس میں دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں:

۱۔ مبیع حق بائع یا حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو، یعنی مبیع سے کسی کا حق متعلق نہ ہو۔

۲۔ تسلیم وحوالگی مشتری کی موجودگی میں ہو، یا اس کا وکیل موجود ہو۔

امام کاسانیؒ نے قبضہ، تسلیم وحوالہ اور تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

ترجمہ: حوالگی اور قبضہ ہمارے نزدیک تخلیہ اور تخلی ہے، وہ یوں کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان رکاوٹیں دور کر کے قبضہ کی آزادی دیدے اس طریقہ سے کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہوجائے، لہذا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری قبضہ کرنے والا قرار دیا جائے گا، اسی طرح مشتری کی طرف سے بائع کی جانب ثمن کی ادائیگی بھی ہونی چاہئے...... تسلیم (حوالگی) لغت میں نام ہے شئی کو سالم وخالص بنانے کا، کہا جاتا ہے کہ سلّم فلان بفلان یعنی فلاں نے فلاں کیلئے خالص کیا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''ورجلا سلما لرجل'' (اور ایک آدمی خالص ایک آدمی کیلئے ہے) اس میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔ پس مبیع کی مشتری کی طرف تسلیم (حوالگی وسپردگی) یہ ہے کہ مبیع مشتری کیلئے اس طرح سالم وخالص بنادی جائے کہ اس کے بارے میں اس سے کوئی دوسرا نزاع نہ کرے، یہ معنی ''تخلیہ'' کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، لہذا ''تخلیہ'' بائع کی طرف سے سپردگی ہوئی اور ''تخلی'' مشتری کی طرف سے قبضہ ہوا۔

چند سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها أم لا و جملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل وإما أن يكون مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

ہمارے اصحاب (احناف) کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں ''تخلیہ'' کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ یہ قبضہ تام ہے یا نہیں، خلاصہ کلام یہ ہے کہ مبیع یا تو ان چیزوں میں سے ہوگی جن کیلئے مثل ہوتا ہے یا ان چیزوں میں سے ہوگی جن کے لئے مثل نہیں ہوتا مثلاً مذروعات اور معدودات متفاوتہ وغیرہ، پس ''تخلیہ'' ان سب میں بغیر کسی اختلاف کے قبضہ تام ہے۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

اسلئے کہ قبضہ کا مطلب ہے کہ کسی چیز پر قادر کردینا، تنہائی میں ہونا، اور عرفاً وعادۃً جو موانع ہوں ان کو حقیقۃً اٹھا دینا۔

ان عبارات کی روشنی میں احقر کے خیال میں ''قبضہ'' کو متعین کرنے میں عرف کو دخل ہے، لیکن عرف صحیح

ہونا چاہئے، جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، ہر قسم کا عرف معتبر نہ ہوگا۔

قبضہ کی ایک ہی نوعیت ''تخلیہ'':

اشیاء منقولہ و غیر منقولہ دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے یعنی ''تخلیہ''۔ البتہ بقول صاحب درمختار اجناس میں مزید یہ بھی شرط مذکور ہے کہ:

وهو أن يقول خليت بينك و بين المبيع (درمختار ۴/۴۸)۔

بائع کہے کہ میں نے تمہارے درمیان اور مبیع کے درمیان آزادی دیدی۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله أن يقول خليت الخ) الظاهر أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية لما في البحر ولو قال البائع للمشتري بعد البيع خذ لا يكون قبضا ولو قال خذه يكون تخلية إذا كان يصل إلى أخذه الخ و في الفروع المارة ما يدل عليه أيضا (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد قبضہ کی اجازت دینا ہے ''تخلیہ'' کا مخصوص لفظ مراد نہیں ہے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے کہ اگر بیع کے بعد بائع مشتری سے کہے ''لے لو'' تو قبضہ نہیں ہوا، اور اگر کہے ''اس کو لے لو'' تو یہ ''تخلیہ'' کہلائے گا جب کہ وہ اسے لینے کیلئے پہونچے، اور گذشتہ فروع بھی اسی پر دلالت کرتی ہیں۔

بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں میں تخلیہ کو قبضہ مانا گیا ہے۔

و أجمعوا على أن التخلية في البيع الجائز يكون قبضا و في البيع الفاسد روايتان والصحيح أنها قبض كذا في فتاوى قاضيخان (فتاویٰ ہندیہ ۳/۱۶)۔

فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ بیع صحیح میں ''تخلیہ'' قبضہ قرار دیا جائے گا، اور بیع فاسد کے بارے میں دو روایتیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد میں بھی ''تخلیہ'' قبضہ ہے، ایسے ہی فتاویٰ قاضیخاں میں ہے۔

احادیث مذکورہ معلول بالعلۃ ہیں:

ایک بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز کیوں ہے؟ جبکہ بیچنے والا ایسی چیز بیچ رہا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے، ایجاب و قبول بھی موجود ہے، بیع و شراء کرنے والوں میں بیع و شراء کی اہلیت بھی ہے، مبیع محل بھی ہے، پھر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کیوں جائز نہیں؟

وجہ صاف ظاہر ہے، وہ یہ کہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے، کیونکہ جب مبیع قبضہ میں نہیں ہے اور فروخت کر دے تو مشتری کا حوالہ کرنا مشتبہ ہو گیا، ممکن ہے وہ حوالہ کر ہی نہ پائے، مبیع ہلاک و ضائع ہو جائے وغیرہ وغیرہ، ایسی صورت میں بیع ہی فسخ ہو جائے گی۔

ہدایہ میں ہے:

ترجمہ: جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہے تو اس کی بیع اسی وقت

جائز ہوگی جب اس پر قبضہ کرلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو، اور اسلئے بھی یہ بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں مبیع کے ہلاک ہوجانے پر بیع کے فسخ کا خطرہ ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار (جائداد غیر منقولہ) کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں، حدیث کے مطلق ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اور ''منقول'' کا اعتبار کرتے ہوئے جس طرح جائداد غیر منقولہ کا اجارہ قبل القبض جائز نہیں، اسی طرح بیع بھی جائز نہیں، شیخینؒ کہتے ہیں کہ بیع کا رکن اہل سے صادر ہوا ہے اور محل میں صادر ہوا ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکہ اور غرر نہیں، اسلئے کہ عقار میں ہلاک ہوجانا نادر ہے، اور جس غرر سے منع کیا گیا ہے وہ عقد کے فسخ ہوجانے کا غرر ہے (وہ یہاں موجود نہیں) اور دلائل جواز پر عمل کرتے ہوئے ماننا پڑے گا کہ یہ حدیث اسی ''غرر فسخ'' کے ساتھ معلول ہے، اور اجارہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ بھی اسی اختلاف پر ہے، اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ اس میں اختلاف نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ اجارہ میں منافع ہے اور اس کا ہلاک ہوجانا نادر نہیں ہے (ہدایہ ۵۸/۳)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث معلول ہیں اور علت بیع کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے، ظاہر ہے کہ یہ غرر ودھوکہ منقولات میں ہی ہوسکتا ہے کیونکہ ان کے ہلاک وضائع ہونے کا بکثرت وقوع ہے، اس کے برخلاف زمین، جائداد، اشیاء غیر منقولہ، ان کا ہلاک وضائع ہوجانا نادر ہے، لہذا چونکہ اس میں علت موجود نہیں اسلئے وہ ممانعت سے مستثنیٰ ہوں گی، کیونکہ حکم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔

امام کاسانیؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ: شیخین (امام ابوحنیفہ وامام ابویوسفؒ) کی دلیل، قرآن مجید کی آیات بیع کا بلاتخصیص عموم ہے، اور ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے عموم کی خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں، یا پھر ہم اسے جائداد منقولہ پر محمول کریں گے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت رہے، تناقض نہ پیدا ہو، اور جائداد غیر منقولہ کی قبل القبض بیع اس لئے بھی جائز ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ رکن بیع (ایجاب وقبول) اہلیت رکھنے والے سے صادر ہو اور ایسی جگہ میں صادر ہو جو بیع کا محل بن سکے، تو اس بیع کو صحیح ہونا چاہئے، عدم جواز غرر (دھوکہ) کے عارض کی وجہ سے ہے، اور یہ ''غرر'' معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں بیع کے فسخ ہوجانے کا ہے، کیونکہ جائداد غیر منقولہ کی ہلاکت کا اندیشہ نہیں، لہذا ''غرر'' بھی ثابت نہ ہوگا، لہذا بیع اصل کے حکم پر باقی رہے گی (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ عقار کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اسی طرح جائز ہے جس طرح ''منقول'' کی بیع بعد القبض جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کی اجازت ملکیت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ قبضہ کی وجہ سے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اپنی ایسی ملکیت کو فروخت کرے جو مودع یا غاصب کے قبضہ میں ہو اور وہ مودع وغاصب اس شخص کی ملکیت کا اقرار بھی کرتے ہوں تو بیع جائز ہوگی (حالانکہ وہ اس شخص کے قبضہ میں نہیں

ہے) کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر تصرف کی اجازت دینے والی ملکیت میں ایسا غرر ہو جس سے بچنا ممکن ہو تو یہ تصرف کے جواز کے لئے مانع ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے "بیع غرر" سے منع فرمایا ہے، لہذا اجائداد منقولہ میں قبل القبض بیع کرنے میں یہ غرر ہے کیونکہ اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع ٹوٹ جائے گی اور مشتری کی ملکیت باطل ہو جائے گی، اور جب قبضہ کر لے گا تو یہ غرر منتفی ہو جائے گا اور صرف ایک غرر باقی رہے گا، وہ یہ کہ وہ چیز کہیں کسی اور کی نہ نکلے، لیکن اس غرر سے بچنا ممکن نہیں (کیونکہ یہ تو بیع کی ہر صورت میں پایا جا سکتا ہے)، عقار کی قبل القبض بیع میں مشتری کی ملکیت میں یہی "غرر استحقاق" ہے، کیونکہ عقار کی ہلاکت متصور نہیں اور اس کی وجہ سے بیع کا فسخ ہو جانا بھی متصور نہیں، اور غرر کا منتفی ہو جانا اس کے سبب کے بالکلیہ عدم تصور کی وجہ سے ابلغ ہے اس غرر کے منتفی ہونے سے جس کے سبب کا تصور کیا گیا لیکن اس نے عمل نہیں کیا، بیع میں "غرر استحقاق" کا تصور ہوتا ہے، لیکن اس سے احتراز ممکن نہیں یعنی غرر فسخ عقد کا سبب ہی منتفی ہے، اس کے برعکس غرر استحقاق کا سبب متصور ہے مگر عمل نہیں کرتا، لہذا سبب کا ہی منتفی ہو جانا سبب کے پائے جانے کے بعد احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے عمل نہ کرنے کے مقابلے میں ابلغ ہے (مبسوط ۹/۱۳)۔

امام ابن ہمامؒ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: جو چیز منع اور نہی کا باعث ہے وہ غرر "انفساخ" ہے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں، وہ یہاں منتفی ہے کیونکہ عقار کا ہلاک ہو جانا نادر ہے، اور جو نادر ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا، اور احکام فقہیہ اس پر مبنی نہیں ہوتے، لہذا مانع جواز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا ہلاک ہو جانا متصور نہیں، الا یہ کہ وہ دریا وغیرہ بن جائے، یہاں تک کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسئلہ اس جگہ کے متعلق ہے جس کے دریا ہو جانے یا اس پر ریت وغیرہ کے غالب آ جانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن جو جگہ اس سے مامون نہ ہو وہاں قبل القبض بیع اسی طرح جائز نہ ہوگی جس طرح منقول میں، اسے محبوبی نے ذکر کیا ہے، اور اختیار میں ہے کہ اگر زمین دریا کے کنارے پر ہو یا مبیع انتہائی بلندی پر تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۷)۔

عبارات مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ (عقار) میں بھی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اسی وقت جائز ہے جب اندیشہ ضیاع وہلاکت نہ ہو، لیکن اگر اندیشہ ہلاکت ہو تو اس کا حکم اشیاء منقولہ کا ہی ہے، یعنی اس میں قبل القبض بیع جائز نہ ہوگی۔

اب تک کے مباحث سے سوال (۱، ۲، ۳، ۴، ۵) کے جوابات واضح ہو چکے ہیں، باقی ماندہ دو سوالات کے جوابات نیچے درج کئے جاتے ہیں:

۶۔ یہ خرید وفروخت جائز ہے، اول وہلہ میں فیکٹری کی حیثیت بائع کی ہے، ثانیاً مشتری اول کے وکیل کی جسے سوال میں خریدار نمبر (۱) سے تعبیر کیا گیا ہے، دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

اصول الشاشی کی یہ عبارت اس کی صریح نظیر ہے:

وإذا قال أعتق عبدک عني بألف درهم فقال أعتقت يقع العتق عن الآمر فيجب عليه

الألف ولو كان الآمر نوى به الكفارة يقع عما نوى و ذلك لأن قوله أعتقه عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء و يثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ص/۳۲)۔

جب کہے'' آزاد کردو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم میں'' پس وہ دوسرا کہے'' میں نے آزاد کردیا'' تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ایک ہزار درہم واجب ہوجائیں گے، اور اگر آمر نے اس کے ذریعہ کسی کفارہ کا ارادہ کیا تو یہ آزادی اسی کی طرف سے ہوئی جس کی نیت کی، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کا قول'' غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم میں آزاد کردو'' اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تم مجھے اپنے غلام کو ایک ہزار میں فروخت کردو، پھر میرے وکیل بالاعتاق بن کر میری طرف سے اسے آزاد کردو، لہذا بیع بطریق الاقتضاء ثابت ہوگی اور ایسے ہی قبول بھی بطریق الاقتضاء ثابت ہوگا۔

۷۔ یہ صورت جائز نہیں ہے، بیع فاسد ہے، حدیث نبوی ولا ربح مالم یضمن کی شرح کرتے ہوئے مشہور حنفی عالم ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں۔

ترجمہ: اس سے مراد وہ نفع ہے جو کسی چیز کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے حاصل ہو، اور وہ بائع کے ضمان سے مشتری کے ضمان کی طرف منتقل نہ ہوا ہو، اس لئے کہ اس کی بیع فاسد ہے..... اور کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا نفع اسی وقت حلال ہوتا ہے جب خسارہ کی ذمہ داری بیچنے والے پر ہو، پس اگر خسارہ کی ذمہ داری اس پر نہ ہو مثلاً قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جب تلف ہوجائے، تو اس کا ضمان بائع پر ہے اور مشتری کو حق نہیں ہے کہ اس کا وہ نفع واپس لے جس سے بائع قبل القبض منتفع ہوچکا ہے، اس لئے کہ مبیع قبضہ کے ذریعہ مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی، پس اس کے لئے قبل القبض مبیع کا نفع بھی حلال نہ ہوگا۔

اس پہلے خریدار کی فروختگی اسی وقت جائز ہوسکتی ہے جب وہ مال اس کے ضمان میں ہو، اصالۃً یا نیابۃً و وکالۃً، یہاں اصالۃً ممکن نہیں، وکالۃً و نیابۃً ممکن ہے، جبکہ اس خریدار نے اسی طریقہ (شپنگ) سے مال منگوایا ہو، اس صورت میں مال بردار جہاز کا عملہ پہلے خریدار کا وکیل مانا جائیگا، اور نقصان کی صورت میں وہی پہلا خریدار ضامن بھی ہوگا۔

لیکن اگر پہلا خریدار ضامن نہ ہوا اور اس نے مال کی وصولی سے پہلے کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا مجیب الغفار اسعد

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور اس کا شمار بیوع فاسدہ میں ہے، جیسا کہ تصریحات ذیل سے واضح ہے، فتح القدیر میں ہے:

(لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار هلاک المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه با ع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد للعقد (۲۶۵/۵)۔

''بیع قبل القبض'' اسلئے ناجائز ہے کہ اس کے اندر قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ اور کھٹکا ہے، اگر ایسا ہوا تب تو کھل کر یہ بات سامنے آجائے گی کہ بیع قبل القبض کرنے والے نے دوسرے کا مال بدون اس کی اجازت کے بیچ دیا، اور ظاہر ہے کہ یہ مفسد عقد ہے۔

عنایہ میں ہے:

فإن المقصود من البيع الربح، و ربح ما لم يضمن منهي عنه شرعاً والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه كما في الإجارة (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲۶۵/۵)۔

بیع سے مقصود نفع کمانا ہوتا ہے، اور جو چیز آدمی کے ضمان میں نہ آئی ہو اس سے نفع کمانا شرعاً ناجائز ہے، کیونکہ اس سے نہی وارد ہوئی ہے، اور کسی چیز سے نہی شرعی اس کے فساد کو مقتضی ہوا کرتی ہے، اس کے تحت بیع قبل القبض فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہے۔

۲۔شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت:

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف احادیث مختلف الفاظ وتعبیرات کے ساتھ مروی ہیں، لیکن چونکہ قبضہ کی مختلف اور گوناگوں صورتیں تھیں جیسا کہ فقہ وفتاوی کی کتابوں سے واضح ہے، اسلئے اس کی کوئی خاص صورت کتاب وسنت میں بطور تعیین وحصر کے نہیں فرمائی گئی۔

احادیث میں قبضہ کی جو صورتیں مذکور بھی ہیں، مثلاً نقل وتحویل، ''ایواء الی الرحال'' وغیرہ، وہ سب چونکہ غالب احوال پر محمول ہیں، قبضہ کیلئے لازمی اور ضروری شرطیں نہیں، کما قال الحافظ " إن الايواء إلى الرحال خرج مخرج الغالب" (فتح الباری ۲۹۳/۴) اسلئے ان ساری صورتوں کے انضباط اور انتظام کیلئے ایک ایسے

امرکلی کے بیان کی ضرورت تھی جس کے اندر قبضہ ودخل کی تمام صورتیں آجائیں، سوآنحضرت ﷺ نے اسے بیان فرمادیا جس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آدمی شرعاً اسی چیز کو بیچنے اور فروخت کرنے کا مجاز ہے جو اسکے حرز وضمان میں داخل ہوچکی ہو، ورنہ اس کا بیچنا درست نہ ہوگا، اوراس بیع کا جو نفع ہوگا وہ ''ربح مالم یضمن'' کے تحت ناجائز ہوگا۔

عن عبد الله بن عمرو قال: نهى النبى ﷺ عن ربح مالم يضمن (أخرجہ الترمذی) فتح الباری ۲۹۲/۴)۔

عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز سے نفع کمانے سے منع فرمایا ہے جو آدمی کے حرز وضمان میں نہ آئی ہو۔

اسی کے معنی میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی وہ حدیث بھی ہے۔ جس کی اصحاب سنن نے تخریج کی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

قلت: يارسول الله يأتينى الرجل فيسألنى البيع ليس عندى ، أبيعه منه ثم أبتاعه له من السوق فقال : لا تبع ما ليس عندك . (فتح الباری ۲۹۱/۴)۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں ''میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے ایسی چیز فروخت کرنے کی فرمائش کرتا ہے جو ابھی میری ملک اور ضمان میں نہیں ہے، تو کیا میں اس وقت اس کے ہاتھ وہ شئی بیچ دوں اور پھر بازار سے وہی چیز خرید کر اس کے حوالے کردوں؟ آپ نے فرمایا: جو چیز تمہارے پاس یعنی تمہاری ملک اورضمان میں نہ ہو اسے فروخت نہ کیا کرو۔

ان احادیث کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ خود آنحضرت ﷺ نے قبضہ کی شرعی حقیقت متعین فرمادی ہے، اسی بناء پر جسٹس مولانا محمد تقی مدظلہم العالی نے قبضہ کی تعریف ضمان ہی سے کی ہے، اوراس میں شک نہیں کہ بہت ہی خوب اور جامع تعریف کی ہے، لکھتے ہیں:

وأما القبض فهو أن يأتى الشئ فى حرزه و ضمانه كما يظهر من كلام الحافظ فى الفتح (تکملہ فتح الملہم ۳۵۰/۱)

یعنی قبضہ کی حقیقت جیسا کہ ''فتح الباری'' کے اندر حافظ کے کلام سے ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ ''چیز آدمی کی ضمانت اور حفاظت میں آجائے''۔

اس سے صاف واضح ہے کہ قبضہ اور ضمان کا مفہوم ایک ہے، لہذا جو شئی کسی آدمی کے ضمان میں ہو، یعنی جس کے نفع نقصان کا وہ ضامن ہو وہ اس پر شرعاً قابض مانا جائے گا اور اس کا اسے بیچنا از روئے شرع صحیح ودرست ہوگا، گو نقل وحمل اور حسی قبضہ نہ ہو۔

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے:

حضرت علامہ فرماتے ہیں:

واضح ہو کہ شوافع کے یہاں نقل وتحویل کے بغیر قبضہ کا تحقق نہیں ہوتا اور ہمارے یہاں مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ سے قبضہ پالیا جاتا ہے، لیکن تخلیہ سے کیا مراد ہے؟ اور اسکی حقیقت کیا ہے؟ سو یہ ایسی چیز ہے جس کا انضباط ذرا مشکل ہے، ہاں جزئیات پر غائرنظر ڈالنے سے کسی قدر اس کے مفہوم کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، میرے نزدیک تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع سے اپنی ملکیت کے علائق کو اٹھالے اور اسے قبضہ پر قابو دیدے، اور یہ بات کبھی قول کے ذریعہ، کبھی فعل کے ذریعے، اور کبھی قرائن کے ذریعہ پائی جاتی ہے، اور ناطفی کی اجناس میں جو یہ شرط لگائی ہے کہ بائع زبان سے کہدے کہ میں نے مبیع اور مشتری کے درمیان روک اٹھادی ہے، یا اسی کے ہم معنی کوئی بات کہے، سو میرے نزدیک یہ کچھ ضروری نہیں ہے، اور میرے علم میں ناطفی کے علاوہ کسی اور نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، اب میں آپ کے سامنے چند جزئیات رکھتا ہوں تاکہ بات مزید واضح ہوجائے، مسئلہ: فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر صحرا کے اندر کسی نے گھوڑا بیچا اب اگر مشتری اس پوزیشن میں ہے کہ بدون کسی تعاون کے قبضہ کرسکتا ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا۔
دیکھئے فقہاء نے یہاں صرف مشتری کے تمکن کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے قبضہ کے حکم میں مان لیا۔ (فیض الباری ۲۰۶/۳)۔

فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے گھر یا صندوق بیچا اور اس کی کنجیاں مشتری کے حوالے کردیا تو یہ قبضہ ہوگیا، حاصل کلام یہ کہ بیع، ہبہ، رہن میں ہمارے نزدیک قبضہ تخلیہ اور قبضہ پر قدرت سے ہوجاتا ہے اس کیلئے نقل وحمل اور حسی قبضہ کچھ ضروری نہیں۔ (فیض الباری ۲۰۶/۳)۔

تخلیہ کے بارے میں ایک ضروری وضاحت:

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، و في نحو ثوب فكونه بحيث لو مديده تصل إليه قبض، و في نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض۔
(ردالمحتار ۵۹/۴)۔

حاصل یہ ہے کہ بدون کلفت ومشقت کے قبضہ پر قدرت اور تمکن کے باوجود بھی تخلیہ کو حکما قبضہ قرار دیا جائے گا، لیکن تخلیہ کی نوعیت ہر جگہ یکساں نہیں ہوگی بلکہ مبیع کی حالت اور پوزیشن کے اعتبار سے اس کے اندر اختلاف ہوتا رہتا ہے، یعنی اس کی نوعیت بدلتی رہتی ہے، مثلاً ایک کوٹھری میں گیہوں ہے، بائع نے اسے بیچ دیا بعدہ اس کی کنجی مشتری کے حوالے کردی ایسی صورت میں اگر مشتری بآسانی تالا کھول سکتا ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا، یا مثلاً گائے بیچی

گئی جو چراگاہ میں چر رہی ہے تو اگر وہ اتنی قریب ہے کہ نظر آئے اور اس کو اشارہ سے بتلایا جا سکے تو یہ قبضہ ہو گیا، اسی طرح اگر کپڑا بیچا گیا اور اتنے فاصلہ پر ہیکہ مشتری اگر ہاتھ بڑھائے تو پا جائے تو یہ بھی قبضہ ہو گیا، اگر گھوڑا یا پرندہ کی بیع ہوئی جو کوٹھری میں بند ہیں ایسی صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ مشتری اسے اگر بدون کسی کی مدد حاصل کئے ہوئے پکڑ سکتا ہے تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا۔

حاصل بحث:

الحاصل قبضہ یہ ہے کہ چیز آدمی کی حفاظت اور ضمان میں آجائے، قبضہ کی یہ تعریف اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو شامل ہے، فقہاء کے نزدیک قبضہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قبضہ حقیقۃً جس کو قبضہ حسی بھی کہتے ہیں (۲) قبضہ حکماً، قبضہ حکمی اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کے اندر تخلیہ سے ہو جاتا ہے، اور تخلیہ میں ہاتھ کا قبضہ یعنی قبضہ حسی شرط نہیں بلکہ روک دور کر کے قابو دینا بھی قبضہ ہے، یعنی بائع مبیع اور مشتری کے درمیان اس طرح روک اٹھا دے کہ مشتری اس کے قبضہ کرنے پر قادر ہو جائے اور کوئی مانع نہ رہے، چنانچہ فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ موانع کا درمیان سے اٹھا دینا بیع جائز میں قبضہ ہو جاتا ہے مگر بیع فاسد میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی قبضہ ہو جاتا ہے۔

۳۔ کے جواب میں عرض ہے کہ ہمارے نزدیک اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہو جاتا ہے، البتہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، ان کے یہاں جو چیز ہاتھ میں لی جا سکتی ہے، جیسے دراہم، دنانیر، کپڑے وغیرہ ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے ہی سے ہوگا، اور غیر منقولہ کے اندر قبضہ تخلیہ سے ہوگا اور جو چیزیں عادۃً ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑیاں، اناج، حیوانات، تو ان پر قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ انہیں ایسی جگہ منتقل کر دیا جائے جس کا بائع سے کوئی علاقہ نہ ہو، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان اشیاء میں بھی تخلیہ سے قبضہ ہو جائے گا، کما فی (فتح الباری ۲۹۲/۴)۔

۴۔ کے جواب میں عرض ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق احادیث تعبدی نہیں، بلکہ معلول بالعلۃ ہیں اور نہی کی علتیں دو ہیں (۱) ربح مالم یضمن کا لزوم ہے جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:

حديث عبد الله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضن نصه ما يأتي : أن رسول الله ﷺ قال: لا يحل سلف و بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (أخرجہ الترمذی فی باب کراہۃ بیع مالیس عندہ وقال ہذا حدیث حسن صحیح)۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث اس امر پر دلیل ہے کہ بیع قبل القبض سے ممانعت کی علت ”ربح مالم یضمن“ ہے، یعنی اس چیز سے نفع اٹھانا لازم آتا ہے جو ابھی ضمان (قبضہ) میں نہیں آئی اور ایسا نفع ناجائز ہے اور جو عقد امر ناجائز کو مستلزم ہو وہ بھی ناجائز ہوتا ہے۔

(۲) غرر انفساخ العقد، یہ علت صاحب ہدایہ نے بیان فرمائی ہے، مطلب یہ ہیکہ بیع قبل القبض اسلئے

ناجائز ہے کہ اس کے اندر قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ اور کھٹکا ہے۔

علامہ ابن الہمامؒ اس کے تحت لکھتے ہیں:

والحدیث معلول به أی بغرر الانفساخ، یعنی حدیث میں ممانعت غرر انفساخ کی وجہ سے ہے اور اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ جو تصرفات غرر انفساخ سے متاثر نہیں ہوتے وہ مبیع کے اندر قبل القبض صحیح ہیں، جیسے غلام کو قبل القبض آزاد کرنے کا تصرف، اور مبیع کو قبل القبض نکاح میں مہر مقرر کردینے کا تصرف، یہ سب صحیح اور نافذ ہیں، غلام آزاد ہوگیا تو ہوگیا غلام کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں یہ تصرف باطل نہیں ہوتا اسی طرح اگر مہر معین ہلاک ہوگیا تو شوہر پر اس کی قیمت لازم ہوگی لیکن اس کی وجہ سے نکاح ہی فسخ ہوجائے ایسا نہیں ہوسکتا۔ (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

۵۔ کے جواب میں عرض ہے کہ احادیث نہی تعمیم وتخصیص کے اعتبار سے فقہاء کے اجتہادات مختلف ہیں، اس سلسلہ میں چند مشہور اقوال مع وجوہ ودلائل کے ذکر کئے جاتے ہیں۔

قول اول:

یہ کہ بیع قبل القبض ہر چیز کے اندر جائز ہے، یہ قول عثمان البتی کا ہے، یہ قول ناقابل التفات، شاذ، متروک اور مردود ہے۔

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ''یہ قول، احادیث بالخصوص اناج کے اندر بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں اجماعی حجت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے، شاید انہیں رسول اللہ ﷺ کی حدیث '' من ابتاع طعاما فلا یبعه حتى يستوفيه '' کا علم نہ ہوا ہوگا، اسلئے انہوں نے یہ بات کہدی، لیکن کچھ بھی ہو یہ قول ناقابل التفات ہے (کذا فی المغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۳)۔

قول ثانی:

اشیاء منقولہ، غیر منقولہ غلہ وغیرہ ہر چیز کی بیع قبل القبض بدون کسی استثناء اور تخصیص کے حرام ہے، یہ قول امام شافعیؒ، امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ظاہر بھی یہی ہے، اور ایک روایت میں بواسطہ ابن عقیل امام احمدؒ سے بھی یہی بات منقول ہے، کمافی المغنی۔

دلائل:

(۱) أخرج أبو داؤد (رقم ۳۳۵٦)۔

عن ابن عمر قال: " ابتعت زيتافى السوق، فلما ستوجبته لقيني رجل فأعطاني به ربحا حسنا، فأردت أن أضرب على يديه فأخذ رجل من خلفي بزراعي، فالتفت فإذا زيد بن ثابت، فقال: لا تبعه حيث ابتعته حتى تحوزه الى رحلك فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع

السلع حيث تبتاع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم".

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت موجود ہے، کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے بازار میں روغن زیتون خریدا، جب بیع لازم ہوگئی تو ایک صاحب وہیں پر ملے اور اس کا اچھا نفع دے کر مجھ سے خریدنے کیلئے تیار ہوگئے، میں نے ابھی ارادہ ہی کیا تھا کہ اس آدمی سے ہاتھ ملالوں اور بیع کی پکی بات کرلوں کہ اتنے میں پیچھے سے ایک شخص نے میرا ہاتھ پکڑلیا، میں نے جو مڑکر دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں، کہنے لگے کہ بھائی! ایسا نہ کرو، جس جگہ تم نے خریدا ہے وہیں بیچنا درست نہیں، جب تک کہ اسے گھر نہ پہنچالو، سامان جس جگہ خریدا جائے وہیں اسے بیچ دیا جائے رسول اللہ ﷺ نے تاجروں کو ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، تا آنکہ وہ اسے اپنی تحویل میں لے کر اپنے گھر اور ٹھکانے پر نہ پہنچالیں"۔

(۲) عن حكيم بن حزام قال : " قلت : يا رسول الله ! إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها و ما يحرم علي ؟ قال : يا ابن أخي ، لا تبيعن شيئا حتى تقبضه " (ہذا اللفظ للبیہقی فی سننہ ۳۱۳/۵) و قال : هذا إسناد حسن متصل " و أخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه ، (واحمد فی مسندہ ۴۰۲/۳)۔

حکیم بن حزامؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے سوال کیا کہ یارسول اللہ! میں خرید وفروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا۔

(۳) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال : لا يحل سلف و بيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك ، (أخرجه الترمذي في باب كراهية ما ليس عنده و قال : هذا حديث حسن صحيح).

حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع کو جمع کرنا حلال نہیں اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، لہذا ان احادیث کے عموم پر نظر کرتے ہوئے قول ثانی کے اندر کسی طرح کا استثناء نہیں، بلکہ ہر ایک مبیع کی بیع قبل القبض حرام ہے۔

قول ثالث:

بیع کے صحیح ہونے کیلئے قبضہ کی شرط صرف طعام (غلہ) کی بیع کے ساتھ خاص ہے، طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، یہ قول امام احمد بن حنبلؒ کا ہے" کما حققہ ابن قدامۃ"۔

دلائل:

(۱) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله (اخرجہ البخاری فی البیوع باب ما یذکر فی بیع الطعام والحکرۃ)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے فروخت نہ کرے"، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے۔

(۲) عن ابن عمر قال: " كنت أبيع الإبل بالبقيع بالدنانير و آخذ مكانها الورق و أبيع بالورق و آخذ مكانها الدنانير فأتيت النبي ﷺ فسألته عن ذلك، فقال: لا بأس به بالقيمة.

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہتے ہیں کہ میں بقیع کے علاقہ میں اونٹ بیچا کرتا تھا، جب دنانیر کے بدلے بیچتا تو ان کی جگہ دراہم لے لیتا، اور کبھی دراہم کے عوض فروخت کرتا تو ان کی جگہ دنانیر لے لیتا، میں نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے بارے میں دریافت کیا، آپ نے ارشاد فرمایا: مالیت کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

أخرجه أصحاب السنن الأربعة وأحمد و ابن حبان والحاكم من طريق سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر، ولم يرفعه إلا سماك بن حرب كما في التلخيص الحبير للحافظ (۲۶،۲۵/۳، باب القبض واحکامہ)۔

وجہ دلالت:

اس حدیث کی رو سے جب بیع کے ایک عوض (ثمن) کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں تو پھر دوسرے عوض (مبیع) کے اندر بھی قبضہ سے پہلے تصرف صحیح ہونا چاہئے، ہاں مبیع جب غلہ ہو تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اسلئے کہ اس کو قبضہ سے پہلے بیچنا بصراحت منع ہے۔

نوٹ: قول ثانی کے اندر جو حدیثیں مذکور ہیں چونکہ وہ عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، اس لئے وہ حدیثیں ان کے خلاف حجت ہیں۔

قول رابع:

بیع کی صحت کے لئے مبیع پر قبضہ کی شرط صرف کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، ان چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں، یہ قول امام مالکؒ کا ہے۔

استدلال:

بحديث ابن عمر مرفوعاً " من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (رواه

احمد

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعا حدیث کے اندر ارشاد نبوی ہے کہ جو شخص غلہ خریدے کیل، یا وزن کے ذریعہ تو وہ اسے قبضہ سے پہلے نہیں بیچ سکتا۔

قول خامس:

زمین اور مکانات کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کیلئے بائع کا قبضہ ضروری ہے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے (کما فی فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

دلائل:

ان حضرات کی دلیلیں بعینہ وہی ہیں جو قول ثانی کے اندر مذکور ہو چکی ہیں بس فرق یہ ہے شیخین نے بر بناء درایت بیع قبل القبض سے ممانعت کی حدیثوں کا مصداق اشیاء منقولہ ہی کو قرار دیا ہے (۱) اعلاء السنن میں عقار کی بیع قبل القبض کے جواز پر حدیث بھی موجود ہے، لکھتے ہیں۔

ومما يدل بقول أبي حنيفة ما رواه ابن أبي مليكة أن عثمانؓ ابتاع من طلحة أرضا بالمدينة ناقلة بأرض له بالكوفة فقال عثمان بعتك ما لم أره فقال طلحة إنما النظر لي لأني ابتعت مغيبا وأنت قد رأيت ما ابتعت فتحاكما إلى جبير بن مطعم فقضى على عثمان أن البيع جائز وأن النظر لطلحة لطلحة لأنه ابتاع مغيبا رواه البيهقي باسناد حسن، ويقتضي جواز بيع العقار قبل القبض فإن عثمانؓ باع أرضا له بالكوفة ولم يرها وهو ظاهر في أنه باعها ولم يقبضها فإن القبض يستلزم الرؤية حتما (۱۴/۱۷۵)۔

اور امام شافعیؒ وغیرہم نے منقولہ وغیر منقولہ تمام مبیعات کو ان کا مصداق سمجھا ہے، شیخین کہتے ہیں کہ بیع کا دارومدار چونکہ مبیع ہی پر ہوتا ہے، اور مبیعات منقولہ میں ہلاکت کثیر الوقوع ہے، اسلئے غالب احوال کو دیکھتے ہوئے آگے فروخت کرنے کیلئے یہاں بائع کا قبضہ ضروری ہے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ بصورت ہلاکت مبیع، عقد اول ہی فسخ ہو جائے اور پھر دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا اور ایک ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آئے جو ابھی ضمان اور قبضہ ہی میں نہیں آئی ہے، اور یہ دونوں باتیں شرعا ممنوع ہیں، اور جو چیز امر ممنوع کو مستلزم ہوا کرتی ہے وہ ممنوع ہوا کرتی ہے، اسلئے یہاں بیع قبل القبض کو ممنوع قرار دیا گیا، اور چونکہ اشیاء غیر منقولہ (گھر اور زمین) میں مبیع کی ہلاکت شاذ و نادر ہے، اور نادر بمنزلہ معدوم کے ہوا کرتا ہے، اسلئے عام احوال میں بر بناء عدم فساد مذکور، آگے فروخت کرنے کیلئے یہاں مبیع پر قبضہ کی شرط نہیں رکھی گئی، لیکن اگر یہاں بھی وہی فساد لازم آئے جس کا ذکر اوپر ہوا، مثلاً یہ کہ گھر، زمین دریا کے کنارے پر ہو اور سیلاب وغیرہ کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ غالب ہو تو ایسی صورت میں یہاں بھی فقہ حنفی کے اندر بیع قبل القبض جائز نہیں (کما فی فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

نوٹ:

سوال (۵) سے متعلق مذکورہ بالا تفصیلات "تکملہ فتح الملہم مولانا تقی عثمانی ۱/۳۵۰، ۳۵۱، نیل ۱۱۱ وغیرہ۔

للشوکانی ۵/۲۵٦، اوجز المسالک للشیخ زکریاؒ ۵/۵۷' سے ماخوذ ہیں۔

الحاصل'' بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع بائع، یا اس کے وکیل کے قبضہ میں ہو، پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام (غلہ) کی بیع کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

امام شافعی اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام مبیعات میں ضروری ہے، چاہے وہ طعام ہو، یا کیلی وزنی چیز ہو، یا زمین ہو، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کیلئے بائع کا قبضہ ضروری ہے''۔ (فتح القدیر لابن الہمام ۵/۲٦٦، المغنی لابن قدامۃ ۴/۱۱۳)۔

۶۔ کے جواب میں عرض ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔

یہاں جواز کی صورت یہ سمجھ میں آئی کہ خریدار اول نے فیکٹری سے مال خریدا اور بیع کے بعد فیکٹری سے کہا کہ فیکٹری میرا خرید کردہ مال فلاں، یعنی خریدار دوم کے پتہ پر بھیج دے یہ عمل فیکٹری خریدار اول کی طرف سے وکالۃً کرتی ہے، اسلئے یہاں قبضہ اور ضمان پالیا گیا اور بیع جائز و درست ہوگی۔

ردالمحتار میں ہے:

'' ومن القبض مالو أودعه المشترى عند أجنبى أو أعاره و أمر البائع بالتسليم إليه (رد المحتار ۴/۵۸)۔

۷۔ جواب میں عرض ہے کہ صورت مسئولہ میں بیع ناجائز ہے، یہاں مبیع خریدار اول کے ضمان میں آئی ہی نہیں، اس لئے کہ مبیع ضمان میں آتی ہے قبضہ حسی سے، یا تخلیہ (قبضہ حکمی) سے جو بائع، یا اس کے وکیل کی طرف سے پایا جائے، یا اس سے کہ خریدار نے بائع کو کسی کے پاس مال بھیجنے، یا سپرد کرنے کا وکیل بنادیا ہو، یہاں یہ سب صورتیں مفقود ہیں، شرع میں مجرد عقد سے مبیع ضمان میں نہیں آتی، لہذا ''ربح مالم یضمن'' کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، مبیع کے ضمان میں آنے کی وجوہ مذکورہ کے بغیر کسی کو اس کا ضامن قرار دینا شرعاً غیر معتبر ہے بلکہ سراسر ظلم ہے، جب اس عقد کی بنیاد اول ہی صحیح نہیں تو جہاں تک بھی اس کا سلسلہ پہونچے گا سب ''بناء الفاسد علی الفاسد'' کی بنیاد پر فاسد قرار دیا جائے گا، جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی نے بھی اس بیع کو، بیع قبل القبض ہی کی صورتوں میں شمار کیا ہے اور اس کے مفاسد پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کے مسائل

مولانا ظفر عالم ندوی، لکھنؤ

۱۔ بیع کے سلسلہ میں جو اصولی احکام ہیں ان پر غور کرنے اور بعض فقہی نصوص کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شمار بیع فاسد میں ہوگا، کیونکہ جب بیع کے ارکان موجود ہوں اور عوضین موجود ہوں تو بیع کا وجود ہوجاتا ہے، البتہ اس مبیع کو قبضہ سے قبل فروخت کردینے میں معاملہ علی الخطر ہوجاتا ہے کہ ایا اس کا حصول ہو یا نہ ہو، اس بنا پر اس میں فساد پیدا ہوجائے گا، پھر یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں نصوص شرعیہ میں جو نہی وارد ہے، وہ فساد کو ثابت کرتی ہے، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے اپنی مشہور تصنیف الفقہ الاسلامی و أدلتہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع فاسد کی فہرست میں شمار کرایا ہے، اور لکھا ہے:

لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض لأن النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض والنهي يوجب فساد المنهي عنه (أبوداؤد، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴ر۴۲۷)۔

ایسی مبیع جو منقول ہو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسی چیز کی بیع سے روک دیا ہے جس پر قبضہ نہ ہوا ہو، اور نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتا ہے۔

۲۔ قبضہ کی کوئی خاص حقیقت غالبا کتاب وسنت میں بیان نہیں کی گئی ہے، البتہ کتب فقہ کے مطالعہ سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں ایسا تخلیہ جو بلا مانع اور بلا حائل ہو قبضہ ہے، اس سلسلے میں ناچیز کا خیال ہے کہ قبضہ کا تعلق عرف ورواج ہی سے ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس طرح کا استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں ایک مسئلہ کے ضمن میں قبضہ کے مفہوم کو مختصر ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف کے نزدیک قبضہ میں اصل معیار عرف ہی ہے۔ موصوف فرماتے ہیں:

ولا يشترط بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۴ر۱۴۸)۔

اور انگلیوں سے پکڑنے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا مطلب دراصل تمکین، تخلیہ اور موانع کو دور کرنا ہے اور یہ عرف وعادت اور حقیقت کے مطابق ہو۔

علامہ شامیؒ نے تسلیم اور قبضہ کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد جو حاصل بحث لکھا ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ شریعت اسلامی میں قبضے کی کوئی خاص شکل اور حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ عرف میں جس چیز پر جس درجے کے عمل دخل حاصل ہونے کو قبضہ سمجھا جاتا ہو شرعاً بھی وہی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ علامہ موصوف فرماتے ہیں:

حاصله: أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة ، لكن ذلک بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض ، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (ردالمحتار ۵۶۰/۴)۔

خلاصہ یہ کہ تخلیہ حکما قبضہ ہے اگر بلا تکلف اس پر قدرت حاصل ہو، البتہ یہ مبیع کے حسب حال ہوگا، پس گیہوں جیسی چیز اگر کسی مکان واسٹور میں ہو تو کنجی کا دے دینا جبکہ بلا کسی دقت کے کھولنا ممکن ہو تو یہ قبضہ تصور کیا جائے گا، مکان جیسی چیزوں میں قبضہ یہ ہے کہ اس کے بند کردینے اور تالا لگادینے پر قدرت حاصل ہوجائے، گائے جو چراگاہ میں ہو اگر اس کو دکھادیا جائے یا اشارہ کردیا گیا تو یہ قبضہ ہے، کپڑا اگر اس طرح پھیلا دیا گیا کہ اس تک پہونچ جائے تو یہ قبضہ ہے، گھوڑے یا پرندے اگر گھر میں ہوں، بلا کسی تعیین کے ان کی گرفت یا ان کو حاصل کرنا آسان اور ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے۔

علامہ شامیؒ کے بیان سے جو خاص بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مبیع کے حسب حال قبضہ کا تصور ہوگا۔

علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں حنابلہ کا جو مسلک بیان کیا ہے اس میں صاف وضاحت ہے کہ قبضہ کے سلسلے میں عرف و رواج ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله و وزنه أي أنه يجب الرجوع في قبض إلى العرف (المغنی ۱۱۱/۴)۔

ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوگا، اگر مکیلی ہے تو کیل کرے یا موزونی ہے تو وزن کرے اس پر قبضہ ہوگا، یعنی قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں قبضہ کے سلسلہ میں صراحت موجود ہے کہ لوگوں کے درمیان قبضہ کا جو عرف جاری ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

وقبض المنقول كالأمتعة والأنعام والدواب بحسب العرف الجاري بين الناس (المجموع ۳۰۱/۹، المہذب ۲۶۳/۱)۔

اشیاء منقول مثلاً سامان، جانور، چوپائے کا قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین نہیں ہے، لہذا لوگوں کے عرف میں جس چیز پر جس درجہ کے تسلط اور عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہے شرع میں بھی وہی قبضہ مانا جائے گا۔

۲۔ علامہ شامیؒ کی اوپر درج شدہ عبارت " ذلک بحسب حال المبيع " سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کی نوعیت سے قبضہ کی صورتوں میں فرق ہوگا۔ مالکیہ اور شوافع نے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے قبضہ میں فرق بیان کیا ہے۔

قبض العقار كالأرض والبناء ونحوهما يكون بالتخلية بين المبيع وبين المشترى و تمكينه من التصرف فيه بتسليم المفاتيح إن وجدت و قبض المنقول كالأمتعة و الأنعام والدواب بحسب العرف الجارى بين الناس (الفقہ الاسلامی و[illegible] ۴/۴۲۷)۔

زمین اور مکان جیسی چیزوں کا قبضہ دراصل مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ اور اس میں تصرف پر قدرت حاصل ہونا ہے، اگر کنجیاں ہوں تو مکان کی کنجیاں سپرد کردینا قبضہ ہے، اور منقول جیسے سامان، جانور اور چوپائے کا قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

اس سلسلے میں علامہ ظفر احمد عثمانی نے بہت ہی واضح طور پر لکھا ہے جس سے مسئلہ کی پوری نوعیت سامنے آجاتی ہے، علامہ موصوف شرح الوجیز للرافعی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

قال العبد الضعيف : وفي "شرح الوجيز" للرافعي ما نصه في بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأرض فقبضه بالتخلية بينه وبين المشترى و تمكنه من اليد والتصرف ، وإن كان المبيع من المنقولات فالمذهب المشهور وبه قال أحمد إنه لا يكفى فيه التخلية بل لابد من النقل والتحويل. وقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفى فيه التخلية كما في العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التخلية كافية لنقل الضمان إلى المشترى غير كافية للتسلط على التصرف.

الحالة الثانية: أن يباع الشئ مع اعتبار تقدير فيه، كما إذا اشترى ثوبا أو أرضا مذارعة أو متاعا موازنة، أو صبرة حنطة مكايلة أو معدودا بالعدد فلا يكفى للقبض ما مر في الحالة الأولى، بل لابد مع ذلك من الذرع أو الوزن أو الكيل أو العدد (اعلاء السنن ۱۴/۳۳۱)۔

امام رافعیؒ نے شرح الوجیز میں جو صراحت کی ہے کہ قبضہ کس طرح ہوا کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غور کیا جائے گا اگر مبیع اشیاء منقولہ میں سے نہ ہو مثلاً گھر اور زمین ہو تو ان پر قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کرنے اور تصرف پر قدرت حاصل کردینے سے ہوتا ہے، اور اگر مبیع اشیاء منقولہ میں سے ہو تو مشہور قول اور مسلک یہ ہے کہ صرف تخلیہ کافی نہیں بلکہ نقل اور تحویل بھی ضروری ہے، یہی خیال امام احمدؒ کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں بھی تخلیہ کافی ہے جیسا کہ عقار میں ہے۔ اور حرملہ سے اسی طرح کا قول منقول ہے، اور اس میں ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تخلیہ کافی ہے ضمان کے نقل ہونے کی وجہ سے مشتری کیطرف، اور ناکافی ہے تصرف پر قادر ہونے کے اعتبار سے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اشیاء فروخت کی جائیں اس میزان کے اعتبار سے جو ان میں معتبر ہیں، مثلاً کپڑے یا زمین کو پیمائش کے اعتبار سے، گیہوں کے ڈھیر کو کیل کے اعتبار سے یا معدودی اشیاء کو عدد کے اعتبار سے، تو ان میں قبضہ کے لئے وہ چیز کافی نہیں جو پہلی صورت میں گذری، بلکہ یہاں پیمائش کرنا، وزن یا کیل کرنا یا گننا ضروری ہے، جب ہی قبضہ کا تصور ہوگا۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو احادیث ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں، عام طور پر مجتہدین نے علت نہی غرر کو بتایا ہے۔ محقق علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

إن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص المنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض و محمد أجراها على عمومها والشافعي خصها بما لم يكن متميزا و هو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو نہی کی علت کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ علت دراصل قبضہ سے قبل ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد کے ختم ہونے کا اندیشہ ہے، اور امام محمدؒ نے ان نصوص کو عموم پر چھوڑ دیا ہے، اور امام شافعیؒ نے ایسی چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جو ممیز وممتاز نہ ہو، اور یہ اختلاف اجتہادی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے احناف کے مسلک پر روشنی ڈالتے ہوئے آخر میں لکھا ہے:

والخلاصة أن العلة عند الحنفية في عدم جواز بيع الشئ قبل قبضه هي الغرر (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے عدم جواز میں حنفیہ کے نزدیک علت غرر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں تمام اشیاء کی بیع کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ جہاں علت نہی پائی جاتی ہے وہاں ممنوع ہے اور جہاں علت نہیں پائی جاتی ہے وہاں ممنوع نہیں۔ مثلاً احناف میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے عقار کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیا ہے، اور وجہ جواز یہی بیان فرمایا ہے کہ اس میں غرر نہیں ہے:

أما العقار كالأراضي والدور فيجوز بيعه قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف استحسانا... ولا غرر في العقار إذ لا يتوهم هلاک العقار ولا يخاف تغيره غالبا بعد وقوع البيع وقبل القبض أن تلف العقار غير محتمل فلا يتقرر الغرر (المبسوط ۱۳/۸، بدائع الصنائع ۵/۲۳۴، فتح القدیر ۵/۲۶۴)۔

عقار مثلاً زمین اور مکان ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور عقار میں غرر نہیں ہے کیونکہ عقار کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہی نہیں اور نہ ہی بیع ہونیکے بعد تبدیلی اور تغیر کا اندیشہ ہے، قبضہ سے قبل تلف ہونے کا اندیشہ نہیں ہے، اسلئے غرر ثابت نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک علت نہی ربا النسیئہ ہے، ان کے نزدیک طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہے، اور طعام کے علاوہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

وقال المالكية لا يجوز بيع الطعام قبل القبض ربويا كان أو غير ربوى لحديث ابن عباسؓ وابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (مجمع الزوائد ۴/۹۸، نیل الأوطار ۵/۱۵۸)۔

مالکیہ نے کہا کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ وہ طعام اموال ربویہ میں سے ہو یا نہ ہو، اور یہ عدم جواز ابن عباسؓ وابن عمرؓ کی روایت کی وجہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے طعام خریدا وہ اس کو نہ فروخت کرے تا آنکہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔

وأما سوى ذلك أو بيع الطعام جزافا فيجوز بيعه قبل قبضه لغلبة تغير الطعام بخلاف ما سواه والعلة في منع بيع الطعام قبل قبضه عند المالكية هي أنه قد يتخذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسيئة فهو شبيه بيع الطعام بالطعام نساء فيحرم سدا لذرائع (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۶)۔

اوراس کے علاوہ میں یا طعام کی بیع اٹکل سے ہوتو قبضہ سے قبل جائز ہے تغیر طعام کے غلبہ کی وجہ سے، بر خلاف اس کے علاوہ اشیاء میں۔ مالکیہ کے نزدیک علت نہی یہ ہے کہ یہ بیع ربا النسیئہ تک پہونچنے کا ذریعہ بن رہی ہے، اس لئے یہ بیع الطعام بالطعام نسیئہ کے ہم مشابہ ہے، جو سدا للذریعہ حرام ہے۔

احناف ہی کی طرح حنابلہ نے بھی علت نہی غرر کو مانا ہے، البتہ مکیلی، موزونی اور معدودی اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے:

قال الحنابلة: لا يجوز بيع الطعام قبل قبضه إذا كان مكيلا أو موزونا أو معدودا وأما عدا المكيل والموزون والمعدود فيصح قبل قبضه فالعلة عنده الغرر (حوالہ سابق ۴/۴۷۴)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ مکیلی یا موزونی یا عددی ہو، اگر مکیلی، موزونی اور عددی کے علاوہ ہوتو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، علت نہی ان کے نزدیک غرر ہے۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو روایات ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے عموم وتخصیص کے سلسلے میں ائمہ کی رائیں مختلف ہیں، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی ممانعت عام ہے، مہذب میں ہے:

قال الشافعيؒ: لا يجوز بيع مالم يستقر ملكه عليه مطلقا قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لعموم النهي عن بيع مالم يقبض (المہذب ۱/۲۶۴)۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس چیز میں ملکیت ثابت نہ ہو جائے اس کی بیع جائز نہیں ہے قبضہ سے قبل، خواہ عقار ہو یا منقول ہو، روایت میں نہی کے عموم کی وجہ سے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے اس ممانعت سے عقار کی بیع کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک ممانعت عام نہیں ہے (بدائع الصنائع ۵/۲۳۴)۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ممنوع عام نہیں ہے، بلکہ بعض اشیاء کو تفصیل سے فرمایا ہے جس سے مسئلہ کی پوری نوعیت واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے، میں یہاں امام نوویؒ ہی کی بحث کو نقل کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں، علامہ موصوف لکھتے ہیں:

ترجمہ: ہم نے بیان کیا ہے کہ ہمارا مسلک اس کے بطلان کا ہے، خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، یہی بات ابن عباسؓ سے بھی ثابت ہے، اور امام محمدؒ بھی یہی کہتے ہیں، ابن المنذر ؒ نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص نے طعام خریدا تو اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے بیچ دے تا آنکہ اس پر قبضہ نہ کر لے، اور غیر طعام کے سلسلہ میں فقہاء کے چار مذاہب ہیں: ایک یہ کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ مبیع جس قبیل سے ہو، جس طرح طعام میں جائز نہیں ہے، یہ قول امام شافعیؒ وامام محمدؒ کا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ سوائے مکیلی وموزونی کے تمام اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، یہ قول عثمان بن عفان، سعید بن مسیب اور دیگر حضرات کا ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ سوائے گھر اور زمین کے دیگر تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ سوائے ماکولات ومشروبات کے تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، یہ قول امام مالکؒ وابوثورؒ کا ہے۔ ابن المنذرؒ کا خیال یہ ہے کہ یہی قول سب سے زیادہ صحیح ہے، اس حدیث کی بنا پر کہ حضورﷺ نے طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمادیا ہے، امام مالکؒ اور ان کے موافقین نے ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ، اور ابن عباسؓ کی روایت کو بھی مستدل بنایا ہے کہ نبی کریمﷺ نے جس چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمایا وہ طعام ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ ان روایات میں جو طعام کی صراحت ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غیر طعام کا حکم اس کے برعکس ہے۔ ہمارے اصحاب شوافع نے حکیم بن حزام کی روایت سے استدلال کیا ہے: ''لا تبع مالم تقبضہ'' یہی زید بن ثابت کی روایت ہے کہ سامان وہاں نہ خریدا جائے جہاں فروخت ہوا ہے تا آنکہ تجار اپنے گھروں میں اسے جمع نہ کر لیں، امام ابوداؤد نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے نصوص کے اطلاق سے استدلال کیا ہے، اور اس سے کہ عقار کے تلف ہونے کا کوئی تصور ہی نہیں ہے، برخلاف غیر عقار کے... یہ پوری بحث امام نوویؒ کی کتاب شرح المہذب سے تلخیص کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ (شرح مہذب ۹؍۲۷۰،۲۷۲)۔

۶۔ اس صورت میں ضمان کو قبضہ حسی کے قائم مقام قرار دیا جائے گا اور اس طرح کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ عرف میں بھی اسے قبضہ ہی تصور کیا جاتا ہے، اور یہ ایسا عرف ہے جو نص شارع سے متصادم بھی نہیں ہے، لہذا اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں ہے۔

۷۔ جہاز پر لدا ہوا مال جو ابھی سمندر ہی میں ہو اور مشتری اول نے ابھی اسے وصول بھی نہ کیا ہو اس مال کو کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دینا یا تیسرے شخص کا اس مال کو خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممنوع صورت میں داخل ہے، اور فقہاء نے یہ صراحت کر دی ہے کہ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم

محمد ارشد فاروقی قاسمی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نا جائز ہے۔ اور کبھی باطل ہوتی ہے تو کبھی فاسد۔

بیع باطل:

اگر مبیع ملکیت میں نہ ہو اور بیع کی جائے تو بیع باطل ہوگی۔ بیع مالیس فی ملکه باطل (رد المحتار ۱۱۹/۳) قول رسول ہے: "لا تبع مالیس عندک" (مرقاۃ المفاتیح ۸۱/۴)۔

بیع فاسد:

اگر مبیع ملکیت میں ہو، لیکن قبضہ میں نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ وفی معنی ما لیس عنده فی الفساد بیع العبد الآبق وبیع المبیع قبل القبض (حوالہ سابق)۔

۲۔ فقہاء کی عبارتوں کو بہ نظر غائر پڑھنے سے حاصل مطالعہ یہ ہے کہ "قبضہ" جو "عرف" میں تسلیم کیا جائے وہی معتبر ہے۔ امام کاسانی کی ایک جامع عبارت بطور ذکر رقم ہے:

فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع والمشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع ....۔ ایک دوسری عبارت ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵، ۲۴۸)۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ وہی معتبر ہوگا جو "عرف" میں قبضہ تسلیم کیا جائے۔ علامہ کاسانی کی عبارت بالا سے یہی واضح ہوتا ہے (ایضاً)۔ اشیاء غیر منقولہ قبضہ سے پہلے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں جائز ہے۔ امام محمدؒ کے یہاں نا جائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔ "علت نہی" غرر و دھوکہ ہے۔

والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (ہدایہ ۵۸/۳)۔ قبضہ سے قبل مبیع کا ضائع ہونا ممکن ہے، یہ ہے "غرر انفساخ"، یہی علت نہی ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت امام محمدؒ کے نزدیک عام ہے۔ اور حضرات شیخین (امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف) کے یہاں اشیاء غیر منقولہ کا استثناء ہے:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف، وقال محمد لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول۔

امام محمد فرماتے ہیں اس سلسلہ میں احادیث مطلق ہیں اس لئے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ہوگا۔

ولهما أن ركن البيع صدر من أهله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر (حوالہ سابق)۔

شیخین فرماتے ہیں کہ بیع کا رکن، بیع کا اہل موجود ہے، اس لئے عقار میں بیع ہو جائے گی قبضہ سے پہلے، اور "غرر" ہی حدیث میں علت ہے۔ اور شیخین فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ بیع کو جز واحد سے خاص نہیں کیا جاتا۔ ولهما عموم البياعات من الكتاب العزيز ولا يجوز تخصيص بيع الكتاب بخبر واحد عندنا (بدائع الصنائع ۱۸۱/۳)۔

لیکن اگر اشیاء غیر منقولہ میں "غرر انفساخ" پایا جائے تو شیخین کے یہاں بھی قبضہ سے پہلے بیع ناجائز ہو گی، مثلاً عقار سمندر کے کنارے ہو، یا ریتیلی زمین ہو۔ قال بعض المشائخ أن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال (فتح القدیر ۱۳۷/۶)۔

۲۔ بیع کی صورت مسئولہ جائز ہوگی، البتہ بائع اول کی دو حیثیت تسلیم کی جائیگی۔ پہلی حیثیت بائع کی اور دوسری حیثیت خریدار نمبر ایک کے وکیل کی، اب خریدار نمبر ۲ کے بدست بیع بحیثیت وکیل کے بائع نمبر ۱ کرے گا، اس لئے بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بیع اقتضاءً جائز ہوگی، اصول فقہ کی کتابوں میں اس صورت کی نظیر موجود ہے:

وإذا قال أعتق عبدك عني بألف درهم فقال أعتقت، يقع العتق عن الأمر. لأن قوله أعتقه عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ۳۲، نور الانوار، حسامی وغیرہ)۔

۷۔ بیع کی یہ صورت ناجائز ہوگی اور یہ بیع فاسد ہوگی۔ حدیث ہے: "ولا ربح مالا يضمن" حدیث بالا کی تشریح بایں الفاظ کی گئی ہے: "يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه فإن بيعه فاسد" (مرقاۃ المفاتیح)۔

صورت مسئولہ میں مشتری کے قبضہ سے پہلے بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔ اور اس طریقہ تجارت میں بے حد نقصانات ہیں، مثلاً ایک چیز جدہ بندرگاہ سے ایک کروڑ میں چلی اور پہونچنے سے پہلے دسیوں، بیسیوں ہاتھوں فروخت ہوتی رہی، ہندوستان آتے آتے وہ چیز دو کروڑ کی ہو جائے گی اور یہ سارا بار عوام پر پڑے گا، یہ دولت اور نفع چند سرمایہ داروں کو حاصل ہوگا اور لاکھوں عوام پر بوجھ پڑے گا۔

رسول اکرم ﷺ کے فرامین میں کس قدر حکم ہیں سبحان اللہ اس لئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔

محترم مولانا تقی عثمانی دامت برکاتہم نے "تکملہ فتح الملهم" شرح صحیح مسلم میں اس موضوع پر بہت تفصیل سے لکھا ہے (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم)۔

واللہ أعلم وعلمه احکم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے شرعی احکام

مفتی شبیر احمد، مرادآباد

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتے جب تک کہ قبضہ کی حقیقت واضح نہ ہو جائے، اسلئے سب سے پہلے قبضہ کی حقیقت واضح کرنا ضروری ہے۔

قبضہ کی حقیقت :

کسی شئی پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے لایا جائے یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کرلیا جائے، بلکہ مفہوم قبضہ کے دائرے میں داخل ہونے کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر کے رکھ دے کہ خریدار جب چاہے اپنی چیز اپنی مرضی سے اٹھا کر لے جاسکے اور اختیار سے اٹھا کر لے جانے میں اس پر کوئی پابندی یا رکاوٹ پیش نہ آئے، لہذا اگر بائع نے شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر دیا ہے کہ خریدار جب چاہے لے جاسکتا ہے اور اس درمیان شئی مبیع بائع کی طرف سے تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے یا ضائع ہو جائے تو بائع پر کوئی تاوان ہوگا، بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اس کے گھر میں ہلاک ہو جانے کے حکم میں ہوگا ،اس مسئلہ کی وضاحت کیلئے ہم چند فقہی جزئیات نقل کرتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة حقيقة الخ (بدائع ۱۴۸/۵)۔

قبضہ حاصل ہونے کیلئے ہاتھ سے قبضہ کر کے لانا شرط نہیں ہے اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونے اور بائع کا خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں اور لوگوں کے عرف میں صحیح معنی میں قبضہ کرنے میں رکاوٹ دور ہو جانے کے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے۔

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال الخ (بدائع ۲۴۴/۴)۔

حضرات فقہاء احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور صاحب بدائع نے ایک جزئیہ اس سے بھی واضح نقل فرمایا ہے:

تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي

البائع بین المبیع وبین المشتری من التصرف فیه فیجعل البائع مسلماً للمبیع والمشتری قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اس کے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہی ہے کہ خریدار کیلئے تخلیہ کردیا جائے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کردے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہوجائے کہ مشتری کو اس میں تصرف کرنے میں پوری طرح قدرت حاصل ہوجائے، تو کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کرلیا ہے۔

اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے:

اشیاء منقولہ ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو اور ایسی اشیاء پر قبضہ کے ثبوت کیلئے اتنا کافی ہے کہ بائع کی طرف سے مشتری کو قبضہ پر آزادانہ قدرت حاصل ہوجائے، لہذا قبضہ پر آزادانہ اختیار حاصل ہونے کے بعد مشتری کیلئے ان اشیاء میں تصرف کرنا اور دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا سب بلا کراہت جائز اور درست ہے (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵، ۲۴۴)۔

اشیاء منقولہ کے اقسام:

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں وہ چار قسم کی ہیں:

(۱) کیلی اشیاء، جیسا کہ دودھ اور تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کرکے فروخت کیا جاتا ہے اور قدیم زمانہ میں گیہوں، چاول، بھی کیل ہی کرکے فروخت کیا جاتا تھا، لہذا ایسی اشیاء کو کیل کرکے الگ کردینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہوجائے گا۔

(۲) وزنی اشیاء، جیسے دھات، سونا، چاندی پیتل، تانبا، رانگ، المونیم، لوہا وغیرہ اور اسی طرح اس زمانہ میں چاول، گیہوں وغیرہ بھی وزن کرکے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو وزن کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائے گا۔

(۳) زرعی اور پیمائشی اشیاء، جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو پیمائش کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائے گا۔

(۴) عددی اشیاء، جس کو شمار اور گنتی سے فروخت کیا جاتا ہے، جیسے انڈے، جانور، گاڑی وغیرہ تو ایسی اشیاء کو شمار کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائے گا۔

اور ان چاروں قسم کی اشیاء کو الگ کردینے کے بعد ثبوت قبضہ کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے، علامہ کاسانیؒ نے ''بدائع الصنائع'' میں ان مسائل کو ان عبارتوں میں نقل فرمایا ہے:

وإن باع مكايلة أو موزونة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) فإن كان مما لا مثل له

من المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

اور اگر کیلی چیز کو کیل کر کے اور وزنی چیز کو وزن کر کے الگ کر دیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شئ بائع کے ذمہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہوجاتی ہے، اگر اشیاء مثلی نہ ہوں بلکہ پیمائشی اور گنتی کی اشیاء ہوں تو ان میں الگ کر کے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہوجاتا ہے۔

اب مذکورہ دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عددی اور پیمائشی اشیاء جیسے، گاڑی، جہاز، لوہے، پیتل، کاغذ، غلہ، لکڑی، کپڑے کتاب جانور وغیرہ کا سودا مکمل ہوجانے کے بعد جب بائع مشتری کو قبضہ کا اختیار دیدیتا ہے تو بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے یا مشتری کے حکم سے مبیع کو اپنی اشیاء سے الگ کردے گا تو بائع کے ضمان سے منتقل ہوکر مشتری کے قبضہ اور اس کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی مذکورہ عبارات سے واضح ہوجاتا ہے، لہذا مشتری کو اپنے یہاں منتقل کرنے سے قبل ان اشیاء میں تصرف کرنے اور دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا پوری طرح حق حاصل ہوجائے گا۔

غیر منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے پہلے:

غیر منقولی اشیاء ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ زمین، مکان، دوکان، تجارتی پلاٹ وغیرہ، تو ایسی اشیاء اور جائیداد کی خرید وفروخت میں صرف سودا اور معاملہ طے ہوجانے سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء میں معاملہ طے ہوجانے کے بعد خریدار کیلئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جائز ہوگا باقاعدہ وہاں جاکر اپنا سامان ڈالدینا یا چہار دیواری وغیرہ بنادینا لازم نہیں ہے اور اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کے جواز کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند أبی حنیفة وأبی یوسف (ہدایہ ۵۸/۳)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے:

أما بیع الأعیان غیر المنقولة قبل قبضها کبیع الأرض والضیاع والنخیل والدور ونحو ذلک من الأشیاء الثابتة التی لا یخشیٰ هلاکها فبانه یصح الخ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۴/۲)۔

بہرحال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا، مثلاً زمین، جائیداد، باغات، مکانات اور ان جیسی اشیاء جو قائم وثابت ہیں جن کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں، صحیح ہے:

قبضہ کا مدار عرف پر ہے نصوص پر نہیں:

اسلامی شریعت نے کسی چیز میں تصرف سے پہلے اس پر مالکانہ قبضہ کا حکم فرمایا ہے اور مالکانہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور ممانعت سے متعلق کتب حدیث میں مختلف قسم کی روایات موجود ہیں، اور ان میں سے حضرت حکیم بن حزام کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے، مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت حکیم بن حزام کی

روایت کوان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن حكيم بن حزام أخبره قال: قلت يا رسول الله إني اشتريت بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم علي قال، فاذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه، الحديث (مسند امام احمد بن حنبل ۴۰۲/۳)۔

حضرت حکیم ابن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے سوال کیا کہ میں بہت سی اشیاء کوخریدتا ہوں ان میں سے کون سی میرے لئے حلال ہے اور کون سی میرے اوپر حرام ہے، تو حضورؐ نے فرمایا کہ جب تم کسی چیز کوخریدوتو اس وقت تک نہ بیچو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلو۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئی کوفروخت کرنے اوراس کواپنے تصرف میں لانے سے، اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے، مگر شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو متعین کر کے محدود نہیں کیا ہے، بلکہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کے عرف و عادت پر سونپ دیا ہے، لہذا قبضہ کے بارے میں جہاں جیسا رواج ہے ویسا ہی قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

بیع قبل القبض فاسد ہی میں داخل ہے:

قبضہ سے پہلے کسی شئی کا فروخت کرنا من جانب شریعت ممنوع اور ناجائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کیلئے سب سے پہلے شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز مشتری کے حوالہ کرنے میں بائع کوکسی قسم کی رکاوٹ لازم نہ آتی ہو اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جب مبیع بائع کے اختیار وضمان میں داخل ہوتا کہ مبیع کو مقتضاء عقد کے مطابق اپنے اختیار سے مشتری کے حوالہ کرسکے اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں مشتری اپنے اختیار سے ملکیت کومنتقل کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے، اسلئے شریعت نے قبضہ سے پہلے کسی شئی کوفروخت کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور اس ممانعت کی وجہ سے عقد باطل تو نہیں ہوتا ہے لیکن فاسد ہوجاتا ہے، لہذا ناجائز عقود کے اقسام ثلاثہ (یعنی عقد باطل، عقد فاسد اور عقد مکروہ) میں سے قبضہ سے پہلے جوعقد ہوتا ہے وہ عقد فاسد کے دائرہ میں ہوتا ہے، باطل یا مکروہ کے دائرہ میں نہیں، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

النهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (عنایہ مع الفتح ۵۱۲/۶)۔

حدیث نہی عقد کے فساد کا تقاضہ کرتی ہے، لہذا قبضہ سے پہلے جوعقد ہوتا ہے وہ عقد فاسد کے دائرہ ہی میں ہوتا ہے، اسلئے کہ اس عقد سے مبیع مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوتی۔

احادیث نہی معلول بالعلۃ ہیں:

بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق مختلف قسم کی روایات کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان میں حضرت حکیم ابن حزام کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے (مسند احمد بن حنبل ۴۰۲/۳)۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئ کو فروخت کرنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے سے اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ اگر معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس پر مالکانہ قبضہ نہیں کیا گیا تو قبضہ سے پہلے خدانخواستہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو عقد کے فسخ ہو جانے کا خطرہ ہے یا مبیع میں کمی بیشی ہو جانے کا خطرہ ہے، اس لئے شریعت نے مالکانہ قبضہ اور اپنے اختیار و ضمان میں آنے سے پہلے تصرف سے منع فرمایا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاک المبيع قبل القبض (فتح القدیر ۵۱۲/۶)۔

اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں مبیع کے درمیان میں ہلاک ہو جانے کی وجہ سے عقد اول کے فسخ ہو جانے کا خطرہ ہے۔

خریدنے سے پہلے فروخت کرنا:

آج کل کے زمانہ میں اس طرح کا معاملہ کثرت کے ساتھ تاجروں کے درمیان رائج ہے کہ مشتری دوکاندار کے پاس مال خریدنے کیلئے جاتا ہے اور اس وقت اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ جہاں سے وہ مال منگایا کرتا ہے مشتری کو وہاں سے جا کر لینے کے لئے خود بل بنا کر دیتا ہے اور مشتری کمپنی کے پاس یہ بل لے کر جاتا ہے یا اس تاجر کے پاس جاتا ہے جس کے پاس مال بنا کر بھیجا ہے اور اس بل کو دیکھ کر بل بنانے والے پر اعتماد کرتے ہوئے مشتری کو اس بھاؤ سے زیادہ قیمت پر دیا جاتا ہے، اب درمیان میں جو منافع ہوتا ہے وہ دوکاندار اور تاجر کو مل جاتا ہے، تو ایسی صورت میں دو عقد ہو جاتے ہیں۔

(۱) مشتری اور دوکاندار کے درمیان جس میں بلا اجازت ملک غیر کو فروخت کرنا لازم آتا ہے۔

(۲) دوکاندار اور کمپنی کے درمیان، جس میں ملک غیر کو فروخت چکنے کے بعد خریدنا لازم آتا ہے، اور ان دونوں عقدوں میں غور طلب بات یہ ہے کہ دوکاندار اور مشتری کے درمیان جو عقد ہوا ہے اس میں دوکاندار کے مذکورہ مبیع کو خریدنے سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے اور کسی چیز کو خریدنے اور معاملہ طے کرنے سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے اور اسی طرح خریدنے کے بعد قبضہ کے اقسام میں سے اگر قبضہ معنوی بھی نہیں پایا جاتا ہے تب بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہذا مذکورہ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا اور دوکاندار کیلئے درمیان کا نفع حاصل کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور عدم جواز کی بات حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتی ہے۔

يوكل المشترى البائع بأن يبيع سلعة من نفسه لا تصح هذه الوكالة ولا هذا البيع أو وكل زيد رجلا مثلا بشراء شئ بعينه ووكل صاحب العين ذلک الرجل أيضا بأن يبيعه من زيد لا يجوز لأن الواحد يصير مملكا ومتملكا (عینی شرح ہدایہ ۱۱۲/۳)۔

اور مشتری نے بائع کو اس بات کا وکیل بنایا کہ بائع اس سامان کو مشتری کی طرف سے فروخت کرے

وکالت صحیح نہیں ہے اور نہ یہ بیع صحیح ہوگی یا زید نے ،مثلاً کسی شخص کو کسی متعین شی کو خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور سامان والے نے بھی اسی آدمی کو وکیل بنایا اس بات کا کہ وہ سامان زید کی طرف سے فروخت کردے تو یہ معاملہ جائز نہیں ہے جیسا کہ ایک ہی آدمی مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں بن جائے تو جائز نہیں ہوتا۔

بیع قبل القبض میں استثناء:

قبضہ سے پہلے تصرف کی جو ممانعت نصوص میں آئی ہے اس کا دائرہ صرف منقول اشیاء میں ہے، غیر منقول اشیاء ممانعت کے دائرہ سے خارج ہیں ،لہذا جو چیز اپنی جگہ ثابت رہتی ہے اور ان میں انتقال کی صلاحیت نہیں ہے، ایسی اشیاء صرف ایجاب وقبول سے مشتری کی ملکیت میں منتقل ہوجاتی ہیں ،لہذا اس میں تصرف کے جواز کیلئے قبضہ کے نام سے کسی دوسرے امر کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے ،اسلئے کہ غیر منقول اشیاء ممانعت کے نصوص سے مستثنیٰ ہیں (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۵)

قبضہ حسی کے بغیر فیکٹری کے توسط سے فروختگی:

آج کل کے زمانہ میں تاجروں کے درمیان قبضہ حسی کے بغیر معاملہ کرنے کا زیادہ رواج ہے، صرف قبضہ معنوی پر سارے معاملات کا مدار ہے، اور اس کی بے شمار شکلیں ہیں ان میں سے دو شکلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

شکل (۱) ایک شخص نے کسی فیکٹری سے اپنا کنکشن کر رکھا ہے اور مال خریدنے کے لئے خود نہیں لے جاتا بلکہ ٹیلی فون یا فیکس یا خط وکتابت کے ذریعہ سے معاملہ طے کرتا ہے اور فیکٹری کو ساتھ ساتھ یہ بھی اطلاع دیتا ہے کہ میرا مال فلاں شخص کے پاس روانہ کردیا جائے ،اس میں مال کی پیکنگ اور اس کے چڑھانے ،اتارنے اور دوسری جگہ روانہ کرنے کے جتنے بھی اخراجات ہوتے ہیں ان سب کا ذمہ دار یہی خریدار (۱) ہوتا ہے اور مال پر اگرچہ خریدار (۱) کا قبضہ حسی نہیں ہوتا ہے ،لیکن قبضہ معنوی پورے طریقہ سے حاصل ہوجاتا ہے اور مال کے نفع ونقصان سب کچھ پورے طریقہ سے خریدار (۱) کے ضمان میں داخل ہوجاتے ہیں ،اب ایسی صورت میں محض قبضہ حسی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خریدار (۱) اور (۲) کے درمیان جو عقد ہوتا ہے اس کو ناجائز اور فاسد نہیں کہا جاسکتا ،اس لئے کہ قبضہ کا مقصد صرف ضمان میں داخل کرنا ہوتا ہے اور وہ قبضہ حسی کے ذریعہ حاصل ہوچکا ہے، اسلئے خریدار (۱) اور خریدار (۲) کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ بلاتردد جائز اور درست ہے ،لہذا اگر راستہ میں مال ہلاک ہوجائے تو فیکٹری اس لئے اس کی ذمہ دار نہیں ہے کہ اس کے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہوچکا ہے اور مشتری ثانی اس لئے ذمہ دار نہیں ہے کہ ں ابھی اس کے ضمان واختیار میں داخل نہیں ہوا ہے ،اور عرف ورواج میں طریقہ یہی ہے کہ خریدار (۲) اس وقت تک ں کا ضامن نہیں ہوتا ہے جب تک مال اس کے یہاں نہ پہنچ جائے ،اور شرعی طور پر اس طرح کا معاملہ درست ہوتا ہے اور عرف میں خریدار (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے پہلے مال کا خریدار (۱) کی ضمانت میں رہنا اور خریدار (۲) کا ذمہ دار نہ ہونا بھی شرعی طور پر صحیح اور درست ہے ،اس لئے کہ قبضہ ارتفاع موانع کا نام ہے، اور خریدار (۱) کے حق میں ارتفاع موانع ثابت ہوچکا تھا ،اس لئے دوسرے کے ہاتھ اس کا فروخت کرنا جائز ہوا ،مگر یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ مال خریدار

(۲) کے یہاں پہنچنے سے پہلے وہ تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے اس لئے کہ مال ابھی اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوا (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸، عنایہ مع الفتح ۶/۵۱۲)۔

شکل (۲) دوکاندار بل بنا کر مشتری کو نہیں دیتا، بلکہ کمپنی کے پاس اپنے آدمی کے ذریعہ بھیج دیتا ہے یا کمپنی سے فون یا فیکس کے ذریعہ سے بات چیت کرکے معاملہ طے کرلیتا ہے اور کمپنی سے کہتا ہے کہ میرا مال فلاں آدمی (یعنی مشتری) دوکاندار اور کمپنی کے درمیان معاملہ طے ہو چکا ہے، اب مشتری یا مشتری کا آدمی جا کر اس پر قبضہ کرلیتا ہے یا کمپنی پیکنگ کرکے مشتری کے یہاں بھیج دیتی ہے تو یہ معاملہ اسلئے جائز ہے کہ کمپنی کے یہاں سے دوکاندار یا دوکاندار کا آدمی جو بھی جا کر اس مال پر قبضہ کرنا چاہے تو کمپنی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اور قبضہ پر رکاوٹ نہ ہونے کا نام ہی قبضہ معنوی ہے اور قبضہ معنوی معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ قبضہ کی حقیقت کے بیان میں گذر چکا ہے، اسلئے یہ معاملہ جائز اور درست ہو جائے گا۔

جہاز سے مال اترنے سے پہلے دوسرے کو فروخت کرنا:

آج کل کے زمانہ میں بین الاقوامی تجارت میں جب ایکسپورٹر مال جہاز پر چڑھا دیتا ہے اور اس کی اطلاع مشتری کو پہونچتی ہے، مال ابھی سمندر میں ہو یا ہوائی جہاز پر امپورٹر کی دو حالتیں ہوتی ہیں (۱) وہ مال کو اس وقت تک دوسروں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا ہے، جب تک مال جہاز سے اتر کر اس کے قبضہ میں نہ آجائے تو ایسی صورت میں اس کے معاملات میں کسی قسم کی شرعی قباحت لازم نہیں آتی (۲) امپورٹر اس کا انتظار نہیں کرتا کہ مال جہاز سے اتر کر اس کے قبضہ میں آجائے بلکہ مال ابھی سمندر میں یا ہوائی جہاز پر ہی ہوتا ہے، یہ دوسروں کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ دوسرا تیسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے۔

سوالنامہ سے واضح ہوتا ہے کہ مال جہاز پر چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کے ضمان سے خارج ہو جاتا ہے اور مشتری کے ضمان میں منتقل ہو جاتا ہے، واقعہ کلی طور پر صرف ایسا نہیں ہے جو سوالنامہ میں ہے بلکہ مال جہاز پر چڑھائے جانے کے بعد اس کی پوری طرح ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ہوتی ہے، اب بیمہ کمپنی پر ذمہ داری کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

شکل (۱) جہاز یا راستہ میں مال کا مشتری کے ضمان میں ہونا:

بائع اور مشتری کے درمیان معاملہ اس طرح طے ہوتا ہے کہ بائع اپنے ملک کی بندرگاہ سے جہاز پر چڑھا دینے کا ذمہ دار ہے اور جہاز پر چڑھا چکنے کے کاغذات جب اس کو حاصل ہو جائیں گے تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، اور وہاں سے مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک کیلئے مشتری بیمہ کراتا ہے، اور وہاں سے مشتری کے ہاں مال پہونچنے تک پوری ذمہ داری بیمہ کمپنی کے توسط سے مشتری کے اوپر ہوتی ہے، ایسے معاملہ کو تاجروں کی اصطلاح میں (C & F) کہا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر راستہ میں مال ہلاک ہو جائے تو اس مال کے نقصان کی تلافی کیلئے مشتری دوڑ دھوپ کرے گا اور بیمہ کمپنی کے توسط سے جو کچھ بھی ہرجانہ وصول ہو سکتا ہے مشتری ہی وصول کرے گا، اور

بائع کو اپنے مال کی قیمت مل جائے گی، اور جو کچھ بھی نقصان ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں ہوگا، لیکن اس میں یہ بات بھی ہے کہ اگر "ایل سی" (L-C) کے ذریعہ سے پہلے سے مال کی قیمت بائع کیلئے جمع نہیں ہوتی ہے اور مشتری وعدہ خلافی کرتا ہے اور رقم نہیں بھیجتا ہے تو اس پر کوئی کارروائی بھی نہیں ہوسکتی، یہ صرف اس کے اخلاق اور دیانتداری پر موقوف ہے، بہر حال ایسی صورت میں چونکہ مال مشتری کے ضمان کے دائرہ میں آجاتا ہے، اسلئے کہ اس کے یہاں مال پہونچنے سے پہلے اس کے حق میں قبضہ معنوی حاصل ہوجاتا ہے، لہذا وہ دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کرسکتا ہے، ایسی صورت میں یہ گنجائش نکلتی ہے کہ عقد اول اور عقد ثانی صحیح ہوجائیں گے اور اس کے بعد تیسرے اور چوتھے نمبر کے عقود سب کے سب فاسد ہوجائیں گے، محض بل کی تبدیلی کی وجہ سے نہ مال کا ضمان منتقل ہوسکتا ہے اور نہ ہی عقد صحیح ہوسکتا ہے، اسلئے کہ بائع اول نے از خود مشتری اول کیلئے روانہ کیا ہے، وہ ہر طرح سے مال کے اوپر قابض تھا، لہذا اس نے اپنے ضمان کو مکمل طریقے سے مشتری اول کو منتقل کردیا مگر مشتری اول مال کے اوپر ہر طریقے سے قابض نہیں ہوجاتا کہ جس کی وجہ سے وہ اپنے ضمان کو دوسرے تک منتقل کرسکے، اسلئے مشتری اول کا عقد تو منعقد ہوسکتا ہے لیکن ضمان منتقل نہیں ہوسکتا، اور ضمان کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ بھی منتقل نہیں ہوسکتا، اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اسلئے مشتری ثانی اور مشتری ثالث کا عقد ناجائز اور باطل ہوگا۔

شکل (۲) جہاز یا راستہ میں مال کا اصل بائع کے ضمان میں ہونا:

اوپر کے عنوان کے تحت شکل اول میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے وہ صرف سوالنامہ کے پیش نظر لکھا گیا ہے، لیکن ہم نے براہ راست مرادآباد کے بڑے بڑے ایکسپورٹر جن کے کاروبار زیادہ تر یورپ و امریکہ اور عرب ممالک سے ہیں اور ان لوگوں کا رات دن کا مشغلہ ہی مال ایکسپورٹ کرنا ہے اور وہ از خود یورپ و امریکہ جاکر معاملہ طے کرکے آرڈر لایا کرتے ہیں، ان سے کاروبار اور معاملات سے متعلق پوری طرح معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے اور ان سے یہ پتہ چلا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد E-C-G-C کے معاہدہ کے علاوہ کاروبار کی بقیہ تمام صورتوں میں مال کا ذمہ دار مشتری نہیں ہوتا ہے، اگر ہوتا ہے تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو (C&F) کے تحت معاملہ کرتے ہیں بلکہ اکثر معاملات میں مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک ذمہ دار بائع ہی ہوا کرتا ہے اور ایسے معاملات کو (C-I-F) کہتے ہیں جس میں بائع مال کا بیمہ کراکر ساری ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ڈالتا ہے، لہذا مال کے ہلاکت کے نتیجہ میں جو کچھ بیمہ کمپنی تلافی کرتی ہے اس کا تعلق صرف بائع کے ساتھ ہوتا ہے مشتری کے ساتھ نہیں ہوتا ہے، اسلئے جہاز پر مال روانہ کرنے کے بعد مال مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوگا، بلکہ بائع کا وکیل جو کہ بیمہ کمپنی ہے وہی ضامن ہوتی ہے، ایسی صورت میں مشتری کے حق میں مال پر قبضہ معنوی بھی حاصل نہیں ہوسکتا اور جس مال پر قبضہ حسی یا قبضہ معنوی میں سے کوئی بھی ثابت نہ ہو اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہوسکتا ہے اور ایسا عقد معرض انعقاد کو نہیں پہونچ سکتا، اسلئے کہ مال کی ہلاکت کی وجہ سے اس عقد کے فسخ کا خطرہ ہوتا ہے، اس کو صاحب فتح القدیر نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاک المبيع قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملک الغير بغير إذنه وذلک مفسد للعقد (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

اس لئے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں عقداول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے، قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کے اندیشے سے اس وقت یہ بات ثابت ہوسکتی ہے کہ اس میں غیر کی ملک کو بغیر اجازت فروخت کردیا ہے اور یہ مفسد عقد ہے۔

ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے عقد در عقد:

ملکی سطح پر ایک شہر سے دوسرے شہر جو مال منتقل کیا جاتا ہے اس کا حال کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مال ابھی بذریعہ ریل یا ٹرک وغیرہ راستہ میں ہے اور ادھر مشتری مال کا نمونہ اور نوعیت پیش کرکے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور کبھی ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے دوسرا تیسرے اور تیسرا چوتھے کے ہاتھ فروخت کرتا جاتا ہے اور اس میں مال کا ضمان منتقل ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، بلکہ صرف بل کی تبدیلی ہوتی جاتی ہے تو اس طرح محض تبدیل بل کی وجہ سے ملکیت منتقل نہیں ہوسکتی جب تک کہ ضمان منتقل نہ ہوجائے، اسلئے کہ راستہ میں جو مال پڑا ہوا ہے یا ریل یا ٹرک وغیرہ کے ذریعہ سے آرہا ہے وہ اگر ہلاک ہوجاتا ہے تو مشتری اس کا ذمہ دار نہیں ہوتا، بلکہ ذمہ دار بائع ہی ہوتا ہے اور اس قسم کے عقود میں ماکولات اور غیر ماکولات سب کا حکم برابر ہے، جیسا کہ ''فتح الملہم'' کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے:

فنهى فيه رسول الله ﷺ عن الربح مالم يضمن والبيع قبل القبض يتضمنه لأن المبيع لا يأتي في ضمان المشتري حتى يقبضه فإن باعه قبل ذلک بالربح كان ذلک ربحاً بما لم يضمنه وهذه العلة تعم الطعام وغيره (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

اس میں رسول اللہ ﷺ نے کسی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے جو ضمان کے دائرہ میں داخل نہ ہوتی ہو اور قبضہ سے بیچنا اس کو اپنے ضمان میں لے لینا ہے، حالانکہ مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے داخل نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کرے گا تو اس چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے جو اس کے ضمان کے دائرہ میں داخل نہیں ہوئی ہے اور ممانعت کی یہ علت ماکولات وغیر ماکولات سب کو شامل ہے۔

جواز کی متبادل شکل:

اگر بین الاقوامی سطح میں قبضہ سے پہلے دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنے کا معمول لوگوں کے درمیان عام ہوجائے اور اس سے بچاؤ کی کوئی شکل نہ بن سکے اور تمام لوگ اس میں مبتلاء ہوجائیں تو ایسی صورت میں ''عدول عن المذہب'' کی گنجائش ہوجاتی ہے اور قبضہ سے پہلے حضرت امام مالک اور امام بخاریؒ کے نزدیک شئ مبیع کو فروخت کردینا جائز اور درست ہے، البتہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اشیاء خوردنی کے علاوہ دیگر منقول اشیاء کا ہونا لازم ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک یہ قید بھی نہیں ہے، بلکہ صرف ایجاب وقبول کے بعد مشتری کیلئے شئ مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا بلا تردد جائز ہے، حضرت امام مالکؒ کا مسلک ''کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ'' میں ان الفاظ

سے نقل فرمایا ہے:

المالكية قالوا: يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعياناً منقولة أو عينا ثابتة كالأرض والنخيل ونحوهما إلا الطعام (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۵)۔

حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے چاہے، مبیع اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، اور غیر منقولہ، جیسا کہ زمین، باغات وغیرہ مگر ماکول اشیاء، مثلاً پھل وغیرہ ان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

اور امام مالک کا مسلک "اوجز المسالک" اور "تعلیق الممجد" میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

قال مالك يجوز جميع التصرفات فى غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص فى الأحاديث بالطعام.

اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، مبیع پر قبضہ لازم نہیں ہے، نہ قبضہ معنوی لازم ہے، نہ قبضہ حسی۔

اور امام بخاریؒ کا مسلک حضرت شاہ صاحبؒ نے "فیض الباری" میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

أما عند البخارى فلا يشترط عنه (إلى قوله) وكان القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول ولا يحتاج بعد ذلك إلى أمر آخر يسمىٰ قبضا (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

بہر حال امام بخاریؒ کے نزدیک قبضہ کی شرط نہیں ہے، لہٰذا ان کے یہاں محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، اس کے بعد کسی ایسے دوسرے امر کی ضرورت نہیں رہتی ہے جس کا نام قبضہ رکھا جائے۔

امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث بعیر کے تحت ترجمۃ الباب میں اپنی رائے ظاہر فرمائی ہے جو" بخاری شریف ۱/۲۸۱" پر موجود ہے، اور اس میں حضرت ابن عمرؓ کا وہ واقعہ بھی نقل فرمایا ہے جس میں حضرت عمرؓ کے خرید کردہ اونٹ کو حضور ﷺ کے ہاتھ فروخت کرنے کا ذکر ہے۔

لہٰذا مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک غیر ماکول اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، ابتلائے عام کی وجہ سے حنفی مسلک کے لوگ اس مسئلہ میں اپنے مسلک سے عدول کر کے حضرت امام مالکؒ کے مسلک کو اختیار کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کو غور کرنا چاہئے۔

ماکول اشیاء میں حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

حدیث پاک میں یہ جو صراحت آئی ہے کہ ماکول اشیاء کو دوبارہ کیل یا وزن کرنے سے پہلے کھانا یا اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے، یہ ممانعت اس وقت ہے جب کہ خریدار کو بائع کے ناپ تول پر اعتماد نہ ہو، لہٰذا اگر مشتری کو بائع

کے ناپ تول پر پوری طرح اعتماد ہوتو پھر دوبارہ کیل یاوزن کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور بائع نے جو کیل یاوزن کیا ہے وہ مشتری کے سامنے ہونا لازم نہیں بلکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل یاوزن کرکے رکھدیا ہے اور مشتری کو اعتماد ہے تو کافی ہے۔

اس کو حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ سے بیان فرمایا ہے:

فالذی یتبین أن المشتری إن اعتمد علی کیل البائع جاز له أکله بدون إعادة الکیل سواء کان بحضرته أو بغیبته (فیض الباری ۲۲۰/۳)۔

پس جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مشتری اگر بائع کے کیل پر اعتماد کرتا ہے تو کیل کے اعادہ کے بغیر اس کو کھانا جائز ہے، چاہے بائع کا کیل مشتری کی موجودگی میں ہو یا اس کی غیبوبت میں ہو۔

ایک آدمی کا اپنے ملک میں رہ کر دوسرے ملک کے آدمی کا وکیل بن کر خرید وفروخت کرنا:

ایک شخص ہندوستان میں رہتا ہے دوسرا شخص، مثلاً امریکہ میں رہتا ہے، اب دونوں کے درمیان فون یا فیکس سے بات چیت ہوتی ہے، انڈیا میں رہنے والا شخص امریکہ میں رہنے والے شخص کو فون یا فیکس کے ذریعہ اس بات کا وکیل بناتا ہے کہ آج کی تاریخ میں سونا جس بھاؤ کا ہو خرید لے اور خرید کر اپنے ہی پاس رکھ لے تو امریکہ میں رہنے والے نے، مثلاً فی تولہ سوڈالر کے حساب سے خرید لیا ہے، پھر کچھ عرصہ کے بعد سونے کا بھاؤ بڑھ جاتا ہے، مثلاً فی تولہ سوا سوڈالر ہو جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان گفتگو اور رابطہ رہتا ہے تو اب ہندوستان والے نے اجازت دیدی کہ میرے نام سے خریدا ہوا سونا سوا سوڈالر کے حساب سے فروخت کردیا جائے اور وکیل طے شدہ معاہدہ کے مطابق فروخت کردیتا ہے اور فی تولہ پچیس ڈالر کا منافع ہندوستان میں رہنے والے کو بیٹھے بیٹھے مل جاتا ہے تو کیا اس طرح کا معاملہ جائز ہے یا نہیں؟ شرعی طور پر ایسا معاملہ جائز اور درست ہے، عدم جواز کی کوئی علت نہیں ہے، اسلئے کہ ایک آدمی وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء دونوں ہوسکتا ہے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإذا وکل رجلا غائبا وأخبره رجل بالوکالة یصیر وکیلا سواء کان المخبر عدلا أو فاسقا أخبره من تلقاء نفسه أو علی سبیل الرسالة صدقه الوکیل فی ذلک أو کذبه (عالمگیری ۵۶۱/۳)۔

اور جب کسی دور دراز رہنے والے غائب آدمی کو وکیل بنایا جائے اور اس کو وکالت کی خبر پہونچ جائے تو وہ وکیل ہوجائے گا چاہے خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، اس نے اپنی طرف سے خبر دی ہو یا بطور پیغام بات پہونچادی اور وکیل نے اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب، بہرحال وہ وکیل بن جائے گا۔

والأصل فیه أن الجهالة الیسیرة تتحمل فی الوکالة (ہدایہ ۱۶۵/۳)۔

معمولی جہالت مسئلہ وکالت میں متحمل کرلی جاتی ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا ابوبکر قاسمی، دربھنگہ

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب:

اب یہاں پر بیع قبل القبض یا بیع مالم یقبض کی یہ صورت جس میں انسان ایک سامان کو خرید کر اس کا مالک تو ہو چکا ہے، لیکن ابھی مبیع پر سرے سے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ سے پہلے ہی وہ مبیع کو فروخت کر دینا چاہتا ہے، تو بیع مالم یقبض کی یہی صورت عام طور پر رائج ہے اور اسی کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک کسی بھی سامان یا مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، خواہ وہ سامان اشیاء منقولہ کے قبیل سے ہو، یا وہ غیر منقولی چیز ہو، اور خواہ بائع نے ثمن پر قبضہ کر کے مبیع کو فروخت کرنے کی اجازت دیدی ہو یا نہ دی ہو، حضرت امام محمد علیہ الرحمہ کا بھی مسلک حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

فمذهب الشافعية .... وهو .... قول محمد إنه لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان منقولا أو عقاراً وإن أذن البائع وقبض الثمن (الموسوعة الفقهية ۱۲۳/۹) وقال زفر ومحمد والشافعي لا يجوز بيع شئ قبل القبض طعاماً كان أو غيره لإطلاق الأحاديث (التعليق الممجد ۲۳۲) اختلف العلماء في ذلك فقال الشافعي لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان طعاماً أو عقاراً منقولا أو نقدا أو غيره (حاشية النووي على مسلم ۵/۲)۔

حضرت امام احمد کی ایک روایت تو حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے مذہب کے مطابق ہے، اور دوسری روایت میں وارد ہے کہ اگر مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے تو قبضہ سے پہلے اس مبیع میں تصرف کرنا اور اسے فروخت کرنا جائز ہے۔

ولو دخل في ضمان المشتري جاز بيعه والتصرف فيه كما جاز ذلك بعد قبضه (الموسوعة الفقهية ۱۲۷/۹)۔

اور حضرت امام احمد کی تیسری روایت جو بظاہر حضرات حنابلہ کا مذہب ہے، اس روایت کے مطابق حضرت امام احمد کے نزدیک مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، ہاں اس کے علاوہ میں بیع قبل القبض جائز ہے (دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱۹۳/۲۔ الموسوعۃ الفقہیہ ۱۲۸/۹)۔

اور حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک صرف کھانے کے قبیل کی چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور وہ بھی اس وقت جبکہ کیل ووزن سے بائع نے خریدا ہو، ورنہ اس کے علاوہ اشیاء میں اور انکل کی بیع کی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے (حوالہ سابق، حاشیہ دسوقی ۱۳۵/۳)۔

حضرت امام مالک نے بیع قبل القبض سے متعلق مقید روایات سے استدلال کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے کھانے کے قبیل کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مسند امروی ہے۔

(قال طاؤس) سمعت ابن عباس يقول اما الذى نهى عنه النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض (حاشیہ ابوداؤد ۴۹۴/۲)۔

اس روایت کو بغور پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے صرف کھانے کی چیزوں کی ممانعت ہے دیگر چیزوں کی نہیں، لہذا جن روایات میں مطلقاً سامانوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، وہاں سامانوں سے مراد کھانے کے سامان ہیں، دوسرے سامان نہیں۔

امام مالک علیہ الرحمہ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی چیزوں میں خشک ہونے، سوکھ جانے کے سبب جتنا تغیر وتفاوت ہو جاتا ہے، دیگر چیزوں میں نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس عقلی دلیل کا بھی تقاضا ہے کہ صرف کھانے کے قبیل کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا جائے اور دیگر سامانوں میں چونکہ تغیر کم ہوتا ہے اس لئے قبضہ سے پہلے اس کی بیع سے منع نہ کیا جائے، قال فى الموسوعة: "ولغلبة تغير الطعام دونما سواه" (بخاری ۲۸۶/۱)۔

اور حضرت امام شافعی اور امام محمد وامام زفر نے اپنے مسلک کی تائید میں ان عام حدیثوں سے استدلال کیا ہے جن میں مطلقاً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور ان روایات میں طعام کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے، چنانچہ حضرت حکیم بن حزام کی روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے ان کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا تھا کہ "إذا ابتعت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه (طحاوی ۲۰۲/۲) جب تم کوئی چیز خریدو تو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کرو۔ اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل وہ حدیثیں بھی ہیں، جن میں سامان کو منتقل کرنے سے پہلے فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ عن زيد بن ثابت قال إن رسول الله ﷺ نهانا ان نبيع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (رواہ الطحاوی ۲۰۱/۲، ابوداؤد ۴۹۴/۲)۔

اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل بعض صحابہ کرام کے فتاوی ہیں، جن میں بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو بغیر طعام کی تخصیص کے عام رکھا گیا ہے، مثلاً حضرت ابن عباس کا فتوی ہے، واحسب كل شئ مثل الطعام (ابوداؤد ۴۹۴/۲، ابن ماجہ ۱۶۱/۱) میں سمجھتا ہوں کہ ہر مبیع (کو قبضہ سے پہلے بیچنے) کا حکم کھانے کے مثل ہے، نیز امام طحاوی علیہ الرحمہ نے حضرت جابرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

عن جابر فی الرجل یبتاع المبیع فیبیعه قبل أن یقبضه قال اکرہ (معانی الآ ثار ۲/۲۰۲)۔

مذکورہ دونوں صحابی بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق حدیث مقید بالطعام کے مشہور راویوں میں سے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ حضرات بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو عام قرار دیتے ہیں، لہذا ان صحابہ کرام کے فتاوی سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام ہے، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول (نیل الأ وطار ۵/۱۶۰ بحوالہ الموسوعہ ۹/۱۳۲)۔

رہی وہ روایتیں جن میں طعام کی قید مذکور ہے تو اس کا جواب حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ وہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اتفاقی اور تمثیلی ہے، قال محمد وابن عباس إن قید الطعام اتفاقی (العرف الشذی ۱/۲۴۳) چنانچہ علامہ طحاوی علیہ الرحمہ نے معانی الآ ثار میں مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح قرآن پاک میں حرم کے شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزا کا حکم عمد کی قید کے ساتھ مذکور ہے، لیکن وہ حکم عام ہے اور غیر عمد والی صورت کو بھی شامل ہے، چنانچہ بعینہ وہی جزا قتل عمد کی صورت میں بھی واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی بیع قبل القبض کی ممانعت والی حدیث میں طعام کی قید کے سلسلہ میں بھی یہی سمجھنا چاہئے۔ (شرح معانی الآ ثار ۲/۲۰۲)۔

مذکورہ نقلی دلائل کے علاوہ بیع قبل القبض کی عام ممانعت کے سلسلہ میں حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی جانب سے کچھ اور عقلی و نقلی دلیلیں پیش کی گئی ہیں، مثلاً ان کا کہنا ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنے سے جو نفع حاصل ہوگا، وہ ربح مالم یضمن ہے، یعنی مال غیر مضمون کے ذریعہ نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، جو شرعاً حلال وطیب نہیں ہے، کیونکہ حدیث پاک میں ربح مالم یضمن سے منع کیا گیا ہے۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال نهی رسول الله ﷺ ... عن ربح ما لم یضمن (رواہ النسائی ۲/۲۲۶)۔

اب ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنے کی صورت میں جس طرح کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ربح مالم یضمن لازم آتا ہے اسی طرح غیر طعام کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ربح مالم یضمن لازم آتا ہے، لہذا اس دلیل کا بھی تقاضا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہو، دیکھئے: (معانی الآ ثار ۲/۲۰۲)۔

اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں ایک عقلی دلیل یہ ہے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں شر عار با (سود) کا شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ قبضہ سے پہلے جب مبیع میں تصرف کیا جائے گا اور اس کو فروخت کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ مبیع تو غائب ہے، ہاں ثمن موجود ہے، لہذا اس صورت میں جو مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا گیا تو درحقیقت کمی بیشی کے ساتھ ثمن کا ثمن سے تبادلہ کیا گیا، جو شرعاً درست نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ یہ شبۂ ربا تمام مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں پایا گیا، چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے

کھانے کی اشیاء کے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کی ممانعت والی مرفوع حدیث کو ذکر فرمایا تو حضرت طاوس نے حضرت ابن عباس سے بیع الطعام قبل القبض کی ممانعت کی وجہ پوچھی تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا: ذاک دراهم بدراهم والطعام مرجأ (رواہ البخاری ۱/۲۸۶) ألا تراهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ (مسلم شریف ۲/۵)۔

اب یہاں پہونچ کر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت والی بیشتر احادیث میں طعام کی قید کیوں مذکور ہوئی ہے اس سلسلہ میں بھی کچھ عرض کیا جائے، تو جیسا کہ ماقبل میں درج کیا گیا وہ قید تمثیلاً ہے، دوسرے طعام کی قید کے ذکر کرنے کی مصلحت پر امام طحاوی علیہ الرحمہ نے معانی الآثار میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع کے اندر شریعت نے کچھ توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ اس کے اندر بیع سلم کو جائز رکھا ہے، دوسری چیزوں کے اندر نہیں، جبکہ بیع سلم معدوم وغیر موجود کی بیع ہے، لہذا جب شریعت نے صراحت کے ساتھ طعام کے اندر بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا تو اس سے ثابت ہوا کہ بدرجہ اولی غیر طعام میں بیع قبل القبض ناجائز ہے، یہی وہ خاص مصلحت ہے جس کے سبب طعام کا ذکر ہوا، اب ظاہر ہے کہ اگر اس کے برعکس معاملہ ہوتا کہ طعام کو چھوڑ کر غیر طعام کو ذکر کر کے بیع قبل القبض کا اعلان کیا جاتا، تو پھر ایسی صورت میں طعام کے اندر بیع قبل القبض کی ممانعت ثابت نہ ہو پاتی، اور سامع کو یہ نہ معلوم ہو پاتا کہ طعام کے اندر بیع قبل القبض کا کیا حکم ہے۔
(دیکھئے: شرح معانی الآثار ۲/۲۰۲)۔

اور حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو طعام کے علاوہ دیگر منقولی اشیاء کی بیع کے عدم جواز تک جو عام رکھا ہے، تو اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل بھی تقریباً وہی حدیثیں اور فتاوی صحابہ اور عقلی دلائل ہیں جن سے حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کے عموم پر استدلال کیا ہے، البتہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کے جواز کو جو حکم عام سے خاص کیا ہے، اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) قرآن پاک میں بغیر قبضہ کی قید کے مطلقاً بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے، چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے: أحل الله البيع (سورۃ البقرۃ ۲۷۵) اس آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ بغیر قبضہ کے بھی خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً جائز ودرست ہو، لیکن دوسری طرف احادیث میں بیع قبل القبض کی مطلق ممانعت وارد ہے، جس کا تقاضا ہے کہ بغیر قبضہ کئے ہوئے کسی سامان کو بیچنا اور فروخت کرنا جائز نہ ہو، لہذا دونوں قسم کے دلائل کو پیش نظر رکھ کر یہ فیصلہ کیا گیا کہ آیت کے عموم کی وجہ سے قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کو جائز قرار دیا جائے (جہاں قبضہ حسی متعذر ہے) اور احادیث نبویہ کے پیش نظر قبضہ سے قبل منقولی اشیاء کی بیع کو ناجائز کہا جائے، اور اس تخصیص کا قرینہ وہ حدیثیں ہیں جن میں مبیع کو محل بیع سے منتقل کرنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ متفقہ طور سے تمام فقہاء نے قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنے کی اجازت

دی ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں، تو اس کا جواب حضرات فقہاء نے یہ دیا ہے کہ اس کا وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا ثمن کے ہلاک ہونے سے بائع کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، نہ اس کا حق ساقط ہوتا ہے، اور نہ ہی بیع فاسد ہوتی ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے بائع جو اس میں تصرف کر رہا ہے، وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہے، چنانچہ حدیث نبوی میں بھی قبضہ سے پہلے ثمن میں مطلقاً تصرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

عن ابن عمر ..... فقلت یارسول الله رویدک اسالک إنی أبیع الإبل بالنقیع فأبیع بالدنانیر و آخذ الدراهم وأبیع بالدراهم و آخذ الدنانیر و آخذ هذه من هذه وأعطی هذه من هذه فقال رسول الله ﷺ لابأس إن تأخذها بسعر یومها ما لم تفترقا وبینکما شئ (أبوداؤد ۲/ ۴۷۶)۔

لیکن ثمن کے برعکس مبیع میں قبضہ سے قبل جو تصرف کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیع کی دو قسم ہے، ایک وہ ہے جس میں ہلاکت کا امکان بہت زیادہ ہے، جس کے سبب بیع کے فاسد ہو جانے کا خطرہ ہے، جیسے منقولی اشیاء۔ مبیع کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ہلاکت کا امکان بہت کم ہے، جیسے غیر منقولی اشیاء، زمین وجائداد وغیرہ۔ اب جس مبیع کے ہلاک ہونے کا امکان زیادہ ہے، اگر قبضہ سے پہلے اس کے فروخت کرنے کی اجازت دی جائے تو قوی امکان ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے اور بیع فاسد ہو جائے، اور اس طرح اس صورت میں اگر چہ بائع اول کا نقصان ہوگا، لیکن بائع ثانی کا کچھ نقصان نہ ہوگا، مگر یہاں پر دو خرابی پیدا ہوگی ایک تو یہ کہ بائع ثانی نے قبضہ سے پہلے جو مبیع میں تصرف کیا تو گویا اس نے غیر مملوکہ شئی میں تصرف کیا، دوسرے اس نے اپنے خریدار کے ساتھ بیع غرر کا معاملہ کیا، کیونکہ خریدار نے تو مبیع کو یہ سمجھ کر خریدا کہ بائع ثانی جو اسے فروخت کر رہا ہے وہ اس کی ملک ہے، جبکہ اس کی ملک نہیں ہے، لہذا مذکورہ دونوں خرابیوں کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا، لأن النبی ﷺ قال لیس علی رجل بیع فیما لایملک، وفی حدیث آخر لاتبع ما لیس عندک (رواہ النسائی ۲/ ۲۲۵)۔

اب ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنے کی صورت میں جو خرابیاں لازم آرہی ہیں وہ منقولی اشیاء کی بیع میں تو لازم آتی ہیں، کیونکہ ان میں ہلاکت کا امکان زیادہ ہے، لیکن غیر منقولی اشیاء کی بیع میں عام حالات میں یہ خرابیاں نہیں لازم آتی ہیں، لہذا قبضہ سے پہلے مذکورہ خرابیوں کے سبب منقولی اشیاء میں تو تصرف کرنے کو ناجائز قرار دیا گیا، لیکن قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کو قبل القبض ثمن میں تصرف کرنے کے جواز پر قیاس کر کے جائز رکھا گیا، البتہ اگر غیر منقولی اشیاء میں بھی ہلاکت کا امکان زیادہ ہو جیسے کوئی زمین دریا کے کنارے ہو اور اس کے کٹ جانے کا امکان ہو تو ایسی صورت میں غیر منقولی اشیاء میں بھی قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی وہی سب خرابیاں پائی جارہی ہیں جو قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کے فروخت کرنے میں پائی جاتی ہیں۔

بیع قبل القبض کے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے دلائل ونظریات کو ذکر کرنے کے بعد راقم سطور کی ناقص رائے یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کے نقلی وسمعی اور عقلی دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

ان کا تعلق یا تو کھانے کے قبیل کی اشیاء سے ہے (چنانچہ حضرت حکیم بن حزام جو بیع قبل القبض کی ممانعت والی مطلق حدیث کے راوی ہیں، ان کے سلسلہ میں مذکور ہے کہ کھانے کے قبیل کی اشیاء کی خرید وفروخت کا کاروبار کرتے تھے، اور انہوں نے حضور پاک ﷺ سے انہیں چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کے سلسلہ میں دریافت فرمایا تھا جس کا جواب دیتے ہوئے حضور ﷺ نے ان کو کھانے کی اشیاء کی صراحت یا بغیر صراحت کے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا (معانی الآثار ۲/۲۰۱) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت والی مطلق روایت میں بھی غالبا کھانے ہی کے قبیل کی اشیاء مراد ہیں، یا وہ منقولی اشیاء سے متعلق ہے، اور جو دلیلیں بظاہر عام نظر آتی ہیں اگر ان کو ان کے پس منظر میں دیکھا جائے تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہیں، بلکہ ہر امام نے دلائل عموم میں تخصیص کی ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا، چنانچہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ جو بیع قبل القبض کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں وہ بھی اٹکل والی بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع کے اندر تصرف کرنے کے قائل ہیں، چنانچہ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ میں شوافع کا مسلک یہی نقل کیا گیا ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳/۱۹۱)۔

اسی طرح دیگر ائمہ نے بھی اندازے والی بیع کی صورت میں قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس کے علاوہ بھی بیع کی بعض صورتوں میں ائمہ اربعہ میں سے اکثر نے بیع قبل القبض سے ممانعت والی روایت میں تخصیص کی ہے، دوسری طرف اکثر احادیث میں صرف بیع الطعام قبل القبض کی ممانعت وارد ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کرنے کے سلسلہ میں اصل شدت صرف کھانے کی اشیاء میں ہے، چنانچہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "إنما التشديد عند أهل العلم في الطعام (ترمذی ۱/۲۴۲)۔

لہذا اگر کھانے کے علاوہ کسی اور مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کا عرف ہوجائے اور اس کو ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگوں کو پریشانی ودقت ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے مسلک پر عمل کرنے اور فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

علاوہ ازیں بعض علماء نے بیع قبل القبض کی ممانعت سے بچنے کیلئے اور بیع قبل القبض کی تصحیح کیلئے درج ذیل صورتیں لکھی ہیں، جن کو بوقت ضرورت اپنایا جاسکتا ہے:

(۱) جہاں مال خریدے وہیں کسی مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، تو اس وکیل کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدہ بیع کرے، اور جب مال پہونچے تب باضابطہ بیع کرے، اس صورت میں اگر جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

(۳) نیز اگر خریدار نے مال بھیجنے کیلئے کسی خاص کمپنی وغیرہ کی تعیین نہیں کی، البتہ مال پہونچانے کا کرایہ

خریدار ہی ادا کرتا ہے تو اس صورت میں خریدار کا قبضہ مانا جائے گا، اور کمپنی کی تحویل میں مال کے آجانے کے بعد خریدار کیلئے اس مال کو فروخت کرنا جائز ہے (احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

(۴) اور اگر سامان کو خریدنے سے پہلے خرید وفروخت کا معاملہ کیا جائے تو اسے محض وعدۂ بیع یا بیع سلم یا بیع استصناع کے دائرہ میں رکھ کر جائز قرار دیا جائے گا۔

مذکورہ گذارشات کے بعد فقہ اکیڈمی دہلی کے مرسلہ سوالوں کا جواب ملاحظہ ہو:

بیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل؟

جیسا کہ اوپر مفصل عرض کیا گیا کہ بیع قبل القبض شرع اسلامی کے اعتبار سے ناجائز ہے، اور اس کے ناجائز ہونے پر جمہور فقہاء فی الجملہ متفق ہیں، اب رہی یہ بات کہ بیع قبل القبض کا شمار عند الفقہاء بیع فاسد میں ہے، یا بیع باطل میں یا بیع مکروہ میں، تو اس سلسلہ میں کچھ عرض کرنے سے پہلے بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، فقہاء کرام نے بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ:

اگر خرید وفروخت کا معاملہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے صحیح نہ ہو تو بیع باطل ہے، اور اگر بیع کا معاملہ اصل کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن وصف متصل کی وجہ سے اس میں کوئی خرابی ہو تو یہ بیع فاسد ہے، اور اگر بیع کا معاملہ اصل ووصف کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن کسی امر مجاور کی وجہ سے اس میں کوئی قبح وخرابی پائی جائے تو یہ بیع مکروہ ہے، چنانچہ مشکوۃ کی شرح تنظیم الاشتات میں مرقوم ہے:

والبيع الباطل ما لا يكون صحيحاً باعتبار الأصل والوصف والبيع الفاسد هو ما لايصح أى إن كان القبح لوصف متصل والبيع المكروه إن كان القبح لأمر مجاور (تنظیم الاشتات ۱۱۵/۲)۔

حضرت علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے ہدایہ کے حاشیہ میں باب البیع الفاسد کے تحت بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت پر اس سے زیادہ تفصیل سے روشنی ڈالی ہے (دیکھئے حاشیہ ہدایہ ۳۳/۳)۔

بیع باطل وفاسد کی حقیقت سامنے آجانے کے بعد بیع قبل القبض کے سلسلہ میں غور کرنا چاہئے کہ اس سے بیع فاسد ہوتی ہے یا بیع باطل ہوتی ہے، تو اگرچہ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کا کلام مختلف ہے، چنانچہ جوہرہ نیرہ باب المرابحہ میں لکھا ہے کہ

قال الخجندى إذا اشترى منقولا لا يجوز بيعه قبل القبض لا من بائعه ولا من غيره فإن باعه فالبيع الثانى باطل والبيع الأول على حاله جائز ولو باعه من البائع فقبله لايصح البيع (الجوهرة النيرة)۔

اسی طرح صاحب درمختار نے بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ایک قول یہ نقل کیا ہے: **بخلاف بيعه قبله (**

أى قبل القبض) **فإنه باطل مطلقاً** (الدر المختار مع رد المحتار ۱۸۲/۴) یعنی قبل القبض باطل ہے، لیکن مذکورہ قول کے بعد بیع قبل القبض کے متعلق دوسرا قول بیع فاسد ہونے کا لکھا ہے: وفى المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه ، انتهى (الدر المختار ۱۸۲/۴)۔

اسی طرح فتاوی عالمگیری میں بیع قبل القبض کو بیع فاسد ہی لکھا ہے: ومنها القبض فى بيع المشترى المنقول وفى الدين قبل قبضه فاسد كالمسلم فيه (فتاوی عالمگیری کتاب البیوع الباب الاول ۳/۳)۔

بیع باطل وفاسد کے مذکورہ بالا اصول کے پیش نظر بیع قبل القبض کو بیع فاسد ہی ہونا چاہئے، رہا بیع فاسد پر بیع باطل کا اطلاق تو یہ فقہاء کرام کے کلام میں بکثرت ہے، اسی طرح بیع باطل پر بھی فقہاء کرام کے اقوال میں بیع فاسد کا اطلاق ہوا ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں لکھا ہے:

قد يذكر الفاسد ويراد به الباطل كما أن فى أول كتاب القدورى جعل البيع بالميتة فاسداً وهو باطل (شرح وقایہ ۵۰/۳)۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے:

وبيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد ومعناه باطل (ہدایہ ۳۴/۳)۔

قبضہ کی حقیقت تصریحات فقہاء کی روشنی میں:

اسلامی شریعت نے قبضہ سے پہلے کسی مبیع میں تصرف کرنے سے منع کیا ہے، لیکن قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ اور کیا کتاب وسنت نے قبضہ کی کسی خاص حقیقت کی کوئی تحدید وتعیین کی ہے؟ یا لوگوں کے عرف میں جس درجہ کے عمل دخل کو قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا، تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام اور شارحین حدیث کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسلامی شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص تحدید نہیں کی ہے، البتہ نصوص شرعیہ کی روشنی میں بطور خود حضرات فقہاء کرام نے قبضہ کی تحدید کی کوشش کی ہے، لیکن تصریحات فقہاء کو درج کرنے سے پہلے قبضہ کے لغوی مفہوم کو یہاں تحریر کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، تاکہ تصریحات فقہاء کو سمجھنے میں سہولت ہو، تو اس سلسلہ میں ارباب لغت نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ قبض باب ضرب کا مصدر ہے، اور قبضہ اسی کا اسم مرۃ ہے، قبض کے لغوی معنی ہیں، لینا، پکڑنا، جمع کرنا، اکٹھا کرنا، گرفتار کرنا، ضبط کرنا، قابو پانا، وصول پانا، رکنا، باز رہنا، ہٹنا، دور کرنا، سمیٹنا، وفات دینا، تنگی ڈالنا، کہا جاتا ہے: "صار المال فى قبضة" مال اس کی ملکیت میں ہوگیا (ملاحظہ ہو: القاموس الجدید ۲۱/۵۷، مصباح اللغات ۶۵۴، المنجد ۶۳۷، المعجم الوسیط ۱۱۷) اور قواعد الفقہ میں قبض کی تشریح کرتے ہوئے اس کے مصنف نے لکھا ہے: القبض خلاف البسط يقال قبض عليه إذا ضم عليه أصابعه وقبض الشئ أخذه، وهذا الشئ فى قبضة فلان أى فى ملكه وتصرفه، والقبضة من الشئ ملأ الكف منه (قواعد الفقہ ۴۲۲)۔

قبضہ کے لغوی معنی کو جان لینے کے بعد تصریحات فقہاء کی روشنی میں قبضہ کی حقیقت ملاحظہ ہو:

اس سلسلہ میں حضرات ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا نظریہ ہے کہ ہر چیز میں قبضہ اسی شئی کی حیثیت کے اعتبار سے مانا جائے گا۔

مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أن قبض كل شئ بحسبه (الموسوعة الفقهية ۱۳۲/۹، نص ابن قدامہ فی المغنی ۲۲۰/۴)۔

اگر کوئی چیز وزن، کیل، عدد یا ذراع سے فروخت ہوئی تو اس میں قبضہ وزن، کیل، ذراع عدد (گن لینے) سے تسلیم کیا جائے گا۔

فإن كان مكيلا أو موزونا أو معدودا أو مذروعا فقبضه بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذراع وذلك لحديث عثمان.... يا عثمان إذا ابتعت فاكتل وإذا بعت فكل (علقہ البخاری ۲۸۰/۱، وصلہ أحمد ۶۲/۱، وحسنہ الہیثمی ۹۸/۴، البیہقی ۳۱۵/۵، الموسوعہ ۱۳۲/۹)۔

البتہ امام مالک کے نزدیک مثلی چیزوں میں قبضہ کا تحقق خریدار کو مبیع اس کے برتن میں رکھ کر حوالہ کر دینے سے مانا جائے گا، اور اگر منقولی سامان یا چوپائے کو خریدا تو اس میں قبضہ کا اعتبار لوگوں کے درمیان رائج عرف کے مطابق ہوگا۔

والمالكية شرطوا في قبض تسليمه للمشتري وتفريغه في أوعيته (الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی علیہ ۱۴۴/۳) وإن كان جزافا فقبضه نقله و ذلك لحديث ابن عمر قال كانوا يتبايعون الطعام جزافا بأعلى الصوت فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى ينقلوه وفي رواية حتى يحولوه، وإن كان منقولا من عروض و أنعام فقبضه بالعرف الجاري بين الناس كما يقوله المالكية كاحتياز الثوب و تسليم معقود الدابة (الموسوعة الفقهية ۱۳۲/۹، الشرح الکبیر ۱۴۵/۵)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع دراہم ودنانیر کے قبیل سے ہو، تو اس میں قبضہ کا تحقق ہاتھ میں لینے سے ہوگا، اور اگر کپڑا ہو تو اس کو منتقل کر لینے سے ہوگا، اور اگر جانور ہو تو اس کو اس کی جگہ سے چلا دینے سے قبضہ مانا جائے گا، اور اگر زمین ہو تو اس میں قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کیلئے زمین کا تخلیہ کر دے۔

وفصل الحنابلة في المنقول من العروض والأنعام فقالوا إن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا فقبضها نقلها وإن كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان عقارا فقبضه بالتخلية بينه و بين المشتري بلا حائل دونه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۳۲/۹، ابن قدامہ ۲۲۰/۴، کشف القناع ۲۴۷/۳)۔

اور حضرات شوافع کے نزدیک بھی مبیع کی مختلف قسموں کے اعتبار سے قبضہ کے سلسلہ [illegible] ہے، اگر مبیع ایسی ہے کہ وہ ہاتھ سے پکڑی جا سکتی ہے تو اس میں قبضہ ہاتھ میں لے لینے سے [illegible] دراہم ودنانیر اور کپڑا، اور اگر مبیع منقولی اشیاء کے قبیل سے ہے، تو قبضہ کا تحقق سامان کو منتقل کر لینے سے ہوگا [illegible]

منقولی اشیاء میں سے ہے تو قبضہ تخلیہ کردینے سے ہوجائے گا، البتہ مکان میں قبضہ کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ بائع خریدار کو مکان کی کنجی حوالہ کرکے تصرف کرنے کی اجازت دیدے، اور اگر اس میں کسی اور کا سامان ہو تو اس کو نکال کر مکان کو خالی کردے، (الموسوعۃ الفقہیہ ۹؍۲۶۴، فتح الباری ۴؍۴۱)۔

اور ائمہ احناف کے نزدیک قبضہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان حضرات نے قبضہ کیلئے تخلیہ کو معتبر مانا ہے، لیکن تخلیہ کی تعریف بقول علامہ انور شاہ کشمیری متعذر ہے، البتہ ظاہر روایت کے مطابق اس کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ خریدار کیلئے مبیع کو لے کر تصرف کرنے میں جو رکاوٹ پیش آسکتی ہے، بائع اس کو دور کردے (العرف الشذی ۱؍۲۴۳)۔

اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک منقولی چیزوں میں قبضہ کا تحقق سامان کو منتقل کرلینے سے مانا جائے گا، لیکن بظاہر یہ حضرت امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے ورنہ ان کا مذہب یہی ہے کہ تمام چیزوں میں قبضہ کا تحقق صرف تخلیہ سے ہوجاتا ہے۔

قال في الموسوعة لأنها (أي التحلية) تسليم فمن ضرورته الحكم بالقبض فيترتب عليه ما يترتب على القبض الحقيقي وهذا هو الأصح و مقابل الأصح المروى عن أبي يوسف وهو أنه لا يثبت في المنقول إلا بالنقل (الموسوعۃ الفقہیہ ۹؍۲۶۴) ولكن قال صاحب البدائع لا خلاف بين أصحابنا في أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (البدائع ۵؍۲۴۴) مندرجہ بالا تفصیل سے قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں فقہاء احناف کا جو نظریہ منقح ہوکر سامنے آتا ہے اس سلسلہ میں صاحب بدائع نے متعدد جگہ کلام کیا ہے، مثلاً ایک جگہ لکھا ہے، ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً وحقيقة (بدائع الصنائع ۵؍۱۴۸) نیز ایک اور جگہ صاحب بدائع نے قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع ۵؍۲۴۴)۔

مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ فقہائے احناف نے قبضہ کے تحقق کیلئے تخلیہ کو معتبر مانا ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کے نزدیک مبیع پر قبضہ بالید کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ حکماً قبضہ کو بھی ان حضرات نے معتبر تسلیم کیا ہے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے: وقد يكون القبض حكميا، کبھی قبضہ حکمی ہوتا ہے، آگے چل کر علامہ شامی نے قبضہ حکمی کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اسی ذیل میں لکھا ہے کہ ومنه (أي من القبض) مالو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض وكذا بغيته في الأصح وكذا كل مكيل أوموزون إذا دفع له الوعاء فكاله أووزنه فيه بأمره ومنه مالو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا بخلاف الوديعة والعارية إلا إذا وصل إليه بعد التخلية (رد المحتار ۴؍۴۷)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ اس کے تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے، چنانچہ درمختار میں بھی لکھا ہے کہ مبیع کو حوالہ کرنا اس کے تخلیہ سے ہوتا ہے، لیکن اس طرح کہ بغیر کسی رکاوٹ کے اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، ثم التسليم يكون بالتخلية علی وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل (الدرالمختار ۴/۴۷) اور علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ عبارت کی شرح کرتے ہوئے ردالمحتار میں قبضہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر گیہوں کسی نے خریدا اور وہ کسی مکان میں ہے، اور بائع نے خریدار کو مکان کی کنجی دیکر کہا کہ میں نے گیہوں کا آپ کیلئے تخلیہ کردیا، تو اسے قبضہ مانا جائے گا، لیکن اگر کنجی دیکر یہ نہیں کہا تو شرعاً یہ قبضہ نہیں ہے، اور اگر کسی نے نظروں سے اوجھل مکان کو فروخت کیا، اور کہا کہ میں نے وہ مکان تم سے حوالہ کردیا تو یہ قبضہ نہیں ہے، ہاں اگر مکان اتنا قریب ہو کہ خریدار اس کو بند کرسکتا ہو تو شرعاً یہ مکان پر قبضہ مانا جائے گا ورنہ نہیں، اور جمع النوازل میں لکھا ہے کہ گھر کو فروخت کرکے کنجی حوالہ کردینا شرعاً قبضہ ہے جبکہ خریدار کیلئے بلا تکلف اس مکان کو کھولنا آسان ہو، اسی طرح اگر کسی نے چراگاہ میں گائے کو خریدا اور بائع نے اس سے کہا کہ جاؤ قبضہ کرلو، تو اگر خریدار اس گائے کو دیکھ سکتا ہو اور اس کی طرف اشارہ کرسکتا ہو، تو یہ بھی قبضہ ہے ورنہ نہیں، اگر کسی نے کپڑا خریدا تو بائع نے اس سے کہا کہ قبضہ کرلو اب اگر بغیر کھڑے ہوئے بھی کپڑے کو لینا ممکن ہے تو یہ قبضہ ہے ورنہ نہیں، اور اگر کسی نے گھوڑے یا پرندے کو خریدا اور وہ دونوں کسی کمرہ میں ہوں، اور فروخت کنندہ نے خریدار سے کمرہ کا دروازہ کھول کر کہا کہ قبضہ کرلو، تو اگر خریدار کیلئے وہاں پہونچ کر بغیر کسی کی مدد کے پرندہ اور گھوڑے کو پکڑنا ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے اور اس سلسلہ میں تفصیلی بحث بحر میں ہے، آخر میں بطور خلاصہ کے خود علامہ شامی نے لکھا ہے کہ وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض وفي نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض أی بأن تكون في البلد فيما يظهر و في نحو بقر في مرعی فكونه بحيث يری ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض و في نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/ ۴۷، ۴۸)۔

آگے چل کر علامہ شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مبیع اتنی دور ہو کہ بغیر مشقت کے اس پر قابض ہونے کی قدرت نہ ہو تو ایسی صورت میں صرف قبضہ کرلینے کی اجازت دیدینے سے شرعاً قبضہ نہیں مانا جائے گا، اسی طرح مبیع کے دور ہونے کی صورت میں اس کے تخلیہ سے خریدار کا قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض (ردالمحتار ۴/ ۴۸)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کے نزدیک تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام اسی وقت مانا گیا ہے جبکہ مبیع قریب ہو اور اس پر حقیقی قبضہ بھی ممکن ہو، ورنہ جہاں مبیع کے دور ہونے کی وجہ سے حقیقی قبضہ متصور نہ ہو وہاں تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام نہیں مانا جائے گا، بلکہ وہاں حسی قبضہ معتبر ہوگا، البتہ جہاں حقیقی قبضہ ممکن ومقدور ہو وہاں قبضہ کے لئے

مبیع کا تخلیہ کردینا کافی ہے، اور تخلیہ کا واضح مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو اپنے دیگر سامانوں سے اس طرح الگ اور جدا کردے کہ خریدار جب چاہے، بلا روک ٹوک کے مبیع میں تصرف کرسکے، اور مبیع کے ساتھ خریدار کے علاوہ کسی اور کا کوئی حق وابستہ نہ ہو، اور ہر چیز میں قبضہ اسی شی کے مناسب حال معتبر ہوگا۔

منقولی وغیر منقولی اشیاء میں قبضہ کی صورتیں:

غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کے تحقق کیلئے تقریبا تمام فقہاء نے تخلیہ کو کافی قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر مفصل گذرا، البتہ دور حاضر میں زمین وجائداد کے قبیل کی غیر منقولی اشیاء میں عرف عام کے اندر رجسٹری کو اتنی زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی ہے کہ بغیر اس کے لوگ قبضہ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے، اس لئے دور حاضر کے بدلتے ہوئے حالات میں زمین وجائداد میں قبضہ کے تحقق وثبوت کیلئے قضاءً زمین کی رجسٹری کو لازم قرار دینا چاہئے، اگرچہ دیانۃً بغیر رجسٹری کے صرف تخلیہ اور رفع موانع کی وجہ سے قبضہ کو تسلیم کیا جائے اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے۔

اور منقولی اشیاء میں قبضہ کے تحقق کیلئے اگرچہ فقہاء احناف نے مبیع کے قریب ہونے کی صورت میں تخلیہ کو کافی قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کیلئے مبیع کو قبضہ کرنے میں جو رکاوٹ پیش آسکتی ہے، بائع اس رکاوٹ کو دور کردے، لیکن دیگر فقہاء نے اس کے ساتھ مکیلی وموزونی اور معدودی ومذروعی چیزوں میں کیل ووزن، پیمائش اور مبیع کو گن کر الگ کردینے کو لازم قرار دیا ہے، بلکہ حضرت امام مالک نے مثلی چیزوں میں قبضہ کے تحقق کیلئے مبیع کو خریدار کے برتن میں رکھدینے کو مشروط قرار دیا ہے، اور دیگر منقولی سامانوں اور جانوروں میں قبضہ کے لئے لوگوں کے درمیان رائج عرف کا اعتبار کیا ہے، اور حضرات شوافع وحنابلہ نے ہاتھ سے پکڑی جانے والی چیزوں میں قبضہ کے ثبوت کیلئے مبیع کو ہاتھ میں لینے اور دیگر منقولی چیزوں میں سامان بائع کے پاس سے منتقل کرلینے کو لازم کہا ہے، اسی طرح طعام کے قبیل کی چیزوں کو اگر خریدار نے اندازے سے خریدا ہوتو اس میں قبضہ کا اعتبار مبیع کو منتقل کرلینے سے ہوگا اور جانور وغیرہ میں اس کی جگہ سے چلادینے سے، قال فی البدائع وقال الشافعیؒ القبض فی الدار والعقار والشجر بالتخلية وأما فی الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفی الثياب بالنقل وكذا فی الطعام إذا اشتراه مجازفة فإذا اشتراه مكايلة فبالكيل وفی العبد والبهيمة بالسير من مكانه (بدائع ۲۴۴/۵)

اوپر فقہاء احناف کا جو یہ قول نقل کیا گیا کہ ان کے نزدیک صرف تخلیہ سے خریدار کا قبضہ مکمل ہوجاتا ہے، وہ فقہاء احناف کا ایک قول ہے، ورنہ دوسرے قول کے مطابق مکیلی وموزونی اشیاء میں قبضہ کی تمامیت کیلئے مبیع کا کیل ووزن ہوجانا ضروری ہے، قال فی البدائع: والدليل على أن الكيل والوزن فی المكيل والموزون الذی بيع مكايلة وموازنة من تمام القبض أن القدر فی المكيل والموزون معقود عليه ألا ترى أنه لو كيل فازداد لاتطيب له الزيادة بل ترد أو يفرض لها ثمن ولو نقص يطرح بحصته شیء من الثمن ولا يعرف القدر فيهما إلا بالكيل والوزن (بدائع ۲۴۵/۵)۔

کیا بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلہ ہیں؟

عربی کا مشہور مقولہ ہے کہ " فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة" حکیم کا کوئی کام حکمت ومصلحت سے خالی نہیں ہوتا ہے، لہذا اللہ رب العزت جو احکم الحاکمین ہے، کیا اس کے کسی حکم کا حکمت سے خالی ہونا ممکن ہے؟ ظاہر ہے کہ ہرگز ایسا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے سورہ مؤمنون میں تخلیق انسانی کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون (سورة المؤمنون/۱۱۵)۔

اے لوگو! کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تم لوگوں کو بیکار پیدا کردیا ہے؟ اور تم لوگ ہمارے پاس نہیں لوٹائے جاؤ گے؟

باری تعالی کے اس ارشاد سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اس ذات وحدہ لاشریک لہ نے انسانوں کو بیکار نہیں پیدا کیا ہے بلکہ ہر انسان کو اس نے ایک مقصد کے تحت پیدا کیا ہے، وہیں یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ باری تعالی سبحانہ کا ہر کام حکمت ومصلحت پرمبنی ہوتا ہے، البتہ اگر کسی امر خداوندی کی حکمت ہم کو معلوم ہوگئی تو اسے ہم امر معقول کہتے ہیں ورنہ اس حکم کو امر تعبدی کا عنوان دیا جاتا ہے، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول وإلا قلنا إنه تعبدى (رد المحتار کتاب الصلوۃ ۱/۳۳۰)۔

مذکورہ تفصیل کا تقاضا ہے کہ نصوص شرعیہ میں تعلیل کو اصل کہا جائے، کیونکہ جب اللہ رب العزت کا ہر کام حکمت ومصلحت پر مبنی ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ نصوص شرعیہ اور احکام فرعیہ کی بنیاد بھی علتوں پر ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے احکام کو بغیر کسی علت کے بیکار مشروع کیا ہے، جو سراسر باطل ہے، لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہاء اصولیین نے جو یہ قاعدہ تحریر فرمایا ہے کہ:

إن الأحكام الشرعية العملية جميعها إنما شرعت لمصالح الناس ولعلل بنيت عليها وما شرع حكم منها عبثا بغير علة (أصول الفقہ للخلاف/۶۲)۔ نیز اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ مرقوم ہے:

إن الله سبحانه ما شرع حكما إلا لمصلحة وإن مصالح العباد هى الغاية المقصودة من تشريع الأحكام (اصول الفقہ للخلاف/۵۸)۔

مذکورہ تصریحات سے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ احکام شرعیہ کی بنیاد علتوں پر ہوتی ہے تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن احادیث نبویہ اور اکابر صحابہ کے فتاوی میں بیع قبل القبض سے منع کیا گیا ہے تو ان میں ممانعت کی علت ضعف ملک ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیۃ میں لکھا ہے کہ:

لا يصح بيع المبيع قبل قبضه (إلى قوله) لضعف الملك قبل القبض لانفساخ العقد بتلفه وهذا المعنى الذى علل به الشافعي النهي عن البيع قبل القبض (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۱۲۴) ومثله فى الفقه على المذاهب الأربعة: لا يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه (إلى

قولـه)لضعف الملک قبل القبض فلا یصح التصرف فی المبیع بالبیع (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱۹۱/۳)۔

اورحضرات حنابلہ کے نزدیک بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت مبیع پرمشتری کی ملکیت کا تام نہ ہونا ہے، وعلل الحنابلة عدم الجواز علی هذه الروایة التی اختارها ابن عقیل من ألمتهم بأنه لم یتم الملک علیه فلم یجز بیعه کما لو کان عین متعین (الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۲۴/۹)۔

اورحضرات مالکیہ کے نزدیک بیع قبل القبض سے ممانعت کی علت کے سلسلہ میں الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں دوقول منقول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مبیع پرقبضہ کرکے بیچنے کے ساتھ بہت سے لوگوں کا نفع وابستہ ہے، مثلاً جولوگ سامان تولتے ہیں یاوزن کرتے ہیں، یااس کواٹھاتے ہیں، ان کونفع ہوتا ہے، لیکن اگرمبیع پرقبضہ کئے بغیر ہی اس کو فروخت کردیا جائے تومذکورہ حضرات کا نقصان اورگھاٹا ہوتا ہے اوران کا نفع ضائع ہوجاتا ہے۔ اوردوسرا قول یہ ہے کہ ممانعت کاحکم تعبدی ہے، یعنی ممانعت کی علت ومصلحت ہم کومعلوم نہیں ہے، وقد قیل فی علة النهی إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله وحمله ووزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وهو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک المنفعة وقیل إنه تعبدی (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱۹۲/۳)۔

اورعلمائے احناف کے نزدیک بیع قبل القبض کی علت غرر ہے، کیونکہ قبضہ سے پہلے اگرمبیع بائع ہی کے پاس ہلاک ہوجائے توعقد بیع فسخ ہوجاتا ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مشتری نے جوقبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کیا ہے، توگویااس نے غیرمملوک شئی کوفروخت کرکے مشتری ثانی کودھوکہ دیا ہے، جوشرعاً ممنوع وحرام ہے، چنانچہ ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤداورمسلم شریف میں حضرت ابوہریرہؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے: نهی رسول الله عن بیع الغرر (ابن ماجہ ۱۵۸/۱، ترمذی ۲۳۳/۱، أبوداؤد ۴۷۹/۲، مسلم ۲/۲)۔

اورحضرت مولانامفتی محمدتقی صاحب عثمانی نے بیع قبل القبض کی ممانعت پربحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کامداردووجہوں پرہے:

(۱) قبضہ سے پہلے مبیع مقدورالتسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں ہے کہ وہ مشتری کوضرورقبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بنا پربیع جائزنہیں ہے۔

(۲) بیع قبل القبض کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی، اور ربح مالم یضمن جائزنہیں (اسلام اورجدیدمعیشت ۹۱)۔

اورعلامہ طحاوی علیہ الرحمہ کے نزدیک بھی بیع قبل القبض کی علت ربح مالم یضمن ہے (معانی الآثار ۲/ ۲۰۲) لیکن زیادہ ترعلمائے احناف نے بیع قبل القبض کی علت غرر(دھوکہ) کوقراردیا ہے۔

(۵) بیع قبل القبض کی ممانعت کاحکم عام مخصوص منہ البعض ہے:

بیع قبل القبض کی ممانعت باتفاق ائمہ عام مخصوص منہ البعض ہے، کیونکہ جب بیع قبل القبض کی نہی سے

متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جہاں ممانعت کی علت پائی جائے گی وہیں ممانعت کا حکم ہوگا ورنہ نہیں، چنانچہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ جو قبضہ سے پہلے مبیع کی خرید وفروخت کی ممانعت کی عمومیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی بیع کے علاوہ بہت سے دیگر تصرفات قبضہ سے پہلے مبیع میں جائز ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے وقف جائز ہے، بلکہ ان کے نزدیک اگر کسی نے بغیر کیل ووزن کے اٹکل سے غلہ کو مثلاً گیہوں وغیرہ کے ڈھیر کو بغیر کیل ووزن کے اندازے سے خریدا تو اس میں خریدار قبضہ سے پہلے تصرف کرسکتا ہے۔

اسی طرح الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں لکھا ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کے عدم جواز سے تین صورتیں مستثنیٰ ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ خریدار قبضہ سے پہلے مبیع کو پہلی ہی قیمت کے عوض بغیر کسی اضافہ کے بائع کے ہاتھ فروخت کردے تو یہ جائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مبیع کا کچھ حصہ بائع کے پاس تلف ہوجائے تو خریدار تلف شدہ مبیع کو بائع ہی کے ہاتھ فروخت کردے، یعنی بائع خریدار کو تلف شدہ مبیع کے مثل ثمن دیدے تو یہ بھی جائز ہے۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز بائع سے ادھار خریدی اور ابھی خریدار نے بائع کو ثمن نہ دیا، اور نہ مبیع پر قبضہ کیا تو ایسی صورت میں بھی خریدار پہلی قیمت پر مبیع کو بائع سے فروخت کرسکتا ہے، والبیع في الأحوال الثلاثة يكون إقالة بلفظ البيع فليس بيعا حقيقة۔

(الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱۹۲/۳)۔

نیز امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک ترکہ میں، اسی طرح ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

لا يمتنع بيعه ما ورثه قبل قبضه (مسلم شریف ۶/۲)۔

اور حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے صرف کھائی جانے والی چیزوں کو فروخت کرنا ناجائز ہے ورنہ جائز ہے، لیکن کھائی جانے والی اشیاء کے علاوہ دیگر چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی نے کھائی جانے والی چیزوں کو اٹکل سے بغیر تولے اور وزن کئے ہوئے خریدا تو اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

دراصل امام مالک کے نزدیک قبضہ سے پہلے کسی چیز میں تصرف کا عدم جواز دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے پہلی شرط یہ ہے کہ کھانے کی اشیاء کو کوئی عوض دے کر لیا گیا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ کیل ووزن یا عدد سے لیا گیا ہے۔ لہذا اگر کسی کے پاس کھانے کی اشیاء ہبہ یا ترکہ میں آئی ہوں تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی چیز کو اٹکل سے خریدا ہو تو قبضہ سے پہلے اس چیز کو اٹکل سے یا تول کر فروخت کرنا شرعاً درست ہے، البتہ اگر کھانے کی اشیاء کو کسی چیز کے عوض کیل سے خریدا تو اس کو قبضہ سے پہلے بیچنا نہ اٹکل سے جائز ہے اور نہ کیل ووزن سے جائز ہے۔ (حاشیہ الدسوقی ۱۵۲،۱۳۵/۳)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک غیر مکیلی وغیر موزونی، غیر معدودی اور غیر مذروعی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا، رہن رکھنا، ہبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح جن چیزوں کو اٹکل سے خریدا ہو، ان چیزوں کو قبضہ سے پہلے

فروخت کرنا جائز ہے، البتہ جن چیزوں کو کیل ووزن سے یا ناپ کر یا گن کر خریدا ہو، ان چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں قبضہ سے پہلے وصیت کرنا یا مال غیر مقبوض کو بدل خلع اور مہر ٹھہرانا درست ہے۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۱۹۲)۔

اور حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک اگر مبیع غیر منقولی اشیاء کے قبیل سے ہے جیسے زمین، تو اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، اسی طرح قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف بھی جائز ہے (دیکھئے المبسوط ۱۳/۱۰، بدائع ۵/۲۳۴)۔

اور حضرت امام محمد کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کا ضابطہ یہ ہے کہ جن تصرفات کی تمامیت کیلئے قبضہ شرط ہے، ان میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، جیسے قبضہ، صدقہ، رہن، قرض، اعارہ وغیرہ، اور جو تصرفات قبضہ سے پہلے ہی تام ہوجاتے ہیں جیسے بیع، اجارہ، بدل صلح جو اعیان کے قبیل سے ہوں، ان میں قبل القبض تصرف جائز نہیں، وضع محمد بن الحسن من الحنفية (لمنع التصرف قبل القبض) هذا الضابط.

(۱) إن كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض والإعارة ونحوها يجوز قبل القبض.

(۲) وكل تصرف يتم قبل القبض كالمبيع والإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا ونحوها لا يجوز قبل القبض (الموسوعۃ ۹/۱۲۹)۔

اور قاضی شوکانی کے نزدیک جو تصرفات عوض لے کر کئے جاتے ہیں وہ بیع کے مثل ہیں، لہذا قبضہ سے پہلے ایسے تصرفات کو انجام دینا جائز نہیں ہے، اور جو تصرفات بغیر عوض لئے کئے جاتے ہیں وہ ہبہ کے مانند ہیں، یعنی قبضہ سے پہلے ان کا کرنا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں علامہ شوکانی کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ قبضہ سے پہلے وقف کرنا اور غلام کو آزاد کرنا شرعاً جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو تصرف بغیر عوض لئے کیا جاتا ہے، وہ قبضہ سے پہلے انجام دینا جائز ہے، کیونکہ وقف اور غلام کی آزادی کا تصرف بغیر عوض لئے ہوئے ہی کیا جاتا ہے، اور بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت شبہ ربوا ہے، اور ربوا کالین دین بھی معاوضات ہی کے اندر ہوتا ہے، لہذا جو معاملہ عوض لے کر کیا جائے اس میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہونا چاہئے۔ (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۱)۔

مندرجہ تصریحات علماء وفقہاء سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام مخصوص منہ البعض ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ جن حضرات ائمہ نے بعض صورتوں میں بیع قبل القبض کے جواز کا فتوی دیا ہے ان کے دلائل کیا ہیں۔

(۶۔۷) بیع قبل القبض کی بعض مروجہ شکلیں:

اگر کوئی شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ اس مال کو فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خرید کر مال کو دوسرے خریدار کے پاس

روانہ کردیتا ہے یا فیکٹری ہی کو دوسرے خریدار کے پاس مال بھیج دینے کا حکم دے دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آئے گی، اور نہ خریدار نمبر (۲) پر، بلکہ یہ پہلے ہی خریدار کا نقصان مانا جائے گا، تو اس صورت میں اگر چہ فیکٹری سے خریدنے والے شخص کا براہ راست حسی قبضہ تو نہیں ہوا لیکن چونکہ خود خریدار اول نے اپنے نوکر کے ذریعہ مال اٹھوا کر خریدار ثانی کے یہاں بھجوایا ہے یا فیکٹری ہی کو اس نے مال بھیجنے کا وکیل بنایا ہے، اس لئے وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اسی خریدار اول ہی کے ضمان میں رہے گا، اور اس خریدار اول کا مال پر حکمی قبضہ پایا گیا، اس لئے یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خریدار اول نے مال غیر مضمون سے نفع حاصل کیا ہے، یا اس نے قبضہ سے پہلے مال کو فروخت کیا ہے، بلکہ اس نے مال پر حکماً قبضہ کے بعد مال مضمون سے نفع حاصل کیا ہے، لہذا سوالنامہ کی اس درج شدہ صورت میں فیکٹری کے مالک کو بائع ماننے کے ساتھ خریدار اول کو وکیل بالقبض قرار دیا جائے گا، لأن أمور المسلمين محمولة على الصحة والسداد ما أمكن (بدائع ۲۱۷/۵)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی بائع (دوکاندار) سے مال خرید کر اس سے کہا کہ تم ہمارا مال جہاز کے ذریعہ روانہ کردو، چنانچہ بائع نے ایسا ہی کیا اور وہ مال جہاز پر چڑھا کر اپنے ذمہ سے فارغ ہو گیا، اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو گیا، پھر مشتری نے اپنے پاس مال پہونچنے سے پہلے ہی جبکہ مال سمندر میں ہے، ایک تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیا، اور اس مال کو تیسرے شخص کے حکم سے اسی کے پاس بھیجدیا اور درمیان میں مال کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ درمیانی شخص مال کا ضامن نہیں ہوتا، اور نہ بائع اول ہی مال کا ضامن ہوتا ہے، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوتا ہے، تو شرعاً یہ صورت بھی جائز ہے، لأن فعل المسلم يجب حمله على أحسن الوجوه ما أمكن (إعلاء السنن ۳۳۸/۱۴) اور مال بردار کمپنی کو تیسرے شخص کے حق میں وکیل بالقبض مانا جائے گا، قال في الهندية رجل اشترى كرا من صبرة قال للبائع ..... في جوالقي ودفع إليه الجوالق ففعل كان المشتري قابضاً كذا في فتاوى قاضي خان (عالمگیری ۱۹/۳) وفيه أيضاً إذا قال المشتري للبائع قل للعبد يعمل لي كذا فأمره البائع فعمل صار المشتري قابضاً، كذا في المحيط (عالمگیری ۲۰/۳)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں ائمہ کی آراء

مولانا عبداللہ مظاہری، ہانسوٹ

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے اختلاف آراء تحریر کرتے ہوئے صاحب تکملہ فتح الملہم مولانا تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کل پانچ مذہب ہیں:

(۱) حضرت عثمانؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء خواہ منقولات کے قبیل کی ہوں یا غیر منقولات کی یا مشروبات ومطعومات کے قبیل کی ہوں، بہرصورت قبل القبض ان جمیع اشیاء کی بیع جائز ودرست ہے، علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول مردود ہے اس لئے کہ طعام کی بیع قبل القبض کے عدم جواز پر علماء کا اجماع ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

نیز صاحب اعلاء نے بھی ابن المنذر کے حوالے سے طعام کی بیع قبل القبض پر اجماع نقل فرمایا ہے: قال ابن المنذر أجمع العلماء على أن من اشترى طعاما فليس له بيعه حتى يقبضه (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷) چنانچہ عثمان کی بات قابل اجماع نہیں اور ابن المنذر کے دلائل ووجوہ کے بیان کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) حضرت امام شافعیؒ اور حنفیہ میں سے امام محمد علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام چیزوں کی بیع قبل القبض حرام وناجائز ہے خواہ از قبیل طعام ہو یا غیر طعام ہو، خواہ منقول ہو یا غیر منقول، صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ یہی مسلک حضرت امام زفر کا ہے اور امام احمد اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے (بنایہ ۴/۳۲۲) اور صاحب بدایۃ المجتہد نے یہی قول امام ثوری علیہ الرحمہ کا بیان فرمایا ہے، اور فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہ اور ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے (بدایۃ المجتہد ۱/۳۵۰)۔

(۳) امام احمد بن حنبل کی اظہر روایت یہ ہے کہ قبل القبض فروختگی کی مخالفت صرف اور صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ طعام کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں، البتہ اس کے علاوہ دیگر چیزوں کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست ہے، البتہ صاحب بدایۃ المجتہد نے مطعومات کے ساتھ کیلی اور وزنی کی شرط قرار دی ہے یعنی ایسے طعام جو کیلی یا وزنی ہوں اس کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست نہیں، اور یہی مسلک امام ابوثور کا بھی بیان فرمایا ہے (بدایہ ۱/۱۰۸)۔

(۴) حضرت امام مالک خاص طور سے مطعومات میں سے کیلی یا وزنی کی بیع قبل القبض کو ناجائز گردانتے ہیں، یہ مسلک حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب زید مجدہ نے بیان فرمایا ہے، لیکن صاحب بدایہ (۱/۱۰۸) صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ (۲/۲۳۵) صاحب اعلاء السنن (۱۴/۲۲۷) صاحب بنایہ (۷/۳۲۱) نے کیل ووزن کی شرط بیان نہیں فرمائی ہے بلکہ مطلق طور سے صرف اور صرف طعام کی بیع قبل القبض کے عدم جواز کا قول نقل فرمایا ہے، خواہ کیلی ووزنی ہو یا نہ ہو۔

(۵) حضرت امام ابوحنیفہ اور امام یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات خواہ طعام ہوں یا غیر طعام، کی بیع قبل القبض جائز نہیں، البتہ وہ عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اس کی فروختگی قبل القبض جائز و درست ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱، فتح القدیر ۶/۱۳۸، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/۱۰۸)۔

دلائل و وجوہ:

۲۔ حضرت امام شافعی، امام محمدؒ اطلاق حدیث سے استدلال کرتے ہیں مثلاً: قوله عليه السلام لا يحل بيع وسلف ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ما ليس عندك۔

اسی طرح حکیم بن حزام کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: قال قلت يا رسول الله إني اشتري بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم؟ فقال يا ابن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه

ان تمام احادیث کے اطلاق سے یہ لوگ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس میں منقول اور غیر منقول کا کوئی تذکرہ نہیں ہے لہذا تمام چیزوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں، بلکہ یہ لوگ غیر منقول اشیا کو منقول پر قیاس کر کے بھی جمیع چیزوں میں قبل القبض بیع کے عدم جواز کا قول فرماتے ہیں، وہ اس طور سے کہ جس طرح اشیائے منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اسی طرح شئی غیر منقول کی بھی بیع جائز نہیں اور ان دونوں میں علت جامع مبیع کا غیر مقبوض ہونا ہے۔

۳۔۴۔ حضرت امام احمد بن حنبل اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ کا استدلال ان ہی حدیثوں سے ہے جن میں صراحۃً طعام کا لفظ ذکر کیا گیا ہے اور قبل القبض اس کی فروختگی کی ممانعت آئی ہے مثلاً: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، دوسری حدیث: نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل ووزن حتى يستوفيه، تیسری حدیث: من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وغیرہ طریق استدلال یوں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خاص طور سے طعام کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا ممنوع قرار دیا ہے، اب اگر یہ ممانعت طعام کے ساتھ مخصوص نہ ہو تو ایسی صورت میں خصوصیت کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا، معلوم ہوا کہ صرف طعام کی ہی بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

۵۔ امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف علیہما الرحمۃ کا استدلال بھی متعدد احادیث ہے۔

مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی حدیث قال قال رسول الله ﷺ لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالا يضمن ولا بيع ما ليس عندك۔

اسی طرح حضرت حکیم بن حزام کی حدیث قال النبي ﷺ لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، اسی طرح زید بن ثابتؓ کی حدیث نہی أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، ان ہی جیسی حدیثوں سے حضرات شیخین نے استدلال فرماتے ہوئے طعام وغیرہ کی تخصیص کئے بغیر قبل القبض فروختگی کے عدم جواز کا قول فرمایا ہے، اس لئے کہ یہ تمام حدیثیں ہر قسم کے سامان کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں اس میں کسی خاص مبیع کا

تذکرہ نہیں ہے ،تاہم اس عمومیت نہی سے غیر منقول یعنی عقار وغیرہ کی بیع قبل القبض کا استثنا فرمایا ہے اور مذکورہ حدیثوں کو صرف منقول اشیاء کے ساتھ خاص کردیا ہے اس لئے کہ حدیث نہی تو معلول بعلۃ ہے.....اور یہ علت صرف منقول میں پائی جاتی ہے، غیر منقول میں نادر ہے جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں، اس طور سے کہ قبل القبض ممانعت ان ہی چیزوں میں ہے جن کی ہلاکت کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خوف ودھوکہ ہو اور یہ دھوکہ شئے منقول ہی میں غالب ہے غیر منقول میں غالب نہیں بلکہ نادر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی زمین سمندر کے کنارو پر ہو یا مبیع گھر کی دوسری منزل ہو تو قبل القبض فروخت کرنے کی اجازت نہیں اس لئے کہ یہاں بھی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اب اگر قبل القبض بیع کے جواز کا قول کہا جائے تو اس صورت میں غیر کی ملکیت کا فروخت کرنا یا غرر لازم آئے گا، کیونکہ جب کوئی سامان آپ نے خرید کر ابھی قبضہ نہیں کیا اور وہ چیز ہلاک ہوگئی تو آپ کے اور بائع کے درمیان کا عقد فسخ ہوگیا اب اگر آپ ایسی چیز کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں تو گویا دوسرے کی چیز کو فروخت کررہے ہیں اور ہلاکت کے علم نہ ہونے کی صورت میں اپنی چیز ہونے یا نہ ہونے کا غرر اور دھوکہ ہے جس سے حدیث میں ممانعت آئی ہے، لہذا قبل القبض منقولات کی بیع جائز نہیں اور رہی بات غیر منقولات کی تو اس میں ہلاکت نادر ہے جو شرعاً غیر معتبر ہے اب اگر قبل القبض فروخت کریں تو اپنی ملکیت یقینی طور پر فروخت کرنے والے ہوں گے چنانچہ شیخین نے اس کی بیع قبل القبض کے جواز کا قول فرمایا۔ (کفایہ فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں)۔

ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے:

وہ تمام احادیث جن میں قبل القبض خرید وفروخت کی ممانعت وارد ہوئی ہے وہ معلول بعلۃ ہیں چنانچہ صاحب اعلاء السنن فرماتے ہیں ان أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهى وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض) (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۴) یعنی حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے منقولات کے ساتھ عدم جواز کو اس لئے خاص کیا ہے کہ ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے اور علت صرف منقولات میں پائی جاتی ہے غیر منقولات میں نہیں پائی جاتی، صاحب ہدایہ اور صاحب تبیین نے بھی یہی بات فرمائی ہے کہ ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے اور علت یہ ہے کہ قبل القبض ہلاکت کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا دھوکا اور غرر ہے اس طور سے کہ قبضہ کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے تو بائع اور مشتری کے درمیان عقد فسخ ہوجائے گا اور وہ چیز بائع کی ملکیت میں عود کر آجائے گی مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوسکے گی اب اگر مشتری کو مبیع کی ہلاکت کا علم نہ ہو اور مبیع کو فروخت کردے تو غیر کی چیز کو فروخت کرنے والا لازم آئے گا لیکن اگر قبضہ کرچکا ہے تو فروخت کرنے میں اپنی چیز کا فروخت کرنے والا ہوگا، تو جب قبضہ کرنے سے پہلے پتہ ہی نہیں کہ بیع تام ہوئی یا نہیں اب ایسی صورت میں فروخت کردے تو یا اپنی چیز کو فروخت کرنے والا ہوگا یا ہلاکت کی وجہ سے عقد اول فسخ ہوگیا ہو غیر کی چیز کا فروخت کرنے والا ہوگا اور یہی غرر اور دھوکہ ہے جبکہ نبی کریم ﷺ نے غرر و دھوکے سے منع فرمایا ہے لیکن اگر متعین ہے کہ قبضہ سے پہلے

مبیع ہلاک نہیں ہوگی جیسے عقار زمین وغیرہ تو قبل القبض بیع جائز ہے اس لئے کہ یہاں اپنی ملکیت کا بیچنے والا ہے اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال نہیں ہے اور حدیث کے معلول بعلۃ ہونے پر دلیل بھی موجود ہے، مثلاً ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تصرف بیع وغیرہ بالکل جائز ہے اس لئے ثمن میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں کیونکہ وہ مشتری کے ذمہ میں باقی رہے گا، (یعنی واجب رہے گا اور وہ ہلاک نہیں ہوسکتا ہے) اسی طرح بیوی کا مہر شوہر کے اوپر ہے اور بیوی نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے لیکن اس مہر میں کچھ تصرف کرنا چاہتی ہے تو اس کے لئے جائز ہے اس لئے کہ یہاں ہلاکت کا اندیشہ نہیں، اسی طرح میراث پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر تصرف بیع کرنا چاہے تو جائز ودرست ہے اس لئے کہ فسخ عقد کے ذریعہ ہلاکت وغرر کا اندیشہ نہیں، حاصل یہ ہے کہ حدیث معلول بعلۃ ہے اور وہ علت قبل القبض ہلاکت کی وجہ سے عقد اول کے فسخ کا غرر اور دھوکہ ہے نیز حدیث کے معلول ہونے پر حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث بھی دلیل ہے بلکہ اس میں قبل القبض مبیع کے عدم جواز کی علت بھی جناب نبی کریم ﷺ نے خود بیان فرمادی اور کہا لا ربح مالم یضمن یعنی مبیع جب تک ضمان واحراز میں نہ آئے فائدہ حاصل کرنا حلال نہیں، اور وہ چیز جو غالباً ہلاک ہوجاتی ہے وہ بعینہ قبضہ کئے ہوئے ضمان واحراز میں نہیں کرسکتی اور وہ اشیائے منقولہ ہیں نہ کہ غیر منقولہ لہذا عدم جواز صرف منقولہ کے ساتھ خاص ہوگا عام نہیں ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

قبل القبض بیع کے مسائل اوراس کے احکام:

اشیائے منقولہ پر قبضہ کئے بغیر فروخت کردینا ناجائز ہے اور حضرات احناف کے نزدیک اس کا شمار بیع فاسد میں ہوتا ہے جیسا کہ مسلک حنفی کی ترجمانی کرتے ہوئے صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ بیان فرماتے ہیں الحنفیة قالوا فی البیع الفاسد بیع الأعیان المنقولة قبل قبضها (الفقہ المذاہب الاربعہ) چنانچہ قبل القبض بیع وشراء کے احکام ذکر کئے جانے سے پہلے قبضہ کی حقیقت از روئے شرع بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اس پر احکام کی تفریع ہوسکے۔

حقیقت قبضہ:

جاننا چاہئے کہ اختلاف اشیاء کے اعتبار سے حقیقت قبضہ میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوگیا ہے، لہذا حضرت امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام محمد اور حضرت امام شافعی کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اشیاء غیر منقولہ مثلاً دار واراضی، اس پر قبضہ کی حقیقت صرف تخلیہ ہے یعنی بائع کا مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح چھوڑ دینا کہ وہ آزادانہ اس پر تصرف کرسکے لیکن اشیاء منقولہ کے سلسلے میں باہم ائمہ میں اختلاف ہوگیا ہے حضرت امام احمد فرماتے ہیں کہ تمام منقولات کے لئے قبضہ کی حقیقت نقل وتحویل مع التخلیہ ہے یعنی تخلیہ کے ساتھ ساتھ جہاں سے خریدا ہے وہاں سے دوسری جگہ لے جانا قبضہ کہلاتا ہے (اعلاء السنن) لیکن حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ دراہم ودنانیر میں قبضہ کی حقیقت ہاتھ سے پکڑ لینا ہے اور کپڑے یا مطعومات کی مجازفۃ بیع میں حقیقت قبضہ نقل وتحویل ہے اور کسی چیز کو ناپ کر خریدنے کی صورت میں قبضہ بذریعہ ناپ ہوگا اور غلام اور جانوروں کو خریدنے میں اس کی جگہ سے لے آنا قبضہ کہلائے گا (بدائع الصنائع ۲۴۴/۷)

البتہ امام الائمہ حضرت امام ابوحنیفہ اور آپ کے جمیع اصحاب کے نزدیک بلاتفریق منقول وغیر منقول میں حقیقت قبضہ تخلیہ اور مشتری کے لئے آزادانہ طور پر تصرف کرنے کی قدرت دیدینا ہے، چنانچہ صاحب بدائع فرماتے ہیں: لا خلاف بين أصحابنا في أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال.

دوسری جگہ حقیقت قبضہ کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب بدائع نہایت اچھوتے انداز میں بیان فرماتے ہیں کہ قبضہ کا یہ بالکل مطلب نہیں کہ ہاتھ میں لے لینے کی شرط ہو بلکہ عرف وعادت کے مطابق صرف مشتری کو تصرف کی قدرت دیدینے اور اس کے لئے موانع کو ختم کردینے کا نام قبضہ ہے لا يشترط بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تسلیم نام ہے کسی کے لئے کسی چیز کو خالص اور خاص کردینے کا کہا جاتا ہے يسلم فلان لفلان أي خلص له ،تو مبیع کو مشتری کے سپرد کردینے کا مطلب یہ ہوگیا کہ مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح خاص کردینا کہ غیر کو اس میں تنازع کا حق نہ ہو اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہے لہذا قبضہ وتقسیم کی تعریف تخلیہ سے کرنا درست ہے۔ صاحب تکملہ فتح الملہم قبضہ کی تعریف میں فرماتے ہیں: أما القبض فهو أن ياتي الشئ في إحرازه وضمانه ، قبضہ صرف حفاظت وذمہ داری میں آنے کا نام ہے،اس تعریف اور صاحب بدائع کی بیان کردہ تعریف میں بظاہر کوئی فرق نہیں اس لئے کہ جب بائع اشیائے مبیعہ کا تخلیہ کرکے مشتری کے لئے خالص کردے اور اس کو آزادانہ تصرف کرنے کی قدرت دیوے تو یقیناً وہ چیز مشتری کے ضمان واحراز میں آجائے گی اور بائع کے ضمان واحراز سے نکل جائے گی اور اس پر فقہ کا جزئیہ بھی موجود ہے خود صاحب بدائع فرماتے ہیں: إن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج بحق ضمان البائع وبه حق في ضمان المشترى.

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف وعادت کے مطابق جس طرح بھی اشیائے مبیعہ بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائیں اور اس طرح خاص ہوجائیں کہ غیر کا تنازع نہ ہوسکے از روئے شرع قبضہ کہلائے گا، البتہ خلاف اشیاء کے صرف پر غور کرتے ہوئے قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبضۂ کامل (۲) قبضۂ ناقص۔

قبضہ کی دونوں قسموں میں مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے لیکن قبضۂ تام کی صورت میں تصرف بیع وغیرہ کی اجازت ہوتی ہے اور قبضۂ ناقص کی صورت میں تصرف بیع کی اجازت نہیں ہوتی ہے اب اختلاف اشیاء کی صورت میں کامل اور ناقص کے مابین فرق کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اشیاء غیر مثلی جیسے تمام مذروعات کے قبیل کی چیزیں مثلاً کپڑا وغیرہ یا معدودات متفاوتہ جیسے جانور وغیرہ یا اشیاء مثلی جو کیل ووزن سے فروخت نہ کی گئی ہوں بلکہ اندازے سے فروخت کی گئی ہوں، ان تمام چیزوں میں صرف تخلیہ اور مشتری کے ضمان میں داخل ہوجانے سے بالاتفاق قبضۂ تام کا حصول ہوجاتا ہے، اور مشتری کو دوبارہ شمار یا وزن وکیل کے بغیر رقم کے تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے جیسا کہ صاحب بدائع بڑی وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں، فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف

حتی لو اشتری مذروعا أو معدودا مذارعة أو معاددة ووجدت التخلية یخرج عن ضمان البائع ویجوز لہ بیع والانتفاع بہ قبل الذرع والعدد (بدائع ۲۴۴/۵) اور اشیائے مثلی یعنی مکیلی اور موزونی چیزیں جو وزن وکیل کے ذریعہ فروخت ہوتی ہوں تو کسی کے صرف تخلیہ سے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان وحفاظت میں داخل تو ہوجا ئیں گی لیکن صرف حفاظت وضمان میں آنے سے قبضۂ تام حاصل نہ ہوگا بلکہ قبضۂ تام کے لئے مشتری کا دوبارہ انہیں وزن کرنا ضروری ہوگا اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جو مکیلی اور موزونی چیزیں کیل اور وزن کے اعتبار سے خریدی گئی ہوں ان میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مقدار سے زائد ہوجا ئیں تو ان کا لینا حلال نہیں بلکہ واپس کرنا یا اس کا ثمن دینا ضروری ہے اور اگر کم ہوجا ئیں تو ثمن کی اتنی مقدار کم کردینا جائز ہے۔

اور مقدار کی معرفت کیل ووزن کے ذریعہ ہی مقصود ہے اب اگر کیل ووزن نہ کیا جائے تو مقدار سے کم یا زائد ہونے کے احتمال کی وجہ سے معقود علیہ کی مقدار پر کامل قبضہ متحقق نہیں ہوگا لیکن دوبارہ کیل ووزن کرلیا جائے تو کامل قبضہ متحقق ہوجائے گا اس لئے کامل قبضہ کے لئے مثلی اشیاء کو جو کیل ووزن کے ذریعہ فروخت کی جا ئیں دوبارہ کیل ووزن کرنا ضروری قرار دیا گیا کیونکہ جس طرح اشیائے منقولہ کی بیع بالکل قبضہ نہ ہونے کی صورت میں ناجائز ہے اسی طرح ناقص قبضہ کی صورت میں بھی ناجائز ہے اس لئے کہ حدیث نبوی ﷺ نهی عن بیع مالم یقبض میں مطلق قبضہ نہ ہونے کی صورت میں ممانعت آئی ہے اور مطلق قبضہ سے قبضہ کامل ہی مراد ہے (بدائع ۲۴۴/۵)۔

البتہ وہ چیزیں جو غیر مثلی ہوں، مثلاً مزروعات وغیرہ کے قبیل کی چیزیں تو یہاں مقدار معقود علیہ نہیں ہے بلکہ وصف کے قائم مقام ہے اور اوصاف معقود علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یہی وجہ ہے کہ اگر متعینہ مقدار سے زائد ہوجائے تو وہ مشتری کا ہوتا ہے اور اگر کم ہوجائے تو ثمن میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوتا، اس لئے وہاں صرف مشتری کے ضمان میں آنے سے قبضۂ تام کا حصول ہوجاتا ہے دوبارہ شمار یا پیائش کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵) یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن میں ہمارے اصحاب احناف کا کوئی اختلاف نہیں تاہم اشیاء مثلی میں سے معدودات متقاربہ جو عدد کے اعتبار سے خریدی جا ئیں ان پر قبضہ تام کی کیفیت کے حصول میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین علیہما الرحمہ کا اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اس کو بھی اشیاء مکیلی وموزونی کے تحت داخل فرما کر قبضہ تام کے لئے دوبارہ عدد وشمار کی شرط متعلق فرماتے ہیں، اس کے برخلاف حضرات صاحبین علیہما الرحمہ ان کو اشیائے غیر مثلی کے تحت رکھ کر قبضۂ تام کے لئے صرف بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجانا کافی سمجھتے ہیں، دوبارہ ثمن شمار کرنے کی شرط متعین نہیں کرتے اور دلیل قیاس کے ذریعہ پیش فرماتے ہیں کہ معدودات متقاربہ کی قبیل کی چیزیں ربوی نہیں ہیں جس طرح از قبیل مزروعات اشیائے ربوی نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس میں جواز عقد کے لئے مساوات کی شرط نہیں رکھی جاتی جس طرح سے مزروعاتی چیزوں میں مساوات کی شرط نہیں رکھی جاتی، تو جو حکم از قبیل مزروعات اشیاء کا ہوگا وہی حکم معدودات متقاربہ کا بھی ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معدودات کی چیزوں میں بھی قدر معقود علیہ ہے اور اس کی معرفت دوبارہ شمار کرنے سے ہی ہوگی اگر دوبارہ شمار نہ کیا جائے تو قبضہ کامل نہ ہوگا

بلکہ ناقص ہوگا، جس طرح مکیلات اور موزونات کی چیزوں میں قدر معقود علیہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ عدد متعینہ سے زائد ہو جائے تو اس کو بلا ثمن دئے ہوئے مشتری اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا اور کم ہونے کی صورت میں اتنی مقدار ثمن سے کم کرنے کا حق رکھتا ہے، معلوم ہوا کہ قبضہ تام کے لئے دوبارہ شمار کرنا ضروری ہے (حوالہ سابق)۔

صاحب بدائع نے امام ابوحنیفہ کے قول و دلیل کو اخیر میں ذکر فرما کر اس کی راجحیت کی طرف اشارہ فرمایا جیسا کہ اصول سے معلوم ہوا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے حسب ذیل باتیں سامنے آئیں:

(۱) اشیائے غیر مثلی میں صرف تخلیہ سے قبضہ تام ہو جاتا ہے لہذا دوبارہ پیائش وشمار کئے بغیر مشتری رقم کا تصرف کر سکتا ہے اور یہی حکم اشیائے مثلی کا ہے جب بغیر کیل اندازہ سے بیچی جائے۔

(۲) اشیائے مثلی یعنی مکیلی وموزونی سے اگر وزن وکیل کر کے بیچی جائے اور اندازہ سے نہ بیچی جائے تو صرف تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی مگر قبضۂ تام حاصل نہ ہوگا اس لئے دوبارہ کیل ووزن کرنا ضروری ہوگا اس کے بعد ہی تصرف بیع وغیرہ کی اجازت ہوگی۔

(۳) معدودات متقاربہ جو شمار کر کے بیچی جائیں اندازے سے نہیں مثلاً انڈے وغیرہ تو ایسی چیزیں مختلف فیہ ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبضۂ تام کے لئے دوبارہ شمار کرنا ضروری ہوگا، تب ہی تصرف کی اجازت ہوگی، تاہم صاحبین کے نزدیک صرف تخلیہ سے قبضۂ تام ہو جائے گا اور تصرف بیع وغیرہ کرنے کی اجازت ہوگی، دوبارہ شمار کرنا ضروری نہیں۔

اب اسی اصول کو سامنے رکھ کر موجودہ زمانہ کی تمام تجارتوں کو دیکھنا ہوگا کہ آیا مروجہ تجارت میں بالکل قبضہ نہیں پایا جاتا یا پایا جاتا ہے، اور قبضہ تام ہے یا ناقص، تو بندہ نے اس سلسلے میں باضابطہ کمپنی والوں سے مل کر مروجہ تجارت کی حقیقت سمجھی اور انہوں نے مال فروخت کرنے کے دو طریقے بیان فرمائے (۱) فور ڈسٹینیشن (For - Destenation) (۲) ایکس فیکٹری (Ex- Factory) سوال میں ذکر کردہ صورت تجارت کا تعلق اسی ''ایکس فیکٹری'' سے ہے جس کے احکام بعد میں درج ہوں گے، پہلے فور ڈسٹینیشن (For - Destination) کی حقیقت اور احکام درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) فور ڈسٹینیشن (For- Destination):

کی صورت یہ ہے کہ جب دکاندار کمپنی کو فور ڈسٹینیشن کے ذریعہ اپنے خریدار کے پاس مال بھیجنے کو کہتا ہے تو کمپنی خریدار نمبر (۲) کو دکاندار کے توسط سے روانہ کر دیتی ہے لیکن یہ مال دکاندار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے تک کمپنی ہی کے قبضہ اور ضمان میں رہتا ہے کسی وقت بھی دکاندار کے قبضہ میں نہیں جاتا، لہذا درمیان میں مال ہلاک ہو جائے یا سیز (Seize) کر دیا جائے بہرصورت کمپنی کی ملکیت میں ہلاک ہوگا دکاندار پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

اب اس طریقۂ تجارت پر غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فور ڈسٹینیشن (For-Destination)

کے ذریعہ مال خریدار نمبر (۲) کے پاس بھجوانے میں دکان دار کا نہ تو حسی قبضہ ہوپاتا ہے اور نہ معنوی، بلکہ قبضہ اور ضمان میں آنے سے قبل ہی مال سے منفعت حاصل کرلیتا ہے جو از روئے شرع ناجائز وحرام ہے، جیسا کہ حدیث نبوی ﷺ سے معلوم ہوتا ہے عن حکیم بن حزام قال کنت اشتری طعاما فأربح فیه قبل أن أقبضه فسألت النبی ﷺ فقال لا تبعه حتی تقبضه (طحاوی شریف ۲/۲۱۲) لہذا دکاندار کا فوروڈ سٹیمیشن کے ذریعہ خریدار نمبر (۲) کے پاس مال بھجوا کر منفعت حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ بیع کی اس قسم کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے کہ دکاندار یعنی خریدار نمبر (۲) کو صرف دلال اور راہبر مان لیا جائے اور مبیع کی فیکٹری میں متعین شدہ رقم سے زائد کو دلال کی اجرت مان لی جائے تو ایسی صورت میں اصل خریدار نمبر (۲) ہی ہوگا اور دکاندار صرف ایک وسیلہ ہوگا اور قبل القبض بیع کا تحقق نہیں ہوگا۔

(۲) ایکس فیکٹری (Ex-Factory):

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب دکاندار کمپنی یا فیکٹری سے ٹیلیفون کے ذریعہ خرید وفروخت کرتا ہے اور ایکس فیکٹری کے ذریعہ اپنے خریدار کے پاس مال بھیجنے کا حکم کرتا ہے تو کمپنی دکاندار کے توسط سے اس کے خریدار کے پاس مال بھیج دیتی ہے لیکن کمپنی اور فیکٹری کا اس خریدار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ سارا تعلق دکاندار سے ہوتا ہے، لہذا جب تک مال کمپنی کے پاس ہے کمپنی کا شمار ہوتا ہے اور جیسے ہی کمپنی نے ٹرانسپورٹر کے گذاؤن (Godown) میں پہونچادیا گویا دکاندار کے گذاؤن میں پہونچادیا، اب مال ہلاک ہوجائے یا سیز (Seize) کردیا جائے، سب دکاندار کی ضمانت وملکیت میں ہوگا اور اسی کا مال ہلاک ہوگا، اگر دکاندار ہلاکت کے بعد عدم تعلق کا اظہار کرکے عائد ہونے والے نقصان سے بری ہونا چاہے تو نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس نے مال ایکس فیکٹری (Ex- Factory) کے ذریعہ بھجوایا ہے جو تاجروں کے عرف میں اس بات کا ثبوت ہے کہ مال کمپنی کی ضمانت وحفاظت سے نکل کر دکاندار کی ضمانت وحفاظت میں جاچکا ہے لہذا نقصانات اسے ہی اٹھانا پڑیں گے، اب یہ صورت مرجبہ جو سوال نامہ کا ایک جزء ہے، پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہلاکت مال کی صورت میں (عقداول کے فسخ کا غرر) جو بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کی علت ہے مفقود ہے، نیز قبل القبض بیع کی علت کو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث لا یحل ربح مالا یضمن (مبیع کا ضمان میں آنے سے قبل نفع حاصل کرلینا حلال نہیں ہے) یہ بھی موجود نہیں، اس لئے کہ معنوی طور پر عرف وعادت میں موجود ہے، کیونکہ مبیع دکاندار کی ضمانت میں آچکی ہے اگر چہ حسی طور پر موجود نہیں ہے، لیکن شریعت مطہرہ نے حسی قبضہ کو شرط قرار نہیں دیا بلکہ عرف وعادت میں جس کو قبضہ کہا جاتا ہے اس کا بھی اعتبار کیا ہے، جیسا کہ قبضہ کی تعریف میں علامہ کاسانی سے نقل کیا گیا ہے:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة اور یہاں عرفاً وعادتاً ایکس فیکٹری کے ذریعہ مال بھیجنا تاجروں کی اصطلاح میں قبضہ شمار ہوتا ہے تو گویا مال دکاندار کے قبضہ میں پہونچنے کے بعد پھر اس کے خریدار کے پاس جارہا ہے، لہذا دکاندار کے ضمان میں آکر اس کے خریدار کے پاس جانا ''ایجاب'' اور خریدار نمبر (۲) کو اس کو چھڑالینا ''قبول'' اور اس تاویل کے ذریعہ بیع جائز ہے اور جس وقت خریدار نمبر (۲) نے دکاندار سے بات چیت کی تھی اس کو ایجاب تسلیم نہ کیا جائے اس لئے کہ اس وقت دکاندار کے پاس مبیع موجود نہیں تھی اور ایسی

صورت میں ایجاب وقبول یعنی (بیع درست نہیں) حاصل یہ ہے کہ اس طریقہ تجارت کو اس طریقہ سے جائز کیا جائے گا۔

لیکن مذکورہ بالا تینوں اصولوں کو سامنے رکھنا ہوگا کہ ایکس فیکٹری (Ex-Factory) کے ذریعہ قبضہ کا حصول کن چیزوں میں قبضۂ تام ہو لکہ بیع کی اجازت دیتا اور کن چیزوں میں قبضہ ناقص ہونے کی وجہ سے بیع کے ناجائز ہونے کا باعث ہے۔

لہذا مذکورہ اصول نمبر (۱) کے مطابق اشیائے غیر مثلی یعنی معدودات متفاوتہ مزروعات میں صرف اور صرف مبیع ضمان میں آجانے سے قبضۂ تام حاصل ہوجاتا ہے اور ہر قسم کے تصرفات کی اجازت ہوجاتی ہے چنانچہ دکاندار کے لئے اشیائے غیر مثلی ، انار ، بہی ، کپڑے جیسی مزروعی اور معدودات متفاوتہ کی بیع ایکس فیکٹری کے ذریعہ جائز و درست ہوگی کیونکہ اس طریقہ سے اشیاء دکاندار کے ضمان میں آجاتی ہیں اور ان چیزوں میں صرف ضمان میں آجانے سے قبضہ تام ہوجاتا ہے۔

لہذا بیع جائز ہوگی اور منفعت بھی درست ہوگی اور یہی حکم اشیائے مثلی میں سے ان چیزوں کا ہوگا جو بلا ناپ تول صرف اندازہ سے بیچی جائیں۔

البتہ اشیائے مثلی میں وہ چیزیں جو ناپ تول کے ذریعہ بیچی جائیں اس طریقہ تجارت سے جائز نہیں ہوں گی اور منفعت حاصل کرنا بھی درست نہیں ہوگا ، ان چیزوں کا دکاندار کے صرف ضمان میں آجانا قبضہ تام اور تصرف کے لئے کافی نہیں ، بلکہ ضمان میں آنے کے بعد مشتری کا دوبارہ کیل و وزن کر لینا قبضۂ تام اور تصرف بیع کے لئے ضروری ہے اور یہاں دکاندار کے ضمان و قبضہ میں اگرچہ ایکس فیکٹری کے ذریعہ مال آچکا ہے ، مگر دوبارہ وزن یا کیل کئے بغیر خریدار نمبر (۲) کے پاس جارہا ہے لہذا جائز نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

اور بات رہی عدد متقاربہ ، اخروٹ ، انڈے جیسی چیزوں کی جو عدد کے ذریعہ بیچی جائیں تو ایکس فیکٹری کے ذریعہ امام صاحبین کے نزدیک جائز ہوں گی ، کیونکہ قبضۂ تام صرف ضمان میں آجانے سے ہوجاتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے ، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ، اس لئے کہ دوبارہ شمار کرنا ضروری ہے اور اس صورت میں تجارت موجود نہیں۔

بندہ کا خیال ہے کہ لوگوں کو مشقت سے بچانے اور اس پر تعامل الناس ہونے کی وجہ سے اس صورت میں حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے۔

اسی وضاحتی تفصیل سے بین الاقوامی تجارت کا مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ شپنگ کے بعد اگر خریدار نمبر (۱) کے ضمان و قبضہ میں آنے والی ایسی چیزیں ہیں ، جن پر قبضۂ تام صرف ضمان میں آجانے سے حاصل ہوجاتا ہے تو بیع جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

بیع قبل القبض

مولانا عبد الله جولم

معنى القبض فى اللغة:

القبض فى اللغة بمعنى الأخذ ، قال الجوهرى: قبضت الشئ قبضا أخذته ، وقال ابن منظور: والقبض التناول للشئ بيدك ملامسة.

وبمعنى الجمع : ومنه قبض الطائر جناحه ، جمعه ، وقال ابن منظور: والقبض تحويلك المتاع إلى حيزك، وبمعنى التملک قال الجوهرى: يقال صار الشئ فى قبضتک أى فى ملكک ، وقال ابن الأعرابى: القبض قبولک المتاع وإن لم تحوله.

والقبض خلاف البسط ومنه قوله تعالى (والله يقبض ويبسط) (سورة البقرة /٢٤٥) (الصحاح ، لسان العرب).

معنى القبض فى الاصطلاح:

اتفق العلماء على أن القبض فى الأشياء غير المنقولة يكون بالتخلية بينها وبين من ينتقل إليه الملک بحيث يتمكن من الانتفاع به (بدائع الصنائع ٥/ ٢٤٤، المجموع ٩/ ٢٨٣).

أمافى المنقولة ناختلفوافيه إلى قولين:

١ . ذهب الحنفية إلى أن القبض فى كل شئ يكون بالتخلية ، ثم فرقوا بين القبض التام والقبض الناقص، قال الكاسانى : لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال واختلفوا فى أنها هل هى قبض تام فيها أم لا ؟ وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل، وإما أن يكون مما لا مثل له ، فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف، وإن كان مما له مثل حتى لو اشترى مذروعات مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعد بلاخلاف، وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلک لأنه لا يعتبر معرفة القدر فى بيع المجازفة ، وإن باع مكايلة أو موازنة فى المكيل والموزون وخلى فلا

خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري ، حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشتري ، وكذا لا خلاف في أنه لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع الصنائع ٥ / ٢٤٤).

والخلاصة أن المشتري يملك جميع أنواع التصرف في القبض التام ، بخلاف القبض الناقص فإنه يصير ضامنا فيه ولكن لا يصح له التصرف فيه .

والقول بأن القبض في جميع الأشياء التخلية، نقله النووي عن الإمام مالك (المجموع ٩ / ٢٨٣) وهو رواية عن الإمام أحمد ، قال ابن قدامة: " وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التمييز "(المغنى ٤ / ١٢٥).

٢ . وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن التخلية في المنقول لا تكون قبضا ، وإنما القبض في المنقول بالنقل، وفي المتناول باليد بالتناول، وفي المكيل والموزون بالكيل والوزن ، قال الإمام الشافعي :"ومن ابتاع طعاما كيلا فقبضه أن يكتاله، ومن ابتاع جزافا فقبضه أن ينقله من مواضعه إذا كان مثله ينقل " (الأم ٣ / ٧٠).

وقال النووي : " قال أصحابنا الرجوع في القبض إلى العرف ، وهو ثلاثة أقسام ، أحدها : العقار والثمر على الشجرة فقبضه بالتخلية ، والثاني : ما ينقل في العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع به، والثالث : ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير .... فقبضه بالتناول بلا خلاف (المجموع ٩ / ٢٧٥) وقال ابن قدامة : " وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه "(المغنى ٤ / ١٢٥) وقال البهوتي : " ويحصل القبض فيما بيع بكيل أو وزن أو عد أو ذرع بذلك ، أي بالكيل أو الوزن أو العد أو الذرع .... ويحصل القبض في صبرة بنقلها ، ويحصل القبض فيما ينقل كالثياب والحيوان بنقله كالصبرة...... ويحصل فيما يتناول كالأثمان والجواهر بتناوله ، إذا العرف فيه ذلك (كشاف القناع ٣ / ٢٤٦).

الأدلة :

الذين قالوا: إن القبض في جميع الأشياء بالتخلية استدلوا بما يأتي :

١ . عن ابن عمر قال كنا مع النبي ﷺ في سفر فكنت على بكر صعب لعمر فكان يغلبني فيتقدم أمام القوم ، فيزجره عمر ويرده ، ثم يتقدم فيزجره عمر ويرده فقال النبي ﷺ لعمر بعنيه ، قال هو لك يا رسول الله ، قال رسول الله ﷺ بعنيه ، فباعه من رسول الله ﷺ ، فقال النبي ﷺ هو لك يا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت (البخاري ٤ / ٣٣٤مع الفتح).

قال ابن حجر : وقد احتجت به المالكية والحنفية في أن القبض في جميع الأشياء بالتخلية ، وإليه مال البخارى كما يقدم له في " باب شراء الدواب والحمير إذا اشترى دابة وهو عليها هل يكون ذلك قبضا ؟ "

وأجاب عنه ابن حجر بأنه " يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكيلا في القبض قبل الهبة ، وهو اختيار البغوى " قال : إذا أذن المشترى للموهوب له في قبض المبيع كفى وتم البيع وحصلت الهبة بعده (فتح البارى ٣٣٥/٤) ويمكن أن يقال بأن ما ثبت فيه عن النبى ﷺ هو التصرف بالهبة وهذا لايدل على وجود القبض ، بل يدل على أن الهبة يصح قبل القبض.

٢ـ " ان التسليم في اللغةعبارة عن جعله سالما خالصا، يقال سلم فلان لفلان أى خلص له ، وقال الله تعالى: (ورجلا سلما لرجل) أى سالما خالصا لا يشركه فيه أحد ، فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالما للمشترى أى خالصا له بحيث لا ينازعه فيه غيره ، وهذا يحصل بالتخلية، وكانت التخلية تسليما من البائع ، والتخلى قبضا من المشترى ، وكذا هذا في تسليم الثمن إلى البائع ، لأن التسليم واجب ، ومن عليه الواجب لا بد أن يكون له سبيل الخروج عن عهدة ما وجب عليه ، والذى في وسعه هو التخلية ورفع الموانع ، فأما الإقباض فليس في وسعه، لأن القبض بالبراجم فعل اختيارى للقابض ، فلو تعلق وجوب التسليم به لتعذر عليه الوفاء بالواجب ، وهذا لايجوز "(بدائع الصنائع ٢٤٤/٥).

ويمكن أن يقال: إن التسليم والقبض أمران مختلفان ، فتسليم المبيع يكون من البائع ، وقبضه يكون من المشترى ، فالبائع يعتبر مسلما بالتخلية ، فلا يكون ضامنا بهلاك المبيع بعد التخلية ، وإن لم يقبضه المشترى فعلا، لأن البائع قدادى ما وجب عليه وهو التسليم بالتخلية .

٣ـ القياس على العقار ، قالوا كما أن القبض يحصل بالتخلية في العقار كذلك يحصل في غيره (أخرجه أبو داؤد،أنظر المغنى ١٢٥/٤) واجيب بأن في العقار لا يمكن القبض بالحمل والنقل ، فاعتبر التخلية قبضا له ، بخلاف غيره من المنقول .

دليل القول الثانى :

أما الذين فرقوا في القبض بين المنقول وبين غيره فاستدلوا بما يأتى :

١ـ عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد كتاب البيوع ٢٦٥/٣، فتح البارى ٣٥٠/٤).

استدل به الشيرازى ، وقال النووى: " رواه أبو داؤد بإسناد صحيح إلا أنه من رواية محمد ابن إسحاق بن يسار عن أبى الزناد ، وابن إسحاق مختلف في الاحتجاج به وهو مدلس،

وقد قال عن أبى الزناد ، والمدلس إذا قال عن لا يحتج به ، لكن لم يضعف أبو داؤد هذا الحديث وقد سبق أن ما لم يضعفه فهو حجة عنده، فلعله إعتضد عنده أو ثبت عنده بسماع ابن إسحاق له من أبى الزناد " (۹/ ۲۷۱).

۲. عن عثمان ؓ أن النبى ﷺ قال: إذا بعت فكل وإذا ابتعت فاكتل (البخارى ۴/ ۳۴۴، فتح البارى ۴/ ۳۴۵).

۳. عن جابر قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان،صاع البائع وصاع المشترى (ابن ماجة كتاب التجارات ۲/ ۷۵۰ بسند ضعيف).

استدل بهما ابن قدامة ثم قال هذا فيما بيع كيلا وإن بيع جزافا فقبضه نقله لأن ابن عمر قال: كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاما جزافا أن يبيعوه فى مكانه حتى يحولوه (البخارى رقم الحديث ۲۱۳۷ كتاب البيوع).

۴. العرف ، قال الشيرازى : لأن القبض ورد به الشرع وأطلقه ، فحمل على العرف ، والعرف فيما ينقل النقل وفيما لا ينقل التخلية ، (المهذب ۹/ ۲۷۵ بيع المجموع) ونوقش بأن الأحاديث المذكورة تدل على منع البيع قبل النقل، لا أن حقيقة القبض هو النقل ، أما العرف فيتغير بالزمان والمكان فلا يكون عرف بلد وزمن حجة لبلد و زمن آخر.

البيع قبل القبض:

اختلف العلماء فى البيع قبل القبض إلى خمسة أقوال :

۱. لا يجوز بيع أى شئ قبل قبضه ، وإليه ذهب ابن عباس والشافعى ومحمد بن الحسن.

۲. يجوز بيع كل شئ قبل قبضه إلا المكيل والموزون ، وإليه ذهب عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماد والأوزاعى وأحمد وإسحق.

۳. لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض ، وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف.

۴. يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب ، وإليه ذهب مالک وأبو ثور وأحمد فى رواية ، قال: ابن المنذر وهو أصح المذاهب.

۵. يجوز بيع كل شئ قبل قبضه ، وهو مروى عن عثمان البتى (بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۱ ، المغنى ۴/ ۱۲۱ ، المجموع ۹/ ۲۷۰، نيل الأوطار ۵/ ۱۷۸ ، الكافى ۷/ ۲۶۱).

الأدلة :

استدل أصحاب القول الأول بما يأتى :

١. عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إنى أشترى بيوعا فما يحل لى منها وما يحرم على، قال ماذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه (مسند الإمام أحمد ٣/٤٠٢، نيل الأوطار ٥/١٤٨، المجموع ٩/٢٨١).

٢. عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد فى البيوع ٣/٤٦٥، الدار قطنى ٣/١٣).

وجه الاستدلال أن لفظ "شئ" و "السلع" عام فيحمل على العموم، أما ذكر الطعام فى بعض الأحاديث فلا يخصص به، لأنه من قبيل التنبيه من الأعلى إلى الأدنى، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام قبل القبض مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى (المجموع ٩/٢٧١).

وهذا الذى فهمه ابن عباس، فإنه روى عن طاؤس أنه قال سمعت ابن عباس أنه يقول، أما الذى نهى عن النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض، قال ابن عباس: ولا أحسب كل شئ إلا مثله (البخارى، البيوع ٤/٣٤٩).

دليل القول الثانى:

١. عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبيعه حتى يقبضه (أخرجه أحمد فى مسنده ١/١١١).

٢. وعنه أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع أحد طعاما إشتراه بكيل حتى يستوفيه (أبو داؤد كتاب البيوع رقم الحديث ٣٤٩٥، النسائى ٧/٢٨٦).

٣. وعن عثمان أن النبى ﷺ قال: له إذا بعت فكل وإذا إبتعت فاكتل (الدار قطنى فى البيوع ٣/٨، أحمد ١/٦٢، البخارى ٤/٣٤٣ مع الفتح).

دليل القول الثالث:

دليل منع المنقول هى الأحاديث السابقة، أما دليل استثناء الدور فاستدلوا بعموم الكتاب وهو قوله تعالى: (وأحل الله البيع) (البقرة/٢٧٥).

" ولأن الأصل فى ركن البيع إذا صدر من الأهل فى المحل هو الصحة، والامتناع لعارض الغرر، وهو غرر إنفساخ العقد بهلاك المعقود عليه، ولا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقى بيعه على حكم الأصل " (بدائع الصنائع ٥/١٨١).

دليل القول الرابع:

عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (البخارى ٤/٣٤٤، مسلم ١/٤٢٥) وعنه قال لقد رأيت الناس فى عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافا

يعني الطعام يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤوه إلى رحالهم (البخاري ٣٥٠/٣، مسلم ٤٢٨/١) وعن جابر قال قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاما فلا يبعه حتى تستوفيه (مسلم ٤٢٨/١).

قالوا فالتنصيص في هذه الأحاديث على الطعام يدل على أن غيره بخلافه، واستدلوا أيضا بالقياس على الإعتاق والإجارة قبل القبض، وأجاب النووي عن الأحاديث بجوابين:

الأول: أن هذا استدلال بداخل الخطاب والتنبيه مقدم عليه، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى.

والثاني: أن النطق الخاص مقدم عليه وهو حديث حكيم، وحديث زيد، وأجاب عن القياس على الميراث والوصية بأن الملك فيهما مستقر بخلاف المبيع، وأما القياس على الإعتاق فلا يصح، لأن للإعتاق قوة وسراية لا يوجد في غيره، ولأن العتق إتلاف للمالية والإتلاف قبض، وأما الإجارة فلا يصح قبل القبض على الصحيح، لأنها بيع (المجموع ٩/ ٢٧١، ٢٦٥).

دليل القول الخامس:

عموم قوله تعالى (وأحل الله البيع (البقرة / ٢٧٥).

ويجاب بأن الحديث قد خصصه، فلا يصح الاستدلال به.

علة منع بيع الإنسان ما اشتراه قبل قبضه:

اختلف العلماء في أن الأحاديث المتعلقة، بالنهي قبل القبض معللة أم غير معللة إلى قولين، فمنهم من يرى أن الأحاديث غير معللة، وإليه ذهب الحنفية، قال كاساني: "قال بعض مشايخنا أنها، أي حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن، تثبت شرعا غير معقول المعنى" (بدائع الصنائع ٢٣٣/٥).

ومنهم من يرى أنها معللة، وهؤلاء اختلفوا في بيان العلة إلى عدة أقوال، فمنهم من يرى أن علة غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه، وإليه ذهب أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة (بدائع الصنائع ١٨٠/٥ المهذب مع المجموع ٢٦٣/٩، المغني ١٢٨/٣) ومنهم من يرى أن علته انعدام القبض التام ومنهم من يرى أن علته كونه من قبيل "ربح مالم يضمن"، وإليه ذهب الشافعي (الأم ٧٠/٣) ومنهم من يرى أن علته عجز المشتري عن تسليمه، لأن البائع قد يسلمه وقد لا يسلمه.

لا سيما إذا رأى المشتري قد ربح، فيسعى في رد البيع إما بجحد أو باحتيال في

الفسخ ، وبه قال ابن تيمية (الاختيارات الفقهية ١٢٦).

ومنهم من يرى أن علته الربا، وإليه ذهب ابن عباس فعن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه ، قلت لابن عباس : كيف ذاك؟ قال : أراهم بدراهم والطعام مرجأ (صحيح البخاري كتاب البيوع ٣٤٧/٤ مع الفتح).

الترجيح :

بالنظر إلى الأدلة والعلل التي بينها العلماء يبدو لي أن القول الأول وهو منع بيع أي شئ اشتراه قبل قبضه هو الراجح ، والمنع خاص بالبيع ، أما ماسواه من التصرف مثل العتق والهبة فهو جائز كما يدل عليه هبة النبي ﷺ لابن عمر البكر الصعب قبل القبض .

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی اسماعیل بھڑکودروی

عام طور پر جو چیزیں خرید وفروخت کے معاملہ میں مبیع بنتی ہیں وہ دو قسم کی ہوتی ہیں: پہلی قسم اشیاء منقولہ ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی ہیں، جیسے جانور، غلہ، کپڑا اور گھریلو استعمال کی چیزیں وغیرہ۔ دوسری قسم کی اشیاء غیر منقولہ یعنی وہ چیزیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں کی جاتیں بلکہ استعمال کرنے والا ان چیزوں کو کسی دوسری جگہ منتقل کئے بغیر ان کو استعمال کرتا ہے، اور انکا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مشکل بھی ہوتا ہے، جیسے کھیت، دوکان، مکان وغیرہ۔

جو شخص کسی غیر منقول چیز کو خریدتا ہے تو خریدار کے لیے اس چیز پر قبضہ کرنے سے قبل اس کا بیچنا امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام مالک اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام شافعیؒ وامام محمدؒ کے نزدیک خریدار کے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

اور جو شخص کسی منقول چیز کو خریدتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خریدار کے لئے اس مبیع منقول کو قبل القبض بیچنا ناجائز اور عقد فاسد ہے، چاہے وہ مبیع منقول از قبیل طعام وغیر طعام ہو، یا مکیل وموزون ومعدود ہو، یا اسکے علاوہ، اور یہی مسلک امام محمدؒ وامام شافعیؒ کا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع منقول از قبیل طعام ہو تو اسکی قبل القبض بیع ناجائز ہے، اور اگر مبیع منقول از قبیل غیر طعام ہو تو اسکی بیع خریدار کے لئے قبل القبض بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مبیع منقول اگر مکیل یا موزون طعام ہو تو خریدار کے لئے قبل القبض اسکی بیع ناجائز ہے اور اگر مبیع منقول کیلی یا وزنی طعام نہ ہو تو قبل القبض اسکی بیع جائز ہے، اگر مبیع منقول غیر طعام ہو تو بھی قبل القبض جائز ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں حضرات ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے اقوال حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی شرح مسلم کی عبارت ذیل سے ماخوذ ہیں:

و فی المسئلة أقوال تالية :

الأول : قال عثمان البتی : يجوز بيع كل شئ قبل قبضه ' و قال ابن عبد البر : هذا قول مردود بالسنة و الحجة المجمعة على الطعام 'وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ' و مثل هذا لا يلتفت إليه ، كذا فی المغنی لابن قدامة(۱۱۳/۴).

الثانی : قال الشافعیؒ و محمدؒ بن الحسن من الحنفية : يحرم بيع كل شئ قبل قبضه ' طعاما كان أو غيره ، منقولا كان أو غير منقول و هو ظاهر قول ابن عباس رضی الله عنهما و هو رواية ابن عقيل عن أحمد كما فی المغنی .

الثالث : قال أحمد بن حنبل فی أظهر روايته : إنما يختص النهی بالطعام ' فلا يجوز بيعه قبل

قبضه و يجوز فيما سواه كما حققه ابن قدامة .

الرابع : قال مالک رحمه الله : إنما يمتنع البيع قبل القبض في المكيل و الموزون، من الطعام خاصة وقال سحنون وابن حبيب من المالكية: إنه ممتنع في كل مكيل أو موزون أو معدود ثم هل يختص بالطعام أو بالربويات ؟ فيه قولان حكاهما الأبي .

الخامس: قال أبو حنيفةؒ و أبو يوسفؒ يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات و يجوز في العقار الذي لايخشى هلاكه، كما في فتح القدير ۲٦٦/٥. (تکملۂ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور وہ علت معقود علیہ کے ہلاک ہونے کے احتمال کی وجہ سے عقد اول کے فسخ کا غرر ہے، جیسا کہ ''الفقہ الاسلامی'' میں یہ علت مذکور ہے جس میں حنفیہ کا مسلک ذکر کیا گیا ہے اور اس علت کو صاحب ہدایہ نے بھی مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفةؒ و أبي يوسفؒ وقال محمدؒ لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول و صار كالإجارة ولهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ اخیرین ۴/۷۴)۔

یہاں پر قبل القبض بیع کی نہی کی حکمتوں کا ذکر کرنا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے، لہذا ان حکمتوں کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مبیع کے قبل القبض بیچنے کی صورت میں اگر عقد ثانی مشتری کے حق میں زیادہ نفع بخش ثابت ہو تو بائع اول عقد اول کو فسخ کرنے کی طمع نہ کرنے لگے اور مبیع کو سپرد کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے۔

(۲) اگر اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے تو عام بازار میں بہت سی اشیاء کی قیمتیں حد سے بڑھ جائیں گی۔ لہذا جو چیزیں ایک ملک سے دوسرے ملک میں بین الاقوامی تجارت کی صورت میں برآمد درآمد ہوتی ہیں وہ ایک ملک سے دوسرے ملک تک پہونچنے سے پہلے اس پر مختلف اور متعدد تاجروں کے سودے واقع ہوتے ہیں اور ہر تاجر دوسرے تاجر کو اپنا نفع چڑھا کر بیچتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ابتداءً چند روپیوں میں بکی ہوئی چیز عام بازار میں سیکڑوں کی بن کر پہونچتی ہے، اگر حضرت نبی کریم ﷺ کے ارشاد کے مطابق ایسی چیزوں کے بیچنے میں بائع کا قبضہ شرط قرار دیا جائے گا تو عام بازار میں اشیاء کی قیمتیں سستی اور معتدل رہیں گی (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ نے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو بیع صرف کے مشابہ قرار دیکر اسکے نفع کو ربوا کے مشابہ قرار دیا ہے۔

عن ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه قلت لابن عباس كيف ذاک قال ذاک دراهم بدراهم والطعام مرجأ (بخاری

شریف ا/۲۸۶)۔

مبیع پر قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مبیع سے اپنے مالکانہ تعلقات ختم کردے اور مشتری کو اس میں ہر طرح کے تصرف کرنے کی قدرت دیدے، ہر قسم کی مبیع کے مذکورہ حالت میں ہونے کو قبضہ کہتے ہیں، قبضہ مبیع کی مختلف جزئیات جو فقہاء کرامؒ نے کتب فقہ میں ذکر فرمائی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیہ مبیع کی کوئی ایک شکل اور نوعیت متعین نہیں ہے اور اس کا مدار عرف وعادت پر ہے۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع وقال الشافعيؒ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية، وأما في الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفي الثياب بالنقل وكذا في الطعام إذا اشتراه مجازفة فإذا اشتراه مكايلة فبالكيل وفي العبد والبهيمة بالسير من مكانه (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

۶۔ خریدار اول کے لئے مبیع منقول کو دوسرے کے ہاتھ بیع کے جواز کے لئے بائع کی جانب سے خریدار اول کے سامنے یا اسکے نائب کے سامنے مبیع کا ایسا تخلیہ کہ وہ اس میں اصالۃً یا نیابۃً ہر قسم کے تصرف پر قادر ہو یہ ضروری ہے، لہذا صورت مسئولہ میں خریدار اول کا مال فیکٹری سے لے کر خریدار ثانی تک پہونچانے والا اگر خریدار اول کا اجیر و وکیل ہے، تو خریدار اول کی جانب سے مال مذکور کی فروختگی کو بعد القبض ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا جائیگا، اور اگر خریدار ثانی تک مال پہونچانے والا شخص فیکٹری کا ملازم واجیر ہے تو اس صورت میں خریدار اول کے محض ضمان قبول کر لینے کو اس کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ عقد ثانی قبل القبض ہونے کی وجہ سے ناجائز شمار ہوگا اور خریدار اول کے قبضہ سے پہلے مبیع کے نقصان کی ذمہ داری خریدار اول پر ڈالنے کی شرط طے کرنا بھی جائز نہ ہوگا، بلکہ فیکٹری کے خریدار تک مال پہونچنے سے پہلے ہونے والے نقصان کا ذمہ دار فیکٹری کے مال کا بائع شمار ہوگا، جیسا کہ مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع کے ذمہ ضمان عائد ہونے کے جزئیات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے (فتاوی ہندیہ جلد ۳)۔

۷۔ اگر خریدار اول نے اصل بائع کو مال بردار کمپنی کے ذریعہ خرید کردہ مال بھیجنے کے لئے کہا اور مال برداری کا کرایہ خریدار اول کے ذمہ طے ہوا تو خریدار اول کا مال مذکور کو خریدار ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا تو جائز ہے، مگر مال کے ضائع ہونیکی صورت میں خریدار ثانی کو ضامن بنانا شرعاً جائز نہیں ہے، اور خریدار ثانی تک مال پہونچنے سے پہلے مال کے ضائع ہونے کی صورت میں خریدار اول ہی ضامن رہے گا، کیونکہ مال اس کے وکیل کے ضمان میں ضائع ہوا ہے، ابھی اس مال پر خریدار ثانی کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوا، لہذا اس کو ضامن بنانا جائز نہیں ہے (عالمگیری ۳/۱۹، احسن الفتاوی ۶/۵۲۶)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

عن زيد بن ثابت أن النبی ﷺ نهى أن تباع السلع حيث يبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد، الدار قطنی).

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباس ولا أحسب كل شئ إلا مثله (رواہ الجماعۃ إلا الترمذی، نیل الأوطار جلد۵)۔

حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان جس جگہ خریدا جائے اسی جگہ بیچ لیا جائے، تاوقتیکہ خریدار اس کو اپنی قیام گاہ تک نہ لائے۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کھانے کی چیز یا غلہ خریدے تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں قبضہ کا حکم طعام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر چیز کیلئے یہی حکم ہے۔

نہی بیع کی علت:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس میں ربالازم آتا ہے، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ ہونے سے پہلے جب اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا جائے تو یہ در پردہ بیع الاثمان بالاثمان تفاضلا ہے، یعنی جب مبیع قبضہ میں نہیں آئی ہے اور وہ فروخت کردی گئی ہے تو گویا بائع ثانی نے مبیع کے بجائے اپنے ثمن کو مشتری ثانی کے ہاتھ زیادہ ثمن کے بدلے فروخت کردیا، امام شوکانی لکھتے ہیں: أخرج البخاری عن طاؤس قال قلت لابن عباس كيف ذاك قال دراهم بدراهم والطعام مرجأ، استفهمه عن سبب النهی فأجابه فإنه إذا باعه المشتری قبل القبض وتأخر المبيع فی يد البائع فكأنه باع دراهم بدراهم ويبين ذلک ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاؤس ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ، وذلک لأنه إذا اشترى طعامابمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه (نیل الاوطار ۱۶۰/۵)۔

امام سرخسی نے حنفیہ کی جو ترجمانی کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر جب تک قبضہ نہ کرلیا جائے نہ اس کی بیع کی جائے نہ اس میں شرکت کا عقد کیا جائے، نہ عقد تولیہ کیا جائے، نیز امام سرخسی اس جانب مائل نظر آتے ہیں کہ

حنفیہ منقول اور غیر منقول کسی بھی شئی کی بیع قبل القبض کے قائل نہیں ہیں، جس طرح منقول کی بیع کیلئے اس پر قبضہ ضروری ہے اسی طرح غیر منقول کیلئے بھی قبضہ ضروری ہے۔

ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ منقول پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس جگہ سے منتقل کر کے اپنی جگہ اور اپنی حفاظت میں لے لیا جائے، اور غیر منقول پر قبضہ یہ ہے کہ بائع اول اس کا تخلیہ کردے، ومن اشتری شيئا فلا يجوز له أن يبيعه قبل أن يقبضه ولا يوليه أحداً ولا يشرك فيه (المبسوط ۱۲/۸)۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اشتراط قبضہ اور عدم اشتراط قبضہ میں سات مسلک سامنے آتے ہیں: الأول فی الطعام الربوی فقط، والثانی فی الطعام باطلاق، الثالث فی الطعام المكيل والموزون، الرابع فی كل شیٔ ينقل، الخامس فی كل شیٔ، السادس فی المكيل والموزون، السابع فی المكيل والموزون والمعدود۔ پہلا مسلک یہ ہے کہ ان مطعومات و ماکولات کی بیع میں قبضہ شرط ہے جن کے باہم تبادلہ میں ربا کا تحقق ممکن ہے، دوسرا مسلک یہ ہے کہ ہر مطعوم و ماکول کی بیع کیلئے قبضہ شرط ہے خواہ ربوی ہو خواہ غیر ربوی، تیسرا مسلک یہ ہے کہ طعام مکیل اور طعام موزون کیلئے قبضہ ضروری ہے، چوتھا مسلک یہ ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ شرط ہے، پانچواں مسلک یہ ہے کہ ہر شی میں قبضہ ضروری ہے، چھٹا مسلک یہ ہے کہ مکیلات وموزونات میں قبضہ ضروری ہے، ساتواں مسلک یہ ہے کہ مکیلات وموزونات اور معدودات میں قبضہ ضروری ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مبیع مشتری کے ضمان میں اسی وقت آتی ہے جب پہلے اس پر قبضہ ہو جائے (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)۔

بعض اسلاف کا مسلک:

سوالنامے میں اٹھائے گئے سوالات یعنی فیکٹریوں سے نکلے ہوئے مال کی بیع اور سامان سے لدے ہوئے بحری جہاز کی اثناء طریق میں فروختگی، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مسلک کے مطابق درست نہیں معلوم ہوتی، اسلئے کہ وہ بیع غیر مقبوض بھی ہے اور بیع غیر مضمون بھی، اور یہ کہنا کہ فیکٹری کا مال یا جہاز کا سامان مشتری کے ضمان میں ہوتا ہے خواہ وہ قبضہ نہ کرے، شریعت میں معتبر نہیں، اس لئے کہ شریعت میں ضمان قبضہ کے بعد ہوتا ہے خواہ لوگوں کا معمول اس کے خلاف ہو اور خواہ لوگ کوئی نئی اصطلاح قائم کرلیں، امام مالک اور امام احمد کے یہاں مطعومات مکیلہ وموزونہ کے علاوہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے، بیع غیر مقبوض اور بیع غیر مضمون کے سلسلہ میں احادیث اور ان کی شروح نیز ائمہ اعلام کے مسالک اور ان کے استدلالات کا مطالعہ کرنے کے بعد تاثر عموماً عدم جواز ہی کا پیدا ہوتا ہے، لیکن موجودہ حالات میں اگر اس سے کاروبار کی راہیں مسدود ہو رہی ہیں اور امت مسلمہ حرج میں پڑ رہی ہے تو امام مالک اور امام احمد کے مسلک پر عمل کرنے میں غور کیا جا سکتا ہے، ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت اشیاء خوردنی کے ساتھ مخصوص ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق اشیاء خوردنی بھی اگر کیل اور وزن کے عنوان سے نہیں فروخت کی گئی ہیں تو ان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز ہے، چنانچہ بائع نے اگر غلہ کا پورا ڈھیر یا پوری گاڑی ناپ اور تول متعین کئے بغیر فروخت کردی اور مشتری نے خرید لی تو وہ پورا ڈھیر اور پوری گاڑی قبضہ کے بغیر مشتری کے ضمان میں

آ گئی، ابن قدامہ نے امام احمد کے حوالہ سے دو جزیئے نقل کئے ہیں: رجل اشتری طعاماً فطلب من یحمله فرجع وقد احترق الطعام فهو من مال المشتری، ایک شخص نے غلہ خریدا، اور حمال کو ڈھونڈنے نکلا اور جب واپس ہوا تو غلہ جل کر خاک ہو چکا تھا تو یہ احتراق مشتری کے ضمان میں ہوا۔ من اشتری ما فی السفینة صبرة ولم یسم کیلاً فلا بأس ان یشرک فیها ویبیع ما شاء، جس نے پوری کشتی کا اناج خرید لیا اور ناپ اور تول کا کوئی ذکر نہیں آیا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ بغیر قبضہ کئے دوسرے کو فروخت کردے (مغنی ابن قدامہ ۴/۱۲۱)۔

امام احمد کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت ان اشیاء خوردنی کے ساتھ خاص ہے جو کیلا یا وزنا فروخت کی گئی ہوں، کیونکہ اس ممانعت کا پس منظر یہ ہے کہ لوگ اندازہ اور تخمینہ لگا کر انکل سے غلہ اور اناج کی بیع کر دیتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے اس سے منع فرمایا اور حکم فرمایا کہ اس کو ناپ تول لیا کرو اور بغیر ناپے تولے دوسرے سے اس کی بیع نہ کرو، لہذا دیگر اشیاء کی بیع بغیر قبضہ کے ہو سکتی ہے، بلکہ اشیاء خوردنی بھی اگر کیل و وزن کے عنوان سے نہیں خریدی گئی ہیں تو قبل القبض ان کی بیع بھی درست ہے، ابن قدامہ کی تحقیق کے مطابق یہی مسلک حضرت عثمان بن عفانؓ، حسن بصری، سعید بن مسیب اور حماد بن ابی سلیمان کا بھی ہے۔

قبضہ کے معنی:

وقبض کل شیٔ بحسبه فإن کان مکیلاً وموزوناً فقبضه بکیله ووزنه وبهذا قال الشافعی وقال أبو حنیفة التخلیة فی ذلک قبض وروی عن أحمد أن القبض فی کل شیٔ بالتخلیة مع التمییز لأنه خلیٰ بینه وبین المبیع من غیر حائل فکان قبضاً له کالعقار (المغنی ۴/۱۲۵) - ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے، مکیل و موزون کا قبضہ امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا کیل اور وزن کر لیا جائے، اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک تخلیہ اور تمییز ہے یعنی مبیع کو الگ ممتاز کر کے رکھ لینا اور بائع کے تصرف سے اس کو علیحدہ کر لینا۔

اگر قبضہ کے ان معانی پر نظر مرکوز کی جائے تو فیکٹری سے حاصل کئے ہوئے مال اور بحری جہاز کے مال پر اس طرح کا قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، الغرض اس ملک میں جہاں اقتدار اور وسائل معاش پر غیر مسلموں کا قبضہ ہے، اگر دو برحق اماموں کے مسلک پر غور و خوض کر کے مسلمانوں کیلئے کوئی راہ نکال لی جائے تو امید ہے کہ منشاء شرع کے خلاف نہ ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عمومی یا خصوصی؟

ائمہ کرام کے اقوال وآراء اور ادلہ

مولانا اشتیاق احمد اعظمی

بیع قبل القبض کی ممانعت مختلف احادیث میں وارد ہے، کہیں یہ نہی بالکل عام ہے، اور کہیں خاص، جس کے باعث فقہاء امت کے درمیان بیع قبل القبض کے بارے میں اقوال وآراء کا اختلاف ایک فطری امر ہے، ذیل میں ہم فقہاء کرام کے آراء واقوال بیان کرتے ہیں، پھر ہر ایک کے دلائل پیش کریں گے۔

پہلا قول احناف کا ہے:

احناف نے بیع قبل القبض کے تعلق سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے درمیان فرق کیا ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک مشتری کیلئے اشیاء منقولہ پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع کرنا درست ہے، رہا غیر منقولہ اشیاء کا معاملہ، جیسے عقار، دار اور شجر وغیرہ تو اس میں قبضہ سے پہلے بھی مشتری کیلئے بیع جائز ہوگی، ائمہ احناف میں سے حضرات شیخین (امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ) کا یہ مسلک ہے، لیکن احناف ہی میں سے امام محمد وزفر، نیز امام شافعیؒ غیر منقولہ اشیاء کے اندر بھی بیع قبل القبض کے عدم جواز ہی کے قائل ہیں (بدائع الصنائع ۱۸۱/۶۔۱۸۰، مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۸۰/۲)۔

دوسرا قول مالکیہ اور ابن حزم ظاہری کا ہے:

ان حضرات کے یہاں ہر قسم کی چیزوں کی بیع، خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول، جائز ہے، اس عموم سے ان کے یہاں صرف طعام مستثنیٰ ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک طعام سے مراد صرف گندم ہی نہیں ہے، بلکہ اس کے ضمن میں دیگر مطعومات، مثلاً فاکہہ وغیرہ بھی آتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک گندم اور فاکہہ کی بھی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، مگر علامہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک، طعام سے مراد صرف گندم ہے، اس لئے گندم کی بیع ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے بالکل درست نہ ہوگی (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۳۵/۲، المحلی لابن حزم ۵۱۸/۸)۔

تیسرا قول شافعیہ کا ہے:

شوافع کے نزدیک بیع قبل القبض کی نہی بالکل عام ہے، ان کے یہاں اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں ہی کی بیع درست نہیں ہے، یہی امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے، اور ابن عقیل نے اسی کو اختیار کیا ہے، مغنی میں ہے: وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شيء قبل قبضه، اختارها ابن عقيل (المغنی ۱۲۱/۴)۔

چوتھا قول حنابلہ کا ہے :

ان حضرات کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع کے اندر تصرف جائز ہے، بشرطیکہ مبیع کیلی، وزنی، یا عددی نہ ہو، لیکن اگر مبیع انواع مذکورہ میں سے کسی بھی نوع کی ہوگی تو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوگا (المغنی ۱۲۱/۴، الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲۳۶/۲)۔

پانچواں قول عثمان البتی کا ہے:

ان کے نزدیک ہر طرح کی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، أنہ قال : لا بأس ببیع کل شئ قبل قبضہ (المغنی لابن قدامہ ۱۲۷/۴)۔

احناف اور شوافع کے ادلّہ:

احناف اشیاء منقولہ، اور شوافع اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کے عدم جواز کے قائل ہیں، اس لئے اس سلسلہ میں ان دونوں جماعتوں کے ادلہ ایک ہی ہیں، اور ذیل کی وہ روایتیں ہیں جس میں عمومی طور سے قبضہ سے پہلے کسی بھی شئ کی بیع سے روکا گیا ہے:

۱. ما رواہ أبو داؤد عن زید بن ثابت أن النبی ﷺ نھی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی یحوزھا التجار إلی رحالھم (سنن أبی داؤد مع البذل ۲۸۵/۴، ونیل الأوطار ۱۵۷/۵)۔

۲. عن حکیم بن حزام قال : سألت رسول اللہ ﷺ فقلت : یأتینی الرجل فیسألنی أن أبیع ما لیس عندی أبتاع لہ من السوق ثم أبیعہ ، قال : لا تبع ما لیس عندک (ترمذی ۱۴۸/۱)۔

۳. عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ رضی اللہ عنھما قال : قال رسول اللہ ﷺ : لا یحل سلف وبیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح ما لم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک (رواہ الخمسۃ نقلاً عن سبل السلام ۸۰۹/۳)۔

احناف نے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے درمیان جو فرق کیا ہے، اس کی بنیادی وجہ مذکورہ بالا احادیث کے اندر موجود علت نہی ہے، اور وہ علت "غرر انفساخ العقد علی اعتبار الھلاک" ہے، اور یہ علت منقولہ اشیاء کے اندر قبضہ سے پہلے موجود ہوا کرتی ہے، اس لئے منقولہ اشیاء کے اندر بیع قبل القبض کو احناف نے ناجائز کہا، اور غیر منقولہ اشیاء کے اندر ہلاکت چونکہ نادر الوقوع ہے، اس لئے عدم تحقق علت کے باعث حنفیہ نے ان کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز قرار دی، لیکن مکان وجائداد وغیرہ اگر ایسی ہوں جن کے اندر ہلاکت کا اندیشہ موجود ہو، مثلاً زمین جو دریا کے دہانے پر واقع ہو تو فقہاء احناف نے اس طرح کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع کیا ہے، چنانچہ عینی میں ہے:

فأما فی موضع لا یؤمن ذلک فلا یجوز (عینی شرح ہدایہ ۱۳۷/۳)۔

احناف کی دوسری دلیل وہ قاعدہ اور اصول ہے، جسے علامہ عینی نے "ایضاح" کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

" كل عرض ملك بعقد ينفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض ولم يجز التصرف فيه كالمبيع و الأجرة إذا كانت عيناً و ما لاينفسخ العقد بهلاكه فالتصرف فيه جائز قبل القبض كالمهر وبدل الخلع . (عینی ۳/ ۱۳۷)۔

اس قاعدہ کا ماحصل یہ ہے کہ ہر عرض جس کا کسی عقد سے مالک بنا جاتا ہواور اس عرض کی ہلاکت کے باعث اس میں منعقدہ عقد فسخ ہو جاتا ہو تو ایسے عرض میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوگا، جیسے مبیع اور اجرت جب کہ معین شی ہو اور جہاں اس عرض کی ہلاکت کے باوجود عقد منفسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف جائز ہوا کرے گا۔

اس ضابطہ کی رو سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ، دونوں ہی کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونا چاہئے، لیکن غیر منقولہ اشیاء کے اندر ہلاکت کے نادر ہونے کے باعث اس میں قبضہ سے پہلے بھی جمہور احناف نے تصرف کو جائز قرار دیا۔

احناف میں سے حضرت امام محمدؒ وزفرؒ نے غیر منقولہ کی بیع کو بھی قبضہ سے پہلے ناجائز قرار دیا ہے، ان حضرات کی دلیل مذکورہ بالا وہ روایتیں ہیں جن کے اندر کلمہ "ما" وارد ہوا ہے (لا تبع ما ليس عندك " اور " ولا بيع ما ليس عندك ") اور کلمہ "ما" عموم پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس میں منقول وغیر منقول) کوئی تخصیص نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ کہ امام محمدؒ وغیرہ نے بیع کو اجارہ پر قیاس کیا ہے، چونکہ عقار وغیرہ کا اجارہ قبل القبض درست نہیں، اس لئے عقار کی بیع بھی قبل القبض درست نہ ہوگی، عینی میں مذکور ہے: " وصار كالإجارة فإنها في العقار لا يجوز قبل القبض " (عینی شرح ہدایہ ۳/ ۱۳۷)۔

مالکیہ اور ابن حزم کے دلائل:

ان حضرات کے ادلہ وہ روایتیں ہیں جن میں طعام کا لفظ وارد ہوا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى تستوفيه (رواہ احمد ومسلم بحوالہ نیل الأوطار ۵/ ۱۵۷)

۲۔ عن أبي هريرة قال : نهى رسول الله ﷺ أن يشترى الطعام ثم يباع حتى يستوفى (رواہ احمد ومسلم بحوالہ نیل الاوطار ۵/ ۱۵۷)۔

۳۔ عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (نیل الأوطار ۵/ ۱۵۸)۔

ان جیسی حدیثوں میں چونکہ خاص طور سے طعام کی قبل القبض بیع سے روکا گیا ہے، اس لئے طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہ ہوگی، لیکن اس کے ماسوا ہر چیز کی بیع، قبضہ سے پہلے جائز ہوگی، فإن تخصيصه الطعام بالنهي

عن بيعه قبل قبضه يدل على إباحة ذلك في ما سواه.

ہاں مالکیہ نے طعام سے مراد صرف گندم نہیں لیا ہے، بلکہ دیگر مطعومات، جیسے فاکہہ وغیرہ کو بھی طعام کے ضمن میں لے لیا ہے، لیکن علامہ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ لفظ طعام بغیر اضافت کے کلام عرب میں جب استعمال ہوتا ہے تو اس سے صرف "قمح" "گندم مراد ہوا کرتا ہے، اور اس سلسلہ میں عربوں کے کلام سے استشہاد پیش فرمایا ہے، چونکہ احادیث مذکورہ بالا میں لفظ طعام بدون اضافت استعمال ہوا ہے، اس لئے عربوں کے استعمال کے بموجب اس سے مراد گندم (قمح) ہی ہوگا۔ (المحلی لابن حزم ۵۲۱/۸)۔

حنابلہ کی دلیل:

حنابلہ کی دلیل بھی وہ ساری احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع سے روکا گیا ہے، چونکہ مطعومات کیلی، وزنی یا عددی ہونے سے خارج نہیں ہوا کرتے، اس لئے نہی کا تعلق ان تمام انواع مبیع سے ہوگا جو کیل، وزن، یا عدد کے ضمن میں آتی ہوں، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اسے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

" إن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلا أو موزوناً أو معدوداً فتعلق الحكم بذلك " (المغنی ۱۲۳/۴)۔

عثمان البتی کی دلیل:

عثمان البتی نے ہر طرح کی اشیاء میں قبضہ سے پہلے جو بیع کے جواز کا قول پیش کیا ہے، بظاہر ان کی کوئی دلیل سمجھ میں نہیں آتی، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ ان کو مذکورہ بالا احادیث نہیں پہنچ سکی ہوگی، جس کی بنا پر انہوں نے جواز کا عمومی قول پیش کر دیا، جیسا کہ علامہ ابن عبدالبر نے ان کے بارے میں اسی خیال کا اظہار فرمایا ہے:

قال ابن عبد البر: وهذا (اى قول عثمان البتي) مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام وأظنه لم يبلغه هذا الحديث، ومثله هذا لا يلتفت إليه (المغنی ۱۲۷/۴)۔

شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے، یا بیع فاسد میں، یا بیع مکروہ میں۔

اسلامی شریعت کی رو سے بیع قبل القبض فی الجملہ ناجائز ہے "لقوله عليه السلام: لا تبع ما ليس عندك" دوسرے اس وجہ سے بھی کہ مبیع کے ہلاک ہونے کے اعتبار سے، عقد ہی کے فسخ ہوجانے کا غرر موجود ہے، اور حضور پاک علیہ الصلاۃ والسلام نے بیع غرر سے بھی منع فرمایا ہے، اس لئے بھی بیع قبل القبض فی الجملہ درست نہ ہوگی (مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۷۹/۲)۔

رہا یہ امر کہ بیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل، تو احناف کے یہاں یہ بیع فاسد ہے، اور شوافع کے نزدیک باطل، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے: الحنفية قالوا: من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل القبض (۲۲۴/۲)۔

مذکورہ بالا حوالہ کے اندر یہ بھی مذکور ہے: والشافعية قالوا : لا يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه..... فإذا اشترى شيئا منقولاً كان أو غيره ولم يستلمه ثم باعه وقع البيع باطلاً (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۲۴)۔

لیکن باعتبار مآل کے دونوں قولوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ شوافع کے نزدیک فساد اور بطلان ایک ہی امر ہے: والفساد والباطل بمعنى واحد فى عقود البيع فكل فاسد باطل وبالعكس (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۲۴)۔

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں یا نہیں؟

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، لیکن فقہاء کرام کے درمیان علت کے استخراج میں اختلاف ہے۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک علت نہی: "غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک" ہے (ہدایہ ۳/۵۹)۔

(۲) مالکیہ کے اس سلسلہ میں ہمیں دو قول ملتے ہیں:

۱۔ یہ کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔

۲۔ یہ کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ نہیں ہیں، بلکہ یہ ایک امر تعبدی ہے۔

بہر کیف نہی کی علت ان احادیث کے اندر مالکیہ کے یہاں عمال کی منفعت کا ضیاع اور بربادی ہے، جیسا کہ اسے علامہ جزیری نے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" میں ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

وقد قيل فى علة النهى : إن فى قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله وحمله ووزنه وغير ذلک بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلک يضيع تلک المنفعة وقيل : إنه أمر تعبدى . (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

قبضہ کی حقیقت:

احناف کے یہاں قبضہ کی اصل اور حقیقت تمام اموال میں تخلیہ ہے، علامہ کاسانی "بدائع الصنائع" میں تحریر فرماتے ہیں: ثم لا خلاف بين أصحابنا أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال (بدائع ۵/۲۴۴)۔

تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان تمام موانع اور رکاوٹوں کو اس طور پر ختم کردے کہ مشتری مبیع کے اندر ہر طرح کے تصرف پر پوری طرح قادر ہوجائے، علامہ کاسانیؒ نے تسلیم اور قبضہ کے مفہوم کی وضاحت ان لفظوں میں فرمائی ہے:

أما تفسير التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع

و بين المشترى برفع الحائل بينها على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضاً له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

صاحب بدائع کی اس عبارت سے یہ واضح ہوگیا کہ احناف کے نزدیک اصل حوالگی مبیع، بائع کی طرف سے تخلیہ اور مشتری کی طرف سے تخلی ہے، ہاں تخلیہ کی نوعیت میں اختلاف ہوسکتا ہے، جبکہ مبیع کے انواع میں اختلاف ہو، اور تخلیہ کی نوعیت، اس تبدیلی کا دارومدار عرف وعادت پر محمول ہوگا، چنانچہ جس جس مقام پر جس طرح کے استیلاء کو وہاں کے عرف میں قبضہ سمجھا جاتا ہوگا، اسی کو اس معاملہ میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا۔

علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: حاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۲/۵۹)۔

اور بدائع میں ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة" (بدائع ۵/۱۴۸)۔

تخلیہ سے متعلق شرطیں:

صاحب درمختار نے تخلیہ کیلئے تین شرطیں ذکر فرمائی ہیں جن کی طرف اشارہ ''بدائع'' کی مذکورہ بالا عبارت (۵/۲۴۴) میں بھی ہو چکا ہے، وہ شرطیں درمختار کے الفاظ میں یوں ہیں:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط فى الأجناس شرطاً ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع، فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضاً (درمختار مع الشامی ۲/۵۹۔۵۸)۔

درمختار کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ مبیع کی تسلیم وسپردگی تخلیہ کی صورت میں اس وقت مکمل مانی جائے گی جبکہ مشتری مبیع پر بلا کسی مانع اور حائل کے تصرف پر قادر ہوجائے، ''اجناس'' کے اندر ایک تیسری شرط یہ بھی لگائی ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: خليت بينك وبين المبيع.

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کے ذیل میں جو مثال پیش کی ہے وہ یہ کہ اگر مشتری نے کسی مکان کے اندر موجود گیہوں خریدا اور بائع نے اس مکان کی کنجی مشتری کے حوالہ کردی اور کہا کہ: " خليت بينك وبينها " تو اس صورت میں قبضہ نہیں ہوگا۔

تخلیہ کے اندر ''بلا مانع ولا حائل'' کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ مبیع بالکل علیحدہ، الگ تھلگ اس انداز سے ہو کہ اس سے غیر کا حق متعلق نہ ہو (بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره (شامی ۲/۵۹)۔

چنانچہ اگر کسی نے گھر بیچا اور اسے مشتری کے حوالہ بھی کر دیا، لیکن اس مکان کے اندر تھوڑا یا زیادہ، بائع کا سامان موجود ہے، تو اس صورت میں مبیع کی حوالگی اور تسلیم اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ بائع اس مکان کو مکمل خالی نہ کردے۔

الغرض شریعت نے قبضہ کی اصل اور حقیقت، تخلیہ کی شکل میں متعین کردی ہے، لیکن اس کی نوعیت میں مکان اور مبیع کے اختلاف کے باعث اختلاف ہوسکتا ہے، اور اس کا تعلق عرف اور عادت سے ہوگا، اس کی مختلف صورتوں کا ذکر علامہ شامی نے ان لفظوں میں فرمایا ہے:

ففی نحو حنطة فی بیت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنه الفتح بلا کلفة قبض، وفی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض، ونحو بقر فی مرعی فکونه بحیث یری ویشار إلیه قبض وفی نحو ثوب فکونه بحیث لو مد یده تصل إلیه قبض ... إلی غیر ذلک (شامی ۵۹/۲)۔

اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک ہوگی یا مختلف؟

احناف کے یہاں تمام اموال میں تسلیم وقبضہ کی حقیقت ایک ہی ہے، یعنی تخلیہ وتخلی، لیکن تخلیہ کی نوعیت اشیاء منقولہ کے اندر بھی مختلف چیزوں میں مختلف ہوسکتی ہے، اور غیر منقولہ میں بھی حالات کے اعتبار سے مختلف ہوگی، جیسا کہ شامی کے حوالہ سے پہلے لکھا جاچکا ہے کہ مبیع کے اختلاف سے تخلیہ کی صورتیں اور نوعیتیں مختلف ہوا کرتی ہیں "**لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع**"، مثلاً کسی مکان کے اندر موجود گیہوں خریدا تو بائع کا مشتری کو اس مکان کی کنجی اس طور پر حوالہ کردینا کہ وہ اس کو بلا کسی تردد کے کھول سکے، مشتری کے حق میں قبضہ مانا جائے گا، **ففی نحو حنطة فی بیت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنه الفتح بلا کلفة قبض** (شامی ۵۹/۲)۔

اور اگر کسی نے گھر خریدا اور بائع اس کی کنجی مشتری کو دیدے کہ وہ اس گھر کو بند کرسکے تو اس صورت میں مشتری کا کنجی پالینا ہی قبضہ ہوگا، بشرطیکہ وہ گھر اس شہر میں ہو، **وفی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض ای بأن تکون فی البلد فیما یظهر** (شامی ۵۹/۲)۔

مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہوگیا کہ بائع کی طرف سے حوالگی کی ایسی صورت سامنے آجائے، جس کے بعد مشتری مبیع پر قابض ومتصرف ہوسکے تو اس کی طرف سے تسلیم کی یہ صورت تخلیہ ہوگی اور مشتری کے حق تخلی یعنی قبضہ ہوگا، خواہ مبیع منقول ہو یا غیر منقول، جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے واضح ہوا۔

البتہ غیر منقول مبیع کا جائے وقوع اگر بعید ہو تو قبضہ محض تخلیہ سے نہ ہوگا، شامی میں ہے: **أما إذا کان بعیداً لا یتصور القبض فی الحال فلا تقام التخلیة مقام القبض** (۵۹/۲)۔

شوافع اور حنابلہ کے یہاں منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

شوافع اور حنابلہ کے یہاں بھی غیر منقولہ اشیاء کے اندر قبضہ تخلیہ ہی ہوتا ہے، چنانچہ بدائع میں مذکور ہے:

وقال الشافعیؒ: القبض فی الدار والعقار والشجرة بالتخلیة (۲۴۴/۵)۔

اور مغنی میں علامہ ابن قدامہ حنبلی رقم طراز ہیں: **وان کان مما لا ینقل ویحول فقبضه التخلیة بینه وبین مشتریه لا حائل دونه** (المغنی ۱۲۶/۴)۔

اور منقولہ اشیاء میں قبضہ ان حضرات کے یہاں مختلف شکل سے ہوا کرتا ہے، چنانچہ مغنی میں مذکور ہے:

وقبض كل شيء بحسبه (۱۲۵/۴) اس لئے اگر بیع درہم ودینار کی ہوتو قبضہ کی صورت "اخذ بالید" یا "تناول بالبراجم" یعنی ہاتھ میں لینے سے ہوگی، اور اگر مبیع کپڑا ہو، یا طعام ہو اور اسے مجازفۃً بیچا جائے تو قبضہ اس کے منتقل کرنے سے ہوگا، اور اگر حیوان ہو تو اسے اس کے مقام سے چلا کر قبضہ ہوگا، مغنی میں ہے: وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثياباً فقبضها نقلها وإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه (المغنی ۱۲۶/۴)۔

اور اگر مبیع کیلی یا وزنی ہو اور بیع بھی کیلاً یا وزناً کی گئی ہو تو قبضہ کیل ووزن سے ہوگا، جیسا کہ مغنی میں ہے: فإن كان مكيلاً أو موزوناً بيع كيلاً ووزناً فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعيؒ (المغنی ۱۲۵/۴)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کردیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے، اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے، نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اس شخص یعنی خریدار (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے۔۔۔۔اس صورت معاملہ میں فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر اگرچہ حسی قبضہ نہیں ہوا، لیکن اس کے ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام مان کر اس کی بیع وشراء کو درست اور جائز قرار دیا جانا چاہئے، بشرطیکہ خریدار (۱) نے فیکٹری سے معاملہ اولاً طے کیا ہو، اور فیکٹری سے مال کی روانگی کے بعد خریدار (۲) سے معاملہ طے ہوا ہو، اس صورت میں خریدار (۱) کے حق میں تخلیہ مال کی روانگی کے بعد ثابت ہوجائے گا، جو قبضہ کی اساس وبنیاد ہے، تخلیہ کے حصول کے بعد خریدار (۱) کا مبیع کے اندر تصرف صحیح ہوگا، اس لئے اس کی بیع خریدار (۲) کے حق میں درست ہوگی، خصوصاً جبکہ وہ ضمان بھی قبول کررہا ہے۔

رہا مذکورہ بالا صورت معاملہ میں تخلیہ سے قبضہ کا ثبوت، تو بدائع میں مذکور ہے کہ:

فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالماً للمشترى اى خالصاً له بحيث لا ينازعه فيه غيره وهذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليما من البائع والتخلى قبضاً من المشترى (بدائع ۲۴۴/۵)۔

مذکورہ بالا صورت معاملہ میں فیکٹری سے مال کی روانگی بائع کی طرف سے تسلیم مبیع یعنی تخلیہ پایا گیا، اور مبیع کی یہ سپردگی مشتری کے حق میں تخلی یعنی قبضہ متصور ہوگی۔

اور بدائع میں یہ بھی مذکور ہے: حتى لو اشترى مذروعاً مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية تخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الزرع والعد بلاخلاف وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك (بدائع ۲۴۶/۵)۔

مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں فیکٹری سے خریدا ہوا مال، خواہ مثلی ہو یا غیر مثلی، دونوں صورتوں میں تخلیہ کی بنیاد پر، مشتری کے قبضہ میں ہوجائے گا، مذکورہ بالا صورت معاملہ میں فیکٹری کی طرف سے مال کی روانگی تخلیہ مانی جائے

گی، اور مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اور یہاں تو مشتری خود بخود ہی ضمان قبول کررہا ہے، اس لئے مشتری کا اس مبیع کو ناپنے اور شمار کرنے سے پہلے اس سے انتفاع اور اس کی بیع درست ہوگی۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ بائع کا مبیع کے اندر مشتری کے امر سے کوئی بھی تصرف مشتری ہی کا تصرف مانا جاتا ہے، اس لئے اس صورت معاملہ میں بائع کا مشتری کے امر سے فیکٹری سے مال کو روانہ کرنا خود اس کے قبضہ کے مترادف ہوگا، بدائع میں ہے: وكذلك لو فعل البائع شيئا من ذلك بأمر المشتري لأن فعله بأمر المشتري بمنزلة فعل المشتري بنفسه (بدائع ۵/۲۴۶)۔

مذکورہ بالا پوری بحث سے یہ امر واضح ہوگیا کہ مشتری اول کا مشتری ثانی کو مذکورہ بالا صورت معاملہ میں مال کو فروخت کرنا درست ہوگا۔

۷۔ وہ صورت معاملہ جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مال مشتری تک پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجاتا ہے تو بائع اس کا ضمان نہیں لیتا۔

تو اس صورت معاملہ میں چونکہ بائع کی طرف سے تسلیم مبیع پایا گیا اور وہ یہاں پر مال کی شپنگ ہے، اس لئے اس صورت میں بائع کا فارغ الذمہ ہونا ہی قرین قیاس ہے، اور یہ بیع بھی درست ہوگی، کیونکہ بائع کی طرف سے مبیع کی تسلیم بصورت شپنگ موجود ہے۔

اب اگر یہ مشتری اس مال کو اپنے ضمان میں لے لیتا اور پھر کسی کے ہاتھ اسے فروخت کرتا تو یہ بیع بھی درست مانی جاتی، لیکن یہاں صورت معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ مشتری اول جو اب بیع کررہا ہے، وہ مال کو سمندر میں رہتے ہوئے، بغیر ضمان لئے ہوئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کررہا ہے، تو بیع کی یہ صورت جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ "ربح مالم یضمن" کی شکل بن رہی ہے جو کہ منہی عنہ ہے اور منہی عنہ فساد عقد کی مقتضی ہے، سبل السلام میں یہ روایت ہے:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (سبل السلام ۳/۸۰۹)۔

علامہ صنعانی "ولا ربح مالم یضمن" کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں: قيل معناه: ما لم يقبض لأن السلعة قبل قبضها ليست في ضمان المشتري إذا تلفت، تلفت من مال البائع.

اور یہاں صورتحال اس کے برعکس ہے، وہ یہ کہ مشتری اول سمندر میں موجود مال کو مشتری ثانی تک پہنچنے کا ضمان قبول کئے بغیر بیع کررہا ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگی۔

هذا ما عندي والله اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا عبدالجلیل قاسمی

۱۔ بیع قبل القبض عام طور پر جائز نہیں ہے، کچھ مستثنیات اور فقہاء کے اختلافات ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے ،فقہاء احناف نے بیع باطل وفاسد ومکروہ کی جو تعریف کی ہے، اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض بیع فاسد ہے، الموسوعۃ الفقہیہ میں ابن عابدین، زیلعی کی تبیین الحقائق، بدائع اور فتح القدیر وغیرہ کے حوالہ سے بیع باطل وفاسد ومکروہ کی تعریف، اوران کے احکام تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

والبيع الباطل عند الحنيفة هو : مالم يشرع لا باصله ولا بوصفه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۵۲)۔

والبيع الفاسد في الاصطلاح : ما يكون مشروعاً أصلاً لا وصفاً والمراد بالأصل: الصيغة ، والعاقدان، والمعقود عليه، وبالوصف : ما عدا ذلك (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۹۸)۔

والباطل هو ما لا يكون صحيحا أصلاً ووصفا، والفاسد هو ما لا يصح وصفا، وكل ما أورث خللاً في ركن البيع فهو مبطل وما أورثه في غيره كالتسليم والتسلم الواجبين به، والانتفاع المقصود منه، وعدم الإطلاق عن شرط لا يقتضيه وغير ذلك فهو مفسد (عنایہ علی فتح القدیر ۶/۴۰۲)۔

یہی وجہ ہے کہ ''موسوعہ'' میں شامی کے حوالے سے بیع قبل القبض کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

وعدم الصحة هنا ، يعني الفاسد لا البطلان وإن كان نفي الصحة يحتملهما لكن الظاهر عند الحنيفة هو الفساد لأن علة الفساد هي الغرر مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۱۲۵)۔

علامہ ابن ہمام نے باطل وفاسد کی بیع اور اس کے احکام کی جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان سے محسوس ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض ان کے نزدیک بیع فاسد ہے، لکھتے ہیں:

(لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار الهلاك المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه باع ملك العين بغير إذنه وذلك مفسد للعقد (فتح القدیر ۶/۵۱۲) والفساد بمعنى البطلان إلا في السلم أو مع الملك لكن قبل قبضه (فتح القدیر ۶/۴۰۲)۔

فقہاء احناف کی کتابوں میں جہاں بھی بیع قبل القبض کی بحث کی گئی ہے تقریباً تمام ہی حضرات نے اس کو بیع فاسد ہی میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے، بلکہ عرف وعادت پر موقوف ہے، جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا، وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔

علامہ حصکفی نے ثمن ومبیع کی سپردگی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سپردگی یہ ہے کہ تخلیہ اس طرح ہو کہ بغیر کسی رکاوٹ ودشواری کے قبضہ ممکن ہو۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجهٍ يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل (درمختار علی رد المحتار ۴/۵۶۰)۔

علامہ شامی نے اس عبارت پر ''بحر'' کے حوالہ سے تفصیلات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

وحاصله: أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

صاحب ''بذل المجہود'' حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری تحریر فرماتے ہیں: قال الخطابي القبوض تختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها، فمنها ما يكون بأن يوضع في يد صاحبه، ومنها ما يكون بالتخلية بينه وبين المشتري، ومنها ما يكون بالنقل من موضعه، ومنها ما يكون بأن يكتال (بذل المجہود ۴/۲۸۴)۔

مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أن قبض كل شئ بحسبه: فإن كان مكيلا أو موزوناً أو معدوداً أو مذروعا فقبضه بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذرع.

والمالكية شرطوا في قبض المثل تسليمه للمشتري وتفريغه في أوعيته.

وإن كان جزافا فقبضه نقله .... وإن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضه بالعرف الجاري بين الناس كما يقول المالكية: كاحتياز الثوب وتسليم مقود الدابة .... وإن كان عقاراً فقبضه بالتخلية بينه وبين المشتري بلا حائل دونه تمكينه من التصرف فيه بتسليمه المفتاح وإن وجد .... ولم يفصل الحنفية ..... بل اعتبروا التخلية وهي رفع الموانع والتمكين من القبض قبضا حكما على ظاهر الرواية .... نص الحنفية على مذهبهم هذا في الرهن في التخلية بينه وبين المرتهن وقالوا: إن التخلية فيه قبض كما هي في البيع فإنها فيه أيضاً قبض و قالوا: لأنها تسليم فمن ضرورته الحكم بالقبض فيترتب عليه ما يترتب على القبض الحقيقي وهذا هو الأصح (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۲۔۱۳۴)۔

خلاصۃ الفتاوی، فتح القدیر، البحر الرائق میں بھی تفصیلات دیکھی جا سکتی ہیں۔

۳۔ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہوگا۔

۴۔ نہی قبل القبض کے سلسلہ میں جو احادیث مروی ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں۔

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

والحدیث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ ۵۸/۳)۔

نبی کریم ﷺ نے قبضہ سے پہلے بیع کرنے سے منع فرمایا ہے، اور خود آپ نے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کی اجازت دی ہے۔

عن ابن عمر قال كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير و آخذ الدراهم وأبيع بالدراهم و آخذ الدنانير فأتيت النبي ﷺ وهو يريد أن يدخل حجرته فأخذت بثوبه فسألته فقال: إذا أخذت واحدا منهما بالآخر فلا يفارقك وبينك وبينه بيع (فتح القدیر ۱۹/۶)۔

اس سے واضح ہے کہ جب آپ نے ''بیع قبل قبض المبیع'' سے منع فرمایا اور ''بیع قبل قبض الثمن'' کی اجازت دی، تو منع کرنے کی کوئی خاص وجہ ضرور ہے جو بیع ''قبل قبض المبیع'' میں پائی جا رہی ہے، اسلئے آپ منع فرما رہے ہیں، اور بیع ''قبل قبض الثمن'' میں نہیں پائی جا رہی ہے، اسلئے اس میں آپ اجازت دے رہے ہیں، اور وہ وجہ غرر ہے، یعنی ''غرر انفساخ العقد الاول'' ہے، **في الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر** (فتح القدیر ۵۱۲/۶) یعنی اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع منسوخ ہو جائیگی، مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ جس مال کو اس نے خریدا ہے وہ قبضہ میں آئے گا یا نہیں، بلکہ ہلاک ہونے کی صورت میں بیع ہی منسوخ ہو جائے گی، اسلئے اس کو اجازت نہیں دی جا رہی ہے کہ وہ قبضہ میں آنے سے پہلے اس کو فروخت کرے، لیکن ثمن کے ہلاک ہونے کا اثر بیع پر نہیں پڑتا ہے، اسلئے کہ اگر ثمن متعین بھی ہے تو اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع منسوخ نہیں ہوگی، بلکہ مشتری پر لازم ہوگا کہ اس متعینہ ثمن کی قیمت بائع کو ادا کرے۔

یہیں سے فقہاء نے یہ استنباط کیا ہے کہ ہر وہ عقد جس میں قبضہ سے پہلے بدل کے ہلاک ہونے سے عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہاں اس بدل میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف کی اجازت ہے۔

مثلاً عورت کیلئے مہر، زوج کیلئے بدل خلع، عتق علی مال، دم عمد میں صلح کا بدل، یہ سب وہ عقود ہیں کہ بدل کے ہلاک ہونے سے عقد منسوخ نہیں ہوتا، بلکہ اگر بدل متعین ہو تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرائی جاتی ہے، اسلئے ان سب میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

فصار الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذلك العوض قبل قبضه كالمبيع في البيع والأجرة إذا كانت عينا في الإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا لا يجوز بيع شيء من ذلك.... و ما لا ينفسخ بهلاك العوض فالتصرف فيه

قبل القبض جائز كالمهر إذا كان دينا وبدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد كل ذلک إذا كان عينا يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه وسائر التصرفات في قول أبي يوسف ولو أوصىٰ به قبل القبض ثم مات قبل القبض صحت الوصية بالإجماع لأن الوصية أخت الميراث ولو مات قبل القبض ورث عنه فكذا إذا أوصىٰ به (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

ان كل عوض ملک بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه وما لا ينفسخ بهلاكه جاز التصرف فيه قبل قبضه فمثال الأول المبيع والأجرة وبدل الصلح عن الدين إذا كان الثمن والأجر والبدل عينا...... ومثال الآخر المهر إذا كان عينا .... وكذا بدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۸۔۱۲۹)۔

یہاں پر حضرت امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا عقار کے سلسلہ میں بیع قبل القبض کی اجازت دینا بھی سمجھ میں آتا ہے، کہ جس طرح ثمن میں قبضہ کے پہلے تصرف کرنا جائز ہے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ وہاں ''غرر'' نہیں ہے، اور مہر وغیرہ میں بھی غرر کے نہ ہونے کی وجہ سے ہی تصرف قبل القبض کی اجازت ہے، اسی طرح عقار میں بھی چونکہ ''غرر'' کا اندیشہ نہیں ہے، اسلئے کہ اس کا ضائع ہونا نادر ہے، اور ''النادر لا عبرة به'' قبل القبض کی اجازت دی گئی ہے۔

البتہ خود ان حضرات نے بھی کہا ہے کہ اراضی لب دریا ہو، یا ایسی جگہ ہو کہ ریت کے بھر جانے کا اندیشہ ہو تو وہاں چونکہ زمین کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے، وہاں ''غرر انفساخ'' موجود ہے تو وہاں بھی بیع قبل القبض کی اجازت نہیں دی جائے گی، حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال، فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلک فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي، وفي الاختيار: حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض (فتح القدیر ۶/۵۱۳)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی تفصیلات میں حضرات ائمہ کرام میں اختلافات ہیں۔

حضرت مولانا خلیل احمدؒ نے خطابی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اہل علم کا اجماع اس پر ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اس کے علاوہ دوسری اشیاء میں اختلافات ہیں۔ امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ مکانات اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں، باقی تمام طعام'' غیر طعام میں ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور امام محمدؒ طعام وغیر طعام، مکانات اور اراضی تمام ہی چیزوں میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں۔ امام مالکؒ ماکول ومشروب کے علاوہ تمام اشیاء میں بیع قبل القبض کو جائز مانتے ہیں۔ اوزاعی، احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ مکیل وموزون کے علاوہ تمام چیزوں میں بیع قبل القبض کو جائز کہتے ہیں۔ یہی ابن المسیب، حسن بصری، حکم اور حماد سے مروی ہے (بذل المجہود ۴/۲۸۴)۔ ''الموسوعہ الفقہیہ'' میں پوری تفصیل مذکور ہے۔

حضرت امام مالکؒ نے اس کو طعام کے ساتھ مخصوص کیا ہے جبکہ وہ معاوضہ لے کر حاصل کیا گیا ہو، اور کیل یا وزن کے ساتھ حاصل کیا گیا ہو، اگر بلا معاوضہ حاصل ہوا ہے، یا تخمینہ سے خریدا گیا ہے تو اس میں بھی بیع قبل القبض کی اجازت دیتے ہیں، دوسری تمام چیزوں میں وہ بیع قبل القبض کی اجازت دیتے ہیں۔

ومذهب المالكية أن المحرم المفسد للبيع هو بيع الطعام دون غيره من جميع الأشياء قبل قبضه، سواء كان الطعام ربويا كالقمح أم غير ربوى كالتفاح عندهم ، أما غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه وذلك لحديث ابن عباس المتقدم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ولغلبة تغير الطعام دون ماسواه ، لكنهم شرطوا لفساد هذا النوع من البيع شرطين:

(الف) أن يكون الطعام مأخوذا بطريق المعاوضة اى فى مقابلة شئ باجارة أو شراء أو صلح أو إرش جناية.... فهذا الذى لا يجوز بيعه قبل قبضه إما لو صار إليه الطعام بهبة أو ميراث مما ليس أخذه بعوض فيجوز بيعه قبل قبضه .

(ب) وأن تكون المعاوضة بالكيل أو الوزن أو العدد فيشتريه بكيل و يبيعه قبل قبضه ..... أما لو اشتراه جزافا ثم باعه قبل قبضه فيكون جائزا (الموسوعة الفقہیۃ ۹/۱۲۶)۔

موسوعہ میں امام احمدؒ سے مختلف روایتیں منقول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اسلئے کہ حضور اکرم ﷺ نے جس چیز میں بیع قبل القبض سے منع کیا ہے وہ طعام ہے، اس کا مطلب ہوا کہ طعام کے علاوہ دوسری چیزوں میں بیع قبل القبض جائز ہوگی۔

الأصح أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام، وذلك لأن النبى ﷺ " نهى عن بيع الطعام قبل قبضه" فمفهومه إباحة ما سواه قبل قبضه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

اس کے ساتھ ہی ان روایات کا بھی تذکرہ ہے جن میں طعام میں بیع قبل القبض سے مختلف الفاظ میں منع کیا گیا ہے، ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ مکیل وموزون، معدود اور مذروع میں مشتری کا تصرف قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے نقل کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ حدیث میں طعام قبل القبض سے منع کیا گیا ہے، اور اس زمانہ میں غالباً طعام کا لفظ مکیل وموزون میں ہی استعمال کیا جاتا تھا، معدود و مذروع کو اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ان الحديث المذكور نهى عن بيع الطعام قبل قبضه وكان الطعام يومئذ مستعملا غالباً فـمـا يـكـال ويوزن وقيس عليها المعدود والمذروع لاحتياجهما إلى حق التوفية (حوالہ سابق ۹/۱۲۸)۔

ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، جبکہ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب ہے:

وفى رواية ثالثة عن الإمام أحمد : أنه لا يجوز بيع شئ قبل قبضه وهى التى وافق فيها

الإمام الشافعي وغيره (حوالہ سابق)۔

امام محمد اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، طعام ہو غیر طعام ہو، منقول ہو یا غیر منقول اراضی وغیرہ ہو، ان کا مستدل وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے پہلے بیع سے منع کیا گیا ہے۔

وذلک لحديث حكيم بن حزامؓ قال : قلت: يا رسول الله إني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها و ما يحرم علي ؟ قال : إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه (حوالہ سابق ۱۴۴/۹)۔

نیز طعام میں بیع قبل القبض کی نہی کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: "**ولا أحسب كل شيء إلا مثله**" (مشکوۃ ۲۴۷/۷) ابوداؤد کے الفاظ ہیں: **وقال ابن عباس وأحسب أن كل شيء مثل الطعام** (ابوداؤد ۱۰۴/۲)۔

حضرت امام اعظم وابو یوسفؒ نے طعام کے ساتھ تمام منقول اشیاء میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہا ہے، اراضی ومکانات وغیرہ غیر منقولہ اشیاء میں وہ بیع قبل القبض کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جواب (۴) میں اس کی کچھ تفصیل ذکر کی جا چکی ہے۔

۶۔ فیکٹری کا مال بیچنے کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص فیکٹری کا ایجنٹ ہوتا ہے، وہ سفر کرتا ہے، خریداروں سے بات کرتا ہے، ان سے آرڈر لیتا ہے، اور پھر فیکٹری سے آرڈر کے مطابق خریداروں کو مال روانہ کر دیا جاتا ہے، اور اس شخص کو فیکٹری کی طرف سے کمیشن ملتا ہے، اس صورت میں وہ فیکٹری کا وکیل ہوتا ہے، یہ بیع قبل القبض نہیں ہے، اسلئے جائز ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص فیکٹری کے ساتھ معاملہ طے کر لیتا ہے، ہر ماہ میں مجھے اتنا مال ملنا چاہئے، اور وہ سفر کر کے خریدار تیار کرتا ہے، اور مال کی قیمت اس کو معلوم ہے، اسی میں اپنا منافع رکھکر خریدار سے بات کر لیتا ہے، اور فیکٹری سے مال اس کو روانہ کر دیتا ہے، اس صورت میں تو بیع قبل القبض ہی نہیں بلکہ "**بيع ما ليس عنده**" ہے، یعنی ابھی تو اس نے فیکٹری سے خریداری نہیں کی اور مال کا مالک نہیں بنا اور فروخت کر دیا، یہ بیع قبل الملک ہے، اور سراسر ناجائز ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس نے مال فیکٹری سے خرید لیا، پھر اس میں دو صورتیں ہیں:

اول یہ ہے کہ فیکٹری کے اموال میں سے خرید کردہ مال جدا کر کے ایک جگہ محفوظ کرا دیا، پھر اس نے کسی خریدار سے بات کی، اور فیکٹری سے اس کو براہ راست مال روانہ کر دیا، میرے خیال سے فیکٹری سے خرید کردہ مال کو جدا کر کے رکھوا دینا قبضہ مانا جائیگا، اسلئے اس بیع کو صحیح قرار دیا جائے گا، یہ "بیع بعد القبض" ہے نہ کہ قبل القبض۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے فیکٹری سے مال خرید لیا، اور ابھی اس نے قبضہ نہیں کیا، اور کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کر کے فیکٹری سے مال براہ راست دوسرے خریدار کو بھیج دیا، جیسا کہ سوال میں مذکور ہے تو یہ

صورت بیع قبل القبض کی ہے اور ناجائز ہے۔

یہ کہنا کہ جب مال فیکٹری سے روانہ ہوتا ہے تو خریدار اول کے ضمان میں آجاتا ہے اور یہ ''ربح مالم یضمن'' نہیں ہے، صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ ''ربح مالم یضمن' کا معنی بیع قبل القبض ہے، ومعنى " ربح مالم يضمن ، ربح ما بيع قبل القبض مثل: أن يشترى متاعاً و يبيعه إلى آخر قبل قبضه من البائع فهذا البيع باطل وربحه لا يجوز لأن البيع فى ضمان البائع الأول وليس فى ضمان المشترى منه لعدم القبض (الموسوعة الفقہیہ ۹/۱۲۴)۔

جس وقت اس نے فروخت کیا مال اس کے قبضہ میں نہیں تھا، بعد میں اس کے قبضہ میں آیا، اسلئے یہ جائز نہیں ہوگا، البتہ چونکہ اس طرح سے بیع وشراء کرنے کا عام رواج ہو چکا ہے، اسلئے امام مالکؒ کے قول کے مطابق اگر طعام نہ ہو تو اس طرح بیع وشراء کی اجازت دی جاسکتی ہے، عموم بلوی کی وجہ سے دوسرے ائمہ کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت فقہاء دیتے ہیں، اور یہ مسئلہ فقہ وفتاوی کی کتابوں میں معروف ہے۔

ماضی قریب کے مشہور فقیہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک استفتاء کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: یہ معاملہ حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے .... چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہذا امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے (امداد الفتاوی ۳/۲۱)۔

اس طرح چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، اسلئے میرے خیال میں امام مالکؒ کے قول پر عمل کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

۷۔ جب مشتری نے مال کی خریداری کے بعد بائع کو کہدیا کہ میرا مال فلاں جہاز پر لاد دیا جائے اور بائع نے اس کے حکم کے مطابق مال جہاز پر بھیج دیا، تو اب وہ مال مشتری کے ضمان میں آگیا اور جہاز پر لاد دینا مشتری کا قبضہ مانا جائے گا، اور جب اس کے قبضہ اور ضمان میں آگیا تو اس کے لئے اس میں ہر طرح کا تصرف کرنا بھی جائز قرار پائے گا، اسلئے اگر اس نے اس مال کو فروخت کردیا تو یہ فروختگی جائز قرار پائے گی۔

اسی طرح اجیر کا قبضہ مستاجر کا قبضہ قرار دیا جائے گا، اور صاحب جہاز اجیر ہے، اس کا قبضہ مالک کا قبضہ قرار پائے گا، تو جس طرح مالک جہاز کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ مانا جائے گا، اسی طرح مالک جہاز کا قبضہ مشتری ثانی کا قبضہ بھی مانا جائے گا، اور مشتری ثانی کیلئے بھی جائز ہوگا کہ وہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے .... میری رائے ہے کہ اس صورت کو جائز ہونا چاہئے۔

ہذا ما عندی واللہ عندہ علم الصواب۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

محمد عزیر اختر القاسمی

ا۔ بیع قبل القبض شریعت کی روشنی میں:

حدیث اور فقہ وفتاوی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض نا جائز ہے، کیونکہ حدیث میں عتاب بن اسید کا واقعہ لکھا ہے کہ جب انہیں مکہ کا امیر بنا کر بھیجا جارہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جاؤ بیت اللہ والوں کی طرف اور انہیں چار چیزوں سے روکو، ان میں سے پہلی چیز قبل القبض ہے (فتح القدیر ۱۳۶/۶)۔

اور مشکوۃ شریف میں یہ حدیث ہے: "قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، اور اس کے آگے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول مذکور ہے کہ "أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباس: ولا أحسب كل شئ إلا مثله (مشکوۃ ۲۴۷/۱)۔

اور اس کے علاوہ مختلف محدثین نے اپنی اپنی تالیفات میں بہت سی دوسری احادیث نقل کی ہیں جن سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض درست نہیں ہے۔

علامہ برہان الدین نے بھی ایسی عبارت درج فرمائی ہے جن سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے (ہدایہ مع الفتح ۱۳۵/۶، البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔ چنانچہ اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جسے منتقل کرنا ممکن ہو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

ہدایہ کے مذکورہ بالا اقتباس سے جہاں یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ منقولہ اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل نا جائز ہے وہیں یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ غیر منقولہ اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، جیسے زمین۔

حضرت امام محمدؒ کی رائے اس کے متعلق بھی یہی ہے کہ قبضہ سے قبل اس کا فروخت کرنا جائز نہیں، ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں مطلقا غیر مقبوضہ اشیاء کی بیع سے منع کیا گیا ہے، لہذا حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے تمام اشیاء غیر مقبوضہ کی بیع کو شامل ہوگی، خواہ وہ شئ از قبیل منقولات ہو، یا غیر منقولات، سب کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہوگی۔

لیکن حضرات شیخینؒ کی رائے کہ ہے کہ حدیث تمام اشیاء کو عام نہیں ہے بلکہ صرف منقولہ اشیاء کا حکم حدیث میں ذکر کیا گیا ہے، اور وہ اشیاء جو غیر منقولہ ہیں اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حدیث مذکور معلل بعلت ہے، یعنی شبہ "غرر" لہذا جہاں کہیں یہ علت ہوگی، بیع قبل القبض نا جائز اور جہاں علت معدوم

وہاں بیع قبل القبض جائز ہوگی، (البحرالرائق ۱۱۶/۶) علامہ شامیؒ نے بھی یہ تفصیل ذکر فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے جو فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

ہر وہ شئ جو نقل نہ کی جاسکتی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی لیکن جو منتقل کی جاسکتی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں ہے، عبارت اس طرح ہے:

صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر لندرة هلاك العقار حتى لو كان علوا او على شط نهر ونحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقا ككتابة وإجارة وبيع منقول قبل قبضه (درمختار ۲۲۴/۴)۔

مذکورہ عبارت سے یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ بیع قبل القبض کے جائز وناجائز ہونے کا مدار منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء ہونے پر نہیں ہے بلکہ بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ مبیع جس پر مشتری ثانی یا ثالث کی ملکیت اور قبضہ متحقق ہونے سے قبل اس مبیع کا ہلاک ہونا نادر ہو، خواہ یہ ندرت کسی وجہ سے بھی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، خواہ وہ منقولہ ہی کیوں نہ ہو، اور ہر وہ شئ جس پر مشتری ثانی کی ملکیت وقبضہ سے قبل ہلاک ہونا اکثر ہو تو اس کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں ہے۔

بیع قبل القبض باطل ہے یا فاسد:

وہ اشیاء کہ جن کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے تو اگر کہیں اس قسم کی بیع کا تحقق ہو تو اسے باطل کہا جائے گا، یا فاسد، یا مکروہ؟

فقہاء محققین نے بیع منہی عنہ کی عموماً تین قسم ذکر فرمائی ہے: باطل، فاسد اور مکروہ۔

فاسد وہ بیع ہے جو اپنے اصل کے اعتبار سے صحیح اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو، اور باطل وہ بیع ہے جو اصل ووصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہو، اور مکروہ بیع وہ ہے جو اصل ووصف دونوں اعتبار سے مشروع ہو لیکن کسی شئ مجاور کی وجہ سے اس قسم کی بیع سے روک دیا ہو، جیسے بیع بوقت اذان جمعہ کہ ایسی بیع اپنے اصل ووصف کے اعتبار سے مشروع ہے لیکن ''سعی الی الجمعہ'' جو واجب ہے، کا چونکہ ترک لازم آتا ہے اس لئے ایسی بیع مکروہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر ''سعی الی الجمعہ'' کا ترک لازم نہ آوے اور بیع بھی ہو رہی ہو تو باتفاق فقہاء اس میں کوئی حرج وکراہت نہیں ہے، جیسے بائع اور مشتری کسی کشتی میں سوار ہو کر جامع مسجد کی طرف جارہے ہوں اور درمیان راہ بیع بھی ہو رہی ہو تو یہ جائز ہوگی (نورالانوار/۹۲)۔

بیع باطل اور فاسد میں فرق وامتیاز اس طرح آسان ہوگا کہ عوضین میں سے کوئی ایک یا دونوں موجودہ شریعت یا سابقہ شریعت میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی، جیسے مردار اور خون کی بیع، لیکن اگر عوضین میں سے کوئی ایک سابقہ شریعت میں مال تو تھا لیکن موجودہ شریعت میں مال نہیں ہے اور اسے کسی ایسی شئ کے ذریعہ فروخت کیا جارہا ہے جو اموال کے قبیل سے ہے اثمان کے قبیل سے نہ ہو تو ایسی بیع فاسد ہوگی، اور اگر اس کا عکس ہو، یا اثمان کے ذریعہ

خرید اجارہا ہو تو یہ بیع باطل ہوگی (ردالمحتار ۴/ ۱۳۸)۔

بیع باطل و فاسد کی حقیقت اور فرق واضح ہوجانے کے بعد یہ فیصلہ آسان ہوگیا، چنانچہ بیع قبل القبض میں عاقدین اہل ہوں، اور عوضین میں سے ہر ایک موجودہ شریعت میں مال ہے تو ایسی بیع فاسد ہوگی، اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس کے خلاف ہو تو ایسی بیع باطل ہوگی، چنانچہ متقدمین بزرگوں نے بھی اسی تفصیل کے مطابق بیع قبل القبض کو فاسد و باطل قرار دیا ہے، شرح عنایہ حاشیہ فتح القدیر میں عبارت اس طرح درج ہے:

" والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (فتح القدیر ۶/ ۱۳۷) اور درمختار کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے، عبارت اس طرح ہے: بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقا" (درمختار ۴/ ۲۲۵)، اور الجوہرۃ النیرۃ کی عبارت سے بھی یہی سمجھ میں آرہا ہے، عبارت ملاحظہ ہو: لا يجوز بيعه قبل القبض لا من بائعه ولا من غيره فإن باعه فالبيع الثاني باطل والبيع الأول على حاله جائز (۱/ ۲۱۰)۔

مذکورہ دونوں عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے، لیکن اصل وہی ہے جو بحوالہ "فتح القدیر" اوپر ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حدیث میں صحت بیع کی جونفی ہے وہ گرچہ باطل اور فاسد دونوں قسم کو شامل ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ ایسی بیع فاسد ہے، باطل تو اس صورت میں ہوتی جب عوضین میں سے کوئی ایک مال ہی نہ ہوتا، اور یہاں مفروضہ مسئلہ میں عوضین میں سے ہر ایک مال کا ہونا فرض کیا گیا ہے اور عاقدین اہلیت بھی رکھتے ہوں، صرف منع شبہ "غرر" کی وجہ سے کیا گیا ہے، اور متقدمین نے جو باطل قرار دیا ہے اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بیع فاسد ہوگی، باطل نہیں، اور علامہ شامیؒ نے یہی محاکمہ بھی فرمایا ہے کہ باطل سے فاسد ہی مراد ہے باطل نہیں، عبارت اس طرح ہے: الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق على الفاسد (ردالمحتار ۴/ ۲۲۶)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

قبضہ باعتبار لغت: از " ضرب يضرب" قبض قبضاً الشئ وعلى الشئ، کسی شئ کو پکڑنا، قبضہ میں لینا اور سمیٹنا وغیرہ، اور اسلامی شریعت میں قبضہ کا حاصل یہ ہے، مالک اموال اپنی ملکیت سے اس طرح دست بردار ہوجائے اور علاحدہ ہوجائے کہ وہ شئ کسی شئ کے ساتھ نہ مشغول ہو اور نہ وہ شئ مالک اول کے کسی چیز کے ساتھ متصل ہو اور غیر کا اس پر استیلاء ہوجائے، نیز مالک اول ان باتوں کو اپنی زبان سے ظاہر بھی کررہا ہو کہ میں نے مال تمہارے حوالہ کیا، جیسا کہ "درمختار" کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، عبارت اس طرح ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و حائل و شرط في الأجناس شرطاً ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع (درمختار ۴/ ۵۸)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے قبضہ کی حقیقت جو ذکر فرمائی ہے اس کا بھی حاصل یہی ہے، ان کی ذکر کردہ عبارت

اس طرح ہے وأما ما یصیر به قابضا حقیقة ففی التجرید تسلیم المبیع أن یخلی بینه وبین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه بغیر حائل (بحرالرائق ۵/۳۰۸)۔

مذکورہ اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبضہ کی حقیقت متحقق ہونے کیلئے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے، ایک یہ ہے کہ مالک مال غیر سے یوں کہے کہ میں نے مال تیرے حوالہ کیا، دوسری یہ کہ یہ قول اس غیر کی موجودگی میں اس طرح ہو کہ اس شخص کیلئے مال پر استیلا کلی ممکن ہو اور کوئی چیز اس کے استیلاء سے مانع نہ ہو اور تیسری چیز یہ ہے کہ وہ اس طرح علاحدہ ہو کہ وہ شی نہ کسی حق کے ساتھ مشغول ہو اور نہ کسی شی کے ساتھ متصل ہو، اور شخص غیر یہ کہے کہ" میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا" یا اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل ہونا ضروری ہے جس سے قبضہ پر دلالت ہوتی ہو۔

لہذا اگر بائع یہ نہ کہے کہ میں نے یہ مال تیرے حوالہ کیا یا غیر کیلئے فی الحال اس مال پر کسی وجہ سے استیلاء ممکن نہ ہو، یا وہ مال کسی کے حق کے ساتھ مشغول ہو، یا کسی شی کے ساتھ متصل ہو تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، جیسا کہ "البحر الرائق" کی عبارت سے سمجھ میں آرہا ہے، عبارت اس طرح شروع ہوئی ہے: إن دفعه ولم یقل شیئاً الخ (۵/۳۰۸)۔

قبضہ کی کوئی متعین صورت نہیں ہے:

شریعت کے اعتبار سے قبضہ کے تحقق کیلئے کوئی خاص شکل متعین نہیں ہے کہ اس کے علاوہ صورت میں قبضہ کا تحقق ہی نہ ہو، بلکہ عرف وعادت کے لحاظ سے قبضہ کی جو شکل بھی معروف ومتعارف ہو اور متصور ہو سکتی ہو وہی شکل باعتبار شرع معتبر ہوگی، یہی وجہ ہے کہ بیع تعاطی کا رواج قائم ہے اور شریعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، اگر باعتبار شرع قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس طرح کی خرید وفروخت ناجائز ہوتی اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والا مال خبیث ملک ہوتا، لیکن فقہ وفتاوی کی تمام کتابوں میں تقریباً اس کے جواز کا تذکرہ ملتا ہے، اور اسے خلاف قیاس بھی نہیں کہا گیا ہے (البحر الرائق ۵/۲۷۰)۔

نیز اسی وجہ سے کہ قبضہ کی کوئی شکل باعتبار شرع متعین نہیں بلکہ اسے عرف وعادت پر مبنی قرار دیا گیا ہے، مختلف اشیاء میں مختلف طرق سے قبضہ کا تحقق ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں قدرے اس کی تفصیل ذکر فرمائی ہے، مثلاً وہ پھل جو درخت پر ہوتے ہوئے فروخت کئے گئے ہیں تو گرچہ یہ پھل بائع کے درخت کے ساتھ متصل ہے لیکن جب حوالہ کرنا اور مشتری کا دیکھنا پایا گیا تو قبضہ ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر کسی نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس کا کچھ مال واسباب اس میں ہے اور اسی حال میں بائع نے مکان کا تالا مشتری کے حوالہ کر دیا تو یہاں قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، یا گندم، یا اور کوئی غلہ مشتری کے حوالہ اس طرح کیا کہ وہ بائع کی تھیلی میں ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا (ردالمحتار ۴/۵۸، وبحرالرائق ۵/۳۰۸-۳۰۹)۔

اور کسی جگہ قبضہ کا تحقق اس طرح ہوگا کہ مشتری کے حوالہ اس طرح ہوگا کہ مشتری مبیع کو اپنی جگہ، یا اپنے مکان کی طرف منتقل کرلے، جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا، ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: " فنهاهم رسول الله ﷺ

عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه" تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ کے تحقق کیلئے "نقل الشئ من مكان إلى مكان" کافی ہے، اور دوسری حدیث جو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے، اس میں "حتی تقبض" کا لفظ ہے، جس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مطلقاً قبضہ ضروری ہے، چاہے جس صورت سے ہو اور چاہے "نقل الشئ من مكان الى مكان" کا وجود ہو یا نہ ہو (مشکوۃ شریف ۱/۲۴۷)۔

نیز شریعت نے بھی اس کو عرف و عادت ہی پر چھوڑ دیا ہے اس کی کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے، چنانچہ مسئلہ لکھا ہے کہ کسی شخص نے ایک زمین خریدی اور وہ زمین مشتری کی نگاہ سے اوجھل ہے پھر بھی قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، اس کے برخلاف کسی نے کوئی مکان خریدا اور وہ مکان مشتری کی نگاہ سے دور ہے تو بیع صحیح ہوگی لیکن قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، علامہ ابن نجیم نے بصراحت یہ مسئلہ لکھا ہے، البحر الرائق میں عبارت اس طرح ہے: "وفي جامع شمس الأئمة يصح القبض وإن كان العقار غائباً عنهما عند أبي حنيفة" اور دوسری جگہ عبارت اس طرح ہے: ولو باع داراً غائبة فقال سلمتها إليك فقال قبضتها لم يكن قبضاً الخ (البحر الرائق ۵/۳۰۸)۔

۳۔ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں فرق ہے:

قبضہ کی حقیقت جو ابھی ذکر کی گئی اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں قدرے اشتراک ہے، کیونکہ جہاں کہیں قبضہ کے تصور و تحقق کا ذکر ہے وہاں ایسی عبارت ملتی ہے: تسليم المبيع أن يخلى بينه وبين المبيع على وجه يتمكن من قبضه بغير حائل (البحر الرائق)۔

مذکورہ عبارت میں مبیع عام ہے، خواہ منقول ہو، یا غیر منقول، البتہ حدیث میں جو عبارت ملتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ منقولہ اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں، اور اس کی غایت یہ ذکر کی گئی ہے کہ مشتری اس کو ایسی جگہ منتقل کرلے جہاں بائع کا کوئی تعلق نہ ہو، روایت اس طرح ہے: عن ابن عمرؓ قال: كانوا يتبايعون الطعام في أعلى السوق فيبيعونه في مكانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه (مشکوۃ ۱/ ۲۴۷)۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ منقولہ اشیاء میں قبضہ کا تحقق اس طرح ہوگا کہ مشتری مبیع کو محل خریداری سے اپنی جگہ اور اپنے مکان کی طرف منتقل کرلے، لیکن غیر منقولہ اشیاء میں یہ ممکن ہی نہیں ہے، اسی وجہ سے صاحب "بحر" نے یہ نقل کیا ہے کہ منقولہ اشیاء میں تحقق قبضہ کیلئے ضروری ہوگا کہ مشتری کی طرف سے مبیع کو منتقل کرنا پایا جائے، عبارت اس طرح ہے: "وفي المنقول بالنقل والنقل إلى مكان لا يختص بالبائع"۔

مزید وضاحت اس طرح فرمائی ہے کہ تسلیم المبیع کی صحت کیلئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، عبارت اس طرح ہے: "وفي الأجناس يعتبر في صحة التسليم ثلاثة معان، أن يقول: خليت بينك وبين المبيع، وأن يكون يحضره المشترى على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع، وأن يكون مفرزًا غير مشغول بحق (البحر الرائق ۵/۳۰۸۔۳۰۹)۔

اور غیر منقولہ اشیاء میں تحقق قبضہ کیلئے تینوں باتوں کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اول کی دو باتیں یعنی تخلیہ کا قول و فعل اور مشتری کا حاضر ہونا کافی ہے، عبارت اس طرح ہے: وفي النهاية معزيا إلى الغاية أن القبض في العقار بالتخلية، اور حضور مشتری کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اگر نہ مشتری ہو اور نہ اس کا کوئی وکیل اور نہ کوئی نائب ہو تو مبیع پر قبضہ جو مشتری کا فعل ہے، کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے، گویا تحقق قبضہ کیلئے مشتری کا اس پر قبضہ کرنا ممکن ہونا بھی ضروری ہے، چنانچہ اگر کسی جگہ ایسا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ مشتری موجود ہو لیکن مبیع کے مشتری سے دور ہونے کی بناء پر مشتری کیلئے اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہو سکے گا، علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ بزرگان امت نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک قطعہ اراضی فروخت کیا اور اس کی طرف سے تخلیہ کا بھی تحقق ہوا مگر یہ قطعہ اراضی مشتری کے قریب نہیں ہے بلکہ دور ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، عبارت اس طرح ہے:

"ذكر في النوادر إذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشتري إن كان يقرب منها يصير قابضا، وإن كان يبعد لا يصير قابضا (البحر الرائق ۳۰۸/۵، درمختار ۵۹/۴)۔

قریب وبعید کا یہ معیار قائم کیا گیا ہے کہ اگر اس مبیع پر مشتری کیلئے وہاں پر رہتے ہوئے قبضہ کرنا بلا تکلف ممکن ہو تو وہ قریب ہے، اور اگر بلا تکلف ممکن نہ ہو تو وہ بعید ہے، مثلاً کسی شخص نے ایک مکان خریدا اور بائع نے اس مکان کی تالی مشتری کے حوالہ کر دیا تو مشتری کیلئے اگر اس مکان کو کھولنا اور اس کو بند کرنا بلا تکلف ممکن ہو تو قبضہ کا تحقق ہوگا اور اگر بلا تکلف کھولنا بند کرنا ممکن نہ ہو تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، اگرچہ امام اعظمؒ اور حضرات صاحبینؒ کا اس میں قدرے اختلاف ہے، امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ زمین پر قبضہ کے تحقق کیلئے مشتری کا زمین کے قریب ہونا ضروری نہیں، دور ہو تو بھی قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، البتہ بائع کی طرف سے تخلیہ ہونا چاہئے، لیکن حضرت امام صاحب کا یہ قول مرجوح ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے ذکر فرمایا ہے۔

"وفي المحيط وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض، وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبي حنيفة خلافا لهما وهو ضعيف (ردالمحتار ۵۹/۴)۔

اور صاحب "بحر" نے بھی یہ وضاحت کی ہے کہ امام صاحب کا یہ قول ضعیف ہے، عبارت اس طرح ہے:
فقد علمت ضعف ما في المحيط وجامع شمس الأئمة الخ (البحر الرائق ۳۰۹/۵)۔

"الموسوعۃ الفقہیۃ" کے مطالعہ سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں بڑا فرق ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ ہر شی پر قبضہ اسی کی حیثیت سے ہوتا ہے، عبارت یوں ہے: "إن قبض كل شيء بحسبه" آگے مزید تفصیل یوں ذکر کی گئی ہے کہ اگر مبیع کیلی ہو تو قبضہ بذریعہ کیل ہوگا، اور وزنی ہے تو قبضہ بذریعہ وزن ہوگا، اور اگر عددی یا ذرائی ہے تو قبضہ شمار کر کے، یا ناپ کر کے متحقق ہوگا، اور اگر اس کے علاوہ دوسری کوئی منقولہ شی ہو تو اس پر قبضہ کا تحقق عرف جاری کے ذریعہ ہوگا، لہذا جس چیز پر قبضہ کا جو تصور اور جو طریقہ معروف و متعارف ہوگا اسی طریقہ کے مطابق قبضہ کا تحقق ہوگا، ساری چیزوں پر قبضہ کی ایک ہی شکل لازم و ضروری نہ ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہے۔

۴۔ حدیث نہی معلول ہے:

خرید وفروخت کی صحت کیلئے جہاں اور بہت سی شرطیں ہیں وہیں ایک شرط یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا دھوکہ اور مشتری کے قبضہ میں آنے سے قبل ہلاکت مبیع کا کوئی خطرہ نہ ہو، اگر اس طرح کا کہیں کسی طرح کا خطرہ پیدا ہوجائے تو خرید وفروخت ناجائز ہوجائے گی، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے خرید وفروخت میں دھوکہ بازی سے منع فرمایا ہے، الفاظ اس طرح ہیں: أنــــہ ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶، مشکوۃ ۱/۲۴۷)۔

اس سے صاف طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر وہ بیع جس میں ''غرر'' کا امکان ہو وہ بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ خرید وفروخت کے متعلق بطور خاص وجود دھوکہ ہی نہیں بلکہ امکانی دھوکہ کا سد باب بھی مقصود ہے، اسی وجہ سے زمانہ جاہلیت میں رائج بیعوں میں سے جس بیع کے اندر امکانی دھوکہ کا تصور ہوا اس سے منع کردیا گیا، اور دھوکہ بازی کرنے والے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا: '' من غش فليس منا، اور '' نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة'' وغیرہ احادیث سے صاف طور پر یہی ثابت ہوتا ہے کہ دھوکہ کا امکان جس بیع میں ہوگا وہ بیع ناجائز ہوگی، اور جو شخص دھوکہ بازی کرے گا وہ امت کا فرد ہی نہ ہوگا۔

اسی طرح بیع قبل القبض کے متعلق جو روایتیں مختلف سندوں اور متنوں کے ساتھ پائی جاتی ہیں وہ ممنوع صرف اسی بنا پر نہیں ہے کہ فروخت کی جانے والی شی بائع کے قبضہ میں نہیں ہے، اور جہاں کہیں بھی بیع قبل القبض کا تصور ہوا سے ناجائز قرار دیدیا جائے، بلکہ بیع قبل القبض کی ممانعت اس جگہ ہوگی جہاں دھوکہ کا امکان ہو، گویا کہ ہر وہ حدیث جس میں بیع قبل القبض سے نہی آئی ہے وہ مطلقا نہیں بلکہ معلول ہے کسی علت کے ساتھ، اور اس کی علت حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''غرر'' یعنی امکانی دھوکہ ہے، گویا ممانعت فرما کر امکانی دھوکہ کا بھی سد باب کردیا گیا۔

اور علت نہی ''غرر'' یعنی امکانی دھوکہ ہی ہے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے کہ بعد استقراء وتتبع یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر وہ معاملہ جہاں امکانی دھوکہ کا تصور ہوا تو اس سے ممانعت کردی گئی اور جہاں کہیں جس معاملہ میں امکانی دھوکہ کا تصور نہیں اس معاملہ کو درست قرار دیا گیا، جیسے کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اور مہر میں غلام مقرر کیا گیا، تو عورت کیلئے اس پر قبضہ شرعی کے متحقق ہونے سے قبل ہی جائز ہے کہ وہ اس میں ہر طرح کا تصرف کرسکے، چاہے اسے آزاد کردے، چاہے تو اسے بیچ دے وغیرہ، اور اس کے علاوہ اور بہت سی املاک ایسی ہیں کہ ان پر قبضہ سے قبل کلی تصرف جائز ہوتا ہے، تو اسی وجہ سے کہ وہاں امکانی دھوکہ کا تصور نہیں ہے، علامہ ابن نجیم نے عبارت اس طرح ذکر فرمائی ہیں:

''أراد بالمنقول المبيع المنقول، فجاز غيره كالمهر وبدل الخلع''.

اور اس کے بعد ایک ضابطہ ذکر فرمایا کہ ہر وہ عوض جو کسی ایسے عقد کے ذریعہ ملکیت میں آیا ہو کہ عوض کے ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد ہی ختم ہو جائے تو ایسے عوض میں قبضہ صحیح ہوگا، عبارت اس طرح ہے: " والأصل كما في الإيضاح أن كل عوض ملك بعقد تنفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز وما لا فجائز (البحر الرائق ۶/۱۱۷)۔

تو حاصل یہ نکلا کہ بیع قبل القبض کی نہی جس حدیث میں آئی ہے وہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ معلول بالعلت ہے اور اس کی علت " غرر انفساخ للبیع " ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے عبارت اس طرح ذکر فرمائی ہے: " بخلاف المنقول والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز " (البحر الرائق ۶/۱۱۹)۔

اور صاحب ہدایہ نے بھی بعینہ یہی عبارت ذکر فرمائی ہے (۳/۵۸) علامہ ابن ہمام صاحب " فتح القدیر " نے بیع قبل القبض سے متعلق نہی کیلئے بہت سی حدیثیں مختلف سندوں سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت پر حدیث مطلقاً حجت ہے، جیسا کہ امام محمدؒ کا مسلک ہے، لہذا حضرات شیخینؒ کے مذہب کے اعتبار سے دلیل تخصیص کی جستجو کی ضرورت محسوس کی گئی تاکہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ وارد ہونے والی یہ نہی قطعہ اراضی کے علاوہ کیلئے ہے، تو انہوں نے صاحب ہدایہ کے قول کے متعلق فرمایا کہ وہی علت ہے جو صاحب ہدایہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ " قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہو جانے کا خطرہ بیع قبل القبض کے ممانعت کی علت ہے " لہذا اگر عقد اول فسخ ہو جائے تو بائع ثانی غیر کی ملکیت کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا ہو جائے گا جو جائز نہیں ہے، مختصر یہ کہ علامہ برہان صاحب، ہدایہ، علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر، علامہ ابن نجیم مصری صاحب البحر الرائق اور علامہ شامی صاحب، ردالمحتار وغیرہ اکابر امت کی متفقہ رائے ہے کہ حدیث نہی معلول بالعلۃ ہے اور علت " غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع " ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

۵۔ بیع قبل القبض عام ہے یا خاص:

بیع قبل القبض کے متعلق ائمہ کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حکم ممنوع تمام چیزوں کو عام ہے، یا یہ حکم کسی خاص چیز کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ تمام اشیاء کو شامل ہے، کسی بھی شی کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، خواہ وہ از قبیل مطعومات ہو، یا ملبوسات اور خواہ وہ از قبیل منقولات ہو، یا غیر منقول اور تقریباً ائمہ احناف میں سے حضرت امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم تمام اشیاء کو عام نہیں ہے، بلکہ ہر وہ شی جو از قبیل مطعومات ہے، اس کو قبضہ سے قبل خرید و فروخت کرنا جائز نہیں، گویا ان کے نزدیک یہ حکم ممنوع اشیاء خوردنی کے ساتھ خاص ہے، اور جو اشیاء خوردنی نہیں ہے جو ملبوسات میں سے ہو، یا اور کوئی چیز اس کی خرید و فروخت قبضہ سے قبل جائز ہوگی۔

حضرات شیخین امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں قدرے تفصیل ہے، ان حضرات کی رائے یہ

ہے کہ یہ حکم ممنوع ان تمام اشیاء کو شامل ہوگا جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، اور ہر وہ شئ جس کا حمل ونقل ممکن نہیں وہ اس حکم ممنوع میں داخل نہیں، یعنی غیر منقولہ اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل بلا کراہت جائز ہوگی ، گویا حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام محمدؒ نے حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حکم تمام اشیاء کو عام ہوگا ، اور وہ حدیثیں جن میں خاص چیزوں کا ذکر ہے اس کو اس حدیث میں ضم کردیا جس میں عموم پر دلالت ہورہی ہے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہوگیا، کیونکہ جہاں کہیں دو حکم ایک طرح کے دو جگہ وارد ہوں اور ان میں سے ایک عموم پر دلالت کرتا ہو اور دوسرا خصوص پر تو دونوں حکموں میں تطبیق دینے کیلئے اسی طرح کیا جاتا ہے کہ خصوص پر دلالت کرنے والے حکم کو عموم پر دلالت کرنے والے حکم کے ساتھ ضم کردیتے ہیں، اور ایسا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی بہت ہوتا ہے جیسے فائتہ نمازوں کی قضا کے متعلق دو طرح کی روایت ملتی ہے، ایک روایت میں صرف اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنے کا حکم ملتا ہے اور دوسری روایت میں اذان واقامت دونوں کا تذکرہ ہے تو ائمہ احناف نے اذان واقامت دونوں پر عمل فرمایا اور یہ کہا کہ وہ حدیث جس میں صرف اقامت کا تذکرہ ہے اسے اس حدیث کے ساتھ ضم کردیا جائے گا جس میں اذان واقامت دونوں کا تذکرہ ہے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہوجائے گا، گرچہ امام شافعیؒ اس خاص مسئلہ میں اس مذکورہ رائے سے متفق نہیں ہیں۔

مالکیہ نے ان حدیثوں کو اصل قرار دیا ہے جن میں صرف غذائی اشیاء پر قبضہ سے فروخت کرنے کی ممانعت کا ذکر ہے اور وہ حدیثیں جن میں غذائی اشیاء کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ حکم ممانعت مطلق ہے اس میں مختلف تاویلیں کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ حدیثیں جن میں کسی چیز کا تذکرہ نہیں بلکہ حکم مطلق ہے اس سے مراد اشیاء خوردنی ہی ہے وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتوں سے الگ ہوکر ائمہ احناف میں سے حضرات شیخین نے غور وفکر کرنے سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ مسئلہ کی اصل روح اور شریعت کا مقصد ومنشاء کیا ہے اس پر نگاہ رکھی تو ان حضرات نے فرمایا کہ جہاں بس اس طرح کی خرید وفروخت میں امکانی دھوکہ کا بھی تصور ہو وہ بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں یہ تصور نہ ہو وہاں بیع قبل القبض کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا گویا ان کے نزدیک امکانی دھوکہ کا سد باب مقصود ہے (حلال وحرام)۔

اختلاف ائمہ کی وجہ:

ائمہ کرام کے درمیان اختلاف اس لئے پیدا ہوگیا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے ابن عمرؓ سے جو روایت نقل فرمائی ہیں وہ اس طرح ہے: ''ان رسول اللہ ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه''، اور ابن حبان اور مسند احمد میں حکیم ابن حزام سے جو روایت منقول ہے وہ اس طرح ہے ''قال قلت یا رسول الله انی رجل أبتاع هذه البیوع و أبیعها فما یحل لی منها وما یحرم قال لا تبیعن شیا حتی تقبضه'' تو حضرات شوافع نے ابن حبان والی روایت کے عموم پر نگاہ ڈالی اور جملہ اشیاء، خواہ منقولہ ہو، یا غیر منقولہ سب کی بیع کی ممانعت کا حکم دیدیا، اور مالکیہ حضرات نے

شیخین کی روایت کو اصل قرار دیا اور غذائی چیزوں کی بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم دیا (فتح القدیر ۱۳۶/۶)۔

احناف کے نزدیک یہ بات پیش نظر رہی کہ مقصود نہی ''غرر'' یعنی امکانی دھوکہ کا سد باب ہو، تو حکم دیا کہ جب تک کوئی شئی قبضہ میں نہ آ جائے احتمال موجود ہے کہ شاید قبضہ ہی میں وہ شئی نہ آ پائے، ایسی شکل میں وہ شخص اپنے عہد کو پورا نہ کر پائے گا، منقول اشیاء میں اس طرح کا احتمال اس وقت تک موجود ہے جب تک کہ وہ شئی قبضہ میں نہ آ جائے لیکن اشیاء غیر منقولہ میں اس طرح کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ وہ شئی قبضہ میں آنے سے قبل ہلاک ہو جائے، یا گم ہو جائے، یا چرالی جائے، اسلئے صرف منقول اشیاء ہی کے فروخت کرنے کیلئے اولاً قبضہ کو ضروری قرار دیا، اور اس کے علاوہ اشیاء کیلئے یہ حکم نہ ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کسی جگہ قطعہ اراضی میں اس طرح کا احتمال موجود ہو تو اس قطعہ اراضی کی بیع بھی قبضہ سے قبل ناجائز ہوگی، چنانچہ صاحب ''فتح القدیر'' نے بحوالہ ''محبوبی'' یہ جزئیہ نقل کیا، عبارت اس طرح ہے: قال بعض المشائخ أن جواب أبی حنیفة فی موضع لا یخشی علیه أن یصیر بحرا أو یغلب علیه الرمال، فاما فی موضع لا یؤمن علیه ذلک فلا یجوز کما فی المنقول ذکره المحبوبی (فتح القدیر ۱۳۸/۶)۔

اور اس بات کی دلیل کہ بیع قبل القبض کے متعلق وارد ہونے والی نہی میں اصل و بنیادی چیز یہ ہے کہ امکانی دھوکہ کا سد باب ہو جائے، یہ ہے کہ جہاں کہیں کسی عقد میں مبیع کے ضیاع کے باوجود عقد اول کے فسخ ہونے اور امکانی دھوکہ کا تصور نہیں وہاں منقولہ اور غیر منقولہ تمام اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا اور اس کی بیع کرنا بالیقین جائز ہے، اسی طرح مہر کے اندر متعین کی ہوئی شئی پر قبضہ کرنے سے قبل ہر طرح کا تصرف کرنا جائز ہے، علامہ ابن نجیم نے اس طرح عبارت ذکر فرمائی ہے: '' وأراد بالمنقول بالمبیع المنقول فجاز بیع غیره کالمهر وبدل الخلع الخ (البحر الرائق ۱۱۷/۶)۔ اور علامہ ابن ہمام نے بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے، گرچہ ایک سوال کے جواب میں عبارت یوں ہے: أنه خص منها أشیاء منها جواز التصرف فی الثمن قبل قبضه وکذا المهر یجوز لها بیعه الخ (فتح القدیر ۱۳۸/۶) اور علامہ شامیؒ نے یہ ضابطہ ہی ذکر فرمایا ہے، عبارت اس طرح ہے: ''والأصل فیه أن کل عوض ملک بعقد ینفسخ بهلاکه قبل قبضه فالتصرف فیه غیر جائز وما لا فجائز عینی'' (درمختار ۲۲۵/۴)۔

اسی طرح ہر وہ تصرفات جو عقد اول کے فسخ ہو جانے کے باوجود نافذ ہوتے ہیں وہ قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کے اندر بھی جائز ہوں گے، جیسے خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے قبل آزاد کرنا وغیرہ۔

اس لئے یقین کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ حدیث نہی جو وارد ہے اس کے نہ الفاظ مقصود ہیں اور نہ اس کا عموم، بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ اصل مقصد کیا ہے تو اصل مقصد یہ ہے کہ خریدار کو کسی طرح کا کوئی دھوکہ نہ ہونا چاہئے، لہذا کہیں دھوکہ کا امکان ہو اس جگہ بیع کو ناجائز اور جہاں دھوکہ کا امکان نہ ہو اس جگہ دوسرے تصرفات کی طرح بیع کو بھی

جائز قرار دیا جائے گا۔

۶۔ فیکٹری وغیرہ سے خریدا ہوا مال بیچنے کیلئے قبضہ حسی کی ضرورت نہیں ہے، موجودہ دور میں تجارت کی ایسی شکلیں وجود پذیر ہو رہی ہیں جس کا زمانہ قدیم میں تصور بھی نہیں کیا جاتا تھا، اسی وجہ سے اس قسم کے معاملات کے احکام بھی فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں بصراحت مذکور نہیں ہیں، لیکن متقدمین نے ایسے اصول وضوابط ثبت فرمادئے ہیں جن کی روشنی میں پیش آمدہ جدید مسائل کا حل تلاش کرنا آسان ہوگیا ہے، چنانچہ کاروبار کی نئی شکلوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کارخانہ سے کوئی خام، یا پختہ وتیار مال خریدتا ہے اور مال بردار گاڑیوں پر سوار کرادیتا ہے اور قبل اس کے کہ یہ خریدار اس خریدے ہوئے مال پر حسا قبضہ کرلے دوسرے کسی شخص کے معرفت فروخت کردیتا ہے اور مال فیکٹری سے براہ راست خریدار نمبر ۲ کے یہاں بھجوادیتا ہے اور درمیان راہ میں اس مال کے ہلاک ہونے کی ذمہ داری خریدار نمبر (۱) اپنے اوپر رکھتا ہے اور عام طور پر اس قسم کا کاروبار بہت ہی قابل اعتماد اور بھروسہ مند ہوتا ہے حتی کہ بعض پیشہ ور لوگوں سے معلوم ہوا ہے کہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے کا وقت بھی مقرر ہوتا ہے اور عموماً اسی مقررہ وقت پر مال پہونچ جاتا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کہ خال خال مال بردار گاڑی کسی حادثہ کا بھی شکار ہوجاتی ہے، لیکن عدم حادثہ کے مقابلہ میں ایسا بہت کم ہوتا ہے جو بہر حال کسی درجہ میں غیر معتبر بھی ہوسکتے ہیں، تو اس قسم کا معاملہ شرعاً کیا حیثیت رکھتا ہے؟

شریعت نے خرید وفروخت کی صحت کیلئے بہت تفصیلی شرائط کا تذکرہ کیا ہے، چنانچہ فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں موجود تفصیل وشرائط اس کی شاہد عدل ہے، منجملہ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مبیع کیلئے ضروری ہے کہ وہ شی اس بائع کی ملکیت میں ہو جو اپنے لئے بیع کررہا ہو، یہی وجہ ہے کہ وہ شی اگر بائع کی ملکیت میں نہ ہو تو اس کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا، دوسری شرط وہ ہے جو حدیث کی کتابوں میں بصراحت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی عقد بیع کا تصور ہو تو ضروری ہے کہ اس جگہ "غرر" یعنی دھوکہ بازی کا امکانی تصور بھی نہ ہو، شیخین نے اسی معنی میں یہ حدیث نقل فرمائی ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر" اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس مبیع پر فی الحال بائع کا قبضہ بھی ہو، اس پر حدیث کے یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں: "لاتبعه حتى تقبضه" (مشکوۃ شریف ۱۲۰، فتح القدیر ۱۳۶/۶) اور اس کے علاوہ اور دوسری بہت سی شرطوں کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے (ردالمحتار ۴/۷-۶)۔

اس سلسلہ میں خاص بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ خرید وفروخت کرتے وقت مبیع پر بائع کا قبضہ ہونا ضروری ہے، تو یہ شرط تمام اشیاء کیلئے ضروری ہے، یا خاص چیزوں کیلئے، تو حضرات فقہاء کرام کا اس میں قدرے اختلاف ہے جو اوپر تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اشیاء خوردنی میں یہ شرط ہے، دیگر اشیاء میں نہیں، گرچہ شوافع کے نزدیک تمام اشیاء میں قبضہ ضروری قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے لیکن احناف کے نزدیک بھی خاص ہے، لیکن غذائی اشیاء کے ساتھ نہیں بلکہ منقولہ اشیاء کے ساتھ اس شرط کو ضروری قرار دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی ممانعت کی جو حدیث ہے اس کی علت نکالی گئی ہے۔

مذکورہ بالا صورت مسئلہ کو دیکھنے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ حدیث میں وارد ہونے والی نہی کے صراحۃً خلاف ہے، نیز بظاہر شرط صحت بیع کے بھی خلاف ہے، کیونکہ منجملہ شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ وہ منقولہ شئی جس کو فروخت کیا جارہا ہے ضروری ہے کہ وہ بائع کے قبضہ میں ہو اور یہاں اس کے قبضہ میں حسا نہیں ہے۔

مگر بایں ہمہ میری سمجھ میں آرہا ہے کہ اس صورت بیع کو جائز قرار دیا جائے جس کی چند وجہیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) فقہاء احناف نے بیع قبل القبض کی نہی کو اس کے ظاہر پر نہیں رکھا ہے، بلکہ فرمایا کہ اس قسم کی حدیث معلول ہے چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے ''البحر الرائق'' میں، علامہ ابن ہمام حنفی نے ''فتح القدیر'' میں، مولانا جلال الدین کرمانی نے ''کفایہ'' میں اور علامہ برہان الدین مرغینانی نے ''ہدایہ'' میں اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء کرام نے متفقہ طور پر یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے، اور اس کی علت مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع اول کے ختم ہوجانے کا ''غرر'' ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع کا بائع ثانی کی ملکیت میں آنے کا کسی طرح یقین ہو، یا نہیں، اگر کسی طرح بائع ثانی کی ملکیت میں آنے کا یقین ہوجائے تو بیع ثانی درست ہوگی، ورنہ بیع ثانی صحیح نہ ہوگی۔

اور کسی شئ مبیع کے ملکیت میں آنے کی متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں، ان میں سے ایک شکل یہ ہے کہ خریدار اول اس مبیع کو اپنی جائے استقرار کی طرف منتقل کرلے، جیسا کہ حدیث میں ہے ''نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم''۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری اول کا اس پر حسی قبضہ ہوجائے، جیسا کہ حدیث کے ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے: ''لاتبيعن شيئا حتى تقبضه'' اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ چراگاہ میں خریدا ہوا جانور اس طرح ہو کہ اس کو خریدار اچھی طرح دیکھ رہا ہو اور اس کی طرف اشارہ حسیہ ممکن ہو اور بائع نے قبضہ کی اجازت دیدی ہو تو اس صورت میں بھی وہ جانور مشتری اول کی ملکیت میں آجائے گا، اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک پرندہ اس حال میں خریدا کہ وہ ایک مکان میں بند تھا اور بائع نے اس پر قبضہ کی اجازت دیدی تو وہ پرندہ مشتری کے مکان کھولتے ہی کیوں نہ اڑ جائے وہ پرندہ مشتری کی ملک میں شمار ہوگا، ''البحر الرائق'' میں اس طرح عبارت درج ہے: ''ولو اشترى طيراً في بيت والباب مغلق فأمره البائع بالقبض فلم يقبض حتى هبت الريح ففتحت الباب فطار لا يصح التسليم وإن فتحه فطار صح التسليم (بحر ۵/ ۳۰۹)۔

تو اسی طرح یہ کیوں نہ ہوگا کہ خریدار کارخانہ سے مال خرید لے اور خریدار نمبر (۲) کو مال بردار گاڑی کے ذریعہ وہ مال روانہ کردے، تو میری سمجھ میں ایسا آرہا ہے کہ اس صورت میں بھی خریدار نمبر (۱) کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ فقہ وفتاوی کی کتابوں میں تذکرہ جزئیات کے ذیل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے گھر میں بند گندم خریدا اور بائع نے اس مکان کی چابھی مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہا کہ وہ گندم میں نے آپ کے حوالہ کیا تو بائع کا یہ فعل ہی مشتری کے قبضہ ملکیت کیلئے کافی ہے، عبارت اس طرح ہے: ''لو اشترى حنطة في دار ودفع البائع

المفتاح إليه وقال: خليت بينک وبينها فهو قبض " میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے کہ کچھ ایسی ہی صورت مذکورہ بالا شکل یعنی فیکٹری سے مال خرید کرنے کی شکل میں ہوتی ہے کہ بائع اول مال کو مال بردار گاڑی پر لادنے کے بعد اپنے ذمہ سے بری ہو جاتا ہے، اور صراحۃً یا عرفاً بائع اول مشتری اول سے یہ کہتا ہے کہ مال بردار گاڑی پر لادا ہوا مال آپ کا ہے اور آپ ہی اس کے ذمہ دار و مالک ہیں ہمیں اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا افرو ختگی گندم کی مذکورہ بالا صورت پر قیاس کرتے ہوئے اس خاص صورت میں بائع ثانی کے اس طرح ثابت شدہ قبضہ کو تسلیم کرنے میں ہمیں کوئی مانع نہ ہونا چاہئے۔

اور اس طرح جب بائع ثانی کا قبضہ فیکٹری سے لئے مال پر ثابت ہو گیا تو یہ خاص صورت بیع قبل القبض کی صورت نہ رہی بلکہ بیع بعد القبض کی صورت ہو گئی جو باتفاق فقہاء کرام جائز ہے۔

(۲) دوسرے اس وجہ سے کہ تحقق قبضہ کیلئے شریعت نے کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے کہ اس خاص طریقہ سے قبضہ ہو تو قبضہ شرعی کا تحقق ہوگا ورنہ قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کا تحقق عرف پر مبنی ہے، عرف میں جو قبضہ کی شکل ہو سکتی ہے وہ سب صورتوں میں قبضہ شرعی شمار کیا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کی رائے "الموسوعة الفقہیہ" میں نقل کی گئی ہے، عبارت اس طرح ہے: "إن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضته بالعرف الجارى بين الناس " تو کیا مضائقہ ہے کہ خریدے ہوئے سامان کو مال بردار گاڑی پر سوار کروا دینا ہی باعتبار عرف کے قبضہ شمار کیا جائے، اور عرف کے اثبات کیلئے یہ کافی ہے کہ اس طرح کا قبضہ اگر کلی نہ ہو تو کم از کم اکثری اور کثیر الاستعمال ہی ہو، تو میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے کہ اس طرح کا معاملہ گرچہ کلی اور عمومی ہونے کی حیثیت حاصل نہ کر سکا ہو لیکن بین الاقوامی تجارت میں ایسا ضرور ہوتا ہے اور بہت ہوتا ہے، کیونکہ ایس، ٹی، ڈی طریقہ فون نے اس پھیلی ہوئی دنیا کو سمیٹ کر یکجا کر دیا ہے اور موجودہ دور میں کارخانہ وغیرہ سے مال کی خریداری اکثر و بیشتر اسی طرح ہو رہی ہے کہ ٹیلیفون سے خرید و فروخت ہو گئی اور قیمت کی ادائیگی ڈرافٹ کے ذریعہ اور مبیع کو وصولی مال بردار گاڑی کے ذریعہ ہو رہی ہے، اسی طرح یہ خریدار نمبر (۱) یہ چاہتا ہے کہ مال یہاں آ کر رک نہ جائے اسلئے یہ کسی دوسرے شخص سے بات چیت کرتا ہے کہ میرا فلاں قسم کا مال ٹرک وغیرہ سے آ رہا ہے اور پھر مال کی پوری تفصیل بیان کر کے دوسرے شخص کی خواہش جب معلوم ہو جاتی ہے تو اسی کے ہاتھ یہ خریدار نمبر (۱) مال فروخت کر دیتا ہے، پھر مال کو خریدار نمبر (۱) اپنے یہاں منگوانے کے بجائے فوراً کارخانہ دار سے بات چیت کرتا ہے کہ وہ مال جو میں نے آپ سے خریدا ہے وہ فلاں جگہ بھیجوا دیں، چنانچہ وہ مال خریدار نمبر (۲) کے پاس وقت موعود پر پہونچ جاتا ہے۔

اور اس زمانہ میں اس طرح کا معاملہ اکثر و بیشتر ہو رہا ہے اور جماعت تجار کے عرف میں اس قسم کی تجارت نے اپنا ایک مقام بنا لیا ہے، نفوس تجار اس سے مانوس اور طبائع سلیمہ کے نزدیک مقبول ہو گیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس قسم کے معاملہ نے عرف و عادت کا مقام حاصل کر لیا ہے، لہذا صورت مذکورہ میں گرچہ مشتری اول کا حسا قبضہ نہ ہوا لیکن عرفاً اس کا قبضہ ہو گیا، اور جب عرفاً مشتری اول کا قبضہ ثابت ہو گیا تو یہ خاص صورت بیع قبل القبض کی فہرست

سے خارج ہوگئی۔

اسی طرح ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں ایک عبارت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر چیز کا قبضہ یکساں نہیں ہوتا ، بلکہ ہر شئ پر قبضہ اسی کی حیثیت سے ہوتا ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ عددی اشیاء پر قبضہ شئ کو شمار کرنے ، مکیلی وموزونی اشیاء پر قبضہ اس کے کیل اور وزن کرنے اور ذراعی اشیاء پر قبضہ گز کے ذریعہ ناپنے سے ہوتا ہے، لیکن کہیں یہ نظر نہ آیا کہ خریدی ہوئی شئ کو فروخت کرنے کیلئے اس پر حسا قبضہ ضروری ہے، لہذا مال بردار گاڑی پر لادی جانے والی شئ پر قبضہ کی یہ صورت ہوگی کہ اس کو مال بردار گاڑی پر لاد دیا جائے ، تو ایسی صورت میں قبضہ کے تحقق کو ماننے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ یہ صورت بیع قبل القبض کی ہے جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے تو عرض یہ ہے کہ فقہاء متقدمین نے لکھا ہے کہ بیع قبل القبض کے ممانعت والی حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے، بلکہ ایک علت کے ذریعہ خاص کر لی گئی ہے اور وہ علت '' غرر انفساخ البیع الأول '' ہے تو جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ممنوع اور جہاں یہ علت معدوم ہو وہاں بیع قبل القبض جائز ہوگی ، اس کی مثال میں سابقہ زمانہ میں منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کو پیش کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ دور میں ابلاغ و ارسال کے ایسے تیز رفتار ذرائع وجود میں آچکے ہیں کہ جس کے ذریعہ اشیاء کی منتقلی صد فیصد نہیں تو کم از کم اسی فیصد ایسی ضرور ہوگئی ہے کہ جہاں ہلاکت مبیع کا خطرہ بھی نہیں گذرتا ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ علت نہی کے معدوم ، یا نادر ہونے کے باوجود عدم جواز بیع کا حکم دیا جائے ، اگر یہی بات ہے تو پھر متقدمین فقہاء کرام نے علت کے معدوم ہونے کی صورت میں قطعہ اراضی کی بیع قبل القبض کی اجازت کیوں دی ہے؟ فقہاء کرام کا اراضی کی بیع قبل القبض کو جائز قرار دینا صرف علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے تو اسی طرح اس صورت میں علت معدوم ، یا نادر ہے تو عدم جواز بیع کا حکم نہیں بلکہ جواز بیع کا حکم دیا جائے گا۔

مختلف ممالک ، مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں کبھی ایسی چیزیں رائج ہو جاتی ہیں جن میں عقل صحیح اور طبع سلیم پسند کرتی ہے اور وہ روح شریعت کے مخالف نہیں ہوتیں ، جیسے عربوں میں مہمان نوازی کا رواج وغیرہ ، دوسری اچھی باتیں تو ایسی باتوں کو عرف ومعروف کہا جاتا ہے اور اگر وہ روح شریعت کے مخالف ہوں تو اسے منکر کہا جاتا ہے۔

تمام اقوام عالم کو اس بات کا کلی اعتراف ہے اور کسی کو انکار کی کوئی گنجائش نہیں اس بات سے کہ موجودہ دور ترقی میں جہاں تمام شعبہائے زندگی میں خاصی ترقی ہوئی اور ہو رہی ہے اسی طرح تجارتی لائن میں بھی خاصی ترقی ہو رہی ہے اور نت نئے طریقے ہمیشہ سامنے آرہے ہیں ، اور ادھر مواصلاتی نظام برقی نے اور بھی نئی نئی شکل تجارت کو جنم دیا ہے اور دے رہی ہے، اسی ترقی یافتہ صورت حال میں سے ایک طریقہ یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا، تو دیکھنا یہ ہے کہ اس قسم کا رواج تجارت روح شریعت کے خلاف ہے، یا نہیں ، اگر روح شریعت کے خلاف نہیں تو جائز اور روح شریعت کے خلاف ہے تو ناجائز قرار دیا جائے۔

بیع قبل القبض کی ممانعت میں روح شریعت امکانی دھوکہ کا سد باب ہے، لہٰذا جہاں کہیں امکانی دھوکہ ہو بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں امکانی دھوکہ نہیں وہاں بیع جائز ہوگی۔

تو عرض یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امکانی دھوکہ کا تصور نہیں ہوتا بلکہ معاملات ٹھیک اور صحیح طریقہ سے وعدہ کے مطابق جائے وعدہ پر پہونچ کر، یا پہونچا کر ہورہے ہیں، ساتھ ہی اس قسم کے معاملات میں دھوکہ بازی نادر اور سہولتیں زیادہ حاصل ہورہی ہیں، جس کی وجہ سے اس قسم کے معاملہ بیع نے مقبول عام ہونے کا درجہ حاصل کرلیا ہے، اس لئے یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کے معاملات جائز ہوں گے۔

۷۔ "تجارت بذریعہ شپنگ" اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی مال کسی فیکٹری سے خریدا اور بائع نے مشتری کے حکم کے مطابق مال کو بذریعہ جہاز مشتری کے پاس بھیجنے کا اہتمام کیا، ساتھ ہی بائع نے یہ طے کیا کہ مال کو جہاز پر سوار کرادینے کے بعد میں اس کی ذمہ داری سے بری ہوں، اگر یہ مال ہلاک ہوجائے تو آپ جانیں، ہم پر اس کا کوئی ضمان نہ ہوگا، اور مشتری نے اسے تسلیم کرلیا، پھر اس مشتری نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا جب کہ مال درمیان سفر ہے، اور یہ طے کیا کہ مال یہاں پہونچنے کے بعد یا راہ ہی سے مشتری ثانی کے یہاں بھجوا دیتا ہے، اور اس نے بھی یہی طے کیا کہ جب بات طے ہوگئی اور مال آپ کے یہاں جانے کی حالت میں ہوگیا تو اب میں اس کی جملہ ذمہ داریوں سے بری ہوں۔

مذکورہ صورت مسئلہ سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

مال کو جہاز وغیرہ پر سوار کرنے کے بعد اپنی ذمہ داری سے بری ہونا طے کرتا ہے، مال جہاز وغیرہ پر سوار ہوتے ہی مشتری کی ذمہ داری میں آجاتا ہے، پھر وہ مشتری مال کو دیکھے بغیر کسی تیسرے شخص کے معرفت فروحت کردیتا ہے، دراں حالیکہ وہ مال درمیان سفر ہے، اور صاحب مال یہ طے کرتا ہے کہ مال دوران سفر ہونے کے باوجود آپ کا ہوگیا اور میں اس کی ذمہ داری سے بری ہوں، اگر کسی طرح کا نقصان ہوا تو وہ آپ کا ہوگا میں اس کا ضامن نہیں ہوں۔

پہلی بات یہ کہ بیع جائز ہے اس لئے کہ کسی مال کو خریدنے کیلئے دیکھنا ضروری نہیں اور بغیر دیکھے ہوئے مال کو فروخت کرنے کیلئے بھی دیکھنا ضروری نہیں، "فتاویٰ ہندیہ" میں عبارت اس طرح: "شراء ما لم یره جائز" اور دوسری عبارت اس طرح ہے: "ولو باع شیئا لم تره بأن ورث شیئا لم تره حتی باعه جاز البیع (ہندیہ ۳/۵۷۔۵۸)۔

وہ جہاز یا مال بردار گاڑی مشتری اول کا ذاتی ہے، یا اس نے اجارہ پر لے کر مال لانے کیلئے بھیجا ہے، یا مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ اجرت پر کسی گاڑی کو لے کر مال بھیجدیں اور بائع مال اس طرح کی گاڑی پر لاد دیتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں مشتری اول کا قبضہ ہوجائے گا اور جب مال مشتری اول کے قبضہ میں آگیا تو اس کیلئے اس میں ہر طرح کا تصرف کرنا بھی جائز ہوجائے گا، لہٰذا وہ مشتری اول اس کو فروخت کرنے کا بھی مستحق ہوگا۔

یہاں یہ شبہ نہ ہوگا کہ مشتری نے ایسی شئ سے نفع اٹھایا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں آتا ہے، کیونکہ معاملہ

ہی اس طرح طے ہوا تھا کہ مال کے آپ خود ضامن ہوں گے، گویا یہ مال مشتری اول کی ضمانت میں بھی آچکا ہے، اس طرح ''ربح مالم یضمن'' کی بھی صورت نہ ہوئی۔

اول کی دوصورتوں میں جبکہ مال بردار گاڑی مشتری کی ہے، یا اس نے کرایہ پر لے کر بھیجا ہے، مشتری کا قبضہ تو ہو ہی جائے گا تیسری صورت میں جبکہ بائع اول نے خود بھیجنے کا اہتمام کیا ہے اس صورت میں بھی مشتری اول کا قبضہ ہو جائے گا، کیونکہ اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں یہ جزئیہ لکھا ہے، کہ اگر کسی نے کوئی مال خریدا اور بائع کو یہ حکم دیا کہ مال کرایہ پر گاڑی لے کر ہمارے یہاں بھیج دیں تو یہ قبضہ مشتری کا ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں بائع اس کا ضامن نہیں ہوگا، عبارت اس طرح ہے، إلا أن يقول: استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى إن صدقه (ہندیہ ۱۹/۳)۔

ہاں اگر مشتری نے مطلقاً بھجوانے کو کہا اور اجیر کا کوئی تذکرہ نہ کیا تو اس صورت میں اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ نہ ہوگا (ہندیہ ۹۱/۳) لہذا وہ صورت کہ جس میں اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے، اگر مشتری اول کسی دوسرے شخص کے معرفت فروخت کر دیتا ہے تو گرچہ یہ مال دوران سفر ہے بیع جائز ہوگی، اسلئے یہ شئی مشتری اول کے قبضہ میں آگئی ہے جو اس جگہ ضروری تھا، البتہ اس نے نہ دیکھا تو اس سے کوئی فرق پیدا نہ ہوگا، کیوں کہ بے دیکھی ہوئی شئی فروخت کرنا جائز ہے (ہندیہ ۵۸/۳)۔

لیکن وہ صورت کہ جس میں وہ شئی مشتری اول کے قبضہ میں نہ آئی ہے تو اس کا بیچنا درست نہ ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

۱۔ شرع میں قبل القبض بیع فاسد ہے۔ يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع (شامی ۱۶۳/۴)۔

۲۔ شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو کسی خاص کیفیت کے ساتھ متعین نہیں کیا ہے، بائع کی جانب سے سپردگی تسلیط اور تخلیہ اور مشتری کا تسلط واستیلاء، قدرت وغلبہ جس طرح بھی ہو فقہاء نے اپنے اپنے زمانہ کے عرف وعادت کے مطابق اس کی مختلف صورتوں پر قبضہ کے احکام مرتب کئے ہیں، دار مبیعہ کے تالے کی چابی سپرد کرنے کو گھر کی سپردگی کے مترادف قرار دیا ہے "دفع المفتاح في بيع الدار تسليم إذا تهيأ له بلا كلفة" تخلیہ کو بھی بعض شرائط کے ساتھ قبضہ کے قائم مقام مانا ہے، البائع إذا خلى بين المبيع و بين المشتري بحيث يتمكن المشتري من قبضه يصير المشتري قابضا للمبيع حتى لو هلك قبل أن يقبضه حقيقة يهلك عليه (خانية على هامش الهندية ۲۵۶/۲)۔

۳۔ منقولات میں ظاہری تسلط کی زیادہ اہمیت ہے فقہاء نے مکیلات میں کیل کو، موزونات میں وزن کو، معدودات میں عدد کو، قبضہ کا تتمہ بتلایا ہے، نیز عقد کے وقت مرئی میں موجود جانور کی تعیین پر قبضہ کا حکم لگا کر اس میں توسع ظاہر فرمایا ہے۔ والصحيح أن البقرة إن كانت بقر بهما بحيث يتمكن المشتري من قبضها لو أراد فهو قابض لها (فتاوی ہندیہ ۱۸/۳)۔

۴۔ عقار پر ظاہری قبضہ سے پہلے مشتری کے بیع اور ہبہ جیسے تصرفات کو صحیح قرار دینے اور اس کی طرف سے موہوب لہ، یا مشتری ثانی کے قبضے کو کافی سمجھے جانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء غیر منقولہ میں حکمی قبضہ پر اکتفا کیا جاسکتا ہے، صح بيع عقار، إلى قوله" لحصول القبض بقبض الموهوب له" (شامی ۱۶۲/۴)۔

عقار عاقدین کی نظروں سے غائب اور دور ہونے کے باوجود تخلیہ اور اس تک پہنچنے کے لئے مناسب وقت گذر جانے کو بھی قبضہ تصور کیا گیا ہے۔ أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند ابي حنيفة خلافا لهما... إلى قوله "انه متى مضى مدة يتمكن من الذهاب إليها والدخول فيها كان قابضا" (ردالمحتار ۴۳/۴)۔

اگر چہ یہ ظاہر الروایہ نہیں لیکن مذکورہ عبارت سے کم از کم یہ تو واضح ہوتا ہے کہ اشیاء منقولہ کے مقابلہ میں عقار پر قبضہ کی نوعیت میں وسعت اختیار کی گئی ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور معقود علیہ ضائع ہو کر عقد فسخ ہوجانے کا غرر علت ہے۔ والغرر المنهي عنه غرر إنفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل

الجواز (ہدایۃ (۵۸/۳)۔

۵۔ مشتری کا قبل القبض عقار کو بیچنا شیخین کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور امام محمد و زفر و شافعیؒ کے نزدیک قیاساً ناجائز ہے، مانعین نے روایت نہی کے عموم سے استدلال کیا ہے، شیخین کے مستدلات قرآن پاک میں بیع کے عمومی احکام ہیں اور قرآن کے عمومی حکم کی تخصیص خبر واحد سے ہمارے یہاں درست نہیں، باسلوب دیگر یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دلائل کو تناقض سے بچانے اور تطبیق کیلئے ہم نہی کی روایت کو منقول پر محمول کرتے ہیں اور بیع اہل سے محل پر صادر ہو تو اس کا صحیح ہونا اصل ہے، معقود علیہ کے ضائع ہونے سے عقد فسخ ہوجانے کی بناء پر غرر لاحق ہوجانے کے خطرہ کی وجہ سے ممانعت عارضی تھی اور عقار کے ضائع ہونے کا وہم بھی نہیں ہوسکتا لہذا اس کا حکم اصل پر برقرار رہے گا۔ (خلاصہ بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

بالفاظ دیگر یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے، امام مالکؒ طعام کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی کو مخصوص مذکور تک ہی محدود رکھتے ہیں حالانکہ خود راوی حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ "واحسب کل شیء مثلہ" فرماتے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ حدیث نہی "عن بیع مالم یقبض" سے استدلال فرماتے ہیں، حضرت غیاث ابن اسدؓ کو مکہ کا قاضی بنا کر روانہ کرتے وقت حضورﷺ نے ان کو ہدایت فرمائی تھی کہ لوگوں کو قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے منع کردیں۔

امام شافعیؒ اس ممانعت میں منقولات و عقار وغیرہ سب کو شامل فرماتے ہیں، امام اعظمؒ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضورﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے اور قبل القبض منقول کی ملکیت میں غرر ہے، کیونکہ اس کے ضائع ہوجانے کی بناء پر بیع میں نقض ہوسکتا ہے اور مشتری کی ملکیت باطل ہوسکتی ہے، اس کے قبضہ سے یہ غرر منتفی ہوجائے گا، اب استحقاق کے ظہور سے صرف معنوی غرر کا اندیشہ باقی رہا جس سے احتراز ناممکن ہے لیکن عقار قبل القبض کی ملکیت میں اس کے ضائع ہونے اور بیع فسخ ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، صرف استحقاق کی حیثیت سے غرر متصور ہوسکتا ہے جس سے احتراز ممکن نہیں، نیز اجماع نے ثمن و صداق میں تصرف کے جواز کو عام حدیث میں سے خاص کردیا ہے، تو اس قسم کے عام کو قیاس کے ذریعہ بھی مخصوص کرنے کی گنجائش ہے، لہذا قبل القبض حق شفعہ ثابت ہونے کی بناء پر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی کو منقول پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ (خلاصہ مبسوط سرخسی ۸-۹-۱۰-۱۳)۔

۶-۷۔ فیکٹری سے خریدا ہوا مال ہو، یا شپنگ کا جہاز پر چڑھایا ہوا مال جو راستے میں ہو، مشتری اول قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کردے تو "بیع الکالی بالکالی" میں شامل ہونے کی بناء پر اس کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا احمد دیولوی
دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف:

احناف: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

شوافع: استقرار (قبضہ) سے پہلے بیع درست نہیں، خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

مالکیہ: صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

حنابلہ: مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں، اس کے علاوہ میں جائز ہے۔ مولانا ظفر احمد تھانویؒ شرح مہذب کے حوالے سے اختلاف ائمہ ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قد ذکرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا سواء کان طعاما أو غيره وبه قال ابن عباس وثبت ذلک عنه ومحمد بن الحسن.

قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن من اشترى طعاماً فليس له بيعه حتى أن يقبضه قال اختلفوا في غير الطعام على أربعة مذاهب:

أحدها: لا يجوز بيع شئي قبل قبضه سواء جميع المبيعات کما في الطعام قاله الشافعي ومحمد بن الحسن.

والثاني: يجوز بيع کل مبيع قبل قبضه إلا المکيل والموزون قاله عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحکم وحماد والأوزاعي وأحمد وإسحاق.

والثالث: لايجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض قاله أبو حنيفةؒ وأبو يوسفؒ.

والرابع: يجوز بيع کل مبيع قبل قبضه إلا المأکول والمشروب قاله مالک وأبو ثور [illegible] ۲۲۷، الفقہ علی مذاہب الأربعہ ۲/۲۳۳ تا ۲۳۶)۔

[illegible] بیع باطل ہے جیسے کہ امام نوویؒ کی عبارت "**قد ذکرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا**" [illegible] ہے۔ الفقہ علی المذاہب الأربعہ میں بھی باطل کا ہی لفظ ہے: **فإذا اشترى شيئا منقولا**

كان أو غيره ولم يسلمه ثم باعه وقع البيع باطلاً (۲/۲۳۴)۔

احناف نے اسے بیع فاسد میں سے شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

فقہائے احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔عندالاحناف قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف وعادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کر سکے گو مبیع ابھی بائع کے پاس موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضاً (بدائع ۵/۲۴۴)۔

دوسری جگہ ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقة (بدائع ۵/۱۴۸)۔

ولهذا كانت التخلية تسليما وقبضا فيما لامثل له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

ایک شئی کے بائع کے پاس ہونے کے باوجود مشتری کا قبضہ شمار کیا جاتا ہے جبکہ معاملہ ہو چکا ہو۔ بدائع میں ایک مسئلہ ہے: ولو اشترى من إنسان كرّاً بعينه و دفع غرائره وأمره بأن يوكل فيها ففعل فصار قابضاً سواء كان المشترى حاضراً أو غائباً لأن المعقود عليه معين وقدملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه يتناول عينا هو ملكه فصح أمره وصار البائع وكيلاً له وصارت يده يد المشترى وكذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشترى صار قابضاً (بدائع ۵/۲۴۷)۔

بحرالرائق میں ہے: وذكر في الذخيرة إذا اشترى ما هو أمانة في يده من وديعة أو عارية فإنه لايكون قابضا إلا إذا ذهب المودع أو المستعير إلى العين وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها فيصير الآن قابضاً بالتخلية۔

(البحرالرائق ۶/۸۷، ردالمحتار ۴/۱۱۲)۔

شوافع کے یہاں قبضہ کی تفسیر بیع کو منتقل کر کے اپنے مقام تک پہونچانے کی ہے۔

وقال الشافعيؒ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية و أما في الدراهم والدنانير فتناولها بالبراجم وفي الثياب بالنقل (بدائع ۵/۱۴۸)۔

مولانا ظفر احمد تھانویؒ فرماتے ہیں: قال الموفق في "المغني" وقبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا قبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعيؒ وقال أبو حنيفة التخلية في ذلك قبض وقد

روی أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى إن القبض فى كل شئ بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له(اعلاء ۱۴/۱۵۴)۔

۳۔ منقول اور غیر منقول اشیاء میں فرق:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں، البتہ غیر منقولی اشیاء کی بیع جائز ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، شیخین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جائداد وغیرہ میں ہلاکت شاذ و نادر ہوتی ہے، اس کے برخلاف منقولی اشیاء میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے: **ولا غرر فيه لأن الهلاك فى العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد**۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر منقول اشیاء میں قبل القبض جواز کی علت ہلاکت کے خطرہ کا کم ہونا اور عقد کو فسخ کرنے والے عذر کا نہ ہونا ہے۔

ماقبل میں قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ عندالاحناف قبضہ کی تعریف میں بہت وسعت ہے، لہذا بظاہر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ منقول اشیاء کے قبضہ میں ہلاکت کا خطرہ اور فسخ کی شکل کا امکان ہے، لہذا اسمیں اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے قبضہ کی تعیین کی جائے گی جبکہ غیر منقولی اشیاء میں وسعت کا پہلو زیادہ ہوگا۔ ان اسباب مذکورہ کے نہ ہونے کی وجہ سے علامہ ابن ہمامؒ غیر منقولی اشیاء کو بھی منقولی کی طرح (ہلاکت کے خطرہ کی شکل میں) قبل القبض فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ **وهذا لأنه لايتصور هلاكه إلا إذا صار بحرا ونحوه حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبى حنيفة فى موضع لا يخشى عليه أن يصير بحراً لو يغلب عليه الرمال فأما فى موضع لايؤمن عليه ذلك فلا يجوز كما فى المنقول ذكره المحبوبى وفى الاختيار حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوًا لا يجوز بيعه قبل القبض**.

لہذا منقول اور غیر منقول اشیاء میں تنوع اور کیفیات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی آسکتی ہے اگرچہ عام حالات میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

۴۔ احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

صاحب ہدایہ نے بیع العقار میں شیخین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے امام محمد کے جواب میں فرمایا کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے۔ **والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز**.

علامہ ابن ہمامؒ نے اسکی علت میں فرمایا: **(معلول به) أى بغرر الانفساخ والدليل عليه أن التصرف الذى لا يمتنع بالغرر نافذ فى المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه** (فتح القدیر ۶/۵۱۴)۔

صاحب عنایہ نے وضاحت کے ساتھ علت (غرر) کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین

وغیرہ میں بلاکت نادر ہے تو عقد کے فسخ ہونے کا غرر جس سے روکا گیا وہ منتفی ہو جائیگا، اور حدیث شریف معلول بانفساخ ہے لہذا اجائداد اسمیں داخل ہوگی اور اسکی بیع قبل القبض جائز ہوگی، کتاب وسنت واجماع کی دلیل جواز پر عمل کرتے ہوئے آگے فرماتے ہیں: وإذا كان الحديث معلولاً بغرر الانفساخ لا يحتمل تناول ماليس فيه ذلک (عنایہ مع الفتح ۶/۵۱۴)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت:

اس سلسلہ میں احادیث مبارکہ کے الفاظ مختلف ہیں، اور فقہاء کرام نے اسمیں تخصیص کر کے بہت سی اشیاء کو حکم سے خارج کیا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں گذر چکا۔

امام مالکؒ صرف غلہ میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز قرار دیتے ہیں: كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلک ماخلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالک أن تبيع ذلک كله قبل أن تقبضه.

مگر اس میں عجلت کرنی چاہئے تاخیر نہ کرے۔ إذا تعجلت ذلک ولم تؤخره (کتاب الکافی ۲/۳۴)۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابن عمر کی وہ حدیث ہے جو اپنی کتاب مؤطا میں بیان کی ہے: آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے جب تک وہ اس پر پوری طرح قابض نہ ہو جائے۔ عن عبد الله بن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مؤطا إمام مالکؒ كتاب البيوع ۲/۶۴۰)۔

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إني رجل مبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم قال لا تبيعن شيئا حتى تقبضه (فتح القدير ۲/۵۱۱، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۳)۔

اس میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز وحرام فرمایا، نیز حضرت ابن عباسؓ کا اجتہادی قول بھی یہی ہے کہ غیر طعام کو بھی طعام کی طرح قبل القبض بیچنا جائز نہیں ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں: قلنا قد رواه ابن عباس أيضا قال: وأحسب كل شئ مثل الطعام اخرجه عنه أئمة الكتب الستة (فتح القدير ۶/۵۱۱)۔ امام اعظمؒ اور ابو یوسفؒ منقولی اشیاء کو نہی عن بیع مالم یقبض کی وجہ سے ناجائز فرماتے ہیں اور غیر منقولی کو علت عدم غرر کی وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں۔

امام صاحب کی دلیل حضرت عثمان بن عفانؓ کی روایت ہے جسمیں مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی کوفہ کی زمین بغیر دیکھے فروخت کی، یہ دلیل ہے کہ آپ نے قبل القبض بیچی کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب اعتراض نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت عثمانؓ نے وکیل کے واسطے سے قبضہ کیا ہو؟ تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ وکیل کی رؤیت بھی مؤکل کی ہی رؤیت ہے اور جبکہ روایت میں خود اس

احتمال کودور کرنے والا لفظ ہے، حضرت عثمانؓ نے فرمایا: **بعتک ما لم أره فبطل احتمال رؤیته بواسطة الوکیل وقبضه بقبضه** ۔حضرت عثمانؓ کی روایت امام نووی شرح مہذب میں مسلم شریف کے حوالے سے نقل کر کے اس میں ایک راوی کے مجہول اور مختلف الاحتجاج ہونے کو ذکر کیا ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب اسکے جواب میں فرماتے ہیں: **قلت و مسلم لایروی عن مجهول ولا لمجهول فالحدیث حسن حجة** (اعلاء ۱۴/۲۲۹)۔

اسی طرح کی روایت ابوداؤد میں بھی حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، جس میں **نهی عن بیع مالم یقبض** کے الفاظ ہیں..... (نصب الرایہ ۴/۳۲۱۹) شوافع کی مستدل روایت حدیث حکیم بن حزم پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن ابن ہمام نے رجال پر گفتگو کرتے ہوئے حدیث بالا کو حجت قرار دیا ہے، **والحق أن الحدیث حجة والذی قبله کذلک**.

پھر اس کی تخصیص کی دلیل کو ذکر کیا ہے: **والحاجة بعد ذلک إلی دلیل التخصیص بغیر العقار لأبی حنیفة بذکر هناک والأحادیث کثیرة فی هذا المعنی** (فتح القدیر ۲/۵۱۲)۔

۲۔ قبضہ ضمان:

فقہائے کرام نے قبضہ کی جو تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں بہت سے جزئیات ذکر فرمائے ہیں ان سے بخوبی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ حسی کا ہونا ضروری نہیں ہے (شامی ۴/۴۷ ۔ ۴۸)۔

قبضہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اسکی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔قبضۂ امانت، ۲۔ قبضہ ضمان۔

پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان بنفسہ، ضمان بغیرہ۔ اور ہر ایک کا حکم بھی جداگانہ ہے۔

(۱) مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شئ مغصوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے، اور مغصوب شئ بہر صورت مضمون بنفسہ ہے۔

(۲) اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے، مثلاً شئی مرہون پر راہن کا قبضہ تو رہن امانت ہوتا ہے، البتہ مضمون بالغیر (قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔ اسکا حکم یہ ہے کہ اگر شئ مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

(۳) اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضۂ امانت ہو مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضۂ امانت کہلاتے ہیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضے (بیع کے لئے) کافی نہ ہوں گے، بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے (بدائع الصنائع ۲۴۸، شامی ۴/۴۷ ۔ ۴۸)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اگر بائع نے حسی قبضہ نہ کیا ہو لیکن ضامن ہو گیا تو اسکو قبضۂ ضمان کے

درجہ میں شمار کر کے خرید وفروخت جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ صورت مسئولہ میں جب مشتری کا کسی قسم کا قبضہ پایا نہیں جاتا اس سے پہلے ہی بائع اپنے ضمان سے بری ہوجاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لہذا بائع کے لئے ایسا سودا کرنا جائز نہیں ہے، اور جب مشتری اسکا مالک نہیں ہوتا تو بیع معدوم مالیس عندک اور مالم یقبض کے درجہ میں رکھتے ہوئے اسکے لئے بھی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

شامی میں ہے: **اشتری بقرة مریضة وخلاها فی منزل البائع قائلا إن هلکت فمنی وماتت فمن البائع لعدم القبض وکذا لو قال للبائع سقها إلی منزلک فاذهب فاستلمها فهلکت حال سوق البائع فإن ادعی البائع التسلیم فالقول للمشتری** ۔اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے: **اشتری وعاء لبن خائر فی السوق فأمر البائع بنقله إلی منزله فسقط فی الطریق فعلی البائع إن لم یقبضه المشتری** (۴۸/۴) ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصل بائع کا ذمہ مشتری کے قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اور ہلاکت کی نسبت بائع کی طرف ہوتی ہے نہ کہ مشتری کی طرف، اور تیسرا خریدار کیسے ضامن ہوسکتا ہے جبکہ بائع اور مشتری کے درمیان ہی بیع صحیح نہ ہوئی، لہذا اس قسم کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا ابوسفیان مفتاحی، مئو

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: عن حکيم بن حزام قال نهاني رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندی، رواه الترمذی، وفی رواية له ولأبی داؤد و النسائی قال، قلت: يا رسول الله يأتينی الرجل فيريد منی البيع و ليس عندی فأبتاع له من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندک (مشکوٰۃ علی المرقاۃ ۳/۳۲۳)۔

مطلب یہ ہے کہ جو چیز خرید وفروخت کے وقت اپنی ملکیت میں نہ ہو اور قبضہ میں نہ ہو اس کا بیچنا جائز نہیں، اب اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ وہ چیز نہ تو اپنی ملکیت میں ہو اور نہ تو قبضہ میں ہو، اس صورت میں اس کی بیع صحیح ہی نہ ہوگی بلکہ باطل ہوگی، دوم یہ کہ وہ اپنی ملکیت میں نہیں ہے، ایک دوسرا شخص اس کا مالک ہے، لیکن ہے وہ اپنے ہی پاس، اس صورت میں بھی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی بیع درست نہیں ہے۔

پہلی صورت کے حکم میں اس چیز کی بیع داخل ہے جس پر قبضہ حاصل نہ ہوا ہو، یعنی قبضہ سے پہلے بیع ہو رہی ہو، یا وہ چیز گم ہوگئی ہو، یا بھاگ گئی ہو، جیسے غلام وغیرہ، یا اس کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو، جیسے ہوا میں اڑتی ہوئی چڑیا اور وہ مچھلی جو ابھی دریا یا تالاب سے نکالی نہ گئی ہو (مرقاۃ ۳/۳۲۳)۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ شرائط معقود علیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وأما شرائط المعقود عليه فأن يكون موجوداً مالا متقوماً مملوكاً في نفسه وأن يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه، وأن يكون مقدور التسليم فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم (بحر ۵/۲۷۹) یعنی معقود علیہ کیلئے شرط ہے کہ موجود مال متقوم مملوک ہو، اور بائع کی ملکیت میں ہو، اور مقدور التسلیم ہو۔

صاحب درمختار ورد المحتار نے لکھا ہے کہ جو چیز ملکیت اور قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع باطل ہے، اور دلیل میں بحر الرائق کی عبارت پیش کیا ہے جو اوپر مذکور ہوئی (شامی ۴/۱۱۸)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مبیع کو خریدنے کے بعد اس کی جگہ سے اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھ دیا جائے چاہے دوسری جگہ کتنی ہی قریب ہو، مرقاۃ کی عبارت یوں ہے: فإن القبض فيه بالنقل عن مكانه و قال ابن الملک: وفيه أن قبض المنقول بالنقل و التحويل من موضع إلی موضع (مرقاۃ ۳/۳۱۸)۔

مظاہر حق میں ہے: یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے ذریعہ لیا ہے تو پیمانہ میں نپوا کر، یا وزن کرانے کے بعد ہی اسے اٹھالے، اور اگر بغیر پیمانہ یا وزن لیا ہے تو پھر اس کے بغیر ہی اٹھا کر رکھدے، حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز خریدے اور پھر اسے کسی دوسرے کو فروخت کرنا چاہے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ پہلے اس چیز کو قبضہ میں لے اس کے بعد اسے فروخت کرے، کیونکہ بیع اشیاء منقولہ میں قبل قبضہ کے دوسری بیع جائز نہیں ہے (۱۴/۳)۔

اس سلسلہ میں صاحب درمختار رحمہ اللہ رقمطراز ہیں: **ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل ، و شرط في الأجناس شرطا ثالثاً وهو أن يقول: خليت بينك و بين المبيع ، فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضاً** (۴/۴۷-۴۸) اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کیلئے کوئی مانع و حائل نہ ہو، بایں طور کہ بائع کہدے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان چھوڑ دیا اسے لے لو، اگر یہ نہ کہے تو مشتری قابض نہ ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ شریعت میں قبضہ کی حقیقت مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہے، اگر اشیاء منقول ہوں تو گھر کے اندر گیہوں جیسی چیز کی بیع میں بائع کا کنجی دیدینا جبکہ گھر کا کھولنا بغیر تکلف ممکن ہو، قبضہ ہے، اور چراگاہ کے اندر گائے جیسی چیز کی بیع میں گائے کا اس طرح ہونا کہ وہ دیکھی جائے اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، قبضہ ہے، اور کپڑا جیسی چیز کی بیع میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ خریدار اپنا ہاتھ بڑھائے تو کپڑے تک پہونچ جائے، قبضہ ہے، اور گھر کے اندر گھوڑا یا چڑیا جیسی چیز کی بیع میں بغیر مددگار کے اسے پکڑ لینا ممکن ہو، قبضہ ہے۔

اور اگر اشیاء غیر منقول ہوں تو گھر جیسی چیز کی بیع میں گھر کو تالا بند کرنے پر قادر ہونا قبضہ ہے، اور بازار و دوکان میں غلہ وغیرہ پر قبضہ یہ ہے کہ خریدار کیلئے بائع کی طرف سے مبیع کو لے لینے میں کوئی مانع نہ ہو (شامی ۴/۴۷)۔

سنت میں صرف بیع طعام میں حقیقت قبضہ متعین کی گئی ہے

سنت رسول ﷺ میں قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت وارد ہے اور بیع طعام کے باب میں حقیقت قبضہ یہ متعین کی گئی ہے کہ طعام کو مکان بیع سے منتقل کرلیا جائے، **عن ابن عمر قال كانوا يبتاعون الطعام في أعلى السوق فيبيعونه في مكانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه** (رواہ ابوداؤد)۔

منتقل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اسے قبضہ میں لے لیں، اور اشیاء منقولہ کا قبضہ میں لینا یہ ہے کہ اس کو خریدنے کے بعد اس کی جگہ سے اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھدیا جائے، چاہے وہ دوسری جگہ کتنی ہی قریب کیوں نہ ہو (مظاہر حق ۳/۱۴)۔

ایک دوسری حدیث: **عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ، وفي رواية ابن عباس حتى يكتاله، متفق عليه** ، ایک اور حدیث: **عن ابن عباس قال أما الذي نهى عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع حتى يقبض ، قال**

ابن عباس : ولا أحسب كل شئ إلا مثله متفق عليه ۔

حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح غلہ کو قبل قبضہ بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بھی چیز کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ قبضہ میں نہ آجائے، یہ گویا حضرت ابن عباسؓ کا اپنا گمان وخیال ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں غلہ پر غیر غلہ کو قیاس کیا ہے (مظاہر حق ۱۵/۳)۔

اور علامہ خطابیؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض باتفاق ناجائز ہے، اور اس کے علاوہ اشیاء میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک گھر اور زمین وجائداد کی بیع قبل القبض جائز ہے اور اشیاء منقولہ میں ناجائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں سے ایک کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک ماکول ومشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک مکیل وموزون کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ (بذل ۲۸۴/۴)۔

نیز علامہ خطابیؒ قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: المقبوض یختلف فی الاشیاء حسب اختلافها فی أنفسها فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه، و منها ما یکون بالتخلیة بینه و بین المشتری، و منها ما یکون بالنقل عن موضعه، و منها ما یکون بأن یکتال و ذلک فیما بیع من المکیل کیلا، فأما ما یباع جزافا صبرة مصبوبة علی الأرض فالقبض أن ینقل و یحول من مکانه فان ابتاع طعاما کیلا ثم أراد أن یبیعه بالکیل الأول لم یجز حتی یکیله علی المشتری ثانیا (بذل ۲۸۴/۴)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء میں قبضہ ان کی ذات کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قبضہ مشتری کے ہاتھ میں رکھ دینے سے ہوتا ہے، اور کبھی مبیع کو مشتری اور مبیع کے درمیان چھوڑ دینے سے ہوتا ہے، اور کبھی مبیع کی جگہ سے انتقال سے ہوتا ہے اور کبھی کیل سے ہوتا ہے۔

اور علامہ ابن قدامہؒ نے کہا ہے: ہر چیز کا قبضہ اسی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اگر شی مکیل، یا موزون ہے اور کیل ووزن سے بیع کی جارہی ہے تو قبضہ کیل ووزن سے ہوگا، وقبض کل شئ بحسبه فان کان مکیلا أو موزونا بیع کیلا أو وزنا فقبضه بکیله ووزنه (مغنی ۱۲۵/۴)۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق مندرجہ ذیل ہے:

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: المقبوض یختلف فی الأشیاء حسب اختلافها فی أنفسها فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه، و منها ما یکون بالتخلیة بینه و بین المشتری، و منها ما یکون بالنقل من موضعه، و منها بأن یکتال و ذلک فیما بیع من المکیل کیلا (بذل ۲۸۴/۴)۔

یعنی اشیاء منقولہ میں قبضہ یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے ہاتھ رکھدی جائے، اور بعض میں مبیع کو مکان بیع سے منتقل کردینا قبضہ ہے اور بعض میں کیل کرنا قبضہ ہے۔

اوراشیاءغیرمنقولہ میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری اورمبیع کے درمیان چھوڑ دے اورقبضہ سے مانع نہ بنے۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ اشیاءمنقولہ میں قبضہ کی چندانواع ہیں: (۱) گھر کے اندر گیہوں جیسی چیز کی بیع میں گھر کی کنجی دینا جبکہ گھر کوبغیرتکلف کھولناممکن ہو۔ (۲) گائے جیسی چیز کی بیع میں گائے کا دیکھاجانااوراس کی طرف اشارہ کیاجاناممکن ہو۔ (۳) کپڑاجیسی چیز کی بیع میں کپڑے کااس طرح ہوناکہ مشتری ہاتھ بڑھائے تو وہاں تک پہونچ جائے۔ (۴) گھر کے اندرگھوڑایاچڑیاجیسی چیز کی بیع میں بغیرمددگار کے پکڑلیناممکن ہو،اوراشیاءغیرمنقولہ میں گھراور زمین جیسی چیز کی بیع میں گھر کوتالابندکرنے پرقادرہونااورپھراس کوبغیرتکلف کھولناممکن ہواس طرح کہ بائع مشتری کو کنجی دیدے قبضہ ہے،اورزمین وجائدادمیں تصرف پرقادرہوناقبضہ ہے (شامی ۴۸،۴۷/۴) واللہ اعلم۔

۴۔ بیع قبل القبض سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اورعلت نہی غررہے،چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لأن علة الفساد الغرر (شامی ۱۸۲/۴)۔

اوربیع غررناجائزہے،چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے: عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر.

اوربیع غرراس بیع کوکہتے ہیں جس میں مبیع مجہول،یابائع کے قبضہ وقدرت سے باہرہو،جیسے پانی میں مچھلی کی بیع،یاہوامیں اڑتی چڑیاکی بیع،اورعبدآبق کی بیع، اى ما لا يعلم عاقبة من الخطر الذى لا يدرى أيكون أم لا كبيع الآبق و الطير فى الهواء والسمك فى الماء والغائب المجهول ، و مجمله أن يكون المعقود عليه مجهولا و معجوزا عنه (مرقاۃ ۳۲۰/۳)۔

اورامام نوویؒ نے بیع غررمقدورالتسلیم کوبھی شمارکیاہے(نووی ۲/۲)اورظاہرہے کہ قبضہ سے پہلے غیر مقدورالتسلیم ہوتی ہے اورصحت بیع کیلئے بیع کامملوک ومقدورالتسلیم دونوں ہوناشرط ہے۔

امام نوویؒ کی عبارت یوں ہے: و يدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع الآبق و المعدوم و المجهول و ما لا يقدر على تسليمه و ما لا يتم ملك البائع عليه ، و بيع السمك فى الماء الكثير الخ فكل هذا بيعه باطل لأنه غرر من غير حاجة (۲/۲)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت طعام کے باب میں تمام ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عام ہے،اوراس کے علاوہ اشیاءکی بیع قبل القبض میں ائمہؒ کے نزدیک کچھ استثناءات وتخصیصات ہیں،اس باب میں ائمہؒ کی آراءمع دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: طعام کی بیع قبل القبض ناجائزہے،اس پرعلماءکااجماع ہے،اورامام ابوحنیفہ اورامام ابویوسفؒ اس حکم سے گھراورزمین وجائدادکااستثناءوتخصیص کرتے ہوئے ان کوقبضہ سے پہلے بیچناجائزکہتے ہیں۔اور امام شافعی اورامام محمدؒ اس ممانعت کوعام رکھتے ہوئے بیع قبل القبض کومطلقاًناجائزکہتے ہیں،اس میں کچھ استثناءوتخصیص نہیں کرتے ہیں اورامام مالکؒ طعام میں بیع قبل القبض کوناجائزکہتے ہیں،اوراس حکم سے غیرطعام کااستثناءوتخصیص

کرتے ہیں۔ اور امام احمدؒ وغیرہ مکیل اور موزون میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور اس حکم سے مکیل وموزون کے علاوہ کا استثناء وتخصیص کرتے ہیں، یہ علماء رحمہم اللہ کی آراء ہیں۔ (دیکھئے: نووی ۵/۲)۔

اور حدیث میں طعام سے مراد تمام دانے ہیں، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: والمراد به في كلام المصنف الحبوب كلها لا البر وحده ولا كل ما يؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا (شامی ۳۰/۴، البحر الرائق ۳۰۵/۵)۔

دلائل ائمہ:

طعام کے سلسلہ میں بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے، اس پر اجماع ہے، دلیل: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه و كذا روى عن ابن عباس، و المروى عنهما روايات في صحيح مسلم (۵/۳) (فی أبی داؤد مع البذل ۲۸۴/۴)۔

استثناءات وتخصیصات کے سلسلہ میں دلائل ائمہ:

علامہ شامیؒ، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر أى غرر انفساخ العقد على تقدير الهلاك وعلله لندرة هلاك العقار حتى لو كان علوا أو على شط نهر، تفريع على مفهوم قوله" لا يخشى هلاكه و نحوه" بان كان في موضع لا يؤمن أن تغلب عليه الرمال كان كمنقول اى بمنزلته من حيث لحوق الغرر بهلاكه فيصح البيع لكنه يتوقف (شامی ۱۸۱/۴)۔

یعنی زمین وجائداد غیر منقول کی بیع قبل القبض جائز ہے، عقد کے فسخ ہونے کے غرر ودھوکا نہ ہونے کی وجہ سے، کیونکہ ان کی ہلاکت نادر وشاذ ہے، اور اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اگر ہلاکت کا اندیشہ بایں طور ہو کہ زمین وجائداد کا محل وقوع ایسا ہے کہ اس پر ریت کے غلبہ کا خطرہ ہے تو اس کی بیع تو صحیح ہوجائے گی، لیکن موقوف رہے گی، اسی طرح گھر وزمین وجائداد جس کے قبضہ ودخل میں خطرہ ہے تو اس کی بیع بھی قبل القبض صحیح ہوگی لیکن نافذ نہ ہوکر موقوف رہے گی۔

امام شافعی کی دلیل:

عن ابن عباس قال أما الذى نهى عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع قبل أن يقبض، قال ابن عباس: و لا أحسب كل شئ إلا مثله، متفق عليه (مسلم ۵/۲، ابوداؤد مع البذل ۲۸۵/۴)۔

یعنی امام شافعی کے نزدیک بیع قبل القبض مطلقاً ناجائز ہے، اس میں کچھ بھی استثناء وتخصیص نہیں ہے، اور حدیث ابن عباس دلیل ہے۔

امام مالک ماکول ومشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز کہتے ہیں، اور ماکول ومشروب کا استثناء کرتے ہیں، علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ ان کی دلیل بیان کرتے ہیں: وجه ذلك ما روى الأوزاعي عن

الزهري عن حمزة بن عبد الله بن عمر يقول مضت السنة إن أدركته الصفقة حيا مجموعاً فهو من مال المبتاع (رواه البخاري) تعليقا عن ابن عمر و قول الصحابي " مضت السنة " يقتضي سنة النبي ﷺ ولأن المبيع المعين لا يتعلق به حق توفيقه فكان من مال المشتري كغير المكيل و الموزون (مغنی ۴/۱۴۱-۱۴۲)۔

و علله الإمام مالك لنفسه في المدونة قال: لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام حتى يستوفى وهو عندنا على الكيل والوزن و كل شيء ما خلا الطعام و الشراب فهو جائز أن تبيعه قبل أن تستوفيه إن كنت اشتريته وزنا أو كيلا أو جزافا فهو سواء وإن كان الحديث إنما جاء في الطعام وحده (المدونة ۳/۱٦٦)۔

امام احمد مکیل اور موزون کی بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور ان کے علاوہ کا استثناء وتخصیص کرتے ہیں ، اور دلیل بیان کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ولنا قول النبي ﷺ الخراج بالضمان ، وهذا المبيع إنما للمشتري فضمانه ، وقول ابن عمر " مضت السنة ان ما أدركته الصفقة حيا مجموعا فهو من مال المبتاع" ولأنه لا يتعلق به حق توفيته و تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم الطعام بالنهي عن بيعه قبل قبضه دليل على مخالفة غيره له (مغنی ۴/۱۲۵)۔

طریق استدلال یوں ہے کہ نبی ﷺ کا بیع قبل القبض کی ممانعت میں طعام کی تخصیص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

٦۔ چونکہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا جو جواز بیع کیلئے شرط تھا شرعاً، لہذا دوسرے شخص کے ہاتھ اس خریدار کی فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، اور ضمان قبضہ کے قائم مقام متصور نہ ہوگا، اور مشتری نمبر(۱) کا یہ ضمان درست نہیں، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

و في الفتح و الدر المنتقى لو هلك المبيع بفعل البائع أو بفعل المبيع أو بأمر سماوي بطل البيع و يرجع بالثمن لو مقبوضاً ، وإن هلك بفعل المشتري فعليه ثمنه إن كان البيع مطلقا أو بشرط الخيار له ، وإن كان الخيار للبائع أو كان البيع فاسداً لزمه ضمان مثله إن كان مثلياً و قيمته إن كان قيمياً (شامی ۴/۴۷)۔

یعنی اگر مبیع بائع کے فعل سے (مثلاً کوتاہی، یا غیر معتمد علیہ آدمی کے ذریعہ سے پارسل وغیرہ ہو) ہلاک ہوجائے، یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہو تو بیع باطل ہوجائے گی، اور بائع قیمت واپس کرے گا اگر اس نے قیمت لے لی ہے، اور اگر مبیع خریدار کے فعل (مثلاً پارسل چھڑانے میں کوتاہی وغیرہ کے ذریعہ) سے ہلاکت ہوئی ہو تو خریدار کے ذمہ قیمت ادا کرنا واجب رہے گا۔

اور قبضہ سے پہلے عدم جواز بیع کے باب میں علامہ شامی فرماتے ہیں: محمد عن يعقوب عن أبي

حـنـيـفة قـال إذا اشـتـريـت شـيـئـا كما يكال أو يوزن أو يعدّ عدا فلا تبعه حتى تكيله و تزنه و تعده ، فـإن بـعته قبل أن تفعل و قد قبضته فالبيع فاسد في الكيل و الوزن ، قلت: و ظاهره أن الفاسد هو البيـع الـثـانـي وهو بيع المشترى قبل كيله وأن الأول وقع صحيحا لما مر من أن العلة كون الكيل مـن تـمـام الـقبض فإذا باعه قبل كيله فكأنه باعه قبل القبض ، وبيع المنقول قبل قبضه لا يصح (شامی ۴/۱۸۳)۔

یعنی امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تم کیلی، یا وزنی، یا عددی چیز خریدو تو کیل، یا وزن، یا عدد سے خریدو، پھر اس کو بغیر کیل یا وزن یا عدد کے یعنی بغیر قبضہ کے مت بیچو، پس اگر تم نے اس کو بغیر کیل، یا وزن، یا عدد کے یعنی بغیر قبضہ کے بیچ دیا تو دوسری بیع فاسد ہے اور بیع اول تو صحیح ہوئی، کیونکہ کیل یا وزن سے پہلے بیچنا قبضہ سے پہلے بیچنا ہے، اور منقول کی بیع قبضہ سے پہلے صحیح نہیں ہے۔

۷۔ یہ عرف کہ جس میں بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال کو فروخت کردیتا ہے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا، بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

یہ صورت شرعاً جائز نہ ہوگی، جیسا کہ سوال (۶) کے جواب میں تحریر کیا جاچکا، اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ نص اقوی من العرف ہوتی ہے، لہذا نص کے مقابلے میں یہ عرف شرعاً معتبر نہیں، علامہ شامی رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن الـعـرف جـاز أن يـكـون عـلـى الـبـاطـل ، ولأن حـجـية العرف على الذين تعارفوه والتـزمـوه فقط والنص حجة على الكل فهو أقوى ، ولأن العرف إنما صار حجة بالنص وهو قوله ﷺ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (شامی ۴/ ۲۰۲)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

۱۔ بیع قبل القبض ناجائز ہے، ربا الفضل وربا النسیئہ کے تحت آنے والے مبادلات میں فوری قبضہ نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع یا مبادلہ باطل ہوگا، دیگر اشیاء میں قبضہ کی نوعیت کے مطابق بیع فاسد یا مکروہ ہوگی۔

۲۔ کتاب اللہ اس سلسلہ میں بالکل خاموش ہے۔ اور سنت میں طعام کو ناپ لینے/وزن کر لینے یا خرید کی جگہ سے منتقل کر لینے کو قبضہ ہونے کی طرف اشارہ ہے، بقیہ اشیاء کے سلسلہ میں کوئی ذکر نہیں ہے اس لئے اسے عرف و عادت پر چھوڑ دینا چاہئے، اور یہ صحیح ہوگا کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

۳۔ مذکورہ بالا اصل کے مطابق نہ صرف اشیائے منقولہ وغیر منقولہ بلکہ ہر چیز کی نوعیت ومزاج کے مطابق قبضہ کی شکل میں فرق ہوگا۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی کی بہت سی حکمتیں ہوسکتی ہیں، جہاں تک علت کا سوال ہے جن لوگوں نے اسے مطعومات تک محدود کیا ہے ان کے نزدیک علت ''طعام'' ہونا ہے، کچھ کے نزدیک کیلی، وزنی یا عددی ہونا ہے، بیع قبل القبض کی نہی کا عموم اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ نفس بیع یا مبادلہ بالمال ہی کو علت مانا جائے۔

۵۔ بیع قبل القبض کے متعلق ائمہ مجتہدین سے سات طرح کے اقوال منقول ہیں۔ (۱) یہ نہی صرف مطعومات ربویہ تک محدود ہے (۲) مطلق مطعومات میں ہے (۳) ان مطعومات میں ہے جو کیلی یا وزنی ہیں (۴) ہر اس چیز میں جو قابل انتقال ہو (۵) بلا قید ہر چیز میں قبضہ شرط ہے (۶) ہر اس چیز میں جو کیلی یا وزنی، (۷) ہر اس چیز میں جو کیلی، وزنی یا عددی ہو (از بدایہ ابن رشد)۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ خود روایات اس سلسلہ میں مختلف یا مجمل ہیں۔

۶۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی کمرشیل رول (تجارتی قانون) نہیں ہے تو عرف وعادت کے مطابق ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۷۔ یہ شکل مذکورہ بالا سے متناقض ہے لیکن چونکہ بر کے بجائے بحر کا معاملہ ہے اس وجہ سے دستاویزات کے تبادلے کو قبضہ کا قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے پھر بھی چونکہ اس میں تلقی جلب کی صورت پائی جاتی ہے اس لئے کراہیت سے خالی نہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا قاری ظفر الاسلام اعظمی

ا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع قبل القبض فاسد ہے اور یہ صورت ''ربح مالم یضمن'' میں شامل ہے، اس کی صورت یہ ہے" أن یشتری متاعا ویبیعه من آخر قبل قبضه "۔ صاحب ''اعلاء السنن'' لکھتے ہیں: فهذا البیع باطل وربحه لا یجوز (اعلاء السنن ۱۴/۱۷۷) آگے مؤلف مذکور نے ابطال کی وجہ بھی بیان کردی ہے، وہ یہ کہ ابھی مبیع پہلے شخص ہی کے ضمان میں ہے مشتری کے قبضہ میں نہ آنے کے باعث ضمان میں داخل نہیں ہوئی، اس کے عدم جواز میں وہ حدیث بھی پیش کی جاسکتی ہے جس میں رسول اکرمؐ نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو اہل مکہ کی جانب بھیجا کہ وہ یہ چار باتیں ان تک پہونچادیں، (۱) ان لا یصلح شرطان فی بیع (۲) ولا بیع وسلف (۳) ولا بیع مالا یملک (۴) ولا ربح مالا یضمن ، حضرت عبداللہ بن عمرو سے بھی یہ روایت موجود ہے جس کی اصحاب خمسہ نے بجز ابن ماجہ کے تخریج کی ہے، اس مفہوم کی دیگر مرویات باختلاف یسیر ابن حبان نے اپنی صحیح میں، حاکم نے مستدرک میں، نسائی نے سنن کبریٰ میں، امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں نقل کی ہیں (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۰۔۲۲۱ محلی لابن حزم ۸/۵۲۲)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: فمذهب أبی حنیفة لا یدخل المبیع كله فی ضمان المشتری إلا بالقبض إلا العقار وعند الشافعی العقار وغیره سواء وهو روایة عن أحمد (فتاوی لابن تیمیة ۲۹/۵۰۴) عبدالرحمٰن الجزیری نقل فرماتے ہیں: الحنفیة قالوا من البیع الفاسد بیع الأعیان المنقولة قبل قبضها ، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع منقول ہو یا غیر منقول، قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع باطل ہوگی ''فإذا اشتری منقولا كان أو غیره ولم یسلم ثم باعه وقع البیع باطلا" (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

اس طرح کی بیع سے متعلق ہمارے بعض علماء نے بھی باطل کا قول کیا ہے، چونکہ باطل اور فاسد میں تعارض ہے، اسلئے اس کا جواب اگر یوں دیدیا جائے کہ یہاں پر باطل بمعنی فاسد ہے تو اب تعارض نہ رہ جائے گا، نیز اس کے نظائر نصوص فقہاء میں موجود بھی ہیں، دوسرا جواب اس عبارت سے بھی دیا جاسکتا ہے جو درج ذیل ہے:

الحنفیة قالوا إذا اصطاد طیرا فكان فی یده ثم أرسله فی الهواء فإن بیعه فی هذه الحالة یكون فاسدا لعدم القدرة علی التسلیم ، أما إذا باع الطیر فی الهواء قبل أن یصطاده فالبیع باطل

لا ينعقد أصلا لعدم الملك (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شکار کر کے چڑیا اپنے ہاتھ میں لے رکھا اور پھر فضا میں چھوڑ دیا تو اس صورت میں یہ بیع فاسد ہوگی قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے، لیکن اگر شکار سے پہلے فضا ہی میں بیع کر لی گئی تو یہ بیع باطل ہوگی ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے۔

لہذا افساد کی وجہ عدم تسلیم للقدرۃ ہے اور ابطال کی وجہ عدم ملکیت ہے۔

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

فالشافعي يمنعه مطلقا ويقول هو من ضمان البائع وهو رواية ضعيفة عن أحمد وأبو حنيفة يمنعه إلا العقار ويقول هو من ضمان البائع وهؤلاء يعللون بتوالي الضمانين (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۶)۔

ائمہ اربعہ میں سے حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض اعیان منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں، سوائے طعام کے صحیح ہے، المالكية قالوا: يصح للمشتري أن يتصرف في المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو أعيانا ثابتة كالأرض والنخيل ونحوهما الا الطعام كالقمح والفاكهة (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۵) وقال مالكؒ: يجوز لأن النبي ﷺ خص الطعام بالذكر عند النهي (مبسوط للسرخسی ۸/۱۳) ونقل عن أحمد: أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵) الحنابلة: قالوا يصح التصرف في المبيع بالبيع قبل قبضه، إذا كان غير مكيل أو موزون أو معدود (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۶)۔

مذکورہ مذاہب کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت امام مالک کے یہاں جواز میں توسع ہے تو حضرت امام شافعیؒ کے یہاں عدم جواز میں، حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعیان منقولہ میں غیر صحیح اور اعیان غیر منقولہ میں صحیح، پھر اگر کسی نے اعیان منقولہ میں عدم جواز کے باوجود قبل القبض بیع کر لی تو وہ بیع فاسد ہوگی، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: ومنها القبض في بيع المشتري المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض لما روى النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض، والنهي يوجب فساد المنهي ولأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاك المعقود عليه (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰)۔

فقہاء نے ایک مسئلہ بڑی وضاحت سے اٹھایا ہے کہ بیع قبل القبض اگر کر لی گئی تو اس کا حکم کیا ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ بیع سرے سے فاسد ہے، چاہے بیچنے والے کو ہی کیوں نہ بیچ دی گئی ہو، [illegible] تخصیص نہیں ہے، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: وقد نهى رسول الله عن بيع فيه غرر سواء باعه من غير بائعه أو من بائعه لأن النهي مطلق لا يوجب الفصل بين البيع من غير بائعه أو من البيع من بائعه وكذا المعنى الغرر لا يفصل بينهما (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰) علامہ عبدالرحمن الجزیری [illegible] فرماتے ہیں

سواء باعها لمن اشتراها عنه أو لغيره (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض جائز نہیں، مگر چند صورتوں میں، جن میں سے پہلی صورت یہ ہے: **الأول أن يبيعه قبل قبضه لمن اشتراه منه بنفس الثمن الذی اشتراه به بدون زيادة** (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴)۔

مذکورہ بالاعبارت سے واضح ہوگیا کہ حضرت امام شافعیؒ کے مسلک میں بیع قبل القبض اولاتو جائز نہ تھی لیکن اگر مشتری نے خود بائع کو ہی ثمن اول کے ساتھ بیچ دیا تو یہ بیع صحیح ہوجائے گی، حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں بھی بیع کی صحت کی چند صورتیں ہیں۔

اول یہ کہ اگر بائع نے خود خریدا تو یہ صحیح نہ ہوگی، الا یہ کہ بائع کے لڑکے باپ، یا خادم، یا بیوی نے اسے خرید لیا۔

(۱) فإذا اشتراها ابنه أو أبوه أو خادمه أو زوجه فإنه يصح إذا لم يكن ذلك حيلة يتوصل بها إلى الشراء.

(۲) فإن اشتراها بمثل ثمنها أو أكثر فإنه يصح.

(۳) أما إذا لم يكن من جنس ثمن الأول كما إذا باعها بنقد ثم اشتراها بعروض تجارة فانه يصح (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۶)۔

اس میں کچھ اور تفصیلات ہیں جو مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۸ ردالمحتار ۴/، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴۔۱۴۵ پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

اب ائمہ اربعہ کا مسلک اس طرح ہوگا:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع قبل القبض فاسد ہے سوائے غیر منقول کے، یہ بیع خود بائع سے ہو، یا بائع کے علاوہ کسی اور سے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض اعیان منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں صحیح ہے، بجز طعام کے، امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض منقول وغیر منقول دونوں میں صحیح نہیں، الا یہ کہ مشتری خود بائع کو ہی ثمن اول کے ساتھ بیچ دے۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک غیر مکیل وغیر موزون وغیر معدود وغیر مذروع میں قبل القبض ہے، اس کے ماسوا میں نہیں۔

حنبلی مسلک کی ایک روایت جو قوی ہے وہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی مؤید ہے، اور ایک ضعیف روایت حضرت امام شافعیؒ کی۔

خلاصہ کلام:

بیع قبل القبض نہ تو مطلقا جائز ہے اور نہ ناجائز، نیز اگر بیع کرلی گئی تو فاسد ہوگی اعیان منقولہ میں، اور صحیح ہوگی

غیر منقولہ میں۔

۲۔ کتاب وسنت ونصوص فقہاء کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، حالات، زمان ومکان ومبیع کے اختلاف سے قبضہ کی نوعیتیں جداگانہ ہوں گی۔

پس اولاً عرض ہے کہ فقہاء نے قبضہ کی دو قسمیں کی ہیں: حقیقی اور حکمی۔ حقیقی قبضہ تو حبس اور تسلیم سے ہوگا، اور حکمی استیلاء، تمکن، اشارہ، تخلیہ وتمیز سے، ابن قدامہ کی درج ذیل عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے مراد استیلاء ہی ہے جو لوگوں کے بیچ متعارف ہو۔

وكل ما يحتاج الى قبض اذا اشتراه لم يجز بيعه حتى يقبضه (مغنی لابن قدامہ ۲۲۰/۴)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ثم قال الخرقي ومن اشترى ما يحتاج إلى قبضه لم يجز بيعه حتى يقبضه ففرق بين ما يحتاج إلى القبض وما لا يحتاج فما لا يحتاج يكفي فيه التمكن (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۷۔۵۰۸)۔

اسی رائے کی تائید ابن قدامہ کی اس تحریر سے بھی ہورہی ہے: وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعيؒ وقال أبو حنيفةؒ التخلية في ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التميز (مغنی لابن قدامہ ۲۲۰/۴)۔

ہر چیز کا قبضہ مبیع کے شایان شان ہوگا، چنانچہ اگر مبیع از قبیل کیل یا موزون ہے تو اس پر قبضہ کیل اور وزن سے ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر قبضہ تخلیہ سے ہوگا، ایک روایت ابو الخطاب نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کی ہے کہ صرف تخلیہ سے ہی قبضہ نہ ہوگا تاوقتیکہ خریدی ہوئی شئ متمیز نہ ہوجائے۔

یہاں پر تخلیہ سے مراد قبضہ کی اجازت دیدینا ہے نہ کہ تخلیہ کا معنی مخصوص، قوله أن يقول خليت الظاهر أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية .

وہ چیزیں جو جزافا اور اندازہ سے خریدی جاتی ہیں ان کا قبضہ نقل ہے۔ وإن بيع جزافا فقبضه نقله (مغنی لابن قدامہ ۲۲۰/۴)۔

حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ تصرف جس میں بدون قبضہ کے جواز ہو اس میں اگر مشتری قبضہ سے قبل تصرف کرے تو وہ جائز نہ ہوگا، اور ہر وہ تصرف جس میں تصرف قبضہ کے علاوہ جائز نہیں اس میں مشتری قبضہ سے پہلے تصرف کرے تو وہ جائز ہوگا۔

كل تصرف يجوز من غير قبض إذا فعله المشترى قبل القبض لا يجوز وكل مالا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشترى قبل القبض جاز ويصير المشترى قابضا له (شامی ۴/

۵۶۱)۔

علامہ سرخسی کی بھی تحریر پیش خدمت ہے: قال محمد كل تصرف لا يتم إلا بالقبض فذلك جائز في المبيع قبل قبضه إذا سلطه على قبضه فيقبضه (المبسوط ۸/۱۳)۔

علامہ شامی نے قبضہ کی بہت ساری صورتیں تحریر فرمائی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

ومنه مالو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتري فهو قبض، وكذا بغيبته في الأصح وكذا كل مكيل أو موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره ومنه مالو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

حضرت امام احمدؒ کے نزدیک قبضہ سے مراد تمکن ہے نہ کہ نفس قبضہ: فظاهر مذهب أحمد أن الناقل للضمان إلى المشتري هو التمكن من القبض لا نفس القبض (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۷)۔

صاحب ''ردالمحتار'' نے تخلیہ کو حکما قبضہ قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: ''وحاصله أن التخلية قبض حكما''

آگے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں: لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيع مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض، وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض .... وفي الملتقط ولو باع دارا وسلمها إلى المشتري دار فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة (ردالمحتار ۴/۵۶۲)۔

ملک العلماء ابوبکر کاسانی تحریر فرماتے ہیں: أما الحديث فظاهر قوله عليه السلام يدا بيد فنحملها على التعيين (بدائع الصنائع ۵/۲۱۹)۔

ابن حزم تحریر فرماتے ہیں کہ جب شئ کسی خاص کی ہوجائے تو اسے قبضہ کہیں گے: فهذا عمر يقول بذلك ويبين أن القبض هو الذي يكون الشيء للمرء (محلی لابن حزم ۸/۵۲۰)۔

علامہ کاسانی نے قبضہ کی تفسیر اس طرح کی ہے: وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

تسلیم اور قبضہ ہمارے نزدیک تخلیہ ہے اور تخلیہ یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع کو اس طرح دور کردے کہ مشتری تصرف پر قادر ہوجائے، لہٰذا بائع مبیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے، ایسے ہی ثمن مشتری سے نکل کر بائع کے پاس چلا جائے، صاحب ''بدائع'' اسی مفہوم کو ایک مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة (بدائع الصنائع ۵/

۱۴۸)۔

مذکورہ بالا قبضہ کی تائید قواعد الفقہ کی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے التخلية في البيع هو أن يأذن البائع للمشتري بقبض المبيع عند عدم وجود مانع من تسليم المشتري إياه (قواعد الفقہ از سید عمیم الاحسان ۲۲۴) تخلیہ فی البیع یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع پر قبضہ کی اجازت دیدے اور اس کیلئے مبیع کو سونپنے سے کوئی شی مانع نہ ہو۔

بہر کیف مذکورہ تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء نے جس مبیع کے قبضہ کیلئے جو صورتیں بیان فرمائی ہیں وہی معمول بہا ہوں گی، اور جہاں کوئی صراحت نہیں ہے، تعامل اور عرف کے مطابق عمل ہوگا۔

۳۔ قبضہ کی نوعیت اعیان منقولہ اور غیر منقولہ کے اعتبار سے جداگانہ ہے، لہذا اگر مبیع از قبیل عقار ہو کر جائیداد وغیرہ ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ اسے فصل سے خالی کرکے مشتری کے حوالہ کردیا جائے، اور اگر مکان ہو تو اسباب سے خالی کرکے تالہ اور کنجی خریدار کے حوالہ کردیا جائے، یہی تمکن اور ید کے مرادف ہے، لیکن اگر منقولات سے ہوں تو اس میں تفصیل ہے، حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نقل اور تحویل کے ذریعہ قبضہ ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قبضہ تخلیہ سے ہوگا، غالباً حضرت امام شافعیؒ کی بھی تخلیہ سے یہی مراد ہے۔

جواب (۴) کے ضمن میں تخلیہ کی تعریف اور اس سلسلہ میں فقہاء کی نصوص مفصلاً بیان کردی گئی ہیں۔

علامہ ابن رشد قرطبی تحریر فرماتے ہیں: وإنما استثنى أبو حنيفة ما يحول وينقل عنده مما لا ينقل لأن ما ينقل القبض عنده فيه هي التخلية (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اشیاء منقولہ کے حکم کو اعیان غیر منقولہ سے الگ کردیا ہے کیونکہ اعیان منقولہ میں حضرت الامام کے نزدیک قبضہ شرط ہے جو تخلیہ کے مرادف ہے۔

۴۔ احادیث مبارکہ جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی "غرر" ہے، نهى رسول الله عن بيع مالم يقبض، وعن ربح مالم يضمن، ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه" یا اس کے علاوہ دیگر مرویات میں نہی کی علت قدرے مشترک کے طور پر "غرر" ہے کیونکہ ایک دوسری روایت صریحاً بھی موجود ہے، جو اس علت منع کی وضاحت کررہی ہے "نهى النبي عن بيع الغرر "صاحب" بدائع الصنائع" تحریر فرماتے ہیں: نهى رسول الله عن بيع فيه غرر وبين تمكن الغرر أن الغرر هو الخطر (بدائع الصنائع ۵/۱۶۳)۔

ابن حزم نقل فرماتے ہیں: عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان فيكون لصاحبه الزيادة وعليه النقصان (محلی لابن حزم ۸/۵۲۳)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ نے جو عدم جواز کا قول کیا ہے اس کی وجہ علامہ ابن تیمیہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ: اگر مبیع تلف ہوگئی تو دونوں شخص اس کے ضامن نہ ہوں گے، بلکہ وہی ہوگا جس نے اسے بیچا

ہے، یعنی بائع اول "وهؤلاء يعللون المنع بتوالي الضمانين (فتاویٰ لابن تیمیہ ۵۰۶/۲۹)۔

اسی طرح علامہ جزیری عدم جواز کی علت یوں تحریر کرتے ہیں: وقد قيل في علة النهي إن في قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله وحمله ووزنه وغير ذلك بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلك يضيع تلك المنفعة وقيل إنه أمر تعبدي (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۳۵/۲)۔

نہی کی علت میں یہ بات بتلائی گئی ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے عاملین کا نفع ہے، اسلئے کہ وہ لوگ کیل، وزن اور بار برداری سے نفع حاصل کرتے ہیں، برخلاف اس صورت کے جبکہ مبیع پر قبضہ نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ منفعت ضائع ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری علت یہ بھی ہے کہ وہ امر تعبدی ہے۔

خلاصہ کلام: جب قبضہ امر تعبدی ہے تو اس کی شرط وہیں لگے گی جہاں حدیث موجود ہے، کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہونے کے باعث "يقتصر على مورد النص "ہوگا۔

لگے ہاتھوں علامہ ابن رشد قرطبی کا بھی عندیہ معلوم کرتے چلیں، وہ اس منع کی علت یوں تحریر کرتے ہیں: ومن طريق المعنى إن بيع مالم يقبض يتطرق منه إلى الربا (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)۔

اسی طرح ایک مقام پر علامہ جزیری فساد بیع کی انواع بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ومنها بيع الغرر وهو التردد بين أمرين أحدهما يوافق الغرض والآخر يخالفه (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/ ۲۴۲)۔

صاحب قواعد الفقہ "غرر" کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں بما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أن يكون أم لا (قواعد الفقہ ۳۹۹) یعنی جس کا نتیجہ نامعلوم ہو آیا مرتب ہوگا یا نہیں، مندرجہ بالا حدیث جسے بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت بنا کر پیش کیا گیا ہے، اس سے استدلال اس وقت ہوگا جبکہ "غرر" بمعنی خطر ہو، لیکن اگر "غرر" غرور سے مشتق مانیں، یا "غرر فی صلب العقد" پر محمول کریں تو استدلال صحیح نہ ہوگا، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: الغرر هو الخطر الذي استوى فيه الطرف والوجود والعدم بمنزلة الشك، وأما الحديث فيحتمل أن يكون الغرر هو الخطر ويحتمل أن يكون من الغرور فلا يكون حجة أو نحمله على الغرر في صلب العقد بالتعلق بشرط أو بالإضافة إلى وقت (بدائع الصنائع ۱۶۳/۵)۔

عند الفقہاء "غرر" کی دو قسمیں ہیں: غرر یسیر، غرر کثیر، غرر یسیر کی فقہاء کے یہاں گنجائش ہے، اس سے بیع کے جواز میں خلل واقع نہیں ہوتا، جیسا کہ "کتاب الفقہ" میں موجود ہے:

ويغتفر الغرر اليسير للضرورة وكإجارتها بمشاهرة مع احتمال نقصان الشهور وزيادتها بخلاف ما إذا كان الغرر كثيرا كبيع الطير في الهواء (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/ ۲۴۳)۔

ضرورۃً غرر قلیل کی گنجائش ہے، جیسے مہینوں کی ایام کے اعتبار سے کمی وبیشی کے باوجود اجارہ کا صحیح ہونا،

البتہ غرر کثیر کی گنجائش نہیں، جیسے فضا میں چڑیوں کی بیع وغیرہ۔

ایک مقام پر علامہ ابن القیم جوزی کا قول مفتی ظفر احمد صاحب تھانوی نقل فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ ہر ''غرر'' تحریم کا باعث نہیں ہوتا، اگر ''غرر'' یسیر ہو تو مصلحۃ للناس اس کے جواز کا قول کرنا چاہئے۔ اور اسے مانع صحت عقد قرار نہیں دینا چاہئے: ولو قدر أن في ذلك غررا فهو غرر يسير يغتفر في جنب المصلحة العامة التي لابد للناس منها فليس كل غرر سببا للتحريم والغرر إذا كان يسيرا أو لا يمكن الاحتراز منه لم يكن مانعا من صحة العقد (اعلاء السنن ۱۴/۱۲۲)۔

جب بیع کے عدم جواز کی وجہ غرر کثیر کا وجود ہے تو ان صورتوں میں بیع بدون کسی ژلغ کے صحیح ہو جائے گی، جہاں غرر کلیۃً مفقود ہو، جیسے غیر منقول کہ اس میں غرر کا شائبہ تک نہیں، اور اگر غرر ہے بھی تو یہ غرر نادر ہے اور نادر کا اعتبار نہیں، واحتج أبو حنيفةؒ بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع والهلاك في غير المنقول نادر والنادر كالمعدوم (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۵)۔

۵۔ علامہ ابن رشد قرطبی مبیع کی انواع اور ائمہ کے مذاہب بیان کرنے کے بعد قبضہ کی شرطوں کا سات اقوال میں احاطہ فرماتے ہیں، وہ تحریر کرتے ہیں: فيحتمل في اشتراط القبض سبعة أقوال: الأول في الطعام الربوي فقط، والثاني في الطعام بإطلاق، والثالث في الطعام المكيل والموزون، الرابع في كل شئ ينقل، الخامس في كل شئ، السادس في المكيل والموزون، السابع في المكيل والموزون والمعدود (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

مندرجہ بالا اقوال میں سے صرف پانچواں قول جس میں بیع کی صحت کیلئے ہر طرح کی مبیع پر قبضہ شرط ہے جس کے قائل حضرت امام شافعیؒ اور سفیان ثوری ہیں، عام ہے، بقیہ سارے اقوال میں کسی نہ کسی درجہ کی تخصیص ہے۔

بہر کیف جمہور ائمہ کے نزدیک بیع قبل القبض کی ممانعت خاص ہے، مسند احمد کی ایک روایت سے جسے حضرت عبداللہ بن عمرو نے مرفوعاً نقل کیا ہے، یہی معلوم ہوتا ہے۔ من اشترى طعاما اشتراه بكيل أو وزن فلا يبعه حتى تقبضه، دوسری مرویات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر الفاظ مختلف ہیں، نسائی کی روایت میں ''حتى يستوفيه'' اور دارقطنی میں "حتى يجرى فيه الصاعان" ہے، ظاہر ہے "استيفاء" اور "يجرى الصاعان" کا تعلق کیل اور موزون سے ہی ہے۔

ابن رشد قرطبی لکھتے ہیں: وإنما استثنى أبو حنيفة ما يحول وينقل عنده مما لا ينقل (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

فالحاصل حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو خاص کیا ہے منقول کے ساتھ، نیز یہ ممانعت معلول بالعلۃ ہے، اور امام شافعیؒ نے ان نصوص کو عدم جواز میں عموم پر محمول کیا ہے، بشرطیکہ وہ مبیع متمیز نہ ہو، حضرت امام محمدؒ کے نزدیک بھی نہی سے عمومی نہی ہے، حضرت مولانا مفتی ظفر احمد صاحب تھانوی تحریر فرماتے ہیں: إلا

ان أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض، ومحمد أجراها على عمومها، والشافعي خصها بما لم يكن متميزا، وهو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴) حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک بھی تخصیص ہی کا ہے: ونقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵)۔

ذکر کردہ عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مکیل اور موزون میں بیع قبل القبض صحیح نہیں، لیکن اس سے مراد کیا ہے اس کی وضاحت بعض فقہاء اس طرح کرتے ہیں: وقال القاضي وأصحابه المراد بالمكيل والموزون والمعدود ما ليس بمتعين كالقفيز من صبرة والرطل من زبدة فأما المتعين فيدخل في ضمان المشتري كالصبرة يبيعها من غير تسمية (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵) قاضی اور ان کے اصحاب نے فرمایا ہے کہ مکیل، موزون اور معدود سے مراد جو متعین نہ ہو، جیسے غلہ کی بوریوں سے ایک بوری اور سکہ سے ایک رطل، پس بہر حال جو متعین ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں داخل ہوگا، جیسے صبرہ کو بغیر تعیین کے کوئی بیچے۔

بیع قبل القبض کی تخصیص کا پتہ ظاہر روایت سے بھی چلتا ہے، علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: ظاهر المذهب أن المكيل والموزون لا يدخل في ضمان المشتري إلا بقبضه (مغنی ۴/۱۱۵) اس سلسلہ میں عبدالرحمن الجزیری کی بھی تحریر ملاحظہ فرمالیں: أما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلک من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلاكها فإنه يصح (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴)۔

۲۔ صورت مسئولہ میں اگر درج ذیل ضابطے ملحوظ ہوں تو مسئلہ کی وضاحت میں قدرے رہنمائی مل سکتی ہے، علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں: وكل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه ..... وما لا ينفسخ العقد بهلاكه جاز التصرف فيه قبل قبضه (مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۱)وقال أبو حنيفة كل ما ملک بعقد ينتقض العقد بهلاكه فلا يجوز بيعه قبل قبضه كالبيع والإجارة إلا العقار (محلی لابن حزم ۸/۵۲۰) حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ معاملہ جس میں انسان عقد کے ساتھ مالک ہوا گر وہ معاملہ ہلاکت سے ختم ہوگیا تو اس کی بیع وشراء قبل القبض جائز نہیں ہے۔

علامہ کاسانی کی رائے اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: والأصل أن كل عوض ملک بعقد ينفسخ فيه العقد بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالبيع والإجارة إذا كان منقولا عينا وكل عوض ملک بعقد لا ينفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالمهر وبدل الخلع (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

اگر ان ضابطوں کو سوال (۲) کے ساتھ منسلک کر دیا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مبیع کی ہلاکت سے خریدار (۱) کا معاملہ بائع سے یا فیکٹری سے ختم نہیں ہوتا ہے، اسلئے خریدار (۱) کا تصرف بھی صحیح ہونا چاہئے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بیع قبل القبض کا ثبوت بھی ہوا کہ نہیں، میری فہم ناقص میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب قبضہ کی بہت ساری قسمیں ہیں تو قبضہ حکمی مان کر جواز کا قول کر دینا چاہئے، کیونکہ جب مشتری، یا اسکے وکیل نے معاملہ میں بیع کرلیا تو کم ازکم قبضہ حکمی اشارہ اور تمیز ضرور ہوگا، نیز یہ صورت تو "ربح مالم یضمن" میں بھی داخل نہیں ہورہی ہے، کیونکہ مشتری اول تو نفع ونقصان دونوں کا ضامن ہورہا ہے، اور مشتری ثانی کا اس میں کوئی نقصان بھی نہیں، پھر علت نہی تو "غرر" ہے اور یہاں سرے سے غرر ہی نہیں، کیونکہ نت نئے ناپ تول کے آلات ایسے ایجاد ہوگئے ہیں کہ ان پر غرر کا شائبہ تک نہیں ہے، خصوصاً اس زمانہ میں جب کہ ساری دنیا میں اکثریت کے ساتھ وزن ہی کے ساتھ معاملہ ہورہا ہے، اور جدید ترین وزن کے آلات ایجاد ہوگئے ہیں جن میں ذرہ برابر قلت وزیادت کا شائبہ نہیں، اسلئے جب مبیع ایک بارتول لی گئی تو پھر ثانیاً وزن کی ضرورت نہیں، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: **ولو كاله البائع أو وزنه بحضرة المشترى كان ذلك كافيا ولا يحتاج إلى إعادة الكيل لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى** (صنائع بدائع ۲۴۵/۵)۔

نیز اگر مبیع پر حقیقۃً قبضہ کی شرط لگائی جائے تو یہ مشتری پر ایک طرح کا جرم ہوگا، کیونکہ اس طرح کے آلات اول تو ہر جگہ دستیاب نہیں ہوتے، اور اگر دستیاب ہوں بھی تو مبیع کے انتقال پر کتنا صرفہ اور غیر ضروری خرچ ہوگا جسے بجز زیر باری کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا "**لاضرر ولا ضرار، الحرج مدفوع**" کے تحت اس معاملہ کو جائز قرار دینا چاہئے۔

بہر حال نص کا منشاء اور مقتضیٰ تو صرف یہ تھا کہ غرر سے بچا جائے چنانچہ صورت مسئولہ کے جواز میں "غرر" تو کجا شائبہ "غرر" بھی نہیں، اور اگر "غرر" سے مراد "**غرر فى صلب العقد بالتعليق بشرط أو بالإضافة إلى وقت**" لیا جائے تو اس معاملہ کی صحت اور بے غبار ہوجاتی ہے، کیونکہ اس میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہے، ساتھ ہی بیع قبل القبض کے جواز میں دو تابعی کی بھی روایتیں موجود ہیں، کیا ان روایتوں کی موجودگی میں حکم کی شدت پر اثر نہیں پڑسکتا؟ **(۱) عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يرى بأسا أن يبتاع الرجل بيعا لا يكال ولا يوزن يبيعه قبل أن يقبضه (۲) ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال لا بأس بأن يشترى شيئا لا يكال ولا يوزن بنقد ثم يبيعه قبل أن يقبضه وهو قول الحكم وإبراهيم وحماد بن أبى سليمان وذكره النخعى عمن لقى وقال عطاء جائز بيع كل شئ قبل أن يقبض** (محلی لابن حزم ۵۲۰/۸)۔

واضح ہو کہ میں نے تابعی سے دونوں روایتوں کو ذکر کر کے اسے مخالف پر حجت شرعیہ قرار نہیں دیا ہے، بلکہ محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ان دونوں جلیل القدر تابعی کا بھی یہی قول ہے، مذکورہ بالا عبارتوں سے اگر اس مسئلہ میں توسع پیدا کردیا جائے تو میری فہم ناقص میں کوئی حرج نہ ہوگا، نیز ائمہ کا اختلاف خود اس کا مؤید ہے کہ اس کے حکم میں تخفیف ہونی چاہئے، ابن قدامہ حنبلی کی اس عبارت: "**فأما المعين فيدخل فى ضمان المشترى**" سے بھی

یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی بیع اور اس کا تصرف صحیح ہوگا، کیونکہ جس مبیع میں تصرف کی جارہی ہے وہ مبیع معلوم و متعین ہے نہ کہ مبیع مجہول۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: فكانت التخلية فيها قبضا تاما فيكتفى بها في جواز التصرف قبل الذرع بخلاف المكيلات والموزونات على ما بينا إلا أنه يخرج من ضمان البائع بالتخلية نفسها لوجود القبض بأصله والخروج عن ضمان البائع يتعلق بأصل القبض لا بوصف الكمال (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)۔

تخلیہ قبضہ تام کے مرادف ہے اور اس میں تصرف ہوسکتا ہے ذرع سے پہلے پہلے، بخلاف مکیلات و موزونات کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، مگر یہ کہ وہ مبیع بائع کے ضمان سے نکل جاتی ہے نفس تخلیہ ہی سے قبضہ کے پائے جانے کی وجہ سے، اور بائع کے ضمان سے مبیع کا خارج ہوجانا اصل قبضہ پر منحصر ہے نہ کہ قبضہٗ کاملہ پر۔

اور اگر بیع عین بالدین ہو تو قبضہ کی شرط بھی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب بدائع لکھتے ہیں: ومنها ما لا يشترط فيه القبض أصلا كبيع العين بالعين مما سوى الذهب والفضة وبيع العين بالدين مما لا يتضمن ربا النسأ كبيع الحنطة بالدراهم (بدائع الصنائع ۲۳۷/۵)۔

چنانچہ صورت مسئولہ میں بیع عین بالدین ہی تو ہے، اسلئے قبضہ کی شرط نہیں لگے گی، اگر علامہ ابن رشد قرطبی کی وہ تفصیلی بحث جو غرر و بیوع غرر سے متعلق ہے گوش گذار کرلیا جائے تو اس سے صورت مسئولہ کا شافی جواب دیا سکتا ہے۔

علامہ مذکور تحریر فرماتے ہیں: الغرر يوجد المبيعات من جهة الجهل على أوجه: (۱) ومن جهة الجهل بتعيين المعقود عليه (۲) جهالة تعيين العقد (۳) أومن جهة الجهل بوصف الثمن والمثمون المبيع (۴) أو جهالة قدره أو أجله إن كان هنالك أجل (۵) من جهة الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه (۶) من جهة الجهل بسلامته (بدایۃ المجتہد ۱۴۸/۲)۔

(۱) معقود علیہ کی تعیین میں جہالت (۲) تعیین عقد کی جہالت (۳) ثمن و مثمن کے وصف کی جہالت (۴) قدر اور مدت کی جہالت (۵) مبیع کے وجود اور قدرت علی التسلیم کی جہالت (۶) مبیع کی سلامتی اور اس کے بقا کی جہالت۔

اب سوال یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں نہ تو اسباب غرر سے ہی کوئی سبب پایا جاتا ہے، اور نہ وہ بیع بیوع غرر سے ہی شمار کی جاتی ہے، جن میں علت مذکور یا غیر مذکور ہو، اسلئے ضمان کو قبضہ حسی مان کر جائز قرار دیدینا چاہئے، نیز اس کے جواز میں اصول فقہ کے قاعدہ مشہورہ کو بھی مستدل بنایا جاسکتا ہے۔ الأصل عندنا أن جواز البيع يتبع الضمان فكل ما كان مضمونا بالإتلاف جاز بيعه وما لا يضمن بإتلاف لا يجوز بيعه (قواعد الفقہ / ۴۸) چونکہ مبیع کی ہلاکت کی صورت میں بائع ضامن ہے اسلئے اس کا فروخت کرنا صحیح ہوگا۔

۷۔ اگر قبضہ حقیقی یا حکمی پائے جانے کے بعد شپنگ کیا گیا ہے تو اس صورت میں ہلاکت سے بائع اول ضامن نہیں ہوگا، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: إلا أنه يخرج من ضمان البائع بالتخلية نفسها لوجود القبض بأصله والخروج عن ضمان البائع يتعلق بأصل القبض لا بوصف الكمال (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)

اس کے جواز کی دوسری دلیل فقہ کا قاعدہ مشہور ہے: الأصل أن الضمانات في الذمة لا تجب إلا بأحد الأمرين إما بأخذ أو بشرط يعني بشرط قبول العقد (قواعد الفقہ ۸۵)۔

ظاہر ہے اس صورت میں دونوں (اخذ یا قبول عقد) میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، اسلئے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی اور یہ معاملہ درست ہوگا، لیکن اگر قبضہ کلیۃً مفقود ہے تو یہ بیع درج ذیل اصل کی بنیاد پر ملکیت نہ پائے جانے کی وجہ سے باطل ہوگی: أما إذا باع الطير في الهواء قبل أن يصطاده فالبيع باطل أصلا لعدم الملك (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۲۳/۲) چنانچہ جب مشتری اول (جو من وجہ بائع اور مشتری دونوں ہے) کی بیع باطل ہوگی تو مشتری ثانی کی کیسے صحیح ہو سکتی ہے، بناء فاسد علی الفاسد فاسد ہے نہ کہ بناء فاسد علی الفاسد صحیح، نیز یہ صورت تو احناف کے اس قاعدہ مسلمہ سے بھی متصادم ہے جس میں تصرف کی شرط بوقت ہلاکت ضمان قرار دیا گیا ہے۔

"إذا فات الشرط فات المشروط" کے تحت جب یہاں ضمان نہیں تو پھر تصرف بھی نہیں، الأصل عندنا أن جواز البيع يتبع الضمان فكل ما كان مضمونا بالإتلاف جاز بيعه وما لا يضمن بالإتلاف لا يجوز بيعه (قواعد الفقہ ۴۸)۔

نیز اس میں غرر کثیر بھی ہے "والغرر الكثير لا يغتفر"، اور غرر کے اعتبار کرنے اور نہ کرنے کی بابت مفصلاً جواب (۴) کے ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ سرخسی یوں تحریر فرماتے ہیں: وفي المنقول قبل القبض في الملك غرر لأن بهلاكه ينتقض البيع ويعطل ملك المشتري فإذا قبضه انتفىٰ هذا الغرر (مبسوط للسرخسی ۹/۱۳)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا سلطان احمد اصلاحی

۱۔ فقہ اسلامی میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں تقسیم ہے، حضرات حنفیہ کے یہاں ہر وہ چیز جسے ایک جگہ سے ہٹایا اور منتقل کیا جا سکتا ہو، کسی خریدنے والے کیلئے ایسی چیز کا بیچنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک وہ اس کے قبضہ میں نہ آجائے، حدیث میں اس کی ممانعت کے علاوہ اس کی دوسری وجہ اس کے ہلاک یا ضائع ہو جانے پر اس عقد کے ختم ہونے کا دھوکہ ہے، **ومن اشترى شيئا مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه نهى عن بيع ما لم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک** (ہدایہ ۵۸/۳)، البتہ مکان اور دکان جیسی غیر منقولہ چیزوں (عقار) کی بیع قبضہ سے پہلے حضرات شیخین امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، امام محمد کے نزدیک البتہ یہ بھی جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)، دیگر فقہاء کے مسالک کی تفصیل میں حضرات مالکیہ کے یہاں کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ دوسری تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے بیع جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالک في إجازته (بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲) کھانے پینے کی چیزوں کی ممانعت میں ان حضرات کی بنائے استدلال آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ: جو کوئی کھانے پینے کی چیز خریدے تو اسے اس وقت تک نہ بیچے جب تک کہ اس پر اس کا قبضہ نہ ہو جائے: **من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه** (حوالہ سابق)، البتہ حضرت امام شافعی کے نزدیک کسی فرق کے بغیر جو چیز بھی بیچی جائے اس سے پہلے قبضہ اس کیلئے شرط ہے، یہی رائے امام ثوری کی ہے، حضرات صحابہ میں اس کی روایت حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے بھی کی گئی ہے، ہاں ابو عبید اور اسحاق کا یہ ضرور کہنا ہے کہ تمام وہ چیزیں جنہیں ناپ کر کے یا تول کر کے نہ بیچا جاتا ہو تو قبضہ ہونے سے پہلے ان کے بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے (حوالہ مذکور) قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کے سلسلہ میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: **لا يحل بيع وسلف ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندک** (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)، حضرت حکیم بن حزام کی روایت میں آپ ﷺ کا ارشاد: **يا ابن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه** (حوالہ سابق)، اوپر حضرات شیخین کی مکان اور دوکان وغیرہ کے سلسلہ میں جو اس سے ہٹ کر رائے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ احادیث مطلق نہیں، بلکہ معلول بالعلۃ ہیں، یعنی کہ سامان کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں عقد کے فسخ ہو جانے کا دھوکہ، لیکن چونکہ اشیاء

غیر منقولہ میں اس کا امکان نادر ہے اس لئے ان حضرات کے یہاں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے (ہدایہ ۲/ ۵۸)۔ دوسری توجیہ کے مطابق دریں صورت حضرت امام اعظم کے نزدیک مکان و دوکان کا خالی ہو جانا ہی قبضہ کے قائم مقام ہے، لأن ما لا ينقل القبض عنده فيه التخلية (بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۵)۔

(مسئلہ کی اس تفصیل سے جبکہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کا مطلق عدم جواز ہی محل نظر ہو، اس کے باطل، فاسد یا مکروہ ہونے کی بحث کوئی خاص معنویت نہیں رکھتی، تاہم مآخذ میں اس کو فاسد اور باطل دونوں (نیل الاوطار ۳/ ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۰)، نیز مکروہ (المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۳، بحوالہ بالا) اسی طرح اس کے دوسرے نظائر کو بھی فاسد اور باطل کہا گیا ہے (نیل الاوطار ۳/ ۴، ۱۷، ہدایہ ۳/ ۳۴، المغنی ۴/ ۲۴۸-۲۵۰) بنا بریں بالخصوص حضرات حنفیہ کے مطابق اشیاء غیر منقولہ کی قبل القبض بیع میں معاملہ کی نوعیت اور اس کی خفت اور غلاظت کے پہلو سے اس میں باطل، فاسد اور بیع مکروہ تینوں کے احکام وارد کئے جاسکتے ہیں)۔

۲۔ اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی حقیقت تو یہی ہے کہ چیز خریدنے والے کی تحویل میں اس طرح آجائے کہ کسی اور سے معاملہ کرنے کی صورت میں اسے اس کو حوالہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے، لیکن مسئلہ کی تمام تفصیلات اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر حال میں اس قبضہ کا یہ مطلب نہیں کہ چیز لازماً آدمی کے ہاتھ اور اس کے دکان میں آجائے، عرف کا اس میں دخل ہونا چاہئے، اور جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو عرف میں قبضہ تصور کیا جائے شریعت اسلامی کی رو سے بھی اسے ہی جائز قبضہ تصور کیا جائے گا۔

۳۔ اشیاء منقولہ و غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے جس کی تفصیل جواب (۱) میں آچکی ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی یہی ہے کہ چیز کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں عقد کا فسخ کرنا لازم آئے گا جس سے اس میں دھوکہ پیدا ہو جائے گا، جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، جواب (۱) میں اس کی تفصیل بھی آچکی ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس میں استثناءات اور تخصیصات ہیں، اس کی تفصیل بھی جواب نمبر (۱) میں کی جاچکی ہے۔

۶۔ فیکٹری سے مال خریدنے والے خریدار نمبر (۱) کی ضمان کو قبضہ حسی کے قائم مقام مان کر اس کیلئے خریدار نمبر (۲) کے لئے اس مال کا فروخت کرنا جائز ہوگا، ضمان کو نظر انداز کر کے صرف قبضہ حسی پر اصرار کرنا درست نہ ہوگا۔

۷۔ جہاز پر مال چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جانے سے جو مشتری اس مال کا ضامن ہو جاتا ہے، اس کیلئے حسی قبضہ کے بجائے اسی ضمان کی بنیاد پر اس مال کا تیسرے شخص کیلئے بیچنا جائز ہوگا، گو کہ اس سودے کے بعد اس کا ضمان تیسرے خریدار کا ہو جائے اور بیچ کے دوسرے خریدار کا کوئی ضمان باقی نہ رہے، دراصل اس مسئلہ کی تھوڑی سی مزید تفصیل کی ضرورت ہے۔

آج کی بین الاقوامی تجارت میں اشیاء غیر منقولہ میں بیع کی صحت کیلئے اگر ہر حال میں قبضہ حسی کو شرط قرار

دیا جائے تو یہ چیز عام الناس کیلئے زحمت اور تنگی کا باعث ہوگی، آج کے بڑھتے ہوئے ذرائع ابلاغ کی قوت سے اپنے کارندوں کے ذریعہ سفر کی کسی بھی منزل میں مال کی نوعیت اور کیفیت کا اطمینان کر لینا دشوار نہیں، جہاں تک نقصان اور دھوکے کا سوال ہے وہ سامنے کی تھوک خریداری کی صورت میں بھی اسی طرح برابر بنا رہتا ہے، ایک ہزار کوئنٹل گیہوں / چاول کا سودا کرنے والا کاروباری اس کی ہر بوری اور اس کے ایک ایک دانے کو پرکھنے کا اطمینان نہیں کر سکتا، جس درجہ کا اطمینان آدمی سامنے کی اس طرح کی تھوک خریداری میں کرتا ہے، اس سے کم اطمینان وہ اپنے معتبر پیشہ ور کارندوں کے ذریعہ شپنگ کے سامان کا نہیں کرتا، اس کے باوجود ہر حال میں یہ اصرار کہ سامان اتر کر پہلے خریدار کے گودام میں آجائے، اس کے بعد ہی اس کیلئے دوسرے خریدار سے اس کا سودا کرنا ممکن ہو سکے بوجوہ دشواری اور نقصان کا موجب ہے، اس میں خواہ مخواہ کی مشقت کا مالی خسارہ اور کام کا پھیلاؤ ہوگا، اسلامی شریعت جو مصلحتوں کی محافظ اور نقصان اور ضرر کے سخت خلاف ہے، بدلتے حالات میں ان نصوص میں اس کا رویہ سخت گیر اور بالکل بے لچک نہیں ہو سکتا۔

پس غیر ضروری توسع سے بچتے ہوئے جدید شپنگ کی اس طرح کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہوگی۔

واللہ أعلم بالصواب

☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کا شرعی حکم

مولانا عبدالقیوم پالنپوری

۱۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مشتری کا قبل القبض مبیع منقول کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ بیع فاسد ہے، اور مبیع غیر منقول کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، قال أبو حنيفة و أبو يوسف يمتنع البيع قبل القبض فی سائر المنقولات ويجوز فی العقار الذی لا يخشی هلاكه كما فی (فتح القدیر ۲۶۶/۵، تکملۃ فتح الملہم ۳۵۱/۱) صح بيع عقار لا يخشی هلاكه قبل قبضه .... لعدم الغرر لندرة هلاك العقار .... بخلاف بيعه (المنقول) قبله فإنه باطل مطلقاً قلت فی المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهیٰ، و نفی الصحة يحتملهما "الدر المختار" (قوله نفی الصحة) أی الواقع فی المتن يحتملهما أی يحتمل البطلان و الفساد، والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركنی البيع، و كثيراً ما يطلق الباطل علی الفاسد، أفاده ط (ردالمحتار مع الدر ۲۲۵/۴۔۲۲۶)۔

۲،۳۔ قبضہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک حسی اور دوسرا حکمی، اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں حسی قبضہ ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ حکمی قبضہ بھی کافی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ بیع کرنے کے بعد مبیع کے سامنے، یا قریب ہونے کی حالت میں بائع مشتری کو کہدے کہ اس کو لے لو، پھر چاہے مشتری اس مبیع کو اٹھائے، یا نہ اٹھائے (یا تصرف میں لائے، یا نہ لائے) حکمی قبضہ ہو جائے گا اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اشیاء منقولہ یا غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ درمختار اور ردالمحتار میں ہے۔

ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے، یعنی عرف میں جس کو قبضہ تصور کیا جائے گا وہی شرعاً قبضہ مانا جائے گا بشرطیکہ مبیع مقدور التسلیم ہو اور دور نہ ہو، حضرت مولانا فتح محمد صاحب تائب لکھنویؒ لکھتے ہیں: "پھر اس امر میں کہ قبضہ معتبر کس طور کا ہے، فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، جن سب کا مرجع عرف پر ہے اور ہے بھی یہی بات کہ قبضہ کوئی شرعی ایجاد نہیں، جسے لوگ قبضہ سمجھتے آئے وہی شرع میں بھی قبضہ سمجھا گیا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اعتبار قبض کو وسعت دینے کی سخت ضرورت ہے، مثلاً چھکڑے مالوں سے بھرے آتے ہیں اور کھڑے کھڑے کئی بار بک کر آخر کا رمال اتارا جاتا ہے، تو ہر بار کسی قسم کی نقل وحرکت میں غالباً مصارف اصل کے قریب، یا زیادہ بڑھ جائیں گے، پس

ضروری ہے (۱) بلٹی (۲) قول قبضہ سمجھ لیا جائے، مثلاً مال کی بلٹی پر دستخط کر کے حوالے کر دے، یا بیچ کر کہہ یا کہ تم لے لو، یہ قبضہ ہے، کیونکہ عرف موجودہ میں یہ تمام امور قبضہ جائز متصور ہوتے ہیں، اور ان سے مشتری کو با قاعدہ تصرف کا اختیار ہو جاتا ہے'' (عطر الہدایہ ۴۸)۔

اور حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں'' ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے'' (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ۹۲)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور اس بیع کی ممانعت کا مدار دو علتوں پر ہے، ایک یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرا دے گا، یہ غرر ہے جس کی وجہ سے جائز نہیں، اور دوسری علت ممانعت یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی، اور ''ربح مالم یضمن'' جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت مولانا تقی صاحب عثمانی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں:

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت کا مدار دو وجہوں پر ہے (۱) قبضے سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی۔

لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرا دے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر جائز نہیں، بیع کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان میں یہ غرر کی وجہ نہیں پائی جاتی، باوجود اس کے مبیع حسا مقبوض نہیں لیکن حکماً وہ مشتری کے تصرف میں آجاتی ہے، لہذا ایسی صورتوں میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت نہیں پائی جائے گی۔

(۲) قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور ''ربح مالم یضمن'' جائز نہیں (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ۹۱)۔

اور حضور ﷺ کی احادیث: " **لا يحل سلف و بيع و لا شرطان فى بيع و لا ربح ما لم يضمن و لا بيع ما ليس عندک (أخرجه الترمذى)** اور **إن النبى ﷺ نهى عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر (رواه الجماعة إلا البخارى** (إعلاء السنن ۱۴/۱۱۶)۔

دلالت کرتی ہیں کہ قبل القبض بیع کی نہی علت یہ ہے کہ یہ بیع غرر، یا ''ربح مالم یضمن'' کو مستلزم ہے، **وإنما العلة المنصوصة فى ذلک ما رويناه فى حديث عبد الله بن عمروؓ وهو أن البيع قبل القبض يتضمن ربح ما لم يضمن** (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

وقال ابن الهمام " والحديث معلول به أى بغرر الانفساخ ، والدليل عليه أن التصرف الذى لا يمتنع بالغرر نافذ فى البيع قبل القبض وهو العتق و التزوج عليه (فتح ۵/۲۶۶ عن تکملہ فتح الملہم ج ۱/۳۵۳)۔

۵۔ (۱) امام احمدؒ کی اظہر روایت یہ ہے کہ نہی صرف طعام کے ساتھ خاص ہے، لہذا طعام کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز ہے، اور اس کے علاوہ جائز ہے، (۲) اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف طعام میں سے مکیلات و

موزونات میں قبل القبض ناجائز ہے، مالکیہ میں سے سحون وابن حبیب فرماتے ہیں کہ ہر مکیلی وموزونی اور عددی میں ناجائز ہے، پھر گیا وہ طعام کے ساتھ خاص ہے ان کے یہاں یا ربویات کے ساتھ؟ تو اس میں دو قول ہیں جن کو ابی نے بیان کیا ہے (تکملۃ ۱/۳۵۰۔۳۵۱)۔

ان حضرات نے حضور ﷺ کے ارشاد "من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه" (رواہ مسلم) سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ممانعت طعام ہی پر منحصر ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اس میں طعام کی صراحت کی ہے (تکملہ ۱/۳۵۱)۔

(۳) امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت۔ (خواہ وہ طعام ہو، یا غیر طعام، منقول ہو، یا غیر منقول) حرام ہے اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔

ان حضرات نے حضور ﷺ کی حدیث "فان رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم" (رواه ابو داؤد) اور حکیم ابن حزام کے جواب میں منقول حضور ﷺ کا ارشاد "يا ابن أخي، لا تبيعن شيئا حتى تقبضه" وفي رواية أبان: إذا إشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه (رواه البيهقي، وابن حبان و احمد في مسنده) سے استدلال کیا ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں حکم، طعام اور منقول کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر چیز میں حکم عام ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث لا يحل سلف و بيع و لا شرطان في بيع و لا ربح ما لم يضمن و لا بيع ما ليس عندك سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور ﷺ نے اس میں "ربح مالم یضمن" سے منع کیا ہے اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اس کو متضمن ہے، اور یہ علت طعام اور غیر طعام کو عام ہے (تکملہ ۱/۳۵۲)۔

(۴) امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات میں قبل القبض بیع ناجائز ہے، اور اس عقار میں جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہے جائز ہے کما فی (فتح القدیر ۵/۲۶۶)

شیخینؒ انہی تین احادیث سے استدلال کرتے ہیں (جن سے امام شافعی اور امام محمد استدلال کرتے ہیں) لیکن عقار وغیر منقول کو عموم نہی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اسلئے کہ نہی کی علت اس میں منتفی ہے، اسلئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قبل القبض مبیع کی بیع سے نہی میں علت یہ ہے کہ یہ بیع "ربح مالم یضمن" کو مستلزم ہے، اور انسان صرف اس چیز کا ضامن ہوتا ہے، جس میں ہلاکت کا خوف ہو اور عقار میں اس کا خوف نہیں ہے مگر نادر، حتی کہ اگر اس میں ہلاک ہونے کا خوف ہو تو قبل القبض بیع جائز نہیں، جیسے سمندر کے کنارے پر جو عقار ہو اس میں قبل القبض بیع جائز نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: (تکملۃ فتح الملہم ۱/۳۵۰۔۳۵۳ للشیخ محمد تقی عثمانی مد ظله)۔

۲۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے فون، یا فیکس کے ذریعہ مال خرید کر اپنے قبضہ میں لئے بغیر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور مال براہ راست فیکٹری سے مشتری ثانی کے یہاں روانہ کر دیتا ہے، اس صورت میں اس

شخص کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا قبل القبض جائز نہیں ہے(۱)، چاہے تجارتی اصول کے مطابق وہ مال اس شخص کے ضمان میں سمجھا جاتا ہو، اسلئے کہ اس صورت میں قبضہ حسی اور حکمی، یعنی تخلیہ سے قبل بیچنا ہے، کیونکہ قبضہ حکمی کیلئے بھی مبیع کا عاقدین سے اتنا قریب ہونا ضروری ہے کہ قبضہ حسی کا تحقق ہو سکے، جیسا کہ علامہ شامیؒ اور حصکفیؒ کی ان عبارات سے ظاہر ہوتا ہے، جو سوال (۳،۲) کے جواب میں تحریر کی جا چکی ہیں، فی البحر و الخانیة ... لأن إذا كان قريباً يتصور فيه القبض الحقيقى فى الحال ، فتقام التخلية مقام القبض ، أما إذا كان بعيداً لا يتصور فيه القبض فى الحال فلا تقام التخلية مقام القبض اهـ لأن المعتبر فيها القرب الذى يتصور معه حقيقة القبض كما علمته من كلام الخانية (ردالمحتار ۵۹/۴ ـ ۶۰)۔

۷۔ یہ صورت بھی سوال نمبر (۶) میں مذکور صورت کی طرح ناجائز ہے، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ العالی نے اس جیسی صورتوں کے جواز کی دو صورتیں تحریر فرمائی ہیں، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

(۱) جہاں مال خریدا ہے، وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنا دے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے (۲) (جس شخص کے یہاں مال پہنچ رہا ہے اس کو وکیل بالقبض بنا دے اور مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدہ بیع کرے، بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین سے کوئی انکار کر دے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہوگی۔

قال فى الهندية : إذا قال المشترى للبائع ابعث إلى ابنى و استاجر البائع رجلايحمله إلى ابنه، فهذا ليس بقبض و الأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى ، إن صدقه أنه استأجره و دفع إليه وإن أنكر استيجاره و الدفع إليه ، فالقول قوله كذا فى التتارخانية (عالمگیریہ ۱۹/۳، احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی بحث

مولانا ابوالحسن علی بھروچ، گجرات

۱۔ بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ائمہ کرام کا اختلاف:

احناف کی رائے:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

شوافع کی رائے:

استقرار (قبضہ) سے پہلے بیع درست نہیں ہے، خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ، احناف میں سے امام محمد کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ:

صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور اس کے علاوہ کی بیع جائز ہے۔

حنابلہ:

مکیلی اور موزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی نے شرح مہذب کے حوالے سے اختلاف ائمہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷)۔

شوافع کے نزدیک یہ بیع باطل ہے جیسے کہ امام نووی کی عبارت: "وقد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا" کے الفاظ سے ظاہر ہے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" میں بھی باطل ہی کا لفظ ہے: فإذا اشترى شيئاً منقولا كان أو غيره ولم يتسلمه ثم باعه وقع البيع باطلا (۲/۲۳۴)۔

مگر احناف نے اس کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

فقہاء احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وسیع ہے، کیونکہ عندالاحناف قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت، یا باعتبار عرف وعادت ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو مشتری کو

عرفی قبضہ کرنے سے اوراس میں تصرف کرنے سے روک سکے، بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ اس میں تصرف کر سکے اگر چہ مبیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا (بدائع ۲۴۴/۵)۔

اور دوسری جگہ لکھا ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

ولهذا كانت التخلية تسليما و قبضاً فيما لا مثل له (بدائع ۲۴۴/۵)۔

ایک شئی بائع کے پاس ہونے کے باوجود اس پر مشتری کا قبضہ شمار کیا جا سکتا ہے جبکہ معاملہ ہو چکا ہو اور تخلیہ بھی ہو، بدائع میں ایک مسئلہ لکھا ہے: ولو اشترى من إنسان كرّا بعينه و وقع غرائره وأمره بأن يكيل فيها ففعل صار قابضا سواء كان المشتري حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشتري بنفس العقد فصح أمر المشتري لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره و صار البائع وكيلا له و صارت يده يد المشتري و كذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشتري صار قابضا (بدائع ۲۴۷/۵)۔

اور بحرالرائق میں ہے: و ذكر في الذخيرة إذا اشترى ما هو أمانة في يده من وديعة أو عارية فإنه لا يكون قابضا إلا إذا ذهب المودع أو المستعير إلى العين وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها فيصير الآن قابضا بالتخلية، (البحرالرائق ۸۷/۶، وکذا فی ردالمحتار ۱۱۲/۴)۔

شوافع کے یہاں قبضہ کی تفسیر مبیع کو اس کی جگہ سے منتقل کرکے اپنے مقام تک پہونچانے سے کی جاتی ہے: وقال الشافعي القبض في الدار و العقار و الشجر بالتخلية و اما في الدراهم والدنانير فتناولها بالبراجم و في الثياب بالنقل (بدائع ۱۴۸/۵)۔

حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی فرماتے ہیں: قال الموفق في المغني و قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله و وزنه و بهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة: التخلية في ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه و بين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له (اعلاء السنن ۱۵۴/۱۴)۔

حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت تو متعین نہیں کیا ہے لیکن ایسے اصول وقواعد اور اس کی مثالیں ضرور بیان کر دیا ہے جن سے ہر زمانہ میں ہم اس کی تعیین کر سکتے ہیں، اور اس کا زیادہ تر مدار عرف وعادت پر ہے، لیکن اس میں عرف کی حیثیت شرعیہ ملحوظ رکھتے ہوئے اعتبار ہوگا، مطلقاً عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۳۔ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء میں فرق:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، البتہ غیر منقولہ چیزوں کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اور امام محمد کے نزدیک دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، شیخین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ زمین جائداد وغیرہ میں ہلاکت شاذ و نادر ہے، اسلئے اس کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اور اشیاء منقولہ میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے، اس لئے اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، ہدایہ میں ہے: ولا غــرر فيــه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول ، والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد .

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غیر منقول اشیاء میں بیع قبل القبض کے جواز کی علت ہلاکت کے خطرہ کا کم ہونا ہے، اور عقد کو فسخ کرنے والے غرر کا نہ ہونا ہے، اور ماقبل میں قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ عندالاحناف قبضہ کی تعریف میں بہت وسعت ہے، لہذا بظاہر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ منقول اشیاء کے اندر ہلاکت کا خطرہ اور فسخ بیع کا امکان زیادہ ہے، اسلئے اس میں اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے قبضہ کی تعیین کی جائے گی جبکہ غیر منقول اشیاء کے اندر وسعت کا پہلو ملحوظ رہے گا اسباب مذکورہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے، لیکن علامہ ابن ہمام نے اشیاء غیر منقولہ کو بھی اشیاء منقولہ کی طرح (ہلاکت کے خطرہ کی صورت میں) قبل القبض بیع کرنے سے منع فرمایا ہے: وهذا لأنه لا يتصور هلاكه إلا إذا صار بحرا أو نحوه ، حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لايخشى عليه أن يصير بحراً أو يغلب عليه الرمال ، فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلک فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي ، وفي الاختيار حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض (فتح القدیر ۵۱۳/۶ مطبوعہ دار الفکر)۔

لہذا منقول اور غیر منقول اشیاء میں تنوع اور کیفیات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی بھی آسکتی ہے، اگرچہ عام حالات میں دونوں کے درمیان حکم میں فرق ہی رہے گا۔

۴۔ احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

صاحب ہدایہ نے بیع العقار میں شیخین کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے امام محمد کے جواب میں فرمایا کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے، والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز۔

علامہ ابن ہمام نے اس کی علت میں فرمایا: (معـلـول بـه) أي بغرر الانفساخ ، والدليل عليه أن التصـرف الـذي لايـمـتـنـع بـالـغـرر نافذ في البيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (فتح القدیر ۵۱۴/۶)۔

صاحب عنایہ نے وضاحت کے ساتھ علت غرر کا ذکر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین وغیرہ میں ہلاکت نادر ہے تو عقد کے فسخ ہونے کا غرر جس سے روکا گیا ہے وہ منفی رہے گا، اور حدیث شریف ''معلول بالانفساخ''

ہے، لہذا اجائداداس میں داخل ہوگی اور اس کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، کتاب وسنت اور اجماع کی دلیل جواز پر عمل کرنے کی وجہ سے۔

اس کے آگے فرماتے ہیں: وإذا كان الحديث معلولا بغرر الانفساخ لا يحتمل تناول ما ليس فيه ذلک (عنایۃ مع الفتح ۶/۵۱۴)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت:

اس سلسلہ میں احادیث مبارکہ کے الفاظ مختلف ہیں، اور فقہاء کرام نے اس میں تخصیص کر کے بہت ہی چیزوں کو حکم سے خارج کر دیا ہے، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں گذر چکا ہے، امام مالک صرف غلہ میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز قرار دیتے ہیں: ''كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلک ماخلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالک أن تبيع ذلک كله قبل أن تقبضه'' البتہ اس میں عجلت کرے تاخیر نہ کرے، إذا تعجلت ذلک و لم توخره (کتاب الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی ۲/۲۴)۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابن عمر کی وہ حدیث ہے جو آپ نے موطا میں بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اس کو فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اس پر قبضہ پوری طرح نہ حاصل کر لے، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (موطا امام مالک: کتاب البیوع ۴/۲۶۴)۔

امام احمد بھی اسی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ وہ ماکول ومشروب کے ماسوا میں قبل القبض بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک طعام ہو یا عقار ہو، کسی کو بھی قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، یہ حضرات حکیم ابن حزام کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إلى رجل مبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم قال لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه (فتح القدیر ۳/۵۱۱، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۳)۔

اس حدیث میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز وحرام فرمایا ہے:، امام شافعی علیہ الرحمہ اپنی کتاب (کتاب الام ۳/۷۰) میں ارشاد فرماتے ہیں: و بهذا نأخذ فمن ابتاع شيئاً كائنا ما كان ليس له أن يبيعه حتى يقبضه، نیز اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس کا اجتہادی قول بھی یہی ہے کہ غیر طعام کو بھی طعام کی طرح قبل القبض بیچنا جائز نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: قلنا قد رواه ابن عباس أيضا قال وأحسب كل شئ مثل الطعام، أخرجه عنه أئمة الكتب الستة (فتح القدیر ۶/۵۱۱)۔

امام اعظم اور امام ابو یوسف اشیاء منقولہ کو "نھی عن بیع ما لم یقبض" کی وجہ سے ناجائز قرار دیتے ہیں، اور اشیاء غیر منقولہ کو علت عدم غرر کی وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقول اشیاء کی بیع میں ایجاب وقبول اہل کی طرف سے محل بیع میں صادر ہوا اور منقول چیزوں میں جو مانع تھا "غرر انفساخ العقد" وہ یہاں متحقق نہیں ہے، لہذا یہ بیع جائز ہونی چاہئے (فتح القدیر ۶/ ۵۱۱)۔

مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں: إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر الفساخ العقد بالهلاك قبل القبض و محمد أجراها على عمومها، والشافعي خصها بما لم يكن متميزاً وهو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۲)۔

امام اعظم کی دلیل حضرت عثمان ابن عفان کی وہ روایت بھی ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت عثمان نے اپنی کوفہ والی زمین کو دیکھے بغیر فروخت کر دیا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو قبل القبض ہی فروخت کر دیا، کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعتراض نقل کرتے ہیں کہ کوئی اگر یوں کہے کہ حضرت عثمان نے وکیل کی معرفت قبضہ کیا ہوگا، تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ وکیل کی رؤیت بھی موکل کی ہی رؤیت ہے اور جبکہ روایت میں خود اس احتمال کو دور کرنے والا لفظ موجود ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں: "بعتک ما لم أره فبطل احتمال رؤيته بواسطة الوكيل وقبضه بقبضه" حضرت عثمان کی روایت کی شرح مہذب میں مسلم شریف کے حوالہ سے نقل کر کے اس میں ایک راوی کے مجہول اور مختلف الاحتجاج ہونے کا ذکر فرمایا ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں: قلت و مسلم لا يروى عن مجهول و لا لمجهول فالحديث حسن حجة (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۹)۔

امام مالک نے جس حدیث پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے اس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ حدیث ایک خاص حکم سے متعلق ہے، جبکہ اس سلسلہ میں دیگر عام حدیثیں بھی موجود ہیں، کیونکہ حضرت ابن عمر والی حدیث جس سے امام مالک نے استدلال کیا ہے وہ حدیث حضرت ابن عباس سے بھی بخاری ومسلم میں موجود ہے جس میں راوی حدیث ابن عباس فرماتے ہیں کہ: ولا أحسب كل شيئ إلا مثله (بخاری شریف: کتاب البیوع ۱/ ۲۸۶) پر یہ حدیث موجود ہے، مسلم شریف جلد دوم صفحہ ۵ پر بھی یہ حدیث موجود ہے، اور اسی طرح کی ایک روایت "ابو داؤد" میں بھی ابن عمر سے مروی ہے، جس میں نھی عن بیع ما لم یقبض کا لفظ موجود ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۹/ ۳۴)۔

شوافع کی مستدل روایت جو حکیم ابن حزام سے مروی ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن ابن ہمام نے رجال پر گفتگو کرتے ہوئے حدیث بالا کو حجت قرار دیا ہے "والحق أن الحديث حجة والذي قبله كذلك" لیکن پھر اس کی تخصیص کی دلیل کا ذکر کیا ہے: والحاجة بعد ذلك إلى دليل التخصيص لغير العقار لأبي

حنیفة ما یذکر هناک ، والأحادیث کثیرة فی هذا المعنی (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

۶۔ قبضہ ضمان:

فقہاء کرام نے قبضہ کی تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں جو جزئیات ذکر فرمائے ہیں، اس سے یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ حسی کا ہونا ضروری نہیں ہے (شامی ۴/۴۷، ۴۸)۔

قبضہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اس کی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) اول قبضہ ضمانت (۲) دوم قبضہ ضمان۔ اور پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اول ضمان بنفسہ (۲) دوم ضمان بغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کا حکم بھی جدا گانہ ہے۔

۱۔ مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شی مغصوب پر، تو اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں، بہر حال سابق قبضہ ہی جدید قبضہ کے لئے کافی ہوگا، اور نئے سرے سے قبضہ کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ غاصب کا ضمان بنفسہ ہے اور مغصوب شی بصورت بنفسہ ہے۔

۲۔ اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان بغیرہ کا ہے، مثلاً شی مرہون پر راہن کا قبضہ، تو راہن امانت ہوتا ہے، البتہ مضمون بالغیر ہوتا ہے یعنی قرض کی وجہ سے، گویا کہ وہ مضمون بالغیر تو ہے مگر مضمون بنفسہ نہیں ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شی مرہون موجود ہو تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا، ورنہ نہیں۔

۳۔ اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے، مثلاً عاریت، ودیعت وکالت اور اجارہ کا قبضہ، تو یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں، اور ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے (بیع کیلئے) قبضہ کیلئے کافی نہ ہوں گے، بلکہ تجدید قبضہ ضروری ہوگا (بدائع الصنائع ۵/۲۴۸، شامی ۴/۴۶، ۴۸)۔

شامی میں ان تمام جزئیات کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: و حاصله أن التخلية قبض حکما مع القدرة علیه بلا کلفة لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع ففی نحو حنطة فی بیت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنه الفتح بلا کلفة قبض، و فی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض، أی بأن تکون فی البلد فیما یظهر . وفی نحو بقر فی مرعی فکونه بحیث یری و یشار الیه قبض الخ" (شامی ۴/۴۸، مطبوعہ مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ پاکستان)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ اگر بائع نے حسی قبضہ نہ کیا ہو، لیکن وہ ضامن ہوگیا ہو تو اس کو قبضہ ضمان کے درجہ میں شمار کر کے خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ صورت مسئولہ میں جب مشتری کا کسی قسم کا قبضہ پایا ہی نہیں جاتا اور اس سے پہلے ہی بائع اپنے ضمان سے بری ہوجاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لہذا بائع کیلئے ایسا سودا کرنا جائز نہیں ہے، اور جب مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا ہے تو یہ بیع "بیع معدوم ما لیس عندک" اور "بیع مالم یقبض" کے درجہ میں رکھتے ہوئے اس کیلئے بھی کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شامی میں لکھا ہے: اشتری بقرة مریضة و خلاها فی منزل البائع قائلا إن هلکت فمنی و ماتت فمن البائع لعدم القبض و کذا لو قال للبائع سقها إلی منزلک فاذهب فانسلمها فهلکت حال سوق البائع فإن ادعی البائع التسلیم فالقول للمشتری ۔اسی طرح کا ایک یہ مسئلہ بھی ہے: اشتری و عادلین خاثر فی السوق فأمر البائع بنقله إلی منزله فسقط فی الطریق فعلی البائع إن لم یقبضه المشتری (شامی جلد۴/۴۸)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصل بائع کا ذمہ مشتری کے تخلیہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے، اور ہلاکت کی نسبت بائع کی طرف ہی ہوتی ہے، نہ کہ مشتری کی طرف، اور تیسرا خریدار کیسے ضامن ہوسکتا ہے جبکہ بائع اول اور مشتری کے درمیان ہی بیع صحیح نہیں ہوئی ہے، لہذا اس قسم کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہی ہوں گے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کا حکم

مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری چھاپی۔ گجرات

۱۔ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے اور اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا۔ اور اشیاء غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ مبیع کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو" مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر" میں ہے: لا يصح بيع المنقول قبل قبضه لنهيه عليه الصلوة و السلام عن بيع ما لم يقبض، ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک ..... و يصح في العقار أي يصح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه عند الشيخين، خلافا لمحمدؒ و هو قول زفرؒ والشافعيؒ عملاً بإطلاق الحديث، ولهما أن ركن البيع صدر عن أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک بالعقار نادر حتى إذا تصور هلاكه قبل القبض لا يجوز بيعه (۷۹-۸۰)۔

اور ردالمحتار میں ہے: (قوله ونفي الصحة) أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان و الفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع و كثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد، أفاده ،ط : (شامی مصری ۱۴۸/۵)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مبیع قریب میں ہو اور بائع مشتری اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ کردے کہ بغیر کسی مانع وحائل کے مشتری کیلئے مبیع پر قبضہ کرنا ممکن ہو اور بائع مشتری کو مبیع لے لینے کا حکم دیدے، تو مبیع مشتری کے قبضہ میں شمار ہوگی، چاہے مشتری مبیع کو اپنے تصرف وعمل دخل میں نہ لے، درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا (۵۶۱/۴۰-۵۶۲)

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کا مدار دو وجہوں پر ہے، (۱) قبضہ سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر جائز نہیں (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور "ربح مالم یضمن" جائز نہیں، (مستفاد از اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۱)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے یا خاص اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی آراء درج ذیل ہیں:
طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت پر علماء کا اجماع ہے، طعام کے علاوہ میں چار مذاہب ہیں (۱) امام شافعیؒ

اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے (۲) اور امام احمد بن حنبلؒ کی زیادہ ظاہر روایت میں صرف طعام کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں، طعام کے علاوہ جائز ہے، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک صرف طعام میں سے مکیلات وموزونات میں قبل القبض بیع ناجائز ہے اور (۴) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام منقولات میں قبل القبض بیع ناجائز اور غیر منقولات میں سے جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو ان میں قبل القبض بیع جائز ہے، (اعلاء السنن ۱۴/۳۵۰، تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱)۔

امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کے دلائل: حدیث ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال: "من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه" رواه البخاری " و مسلم، اور حدیث جابرؓ: عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ " إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه " رواه مسلم، اور حضرت ابن عباسؓ کا فرمان: أما الذی نهی عنه النبی علیه الصلوة والسلام فهو الطعام أن یباع حتی یقبض (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷۔۲۲۸) وغیرہ مذکورہ احادیث ہے، جن میں نہی طعام ہی پر مقصور ہے، لہذا امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ نے نہی کو طعام کے ساتھ خاص فرمایا ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے دلائل: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: فإن رسول الله ﷺ نهی أن تباع السلع حیث تبتاع، حتی یحوزها التجار إلی رحالهم " رواه ابو داؤد، اور حکیم ابن حزام کو حضور ﷺ کا ارشاد یا ابن أخی، لا تبیعن شیئاً حتی تقبضه"، اور ابان کی روایت میں ہے:" إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه " ان احادیث میں نہی کا حکم طعام ومنقول کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ نہی کا حکم ہر چیز میں عام ہے، اور امام شافعیؒ وامام محمدؒ حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کردہ حضور ﷺ کا ارشاد: " لا ربح ما لم یضمن " سے استدلال کرتے ہیں، وجہ استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے "ربح مالم یضمن" سے منع فرمایا ہے، اور "بیع قبل القبض ربح ما لم یضمن" کو متضمن ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشتری کے ضمان میں آتی ہی نہیں، پس اگر قبل القبض بالربح بیچے گا تو وہ "ربح مالم یضمن" ہوگا اور یہ علت طعام وغیر طعام ہر ایک کو عام ہے، لہذا تمام اشیاء، طعام، یا غیر طعام، منقول، یا غیر منقول سب کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہوگی، (المستفاد من تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۲۔۳۵۳)۔

امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ مذکورہ امام شافعیؒ وامام محمدؒ کے مستدلات ہی سے استدلال کرتے ہیں، مگر عقار، غیر منقول کو عموم نہی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اسلئے کہ نہی کی علت عقار میں منتفی ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی علت "ربح مالم یضمن" کا لزوم ہے، اور انسان صرف اسی چیز کا ضامن ہوتا ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو اور عقار میں ہلاکت کا خوف نہیں ہے مگر نادر، حتی کہ اگر عقار میں ہلاکت کا خوف ہو تو شیخینؒ کے نزدیک قبل القبض اس کی بیع جائز نہیں ہے، جیسے سمندر کے کنارے پر جو عقار ہو اس میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے، (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷۔۲۳۱ وتکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰۔۳۵۳)۔

۶۔ صورت مسئولہ میں مبیع خریدار سے قریب نہ ہونے کی وجہ سے خریدار کا نہ حسی قبضہ پایا گیا اور نہ حکمی قبضہ، اس لئے خریدار اول کے لئے دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، شامی میں ہے:

لأن إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي فتقام التخلية مقام القبض ، أما إذا كان بعيدا لا يتصور فيه القبض في الحال فلا تقام التخليةمقام القبض ...... لان المعتبر فيها القرب الذي يتصور معه حقيقة القبض كما علمته من كلام (الخانية ۵۶۲/۴۔۵۶۳)۔

۷۔ اس صورت میں بھی قبل القبض بیع کرنا ہے، لہذا یہ صورت شرعا جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)۔

سوال (۶) اور (۷) میں مذکور دونوں صورتوں کے جواز کیلئے وہ صورتیں اختیار کی جائیں جو حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ نے احسن الفتاوی میں تحریر فرمائی ہیں کہ (۱) جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے (۲) خریدار کو وکیل بالقبض بنادے اور مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے بلکہ وعدۂ بیع کرے، بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا، اگر خریدار (اول) مال پہنچانے کا کرایہ ادا کرتا ہے تو اس کے اذن سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہوگی۔

قال في الهندية : إذا قال المشتري للبائع أبعث ابني واستأجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه ، فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله ، فقبض الأجير يكون قبض المشتري إن صدقه أنه استأجره و دفع إليه ، وإن أنكر استيجاره والدفع إليه ، فالقول قوله ، كذا في التتارخانية (عالمگیریہ ۱۹/۳) احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

مولانا ارشاد قاسمی، ریاض العلوم، جونپور

قبضہ شرعی کے حاصل ہونے سے قبل خریدار کا مال فروخت کر دینا جائز نہیں ہوگا، اور اس کی بیع از روئے شرع یا از روئے قواعد فقہیہ فاسد ہوگی۔ اور اس پر بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے۔

فاسد ہونے کی دلیل:

قبضہ شرعی سے قبل فروخت کرنے کی صورت میں فسخ عقد کا غرر ہے، کہ مبیع (خریدی ہوئی چیز) جو ابھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی ہے شاید نہ آسکے اور ضائع ہونے کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے۔ اور غرر کی اس کیفیت سے بیع فاسد ہوگی۔ جیسا کہ غرر اور اس کی تفصیل کے ذیل میں اس کی مفصل بحث کی گئی ہے۔ محقق ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاک المبيع قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد للعقد (۵۱۲/۶)۔

علامہ بدر الدین الحنفی العینی اس کی علت فساد پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ شرعی سے قبل مشتری کا فروخت کرنا ''ربح مالم یضمن'' میں داخل ہے۔ اور شارع علیہ السلام نے ضمان میں آنے سے قبل فروخت کرنے اور نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا۔ اور نہی مقتضی فساد ہے، لہذا اس سے بیع فاسد ہوگی۔ چنانچہ ہدایہ کی شرح البنایہ میں لکھتے ہیں:

والجامع اشتمالهما على ربح مالم يضمن فان المقصود من البيع الربح والربح مالم يضمن نهى عنه شرعا والنهى يقتضى الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل فى ضمانه كما فى الإجارة (۳۲۲/۷)۔

نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ نہی کی علت غرر وصف ہے۔ محققین فقہاء کرام اس کی تصریح بھی کر رہے ہیں۔ چنانچہ ابن ہمام کا قول ابھی گذرا۔ لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول۔ اسی طرح عنایہ شرح ہدایہ میں ہے: لأن فيه غرر الانفساخ بالهلاک والاستحقاق (ص۵۱۲) نہی کی علت منصوص کی وضاحت کرتے ہوئے خطہ عرب کے مشہور محقق فقیہ علامہ زحیلی الفقہ الاسلامی میں لکھتے ہیں: إن العلة عند الحنفية فى عدم جواز بيع الشئ قبل قبضه هى الغرر (۲۲۴/۴) اور غرر جب من حیث الوصف ہو تو یہ مفسد ہے۔ چنانچہ علامہ زحیلی غرر سے فساد اور ابطال کے ضابطہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والغرر الذى يبطل البيع هو غرر الوجود وهو كل ما كان البيع فيه محتملا للوجود والعدم. أما غرر الوصف فمفسد للبيع (۴۳۷/۴)۔

معلوم ہوا کہ غرر وجود جس میں مبیع کے وجود اور عدم ہی کا علم نہ ہو بیع کو باطل کرتا ہے۔ سو یہاں غرر الوجود کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مبیع تو موجود ہے اس کے وجود نے بیع اول کو جائز قرار دیا ہے۔ البتہ یہ احتمال ہے کہ جس کا وجود ثابت ہو چکا ہے آیا قبضہ میں بھی آسکے گی یا نہیں، ملے گی یا ہلاک ہو جائے گی، یہ غرر وصف ہے۔ اور غرر وصف سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ علامہ زحیلی نے اس نہی کو سبب فساد قرار دیا ہے:

قال الحنفية لا يجوز التصرف في البيع المنقول قبل القبض لأن النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض والنهي يوجب الفساد المنهي عنه (ص ۴/۴۷۷) اس سے بھی معلوم ہوا کہ نہی شارع کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی۔ اس سے زیادہ واضح طور پر علامہ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ کے اس مقام پر بیان کیا ہے جہاں وہ ترتیب سے بیع فاسد کو شمار کرا رہے ہیں۔ اس میں انہوں نے بيع الشئ المملوك قبل القبض کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۳۷۳ جلد ۴ میں اسے بیع فاسد کی فہرست میں شمار کراتے ہیں۔

عنایہ شرح ہدایہ میں بھی صراحۃ اس بیع کو بیع فاسد قرار دیا گیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (حاشیہ فتح القدیر ۶/۵۱۲) صاحب در مختار علامہ حصکفیؒ نے بھی مواہب کے حوالہ سے اسے فاسد ہی قرار دیا ہے۔ وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه (مصری نسخہ ۵/۱۴۸) علامہ شامیؒ نے بھی غرر کو فساد کی علت قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: لأن علة الفساد الغرر (۵/۱۴۸) اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی قبل القبض کی علت غرر ہے جو سبب فساد ہے۔

محقق طحطاوی نے بھی الدر المختار کے حاشیہ طحطاوی علی الدر میں اسے فاسد قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب الدر کے قول "وفسد بيع المنقول" کے تحت لکھتے ہیں:

وإنما جاء الفساد من جهة أخرى وهو الغرر أي غرر انفساخ العقد بهلاكه (۳/۱۰۰)

علامہ طحطاوی نے صاحب الدر کے قول فساد کو صحیح قرار دے کر اس کی علت اور وجہ بیان کی ہے کہ فساد کا سبب غرر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے باطل ہونے پر تحقیق و تنقیح:

خیال رہے کہ بعض فقہاء نے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو باطل بھی قرار دیا ہے۔ مگر یہ تحقیق اور اصول کے اعتبار سے درست نہیں۔ اہل تحقیق نے خود اس کی تردید کی ہے۔ چنانچہ جوہرہ کے حوالہ سے درمختار میں ہے: بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقا۔ صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ خود اس سے متفق نہیں، وہ "قلت" سے اپنی تحقیق پیش کرتے ہیں: وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه۔ علامہ شامیؒ دونوں قولوں کو سامنے رکھ کر تحقیقی فیصلہ فرماتے ہیں: والظاهر هو الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مرّ۔ اب رہی بات کہ پھر اسے باطل کیوں قرار دیا تو علامہ شامی اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد۔

ربح مالم یضمن:

نہی قبل القبض کی ایک علت جس کی وجہ سے یہ نہی واقع ہوئی ہے "ربح مالم یضمن" ہے۔ یعنی ضمان میں آنے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا ہے۔ اور حدیث پاک میں ربح مالم یضمن کی نہی آئی ہے،

چونکہ قبضہ شرعی سے شئے ضمان میں داخل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعضوں نے قبضہ کی تشریح ضمان سے اور ''لم یقبض'' کی شرح ''لم یضمن'' کے ساتھ کی ہے۔

ضمان سے قبضہ کا تحقق ہو جائے گا:

کسی شئے کا ضمان میں آنا گویا کہ اس کے قبضہ میں آنا ہے۔ چنانچہ ضمان سے قبضہ کو ثابت کرتے ہوئے علامہ زحیلی الفقہ الاسلامی میں لکھتے ہیں: فاما أن تكون يد ضمان بنفسه كيد الغاصب فيصير المشترى قابضا للمبيع بنفس العقد (۴۲۲/۷) غاصب کے مثل اگر ضمان میں آجائے تو اس سے مشتری قابض ہو جائے گا۔ اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف واضح ہوتی ہے۔ ضمان اور قبضہ ایک دوسرے کے لئے معاملات بیع میں لازم وملزوم ہیں۔ اور ضمان میں کسی شئے کا آجانا قبضہ کو ثابت کر دیتا ہے۔ اور اس پر خود حدیث پاک شاہد ہے۔ اور اسی کو فقہاء نے بھی جا بجا اختیار کیا ہے جو ان کے بیان کردہ جزئیات سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا مشتری کے ضمان میں مبیع آجائے تو اس کا بیچنا جائز ہو جائے گا۔

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

یہ واضح رہے کہ حدیث پاک میں جو قبضہ سے پہلے فروخت اور بعض تصرفات سے منع کیا گیا ہے اس میں قبضہ سے کیا مراد ہے۔ محض قبضہ حسی یعنی مشتری کے ہاتھ میں آجانا مراد ہے، یا اس کے مفہوم میں وسعت ہے۔ اور مرادی اعتبار سے قبضہ حسی کو جس طرح یہ شامل ہے اسی طرح تحویل، تسلیم، افراز، افراغ، ضمان وغیرہ جسے قبضہ حکمی اور معنوی سے بھی موسوم کیا جاتا ہے شامل ہے؟ ذیل میں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ اولاً قبضہ کے لغوی معنی۔ ثانیاً فقہاء کی اصطلاح میں قبضہ کا مفہوم اور اس بات کی تشریح کہ قبضہ سے مراد حسی قبضہ ہی نہیں بلکہ قبضہ معنوی اور حکمی بھی ہے۔ اور دونوں قبضہ میں سے کسی قبضہ کا تحقق شارع علیہ السلام کی منع کردہ بیع سے خارج کرتے ہوئے جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

قبضہ لغت میں:

قبض لغت میں متعدد معانی کے لئے آتا ہے۔ جن میں ایک معنی ملک اور تحویل میں آنا اور قبول کرنا بھی ہے (لسان العرب ۲۱۴/۷)۔

محدثین وفقہائے محققین کے یہاں قبضہ کا مفہوم ومراد:

علامہ انور شاہ کشمیری نوراللہ مرقدہ بخاری کی شرح فیض الباری میں قبضہ کے مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وبالجملة أن القبض فى البيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية والممكنة على القبض ولا يحتاج إلى القبض الحسى والنقل (۲۰۶/۳) حاصل کلام یہ ہے کہ قبضہ بیع، ہبہ، رہن میں تخلیہ اور تمکین قبضہ سے قبضہ محقق ہو جاتا ہے۔ حسی قبضہ اور منتقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ایک اور مقام پر مزید اس کی وضاحت

کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **ومعناها عندی رفع علائق ملکه و تمکینه للمشتری علی أن یقبضه و ذلک قد یکون بالفعل وأخری بالقبول وتارة بالقرائن.**

اور اس تمکین کی شرح ایک مثال سے کرتے ہیں۔ جسے فقہاء اپنے کلام میں تمکین کو قبضہ قرار دیتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

ولو باع فرسا فی الصحراء فإن کان المشتری أن یستطیع أن یقبضه بدون إعانة غیره تحقق القبض. فکأنهم نظروا إلی الممکنة (۲۰۶/۲) جنگل میں گھوڑا بیچا اگر مشتری کسی دوسرے کی مدد کے بغیر قبضہ کرسکتا ہے تو قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔ علامہ ابن ہمام فتح القدیر شرح ہدایہ میں محیط کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

إن بالتخلیة یقع القبض وإن کان المبیع یبعد عنهما تخلیہ سے قبضہ ہو جاتا ہے، خواہ مبیع دور ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح ابن ہمام فتح القدیر میں ایک مثال سے قبضہ حکمی سے قبضہ شرعی کے واقع ہونے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو اشتری فرسا فی حظیرة فقال البائع سلمتها إلیک ففتح المشتری الباب فذهب الفرس إن أمکنه أخذها من غیر عون کان قبضا (۲۹۸/۶)۔

دیکھئے اس جزئیہ میں محض قدرت اور تمکین کو قبضہ قرار دیا گیا ہے۔ ابن ہمام نے تجرید کے حوالہ سے تسلیم و قبضہ کا ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے جس سے مسئلہ مبحوث عنہ کے ثبوت میں کسی شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

تسلیم المبیع أن یخلی بینه و بین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه من غیر حائل (۲۹۷/۶) سپردگی مبیع کا مفہوم یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع اس طرح حوالہ کردے کہ بغیر کسی مانع کے قبضہ ممکن ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محض قدرت اور تمکین ہو جائے کہ وہ اپنے حوالہ اور قبضہ میں جب جس طرح چاہے قبضہ کر سکے تو اسے قبضہ کہا جائے گا۔

چنانچہ ایک جزئیہ سے اور یہ واضح ہوتا ہے: **ولو اشتری حنطة فی بیت ودفع البائع المفتاح إلیه و قال خلیت بینک وبینها فهو قبض** (۲۹۷/۶، بحرالرائق ۳۳۳/۵)۔

دیکھئے محض کنجی حوالہ کر دینا اور اذن قبضہ دے دینا ہی قبضہ قرار دے دیا گیا۔

دیکھئے قبضہ نہیں کیا مگر اس کے تحت آ گیا اور اس کے اختیار میں آ گیا کہ جب چاہے وہ قبضہ حساً بھی کر سکتا ہے۔ گویا یہ اختیار میں آ جانا قبضہ شرعی ہے۔

فقیہ کاسانی بدائع الصنائع میں قبضہ اور تسلیم کے مفہوم اور مراد کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ کی کوئی ایک ہی خاص شکل مراد نہیں بلکہ اس کے مفہوم میں وسعت ہے، جسے قبضہ حکمی اور معنوی سے بھی یاد کیا جا سکتا ہے۔

التسليم أو القبض. معناه عند الحنفية هو التخلى أو التخلية. وهو أن يخلى البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له (بحوالہ الفقہ الاسلامی ۴؍ص ۴۱۸)۔

ابن نجیم شرح کنز الدقائق میں لکھتے ہیں اگر بائع کا اس کی طرف اشارہ ہو جائے اور وہ ایسے طور پر ہو کہ وہ اشارہ سے ممتاز ہو جائے تو اسے بھی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ مثلاً: وكذا لو اشترى بقرا فى السرح فقال البائع اذهب فاقبض إن كان يرى بحيث يمكنه الإشارة إليه يكون قبضا (۵؍۳۲۳)۔

دیکھئے اگر چراگاہ میں جانور ہے اور بائع کے اشارہ سے وہ ممتاز ہو جائے یعنی مبیع غیر مبیع سے علیحدہ نمایاں ہو جائے تو اسے قبضہ کہا جا رہا ہے۔ معلوم ہوا کہ قبضہ کے مفہوم میں وسعت ہے اور اس کی کوئی ایک شکل نہیں ہے کہ قبضہ کو اسی پر منحصر کیا جائے۔

علامہ شامیؒ نے بھی قبضہ کو صرف حسّی میں منحصر نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی مختلف شکلیں جسے قبضہ شرعی سے موسوم کیا جا سکتا ہے، ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل تمکین اور ضمان میں آ جاتا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۴؍۵۶۱)۔

علامہ شامی الدر المختار میں ایک موقعہ پر تخلیہ کو اجماعاً قبضہ کے معنی میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أجمعوا على أن التخلية فى المبيع الجائز تكون قبضا (۴؍۵۶۲)۔

علامہ شامی نے ایک جزئیہ کا ذکر کیا ہے کہ مشتری نے اگر اپنا برتن بھیج دیا اور وہ خود نہ رہا اور بائع نے اس میں سامان ڈال دیا تو باوجودیکہ مشتری یا اس کا کوئی وکیل نہیں ہے پھر بھی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ تخلیہ اور حوالہ پایا گیا۔ اور اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔

لو اشترى دهنا و دفع قارورة دزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض و كذا بغيبته فى الأصح (۴؍۵۶۱) اس سے معلوم ہوا کہ مشتری کے غائبانہ میں بھی جبکہ مشتری نے افراز کا حکم دیدیا ہو تو قبضہ شرعی ہے۔

فقہ حنفی کی بیشتر کتابوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک تخلیہ کے لئے عموماً ۳ شرطوں کا ذکر ملتا ہے۔ جسے قاضی خاں، علامہ شامی، صاحب بحر الرائق وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

قال أبو حنيفةؒ التخلية بين المبيع والمشترى تكون قبضا بشرائط: ثلثة أحدها أن يقول البائع خليت بينک و بين المبيع فاقبضه ويقول المشترى قد قبضت والثانى أن يكون البيع بحضرة المشترى بحيث يصل إلى أخذه من غير مانع والثالث أن يكون المبيع مفرزا غير مشغول بحق الغير (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۲؍۳۵۸)۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے تخلیہ کے قبضہ ہونے کی ۳ شرطیں ذکر کی ہیں: (۱) بائع خلّیت کہہ دے (۲) مبیع کو مشتری بلا کسی روک و مانع کے قبضہ کر سکے (۳) مبیع غیر مبیع سے علیحدہ اور ممتاز ہو۔ خیال رہے کہ علامہ شامی نے خلّیت کے مفہوم میں لکھا ہے کہ مراد یہ لفظ نہیں ہے بلکہ اذن و اجازت

کے کلمات مراد ہیں۔ جن سے حوالہ اور قبضہ دینے کا علم ہو جائے ضروری ہے۔

درمختار نے بھی اس شرط کو ذکر کیا ہے۔ و شرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا (ص ۵۶۱) اجناس ناطفی نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ کا اذن ہو، اگر کچھ نہ کہا یا مبیع دور ہے تو قبضہ شمار نہ ہوگا۔ خیال رہے کہ تخلیہ یا قبض کے الفاظ کا کہنا ضروری نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ بائع کی جانب سے ایسی کوئی بات پائی جائے جو تمکین یا قبضہ دینے کو ثابت کرتی ہو، چنانچہ رسید یا کیش میمو کا دینا بھی اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی اس احتمال کو دور کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الظاهر هو أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية (۵۶۱/۴) مراد لفظ خلّیت سے قبضہ کی اجازت ہے نہ کہ لفظ تخلیہ۔ معلوم ہوا کہ اس کی جانب سے اذن و اجازت ہونی کافی ہے۔ لفظ خلیت ضروری نہیں۔ ساری عبارتیں اس بات کی وضاحت کر رہی ہیں کہ قبضہ سے مراد حسی اور ہاتھ میں آ جانا ہے۔

اشیائے منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت اور اس کا فرق:

واضح رہے کہ فقہاء کرام کے نزدیک منقول اور غیر منقول اشیاء کے درمیان فرق ہے۔ علامہ رافعی کی شرح الوجیز کے حوالہ سے اعلاء السنن میں ہے:

إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأراضي فقبضه بالتخلية بينه و بين المشترى و تمكنه من اليد و التصرف۔

وإن كان المبيع من المنقولات فالمذهب المشهور وبه قال أحمد أنه لا يكفي فيه التخلية بل لابد من النقل والتحويل .. وقال مالک و أبو حنيفة انه يكفي فيه التخلية كما في العقار (۲۳۱/۱۴) عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ تخلیہ اور تمکن حاصل ہو جائے تو دونوں میں قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔ تخلیہ کا مفہوم دونوں میں شامل ہے۔ جیسا کہ ابن وہبہ زحیلی کی عبارت واضح کر رہی ہے: فإن القبض عند الحنفية يكون بالتخلية سواء كان المبيع عقارا أو منقولا (۲۱۹/۴) السید السابق اپنی کتاب الفقہ السنۃ میں قبضہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والقبض في العقار يكون بالتخلية بينه و بين من انتقل ملكه اليه على وجه يتمكن معه من الانتفاع فيما يقصد منه كزرع الأرض و سكنى المنزل والاستظلال بالشجر أو جنى ثماره ونحو ذلک (۱۳۹/۳)۔

عقار (زمین و کھیت) میں قبضہ کا یہ مفہوم ہے کہ ایسا تخلیہ اور حوالہ ہو جائے جس سے انتفاع ممکن اور قابو میں آ جائے۔ مثلاً زمین ہو تو کھیتی کرے، مکان ہو تو بس جائے، درخت ہو تو سایہ اور پھل پر قابو پالے وغیر ذلک۔

اور منقول کے قبضہ کی شکل واضح کرتے ہوئے سید السابق الفقہ السنۃ میں ذکر کرتے ہیں:

والقبض فيما يمكن نقله كالطعام والثياب والحيوان، ونحو ذلک يكون على النحو الآتي:

أولا باستيفاء القدر كيلا أو وزنا إن كان مقدرا۔

ثانيا: بنقله من مكانه إن كان جزافا۔

ثالثا: يرجع إلى العرف فيما عدا ذلك (۱۳۹/۳)۔

مطلب یہ ہے کہ اشیاء منقولہ مثلاً غلہ، کھانے کپڑوں وغیرہ میں قبضہ کی شکل یہ ہوگی کہ کیلی ووزنی چیزوں میں کیل ووزن ہوجائے ۔ اگر اندازے اور تخمینہ سے اس کی بیع ہوئی ہوتو اپنی تحویل میں لے لے یا اپنے پاس منتقل کر لے۔ اور تیسری شکل یہ ہے کہ عرف میں جس کو قبضہ تصور کیا جاتا ہو اس کا وقوع ہوجائے۔ عرف میں قبضہ کی شکل یہ ہوگی کہ کیش میمو اور رسید اس کے نام بن جائے۔ سیل ٹیکس، انکم ٹیکس کا کاغذ اس کے نام آجائے، کاغذ کے ساتھ لوگوں کی زبان پر بھی آجائے کہ یہ تو فلاں کا ہے، اس ٹیکس پرمٹ کاغذ پر اس کا نام درج ہوجائے۔

سرکاری مواخذہ، راستہ ٹیکس (چنگی) وغیرہ سب اس سے متعلق ہوجائے۔ یہی ضمان میں آنے کی علامت ہے۔ اور یہی قبضہ معنوی ہے۔ صاحب الفقہ السنۃ سید السابق کی اس عرفی قبضہ کے اعتبار سے حسی قبضہ کے بغیر اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا۔

عقار کے قبضہ حکمی کے سلسلے میں فقہاء نے اس امر کا بھی اعتبار کیا ہے کہ اگر قریب ہے تو تخلیہ اور تمکین قبضہ شمار ہوگا، اور اگر بعید ہے تو تخلیہ قبضہ نہ ہوگا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: **والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض** (۵۶۱/۴) صاحب درمختار نے بھی اسی قریب وبعید کا فرق ملحوظ رکھا ہے: وكان بعيداً لم يصر قابضاً (۵۶۱/۴)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں کہ محیط وجامع شمس الائمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیہ مطلقاً قبضہ ہے، خواہ قریب ہو یا بعید ہو۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: **و مقابله ما في المحيط وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غالباً عنهما عند أبي حنيفة** (۵۶۱/۴)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

احادیث پاک میں جو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی روایتیں پائی جاتی ہیں وہ جمہور فقہاء محدثین کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں۔ اور اس پر تمام محققین فقہاء کے اقوال شاہد ہیں جن کی تفصیل یہاں پیش کی جاتی ہے:

صاحب ہدایہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: **والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز**۔ اور اس کی شرح کرتے ہوئے ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں: **والحديث الذي استدل به معلول به أي بغرر الانفساخ** (۵۱۴/۶) اور اس معلول بالعلۃ کی دلیل واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: **والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه** (۵۱۴/۶)۔

یعنی چونکہ حدیث معلول بالعلۃ ہے، کہ عدم جواز کی علت غرر انفساخ اور ہلاکت ہے۔ اور یہ بات عتق اور تزوج میں نہیں پائی جاتی۔ اس علت کے پیش نظر قبل القبض عتق اور تزوج جائز ہوگا۔ کیونکہ اس میں غرر اور ہلاکت کا احتمال نہیں۔ صاحب عنایہ ابن نجیم مصری اور اکثر اہل علم نے اس حدیث کے معلول ہونے کی صراحت کی ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے سلسلے میں احناف کا مسلک اور دلائل:

خیال رہے کہ امام محمد اور امام زفر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی کے سلسلہ میں عموم کے قائل ہیں۔ خواہ منقولات میں سے ہو یا عقار میں سے ہو، کسی کی بھی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ یہی قول حضرت امام شافعیؒ کا ہے۔ امام ابو یوسف کا بھی قول اول یہی ہے۔ ابن ہمام فتح القدیر میں امام محمد کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

رجوعا إلى إطلاق الحديث يعني عمومه .. وهو ما في حديث حكيم من قوله ﷺ لا تبيعن شيئا حتى تقبضه.. وللنهي عن ربح مالم يضمن.. ولو باع العقار بربح يلزم ربح مالم يضمن.. ولأن السبب هو البيع إنما يتم بالقبض ولهذا جعل الحادث بعد العقد قبل القبض كالحادث عند العقد .. والملک متأكد بتأكد السبب وفي هذا العقار والمنقول سواء۔

مطلب یہ ہے کہ نہی عام ہے، تمام اشیاء کو شامل ہے۔ مزید یہ کہ اس نہی کی علت خود حدیث پاک میں ہے کہ ربح مالم یضمن ممنوع ہے درست نہیں، لہذا عقار کی بیع قبضہ سے پہلے ربح مالم یضمن میں داخل ہو کر ناجائز ہوگی۔ مزید یہ کہ بیع کا اتمام قبضہ سے ہوتا ہے۔ اور جب قبضہ سے اتمام بیع ہوتا ہے تو اتمام بیع سے قبل اس کا تصرف کیسے درست ہوگا۔ تاوقتیکہ ملک جس کا سبب بیع ہے قبضہ سے تام اور مکمل نہ ہوگی، بیع درست نہ ہوگی۔ اور یہ علت منقول اور عقار دونوں کو شامل ہے، لہذا منقول و غیر منقول کسی کی بھی بیع جائز نہ ہوگی۔

شیخین کا قول مع دلائل:

حضرات شیخین قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی والی حدیث کو اشیائے منقولہ کے ساتھ خاص مانتے ہیں۔ اور اس نہی کا محل اشیائے منقولہ یا جو ہلاکت کے گمان غالب میں ہے، اسے مانتے ہیں، اسی وجہ سے زمین و کھیت کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔ یہی مسلک حنابلہ کا، مالکیہ کا، امام بخاری کا، عثمان البتی کا اور علامہ نووی کے مطابق بیشتر فقہاء کا ہے۔ احناف کے نزدیک یہ حدیث چونکہ علت غرر کے ساتھ معلول ہے اس لئے جہاں غرر اور ہلاکت کا گمان غالب ہوتا ہے وہاں بیع اور تصرف قبل القبض کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ زمین اور کھیت ہی کیوں نہ ہو جس کی مثال آگے آرہی ہے۔ تکملہ فتح الملہم میں شیخین کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منتفية . فإن الحديث الأخير حديث عبد الله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک. وأما العقار فلا يخشى فيه ذلک

إلا نادرا حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض. كما في فتح القدير (۲٦٦/۵) لأن الهلاک فيه غير نادر (۶/ص۳۵۳)۔

اورصاحب ہدایہ نے شیخین کے استدلال کوذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: إن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول. والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز. اس کی شرح میں ابن ہمام صاحب الفتح فرماتے ہیں: والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه. ويجوز في المبيع قبل القبض العتق (۶/ص۵۱۴) اس سے معلوم ہوا کہ غرر جہاں نہیں ہے، وہاں ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ عتق اور تزوج میں غرر کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اس وجہ سے یہ نافذ ہو جائے گا۔

امام اعظم اور ابو یوسف کی جانب سے یہ جواب محققین احناف نے دیا ہے۔ جسے صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے۔ اس پر ایک اعتراض واقع ہوتا ہے، جسے قریب قریب تمام شراح نے بیان کیا ہے کہ شیخین کا حدیث کو معلول قرار دے کر غرر نہ ہونے کی وجہ سے عقار کا مستثنی کرنا یہ تعلیل فی مقابلۃ النص ہے اور یہ درست نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ عینی نے البنایہ میں جو بیان کیا ہے اسے یہاں ذکر کیا جاتا ہے: "فإن قيل هذا التعليل معارض لمطلق النص فإن مطلقه يتناول العقار كما بينا". اور صاحب عنایہ نے شرح ہدایہ میں اس طرح نقل کیا ہے:

واعترض بأنه تعليل في موضع النص وهو ما روى أنه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع مالم يقبض وهو عام والتعليل في موضع النص غير مقبول. صاحب فتح القدیر نے بھی اس اعتراض کو ذکر کیا ہے (۵۱۴/۶) جواب میں عنایہ کا قول سب سے زیادہ واضح ہے۔ چنانچہ وہ جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: وأجيب بأنه عام دخله الخصوص لإجماعنا على جواز التصرف في الثمن والصداق قبل القبض ومثل هذا العام يجوز تخصيصه بالقياس فنحمله على المنقول كذا في المبسوط۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر چہ حدیث عام ہے، مگر اجماع کے ذریعہ اس میں تخصیص ہو چکی ہے، چنانچہ ثمن اور مہر پر تصرف بیع قبضہ سے پہلے اجماعاً جائز ہے۔ جب اجماع سے اس میں تخصیص ہو چکی ہے، اور اجماع نے اس میں تخصیص کر دی ہے تو اب اس میں تخصیص کا احتمال ثابت ہو گیا۔ چنانچہ قیاس سے تخصیص کر دی گئی کہ یہ منقول کے حق میں ہے، عقار کے حق میں نہیں ہے۔ اور اس قیاس کی بنیاد خود شارع ہی کا قول غرر اور ہلاکت ہے۔ علامہ عینی البنایہ شرح ہدایہ میں بھی اسی طرح جواب دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: قلنا الحديث مخصوص فإن بيع عقد المهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والميراث والثمن قبل القبض يصح بالاتفاق (۳۲۳/۷)۔

جب حدیث نہی قبل القبض سے یہ امور اجماعاً مستثنی ہیں تو اس میں استثناء اور تخصیص کا دروازہ کھل گیا۔ چنانچہ عام خص عنه البعض کا قاعدہ فقہیہ اصول فقہ کی مشہور کتاب اصول الشاشی میں ہے: وأما العام الذي

خص عنه البعض محكمه أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمالات فإذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس، وفيه فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال (ص/۹)۔

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: فحينئذ يجوز تخصيصه بالقياس. والدليل عليه ثبوت حق الشفعة قبل القبض والشفيع يتملك. فلو كان العقار قبل القبض لايحتمل الملك ببدل لما جاز للشفيع الأخذ بالشفعة قبل القبض (۳۲۳/۷)۔

یعنی جب ایک تخصیص اجماع سے ثابت ہوگئی تو دوسری تخصیص بھی جائز ہوگی۔ اور تخصیص تو پہلے سے کر دی گئی ہے، چنانچہ حق شفعہ قبل القبض ثابت کردیا گیا ہے۔ جس کا تعلق عقار سے ہے۔ اور قبل القبض عقار میں تملک کی صلاحیت نہ ہوتی تو حق شفعہ کا ثبوت اور اخذ قبل القبض جائز نہیں ہوتا۔ لہذا عقار میں ہم نے قبل القبض تصرف اور بیع کو جائز قرار دے دیا۔

خیال رہے کہ زمین کی بیع حضرت عثمان غنی اور حضرت طلحہ کے درمیان ثابت ہے جو قبل الرؤیۃ والقبض ہوا تھا۔ چنانچہ بیہقی کی سنن کبریٰ میں ہے۔ اور طحاوی کی معانی الآثار میں ہے: إن عثمانؓ ابتاع من طلحة أرضا بالمدينة ناقلة بأرض له بالكوفة فقال عثمان بعتك ما لم أره فقال طلحة إنما النظر لي لأني ابتعت مغيبا وأنت قد رأيت ما ابتعت فتحاكما إلى جبير بن مطعم فقضى على عثمان أن البيع جائز وأن النظر لطلحة لأنه ابتاع مغيبا۔

اس روایت میں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے بلا دیکھے اسے فروخت فرمادیا۔ ظاہر ہے جب دیکھا نہیں تو قبضہ کہاں ہوگا کہ قبضہ تو رؤیت کو مستلزم ہے۔ لہذا اس سے بیع مالم یقبض کا ثبوت ہوگا۔ چنانچہ اعلاء السنن میں ہے:

وهو يقتضي جواز بيع العقار قبل القبض فإن عثمان باع أرضا له بالكوفة ولم يرها وهو ظاهر هو أنه باعها ولم يقبضها فإن القبض يستلزم الرؤية حتما (۲۲۹/۱۴)۔

مزید تخصیص کی گنجائش:

اگر غرر اور ہلاکت کا نادر ہونا کسی منقول میں پایا جائے گا تو اس کا بھی استثناء اور اس کی بھی تخصیص جائز ہو جائے گی۔ مثلاً جہاز، موٹر، فیکٹریاں، بڑی بڑی فولادی مشینیں، جن میں غرر اور ہلاکت کا احتمال نہیں رہتا۔ ان میں بھی نہی سے مستثنیٰ ہونے کی گنجائش رہے گی۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں مختلف ائمہ کی رائے:

قبل القبض بیع کے سلسلے میں احناف کے علاوہ دیگر ائمہ اربعہ وغیرہ کے مختلف اقوال ہیں:

امام مالک:

اوجز المسالک شرح موطا امام مالک میں مالکیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: یجوز بیعه قبل قبضه غیر الطعام (۱۱/۱۹۹) اسی طرح علامہ انور شاہ کشمیری انوار محمود شرح ابوداؤد میں فرماتے ہیں: وقال مالک بن أنس. ما عدا الماکول والمشروب جائز أن یباع قبل أن یقبض (۳۳۸/۲) علامہ نووی نے مالکیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے کہا ہے: وقال مالک لایجوز فی الطعام ویجوز فیما سواہ. ووافقه کثیر ون (ص۵/) اسی طرح فیض الباری میں ہے: قال مالک: لا یجوز فی الطعام ویجوز فیما سواہ (۲۲۲/۳) اور فتح القدیر میں ہے: وقال مالک: یجوز جمیع التصرفات من بیع وغیرہ قبل القبض إلا فی الطعام (۵۱۱/۶) ان کا حاصل یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے طعام کی تخصیص کردی ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے: لأنه ﷺ خص الطعام بالنهی فی حدیث رواہ مالک عن نافع عن ابن عمر أن رسول اللهﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه (اخرجہ الشیخان ۵۱۱/۶)۔

حضرات شوافع کا مسلک:

حضرات شوافع کے نزدیک تمام اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔ خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام۔ چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: فقال الشافعی لا یصح بیع المبیع قبل قبضه سواء کان طعاما أو عقارا أو منقولا أو نقدا أو غیرہ (۵/۲) اسی طرح فیض الباری میں ہے: فقال الشافعی لا یصح سواء کان طعاما أو عقارا (۲۲۲/۳) خیال رہے کہ احناف میں امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ ابن قدامہ کے حوالہ سے تکملہ فتح الملہم میں ہے: قال الشافعی ومحمد بن الحسن من الحنفیة یحرم بیع کل شیء قبل قبضه طعاما کان أو غیرہ منقولا کان أو غیرہ (ص۳۵۰/) اسی طرح امام زفر من الاحناف بھی اسی مسلک کے حامل ہیں۔ اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں ہے: زفر و محمد والشافعی... لا یجوز طعاما أو غیرہ (۱۱/۱۹۹) ابن عقیل نے امام احمدؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے۔ اور یہی قول صحابہ میں حضرت ابن عباس کا ہے: کذا فی تکملة فتح الملهم: وهو ظاهر قول ابن عباسؓ وهو روایة ابن عقیل عن أحمد (۳۵۰/۱)۔

شوافع کے دلائل:

عن ابن عباس أن رسول اللهﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه قال ابن عباس وأحسب کل شیء مثله. وفی روایة أخری وأحسب کل شیء بمنزلة الطعام (مسلم)۔

عن زید بن ثابت أن رسول اللهﷺ نهی أن تبتاع السلف حیث تبتاع حتی یحوزها التجار إلی رحالهم (ابوداؤد ۴۹۴) فقد عمم هذا الحدیث الحکم فی سائر السلع ولم یقصرہ علی الطعام (تکملہ فتح الملہم ۳۵۲/) وعن حکیم بن حزام قلت یا رسول اللہ إنی أبتاع هذه البیوع فما

يحل لى منها وما يحرم على قال: يا ابن أخى لا تبيعن شيئا حتى تقبضه (سنن کبریٰ ۳۱۳/۵)۔

حنابلہ کا مسلک:

حضرات حنابلہ اپنے بیشتر اقوال میں اسے طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

قال أحمد بن حنبل فى أظهر روايته إنما يختص النهى بالطعام فلا يجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سواه (۳۵۰/۱) امام احمد بن حنبل کے اظہر روایت میں ہے کہ نہی طعام کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ کی جائز ہوگی۔ حنابلہ احادیث میں واقع شدہ لفظ طعام کی قید سے فائدہ اٹھاتے ہوئے صرف طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں، باقی دیگر اشیاء میں قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ كذا فى التكملة: استدل الحنابلة بحديث الباب على أن النهى مقصور على الطعام لأن النبى ﷺ نص فيه الطعام (۳۵۱/۱) حنابلہ کہتے ہیں کہ نہی کے باب میں جو احادیث وارد ہیں وہ نہی طعام کے ذکر کے ساتھ خاص ہیں۔ لہذا طعام ہی پر منحصر رہیں گی۔

قبضہ کے سلسلے میں دیگر ائمہ کی رائے:

ماقبل میں قبضہ کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کے مسلک کا بیان تھا، اب ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر حضرات کے اقوال کا ذکر:

قبضہ کے سلسلہ میں امام بخاری کے یہاں بہت وسعت ہے۔ وہ بیع وشراء میں قبضہ کی کسی نوعیت خاص کے قائل نہیں ہیں۔ تحقق قبضہ کے سلسلے میں ان کے یہاں بہت وسعت ہے۔ فیض الباری شرح بخاری میں علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ امام بخاری کا مسلک لکھتے ہیں:

وأما عند البخارى فلا يشترط عنده هذا ولا ذاك بل القبض عنده أعم منهما بأن المشترى لو أراده لم يمنع عنه البائع وإن بقى المبيع مشغولا بقبضه فى الحالة الراهنة فكان القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول ولايحتاج بعد ذلك إلى أمر آخر يسمى قبضا. . .اذا علمت هذا فاعلم أنه يعلم من تراجم البخارى ان القبض عنده لايحتاج إلى التخلية ولا إلى النقل . .وإن تصرف المشترى يصح عنده قبل قبض المبيع بمعنى النقل. .

عبارت مذکورہ سے بالکل صاف واضح اور عیاں ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک مشتری کے تصرف کرنے کے لئے صرف ایجاب وقبول کا ہو جانا کافی ہے، قبضہ کی قسم کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا قبضہ سے پہلے مشتری کسی قسم کا بھی تصرف کرے تو جائز ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں امام بخاری کے یہاں بہت توسع اور عمومیت ہے۔ اس کے برخلاف حضرات شوافع کے یہاں کہ ہر شئے میں قبضہ ضروری ہے۔ چنانچہ علامہ کشمیری لکھتے ہیں:

فأضيق المذاهب فيه مذهب الشافعى وأوسعها مذهب البخارى. حضرات شوافع کا مذہب اس بارے میں تنگ ہے، امام بخاری کا بہت وسیع۔ عثمان البتی کے نزدیک تو بیع میں قبضہ کی ضرورت ہی نہیں۔ وہ تمام

تصرفات قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں بیع میں بھی۔ اسی طرح تکملہ فتح الملہم میں ہے: قال عثمان البتی یجوز بیع کل شئ قبل قبضہ (۱/۳۵۰) ابن عبدالبر مالکی نے اس قول کو سنت واجماع کے خلاف قرار دیا ہے۔ چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے: ھذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة علی الطعام (۱/۳۵۰) عثمان البتی کا قول سنت اور اجماع سے مردود ہے کہ وہ طعام کی بیع قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔ حسن بصری، حکم، سعید بن مسیب، حماد، اوزاعی، امام احمد اور اسحق راہویہ اس امر کے قائل ہیں کہ مکیلی اور موزونی اشیاء کا تو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں، البتہ اس کے علاوہ تمام اشیاء کا فروخت کرنا درست ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷)۔

یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں چار مشہور مسلک ہیں۔ صاحب اوجزالمسالک نے اس سے زائد اقوال ذکر کئے ہیں۔

۶۔ اگر ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ہے بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ یعنی مشتری دوم کو روانہ کر دیتا ہے۔ اور ان کے درمیان یہ معاملہ طے پاتا ہے کہ مال روانہ ہونے کے بعد مشتری ثانی کے پاس پہونچنے سے قبل مال ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری نہ بائع (فیکٹری) پر نہ مشتری ثانی پر، بلکہ مشتری اول پر عائد ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ مال مشتری ثانی کے پاس پہونچنے سے قبل مشتری اول کے ضمان میں رہا۔ جب ضمان میں رہا تو ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوا۔ گو اس مشتری کا قبضہ حسی نہ ہوا۔ مگر قبضہ معنوی اور حکمی کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا فروخت کرنا درست ہوا کہ نہیں۔ ذیل میں اس مسئلہ کو فقہی روشنی میں حل کیا جاتا ہے۔ اولاً ضمان کا مفہوم ذکر کیا جاتا ہے، پھر قبضہ حسی اور حکمی کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

ضمان کا مفہوم اور ضمان کے پائے جانے کی شکل:

کسی شئے کے ضمان میں آنے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس کی تحویل اور اس کی قدرت انتفاع میں آجائے، چنانچہ ضمان کی تعریف کرتے ہوئے علامہ وہبہ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ میں لکھا ہے: ھو ما کان فیہ القابض مسئولا عن المقبوض تجاہ الغیر فیضمنہ إذا ھلک عندہ (۴/۴۲۱) مطلب یہ کہ قابض کی مقبوض کے متعلق ذمہ داری عائد آجائے۔ اور مقبوض کے متعلق سوال وجواب اسی پر عائد ہو۔ مثلاً ٹیکس خرچہ وغیرہ۔

خیال رہے کہ عرف کے اعتبار سے اور مروجہ قانون اور عمل کے اعتبار سے جب مشتری نے ایجاب وقبول کر لیا، ثمن کی تعیین، مبیع کا افراز ہو گیا تو اب ساری ذمہ داری مشتری پر عائد ہوگی۔ کرایہ، محصول، مبیع کا ٹیکس، راستہ کا ٹیکس سب اس پر عائد ہوگا۔ عرفاً بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں مشتری کا مال ہے، بائع کا مال نہیں ہے۔ اس اعتبار سے تو یہ مشتری کے ضمان میں آ گیا۔ اور اب اس کا بلا قبضہ حسی کے فروخت کرنا ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوگا۔ مگر ہم جب ضمان کے شرعی مفہوم پر غور کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ ضمان میں داخل ہونے کا کیا مفہوم ہے اور مبیع کا ضمان میں شمار کب ہوتا ہے، تو احادیث اور آثار صحابہ سے اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ بغیر قبضہ کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا ہے۔

چنانچہ اعلاء السنن میں ہے: باب يدخل المبيع في ضمان المشتري بالقبض ولا يدخل في ضمانه قبل القبض.. اس کے بعد حضرت عثمان اور عبدالرحمن بن عوف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ سے استنباط کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفيه دلالة على اتفاق الصحابة على أن المبيع لا يدخل في ضمان المشتري قبل قبضه.. سواء كان مكيلا أو موزونا أو غيرهما (۴۵۳/۱۴) مطلب یہ ہے کہ مشتری کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کرتا ہے۔ قبضہ میں ضمان کا مفہوم ہے۔ اسی طرح حسن بصری کے ایک اثر سے استدلال کیا گیا ہے۔ عن الحسن انه سئل عن رجل ابتاع من رجل طعاما والطعام في بيت فأمر به أن يغلق ويدفع المفتاح إليه حتى يستوفيه فأحرق البيت مما فيه من مال قال هو من صاحب الطعام من أجل أنه لم يستوفيه.

دیکھئے اس واقعہ میں بائع نے تخلیہ اور تمکین کر دیا، کنجی دے دی کہ وہ اپنا مال لے لے، تمکین اور تحویل کی صفت پائی گئی مگر اس نے اپنی تحویل میں حساً نہیں لیا تھا کہ وہ جل گیا، اس پر حسن بصریؒ نے بائع کا مال ہلاک قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیفاء اور قبضہ ہی سے ضمان میں داخل ہوتا ہے۔ ہاں اگر قبضہ سے مراد قبضہ حکمی لیا جائے تو پھر ضمان میں آ جائے گا۔ اور یہاں حسن بصریؒ کے سوال میں جو صورت مذکور ہے اس میں افراز یعنی مبیع غیر مبیع سے ممتاز ہو کر تحویل اور تمکین میں جانا نہ پایا گیا۔ اس لئے اس سے قبضہ حکمی کا ثبوت نہ ہونا ہمارے لئے کوئی حرج نہ پیدا کرے گا۔ قبضہ حکمی پائے جانے کی صورت میں ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اور اس کا خریدار نمبر۲ سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

قبضہ حکمی اور اس سے قبضہ کا ثبوت:

ماقبل قبضہ کی شرعی صورتوں میں یہ بحث مکمل طور پر آ چکی ہے کہ قبضہ حکمی کو بھی شریعت نے قبضہ مانا ہے۔ اور قبضہ صرف حسی میں منحصر نہیں۔ چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: وبالجملة أن القبض في المبيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية والمكنة على القبض ولا يحتاج الى القبض الحسي والنقل. پھر اس کی توضیح ایک جزئیہ سے بھی بخوبی ہو جاتی ہے: قالوا إنه باع فرسا في الصحراء فإن كان المشتري يستطيع أن يقبضه بدون إعانة غيره تحقق القبض فكأنهم نظروا فيه إلى المكنة فقط. ورأوها كالقبض. وقالوا إنه لو باع دارا أو صندوقا و سلم مفاتيحه فهو قبض (۲۰۶/۳)۔

اولاً تو شاہ صاحب نے قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ قدرت اور تمکین کا پایا جانا قبضہ ہے۔ حساً اسے اپنے قبضہ اور ید میں کرنا ضروری نہیں۔ اور اس کو فقہاء کے کلام سے ثابت کیا کہ دیکھئے اگر جنگل میں موجود گھوڑے کو بیچا اور مشتری بغیر کسی دوسرے کی اعانت کے اسے حاصل کر لے تو گویا قبضہ ہو گیا، اسی طرح کوئی بڑا بکس فروخت کیا اور اس کی کنجی حوالہ کر دی تو قبضہ ہو گیا۔ ظاہر ہے یہاں صرف قدرت اور تمکین ہی تو پائی گئی پھر بھی فقہاء نے اسے قبضہ تسلیم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قبضہ حکمی بھی مؤثر ہے۔

فقہاء کرام کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ حکمی کے شرعاً معتبر ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں۔

چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

قال أبو حنيفة التخلية بين المبيع والمشترى تكون قبضا بشرائط ثلثة أحدها أن يقول البائع خليت بينک و بين المبيع فاقبضه ويقول المشترى قد قبضت. والثانى أن يكون البيع بحضرة المشترى بحيث يصل إلى أخذه من غير مانع، الثالث أن يكون المبيع مفرزا غير مشغول بحق الغير (حاشيه على هامش الهنديه ۲/۲۵۸) مطلب یہ ہے کہ اولاً بائع تخلیہ اور تمکین دے دے، مشتری قبول کر لے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ لفظ خلیت کوئی ضروری نہیں بلکہ اذن واجازت مراد ہے۔ ثانیاً کسی رکاوٹ کے بغیر مشتری اس پر قبضہ کر سکے۔ ثالثاً مبیع غیر مبیع سے ممتاز اور الگ کر دی جائے۔ اس عبارت کی روشنی میں موجودہ زمانہ کے طریقہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ بائع کیش میمو، رسید اشتراء حوالہ کر دے، مشتری یا اس کا وکیل اسے قبول کر کے قبضہ کر لے۔ مال مبیع موجود ہو کہ مشتری اگر فوراً اپنے انڈر میں کرنا چاہے تو کر لے یا کسی کو حوالہ مثلاً ٹرانسپورٹ وغیرہ کرنا چاہے تو کر لے۔ اور خریدا ہوا مال بالکل الگ ہو مشترک نہ ہو، یعنی اسے چھانٹ دیا ہو۔ اس کا مال الگ کر دیا گیا ہو ایسے طور پر کہ اگر اشارہ کیا جائے تو اشارہ صحیح واقع ہو جائے۔ اور کہنے والا کہہ سکے یہ مال فلاں کا ہے۔ تو اس صورت میں یہ مال قبضہ حکمی میں داخل ہو کر فروخت کرنا جائز ہو جائے گا۔

لہذا اگر یہ شکلیں پائی جا رہی ہیں تو خریدار نمبر (۱) کے ضمان اور قبضہ شرعی ہی پائے جانے کی وجہ سے فروخت کرنا اور نفع لینا جائز ہوگا، اور ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوگا۔ خیال رہے کہ عرف اور ماحول میں بھی یہ مال مشتری کا مثل مقبوض کے سمجھا جاتا ہے، چونکہ کرایہ، ٹیکس، قانونی سوال وجواب یہ سب اسی مشتری سے متعلق ہوتا ہے۔ لہذا الفقہ السنۃ کے مولف کے مطابق عرفاً قبضہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا فروخت کرنا شرعاً درست ہوگا۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کی صورت میں جس میں مال مشتری تک پہونچنے سے قبل ضائع ہو جائے تو بائع ضامن نہیں ہوتا ہے۔ یہ اس وقت درست ہے جبکہ مشتری کے ضمان میں وہ خریدا ہوا مال قبضہ کے ذریعہ سے آجائے، خواہ قبضہ حسی نہ ہو حکمی ہی سہی، ماقبل میں قبضہ حکمی اور اس کی جو شرطیں بیان کی گئی ہیں اگر اس کے مطابق ہو تو بائع کا ضامن نہ ہونا درست ہے۔

پھر اس شخص کے مال کی وصولیابی سے قبل کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا قبضہ شرعی سے قبل فروخت کر دینا ہے جو درست نہیں۔ پھر مال کی ہلاکت اور ضائع ہونے کی صورت میں مشتری اول کا ضامن نہ ہو کر مشتری ثانی جو تیسرا خریدار ہے ضامن ہونا بلا قبضہ شرعی کے ضامن بنانا ہے جو درست نہیں۔ یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ مشتری ثانی کا فروخت کرنا جبکہ مال سمندر میں ہے جو حالت غرر ہے، قبضہ شرعی اور بیع کے درست نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں کہ ربح مالم یضمن ہے، جو تیسرے خریدار سے خریدنا اور بلا قبضہ شرعی کے ضامن ہونا، بیع کیا قمار کی گویا صورت ہے، جو شرعاً جائز نہ ہوگی۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا عبدالرشید قاسمی

۱۔ شریعت اسلامیہ اور حضرات فقہاء وائمہ کی تشریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے اور شریعت نے اس کا شمار بیع فاسد میں کیا ہے۔

صح بیع عقار لا یخشی هلاکه قبل قبضه ولا یصح قبل قبضه بیع منقول أفسد بیع المنقول قبل قبضه (درمختار ۴/۱۶۲۔۱۶۳)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی بنیاد عرف اور عادت پر ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ نے قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے بلکہ اسے لوگوں کے عرف اور عادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا کیونکہ قبضہ کا مقصود کسی چیز کا ضمان میں آنا اور ضمان سے نکلنا ہے یعنی کسی شی پر مشتری کا قبضہ ہوجائے تو بائع کے ضمان سے وہ چیز نکل جائے اور مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے، بہر حال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ لوگوں کے تعامل پر چھوڑ دیا ہے، اسی لئے حضرات علماء، فقہاء اور ائمہ میں قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں اختلاف ہوا ہے ورنہ اختلاف کا کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا۔

۳۔ بالاتفاق جمہور علماء کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ میں صرف تخلیہ قبضہ ہے اور حضرات علماء کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، حضرات حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق کل چیزوں میں صرف تخلیہ قبضہ ہے یعنی بائع مشتری اور مبیع کے درمیان سے اپنا کنٹرول ختم کردے اور مبیع پر مشتری کا کنٹرول ہوجائے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ارتفاع موانع سے تعبیر کیا جاتا ہے، البتہ حضرات حنفیہ اشیاء مثلیہ مشتریٰ بالکیل والوزن میں صرف تخلیہ کو قبضہ ناقص مانتے ہیں، اور حضرات شوافع کے یہاں قبضہ کیلئے قبضہ بالید کی شرط ہے، جس کی تفصیل مع دلائل بیان ہوچکی ہے، حنفیہ اشیاء مثلیہ مشتریٰ بالکیل والوزن اور عددیہ متقاربہ مختلف فیہا کے علاوہ تمام منقولات اور غیر منقولات میں تخلیہ کو قبضہ مانتے ہیں، البتہ عددیات متقاربہ میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بعلۃ ہیں، یہ اور بات ہے کہ حضرات ائمہ نے الگ الگ علتیں نکالی ہیں، حضرات شیخین فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی علت نہی غرر انفساخ عقد ثانی ہے، **عن أبی هریرة رضی الله عنه قال نهی رسول الله ﷺ عن بیع الحصاة وعن بیع الغرر** (مسلم شریف تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

یہی حدیث حضرات شیخین کے نزدیک علت نہی ہے، اور حضرت امام محمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ علت

نہی ربح مالم یضمن ہے، **نهی رسول الله ﷺ عن ربح ما لم یضمن والبیع ما لیس عندک**،ان ائمہ کے نزدیک یہی حدیث علت نہی ہے۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت حضرات شیخین کے نزدیک منقولات کے ساتھ خاص ہے اوران مجتہدین کے نزدیک غیرمنقولات اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بیع قبل القبض کی علت نہی دو ہوسکتی ہیں: ایک ربح مالم یضمن ،دوسرے غرر انفساخ عقد۔اوردونوں علتیں حدیث سے مستنبط ہیں، یہ اور بات ہے کہ حضرات ائمہ نے دونوں حدیثوں کی ترجیح میں اختلاف کیا ہے،حضرات شیخین نے **نهی عن بیع الغرر** والی روایت سے ربح مالم یضمن میں تخصیص پیدا کی ہے،اورغرر انفساخ عقد والی حدیث کومخصوص نہ ہونے کی بناپر ترجیح دی ہے، چونکہ ربح مالم یضمن والی روایت میں تخصیص بالاتفاق جائز ہے،مثلاً اخذ شفعہ قبل قبض المبیع اورتصرف فی المہر وبدل الخلع وغیرہ سے،اورحضرت امام محمد اورامام شافعی نے علت نہی حدیث ربح مالم یضمن صرف منقولات کے ساتھ مخصوص نہیں کیا بلکہ غیرمنقولات کوبھی لفظاً شامل ہونے کی بناپر اسی معنی میں داخل کرلیا،اوران ائمہ کے نزدیک منقولات اورغیرمنقولات دونوں میں بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

۶۔ واضح رہے کہ قبضہ کی اسلامی شریعت میں کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ قبضہ لوگوں کے عرف اور تعامل پرمحمول کیا جائے گا اور قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع کے ضمان سے نکل کرمبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے،لہذا جب مشتری کا ضمان پالیا جاتا ہےاس کی بیع کرنا جائز ہےاوراس سے حاصل شدہ منافع حلال ہے۔

۷۔ یہ بات واضح ہے کہ مشتری کے ضمان میں مبیع داخل ہی نہیں ہوتی ہے،اس لئے بغیر قبضہ کےاس کافروخت کرنا جائزنہیں ہے، بیع فاسد ہوگی،اسی لئے اس کا فسخ واجب ہےاوراس سے حاصل ہونے والے نفع کا صدقہ کرنا واجب ہے"**وقال مشائخنا لایطیب له بکل حال وهو المختار وإطلاق الجواب یدل علی ذلک**"(البحرالرائق ۱۱۴/۸)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

محمد ثناء الہدیٰ قاسمی

قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو اس طرح الگ کر کے رکھ دے اور موانع کو اٹھا دے کہ مشتری جب چاہے اس میں تصرف کر سکے، بدائع میں ہے: "فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع ۲۴۴/۵) تخلیہ اور تمام موانع کے ارتفاع کے باوجود اگر مشتری مبیع نہیں لے گیا تو بھی اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا، کیونکہ قبضہ کے لئے حسی طور پر ہاتھ میں لینا اور بائع کے یہاں سے اسے منتقل کر لینا لازم نہیں ہے، بدائع میں ہے:

"ثم لا خلاف بين أصحابنا أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال" (بدائع ۲۴۴/۵)۔

اسی طرح ہر چیز میں قبضہ کے لئے جو تخلی اور ارتفاع موانع مطلوب ہے، اس کا مدار شریعت نے عرف و عادت پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جس درجہ کا استیلا، اور عمل دخل لوگوں کے عرف و عادت میں قبضہ مانا جاتا ہے، اسی درجہ کا استیلاء اور عمل دخل ضروری ہوگا، بدائع میں ہے:

"ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں ائمہ کے مذاہب:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں ائمہ کی آرا مختلف ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کے علاوہ تمام چیزوں میں تصرف کیلئے قبضہ شرط ہے، امام مالکؒ کے یہاں طعام ربوی کے علاوہ میں قبضہ شرط نہیں ہے، جب کہ امام شافعیؒ تمام مبیع میں قبضہ کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہی رائے صاحبین، عبداللہ ابن عباس اور ثوری کی ہے، ایک رائے ابوعبید اور اسحقؒ کی بھی ہے کہ جو اشیاء کیلی اور وزنی نہیں ہیں، ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہے، ابن حبیب عبدالعزیز بن ابوسلمہ اور ربیعہ، کیلی اور وزنی کے ساتھ عددی کا بھی اضافہ کرتے ہیں، امام احمدؒ، ابوثورؒ اور امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ طعام ربوی ہوں، یا غیر ربوی، دونوں میں قبضہ شرط ہے، ابن رشد نے لکھا ہے:

"وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف فى مذهب مالك فى إجازته، وأما الطعام الربوى فلا خلاف فى مذهبه أن القبض شرط فى بيعه، وأما غير الربوى من الطعام

فعنه في ذلك روايتان: إحداهما لامنع وهي الأشهر وبه قال أحمد وأبو ثور، إلا أنهما اشترطا مع الطعم الكيل والوزن، والرواية الأخرى الجواز وأما أبوحنيفة فالقبض عنده شرط في كل مبيع ما عد المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول من الدور و العقار، وأما الشافعيؒ فإن القبض عنده شرط في كل مبيع وبه قال الثوري، وهو مروي عن جابر بن عبد الله وابن عباس وقال أبو عبيد وإسحق: كل شئ لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه واشترط هؤلاء القبض في المكيل والموزون وبه قال ابن حبيب وعبد العزيز بن أبي سلمة ور بيعة، وزا د هؤلاء مع الكيل والوزن والمعدود (بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۸)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعاً ممنوع ہے، اور یہ ممانعت معلول بعلت ہے، علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

" لأنه بيع فيه غرر الإنفساخ بهلاک المعقود عليه" (بدائع ۵/۱۸۰) اور جو بیع غرر کی وجہ سے ممنوع ہو، وہ بیع فاسد ہوتی ہے باطل نہیں، موطا امام محمد میں ہے: "قال محمد: وبهذا كله نأخذ بيع الغرر كله فاسد وهو قول أبي حنيفة والعامة" (مؤطا الإمام محمد: باب بیع الغرر)۔

غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت:

ممانعت کے معلول بعلت ہونے کی وجہ سے ہی غیر منقولہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے، کیونکہ اس میں معقود علیہ کی ہلاکت کا خطرہ نہیں ہوتا۔ "الفقه على المذاهب الأربعة" میں ہے:

"وأما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلک من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلا كها فإنه يصح (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

البتہ جابر بن عبد اللہ، ابن عباسؓ، امام محمدؒ، امام زفر اور امام شافعیؒ ممانعت کو معلول بعلت نہیں قرار دیتے، اس لئے ان کے نزدیک اشیاء منقول ہوں، یا غیر منقول، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے اور سب کو شامل ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہوگی۔

ضمان۔ قبضہ کی ایک شکل:

قبضہ کی ایک شکل ضمان بھی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے مال فیکٹری سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور فیکٹری نے خریدار اول کے کہنے پر اس پر قبضہ کئے بغیر خریدار نمبر دو کے پاس روانہ کر دیا، اور خریدار اول نے یہ ذمہ داری لی کہ اگر مال درمیان میں ہلاک ہو جائے اور خریدار نمبر دو تک نہ پہونچے تو وہ اس کا ضامن ہے، اس صورت میں جو نقصان ہوا وہ مشتری اول کا ہوگا، تو منقولہ اشیاء ہونے کے باوجود اس طرح کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی، اور ضمان قبضہ حسی کے قائم مقام ہوگا۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جن حضرات نے کیلی اور وزنی چیزوں میں قبضہ کو ضروری قرار دیا ہے، انکے یہاں کیل و وزن کرنے سے ہی مبیع مشتری کے

ضمان میں چلی جاتی ہے، بدایۃ المجتہد میں ہے:

"وأما من اعتبر الكيل والوزن ، فلا تفاقهم أن المكيل والموزون لا يخرج من ضمان البائع إلى ضمان المشتری إلا بالكيل أو الوزن (بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۹)۔

لہذا جس وقت بائع نے مشتری کے لئے اس کو الگ کیا، مبیع مشتری کے ضمان میں چلی گئی اور اس نے جو فروختگی کا معاملہ کیا، وہ رسک لے کے کیا، اس لئے اسے "بیع مالم یضمن" قرار نہیں دیا جا سکتا، رہ گیا فیکٹری کا ڈائرکٹ مشتری ثانی کو مال روانہ کرنا تو یہ مشتری اول کے وکیل کی حیثیت سے ہے، جو شرعاً درست ہے۔

اس کے برعکس جب مال جہاز پر چڑھا دیا گیا، اور مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ہلاکت کا ذمہ بائع نے نہیں لیا، نیز مشتری نے بھی کوئی ذمہ داری نہیں لی، بلکہ مشتری ثانی کے سر سارا رسک ڈال دیا، ایسے میں مشتری اول کا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہوگا۔ بلکہ "بیع مالم یضمن" کی ممانعت کی وجہ سے ایسی بیع ممنوع اور فاسد ہو گی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے کسی چیز کا فروخت کرنا

مولانا احمد حسن، ٹونک

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے مبیع پر قبضہ کئے بغیر فروخت کرنے سے روکا اور منع فرمایا ہے:

☆ كنا نشترى الطعام من الركبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (أى نقبضه) (ابن ماجہ ۱۶۲)۔

لا تبع قبل أن تستوفيه

بعث علينا (رسول الله ﷺ) من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى نبتاعه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مؤطا) مؤطا امام محمد ۳۳۲)۔

لا تبع ما ليس عندک (ترمذی ۲۱۰)۔

نهاهم عن بيعه فى مكانه حتى ينقلوه (ابوداؤد نقلاً عن مشکوۃ ۲۴۷)۔

بیع منقول قبل القبض باطل بیع ہے، بعض فقہاء نے اسی کیلئے فاسد بیع کے الفاظ لکھے ہیں،" بخلاف بيعه قبله (أى قبل قبضه) فإنه باطل مطلقاً (جوهرة)" قلت: وفى المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، ونفى الصحة فى قوله لم يصح يحتملها فتنبه، ترمذی میں" باب ما جاء فى كراهة بيع ما ليس عندک" کے الفاظ سے "ترجمۃ الباب" لکھ کر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے مکروہ ہونے کو بتایا ہے۔

۲۔ اسلام نے جب کسی چیز کی حقیقت واضح اور متعین فرمادی ہو تو اسے لوگوں کے عرف وعادت پر نہیں چھوڑا جاسکتا، رسول علیہ السلام کے الفاظ گرامی" حتى ننقله من مكانه" سے حسی وحقیقی قبضہ ہی متعین ہوتا ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ کا قبضہ تو وہی ہے جو حدیث رسول علیہ السلام سے واضح ہوتا ہے، لیکن اشیاء غیر منقولہ (مکان وغیرہ) کا قبضہ مبیع کے مشتری کی تحویل میں آجانے، یا وثیقہ وتحریر، یا تکمیل شہادت بیع سے تسلیم کیا جائے گا۔

۴۔ منع قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی علت ہلاکت وتلف مبیع کا خطرہ اور غرر وخدع ہے (درمختار ۴۷۹)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے اشیاء غیر منقولہ (بقول مفتی بہ) مستثنیٰ ہیں۔

عتق عبد وامہ، تدبیر، ہبہ، تصدق، رہن، عاریت کو بھی قبل القبض جائز لکھا ہے (الا بواب والتراجم للشیخ زکریا ۳/ ۲۴۶)۔

ائمہ مجتہدین اور فقہاء احناف کی آراء گرامی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق:

۔ امام مالکؒ نے غیر طعام میں ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے۔

۔ امام احمد بن حنبلؒ نے مکیل، موزون اور معدود شئی کے علاوہ ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز فرمایا ہے۔

۔ امام شافعیؒ نے طعام ہو، یا غیر طعام کسی بھی شئی کے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار نہیں دیا ہے
۔

۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے غیر منقولہ اشیاء کی بیع ''من غیر قبض'' کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے، اور منقولات کی بیع کو قبضہ سے پہلے منع کیا ہے، امام ابویوسفؒ نے بھی یہی فتوی دیا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے (بنایہ نقلا من التعلیق مجد/۳۳۱)۔

احناف کے مسلک میں امام صاحبؒ کا ارشاد ہی مفتیٰ بہ ہے: **صح بیع عقار لا یخشی هلاکه قبل قبضه فلا یصح اتفاقا ککتابة وإجارة وبیع قبل قبضه** (شرح تنویر الأبصار ملتقطا ۴/۲۵۰)

لا یصح بیع منقول قبل قبضه (فتاوی حامدیہ ۱/۲۴۶)

۔ امام مالک کے مسلک کی دلیل رسول علیہ السلام کا غیر طعام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز فرمادینا ہے، لفظ طعام کا خصوصی طور پر منع میں ذکر غیر طعام کی اجازت کو واضح کرتا ہے۔

۔ امام شافعی کی دلیل ارشاد رسول علیہ السلام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمادینا ہے۔

۔ امام اعظم کے فتوی کی دلیل غیر منقولہ اشیاء کے تلف وہلاک ہونے کا امکان، بلکہ ضائع ہونے کا وقوع ہے اور غیر منقولہ جائداد میں بالعموم ایسا نہیں ہوتا ہے (تعلیق مجد/۳۳۱)

بیع کا معاملہ اس شخص کی جانب سے ہورہا ہے جسے بیع کی شرعاً اجازت ہے (لمعات برحاشیہ مشکوۃ/۲۴۷)

۶۔ جب منقولہ اشیاء میں قول مفتی بہ کے پیش نظر ''من غیر قبض'' فروختگی جائز ہی نہیں ہے، تو درمیان کے یہ معاملات اور ضمان کی حیثیت ہی کیا رہ جاتی ہے۔

۷۔ منقولہ اشیاء میں کیا جانے والا یہ معاملہ (بیع من غیر قبض) بھی جائز نہیں، تیسرے خریدار کا ضامن وذمہ دار ہونا بھی صحیح نہیں۔

(نوٹ) ان ہر دو سوال کے دلائل اوپر کے نمبرات میں درج ہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید فروخت

شریعت کی روشنی میں

مولانا وحید الدین، سورت

۱۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کے بارے میں مختلف احادیث صحاح اور دوسری کتابوں میں صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں:

عن ابن عمر أن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه (رواہ البخاری، ومسلم)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا، کہ جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے، اس حدیث کو امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے۔

وعن ابن عباسؓ قال: أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ وأحسب کل شئ مثله (رواہ البخاری ومسلم)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ بہر حال وہ چیز جس سے نبی ﷺ نے منع فرمایا سو وہ غلہ ہے کہ اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کیا جائے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اور ہر چیز کو میں اسی کے مثل گمان کرتا ہوں، بخاری اور مسلم نے اس کو نقل کیا ہے۔

وعن جابرؓ قال، قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه (رواہ مسلم)۔

حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تم غلہ خریدو تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت مت کرو، امام مسلمؒ نے اس کو نقل کیا ہے۔

وفی حدیث زید بن ثابتؓ قال: إن رسول الله ﷺ نهی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی تحوزها التجار إلی رحالهم (رواہ ابن حبان فی صحیحه، والحاکم فی المستدرک وصححه)۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ سامان جس وقت خریدے جاتے ہیں وہ فروخت کئے جائیں، یہاں تک کہ تاجران کو اپنے گھروں میں منتقل کرلیں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

روی عن حکیم بن حزام أنه قال: قلت یا رسول الله ﷺ إنی رجل أبتاع هذه البیوع وأبیعها فما یحل لی منها وما یحرم علیّ؟ قال لا تبیعن شیئاً حتی تقبضه (أخرجه النسائی فی سننه

الكبرىٰ ورواه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه)۔

حکیم ابن حزام سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ، میں خرید وفروخت کرنے والا (تاجر) ہوں تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ، کسی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کرو، امام نسائی نے اپنی سنن کبری میں اس کی تخریج کی ہے اور امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو نقل کیا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد احادیث ہیں جن میں فی الجملہ بیع قبل القبض کی ممانعت وارد ہوئی ہے، ان تمام روایات اور احادیث سے ''بیع قبل القبض'' کا عدم جواز واضح ہے اور فی الجملہ ''بیع قبل القبض'' کے عدم جواز پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے۔

ہاں یہ حکم عام اور مطلق ہے کہ کسی بھی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، یا خاص اور مقید ہے کہ بعض چیزوں کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اس میں ائمہ اربعہ اور دوسرے مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، غالباً اس اختلاف کی بنیاد یہی ہے کہ اس باب میں روایات مختلف ہیں بعض مطلق اور بعض مقید ہیں، ہر امام نے اپنے اصول کے مطابق روایتوں کو اختیار کیا ہے۔

''بیع قبل القبض'' بیع فاسد ہے:

احناف کے نزدیک بیع منہی عنہ کی تین قسمیں ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ۔

وذكر في البحر أن البيع المنهي عنه ثلاثة، باطل، وفاسد، ومكروه تحريماً (شامی ۴/۱۰۰)۔

البحر الرائق میں مذکور ہے کہ بیع منہی عنہ کی تین قسمیں ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ تحریمی۔

لہذا اب سوال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ''بیع قبل القبض'' ان اقسام ثلثہ میں سے کس قسم میں داخل ہے، یہاں ان اقسام ثلثہ کی تفصیل میں جائے بغیر صرف یہ ذکر کیا جا رہا ہے کہ فقہاء کرامؒ نے اس بیع قبل القبض کو کس قسم میں شمار کیا ہے۔

درمختار میں ہے:

وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، ونفي الصحة يحتملهمافتدبر (شامی)۔

بیع منقول قبل القبض فاسد ہے، اور صحت کی نفی بطلان اور فساد دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

اور علامہ شامیؒ نے ''ونفی الصحۃ'' کے تحت ذکر کیا ہے:

(قوله ففي الصحة) أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع الخ (شامی ۴/۱۶۳)۔

یعنی '' نفي الصحة'' جو متن میں موجود ہے اس میں بطلان اور فساد دونوں کا احتمال ہے، اور ظاہر ثانی

(فساد) ہے اس لئے کہ فساد کی علت غرر ہے، جیسا کہ گذر چکا، باوجود کہ ارکان بیع موجود ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں وضاحت کی ہے کہ ''بیع قبل القبض'' بیع فاسد ہے۔

صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ نے صحت بیع کی شرائط میں ایک شرط یہ ذکر کی ہے کہ منقول شئ کو خریدنے والا جب اس منقول کو فروخت کرنا چاہے تو صحت بیع کیلئے اس منقول پر مشتری اول کا قبضہ شرط ہے، یعنی قبضہ سے پہلے اس منقول کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ومنها القبض فی بیع المشتری المنقول فلا یصح بیعه قبل القبض لما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع ما لم یقبض والنهی یوجب فساد المنهی ولأنه بیع فیه غرر الانفساخ بهلاک المعقود علیه (البدائع ۱۸۰/۵)

منقول خریدی ہوئی چیز کی بیع کیلئے شرائط صحت میں سے قبضہ کا ہونا ہے، لہذا اس کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ نبی پاک ﷺ سے مروی ہے کہ آپؐ نے ''بیع مالم یقبض'' سے منع فرمایا اور نہی فساد منہی کو ثابت کرتی ہے، اور اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

علامہ کاسانیؒ کا اس قبضہ کو بیع کی صحت کیلئے شرط قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا غیر صحیح یعنی فاسد ہے نہ کہ باطل، یعنی ارکان بیع کے پائے جانے کی وجہ سے انعقاد تو پایا جائے گا، لیکن غرر کی وجہ سے یہ انعقاد صحیح نہیں ہوگا۔

ان دونوں عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ احناف کے نزدیک بیع قبل القبض بیع منہی عنہ کی دوسری قسم یعنی فاسد میں داخل ہے۔

۲۔ کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، مطلق قبضہ کا ذکر ہے۔

جیسا کہ ''صاحب مہذب'' نے شئ منقول میں نقل اور غیر منقول میں تخلیہ کو قبضہ قرار دینے کی علت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے: شرع میں قبضہ کا ذکر ہے لیکن مطلق ہے (اس کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے) لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا اور عرف منقول چیز میں نقل اور غیر منقول میں ''تخلیہ'' ہے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا ہے، غیر منقول میں عرف یہ ہے کہ تخلیہ'' سے قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا غیر منقول میں تخلیہ قبضہ ہے اور منقول میں قبضہ نقل، یعنی دوسری جگہ منتقل کرنا ہے، لہذا شئ منقول میں انتقال قبضہ شمار کیا جائے گا۔

وقال المالکیة والشافعیة، قبض العقار کالأرض والبناء ونحوهما یکون بالتخلیة بین المبیع وبین المشتری وتمکینه من التصرف فیه بتسلیم المفاتیح إن وجدت، وقبض المنقول کالأمتعة والأنعام والدواب بحسب العرف الجاری بین الناس.

مالکیہ اور شوافع نے کہا کہ عقار، مثلاً زمین مکان وغیرہ کا قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ اور مبیع میں

تصرف پر قدرت دینے سے ہوجاتا ہے، مثلاً چابیاں موجود ہوں تو ان کے حوالہ کرنے سے، اور منقول میں قبضہ، مثلاً سامان چوپائے اور جانور اس عرف کے اعتبار سے شمار ہوگا جو لوگوں کے درمیان رائج ہو۔

وقال الحنابلة قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلاً أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه أى أنه يجب الرجوع فى القبض إلى العرف (الفقہ الاسلامی ۳۱۹/۴)۔

اور حنابلہ نے کہا: ہر چیز کا قبضہ اس کے لحاظ سے ہوگا، اگر مکیلی، یا موزونی ہے تو اس کا قبضہ کیل اور وزن سے ہوگا، یعنی قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

علامہ نوویؒ ''مہذب'' کی مذکورہ عبارت کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

وأما الأحكام فقال أصحابنا ، الرجوع فى القبض إلى العرف وهو ثلاثة أقسام، أحدها العقار والثمر على الشجرة فقبضه بالتخلية، والثانى ما ينقل فى العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها، فقبضه بالنقل إلى مكان الخ ، والثالث ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والمنديل والثوب والإناء الخفيف والكتاب ونحوها فقبضه بالتناول بلا خلاف الخ. (المجموع شرح المہذب ۳۰۱/۹)۔

رہے عبارت مذکورہ میں بیان کردہ احکام تو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ہے اور وہ تین قسم پر ہے، ایک یہ کہ عقار اور درخت کے اوپر پھل تو ان کا قبضہ ''تخلیہ'' سے ہوتا ہے، دوسری وہ چیز جو عموماً منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑیاں، غلے اور مچھلیاں وغیرہ، تو ان میں قبضہ دوسرے مکان کی طرف منتقل کرنے سے ہوگا، اور تیسری وہ چیزیں جو ہاتھ سے لی جاتی ہیں، مثلاً دراہم، دنانیر (روپے پیسے) تولیہ، کپڑا، ہلکے برتن اور کتاب وغیرہ، تو ان چیزوں میں قبضہ بالاتفاق تناول سے ہوگا۔

الحاصل مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا لحاظ ہے، جن چیزوں میں تخلیہ کو قبضہ سمجھا جاتا ہے ان میں قبضہ کیلئے تخلیہ کافی ہے، اور جن چیزوں میں انتقال کو قبضہ شمار کرتے ہیں ان میں منتقل کرنے کو قبضہ کہا جائے گا، اور جن چیزوں میں قبضہ ''تناول بالید'' سے ہوتا ہے ان میں ''تناول بالید'' کو قبضہ گردانا جائے گا۔

احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت کی تعیین کیلئے لغت کی طرف رجوع کیا گیا ہے کہ لغت میں تسلیم اور قبضہ کی کیا حقیقت ہے، کیونکہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوتا ہے۔

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ قبضہ کی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرماتے ہیں:

أما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع والمشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضا له (البدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

جہاں تک تسلیم اور قبضہ کی تفسیر کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک تسلیم اور قبضہ یہ تخلیہ اور تخلی ہے، اور تخلیہ یہ ہے

کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان سے ہٹ جائے، دونوں کے درمیان سے مانع کو اس طرح دور کردے کہ مشتری اس میں تصرف پر قادر ہو جائے تو بائع کو مبیع حوالہ کرنے والا اور مشتری کو اس پر قبضہ کرنے والا شمار کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ کاسانیؒ نے قبضہ اور تسلیم کی اس تفسیر کی دلیل بیان فرمائی ہے کہ احناف کے یہاں تسلیم اور قبضہ کی مذکورہ تفسیر کیوں ہے۔

و لنا أن التسليم في اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا يقال سلم فلان لفلان أي خلص له و قال الله تعالى: "ورجلا سلما لرجل" أي سالما خالصا لايشركه فيه أحد فتسليم المبيع إلى المشتري هو جعل المبيع سالما للمشتري أي خلص له بحيث لاينازعه فيه غيره و هذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليما من البائع و التخلي قبضا من المشتري (ايضا)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تسلیم لغت میں شئی کو سالم اور خالص بنا دینے کا نام ہے، کہا جاتا ہے: "سلم فلان لفلان" یعنی فلاں آدمی فلاں کے لئے خالص ہو گیا، اور اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: و رجلا سلما لرجل، یعنی ایک آدمی جو خالص ایک ہی کے لئے ہو کوئی اس میں اس کا شریک نہ ہو، لہذا مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا یہ مبیع کو مشتری کے لئے سالم، یعنی اس طرح خالص کر دینا کہ اس مبیع کے سلسلہ میں اس سے کوئی منازعت نہ کرے، اور یہ تخلیہ سے حاصل ہو جاتا ہے، لہذا تخلیہ بائع کی جانب سے تسلیم اور تخلی مشتری کی طرف سے قبضہ ہوگا۔

علامہ کاسانیؒ کی اس عبارت میں وضاحت ہے کہ احناف نے تسلیم اور قبضہ کے شرعی معنی کی تعیین کے لئے لغوی معنی کا اعتبار کیا ہے، یعنی لغت میں تسلیم کے کیا معنی ہیں، اور اس معنی لغوی کے اعتبار سے "تسلیم المبیع" کے کیا معنی ہوں گے، اور یہ مفہوم کس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے، چونکہ تخلیہ سے وہ لغوی مفہوم حاصل ہو جاتا ہے اس لئے احناف نے تخلیہ کو تسلیم مبیع کا شرعی مفہوم قرار دیا اور اس تخلیہ کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے "تخلی" کو مشتری کی طرف سے قبضہ قرار دیا، لہذا احناف کے نزدیک تخلیہ سے قبضہ حاصل ہو جائے گا۔

علامہ کاسانیؒ نے تخلیہ سے قبضہ کے حصول کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے:

لأن التسليم واجب و من عليه الواجب لابد أن يكون له سبيل الخروج عن عهدة ما وجب عليه و الذي في وسعه هو التخلية و رفع الموانع فأما الإقباض فليس في وسعه لأن القبض بالبراجم فعل اختياري للقابض فلو تعلق وجوب التسليم به يتعذر عليه الوفاء بالواجب و هذا لايجوز (ايضا)۔

اس لئے کہ تسلیم واجب ہے اور جس پر واجب ہے اس کے لئے اس واجب سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کے لئے کوئی راستہ ہونا ضروری ہے اور جو چیز اس کی قدرت میں ہے وہ تخلیہ اور موانع کو دور کر دینا ہے، اقباض (قبضہ کرانا) یہ اسکی قدرت میں نہیں ہے اس لئے کہ ہاتھوں سے لینا یہ قابض کا اختیاری فعل ہے، اگر وجوب تسلیم کا تعلق اس فعل اختیاری سے ہو تو (تسلیم کرنے والے پر) واجب کو پورا کرنا متعذر ہو جائیگا اور یہ جائز نہیں ہے۔

یعنی تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا گیا اس لئے کہ بائع یا ہر وہ شخص جس کے ذمہ تسلیم واجب ہے اسکی قدرت میں ''اقباض'' یعنی قبضہ کرانا نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ''قبض بالید'' قابض کا اختیاری فعل ہے، اس میں تسلیم جس پر واجب ہے اس کا کوئی اختیار نہیں تو اگر وجوب تسلیم کو اس اقباض کے ساتھ متعلق کیا جائے، یعنی اس پر ''اقباض'' واجب کیا جائے تو یہ ''تکلیف مالا یطاق'' یا ''تکلیف بقدرۃ الغیر'' ہوگا اور یہ جائز نہیں، لہذا وہ چیز جو اس کے بس اور قدرت میں ہے اور وہ تخلیہ ہے اس کو اسی کا مکلف بنایا گیا، تا کہ اس سے وہ اپنے ذمہ کو واجب سے فارغ کر سکے۔

تخلیہ کی حقیقت:

جس تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا گیا ہے اسکی حقیقت کیا ہے اور اس کے معنی کیا ہیں اور آیا ہر چیز کے اندر تخلیہ کی ایک ہی صورت ہوگی یا اشیاء کے اعتبار سے تخلیہ کی مختلف صورتیں ہوں گی؟

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے قبضہ کے تحقق کو بیان کرتے ہوئے تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں ذکر کی ہے:

فاعلم أولا أن القبض في المنقولات لا يتحقق عند الشافعية إلا بالنقل و التحويل، وعندنا بالتخلية بينه وبين المشترى أما أن التخلية ماذا هي؟ فهذا مما لايكاد ينضبط إلا بعد النظر إلى الجزئيات شيئا، ومعناها عندي رفع علائق ملكه وتمكينه للمشترى على أن يقبضه، وذلك قد يكون بالفعل وأخرى بالقول وتارة بالقرائن. (فیض الباری ۳/۲۰۶).

سب سے پہلے یہ جان لو کہ شوافع کے نزدیک منقول چیزوں میں قبضہ نقل اور تحویل ہی کے ذریعہ پایا جائے گا، اور ہمارے احناف کے نزدیک مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ سے بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا، ہاں تخلیہ کیا چیز ہے تو اس کا بیان کرنا مشکل ہے الا یہ کہ جزئیات میں کچھ نظر کی جائے، اور میرے نزدیک تخلیہ کا معنی یہ ہے کہ اپنی ملکیت کے تمام تعلقات کو ختم کر کے مشتری کو قبضہ پر قدرت دے دینا، کبھی یہ فعلاً ہوگا، کبھی قولاً اور کبھی قرائن سے۔

علامہ کاسانیؒ نے ایک دوسری جگہ قبضہ کا معنی ذکر کیا ہے جس سے اس کی حقیقت واضح ہوتی ہے:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة وحقيقة (البدائع والصنائع ۵/۱۴۸).

قبضہ کے معنی تمکین، تخلی اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے جتنے موانع ہوں سب کو دور کرنا ہے۔

''درمختار'' میں ہے کہ تسلیم تخلیہ سے اس وقت حاصل ہوگا جب مشتری قبضہ پر قادر ہو جائے، قبضہ سے کوئی مانع اور حائل نہ ہو:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل و شرط في الاجناس شرطا ثالثا و هو أن يقول: خليت بينك و بين المبيع (الدرالمختار ہامش علی ردالمحتار).

پھر تسلیم تخلیہ سے اس طرح حاصل ہوگا کہ مشتری قبضہ پر قادر ہو جائے بلا کسی مانع اور حائل کے اور اجناس میں ایک تیسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع ''خليت بينك و بين المبيع'' کہے۔

"بلا مانع و لاحائل" کی وضاحت علامہ شامیؒ نے اس طرح فرمائی ہے:

(قوله بلا مانع) بأن یکون مفرزا غیر مشغول بحق غیره، (و قوله ولا حائل) بأن یکون فی حضرته (ایضا)۔

مانع نہ ہو، یعنی مبیع الگ ہو کسی غیر کے حق میں مشغول نہ ہو، اور حائل نہ ہو یعنی مشتری کے سامنے ہو۔

"اجناس" ناطفی نے جو تیسری شرط تخلیہ کی ذکر کی ہے علامہ انورشاہ کشمیریؒ اس شرط کے متعلق فرماتے ہیں:

و شرط فی أجناس الناطفی أن یقول باللسان: "خلیت بینه و بینک" وغیر ذلک مما یؤدی مؤداه و لیس بضروری عندی و هذا الشرط لم أره عند غیره (فیض الباری۳/۲۰۶)۔

اور ناطفی کے اجناس میں تیسری شرط ذکر کی گئی ہے کہ بائع زبان سے کہے "خلیت بینه و بینک" یا اسکے علاوہ کوئی دوسرا جملہ جو اس مفہوم کو ادا کر رہا ہو، اور یہ میرے نزدیک ضروری نہیں، اور یہ شرط میں نے ان کے علاوہ کے یہاں نہیں دیکھی۔

صاحب "درمختار" نے تخلیہ کے قیود میں سے "ولاحائل" پر تفریع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر مبیع مشتری کے سامنے نہ ہو بعید ہو تو صحیح قول کے مطابق مشتری قابض نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے اس صحیح قول کے مقابل جو دوسرا قول ہے اس کو نقل کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

(قوله علی الصحیح) و هو ظاهر الروایة و مقابله ما فی المحیط و جامع شمس الأئمة أنه بالتخلیة یصح القبض وإن کان العقار بعیدا غائبا عنهما عند أبی حنیفةؒ خلافا لهما و هو ضعیف کما فی البحر، و فی الخانیة والصحیح ما ذکر فی ظاهر الروایة لأنه إذا کان قریبا یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض، أما إذا کان بعیدا لایتصور القبض فی الحال فلاتقام التخلیة مقام القبض (شامی۴/۴۳)۔

صحیح قول ظاہر الروایہ ہی ہے اور اس کے مقابل وہ قول ہے جو محیط اور شمس الائمہ کے جامع میں ہے کہ تخلیہ سے قبضہ صحیح ہو جائے گا، اگر چہ عقار بعید، عاقدین کی نظروں سے اوجھل ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک، برخلاف صاحبین کے قول کے، اور محیط وغیرہ کا یہ قول ضعیف ہے، جیسا کہ بحر میں ہے، اور خانیہ میں ہے کہ صحیح وہی قول ہے جو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے، اس لئے کہ جب عقار قریب ہو تو اس میں فی الحال حقیقی قبضہ کا تصور ہو سکتا ہے، لہذا تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام گردانا جائے گا، لیکن جب دور ہو تو فی الحال اس میں قبضہ کا تصور نہیں ہو سکتا، اس لئے تخلیہ اس صورت میں قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

مطلب یہ کہ صاحبینؒ کا قول جو ظاہر الروایہ میں ہے وہی صحیح ہے، اور خانیہ کی عبارت سے اس صحت کی وجہ اور علت یہ معلوم ہوئی کہ تخلیہ کے قبضہ کے قائم مقام ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد کے بعد فی الحال اس میں اگر قبضہ حقیقی کا تصور ہو سکتا ہے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا، ورنہ اگر فی الحال قبضہ حقیقی کا تصور نہ ہو تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام

نہیں ہوگا، عقار کے قریب ہونے کی صورت میں چونکہ فی الحال قبضہ حقیقی ہوسکتا ہے، لہذا اس صورت میں تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا اور دوسری صورت میں جب عقار دور ہو تو فی الحال قبضہ حقیقی کا تصور نہیں ہے اس لئے تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

صاحب ''فیض الباری'' نے تخلیہ کی حقیقت کو چند جزئیات سے واضح کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے:

و بالجملة أن القبض فی البیع و الهبة و الرهن یتحقق عندنا بالتخلیة و المکنة علی القبض و لایحتاج إلی القبض الحسی أو النقل (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ بیع، ہبہ اور رہن میں ہمارے نزدیک تخلیہ اور قبضہ پر قدرت سے متحقق ہوجائے گا، قبضہ حسی یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس تخلیہ کی جس سے قبضہ پر قدرت حاصل ہوجاتی ہے چند صورتیں ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

و حاصله أن التخلیة قبض حکما لو مع القدرة علیه بلا کلفة لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۴/۴۳)۔

حاصل یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے، اگر بلا مشقت قبضہ پر قدرت حاصل ہو، لیکن یہ قبضہ حکمی مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

تخلیہ قبضہ تام ہے یا ناقص:

تخلیہ (جس سے بلا مشقت قبضہ پر قدرت حاصل ہوجائے) کے حکماً قبضہ ثابت ہوجانے کے بعد دو مسئلے اور زیر بحث رہ جاتے ہیں: (۱) تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں، (۲) جواز تصرف کے لئے قبضہ تام ضروری ہے یا مطلقاً قبضہ تصرف کے جائز ہونے کیلئے کافی ہے۔

اس بحث کو علامہ کاسانیؒ نے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، دوسرے حضرات نے بھی علامہ موصوف سے اس بحث کو نقل کیا ہے، مثلاً صاحب اعلاء السنن ہیں۔

اول الذکر مسئلہ سے متعلق علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر چہ تمام احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام اموال میں تخلیہ سے اصل قبضہ حاصل ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں۔

ثم لا خلاف بین أصحابنا فی أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال و اختلفوا فی أنها هل هی قبض تام أم لا (بدائع ۵/۲۴۴)۔

تمام احناف کے مابین اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ تمام احوال میں تخلیہ سے اصل قبضہ حاصل ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں۔

اس کے بعد اس اختلاف کا حاصل ذکر فرمایا ہے جس کو انہی کی عبارت میں ترجمہ کے ساتھ پیش کیا جارہا

ہے:

وجملة الكلام فيه أن المبيع لايخلو إما أن يكون له مثل و إما أن يكون مما لا مثل له فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك لأنه لايعتبر معرفة القدر في بيع المجازفة، وإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج من ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى ولا خلاف في أنه لايجوز للمشترى بيعه والانتفاع به قبل الكيل و الوزن لانعدام القبض بانعدام الكيل أو الوزن أو شرعا غير معقول المعنى مع حصول القبض بتمامه بالتخلية(ملخصا من البدائع ۵/۲۴۴)۔

حاصل یہ کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں، مثلی ہوگی یا غیر مثلی، اگر غیر مثلی مذروعات یا معدودات متفاوتہ میں سے ہوتو بلا اختلاف تخلیہ اس میں قبضہ تام ہے (تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل جائے گی اور مشتری کے لئے زرع اور ثمار سے پہلے اس کو بیچنا اور نفع اٹھانا جائز ہے) اور اگر مبیع مثلی ہے اور اس کی بیع جزافاً ہوئی ہے تو بھی یہی حکم ہے (تخلیہ سے بالاتفاق قبضہ حاصل ہو جائے گا) اس لئے کہ بیع جزافاً میں مقدار کی معرفت معتبر نہیں ہوتی، لیکن اگر کیلی یا وزنی چیز کو کیل یا وزن کے شرط کے ساتھ فروخت کیا اور تخلیہ کر دیا تو اس مسئلہ میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہو جائے گی اور مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اور اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کے لئے کیل یا وزن سے پہلے اسکا فروخت کرنا یا اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ تصرف کی حرمت کیل یا وزن سے پہلے کیل اور وزن کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قبضہ کے معدوم ہونے کی بناپر ہے یا تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہو جانے کے باوجود تصرف کی حرمت شرعاً غیر معقول المعنی ہے۔

اس کے بعد علامہ کاسانی مشائخ احناف کا یہ اختلاف تحریر فرماتے ہیں:

قال بعض مشائخنا إنها تثبت شرعا غير معقول المعنى، و قال بعضهم الحرمة لمكان انعدام القبض على التمام بالكيل أو الوزن و كما لايجوز التصرف في المبيع المنقول بدون قبضه أصلا لايجوز بدون قبضه بتمامه (ایضا)۔

بعض مشائخ احناف کا قول یہ ہے کہ تصرف کی حرمت کا ثبوت شرعاً غیر معقول المعنی (امر تعبدی) ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ کیل یا وزن کے ذریعہ قبضہ تام کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے اور جس طرح منقول مبیع کے اندر اصل قبضہ کے بغیر تصرف ناجائز ہے، قبضہ تام کے بغیر بھی ناجائز ہے۔

پھر مشائخ کی دونوں جماعتوں کی دلیل ذکر فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وجه قول الأولين ما ذكرنا أن معنى التسلم و التسليم يحصل بالتخلية لأن المشترى يصير سالما خالصا للمشترى على وجه يتهيأ له تقليبه و التصرف فيه على حسب مشيته و إرادته

، و لهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لامثل له و فيما له مثل إذا بيع مجازفة دل أن التخلية قبض إلا أن حرمة التصرف مع وجود القبض بتمامه ثبت تعبدا غير معقول المعنى والله عز و جل أعلم .وجه قول الآخرين تعليل محمد فى هذه المسئلة فى كتاب البيوع فانه قال و لايجوز للمشترى أن يتصرف فيه قبل الكيل لأنه باعه قبل أن يقبضه و لم يرد به أصل القبض و الدليل على أن الكيل و الوزن فى المكيل و الموزون الذى بيع مكايلة و موازنة من تمام القبض أن القدر فى المكيل والموزون معقود عليه ألاترى أنه لاكيل فازداد لا تطيب له الزيادة بل تزداد يفرض لها ثمن و لو نقص يطرح بحصته شئ من الثمن و لايعرف القدر فيهما إلا بالكيل و الوزن لاحتمال الزيادة و النقصان فلايتحقق قبض القدر المعقود عليه إلا بالكيل و الوزن فكان الكيل و الوزن فيه من تمام القبض (ص۲۴۵).

اول الذکر مشائخ کے قول کی دلیل وہی چیز جو ہم نے ذکر کی کہ تسلیم اور تسلم کا معنی تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز مشتری کے لئے اس طرح خالص ہوگئی کہ وہ اس میں اپنے ارادہ اور منشا کے مطابق تصرف کرسکتا ہے، اور اس وجہ سے تخلیہ غیر مثلی چیز اور اس مثلی میں جس کو جزافا بیچا جائے قبضہ شمار ہوتا ہے، یہ دلیل ہے کہ تخلیہ قبضہ ہے، مگر قبضہ تام کے پائے جانے کے باوجود تصرف حرام ہے، اس لئے کہ حرمت کا ثبوت تعبدی ہے، یعنی غیر معقول المعنی ہے اسکی حرمت کی شرعا کوئی علت نہیں بیان کی گئی ہے، واللہ عز وجل اعلم ۔ دوسرے حضرات کے قول کی دلیل کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی تعلیل ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ مشتری کے لئے کیل سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس نے اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا ہے، امام محمدؒ کی مراد اس سے اصل قبضہ نہیں ہے، بلکہ اس سے قبضہ تام مراد لیا ہے اس لئے کہ اصل قبضہ تو موجود ہے، اور اس کی دلیل کہ مکیلی اور موزونی چیز میں مقدار معقود علیہ ہے، کیونکہ دیکھئے صورت مذکورہ ہی میں اگر مبیع کو کیل کیا گیا اور مبیع زائد نکلی تو یہ زیادتی مشتری کے لئے طیب نہیں ہے، بلکہ یا تو واپس کروے یا اسکے عوض ثمن مقرر کرے، اور اگر مبیع کم نکلی تو ثمن سے اتنی مقدار وضع کردی جائے گی (لہذا مقدار معقود علیہ ہے) اور ان دونوں زیادتی اور کمی کے احتمال کی وجہ سے مقدار کو کیل اور وزن ہی سے جانا جاسکتا ہے، لہذا معقود علیہ کی مقدار پر قبضہ کیل اور وزن کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا، لہذا اس میں کیل اور وزن قبضہ کے اکمال اور اتمام میں سے ہوگا۔

اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ بعض مشائخ کے نزدیک تو تخلیہ سے قبضہ تام متحقق ہوجاتا ہے، خواہ مبیع مثلی ہو یا غیر مثلی، اور مثلی ہونے کی صورت میں بیع مجازفۃ ہو یا کیل ووزن کی شرط کے ساتھ، لیکن جب مبیع مثلی ہو اور بیع کیل اور وزن کی شرط کے ساتھ ہوئی ہو تو قبل الکیل والوزن اس بیع میں تصرف جائز نہیں، اس لئے کہ احادیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لہذا شریعت کے اس حکم کی وجہ سے محض تعبداً اس میں تصرف ممنوع ہوگا، ہاں مشتری کے ضمان میں وہ مبیع آجائے گی۔

دوسرے بعض مشائخ کی رائے ہے کہ اگر مبیع غیر مثلی مذروعات اور معدودات متفاوتہ میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن بیع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ نہیں ہوئی ہے تو تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہو جائے گا اور اس میں اس کے لئے ہر طرح تصرف کرنا اور انتفاع جائز ہوگا، لیکن اگر مبیع مثلی ہے اور بیع کیل اور وزن کی شرط کے ساتھ ہوئی ہے تو محض تخلیہ سے قبل الکیل والوزن قبضہ تام حاصل نہیں ہوگا، لہذا کیل اور وزن سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہوگا، علامہ کاسانیؒ کے نزدیک یہ قول راجح ہے اسی لئے اول الذکر حضرات کی دلیل کا ان کی دلیل کے تحت جواب بھی دیا ہے۔

نیز ان عبارتوں سے دوسرا مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ مشائخ کی دونوں جماعتوں کے نزدیک قبضہ تام کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے، جس طرح اصل قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے، ہاں ایک جماعت نے تخلیہ کو مطلقاً قبضہ تام شمار کیا ہے اور دوسری جماعت نے ایک صورت میں تخلیہ کو قبضہ تام نہیں شمار کیا ہے، بلکہ تخلیہ سے محض قبضہ متحقق ہوگا، اور کیل ووزن سے قبضہ تام ہو جائے گا۔

۳۔ قبضہ کی نوعیت میں اختلاف:

تمام ائمہ کرامؒ کے نزدیک اشیاء کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت میں اختلاف ہوگا، احناف کے نزدیک بھی اگرچہ تمام اموال میں تخلیہ سے قبضہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن مبیع کی حالت کے اعتبار سے تخلیہ کی نوعیت مختلف ہوگی، جیسا کہ شامی کے حوالہ سے ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے۔

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع.

حاصل یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر بلا مشقت وکلفت قبضہ پر قدرت حاصل ہو جائے، لیکن یہ قبضہ حکمی مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے کچھ امثلہ اور جزئیات اس اختلاف کی وضاحت کیلئے ذکر کی ہیں۔

ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض ، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (شامی ۴۳/۴)۔

لہذا گیہوں یا اس طرح کی چیز جو گھر میں ہو کنجی کا دینا جب کہ اس سے بلا مشقت کھولنا ممکن ہو قبضہ ہے، اور دار کے مانند چیز میں اس کے بند کرنے پر قدرت کا ہونا قبضہ ہے، اس طرح کہ وہ اسی شہر میں ہو، اور گائے، بیل وغیرہ جو چراگاہ میں ہوں ان کا اس طرح ہونا کہ وہ نظر آرہے ہوں ان کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہو قبضہ ہے، اور کپڑے وغیرہ میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ اگر ہاتھ بڑھایا جائے تو ہاتھ پہونچ جائے قبضہ ہے، اور گھوڑے یا پرندے وغیرہ میں جو گھر کے اندر ہوں بلا کسی مددگار کے گھر سے ان کے پکڑنے کا ممکن ہونا قبضہ ہے۔

اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک عرف کے اختلاف سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی، جیسا کہ ماقبل میں "المجموع" اور "الفقہ الاسلامی" وغیرہ کے حوالہ سے ذکر کیا جاچکا ہے۔

نیز صاحب "بذل المجہود" نے خطابی کا قول ذکر کیا ہے:

قال الخطابی القبوض یختلف فی الأشیاء بحسب اختلافها فی أنفسها، فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه ومنها ما یکون بأن یکتال وذلک فیما بیع من الکیل کیلاً فأما ما یباع منه جزافاً صبرة مصبوبة علی الأرض فالقبض أن ینقل ویحول من مکانه (بذل المجہود ۲۸۴/۴)۔

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ اشیاء کی ذات میں اختلاف کے اعتبار سے قبضہ بھی مختلف ہوتا ہے، قبضہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مبیع مالک کے ہاتھ میں رکھدی جائے، اور مبیع، مشتری کے درمیان تخلیہ سے بھی قبضہ ہوجاتا ہے، اور ایک صورت یہ ہے کہ مبیع کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ کیل کرنے سے قبضہ حاصل ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں جب کہ کسی مکیلی شئ کو کیل کی شرط پر بیچا جائے، لیکن اس صورت میں جب جزافاً زمین پر لگے ہوئے ڈھیر کے اعتبار سے فروخت کیا جائے تو پھر قبضہ منتقل کرنے سے ہوگا۔

۴۔ بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

حضرت ابن عباسؓ سے اس نہی کے سبب کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس میں ربا ہے

-

وسئل عن ابن عباسؓ عن سبب هذا النهی فقال الدراهم بالدراهم والطعام ربا، قال الشوکانی وذلک لأنه إذا اشتری طعاما بمائة دینار ودفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلی آخر فکأنه اشتری منه بذهبه ذهباً أکثر (اعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

حضرت ابن عباسؓ سے اس نہی کے سبب کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: دراہم دراہم کے بدلے ہوئے اور غلہ ربا ہے، شوکانیؒ نے کہا اور وہ اس لئے کہ اس نے (مشتری) جب سو دینار میں غلہ خریدا اور سو دینار بائع کو دیدیا، اور غلہ پر قبضہ نہیں کیا پھر غلہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو گویا اس مشتری نے بائع سے اپنے سونے کے بدلے زیادہ سونا خریدا۔

علامہ شوکانیؒ اس تعلیل کے بارے میں فرماتے ہیں:

وهذا التعلیل أجود مما علل به النهی لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ﷺ (ایضاً)۔

یہ تعلیل دوسری تمام تعلیلوں سے عمدہ ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سرکار دو عالم ﷺ کے مقاصد سے زیادہ واقف ہیں۔

مسلم شریف میں حضرت ابن عباسؓ کے اس قول "الدراهم بالدراهم والطعام ربا" کے بجائے "الا تراهم أنهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ" کے الفاظ ہیں، لیکن ان کا بھی وہی مطلب ہے کہ "بيع الشيء قبل القبض بيع الذهب بالذهب متفاضلا" کو متضمن ہے جو ربا ہے یعنی "ربا بالتفاضل" ہے، جیسا کہ صاحب فتح الباری حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے (فتح الباری ۲۵۳/۵)۔

صاحب ہدایہ نے شیخینؒ کے قول "بیع العقار قبل القبض" کے جواز کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے

والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (قال ابن الهمام) والحديث الذى استدل به معلول به أى بغرر الانفساخ (فتح القدیر ۲۶۶/۵)۔

جس غرر سے منع کیا گیا ہے وہ عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، اور حدیث (بیع قبل القبض عدم جواز کی) اسی غرر کے ساتھ معلول ہے، ابن ہمام نے کہا: وہ حدیث جس سے استدلال کیا گیا غرر انفساخ کے ساتھ معلول ہے۔

یعنی شیخینؒ کے نزدیک بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول "بعلۃ غرر الانفساخ" ہیں، لہذا عقار کی بیع قبل القبض غرر انفساخ کی علت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک جائز ہوگی، اور محمدؒ عقار کی بیع کو بھی قبل القبض ناجائز قرار دیتے ہیں امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول اول تھا، کیونکہ عدم جواز کا حکم منقول اور غیر منقول دونوں کو عام ہے اس وجہ سے کہ نہی کی علت "بیع قبل القبض" کا "ربح ما لم يضمن" کو متضمن ہونا ہے جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

صاحب اعلاء السنن تحریر فرماتے ہیں:

ثم أبو حنيفةؒ قصر الحكم على المنقول وغير المنقول، واحتج أبو حنيفةؒ بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاک المبيع والهلاک فى غير المنقول نادر والنادر كالمعدوم وقال صاحباه، إنه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففى بيعه قبل القبض ربح مالم يضمن وهو منهى عنه.

پھر امام ابو حنیفہؒ نے حکم کو منقول پر منحصر کیا ہے اور صاحبینؒ منقول اور غیر منقول میں حکم کے عام ہونے کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ حکم (عدم جواز بیع قبل القبض) معلل ہے مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کے فسخ ہو جانے کے غرر اور اندیشہ کے ساتھ، اور ہلاکت غیر منقول میں نادر ہے اور نادر کالمعدوم ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر چہ اس میں غرر انفساخ نہیں ہے لیکن عقار کے قبل القبض بیع میں "ربح مالم یضمن" ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ امام ابو یوسف کا یہ قول اول ہے، قول ثانی اور آخر میں امام صاحب کے ساتھ ہیں، جیسا کہ صاحب فتح القدیر نے ذکر کیا ہے (۲۶۵/۵)۔

بعض حضرات نے شیخین کے نزدیک بھی بیع قبل القبض کے عدم جواز کی یہی علت ذکر کی ہے کہ یہ ''ربح ما لم یضمن'' کو متضمن ہے، پھر بیع العقار قبل القبض کے جواز کی یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے ضمان میں صرف وہ چیز آتی ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو یا نادر ہو وہ چیز مضمون نہیں ہوتی، اس میں بائع اور مشتری دونوں کا ضمان برابر ہوتا ہے، اور عقار میں ہلاکت کا اندیشہ نادر ہے۔ ہاں اگر عقار دریا کے کنارے ہو یا مبیع بالا خانہ ہو اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں اس وجہ سے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

''تکملہ فتح الملہم'' میں ہے:

وبعين هذه الدلائل الثلاثة يستدل أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى، غير أنهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منفية فيه، فإن الحديث الأخير، حديث عبد الله بن عمرو، دل على أن علة النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح ما لم يضمن، وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاك وأما العقار فلا يخشى فيه ذلك إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

بعینہ انہی تینوں دلائل سے (جن سے امام شافعی اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے) امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ نے بھی استدلال کیا ہے، مگر ان دونوں نے نہی کے عموم سے عقار کو مستثنیٰ کیا ہے اس لئے کہ نہی کی علت اس میں موجود نہیں ہے، کیونکہ حدیث اخیر یعنی عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہی کی علت بیع قبل القبض کا '' **ربح ما لم يضمن** '' کو مستلزم ہونا ہے، اور انسان صرف انہیں چیزوں کا ضامن ہوتا ہے جن میں ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور رہا عقار تو اس میں اس کا اندیشہ نہیں ہوتا الاشاذ و نادر، اگر عقار دریا کے کنارے ہے یا مبیع اوپر کی منزل ہے تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں (اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے، لہذا یہ مضمون بھی ہوگی)۔

صاحب ''الفقہ الإسلامی وادلتہ'' نے ائمہ کرام کے مذاہب اور ہر ایک کے نزدیک نہی کی جو علت ہے اس کو ذکر کیا ہے:

والخلاصة، أن العلة عند الحنفية في عدم جواز بيع الشيء قبل قبضه هي الغرر والعلة في منع بيع الطعام قبل قبضه عند المالكية هي أنه قد يتخذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسيئة فهو شبيه بيع الطعام فالطعام نساء فيحرم سداً للذرائع.

فالعلة في منع هذا البيع عند الحنابلة هي الغرر كالحنفية.

فالعلة في منع البيع عند الشافعية هي الغرر كالحنفية (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۳، ملخصا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بیع الشیٔ قبل القبض کے عدم جواز کی علت غرر ہے، اور بیع الطعام قبل القبض کے ممنوع ہونے کی علت مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس بیع کو کبھی ربا بالنسیئہ تک پہونچنے کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے، لہذا یہ '' **بيع الطعام بالطعام نساء** '' کے مشابہ ہے، لہذا سداً للذرائع اس کو حرام قرار دیا گیا، اور حنابلہ کے

نزدیک اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہے احناف کی طرح، اور شوافع کے نزدیک بھی احناف کی طرح اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہی ہے۔

ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ نہی سے متعلق احادیث معلول ہیں، لیکن علت نہی میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، اس لئے کہ نہی کی کوئی علت حدیث پاک میں منصوص نہیں ہے، بعض علماء نے " ربح مالم یضمن " کے مستلزم ہونے کو علت منصوصہ قرار دیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، کیونکہ بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت کے طور پر اس کی تصریح نہیں ہے، ہاں دوسری حدیث کے اندر اس کی ممانعت ہے، لیکن دوسری حدیث میں اس کی ممانعت ہونے اور بیع قبل القبض کے اس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس کو علت منصوصہ نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے کہ پھر تو " ربا بالنسیئة أو التفاضل " اور " غرر " اس کی بھی ممانعت ہے اور بیع قبل القبض اس کو مستلزم ہے، لہذا یہ بھی علت منصوصہ ہونی چاہئے ، لہذا یہ سب اجتہادی اور غیر منصوص علتیں ہیں، اور ہر امام نے اپنی اختیار کردہ علت کے اعتبار سے اس نہی میں استثناء یا تخصیص کی ہے اور دوسروں کے مسلک کے لحاظ سے وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

صاحب " الفقہ الاسلامی " اپنے رجحان کو ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت فقہاء مذاہب کی ذکر کردہ علتوں کا مجموعہ ہے۔

نحن نرجح أن الحكمة في النهي أصلاً عن بيع ما لم يقبض هي أن هذا البيع يشبه الربا إذ أن المشتري إذا دفع دراهمه إلى البائع في سلعة ، ثم عمد إليها فباعها قبل أن يقبضها فكأنها دفع دراهمه واستفاد بها ربحا بمجرد دفعها إلى البائع دون القيام بعمل ما ، وهذا شبيه الربا ثم أن في هذا البيع غرراً ناشئاً عن عدم القدرة على التسليم وبه تكون علة النهي عن بيع الشيء قبل قبضه هو مجموع ما ذكره فقهاء المذاهب (۴/۴۷۵-۴۷۶) .

ہم راجح سمجھتے ہیں کہ " بیع مالم یقبض " سے نہی کی حکمت یہ ہے کہ یہ بیع " ربا " کے مشابہ ہے، اس لئے کہ جب مشتری نے اپنے دراہم بائع کو دیئے کسی سامان کیلئے، پھر اس سامان کا قصد کیا اور قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کر دیا تو گویا مشتری نے اپنے دراہم بائع کو دیئے اور محض دینے سے اس سے نفع کمایا، جب کہ اس میں کچھ کیا نہیں، اور یہ " ربا " کے مشابہ ہے، پھر اس بیع میں تسلیم پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے غرر بھی پیدا ہونے والا ہے، اور اس کی وجہ سے " بیع الشيء قبل القبض " کے عدم جواز کی علت فقہاء مذاہب کی ذکر کردہ علتوں کا مجموعہ ہوگی۔

مذکورہ تمام عبارتوں سے گرچہ یہ معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت معلول بالعلۃ ہے، لیکن علامہ ابن العربی مالکی " عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی " میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حکم غیر معلل ہے۔

أصل هذه المسائل أن البيع قبل القبض هل هو معلل أم لا وقد تقدم من كلامنا أنه غير معلل وإنما هو تعبد وقال أبو حنيفة لم يجز ما لم يقبض للغرر لأنه يخشى انفساخ العقد بهلاكه (عارضۃ الاحوذی ۵/۲۹۲) .

ان مسائل کی اصل یہ ہے کہ بیع قبل القبض (کی ممانعت) کیا معلل بالعلۃ ہے یا نہیں اور ما قبل میں ہمارے کلام کے اندر یہ گذر چکا کہ یہ غیر معلل ہے اور یہ حکم تعبدی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں غرر کی وجہ سے، اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

الحاصل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عام ائمہ کرام کی رائے یہی ہے کہ یہ حکم معلل بالعلۃ ہے، ہاں تعیین علت میں اختلاف ہے۔

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ائمہ کرامؒ کے مذاہب:

۵۔ علامہ نوویؒ نے ''المجموع شرح المہذب'' میں ابن المنذرؒ سے اور ''صاحب بذل المجھود'' نے خطابی سے بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے مذاہب نقل کئے ہیں، یہاں بذل المجھود سے عبارت نقل کی جارہی ہے:

قال الخطابی أجمع أهل العلم علی أن الطعام لا يجوز بيعه قبل القبض واختلفوا فيما عداه من الأشياء فقال أبو حنيفة وأبو يوسفؒ ما عدا الطعام بمنزلة الطعام إلا الدور والأراضی فإن بيعها قبل قبضها وغير الطعام من السلعة والدور والعقار سواء لا يجوز بيع شئ منها حتی يقبض وهو قول ابن عباسؓ وقال مالک ابن انس ما عدا الماکول والمشروب جائز أن يباع قبل أن يقبض وقال الأوزاعی وأحمد بن الحنبل وإسحق يجوز بيع كل شئ منها خلا المكيل والموزون روی ذلک عن ابن المسيب والحسن بصری والحكم وحماد ، انتهی (بذل المجھود ۳۸۴/۴)۔

علامہ خطابیؒ نے کہا کہ اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ غلہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، غلہ کے علاوہ دوسری اشیاء میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دار اور اراضی کے سوا غلہ کے علاوہ تمام چیزیں غلہ ہی کے درجہ میں ہیں، دار اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام شافعیؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ غلہ اور غلہ کے علاوہ تمام چیزیں، خواہ سامان ہو یا دار ہو یا عقار ہو سب برابر ہیں کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ماکول اور مشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاقؒ نے فرمایا کہ مکیلی اور موزونی چیز کے علاوہ ان میں سے ہر چیز کی بیع جائز ہے، حضرت ابن المسیب، حسن بصری، حکم اور حمادؒ سے یہی قول مروی ہے۔

یعنی بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کے علاوہ کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔

۲۔ امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک ماکول اور مشروب کی بیع جائز نہیں، اس کے علاوہ تمام چیزوں کی جائز

ہے۔

۴۔ امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل اور اسحاقؒ کے نزدیک مکیلی اور موزونی کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، صرف مکیلی اور موزونی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، حکم اور حمادؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

دلائل:

حضرت امام شافعیؒ اور امام محمدؒ اپنے مسلک پر حضرت حکیم بن حزام اور زید بن ثابتؓ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، علامہ نوویؒ "شرح مہذب" میں تحریر فرماتے ہیں:

ہمارے اصحاب (شوافع) نے حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا کہ: نہ فروخت کرو جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلو، اور یہ حدیث حسن ہے، جیسا کہ شروع فصل میں بیان گذر چکا اور زید بن ثابتؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے سامانوں کو فروخت کرنے سے خریدنے کے وقت منع فرمایا، جب تک کہ تاجران کو اپنے گھروں میں منتقل نہ کرلیں، ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے (شرح مہذب ۹/۲۹۶)۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ روایتیں عام ہیں، لہذا یہ حکم عام ہوگا، اس میں تخصیص نہیں کی جائے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے بھی انہیں روایتوں سے استدلال کیا ہے، لیکن ان کے نزدیک یہ حکم عام نہیں، بلکہ "عام لم یخص منه البعض" ہے، علت نہی (قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ) کی وجہ سے یہ حکم منقول کے ساتھ خاص ہوگا، غیر منقول کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، شیخینؒ پر یہاں اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ نص تعلیل کے مقابلہ میں ہے، کیونکہ یہ تو نص کے عموم کی تخصیص ہے، لہذا قیاس اور معنی کو نص پر ترجیح دینا لازم آئے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

صاحب فتح القدیر نے یہ سوال اور اس کا جواب ذکر کیا ہے کہ یہ نص "عام خص منه البعض" ہے، لہذا علت کی وجہ سے مزید اس میں تخصیص ہوسکتی ہے، ہاں اگر یہ "عام لم یخص منه البعض" ہوتا تو اس میں تخصیص اور تعلیل جائز نہ ہوتی، لہذا علت کی وجہ سے تخصیص کی جاسکتی ہے۔

نیز عقار کی قبل القبض بیع کے جواز پر دلیل وہ روایت بھی ہے جس کو صاحب "اعلاء السنن" نے "شرح مہذب" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، لہذا احناف اس روایت کی وجہ سے بھی اس حکم کو منقول کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام مالکؒ اور ان کے موافقین حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابن عباس، نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہم کی ان روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں طعام کی بیع قبل القبض سے ممانعت ہے، اس طرح کہ طعام کی تخصیص اور تصریح اس بات کی دلیل ہے کہ طعام کے علاوہ کا حکم یہ نہیں ہے۔

قالوا فالتنصيص فى هذه الأحاديث يدل على أنه غيره بخلافه (شرح المہذب ۹/۲۹۶)۔

انہوں نے کہا کہ ان احادیث میں طعام کی تصریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر طعام اس کے بر خلاف ہے۔

نیز وراثت یا وصیت کے ذریعہ ملکیت میں آنے والی چیز پر قیاس سے بھی استدلال کرتے ہیں، نیز مبیع کے قبل القبض اعتاق اور اجارہ پر دینے کے جواز پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کے ان روایتوں سے استدلال کا مطلب یہ ہوگا کہ طعام ان احادیث میں ماکول اور مشروب کے معنی میں ہے۔

بعض علماء نے امام مالکؒ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ مکیلی، موزونی اور معدودی کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے، یعنی امام احمد بن حنبلؒ کا جو مذہب نقل کیا گیا ہے وہی امام مالکؒ کا بھی ہے جیسا کہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

قال مالكؒ إنما يمتنع البيع قبل القبض فى المكيل والموزون من الطعام خاصة وقال سحنون وابن حبيب من المالكية ، أنه يمتنع فى كل مكيل أو موزون أو معدود الخ (۱/۳۵۱)۔

اس قول کے اعتبار سے امام مالکؒ کا استدلال اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہؒ کا اپنے مذہب پر استدلال انہیں روایتوں سے ہوگا جن میں طعام کی قبل القبض بیع سے منع کیا گیا ہے، اس طرح سے کہ طعام سے مکیلی یا موزونی چیز لیں گے، اور طعام کی تخصیص یہ دلیل ہے کہ غیر طعام کی بیع قبل القبض جائز ہے، جیسا کہ ''المغنی'' میں ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے:

والذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام وذلك لأن النبى ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه ، فيفهم من هذا أن بيع ما سواه قبل قبضه مباح ، والطعام فى ذلك الوقت كان مستعملا غالبا فيما يكال ويوزن وقيس عليهما المعدود والمزروع لاحتياجها عن توفيه (بحوالہ حاشیہ حلیۃ العلماء ۴/۷۸)۔

وہ چیز جس کی بیع قبل القبض ناجائز ہے وہ طعام ہے اور یہ اس لئے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے طعام کی بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، لہٰذا اس سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور طعام اس وقت عموماً کیلی اور وزنی چیز کیلئے استعمال کیا جاتا تھا، اور مکیلی و موزونی پر معدود اور مزروع کو بھی قیاس کر لیا گیا، اس لئے کہ حق کی ادائیگی کیلئے ان کی ضرورت پڑتی ہے۔

۶۔ کیا ضمان میں آجانا تصرف کے جواز کیلئے کافی ہے:

قبضہ کی حقیقت کی بحث میں (سوال کے جواب میں) یہ بات گذر چکی ہے کہ قبضہ کیلئے حسی یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا يحتاج إلى القبض الحسى أو النقل (فیض الباری ۲/۲۰۶)۔

یعنی تخلیہ سے قبضہ متحقق ہوجائے گا، حسی قبضہ یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن محض ضمان میں آجانے کی وجہ سے انتفاع اور تصرف جائز ہوا ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ماقبل میں قبضہ ہی کی بحث میں تخلیہ کے قبضہ تام یا ناقص ہونے کی تفصیل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جس صورت میں تخلیہ سے قبضہ تام حاصل نہ ہو، بلکہ قبضہ ناقص ہی رہے تو مبیع مشتری کے ضمان میں تو آجائے گی، لیکن اس میں تصرف کرنا یا اس سے انتفاع قبضہ تام سے پہلے مشتری کیلئے جائز نہیں ہے۔

وإن باع مكايلة أو موزونة في المكيل أو الموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج من ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى ولا خلاف في أنه لا يجوز للمشترى بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (البدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

اگر مکیلی یا موزونی چیز کو کیل یا وزن کی شرط پر فروخت کیا اور تخلیہ پایا گیا تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اور اس بات میں بھی اختلاف نہیں کہ مشتری کیلئے کیل یا وزن سے پہلے اس کا فروخت کرنا اور انتفاع جائز نہیں۔

لہذا محض ضمان میں آجانے کی وجہ سے اس کی خرید و فروخت کو جائز نہیں کہا جاسکتا، نیز محض خریدنے کی وجہ سے شئی ضمان میں آجائے گی یہ بھی محتاج دلیل ہے، جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ محض خریدنے سے احناف کے نزدیک شئی مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی۔

لیکن اس کے باوجود یہ خرید و فرخت جائز ہے، اس لئے کہ خریدار نمبرا۔ کے حکم واجازت سے فیکٹری جب وہ مال کسی ٹرانسپورٹ یا نقل و حمل والی کمپنی کے حوالہ کرے گی تو وہ ٹرانسپورٹ کمپنی یا نقل و حمل والی کمپنی اس خریدار نمبرا۔ کی اجیر یا وکیل قرار پائے گی، اور اجیر یا وکیل کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا اجیر یا وکیل کے قبضہ میں آتے ہی گویا مشتری کے قبضہ میں آجائے گی، اس طرح اس خریدار ا کی فروختگی دوسرے نمبر کے خریدار سے جائز ہوگی اور اس کے ضمان میں داخل ہونے کی وجہ سے خریدار نمبر ۲ کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر ہلاک ہوگئی تو ہلاکت اس خریدار نمبرا کے مال سے شمار ہوگی۔

''عالمگیری'' میں اس طرح کا ایک مسئلہ مذکور ہے۔

إذا قال المشترى للبائع ابعث إلى ابنى واستأجر البائع رجلاً يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر على من تحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى الخ (عالمگیری ۱۹/۳)۔

جب مشتری نے بائع سے کہا کہ (مبیع میرے بیٹے کے پاس بھیجدو، اور بائع نے ایک آدمی کو اجرت پر لیا جو اس کو مشتری کے بیٹے کے پاس پہونچادے تو یہ قبضہ نہیں ہے اور اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، ہاں اگر مشتری یہ کہے کہ میرے لئے اس شخص کو اجرت پر لے لو جو سامان پہونچادے تو اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا۔

اسی طرح ایک دوسری عبارت اور ہے:

فإن قال المشتری للبائع زن لی فی هذا الإناء کذا و کذا وابعث به مع غلامه أو قال مع غلامی ففعل فانکسر الإناء فی الطریق قال هو من مال البائع حتی یقول ادفعه إلی غلامه أو إلی غلامی فإذا قال ذلک فهو وکیل فإذا دفعه إلیه فکأنه دفعه إلی المشتری فیکون الهلاک علیه کذا فی المحیط (ایضاً)۔

جب مشتری بائع سے کہے کہ میرے لئے اس برتن میں اتنا اتنا تول دو اور اس کو اپنے غلام کے ساتھ بھیج دو، یا کہا میرے غلام کے ذریعہ، لہذا بائع نے ایسا ہی کیا پھر برتن راستہ میں ٹوٹ گیا تو یہ (نقصان) بائع کے مال سے ہوگا، یہاں تک کہ مشتری یہ کہے کہ وہ مبیع میرے غلام یا اپنے غلام کو دیدو، جب مشتری نے یہ کہا ہو تو وہ غلام وکیل ہے جب بائع نے اس کو دیدیا تو گویا مشتری کو دیدیا، لہذا ہلاکت مشتری کے ذمہ ہوگی جیسا کہ محیط میں ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے خود مشتری کے حکم کے بغیر کسی کو اجرت پر لے کر مبیع مشتری یا اس کے وکیل وغیرہ کے پاس بھجوا دیا تو یہ اجیر بائع ہی کا ہوگا، ہاں اگر مشتری کے حکم سے کسی کو اجرت پر لیا ہے تو وہ مشتری کا اجیر ہوگا اور اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا، یا مشتری نے کوئی ایسی بات کہی جس سے بھجوانے کی ذمہ داری بائع ہی کے ذمہ ڈالدی تو بائع جس شخص کے ذریعہ بھجوائے گا، وہ مشتری کا وکیل نہیں ہوگا، لہذا اس سے اگر مال ہلاک ہوجائے گا تو بائع ہی کے مال سے ہلاک شمار کیا جائے گا، اور اگر بائع کے ذمہ نہیں ڈالا ہے تو جس کو دیدینے کا حکم دیا ہے اس کو دے کر بائع بری ہوجائے گا اور اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا، اگر ہلاک ہوجائے گی تو مشتری کے مال سے ہلاکت شمار ہوگی۔

فیکٹری سے اس طرح خرید کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کو جب کہ مبیع پر خود قبضہ نہیں کیا ہے، " إدارة المباحث الفقهية " جمعیۃ علماء ہند کے پانچویں فقہی اجتماع میں مفتیان کرام کی ایک بھاری تعداد نے جائز قرار دیا۔

اس اجتماع میں مفتیان کرام کی متفقہ رائے سے جو تجویز پاس ہوئی، اس کا متن درج ذیل ہے۔

تجویز (۵) قبضہ سے بیع:

کسی دوکاندار کے پاس کوئی خریدار کسی مال کا آرڈر دیتا ہے، وہ دوکاندار کسی بڑی کمپنی سے بذریعہ ٹیلیفون یا فیکس اس کا مطلوبہ مال خریدار کے پاس بھجوا دیتا ہے تو یہ معاملہ جائز ہے، اس طرح جو مال بازار میں آتا ہے اس کی خرید وفروخت عام مسلمانوں کیلئے درست ہے (بعض صورتوں میں دوکاندار کو کمپنی کا وکیل، بعض صورتوں میں کمپنی کو دوکاندار کا وکیل اور بعض صورتوں میں خود خریدار کو دوکاندار کی طرف سے وکیل بالقبض مان کر یہ معاملہ حدود جواز میں رہے گا اور دوکاندار جو نفع حاصل کرے گا وہ اصالۃً یا وکالۃً جائز قرار دیا جائے گا)، ماخوذ از تجاویز پانچواں فقہی اجتماع منعقدہ ۱۷/۱۸/۱۹/رجب المرجب ۱۴۱۶ھ

۷۔ سوال ۲ کے جواب سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ مشتری مال کے وصول سے پہلے جب کہ مال سمندر میں

ہے تیسرے کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے۔ لیکن مال کے ضائع ہونے کی صورت میں تیسرے شخص کا ضامن ہونا یا تیسرے شخص کو ضامن بنانا جائز ہے یا نہیں، یعنی تیسرا شخص جبکہ اس کا قبضہ نہیں پایا گیا محض یہ معاملہ کرنے سے ضامن ہوجائے گا اور مشتری اول کے ضمان سے وہ شئ نکل جائے گی یا نہیں؟ یا تیسرا شخص اس مشتری سے معاملہ کر لینے کی وجہ سے قبضہ کرنے والا شمار ہوگا یا نہیں؟

احناف کے نزدیک محض معاملہ کرنے سے مبیع مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی جب تک کہ مشتری یا اس کے وکیل وغیرہ کا قبضہ یا بائع کی طرف سے اس طرح کا تخلیہ جس سے مشتری بلاکلفت قبضہ پر قادر ہوجائے یا کوئی اور ایسا فعل جب تک مشتری کی طرف سے نہ پایا جائے جس کو قبضہ شمار کیا جاتا ہے۔

لہذا صورت مذکورہ میں مال کے ضائع ہوجانے کی صورت میں تیسرا شخص ضامن نہیں ہوگا، علامہ ابن العربی مالکیؒ صاحب ''عارضۃ الاحوزی شرح ترمذی'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک نفس عقد ہی سے ضمان حاصل ہوجاتا ہے۔

وعندنا أن المبيع بنفس العقد دخل في قبضه وحصل في ضمانه .

اور ہمارے نزدیک نفس عقد سے بیع قبضہ میں داخل ہوجائے گی اور ضمان میں آجائے گی۔

مالکیہ کے اس مذہب کے اعتبار سے ان کے نزدیک اس تیسرے شخص سے معاملہ کرنا اور اس کا ضامن ہونا درست ہے، لیکن احناف کے نزدیک محض عقد سے مبیع ضمان میں نہیں آئے گی۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد ابراہیم گجیا، سورت

سوال یہ ہے کہ شرع میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟

اس سلسلہ میں ایضاح المسائل میں بدائع کے حوالہ سے بہت ہی اچھی وضاحت فرمائی گئی ہے، ایضاح کی عبارت ملاحظہ ہو: کسی شئ پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کرکے لایا جائے، یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کردیا جائے، بلکہ قبضہ کے مفہوم میں داخل ہونے کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کرکے رکھدے کہ خریدار جب چاہے اپنی مرضی سے اپنی چیز اٹھاکر لیجاسکے، اور اس طرح اٹھاکر کر لیجانے میں اس پر کوئی رکاوٹ اور پابندی پیش نہ آئے، لہذا اگر بائع نے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کردیا ہے کہ خریدار جب چاہے لے جاسکتا ہے، اور اس درمیان اگر مبیع بائع کی طرف سے بغیر کسی تعدی کے ہلاک ہوجائے، یا ضائع ہوجائے تو بائع پر کوئی تاوان نہ ہوگا، بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اس کے گھر میں ہلاک ہوجانے کے حکم میں ہوگا۔

بدائع کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم، لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقةً الخ.

قبضہ حاصل ہونے کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرکے لانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونا ہے، اور بائع کا مشتری کے سامنے سامان چھوڑ دینا ہے، اور لوگوں کے عرف میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ صحیح معنی میں قبضہ رکاوٹ دور ہوجانے کو کہتے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال.

حضرات فقہاء احناف کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

آگے صاحب بدائع کی اور وضاحت ملاحظہ فرمائیں:

تفسير التسليم والقبض، فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي

البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه ، فيجعل البائع مسلما للمبيع ، والمشترى قابضا له .

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اس کے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہ یہی ہے کہ خریدار کیلئے تخلیہ کرلیا جائے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کردے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہوجائے کہ مشتری کو اس پر تصرف کرنے کی پوری طرح قدرت حاصل ہوجائے تو کہا جائے گا بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کرلیا۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت:

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں اس کی کل چار قسمیں ہیں:

ا۔ کیلی اشیاء:

جیسے دودھ، تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا ہے، ایسی اشیاء کو کیل کر کے الگ کردینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہوجاتا ہے۔

۲۔ وزنی اشیاء:

جیسے دھات، سونا، چاندی وغیرہ، اور اس زمانہ میں چاول وغیرہ بھی وزن کر کے فروخت کیا جاتا ہے، ایسی اشیاء کو وزن کر کے علاحدہ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجاتا ہے۔

۳۔ ذرعی اور پیمائشی اشیاء:

جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو پیمائش کر کے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائے گا۔

۴۔ عددی اشیاء:

جس کو گنتی اور شمار سے فروخت کیا جاتا ہے، جیسے انڈے، جانور، گاڑی وغیرہ، تو ایسی اشیاء کو شمار کر کے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجاتا ہے۔

اور ان چاروں اقسام کی اشیاء کو الگ کردینے کے بعد ثبوت قبضہ کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے، علامہ کاسانی علیہ الرحمہ نے بدائع میں ان مسائل کو اس طرح نقل فرمایا ہے۔

وإن باع مكايلة أو موزونة في المكيل والموزون فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى.

اور اگر کیلی چیز کو کیل کر کے اور وزنی چیز کو وزن کر کے الگ کردیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شی بائع کے قبضہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہوجاتی ہے۔

فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخلية فيها قبض تام

بلا خلاف.

اگر اشیاء مثلی نہ ہوں، بلکہ ذرعی اور عددی ہوں تو انہیں الگ کر کے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہو جاتا ہے۔

غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت:

غیر منقولہ اشیاء، جیسے زمین، مکان، پلاٹ وغیرہ جائداد کا صرف سودا اور معاملہ طے ہو جانے کے بعد خریدار کیلئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا جائز اور درست ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

اور الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

أما بيع الأعيان غير المنقولة قبل القبض كبيع الأرض والنخيل والدور ونحو ذلك.

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

شامی میں ہے:

(ولعدم الغرر) أي غرر انفساخ العقد على تقرير الهلاك، وعلله بقوله لندرة هلاك العقار حتى لو كان علواً او على شط نهر ونحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقاً.

معلوم ہوا کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت والی حدیث کی نص کی علت "غرر انفساخ العقد على تقرير الهلاك" ہے۔

کیونکہ جب مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے گی تو بیع فسخ ہو کر اصل مالک بائع کی طرف عود کرے گی، اور گویا کہ مشتری بائع کی ملکیت کو فروخت کرنے والا شمار ہوگا۔

تخریج زیلعی علی احادیث الہدایۃ میں ہے:

عن حكيم بن حزامؓ قال:

قلت: يا رسول الله إن رجلاً ابتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم، قال لا تبعن شيئاً حتى تقبضه.

وأما تأيده بالمعقول كما في الهداية غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك لأنه إذا هلك قبل القبض ينفسخ البيع وعاد إلى قديم ملك البائع، فيكون المشتري بائعاً ملك غيره

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی جو ممانعت ہے اس کے عام ہونے نہ ہونے میں ائمہ فقہ کے مختلف اقوال ہیں، علامہ عبدالحئی صاحب فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے اپنے مؤطا امام محمد کے حاشیہ میں اس اختلاف کو تحریر فرمایا ہے، ملاحظہ

فرمائیں:

اختلفوا فی هذه المسئلة فقال مالک یجوز جمیع التصرفات فی غیر الطعام قبل القبض، لورود التخصیص فی الأحادیث بالطعام وقال أحمد: إن کان المبیع مکیلا أو موزوناً أو معدوداً لم یجز بیعه قبل القبض، وفی غیره یجوز، وقال زفر ومحمد والشافعی لا یجوز بیع شیٔ قبل القبض طعاما کان أو غیره، لإطلاق الأحادیث وذهب أبو حنیفة وأبو یوسف إلی جواز بیع غیر المنقول قبل القبض،لأن النهی معلول بغرر انفساخ العقد بخوف الهلاک، وهو فی العقار وغیره نادر، وفی المنقولات غیر نادر کذا فی البنایة (التعلیق الممجد)۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک احادیث میں طعام کی قید کی وجہ سے طعام کے علاوہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز رہے گی، اور حضرت امام احمد علیہ الرحمہ کے یہاں مکیلات، موزونات اور معدودات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، اور امام محمدؒ، امام شافعیؒ، امام زفرؒ کے نزدیک طعام اور غیر طعام ہر ایک میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، کیونکہ احادیث میں نہ طعام کی قید ہے نہ غیر طعام کی۔

اور شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک عقار میں جائز ہے، کیونکہ عقار میں ''غرر انفساخ العقد'' نادر ہے، اور منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، کیونکہ اس میں ''غرر انفساخ العقد'' نادر نہیں ہے۔

۷: وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا، اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوگا تو اس صورت کے جواز کی ایک شکل یہ ہے جس کو مفتی العصر صاحب ''احسن الفتاویٰ'' نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر مال پہنچانے کا کرایہ خریدار نمبر ایک ادا کرتا ہے تو اس کے اذن سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا منظور احمد قاسمی

۱۔۴۔ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے جو مختلف احادیث مروی ہیں، ان کے پیش نظر جمہور فقہاء کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض ناجائز تو ضرور ہے، لیکن آیا اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟ اس سلسلہ میں بعض فقہی عبارات سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اشیاء منقولہ میں بیع قبل القبض باطل ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: وقبل القبض فی المنقول لا ینعقد أصلا (۴۲/۶) کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے بیع اصلاً منعقد ہوتی ہی نہیں۔ چنانچہ بیع باطل کی تعریف فقہاء بھی یہی کرتے ہیں کہ جو بیع اصل ووصف کے اعتبار سے درست نہ ہو۔ الباطل هو ما لا یکون صحیحا أصلا ووصفا (عنایۃ علی الفتح ۴۲/۶) اور صاحب البحر الرائق لکھتے ہیں: هو ما لا یکون مشروعا لا بأصله ولا بوصفه (۶۹/۶) اور کفایہ میں ہے: وقبل القبض لا یدری أتم البیع فیصیر بائعا ملک نفسه أم ینفسخ بائعا ملک غیره فلا یصح فتمکن فیه غرر فکان باطلا (کفایہ علی الفتح ۱۳۶/۶) کفایہ کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے۔

نیز یہ تو مسلم بات ہے کہ جن کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض درست نہیں ہے وہ انفساخ عقد کے غرر کی وجہ سے ہے یعنی اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض میں یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے اول عقد بیع ہی فسخ ہوجائے، گویا بیع قبل القبض غرر ہے۔ اور جس طرح سے آپ ﷺ سے بیع قبل القبض کے متعلق نہی وارد ہے، اسی طرح سے بیع غرر کے متعلق بھی نہی وارد ہے اور التعریفات الفقہیہ میں بیع غرر کی تعریف کرتے ہوئے بہت سے معاملے کو بیع غرر میں شمار کیا ہے، مثلاً آبق کی بیع، مجہول ومعدوم کی بیع، غیر مقدور التسلیم کی بیع اور اس چیز کی بیع جس پر ابھی بائع کی ملکیت تام نہ ہوئی ہو، پھر اس کے بعد صراحت ہے کہ فکل هذا بیعه باطل (قواعد الفقہ ۲۱۴) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض بیع باطل میں شمار ہوتی ہے۔

رہی بات اشیاء غیر منقولہ میں بیع قبل القبض کی تو یہ ائمہ احناف میں سے امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دراصل امام محمدؒ نہی مالم یقبض والی حدیث کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ غیر مقبوضہ کی بیع مطلق ممنوع ہے خواہ وہ اشیاء منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں... اور شیخینؒ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ کہتے ہیں کہ اصل میں بیع قبل القبض کی ممانعت مبیع کے

ہلاک ہوجانے سے عقد اول کے فسخ ہوجانے کے اندیشے اور غرر کی وجہ سے ہے اور اشیاء منقولہ کی ہلاکت بہت ممکن ہے، اس لئے انفساخ عقد اور غرر کی علت کی وجہ سے اس میں بیع قبل القبض ممنوع ہے۔ اور چونکہ غیر منقولہ کی ہلاکت نادر ہے اور النادر کالمعدوم ہے، اس لئے اس میں انفساخ عقد اور غرر کی علت معدوم ہونے کی وجہ سے بیع قبل القبض درست ہے۔ چنانچہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے: ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف (ہدایہ ۳/۵۸)۔

وصح بيع العقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر ولندرة هلاك العقار (درمختار علی الشامی ۵/۱۴۷)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام ہے، اس ممانعت میں اشیاء منقولہ وغیر منقولہ سب داخل ہیں اس دلیل کی بنیاد پر جو اوپر مذکور ہوئی ہے یعنی اطلاق حدیث اور وہ حدیث یہ ہے، جس کو صاحب فتح القدیر نے بیان کیا ہے: لا تبيعن شيئا حتى تقبضه۔

اور شیخینؒ کے نزدیک بیع قبل القبض کی ممانعت میں صرف اشیاء منقولہ داخل ہیں، ان حضرات کی دلیل بھی گذشتہ صفحہ پر مذکور ہوچکی ہے۔

اس باب میں امام مالک کا مذہب صاحب فتح القدیر نے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صرف کھانے کی اشیاء میں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، بقیہ تمام اشیاء میں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ ہر طرح کا تصرف قبل القبض درست ہے۔ اور امام مالک کی دلیل صاحب فتح القدیر نے یہ ذکر کی ہے کہ: لانه ﷺ خص الطعام بالنهي في حديث رواه مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، اخرجه الشيخان وفي لفظ حتى يقبضه (۶/۱۳۶)۔

شریعت اسلامی میں قبضہ کی کیا حقیقت ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کی ہے یا نہیں؟ بندہ کو ایسی کوئی صراحت کتاب وسنت میں نہیں مل سکی ہے، البتہ فقہاء کی عبارات اس سلسلہ میں خصوصاً علامہ شامی کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں ہے، بلکہ مختلف چیزوں کے قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں، لیکن اتنی بات تو ضرور ہر چیز کے قبضہ کی حقیقت میں قدرے مشترک ہے کہ بائع مبیع کو ایسے طور پر فارغ کردے اور مبیع کو ایسی پوزیشن میں کردے کہ مشتری کو اس پر قبضہ کرنا بغیر کسی اڑچن وتردد کے ممکن ہو اور وہ مبیع بائع کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، جیسا کہ درمختار علی الشامی (۴/۵۶۱) میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس عبارت کی شرح میں کئی چیزوں پر قبضہ کے تحقق کی مختلف صورتیں لکھی ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں ہے اور نہ ہی ہر چیز میں قبضہ حسی شرط ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔ البتہ اتنی

بات تو بہر حال ہر شی کے قبضہ کے سلسلہ میں ملحوظ رہے گی کہ بیع کے بعد وہ شی ایسی حالت میں ہو کہ مشتری اس پر قبضہ بغیر کسی تکلف کے کرلے اور وہ مبیع بائع کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، کیونکہ اگر قبضہ کی بابت اتنی بات بھی ملحوظ نہ ہو تو قبضہ وتسلیم کا معنی ہی متحقق نہ ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ دونوں میں ایک معنی مشترک ہوگا جو قبضہ وتسلیم کی تعریف ہے۔ اب اس قبضہ کا تحقق اشیاء منقولہ میں کب ہوگا، اور اشیاء غیر منقولہ میں کب ہوگا؟ تو اس کا تعلق عرف سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسا جس کے بارے میں عرف ہوگا اسی کو اس شی کے متعلق قبضہ شمار کریں گے، اتنی بات بدیہی ہے کہ ساری چیزوں میں قبضہ حسی شرط نہیں ہے۔

۶۔ مذکورہ صورت میں جبکہ خریدار (۱) فیکٹری سے مال خرید کر اس پر قبضہ حسی کرنے سے پہلے خریدار (۲) کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے تو اگر مبیع خریدار (۲) کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے خریدار (۱) کے ضمان میں آجاتی ہے تو گویا اس نے مال مضمون کی بیع خریدار (۲) سے کی ہے، اور مال مضمون پر نفع لیا ہے۔ اب یہاں پر گو کہ مال مبیع پر خریدار (۱) کا قبضہ حسی نہیں ہوا ہے لیکن آج کل تجار کے درمیان یہ عرف ہے کہ یہ مبیع خریدار (۱) کے ضمان میں پہونچ جاتی ہے، اس لئے ضمان کو قبضہ حسی سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دینا چاہئے۔ چنانچہ خرید وفروخت کے سلسلہ میں تجار کے درمیان کوئی عرف ہو تو اس کا اعتبار بھی ہوتا ہے، جیسا کہ عرف خاص کی مثال دیتے ہوئے صاحب المدخل نے لکھا ہے: و ذلک کعرف التجار فما یعد عیبا ینقص الثمن فی البضاعة المبیعة أو لا یعد عیبا (۸۳۹/۲)۔

تجار کے درمیان کا عرف گو کہ عرف خاص ہے عرف عام نہیں ہے، پھر بھی آج کل مذکورہ صورت میں عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہے اور روز بدن وسیع تر ہوتا جارہا ہے، اس لئے اس عرف خاص پر قیاس کرنا درست ہے، جیسا کہ آٹھویں فقہی سمینار میں یہ بات علماء کے درمیان تجویز ہو چکی ہے کہ اگر عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہے تو اس کی بنا پر قیاس درست ہے۔ مزید یہ کہ اس صورت کو اگر جائز نہ قرار دیا جائے تو امت مسلمہ کو ضرر لاحق ہوگا کیونکہ آج کل خرید وفروخت کی کچھ صورت حال ایسی ہوتی جارہی ہے کہ اس میں قبضہ حسی کو لازم قرار دینا ضرر کے مرادف ہے، مثلاً آج کل بھاری اور بڑی تجارتیں اور متعاقدین کے درمیان بہت دور دراز کا فاصلہ ہونا۔ اس لئے ''الضرر یزال'' اور ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے پیش نظر بھی یہ صورت جائز ہونی چاہئے۔

۷۔ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، تو اگر یہ مال مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتا ہے تجار کے عرف میں، تو پھر اس مال مضمون کی فروخت مشتری کے لئے جائز ہونی چاہئے، اس دلیل کی وجہ سے جو چھ نمبر کے سوال کے جواب میں گذری۔ اور اگر اس مشتری نے جبکہ مال ابھی سمندر میں ہو تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا تو یہ فروخت کرنا تو درست ہے، لیکن چونکہ تیسرے شخص کے ضمان

میں اس مال کے پہونچنے کی کوئی علامت نہیں ہے، اس لئے اس مال کے ضائع ہو جانے پر تیسرے شخص کا ضامن ہونا درست نہیں معلوم ہوتا...البتہ اگر وہ مال مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے
ضمان میں نہیں آیا ہے تو ایسی صورت میں مشتری اول نے مشتری ثانی کو بیچ دیا ہے تو یہ بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے گویا قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کر دیا ہے اور ایسی چیز سے نفع حاصل کیا ہے جس کا ضامن نہیں ہوا تھا، اور حدیث میں ربح مالم یضمن کی ممانعت ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق مسائل

مولانا عبداللطیف پالنپوری، گجرات

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے اور یہ بیع فاسد ہوگی، ومن اشتری شیئا ما ینقل ویحول لم یجز لہ بیعہ حتی یقبضہ لأنہ علیہ السلام نہی عن بیع مالم یقبض (ہدایۃ) والنہی یقتضی الفساد فیکون البیع فاسداً قبل القبض (عنایۃ علی ہامش الفتح ۲۶۵/۵)۔

۲۔ قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسی (۲) حکمی، حسی قبضہ یہ ہے کہ مبیع حقیقۃً مشتری کے قبضہ وتصرف میں آجائے، اور حکمی قبضہ کی صورت تخلیہ ہے، اور "تخلیہ" یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع اس طرح سپرد کرے کہ مشتری اس کے قبضہ پر بغیر کسی حائل ومانع کے قادر ہو، یعنی مبیع سامنے حاضر ہو اور غیر کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، اور بائع مشتری کو اس کے قبضہ کی اجازت دیدے، پس اگر مشتری کو قبضہ کی اجازت نہیں دی، یا اجازت دی لیکن وہ مبیع دور تھی تو بھی قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

ثم التسلیم یکون بالتخلیۃ علی وجہ یتمکن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط فی الأجناس شرطا ثالثا وھو أن یقول: خلیت بینک وبین المبیع فلو لم یقلہ أو کان بعیداً لم یصر قابضا، والناس عنہ غافلون، فإنہم یشترون قریۃ و یقرون بالتسلیم والقبض وھو لا یصح بہ القبض علی الصحیح (درمختار علی ردالمحتار ۴۳/۴)۔

شریعت میں قبضہ کی کوئی صورت متعین نہیں، بلکہ قبضہ کا مدار عرف پر ہے، لیکن یہ عرفی قبضہ اس وقت معتبر ہوگا جب کہ قبضہ حسی، یا حکمی کے دائرے میں آتا ہو، مبیع کا صرف مشتری کے ضمان میں آجانا قبضہ کیلئے کافی نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو کہ اس میں حسی یا حکمی قبضہ ممکن نہ ہو تو ضمان میں آنے سے بھی قبضہ شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا، دونوں میں حسی اور حکمی قبضہ معتبر ہوگا۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور نہی کی دو علتیں ہیں، (۱) قبضہ سے پہلے مبیع کا مقدور التسلیم نہ ہونا، کیونکہ ممکن ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے جس کی بناء پر بائع مشتری کو قبضہ نہ کرا سکے اور یہ غرر ہے، جس کی بنا پر بیع جائز نہیں ہے (۲) دوسری علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور "ربح مالم یضمن" جائز نہیں، والغرر المنہی عنہ غرر انفساخ العقد، والحدیث

معلول به (هداية) فإن الحديث الأخير حديث عبدالله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع البيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے بارے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں (۱) امام احمدؒ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ طعام (غلہ) کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، اور اس کے علاوہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے (۲) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طعام (غلہ) میں سے مکیلی اور موزونی چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے (۳) امام شافعیؒ اور احناف میں سے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ طعام اور غیر طعام، منقول اور غیر منقول ہر ایک کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت حرام ہے (۴) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، اور وہ عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، اور اگر عقار کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، مثلاً سمندر کے کنارے ہو تو اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

دلائل:

امام احمدؒ کی دلیل : عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

امام مالکؒ کی دلیل: ابن عباسؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

امام شافعی اور امام محمدؒ کی دلیل:

(۱) أخرج أبو داود " عن ابن عمرؓ قال ...... فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم " فقد عمم هذا الحديث الحكم في سائر السلع.

(۲) عن حكيم بن حزام قال: " قلت يارسول الله إني أبتاع هذه البيوع، فما يحل لي منها وما يحرم علي ؟ قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه ".

(۳) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال " لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك " فنهى فيه رسول الله ﷺ عن ربح مالم يضمن، والبيع قبل القبض يتضمنه لأن المبيع لا يأتي في ضمان المشتري حتى تقبضه فإن باعه قبل ذلك بالربح كان ذلك ربحا لما لم يضمنه (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۲)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل: وبعين هذه الدلائل الثلاثة يستدل أبو حنيفةؒ وأبو يوسفؒ غير أنهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منتفية فيه فإن الحديث الأخير، حديث عبد الله بن عمرو ، دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القلبض هي أنه يستلزم

ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک وأما العقار فلا يخشیٰ فيه ذلک إلا نادراً حتی لو كان العقار علی شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض كما فی فتح القدير لأن الهلاک فيه غير نادر (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

۶۔ فیکٹری سے خرید کردہ مال براہ راست دوسرے خریدار کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ مال پر حسی، یا حکمی قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، جب حسی یا حکمی قبضہ ممکن ہو تو ضمان کو قبضہ کے قائم مقام نہیں سمجھا جائے گا، البتہ اس بیع کے جواز کی دو صورتیں ہیں (۱) مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدۂ بیع کرے اور بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے، اسی طرح اگر مال پہونچانے کا کرایہ خریدار ادا کرتا ہے تو اس کی اجازت سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہے۔

قال فی الهندية : إذا قال المشتری للبائع ابعث إلی ابنی واستأجر البائع رجلا يحمله إلی ابنه فهذا ليس بقبض والأجر علی البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتری إن صدقه أنه استأجره ودفع إليه وإن أنكر استيجاره والدفع إليه فالقول قوله كذا فی التتارخانية (عالمگیری ۱۹/۳) (احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

۷۔ اس صورت میں بھی چونکہ قبل القبض بیع کرنا پایا جاتا ہے اس لئے جائز نہیں ہے، قال العبد الضعيف عفا الله عنه وقد ظهرت فی زماننا حكمة أخری لهذا الحكم وهی أن البيع قبل القبض فی زماننا يحدث غلاءً فی السوق وكثيرا ما يفعله تجار زماننا فی التجارة الدولية فنشاهد اليوم أن الباخرة تجری بالبضائع من اليابان، مثلاً فيبيعه الذی يصدره إلی غيره ثم هو إلی ثان والثانی إلی ثالث وهكذا فتجری علی البضاعة الواحدة بياعات ربما تجاوز عشرة وكل ذلک قبل وصول الباخرة إلی الميناء وينتج ذلک أن البضاعة التی كانت قيمتها بضع ربيات فی اليابان لا تصل إلی سوق بلادنا إلا بعد ما تصير قيمته مأة أو أكثر لأن كل تاجر يشتريها قبل الوصول يبيعها بربح إلی غيره وتصير الأرباح كلها بأيدی تجرة معدودين ويصير الغلاء نصيب العامة ولا حول ولا قوة إلا بالله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

فقط والله تعالی أعلم بالصواب .

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسائل

ابو جندل قاسمی
دار العلوم سعادت دارین، بھروچ

۱۔ آج کل قبضہ سے پہلے بیع عالمی تجارت کا ایک اہم عنصر بن گئی ہے، زیادہ تر تھوک کاروبار کا انحصار ٹیلی فون اور تحریری وثائق پر ہے، بلکہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہوکر منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے ہی مال کی باقاعدہ بیع در بیع ہو جاتی ہے اور درمیان کا ہر بائع اپنا نفع وصول کر لیتا ہے، اس طرح قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے رواج نے علماء اور مفتیان کرام کے سامنے ایک مشکل کھڑی کر دی ہے، اس لئے کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے صاف الفاظ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت فرمائی ہے، جیسا کہ بخاری ومسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه (بخاری ۱/۲۸۶، مسلم ۲/۵)۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شمار بیع باطل میں ہے یا فاسد میں، تو پہلے بیع فاسد و باطل کی تعریف جان لینا مناسب ہے، چنانچہ تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ عقد فاسد وہ عقد ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو صحیح ہو، لیکن وصف کی کسی نقص اور خرابی کی وجہ سے وہ مشروع نہ ہو، مثلاً مبیع یا ثمن ایسی چیز ہو جو غیر مقدور التسلیم ہو، یا کوئی ایسی شرط عقد میں عائد کر دی جو عقد کے خلاف ہو، یا عقد میں کسی طرح کی جہالت ہو جو مفضی الی المنازعت ہو، وغیرہ وغیرہ۔

اور اگر عقد اپنی ذات اور اصل ہی کے اعتبار سے مشروع نہ ہو بلکہ ذات میں کوئی خلل واقع ہو گیا ہو تو یہ عقد باطل ہے، مثلاً: احد المتعاقدین مجنون ہو، یا ناسمجھ بچہ ہو، یا مبیع مال ہی نہ ہو، یا مال تو ہو لیکن متقوم نہ ہو، جیسے میتة اور خمر۔ علامہ عبد الحی فرنگی محلیؒ ہدایہ کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

الفاسد ما یصح أصلاً لا وصفاً، والباطل ما لا یصح أصلاً ووصفا....... فکل ما أورث خللاً فی رکنه فهو باطل وکل ما لیس کذلک بل أورث خللاً فی غیره کالتسلیم والتسلم الواجبین بالعقد...... وغیر ذلک فهو فاسد (ہامش الہدایہ ۳/۳۳ باختصار)۔

عقد فاسد وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے صحیح ہو، نہ کہ وصف کے اعتبار سے، اور عقد باطل وہ ہے جو نہ اصلاً صحیح ہو اور نہ وصفاً، پس (قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ) ہر وہ چیز جو عقد کے رکن میں خلل انداز ہو تو وہ عقد باطل ہے، اور ہر وہ

عقد کہ جس کے رکن میں کوئی خلل نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ (کسی اور چیز) میں خلل ہو، مثلاً مبیع کو سپرد کرنے اور قبضہ کرنے میں جو دونوں عقد سے واجب ہوتے ہیں، وغیرہ، تو یہ عقد فاسد ہے۔

اب رہی بات یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے یا باطل، تو اس سلسلہ میں دونوں قول ملتے ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ باطل ہے اور بعض فساد کے قائل ہیں، چنانچہ مفتی ابوالسعود مصریؒ فرماتے ہیں: (قوله اى لا يصح بيع المنقول) نفى الصحة يحتمل ثبوت فساد العقد وبطلانه صرّح بالأول فى المواهب وبالثانى فى الجوهرة شرنبلاليه ومثل ما فى المواهب فى الزيلعى (فتح المعین علی شرح الکنز ۲/۵۹۴)۔

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں:

النهى يقتضى الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (عنایہ مع الفتح ۶/۱۳۷)۔

نیز ہدایہ کے مندرجہ بالا حاشیہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اسلئے کہ یہاں رکن بیع میں کچھ خرابی نہیں بلکہ صرف وصفِ بیع میں خرابی ہے جو فساد ہی کا مقتضی ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت اور مفہوم صرف اتنا ہے کہ بائع شئ مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کردے کہ مشتری (خریدار) جب بھی چاہے اس شئ مبیع کو اپنی مرضی سے اٹھا کر لیجاسکے، اور اختیار سے اٹھا کر لیجانے میں اس کو کوئی مانع پیش نہ آئے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلّما للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴، ہندیہ ۳/۱۶)۔

خریدار کو مبیع سونپنے اور اس پر قبضہ کرنے کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ تخلیہ اور تخلی ہو جائے اور تخلیہ و تخلی کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح پیش کرے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہو جائے کہ مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے پر پوری طرح قدرت حاصل ہو جائے، پس کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع سونپ دی اور مشتری نے قبضہ کرلیا۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸)۔

حصول قبضہ کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرنا کوئی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا مطلب صرف یہ ہے کہ مشتری قبضہ پر قادر ہو اور بائع مشتری کے سامان کو چھوڑ دے، اور یہ کہ عرف وعادت میں صحیح معنی میں موانع ختم ہو جائیں۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں:

إن معنى التسليم والتسلم يحصل بالتخلية، ولهذا يدخل المبيع في ضمان المشتري بالتخلية نفسها بلا خلاف دلّ أن التخلية قبض (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۲، کراچی)۔

معلوم ہوا کہ قبضہ کی حقیقت صرف تخلیہ ہے ہمارے نزدیک، ہاتھ سے قبضہ کرنا یا نقل وتحویل کی قبضہ کے اثبات کیلئے ضرورت نہیں، اگر چہ تصرف کیلئے بعض صورتوں میں ضرورت ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے یعنی تخلیہ۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

ہمارے اصحاب کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اصل قبضہ تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے تمام مالوں میں (خواہ وہ اموال منقولہ ہوں، جیسے مکیلی وموزونی وغیرہ اشیاء، یا غیر منقولہ ہوں جیسے زمین وجائداد) (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

قال العبد الضعيف: وفي "شرح الوجيز" للرافعي ما نصه في بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأراضي فقبضه بالتخلية بينه وبين المشتري وتمكنه من اليد والتصرف، وإن كان المبيع من المنقولات.... فقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفي فيه التخلية كما في العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التخلية كافية لنقل الضمان إلى المشتري غير كافية للتسلط على التصرف (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۰)۔

ترجمہ: علامہ رافعی کی کتاب شرح الوجیز میں ہے کہ قبضہ کس طرح حاصل ہوگا؟ تو دیکھا جائے گا آیا مبیع غیر منقول ہے یا منقول، اگر غیر منقول ہے جیسے گھر اور زمین وجائداد، تو اس پر قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان صرف تخلیہ اور قبضہ وتصرف پر قدرت دینے سے ہوجائے گا، اور اگر مبیع منقول ہے، تو اس سلسلہ میں بھی امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ عقار کی طرح صرف تخلیہ قبضہ کیلئے کافی ہے، اور حرملہؒ سے بھی اسی طرح کا ایک قول ہے، اور ایک دوسری بات یہ بھی ہے کہ تخلیہ مشتری کی طرف ضمان کے انتقال کیلئے تو کافی ہے، لیکن تصرف پر تسلط کیلئے کافی نہیں ہے۔

تفصیل بالا سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک ہی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں حنفیہ کے نزدیک۔

قبضہ کی قسمیں:

اس موقع پر قبضہ کی قسموں کو بھی بیان کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، چنانچہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبضہ

کامل (۲) قبضہ ناقص۔ قبضہ کامل یہ ہے کہ بائع جب شئ مبیع کو الگ کردے (تخلیہ کردے) اور وہ شئ مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو صرف اس قدر سے مشتری اس میں ہر قسم کا تصرف کرسکتا ہے۔

اور قبضہ ناقص یہ ہے کہ صرف بائع کے تخلیہ اور مشتری کے ضمان میں داخل ہونے سے مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنے کا کوئی جواز نہ ہو۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں، اور ممانعت کی علت یہ ہے کہ قبل القبض اگر بیع کی جائے تو ممکن ہے کہ اس سے پہلے ہی وہ مبیع ہلاک ہوجائے اور مبیع کی ہلاکت عقد کو فسخ کردیتی ہے، تو بیع قبل القبض میں قبضہ سے پہلے ہلاکت مبیع کے ذریعہ عقد بیع کے ختم ہوجانے کا غرر ہے اور نبی کریم ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ بخاری ومسلم میں حضرت ابو ہریرہ کی سند سے مروی ہے (بخاری ۱/ ۲۸۷ مسلم ۲/ ۲)۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

وعلة النهی هو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۲)۔

مفتی ابو السعود مصریؒ فرماتے ہیں:

وما رووه معلول بغرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (فتح المعین ۲/ ۵۹۳، وہکذا فی الأوجز ۵/ ۶۷، فتح القدیر ۶/ ۱۳۸)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس میں استثناءات وتخصیصات بھی ہیں، چنانچہ طعام (جس کا ممانعت والی حدیث میں صراحۃً ذکر آیا ہے) کے سلسلہ میں تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، اور طعام کے علاوہ بقیہ اشیاء میں اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں:

(۱) یہ ہے کہ مکانات اور زمین وجائداد کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء کا حکم بھی وہی ہے جو طعام کا ہے یعنی ان کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔

(۲) طعام وغیر طعام تمام مبیعات کا حکم یکساں ہے خواہ زمین وجائداد ہو یا مکان اور دکانیں وغیرہ، یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت نہیں، یہ امام شافعی اور امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کا مسلک ہے، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

(۳) ماکولات ومشروبات کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء کو قبل القبض فروخت کرنے کی اجازت ہے، یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

(۴) مکیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ تمام اشیاء قبل القبض فروخت کی جاسکتی ہیں، معدودی اشیاء کا حکم بھی مکیلی وموزونی کی طرح ہے، یہ امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اسحٰق، سعید بن المسیب، حسن بصری، حماد اور حکم کا مذہب ہے (بذل المجہود ۴/ ۲۸۴، ہکذا فی الأوجز ۵/ ۶۷، ہکذا فی إعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۶)۔

دلائل:

حنفیہ کی دلیل:

شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے غیر منقول کے استثناء کرنے کے سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں، ایک دلیل عقلی اور ایک دلیل نقلی۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت کی جو علت ہے یعنی قبضہ سے پہلے ہلاکت مبیع کے ذریعہ عقد بیع کے فسخ ہوجانے کا غرر، یہ ہلاکت غیر منقول میں متصور نہیں ہے، مگر شاذ ونادر، اور نادر معدوم کی طرح ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، لہذا اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت علت نہی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ زمین ایسی جگہ ہو جہاں اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو، مثلاً دریا کے کنارے ہو اور ندی وغیرہ کے کنارے جہاں اس کی ہلاکت کا ہر وقت خطرہ ہے، یا ایسی جگہ ہو کہ ریت کے غلبہ کا خوف ہو تو پھر چونکہ علت نہی پائی گئی، یعنی" ہلاکت مبیع کے ذریعہ غرر انفساخ عقد" لہذا بالاتفاق اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں:

واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع، والهلاك في غير المنقول نادر، والنادر كالمعدوم (إعلاء السنن ۱۴/۲۳۴، بكذا في أوجز المسالك ۵/۶۷)۔

نیز دیکھئے: (البحر الرائق ۶/۱۱۶ ' بكذا في فتح المعين ۲/۵۹۳، فتح القدیر ۶/۱۳۸)۔

نقلی دلیل:

نقلی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عثمان غنیؓ نے حضرت طلحہؓ سے مدینہ میں ایک زمین خریدی اپنی ایک زمین کے بدلہ میں جو کوفہ میں تھی، تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے وہ زمین بغیر دیکھے بیچ دی ہے ('' بیچ دی ہے'' اس لئے فرمایا کہ بدلہ ہوا تھا، گویا دونوں نے بیچی بھی اور خریدی بھی، واللہ اعلم) تو حضرت طلحہؓ نے فرمایا کہ دیکھنے کا خیار مجھے حاصل ہوگا، کیونکہ جس کو آپ نے خریدا (یعنی مدینہ والی زمین) اس کو آپ دیکھ چکے، اور جس کو میں نے خریدا (یعنی کوفہ والی زمین) وہ میں نے نہیں دیکھی، دونوں حضرات حضرت جبیر بن مطعمؓ کے پاس مقدمہ لے گئے، تو انہوں نے بیان سن کر حضرت عثمانؓ کے خلاف اور حضرت طلحہؓ کی موافقت میں فیصلہ صادر فرمادیا، اور دلیل وہی دی کہ انہوں نے (حضرت طلحہ نے) بغیر دیکھے خریدی ہے۔ اس حدیث اور واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ عقار کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی کوفہ کی زمین بلا دیکھے بیچی، اور یہ اس سلسلہ میں ظاہر ہے کہ قبل القبض بیچی ہے، کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے، اور اگر یہ اشکال کیا جائے کہ ممکن ہے وکیل کے واسطے سے قبضہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل کا دیکھنا مؤکل کا دیکھنا ہے، حالانکہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا" بعتك ما لم أره" لہذا وکیل کے واسطہ سے دیکھنے کا احتمال بھی باطل ہوگیا (رواہ ابن ابی ملیکہؒ، اعلاء السنن کراچی ۱۴/۲۳۸)۔

اس حدیث سے استدلال میں احقر کو ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ ابھی پیچھے گذرا کہ تمام مالوں میں تخلیہ قبضہ ہے، لہذا یہ تو بہت ممکن ہے کہ اس زمین میں تخلیہ ہو چکا ہو، لہذا قبل القبض بیع نہ رہی، البتہ قبل الرؤیت ہے۔

شوافع کی دلیل:

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت کے عموم سے متعلق تین دلیلیں پیش کرتے ہیں ، دو نقلی دلیلیں اور ایک قیاس ، پہلی نقلی دلیل یہ ہے کہ ممانعت والی حدیث میں اطلاق ہے ، چنانچہ حضرت حکیم بن حزامؓ سے مروی کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا تبیعن شیئا حتی تقبضها (رواہ النسائی بحوالہ اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۲) نیز ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی یہ حدیث ان الفاظ سے نقل کی ہے: "إذا ابتعت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه" (حوالہ بالا) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بخاری و مسلم نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے طعام کی بیع سے منع فرمایا ہے ، اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "وأحسب کل شئ مثله" (بخاری ۱/ ۲۸۶ مسلم ۲/ ۵ واللفظ لہ)۔

دوسری نقلی دلیل یہ ہے کہ جب تک کوئی چیز مشتری کے ضمان میں نہ داخل ہو اس وقت تک نبی کریم ﷺ نے اس سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے ، لہذا عقار کو قبل القبض بیچنے کی صورت میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے لہذا اس کو بھی قبل القبض بیچنے کی اجازت نہیں ہو سکتی ، چنانچہ ترمذی و ابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا یحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح ما لم یضمن (ترمذی ۱/ ۱۴۸ ، أبوداؤد مع البذل ۴/ ۲۸۷)۔

تیسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ کسی شئ کو قبل القبض اجارہ پر دینا جائز نہیں ، لہذا اسی طرح بیع بھی جائز نہیں۔
چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

(قوله یجوز بیع العقار...... وقال محمد لا یجوز وهو قول الشافعیؒ (رجوعا إلی اطلاق الحدیث) یعنی عمومه وهو ما فی حدیث حکیم بن حزامؓ من قوله ﷺ " لا تبیعن شیئا حتی تقبضه" و للنهی عن ربح ما لم یضمن ، ولو باع العقار بربح یلزم ربح ما لم یضمن ، وصار بیع العقار کإجارته وإجارته قبل قبضه لاتجوز فکذا بیعه (فتح القدیر ۶/ ۱۳۷ ، ہکذا فی الاوجز ۶/ ۵۷ ، البحر ۶/ ۱۱۶)۔

مالکیہ کی دلیل:

امام مالکؒ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت کو طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں ، کیونکہ ممانعت والی حدیثوں میں صرف طعام کا لفظ آیا ہے ، لہذا ممانعت حکم طعام ہی کے ساتھ خاص ہوگا ، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض (حوالۂ بالا) ایسے ہی حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه (رواہ مسلم ۲/ ۶)۔

مذکورہ بالا تمام حدیثوں میں ممانعت کا حکم طعام کے ساتھ خاص آیا ہے ، معلوم ہوا کہ طعام کے علاوہ بقیہ

تمام اشیاء کا حکم اس کے برخلاف ہے، یعنی ان کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہے۔

چنانچہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

قالوا: التنصيص في هذه الأحاديث يدل على أن غيره بخلافه (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۷)۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ لکھتے ہیں:

وفي التعليق الممجد: قال مالكؒ يجوز جميع التصرفات في غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص في الأحاديث بالطعام (أوجز المسالک ۵/۷۶)۔

حنابلہ کی دلیل:

طعام کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے ساتھ امام اوزاعی اور امام احمد وغیرہ نے مکیلی اور موزونی اشیاء کو بھی جوڑا ہے، اس لئے کہ پورا قبضہ اور استیفاء، جو حدیث میں آیا ہے وہ مکیلی اور موزونی اشیاء ہی میں ہوتا ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے مرفوعاً حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اشترى طعاما اشتراء بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه"۔ ایسے ہی امام ابوداؤد و نسائی نے بھی حضرت ابن عمرؓ ہی سے یہ حدیث ان الفاظ سے نقل کی ہے: "نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل أو وزن حتى يستوفيه (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۳) ان مندرجہ بالا احادیث سے معلوم ہوا کہ مکیلی اشیاء میں کیل سے اور موزونی میں وزن سے قبضہ شرط ہے (لہذا مکیلی اور موزونی اشیاء کو بھی طعام کی طرح قبل القبض فروخت کرنا جائز ہوگا) (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۳)۔

۲۔ اس سے قبل کہ اس سوال کا جواب لکھا جائے بطور تمہید اشیاء مبیعہ منقولہ کی قسمیں اور احکام لکھے جاتے ہیں تاکہ آسانی سے اس صورت کا حکم نکل آئے۔

اشیاء منقولہ کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) مبیع مثلی، (۲) غیر مثلی۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل، وإما أن يكون مما لا مثل له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

چنانچہ اگر مبیع مثلی ہے جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء، تو ان اشیاء میں صرف تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل تو ہو جائے گی لیکن مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا اور انتفاع بغیر دوبارہ کیل و وزن کے جائز نہیں، کیونکہ تخلیہ سے مکیلی اور موزونی اشیاء میں قبضہ تام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ ناقص حاصل ہوتا ہے اور قبضہ ناقص میں تصرف کی اجازت نہیں۔

الا یہ کہ بائع بیع کرنے کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل و وزن کر دے، یا کیل و وزن سے نہ بیچے بلکہ اندازے اور انکل سے فروخت کرے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ''مجازفۃ'' کہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وإن كــان (الـمبيـع) مـمــا لــه مثـل .... فـإن بـا ع مكـايلة أو موازنة فى المكيل والـموزون وخلّـى فـلا خـلاف فـى أن الـمبيـع يـخـرج عـن ضمـان البـائع ويدخل فى ضمـان الـمشتـرى......... وكذا لا خلاف فى أن لا يجوز للمشترى بيعه والانتفا ع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۴/۲۴۴)۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

فـامـا جـواز التـصـرف فيـه فيستـدعـى قبـضـاً كاملا كورود النهى عن بيع ما لم يقبض والقبض المطلق هو القبض الكامل (بدائع ۵/۲۴۵)

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

وإن كـالـه أووزنـه بـعـد الـعـقـد بـحضرة المشترى مرة ، فيه اختلاف المشائخ ، قال عـامتهـم : كـفاه ذلک حتى يحل للمشترى التصرف فيه قبل كيله ووزنه إذا قبضه وعند البعض لابـد مـن الـكيل أو الوزن مرتين احتجاجا بظاهر الحديث والصحيح قول العامة لأن الغرض من الكيل والوزن صيرورة المبيع معلوماً وقد حصل بذلک الكيل واتصل به القبض (فتح القدیر ۶/۱۴۱ ،ہدایہ مع الفتح ۶/۱۴۱، بدائع ۵/۲۴۵)۔

ایک جگہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

أمـا إذا اشتـراه مـجـازفة مبيـع صبـرـة فله أن يتصرف فيه قبل الكيل والوزن ، لأن كل المشار إليه له فلا يتصور اختلاط الملكين (فتح القدیر ۶/۱۴۰، بدائع ۵/۲۴۴)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مبیع غیر مثلی ہو، جیسے مذروعات ومعدودات متفاوتہ، ایسی اشیاء میں صرف تخلیہ سے بالاتفاق قبضہ تام حاصل ہوجائے گا اور بغیر شمار اور پیمائش کئے ہی مشتری کیلئے ہر قسم کا تصرف جائز ہوجائے گا۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

فـإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بـلا خـلاف ، حتـى لـو اشتـرى مـذروعـا مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعدد بلا خلاف (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

اب رہ گئی بات معدودات متقاربہ کی تو اس میں ہمارے ائمہ کرام مختلف ہیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کا حکم مبیع مثلی جیسا ہے، لہذا دوبار شمار کئے بغیر مشتری کیلئے ان کی بیع جائز نہ ہوگی، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک معدودات متقاربہ کا حکم مبیع غیر مثلی جیسا ہے، یعنی صرف تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہوجائے گا، اور مشتری کیلئے ہر قسم کا تصرف جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وأما المعدودات المتقاربة إذا بيعت عددا لاجزافا فحكمها حكم المكيلات والموزونات عند أبي حنيفةؒ حتى لا يجوز بيعها إلا بعد العدّ ، وعند أبي يوسف ومحمد حكمها حكم المذروعات فيجوز بيعها قبل العدّ (بدائع الصنائع ۵/۲۴۵)۔

مندرجہ بالاتفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ مکیلی اور موزونی اشیاء میں اور امام صاحبؒ کے نزدیک معدودات متقاربہ میں بھی تخلیہ سے قبضہ تام حاصل نہ ہوگا، جبکہ جواز تصرف کیلئے قبضہ تام ضروری ہے، اور مذروعات ومعدودات متفاوتہ میں نیز صاحبین کے نزدیک معدودات متقاربہ میں بھی تخلیہ قبض تام ہے، اور تصرف جائز ہوگا۔

صورت مسئولہ:

مندرجہ بالاتفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر اشیاء مبیعہ غیر مثلی ہیں تو فیکٹری کے تخلیہ سے ان اشیاء پر مشتری نمبر (۱) کو قبضہ تام حاصل ہوجائے گا، اور قبل الذرع والعدّ ہر قسم کا تصرف مشتری نمبر (۱) کیلئے جائز ہوگا اگر چہ قبضہ حسی نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ تخلیہ ہی قبضہ تام ہے جو جواز تصرف کیلئے شرط ہے۔

ہاں البتہ اگر مبیع مثلی ہے تو فیکٹری کے تخلیہ سے مشتری نمبر (۱) کو قبضہ تام حاصل نہیں ہوا بلکہ قبضہ ناقص ہے جو جواز تصرف کیلئے کافی نہیں، لہذا قبل الکیل والوزن تصرف درست نہ ہوگا۔

الا یہ کہ درمیان کا آدمی کمپنی کا ایجنٹ ہو، تو پھر یہ شخص فیکٹری کیلئے بحیثیت وکیل ہوگا، اور اس کے نفع کو اجرت وکالت قرار دی جائے گی۔

البتہ جواز کی دو صورتیں اور ممکن ہیں (مبیع مثلی میں): (۱) کمپنی اور فیکٹری ہی کو مشتری اول کی طرف سے وکیل بالقبض مان کر (۲) یا مشتری ثانی کو ہی مشتری اول کا وکیل بالقبض مان کر یہ معاملہ دائرۂ جواز میں لایا جاسکتا ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

فلو تصرف فيه البائع قبل قبضه إما بأمر المشترى أو لا ، فلو بأمره وكان أمره أن يهبه من فلان أو يوجره ففعل وسلم صح وصار المشترى قابضا (ردالمحتار ۵/۱۴۹، کراچی)۔

اس صورت میں چونکہ مشتری ایسی چیز سے نفع حاصل کررہا ہے جس کا وہ ابھی ضامن نہیں ہوا، یعنی ''ربح مالم یضمن'' لازم آتا ہے، جس کا حدیث میں صراحۃً انکار ہے، چنانچہ ترمذی وابوداؤد کی حدیث جس میں ''ربح مالم یضمن'' کی ممانعت ہے، مذہب شوافع کی دلیل کے ذیل میں گذر چکی ہے، اس لئے یہ صورت دائرہ جواز میں آتی ہوئی معلوم نہیں ہوتی۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا ابراہیم بن محمد بڑودوی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس ناجائز بیع کا شمار بیع فاسد میں ہے۔

ما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع ما لم یقبض والنهی یوجب فساد المنهی عنه (احکام المعاملات المالیہ ۲۹۱)۔

اشتری دارا أو عبدا أوعرضا وترکها فی ید البائع فباعها وربح فالبیع باطل فإن أجازه المشتری ففاسد أیضا لأنه بیع المبیع قبل القبض ویجب فسخه (البحر الرائق ۸/۱۱۷)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے، یہ متفق علیہ بات ہے کہ اصل قبضہ تمام قسم کے اموال میں تخلیہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جس چیز کے بارے میں لوگوں کے درمیان جو تخلیہ تصور کیا جائے گا وہی قبضہ ہوگا۔

لا خلاف أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال.

کون سی چیز پر کیسے قبضہ متصور کیا جائے گا اس کی بہترین صورتیں (التنویر والدرر ورد المحتار ۴/۴۸، اور بدائع الصنائع ۵/۲۴۴) میں مذکور ہیں جو عام طور پر مشہور ہیں۔

۳۔ احناف کے نزدیک اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

التسلیم فی اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا یقال: سلم فلان لفلان ای خلص له، قال الله تعالی: (ورجلا سلما لرجل) ای سالما خالصا لا یشرکه فیه أحد، فتسلیم المبیع إلی المشتری هو جعل المبیع سالما للمشتری ای خالصا له بحیث لا ینازعه فیه غیره وهذا یحصل بالتخلیة فکانت التخلیة تسلیما من البائع والتخلی قبضا من المشتری (احکام المعاملات المالیہ/۲۹۱)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی ہلاکت کا اعتبار کرتے ہوئے عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، لا یصح بیع المنقول لنهیه ﷺ عن بیع ما لم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک" (البحر الرائق ۸/۱۱۸)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے اشیاء منقولہ کی بیع بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، لیکن اشیاء غیر منقولہ، یعنی زمین کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام مالکؒ کے نزدیک

جائز نہیں، کیونکہ حدیث نہی مطلق ہے، جس میں منقول وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں، شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نہی کی علت یہ ہے کہ ہلاکت مبیع کی صورت میں انفساخ بیع کا احتمال ہے، اور زمین کی ہلاکت نادر الوجود ہے، اور نادر کا اعتبار نہیں ہوتا، پس جب بیع عقار میں علت مذکورہ نہ پائی جائے تو بیع جائز ہوگی، اور علت مذکورہ پائی جائے، مثلاً زمین دریا کے کنارہ پر واقع ہو اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، تو شیخینؒ بھی اس کی اجازت نہیں دیتے (البحر الرائق ۱۱۸/۸، معدن الحقائق ۴۹/۲)۔

۶۔ فیکٹری سے مال خرید کر اس کو دوسرے آدمی کے ہاتھ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا اور خریدار (۱) کا مال کی ہلاکت کی صورت میں ضامن بننا اگرچہ "ربح مالم یضمن" کی صورت میں داخل نہیں ہوتا، لیکن پھر بھی قبضہ تام کے مفقود ہونے کی وجہ سے یہ صورت معاملہ ناجائز رہے گی، لہذا ضمان قبضہ حسی کا قائم مقام نہیں سمجھا جائے گا، قبضہ تام کا معنی یہ ہے کہ بائع کے ضمان سے نکلنے کا مترتب ہو۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا۔

"ومن اشترى شيئاً مما ينقل ويحوّل لم يجزله بيعه حتى يقبضه" ۔خریدار اول اگر منقول اور محولہ چیز کو خریدنے کے بعد قبضہ سے پہلے بیچے تو جائز نہیں، کیونکہ جب قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی، اس صورت میں مشتری غیر کی ملک کو بیچنے والا شمار کیا جائے گا، البتہ قبضہ کر لیا تو اپنی ملکیت کا بیچنے والا سمجھا جائے گا، قبضہ سے پہلے معلوم نہ ہوگا کہ بیع تام ہوگئی یا نہیں، اس میں غرر کا امکان ہے، لہذا باطل ہوگی (شرح فتح القدیر ۱۳۸/۸)۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کے احکام

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری

۱۔ بیوعات فاسدہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے جو حدیث شریف سے ثابت ہے، اور جو بحر الرائق کی عبارت کے مطابق "العجز عن التسليم إلا بضرر" اور "عدم القدرة على التسليم" میں داخل ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع مکروہ میں داخل ہے، اور بیع مکروہ کو بھی بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کے بارے میں ہمارے فقہاء نے لکھا ہے:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل الخ (درمختار ۴/۴۷) وقال الشامي و حاصله ان التخلية قبض حكماً لو مع القدرة بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (۴/۴۷)۔

علامہ شامی نے حال مبیع کی قید سے حنفی مسلک کی طرف اشارہ کیا ہے، ہمارے ائمہ قبضہ کی یہ تشریح صرف اشیائے منقولہ کے لئے خاص کرتے ہیں، لیکن اشیائے غیر منقولہ مثلاً زمین، مکانات وغیرہ کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے۔

وذهب أبو حنيفة و أبو يوسف إلى جواز بيع غير المنقول قبل القبض لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد لخوف الهلاك، وهو في العقار نادر و في غيره غير نادر (اوجز ۵/۷٦)۔

قبضہ کی تعریف میں حال مبیع کی قید سے یہ دلالت ہے کہ عرف اور حالات کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت بدل جاتی ہے جس کو قبضہ حکمی کہنا چاہئے، لہذا کمپنیوں کی شرائط چونکہ واضح ہوتی ہیں کہ مال کو ٹرانسپورٹ کے سپرد کرنے کے بعد اور سامان کا انشورنس ہونے کے بعد کمپنی کا ذمہ ساقط ہوجاتا ہے اور مشتری کا قبضہ ثابت ہوجاتا ہے جبکہ ٹرانسپورٹ بیچ میں انشورنس کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اس لئے مشتری اول کا مشتری ثانی کو مال فروخت کرنا جائز ہے، البتہ مشتری ثانی ثالث کو فروخت نہیں کرسکتا، کیونکہ مال ابھی مشتری اول کے قبضہ اور اسی کی ضمان میں ہے بتوسط ٹرانسپورٹ، واللہ اعلم بالصواب۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی حدیث معلول بعلت انفساخ العقد لخوف الهلاك ہے جیسا

کہ اوپر گذرا جس کا مطلب یہ ہے کہ حتی الامکان بیع قبل القبض نہیں ہونا چاہئے ،بعض خصوصی حالات ضرر اور منازعت کی وجہ سے جائز ہے، واللہ اعلم ۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو حضرت ابن عباسؓ کے قول کی بنا پر امام شافعی ، امام مالک اور امام احمد نے عام رکھا ہے، صرف احناف نے علت انفساخ لخوف الہلاک کی وجہ سے جو مفضی الی المنازعت ہے زمین اور مکانات کو مستثنی کیا ہے۔

۶۔ جواب نمبر (۴) میں آچکا ہے۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆ ☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کے چند اہم پہلو

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، گجرات

۱۔ مبیع پر قبضہ ہونے سے قبل دوسرے کے ہاتھ اس کی فروختگی شریعت میں جائز نہیں ہے، "بیع قبل القبض" کے بارے میں فرمایا کہ:

ومنها بيع ما هو مملوک له، لكن قبل القبض. اور بیع فاسد کے مختلف انواع واقسام میں سے ایک یہ ہے کہ مبیع جو مشتری کی ملک ہے قبل القبض فروخت کیا جائے (تحفۃ الفقہاء ۴۸/۳) اور بیع فاسد کے عدم جواز کی وضاحت کرتے ہوئے ایک جگہ علامہ سمرقندی (۵۳۹ھ) رقم طراز ہیں کہ:

ومنها أن المبيع إذا كان لا يقدر على تسليمه وقت العقد، مثل الطير الذى طار عن يده .... يكون البيع فاسدا، ولو قدر على التسليم في المجلس، لا يعود إلى الجواز، لأنه وقع فاسدا (تحفۃ الفقہاء ۴۸/۳)۔

من جملہ بیع فاسد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مبیع کہ عقد کے وقت قبضہ کرانے پر قدرت نہ ہو، مثلاً ایک پرندہ جو بائع کے ہاتھ سے فرار ہو چکا اس کی فروختگی، تو یہ بیع فاسد ہوگی، اور اگر مجلس عقد ہی میں بائع تسلیم پر قادر بھی ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ عقد کا وقوع فساد پر مبنی ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ صاحب مال یعنی مشتری وغیرہ اس پر قابض ہو جائے اور اس پر ہر طرح سے تصرف کرسکتا ہو، چنانچہ حدیث شریف میں اس کی عمدہ وضاحت پائی جاتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وفي رواية: حتى يستوفيه، وفي رواية: التفصيل هكذا، عن ابن عمر قال كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه، وعنه هكذا: وكنا نشترى الطعام من الركبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (مسلم شریف ۵/۲)۔

والمعروف أن القبض والاستيفاء بمعنى واحد، والقبض فهو أن يأتي الشئ بحرزه وضمانه (تکملہ فتح الملہم ۳۵/۱، قواعد الفقہ ۴۲۲)۔

جس نے کھانے کی اشیاء خرید اتو تاوقتیکہ اس پر قابض نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی فروختگی کی اجازت

نہیں ہے، ایک روایت میں "یقبضہ" کے بجائے "یستوفیہ" کا لفظ آیا ہے، اور تفصیلی روایت اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ کے زمانہ میں ہم غلہ خریدتے (اور بیچتے تھے) چنانچہ آنحضورؐ ہمارے پاس اپنا قاصد بھیجتے جو آنحضورؐ کی طرف سے یہ حکم ہمیں سناتے کہ جس غلہ کو ہم نے جہاں خریدا ہے وہاں سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے بعد ہی ہم اس کی فروختگی کریں، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی سے اس طرح بھی مروی ہے: ہم سواروں سے غلے جزافاً (کیل ووزن کئے بغیر) خریدا کرتے تھے، پھر آنحضرتؐ نے ہمیں اس سے منع فرمادیا کہ جب تک ہم مبیع کو مقام بیع سے منتقل نہ کرلیں، نہ فروخت کریں (مسلم ۲/۵) اور حدیث شریف میں جو قبض واستیفاء کے دولفظ آئے ہیں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں یعنی کسی شئی کا اپنی حرز وضمان اور ملکیت میں کرلینا۔

متذکرہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

۱۔ قبضہ کے معنی، جو حدیث شریف کے لفظ "یامرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه" میں موجود ہے، کیونکہ انسان مملوکہ شئی ہی کے فروخت کرنے یا دینے کا حق رکھتا ہے، اور مبیع پر آدمی کا مکمل قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کے ہاتھ میں اور مکان میں پہنچ جائے، معلوم ہوا کہ قبضہ اسی وقت سمجھا جائے جب کہ انسان پر اس کے تصرف میں کوئی مانع پیش نہیں آئے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اس کے ہاتھ اور مکان میں پہنچ جائے، ورنہ تو ملک کے باوجود "قبض ضعیف" کی وجہ سے آدمی تصرف سے بہرہ مند نہیں ہوتا ہے، اور یہی "قبض ضعیف" فساد کی وجہ ہے جو مبیع قبل القبض کے بیع کی صورت میں پیدا ہوتی ہے، غرض کہ "قبضہ" کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کا فلاں کی ملکیت اور تصرف میں ہونا، قواعد الفقہ میں ہے کہ "قبض الشئ أخذه وهذا الشئ في قبضة فلان أي في ملكه وتصرفه"، شئی کے قبضہ کے معنی ہیں شئی کا لینا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں کے قبضہ میں ہے، یعنی اس کی ملکیت میں اور تصرف میں ہے۔

۲۔ دوسری چیز جو حدیث مذکورہ سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ قبضہ کی شریعت نے ایک خاص حد مقرر کردی ہے جو مذکورہ حدیث میں مذکور ہے، نمبر ایک کے تحت بھی اس قبضہ شرعی کی پوری پوری وضاحت موجود ہے، اور یہی صحیح بات ہے، کیونکہ اگر لوگوں کے عرف وعادت پر قبضہ کی حد کو باقی رکھنا شریعت کے پیش نظر ہوتا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو اپنے زمانہ کا عمل بتلارہے ہیں کہ "ہم غلہ خریدا کرتے تھے تو آنحضرت ﷺ نے اس پر قبضہ سے قبل فروخت کرنے سے منع فرمادیا"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بین التجار اس طرح کا عمل رائج تھا، جس سے آنحضرتؐ نے اپنے صحابہ کو منع فرمایا، معلوم ہوا کہ قبضہ کے باب اور حد میں عرف وعادت کو دخل واثر نہیں، باقی رہا یہ مسئلہ کہ یہ حدیث شریف ہر قسم کی مبیع سے متعلق ہے یا اس سے کوئی خاص بھی ہے کہ جس میں قبل القبض تصرف جائز ہو، سو اس بارے میں پوری تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے، چنانچہ منقولی اشیاء میں بیع قبل القبض باطل ہے،

اور غیر منقولی اشیاء میں احناف میں سے حضرات شیخین کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ عقار کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو، تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حضرت امام شافعیؒ اور حضرات احناف میں سے حضرت امام محمدؒ کا قول اس بارے میں یہ ہے کہ جملہ اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، خواہ طعام ہو یا غیر طعام، منقولی ہو کہ غیر منقولی، ان کے قول کا مستدل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے، جو بظاہران کے قول کی دلیل بن رہا ہے، روایت یہ ہے کہ: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (تکملۃ فتح الملہم ۱؍۲۵۰)۔

''حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جو کوئی غلہ خریدے تو قبل القبض اس کی بیع نہ کرے، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے اس پر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ جملہ اشیاء میں ہے، یہی وہ بات ہے جس سے حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ استدلال کرتے ہیں، مزید تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

۲۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے یہاں منقولی اشیاء میں بیع قبل القبض جائز نہیں، لیکن غیر منقولی اشیاء میں جس کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو ایسی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے (تکملہ فتح الملہم ۱؍۳۵۱ بحوالہ فتح القدیر ۵؍۲۲۶) مزید تفصیل ادلہ کے تحت آرہی ہے۔

۳۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک سوائے طعام کے دوسری جملہ اشیاء خواہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ قبل القبض مبیع کی بیع جائز ہے (تکملہ فتح الملہم ۱؍۳۵۱، کتاب الفقہ ۲؍۲۳۵) مزید تفصیل ادلہ کے ضمن میں آرہی ہے۔

۴۔ حضرت امام احمد بن حنبل کی سب سے زیادہ ظاہر روایت یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت صرف طعام سے متعلق ہے، باقی اس کے سوا جملہ اشیاء منقولہ ہو کہ غیر منقولہ ہر ایک کی قبل القبض بیع جائز ہے، جیسا کہ مذہب حنبلی کے سب سے بڑے ترجمان ابن قدامہ نے مغنی میں اس کی وضاحت فرمائی ہے (تکملہ فتح الملہم ۱؍۳۵۰)۔

ادلۂ مذاہب اربعہ:

حضرت امام شافعی کی دلیل ذیل کی تین روایتیں ہیں:

۱۔ عن ابن عمر قال : ابتعت زيتا فى السوق فلما استوجبته لقيني رجل فأعطاني به ربحاً حسنا ، فأردت أن أضرب على يده ، فأخذ رجل من خلفي بذراعي ، فالتفت ، فإذا زيد بن ثابت ، فقال : لا تبعه حيث ابتعته ، حتى تحوزه إلى رحلك ، فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تباع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (فقد عمم هذا الحديث الحكم فى سائر السلع).

۲. عن حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله! إني أبتاع هذه البيوع، فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه، وفي رواية ابان: إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه.

۳. عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندک، أخرجه الترمذي في باب كراهية بيع ما ليس عنده، وقال هذا حديث حسن.

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ میں نے بازار میں زیت خریدی اور جب مکمل طور پر میں اس کا مستحق ہوگیا تو ایک شخص سے ہماری ملاقات ہوگئی جو مجھ سے زیادتی منافع کے ساتھ اس کی قیمت دے کر لینا چاہا، اور میں نے بھی ارادہ کرلیا کہ اس کے ہاتھ ہی فروخت کردوں، اسی اثناء میں جانب خلف سے ایک شخص نے میرے بازو پکڑ لئے، میں نے جو دیکھا تو وہ حضرت زید بن ثابت تھے، انہوں نے فرمایا جس چیز کی تم نے جہاں خرید کی ہے وہاں فروخت نہ کرو تا آنکہ وہ تیری ملکیت میں نہ آجائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ جہاں تم سامان خریدو وہیں بیچو، مگر یہ کہ وہ تیرے پاس منتقل ہوجائے اور تیری ملکیت میں آجاوے۔

اس حدیث شریف سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ حدیث شریف تمام اشیاء وسامان کو عام اور شامل ہے، طعام پر انحصار نہیں، لہذا تمام اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، خواہ وہ شئ عقار اور غیر منقولی ہو یا غیر عقار اور منقولی ہو۔

(۲) حضرت حکیم بن حزام سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ میں اس طرح سے خرید وفروخت کرتا ہوں، سو اس میں کونسی صورت حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: او میرے بھتیجے! کسی بھی شئ کی بیع قبل القبض نہ کیا کرو، اور حضرت ابان کی روایت میں ہے کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو قبل القبض اس کی بیع نہ کرو۔

اس حدیث شریف میں بھی قبل القبض کی ممانعت تمام ہی اشیاء کو شامل ہے، جیسا کہ حدیث کا ظاہر کسی سے مخفی نہیں ہے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بیع اور سلف حلال نہیں، اور نہ ہی بیع میں دو شرطیں، اور نہ ہی ایسا منافع جائز ہے جس کا ضمان نہ ہوا ہو، اور نہ ہی ایسی شئ کی بیع جو تیرے پاس نہ ہو، ترمذی کی روایت میں بیع کی کراہت کے باب میں یہ ہے کہ ایسی چیزوں کی بیع درست نہیں جو اس کے پاس نہ ہو۔

اس حدیث شریف سے استدلال اس طور پر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ''ربح مالم یضمن'' سے منع فرمایا ہے، اور بیع قبل القبض ''ربح مالم یضمن'' کو شامل ہے، کیونکہ مبیع مشتری کے ضمان میں بعد القبض ہی ہوسکتا ہے، لیکن اگر منافع کے ساتھ قبل القبض فروخت کردیا تو یہ ''ربح مالم یضمن'' ہوجائے گا یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا

ضامن نہ ہوا ہو، اور یہ علت قبل القبض کی صورت میں ہر ایک کو عام ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، لہذا منقولی اشیاء ہو یا غیر منقولی اشیاء، بیع قبل القبض کسی حال میں درست نہیں (تکملہ فتح الملہم :۱/۲۵۲، ۲۵۳) ۔

حنفیہ کے دلائل:

حضرات احناف کے دلائل بعینہ وہی ہیں جو حضرات شوافع کے ہیں، الا یہ کہ حضرات احناف نے عقار کو نہی کے عموم سے مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ نہی کی علت عقار میں منتفی ہے، کیونکہ متذکرہ تین حدیثوں میں اخیر حدیث جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے وہ اس بات پر دال ہے کہ مبیع کے بیچنے کی ممانعت قبل القبض "ربح مالم یضمن" (یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) کو مستلزم ہے (جو علت نہی ہے) اور انسان پر ہلاکت کی صورت میں ضمان ایسی چیزوں ہی میں تو ہو سکتا ہے جس کے بارے میں ہلاکت کا خطرہ ہو، اور عقار اور اراضی وغیرہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، لیکن اگر کوئی عقار کی قسم ایسی نکل گئی جو خطرہ کے دہانے پر ہے، جیسے سمندر کے کنارے جس کے کٹ کر سمندر میں مل جانے کا خطرہ ہے، تو اس صورت میں پھر یہ عقار جو اس صفت مذکورہ کے ساتھ ہو قبل القبض جائز نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳ بحوالہ فتح القدیر ۵/۲۶۶) ۔

مالکیہ کی دلیل:

حضرت امام مالک کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس میں بیع ناپنے سے قبل کی ممانعت ہے، اور وہ حدیث شریف یہ ہے: من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یکتاله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۷، کتاب الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۳۳۵) ۔

حنابلہ کی دلیل:

حضرات حنابلہ نے اپنی دلیل میں حدیث باب کو پیش کیا ہے جو اولاً مذکور ہوئی اس طور پر کہ اس میں نہی مقصور علی الطعام ہے، آنحضرت ﷺ کا طعام کی صراحت خود اس بات پر واضح دلیل ہے کہ غیر طعام خواہ منقولی ہو یا غیر منقولی بیع قبل القبض ہے۔

(تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۶)

۴ ، ۵۔ ان دونوں سوالوں کے جوابات نمبر ۳ کے تحت تفصیلاً مذکور ہو چکے ہیں اس لئے اعادہ کی حاجت نہیں۔

۶۔ مذکورہ بیع کا طریقہ درست نہیں ہے، اور اگر چہ بائع بعد والے مشتری کیلئے بصورت ہلاکت اشیاء، دوران راہ اپنی ضمانت کے بموجب اس کا بدل پیش کرتا ہے، لیکن ضمانت کو قبضہ حسی کے قائم مقام بوجہ قبضہ کی تعریف کے جو مذکور ہوئی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ راہ چلتے اشیاء یعنی مبیع کے ساتھ حادثہ کا پیش آ جانا یہ ایک اتفاقی امر ہے، جس کو قبضہ کے قائم مقام کسی صورت نہیں کیا جا سکتا، لہذا فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے ضمان کو قبضہ حسی نہیں قرار دیا جائے گا (بعض لوگوں نے اس کو قبضہ حکمی قرار دے کر جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، سو راقم کا اس سے اتفاق نہیں ہے، جب کہ قبضہ حسی پایا جانا بہت حد تک ممکن ہے، ہاں اگر دشواری کی صورت ہے تو

گنجائش ہے) اور دوسرے شخص کے ہاتھ اس کی فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، لیکن یہ بات حضرات شوافع اور احناف کے یہاں ہے، دوسرے مذاہب میں اس کی گنجائش ہے اور معاملات میں ناگوارشئ کو بھی گوارا کرلیا جاتا ہے اس لئے حضرات احناف کے یہاں بھی اس کی گنجائش ملتی ہے، لہذا اس وقت جب کہ اس کا خاصا رواج ہو چکا ہے، جائز قرار دینا چاہئے۔

۷۔ ظاہر ہے کہ بحث منقولی اشیاء سے ہے، لہذا اگر طعام کے قبیل سے ہے تو بالاتفاق ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں جائز نہیں ہے طعام کے علاوہ ہے لیکن منقولی ہی ہے، حضرات احناف وحضرات شوافع کے یہاں بالکل جائز نہیں ہے، کیونکہ علت نہی "ربح ما لم یضمن" پائی جارہی ہے، باقی دوسرے مذاہب میں اس کی گنجائش ہے، جیسا کہ پوری پوری وضاحت نمبر ۳ کے تحت آچکی ہے، اب جہاں تک موجودہ دور میں اس کا سلسلہ کچھ زیادہ ہی ہوتا جارہا ہے، ساتھ ساتھ مبیع کے بازار میں پہنچنے سے قبل ہی متعدد مشتریوں کے درمیان میں آجانے کی وجہ سے اشیاء میں گرانی حساب سے زیادہ ہوجاتی ہے۔

باوجود اس کے معاملات کے باب میں ناگوارشئ کو بھی گوار کرلیا جاتا ہے، اس لئے فتوی جائز کا ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا اقبال قاسمی، دربھنگہ

۱۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث:

اس سے متعلق احادیث دو قسم کی ہیں: ۱۔ مقید، ۲۔ مطلق

۱۔ مقید یہ وہ احادیث ہیں جن میں غلہ کی بیع کا قبضہ سے پہلے عدم جواز مذکور ہے، اور اس قسم کی احادیث کے راوی چھ صحابہ ہیں، حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، ابوہریرہ، جابر بن عبداللہ اور حکیم بن حزامؓ اور اتحاد مفہوم کے ساتھ سب راویوں کے الفاظ حدیث معمولی اختلاف کے ساتھ تقریباً یکساں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ جو شخص غلہ خریدے اور اس کو قبضہ کرنے سے پہلے نہ بیچے، اور جو اس قسم کی خرید وفروخت عہد نبوی میں کرتے تھے ان کو حکم دیا جاتا تھا کہ جب تک غلہ کو خرید کر کسی دوسری جگہ اپنے مکان، یا خیمہ میں یا مارکیٹ سے باہر منتقل نہ کرلیں کسی دوسرے کو نہ بیچیں، وہ روایات یہ ہیں:

"من ابتاع أو اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه حتى يستوفيه، حتى يكتاله، حتى يستوفيه ويقبضه، أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاماً جزافاً أن يبيعوه في مكانه حتى يحولوه، حتى يؤوه إلى رحالهم، وفي رواية كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه" (مسلم شریف: ۲/۵)۔

۲۔ مطلق: یہ وہ احادیث ہیں جن میں طعام (غلہ) کی کوئی قید نہیں ہے، بلکہ مطلقا سامان اور اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے کی ممانعت ہے اور اسی فہرست میں ان صحابہ کے اقوال بھی ہیں جو طعام والی روایت کے راوی ہونے کے باوجود نہی کو تمام اشیاء کیلئے عام خیال کرتے ہیں، اور طعام اور غیر طعام میں کوئی فرق نہیں تصور کرتے ہیں، وہ احادیث یہ ہیں:

۱۔ يقول زيد بن ثابت إن رسول الله ﷺ نهانا أن نبيع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم".

"زید بن ثابت بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں اس جگہ سامان کو فروخت کرنے سے منع فرمایا جہاں اس کو خریدا گیا ہے، جب تک تاجر اس کو اپنے مکان میں منتقل نہ کرے"۔

۲۔ " أن حكيم بن حزام قال أخذ النبي ﷺ بيدى فقال إذا ابتعت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه"

"حکیم بن حزام نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو قبضہ سے پہلے اس کو مت فروخت کر"۔

۳۔ "عن يعلى بن حكيم بن حزام أن أباه سأل النبي ﷺ فقال: إني اشتريت بيوعاً فما يحل لي منها قال: إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه"۔

"یعلی حضرت حزام سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے باپ نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں چند چیزیں خریدتا ہوں تو میرے لئے اس کو کس طرح بیچنا جائز ہے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو اس کو قبضہ سے پہلے مت بیچ"۔

۴۔ "عن ابن عباس قال: أما الذي نهى عنه رسول الله ﷺ فبيع الطعام أن يستوفى قال ابن عباس: برأيه وأحسب كل شيء مثله" (شرح معانی الآثار: ۲/۲۰۱-۲۰۲)۔

"حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول نے جس چیز سے منع فرمایا ہے وہ غلہ کو قبضہ سے پہلے بیچنا ہے اور خود میرا خیال یہ ہے کہ ہر چیز غلہ ہی کی طرح ہے"۔

یہ وہ روایتیں ہیں جن میں طعام کی قید مذکور نہیں ہے، اور طعام غیر طعام میں کوئی فرق بیان نہیں کیا ہے"۔

ائمہ کے مذاہب اور ان کے دلائل:

بیع قبل القبض کی بابت بنیادی طور پر ائمہ کے تین اقوال ہیں۔

۱۔ کھانے پینے والی چیزوں میں قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں اور بقیہ چیزوں میں بیع جائز ہے، یہ حضرت امام مالکؒ اور اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

۲۔ مطلقاً ناجائز ہے، چاہے منقولی اشیاء ہو، یا غیر منقولی، مثلاً کیلی، وزنی چیزیں، یا جائداد مکان وغیرہ، یہ امام شافعی، محمد اور زفر کا مذہب ہے۔

۳۔ منقولی اشیاء، مثلاً غلہ، لوہا، پیتل، سونا، چاندی، کپڑا، خواہ مطعومات ہوں، یا غیر مطعومات ان میں ناجائز اور غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین جائداد مکان وغیرہ میں جائز، یہ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مختار مسلک ہے۔

ان میں سے ہر ایک کے دلائل بالترتیب یہ ہیں:

پہلی دلیل:

حضرت امام مالکؒ کی دلیل پہلی قسم کی احادیث ہیں، جن میں طعام کی قید لگی ہوئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر غیر طعام کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہوتی تو پھر اللہ کے رسول ﷺ طعام کی تخصیص نہ فرماتے گویا ان کے نزدیک یہ احادیث معلول بالعلۃ نہیں ہیں اور بیع کے ناجائز ہونے کا حکم امر تعبدی ہے جس پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں، یا معلول بالعلۃ القاصرہ ہیں، جو امر تعبدی کے حکم میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل:

حضرت امام شافعی، امام محمد اور امام زفرؒ کی پہلی دلیل دوسری قسم کی احادیث ہے جس میں طعام کی کوئی تخصیص نہیں ہے، اور وہ طعام اور غیر طعام سب کو شامل ہے، چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو منتقل کیا جا سکے، یا نہ کیا جا سکے، جیسے زمین، جائداد، وغیرہ، دوسری دلیل یہ کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ طعام والی روایتوں کے راوی ہیں اس کے باوجود ان کے نزدیک طعام اور غیر طعام دونوں کا حکم ایک ہے اور صحابہ حدیث کے منشاء اور مفہوم کو زیادہ سمجھتے ہیں، ''نیل الاوطار'' میں یہ عبارت ہے:

الصحابة أعرف بمقاصد الرسول (نیل الاوطار:۱۶۰/۵)۔

''صحابہ منشاء نبوی کو زیادہ پہچانتے ہیں''۔

باقی احادیث میں طعام کی قید تمثیلاً ہے تخصیصاً نہیں، اور نصوص میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ مقید ذکر کیا جاتا ہے اور مراد مطلق ہوتا ہے، قرآن پاک میں ''سورہ مائدہ'' میں اللہ نے محرم کو حالت احرام میں عمداً شکار کو قتل کرنے سے منع کیا ہے، اور جو آدمی عمداً ایسا کرے اس کی سزا یہ بیان کی ہے کہ اسی جیسا جانور، یا پرندہ لا کر دینا ہے، ارشاد باری ہے۔ '' ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل الخ ، حالانکہ بحالت احرام خطاً قتل کرنے کا بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور عمد کا ذکر خطا کے منافی نہیں ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں:

''أن ذكره العمد لا ينفي الخطأ فكذلک ذكره الطعام في النهي عن بيعه قبل القبض لا ينفي غير الطعام (شرح معانی الآثار:۲۰۲/۲)۔

تیسری دلیل:

شبہ ربا کا تحقق ہے، کیونکہ جب مشتری نے خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے پہلے بیچ دیا تو یہ بالکل روپے کو روپے کے بدلے بیچنے کے مشابہ ہو گیا، مثلاً زید نے ایک سامان کو ایک سو دینار میں خرید کر روپے بائع کے حوالہ کر دیا اور ابھی تک زید نے اس سامان پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ اتنے میں وہ سامان ایک سو بیس میں کسی دوسرے شخص کو بیچ ڈالا تو یہ بالکل ایک سو دینار کو ایک سو بیس دینار کے بدلے بیچنے کے مشابہ ہے، اور یہ علت طعام اور غیر طعام سب میں جاری ہوتی ہے، لہذا حکم بھی عام ہوگا، اور یہ علت خود حضرت ابن عباس نے حضرت طاؤس سے بیان کی تھی، اور صاحب ''نیل الاوطار'' نے اس علت کو بہت ہی عمدہ کہا ہے۔

'' عن ابن عباس أن طاؤساً سأله عن سبب النهي فأجابه بأنها إذا باع المشتري المبيع قبل قبضه وتأخر المبيع في يد البائع صار كأنه باعه دراهم بدراهم فإذا اشترى طعاماً بمائة دينار مثلاً دفعها إلى البائع ولم يقبض ومنه الطعام ثم باع الطعام من شخص آخر بمائة وعشرين مثلاً صار كأنه اشترى بذهبه ذهبا أكثر منه أي اشتراه بمائة وعشرين .... وهو التعليل أجود ما علل به النهي لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ''(نیل الاوطار:۱۶۰/۵)۔

چوتھی دلیل:

وہ ہے جس کو امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہونے کی علت "ربح مالم یضمن" ہے اور جب قبضہ کرلیا تو اس کے ضمان میں آگیا، لہذا اب نفع حاصل کرنا درست ہوگا اور اس کی خرید وفروخت کا مکمل اختیار ہوگا اور یہ علت بعینہ دوسری چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ کسی بھی خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کرنا مال غیر مضمون سے نفع حاصل کرنا ہے اور اللہ کے رسول نے "ربح مالم یضمن" (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) سے منع کیا ہے اور اس میں طعام اور غیر طعام سب داخل ہیں اور ضامن بننے سے پہلے کسی بھی شخص کیلئے نفع اٹھانا درست نہیں، لہذا وہ تمام خریدی ہوئی چیزیں جس کا نفع خریدار کیلئے مباح ہو اس کو بیچنا بھی مباح ہوگا اور جن کا نفع جائز نہ ہو ان کو بیچنا بھی خریدار کیلئے جائز نہ ہوگا، امام طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

" **وفي ذلك حجة أخرى وذلك أن المعنى الذي حرم به على المشتري الطعام بيعه قبل قبضه هو أن لا يطيب له ربح ما في ضمان غيره فإذا قبضه صار في ضمانه فطاب له ربحه فجاز أن يبيعه متى أحب والعروض البيعة هذا المعنى بعينه موجود منها** " (شرح معانی الآثار: ۲۰۲/۲)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام یوسفؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ پہلی دلیل آیت باری تعالیٰ: "**أحل الله البيع**" جو مطلقاً بغیر قبضہ کی قید کے جواز بیع پر دلالت کرتا ہے لیکن خبر آحاد کی بناء پر منقولی اشیاء میں تخصیص کرلی گئی ہے، اور غیر منقولی اشیاء میں آیت کے عموم کے تحت بیع قبل القبض جائز رہی۔

۲۔ دوسری دلیل: دوسری قسم کی احادیث ہیں جن میں طعام کی قید نہیں ہے، اور اس ممانعت کی علت صرف "ربح مالم یضمن" نہیں بلکہ "ربح مالم یضمن" اور "غرر" کا مجموعہ ہے، "ربح مالم یضمن" کی تفصیل گذر چکی ہے اور "غرر" کی شرعی تعریف یہ ہے کہ "غرر" وہ چیز ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو اور اس کے بارے میں یقین کے ساتھ نہ بتایا جاسکتا ہو کہ وہ چیز وجود میں آسکے گی، یا نہیں، بلکہ وجود اور عدم دونوں کا اندیشہ ہو مولانا عبدالحیٰ صاحب لکھتے ہیں:

" **الغرر ما طوى عنك علمه، وفي المبسوط الغرر ما يكون مستور العاقبة وفي المغرب الخطر الذي لا يدري ما يكون أم لا** " (حاشیہ ہدایہ: ۳/۴۴)۔

اور قبل القبض بیع کرنے میں غرر یہ ہے کہ بائع اول نے تو یقینی طور پر اپنے سامان کو بیچا ہے، چاہے خریدار کے قبضہ کے بعد بیع تام ہو جائے، یا قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو کر بیع فسخ ہو جائے اور بائع کی ملکیت لوٹ آئے، لیکن خریدار اگر قبضہ سے پہلے کسی دوسرے شخص کو بیچتا ہے تو یہ اندیشہ اور خطرہ ہے کہ وہ اپنی مملوکہ چیز کو بیچ رہا ہے، یا دوسرے کی مملوکہ چیز کو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بائع اول کے پاس وہ چیز ہلاک ہو جائے اور اس کا قبضہ نہ ہو سکے، اس صورت میں بیع فسخ ہونے کی وجہ سے وہ بائع کے سامان کو بیچنے والا ہو جائے گا، اور دوسرے کے مملوکہ چیز کو بلا وکالت اور بلا اصالت بیچنا جائز نہیں، اور

جس بیع میں ایسا خطرہ اور اندیشہ لگا ہوا ہو اس کی بیع جائز نہیں اور قبضہ کرنے کے بعد یہ اندیشہ نہیں ہے، حدیث میں ہے:
نهى رسول الله ﷺ عن بيوع الغرر (ترمذی شریف: ۲۳۲/۱)۔

صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

ومن اشترى شيئاً مما ينقل و يحول لم يجز بيعه حتى يقبضه لأنه نهى عن بيع ما لم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك "(ہدایہ: ۵۸/۳)۔

چونکہ علت مذکورہ ان ہی چیزوں میں متحقق ہوگی جن کا ہلاک ہونا کثیر الوقوع ہے، جیسے منقولی اشیاء، لہذا اس میں قبضہ سے پہلے بیع ناجائز ہوگی اور جن چیزوں کی ہلاکت نادر الوقوع ہے، جیسے غیر منقولی اشیاء زمین، جائداد وغیرہ، تو علت مذکورہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے زمین، یا مکان دریا سے قریب ہو اور اندیشہ ہو کہ کہیں وہ زمین دریا بن جائے، یا ریت نہ بھر جائے جس کی وجہ سے قابل انتفاع نہ رہے، ہدایہ میں ہے:

" ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف ..... ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملاً بدلائل الجواز ، وفي الحاشية قوله نادر حتى قال بعض أصحابنا في موضع لا يؤمن عليه ذلك لا يجوز عنده كذا في المنقول (ہدایہ: ۵۸/۳)۔

اور جب علت نہی غرر انفساخ عقد ہے تو جہاں کہیں یہ علت پائی جائے گی وہاں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہوگا، جیسے بیع میں مبیع اور اجارہ میں اجرت اگر عین ہو تو اجرت میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، اسی طرح اگر دین کی جانب سے عین پر صلح ہوا ہو تو بدل صلح میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہوگا، کیونکہ مبیع، اجرت، اور بدل صلح پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے اور اگر عوض کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد علی حالہ باقی رہتا ہے تو پھر اس میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے اس کو بیچنا، ہبہ کرنا، اجارہ پر دینا اور اس کے علاوہ ہر قسم کا تصرف جائز ہے، یہاں تک کہ امام محمدؒ نے تصریح کی ہے کہ جو تصرف قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا، جیسے ہبہ، صدقہ، رہن اور قرض وہ بھی جائز ہے اور جس کو ہبہ، صدقہ کیا گیا ہے اس کا قبضہ اولاً واہب اور مقرض کا نائب بن کر ہوگا، پھر ثانیاً وہ اپنے لئے قبضہ کرے گا، اسی کو علامہ شامی "فتح القدیر" کے حوالے سے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

وقال في الفتح: الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذالك العوض قبل قبضه كالمبيع في البيع والأجرة إذا كانت عينا في الإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا لا يجوز بيع شيء من ذالك ولا أن يشرك فيه غيره، وأما لا ينفسخ بهلاك العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر إذا كان عينا و بدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد كل ذلك إذا كان عينا يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه وسائر التصرفات" (ردالمحتار: ۱۸۱/۴)۔

٣۔ بیع قبل القبض کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

فقہاء اصولیین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ نصوص شرعیہ عملیہ میں اصل تعلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے تمام ہی احکام شرعیہ فرعیہ کی بنیاد علتوں پر رکھی ہے، کسی بھی حکم کو بغیر علت کے بیکار مشروع نہیں کیا ہے، عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

" أن الأحكام الشرعية العلمية جميعها إنما شرعت لمصالح الناس ولعلل بنيت عليها وما شرع حكم منها عبثاً لغير علة" (اصول الفقہ للخلاف:٦٢)۔

اب علت نہی کیا ہے؟ تو حضرت امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے نزدیک مال غیر مضمون سے نفع حاصل کرنا ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مال غیر مضمون پر نفع اور غرر انفساخ عقد کا مجموعہ ہے، جب کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک طعام کی بیع کا حکم امر تعبدی ہے جس پر دوسری چیزوں کو قیاس کر کے عدم جواز بیع کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، علامہ انور شاہ کشمیری تحریر کرتے ہیں:

" وأما الحديث ففيه ذكر الطعام فنقح فيه الشيخان المناط وقررا المناط أن يكون شيئاً منقولا وقصر الحجازيون الحكم على الطعام" (العرف الشذی علی الترمذی:١/٢٤٣)۔

اور ہم صاحب ہدایہ اور امام طحاویؒ کے حوالہ سے نص کا معلول بالعلۃ ہونا ثابت کر چکے ہیں، لہذا اس کے اعادہ کی کوئی ضرورت نہیں۔

٤۔ بیع قبل القبض باطل ہے یا فاسد؟

قبل اس کے کہ ہم قبضہ سے پہلے بیع کو باطل، یا فاسد ثابت کریں، ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم دونوں کی شرعی تعریف اور حکم بیان کریں تاکہ دونوں کا فرق واضح ہو کر سامنے آجائے اور فاسد، یا باطل کا حکم لگانا ہمارے لئے سہل ہوجائے، چنانچہ مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی "ہدایہ" کے حاشیہ میں بہت جامع اور مختصر انداز میں تحریر فرماتے ہیں کہ بیع باطل وہ بیع ہے جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے ناجائز ہو اور اس کی علامت یہ ہے کہ ارکان عقد اور محل عقد میں کوئی نقص اور خلل ہو، مثلاً ایجاب وقبول میں عدم موافقت، ثمن اور مبیع کا مال نہ ہونا، یا بیع کے بعد خریدار کے مالک نہ ہونے کی شرط وغیرہ، اس کا حکم یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت خریدی ہوئی چیز پر ثابت نہیں ہوگی، خواہ وہ قبضہ کرے، یا نہ کرے، لہذا اگر مردار کے عوض غلام کو خرید کر آزاد کردیا تو آزاد نہ ہوگا، اور بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اس کی علامت یہ ہے کہ نقص اور خلل ارکان بیع میں نہ ہو، مثلاً ایسے شرائط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، اور ان سے بیع کی افادیت پر زد پڑتی ہو، یا عوضین کے لینے دینے میں بیجا شرط لگانا، اس کا حکم یہ ہے کہ بیع پر جب مشتری قبضہ کرلے گا تو وہ مالک ہوجائے گا، اگرچہ اس قسم کے عقد کو فسخ کرنا بائع اور مشتری کے اختیار میں ہے اور فاسد میں مبیع پر قبضہ کر لینے سے چونکہ ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اس لئے اگر غلام کو شراب کے بدلے خرید کر آزاد کردیا تو آزاد ہوجائے گا، مولانا عبدالحئی صاحب لکھتے ہیں:

"والباطل فلا يصح أصلاً ووصفاً ولا يفيد الملك بوجه ...... والفاسد ما يصح أصلاً ووصفاً وهو يفيد الملك عند اتصال القبض به ...... فكل ما أورث خللاً في ركنه فهو باطل وكل ما ليس كذلك بل أورث خللاً في غيره ...... فهو فاسد" (حاشیہ ہدایہ:۳۳/۳)۔

اس تفصیل کے بعد ہم اصل بحث کو شروع کرتے ہیں کہ قبضہ سے پہلے بیع فاسد ہے، یا باطل؟ ہم جواب دیں گے کہ اس بارے میں کتب فقہیہ میں دونوں طرح کی عبارتیں ملتی ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ باطل ہے، جیسا صاحب درمختار نے جوہرہ کے حوالہ سے لکھا ہے۔

"بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقاً، جوهرة" (درمختار:۱۸۲/۴)۔

جبکہ زیادہ تر عبارتوں سے اس کے فاسد ہونے کا پتہ چلتا ہے، چنانچہ خود صاحب "درمختار" نے گذشتہ عبارتوں سے متصل "مواہب" کے حوالہ سے بیان کیا ہے:

"وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه (ايضاً)"۔

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں "كانوا يضربون إذا باعوه" کے تحت لکھتے ہیں:

"هذا دليل على أن ولي الأمر يعزر من تعاطى بيعاً فاسداً" (شرح للنووی علی المسلم:۵/۳)۔

"عہد نبوی میں بیع قبل القبض پر پٹائی ہونا دلیل ہے اس پر کہ حکومت کے ذمہ داران بیع فاسد کرنے والوں کی تعزیر کرسکتے ہیں"۔

صاحب فتاوی ہندیہ بیع کی شرائط صحت کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ومنها القبض في بيع المشترى المنقول وفي الدين فبيع الدين قبل قبضه فاسد كالمسلم فيه" (ہندیہ:۳/۳۔۔ردالمختار:۱۸۲/۴)۔

"خریدار کیلئے منقول اشیاء اور دین کو بیچنے کی ایک شرط قبضہ کرنا ہے، لہذا دین کو قبضہ سے پہلے بیچنا فاسد ہے، جیسا کہ مسلم فیہ کو بیچنا"۔

اور جن فقہاء نے لایصح کا لفظ استعمال کیا ہے وہ اگرچہ فساد اور بطلان دونوں کو جامع ہے لیکن فساد کا معنی مراد لینا زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، کیونکہ فساد کی علت "غرر" ہے، جو خارجی شی ہے اور صلب عقد میں داخل نہیں ہے، اور بیع کے تمام ارکان، ایجاب وقبول متعاقدین کی اہلیت اور عوضین کی مالیت اس میں پائے جارہے ہیں، صرف ایک خارجی چیز قبضہ مفقود ہے اور جس بیع میں تمام ارکان موجود ہوں اور ان کے صلب میں کوئی نقص اور خلل نہ ہو، بلکہ نقص اگر کسی خارجی چیز میں ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے، باطل نہیں، لہذا اس کو باطل قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، علامہ ابن عابدین شامیؒ صاحب "درمختار" کے قول "ونفي الصحة يحتمله" کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"قوله ونفي الصحة .. أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن العلة الفساد الغرر مع وجود ركني البيع (ردالمختار:۱۸۲/۴)۔

باقی جن لوگوں نے باطل کہا ہے تو ان کے کلام کو فاسد پر محمول کیا جا سکتا ہے، کیونکہ فساد اور بطلان ایک دوسرے کی جگہ پر بہت کثرت سے مستعمل ہوتے ہیں، صاحب ہدایہ نے فاسد کی تفسیر باطل سے کی ہے۔

" وبيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد معناه باطل" (ہدایہ: ۳/۴۳)۔

اور" ردالمحتار" میں اس کی تصریح ہے:

" وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد" (ردالمحتار: ۴/۱۸۲)۔

۵۔ قبضہ کی حقیقت:

کسی چیز پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے بائع کے یہاں سے منتقل کرلیا جائے ، بلکہ قبضہ کی حقیقت تخلیہ اور تسلیم ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے اس طرح خالی کر کے الگ کردے کہ خریدار جب چاہے اپنی مرضی سے بلا روک ٹوک اس پر تصرف کرنے پر قادر ہو جائے ، نیز مبیع کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہ ہو جس کی وجہ سے وہ روک ٹوک کر سکے اور ہر چیز پر قبضہ اور قدرت تسلیم اس کے مناسب حال ہوا کرتی ہے اور اس کی کوئی ایسی تحدید نہیں کی جا سکتی ہے جو تمام چیزوں میں یکساں صادق آئے ، چنانچہ مثلی ، غیر مثلی ، منقولی اور غیر منقولی ان سب پر قبضہ کی الگ الگ شکلیں ہیں ، مثلاً بجلی کا کرنٹ اور میٹر ، وغیرہ جو خریدار کے گھر میں لگایا جاتا ہے ، یہ اس کے مناسب قبضہ اور تسلیم ہے اور مشتری کا زمین میں بیج ڈالنا ، سینچائی کرنا ، جوتنا ، رجسٹری کرانا ، یہ زمین کے مناسب قبضہ ہے ، منقولی اشیاء کو اپنے برتن میں ڈالنا ، بائع کے مکان سے منتقل کرالینا ، اپنے وکیل کو سامان اٹھا لینے کا حکم دینا وغیرہ ، یہ منقولی اشیاء پر قبضہ ہے ، بدائع میں ہے:

" ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة" (بدائع: ۵/۱۴۸)۔

" انگلی کے پوروں سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے ، اس لئے کہ قبضہ کی حقیقت قدرت دینا ، سامان کو خریدار کے سامنے چھوڑ دینا اور عرفاً ، عادۃً حقیقۃً رکاوٹ اور موانع کا دور ہو جانا ہے۔"

ردالمحتار میں ہے:

" وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن يختلف بحسب حال المبيع" (ردالمحتار: ۴/۴۷)۔

" خلاصہ یہ ہے کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر وہ اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو لیکن وہ ہر خریدی ہوئی چیز کے مناسب حال مختلف ہوتا رہے گا"۔

قبضہ سے متعلق بعض اہم مسائل:

۱۔ اگر کسی دوکاندار سے کہا کہ یہ تیل کی شیشی میرے گھر بھیج دینا اس نے بھیج دیا ، وہ شیشی راستہ میں گر کر ٹوٹ گئی تو یہ نقصان کس کا شمار ہوگا ؟ اس بارے میں شیخ ابوبکر محمد بن فضل نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا

ہے کہ اگر خریدار نے کہا تھا کہ میرے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اس نے ایسا ہی کیا تو یہ مشتری کا نقصان ہوا، اور اگر کہا تھا کہ اپنے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اور اس نے اپنے غلام کے ہاتھ ہی سے بھیجا تو یہ نقصان دوکاندار کا ہوگا، کیونکہ مشتری کا غلام مشتری کے درجہ میں ہے اور بائع کا غلام بائع کے درجہ میں ہے (ہندیہ)

۲۔ خریدار نے دوکاندار سے ایک برتن دے کر کہا کہ اس میں اتنا تیل وزن کر کے اپنے غلام کے ہاتھ، یا میرے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اس نے حکم کے مطابق تیل بھیج دیا، راستہ میں گر کر برتن ٹوٹ گیا تو یہ نقصان دوکاندار کا ہوا، ہاں اگر مشتری نے یہ کہا کہ میرے غلام کو، یا اپنے غلام کو دیدینا اور اس نے دیدیا تو ٹوٹ جانے کی صورت میں نقصان خریدار کا ہوا، کیونکہ یہ الفاظ وکالت کے ہم معنی ہیں، اور وکیل کو دیدینا مؤکل (خریدار) کو دینے کی طرح ہے (ہندیہ)۔

۳۔ خریدار نے بیچنے والے سے کہا یہ سامان میرے لڑکے کے پاس بھیج دینا بائع نے ایک آدمی کو مزدور رکھ کر اس کے لڑکے کے پاس بھیج دیا تو یہ قبضہ نہیں ہوا اور مزدور کی مزدوری بائع پر لازم ہوگی ہاں اگر یہ کہے کہ میرے لئے ایسے شخص کو مزدوری پر رکھ لینا جو اس کو لے جائے تو مزدور کا قبضہ خود خریدار کا قبضہ شمار ہوگا اگر خریدار تائید وتصدیق کر دے کہ ہاں میں نے اس کو کرایہ پر رکھ کر سامان حوالہ کیا ہے اور اس صورت میں مزدوری خریدار کے ذمہ ہوگی (ہندیہ)۔

۴۔ ایک شخص نے گائے یا بکری خرید کر بیچنے والے سے کہا کہ اس جانور کو لے کر اپنے گھر چلے جانا میں بعد میں آ کر اس کو اپنے گھر لے آؤں گا، بیچنے والا اس کو اپنے گھر لا یا اور اس کی موت ہوگئی تو یہ نقصان بیچنے والے کا ہوا اور ایسی صورت میں اگر وہ جانور کو سپرد کر دینے کا دعویدار ہو اور اس کے پاس گواہ نہ ہو تو خریدار کی بات معتبر ہوگی اور اس سے قسم لیا جائے گا (ہندیہ)۔

۵۔ ایک شخص نے بیچنے والے کے مکان پر بیمار جانور خرید کر کہا کہ رات بھر نہیں رہے گا اور تم مطمئن رہو کہ اس کو بیچ کر اگر جانور کی موت واقع ہوگئی تو میرا جانور مرے گا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو شرعی اعتبار سے بائع کا جانور مرا ہے مشتری کا نہیں (ہندیہ)

۶۔ ایک شخص نے کپڑا خریدا لیکن نہ قبضہ اور نہ روپے دیا اور کہا کہ مجھے آپ پر اعتماد نہیں کہیں آپ دوسرے کو نہ بیچ دیں اس لئے وہ کپڑا افلاں کو دیدیجئے میں آ کر روپے دے دوں گا، بائع نے وہ کپڑا افلاں کو دیدیا اس کے پاس سے کپڑا ضائع ہوگیا تو وہ کپڑا بائع کا ضائع ہوا، کیونکہ جس شخص کو کپڑا دیا گیا ہے، وہ بائع کی خاطر ثمن کو وصول کرنے کیلئے کپڑے کو روکے ہوئے ہے اس لئے اس کا قبضہ خود بائع کا قبضہ شمار ہوگا (ہندیہ)۔

۷۔ بائع نے خریدی ہوئی چیز مشتری کے اہل وعیال کو دے دیا تو ان کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا اور ہلاک

ہونے کی صورت میں بیع فسخ ہوجائے گی (اور ثمن مشتری پر لازم نہ ہوگا) (ہندیہ)۔

۸۔ مشتری نے بائع کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حکم دے دیا تو بائع کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا اسی طرح اگر خرید کر بائع ہی کو ودیعت، عاریت، اجارہ پر دے دیا تو اس کو مشتری کا قبضہ شمار نہیں کریں گے اور اجرت واجب نہیں ہوگی، یہ سب اہم مسائل عالمگیری میں ہیں (فتاوی ہندیہ: ۱۹/۳-۲۰)۔

۹۔ ایک چیز کو خریدا لیکن قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ بائع نے کسی اور شخص کو زیادہ روپے میں بیچ دیا اور مشتری نے اس کی اجازت دے دی تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ قبضہ سے پہلے بیچا ہے (شامی ۱۸۲/۴)۔

۶۔ منقولی اور غیر منقولی اشیاء پر قبضہ کی نوعیت:

احناف کے نزدیک منقولی اور غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کے اعتبار سے کوئی ایسا فرق نہیں ہے جس کو حد فاصل قرار دیا جائے، بنیادی چیز تخلیہ اور تسلیم ہے اور اس کی حقیقت کو بیان کرنا متعذر اور مشکل ہے اور ہر چیز کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوگا اگر زمین ہو تو اس کا قبضہ زمین کو خالی کردینا جوتنا، سینچائی کرنا بیج ڈالدینا، اس کے علاوہ ہر وہ تصور جس سے بائع کا قبضہ ختم ہوجائے اور اس زمانے میں رجسٹری کو اصل قبضہ کو تصور کیا جاتا ہے، اور رجسٹری کے بعد گرچہ مشتری نے کسی بھی قسم کا تصرف نہ کیا ہو اس کے قبضہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا، حالانکہ شریعت اسلام میں رجسٹری کی کوئی حیثیت نہیں ہے، لیکن عصر حاضر میں احتیاطاً رجسٹری ضرور کروالینی چاہئے، تاکہ بعد میں کسی بھی قسم کا بائع دعویدار نہ ہوسکے اور مفاسد کا سد باب ہوسکے، اور دوکان کا قبضہ یہ ہے کہ بائع اپنے سامان کو خالی کردے اور چابی مشتری کے حوالہ کردے، یا گھر روم خالی کردے اور چابی مشتری کے حوالہ کردے، یا وہ اپنا کوئی سامان رکھ دے، یا اس کی مرمت قلعی وغیرہ کرادے یہ اس کے مناسب قبضہ ہے، اور کیلی یا وزنی چیزوں کو کیل کرکے، یا وزن کرکے مشتری کے برتن میں ڈال دے، اس کے ہاتھ میں پکڑادے، یا وہاں سے منتقل کرالے، یہ کیلی ووزنی چیزوں کا قبضہ ہے، ایک غلام کو خرید کر کہا کہ میرے ساتھ چل وہ اس کے ساتھ چلا قبضہ ہوگیا، اسی طرح دوکاندار نے کپڑا پھاڑ کردے دیا تو قبضہ ہوگیا ان سب مسائل میں بنیادی چیز بائع کا مشتری کو مکمل قدرت دے دینا ہے۔

البتہ حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع دنانیر یا دراہم ہوں تو اس کا قبضہ ہاتھ سے لے لینے سے ہوگا اور کپڑے کو منتقل کرنے اور حیوان کو اپنی جگہ سے ہٹا دینے اور چلا دینے سے ہوجائے گا اور زمین وجائداد کا قبضہ ہر قسم کی رکاوٹ کو ختم کردینے سے ہوگا۔

۷۔ بیع قبل القبض کی بعض مروجہ شکلیں:

عصر حاضر میں قبضہ سے پہلے بیع عالمی تجارت کا ایک اہم عنصر بن گئی ہے، بلکہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہوکر منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے ہی مال کی باقاعدہ بیع در بیع ہوجاتی ہے اور درمیان کا ہر بائع اپنا نفع وصول کرلیتا ہے، اس بیع قبل القبض سے ممانعت فرمائی ہے، بیع قبل القبض کی مروجہ شکلوں میں وہ دو شکلیں بھی بہت عام اور کثیر الوقوع ہیں جو مرسلہ سوالوں میں درج ہیں اور ان کے جواب یہ ہیں: ۱۔ اگر ایک شخص کسی فیکٹری سے مال

خرید کر اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردے اور معاملہ یہ طے پائے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر۲۔ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری خریدار نمبر۱۔ پر آئے گی، تو اس صورت کے جواز کی شرعاً کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے، اور یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن جب خریدار نمبر۲۔ کے قبضہ میں آجائے گی تو شرعاً اس کی ملکیت متحقق ہوجائے گی، کیونکہ یہ معاملہ زیادہ سے زیادہ بیع فاسد کا ہے جس میں قبضہ کرنے کے بعد ملکیت آجاتی ہے، لیکن اگر خریدار نمبر۱۔ فیکٹری کے مالک سے یہ کہے کہ وہ مال کسی کو مزدور رکھ کر، یا مال بردار کمپنی کے ذریعہ ہمارے پاس بھیج دینا، چنانچہ مالک فیکٹری نے وہ مال کسی شخص کو مزدور رکھ کر اس کی، یا مال بردار کمپنی کی تحویل میں دیدیا اس کے بعد خریدار نمبر۱۔ خریدار نمبر۲۔ کو بیچ دیتا ہے تو یہ درست ہے، اور اس صورت میں مزدوری، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض قرار دیں گے۔

"إذا قال المشترى للبائع ابعث إلى ابنى واستأجر البائع رجلاً يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى (ہندیہ:۱۹/۳)۔

۲۔ اگر مشتری نے مال خریدنے کے بعد بائع سے یہ کہا کہ میرا مال مال بردار جہاز کے ذریعہ بھیج دینا، اور کسی خاص جہاز کی تعیین بھی نہ کی اور جہاز خرچ اپنے ذمہ لیا اور بائع نے حکم کے مطابق جہاز پر مال چڑھا دیا تو ایسی صورت میں مال کی وصولی سے قبل اور مال بردار جہاز کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد کسی تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کرنا اور اس کو ضامن بنانا شرعاً جائز اور درست ہے اور مال بردار جہاز کمپنی وکیل بالقبض ہوگی، جیسا کہ فتاوی ہندیہ کے حوالہ سے ابھی گذرا۔

۸۔ بیع قبل القبض کی جائز شکلیں:

مال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں، لہذا وہ منافع بھی حلال نہیں، اس کی تصحیح کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

۲۔ مال پہنچنے سے قبل بیع نہ کرے بلکہ وعدۂ بیع کرلے بیع مال پہنچنے کے بعد کرے اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، مبیع پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ائمہ اربعہ میں سے امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مطعومات کے علاوہ باقی سبھی منقولات، غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے اور اگر مطعومات کو بھی تول اور وزن کے بجائے اندازے سے بیچا جائے تو ان کی بیع بھی قبل القبض جائز ہے۔

" المالكية قالوا: يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو عيناً ثابتةً كالأرض والنخيل ونحوهما إلا الطعام كالقمح والفاكهة فإنه لا

یصح بیعہ قبل قبضہ إلا إذااشتراہ جزافاً بدون کیل أو وزن أو عد" (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ:۲/۲۳۵)۔

امام مالکؒ کے اس قول پر عمل کرنے سے بھی کافی حد تک معاملہ آسان ہوجاتا ہے، اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے اور اس میں تخلیہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، نفس ایجاب وقبول ہی کو وہ قبضہ کے درجہ میں رکھتے ہیں، چنانچہ فیض الباری میں ہے:

"إذا علمت ھذا فاعلم أنہ یعلم من تراجم البخاری أن القبض عندہ لا یحتاج إلی التخلیۃ ولا إلی النقل وإن تصرف المشتری یصح عندہ قبل قبض المبیع" (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

فیصلہ کے وقت آج کے حالات کو سامنے رکھ کر حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے مذہب کی طرف بھی نگاہ رہنی چاہئے، نیز یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بیع قبل القبض چونکہ فاسد ہے اور فاسد پر قبضہ کرنے سے ملکیت متحقق ہوجاتی ہے، اس لئے خریدار نمبر۲۔ قبضہ کے بعد مالک ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کیلئے ہر قسم کا تصرف درست رہے گا۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا تنویر احمد قاسمی

۱۔ شرعاً قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اگر اشیائے مملوکہ میں ہے تو یہ بیع غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ''بیع فاسد'' میں داخل ہے۔هو كل بيع فاته شرط من شرائط الصحة (بدائع ۲۹۹/۵، مطبع رشیدیہ پاکستان) لیکن اگر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اشیائے مملوکہ میں نہیں ہے تو اس وقت مبیع مال متقوم کے علاوہ مباح الاصل ہے، تو ایسی شکل میں شرائط انعقاد میں سے ''شرط محلیۃ'' مفقود ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوگی، وأما البيع الباطل فهو كل بيع فاته شرط من شرائط الانعقاد من الأهلية والمحلية وغيرها (بدائع ۳۰۵/۴)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: (قوله لبطلان بيع المعدوم) إذ من شرط المعقود عليه أن يكون موجودا مالا متقوما مملوكا في نفسه وأن يكون ملك البائع فيما بيعه لنفسه (شامی ۱۰۵/۴ مطبوعہ بیروت)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع پر قابو دیدے اور مبیع پر قابو پانے کیلئے جو موانع من جانب البائع ہو سکتے ہوں اسے دور کردیا جائے، گرفتگی کے سلسلہ میں یہ رفع موانع عرفاً اور عادۃً جس طریقہ سے متصور ہوں سبھی صورتوں میں قبضہ شرعی متحقق ہوگا، قبضہ کی حقیقت صرف قبضہ حسی ہی نہیں ہے، بلکہ مبیع اس طرح ہو کہ دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہو، بلکہ وہ مبیع مفرز یعنی علاحدہ اور جدا ہو۔

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي، وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً (بدائع ۱۴۸/۵) وقوله بلا مانع، بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره وفي الملتقط ولو باع داراً وسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لايكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴۳/۴)

۳۔ مبیع دو طرح کے ہوتے ہیں: اشیاء منقولہ، اور غیر منقولہ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں جدا جدا ہے یا ایک ہی ہے، اس سلسلہ میں باوجود تتبع وتلاش کے کوئی صریح نص فقہی پر واقفیت اور کامیابی نہیں مل سکی، تاہم علامہ شامی نے درمختار کی عبارت '' ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع وحائل '' کے تحت قبضہ کی حقیقت وماہیت کی وضاحت وصراحت میں اشیائے منقولہ وغیر منقولہ دونوں طرح کی مثال تحریر فرمائی ہیں، جس سے بطریقہ ظن غالب کہا جاسکتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں یکساں ہیں، مثلاً:

مبیع پر قبضہ شرعی اس وقت ہوگا جبکہ وہ مبیع جدا اور علاحدہ اس طور پر ہو کہ دوسرے کا حق مشغول نہ ہو، بلکہ وہ مبیع دوسرے کے حق سے خالی و عاری ہو، لہذا اشیاء غیر منقولہ میں صاحب مکان، یا صاحب ارض مبیع دار یا مبیع ارض کو مشتری کے حوالہ اس طور پر کیا کہ اس مکان میں بائع کا یا کسی اور کا، کسی قسم کا نجی سامان (خواہ وہ قلیل ہو، یا کثیر) موجود اور رکھا ہوا ہے، یا اس زمین میں بائع کی فصل آباد اور لگی ہوئی ہے، تو اس طرح کی بیع غیر کے حق سے جدا نہ ہونے اور غیر کے حق میں مشغول ہونے کی وجہ سے اسے تسلیم مبیع اور قبضہ علی المبیع نہیں کہہ سکتے۔

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرز غير مشغول بحق غيره، وفي الملتقط ولو باع دارا و يسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴۳/۴)۔

ایسا ہی اشیاء منقولہ میں پرندہ یا گھوڑا وغیرہ، بائع نے اس طرح فروخت کیا کہ وہ مبیع بند دروازہ میں ہے، مشتری نے بائع کی طرف سے قبضہ کی اجازت مل جانے پر دروازہ کھولا، دروازہ کھولنے کے بعد بغیر دوسرے کی معونت کے اور بغیر کلفت و تکلیف، یعنی حیلہ کے مشتری بذات خود مبیع کو پکڑ سکتا ہے تو اس اجازت کو شرعی حیثیت سے قبضہ شرعی قرار دیا جائے گا، لیکن اگر دروازہ کھولنے کے بعد آسانی خود نہیں پکڑ سکتے، بلکہ حیلہ و تدبیر یا دوسرے شخص کی معونت پر گرفتگی موقوف ہو تو اس طرح کی اجازت کو قبضہ شرعی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ولو اشترى طيرا أو فرسا في بيت وأمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلا عون كان قبضا وتمامه في البحر وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة (شامی ۴۳/۴)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق جو احادیث و آثار صحابہ ہیں وہ معلول بالعلت ہیں، وہ علت ''غرر اور خطر'' ہے، کیونکہ مشتری کا قبل القبض فروختگی عین ممکن ہے کہ معقود علیہ کے تلف و اتلاف کے موجب عقد اول فسخ ہو جائے اور وہ مبیع پر قبضہ دلانے سے عاجز رہ جائے، تو پھر مشتری کا یہ تصرف ''غرر اور خطر'' کے علاوہ چہ معنی دارد۔

صاحب ''فتح القدیر'' نے ہدایہ کی عبارت " قوله ولا يجوز بيع السمك في الماء " کے سلسلہ میں مختلف شکل یعنی سمک مملوک اور غیر مملوک قبل القبض اور اس کا حکم تحریر فرمانے کے بعد حضرت عمر فاروقؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا قول نقل کر کے علت ''غرر اور خطر'' ہی کی طرف رہنمائی فرمائی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وقال أبو يوسفؒ في كتاب الخراج رخص في بيع السمك في الآجام أقوام فكان الصواب عندنا في قول من كره، حدثنا العلاء ابن المسيب بن رافع عن الحرث العكلي عن عمر بن الخطابؓ قال: لا تبايعوا السمك في الماء فإنه غرر، وأخرج مثله عن ابن مسعودؓ، ومعلوم أن الأجمة قد يؤخذ منها السمك باليد، والغرر الخطر، وغير المملوك على خطر ثبوت الملك وعدمه فلذا جعل من بيع الخطر (فتح القدیر ۱۹/۶، مکتبہ رشیدیہ پاکستان)۔

چنانچہ علامہ کاسانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

(ومنھا) القبض في بيع المشتری المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض كما روى أن النبی علیه السلام نهى عن بيع مالم يقبض ، والنهي يوجب فساد المنهی ، ولأنه بيع فيه غرر الإنفساخ بهلاک المعقود عليه لأنه إذا هلک المعقود عليه قبل القبض يبطل البيع الأول فينفسخ الثانی لأنه بناه على الأول وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع فيه غرر، وسواء باعه من غير بائعه أو من بائعه ، لأن النهی مطلق لا يوجب الفصل بين البيع من غير بائعه وبين البيع من بائعه وكذا معنى الغرر لا يفصل بينهما فلا يصح الثانی (بدائع ۱۸۰/۵)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے بلکہ اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں جس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صرف ''صحت'' کا عدم ہوتا ہے ، نہ کہ نفاذ بیع اور لزوم بیع کا۔

وہ اشیاء مستثنیٰ یہ ہیں: عقار یعنی اشیاء غیر منقولہ ، مہر ، بدل خلع ، بدل عتق ، بدل صلح عن دم العمد ، میراث ، حق ، تدبیر ، استیلاء ، وصیت۔

مشتری کا قبل القبض عقار فروخت کرنا امام شیخین کے نزدیک جائز اور صحیح ہے ، جبکہ امام محمدؒ ، زفرؒ اور امام شافعی علیہم الرحمۃ کے نزدیک ناجائز ہے ، ائمہ ثلاثہ کی دلیل: "روی أن النبی علیه الصلوة والسلام نهی عن بيع ما لم يقبض ، وقد نهی رسول الله ﷺ عن بيع فيه غرر " اور اس جیسی روایتیں ہیں۔

امام شیخین علیہما الرحمۃ کی دلیل: " أحل الله البيع " اور "إذا قضيت الصلوة فانتشروا فی الأرض" وغیرہ جیسی آیتوں کی تعمیم ہے ، جس تعمیم کو خبر واحد کے ذریعہ تخصیص وتقیید نہیں کر سکتے ، یا خبر واحد اور آیتوں کے درمیان یوں تطبیق دی جائے کہ خبر واحد سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو اشیاء منقولہ پر ، اور آیتوں کی تعمیم کو اشیاء غیر منقولہ پر حمل کر کے دفع تعارض کر لیا جائے۔

ان تمام باتوں کے باوجود امام شیخین علیہما الرحمۃ بھی مشتری کا قبل القبض عقار فروخت کرنا استحساناً یعنی قیاس خفی کی بنیاد پر جائز فرماتے ہیں ، ورنہ قیاس جلی کو مدنظر رکھتے ہوئے اس طرح کی بیع کو یہ دونوں حضرات بھی ائمہ ثلاثہ کی طرح ناجائز کہتے ہیں ، وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت بر بنائے ''غرر'' ہے ، وہ غرر یہ ہے کہ معقود علیہ کی ہلاکت کی وجہ سے انفساخ عقد کا احتمال ہے ، اور یہ اشیاء منقولہ ہی میں متصور ہے ، اسلئے اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے ، اور جبکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس قسم کا احتمال غرر متصور ہے ہی نہیں ، فثبت أن بيع المشتری العقار قبل القبض جائز (بدائع ۱۸۱/۵)۔

ایسا عقد جو احتمال نقض وفساد رکھتا ہے یعنی اگر بائع نقض بیع کرے تو وہ معاملہ وعقد ٹوٹ سکتا ہے ، خواہ یہ نقض و فساد اس وقت ہو جبکہ مشتری قبل القبض مبیع میں تصرف وغیرہ کرے ، یا بعد القبض تصرف کرے ، لیکن یہ قبضہ بدون اذن البائع ہو ، تو اس قسم کے عقود میں مشتری کے تصرفات کے سلسلہ میں امام شیخین اور محمدؒ وزفرؒ وغیرہ کا باہم اختلاف ہوا ہے۔

لیکن وہ عقود اگر اس طرح کے ہیں کہ مشتری کی طرف سے کئے گئے تصرفات احتمال نقض رکھتے ہی نہیں، جیسے تصرف عتق، تدبیر، استیلاء وغیرہ، تو ایسی صورت میں بالاتفاق مشتری کے یہ تصرفات صحیح اور درست قرار پائیں گے، خواہ یہ تصرف قبل القبض ہو، یا بعد القبض بدون اذن البائع ہو، ہمارے اس دعوی کی دلیل علامہ شامیؒ کی یہ عبارت ہے:

(قوله صح بيع عقار) اى عندهما و قال محمدؒ لا يجوز .... الخ إلى أن قال . و كذا كل تصرف يقبل النقض إذا فعله المشترى قبل القبض أو بعده بغير إذن البائع فللبائع إبطاله بخلاف ما لا يقبل النقض كالعتق والتدبير والاستيلاء ، بحر (شامی ۱۶۲/۴، مطبوعہ بیروت)۔

ہر وہ عقد جو عوض کی ہلاکت کے سبب عقد ٹوٹ سکتا ہے، تو اس قسم کے عوض میں مالک کو قبضہ سے پہلے کسی قسم کے تصرف کا حق و جواز نہیں، لیکن تمام وہ عقود جو عوض کی ہلاکت سے نفس عقد باطل اور زائل نہیں ہو پاتا، تو اس قسم کے عوض میں قبل القبض مالک کو تصرف کا حق جواز حاصل ہے، بشرطیکہ ان عقود کا عوض متعین فی الخارج ہو، جیسے مہر، بدل خلع، عتق علی مال، بدل صلح عن دم العمد۔

ان دونوں شکلوں (ہلاکت عوض سے فسخ عقد اور عدم فسخ عقد) میں سے پہلی شکل میں قبضہ سے پہلے تصرف کی ممانعت اور دوسری شکل میں تصرف کی اجازت، ان سبھی امور میں امام ابو یوسف اور امام محمد علیہما الرحمۃ متفق اور متحد ہیں، لیکن امام محمدؒ پہلی شکل میں صرف صدقہ، رہن، قرض، ان تصرفات کے جواز کے قائل ہیں جو تصرفات قبضہ کے بعد ہی تام اور مکمل ہوتے ہیں، جبکہ امام ابو یوسفؒ پہلی شکل میں مطلقاً بشمول تمام تصرفات کو حتی کے ہبہ کو بھی ناجائز ہی قرار دیتے ہیں، معلوم نہیں اس مقام پر دیگر ائمہ کرام کا کیا مسلک و مذہب ہے، ملاحظہ ہو شامی کی پوری تفصیلی عبارت:

قال في الفتح الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذلك العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر وإذا كان عيناً يجوز بيعه و هبته و إجارته قبل قبضه وسائر التصرفات في قول أبي يوسفؒ ثم قال محمدؒ كل تصرف لايتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض فهو جائز قلت: وحيث مشى المصنفؒ على قول محمد كان ينبغي للشارح ذكر الأصل الثاني أيضا لأنه يظهر مما ذكرنا أن الأصل الأول غير خاص بقول أبي يوسف إلا أن الشق الأول منه وهو ما ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض كالبيع والإجارة لا يجوز التصرف قبل القبض في عوضه المعين عند أبي يوسف مطلقا وأجاز محمد فيه كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة ونحوها لأن الهبة لما كانت لا تتم إلا بالقبض صار الموهوب له نائبا عن الواهب (شامی ۱۶۲/۴-۱۶۳)۔

قبضہ سے پہلے ملک موروث میں وارث اور مال موصی بہ میں موصی لہ تصرفات کا مکمل اختیار رکھتا ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہوں گے، بدائع میں ہے:

وكذلك الميراث يجوز التصرف فيه قبل القبض لأن معنى الغرر لا يتقرر فيه ولأن

الوارث خلف الميت في ملك الموروث و كذلك الموصى به بأن أوصى إلى إنسان بشئ ثم مات الموصي فللموصى له أن يتصرف قبل القبض لأن الوصية أخت الميراث ويجوز التصرف في الميراث قبل القبض فكذا في الموصى به (بدائع ۵/۱۸۱، مطبوعہ پاکستان)

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری اسی شخص (خریدار) نمبر (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، یہ صورت معاملہ اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حقیقی قبضہ نہیں ہوا، لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اس کی ضمانت میں رہا، سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے، یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا؟

سوال مذکور میں جب بائع نے مشتری سے مال فروخت کر دیا، اور بائع نے یا وکیل بائع یا ولی بائع نے براہ راست خرید شدہ مال کو مشتری آخر کے پاس بھیج دیا، یہ پتہ دے رہا ہے کہ بائع نے تمام موانع اور رکاوٹ کو دور کر دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مشتری خرید کردہ مال کو مشتری ثانی کے پاس بھیج رہا ہے، جو عین قبضہ پر دال ہے، مشتری اول کا مشتری ثانی کے پاس مال بھیج کر مبیع میں تصرف کرنا بعد القبض ہے نہ کہ قبل القبض، جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر مال راستہ ہی میں ہلاک ہو جائے تو اس مال کا ضمان مشتری اول پر عائد ہوتا ہے، خرید وفروخت کے باب میں حسًا قبضہ لازم نہیں ہے، بلکہ دراصل وہی قبضہ معتبر ہے جسے عرف عام میں قبضہ کہا جاتا ہو، جس کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں جب یہی عرف وشرط ہو کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد، وہ مال بائع کے قبضہ سے نکل کر مشتری کے قبضہ واحراز میں چلا آتا ہے، اگر وہ مال دریا میں غرق ہو جائے تو مال کا خسارہ صرف مشتری کو برداشت کرنا پڑتا ہے، اس کے باوجود جبکہ وہ مال سمندر میں ہے، مشتری اول اس مال کو مشتری ثانی کی معرفت فروخت کر دیتا ہے، اور یہ بھی طے ہو جاتا ہے کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو ضمان مشتری ثانی کو برداشت کرنا پڑے گا، تو یہ معاملہ مشتری اول کا مشتری ثانی سے کرنا فی نفسہ جائز ہے، کیونکہ مشتری اول کیلئے مبیع مقبوض ہے، لیکن ابھی اس مال پر مشتری ثانی کا قبضہ متحقق نہیں ہے، اسلئے ہلاکت کی صورت میں مال مذکور کا ضمان مشتری ثانی پر ہرگز عائد نہیں ہوگا۔

واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

مولانا خلیل احمد قاسمی
جودھپور، راجستھان

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق موصول شدہ سوالنامہ میں سات سوالات ہیں، ان کے جوابات اختصار کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے چند اصولی تمہیدی سطور عرض ہیں، جن کی روشنی میں تمام سوالات کے جوابات انشاء اللہ آسان ہوں گے، فقہاء کرام کے یہاں کچھ اصول ایسے مسلمہ ہوتے ہیں، کہ جن میں کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اسی لئے تعریفات کے لئے جو الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں وہ بہت محدود ہوتے ہیں، یعنی نہ ان میں ایسی وسعت ہوتی ہے کہ غیر معرف بھی داخل ہوجاتے اور نہ ایسا اختصار ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے معرف کے کچھ افراد تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں، البتہ کچھ جزئیات ایسے ہوتے ہیں جن میں حکم بیان کرتے وقت مسلمہ اصول کے الفاظ جو مقید ہوتے ہیں ان کی تشریح میں اختلاف ہونے کی وجہ سے کچھ اختلافات پیدا ہوتے ہیں، لیکن انہیں اختلاف میں ایک بات غور طلب ہے کہ کسی قید کی جب کہیں تشریح موجود ہوتی ہے تو وہ اکثر شرح عبارت، یا مسئلہ کے مقابلہ میں اصولاً زیادہ راجح قرار پائے گی یعنی وہ اختلاف جس میں استدلال قید مشرح سے کیا جائے وہ راجح ہوگا، اس قول پر جس میں استدلال قید غیر مشرح سے کیا جارہا ہو، یہ بات اس لئے تحریر کی گئی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ پر قبضہ کی جو مسلمہ تعریف ہے، اس میں جو قیود لگائی گئی ہیں ان سے زیر بحث مسئلہ پر حکم کے اعتبار سے ضرور روشنی پڑے گی۔

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ نفس بیع کے انعقاد میں قبضہ کی کیا حیثیت ہے، کیا قبضہ اگر نہ ہو تو بیع بھی منعقد نہ ہوگی، یا بیع تو منعقد ہوگی لیکن مشتری کو فسخ کا اختیار ہوگا؟

بدائع الصنائع کی عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہوجاتی ہے کہ بیع مطلق کے صحیح ہونے کیلئے قبضہ ضروری نہیں ہے، "لأن التقابض فی البیع المطلق لیس بشرط لصحة العقد" (۲۱۶/۵)۔

لیکن یہ مسئلہ الگ ہے کہ کسی شی کے بیع وشراء کا معاملہ ہوا، ابھی مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا لیکن مشتری مبیع غیر مقبوض میں تصرف کرے یعنی کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو کیا اس کیلئے یہ فعل درست ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی وضاحت سے پہلے قبضہ کی تعریف جو مسلم ہے اس کو بیان کرنا ضروری ہے اور اس میں جو قیود لگائی گئی ہیں ان سے پیش کردہ سوالات کے جوابات میں کافی مدد ملے گی، صاحب بدائع الصنائع نے نفس قبضہ کی تعریف یہ کی ہے: ولا یشترط القبض بالبراجم لأن معنی القبض هو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقیقة۔

یعنی حصول قبضہ کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ "یداً بید" یا مکمل طور پر حسی گرفت ہو، جیسا کہ لفظ براجم سے سمجھا جارہا ہے، بلکہ مفہوم یہ ہے کہ بائع کا مشتری کے سامنے رکھ دینا یا، اپنی حفاظتی گرفت سے خارج کرنا کہ جس پر مشتری اپنا تصرف کر سکے، یعنی مشتری کی گرفت اس مبیع پر جس حیثیت سے ہو اسی حیثیت سے ان کا قبضہ عرفاً مانا جاتا ہو، اور عادۃً لوگوں میں مشتری کا قبضہ متصور ہو، البتہ یہ تصور حقیقۃً ہو نہ کہ مجازاً، یعنی لوگوں میں مثلاً عادۃً جس حیثیت سے قبضہ مانا جاتا ہو اسی حیثیت سے ہونا ضروری ہے، نہ تاویلاً، یا ارادہ وغیرہ، اور مشتری اس پر تصرف کرنے پر قادر ہو، نیز مشتری کے تصرفات میں کسی طرح کی بائع کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو، اور مکمل تخلیہ ہو، مراد اس سے یہ ہے کہ بائع کا حق تصرف اس سے ختم ہو گیا ہو اور مشتری کی اس پر تمکین ہو چاہے یہ تمکین 'من حیث الأخذ بالید" ہو، یا رفع حائل و موانع سے ہو، جو بھی عرف میں معتبر مانا جاتا ہو یہ حقیقۃً ہو، یا حکماً، درحقیقت بات یہ ہے کہ ایسے تخلیہ کو شرعاً قبضہ کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ علامہ شامی نے شرائط التخلیۃ کو بیان کرتے ہوئے اس بات کی صراحت کی ہے، البتہ یہ مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف بھی ہوتا ہے، عبارت یہ ہے:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (۵۶۲/۴)۔

مگر تخلیہ کے اندر یہ بات ملحوظ ہونی چاہئے کہ مبیع اتنی قریب ہو کہ اس پر اگر قبضہ حقیقی کرنا چاہے تو کوئی دشواری پیش نہ آئے اور اگر فی الحال مبیع اتنی دوری پر ہو کہ اگر اس پر قبضہ حقیقی کرنا چاہے تو بہت مشکل ہو، یعنی قبضہ حقیقی دوری کی وجہ سے غیر متصور ہو، تو ایسی صورت میں تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، چونکہ خانیہ کے حوالہ سے علامہ شامی نے یہ ذکر کیا ہے، جس کا ابھی ترجمہ ہوا عبارت یہ ہے:

وفي الخانية والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحا ل فلا تقام التخلية مقام القبض (۵۶۳/۴)

لیکن علامہ شامی نے اس مذکورہ عبارت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

قلت: لكن نقل ابن المصنف في زواهر الجواهر عن بيوع فتاوى قارى الهداية أنه متى مضى مدة يتمكن من الذهاب إليها والدخول فيها كان قابضا وإلا فلا قنية۔

یعنی اوپر کی عبارت میں یہ کہا گیا ہے کہ دوری اگر ایسی ہے کہ اس میں فی الحال قبضہ حقیقی غیر متصور ہے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، اس کی تشریح یہ کی ہے کہ دوری اگر ایسی ہے کہ وہاں تک رسائی ہو سکتی ہے، اس پر قدرت ممکن ہے تو ایسی دوری بھی تخلیہ کو قبضہ حقیقی کے قائم مقام ہونے سے نہیں روکے گی، اور قبضہ کا حاصل ہونا تخلیہ کے ذریعہ یہ تمام اموال کے اندر ہے، کسی کی کوئی تخصیص نہیں ہے:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع

۲۴۴/۵)۔

اور قبضہ کی جو تعریف کی گئی ہے اور تفصیل گذر چکی ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے حکم کو بیان فرمایا گیا ہے کہ قبضہ وہ تخلیہ ہی ہے، لہذا بائع اگر مال مبیع کو مخلی کر دے تو اسے مسلم یعنی سونپ دینے والا کہا جائے گا، اور مشتری کو قابض، یعنی قبضہ کرنے والا کہا جائے گا۔

فالتسليم والقبض عندنا سوا التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)

اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں کوئی فرق ہے، یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کے اندر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہے، یعنی زمین، جائداد، مکان، دوکان وغیرہ کی بیع ہونے کے بعد ہی بغیر کسی طرح کے قبضہ کے اس میں تصرف چاہے بیعاً ہو، یا ہبۃ ہو وغیرہ، درست ہے، اور یہ قول طرفین رحمہما اللہ کا ہے، اگر چہ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے لیکن فتوی طرفین کے قول پر ہے طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا صدور اہل بیع، یعنی عاقل، بالغ ہونا اور محل یعنی مال مملوک میں ہوا ہے، اور اس میں کوئی غرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین وغیرہ کی ہلاکت بہت نادر ہوتی ہے، البتہ اشیاء منقولہ کا حکم اس سے جداگانہ ہے،

اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت والی حدیث معلول بالعلۃ ہے، یعنی غرر کی وجہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، لہذا جہاں غرر کا امکان ہے وہاں یہ ممانعت ہوگی، اور جہاں غرر نہیں ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اور زمین میں غرر نہیں ہے اگر ہے بھی تو نادر ہے، اور نوادر عام حکم کا مدار نہیں ہوتے ہیں۔

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ وقال محمد لا يجوز رجوعاً إلى إطلاق الحديث واعتباراً بالمنقول، ولهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر إنفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ ۵۹/۳)۔

البتہ اشیاء منقولہ کے اندر مبیع پر قبضہ کا ہونا جواز بیع کیلئے ضروری ہے، اور یہ حکم بالا جماع ہے۔

ولا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع (بدائع الصنائع ۲۳۴/۵)۔

لہذا قبضہ کی جو تفصیل اوپر گذری ہے اگر اس کے مطابق قبضہ نہ ہو تو ایسی صورت میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا جائز نہیں ہے اور یہ عدم جواز کا تعلق نہ بیع باطل سے ہے اور نہ فاسد سے، البتہ اس کا تعلق کراہت سے ہے، چونکہ احتمال غرر کا ہے اور ایسا احتمال جہاں ہوتا ہے وہاں کراہت کا اطلاق ہوگا نہ کہ فساد کا، اس لئے کہ فساد کا تعلق عموماً قطعیت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن احتمال ناشی عن دلیل ہے تو اس کا بھی شمار فساد میں ہوتا ہے۔

خلاصہ:

مذکورہ بالاتحریرات وعبارات کی روشنی میں نمبروار سوالات کے اختصار کے ساتھ جوابات عرض ہیں:

۱۔ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور اس کا شمار بیع مکروہ میں ہے۔

۲۔ جس عرف میں قبضہ کا جو بھی تصور متصور ہے وہی قبضہ شرعاً بھی معتبر ہے۔

۳۔ فرق ہے مختصراً یہ کہ اشیاء منقولہ میں تخلیہ عرفی کا اعتبار ہے۔

۴۔ احادیث النہی عن القبضہ سے پہلے خرید وفروخت معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی احتمال غرر ہے۔

۵۔ تخصیصات ہیں، آراء ائمہ مذکورہ بالاتحریر میں ہیں۔

۶۔ جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ دلیل ضمان علامت قبضہ ہے۔

۷۔ مشتری جب فروخت کرنے سے پہلے ضامن تھا بعد میں البتہ نہیں رہا تو یہ صورت شرعاً جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد اختر قاسمی

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے، لقولہ علیہ السلام: نهى عن بيع ما لم يقبض، خرید شدہ مال پر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اس کا سودا کرنا بحیثیت مالکانہ بیع فاسد ہے، اصول فقہ کے مشہور ضابطہ کے تحت اس کا شمار بیع فاسد میں ہونا چاہئے، ضابطہ یہ ہے کہ نہی افعال شرعیہ میں قبح لغیرہ وصفی پر محمول ہوتی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ اور اموال ربویہ وغیرہ پر یہی حکم لگتا ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، قبضہ ہر شئی کا اس کے مناسب حال ہوتا ہے، قبضہ کبھی قانونا ہوتا ہے، کبھی حسی معتبر ہوتا ہے اور کبھی حکمی، یعنی جب وہ چیز ضمان میں آجائے تو اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہو جائے گا۔

۳۔ منقولات میں سے جو چیز خریدے، جب تک وہ اپنے قبضہ میں نہ آجائے (یعنی اپنے تصرف میں) مالکانہ تصرف جائز نہیں، ہاں جب ضمان وتصرف میں آجائے تو اب مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہو گیا، جیسے چاہے کرے، اور اشیاء غیر منقولہ میں کاغذی کارروائی مکمل ہو جانے کے بعد ہی حق تصرف حاصل ہوتا ہے، پس حسی قبضہ کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں" لقوله عليه السلام: نهى عن بيع الغرر الخ. لأن فيه غرر انفساخ العقد" غرر اور ہلاکت مبیع کے اندیشہ پر ممانعت ہے۔

۵۔ **كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز فما لا فجائز.** (البحر الرائق ۶/۱۲۷) امام مالک کے نزدیک بیع اور غیر بیع میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے جائز ہے، امام مالک کے نزدیک طعام کا استثناء ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہبہ اور صدقہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے اور ائمہ حنفیہ کے نزدیک منقولات میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں، شیخین کے نزدیک زمین کی بیع حسی قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے، کیونکہ زمین کی ہلاکت نادر ہے۔

۶۔ ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ بائع کی ذمہ داری عرف میں جہاں تک ہے وہاں تک مبیع بائع کے ضمان میں متصور ہوگی، اور وہی ہلاکت پر ضامن ہوگا، اور جب اس کے عرفی ضمان وذمہ داری سے نکل جائے گی تو مشتری کا ضمان شروع ہوگا، اب اگر وہ سامان ضائع وہلاک ہوتا ہے تو مشتری ضامن ہوگا، یہی حال مشتری ثانی وثالث وغیرہ کا ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور چند جدید مسائل

مولانا احمد نادر القاسمی

بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟

بیع وشراء کی صحت اور عدم صحت کا مدار اصل میں قبضہ پر ہے، اسی لئے اسلامی شریعت نے قبضہ کو غیر معمولی نگاہ سے دیکھا ہے، ظاہری بات ہے کہ جو چیز انسان کے قبضہ وقدرت میں نہیں اسے فروخت کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے، خواہ اشیاء منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ، فرق اتنا ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ حسی ضروری ہے اور غیر منقولہ میں قبضہ حسی ضروری نہیں ہے، بلکہ عام لوگ جس کو قبضہ تصور کرتے ہیں وہ اس کا قبضہ شمار ہوتا ہے، اس لئے یہ بات پوری طرح بے غبار اور عیاں ہے کہ بیع قبل القبض نبی پاکؐ کے اس ارشاد "نهى عن بيع مالم يقبض" کی وجہ سے ناجائز اور باطل ہے، رہا اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں علماء کا اختلاف، تو یہ اختلاف بھی احقر کے خیال کے مطابق حقیقتاً جواز اور عدم جواز کا اختلاف نہیں بلکہ قبضہ کے تعین کا اختلاف ہے جو ائمہ مذاہب سے منقولات اور غیر منقولات، مطعومات اور غیر مطعومات کی تفصیلات کے ساتھ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، حکیم ابن حزام کی روایت جسے بیہقی نے نقل کیا ہے اس طرح ہے:

عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم علّي قال: يا ابن اخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه هذا إسناد حسن متصلا۔

حکیم ابن حزام سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ ﷺ میں مختلف چیزوں کی خرید وفروخت کرتا ہوں ان میں سے کونسی چیز میرے لئے حلال ہے اور کون حرام؟ فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز اس طرح نہیں بیچی جائے گی جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے، امام بیہقی کہتے ہیں: حدیث کی یہ سند حسن اور متصل ہے۔ (السنن الکبری للبیہقی ۵/۳۱۳، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع ۵/۱۸۰، کتاب الام محمد بن ادریس الشافعی ۳/۶۹، المغنی لابن قدامہ ۴/۹۱، فتح القدیر ۶/۵۱۱، المجموع شرح المہذب ۹/۲۶۴، شرح زرقانی ۳/۲۸۹، مختصر طحاوی رص ۸۴)۔

البتہ بیع کے اندر جب معاملہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پاجاتا ہے تو گویا بیع متحقق ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ جب تک سپردگی نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا التزام نہیں ہوتا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ ثمن ادا کرتے ہی مشتری کا مبیع پر معنوی قبضہ ہوجاتا ہے، حسی قبضہ نہیں ہوتا ہے: جس کی وجہ سے بیع پوری طرح قضاء بھی ثابت ہوجائے؟ لہذا اس نوعیت سے جبکہ معنوی قبضہ اور معنوی ملکیت ثابت ہوچکی ہے، حسی نہیں ہوئی ہے، اگر مشتری اس مرحلہ میں مبیع کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو ظاہر ہے عدم قدرت علی التسلیم فی الفور کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی، باطل نہیں ہوگی،

کیونکہ معاملہ بیع فوری مبیع کی سپردگی کا تقاضہ کرتا ہے، جو بظاہر موہوم ہے، اس لئے کہ بیع قبل القبض اصل میں بیع غرر ہی سے عبارت ہے، جس میں بائع اول کی طرف سے سپردگی اور عدم سپردگی مبیع دونوں کے امکانات رہتے ہیں، جو معاملہ بیع کے منافی ہے، چنانچہ صاحب عنایہ ابن محمود بابرتی لکھتے ہیں:

وتقريره في البيع قبل القبض غرر انفساخ العقد الأول على تقدير هلاک المبيع في يد البائع والغرر غير جائز۔

اور بیع میں غرر کا تحقق اس طرح ہے کہ عقد اول کے ختم ہونے کا اندیشہ ہے، مبیع کی ہلاکت بائع کے قبضہ میں متحقق ہونے کی صورت میں، اور غرر جائز نہیں (شرح العنایۃ مع الفتح ۵۱۲/۶)۔

نیز علامہ عبدالرحمن جزیری لکھتے ہیں:

قالوا: من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها سواء باعها لمن اشتراها منه أو لغيره فإذا اشترى حيوانا أو قطيعا أو ثيابا أو نحو ذلک ثم باعها لمن اشتراها منه أو لغيره كان البيع الثاني فاسدا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں سے ایک منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے، خواہ مشتری خود بیچنے والے شخص سے اس کو بیچے، یا اس کے علاوہ کسی اور سے، لہذا جب کسی نے جانور خریدا، یا جانوروں کا ریوڑ، یا کپڑا اور اس قسم کی کوئی اور چیز، پھر اس کو اسی سے بیچ دیا جس سے خریدا تھا، یا کسی اور سے فروخت کردیا تو دوسری بیع فاسد ہوگی (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۱۱/۲)۔

علامہ ابن عابدینؒ نے باطل اور فاسد کے احتمال کو ختم کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر (ردالمحتار ۱۸۲/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۱۲/۶)۔

علامہ شامی کہتے ہیں کہ: مصنف کی پیش کردہ عبارت میں بیع کے بطلان اور فساد دونوں کا احتمال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد ثانی یعنی (فساد) ہے اس لئے کہ یہاں فساد کی علت غرر ہے۔

قبضہ کی حقیقت:

مبیع اور ثمن پر قبضہ کے سلسلہ میں ایسی کوئی روایت یا نص موجود نہیں ہے جس سے کہ قبضہ کی کوئی خاص نوعیت معلوم کی جاسکے اور اس کو تعیین قبضہ کا مدار قرار دیا جائے، ایک روایت ہے بھی تو اس سے قبضہ کی کوئی حد متعین نہیں ہوتی، کتب احادیث اور فقہ کے عمومی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ زمانہ اور حالات کی رفتار اور عادات ومحاورات کا تغیر ہر دور میں جداگانہ طور پر وقوع پذیر رہا ہے، اس لئے شریعت نے قبضہ کو لوگوں کے رواج اور تعامل پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ حقیقتاً قبضہ کا مدار ارتفاع موانع ہے کہ بیع وشراء کے بعد نہ مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ اور دقت ہو، اور نہ بائع کو ثمن پر، چونکہ ارتفاع موانع امور اضافیہ میں سے ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کا مدار

عرف ورواج ہی پر ہوگا، مگراس میں اشیاء کی حقیقتوں کے اعتبار سے ائمہ کے یہاں تھوڑا سا فرق نظر آتا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ نے صرف اشیاء منقولہ کے قبضہ کو عرف ورواج پر چھوڑا ہے، چنانچہ مشہور مالکی عالم احمد دردیر قمطراز ہیں:

وقبض العقار بالتخلية وقبض غيره اى غير العقار من عروض وأنعام و دواب بالعرف الجارى بين الناس۔

زمینوں کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ مانا جائے گا اور اس کے علاوہ سامان، جانور، چوپایہ وغیرہ کے قبضہ کی نوعیت وہ ہوگی جو عرف لوگوں کے درمیان رائج ہو (الشرح الکبیر مع دسوقی لاحمد الدردیر ۱۴۵/۳)۔

تاہم حنفیہ اور حنابلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قبضہ کا مدار مطلقاً عرف کو قرار دیا ہے، منقولات کے قبیل کی چیز ہو یا غیر منقولات کے، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى و ارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة۔

اسلئے کہ قبضہ کا معنی مشتری کو مبیع پر قدرت دینا، تخلیہ اور عرفی وحقیقی طریقہ سے حائل رکاوٹوں کو دور کرنا ہے (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

نیز ابن قدامہ نے اسی حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق۔

اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلقاً بیان کیا گیا ہے، لہذا اس سلسلہ میں عرف کی طرف مراجعت ضروری ہوگی، جیسے کسی چیز کی حفاظت اور علاحدگی کا تصور عرف پر مبنی ہوتا ہے (المغنی لابن قدامہ ۹۰/۴)۔

منقولی اور غیر منقولی اشیاء کے قبضہ کی نوعیت:

قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے منقولی اور غیر منقولی اشیاء میں احادیث اور ائمہ کی تشریحات کے مطابق خاصا فرق نظر آتا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ دونوں میں بنیادی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اشیاء غیر منقولہ میں بعد المعاملہ بائع اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ اور مبیع کی حوالگی ہوجائے کہ مشتری مبیع پر پوری طرح شرعی اور عرفی اعتبار سے بغیر کسی موانع اور دقت کے تصرف پر قادر ہوجائے۔ چنانچہ علامہ کاسانی نے تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں واضح کی ہے:

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له۔

رہی سپردگی اور قبضہ کی تفسیر، تو سپردگی اور قبضہ کی نوعیت ہمارے یہاں تخلیہ ہے، اور تخلیہ کہتے ہیں مبیع اور بائع کے درمیان حائل رکاوٹوں کے اس طرح ختم ہوجانے کو کہ مشتری پوری طرح مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہوجائے، تو بائع سپرد کرنے والا اور مشتری قابض سمجھا جائے گا (بدائع ۲۴۴/۵)۔

نیز ابن قدامہ حنبلی نے غیر منقولی اشیاء عقار وغیرہ میں قبضہ کی نوعیت تخلیہ قرار دیتے ہوئے اس بات کی

وضاحت کی ہے کہ تخلیہ کے ذریعہ قبضہ اس وقت متصور ہوگا جب عرف میں لوگ اس کو قبضہ مان لیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

وإن كان مما لا ينتقل ويحول فقبضه التخلية بينه و مشتريه لا حائل دونه لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة في قبض هذه الأشياء۔

اوراگرایسی چیز ہو جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوتی تو اس کا قبضہ مبیع اور بائع کے درمیان اس طرح کا تخلیہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے مابین کوئی چیز حائل اور رکاوٹ نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے قبضہ کو مطلق بیان کیا ہے اس کی کوئی خاص نوعیت ذکر نہیں کی ہے، لہٰذا اس میں عرف ورواج ہی کی طرف رجوع ضروری ہوگا، جس طرح کسی چیز کی حفاظت اور اس سے علاحدگی کا تصور عرف پرمبنی اور ان اشیاء کے قبضہ کا رواج ہے (المغنی لابن قدامہ ۴/۹۰)۔

نیز امام شافعیؒ کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت میں غیر منقولی اشیاء میں تخلیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے، علامہ نووی قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اپنا مذہب نقل فرماتے ہیں:

قد ذكرنا أن مذهبنا أن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي التناول باليد التناول۔

ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ عقار اور اس قسم کی دیگر اشیاء میں قبضہ کا مدار تخلیہ ہے اور منقولی چیزوں میں انتقال اور ہاتھ سے لی جانے والی چیزوں میں دست بدست سپردگی ہے (المجموع شرح المہذب ۹/۲۸۳)۔

اور منقولی اشیاء کے قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ اگر عددی چیز ہے تو اس کی گنتی کردے اور کیلی چیز ہے تو اس کی کیل کردے، اس کے بعد مشتری کو اس میں تصرف پر بغیر کسی رکاوٹ اور موانع کے قدرت حاصل ہو جائے تو اس کو قبضہ تصور کیا جائے گا، البتہ بعض روایات میں انتقال کا تذکرہ بھی آیا ہے لیکن وہ مجمل اور مطلق ہے، مگر صحیح بات یہ ہے کہ وہ عرف پرمبنی ہے اگر صرف کیل اور وزن نیز گنتی کو عرف میں قبضہ تصور کیا جاتا ہو تو اسے ہی قبضہ قرار دیا جائے گا اور انتقال ہی قبضہ متصور ہو تو اسی کو قبضہ مانا جائے گا، جیسا کہ روایات اور ان کی تشریحات سے معلوم ہوتا ہے، تاہم حنفیہ نے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے یکساں گردانتے ہوئے محض تخلیہ کو قبضہ کے لئے کافی شمار کیا ہے اور دست بدست اور انتقال کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے معلوم ہوا، نیز علامہ ابن ہمام نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس حقیقت کو واضح کیا ہے، وہ رقمطراز ہیں:

لابد من معرفة التسليم والتسلم الموجب للبراءة في التجريد، لتسليم المبيع أن يخلي بينه و بين المبيع على وجه يتمكن من قبضه من غير حائل وفي الأجناس يعتبر صحة التسليم ثلاثة معان: أن يقول خليت بينك و بين المبيع و أن يكون المبيع بحضرة المشتري على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع وأن يكون مفرزاً غير مشغول بحق غيره۔

کسی چیز کے سپرد کرنے اور سپرد ہونے میں جو بری الذمہ ہونے کا سبب ہے اس کی حقیقت کا جاننا ضروری ہے، چنانچہ تجرید میں ہے کہ مبیع کی سپردگی یہ ہے کہ مبیع کا بائع اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ ہو جائے کہ مشتری بغیر کسی رکاوٹ کے مبیع کے قبضہ کرنے پر قادر ہو، اور اجناس میں سپردگی کی صحت کا اعتبار تین طرح سے ہوتا ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں مبیع اور تمہارے درمیان ملکیت کی بندش سے دستبردار ہوتا ہوں، اور دوسرے مبیع مشتری کے سامنے اس ہیئت اور مرحلہ میں ہو کہ مشتری کو بغیر کسی کلفت کے تصرف کا اختیار ہو جائے، تیسرے یہ کہ مبیع غیر کے کسی بھی حق سے آزاد ہو (فتح القدیر ۶/۲۹۷)۔

مگر راقم الحروف کے خیال کے مطابق قطعی اور صحیح بات یہی ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے قبضہ کی نوعیت میں خاصا فرق ہے، جیسا کہ مذکورہ تشریحات سے معلوم ہوا، نیز روایات وشواہد بھی اسی پہلو کو اجاگر کرتے ہیں، چنانچہ عبداللہ بن عمر کی روایت جس کو بیہقی نے بھی روایت کیا ہے مؤطا امام مالک میں ہے:

عن عبد الله بن عمر أنه قال كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه۔

حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ عہد نبوی میں غلے خریدتے اور بیچتے تھے تو آپ ﷺ نے ہمارے یہاں قاصد بھیجا جس نے ہمیں حکم دیا منتقل کرنے کا دوسری جگہ اس جگہ سے جہاں ہم نے اس کو خریدا ہے، ان غلوں کو بیچنے سے پہلے (مؤطا امام مالک ۲۶۴، صحیح مسلم ۲/۵)۔

دوسری روایت جو بخاری میں ہے:

قال رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ إذا ابتاعوا طعاما جزافا يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم۔

ابن عمر کہتے ہیں کہ میں نے عہد نبویؐ میں دیکھا کہ جب غلے تجار انکل سے خریدتے تو ان کی اس بات پر پٹائی اور سرزنش ہوتی کہ وہ اسے اس کی جگہ فروخت کریں جہاں انہوں نے خریدا ہے بلا یہ کہ اسے اپنی سواریوں اور کجاوے تک منتقل کرلیں (بخاری ۱/۲۸۶-۲۸۷)۔

کیا بیع قبل القبض سے متعلق احادیث معلل بہ ہیں؟

بیع قبل القبض کی روایتوں اور اس بارے میں پیش کردہ علماء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب کی تمام روایتیں کسی نہ کسی علت پر ضرور مبنی ہیں، مثلاً غرر انفساخ عقد، ربح مالم یضمن، شبہ ربا، ملکیت غیر کی فروختگی وغیرہ، مگر ان میں غرر انفساخ عقد زیادہ ہے، یعنی اس بات کا امکان ہے کہ بائع اول اس کو فسخ بھی کرسکتا ہے، یا مبیع ہلاک بھی ہوسکتی ہے جس کی وجہ سے بیع باطل ہو جائے، ظاہر ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سلسلے کی نصوص علت غرر یا خدشہ ہلاکت مبیع پر مبنی ہیں تو جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی بیع کی حرمت بھی ثابت ہوگی اور جہاں نہیں پائی جائے گی حلت ثابت ہوگی۔

حدیث کے معلل بالعلۃ ہونے ہی کی وجہ سے احناف نے منقولات کی بیع قبل القبض کو ناجائز اور غیر منقولات کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح حنابلہ نے مطعومات اور دیگر مکیلات اور موزونات کے قبیل کی اشیاء کی بیع کو ناجائز اور مالکیہ نے مطعومات کے علاوہ تمام کی بیع کو جائز گردانا ہے، البتہ شوافع اس باب کی تمام احادیث کو غیر معلل مان کر تمام ہی اشیاء میں قبل القبض بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ مشہور حنفی عالم علامہ شہاب الدین احمد چلپی، روایات نہی کے مخصص اور معلل ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

إن القياس أن يجوز بيع المنقول قبل القبض أيضا لدلائل جواز البيع من الكتاب والسنة والاجماع إلا أنه ترك القياس بالحديث فلم يجز بيعه قبل القبض و علل الحديث بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع لأن العام إذا لم يكن إجراء ه على العموم حمل على أخص الخصوص۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قبل القبض منقولات کی بیع بھی کتاب وسنت اور اجماع سے منقول دلائل جواز بیع کی وجہ سے جائز ہو مگر احادیث رسول کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا گیا ہے، لہذا منقولات کی بیع قبل القبض جائز نہیں، رہی حدیث میں مخالفت تو احادیث عقد بیع کے فساد کے خدشہ سے معلل ہے جو کہ مبیع کی ہلاکت سے متعلق ہے، اس لئے کہ عام جب اپنی عمومیت پر باقی نہ رہے تو اس کو خاص پر محمول کیا جاتا ہے (حاشیہ چلپی مع التبیین لعثمان الزیلعی ۸۰/۴، فتح القدیر ۵۱۴/۶، المغنی ۸۸/۴، المدونۃ الکبری)۔

اور ماضی قریب کے جلیل القدر فقیہ اور حنفی عالم مولانا ظفر احمد تھانوی حنفیہ کی طرف سے وکالت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول لعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع والهلاك في غير المنقول نادر و النادر كالمعدوم۔

مگر یہ کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو منقولات کے ساتھ ممانعت کی علت کی وجہ سے خاص کیا ہے، اور وہ قبل القبض مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کے ختم ہونے کا خدشہ ہے، اور امام ابوحنیفہ نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ (ممانعت) کا حکم مبیع کی ہلاکت سے بیع کے ختم ہونے کا خطرہ سے معلل ہے، اور غیر منقول اشیاء میں یہ اندیشہ نادر ہے جو کالعدم ہے (إعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

البتہ دور حاضر کے مشہور فقیہ وہبہ زحیلی نے بیع قبل القبض سے متعلق احادیث کو معلل بہ قرار نہ دے کر انہوں نے نہی کی علت ''ربا'' کا شبہ قرار دیا ہے، جو اصل میں غرر ہی کا لازمی نتیجہ ہے (الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۳۷۶/۴)۔

غرض یہ حدیثیں معلل بہ ہیں اور علت غرر انفساخ عقد (بیع اول کے دوران معاملہ ختم ہوجانے کا خدشہ) ہے۔

بیع قبل القبض کی ممانعت اور اختلاف ائمہ:

کتب فقہ اور ائمہ کے اقوال، نیز مذاہب اربعہ کی آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت علی الاطلاق اور عام نہیں ہے، بلکہ ان میں تخصیصات واستثناءات بھی ہیں، بعض ائمہ کے یہاں تو صرف اشیاء خوردنی اور بعض کے یہاں منقولی اور بعض کے یہاں خورد ونوش کی اشیاء میں بھی مکیلی اور موزونی، نیز دوسرے بعض حضرات کے یہاں منقولی اور غیر منقولی دونوں کی ممانعت کی صراحت ملتی ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ سے متعلق ائمہ کی آراء ان کے دلائل اور نقاط نظر علاحدہ علاحدہ ذکر کردیئے جائیں۔

حنفی نقطہ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے منقولی اشیاء کے اندر بیع قبل القبض کو ناجائز اور غیر منقولی میں جائز قرار دیا ہے، اور حنفیہ کے یہاں مختار قول یہی ہے، البتہ امام محمدؒ نے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ ابو جعفر طحاوی مسلک احناف کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ولا يجوز بيع مالم يقبض من الأشياء المبيعات إلا العقار فإن أبا حنيفة كان يجيز بيعه قبل قبضه وأما أبو يوسف و محمد فكانا لا يجيزان بيع ذلك أيضا حتى يقبض وبه نأخذ ثم رجع أبو يوسف عن ذلك إلى قول أبي حنيفة ولا يجوز لمن اشترى شيئاً كيلا وإن قبضه أن يبيعه حتى يكتاله و كذلك حتى يعده إن كان اشتراه عددا۔

خریدی اور بیچی جانے والی چیزوں میں سے کسی کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں سوائے زمین کے، امام ابو حنیفہ نے عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز قرار دی ہے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے منقولی اشیاء کی بیع قبل القبض نا درست قرار دی ہے، اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں، پھر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب کی طرف رجوع کرلیا، لہذا کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ کیلی چیز خرید کرلے اور اس کی کیل سے پہلے اس کو فروخت کرے اگر چہ اس پر قابض ہو جائے، اسی طرح عددی چیز گنتی سے قبل فروخت کرے (مختصر طحاوی ۸۴، بدائع ۲۳۴/۵، فتح القدیر ۵۱۰/۶)۔

دلائل:

حنفیہ نے غیر منقولی اشیاء کی قبل القبض بیع کی ممانعت اور عقارات کے قبیل کی چیزوں کے جواز پر مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ منقولی اشیاء میں چونکہ فسخ عقد کا احتمال رہتا ہے، اور غیر منقولی اشیاء میں یہ احتمال نہیں رہتا، اس لئے ان کی خرید وفروخت جائز ہے، البتہ اگر غیر منقولی چیزوں میں بھی یہ احتمالات پیدا ہو جائیں تو ان کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

فإن هلاك العقار نادر و لا يبنى الفقه باعتباره فلا يمنع الجواز وهذا لأنه لا يتصور هلاكه إلا صار بحرا أو نحوه حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلك فلا يجوز كما في

المنقول ذكره المحبوبي حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض۔

کیونکہ عقار کا ہلاک ہونا شاذ و نادر ہوتا ہے اور شذ و ذ پر فقہ کی بنیاد نہیں ہوتی، لہذا یہ جواز بیع کے لئے بھی مانع نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا ہلاک ہونا متصور نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ زمین بحر یا نہر بن جائے، یہاں تک کہ بعض مشائخ احناف نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا جواب ان جگہوں کے بارے میں ہے جہاں اس بات کا اندیشہ نہ ہو کہ وہ بحر میں تبدیل ہو جائے گی یا اس پر ریت غالب آ جائے گی، مگر وہ مقام جہاں اس سے مامون نہ ہو تو اس کا فروخت کرنا بھی قبضہ سے قبل منقولی اشیاء کی طرح جائز نہیں، اسی کو محبوبی نے ذکر کیا ہے کہ اگر مبیع بحر کے کنارے ہو یا مکان وغیرہ کا اوپری حصہ ہو تو اس کا قبل القبض بیچنا جائز نہیں (فتح القدیر ۶؍۵۱۳)۔

مزید چند روایات جو حنفیہ کے نقطۂ نظر کی مؤید ہیں، زیب قرطاس کی جاتی ہیں

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إنى أبتاع هذه البيوع فما يحل لى منها وما يحرم علي قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، هذا إسناد حسن متصل۔

حکیم بن حزام سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے نبی ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میں مختلف قسم کی چیزوں کی بیع کرتا ہوں اس میں سے میرے لئے کیا حرام اور کیا حلال ہے؟ فرمایا: اے بھتیجے! یہ چیزیں اس طرح نہیں بیچی جائیں گی، جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے، حدیث کی یہ سند صحیح اور متصل ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۵؍۳۱۳)۔

دوسری روایت جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے جو مسلم اور دیگر صحاح میں ہے۔

عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباسؓ وأحسب كل شئ مثله۔

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جو شخص غلہ خریدے اس کو ہرگز نہ بیچے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے، ابن عباس کہتے ہیں کہ اس قسم کی تمام اشیاء کے بارے میں حکماً میں یہی گمان کرتا ہوں (مسلم شریف ۵؍۲، مؤطا امام محمد؍۳۳۲)۔

احناف کے یہاں تخصیص منقولات کی وجہ:

اس سے پہلے تفصیل سے یہ بات گذر چکی ہے کہ احناف نے روایات "نهى بيع قبل القبض" کو معلل بہ قرار دیا ہے اور وہ علت مبیع کی ہلاکت یا دیگر کسی اور وجہ سے انفساخ عقد کا خدشہ ہے اور جہاں تک غیر منقولی اشیاء کے جواز کی بات ہے تو اس بنا پر جائز قرار دیا ہے تاکہ کتاب اللہ میں جو بیع کی حلت آئی ہے اس کی عمومیت باقی رہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ منقولی اور غیر منقولی دونوں اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہو، مگر چونکہ احادیث میں بعض اشیاء کی بابت ممانعت آئی ہے اس لئے اس کو معلل بہ مان لیا تاکہ احادیث پر بھی عمل ہو

جائے، اور آیت کی عمومیت بھی باقی رہے، کیونکہ غیر منقولی اشیاء میں وہ اندیشہ نہیں ہے جو منقولی میں ہے۔ ھـــــذا تطبیق جید للأ حناف۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسائی شیخین کی رائے کی توجیہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولهما عمومات البياعات من الكتاب العزيز من غير تخصيص ولا يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عندنا أو نحمله على المنقول توفيقا بين الدلائل صيانة لها عن التناقض ولأن الأصل في ركن البيع إذا صدر من الأهل في المحل هو الصحة والامتناع لعارض الغرر وهو غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه ولا يتوهم هلاک العقار فلا يتقرر الغرر فبقي بيعه على حكم الأصل۔

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل بغیر تخصیص کے خرید وفروخت کی اجازت کا عام ہونا ہے، اور ہمارے یہاں اصولی طور پر کتاب اللہ کے عموم کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہیں ہے، یا یہ کہ اس ممانعت کو ہر منقول چیز پر محمول کریں گے، تاکہ دونوں دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقض نہ ہو اور اصول یہ ہے کہ جب کوئی رکن اہل بیع وشراء سے صحیح محل میں صادر ہو تو اصل اس کی صحت ہے اور اس کی ممانعت خارجی علت کی بنا پر ہے اور وہ مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد بیع کے فسخ کا امکان ہے، اور یہ امکان عقارات میں متصور نہیں، لہذا اس میں غرر بھی ثابت نہیں ہوگا، اور بیع اپنے حکم اصلی (جواز) پر باقی رہے گی (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

شافعی نقطہ نظر:

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں شافعیہ کا نقطہ نظر منقولات اور غیر منقولات دونوں میں عدم جواز کا ہے، البتہ ایسے حقوق جن میں بغیر عوض ملکیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً وصیت، میراث، غلام کی آزادی، علی اختلاف الأقوال، تو ان میں قبل القبض تصرف دیگر ائمہ کی طرح شوافع نے بھی جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ساتویں صدی ہجری کے مشہور شافعی عالم محی الدین ابن شرف نووی تحریر فرماتے ہیں:

مذهبنا أنه لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لا باذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده۔

اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ خواہ عقار کے قبیل کی چیز ہو یا منقولات کے قبیل کی، قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، نہ تو بائع کی اجازت سے اور نہ بغیر اس کی اجازت کے، اسی طرح نہ اداء ثمن سے قبل اور نہ بعد (المجموع شرح المہذب ۲۶۴/۹)۔

دلائل:

شافعیہ نے بھی قریب قریب انہیں روایتوں سے استدلال کیا ہے، جن سے دیگر ائمہ مجتہدین نے کیا ہے اور انہوں نے منقولات پر غیر منقولات کو قیاس کیا ہے، وہ اسطرح کہ جب اللہ کے نبیؐ نے اشیاء مطعومات جس کی کہ

انسان ہر وقت ضرورت محسوس کرتا ہے، کی بیع قبل القبض کو ناجائز قرار دیا تو غیر منقولات کی بیع قبضہ سے قبل بدرجہ اولی ناجائز اور باطل ہوگی، نیز اس لئے بھی باطل ہے کہ کسی چیز کی فروختگی کے لئے ضروری ہے کہ اس کی سپردگی پر انسان قادر ہو، اور قبل القبض کی صورت میں مشتری اس سے قاصر ہوگا، نیز شافعیہ کے یہاں بھی علت نہی وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں ہے، یعنی غرر انفساخ عقد، چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں:

واحتج أصحابنا بحديث حكيم بن حزام أن النبيؐ قال لا تبع مالم تقبضه و بحديث زيد بن ثابت أن النبيؐ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوز ها التجار إلى رحالهم رواه أبو دؤد بإسناد صحيح۔

ہمارے اصحاب نے حکیم بن حزام کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ مت بیچو تم کسی چیز کو جب تک اس پر قابض نہ ہو جاؤ، اور دوسری روایت زید بن ثابت کی ہے کہ آپؐ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان کو اسی جگہ فروخت کیا جائے جہاں سے اسے خریدا جائے، جب تک اس کو تجار اپنے کجاوے اور سواری تک منتقل نہ کر دیں (شرح المہذب ۹/۲۷۱)۔

حنبلی نقطہ نظر:

امام احمد کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی بیع قبل القبض عقار کے علاوہ تمام مطعومات غیر مطعومات، مکیلات وموزونات میں ناجائز ہے، اور امام ترمذی کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ اشیاء خوردنی کے علاوہ جو کیلی اور وزنی نہ ہو ان تمام میں جائز ہے، اور ایک دوسری روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف اشیاء خوردنی اور مشروبات میں ناجائز، باقی تمام چیزوں میں قبل القبض بیع جائز ہے، ابن عبدالبر نے اسی تیسری روایت کو اصح قرار دیا ہے، چنانچہ محقق ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) نقل فرماتے ہیں:

ونقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن وهذا يقتضي أن الطعام خاصة لا يدخل في ضمان المشترى حتى يقبضه فإن الترمذي روى عن أحمد أنه رخص في بيع ما لا يكال ولا يوزن مما لا يوكل ولا يشرب قبل قبضه ...وما أشبه من ما كول و مشروب فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عبد البر الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اشیاء خوردنی کی بیع قبل القبض جائز نہیں خواہ مکیلی یا موزونی ہو یا نہ ہو، اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ اشیاء خوردنی خاص کر مشتری کے ضمان میں داخل نہ ہونگی جب تک قبضہ نہ کر لیا جائے، امام ترمذی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ امام موصوف نے غیر مکیلی اور موزونی جو اشیاء خورد و نوش نہیں ان کی بیع قبل القبض کے جواز میں رخصت دی ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ امام احمدؒ کی صحیح روایت صرف طعام میں قبل القبض عدم جواز کی ہے (المغنی لابن قدامہ ۴/۸۸)۔

دلائل:

حنابلہ کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ نے بھی اس باب کی ذکر کردہ روایتوں سے استدلال کیا ہے تاہم مطعومات کی چونکہ احادیث میں صراحت ہے، اس لئے مفہوم مخالف جس کا کہ حنابلہ کے یہاں کلام شارع میں اعتبار ہے۔اس سے مطعومات کے علاوہ قبل القبض بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے، چنانچہ ابن قدامہ کی ایک روایت پیش کر کے اس کے مفہوم مخالف کی تشریح کرتے ہیں:

لأن النبی ﷺ نهی عن بیع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بیع ما سواه قبل قبضه۔

اسلئے کہ قبضہ سے پہلے غلہ کی بیع جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کا مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اس کے علاوہ چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے (المغنی ۴/۸۸)۔

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه قال کنا نشتری الطعام من الرکبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبیعه حتی ننقله من مکانه۔

حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبیؐ نے فرمایا جو شخص غلہ خریدے، اس کو نہ بیچے جب تک اس کو وصول اور اس پر قبضہ نہ کر لے، ابن عمر کہتے ہیں کہ ہم لوگ سواری سے اٹکل سے غلہ خریدتے تھے، آپؐ نے منع فرمایا اس کے فروخت کرنے سے جب تک اس کو دوسری جگہ منتقل نہ کر دیا جائے (صحیح مسلم ۲/۵)۔

مالکی نقطہ نظر:

بیع قبل القبض میں مالکیہ نے صرف اشیاء خوردنی خواہ ربوی ہوں یا غیر ربوی، کو ناجائز قرار دیا ہے، اس کے علاوہ تمام منقولات وغیر منقولات، مکیلات وموزونات کی تمام اجناس کو اس نہی سے مستثنیٰ گردانا ہے، چنانچہ مشہور مالکی علامہ سحنون بن سعید تنوخی لکھتے ہیں:

قلت و ما سوی الطعام والشراب مما سلفت فیه کیلا أو وزنا فلا بأس أن أبیعه قبل أن أقبضه من الذی باعنی أو من غیره قال مالک، لا بأس أن تبیع ما سلفت فیه إذا کان من غیره ما یؤکل و یشرب من غیر الذی علیه ذلک السلف بأقل أو بأکثر۔

میں نے پوچھا اشیاء خوردونوش کے علاوہ وہ تمام چیزیں جو کیلی اور وزنی ہوں ان میں کوئی حرج ہے؟ کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے اس شخص سے کہ جس کے ہاتھ سے میں نے خریدا ہے، یا اس کے علاوہ سے، تو امام مالک نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ تم ان چیزوں کو فروخت کرو جس میں ادھار بیع کی جاتی ہے، جبکہ وہ اشیاء خوردونوش نہ ہوں اس شخص سے جس سے کہ ادھار خریدا ہے خواہ کم میں خریدا ہو یا زیادہ میں (المدونۃ الکبری ۳/۱۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴)۔

دلائل:

مالکیہ نے مطعومات اور غیر مطعومات میں، نیز عقارات کے درمیان قبل القبض بیع کی ممانعت میں جو عقلی

طور پر فرق کیا ہے، وہ یہ ہے کہ مطعومات قبل القبض ربا کا ذریعہ بن سکتی ہیں اور غیر مطعومات میں چونکہ یہ اندیشہ نہیں ہے اس لئے سدًّا للذریعہ غالباً اشیاء خوردنی میں قبضہ سے پہلے بیع ناجائز اور اس کے علاوہ میں جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی مالکیہ کی طرف سے اسی علت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والعلة فی منع بیع الطعام قبل القبض عند المالکیة هی أنه قد یتخذ البیع ذریعة التوصل إلی ربا النسیئة فهو یشبه بیع الطعام بالطعام نساء یعنی سد الذرائع۔

مالکیہ کے یہاں قبل القبض اشیاء خوردنی کی بیع وشراء کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ وہ ربا نسیہ تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہے، جو نسیہ اشیاء خوردنی کی بیع کے مشابہ ہے یعنی مالکیہ نے سدًّا للذریعہ اس سے روکا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۴۷۴)۔

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه ویقبضه۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا جو شخص طعام خریدے اس کو نہ بیچے جب تک قبضہ نہ کرے (صحیح مسلم ۲/۵)۔

فیکٹری سے مال خرید کر بغیر قبضہ فروخت کرنا:

مذکورہ بالا بیع وشراء سے متعلق تمام تفصیلات، قیود وشرائط کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ فیکٹری سے مال خرید کر
کوئی شخص بغیر اس پر قبضہ کئے کسی دوسرے کے ہاتھوں فروخت کردیتا ہے تو چونکہ کمپنی سے مال خریدنے اور عقد معاملہ کرنے کی وجہ سے معنوی قبضہ ہوگیا تھا، اگرچہ ظاہری نہیں ہوا اور فیکٹری سے خرید کردہ مبیع پر قبضہ آئندہ جب چاہے یقینی ہے، اس لئے محض ضمان کو کسی درجہ میں قبضہ مان کر تعامل ناس کی وجہ سے اس کو فروخت کرنا اور اس سے نفع کمانا جائز ہونا چاہئے، بشرطیکہ کسی قسم کا دھوکہ نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے جو بیع قبل القبض کو ناجائز قرار دیا ہے وہ دو علتوں کی بناء پر، ایک علت غرر ہے، اور دوسری ''ربح مالم یضمن'' ہے، یہ دونوں صورتیں زیر بحث مسئلہ میں نہیں پائی جاتیں، اس بناء پر کہ تعامل ناس کی وجہ سے غرر بھی غرر یسیر کے حکم میں ہے، اور بائع اول چونکہ ضمان قبول کررہا ہے اس لئے ربح مالم یضمن بھی نہیں ہوگا، اس لئے اس صورت کے جواز میں کوئی خاص قباحت معلوم نہیں ہوتی۔

شپنگ:

اور شپنگ کی صورت میں چونکہ بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا، اس لئے اس طرح کا معاملہ ''ربح مالم یضمن'' کی وجہ سے شرعاً نادرست ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق مسائل

مولانا محمد ارشد قاسمی

۱۔ شرع اسلامی میں جہاں بہت ساری چیزیں ممنوع اور ناجائز ہیں وہیں ایک بیع قبل القبض بھی ہے، چنانچہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر بہت ساری احادیث ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱. عن نافع عن بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۵/۲)۔

۲. عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (مسلم شریف۲/۵)۔

۳. عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من إبتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عباس: وأحسب كل شئ بمنزلة الطعام (مسلم شریف:۲/۵)۔

۴. عن ابن عباس قال رسول الله: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله فقلت لابن عباس لِمَ، فقال ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مُرجأ ولم يقل أبو كريب مرجأ (مسلم شریف:۲/۵)۔

۵. عن نافع عن ابن عمر قال: كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله في المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مسلم شریف۲/۵)۔

۶. عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله قال: من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال: وكنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (مسلم شریف۲/۵)۔

۷. عن نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف۲/۵)۔

۸. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله ومن رواية أبي بكر من ابتاع (مسلم شریف۲/۵)۔

جابر بن عبد الله يقول: كان رسول الله ﷺ يقول: إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف۲/۶)۔

۱۰۔ عن سالم عن ابن عمر أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاماً جزافاً أن يبيعوه في مكانه حتى يحوّلوه (مسلم شریف۲/۵)۔

جب بیع قبل القبض ناجائز ہے تو کیا اس کا شمار بیع باطل میں، یا بیع فاسد میں، یا بیع مکروہ میں ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ بیع قبل القبض ایک وصف ہے نہ کہ اصل، اور بیع فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو نہ کہ وصف کے اعتبار سے، لہذا بیع قبل القبض کا شمار بیع فاسد میں ہوگا نہ کہ بیع باطل ومکروہ میں، نیز احادیث میں جو بیع قبل القبض کی ممانعت ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ بیع قبل القبض کا شمار بیع فاسد میں ہو نہ کہ بیع باطل ومکروہ میں، کیونکہ احادیث میں جو بیع قبل القبض کی مخالفت آئی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بیع قبل القبض اصلاً ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مشتری کو غرر ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ ہوسکتا ہے مبیع بائع اول کے پاس ہلاک ہوجائے، چنانچہ مبیع ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ثانی فسخ ہوجائے گی نہ کہ باطل، چنانچہ امام اکمل الدین محمد بن محمود بابرتی ''عنایہ'' میں لکھتے ہیں:

والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه كما في الإجارة (عنایہ مع فتح القدیر۶/۵۱۲)۔

اور نہی فساد کا تقاضا کرتا ہے، پس بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہوگی، اس لئے کہ مبیع قبضہ سے پہلے مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی، جیسا کہ اجارہ میں ہے۔

وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

والنهي يوجب فساد المنهي عنه ولأنه بيع فيه غرر لتعرضه إلى الانفساخ بهلاك المعقود عليه فيبطل البيع الأول وينفسخ الثاني (الفقہ الاسلامی وأدلتہ۴/۴۱۱)۔

نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتی ہے، اور اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس بیع کا فسخ ہونا ممکن ہے جو باعث غرر ہے، تو بیع اول باطل اور دوسری بیع فسخ ہوجائے گی۔

۲۔ اسلامی شریعت میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف (المغنی۴/۹۰)۔

اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، پس اس میں رجوع واجب ہوگا عرف کی طرف۔

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے، اور تخلیہ کہتے ہیں کہ مبیع اور مشتری کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل نہ ہو جو مبیع کیلئے مانع ہو اس طور پر کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، گویا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری اس کو لینے والا ہو جائے، چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى على التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضاً له وكذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

سپردگی اور قبضہ کی تفسیر ہمارے یہاں (حنفیہ) سپردگی اور قبضہ وتخلیہ ہے، اور تخلیہ یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان حائل کو ختم کر دے اس طریقے پر کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، گویا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری اس کو قبضہ کرنے والا ہو جائے، اور ایسے ہی ثمن کی سپردگی ہے مشتری سے بائع کی طرف۔

۴۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق:

اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب مندرجہ ذیل ہیں:

احناف کا مسلک:

احناف اور مالکیہ کے یہاں تمام چیزوں میں تخلیہ حکماً قبضہ ہے جبکہ مشتری اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو، لیکن قبضہ کی نوعیت مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوتی رہتی ہے۔

اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ قبضہ ہے اگر قریب ہو، لیکن اگر وہ دور ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر چہ اشیاء غیر منقولہ دور ہو پھر بھی تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا، صاحبینؒ کا مذہب اس کے برخلاف ہے، لیکن امام صاحب کے مذہب کو البحر الرائق میں ضعیف کہا گیا ہے۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ہر چیز کے اعتبار سے مختلف ہے، اگر گیہوں کو گھر میں فروخت کیا گیا تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کو چابھی دیدے اس طور پر کہ مشتری گھر کھولنے پر بغیر کسی مشقت کے قادر ہو جائے، اور اگر گھر کو فروخت کیا گیا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری گھر بند کرنے پر قادر ہو جائے، اگر جانور کو چراگاہ میں فروخت کیا گیا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو دیکھ لے، یا اس کی طرف اشارہ کر دے، اگر مبیع کپڑا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس سے متصل ہو، اگر گھوڑا یا چڑیا کو گھر میں فروخت کیا گیا تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو بغیر کسی مددگار کے لینا ممکن ہو، تیل میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری بائع کو شیشی دے اور بائع مشتری کی موجودگی میں اس میں تیل وزن کر دے، اور اگر مبیع مکیلی یا موزونی ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری بائع کو برتن دیدے اور بائع اس میں مشتری کے حکم سے کیل یا وزن کر دے، چنانچہ ابن عابدین شامیؒ ''رد المحتار'' میں تحریر کرتے ہیں:

إن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض اى بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/ ۵۶۲)۔

بے شک تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو، لیکن یہ مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے، پس گیہوں یا اس جیسی چیز اگر گھر میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کو چابھی دیدے جبکہ گھر کا بغیر کسی مشقت کے کھولنا ممکن ہو، اور گھر میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو بند کرنے پر قادر ہو جائے، بایں طور کہ وہ شہر میں ہو جس میں وہ ظاہر ہوتا ہو، اور اگر گائے یا اس جیسی چیز چراگاہ میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو دیکھتا ہو، یا اس کی طرف اشارہ کرتا ہو، اور کپڑا اور اس جیسی چیز میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس سے متصل ہو، اور اگر گھوڑا یا چڑیا یا اس جیسی چیز گھر میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو گھر سے بغیر مشقت کے لینے پر قادر ہو۔

لو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض، وكذا بغيبته في الأصح، وكذا كل مكيل أو موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره، ومنه ما لو غصب شيئاً ثم اشتراه صار قابضاً (ردالمحتار ۴/ ۵۶۱)۔

اگر کسی نے تیل خریدا اور شیشی بائع کو دیا اور بائع اس میں تیل مشتری کی موجودگی میں وزن کرتا ہے تو یہ قبضہ ہے اور ایسے ہی مشتری کی غیر موجودگی میں اصح قول کے مطابق قبضہ سمجھا جائے گا، اور ایسے ہی ہر مکیلی یا موزونی چیز کہ جب مشتری بائع کو برتن دیدے اور بائع اس میں مشتری کے حکم سے کیل یا وزن کردے تو قبضہ سمجھا جائے گا، اسی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کیا پھر اس کو خریدا تو وہ قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔

وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان عقاراً بعيداً غائباً عنهما عند أبي حنيفة خلافاً لهما وهو ضعيف كما في البحر، وفي الخانية والصحيح ما ذكرنا في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريباً يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيداً لايتصور القبض في الحال فلاتقام التخلية مقام القبض (ردالمحتار ۴/ ۵۶۲، ۵۶۳)۔

اور شمس الائمہ کی جامع میں یہ ہے کہ تخلیہ سے قبضہ درست ہو جاتا ہے، اگرچہ زمین دور غائب ہو بائع ومشتری سے، امام اعظم کے نزدیک، اس میں صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام صاحب کا یہ قول ضعیف ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے، اور خانیہ میں ہے کہ صحیح قول وہ ہے جس کو ہم نے ظاہر الروایہ میں ذکر کیا ہے کہ جب زمین قریب ہو جس میں قبضہ حقیقی فی الحال تصور کیا جائے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا، اور اگر زمین دور ہو تو فی الحال قبضہ تصور نہیں کیا

جائے گا، چنانچہ تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک:

حنابلہ کے یہاں اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت تخلیہ ہے، باقی اشیاء منقولہ میں قبضہ کی نوعیت مختلف ہے، اگر اشیاء منقولہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو کیل یا وزن کیا جاتا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ میں لے لیا جائے، اگر کپڑا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور اگر حیوان ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے چلا دیا جائے، گویا ہر چیز کا قبضہ اس کی جنس کے ساتھ ہوگا، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلاً أو موزونا بيع كيلاً أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه .... وإن كان الجميع دراهم أو دنانير فقبضها باليد، وإن كان ثياباً فقبضها نقلها، وإن كان حيوانا فقبضه تمشية من مكانه، وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه.

ہر چیز کا قبضہ اس کی جنس کے ساتھ ہے، پس اگر کوئی چیز مکیلی یا موزونی ہو، اور وہ کیل یا وزن کر کے فروخت کی جائے تو اس کا قبضہ اس کے کیل یا وزن کے ساتھ ہے، اور اگر مبیع دراہم و دنانیر ہے تو اس کا قبضہ ہاتھ سے ہے، اور اگر کپڑا ہے تو اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور اگر حیوان ہے تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے چلا دینا ہے، اور اگر مبیع ایسی چیز ہے جس کو منتقل نہیں کیا جاسکتا ہے، تو اس کا قبضہ تخلیہ ہے، اور تخلیہ نام ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

شوافع کا مسلک:

شوافع کے یہاں اشیاء غیر منقولہ اور منقولہ میں قبضہ کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ ہے۔ ۲۔ اگر اشیاء ان چیزوں میں سے ہے جس کو عادۃً منتقل کیا جاتا ہے، مثلاً لکڑی، دانہ اور مچھلی وغیرہ، تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنی جگہ سے منتقل کردیا جائے۔ ۳۔ اور اگر اشیاء منقولہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو ہاتھ سے لیا جاتا ہے، مثلاً دراہم و دنانیر، کپڑا اور برتن وغیرہ، اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ میں لیا جائے، چنانچہ امام نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: ہمارے اصحاب نے کہا کہ قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ہوگا، احکام کی تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک زمین اور درخت پر پھل ہے اس کا قبضہ تخلیہ ہے، دوسری قسم وہ چیزیں ہیں جو عادتاً منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑی، دانہ اور مچھلی اور اس جیسی دوسری چیزیں، اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اس سلسلہ میں بائع کی کوئی تخصیص نہیں ہے، برابر ہے کہ وہ مشتری کی طرف منتقل کی جائے، یا غیر آباد زمین کی طرف، یا سڑک کی طرف، یا مسجد کی طرف، یا اس کے علاوہ کی طرف، تیسری قسم وہ ہے جس کو ہاتھ سے لیا جاتا ہے، جیسے دراہم ودنانیر، رومال، کپڑا، وہ برتن جو ہلکا ہو اور کتاب اور اس جیسی دوسری چیزیں، پس اس کا قبضہ ہاتھ سے لینے سے ہے

(شرح المہذب ۹/ ۲۷۵-۲۷۶)۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں، اور علت نہی غرر ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ "فتح القدیر" میں تحریر کرتے ہیں:

إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع ما لم يقبض.

والحديث الذى استدل به معلول به أى بغرر الانفساخ والدليل عليه أن التصرف الذى لا يمتنع بالغرر نافذ فى المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (فتح القدیر ۶/ ۵۱۴)۔

اس سلسلہ کی مستدل حدیث معلول ہے جس کی علت عقد کے فسخ ہونے کا غرر واندیشہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ تصرف جس میں غرر مانع نہیں ہے، تو وہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے نافذ ہوجاتا ہے، مثلاً آزادی، تزوج وغیرہ۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ اس میں استثناءات وتخصیصات ہیں، اس بابت ائمہ کے مذاہب مع دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

احناف کا مسلک:

احناف کے یہاں اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، وہ اس طرح کہ ممکن ہے کہ مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوجائے جس کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے، بطور دلیل کے یہ پیش کرتے ہیں کہ رسول پاک ﷺ نے قبل القبض خرید وفروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اشیاء غیر منقولہ کے سلسلہ میں خود احناف میں اختلاف ہے، امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، جس طرح اشیاء منقولہ کی بیع جائز نہیں ہے، نیز ان کا کہنا یہ ہے کہ حدیث میں جو بیع قبل القبض کی ممانعت آئی ہے وہ مطلق ہے، اس میں اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے، اس لئے دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبل القبض جائز ہے، ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں بیع قبل القبض کی جو ممانعت آئی ہے وہ غرر کی وجہ سے ہے، اور غرر اشیاء منقولہ ہی میں ممکن ہے۔

اشیاء غیر منقولہ میں ممکن نہیں ہے، اور اگر کبھی خدانخواستہ غرر ہو بھی جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ یہ نادر ہے، اور نادر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اشیاء غیر منقولہ کی بیع کو قبل القبض جائز اس صورت میں قرار دیا ہے، جبکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، مثلاً زمین، دریا، یا نہر کے کنارہ ہے، اور امکان اس بات کا ہے کہ وہ دریا کی نذر ہوجائے، تو پھر اس کو قبل القبض فروخت کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

کسی شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو منتقل کی جاتی ہے، تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی

کریم ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، اس طور پر کہ مبیع ہلاک ہوجائے، اور زمین کی بیع قبضہ سے پہلے شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے حدیث کے مطلق ہونے کی طرف رجوع کرتے ہوئے، اور منقول پر قیاس کرتے ہوئے، گویا یہ اجارہ کی طرح ہوگیا، شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے اہل (یعنی عاقل بالغ) سے صادر ہوا ہے، اس کے محل میں، اور اس میں کوئی غرر نہیں ہے، کیونکہ زمین کی ہلاکت شاذ و نادر ہوتی ہے۔ اور نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور نہ فقہ کی بنیاد ایسی باتوں پر ہوتی ہے، اس لئے یہ جواز کے منافی نہیں ہے، ہاں اس کا ہلاک ہونا اس وقت متصور ہوتا ہے جب کہ خوف ہو کہ سمندر وغیرہ ہوجائے، اسی وجہ سے بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ایسی ہی جگہوں کے بارے میں ہے جو دریا ہونے یا ریت کے بھر جانے سے مامون ہو، لہذا ایسی جگہ جو مذکورہ باتوں سے مامون نہ ہو تو اس کا حکم شئی منقول کی طرح ہے، اس کو محبوبی نے ذکر کیا ہے، اور اختیار میں ہے کہ اگر زمین دریا کے کنارہ ہو، یا مبیع اونچائی پر ہو تو اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۵۱۰۔ ۵۱۳)۔

شوافع کا مسلک:

شوافع کے یہاں اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں سے کسی کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، ناجائز ہونے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں سے طعام جس کی ضرورت اکثر پیش آتی ہے، اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، تو اس کے علاوہ جس کی ضرورت اکثر پیش نہیں آتی ہے، خواہ وہ منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے، اس کی بیع قبل القبض بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی، اور دلیل میں ابن عباسؓ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں:

۱۔ عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباسؓ: وأحسب كل شئ مثله (مسلم شریف ۲/ ۵)۔

۲۔ عن ابن عباسؓ قال: قال رسول الله ﷺ: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه، قال ابن عباسؓ: واحسب كل شئ بمنزلة الطعام (مسلم شریف ۲/ ۵)۔

قبل القبض کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، اس سلسلہ میں امام نوویؒ اپنی کتاب شرح مہذب میں تحریر کرتے ہیں:

لا يجوز بيع شئ قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما فى الطعام قاله الشافعي ومحمد بن الحسن (شرح المہذب ۹/ ۲۷۰) فبانه إذا النهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى (شرح المہذب ۹/ ۲۷۱)۔

کسی بھی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، یہ (حکم) ان تمام چیزوں کو عام ہے جو بیچی اور خریدی جاتی ہے، جیسا کہ طعام کا حکم ہے، یہی قول امام شافعی اور محمد بن حسن کا ہے، نیز طعام میں حاجتوں کی کثرت کے باوجود اس کی بیع کو (قبل القبض) ناجائز قرار دیا گیا ہے، تو اس کے علاوہ بدرجہ اولی ناجائز ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک:

حنابلہ کے یہاں صرف مطعومات کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اس کے علاوہ جتنی بھی اشیاء ہیں، خواہ وہ منقولات میں سے ہوں، یا غیر منقولات میں سے، اس کی بیع قبل القبض جائز ہے، مطعومات کی بیع کے ناجائز ہونے پر مندرجہ ذیل روایات پیش کرتے ہیں:

۱۔ عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۲/۵)۔

۲۔ عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف ۲/۵)۔

غیر مطعومات کے جائز ہونے پر اس روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جابرؓ سے ان کے اونٹ کو خریدا، پھر اس کو قبضہ کرنے سے پہلے حضرت جابرؓ کو ہبہ کر دیا۔

واشترى من جابرؓ جمله ونقده ثمنه، ثم وهبه إياه قبل قبضه ولأنه أحد نوعي المعقود عليه فجاز التصرف فيه قبل قبضه (المغنی ۴/۹۱)۔

رسول پاک ﷺ نے حضرت جابر سے ان کے اونٹ کو نقد ثمن کے عوض خریدا، پھر اونٹ کو قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کر دیا، اور اس لئے کہ یہ معقود علیہ کے دو قسموں میں سے ایک ہے، پس اس میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

ابن عبد البر امام احمدؒ سے مطعومات کے ناجائز اور غیر مطعومات کے جائز ہونے کے سلسلہ میں روایت کرتے ہیں:

قال ابن عبد البر: الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام، وذلک لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل قبضه (المغنی ۴/۸۸)۔

ابن عبد البرؒ نے کہا کہ احمد بن حنبل سے اصح قول طعام کی بیع کا قبضہ سے پہلے ناجائز ہونا ہے، اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قبل القبض طعام کی بیع سے منع فرمایا ہے، پس اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

مالکیہ کا مسلک:

مالکیہ کے یہاں مطعومات کے علاوہ جتنی بھی اشیاء ہیں، خواہ وہ اعیان منقولہ میں سے ہو، یا اعیان ثابتہ میں سے، مثلاً زمین، درخت وغیرہ، اس کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات ربوی کی بیع کے قبل القبض ناجائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، البتہ مطعومات غیر ربوی کے سلسلہ میں دو روایت ہے، ایک جواز کی

،دوسرے عدم جواز کی ،لیکن عدم جواز کی روایت ان سے زیادہ مشہور ہے،مطعومات کے ناجائز ہونے پر وہی روایت پیش کرتے ہیں ،جس کو امام احمدؒ نے پیش کیا ہے،قبل القبض مطعومات کے ناجائز ہونے اور غیر مطعومات کے جائز ہونے کے سلسلہ میں ابن رشد القرطبی تحریر کرتے ہیں:

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالک في إجازته وأما الطعام الربوى فلا خلاف في مذهبه أن القبض شرط في بيعه، و أما غير الربوى من الطعام فعنه في ذلک روايتان أحدهما المنع وهي الأشهر..... الرواية الأخرى الجواز (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴)۔

طعام کے علاوہ قبضہ سے پہلے جس چیز کو فروخت کیا جائے ،امام مالک کے مذہب میں اس کے جائز قرار دینے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے،اور بہر حال طعام ربوی تو اس میں قبضہ شرط ہے،فروخت کرنے سے قبل امام مالکؒ کے مذہب میں اور طعام غیر ربوی کے سلسلہ میں دو روایت ہے،ایک جواز کی ،دوسرے عدم جواز کی ،لیکن عدم جواز کی روایت زیادہ مشہور ہے۔

خلاصہ:

ائمہ اربعہ کے مذاہب پر نظر دوڑانے کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے،البتہ غیر طعام کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے،جیسا کہ معلوم ہوا، بالکل یہی بات ابن منذر نے مغنی کے اندر نقل کی ہے:

وقال ابن المنذر أجمع أهل العلم أن من اشترى طعاماً فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه (المغنی ۴/۸۸)۔

اور ابن منذر نے کہا کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے طعام کو خریدا اس کے لئے اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہ ہوگا۔

۶۔ سوال نمبر چھ کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے، اس میں ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا ،جیسا کہ ’’مغنی‘‘ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز مشتری کے ضمان میں آجائے تو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے،جس طرح قبضہ کے بعد فروخت کرنا اور تصرف کرنا جائز ہے، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

ولو دخل في ضمان المشتري جاز له بيعه والتصرف فيه كما بعد القبض (المغنی ۴/۸۸)۔

اگر کوئی چیز مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے،جیسا کہ قبضہ کرنے کے بعد جائز ہے۔

نیز حدیث میں ’’ربح مالم یضمن‘‘ سے منع کیا گیا ہے،اور مذکورہ صورت میں ’’ربح مالم یضمن‘‘ نہیں ہے،

بلکہ ''ربح ما یضمن'' ہے، اس لئے مذکورہ صورت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ سوال نمبر سات کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے کہ سامان ابھی جہاز ہی میں رہتا ہے کہ مشتری اول کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، نیز مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری اول ضامن بھی نہیں ہوتا ہے، یہ شرعاً ناجائز ہے، اور ناجائز ہونے کی چار وجہیں ہیں: ۱۔ ''ربح مالم یضمن'' اور حدیث میں ''ربح مالم یضمن'' سے منع کیا گیا ہے، ۲۔ ''بیع قبل القبض'' اور حدیث میں ''بیع قبل القبض'' سے منع کیا گیا ہے، ۳۔ غیر مقدور التسلیم، ۴۔ جہالت، اگر کسی چیز کی بیع میں ان چار وجہوں میں سے کوئی ایک بھی وجہ پائی جائے تو اس کی بیع درست نہیں ہوتی ہے، اور صورت مسئولہ میں مذکورہ چاروں وجہیں پائی جارہی ہیں، اس لئے اس کی بیع بدرجہ اولی درست نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد شاہد قاسمی

۲-۳- قبضہ کی حقیقت:

احادیث کے ذخیرے میں کوئی ایسی حدیث نہیں ملتی جس سے قبضہ کی حقیقت واضح ہوجائے، اس لئے اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں:

مسلک حنفی:

احناف کے یہاں تمام اشیاء میں، چاہے منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ، تخلیہ کو حکماً قبضہ سمجھا گیا ہے، لیکن ہر تخلیہ قبضہ کے حکم میں نہیں ہے، تخلیہ وہ معتبر ہے جس میں مبیع پر قبضہ بلا مشقت ہوسکے، اور بائع مبیع کو اس طرح مشتری کے حوالہ کرے کہ اس میں کسی کی شرکت نہ ہو اور مشتری بلا کلفت ومشقت تصرف کرسکے، تو تخلیہ کی نوعیت مبیع کے احوال کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففى نحو حنطة فى بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفى نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض (ردالمحتار: ۵۶۲/۴)۔

تخلیہ حکماً قبضہ ہے، اگر اس پر قدرت بلا مشقت ہو، لیکن یہ مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہوگا، تو گھر میں رکھے ہوئے گیہوں کی بیع میں کنجی دے دینا قبضہ سمجھا جائے گا جب کہ اس کا کھولنا بلا مشقت ممکن ہو، اور گھر جیسی چیز میں، تو اس کے بند کرنے پر قدرت قبضہ ہے۔

اسی طرح کی بات علامہ کاسانیؒ نے فرمائی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

مسلک شافعی:

شوافع کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت مبیع کے احوال کے اعتبار سے ہے، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

إن القبض فى العقار ونحوه بالتخلية وفى المنقول بالنقل وفى المتناول باليد بالتناول (شرح مہذب: ۲۸۳/۹)

زمین اور ان جیسی چیزوں میں قبضہ کا تحقق تخلیہ سے، منقول میں نقل کرکے اور جو ہاتھ سے لیا دیا جاتا ہو، ہاتھ میں لے کر ہوگا۔

مسلک حنبلی:

حنابلہ کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت تقریباً شوافع کی طرح ہے، چنانچہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

إن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثياباً فقبضها نقلها فإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه .... ولأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف (المغنی: ۹۰/۴)۔

اگر مبیع دراہم، یا دنانیر ہوں تو اس میں قبضہ ہاتھ میں لے کر ہے، اگر مبیع کپڑا ہو تو اس میں قبضہ اس کو منتقل کرنا ہے، اگر حیوان ہو تو اس کا قبضہ اس کو اپنی جگہ سے چلا دینا ہے اور اگر اشیاء غیر منقولہ میں سے ہو تو اس میں قبضہ مشتری اور اس شئی کے درمیان تخلیہ ہے جو بلا واسطہ ہو....... اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے تو اس سلسلہ میں عرف کی طرف لوٹنا واجب ہے۔

تینوں مسالک میں حنابلہ کا مسلک کچھ زیادہ ہی وسیع ہے، چونکہ ان کے یہاں قبضہ کی حقیقت عرف پر مبنی ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں احادیث:

۴۔۵۔ کن اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے اور کس کی جائز ہے، اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کی رائیں مختلف ہیں، پہلے اس سلسلہ کی احادیث نقل کرنے کے بعد فقہاء کرام کے طریقۂ استدلال کو پیش کرتے ہیں۔

۱۔ سمعت ابن عباسؓ يقول أما الذى نهى عنه النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباسؓ ولا أحسب كل شئ إلا مثله (بخاری شریف: ۲۸۶/۱، مسلم شریف: ۵/۲)۔

ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اشیاء مطعومہ کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔

۲۔ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (بخاری شریف: ۲۸۶/۱، مسلم شریف: ۵/۲، ابوداؤد ۱۴۵/۲)۔

جو شئی مطعوم کو خریدے تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے۔

لفظ طعام کے ساتھ بہت سی احادیث مسلم شریف اور دیگر کتب حدیث میں مروی ہیں، جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت ہے، طوالت سے بچتے ہوئے اسے ترک کیا جاتا ہے۔

۳۔ إن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله إنى أشترى بيوعا فما يحل لى منها مما يحرم قال: إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه (نصب الرایہ: ۳۲/۴ بحوالہ سنن کبری للنسائی و مسند احمد)۔

حکیم بن حزام نے کہا: اے اللہ کے رسولؐ! میں مختلف النوع اشیاء کی خرید وفروخت کرتا ہوں تو خرید

وفروخت کا کون سا معاملہ میرے لئے حلال ہے اور کون حرام ہے، تو فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خرید و تو اسے قبضہ کرنے سے پہلے مت بیچو۔

اس قسم کی بھی کئی احادیث ہیں، جن میں طعام کی قید نہیں اور حدیث مطلق ہے، تو بعض ائمہ کرام نے حدیث کے عموم کو باقی رکھتے ہوئے تمام اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیا اور بعض ائمہ نے ممانعت کو مطعومات کے ساتھ مختص کر دیا، اس لئے اب ہم اس سلسلہ میں فقہاء کے مسلک ونظریات کا جائزہ لیتے ہیں۔

مسلک حنفی:

احناف کے یہاں اس سلسلہ میں احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، یعنی یہ ممکن ہے کہ مبیع بائع کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو مشتری کا دوسرے سے یہ معاملہ (عقد کا) کالعدم ہو جائے گا، جو باعث غرر ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے (مسلم شریف: ۲/۲) گویا حدیث میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت مذکورہ غرر کی وجہ سے ہے، چونکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس غرر کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے احناف کے یہاں اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت ہے اور منقولہ میں ممانعت، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

من اشترى شيئاً مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام " نهى عن بيع الغرر ما لم يقبض" ولأن فيه غرر إنفساخ العقد على إعتبار الهلاك فيجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ (ہدایہ ۵۸/۳)۔

اگر کسی نے غیر منقول شی کو خریدا تو قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبیؐ نے غیر مقبوض شی کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس میں ہلاکت کے ممکن ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، تو زمین کی بیع شیخین کے نزدیک قبضہ سے پہلے جائز ہوگی۔

نیز علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع وفي العقار اختلاف (بدائع الصنائع ۲۳۴/۵)۔

احناف کا اتفاق ہے کہ مبیع منقول میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور زمین میں اختلاف ہے۔

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے بیع کی اجازت نہیں ہے، نیز بعض اشیاء ایسی ہیں جس میں تخلیہ، جو قبضہ کے حکم میں ہے، کو کافی نہیں سمجھا گیا، وہ یہ ہے کہ اگر کسی کیلی، یا وزنی شی کو کیل، یا وزن کر کے خریدا گیا تو مشتری کو دوبارہ کیل ووزن کئے بغیر بیچنے کی گنجائش نہیں ہے، اگر چہ تخلیہ کے ذریعہ قبضہ ہو گیا ہو (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) چونکہ حدیث شریف میں دوبارہ کیل ووزن کئے بغیر بیع کے عدم جواز کی صراحت ہے۔

نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان صاع البائع و صاع

المشتری (مجمع الزوائد ۴/۹۹)۔

نهی رسول اللہ ﷺ عن بیع الطعام حتی یکال (مجمع الزوائد ۴/۹۸)۔

بعض مشائخ نے اس صورت کو غیر معقول امر یعنی تعبدی قرار دیا ہے اور بعض مشائخ نے تخلیہ کو صرف اس مسئلہ میں قبضہ ناقص قرار دیا ہے اور دوبارہ کیل ووزن کو قبضہ تام۔

اب رہی یہ بات کہ مبیع مشتری کے ضمان میں کب آتی ہے، اگر مطلقاً قبضہ کے بعد آتی ہے تو عقار کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ ''ربح مالم یضمن'' میں داخل ہوکر ممنوع قرار پائے گی، تو اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ اشیاء منقولہ میں سے ہے تو قبضہ سے پہلے وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، یہی وجہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے اور مشتری اپنا ثمن واپس لے گا اور اگر ثمن ادا نہیں کیا تھا تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے (رد المحتار ۴/۵۶۰) اور اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے ہی وہ شئی مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے، چونکہ مبیع کا ہلاک ہونا تقریباً محال کے درجہ میں ہوتا ہے تو کسی قسم کا غرر نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ سے پہلے تمامیت عقد کے بعد اس کا مضمون ہونا سمجھا گیا۔

مسلک شوافع مع دلائل:

شوافع کے یہاں کسی بھی شئی کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، چاہے منقولہ ہو یا غیر منقولہ، چونکہ ممانعت والی حدیث عام ہے اور اس کی علت حنفیہ کی طرح غرر انفساخ عقد ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

جس چیز پر ملکیت مستقر نہ ہوئی ہو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حکیم بن حزام کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں مختلف اشیاء کی بیع کرتا ہوں، تو ان میں سے کون سی بیع میرے لئے حلال ہے اور کون حرام ہے، تو فرمایا کہ غیر مقبوض شئی کی بیع جائز نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی ملکیت اس پر مستقر نہیں ہوئی ہے، تو ممکن ہے کہ مبیع ہلاک ہوجائے اور عقد فسخ ہوجائے اور یہ غرر ہے جو بغیر حاجت کے پیش آئی، لہذا جائز نہیں ہے۔ رہے احکام تو ہمارا مذہب یہ ہے کہ مبیع کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، ہے چاہے غیر منقول ہو، یا منقول۔ (شرح مہذب ۹/۲۶۴)۔

مسلک حنابلہ مع دلائل:

حنابلہ کے نزدیک مطعومات کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، جب کہ وہ مکیلی، موزونی، یا معدودی ہو، اس کے علاوہ دیگر اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی گنجائش ہے، چونکہ حدیث شریف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، رہا مکیلی، موزونی اور معدودی کے ساتھ خاص کرنا تو چونکہ ان کے نزدیک یہ تین چیزیں مشتری کے ضمان میں نہیں آتی ہیں، جب تک کہ قبضہ نہ کرلیا جائے اور اس کے علاوہ دیگر اشیاء قبضہ سے پہلے مشتری کے ضمان میں آجاتی ہیں، نیز ان کے یہاں حدیث معلول بالعلۃ ہے اور وہ حنفیہ کی طرح غرر ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۵، المغنی ۴/۱۳-۱۱۰)۔

مسلک مالکیہ:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مطعومات میں ناجائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز ہے، چونکہ حدیث شریف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، نیز مطعومات میں بھی عدم جواز اس وقت ہے جب کہ کیل، یاوزن کر کے خریدا گیا ہو، اگر جزافاً خریدی ہوئی ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے، چونکہ جزافاً کی صورت میں مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے ہی آجاتی ہے اور اگر خرید کیل ووزن کے ذریعہ ہوئی ہو تو بغیر قبضہ کئے ہوئے مبیع ضمان میں نہیں آتی ہے، لہذا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں ''ربح مالم یضمن'' لازم آئے گا، جس سے آپؐ نے منع فرمایا ہے، طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ معاملہ ربائسیہ کی طرف پہنچنے کا ذریعہ ہے، اس لئے سداً للذرائع اسے ناجائز قرار دیا گیا (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۴/۴۷۴)۔

نیز الثمر الدانی میں ہے:

غلہ، چاہے ربوی ہو، یا غیر ربوی، کو خریدنے کے بعد اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، اور قبل القبض طعام کی بیع کی ممانعت اس وقت ہے جب کہ مشتری نے وزن، یا کیل، یا شمار کر کے خریدا ہو، برخلاف جزاف (کسی چیز کو کیل، یاوزن، یا شمار کئے بغیر فروخت کرنا) کے، چونکہ اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک عقد کرنے ہی سے ہوگیا، اسی وجہ سے اگر مبیع قبضہ سے پہلے تلف ہو جائے تو اس کا ضمان مشتری کی جانب سے ہوگا۔ (الثمر الدانی/۴۱۹)۔

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم:

شوافع کے نزدیک مطلقاً، احناف کے نزدیک اشیاء منقولہ، مالکیہ کے نزدیک مطعومات، جب کہ خرید کیل، یاوزن کر کے ہو، اور حنابلہ کے نزدیک مطعومات اگر معدودی، مکیلی، یا موزونی ہو، کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور اس کا شمار احناف کے یہاں بیع فاسد میں ہوگا، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع باطل میں۔

علامہ عبدالرحمان جزیری فرماتے ہیں:

الحنفية قالوا : من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها ، سواء باعها لمن اشتراها منه أو لغيره (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۱۱)۔

حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہی میں سے اعیان منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ہے، چاہے اس کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے جس سے خریدا ہے، یا اس کے علاوہ کے ساتھ۔

اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی فرماتے ہیں:

وعند غير الحنفية : البيع إما صحيح أو باطل وغير الصحيح لا يفيد الملك أصلاً (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۵۴)۔

حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک بیع، یا تو صحیح ہے، یا باطل ہے اور غیر صحیح ملک کا بالکل ہی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

۱۔ ہندوستان میں فیکٹری سے بھیجا ہوا مال عموماً تین طریقے سے مشتری کے پاس جاتا ہے، ایک تو یہ ہے کہ مشتری اپنا آدمی گاڑی کے ساتھ خود بھیجے، یا گاڑی نہ ہو، لیکن سامان خریدنے کے بعد کسی کی گاڑی، خواہ بائع ہی کی کیوں نہ ہو، اجرت پر لے ایسی صورت میں گاڑی پر سوار سامان مشتری کے قبضہ میں سمجھا جائے گا تو بیع وغیرہ سے تصرف کرنا درست ہوگا، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری کے آرڈر دینے کے بعد بائع ہی کی ذمہ داری ہے کہ سامان اپنی گاڑی سے مشتری تک پہنچائے، تو گاڑی پر سوار سامان بائع کے ضمان میں سمجھا جائے، اگرچہ مشتری اپنے آپ کو ضامن سمجھتا ہو، لہذا حنفیہ کے مذہب کے مطابق مشتری دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا (رد المحتار مع الدر المختار: ۵۶۳/۴)، تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فیکٹری والا سامان بک کردے، جس میں بائع ضامن نہیں ہوتا ہے، بلکہ حکومت ہی اپنے ضمان میں لے لیتی ہے، اس صورت میں حکومت بائع کی وکیل ہوتی ہے، وکیل تو اس لئے ہے کہ وہ سامان کو مشتری تک پہنچانے کی ذمہ داری لیتی ہے، اور بائع کی وکیل اس لئے ہے کہ اگر درمیان سفر مبیع میں کسی قسم کی گڑبڑی پیدا ہوجائے، مثلاً ہلاک ہوجائے تو بائع ہی کا حق ہوتا ہے کہ مقدمہ دائر کرکے حکومت سے ضمان لے، مشتری کو کوئی مطلب نہیں رہتا، رہا یہ اشکال کہ وکیل کے پاس سامان بطور امانت رہتا ہے، تو اس سے ضمان نہیں لینا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ حکومت اس امانت کی حفاظت پر اجرت لیتی ہے اور جب مودع حفاظت پر اجرت لے تو ہلاک ہونے پر ضامن ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

وأما من جرى العرف بأنه يأخذ فى مقابلة حفظه أجره يضمن لأنه وديع بأجرة لكن الفتوىٰ على عدمه (رد المحتار مع الدر ۶۶۴/۵)۔

بہر حال اس عرف کا جاری ہونا کہ سامان کی حفاظت کے مقابلہ میں مودع اجرت لے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ودیعت بالاجرۃ ہے، لیکن فتویٰ عدم ضمان پر ہے۔

اگرچہ فتویٰ عدم ضمان پر ہے، تاہم ایک قول یہ بھی ہے کہ مودع کو ضامن ٹھہرایا جائے گا، ساتھ ہی ساتھ حکومت بذات خود اپنے آپ کو ضامن سمجھتی ہے تو اس کا ضامن بننا درست ہوگا۔

اس صورت میں بھی مشتری ضامن نہیں ہوسکتا، اگرچہ اپنے آپ کو ضامن سمجھے، لہذا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، یہ تفصیلات احناف کے مسلک کے موافق کی گئیں۔

اگر مسئولہ صورت اس ''ضرورت'' کے تحت داخل ہوگئی ہو جو افتاء علی مذہب الغیر کو جائز قرار دے تو مالکیہ کے مسلک پر جواز کی گنجائش ہے، چونکہ ان کے یہاں اگر مبیع غائب ہو تو ایک قول کے مطابق بائع ضامن ہوتا ہے اور دوسرے قول کے مطابق مشتری ضامن ہوتا ہے، اور اگر بائع ضمان کی مشتری پر شرط لگادے تو بہر صورت مشتری ہی ضامن ہوگا، چنانچہ محمد بن رشد قرطبی مالکی فرماتے ہیں:

قال أبو حنيفة والشافعي: لا يضمن المشترى إلا بعد القبض .... أما المبيع الغائب، فعن مالك فى ذلك ثلاث روايات أن الضمان من البائع إلا أن يشترطه على المبتاع والثانية: أنه من المبتاع

إلا أن يشترطه على البائع (بداية المجتهد ۲/۱۸۵)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مشتری قبضہ کرنے کے بعد ہی ضامن ہوتا ہے ....رہی بات مبیع غائب کی تو امام مالکؒ سے اس کے متعلق تین روایات ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ ضمان بائع کی جانب سے ہوگا، سوائے اس کے کہ مشتری پر ضمان کی شرط لگادے، دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان مشتری کی جانب سے ہوگا، مگر یہ کہ بائع پر ضمان کی شرط لگادے۔

جب مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے تو قبل القبض بیع کی گنجائش ہے، خواہ وہ طعام ہی کے قبیل سے کیوں نہ ہو۔

بخلاف الجزاف وهو بيع الشئ بلا كيل ولا وزن ولا عدد فإن بيعه قبل قبضه جائز على المشهور لأنه قد ملكه بالعقد ولذا لو تلف قبل قبضه كان ضمانه من المشتري (الثمر الداني ۴۱۹)۔

برخلاف جزاف کے (اور وہ کیل، وزن اور عدد کئے بغیر کسی چیز کو فروخت کرنا ہے) کہ اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ وہ عقد کرنے سے اس کا مالک ہوگیا، اسی وجہ سے اگر مبیع قبضہ کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو اس کا ضمان مشتری کی جانب سے ہوتا ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ مشتری اول کا ضامن بننا صحیح ہے اور ضامن بننے کی وجہ سے قبل القبض بیع کی گنجائش ہے (اگرچہ ضامن بننے کو قبضہ نہیں سمجھا جائے گا)۔

۷۔ حنفی مسلک کے اعتبار سے مذکورہ صورت کی بیع کا عدم جواز ظاہر ہے، خواہ مشتری اول ضامن ہی کیوں نہ بن جائے، مالکی مسلک کے اعتبار سے اس کی تفصیل کی جاسکتی ہے کہ اگر مشتری اول سرے سے ضامن ہی نہ ہوا ہو یعنی مبیع بائع کے ضمان سے نکلنے کے بعد مشتری اول مشتری ثانی کو ضامن ٹھرائے تو یہ صورت "ربح مالم یضمن" کے تحت داخل ہوکر ناجائز ہوگی، شاید کہ سوال کا منشاء یہی صورت ہے، اور اگر مبیع بائع کے ضمان سے نکلنے کے بعد مشتری اول کے ضمان میں آجائے، لیکن مبیع ابھی راستے ہی میں تھی کہ کسی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے تو مسلک مالکی کے موافق درست ہے، جیسا کہ تفصیل سے چھٹے سوال کے جواب میں گذرا۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

تجاویز بابت جدید تجارتی شکلیں

دور حاضر میں خرید وفروخت کی بہت سی ایسی صورتیں مروج ہیں جن میں فروخت شدہ شئ پر قبضہ کے بغیر خریدار دوسروں کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، اسی پس منظر میں ایسے مروجہ معاملات کی بابت اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعۃ الہدایہ جے پور میں درج ذیل باتیں طے پائیں:

۱- اصولی طور پر قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، تاہم اگر قبضہ سے پہلے بیع کردی جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل، اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔

۲- کتاب وسنت میں قبضہ کی حقیقت اور اس کی کوئی خاص صورت مقرر نہیں کی گئی ہے، گویا شریعت نے اس مسئلہ میں مسلمانوں کے عرف کو اصل قرار دیا ہے، لہذا ہر عہد کے مروجہ طریقوں اور اشیاء کی مختلف انواع کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت متعین ہوگی۔

۳- فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ اصل میں مبیع پر خریدار کے ایسے استیلاء کا نام ہے کہ مبیع پر اس کے تصرف میں کوئی مانع باقی نہ رہے، اسی کو فقہ کی کتابوں میں ''تخلیہ'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۴- بیع قبل القبض کی ممانعت ''غرر انفساخ'' کی علت پر مبنی ہے، یعنی جب تک مبیع خریدار اول کے ہاتھ نہ آجائے اس بات کا اندیشہ موجود ہے کہ مبیع اس کے قبضہ میں آہی نہ پائے، اور وہ خریدار دوم کو مبیع کی حوالگی پر قادر نہ رہے۔

۵- بیع قبل القبض کی ممانعت کا تعلق اموال منقولہ سے ہے، اموال غیر منقولہ میں بیع قبل القبض جائز ہے، بشرطیکہ خریدار کے لئے انتفاع سے کوئی قوی مانع نہ پایا جاتا ہو۔

۶- اگر ایک شخص کسی بائع (فیکٹری وغیرہ) سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردے، اور ابھی خریدا ہوا مال فیکٹری نے روانہ بھی نہ کیا ہو تو یہ صورت بیع قبل القبض میں داخل ہے اور جائز نہیں ہے۔

۷- اگر ایک شخص کسی فیکٹری وغیرہ سے خرید کر اس کو کسی خاص ذریعہ (جہاز، ٹرانسپورٹ، پرمٹ وغیرہ) سے سامان کی ترسیل کا آڈر دے اور مطلوبہ سامان فیکٹری سے روانہ بھی کردیا جائے اور نقصان کی صورت میں خریدار اس کا ضامن ہوتا ہو، نیز ترسیل کی اجرت خریدار کے ذمہ ہے، تو جس ذریعہ سے مال روانہ کیا جائے اس کا قبضہ خریدار کی طرف سے وکالۃً قبضہ متصور ہوگا، لہذا اس صورت میں مال پہونچنے سے پہلے خریدار کو فروخت کرنا جائز ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، البتہ جس شخص نے اس خریدار سے مال خریدا ہے اس خریدار دوم کے لئے مال پہونچنے سے پہلے دوبارہ بیع جائز نہیں اور اگر بیع کرے تو یہ بیع قبل القبض کے زمرہ میں داخل ہوگی۔

☆☆☆☆☆